مجموعه الفقه

يا كيلكي

ك: 986 نكاح

للعلامه الصدر مولانا
عبد العلي حلمي افندي ما
المرحوم المرشاه افندي
على كتاب النكاح

من خشية الغيب بالغيب الرحمن القلب نجا من الغيب ووصل الى الغيب الجنة
نار

ورقه	ص	ك
٥٠٩	٤١٨	مختلف

MİLLET GENEL KÜTÜPHANESİ
KISIM : Ferzullah
ESKİ KAYİT No. 981
YENİ KAYİT No.
TASNİF No.

قوله كتاب النكاح ٢ ٥ الكتب والكتابة في اللغة جمع الحروف كذا في العناية
ورده بان جمع الحروف لو سلم تحققه فانما يكون في التلفظ وهو ليس من قبيل الكتابة فالمختار
ان يقال هي تصوير اللفظ بحروف هجائه وانت تعلم ان تصوير اللفظ لا يكون بالحروف بل بصورها
فلا بد من العناية في تصحيحه اما بارادة الصور من الحروف مجازا لعلاقة الدالية والمدلولية ٥ او
بتقدير لفظ الصور في نظم الكلام بمعونة المقام لكن لا يخفى عليك انه بمثل هذه العناية
يستقيم كلام صاحب العناية ايضا واعلم انهم كثيرا ما يتسامحون في الكلام ٥ اذ الظرد الامر واتضح المرام
خصوصا الاوائل منهم فلا مناقشة معهم والا فيمكن ايراد النقض على التوقيف المختار بالنقوش
المتلوة الحاصلة باستعمال القلم وبالاشكال الخطية الحاصلة بقطع القراطيس ونحوها وبرده
على الاول بانه غير جامع حيث لا يصدق على كتابة حرف واحد ومما ينبغي ان يعلم ان الحروف
كما هو الموقوف كيفيات تعرض للاصوات ٥ وليس لها صور حتى يمكن تصويرها الا انهم اخذوا
نقش الكتابة ووضعوه دالا عليها واستعاروا له لفظ الصورة تشبيها له بالصورة الدالة
على ذي الصورة من حيث الدلالة وان كانت دلالة الصورة على مالها الصورة عقلية ودلالة
النقوش عليها وضعية ٥ بقي ههنا بحث هو ان صاحب العناية قد حكم بان الكتاب والكتابة
جمع الحروف كما مر مع ان ائمة اللغة كالجوهري والزمخشري في الاساس ٥ وصاحب القاموس
وجمال الدين الانصاري في لسان العرب صرحوا بان الكتاب مصدر كتب بمعنى خط ولا يخفى
انه مع كونه هذا المعنى الحقيقي المتعارف في اللغة كيف يجوز الحكم بانه الجمع ٥ فان قلت اراد به
انه ماخوذ من كتب بمعنى جمع كما صرح به البعض ومن الجائز ان يؤخذ معنى لغوي من معنى
لغوي

لغوي اخر كما صرحوا به في لفظ المائدة الا انه اراد المبالغة فقال هو الجمع قلت سلمناه لكن يلزم
عليك اثبات تقدم المعنى المأخوذ منه على المعنى المأخوذ حتى يتحقق منهما الاصالة والغرابة والى
يثبت ذلك ولك ان تستغني في اثبات ما ذكره بما قاله ابن سينا من انه قد يزيد الصناع
والحروف تتزايد بوما فيوما بملاحق الافكار فاذا قيست الى الازمنة الماضية وجدناها تتناهى
شيئا فشيئا الى ان يفضي وتبلا شي بالكلية ويستدرس منه ان الاشياء التي لها اجزاء كثيرة او شروط
كثيرة ومعاندات كثيرة فانما يتحقق في ازمنة كثيرة وقد طويل بخلاف ما ليس لها كثرة اجزاء
وشروط ومعاندات اذ هي لا تحتاج الى كثرة الافكار لا لحاجتها الى كثرة مرور الليل والنهار ٥
فما كان بسيطا او قريبا منه مما لا يحتاج الى كثرة الازمنة لاجل يكون حصوله اقدم من حصول ما له
كثرة ولا شبهة ان معنى الجمع من قبل الاول دون صنعة الكتابة فلذا حكم بانه ماخوذ منه دون
العكس ثم ان اصحاب التواريخ صرحوا بان اول من خط ٥ والظاهر ان معنى الجمع المحقق
قبل ذلك فحسب ما نقلناه من التخمين ٥ قال بعض الفضلاء في تفسير اول البقرة الكتاب
من الكتب الذي هو ضم حروف بعضها الى بعض واصل الجمع والضم في الامور البارية للحسن
البصري ومنه الكتيبة للعسكر ٥ واطلاق الكتاب على المنظوم عبارة عما ان مالية الكتابة قد عرفت
ان الالفاظ والعبارات مما يحتمل ان يتصف بالكتابة حالا ومآلا بحسب الكيفية ٥ فعدوه
كما ان مالية الكتابة محالا وجه له فتدبر ٥ واما تفسير النكاح فقد اختلف في معناه لغة على
اربعة اقوال فقيل مشترك بين الوطي والعقد ٥ وقيل حقيقة في العقد مجاز في الوطي
وتسبوه الى ان فقيه قدس سره ٥ فلذلك لم يحكم بحرمة موطوءة الاب من الزنا ٥ وقيل

صاحب الارشاد

وقيد على العكس وهو منسوب الى مشايخنا ولذلك حكم بكونه منها عملا بالجهة المستعمل وحكم
بكونه منكوحة ايضا عملا بالاجماع وقيل حقيقة فيهما في الضم صرح به مشايخنا قال صاحب فتح القدير
ولا منافاة بين كلاميهم اى كلام مشايخنا حيث حكموا بانه مجاز في العقد مع انهم قالوا بانه
حقيقة في الضم والعقد من افراد الضم واستعمال العام في الاخص على سبيل الحقيقة فيستقيم قولهم
وتوجيه الدفع ان الاخص يوجد على وجهين تارة يؤخذ من حيث كونه فردا من افراد
العام ومحذابه في الخارج في كلي استعمال فيه يجب الحقيقة وتارة يؤخذ مع عوارضه المشخصة
الخارجة عن ماهية الاعم فيكون استعمال فيه مجازا وهو ظاهر فمدار الكلامين على الاعتبارين و
لا منافاة بينهما حقيقة والمناسب على هذا التقرير ان يقول صاحب فتح القدير الاولى ان يقول
من اواه الضم دون ان يقول لان الوطي معنى افتي او وردّ عليه بان الوطي
مغاير للضم ولذا قال في المغرب وقولهم النكاح الضم مجاز فما طلاقه على العقد من باب
تسمية المسبب باسم السبب واطلاقه على العقد بالعكس ومما يدل على مغايرة القولين
ان صاحب المحيط ذكر انه حقيقة في الضم الشامل للوطي والعقد باعتبار ضم الايجاب الى القبول
فهو حقيقة في العقد ايضا وعلى القول الثالث مجاز فيه وفيه بحث لانه فهم من قوله
ولا تنافي بين كلاميهم ان موادهما واحد كما يرشد اليه قوله ومما يدل على مغايرة القولين
الخ وقد علمت المراد من السابق وقوله كما مر وكيف يذهبون الى ما ذكره مع
ان صاحب فتح القدير اعترف بان النكاح على القول الثالث مشترك معنوي حقيقة فيهما
واعترف بانه على القول الثاني مجاز في العقد فكيف يكون موادهما واحدا فان قلت

لعله

لعله اراد انك قلت ان الضم الموضوع عليه عام شامل للوطي والعقد وكيف يصح هذا مع ان صاحب
المغرب صرح بانه موضوع على الضم المعلول للوطي قلت لا يبعد ذلك او ما يدل على مغايرة القولين
وما يدل على ما لا معنى له ومع ذلك يجاب بانه قد علم مما ذكره النكاح قد يستعمل تارة
في الضم المعلوم للوطي كما اصاب صاحب المغرب وتستعمل تارة ان الضم بالمعنى العام لهما كما ذكره
صاحب المحيط وعلى المعنى الثاني لا شك في عمومه وصدقه عليه فمحل كلام ابن الهمام عليه
لا شك في صحته وصدقه عليه فليتأمل وقال ابن نجيم المذكور وصحح في المجتبى ما في المغرب
ورجح في غاية البيان الاول بان الاصل في الكلام الحقيقة والمشترك مستعمل في الموضوع الاصل
دون المجاز انتهى وهو معتمد مما في الاصول فان الاصح انه اذا دار اللفظ بين الاشتراك والمجاز
فالمجاز اولى لانه ابلغ واغلب والاشتراك مخل بالتفاهم ويحتاج الى قرينتين كما ذكره النسفي
في اشرح المنار وفيه بحث لانه قد رد قوله ويحتاج الى قرينتين بل كل من الحقيقة يحتاج
الى قرينة وتعددها لتعدده على الدال كتعدد ما تعدد في كتابة المسمى بثلث الاصول
حيث قال وقولهم ويحتاج الى قرينتين على خلاف المجاز ليس بشيء بل كل من الحقيقة يحتاج
الى قرينة وتعددها لتعدده على الدال كتعدد ما تعدد المجاز بان كذلك ايس وقد وقع
بعضهم القول المذكور بانه لقلة اصحابه لزوم الاحتياج الى قرينتين دائما على تقدير الاشتراك
دون المجاز لتعيين المراد ونفي الآخر وهذا ايا صح فالمشترك اليها يحتاج متممة في حالة عدم التعميم
فانه عند قصد استيفاء الكل ما يصلح له لا يتصور وجود القرينة المعينة لبعض مفاهيمه
والمجاز كذلك اذ يلزم كونه كونه محتاجا الى القرينتين احدهما لتعيين المراد وهو المعنى المجازي

النكاح قد يستعمل تارة

والاخرى لنفى الحقيقى بناء على الجمع اى على قول من يجيز الجمع بين الحقيقى والمجازى فى
استعمال واحد فى حالة عدم التحميم ماتة عند التحميم تحتاج الى قرينة ارادة المجازى
لا الى قرينة نفى الحقيقى بل هى تفيد خلاف مقصوده هذا وقد يفرق بينهما بان المجاز
قد يستعمل فى المعنى الحقيقى فيصير حقيقة ولا يحتاج الى قرينة بخلاف المشترك مائة
ليس له استعمال لا يحتاج فيه الى القرينة الا عند المحرم حال التحميم وهو قليل هذا
واما المعنى الاصطلاحى فلكتاب صاحب العناية قال وقد يعرف بانه طايفة من المسائل
الفقهية اعتبرت مستقلة حملت انواعا اولم يشمل واعترض عليه بان هذا غير مختص بالفقهيات
بل شايع بين المصنفين كما وقع فى القانون فى الطب وطوالع الاصفهانى فى علم الكلام
واضف عنه بتخصيص المعرف ايضا بما ذكر فى الفقه ويرد عليه ان التعريف للماهيات
فتخصيصه ببعض الاصناف او الافراد يخالف الاصل ويكفى قوله الفقهية مستدركا
ولحمل على تحقيق الماهية فيمنعه جعله احترازيا حيث قال وقولنا من المسايل الفقهية
احترازا عن غيرها ولعل الظاهر فى الجواب عن اصل الاشكال ان يقال قوله تشمل
انواعا اولم تشمل يخصصه ويميزه عما فى القانون والطوالع لان الكتب المذكوره
فيهما مشتملة على الانواع بل على الاجناس ايضا ولانم وجود كتاب لم تشمل انواعا سوى
الكتب الفقهية قوله بانه طايفة من المسائل الفقهية لم فسره بعضهم وقال اى الالفاظ
المخصوصة الدالة على طايفة مع انك تعلم انه لا يحتاج الى هذا التقدير ان الكبيره اذ
الكتاب كما يطلق على ما ذكره المحشى يطلق على ما ذكره الشيخ ايضا بلا فرق ولعله قال اى

العلامة

العلامة فى حاشية المطول بان الظاهر كون الكتاب عبارة عن الالفاظ وعلله بعضهم
بان الكتاب اذا اضيف الى مؤلفه لم يقصد منه ان هذا النقوش صادرة منه
بل يقصد ان الالفاظ المخصوصة صادرة منه وان كتبه شخص آخر فيه نظر اذ لا يخفى
على المنصفين ان المصنفين فى اغلب احوالهم كانوا مستصفين بالسكوت
لا يصدر منهم لفظا قط وتخيل الالفاظ ليس من قبيل الالفاظ حقيقة
والمجاز لا يختص به مع ان الكتاب اسم للمكتوب حقيقة كما سمع واعلم
ان اسماء العلوم المدونة كالنحو والفقه مثلا ضبما افاده السند المقدس
الله تعالى سره الاجل فى حاشيته للمطول قد يطلق على معلومات مخصوصة وقد
يطلق على ادراكاتها وان الكتاب المؤلف كالهداية مثلا لاح اما ان يكفى
عبارة عن الالفاظ المعينة الدالة على معانيها المخصوصة واما ان يكفى عبارة
عن النقوش الدالة عليها بتوسط تلك الالفاظ واما عن المعانى المخصوصة
من حيث انها مدلولة لتلك العبارات والنقوش واما عن المركب عن الثلثة
او عن اثنين منها ويرتقى عدد الاحتمالات الى سبعة ثم قال قدس سره
العزيز والمقصود من ذكر هو الاجمال واما كان بعضها بعيدا عن الاوهام ان
يحيط علما بجواب الكلام ونبشت فيها عسى ان تزل فيه الاقدام ولا يخفى على ذوى
الاحلام انه ما ذكر فيه الاحتمال الذى نص عليه الاعلام من ائمة اللغة كصاحب
القاموس والامام الراغب فضلا عن الاحاطة بما فى الجوانب فانهما صرحا بان الكتاب

تو يذكر ويراد به المكتوب فيه فيكون مفردات الاحتمال اربعة فاذا اردت
الاحاطة اجعلها مركبا بالتركيبات الثلاثة والثلاثة والرباعية حتى يحصل
لك ضعف ما ذكر العلامة بل زايد عليه قوله واختلف في اضافة مثل كتاب
الى مثل النكاح فقيل بمعنى من ويحتمل ان يكون بمعنى اللام وقيل بمعنى في
ولا يخفى انه بعيد جدا لانه مع قلته في نفسه يستدعي كون النكاح ظرفا للكتاب
مع ان المتعارف عكسه فان صح بتقدير السان كما هو المشهور المذكور في مثل
القسم الثالث من الكتاب في علمي المعاني والبيان يكون المضاف اليه
في الحقيقة هو البيان دون النكاح فيكون تكلفا بعيدا عن الاذهان جدا فلا
يتركب بمثله مع وجود الوجه الصحيح ثم ان الاضافة بمعنى من مشروطة بشرطين
احدهما ان يكون النسبة بينهما عموما وخصوصا من وجه والثاني كون المضاف
اليه اصلا للمضاف وقد عرفت الاحتمالات الثلاثة في المضاف والمضاف اليه
ههنا فاعلم انه لا تتحقق الشرطان في احتمال واحد منها هو ان يراد بالنكاح
المسايل والمعلومات المخصوصة ويراد بالكتاب المعلومات المخصوصة المدلول عليها
بالعبارات والنقوش اذ حينئذ يمكن تصادقهما على مادة واحدة هي المسايل
والمعاني المبحوث عنها في نكاح الهداية مثلا ويفترق الكتاب عنه في سايركتبه
كالطهارة والصلوة ويفترق النكاح عنه في مسايل النكاح الغير المذكورة فيه
اذ مسايله غير منحصرة فيما ذكر فيه ثم لا يخفى على ذوي البصاير ان المعاني المخصوصة

المدلولة

المدلولة عليها بالعبارات والنقوش الواقعة فيما نحن فيه انما يتحصل لاجل تحصيل مسايل
النكاح او التصديقات المتعلقة بها فلا جرم يكون اصلا لها ويتحقق الشرط الثاني
ايضا فيمكن جعل اضافة بمعنى من فظهر لك ان صحة الاضافة بمعنى من منحصرة
في الاحتمال المذكور من بين تلك الاحتمالات بخلاف الاضافة بمعنى اللام فانها
تجري في جميعها بالتمام فيحمل عليها اولى كما لا يخفى على ذوي الافهام • واما اعرابه
فقد اشتهر التسوية بين ان يجعله خبر مبتداء محذوف وان يجعله مبتداء خبره محذوف
والتقدير هذا كتاب النكاح او كتاب النكاح هذا الا انك تعلم ان المسند والمسند
اليه اذا كانا معرفتين بان يكون لذات ما صفتان من صفات التعريف
ويكون السامع عالما باتصافه باحديهما دون الاخرى فاذا اردت ان تخبره
انه متصف بالاخرى تعمد الى اللفظ الدال على الاولى وتجعله مبتداء وتتعمد الى
اللفظ الدال على الثانية وتجعله خبرا ليفيد السامع ما كان يجهله من اتصافه
بالثانية وفيما نحن فيه الذات طابقة من النقوش او العبارات المدلولة
عليها بها او غير ذلك واحدى صفتيه كونه مشارا اليه والاخرى كونه كتاب
النكاح ولا ريب ان اسم الاشارة وان كان بحسب الوضع والاستعمال متادلا
للمتعدد الا انه بسبب اقترانه بالاشارة الحسية يفيد اكمل تمييز وتعيين اذ لا
يبقى اشتباه اصلا بعد الاشارة التي هي بمنزلة وضع اليد وعناز المقصد به
عند العقل والحس معا فيحصل بمجرد الاشارة العلم باتصافه بها فلم يبق الافادة

الا اضافة بمفهوم كتاب النكاح فتعين انه خبر مبتداء محذوف فان قلت
اصل وضع تعريف الاضافة على اعتبار العهد والا لم يقع فرق بين غلام
زيد وغلام لزيد فلم يكن احدهما معرفة والآخر نكرة واذا كان معهودا
يكون كتاب النكاح ههنا معلوما للسامع فلا يبقى مفيدا قلت كثيرا
ما يقال جائني غلام زيد من غير اشارة الى معين كالمعرف باللام كذا ذكره
العلامة التفتازاني في مختصره والظاهر ان ما نحن فيه من هذا القبيل
واعلم ان صاحب فتح القدير قال هواى النكاح اقرب الى العبادات
حتى ان الاشتغال به افضل من التخلي عنه لمحض العبادات فلذلك اولاه العبادات
الخ فيه نظر اذ لا يخفى انما ان يراد بالعبادات جميعها او يراد بعضها فالاول
يدفعه قوله والجهاد وان كان عبادة الخ وايضا الوقف والاضحية
ونحوهما من انواع العبادات قطعا فلا مجال ههنا لارادة الجميع وان اريد
البعض يرد عليه الظاهر ان ما هو من قبيل العبادة اولى بالايلاء فهذا البعض
المذكور هما هو اقرب اليه ثم ان قول صاحب العناية والفاضل الاتقاني
ومن يحذو حذوهما ههنا اعني قولهم لما فرغ عن العبادات شرع في المعاملات
الخ خصوصا قول صاحب العناية هذا آخر العبادات الخ يشعر بارادة
الجميع وليس فليس كما عرفت وان ارادوا البعض يرد عليه ان قولهم
لما فرغ عن الفلان شرع في الفلان قضية لزومية عادية كما هو المشهور مع

ان

ان العادة انما جرت بالشروع في جنس عند الفراغ عن جنس آخر بانواعها
حذرا عن تفريق المجانسات وتخليط المختلفات قالوا في وجه تقديم النكاح
على سائر المعاملات انه ما اتفق في حكم من احكام الشرع مثل ما اتفق في النكاح
من اجتماع دواعي الشرع والعقل والطبع اذ هاهنا دواعي الشرع من الكتاب
والسنة والاجماع فظاهر واما دواعي العقل فان كل عاقل يحب ان يبقى
اسمه ولا يندرس رسمه وما ذلك غالبا الا ببقاء النسل واما الطبع فان
الطبع البهيمي من الذكر والانثى يدعوا الى تحقيق ما اعد من المباضعات الشهوانية
والمضاجعات النفسانية ولا فرجة فيها اذا كانت باذن الشرع وان كانت
دواعي الطبع بل يعجز عليها بخلاف سائر المشروعات فان فعل ينتقض بالاكل والشرب
يعني ان الدواعي الثلثة متحققة في كل واحد منهما فلا يكون الاجتماع المزبور
مختصا بالنكاح كما هو مدعاه سعدي افندي واورد بعضهم النقض بالجهاد
فان الدواعي الثلثة مجتمعة فيه ايضا اما الداعية الشرعية فاكثر من ان يحصى
فان العقلية فلما فيه من الميل الى بقاء اسمه بالشجاعة واما الطبعية فان الغيرة
الغضبية تدعوا الى تحقيق ما اعد من الشجاعة التي يظهر آثارها في الجهاد غالبا
اقول كل واحد من المواد الثلثة للنقض منظور فيه اما الاولان فلان
الداعية ههنا عبارة عن كثرة رغبة والميل ومن البين ان ليس في الاكل
والشرب ترغيب شرعي وصرحوا بان الامرين في كلوا واشربوا للاباحة

بالاتفاق بل الشرعيات الشرعيه انما وردت في الجوع وترك الاكل والشرب
كما لا يخفى ولا يقدح في ذلك كونهما واجبين في حال المخمصة اذ هي حالة قليلة
الوقوع جدا والنوادر ملتحقة بالمعدوم ثم ان مراد المستدل بالحكم في قوله
ما النفي في حكم من احكام الشرع على ما دل عليه قوله بخلاف سائر الشروعات ان يكون
من قبيل الشروعات اي مما له مزيد اختصاص بالشرع بان يبحث عنه في العلوم
الشرعيه كالاعان والعتاق ونحوهما وظاهر ان الاكل والشرب ليسا من هذا
القبيل واما الاخير اعني الجهاد فان القوة الغضبية كما حقق في موضعه
قوة حيوانية لا طبيعية فلا بعد داعيتها داعية الطبع فان قلت ما ذكرته
ماخوذ من مصطلحات الفلسفة واما اصحاب النص فانهم لا يفرقون بين القوى
الطبيعية وبين الحيوانية بل يعدونهما طبيعية منسوبة الى الطبيعة
لاحتياجهما اليها في تحققها قلت نعم الا انهم لا يفرقون ايضا بين
القوى الباطنة والعقل كما صرحوا به في مباحث اسباب العلم من
فن الكلام ولا يخفى على المصنف ان الكلام ههنا مبني على الفرق بين
العقل والطبع فيكون على اصطلاحهم فان المتاخرين من الاصحاب
كسروا ما يحرجون كلامهم على اصطلاح الحكمة قال صاحب النهاية في وجه
تقديمه على الجهاد انه شامل للفضيلتين والجهاد لفضيلة فذة لانه سبب
لوجوه المسلم والاسلام والجهاد لوجوه الاسلام فقط ورد عليه المعاني الخطيب

صاحب

صاحب فتح القدير بان الكلام ان الجهاد ايضا سبب لهما اذ نقل
الموصوف من صفة الى صفة اعني من الكفر الى الاسلام يصح قولنا
انه سبب لوجود المسلم والاسلام ولا شبهة عليك ان السببية لوجود
الموصوف بهذا المعنى راجعة الى السببية لوجود الصفة حقيقة اذ الموصوف
عبارة عن الذات والصفة فحيث لا علاقة بالسببية والمسببية بين الجهاد
والذات لكونه متحققا قبل الجهاد تعين الثاني اعني كونه سببا لصفة
الاسلام فلا وجه لعده فضيلة مغايرة لفضيلة كونه سببا للاسلام فان قلت
وجود الصفة في نفسه شيء واتصاف الذات بها شيء آخر وانكاره
مكابرة لا تعتبر قلت نعم الا ان الاتصاف امر عقلي لا وجود له في الخارج
والا يلزم التسلسل في الاتصافات كما بين في موضعه ولا يخفى ان السببية لامثال
هذه الامور الذهنيات لا يعد من الفضيلة في شيء ولو عد منها لكان النكاح شاملا
لثلثة فضائل فيتحقق التقديم على صاحب فضيلتين لانه سبب لوجوه المسلم
والاسلام والاتصاف بهذين ما ذكره في الجهاد واعلم ان الاطفال في
مبادي الاحوال كالمجانين لا يصح منهم اسلامهم ولا كفرهم ولا ارتدادهم
اما اذا ميزوا وعقلوا افهم كالمعتوهين لا يكلفون بالاسلام لكن يصح منهم
اسلامهم واذا بلغوا يكلفون بالاسلام وبسائر الاحكام فعلم من ذلك
ان الصبي في اوايل حاله تابع محض لابويه ان كانا مسلمين يكون مسلما وان كانا

كافرين او مرتدين يكون كافرا او مرتدا وان كان احد ابويه مسلما يتبع خير
ابويه ويظهر منه ان نكاح الابوين سبب لوجود الولد وسلامه انثابت
له بالتبعيه لانفارق احد السببيين عن الآخر واما سببيته لاسلامه الصادر
عنه باختيار في حالتي عقله وبلوغه فمتأخرة عن وجوده تأخر التميز والبلوغ
عن زمان ولادته واعلم ايضا ان المراد ههنا بكتاب النكاح الذي قدمه
على كتاب الجهاد المسائل المخصوصة او العبارات الدالة عليها كما مر مفصلا
وكذلك الجهاد وسائره ومن البين ان المسائل او العبارات الدالة عليها
ليست سببا لوجوب السلم والصلح بل سببها ليس الا الوطئ الذي قد ذكر
فيها فمن الوجه الذي ذكره صاحب النهاية من البعد ما لا يخفى الا ان القوم
مراهم توسعوا في وجوه التقديم والتأخير ويكتفون باد ني مناسبة وملابسة
قال صدر الشريعة هو عقد موضوع لملك المتعة الى قوله والغائية المصالح
المتعلقة بالنكاح اعترض عليه بعضهم بانه يفهم من قوله لكن النكاح الخ ان يكون
الايجاب والقبول مع الارتباط معنى النكاح وكذا يفهم من قوله اخيرا فالمراد
بذلك المعنى المجموع المركب الخ ان يكون النكاح عبارة عن مجموع الامور الثلثة
الا ان قوله الوسطاني اعني قوله فان الشرع يحكم الخ يدل على ان يكون
النكاح اثرا متفرعا على ذلك المجموع دون مجموع تلك الامور لانه بعد ما ذكر
الامور الثلثة قال فيحصل معنى شرعي فذلك المعنى هو البيع وهو صريح بان البيع

قوله باغ

هو المعنى الشرعي الذي تفرع حصوله على تلك الامور كما يفيده الفاء الداخلة على يحصل
والجواب ان قوله فيحصل معنى شرعي معناه انه يحصل مما ذكره من الايجاب والقبول
الحسيين ومن الارتباط الحكمي معنى شرعي هو مجموع تلك الامور والمراد من المعنى
ما ينتظم الذات كما يقال ان ذوات المسميات معان لاسمائها وحصول المجموع
لكونه متوقفا على حصول احاده يكون متفرعا عليه بلا شبهة فتفرع المجموع على
الاحاد المزبور مما لا يرتاب فيه وكون هذا المجموع شرعيا لكونه من مصطلحات
اهل الشرع فلا يرد ما ذكره شيئ ولا مما ذكرناه في الهامش الا انه يرد عليه ان
الارتباط الحكمي فاعله الشرع فحصر الفاعل في المتعاقدين مما لا بد له الا ان يقيد
من قبيل الاكتفاء بالمعظم ومما يجب ان يعلم ههنا ان المراد من ذلك المعنى
الشرعي في قوله لا ان البيع هو مجرد ذلك المعنى الشرعي الارتباط الشرعي لا المجموع
الامور الثلثة الذي جعله معنى شرعيا صريحا ذكرناه واشار اليه بذلك في الموضعين
والقرائن تشهد بذلك واعلم ان صاحب الدرر والغرر اورد في عبارة صدر الشريعة
بعض ايرادات حمل جلها بل كلها على طرف التمام فلا اعراض عنها اولى من الاعتراض
عليها كما لا يخفى على ذوي الافهام هذا وقد وجهوا الكلام بتوجيهات منها
ان العقد ربط وارادة الفقهاء بالربط الحاصل بالمصدر فيكون المراد بالربط
الارتباط ثم جعل ههنا اسما للاجزاء المعقوده من حيث انها معقوده ومنها
ان للعقد ربطا ايجاد التصرف شرعا ونقل ههنا الى المعقود فكان المصدر بمعنى المفعول

وايضا يلزم مما ذكره الاولى ما ذكر
كذوق الارتباط الحكمي عن كونه
علة صورية ودخوله في العلة الغائية
وعدم انحصار الفاعلية في المتعاقدين ودعم
انحصار الفاعلية في الايجاب والقبول
الخ غير ذلك فليتأمل منه

ومنها ان العقد ربط اجزاء التصرف واريد به ههنا ارتباط اجزاء التصرف
ثم اريد به الاجزاء المرتبط كما قيل في قولهم حصول صورت الشيء بمعنى الصورة الحاصلة ويرد
على جميعها انها لا يدل على جزئية معنى الانعقاد والارتباط من المعنى المصطلح مع ان
الدلالة عليها مهمة ههنا نعم تدل الوجوه على كون المعنى المذكور معتبرا ههنا لكن
لا يلزم منه كونه جزءا لم لا يجوز ان يكون اعتباره بطريق الشرطية والمعنى المقصود
ان النكاح عرفا مجموع الايجاب والقبول والارتباط الحكمي ومن البين ان شيئا
من تلك الوجوه لا يدل على ذلك لكن لو قيل ان العقد ههنا منقول الى المجموع الا
ان الاولى ان يعتبر نقله من معنى الارتباط الذي هو بمنزلة الجزء الصوري له لان من
الربط الذي هو حال العاقد لكان له وجه وكذا لو اعتبر النقل من الحاصل بالمصدر
الذي هو اقرب من المنقول اليه من نفس المصدر ولو قيل ان العقد مصدر فعل
مجهول حمل الى المجموع لكان اقل تصرفا وبعد التنبيا والذي ظهر ان النكاح المصطلح
هو المجموع فاذا اريد بقوله عقد هذا المجموع لا يكون في التعبير مسامحة كما قاله
البعض الا ان قول صدر الشريعة لكن ههنا اريد بالعقد الحاصل بالمصدر يكون كاذبا
فيحتاج الى التوجيه والتأويل واذا اريد به الحاصل بالمصدر فلا بد من المسامحة
في التعبير فعليك الاختيار ثم الاختيار قال وينعقد بالايجاب والقبول
بلفظين يعبر بهما عن الماضي الخ قال المولى الخطير صاحب فتح القدير الانعقاد
هو ارتباط احد الكلامين بالاخر على وجه يسمى باعتباره عقدا شرعا ويستعقب الاحكام وذلك

بتعقيبات

بوقوع

بوقوع الثاني جوابا معتبرا متحققا لغرض الكلام السابق ويسمع كل من العاقدين
كلام صاحبه والكلامان هما الايجاب والقبول فما قيل في تعريف الايجاب
انه اصدار الصيغة الصالحة لافادة ذلك العقد مع انه صادق على القبول
خلاف الواقع من العرف المشهور بل الايجاب هو نفس الصيغة الصالحة لتلك
الافادة بقيد كونها اولا والقبول هي بقيد وقوعها ثانيا من اي جانب
كل منهما فما ذكر في الدراية وغيرها من قوله لو قدم القبول على الايجاب بان
قال تزوجت بنتك فقال زوجتكها ينعقد به صحيح في الحكم ممنوع كونه من
تقديم القبول بل لا يتصور تقديمه لان ما يقدم هو الايجاب كما صرح به في النهاية
ههنا وصرح الكل به في البيع وكان الكامل على جعله الاصدار وصل قوله بلفظين
بقوله بالايجاب والقبول فافاد آليتهما لهما فكانا خلافهما والحق ما علمتك ووصلهما
ابدال او بيان يدفع به ما قد يتوهم من لا يعرف معنى الايجاب والقبول
في العرف فيتم المفيد فابدل منه ليخرج الكتابة فلو كتبا الايجاب والقبول
لا ينعقد والمراد باللفظين ما هو اعم من الحقيقة والحكم فيدخل متوالي الطرفين
او ما نحن الحقيقة وليس هذا بتجديد اخبارات منسوق بعضها على
بعض لافادة ما يتم به العقد اهـ اقول قوله فابدل منه ليخرج
الكتابة فلو كتبا الايجاب والقبول لا ينعقد ظاهره مخالف
لما ذكر في المبسوط لشمس الائمة السرخسي رح في باب الوكالة في النكاح حيث

قال ولو ان الغائب وكل هذا الحاضر بكتاب كتبه اليه حتى زوجها
منه كان صحيحا وكذلك لو كتب اليها يخطبها فزوجت نفسها منه كان
صحيحا والاصل فيه ما روى ان النبي عم كتب الى النجاشي يخطب
ام حبيبة فزوجها النجاشي منه وكان هو وليها بالسلطنة وروى انه
زوجها منه قبل ان يكتب له رسول الله صلعم فاجاز ذلك رسول
الله صلعم بكتابه وكلاهما حجة لنا على ان النكاح يلحقه الاجازة وان
النكاح بالخطبة يصح وهذا لان الكتاب ممن نائي كالخطاب
ممن دنى فان الكتاب له حروف مفهوم يؤدي عن معنى معلوم فهو
بمنزلة الخطاب من الحاضر وكان الحسن بن حي رحمه الله عليه يقول
لا ينعقد النكاح بالكتاب لغلظة خطر امر النكاح وهذا فاسد
فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مامورا بتبليغ الرسالة
بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ وقد بلغ تارة بالكتاب وتارة
باللسان فانه كتب الى ملوك الافاق يدعوهم الى الدين وكان
ذلك تبليغا تاما فكذلك في عقد النكاح الكتاب كالخطاب الا انه
اذا كتب اليها فبلغها الكتاب فقالت زوجت نفسي منه بغير محضر
من الشهود لا ينعقد النكاح كما في حق الحاضر فان النبي صلعم قال
لا نكاح الا بالشهود ولو قالت بين يدي الشهود زوجت نفسي منه

لا

لا ينعقد النكاح ايضا لان سماع الشهود كلام المتعاقدين شرط لجواز
النكاح وانما سمعوا كلامها هنا دون كلامه ولو كان حين بلغها الكتاب
قرأته على الشهود وقالت ان فلانا كتب الي يخطبني واشهدوا اني قد زوجت
نفسي منه فهذا صحيح لانهم سمعوا كلام المخاطب باسماعها اياهم اما بقراءة
الكتاب او العبارة عنه وسمعوا كلامها حيث اوجبت العقد بين ايديهم
فلهذا تم النكاح اهـ فلا بد من تاويل كلامه وتوجيهه ان يقال ان النكاح
لا ينعقد بالكتابة من حيث هي كتابة ما لم يقرأ او لم يعبر حتى يكون لفظا
مسموعا او يقال انه اختار مذهب الحسن بن حي وقوله وكان الحامل على جعله
الاصدار وصل قوله بلفظين يقوله بالايجاب والقبول فافاد انهما لهما
فكانا خلافهما هـ يشير الى ان الباء تدخل على الوسائل فيكون مدخولها اعني
لفظين آلة ووسيلة الى الايجاب والقبول لا نفس الايجاب والقبول
فلا بد من مغايرتهما لهما وهما اصدار القولين ولا يشتبه عليك ان مدخول
الباء اذا كان وسيلة الى الايجاب مثلا كان مقدما عليه لتقدم الوسائل
على المعلولات مع ان الامر ههنا بالعكس اذ اصدار اللفظ لكونه علة له متقدم
عليه قطعا بل الظاهر ان الحامل على جعله الاصدار هو ان الايجاب صفة المخاطب
بالكسر واللفظ نفسه ليس صفة له بل صفته ليست الا اصداره قال وينعقد
بلفظين يعبر باحدهما عن الماضي وبالآخر عن المستقبل اهـ اقول قال صاحب

كلام الخصم وهنا اوامر معترضة بان الانعقاد بلفظين احدهما ماض والآخر مستقبل اي
ذلك حيث كان ذكر في الاصل ذلك بعبارة ان يراد بالانعقاد ههنا معنى الجواز
وذلك لان الانعقاد بلفظين بعبارة ما عن الماضي والمستقبل انما يكون
بان يقول بلفظين احدهما ماض والآخر مستقبل ليكون لفظ
الماضي دالا على الانشاء والمستقبل على الوعد فان الانشاء بالوعد
لا ينعقد بالاتفاق والوعد بالانشاء ينعقد بالاتفاق وانما ينعقد بالايجاب
والقبول بلفظين يعبر بهما عن الماضي فان الايجاب والقبول بلفظين
وذلك انما يكون بان يقول احدهما ماض والآخر مستقبل

فتح القدير وفي التجنيس رجل خطب لابنه الصغير امرأة فلما اجتمعا للعقد
قال ابو المرأة لابي الزوج دادم بزني اين دختر را بهزار درم فقال ابو الزوج
پذيرفتم يجوز النكاح على الاب وان جرى بينهما مقدمات النكاح للابن هو
المختار لان الاب اضافة الى النفس وهذا امر يجب ان يحتاط فيه
بخلاف ما لو قال ابو الصغيره زوجت بنتي من ابنك فقال ابو الابن قبلت
ولم يقل لابني يجوز النكاح للابن لاضافة المزوج النكاح الى الابن بيقين
وقول القائل قبلت جواب له والجواب يتقيد بالاول فصار كما لو قال قبلت
لابني ونظير الاول في البيع لو قال لاخ بعد ما جرى بينهما مقدمات البيع
بعت هذا بالالف ولم يقل منك فقال الآخر اشتريت صح ولزم وكذا لو قالت
المرأة بالفارسية خويشتن خويدم بعتق وكابين وقال الزوج
فروختم صح وان لم يقل منك اهى فتبحث اذ قد تقرر في مسئلة البيع
ان ما جرى بينهما من المقدمات مصحح للبيع للمشتري وان لم يقل منك فعلى هذا
ينبغي ان يجوز في مسئلة نكاح الابوين النكاح على الابن دون الاب لان
المفوض جريان مقدمات النكاح للابن كما صرح به فان قلت تأثير
المقدمات منوط بما اذا لم يجئ برافع طارئ حين العقد وقد جئ به في الاول
حيث قال لان الاب اضافة الى نفسه بخلاف الثاني قلت لا يخفى
على المتأمل ان المضاف الى نفس الاب هناك ليس الا فعل القبول

وهو

وهو لا ينافي كون النكاح للابن الا ترى ان الاب اذا صرح الابن و
قال قبلت لابني كان القبول مضافا الى نفس المتكلم ايضا فثبت ان ليس
في مسئلة النكاح ايضا ما يمنع تاثير المقدمات الجاريه بينهما قبل العقد
فينبغي ان يصح النكاح على الابن دون الاب وان يكون المسائل
المذكوره ههنا كلها نظائر لا مخالفة بينها في الحكم واعلم ان المضي مثل
للمستقبل بصيغة الامر فيفهم منه ان الامر للاستقبال وصرح به صاحب
النهاية حيث قال لان الامر للاستقبال ثم علل ثانيا فقال لانه لطلب
الفعل للاستقبال الا ان صاحب التلويح صرح بان الامر عندنا للمطلق
طلب الفعل والنور والتراخي خارجان عن مفهومه ينفهم كل منهما بحسب القرائن
وقال صاحب النهاية في فصل الوكالة بالنكاح والمعنى فيه ان العاقد
معبر والواحد كما يصلح ان يكون معبرا عن كواحد يصلح ان يكون معبرا
عن الاثنين الا ترى انه لا يستغني عن اضافة العقد الى الزوجين وبه
ظهر الفرق بينه وبين البيع فانه يستغني عن اضافة العقد الى غيره في
البيع فكان مباشر العقد لا معبرا ولما باشر العقد في البيع من الجانبين ادى
الى احكام متضادة لانه يكون مطالبا ومطالبا مسلما ومتسلما مخاصما
مخاصما وفي باب النكاح لا سلوع الحقوق بالعاقد فلا يؤدي الى احكام
متضادة وهذا قلنا ببيع الاب مال ولده من نفسه لانه في جانب

الصغير يكون حل ما اياه حقوق العقد بولاية عليه حتى اذا
بلغ كانت الخصومة في ذلك اليه دون الاب كذا في المبسوط والتمارخ
في الحقوق دون التعداهي ويرد عليه ان الواحد في البيع
ايضا يتولى الطرفين كما اذا باع الاب مال ولد الصغير
من نفسه كما صرح به وكما اذا باع مال ولد الصغير من ولد
الصغير الاخر وكما اذا باع مال من ولد الصغير فان الواحد يتولى
في هذه الصور مع تحقق التمانع في الحقوق

رسالة لمولانا
یاور وزیر حلبی

١٢

بسم الله الرحمن الرحيم وبك العون يا كريم

سبحان من لا مانع لامره ولا كاشف لحكمه ونصلي على سيدنا محمد واله وصحبه اما بعد فلا يخفى على ذوي البصائر
وذهن مستقيم ان الدهر طبيعته مجبولة من صلصال العدى وطينته مجعولة من سلسال الجفا تارة
يضل عن جادة الرشاد وسلك مسالك الشقاق والعناد واخرى يصاعد على مصاعد
الضيم والطغيان ويساعد على قواعد الظلم والعدوان مسيئا الى طلاب العصر وابناء الزمان
ولهذا يرى اخوان الدوران المشهود لهم بالفضيلة والعرفان في غاية ضيق من الفلك الخوان
يساعد لمن لا يميز بين الحرز والدرر ولا يفرح السواد من الغرر فاما الغطن منهم الذي وهبه الله
عز وجل بعصمته عن وصمة الزلل والخلل فسكت في بداية الامر وخلص النهاية من الجور والغدر
واما الغبي فادعى العروج في الفضيلة العلية الى الطبعة العلوية ولم يفهم ان دعواه من مقتضى طبيعته
السفلية لانه من المعلوم عند كل ذي عقل سليم قوله تعالى ووجد كل ذي علم عليم فبالاخرة الاحلاف سيما
في هذا الاوان اضمحل الامر بالاحان من السلطان الاعظم والخاقان المعظم هو السلطان ظل الله في ارضه
وخصه الله من العالمين هو السلطان ابن السلطان ابن السلطان غوث السلاطين عد العرب البلاد لكثرة
وبعد ما بقي فتحا بينا ما سلد لاحد الشرف الولوج اطاعته ولا سبح لاحد الاسطاع عنه ثم جمعت
بنذا ما لاح كاطراف العلل وسميته لدهن الكلل طالبا من الله سبحانه الهداية ومسددا من روحانيه
هدى صاحب الكفاية سمعت الملك معين المساكين يوم الخميس فعلت الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن
فرصة الى الصدر العالي رئيس العلماء والموالي سلطان العلماء المحققين برهان الفضلاء
المورعين لازالت رياض العلم محضرة فسحاب ارائه الصائبة وما برحت حدائق الفنون
مخضرة برشحات افكاره الثاقبة اللهم امده في مسند العز والتمكين مؤسسا للضعفاء والمساكين
فالمتضرع من خواص حصاله الجميلة وخصائص خلاله الجليلة ان يشرفه بنظر الرضا
والكرم ويغمض عما زلت فيه خطوات القلم فيسعفنا العذر الجليل فانه سجية عيسى بن الله
والله الموفق والله انتهى الطريق

قال صاحب العناية ولا يجوز بيع الغنائم قبل القسمة في دار الحرب يقول الحمد لعفو ربه الراجي العفو
عن الخطا، الواقع في التقرير والتحرير • محصله لا يجوز عندنا وانما يجوز في دارنا
خلافا للشافعي رح فعنده يجوز قسمتها في دارهم اضافا لان النبي صلى الله عليه وسلم قسم غنائم
بدر ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الغنائم في دار الحرب والقسمة بيع وما رواه
محمول على قسمتها في ذلك الموضع بعد ما كان دار الاسلام ولا خلاف فيه ولان الملك
سببه الاستيلاء وذلك لا يوجد الا بالاحراز بدارنا او بحمل قبل ذلك ان ستر الغنائم
من ايدي الغانمين قول ومن مات منهم بعد اخراجها الى دار الاسلام فنصيبه لورثته اقول
الاولى ترك هذا القول لان محل الخلاف بيننا وبين الشافعي رح في وفات الغانمين في دار
الحرب ولا خلاف في الوفات بعد الاخراج الى دار الاسلام فعنده يورث نصيبه اذا فات
في دار الحرب بعد استقرار الغنيمة لقيام الملك فيه عنده وعندنا لا يورث لانه لاحق للميت في
دار الحرب لان الارث يجري في الملك ولا ملك قبل الاحراز فحينئذ لا فائدة من ذكر هذا القول
لان هذا المعنى بعينه مندرج في مفهوم قوله ومن مات من الغانمين في دار الحرب فلا حق له
في الغنيمة ولان ثبوت الارث بعد ثبوت الحق له فلا وجه لذكره كما لا يخفى اللهم الا ان يقصد
التصريح بما علم التزاما فليتامل في المقال حتى ينكشف حصه لحال قال صاحب العناية وقوله ولا ملك
قبل الاحراز فيه نظر لانه ناقض قوله فيما تقدم اذ بكل منهما يتم الملك اقول قوله بكل منهما اي
بهذه الثلثة المذكورة فيما سبق وهو قوله وانما ينقطع حق الشركة الا بالاحراز او بقسمة الامام
في دار الحرب او ببيعه الغنائم فيها لان لكل منها يتم الملك فينقطع حق شركة المدد انتهى يعني
ان تقديم الجار هنا يدل على الاختصاص بهذه الثلثة اي لا ينقطع الا بالاحراز وانت خبير بان
مراده ان يقول لا وجه لتخصيص الملك بصورة الاحراز فعلى هذا يكون الملك الثابت بالغنيمة

خارجا

سوون ای دل که سخت دست غم مارسو
نه غم اول خانه یه چو تکم انی معارسو

خارجا في الارث الجاري في الملك عن الملك فيلزم التناقض مع انه بدل
عما في التخصيص حصر الملكية بان يكون بعد الاحراز بقوله وانما الملك بعده
فمقتضاه ان لا يثبت الملك بغيره كما لا يخفى بل هذا التنظير ايضا على هول
غاية السمان مع زيادة لانه قال وذلك لان الملك لم يثبت للغزاة قبل
الاحراز بدار الاسلام عندنا لم يثبت الارث لان الارث اسقال ملك
المورث الى الوارث فاذا لم يكن الملك لم يكن الارث فهو ايضا حصر الملك
بالاحراز كما لا يخفى اللهم الا ان يقال ان مراده تفسير قول المصنف عما
اقتضاه قال صاحب العناية والجواب انه ترك ذكر القسمة في دار الحرب وبيع
الغنائم فيها ههنا اعتمادا على ذكره هناك اولان ذلك يعارض الحاجة
والاعتبار للامور الاصلية انتهى اقول يمكن ان يجاب عنه بغير هذين الوجهين
وهو ان الاحراز على قسمين احدهما الاحراز حقيقة وهو الاخراج الى دار الاسلام
والاخر الاحراز حكما كما لو مات بعد القسمة او بعد البيع في دار الحرب على ما نص
عليه في الحقائق فعلى هذا فالبيع والقسمة كانا داخلين في مطلق الاحراز حكما
ذكره بمنزلة ذكرهما كما لا يخفى قال صاحب العناية وانما الملك بعده اي لا يثبت الملك
الا بعد الاحراز كما دل عليه قوله فيما سبق وانما ينقطع حق الشركة عندنا
بالاحراز الخ اقول في كلام المص كلام وهو انه مخالف لما ذكر في تاج الشريعة
وهو قوله وهذا الاصل بنا، على ان سببية الملك لم يتم بمجرد الاستيلاء
في دار الحرب قبل الاحراز لم لا فعندنا لا يتم وتثبت الحق بنفس الاخذ وبتاكد
بالطلب ويتم بالاخذ انتهى كلامه فعلى هذا الاصح الملكية بمجرد الاحراز بل بالقسمة

وعلى ما في الكافي وغيره من ان الملك يثبت بالاحراز وعلى بالقسمة كما في البيع سلمت البيع
وما كده

الابا يمنع نصيبه من الورث كما لا يخفى واما المتفهم من كلام صاحب الكافي لان بكل واحد
منها يتم الملك فسقط شركة العدد اما بالاحراز بدارنا فلوجود الاستيلا صورة
ومعنى وحفظا ونقلا لكن لا تصرف في هذا الملك الحاصل بالاحراز كيف شاء
كما لا يخفى وجهه ولا يمنع نصيبه من الورثة واما بالقسمة فلانهم ملكوه ملكا خاصا
وهو اكد من الاحراز فتصرف كيف يشا فعلى ما نقله تاج الشريعة سب الحق لا
كما يدل عليه قول كحج الشفيع محمد يكون مخالفا لما في الهداية لكن لا ضرر اصل المسئلة
وهو كون نصيبه لورثته • تمت •
عبدكم السيد محمد •

رسالة في لا ناشافعي

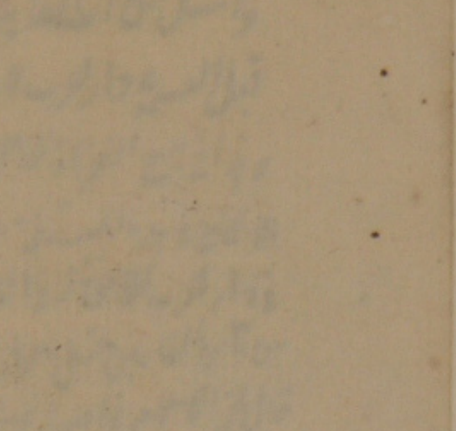
بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي هدانا الى علم اللسان والبيان ونور العقول بنهاية البيان والصلوة على سيد العرب معراج الدراية
والعرفان وعلى آله وصحبه المهديين بالتوفيق والاحسان وبعد فان كتاب الهداية اجل الكتب الفقهية باحواله على حواشي السراج وانطوائه على دقايق
الدراية قد عجز عن ادراك مراماه سائلة العقول وعيي عن اذعان اشاراته اذهام الفحول وهو شمس يحتجب تحت غمام الصعاب الا ري
اضواء ما خافيش العقول من اولي الالباب فلما رجح بجمع من الخلان حفظهم الله تعالى عن الخسران وقف الامتحان الذي به المرء يكرم او يهان
على بحر الرسالة وسور المقالة في حواشي ذلك الكتاب متعطشين زلال فيضه وخاضوا متهكين في محض بحضه ولما كان ذلك الكتاب حاصة
عجيبة وحكمة عرسه الخ اذا طالعه جم غفير من العقلا ونظر اليه جمع كثير من العلما واخذ منهم بصرف الله بالغمز من غمزه بالغمز وبليل
منهم كان من فيوضه ريانا ورعيل منهم راحوا عن موارده عطشانا فطالعه مستفيضا من الفياض الكرم ومستعصما من القباض
العليم وحررت ما لاح للذهن الفاتر وما سنح لعقل القاصر مع طمحات الدهر وسطوات العصر وبليته في الغاية القصوى ومحنته
لا تحملها الرضوى وتوجهت بهذا النبذ من الشروح الواقعة عند المطالعة بالنظرة الاولى والكرة البعض تخومن تحت قدمه اعناق
الحذاق ومناكب الفضلاء الافاق وتذكر فضايله الذين هم في طغاتهم يعمهون ولا يرى كمالاته الحرمان فهم لا يصرون وعطر اسطار
النبل من سحاب افضاله وزهرت رياض مكارمه واجلاله عند هبوب رياح الهمم من جانبه الكرم ما رايتا فضايله الفضلاء
الاقدمين وما سمعتا فواضله في العلما الاخرين شعر لجزه ان الفضيلة فيه الم ملتطما انواعها دم في السحب بالعطر
ان المدح جميعا لا يحيط بها لا تقف البحر فيه الغمر بالغمر يكم راجيا بالتضرع والابتهال العفو عن التعصب والكلال
في ساحل بالبال وان بهر معايبه بالي لا يبال كفى للمرء فضلا بين انام يعد معايبه لدى الكرام اللهم امدد عمره
واعمار اولاده مدادا واجعل سنهم وبين ما تحتاج عند الطباع سدادا ما جرى بين الخلايق امر عظيم سعد الدين العليم

رسالة بقول

على افندى محمد وسلم

واسئل من اهل الهداية • واستمد منه اللطف والعناية • قال المصنف ولا يجوز بيع الغنائم قبل القسمة في دار الحرب لانه لا ملك قبلها وفيه خلاف الشافعي وقد مضى الاصل قال الفاضل المحشي الهمام وهذا في بيع الغزاة ظاهر واما في بيع الامام فذكر الطحاوي انه صحيح اهـ • فعلم من هذا عدم الاجماع في هذه المسئلة عندنا لان الطحاوي ههنا يجوز بيع الامام فيها قال المصنف ومات العاهس من الغانمين قبل احراز الغنيمة بدار الاسلام فلا حق له كذا في بعض الشروح وهذا القول محمله هنا كما قال في الاسلام في اصوله ومنهم من فصل في المسئلة فقال في الخلفاء الاربعة ومن امثالهم حال هل هل ملك لمن مات بعد القسمة في دار الحرب قلنا نعم سهم الملك واسقل الى ورثته في دار الاسلام قال المصنف ومن مات منهم بعد اخراجها الى دار الاسلام فنصيبه لورثته اقول هذا التاثير الملك في نصيبه بالاحراز قال المصنف لان الارث يجري في الملك لا ملك قبل الاحراز اقول والمناسب بقوله بعد اخراجها الى دار الاسلام فهي لا تحتاج الى قوله وانما الملك بعده اللهم الا ان يقال هذا اشارة الى الدليلين على طريق اللف والنشر فكان البعض لا ملك للورثة قبل الاحراز بل الثابت قبله مجرد حق فلا يورث ولهم ملك بعد الاحراز ولقائل ان يقول الاولى ان يرجع في سوق الدليل الى الشكل الاول من الضرب الاول بذكر الكبرى والنتيجة بان يقول ومن مات منهم بعد اخراجها الى دار الاسلام فنصيبه لورثته فذلك لان حقهم قد استقر باحرازه والحقوق المستقرة التي فيها مغنم المال تنتقل الى الورثة كالرد بالعيب واذا انتقل الحق الى الوارث قام مقام الميت عند القسمة اقول واضح مما تقدم اقول وهو قول المصنف ولنا ان النبي عليه السلام نهى عن بيع الغنيمة في دار الحرب والملك ثابت فيه والقسمة بيع معنى فدخل تحته اي تحت النهي اقول فيه نظر لانه يعارض قوله اول وجهه ان الراد من قوله فيما تقدم قول المصنف انما يتوطن حق الشارك عندنا بالاحراز او بقسمة الامام في دار الحرب او بسوق الغنائم فيها لان كل منها يتم الملك فاذا لوحظ الكلام ان علم تناقض احدهما الآخر وما حاصل ان تمام الملك فيما سبق يحصل بثلثة امور بالاحراز او بقسمة الامام في دار الحرب او بسوق الغنائم فيها وحصر ههنا بالاحراز فقط وهو ما يعارض ذلك اقول والجواب انه تذكر القسمة في دار الحرب وتصحيح بحواز ان تمام الملك فيما سبق بناء على قسمة الامام في دار الحرب او سوق الغنائم فيها وسلب الملك قبل الاحراز وحصر الملك بالاحراز ههنا بناء على عدم قسمة الامام وسوقه فعلى هذا اندفع التناقض ولكن قول اعتمادا على ما ذكره هناك كلام لان ذلك حمل الظاهر وهو سوقه بعيد اللهم الا ان يقال ان الحصر المستفاد من انما في قوله وانما الملك بعد الحصر اضافي فيما يظهر اقول اولان ذلك يعارض الحاجة والاعتبار للامور الاصلية وتحقيقه ان ذلك اي عدم الملك قبل الاحراز يعارض الحاجة يعني يعارض تمام الملك بقسمة الامام او سوقه قبل الاحراز لذي الحاجة للغزاة والاعتبار للامور الاصلية في عدم جواز قسمة الامام في دار الحرب وعدم جواز بيعه فيها بالاصل المذكور وهو قول المصنف الملك للغانمين لا يثبت قبل الاحراز بدار الاسلام فعدم الملك للورثة بناء على هذا الاصل فهذا الاعتبار اندفع التناقض قال المصنف قال الشافعي رض من مات بعد استقرار الهزيمة ان قال الفاضل الشهير بخواجه زاده هذا اشارة الى ان الملك عنده يثبت بعد الفراغ عن القتال وانهزام العدة ولا يثبت بمجرد الاخذ فرفع هذه الرواية لو مات قبل استقرار الهزيمة ينبغي ان لا يورث فان قلت هو موقوف على عرضه انتهى يعني ان عرضه كتب الى الاجناد ان الغنيمة لمن شهد الوقعة ثم ان ذلك الفاضل قال هذا لا يفيد لان قول الصحابي حجة اهـ اقول يعني هذا قول الصحابي وهو لا يرى جواز تقليد المجتهد اياه • وكذا عند الكل من شاء حارصه كذا ذكره ابن الهمام رح قلت كيف كان لان تقليد الصحابي واجب عند الكرخي فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع او الكذب والثاني منتف كذا في التوضيح قال ذلك القائل اجيب بان للشافعي في تقليد الصحابة قولين في قوله القديم انه يجب تقليده لا تقليد فيما ذكره ما هذا الالزام على ما يوجبه ويما ذكر من الاستدلال بقول الصحابي من قبل الشافعي فعلى قوله القديم انهى اقول فيه نظر بناء لا يجوز ان يكون المجتهد في مسئلة قولان متناقضان في وقت واحد مالكية شخص واذا كان للمجتهد قولان في مسئلة فالظاهر كون الآخر رجوعا عن الاول كما صرح به اهل الاصول فكيف يصح الاستدلال بقول الاول الحمد لله العلي العلام والصلوة على رسوله عليه السلام

قال صاحب الهداية لا يجوز بيع الغنائم قبل القسمة في دار الحرب
اول يفهم من التقييد بقوله في دار الحرب جواز بيع الغنائم
بعد الاحراز بدار الاسلام وقال الزيلعي يعم وعم بيع الغنائم
قبل القسمة لانه لا ملك قبل الاحراز وبعده نصيبه مجهول فلا يمكنه
ان يبيعه اهـ ولا يخفى انه اذا اشترط القسمة لجواز البيع يشكل
تفريع الخلاف في البيع على الاصل المبين وهو ثبوت الملك للغانمين
قبل الاحراز بمجرد استقرار الغنيمة عندنا على ما مر وعدم ثبوته
قبل الاحراز عندنا واما كون النصيب مجهولا فغير مانع لجواز
البيع لان المراد بيع الغنائم ان يأخذ احد من الغانمين شيئا
من الغنائم فيبيعه قبل القسمة لان بيع نصيبه من الغنائم الا انه
ان سلم المبيع بحصته يأخذ الثمن بكله والا يعطي من الثمن بقصانه
فليتأمل قوله لانه لا ملك قبلها اي لا ملك قبل القسمة
والبيع لا يصح فما ليس بمملوك وانت خبير بانه يلزم من هذا
كون القسمة شرط لجواز البيع فلا يتم التعليل نعم يمكن ان يوجه
بان المراد لا ملك قبل القسمة في دار الحرب الا انه يرد عليه ان بيع
الامير الغنائم سبب للملك كما صرح به قبل ثم اقول
عدم جواز بيع الغانم ظاهر في بيع الغانمين واما بيع الامير الغنائم



في ترك اذا كان لحاجة ومكروه اذا كان بلا حاجة كما صرح فيظهر
من هذا ان المراد لا يجوز بيع الغانمين الغنائم واما قبل ان
الامام اذا باع صح لانه مجتهد فيه فعلم ان المراد بقوله لا يجوز
نفي الكراهة لا نفي الاحكام فلا وجه له كما لا يخفى قوله قدمنا
الاصل هو ثبوت الملك بالاحراز بدار الاسلام عندنا وباستقرار
الغنيمة عندك في بعض قال المولى الفاضل ان العام ان الملك
لا يثبت للغانمين الا بالقسمة في دار الاسلام فلا يثبت بالاحراز
بدار الاسلام ملك لاحد بل يتأكد حق الملك ولهذا لو اعتق
احد من الغانمين عبدا بعد الاحراز لا يعتق ولو كان هناك ملك
مشترك عتق بعتق الشريك ويجري مجرى بقية ما في عتق الشريك
اقول فيه بحث لان سبب الملك هو الاستيلاء على مال
مباح واذا تم الاستيلاء بالاحراز ثبوت اليد الناقلة والحافظة
ثبت الملك لعدم التخلف واما الخلاف في كونه تاما قبل الاحراز
واما سببيته فمسلم كما صرح به صاحب البحر حيث قال والصحيح
قولنا لان سبب الملك هو الاستيلاء والاستيلاء لا يتحقق في دار الحرب
لان الاستيلاء الذي هو سبب الملك عبارة عن اليد الناقلة والحافظة
لان الملك عبارة عن الاختصاص الشرعي فيتبعه على الاختصاص

الحقيق والاختصاص الحقيق انما يثبت باليد الناقله والحافظه
واليد الحافظه لا يثبت للغزاة في دار الحرب [illegible] ويظهر من
هذا الجواب كون الاستيلاء تاما كما قال الفاضل المزبور اذا
علم ان الخلاف ليس كما فصل بل في ان القسمه هل توجب الملك
في دار الحرب امكنك ان تجعل الدليل على ذلك وتقريره لك فاعلم
ان المانع من صحتها في دار الحرب لتمام الاستيلاء على المباح
فاذا الصل بالقسمه حصل الملك وانما منع عدم السبب فلا نعيد
القسمه الملك الا عند تمامه وعلى دار الاسلام ليس شيء
لانه اذا كان الاستيلاء على المباح سببا للملك على الاتفاق لا
معنى لتوقف ثبوت الملك على القسمه بل ثبت الملك عند تمام
السبب كما بين في موضعه واما عدم عتق العبد فلعدم
ثبوت الملك كما توهم بل لثبوت الملك على الشركه العامه والشركه العامه
مانعه لنفوذ العتق كما صرح به في المحيط اصله ان الشركه متى كانت
عامه لا يثبت عتق احد على احد بالاعتاق ولا بالتوارث وحتى
كانت خاصه يعتق ثم قال وهذا الان العوام اذا كانوا كثيرا
لا يمكن اعتبار الملك في نفوذ لانه لا يصيب كل واحد منهم
من الملك ما يمكن الانتفاع به وان كان قليلا امكن اعتباره

وكما يظهر من كلام المصنف في الجواب حيث امر بالاستيلاء تاما لا كونه سببا

ايضا

وجه

العتق ص

في حق نفوذ العتق لانه نصيب كل واحد من الملاك ما ينتفع
به واقول الفاضل المزبور بعد اسطر لو قسمت الغنيمه على
الرايات فوقعت جارية بنصيب اهل ملك الراية شركه ملك
وعتق احد الشركاء نافذ لكن هذا اذا فلوا حتى تكون الشركه
خاصه واما اذا كثروا فلا لان بالشركه العامه لا يثبت
ولاية الاعتاق واما ما نقل الفاضل المزبور المصنف من
ان حق الملك يثبت بعض الاخذ ويتاكد بالاحراز وبملك
بالقسمه ومن التحفه من ان حق الملك يتاكد ويستقر بالاحراز
بدار الاسلام ولا يثبت الملك فليس بموافق لمراده لان
مراده هما من الملك الثابت بعد القسمه هو الملك الخاص بكل غانم
والكلام في عدم ثبوته بالاحراز لا الملك العام الثابت
للغانمين على وجه الشركه والكلام فيه كما مر في صاحب التحفه بعد حيث قال
ما حصل الاحكام المتعلقه بالغنائم ثلثة اقسام والقسم الثاني بعد
الاحراز بدار الاسلام قبل القسمه فان حق الملك يتاكد ويستقر
ولكن لا يثبت الملك حتى لو اعتق واحد من الغزاة عبدا لا يعتق
لانه لا يثبت الملك الخاص الا بالقسمه ثم حصل القسم الثالث بثبوت
الملك الخاص وقال القسم الثالث بعد القسمه يثبت الملك

الحق حتى تجارة

بالسبوطه

بظهر من ان عدم نفوذ العتق لعدم ثبوت الملك الخاص لعدم

لكل واحد فيما يصيبه وفي المحيط وبعد الاحراز قسم الغنيمة
تاكد الحق وستقر ولذا لو مات واحد يورث نصيبه ولو قسم
الامام او باع جاز ونفذ ولكن الملك لا يثبت لكل واحد منهم
الا بالقسمة حتى لو اعتق واحد عبدا لا ينفذ لانه لم يثبت الملك
الخاص لكل واحد فيما يصيبه لان الشركة حتى كانت عامة
لا يصيب كل واحد من الغانمين ما يمكن الانتفاع به ثم قال
العاصل المازوري لو وطئ بعض الغانمين في دار الحرب جارية
من السبي فولدت فادعاه ثبت نسبه عنده وعندنا لا يثبت
نسبه وعليه العقر لانه لا يحد لثبوت الملك للغانمين
ويقسم الجارية والولد والعقر بين الغانمين اقول
لزوم العقر يجب لانه لا ضمان اذا اتلف واحد من الغانمين
شيأ من الغنائم فكيف يلزم العقر اتلاف المنافع
وانما لزوم العقر في الوطئ بعد الاحراز بدار الاسلام
على ما صرح في المحيط ويوخذ من العقر ان وطئها في دار الاسلام
لا في دار الحرب لانه اتلف منافع بضعها ولو اتلف جزوا
منها في دار الاسلام ضمن وكذلك اذا اتلف منافع بضعها

توضيحه كانه قال مما تقدم يتم الملك عندنا بالاحراز وكذا بالقسمة
الامام في دار الحرب وكذا سبع الامام الغنائم في دار الحرب
وادعى هنا انه لو مات غانم بعد اخراج القسمة الى دار
الاسلام ورث نصيبه اذ لا ملك قبل الاحراز فكانه ناقض قوله
مما سبق انه يتم الملك قبل الاحراز بقسمة الامام الغنائم في دار الحرب
وكذا يتم الملك قبل الاحراز ببيع الامام الغنائم في دار الحرب
فقولنا لا يتم الملك قبل الاحراز مطلقا ويتم الملك قبل الاحراز بالقسمة وكذا
بالبيع مناقض وتوضيح الجواب ان المصنف لم ينف تمام
الملك قبل الاحراز بالقسمة او بالبيع بل لم يذكر ما ده القسمة وما ده
البيع لعدم ارتباط بالمدعى هنا وهو فوت الغانم بعد الاحراز
وجواز القسمة وجواز البيع قد ذكرا في محله وهذا مفهوم لا تعارض
المنطوق المتقدم الصريح واعتمد على الذكر الصريح المتقدم
ولا يرد ان الجواب الاول غير حاسم ما ده الاشكال فان المصنف
ليس بصدد ذكر تمام الملك بالقسمة وتمام الملك بالبيع وكذا
ليس بصدد ذكر وجود الملك بالقسمة او البيع حتى يكون الاعتماد المذكور
باعثا لتركه هنا ثم ان الجواب لا يتم بالنظر الى قوله واما الملك
بعد اذ الحصر يناقض الجواز

بسم الله الرحمن الرحيم

باب الماء الذي يجوز به الوضوء وما لا يجوز

لما فرغ من بيان الطهارتين وما يوجبهما وما ينقضهما شرع في بيان ما تحصل به فانك الطهارتان وهو الماء المطلق وهو الذي تعرفه هيته بدون اضافة وبهذا سقط قولنا الماء بخلاف المقيد فانه لا تعرف هيته بدون ذلك القيد فلا ينصرف الفهم اليه عند الاطلاق ولهذا صح نفيه عنه يعني اسم الماء وقال لم يشربه فلان الماء وان كان شرب ماء البطيخ ولو كان ماء حقيقة لما صح نفيه لان الجنس لا يصح نفيه من الاحداث اراد التعميم لنوعي الحدث الخفيف والغليظ ولذلك اتى بصيغة الجمع وذكرها ليس للتخصيص فان المياه المذكورة كما تزيل الحدث كذلك تزيل الخبث بل لانه لما سبق ذكر ناقض الوضوء وموجب الغسل اراد ذكر الالة التي تحصل بها ازالة ذينك الحدثين فذكرها مقتضى ساق الكلام لا اتفاقا كما سبق الى بعض الاوهام • والحدث اسم خاص للجنس الحكمي والخبث اسم خاص للجنس الحكمي والجنس مشترك بينهما يقع عليهما لا بدلا فقط كما توهم بل معانقا والاودية جمع واد، الماء السماء، وكذا سائر المياه التي ذكرناها بعدها عند تحريره الدعوى بناء على الظاهر واعتبار اندراج الكل تحت اسم السماء، عند تقريره الدليل نظرا الى التحقيق وذلك ان اصل المياه كلها ماء السماء قال تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض وقال تعالى انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها والبحار والبحر بجعل الاسوى من الماء الملح فقط قال وسيخ بحر الملوحة تعالى ماء كزوى ملح والماغير فقال انما سمي البحر بحرا لسعة انبساطه ومنه قولهم ان فلانا لبحراي واسع المعروف ومعانقة الكون البحر للملح والعذب لقوله تع وانزلنا قد اشرنا فيما سبق الى وجه الاستدلال به على عموم الدعوى ومنهم من جوز ان يصرف التمسك به الى ماء السماء، ويصرف التمسك بقوله خلق الماء، طهورا الى باقيه وما ما هو الحديث الآتي المخصوص بماء البحر فان حق الترتيب ح ان يذكر الحديث المخصوص مع الاية مقدما او موخرا الطهور احد المصادر التي جاءت على فعول بفتح الفاء، ومنه قوله ع جعلت تربتها لنا طهورا وهو نحو الغفور نحو العطوف والسحور وصيغة قوله تع وانزلنا من السماء ماء طهورا اي الطاهر الذي يطهر بنفسه وهو الصيغة انما تفيد التطهير من طريق المعنى وهو انها للمبالغة فان في الشكور والغفور من المبالغة ما ليس في الشاكر والغافر فلا بد ان يكون في الطهور معنى زائد ليس في الطاهر ولا يكون ملك للمبالغة في طهارة الماء، الا باعتبار التطهير لان في نفس الطهارة كلتا الصفتين سواء، فتكون صيغة التطهير له بهذا الطريق لان الطهور بمعنى المطهر والله اشار في الكتاب والغرض مما حكي عن ثعلب ان الطهور ما كان طاهرا في نفسه مطهرا لغيره ان كان هذا زيادة بيان لبلاغته في الطهارة كان حسنا وتعضده قوله تع وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به والافعل فعول من التفعيل في شيء وقياسه على ما هو مشتق من الافعال المتعدية كقطوع ومنوع غير سديد • وقوله ع خلق الماء، طهورا حديث صحيح على ما نص عليه البخاري في غير صحيح رواه مالك في الموطا وابو داود والترمذي والنسائي وغيرهم وقال الترمذي حديث حسن صحيح واخرجه وهو الاستثنا، ضعيف ذكره النووي وقوله ع في البحر اخرجه اصحاب السنن الاربع من طريق مالك عن صفوان بن سليم عن سعيد بن سلمة عن المغيرة بن ابي بردة عن ابي هريرة رض ان رجلا سال رسول الله صلعم فقال يا رسول الله انا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء فان توضانا عطشنا افنتوضا، من البحر فقال ع هو الطهور ماؤه الحل ميتته قال الترمذي حديث حسن صحيح وسالت البخاري عن هذا الحديث فقال حديث صحيح وذكر محمد الاسلام انه ع زاد على الجواب لافادة حكم اخر ويمكن ان يقال انه ع انما ذكر قوله الحل ميتته لان السائل يوهم ان البحر لحسن بموت الحيوانات فيه لانه ما، راكد جا اعتصر بالقصر على انه موصولة بهذا الرواية فكانهم تحرزوا عن الطافي

ارشاد الدناء الافاده
العلامة ابن كمال باشا زلفه

عن اطلاق اسم الما، علاقة اشعارا بما فيه من القصور وقريب من هذا ما قيل اذا لو ذكر محمد وما مطلقا
فناقض قوله في الدليل لانه ليس بما، مطلق ومن نقله هكذا قيل اذا قيل بالمد لوقع في الوهم ان
المراد الما، المطلق ثم رد عليه بقوله لانم لانه قيده بصفة الاعتصار فكيف يقع وهم الاطلاق كلام
صحيح نقله كذلك لم يصب في رده لما عرفت وجه نظره بما ذكرناه انفا فتدبر واما ما قيل في تعليله لان
المحمد وهم جواز التوضي بما، المعتصر نفسه وليس الامر كذلك فليس بشيء لان الوهم المذكور مشترك
الورود فان الصلة كالصفة قيد ومدار ذلك على الوهم على مفهوم القيد ثم ان الوهم المذكور ليس بفاسد
لان ما اعتصر نفسه هو الخارج من غير علاج ضرورة ان ما يخرج بعلاج لا يكون الا معتصرا وسياتي بعيد هذا
انه يجوز التوضي بما خرج من غير علاج فتقول وليس الامر كذلك فليس بصحيح من الشجر والثمر الا اضافة
نوعان اضافة تعريف كغلام زيد وانه لا يغير المسمى واضافة تقييد كما، العنب وانه يغيره لانه لا يفهم من
مطلق اسم الما، ولهذا الصحيح ان يقال فلان لم يشرب الما، وان كان لا يشرب ما، العنب وما، الباقلا،
والجمع لا ينفي عن المسمى واضافة ما، السما، واخواته من القسم الاول واضافة المعتصر من الثاني لانه
ليس بما، مطلق وقد عرفت وجه ذلك ومنهم من توهم في هذا المقام وزعم ان دقيق في جمع الكلام
وقال انا لو فرضنا في بيت انسان ما، بئر او جرا وعين وما اعتصر من شجر او ثمر فقال ما، لا يسبق الى ذهن
المخاطب الا الاول ولا يلتفت بالمطلق والمعد الا هذا ولم يدر ان التبادر قد يوجد في احد المطلقين بالنسبة
الى الاخر فلا عبرة له وايضا ان ما ذكره ممكن طرده في ما، البحر ايضا بان يقال انا لو فرضنا عند انسان ما،
عين وما، بحر فعال ما، لا يسبق الى ذهن المخاطب الا الاول والحكم عند فقد، يعني حكم التطهير
عند عدم الما، المطلق منقول الى التيمم بالنص، فيجب من ضرورة عدم الجواز بهذه المايعات ولما توجه
ان يقال سلمنا ان تلك المايعات ليست بما، مطلق لكن في معناه في ازالة النجاسة الحكمية
فيلحق به كما الحق ابو حنيفة وابو يوسف به في ازالة النجاسة الحقيقية تدارك بقوله والوظيفة
في هذه الاعضاء تعبدية فلا يتعدى الى غير المنصوص عليه وتقريره ان من شرائط تعدية الحكم
الى غير المنصوص عليه ان يكون الحكم في المنصوص عليه معقول المعنى وذلك الشرط مفقود فيما نحن فيه
لان الوظيفة في هذه الاعضاء يعني الحكم المذكور في المنصوص عليه تعبدية على ما قررنا فيما سبق بخلاف ازالة
النجاسة الحسية فانها معقول المعنى فالشرط المذكور غير مفقود فيها فلذلك صح فيها التعدية الى غير المنصوص
عليه هذا في الالحاق بطريق القياس واما احتمال الالحاق بطريق الدلالة فقد اندفع بما قدمنا من
قوله والحكم عند فقده منقول الى التيمم يعني كما انه ليس بما، مطلق كذلك ليس في معناه من كل وجه
ولذلك نقل الحكم عند فقد الما، المطلق الى التيمم ومن لم يتنبه لذلك قال ههنا ولقائل ان يقول
فيه انه لا يمكن التعدية بطريق القياس فيلحق بالدلالة فان كونه معقولا ليس شرطا فيها
ثم اجاب بما حرره ان سائر المايعات ليس في معنى الما، من كل وجه حتى يلحق به دلالة لان الما، المطلق
لا سيما بخفته ونفسه وجوده ثم قال فان قلت من شرط الدلالة ان يكون الملحق به في معنى الاصل في الوصف
الذي هو ازالة النجاسة والما، والمايع سيان في ذلك وكون الما، مبذولا لا مدخل له في ذلك قلت انهما سيان
في ازالة النجاسة الحقيقية او مطلقا والاول مسلم وليس الكلام فيه والثاني ممنوع وانت خبير ان اندفاع السؤال

السؤال بالوجه الذي اشار اليه المص يقطع عرق الشبهة ولا يبقى مجالا لاعادة المناقشة بالوجه
الذي ذكره القائل المذكور ثانيا ثم ان تخصيصه كون الما، مبذولا بالذكر دونه لعدم تعظيمه مع قولهم
لا سيما بخفته على ما يوذن به سوق تحريره فانه لو تعطف له لكان حسنا ان ذكره ايضا لا يخفى وفي الكتاب
اي مختصر القدوري اشاره بطريق المفهوم الى جواز التوضي به حيث شرط الاعتصار في عدم
جواز التوضي به وهو معمول به في الروايات بالاتفاق وذكر صاحب المحيط عن شمس الائمة الحلواني رح
في انه لا يجوز فاخرجه الفاء للسببية كما في قوله سقاه فارعوى معنى غلب الغير عليه بحيث صار سببا لخروجه
عن طبع الما، وهو الرقة والسيلان ومن وهم انها للتفسير فقد وهم لما عرفت ان الخروج المذكور
اثر مترتب على غلبة الغير عليه لا نفس تلك الغلبة كما لا شربه والخل اي اراد بالاشربة ما تحدر من الشجر
والثمر فهي والخل وما، الورد وامثلة لما اعتصر من الشجر والثمر والباقي امثلة لما، علت عليه غيره
لان الثلثة الاول وان كانت مخلوطة بالما، لا يصدق عليها انها غلب عليه غيره فان الخل مثلا
اذا اختلط بالما، والما، مغلوب خل مخلوط بالما، لا ما، مخلوط بالخل ممن قال ان اراد بالاشربة
المتخذة من الشجر كشراب الرياس والحماض وبالخل الخل الخالص كانا من نظير المعتصر من الشجر والثمر
وكان ما، الباقلا، والمرق نظير الما، الذي غلب عليه غيره وكان فيه صنعة اللطف والنشر
وان اراد بالاشربة المحلو المخلوط بالماء كالدبس والشهد المخلوط به ومن الخل الخل المخلوط
بالما، كانت الاربعة كلها نظير الما، الذي غلب عليه غيره فلم يصب ثم انه اخطا ايضا
في علة شراب الحماض من جنس المتخذ من الشجر لان الحماض ورق لا شجر ثم الظاهر من
قوله كانت الاربعة كلها انه غافل عن ان ما، الورد وما، الزرجح من جملتها معدودان
بها لانه لا سبب ما، مطلقا ولهذا يقال لم يشرب الما، وان شرب المرق وهذه
الاشياء ولا يحنث بشرب هذه المياه فيما لو حلف لا يشرب الما، ما تغير بالطبخ يعني
الى ان تخن لانه لو طبخ ولم يتخن بل رقة الما، باقية فيه جاز الوضوء به ذكره الناطفي
وان تغير بدون الطبخ يجوز الوضوء به والباقلا، اذا اشتدت اللام فصرت واذا خففت
مدت والاصل فيه ان صنعة الاطلاق اما بغلبة المتزج وهي بكثرة الاجزاء وكمال الامتزاج وهو
بطبخ الما، بالخليط الطاهر كما، الباقلا، وما يقصد به المبالغة في التنظيف كالاشنان او بتشرب
النبات الما، حتى بلغ الامتزاج مبلغا يمتنع خروج الما، عنه الا بعلاج وما، الزرجح ما خرج من العصير
المنقوع قطعا ولا يصح به ذكره المطرزي ومن لم يذكر القيد الاخير فقد اخل والزرجح
معرب اصله زره فغيرا حدا وصافه التي هي اللون والطعم والريح قيل هذا الحكم فيما اذا
كان الما، رقيقا بعد الاختلاط اما اذا كان ثخينا بان غلب عليه الشيء المخلط فلا يجوز التوضي به ولا
حاجة الى هذا القيد لان الكلام في عدم تاثير تغير الما، في احد اوصافه في جواز التوضي به واما
عدم جوازه عند زوال وصف الرقة فقد علم من قوله ولا يجوز بما، اغلب عليه غيره فاخرج عن الما

لا تعال قد علم من قوله ع م الا، ظهور لا ينجسه شئ الا ما غير طعمه او لونه او ريحه
ان لتغير الماء باحد اوصافه تاثيرا في زوال طهارته فاني الطهوريه لانا نقول
ذلك فيما اذا كان التغير بنجس يدل عليه قوله لا ينجسه شئ اي شئ نجس وكلامنا في
المتغير الطاهر واما الرد بان تلك الزيادة يعني قوله الا ما غير طعمه او لونه او ريحه
لم تصح عن رسول الله صلعم فغير موجه لانه صحيح في حد نفسه وان لم يكن صحيحا رواية عن
رسول الله صلعم وصحته في نفسه كافية في التمسك • ثم ان مفهوم قوله غير احد اوصافه
يقتضي ان لا يجوز التوضي به اذا تغير منه الوصفان لكن المنقول عن بعض اصحابنا انه يجوز
ايضا الا بري الى ما قال الامام الاسبيجابي في شرح الطحاوي واما الحوض والبئر اذا غير
لونه او رائحته او طعمه اما بمرور الزمان او بوقوع الاوراق كان حكمه حكم الماء المطلق
ولا شك ان الماء اذا تغير لونه تغير طعمه ايضا وذكر في التتمة ما يوافق اشارة الامام
القدوري فقال سئل العمر احمد بن ابرهيم الميداني عن الماء الذي يتغير لونه
بكثرة الاوراق حتى يظهر لون الاوراق في الكف اذا رفع الماء منه هل يجوز التوضي به
قال لا • ولكن يجوز شربه وعجن الاشياء به لانه طاهر واما عدم جواز التوضي به
لانه غلب عليه لون الاوراق صار مقيدا كالماء الباقلا، وغيره وقال صاحب المحيط
بعد ما فصل ما يزول به اسم الماء فلا يجوز به التوضي • وهذا كله في غير حالة الضرورة
فاما عند الضرورة يجوز التوضي به وان تغير بامتزاج غير من حيث الطعم واللون
بان وقع الاوراق والثمار في الحياض حتى تغير فانه يجوز التوضي به لانه يتعذر
صيانة الحياض عنها وكذلك اذا اختلط به الطين الطاهر او التراب الطاهر وتغير
الماء الى الكدرة يجوز التوضي به لان الماء في الاغلب يجري على التراب الا اذا صار
غليظا وكذلك الجص والنورة والنفط والكبريت لانه من اجزاء الارض والماء ينبع منها
فاما اذا تغير بمضي الزمان لا باختلاط شئ اخر به من حيث اللون والطعم فانه يجوز التوضي به
لانه لم يزل عن الماء واسمه وكذلك اذا طبخ الماء وجه لان اسم الماء باق وازداد
معنى التطهير انتهى • ومن ههنا خرج الجواب عن قول من قال لكن المنقول عن الاساتذة انه يجوز
حتى ان اوراق الاشجار وقت الخريف يقع في الحياض فتعفنها وتغيرها من حيث اللون والطعم
والرائحة ثم انهم يتوضون منها من غير نكير بانه محمول على الضرورة فلا نسلم القول بعدم الجواز عند
عدم الضرورة فتدبر ماء السيل الى السيل وانما خصها بالذكر لانه يجيء بعيدا وخوضه كذا في المغرب
وفي الخانية كوتوضا بماء السيل يجوز وان خالط التراب اذا كان الماء غالبا رقيقا فرات كان او
اجاجا

او اجاجا واذا كان ثخينا كالطين لا يجوز بالتوضي اجرى في المختصر يعني اجرى
الامام القدوري في مختصره ما، الزرنج مجرى الزعفران حيث جعلهما في قول وحكم عليهما
بحكم واحد وانما قال والمروي عن ابي يوسف خلاف ذلك لان الخلاف غير متحقق
لاحتمال ان يكون المراد بما في المختصر اذا كان الماء مغلوبا باجزاء الزرنج
الا انه مع ذلك لا وجه لجعله مع الزعفران لانه ذو جمعة واحدة حيث لا يجوز
التوضي به مطلقا بخلاف ما، الزعفران فانه ذو جهتين حيث يجوز التوضي به اذا لم
يغلب على الماء، ولا يجوز ان غلب والحكم في ما، الزرنج ايضا كذلك فجعله ان يقرن
ولذلك قال وهو الصحيح ومن لم يتنبه لذلك قال قال صاحب الهداية وهو الصحيح الى المروي
عن ابي يوسف رح وانا اقول لا خلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان ما، الزرنج
لو كان مغلوبا بالزرنج لا يكون التوضي به جائزا فيكون حكمه حكم الزرنج لعدم بقاء
صفة الاطلاق في الماء، وان لم يكن مغلوبا يجوز التوضي به لبقاء صفة الاطلاق
وكذا الحكم في الزعفران اذا غلب على الماء، لا يجوز التوضي به وان لم يغلب يجوز
فعرف من هذا ان معنى قول ابي يوسف انه بمنزلة ما، الزعفران ان يكون
بمنزلته في الحالين فيما اذا وجدت الغلبة او لم يوجد يعني اذا وجدت الغلبة
على الماء، لا يجوز التوضي بهما جميعا واذا لم يوجد يجوز بهما جميعا ثم انه يعني غفلة
عما هو المراد وبعده عن المراد تصلف وقال فافهم فقد غفل عنه الشارحون
الناطق هو ابو العباس احمد بن عمر الناطفي صاحب الاجناس والفروق
والواقعات وهم الاطلاق فكانه لم يصب في رده لما عرفت في وجه نظره بما
ذكرنا انفا فتدبر وانما قيل في تعليله لان في المحدود وهم جواز التوضي بالعصير
بنفسه وليس الامر كذلك فليس بشئ لان الوهم المذكور مشترك الورود قال الصدر
كالصعيد قيد به وما رد ذلك الوهم على مفهوم القيد ثم ان الوهم المذكور
ليس بفاسد لان ما انعصر منه هو الخارج من غير علاج ضرورة ان ما
يخرج بعلاج لا يكون الا معتصرا وسيأتي بعيد هذا انه يجوز التوضي بما يخرج

بما يخرج من غير علاج فقوله وليس الامر كذلك ليس بصحيح من الثمر والشجر الاضافة نوعان
اضافة تعريف كغلام زيد وانه لا يغير المسمى واضافة تقييد كما العنب وانه يغيره
لانه لا يفهم من مطلق اسم الماء، ولهذا يصح ان يقال فلان يشرب الماء، وان كان
شرب ماء العنب وماء الباقلا والحمص لا ينبغ عن المسمى واضافة ماء السما،
واخواته من القسم الاول واضافة المعتصر من الثاني لانه ليس بمطلق قد
وجه ذلك ومنهم من تعمق في هذا المقام وزعم انه وقع في خصوص الكلام وقال انا لو فرضنا
في سقف انسان ماء بئر او بحر او عين وماء اعتصر من شجر او ثمر فقال هات ماء لا يسبق
الى ذهن المخاطب الا الاول ولا يأتي بالمطلق والمقيد الا هذا ولم يدر ان السابق
قد وجد في احد المطلقين بالقياس الى الاخر فلا عبرة له وايضا ان ما ذكره يمكن طرده
في ماء البحر ايضا بان يقال انا لو فرضنا عند انسان ماء عين وماء بحر فقال هات ماء
لا يسبق الى ذهن المخاطب الا الاول فتامل والحكم عند فقده يعني حكم التطهير عند عدم
الماء المطلق منقول الى التيمم بالنص فيجب من ضرورة عدم الجواز بهذه المائعات
وما توجه والاستشهاد بقال سلمنا ان تلك المائعات ليس بماء مطلق لكن في
معناه ازالة النجاسة الحكمية فيلحق به كما الحق ابو حنيفة وابو يوسف به في ازالة
النجاسة الحقيقية تدارك بقوله والوظيفة في هذه الاعضاء تعبدية فلا تعدى الى غير المنصوص عليه
وتقريره ان شرائط تعدية الحكم الى غير المنصوص عليه ان يكون الحكم في المنصوص عليه
معقول المعنى وذلك الشرط مفقود فيما نحن فيه لان الوظيفة في هذه الاعضاء، نفس
الحكم المذكور في المنصوص عليه تعبدية ما قررناه فيما سبق بخلاف ازالة النجاسة الحقيقية
فانها معقولة المعنى فالشرط المذكور غير مفقود ههنا فكذلك صح فيها التعدية
الى غير المنصوص عليه هذا في الالحاق بطريق القياس واما احتمال الالحاق بطريق
الدلالة فقد اندفع بما قدمه من قوله والحكم عند فقده منقول الى التيمم معنى كما ليس
بماء مطلق كذلك ليس في معناه من كل وجه ولذلك نقل الحكم عند فقد الماء المطلق الى
التيمم

ومن لم يسمه كذلك قال ههنا وللقائل ان يقول هب انه لا يمكن التعدية بطريق القياس
فليلحق بالدلالة فان كونه معقولا ليس بشرط فيها ثم اجاب بما يخبره ان سائر المائعات
ليس في معنى الماء من كل وجه حتى يلحق به دلالة لان الماء المطلق لا يبالى بخبثه ويوجد
والمقيد يبالى بخبثه ويعز وجوده ثم قال فان قلت من شرط الدلالة ان يكون الملحق
في معنى الاصل والوصف الذي هو مناط الحكم من كل وجه لا غير والوصف فيما نحن فيه هو
ازالة النجاسة والماء المائع سيان في ذلك وكون الماء مبذولا لا مدخل له في ذلك
قلت انهما سيان في ازالة النجاسة الحقيقية او مطلقا والاول مسلم وليس الكلام
فيه والثاني ممنوع وانت خبير ان اندفاع السؤال بالوجه الذي اشار اليه المصنف
عرق الشبهة ولا يسع مجالا لاعادة المناقشة بالوجه الذي ذكره القائل المذكور ثانيا
ثم ان تخصيصه كون الماء مبذولا بالذكر قرينة لعدم تعظيمه بمعنى قولهم لا يبالى بخبثه
على ما يوزن به سواء يخبر فانه لو تعظيم له لكان حقه ان يذكره ايضا كما لا يخفى وفي
الكتاب اي مختصر القدوري اشارة بطريق المفهوم الى جواز التوضؤ به حيث شرط الاعضاء
في عدم جواز التوضؤ به ومحمول في الروايات بالاتفاق وذكر صاحب المحيط عن شمس الائمة
الحلواني انه لا يجوز فاخرجه الفاء للسببية كما في قولك سقا فاروى بمعنى علل العز
عليه كيت صار سببا لخروجه عن طبع الماء وهو الرقة والسلان ومن وهم انها
للتفسير بعدوهم لما عرفت ان الخروج المذكور اثر مرتب على غلبة الغير عليه لا نفس تلك الغلبة
كالاشربة والخل اراد بالاشربة ما يتخذ من الشجر والثمر فهي والخل وما الورد امثلة لما يعتصر
من الشجر والثمر والباقي امثلة لما غلب عليه غيره على طريقة اللف والنشر المرتب ولا وجه لان
يكون الخل مثالا لما غلب عليه غيره لان الثلثة الاول وان كانت مخلوطا بالماء لا تصدق عليها
انها ما غلب عليه غيره فان الخل مثلا اذا اختلط بالماء والماء مغلوب خل مخلوط بالماء
لا ماء مخلوط بالخل ممن قال ان اراد بها الاشربة المتخذة من الشجر كشراب الرمان والخاص
والخل كالخل الخالص كالماس النظير للعصير من الشجر والثمر وكان الماء الباقلا والرمان نظير الماء الذي
غلب عليه غيره وكان قد صنع اللف والنشر وان كان بالاشربة الحلو المخلوط بالماء كالرب والشهد

اراد به

المخلوط به ومن الخل الخل المخلوط بالماء كانت الاربعة كلها نظير الماء الذي غلب
عليه غيره فلم يصب ثم انه اخطأ اضافة عدة شراب الحماض من جنس
كان من كبار علمائنا العراقيين تلميذ الشيخ ابي عبد الله البرجاني وهو
تلميذ ابي بكر الجصاص الرازي وهو تلميذ الشيخ ابي حسن الكرخي وهو تلميذ
ابي سعد البردعي وهو تلميذ ابي الحازم القاضي وهو تلميذ عيسى بن ابان وهو
تلميذ محمد بن الحسن وهو تلميذ ابي حنيفة مات الناطفي بالري سنة ست وارعين
واربعمائة نسبة الى عمل الناطف وسمه والامام السرخسي هو شمس الائمة
ابو بكر محمد بن ابي سهل السرخسي صاحب الاصول والفروع املى المبسوط وهو في السجن
كان من كبار علمائنا بما وراء النهر وهو تلميذ الامام عبد العزيز احمد الحلواني وهو
تلميذ ابي علي النسفي وهو تلميذ الامام محمد بن الفضل البخاري الكماري وهو تلميذ الشيخ
عبد الله بن يعقوب السدموني وهو تلميذ ابي عبد الله ابي حفص الكبير وهو تلميذ ابيه وشيخه
ابي حفص الكبير وهو تلميذ محمد بن الحسن الشيباني ولنا ان اسم الماء باق بعد زوال صفته بالخلط
الا ترى انه لم يتخذوا له اسما على حدة يعني ان الالفاظ لا تعصر عن المسميات
وحيث لم يتجدد له اسم اخر دل على عدم اختلاف المسمى فتكون اضافته الى الزعفران
للتعريف كاضافته الى البئر والعين مع التعسر في اللون وهو موجود في بعض المياه
المطلقة نحو ماء المد والواقعة فيها الاوراق وكذا ما في بعض السار يصرف الى السواد
ولا يخرج عن كونه ماء مطلقا فان قلت لم يجز الوضوء بالباقلا، ايضا اسم على حدة
ومع هذا لا يجوز التوضؤ به قلت هذا الدليل يقتضي الجواز الا ان الطبخ والخلط
يعرانه ويمكن تعضيفا في كونه ماء والفرق بين اضافة الماء الى البئر والزعفران
واضافته الى الباقلا، والبطيخ ان الاولى للتعريف المضاف والثانية للتعسر الماهية
في الاولى اسم الماء المطلق باق حتى تناوله الاسم في الثانية لا تتناوله بدون

ذكر

ذكر القيد نظير الاولى صلوة الجمعة ولحم الابل ونظير الثانية صلوة الجنازة
ولحم السمكة قيل والفرق بينهما ان المضاف اذا لم يكن خارجا من المضاف
اليه بالعلاج فالاضافة للتعريف وماء الزعفران وماء البئر والعين من هذا
القبيل وان كان خارجا منه بالعلاج فهو للتقييد كماء الورد وغيره مما تقدم في
الاعتبار للخليط ويعتبر فيه الغلبة بالاجزاء فان كانت اجزاء الماء غالبة
ويعلم ذلك ببقائه على رقته جاز الوضوء به وان كانت اجزاء المخلوط غالبة
فان كان يتخثر ويزال عنه رقته الاصلية لم يجز وفيه نظر ستقف على وجهه
باذن الله وهو الصحيح ذكره في الينابيع والمرغيناني ان احمد اعتبر الغلبة بلون
الماء وابا يوسف بالاجزاء فالاصح في المحيط ذكره في النوادر عند ابي يوسف
العبرة لغلبة اللون او الطعم فان لم يوجد فالعبرة لغلبة الاجزاء فان كان لونه يخالف
الماء كاللبن والخل والزعفران ونحوه ان غلب لون الماء لا يجوز الوضوء به وان كان لا
يظهر لونه وطعمه في الماء يعتبر الاجزاء وان تغير لونه او طعمه بوقوع الاوراق او الثمار
او التراب وتغير الى الكدرة جاز الوضوء به وعند محمد العبرة لغلبة الاجزاء دون اللون
وان تحققت ان في قال القول المردود اختلافا فانه محمد على ما رواه السامع والمرغيناني
وابو يوسف على ما ذكر في المحيط اتضح وجه عدم المص العامل مع ان دابه التعسر واصابته
فيه ومن غفل عن هذا قال قوله هو الصحيح نعم لقول محمد فانه يعتبر الغلبة بتغير اللون
والطعم وقال الاسبيجابي الغلبة يعتبر اولا من حيث اللون ثم من حيث الطعم ثم من حيث
الاجزاء فاذا اختلفت العبارات فلا بد من عائلة للتوفيق من الروايات
وهو الماء اذا بقي على اصل خلقته ولم يزل عنه اسم الماء جاز الوضوء به وان زال
صار مقيدا ولم يجز والمعتبر باحد الاوصاف اما بكمال الامتزاج او بغلبة الممتزج

وكما الامتزاج باحد الامرين اما بالطبخ بعد خلطه بشئ طاهر لقصد المبالغة في التنظيف او بتشرب النبات بحيث لا يخرج منه الا بعلاج وغلبة الممتزج تكون بالاختلاط من غير طبخ ولا بتشرب نبات ثم هذا المخالط لا يخلو من ان يكون جامدا او مائعا فان كان مائعا فان كان جامدا ما دام يجري على الاعضاء فالماء هو الغالب وان كان فلا يخ اما ان يكون مخالفا للماء في الاوصاف كلها اللون والطعم والرائحة او في بعضها او لا يكون فان لم يكن مخالفا له في شئ منها كالماء المستعمل على ما مر يقول انه طاهر على ما هو الصحيح وغيره من المايعات التي لا تخالف الماء في الوصف يعتبر في الاجزاء فان استووا في الاجزاء لم يذكر هذا في ظاهر الرواية وقالوا حكمه حكم الماء المغلوب احتمالا وان كان مخالفا له في وصف واحد او وصفين يعتبر الغلبة من ذلك الوجه كاللبن مثلا يخالفه في اللون والطعم فان كان لون اللبن او طعمه هو الغالب فيه لم يجز الوضوء والا جاز وكذا الماء البطيخ يخالفه في الطعم فعلى هذا ينبغي ان يحمل جميع ما جاء منهم عليه ما يليق به فيحمل قول من قال ان كان رقيقا يجوز الوضوء به والا فلا على ما اذا كان المخالط له جامدا او يحمل قوله قال ان غير احد اوصافه جاز الوضوء به على ما اذا كان المخالط له جامدا ويحمل قول من قال ان غير احد اوصافه جاز الوضوء به على ما اذا كان المخالط مخالفا له في الاوصاف الثلثة ويحمل قول من قال ان غير احد اوصافه لا يجوز على ما اذا كان مخالفا له في وصف واحد او وصفين ويحمل قول من اعتبر بالاجزاء على ما اذا كان المخالط لا مخالفا له في شئ من الاوصاف وما قاله الاصحاب لا يخرج عن هذا ومن هذا التفصيل يسقط وجه النظر الموعود فيما مر **كالاشنان ونحوه** اسناده عن حكم المخلوط بالغير المغير بالتراب اوصافه لا عن حكم المخلوط بالغير الزائل رقته كما توهم من قال قبل ان اريد بالتغير التغير لانه لو كانت رقته باقية يجوز التوضؤ به اقول استشهاد بالاشنان يدل على انهم لم يريدوا بالتغير التغير الحسي والا لما صح استشهاد بالاشنان فان الخشونة فيه انما تمنعه للوضوء فيما تثل بالاشنان غيره وقد افصح عما قلناه عبارة المحيط وهي هذه

وهذا اذا كان شيئا لا يقصد به زيادة التطهير واما اذا كان مما يقصد به التطهير فانه لا يمنع التوضؤ به وان تغيروا الماء وطبخ ونحو ذلك والصابون وما والاشنان الا اذا صار غلظا بحيث لا يمكن تسييله على العضو فانه لا يجوز لانه زال عنه اسم الماء ومعناه انتهى وبالجملة ان الكلام ههنا في كون الماء مقيدا لا بغلبة الممتزج وقد مر في الفصل السابق ذكر ان كمال الامتزاج الحاصل بالطبخ الموجب للكون الماء مقيدا مشروط بان لا يكون المخلوط سيالا ظاهرا بقصد المبالغة في التنظيف ومنشأ القول المذكور عدم الوقوف على الفرق المذكور بين نوعي القصد صدر **بذلك وردت السنة** منها قوله ع اغسلوه بماء وسدر قاله المحرم وقصته ما قدمناه رواه البخاري فلولا انه طهور لما احرم بغسل بذلك لان غسل الميت لا يجوز الا بما يجوز به الوضوء **وكل ماء وقعت فيه نجاسة** اراد ما لا يكون جاريا ولا حكمه بان يكون عشرا في عشر بقرينة ذكره في مقابلتها **قليلا كانت النجاسة او اكثر** العليل والكثير صفة النجاسة دون الماء لان كانت بعض اسما وخبرا فالاسم هو النجاسة والخبر هو القليل والكثير وانما نزل علامة التانيث مع ان كل واحد منهما فعيل بمعنى فاعل وفي مثله يعرى عن المذكر والمؤنث بالتاء كشميم وسميعة لان فعيلا بمعنى فاعل قد يشبه بفعيل بمعنى مفعول لكونهما ملحقة جديه وقول الكاكي ان رحمه الله ويب في احدى الوجوه فائده قوله او كثيرا تاكيد الحكم بان العلة لا تمنع التاثير بالتسوية بين القليل والكثير فكانه يقول لا فرق بين القليل والكثير في الحكم المذكور ومن ينتبه لذلك زعم انه مستدرك وعلله بقوله لان قليل النجاسة اذا كان مائعا فالكثير اولى قال صاحب التحفة واما اذا كان الماء راكدا اختلف العلماء فيه قال اصحاب الظواهر بان الماء لا ينجس بوقوع النجس فيه كيف ما كان لقوله ع الماء طهور لا ينجسه شئ وقال عامة العلماء لان الماء القليل ينجس وان كان كثيرا لا يتجسى واختلفوا في الحد الفاصل بين القليل والكثير فقال مالك ان كان بحال يتغير لونه او طعمه او ريحه فهو قليل وان كان لا يتغير فهو كثير وقال الشافعي اذا بلغ الماء قلتين فهو كثير لا يحمل

الفعيل من المعتل يعرى المصنع بعض الصنع عن التاء كقوله وكيل وكفيل وولي وما لها كما ذكرناه القائس ويجوز ان يكون ما عتبار الماء

لعله اراد ان جمع المعتل وان كان قليلا

خبثا لورود الحديث وقال علماؤنا ان كان الما، بحال يتحلص بعضه الى بعض وهو قليل وان كان لا يتحلص وهو كثير انتهى وهذا معنى قلتين وقد وقع في بعض نسخ الهداية قليلا كان او كثيرا اذا وقعت فيه نجاسة لا يجوز الوضوء به والقليل ما يكفي للوضوء والغسل كذا قيل وقوله قليلا احتراز عن قول مالك وقوله كثيرا احتراز عن قول الشافعي فانه قال ما لكا يجوز الوضوء بالقليل وان وقعت فيه نجاسة ما لم يتغير اوصافه وانما قيد بقوله اذا كان الما، قلتين انتهى لما عرفت ان خلاف مالك في هذا العلة لا في تاثير القليل والفرق واضح وقال مالك عدم قوله لعموم بلوى الناس في مثله فانه يوافقنا فيما دون القلتين ما لم يتغير اراد بالنجاسة الواقعة فيه بقرينة سياق الكلام وسباقه فان المذكور في الذي رواه وهو ما ذكر في صدر الباب من قوله اذا كان الما، طهورا لا ينجسه شيء الحديث عدم تغيره بالنجاسة الا بما حد الشروط الثلثة ولنا ان نقول لا نسلم ان الحديث المذكور حجة على ما ذكره لان دلالته على ان الما، لا يزول عنه وصف الطهارة ما لم يتغير احد اوصافه بالنجاسة اما انه لا يزول عنه وصف الطهورية ما لم يتغير احد اوصافه بها فلا دلالة فيه على ذلك كيف والطهورية اخص من الطاهرية وزوال الخاص لا يستلزم زوال العام فيجوز ان يزول طهورية قبل ان يتغير احد اوصافه بالنجاسة ولا يزول طهارته ويرد مثل هذا على استدلال الشافعي ايضا بحديث القلتين وانما اتفقت بالوقوف عليه اذا كان الما، قلتين القلتان خمسمائة رطل بالبغدادي عندهم وذكر في وجيزهم والاشبه ثلثمائة من بعرها لاحد لقوله ع اذا بلغ الما، قلتين الحديث رواه اصحاب السنن الاربع من حديث ابن عمر رض عنه سمعت رسول الله صلعم وهو سئل عن الما، يكون في الفلاة من الارض وما ينوبه من السباع والدواب فقال اذا كان الما، قلتين لم يحمل الخبث ورواه ابن حبان في صحيحه ولفظه لم ينجس ورواه الحاكم في مستدركه وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه لا يحمل خبثا اي لا تقبل النجاسة ويدفعها يؤيده ما في رواية اخرى لم ينجسه شيء لا يحمل خبثا اي لا تقبل النجاسة ولنا حديث المستيقظ من منامه رواه اهل الكتب الستة وقد تقدم في اول الكتاب وجه التمسك به

التمسك به ان النبي ع نهى عن الغمس في الاناء عند هم النجاسة مع انه محتاج اليه لانه مامور بالتطهر فعند تحققه اولى فثبت ان النجاسة القليلة منجسة للماء الدائم والا لم يكن لهذا الاحتياط حال التوهم معنى وادخال مثل هذا اليد في الاناء لا عهد لنا وطهارة ولم ينفصل بين القلتين وما دونهما فيكون حجة على مالك والشافعي هكذا ينبغي ان تقرر الوجه المذكور ومن قال في تقريره لما ورد النهي عن الغمس لاجل احتمال النجاسة فمحصله النجاسة اولى ان يكون نجسا فقد قصر في تقريره وكذا من قال هذا الحديث دل على تاثر الما، بالنجاسة لانه امر بالغسل قبل ادخال اليد في الاناء لا لغير احد اوصاف الما، ومع هذا نهى الشارع عنه فعلم ان التنجس لا يتوقف على ذلك وأما على الشافعي فلانه ع نهى عن الغمس في الاناء عند توهم النجاسة وهذا نهاية بيان التنجس عند حقيقتها والا قد يكون كبيرا يسع فيه مائتان وخمسون وقد يكون صغيرا فقد اساء في التوزيع وبعد من طريق الرد على كل منهما حيث خص القوة القائلة نهى عن الغمس في الاناء عند توهم النجاسة وهذا نهاية التنجس عند حقيقتها بطريق الرد على الشافعي ولا اختصاص لها به كيف ولا بد منها في رد الرد على مالك ايضا كما لا يخفى بقي ههنا شيء وهو انه لقائل ان يقول يحتمل ان يكون النهي لزوال وصف الطهورية عنه بالنجاسة لا لزوال وصف الطاهرية وهذا المنع وان لم يكن مضرا لهما المدعى لكنه محل لتشبيث الاستدلال على الوجوه المذكورة وقوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الما، الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة هكذا هو في معظم النسخ من كتب اصحابنا بغتسل بالنون والذي ورد في الحديث بحذفها روى محمد بن عجلان قال سمعت ابي يحدث عن ابي هريرة رض قال قال رسول الله صلعم لا يبولن احدكم في الما، الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة رواه ابو داود وابن ماجه وهو الصحيحين من حديث ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة رض مرفوعا بلفظ لا يبولن احدكم في الما، الذي لا يجري ثم يغتسل فيه وفي لفظ ثم يغتسل فيه وفي لفظ للترمذي ثم يتوضا منه والدائم الساكن من دام الشيء اذا سكن ودامت القدر اذا سكن عليها فقوله ع الذي لا يجري مبين لمعنى الدائم قيل وهو حجة على الفريقين اما على مالك

فلانه نهى عن الاغتسال وانه لا يغير احد اوصافا لما، بيقين واما على الصحيح فلانه عم
نهى عن البول في الماء الدائم ومطلق النهى يقتضي التحريم لا سيما على مذهبه ولو لم يكن متنجسا
كان كسكب الماء فيه وهو ليس بمحرم ولم يفصل بين دائم ودائم وكان القلتان وغيرهما
سواء وفيه انه خص المقدمة القائلة ومطلق النهى يقتضي التحريم بتقرير الدعاء
الشافعي ولا اختصاص لها به اذ لا بد منها في تقرير الرد على مالك ايضا وانه جواب
دخل مقدر بعد الدخل لا يجوز ان يكون النهي الوارد في الحديث المذكور للتنزيه دون
التحريم فلا يتم التعقيب وبعد الجواب ظ وبهذا تبين ان العامل المذكور لم يصب
في اعادة ذلك السؤال بقوله لا يقال بجواز ان النهي للتنزيه واما الجواب الذي ذكره
بقوله لان التاكيد والتقييد بالدائم ينافيه فان الماء الجاري يشاركه في ذلك المعنى فان البول
كما انه ليس بادب في الماء الدائم فكذلك في الجاري ولا يكون للتقييد فائدة وكلام الشارع
مصون عن ذلك فمحقق ان يضم حاصل الى قوله ومطلق النهي يقتضي التحريم بان يقال
لا سيما مقرونا بالتاكيد والتقييد الدائم الخ ثم ان قوله ولو لم يكن متنجسا كان كسكب الماء فيه
في معرض المنع بان يقال هذا غير مسلم اذ يجوز ان لا يكون متنجسا ومع ذلك لا يكون كسكب الماء
بان يكون حراما لوصف الطهورية دون الطاهرية وهذا المنع وان لم يكن مضرا لاصل
المط لكنه مخل للتقرير المذكور بقي ههنا مناقشة اخرى وهي انه يجوز ان يكون الوارد
في الحديث المذكور النهي عن الجمع بين البول في الماء الدائم والاغتسال فيه لا عن كل منهما
منفردا وعبارته ثم الواقعة في رواية الصحيحين كما نص فيه فهذا المنع ايضا لا يصلح
المدعي لكنه مبطل كما اختاره القوم في تقرير وجه الاستدلال بالحديث المذكور من غير فصل
يعني لا فصل في الحديث بين دائم

cv

C7

السوال

جامعت اهلی مرارا ثلثة ٭ ولم اغتسل فی ذلک الیوم مرة
وکنت صحیح الجسم والمال حاضر ٭ صلیت خلفی الجماعة مسجدا
وما فعلته الا متعمدا ٭ وانی علی ذلک لمن الواشی احمدا

الجواب

فصلی عشائی لیلة جرحها ٭ وظهری یوم بالجماعة مسجدا
فجامع مرارا هذا النهار باهله ٭ ولم یغتسل حتی یدنی اللیل فاقربها
فلا باس فی ذلک الفعل تعمدا ٭ وان کان علی دین الواشی احمدا

الرسالة الحاملة من معلقات شیخ الاسلام
والامام الهمام مالک ممالک التحقیق سالک مسالک
التدقیق ذی الطبیعة الوقادة والقریحة النقادة
المولی الشهیر بکمال باشا زاده اطال الله بقاه

نقل من خط العلامة حصره
مولانا ابو السعود

معلقات العلامة علی الاداب
لابن کمال علی الهدایة
وقد وجدت بخطه
الشریف فی اوراق
المرحوم حسن بک افندی
ولم یکن شائعا بعد

بسم الله الرحمن الرحيم

باب الاذان الاذان في اللغة الاعلام مطلقا وفي الشريعة اعلام وقت الصلوة وثبوته بالكتاب وهو قوله تعالى واذا ناديتم الى الصلوة اتخذوها هزوا ولعبا والنداء الى الصلوة ليس الا الاذان والسنة وهو ما اشار الله المصنف بقوله للنقل المتواتر واجماع الامة فانهم لم يختلفوا في ثبوته وانما اجملوا في صفته لعدم انه فرض كفاية وقيل انه واجب في الصحيح انه سنة مؤكدة وانما تقاتل عشائرنا على تركه لانه من شعائر الاسلام والجمعة لابد من ذكرها لانها غير صلوة الظهر غايته تقوم مقامها عند جمع شرائطها ومن فوائدها انها داخلة تحت الخمس فقولهم دون ما سواها من الوتر وصلوة العيدين والكسوف والاستسقاء وصلوة الجنازة والسنن والنوافل تعليلان للجمع اللام من المذكورين وانما تمسك بالسنة دون الكتاب لعدم دلالته على المطلوب المذكور الى هنا وهو ما اذن الملك النازل من السماء اشاره الى ما قال عبد الله بن زيد الانصاري رضي الله عنه بينما انا نائم والنعاس اذ رايت نازلا من السماء وعليه بردان اخضران فقام على جذم حائط واستقبل القبلة فقال الله اكبر الى اخره وفيه قال اذن جبرائيل في السماء فسمعه عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقيل نزل به جبرائيل عليه السلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم والمصنف اراد الاول فان جبرائيل عليه السلام لا يعبر عنه بالملك النازل من السماء امره بالترجيع حيث قال له ارجع وامدد بها صوتك ذكره في الاسرار فظنه ترجيعا ولا مذهب عليك ان الامر الوارد صريحا لا يحمل هذا الا ولن فالجواب الصواب ما ذكره في الاسرار حيث وجد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم راقدا هذا على وفق ما في معجم الطبراني الكبير حيث قال عن بلال رضي الله تعالى عنه انه اتى النبي عليه السلام يوذنه بالصبح فوجده راقدا فقال الصلوة خير من النوم مرتين فقال اليه عليه السلام ما احسن هذا يا بلال اجعله في اذانك وهو المشهور يعني حديث الملك ولم يرد ان التكرار في الاذان او في حديث الملك مشهور حتى يتجه ان يقال ان المشهور افراد الاقامة رواه احمد والترمذي وابو داود وابن ماجه وابن خزيمة واما روي ان الاقامة مثنى في حديث الامام الدارقطني وابو داود من طريق فيه كلام ويترسل يعني تقال ترسلا في قراءته اي اذا ذهب وتوقر وحقه الترسل طلب الرسل وهو السنة والسكون من قولهم على رسلك والحدر من باب طلب السرعة وقطع التطويل

وقطع التطويل يمنة ويسرة من باب اللف والنشر اي يلتفت عند قوله حي على الصلوة يمنة ويسرة عند قوله حي على الفلاح وجعل كل منهما يلتفت يمنة ويسرة والصحيح هو الاول لانه خطاب والبقاع مناجاة فيلتفت بها استقبال القبلة واما الاستدبار ما فقد قرر من انه مكروه فلا وجه للاستدلال وجهه وراءه لخطاب من ثمة صوته اريد بها هنا على راس المنارة من المئذنة فان كانت واسعة فلا يمكن للمؤذن اخراج الراس من الطرفين وهو ثابت في مكانه فلا بد من الاستدارة لتعم الاعلام جميع الجوانب وان كانت ضيقة فلا حاجة الى الاستدارة وان لم يفعل فحسن اي الاذان حسن لا التارك فان ترك السنة وان لم يكن من السنن الا اصلية لانه وصف بالحسن فقوله لانها ليست سنة اصلية تعليل لعدم تاثير الترك المذكور في ازالة حسن الاذان ومعناه العود اي مع العود الاصطلاحي المذكور هنا وقيل هو في اللغة الذكر بعد السهو ثوب الداعي اذا دعي مرة بعد اخرى ومنه اخذ تثويب المؤذن وهو على حسب ما تعارفوه من كالتنحنح والقول كالصلوة الصلوة او غير ذلك والمتاخرون استحسنوا في الصلوات كلها ان شاع فيها قالوا لا باس بالتثويب المحدث في سائر الصلوات لغلبة الغفلة على الناس في زماننا وشدة ركونهم الى الدنيا وتهاونهم بامور الدين فصار سائر الصلوات كلها في زماننا مثل الفجر في زمانهم فكان زيادة الاعلام من باب التعاون على البر فكان مستحسنا ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله لا ارى باسا ان يقول المؤذن للاحراز لاختصاصه بزيادة شغل بسبب النظر في امور الرعية فاحتاجوا الى زيادة الاعلام لانه لا بد من الفصل والاصل ان الوصل بين الاذان والاقامة يكره في كل الصلوات احتاطا قال عليه السلام لبلال اجعل بين اذانك واقامتك قدر ما يفرغ الاكل من اكله غير ان العصر في سائر الصلوات بالسنة او بما يشبهها لعدم كراهة التطوع قبلها وفي المغرب التطوع قبله فلا يفصل به وقال الشافعي رحمه الله يفصل به كعندنا هذا على وفق ما نقلنا فيما تقدم

من الحجاج من ان وقت المغرب عنده مقدار وضوء واذان واقامة وثلث ركعات
متوسطات بكمال اركانها قال المعصوم هذا اعتباره محمد في الجامع الصغير ذكر ابا يوسف ثم
دون كنيته خذرا عن التسوية في التعظيم بين الشيخين وكان محمد مأمورا بذلك من جهة
ابي يوسف رحمهم الله وهذا تقييد ما قلنا يعني ما حكاه ابو يوسف من فعل ابي حنيفة رضي الله تعالى
تقييد ما قلنا انه لا جلسة عنده بين الاذان والاقامة في المغرب عملا بالسنة
اريد بالسنة هنا الطريقة المسلوكة في الدين لانه عليه السلام قضى الفجر فان فعل فعله
عليه السلام مرة لا يدل على السنية قلنا ان فعله عليه السلام غداة ليلة التعريس دل على
التحاق الفائتة بالوقتية والسنة تثبت في الوقتية بالمواظبة وسبب الالتحاق كون
القضاء على هيئة الاداء في الاقامة لا تقال فقد روي ان النبي عليه السلام امر بلالا اقام
بدون ذكر الاذان لانا نقول العمل بالزيادة اولى لان القضية واحدة وان فاتته صلوات
قال في الحقائق عند مالك يقضيها جماعة باقامة واحدة بلا اذان وعندنا الاحسن ان يؤذن
ويقيم للاولى ثم يكتفي بالاقامة لكل صلوة بغير اذان لان المقصود من الاذان الاعلام وهم
مجتمعون من الحيط وكان مخيرا في الباقي بعين الرفض في احد المذكورين لانه في التخيير اذا لم يكن
بين الواجبين وعن محمد رحمه الله في غير رواية الاصول اذا فاتت صلوات يقضي الاولى باذان واقامة
والبواقي بالاقامة دون الاذان فلا تخيير في البواقي عنده على هذه الرواية خلافا لابي يوسف
والشيخين رحمهما الله وقال ابو بكر الرازي يجوز ان يكون هذا قولهم جميعا والمذكور في الكتاب محمول على
الصلوة الواحدة فيرتفع الخلاف من اصحابنا وقيل هذا مشكل لان الصلوة الواحدة لا خلاف
فيها اي لا خلاف في انه يؤذن ويقيم لها بلا تاخير شبيها بالصلوة وهو انه يفتتحان بالتكبير القيام
ويؤذنان مع الاستقبال ويرتب كلمات الاذان كاركان الصلوة ويختصان بالوقت ولا يسقطان
ولما كان مشبها بها كره في الجنابة اعتبارا للشبه ولم يكره مع الحدث اعتبارا للجنس
لان

لان الجنابة اغلظ فيقع قوله عملا بالشبهين تغليبا رواما في ظاهر الرواية كذا في الكافي
مشروع كما في الجمعة يعني الصلوة وقال بعضهم اي الاذان لان مقصود الاعلام حاصل وهذا هو
لان جواز الصلوة بدون الاذان عما لا حاجة فيه الى السان وكذلك الاقامة عطف عليه قوله والجنب
احب ان يعيد كذا قيل وعلى هذا الاحاجة الى قوله يؤذن لتقع على وجه السنة فان اذا بالاجماع
على وجه السنة لانها ان رفعت صوتها فقد باشرت منكرا لان صوتها عورة وان لم ترفع فقد اخلت
بالاعلام الذي هو المقصود والحجة عما الكلام على التابع والمتبوع لتوارث امر الحيض ولان بلالا رضي
الله عنه كان يؤذن على عهد رسول الله عليه السلام بالليل وحواله ان اذان بلال كان لصلوة الفجر ولكن
لينام النائم ويقوم النائم قال النبي عليه السلام لا يمنعكم من سحوركم اذان بلال فانه يؤذن ليوقظ
نائمكم ويرجع قائمكم وليس شيء صاعكم وذلك لان الصحابة كانوا رضي الله عنهم يحيون ثلث الليل او في
النصف الاول وحزب في النصف الاخر وكان الفاصل اذان بلال واعماكان صلوة الفجر باذان ام
مكتوم قال في البسوط والدليل على ان اذان بلال لم يكن معتبرا من صلوة الفجر ان ابن مكتوم يجيء ثانيا
بعد طلوع الفجر ومن هنا ظهر وجه قوله عليه السلام لا يغرنكم اذان بلال الحديث فان فيه تعريف الاذان
بلال رضي الله عنه لانهيا عنه لابن ابي مليكة قيل الصواب مالك بن الحويرث اسند سول الله صلى الله
البسوط وفخر الاسلام في الجامع والحجوي وفي الصحيحين عن مالك بن الحويرث اسند سول الله صلى الله
عليه وسلم انا وصاحب لي الحديث وفي رواية للترمذي انا وابن عم لي فهي مغيرة للمراد بالصاحب
واجيب بانه يجوز ان يكون كنية الحويرث ابا مليكة ويكون عماره ابني تغليبا اذانا واقامة عبارة
الحديث فاذنا واقاما والصحيح ما ذكرنا اكثر كما قررنا وفي رواية محمد الاسلام اكبر كما سنا قبل وهذا يشبه
الحديث على بعض الناس لانه يعلم ان الامام غيرهما والامام الاحد هما وهو صحيح من الكلام
لان كلا منهما لما جاز ان يكون مؤديا اجتمع اثنان في حكم التجويز وان لم يجتمعا في فعل الاتمام فقول ابن
مسعود رضي الله عنه عنه وذلك ان المؤذن نائب عن اهل المحلة في الاذان والاقامة لنصبهم
اياه لذلك فالمصلي في الحي مصل بهما حكما كخلاف المسافر

باب شروط الصلوة

الى بعدها هذا العدد لاحترازه عن الشروط التي تذكر في باب صفة الصلوة كالتحريمة والترتيب والاقعدة الاخيرة

وغير ذلك من الشروط التي يجب مقارنتها لها او ما حرفا عنها وبهذا ظهر ان ما فصل من ان
العدد المذكور صفة موكده لا مميزه من حله التعميم والتعليل بانه ليس من الشروط
ما لا يكون منفكا حتى يكون احترازا عنه منشأ حمل العدم على العدم الذاتي وهو
تدقيق حكمي لا يليق اعتباره لارباب هذا الفن وقد عرفت ان المراد هو العدم
الزماني وبعد التنزل عن هذا نقول ان المشروط هو صحة الصلوة والمعتبر القيد
المذكور التقدم على نفسها وشرط صحة الصلوة لا يلزم ان يكون متقدما على نفسها على ما
بينت عليه انفا وبالجملة مقاصد حله العلل اكثر من ان يحيط به نطاق البيان ان لعدم الطهارة
اطلق الطهارة حتى تنتظم به طهارة البدن وطهارة الثوب وطهارة مكان الصلوة وقيد
الاحداث في الذكر لقوتها فان قليلها ليس بعفو بخلاف الانجاس والدماء الاخر فانها
الماء بالعكس اذ القطرة من الدم نجسة والحدث او الجنب اذا ادخل يده في الاناء لا نجسه
ردود اذ لا حدث بالقطر الى الماء في الصلوة المذكورة فان الحدث الحكمي انما حل في القيد دون
الماء على ما قدمناه من بيان وجوب طهارة المصلي من الحدث الاصغر والاكبر وطهارة البدن
والثوب والمكان من النجاسة المغلظة والمخففة وهذا يغني عن ايراد النصين المذكورين على انهما لا
يكفيان في تمام التقريب وذلك ظاهر وتنبيك قطهر واذا وجب التطهير في الثوب وجب في البدن
والمكان اذ هما التزم للمصلي من الثوب اذ لا وجود للصلوة بدونها بخلاف الثوب اي ثوار عورتكم
عند كل صلوة لان اخذ عين الزينة لا تتصور فاريد محلها وهو الثوب ولا يجب اخذ الزينة لعين
فدل على انه للصلوة لكن عبر عن الصلوة بالمسجد فالاول اطلاق اسم الحال على المحل والثاني
المراد من الصلوة التي تجوز عنها بالمسجد هاهنا الصلوة الجمعة وهي معروفة والصلوة الحكمية وهي
الطواف ضرورة ان النص المذكور ورد في شان الطواف وقد تقرر في موضعه ان العبرة لعموم
اللفظ لا لخصوص السبب اي لبالغة لعذر الجمعة اذ لا صلوة للحي بعض سواء كانت بجماعة او بدونه
فتتعين المجاز فان البلوغ من لوازم الحيض وكونه ظني الثبوت لانه خبر الواحد لا يخل بتمام التقريب كما
ان كون النص السابق ظني الدلالة لا يخل لان المقصود اثبات الوجوب والمراد من الغرض المذكور

في مثل هذا الغرض عملا لا اعتقادا او من غفل عن هذا زعم ان الاستدلال بمجموع الآية والحديث
ما بين سرته الى ركبته اصل الكلام وركبته لان بين بعض شيئين وما عدا الى ما ذكر تضمنا لمعنى
الانضمام دفعا لما تبادر الى الافهام من خروج الغاية الثانية كالاولى فعند منع مع ما لوجه
المذكور لا يحمل الى عليها كما ذكره المصنف وقد نبه على هذا صاحب الكشف حيث قال بعد قوله
تعالى ولا ما كلوا اموالكم الى اموالكم ولا تنفقوها معها خلافا لما تقول الشافعي اسند
الخلاف الى قوله وفي قرنه الاتي الى نفسه فرقا بينهما فان هذا قول منه على خلاف مذهبه
الصحيح المنصوص عليه الام وذاك مذهبه والركبة من العورة كلام ابتدائي غير معطوف على قوله
هي السرة لان كون الركبة من العورة لم يسمع من الحديث المذكور بل الظاهر منه ان لا تكون منها وكذلك
احتيج الى ان ويل يحمل كلما الى على كلما مع بجعلها على كلما مع جواب دخل مقدر تقديره ان كلما الى التي
وهي هاهنا لمجرد الحكم اليها فلا تدخل وتقدير الجواب ظ حملا بكلمة حتى الداخلة في حوز يجاوزاى عملا
بقوله حتى تجاوز ركبته اذ التجاوز يستلزم ان تكون الركبة عورة الا انه تسامح في العبارة
حيث لم يذكر لفظ تجاوز وهو الدليل فلا اتجاه لما قيل ان حتى اذا دخل الفعل كان بعض الى
في مثل هذا الموضع وبدن الحرة كله حتى ان بعض وجهها والكف والشعر والرأس
والشوى بخلاف الجسد نص عليه في الغاني المرأة عورة اخرجه الترمذي في الرضاع وقال
حسن صحيح غريب ولم يعرف فيه لفظ مستورة للابتلاء بابدائها ولانه عليه السلام نهى المحرم
عن لبس القفازين والنقاب ولو كان الوجه واليدان من العورة لما حرم ستره بالمخيط
ويعلم هذا من التعليلين ظهر ان ظهر الكف كبطنه عورة ولا يخالف هذا اشاره مول وكفيها لان
سادل الظهر والبطن نظرا لكن سبق عن علي رضي الله عنه من السنة في الصلوة وضع الاكف على الاكف
وهذا تخصيص ولكان يقول ان استثناء الكف عنه بعد عبارة الابتلاء بالمسألة للعلم بدلالة
ضروره اشتراكهما في العلة المذكورة وروى انها ليست بعورة روى الحسن عن ابي حنيفة انها
ليست بعورة وبه قال الكرخي وهو الاصح لانها تصطنع الى المشي في الطرقات وظهور قدميها وخاصة
الفقيرات منهن وهذا معنى قولهم الا ما ظهر منها اي الا ما جرت العادة والجبلة على ظهوره واذا

عرفت ان فقد وقعت عما ان تخصيص الحديث المذكور بالاستثناء المزبور باقتضاء نص الكتاب لا بالرأى
والله اعلم بالصواب فان صلت تفريع على قوله وهو الاصح فانه لو كانت القدم عورة لما صح
الحكم بجواز الصلوة مع انكشاف ربع الساق مطلقا لان انكشافه من جانب الاسفل لا يستلزم
عن انكشاف القدم عادة او ربعه جمع محلى بين الربع والثلث في الجامع الصغير لانه كان لا يقطع
القول بكون الربع مانعا وكان يتردد في كون الربع كثيرا لان النبي عليه السلام جعل الثلث
كثيرا في الوصية ولم ير منه نقض على كون الربع كثيرا الا ان ربع الشيء على حكاية الكمال كما في خلق
الراس في الاحرام حتى يصير به حلالا او انه وان لم يلم الدم فعله فلم ير التنصيص من صاحب
الشرع على كثرته وقع الشك والتردد فيه فرد من الثلث والربع لعله لا يكون قاطعا فيما يتردد
لان الشيء انما يوصف بالكثرة اذا دار الكثرة الاضافية فلا يرد البعض بعوله لما نصل به كثيرا او يلاقي
به كثيرا لان المراد من الكثرة هنه الكثرة في كل منهما في حد نفسه لا ما يقاس الى الاخر اذ كان يقابله
ما هو اقل منه والعبارة الظاهرة اذا كان ما يقابله اقل منه او عدم الدخول لو قال والدخول في ضده
لكان اولى كما لا يخفى ضده اى في ضد حد القلة والتفاوت بين الخمس الاصابع بين الخمس كما في
مسح الراس قيل فيه اشكال لانه لم يكن الواجب فيه مسح الكل حتى تقوم الربع فيه مقام الكل بل الواجب فيه
مسح بعض الراس لما مر ان النص لم يتناول الا بعض الراس واجيب بان الاصل في الراس غسل كله كما في
غسل الوجه لان التطهير المقتضي بالوضوء يحصل به الا ان الشارع اكتفى بالمسح عن الغسل اكتفى
بالبعض عن الكل دفعا للضرورة فكان الربع قائما مقام الكل من هذا الوجه ولا يخفى ضعفه لان
الاصل المذكور لم يرد به النقل ولم يشهد له العقل كيف وقد صرحوا بان اعم الوضوء تعبدي غير معقول
المعنى لان كل واحد عضو على حدة اراد بالعضو ما يتم الحكم وهو الذي اخذ حكم العضو كالشعر هو الصحيح
رد لما اختاره الصدر الشهيد وغيره من ان المراد بالشعر هنا ما على الراس واما النازل منها فهو في
عورة روايتان ومع هذا لا خلاف في عدم حل النظر اليه واختار الفقيه ابو الليث كونه عورة احتياطا
لا لان موجب الرواية الاخرى حل النظر اليه لما عرفت انه لا خلاف فيه بل لان موجبها ان لا يكون
الكشف مفسدا للصلوة فكان الاحتياط في الاخذ بهذه الرواية واما وضع غسله جواب دخل مقدر
تقديره ويعرف الجواب لان الخف محاذي الالية لكان الحرج لا لانه ليس في حكم العضو دل على ذلك وجوب
بل المسترسل من اشعار الرجال لعدم الحرج والعورة الغليظة هي القبل والدبر وما حولها والخفيفة ما عدا
ذلك

ذكر من الرجل والمراة على هذا الاختلاف وقال الكرخي تعتبر في الغليظة ما زاد على قدر الدرهم
اعتبارا بالنجاسة الغليظة ومن وهم ان ما ذهب اليه الكرخي وهم لانه قصد به الغليظة والعورة
الغليظ فخفف لانه اعتبر في الدبر قدر الدرهم وهو لا يكون اكثر من قدر الدرهم فهذا
يقتضي جواز الصلوة وان كان جميع الدبر مكشوفا وهو تناقض فقد وهم حيث ما فهم
ان ما حول الدبر منضم اليه وهو الصحيح دون الضم كما في الدبر احتياطا وهذا رد لمن ضم
احدهما الى الآخر نظرا الى ان نفعهما واحد وهو الايلاء من الامة قال في شرح الطحاوي
من كان في رقبتها شيء من الرق فهو في معنى الامة مهنتها المهملة بعد الميم وكسرها الخادمة والابتذال
من مهن القوم خدمهم وانكر الاصمعي الكسر في حق جميع الرجال ولو قال في حق الاجانب
لكان احصر واظهر ترك الفروض وهي ستر العورة والقيام والركوع والسجود لانه مصلي بالايماء
والا فضلية يعني ان فرضية الستر عامة حالتي الصلوة وغيرها فلكون اقوى في الفرضية وترك
الشيء الى خلف جواب عن قول محمد في الصلوة عريانا ترك الفروض الا ان الاول افضل
ولهذا ان محمدا كلاه على حمل الحال المسلم على ما هو الاصح والاصل فيه اي في اشتراط الستر للصلوة
الآية المدخل فيها قوله عليه السلام الاعمال بالنيات اي تنوعها وامتياز بعضها عن بعض بامتياز
النيات وتنوعها اشير الى ذلك بصيغة الجمع في الموضعين فالحديث المذكور كما دل على اشتراط
نية العبادة مطلقا في مطلق العبادة ليتميز ما عن العادة دل على اشتراط النية المخصوصة
في الصلوة المخصوصة وهو عمل لا يلبوح بالصلوة مثل الاكل والشرب ونحو ذلك والمراد العمل
الذي يليق بها مثل الوضوء والمشي الى المسجد فالفصل به لا ضرر حتى لو نوى ثم توضا او مشى
الى المسجد وكبر ولم يحضره النية جاز ولا تعتبر بالتاخر منها عنه اي عن التكبير خلافا للكرخي رح
ولا تجب النقض بالصوم تداركه بقوله وجوزت في الصوم للضرورة لان محافظ وقت
الصبح متعسر ولا ضرورة هنا والنية هي الارادة بل النية هي انبعاث القلب لا الارادة
لانها تجامع الكراهة والنية المرادة ههنا لا تجامعها وبعد ما تحقق الانبعاث صحت العزيمة
بلغ عند الشروع ان يعلم بقلبه اي صلوة نصلي واما قلنا بعد ما تحقق الانبعاث وصحت العزيمة

لان العلم بالقلب بدون ذلك لا يبلغ قال حافظ الدين الكردري قال ابن سلمة لو كان
عند التكبير على هذه الحالة يصير شارعا قيل وهو الاصح والاصح انه لا تكون نية
لان النية غير العلم فان العلم بالكفر ليس بكفر اما في حالة البقاء فيكفر بذلك القدر
وعليه يحمل كلام صاحب الهداية ولكن كلام ابن سلمة والنصح فتاوى الحنفية والشافعية
ينفي هذا التاويل فلا معتبر به لان النية عمل القلب لا اللسان كما دل عليه حدها وهي
انبعاث القلب على امر من الامور حتى لو كان في قلبه صلوة الفجر مثلا فجرى على لسانه
الظهر فهو الفجر اذا كان في قلبه عند التكبير كذا في فتاوى حافظ الدين المذكور ويحسن
ذلك فيه نظر لانه ذكر في المغيدان بعض مشايخنا كره النطق باللسان لان النية عمل القلب
والله مطلع على الضمائر وهذا هو الصحيح لان النطق لم يشرع الصحة رد لما قيل انه لا بد
من نية سنة رسول الله صلعم لان فيها صفة زائدة على النفل المطلق كالفرض وعند الجمهور
يكفي مطلق النية لانها نوافل في الاصل سوى الصلوة ومتابعته لو نوى بها الاقتداء بالامام ولم
يعين الظهر او نوى الشروع في صلوة الامام او نوى الاقتداء به لا غير قال بعضهم للجزء
لتنوع المؤدى والاصح انه يجزئه وينصرف الى صلوة الامام وان لم يكن للمقتدي علم بها
لانه جعل نفسه تابعا للامام مطلقا بخلاف ما لو نوى صلوة الامام حيث لا يجزئه لانه لم يقتد به
بل عين صلوة كذا في السراج فمن قال والمقتدي بغير ينوي الصلوة على الوجه المذكور ومتابعته
لم يصب وتستقبل القبلة والمعاينة الكعبة بعد التوجه اليها فكان الشيخ ابو بكر محمد بن
الفضل شرطها والشيخ ابو بكر محمد بن حامد لا شرطها وقال المصنف التجنيس وبه الكعبة
ليست بشرط في الصحة لان الاستقبال شرط فلا يشترط فيه البنية كالوضوء شطره اي جهته
ونحوه فمع عبارة الشطر اشاره الى انه لا عبرة لمحاذاة البناء اصابة عينها اي عين الكعبة لانه
لمكن اصابة عينها بتعيين ولا فرق بين ان يكون بينها وبينه حائل من جدار او لم يكن حتى
لو اجتهد وصلى وبان خطاؤه بعد على ما ذكره الرازي وذكر ابن رستم عن محمد انه لا اعادة عليه
قال وهو القياس لانه اتى بما في وسعه فلا تكلف بما زاد عليه كذا في التبيين فمن قال فرضها اصابة

نسخة وغيره عينها

عينها اي عالم يصب وهو الصحيح رد لما قاله الجرجاني ان فرض الغائب ايضا اصابة
عينها لان المامور ذلك فلا فصل النص قالوا يريد بذلك اشتراط اتيانه عين الكعبة
لان اصابة عينها وهو غائب عنها غيب لا يطلع عليه وكان التكليف بما تكليف بما
ليس بمقدور فلا يجوز اشتراطها واما من كان الشرط عنده اصابة الجهة فليس له حاجة
الى النية ولا ذهب عليك انه على الاصح ما ذكره المصنف بقوله لان التكليف بحسب الوسع
وجها لعدم صحة ما ذهب اليه الجرجاني ومن كان حائلا من عدو او سبع او غيرهما كما
اذا انكسرت السفينة وبقي على لوح وخاف انه لو استقبل القبلة سقط الى الماء
وكذا من كان مريضا لا يقدر على التحول وليس له من يحوله فان الشبيه لما فهم حامله الحكم
في حالة الاشتباه اجمالا صدر ببيانه بادئا بالمعصية والاشتباه بالالتباس لان الاعلام لتراكم
الظلام او تصام الغمام وليس بحضرته كفى بالحضرة ومن سأله عنها عمن يعلم جهتها
لان من لا يعلم جهتها وجوده كالعدم ومن لم يعلمه لذلك زاد قوله من اهل ذلك الموضع
قال في المحفة ولو كان يعرف القبلة بالاستدلال بالنجوم لا يجوز له التحري ولا ان العمل
حقه ان يقول والعمل لانه تتميم للتعليل السابق ببيان وجه القيد المذكور بقوله ولهذا لم يحضر
الخ لا تعليل اخر للمسئلة فلا وجه لاعادة اداته والاستخبار فوق التحري لان الخبر ملزم له
ولغيره والتحري ملزم له دون غيره فلا يصار الى الادنى مع امكان الاعلى ولا يجوز التحري بالمحاريب
وقال الشافعي يعيد اذا استدبر انما قيدنا به لان جزأ من اجزاء الوجه فيها الى القبلة فلا
يفوت استعمال القبلة من كل وجه لان في التياسر لا يعدو عنده ايضا لتعيين بالخطأ
مصارا كما لو صلى في ثوب نجس او توضأ بما تنجس بالتحري وحاصل جوابنا منع ظهور الخطأ
وتفصيله على ما في البدائع انه لا سبيل له الى اصابة عين الكعبة ولا الى اصابة جهتها
في هذه الحالة لعدم الدلائل الموصلة اليها والتكليف بالصلوة متوجه وتكليف ما لا يحتمله الوسع
ممتنع فوسع الى الصلوة الى جهة التحري فتعينت هذه قبلة له شرعا في هذه الحالة فثبت

على كتاب الصلوة لابن كمال باشا زاده

الصور

٢٥

وهي جهة الكعبة حالة العجز بمنزلة جهة الكعبة حالة القدرة فتبين انه ما اخطأ قبلته
لان قبلته جهة التحري وقد صلى اليها بخلاف مسئلة الثوب لان الشرط هناك
هو الصلوة بالثوب الطاهر حقيقة لكنه اعرب اصابته بالتحري فاذا لم تصب انعدم
الشرط فلم يجز اما هنا فالشرط استقبال القبلة وقبلته هذه في هذه الحالة وقد
استقبلها فهو الفرق انتهى والسر فيما ذكر ان اصابة الثوب الطاهر حقيقة عند
الاشتباه فانه ليس في وسعه من غير نقض المودى قبله لان تبدل الراى بمنزلة النسخ
واثر النسخ نظر في المستقبل لا في الماضي فتحرى القبلة وصلى كان الظاهر ان عمله
وتحرى القبلة فصلى ولا يعلمون ما صنع الامام فان قيل كيف لا يعلمونه والصلوة جهرية
على ما دل عليه قوله في ليلة قلنا دلالته عليهم اذ يجوز ان تكون الصلوة قضاء او ترك
الامام الجهر نسيانا لانه اعتقد امامه على الخطاء في التحري حيث لم يصب جهة الكعبة لانه
امر الاستقبال فلا يتجه ان يقال ان العلة خفة جهة التحري لا جهة الكعبة فالازم حينئذ
ان يعتقد مخالفة امامه جهة الكعبة لا مخالفته جهة القبلة والملازم غير محذور والمحذور غير ملازم

تمت الرسالة على يدي العبد الفقير الى الله المنعام احمد بن سليمان بن كمال
بدأت ضحى اتممت عصرا بحمد الله وتوفيقه الذي هدى
المسلمين سواء طريقه

اقول بل الحرمان عند الكل لان صحة المالية للشئ بتمول الناس او بتمول البعض وقد صرح بذلك في باب التيمم
من الكافي والمالية بهذا المعنى ثابتة في الخمر حقه لا اضافة الى اهل الذمة واذ لا يلزم من كون التمول
المعتبر في حد المالية ان يكون مالية الخمر اضافية فافهم هذا فانه دقيق ومن علم ان كمال باشا
الخمر ليست بمال عندنا ولكنها لما كانت مالا عند اهل الذمة جعل ذلك معتبرا في حق انعقاد العقد
من الكافي في باب الوطء الذي يوجب الحد

كتاب الصوم قدمه على كتاب الحج لانه منه بمنزلة البسيط من المركب من حيث انه
عبادة بدنية محضة وهو بدنية ومالية واخر تعريفه الى اخر الباب وكان حقه ان يذكر
ههنا ومن وهم ان في تعريفه قبل التقسيم عسر ولذلك لم يتقدم عليه فقد وهم اذ لا دخل
للتقسم المذكور في تسهيل التعريف الآتي ذكره على انه ما اقتصر على ما ذكره عن التقسيم
بل اخر عن بعض الاحكام ايضا وما ذكر لا يصلح وجها له على تقدير صحته فالوجه ما تنتف عليه
في موضعه بإذن الله تعالى اعلم ان الصوم في اللغة الامساك مطلقا وفي الشرع الامساك عن المفطرات
الآتي تفصيلها ومن قال صوم ترك الاكل والشرب والوطي لم يصب في العدول عن عبارة
الامساك الى عبارة الترك وعن ذكر المفطرات الى ذكر اسباب الافطار وذلك لان الصوم
يدور مع الامساك المذكور ولا يدور مع الترك المزبور كما اذا اكل او شرب او جامع
ناسيا لا يوجد تركها والصوم باق ببقاء الامساك عن المفطرات فان واحدا منها ليس بمفطر
ما لم يكن عمدا على ما تنتف عليه في الباب الآتي والاعتذار بانه تعريف على موجب القياس
وعدم انتقاض الصوم في الصور المذكورة استحسانا لا يجدي نفعا ثم ان المفطر
غير منحصر في الثلثة المذكورة لان الانزال يحصل الى الجوف لا من الفم مفطر وليس منها فلا وجه
للاقتصار عليها من طلوع الفجر الصادق الى غروب الشمس وهذا اولى من
قولهم نهارا لان المتبادر من النهار اللغوي المتعارف واوله من طلوع
الشمس على ما دل عليه قوله عليه السلام صلوة النهار عجماء مع النية اي النية المعهودة

يحصل الى الدماغ
منفذ وليس كذلك
الذي صح

وهي

كتاب

وهي التي اعتبرها الشرع فخرج نية من ليس باهل للصوم لعدم كونها معتبرة شرعا ومن
قال بنية احتاج الى زيادة قوله الحكمي من اهله واجب ونفل الواجب قد يطلق
ويراد به ما يقابل النفل فيشمل الفرض وقد يطلق ويراد به ما يقابل الفرض و
النفل معا فيكون واسطة بينهما والمصنف نبه على كل منهما اما على الاول فبما ذكر واما على
الثاني فبقوله فيما سياتي صوم رمضان فريضة والمنذور واجب ومن لم ينبه
على هذا قال ما قال وما ذا بعد الحق الا الضلال ومن اراد بالواجب الفرض
لان الصوم في رمضان ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه فقط اخطاء في كل من مقامي
كلا به اما في الدعوى فلما بينت عليه انفا واما في الدليل فلان ثبوت فرضية صوم رمضان
لا يكفي فيما ذكر لان المراد من الواجب ههنا غير منحصر فيه اعلم ان الصوم سبعة اقسام فرض
وواجب ومسنون ومندوب ونفل ومكروه كراهة تنزيه ومكروه كراهة تحريم
والاول صوم رمضان وقضاؤه والكفارات للظهار والقتل واليمين وجزاء
الصيد وفدية الاذى في الاحرام لثبوت هذه بالها بالقاطع سندا ومتنا والاجماع
عليها والواجب والمنذور والمسنون صوم عاشورا مع التاسع والمندوب صوم
ثلثة من كل شهر وستحب كونها الايام البيض والنفل ما خلى عن الاربعة المذكورة
ولم يثبت كراهته والمكروه تنزيها صوم عاشورا مفردا ونحوه والمكروه تحريما صوم
ايام التشريق والعيدين منه ما يتعلق بزمان بعينه الصوم الواجب الشامل للفرض
ينقسم الى عيني وديني والعيني ما له وقت معين اما بتعيين الله تعالى كصوم رمضان

او بتعيين العبد كالنذر المعين والدين مالي لوقت معين كقضاء رمضان والكفارة
صوم والمص عبر عن الاول بمفهومه وعن الثاني بخاصته تفننا واضافة لمعنى زايد
كصوم رمضان قد اطبقوا على ان العلم في ثلثة اشهر هو مجموع المضاف والمضاف اليه
شهر رمضان شهر ربيع الاول شهر ربيع الاخر محذف شهر ههنا من قبيل حذف بعض الكلمة
الا انه جوز لانهم اجروا مثل هذا العلم مجرى المضاف اليه حيث اعربوا الجزئين
ذكره الفاضل التفتازاني في شرح الكشاف فيجوز بنية من الليل التتابع باعتبار ثاني جزئي الكلام السابق اذ لا دخل لتعلقه بزمان معين في جواز نية من الليل على ما سيجيء في بيان الفرق الثاني مما بينه وبين الزوال سيأتي انه على خلاف الاصح بل خلاف الصحيح لقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما الجئ عليه ان يقال انه عام خص منه البعض وهو الذي لم يجر عليه قلم التكليف من الصبي والمجنون فيكون دليلا ظنيا قاصرا عن افادة الفرضية القطعية تداركه بقوله وعلى فرضية انعقد الاجماع اي ولو لا ذلك لكان حقه ان يقول وللاجماع ويعده دليلا آخر فيه ولهذا يكفر جاحده بكون الكاف من الكفر اذا دعاه كافرا قال الكميت يخاطب اهل البيت وكان شيعيا وطايفة قد اكفروني بحبكم وطايفة قالوا مسيئ ومذنب وبتشديده من كفرة ذكره العلامة الزمخشري في الاساس وعليه قول بشار يخاطب واصل بن عطا وكان خارجيا عنوع الزرافة ما بال وبالكم تكفرون رجالا كفروا رجلا يعني الخوارج اذ كفروا علي رضه والمنذور واجب الطلوع المنذور ولم يقيده بالمعين وان كان سياق الكلام فيه لعدم اختصاص

والمضاف ح

الحكم

الحكم المذكور به فالمراد من الثاني في قوله وسبب الثاني النذر المنذور مطلقا معينا كان
او غير معين لقوله تعالى وليوفوا نذورهم اعلم ان النص المذكور عام خص منه البعض وهو
النذر بالمعصية وبما ليس بمقصود في العبادة كالوضوء لكل صلوة فيها وبما ليس
من جنسه واجب كعيادة المرض ولم ينعقد الاجماع على وجوب ما بقي بعد التخصيص
وبذلك فارق صوم رمضان ومن وجه ان العقل دل على عدم وجوب الصوم
على المجانين والصبيان واصحاب الاعذار فلا تخصيص في نص الصوم فكان قطعيا
مثبتا للفرضية مع قطع النظر عن الاجماع الدال عليها وبه فارق نص النذر فقد وجد
اذ لا دلالة عقلا على عدم وجوب الصوم على المسافر انما ذلك بالسمع وهو من جملة
اصحاب الاعذار والحق ان التخصيص المذكور ثابت بالاجماع ولا بد له من سند
وهو التخصص في الحقيقة والاجماع كاشف عنه ومقوله وعند عدم العلم بالتاريخ
يحمل على المقارنة على ما تقرر في موضعه فلا وجه لما قيل من شرط التخصيص المقارنة
والمخصص غير معلوم فضلا عن معرفة كونه مقارنا واما الجواب عنه بان سبب
الوجوب في صوم رمضان وهو شهود الشهر من الشارع وفي المنذور وهو النذر
من العبد فكان الثابت بالاول فرضا دون الثاني ففرق بين ايجاب الرب وايجاب
عبده فمما يرجع عن حسن الصواب لانه على تقدير صحته لا يجدي نفعا في دفع ما ذكر
لان الكلام في الفرق بين النصين المذكورين لا في الفرق بين حكمهما حيث فقد احدهما
عن افادة الفرضية دون الاخر وانما قلنا على تقدير صحته اذ لا مستند له من كلام القوم

بل هو خلاف ما في كتبهم فان مدار الفرق بين الفرض والواجب المذكور فيها على ان دليل الاول قطعي
دون الثاني ولا عبرة لسبب الوجوب والفرض وسبب الاول يعني سبب صوم رمضان الشهر و
لما توجه عليه ان يقال لو كان سببه جميع الشهر لوقع الصوم الواجب في اثنائه اذ لا وجوب
قبل تمام السبب تداركه بقوله وكل يوم سبب وجوب صومه يعني ان صوم رمضان ليس عبادة
واحدة بل عبادات متعددة ولها اسباب متعددة بحسبها حتى اذا بلغ الصبي في اثناء
الشهر يلزمه ما بقي لا ما مضى لان الصيام متفرق في الايام تفرق الصلوات في اليوم والليلة
بل اشد فان بين كل يومين ليلة لا يصلح لاداء الصوم اصلا ومنه يصلح لاداء الصلوة
قضاء ونفلا فيجعل كل يوم سببا على حدة كوقت كل صلوة ثم ان السبب الجزء الاول من كل يوم
لا كله والا يلزم ان يجب صوم كل يوم بعد تمام ذلك اليوم ولا الجزء المطلق والا لوجب صوم
يوم بلغ فيه الصبي ولا وجه لان عتبار جزئه الاول او باعتبار جزئه المطلق اذ يلزم على
الاول ان لا يجب صوم ما بقي على من بلغ في اثناء الشهر ويلزم على الثاني ان يجب
جميعه الكل في الصورة المذكورة والنية من شرط اي من شرط جنس الصوم لا اختصاصا
له بنوع منه وفي زيادة من دلالة على ان له شرطا آخر كالطهارة عن الحيض والنفاس
والمراد شرط صحة اداءه اعلم ان شرطه على ثلثة انواع شرط وجوبه كالاسلام
والعقل والبلوغ وشرط وجوب اداءه كالصحة والاقامة وشرط صحة اداءه وقدم
بيانه آنفا وسنبينه اي سنبين اشتراط الصوم بالنية يعني بقوله الصوم ركن واحد
عند والنية لتعينه فان قوله والنية لتعينه مفصح عن انها لا بد منها في مطلق الصوم لا بقوله

ولانه

ولانه يوم صوم لان دلالته على الحاجة الى النية غير ظاهرة على انه في صوم رمضان والكلام في
اشتراط مطلق الصوم بها على ما بنيت عليه وتفسيره عطف على بنيته اي سنفسره ما هو الشرط
فيه وهو ان يكون الامساك لله تعالى وهذا ايضا بالقول المذكور ويكون البيان و
التفسير كلاهما في موضع واحد لم يعد حرف الاستقبال في المعطوف فافهم لا صيام لمن لم
ينو الصيام من الليل مبني الاحتجاج به على ان يكون تعلق الصلة بالفعل كما هو الاصل
وقد شهد له ما في رواية الدار قطني عن عائشة رضه من قوله عليه السلام لمن لم يبيت
بكان قوله لمن لم يصم ومن لم يأكل فليصم والا ساغ لحمله على الصوم اللغوي لانه
لو كان كذلك لكان الاكل وغيره سواء فيكون الفرق بينهما بالفظين تحكما في المعنى
تلبيسا لا بيانا على نفي الفضيلة والكمال كما في قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد
او معناه لم ينو انه صوم من الليل قد نبهت فيما سبق على اندفاع هذا الاحتمال
بما ورد في رواية اخرى من عبارة لم يبيت ولانه صوم يوم كما فرغ عن تقرير
احتجاج اصحابنا بالنص في مقابلة احتجاج المخالف بالنص وترجيح ما تمسك به اصحابنا
على ما تمسك به المخالف بانه قابل للتاويل دون الاول والاصل عند تعارض النصين
حمل احدهما على الآخر بتاويل ما يقبل التاويل شرع في تقرير احتجاجهم بالقياس في
مقابلة احتجاجه بالقياس على وجه يتضمن التنبيه على وجه رجحان قياسهم على قياسه
وذلك لان ما قالوا من ان الصوم عبارة عن الامساك عن المفطرات وانما شرطت
النية ليتميز ذلك الامساك لله تعالى ممتاز عن الحمية والعادة فلما وجدت في اكثر النهار

صارت كانها وجدت في جميع لرجحان جانب الوجود بالكثرة كما في النفل لان كل واحد
منها عبادة امساك مفتقر الى النية فلما جاز في النفل بالاجماع لما قلنا من الرجحان بالكثرة
جاز ههنا بالقياس الصحيح بيرجع الى معنى الذات وما قال به المخالف من فاد
الصوم بفقد النية في اول النهار لانه صوم فرض يرجع الى معنى في الحال والترجيح
بالذات اولى من الترجيح بالحال لان الفرضية حال معترض على ذات الصوم ومعنى
قوله صوم يوم صوم ذلك اليوم نص عليه بعض من حسن الظن شانه حيث قال في تقرير
الوجه المذكور ولانه صوم ذلك اليوم فيتوقف الامساك في اوله على النية المتأخرة
بالكثرة كالنفل بخلاف القضاء لان الامساك في اول النهار يتوقف على صوم ذلك
اليوم وهو النفل لا على صوم اخر وفي قوله بخلاف القضاء لان الامساك الخ وهو من تمام
الوجه المذكور دلالة على ان التعويل على ما نقلناه لا على ما وقع في بعض النسخ واعتمد عليه
الشراح من قوله ولانه يوم صوم اذ لا تمشية لوجه الخلاف المذكور على هذه النسخ كما لا يخفى
على من تامل واجاد بحمل فتامل والله الهادي الى الرشاد لانها اركان يعني ان الكل
منها اركان متعددة كالركوع والسجود والوقوف والطواف فيشترط قرانها بالعقد
على اولها كيلا يخلو بعض الاركان عن النية فيتوقف الامساك اي يتوقف مطلق
الامساك على كي ان ينقلب بالنية بعده وذلك لادراك فضيلة الوقت الذي
تفوت لا الى خلف لان فضيلة صوم رمضان لا ينال الا بالاداء فيه قال عليه السلام
من فاته صوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله واذا توقف الامساك واقترنت

النية

النية بالكثرة ترجح جانب الوجود فيجعل كما قران النية بالجميع كما في النفل والمراد صوم يوم
كامل نافلة فان الحكم فيه كما ذكر بالاجماع فلا اتجاه لما قيل عنده اي عند الخصم يصير صائما
في النفل بر حين نوى ولا وجه لما قيل في دفعه ان هذا الامساك من اول النهار شرط
ليصير صائما في هذا اليوم فلو لا صيرورته صائما من اول اليوم لما شرط الامساك في اوله
لان اشتراط الامساك في غير اوقات الصوم ليصير صائما في وقت اخر لا نظير له لانه
التزام للخصم وهو لا يقول به والكلام على ما هو مسلم عنده على ما افصح عنه المقدمة
القابلة فلما جاز في النفل بالاجماع الخ لانه توقف على صوم ذلك اليوم وهو النفل تقريره
ان الامساك في اول النهار يتوقف على ذلك اليوم وهو النفل لا على القضاء لانه
يحتمل الوقت فان خارج رمضان وضعه الشرعي للنفل والتوقف على الموضوعات
الاصلية لا على المحتملات واذا توقف للنفل لا يصير بعده للقضاء حتى لا يصير بعض الصوم
نفلا وبعضه واجبا فشرطت النية من اول اليوم ليقع الامساك من اوله من العارض
الذي يحتمله الوقت فافهم ومن قال ينتقل الوقت من الموجب الى المحتمل لم يصب
كما لا يخفى وانا قوله عليه السلام بعد ما شهد الاعرابي واما قوله تعالى ثم اتموا الصيام
فحجة علينا اظهر من حجيته لنا حيث قال ثم اتموا ولم يقل ثم صوموا كان حجة
قوله عليه السلام لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل لنا اظهر من حجية علينا
حيث قال من الليل ولم يقل في الليل وذلك ان من لابتداء الغاية وتعلقه
بالصيام اولى لفظا ومعنى اما الاول فظاهر لقربه منه واما الثاني فلان الابتداء في نفس الصيام

حقيقي وفي نية حكمي فالوجه ان يتمسك المخالف بما ورد في رواية الدارقطني وهو الاصح
لا يذهب عليك ان موجب التعليل الآتي ذكره ان يقال وهو الصحيح ولا فرق
بين المسافر والمقيم يعني فيما مر من اشتراط الصوم بالنية وجوازها قبل نصف النهار
وخلاف زفر في الموضعين فانه قال بعدم اشتراط بياتها في حق المقيم وبعدم جوازها
الا من الليل في حق المسافر والمراد من الدليل ما تمسك به في الموضعين ومن قصر بيان
خلافه على الثاني فقد قصر ينادى بمطلق النية كوقال بمطلق بنية المطلق كان
اولى اذ لابد من تعيين جنس الصوم من بين العبادات وبنية واجب اخر
اجمل في موضع التفصيل واهمل في مقام الاهتمام بالبيان وذلك ان صوم رمضان
لا يتادى بكل واحد مما ذكر واما النذر المعين فيتادى باحد الاولين دون الثالث
قال الامام شمس الائمة السرخسي في اصوله فاما اذا نوى واجبا اخر كان عن ذلك
الواجب لان المشروع في الوقت قبل نذره كان صالحا للاداء واجب اخر به
اذا صرفه اليه بعزمه وتلك الصلاحية لا تنعدم بنذره لان تصرف الناذر صحيح
في محل حقه وذلك في جعل ما كان مشروعا له نفلا واجبا بنذره فاما نفي الصلاحية
ليس من حقه في شيء فلا يعتبر تصرفه فيه واذا بقيت الصلاحية تادى الواجب الاخر به
عند عزمه بخلاف شهر رمضان فقد انتفى فيه صلاحية الامساك للاداء صوم اخر
سوى الفرض شرعا ويلغو نيته واجبا اخر كما يلغو نية النفل وكان المحض نية على
الاختصاص المذكور بتقرير الدليل في الفرض حيث قال ولان الفرض متعين

فيه

نقلها صاحب العناية وزاد فيه مقدمة من عنده نقلها صاحب النهاية

فيه بقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل واما الاستدلال بقوله عليه السلام اذا انسلخ شعبان
فلا صوم الا رمضان فلا وجه للتمسك به على اصل ابي حنيفة كما سيأتي انه يقول
بتادى واجب اخر فيه في حق المعذور فيصاب باصل النية اي كل ما هو متعين
في زمان يصاب باصل النية كالمتوحد في الدار يصاب باسم جنسه وما هو الواجب
في منزلة الموجود فلا ينتج ان يقال المتوحد في المكان انما ينال باسم جنسه اذا كان
موجودا وفيما نحن فيه انما يوجد بتحصيله فكيف ينال باسم جنسه واما ما قيل ان كونه معدوما
لما لم يمنع ان ينال باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع في الوقت لا يمنع ان ينال باسم
جنسه دفعا للتحكم فلا يصلح دفعا لما ذكر بل هو وجه اخر غير ما ذكره المص فتدبر اعلم ان
قوله ان الفرض متعين فيه فيصاب باصل النية كالمتوحد في الدار يصاب باسم جنسه
تعليل للمسئلة الاولى وهي ان الفرض الاول من الصوم يتادى بمطلق النية وهو
بالضمنية القابلة واذا نوى النفل او واجبا اخر الخ تعليل للمسئلتين الباقيتين
وتقريره ظاهر ومن قرره في صورة السوال والجواب فقد عدل عن نهج الصواب كما لا يخفى
على ذوي الالباب وقد لغت الجهة لان الوقت لا يقبلها بخلاف ما لو قال بابكر و
الموجود في الدار زيد لان الدار يحتمل ان يوجد فيه بكر فبقي الاصل اذ ليس من ضرورة
بطلان الوصف اذا لم يكن لازما بطلان الاصل اذا صام المريض والمسافر
بنية واجب اخر هذه التسوية بين المريض والمسافر على ما نقله الناطفي عن النوادر
وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة والمذكور في الاصول الفرق بينهما ووجهه ان

عبارة العناية في مكان ولا وجه له

عبارة النهاية وما ذكره الاصوليون

اباحة الفطر له عند العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف
المسافر فان الرخصة في حقه تتعلق بعجز باطن قام السفر الظاهر مقامه وهو موجود
وفي الايضاح ان هذا الفرق ليس بصحيح والصحيح انهما متساويان وهو اختيار
الكرخي وبه اخذ المصنف واكثر مشايخ بخارى لان رخصة متعلقة لان رخصة
بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر في تعلق الرخصة
بعجز مقدر فتدبر والفرق على احديهما كما نه ظن انه على الرواية الاخرى لا حاجة
الى تقرير الوجه له وليس الامر كما ظنه لان الوجه المذكور لا يتمشى فيه لعدم التحتم فيه ووجهها انه
له صرف هذا اليوم الى حاجة الدينونية كان له صرفه الى حاجة الدينونية بنية بالطريق
الاول فهذا المسافر واما المريض فقال الامام الناطفي قياس التسوية بينه وبين
المسافر على رواية نوادر ابن يوسف يوجب ان يكون في المريض ايضا جائزا على
التطوع ما ثبت في الذمة كما عرفت في ما تقدم انه دين وحكم الدين الثبوت في
الذمة فالفاء في قوله فلا يجوز تفريعية وقوله لانه لانه غير متعين بيان لوجه التفريع
بقي ههنا موضع نظر وهو ان مفهوم قوله فلا يجوز الا بنية من الليل ان يكون التبييت
حتما وليس كذلك فانه لو نوى بعد طلوع الفجر جاز لان الواجب قران النية بالصوم
لا تقدمها صرح به في الخانية وفي الذخيرة ان القياس يقتضي ان يكون النية مقارنة
للشروع في الصوم كما في الصلوة الا انا استحسنا اعتبار القياس وجوزنا الصوم
بنية متقدمة على الشروع ضرورة دفعا للحرج وعلى وفق هذا ورد قوله فلا بد من

التعيين

من التعيين من الابتداء فبين موجب تعليله والمعلل ترافع فتامل بنية قبل الزوال
كانه نسي ما قدمه من المختصر في عبارة المختصر وهي ما بينه وبين الزوال اذ كان
حقه ان يقول بنية قبل نصف النهار فان مبنى النظام قوله فيما سياتي
فيعتبر قران الجزء النية باكثره على ذلك ومن رام اصلاحه قال اي قبل
نصف النهار لم يدر انه تحرير تتبع الفرق بين المنقول عن المختصر والمنقول عن الجامع الصغير
والمصنف لا يرتضيه كما لا يخفى وقال الشافعي يجوز هذا على قوله وحجة الطحاوي ما روينا
في رد قول مالك فانه لا فصل فيه بين ما قبل نصف النهار وبعده ونحن نحمل على ما قبله
بدليل ذكره بقوله لانه عبادة اه وينبغي للناس يجب ذلك عليهم على سبيل الكفاية حتى
لو ثبت الرؤية بنظر البعض سقط عن الجميع والا اثموا عن آخرهم اذ الصوم واجب عند
رؤية الهلال ولا يتوصل اليه الا بالنظر فيجب وجوبه وبهذا التفصيل تبين ان عبارة ينبغي
لا ينبغي ههنا لان الظاهر منها عدم الوجوب فان رأوه كوراؤا الهلال قبل الزوال
او بعده فهو لليلة المستقبلة عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف اذا كان قبل
الزوال او بعده الى وقت العصر فهو لليلة الماضية اما اذا كان بعد العصر فهو لليلة
المستقبلة كذا في التحفة والمختار قولهما ذكره المصنف التجنيس وبهذا التفصيل تبين
فائدة الالتفات في اليوم التاسع وظهر وجه الاجمال في قوله فان رأوه وان غم عليهم
اي ستر دونهم سحاب او نحوه من قولك غممت الشيء اذا غطيته فهو مغموم وغم
فالجملة - فاكملوا العدة عبارة الحديث في الصحيحين فاكملوا عدة شعبان ثلثين يوما

ولان الاصل بقاء الشهر الاصل في كل موجود بقاؤه الى ان يوجد ما يزيله وشعبان موجود
فينبغي الى ان يتحقق ما يزيله من رؤية او اكمال عدة قال الزاهدي في شرح المختصر
ومن قال رجع الى قول المنجمين فقد خالف الشرع قال رسول الله عليه السلام من اتى كاهنا
او منجما فصدقه بما قال فهو كافر بما انزل على محمد ولا يصح صوم يوم الشك اليوم
الثلثون لا يسمى يوم الشك الا اذا تم الهلال واما اذا كانت السماء مصحية ولم يكن
في منظر الهلال ما يمنع الرؤية من جبل وغيره فلا يسمى يوم الشك لعدم الشك هكذا قيل
وفيه نظر تقف على وجهه باذن الله تعالى ومن قال ويوم الشك هو اليوم الذي يتم به
الثلثون من المستهل ولم يهل الهلال ليلته لاستتار السماء بالغمام لم يعب في الاقتصار
على الاستتار بالغمام وكذا من قال وذا بان غم هلال رمضان في اليوم التاسع والعشرين
من شعبان فوقع الشك في اليوم الثلثين انه من شعبان او من رمضان حيث خص
اليوم التاسع بما ذكر ولا اختصاص له بل يعمه وليلة الثلثين لقوله عم لا يصام اليوم
الذي يشك فيه حديث مجهول وقيل لا اصل له وهذه المسئلة على وجوه هي على
ما ذكره شيخ الاسلام في مبسوطه سبعة والمص جعلها خمسة وذلك ان التردد
في وصف النية يجعل التردد بين الوقت وواجب اخر وبينه وبين التطوع والمص
لم يفرق بينهما بجعل كل قسما على حدة كما فعله شيخ الاسلام وكذلك ذكر التطوع مطلقا
فتناول قسمين ورد على الشافعي حيث فرق بينهما فرجع الاقسام السبعة الى الخمسة
ومن وجه ان المص ترك بعض تلك الاقسام حيث قال وهذه المسئلة

عامة النسخ

عند ذكرنا مسئلة اختلاف المطالع

على وجوه

على وجوه ذكر المص منها الخمسة فعدد وهم وهو مكروه لما روينا وذلك ان قوله لا يصام صيغة
نفي بمعنى النهي وقد تقرر في الاصول ان النهي عن الافعال الحسية يقرر المشروعية ويورث الكراهة
وان ظهر انه من شعبان انما يظهر انه من شعبان بعد تمام رمضان فالمراد من الافطار في قوله وان
افطر لم يقضه الافطار قبل ظهور ما ذكرنا الافطار بعد ظهوره كما توهم لانه في معنى المظنون حيث
شرع فيه على احتمال ان عليه صوما وبان ان ليس عليه ولا قضاء للمظنون لشروعه مسقطا لا
ملتزما والقضاء منوط بالالتزام او الالزام وكذا الاقضاء لما في معناه وانما قال في معنى المظنون
لانه ليس بمظنون بل مشكوك ومن لم يتنبه كهذا قال ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال
ومن قال لانه بمعنى المظنون حيث قال ظن ان عليه صوما لم يصب في قوله حيث ظن
كما لا يخفى قال في البدايع واختلف اصحابنا في الصوم المظنون اذا افسده بالشروع في صوم على
ظن انه عليه ثم انه ليس عليه لكن فاقضه متعمدا قال اصحابنا الثلثة لا قضاء عليه لكن
لكن الافضل ان يقضي فيه وقال زفر عليه القضاء الا ان هذا دون الاول اذ ليس فيه
تشبيه باهل الكتاب يجزيه لوجود اصل النية هذا في الصحيح والمقام بالاتفاق وفي
المريض في المسافر على اصلهما الاتي اصله لما مر ان المريض والمسافر اذا صاما في رمضان
بنية واجب آخر يقع عنه فمن قال ان كلامه ههنا ظاهر لم يصب لانه منهي عنه
فيكون ناقصا فلا ينادي به ما في الامة من الواجب الكامل وهو الاصح لا يقال
فعلى هذا يكون قوله فيما تقدم وهو مكروه على خلاف الاصح لان المص تداركه
بقوله والكراهة كصورة النهي لان المنهي عنه الظاهر انه اراد بالنهي ما في

تنبيه ص

قوله عليه السلام لايصام اليوم الذى يشك فيه انه من رمضان الا تطوعا وهو يعم
يشمل الواجب ومن قال فى الصورة المذكورة انه لايجزئه انما تمسك به لاالحديث
التقدم والكراهة - هنا لصورة النهى اراد النهى عن التقدم على رمضان بصوم
يوم يعنى ان المنهى حقيقة التقدم عليه بصوم رمضان على ماتر اخبر اليه الاشارة
ويأتى بعيد هذا بيانه الا ان فى صورة النهى تناول لما نحن فيه فاورث كراهة
ضعيفة - لاتورث نقصانا فى العبادة ومن قال لان النهى ورد فى التقدم بصوم
رمضان الا انه لما كان مثل صوم رمضان فى الفرضية اشتبه فيه نوع كراهة فقد
سها فى قوله فى الفرضية سهوا ظاهرا ومن قال الا انا اثبتنا الكراهة بتناول
عموم نفى حديث آخر وهو قوله لايصام اليوم الذى يشك فيه الحديث فقد اخطأ
ولم يدر انه يكون تناول النهى لما نحن فيه ثابتا حقيقة لاصورة لما ردينا اراد
اراد قوله عليه السلام لايصام اليوم الذى يشك فيه انه من رمضان الا تطوعا
والتعليل بالاستثناء المذكور فيه وهو باطلاقه حجة على الشافعى فى قوله انه يكره اذا
كان ابتداء وما لا ادرى وجه قول الزيلعى ههنا وما رواه صاحب الهداية من قوله
لايصام اليوم الذى يشك فيه الا تطوعا لا اصل له ويروى الاول موقوفا على
عمار رضه وهو فى مثله كالمرفوع لان الجزء الاول غير مذكور فى الهداية من
قوله من صام اليوم الذى يشك فيه الخ قربة ما فيها مرية ومن المتصدين بشرح هذا الكتاب من زعم
كما زعمه حيث عد الحديث المذكور رابع الاحاديث التى ذكرها المصنف على سبيل الابتداء

بان لايكون

بان لايكون موافقا لصوم كان يصومه فى ذلك اليوم ولما كان استدلال الشافعى فى ذلك بعموم قوله عليه السلام
لاتتقدموا رمضان بصوم يوم الحديث تدارك الجواب عنه بقوله والمراد اى لانه يودى قبل اوانه
يعنى ان النهى فى الحديث المذكور معلول بعلة وهى اداء الصوم قبل اوانه ولا يوجد ذلك فى التطوع
فلا يكره واما ما قبل والدليل على ذلك ان ما قبل الشهر وقت للتطوع لا لصوم الشهر فلا يتصور
التقدم بالتطوع على رمضان فالتعريف غير تام اذ لا يلزم ما ذكر مما قدمته وان اراد التقدم به
على وقته فالوقت فالتعريف غير حاصل وذلك ظاهر والمراد بقوله لاتتقدموا قبل لان التقدم
على الشئ بالشئ انما يكون من جنس ذلك الشئ فيكون التقدم على رمضان بصوم رمضان ويرد عليه
ان انواع الصيام كلها من جنس واحد ثم ان العبارة الصحيحة - لان المتقدم على الشئ
انما يكون من جنس ذلك الشئ والمراد من التقدم على التاويل المذكور القصد والنية اذ لا يكون
لهم غير ذلك فان قلت لم خصص يوم ويومين بالذكر والحكم كذلك فى الاكثر ايضا قلت ما ذكر
قليل فقلته كانت مظنة العفو كما فى كثير من الاحكام فكان احق بالتعرض ليعرف الحكم فيما
فوقه بطريق الدلالة فانهما كانا يصومانه ويقولان لان نصوم يوما من شعبان احب الينا
من ان نفطر يوما من رمضان ولما بلغ قول عائشة رضه لابن مسعود رضه قال لان افطر يوما
من رمضان واقضى احب الى من ان يتهم زيادة فى رمضان فقالت اما سمع قوله عليه السلام
خذوا ثلثى دينكم من هذه الحميراء فقال هذا من الثلث لا من الثلثين وبما قررناه اندفع
ما قيل لا دلالة فيه لانهما كانا يصومانه بنية رمضان اقتداء بعلى وعائشة رضه ذكره فى الغاية
ردا على المصنف على رضه مذهبه خلاف ذلك الى وقت الزوال حتى ان يقول الى ان
يذهب وقت النية كما عرفت فيما تقدم انه يذهب قبل الزوال فى الصحيح او يقول الى الضحوة

فكانه وهل ههنا على ترجيحه ما في المختصر على ما في الجامع الصغير نفيا للتهمة اي تهمة العصيان المذكور
في الحديث المنقول عن عمار بن ياسر رضي الله عنه فان الاثر في هذا الباب في حكم الخبر اذ لا دخل للراي فيه ويجوز
ان يكون ما ذكر علة لكل من الامرين التلوم والافطار اما الثاني فقد بين آنفا واما الاول فلان
في عدم التلوم تهمة عدم المبالات بالفرايض ومنهم من قال اي تهمة الروافض لان مذهبهم
انه يجب ان يصام يوم الشك عن رمضان ولا يخفى ما فيه من البعد لعدم العهد بهم وبمذهبهم على ان
حقه ان يقول اي تهمة الرفض بان يضجع المراد من التضجيع في النية التردية فيها والصلة التقعير
يقال ضجع في الامر اذا قصر فيه بين امرين مكروهين صوم رمضان في يوم الشك وصوم واجب
اخر فيه وقد مر بيانهم منه ان يكون في كراهة الآخر خلاف فالاول صوم في حق المعذور لشروعه فيه مستطابع انه
في معنى المظنون وقد مر بيانه يجب ان لا يقتضيه زيادة عبارة يجب ان خلو عن الفايدة بل فيها ايهام
عدم الرواية عن اصحابنا في هذه المسئلة ولذلك خلت عنها عامة الكتب وان لم يقبل الامام شهادته الا ما
قد يقبل شهادة الفرد عليها وقد لا يقبله وسياتي بيانهما والكلام ههنا في مقام آخر ولذلك لم يتعرض
لقبولها وعدمه ومن لم يتنبه لذلك قال وهل يقبلها او لا لم يذكره ثم شرع في تفصيل ذلك وليس
كما لا يخفى وقد راى ظاهر افيجب العمل به لان المكلف متعبد بما ظهر عنده وان لم يظهر عند غيره وهذا
من تمام الاستدلال بالنص المنقول المذكور لا استدلال آخر بطريق المعقول كما توهمه من قال
ولان المكلف متعبد بما علم وان لم يثبت ذلك في حق غيره ان افطر بالارتفاع هذا التخصيص منه
لا يساعده التعليل الذي عول عليه بل يرد به ضرورة ان موجبه العموم وشمول الحكم لجميع المفطرات حقيقة بعينه
عنده على ما بيان لتيقنه دعوى التيقن ههنا لا يكاد يقبل لظهور احتمال الغلط وقوله عند
التردد بالرؤية وهو تهمة الغلط فانها تطلع القضاء برد ما شرعا كما في شهادة الناسي قبل وهي

ههنا

ههنا تهمة لانه لما ساوى غيره في النظر ظاهرا والنظر وحدة البصر ودقة المرئي وبعد المسافة فالظاهر
عدم اختصاصه بالرؤية من بين سايرالناس فيكون غالطا وكان هذا القايل غافلا عن قول المص
بما سياتي ولا فرق بين اهل المصر ومن ورد من خارج المصر او عن تعلقه بما نحن فيه والاغاثي الساوة
في المنظر بين من ورد من خارج المصر ومن فيه بقي ههنا شيء لا بد من التنبيه عليه وهو ان التهمة
المذكورة فيما اذا تفرد بالرؤية ولا علة في السماء واما اذا تفرد بها وفي السماء علة فلا وجود لتلك
التهمة ومع ذلك قد يرد شهادته لعدم صلاحية لها او لفقدان شرط قبولها فعلل هذا لا بد من تقييد
عدم القبول المذكور فيما تقدم بان يكون ذلك عند تفرده بالرؤية بلا علة في السماء فاورث
شبهة اي اورث رد القاضي شهادته بدليل شرعي شبهة ومن اسقط رد القاضي شهادته عن حيز
الاعتبار وقال ان تفرده بالرؤية يوهم الغلط فيه يقع الشبهة لم يصب يفصح عن ذلك الخلاف فيه
الآتي ذكرها بعيد هذا وهذه الكفارة انما قال وهذه احترازا عن سايرالكفارات فانها لا تندرئ
بالشبهة على ما افصح عنه من قال ههنا اي كفارة الفطر لان جهة العقوبة فيها راجحة وكذا يجري
فيها التداخل دون سايرالكفارات ولا يجب على المخطي والمكره بخلاف كفارة اليمين فمن اسقط عبارة
هذه وقال والكفارة تندرئ بالشبهات لما فيها من معنى العقوبة لم يصب اختلف المشايخ فيه
ابن في وجوب الكفارة مع عدم الرواية فيه عن اصحابنا المتقدمين وقيام الدليل من الطرفين
فقيل يجب الكفارة لتيقنه بالرؤية والامام لم يرد شهادته حتى ليصير شبهة وقيل لا يجب لقوله عليه السلام
صومكم يوم تصومون وهذا ليس بيوم صوم في حق الجماعة وقال صاحب المحيط والصحيح
انه لا يجب الكفارة لان الوجوب عليه للاحتياط فان قلت اليس الوجوب عليه بما قدمه من قوله
عليه السلام صوموا لرؤيته الحديث قلت بلى الا انه معلل بالاحتياط فافهم لان قول الناسي في الرمضانيات
غير مقبول

اعالم بقبل مردود لان الحكم فيه التوقف قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ولا حاجة
الى تقييد الديانات بالتي يمكن تلقيها من جهة العدول لان قبول قول الفاسق بعد التحري فيما
لا يمكن تلقيها من جهة العدول لا يناقي عدم قبوله بمعنى التوقف بل تحققه فانه لو لا حكم التوقف
لما ساغ له التحري وبما قررناه تبين ان من قال لان خبر الفاسق في الديانات مردود لم يصب
ان يكون مستورا لو قال ان يكون ظاهر العدالة او مستور الكان اولى لان التعديل للمجموع هو له عدلا
او غير عدل لجزئه الاخير فقط والمستور من لم يعرف بالعدالة ولا بالدعارة لانه شهادة من وجه
ولذلك يشترط فيه الحضور الى مجلس القاضي والعدالة ولا يكون ملزما الا بعد القضاء والاول وهو
ظاهر الرواية عن اصحابنا اصح لان المراد من الشهادة النفي الشهادة من كل وجه وهذا ليست
كذلك ولذلك لا يشترط الحرية والذكورة والحجة عليه ما ذكرناه يعني الذي ذكره بقوله لانه
امر ديني ولا يذهب عليك ان الاحتجاج عليه بالحديث اقوى فحقه ان يقدم ما روى عنه عليه السلام
من قبوله شهادة اعرابي في ذلك رواه ابو داود والترمذي لا يفطرون يعني بوجب تلك
الشهادة بل يلتمسون هلال شوال وهذا ظاهر وان خفي على من قال يعني ولم يروا الهلال
لا يفطرون وعن محمد انهم يفطرون سئل محمد عن هذه المسئلة فقال يثبت الفطر بحكم القاضي
لا بقول الواحد يعني يثبت بناء لا ابتداء وليس بيع الطريق والشرب نظير هذا كما توهم لان صحة
بيعهما لا يكون اصالة بل في ضمن شيء آخر على ما بيناه في موضعه والثبوت فيما كان فيه اصالة
غايته كان بناء على ثبوت امر آخر فوق الفرع واضح وفي الذخيرة قال شمس الائمة الحلواني هذا الاختلاف
فيما اذا لم يروا هلال شوال والسماء مصحية فاما اذا كانت متغيمة فانهم يفطرون بلا خلاف و
هذا اذا شهد على هلال رمضان واحد واما اذا شهد اثنان فانهم يفطرون بالاتفاق وان كانت

السماء

في الذخيرة وذكر الطحاوي ان العمل بخبر
الفاسق وعلم بخبر الاعمال للكرخي

السماء مصحية اليه اشار القدوري والحاكم في المنتقى فيما روى الحسن عن ابي حنيفة قال في الذخيرة
قال ابو حنيفة وابو يوسف يصومون في الغدوان كان يوم الحادي وثلثين
ولا يفطرون وقال محمد يفطرون للاحتياط لجواز ان ما رآه خيال الهلال قبل الامام شهادة
الواحد العدل قال في الذخيرة كان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل يقول اذا كانت السماء
متغيمة انما تقبل شهادة الواحد اذا فسر وقال رايت الهلال خارج البلدة في الصحراء او
يقول رايته في البلدة بين خلل السحاب في وقت يدخل في السحاب ثم يخل اما بدون هذا
التفسير لا يعمل لامكان التهمة بناء على ذلك النسب الثابت بشهادة القابلة قيل هذا انما يصح على قولهما
دون قول ابي حنيفة والتحقيق انه لا صحة له على قولهما ايضا لان ثبوت النسب بالفراش القائم
بقيام العدة وشهادة القابلة تأثيرها انما هو في تبيين الولد على ما يأتي في باب ثبوت النسب
حتى يراه جمع كثير من بقاع مختلفة كذا قال المصنف في مختارات النوازل يقع العلم بخبرهم
المراد من العلم ههنا على ما ذكر في المنافع ما يوجب العمل وهو غالب الظن لا اليقين كما توهم
قال في لان التفرد في مثل هذه الحالة لقال ان نقول سلمنا ان التفرد بالرؤية في مثل تلك الحالة
يوهم الغلط لكن لا يترتب عليه وجوب التوقف فيه الى ان يبلغ الحد المذكور الذي يترتب عليه ان يكون
اختصاص جماعة بالرؤية في مثل تلك الحالة موهما للغلط ويمكن ان يقال اراد بالتفرد المذكور
تفرد جماعة لا تفرد واحد ثم قيل في حد الكثير قال في الذخيرة وقال اما اذا كانت السماء
مصحية لا تعمل شهادة الواحد في ظاهر الرواية خلافا لما روى الحسن عن ابي حنيفة بل
يحتاج فيه الى زيادة العدد واختلفوا في مقدار ذلك روى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة
انه تعمل شهادة رجلين او رجل وامرأتين وعن ابي يوسف انه قال يعتبر في ذلك

وبتفرد الجماعة بالرؤية في مثل تلك الحالة موهما للغلط وعلى هذا فقوله الآتي ولكن اذا كانت السماء
هذا ايضا

الهلال ومعه الصحيح

جمع عظيم وروى عنه انه قدره بعدد القامة وعن خلف ابن ايوب انه قال خمسمائة بيلخ
قليل وعند اهل خفص الكبير انه يعتبر الوفا وعن محمد انه قال يفوض مقدار القلة والكثرة الى
راي الامام انتهى قال المصنف التحديد وهو الصحيح لان ذلك تختلف باختلاف الاوقات والاماكن
فكان الحكم فيه راي الامام وبهذا التفصيل تبين ان الخلاف بيننا في موضعين احدهما اشتراط
الجمع الكثير فيه وثانيهما حد الكثرة المعتبرة على اصل القائلين باشتراطها والمذكور في الكتاب انما
هو الخلاف في الموضع الثاني في الخانية فان كانت مصحية فشهدوا على رؤية الهلال
في المصر لا تقبل الا شهادة من يقع العلم بشهادتهم واختلفوا في تقدير ذلك عن ابي يوسف
انه قدره بخمسين كما في القامة وعن محمد حتى يتواتر الخبر من كل جانب وبهذا روى
عن ابي يوسف وروى انه يقبل فيه شهادة اهل محلة ولا يذهب عليك ان قوله واختلفوا
في تقدير ذلك يعني في تقدير من يقع العلم بخبر شهادتهم صريح في ان مرادهم من العلم ههنا ليس العلم
اليقيني الحاصل بالخبر المتواتر بل العلم الظني الموجب للعمل ولا فرق بين اهل مصر ومن ورد
من خارج قال في الذخيرة انما لا تقبل شهادة الواحد على هلال رمضان اذا كانت السماء
مصحية اذا كان هذا الواحد من في المصر واما اذا جاء من خارج المصر او جاء من اعلا الاماكن
في مصر وقد ذكر ذكر الطحاوي انه تقبل شهادته وبهذا ذكر في كتاب الاستحسان وذكر العتابي
انه لا تقبل شهادته في ظاهر الرواية وذكر الكرخي انه تقبل وفي الاقضية صحح رواية الطحاوي
واعتمد عليها للقلة الموانع فان هواء الصحراء اصفى فيجوز ان يراه دون اهل المصر
اليه الاشارة في كتاب الاستحسان يعني كتاب الاستحسان من الاصل ولفظه فان كان الذي
شهد بذلك في المصر ولا علة في السماء لم تقبل شهادته فان فيه دلالة بطريق المفهوم وهي مقبولة

في الروايات

في الروايات على انه اذا ورد من خارج المصر تقبل كما اذا كان بالسماء علة واراد بالاشارة
ما يقابل العبارة لا الاشارة المصطلحة في الاصول فيتناول الدلالة بطريق المفهوم و
كذلك اذا كان على مكان مرتفع في المصر لاختلاف الطلوع والغروب باختلاف المواضع
في الارتفاع والانخفاض قال في خزانة الاكمل اهل الاسكندرية يفطرون اذا غربت
الشمس ولا يفطر من على منارتها فانه يراها بعد حتى يغرب له انتهى هذا على رواية الطحاوي
واما في ظاهر الرواية فلا عبرة لاختلاف المطالع حتى لو صام اهل بلدة ثلاثين يوما للرؤية
واهل بلدة اخرى تسعا وعشرين يوما فعليهم قضاء يوم صرح بهذا في الخانية قال
شمس الائمة الحلواني يوم صرح الصحيح من مذهب اصحابنا ان الخبر اذا استفاض وتحقق
فيما بين اهل البلدة الاخرى يلزمهم حكم هذه البلدة ذكره في الذخيرة ومن هنا تبين
ان للشك في يوم الثلاثين من شعبان سببا اخر غير ما هو المشهور المذكور فيما سبق وهو احتمال
ان يتحقق الرؤية في بلدة اخرى ويستفيض الخبر فيما بين اهل هذه البلدة بعد زمان
وهذا هو الموعود من وجه النظر فتدبر وفي الصوم الاحتياط في الايجاب ذكره بانتضاء
سياق الكلام والا فهو مصرح به فيما تقدم ولا فائدة في اعادة الا شهادة رجلين
عدلين حرين غير محدودين في القذف كما في سائر الاحكام صرح بذلك في شرح الطحاوي
واشار اليه المصنف بقوله فاشبه سائر حقوقه وفي الذخيرة نقلا عن المنتقى انه يقبل في ذلك
شهادة الواحد وهو الاصح ثم رجح لما ذكر على رواية النوادر المذكورة بعد هذا الاحراز
عنها كما توهم لانه تعلق به نفع العباد تقليل للقول الاصح وقد فصل بينه وبين المعلل
بالاجنبي ولو ذكر الرواية النادرة ثم قال والاصح ظاهر الرواية لا تعلق به نفع العباد اه

بعيد

لكان الكلام سالما عن الخلل المقصور المذكور وهو التوسع بلحوم الاضاحي فيتبع اخر وهو الاحلال
من الحج فحق المقام تصدير الكلام المذكور باداة التمثيل لا باداة الحصر كما ذكرنا الرواية بخلاف
التشبيه ومقتضى الدراية لما ذكرنا بلام التعليل اى لعلة ذكرنا ها فيما تقدم اراد ما ذكره بقوله لان التفرد
بالرؤية في مثل هذه الحالة اى طلوع الفجر الثاني اختلف المشايخ في ان العبرة لاول طلوعه ام لاستطارته
وانتشاره وقال شمس الائمة الحلواني الاول احوط والثاني اوسع والمص اخذ بالاحوط وعندي
ان التشبيه بالخيط للتشبيه على ان العبرة لاول طلوعه وتفصيل ذلك ان الفجر فجران صادق وهو
الثاني وكاذب وهو الاول قد مر في باب مواقيت الصلوة لقوله ﷺ وكلوا واشربوا رواه البخاري
باسناده الى السدي سمعت عدي بن حاتم رضه قال انزلت وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط
الاسود ولم ينزل من الفجر وكان رجال اذا ارادوا الصوم ربط احدهم في رجليه الخيط الابيض و
الخيط الاسود ولا يزال ياكل حتى يتبين له رويتهما فانزل الله تعالى بعد من الفجر فعلموا انما يعني
الليل والنهار وفي حديث عدي بن حاتم رضه قال عليه السلام انما ذلك سواد الليل وبياض النهار
ومن قال ان الخيط الابيض اول ما يبدو من الفجر الصادق وهو المعترض في الافق كالخيط
الممدود والخيط الاسود ما يمتد معه من غبش الليل وهو الفجر المستطيل والكاذب وذنب السرحان
فقد خبط في قوله وهو الفجر المستطيل خبطا فاحشا لان ذلك الفجر ابيض بياض يبدو وكذنب السرحان
ثم يعقبه الظلام فكذلك سمي كاذبا وما شبهه بالخيط الاسود من غبش الليل انما هو من ذلك
الظلام رجل اصبح في شهر رمضان جنبا فصومه تام الا على قول بعض اصحاب الحديث يعتمدون
فيه حديث ابي هريرة رضه من اصبح جنبا فلا صيام له محمد ورب الكعبة قاله ثلاثا قوله تعالى
فالآن باشروهن الى قوله حتى يتبين له واذا كانت المباشرة في آخر جزء من اجزاء الليل

مباحا

مباحا فالاغتسال يكون بعد طلوع الفجر ضرورة وقد امر الله تعالى باتمام الصوم كذا قال الامام
شمس الائمة السرخسي في المبسوط وعندي فيه نظر لان مبنى الاستدلال المذكور على تحقق المنافاة
بين اباحة المباشرة الى آخر جزء من اجزاء الليل ووجوب الاغتسال في بعض اجزائه
ولا صحة لذلك المبنى كيف وقد تتحقق الجمع بين تلك الاباحة ووجوب الصلوة في بعض
اجزائه ولا صحة لها بدون الاغتسال ولو كان وجوب الاغتسال في بعض اجزائه منافيا
لتلك الاباحة لكان وجوب الصلوة فيه ايضا منافيا لها واذا لم يكن هذا منافيا لها
فلان لا يكون ذلك منافيا بطريق الاولى عن الاكل والشرب والجماع قد عرفت فيما
تقدم ما في هذا التفصيل من القصور فتذكر وفي قوله النهار الشرعي نهار ايضا كلام
سبق ذكره قيل ان النهار الشرعي من مطلع الفجر الصادق الى مغرب الشمس بدليل ان الاعمى
اباح المفطرات الثلثة في الليل الى الخيط الابيض وهو الصبح الصادق ثم امر بالصوم الى الليل
على نسخ وفيه نظر اذ لا دلالة فيما ذكر المدعي اتفاقا ولا دلالة على ان الوقت الذي هو معيار الصوم
مبداوه مطلع الفجر الصادق ومنتهاه مغرب الشمس واما ان ذلك الوقت هو المسمى بالنهار
الشرعي فما ذكر ساكت عنه واعترض على الحد المذكور بانه منقوض طردا وعكسا اما الاول
فبان مجموع ما ذكر يتحقق في الحايض والنفساء ولا صوم فيهما واما الثاني فبالكل
الناسي فان صومه باطل ولا اساك فيه واجيب بان الامساك المعهود المذكور
في الحد غير متحقق في الصورة الاولى لانعدام شرطه وهو الطهارة عن الحيض والنفاس
وانه غير متعدد في الصورة الثانية في اعتبار الشرع وان كان متعددا حقيقة
وللشارع ولاية هذا الاعتبار واما ما قيل في الجواب عن الاعتراض طردا

ان الحايض خرجت عنه اهلية الاداء شرعا فلا يجدى انتفاؤه دفع كيف ولا مزيد فيه على تقرير
من ذلك النقض والصوم هو الامساك آخر تحديده عن المسائل التى لا توقف لها على
معرفة حده وعقبه يكون باب فى مسايل لها شدة حاجة اليها وهذا من الاعتبارات
اللطيفة التى تفرد بها لانه فى حقيقة اللغة اقحم عبارة الحقيقة احترازا عن المجاز اللغوى
فانه ايضا من اللغة ضرورة انه موضوع بالوضع النوعى لورود الاستعمال على وفق
هذا قال النابغة خيل صيام وخيل غير صايمة تحت العجاج واخرى تعلك اللجما الا ان زيدا
عليه البنة هذا الكلام صريح فى ان المعتبر فى حقيقة الشرعية هو الامساك اللغوى مقيدا
بقيدين فلا شبهة للجواب عن النقض بالكل الناسى بان يقال ان المراد من الامساك
المذكور الامساك الشرعى وهو موجود لان مبناه على ان يكون الامساك الشرعى غير
الامساك اللغوى الغاية فى الصورة المذكورة واختص بالنهار ليس الكلام فى بيان الاختصاص
المذكور بل فى بيان وجهه دل على ذلك سياقه فلا وجه لقوله ما قلوا نا لانه لا يصلح للثانى و
ايضا لا انتظام له مع التعليل الثانى لانه لا يصلح للاول فتامل وهو قول مالك الافطار
عنده فى الغرض واما فى النفل فلا يفطر عنده ايضا صرح به الشيخ ابو الحسين القدورى فى شرح
مختصر الكرخى فلا يكون قوله على وفق القياس لان موجبه عدم الفرق بين النفل و
الفرض والطهارة عن الحيض سواء كانت الطهارة عنه بعدم الاصل او بانقطاع ومن
خصها بالثانى لم يصب ووجه الاستحسان قوله عليه السلام لا يتال الحديث معارض
للكتاب وهو قوله تعالى اتموا الصيام فان الصيام امساك وقد فات فى الصورة
المذكورة فالاية تدل على بطلانه فيها لان انتفاء ركن الشئ يستلزم انتفاءه لا محالة

والحديث

والحديث يدل على بقائه كما كان فيجب تركه لا لان فى الكتاب دلالة على ان النسيان
معفو عنه لقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا فكان الحديث موافقا للكتاب
فيعمل به فيحمل قوله تعالى اتموا الصيام على حالة اتمام عمدا ولا لان الاتمام فعل
اختيارى فيكون صنع المفوت له كذلك لان المعفو بعذر النسيان الحكم الاخروى
لا الحكم الدنيوى وذلك ظاهر فلا موافقة بينه وبين الحديث المذكور وان المفوت
للاختيارى لا يلزم ان يكون اختياريا دل على ذلك فوت الصلوة بالكلام ناسيا
بل لان الامساك لم يفت فى الصورة المذكورة فى اعتبار الشرع على ما عرفت فيما
تقدم ثم على صومك تعال ثم على امره امضاه واتمه ومنه ثم على صومك كذا فى المغرب
للاستواء فى الركنية يعنى ان كلا منهما ركن اصلى وبهذا ظهر مزية عبارة الاستواء على
عبارة الاشتراك فان الاشتراك فى الركنية يتحقق وان كان احدهما ركنا زايدا ثم انه
اراد بالثبوت الثبوت بطريق الدلالة فلا يرد كون الحكم المذكور على خلاف
القياس بخلاف الصلوة جواب عن قياس المخالف تقريره ان النسيان تغلب
فى الصوم اذ ليس له حالة مذكرة انه فيه بل حالة تدعو الى الاكل والشرب بهيئة
الصلوة تذكره انه فيها فلا يغلب النسيان فيها فلا يلحق به
فبقى على مقتضى القياس ولو كان مخطيا الفرق بينه وبين
الناسى ان الاول ذاكر بالصوم غير قاصد للافطار والثانى
بالعكس فانه يعتبره بالناسى تقريرها ان الناسى قاصد الى
الاكل والشرب وان لم يكن قاصدا الى الفطر والخاطى

انتفاءه ص

ليس بناصد اصلا لا الى الاكل والشرب ولا الى الفطر فاذا كان
الناسي معذورا مع وجود القصد في الجملة فالخاطئ اولى لعدم القصد
في الجملة وكذا المكره لان المراد منه من حيث الماء في حلقه كرها لا
من شرب بيع كرها اذ لا خلاف فيه فان قلت ما ذكرته طريقة الدلالة والكلام
من عبارة يعتبر هو القياس ولا وجه له لما عرفت ان الحكم في الناسي على خلاف
القياس فلا يصح القياس حتى يقال عليه قلت الدلالة عند الخصم قياس
جلي فالعبارة المذكورة في موقعها على اصله ونا انه الضم الى الاكراه والخطاء على
سبيل البدل وما ذكره بقوله ولانه النسيان وجه آخر مشترك ايضا الا ان المصنف
فقر حيث اقتصر على ذكر الاكراه ومن خلط بين الوجهين لم يصب كالمقيد والمريض
فان الاول اذا صلى قاعدا بعذر القيد يقضي لان عذره من قبل غير من له
الحق بخلاف الثاني فانه اذا صلى قاعدا بعذر المرض لا يقضي لان عذره من
قبل من له الحق في قضاء الصلوات عدل عن المفرد الى الجمع ولا باعث له فان
نام فاحتلم صدره بالفاء ولا وجه له اذ ليس المقام مقام التفريع
والترتيب على ما سبق وذلك ظاهر ثلث لا يغرن عبارة الحديث
في رواية البزار عن ابن عباس رضي الله عنه
ثلثة بالفاء وفي رواية الترمذي ثلث بدون الفاء
الا ان الجماعة مقدمة على

القيء

القيء في تلك الرواية واما على الوجه المذكور فلم يوجد في كتب الحديث بالمباشرة عمدا
الملامسة ومن قبل امرأته بمس الرجل المرأة لم يصب فامنى اي فانزل على ما قالوا لا دلالة
في هذه العبارة على انه غير مختار عند الخص بل الظاهر منها هو الاختيار له حيث نسبه
الى جماعة المشايخ على الاطلاق والمسئلة مما اختلفت فيها المشايخ فان محمدا
سلم والفقيه ابا الليث قالا بالفساد وابا بكر الاسكاف وابا القاسم قالا بعدمه
نعم قال الخص الصايم اذا عالج ذكره حتى امنى يجب عليه القضاء وهو المختار لانه وجد
الجماع معنى بناء على ما ذكره وههنا من ان معنى الجماع الانزال عن شهوة بالمباشرة
لعدم المباشرة في الصورة المذكورة ولو اكتحل لم يفطر خلافا لمالك فيما اذا وجد طعم
الكحل في حلقه ولان ابي ليلى في الحالين وهو رواية عن مالك ذكره خواهرزاده
في مبسوطه وقيل احمد مع مالك لانه ليس بين العينين والدماغ منفذ لا يقال نعم لا منفذ
بينهما وبين الدماغ لكن بينها وبين الحلق منفذ والمعتبر ههنا المنفذ الى الجوف
لا الى الدماغ خاصة ولذلك يجد طعم الكحل لانا نقول المنفذ الى الحلق لا يكفي
لان الوصول اليه ليس وصولا الى الجوف ولا مستلزما له ولذلك لا يكون الاستنشاق
مفسدا للصوم مع ان الماء يصل الى الحلق والدمع يترشح كالعرق جواب
دخل مقدر تقريره وتقرير الجواب لا يخفى على ذوي الالباب وكذا قوله والداخل
من الخارج لا ينافي جواب دخل مقدر آخر تقديرهما ايضا ظاهر ومن خلط بينهما
قائلا في تقرير المقام فان قيل لو لم يكن بينهما منفذ عاد جرح الدمع اجاب بان الدمع

بترشح كالعرق يعني انه داخل من المسام والداخل منها لا ينافي كما اذا اغتسل بالماء البارد
فوجد برودة الماء في كبده فقد خبط لا يقال ان ما ذكر تعليل في مقابلة النص وهو قوله
عليه السلام عليكم بالاثمد المروح وقت النوم وليتقه الصايم لانه منكر قاله يحيى بن
معين فلا يصح الاحتجاج به ولانه معارض لما ندب به عليه السلام الى صوم عاشوراء
والاكتحال فيه اذ لم يثبت في ندبه عليه السلام الى الاكتحال فيه شيء على ما تقف
في موضعه من هذا الباب بل بما قاله ابن مسعود رضه خرج رسول الله عليه
السلام في رمضان وعيناه مملوتان من الكحل كحلته ام سلمه رضه ذكره القدوري
في شرحه مختصر الكرخي واما ما قيل وقد اجمعت الامة على الاكتحال يوم عاشوراء
فلا وجه له لانه ان اريد الاكتحال يوم حالة الصوم فدعوى الاجماع باطل لما عرفت
ان فيه خلافا لابن ابي ليلى ومالك في رواية وان اريد الاكتحال في غير حالة الصوم
فلا مساس له للمقام لان الكلام في الاكتحال في حالة الصوم بخلاف الرجمة والقصاص
فانهما شبتان بالقبلة بالشهوة وان لم ينزل لوجود معنى الجماع بعبارته تعليل لوجوب
القضاء وباشارته الى قصور الجناية حيث قصر الوجود على المعنى تعليل لعدم وجوب
الكفارة ولذلك قدم عليه قوله دون الكفارة فانه لو خلى عن تلك الاشارة لكان
حقه ان يقدم على القول المذكور لانها تندرئ بالشبهات يعني هذه الكفارة بخلاف
سايرها حيث تجب بالشبهات والفرق ان الكفارة انما تجب لاجل جبر الفايت
وفي الصوم حصل الجبر بالقضاء فكانت زاجرة فقط فاشبهت الحدود فتندرئ

بالشبهة

بالشبهة ولهذا لا يجب بالاكراه والخطاء بخلاف سايرها الكفارات واما ما قيل
وهذا لان الكفارة اعلى عقوبات المفطر لافطاره فلا يعاقب بها الا بعد بلوغ
الجناية نهايتها ولم يبلغ نهايتها لان ههنا جناية من جنسها ابلغ منها وهو الجماع
صورة ومعنى فعنه نظر لان موجبه ان لا يجب الكفارة بالايلاج لعدم بلوغ
الجناية الى نهايتها لان هناك جناية من جنسها هي ابلغ منها وهو الايلاج مع
الانزال فان قلت هلا يشكل به قوله فيفتقر الى كمال الجناية قلت لا لان
كمالها يحصل بالايلاج والانزال شبهة ومبالغة ولا تاثير له في حق لها ولذلك
لا يشترط في التحليل اذا امن على نفسه قبل اختلف المشايخ في مفعول هذا
الفعل في قول محمد فقال بعضهم اراد به الامن عن الوقوع في الجماع وقال
بعضهم اراد به الامن عن خروج المني ولا ارى وجها لهذا الاختلاف لان
الامن عن احدهما لا يكفي في عدم الكراهة بل الامن عنهما جميعا شرط له حتى
اذا امن الجماع ولم يامن الانزال يكره له القبلة لتعرض الصوم على الفساد
فالوجه في تفسيره ان يقال اي الجماع والانزال بالواو الجامعة لا بالواو الفارقة
اطلق فيه في الحالين والمذكور في جميعهم انه يكره القبلة للشاب الذي لا يملك
اربه والمباشرة الفاحشة هي مماسة الفرج الفرج من غير حايل بينهما او
اما المعانقة متجردين فغير معتبرة فيها فمن قال هي ان تعانقها متجردين ويمس

ظاهر فرجه ظاهر فرجها لم يفسد وعن محمد انه كره وهو رواية الحسن عن ابي حنيفه
لم يفطر وهو القياس قال خواهر زاده مبسوطه هذا مذهب علمائنا الثلثة
وقال زفر يفسد صومه وجه القياس ان الفطر لا يختلف بالماكول وغير الماكول كما لو
اكله بنفسه وكما لو اكل حصاة او نواة ولانه يمكن التحرز عنه بطرقه بالمروحة وغيرها
وقت الكلام ووجه الاستحسان انه لم يوجد صورة الفطر لعدم الابتلاع لان كلامنا فيما
اذا دخل الذباب بنفسه وكذا لم يوجد معناه لعدم وصول المقذر والمروي بخلاف
المطر اذا وقع في الحلق حيث يفسد الصوم لوجود المروي ولانه مغلوب فيه وصول
الذباب الى جوفه فلا يفسد صومه كما في الغبار والدخان وانما قلنا انه مغلوب لانه
لابد له من الكلام وذلك لا يحصل الا بان يفتح فاه وعند ذلك يدخل الذباب حلقه
من حيث لا يعلم ولا يقدر على التحرز وهو لا يجد موضعا لا يكون فيه ذباب بخلاف
المطر والثلج فانه يمكن التحرز عنه بان يدخل خيمة او بيتا فلا يقع في حلقه المطر والثلج
عند التكلم وقياسه على الحصاة والنواة ضعيف لان في المقيس لم يوجد صورة الفطر
وقد وجدت في المقيس عليه لوجود الابتلاع اما قوله يمكن التحرز عنه بطرقه وقت الكلام
فضعيف ايضا للزوم الحرج بطرقه في كل ساعة والحرج مدفوع شرعا واختلفوا في المطر
والثلج اختلف المشايخ فقال بعضهم المطر يفسد دون الثلج وقال بعضهم على العكس
وقال عامتهم بافسادهما وهو الصحيح لحصول الفطر معنى وامكان الاحتراز ومن قال

ولامكان

ولامكان الاحتراز لم يصب لان تمام التعليل بمجموعها لا بكل منهما كما لا يخفى والاختلاف
على الوجه المذكور مسطور في نصاب الفتاوى ولا يذهب عليك ان عبارة المتن قاصرة
عن الاشارة الى ان الاختلاف على اية وجه بل المتبادر منها الاختلاف فيهما
بلا فرق بينهما اذا اداه جيمه او ستفه اي الاول ان تقال لامكان الاحتراز عنه
بضم الفم وفتح المطر والثلج بخلاف الذباب فانه يلازمه ولابد له من التكلم فيدخل
حلقه وفتحتا وانما قلنا انه اول مما ذكر لانه قد لا يجد جيمه ولا ستفاده والا يواه
جاي داد دن تقال اوى بالعقر اذا كان لازما واوى بالمد اذا كان متعديا وقد
جاء القرآن العزيز بهما هذا هو الفصيح المشهور فيهما وقيل يقال في كل واحد منهما
بالمد والقصر لكن القصر في الازم افصح والمد في المتعدي افصح واكثر ذكر النووي
في تهذيب الاسماء واللغات وان اكل لحما بين اسنانه قال في الاسلام معناه
ان ابتلعه فاذا استخرجه فاخذه بيده ثم ابتلعه يجب ان يفسد صومه وقال
في المبسوط والكافي وللحاكم الشهيد وان كان بين اسنانه شيء فدخل جوفه
وهو كاره لم يفطره فعلى هذه الرواية اذا قصد ادخاله في الجوف يفسد صومه
وانما لا يفسد اذا دخل جوفه مع الريق من غير قصد كما اذا ذكر خواهر زاده و
منهم من قال لا يفسد صومه سواء قصد ابتلاعه او لم يقصد الا يرى الى ما قال
محمد في الجامع الصغير في الصيام يكون في اسنانه اللحم فيبلعه متعمدا ليس عليه قضاء
ولا كفارة لان البقية حكم الظاهر لا تاثير لها في رفع الحدث في الخلافية كيف ولا بد منها

في تعليل الوقاية ايضا فاذكر لا يصلح وجها لقول زفر وانما وجهه ما قيل ان الفراء
وصل الى الجوف لانه طعام متغير فسد صومه كما في الكثير ولنا ان القليل تابع
تقرر ان الباقي بين الاسنان اذا كان قليلا لا يمكن التحرز عنه ان يجري وذاك
مدفوع شرعا فيعتبر تبعا للريق فاذا دخل الريق الجوف بقصد او بغير قصد لا يفسد الصوم
فكذا هذا بخلاف الكثير لان التحرز عنه ممكن بلا حرج لانه لا يبقى غالبا في الاسنان فيفسد
الصوم به والفاصل مقدار الحمصة لم يذكر محمد في المبسوط والجامع الصغير حد
القليل والكثير وقد ذكر في شرح اختلاف زفر ويعقوب لابي شجاع وهو الشيخ
ابو عبد الله البلخي قال اخبرني ابن ابي مالك عن ابي يوسف عن ابي حنيفة ما كان
بين اسنانه في قدر حمصة فطرحه جعل قدر الحمصة كثيرا لانه لا يبقى بين الاسنان
غالبا وما دونه سوى وقال الصدر الشهيد الحمصة فصاعدا كثير وما دون ذلك
قليل وليس والمراد ان قدر الحمصة وقع فاصلا بينهما لا قليل ولا كثير كما يوهمه
ظاهر العبارة لانه قد اعتبر كثيرا على ما روى البلخي وسيأتي التصريح بخلاف الفاصل
بين القليل والكثير في باب النجاسة وهو قدر الدرهم فانه داخل في القليل فان اخرجه تبعا
على ما فهم من التعليل السابق ذكره يعني لما كان عدم الفساد في القليل لكونه بمنزلة
الريق وينزل ذلك بالاخراج فينبغي ان يفسد القليل ايضا ولما استووا ان يقال انه
تعليل بالعدم وذلك غير مقبول تدارك بقوله كما روي عن محمد ليس ان من الجواب
على القياس المذكور الان في حجة التمسك به لابد من دفع تعليل العفو فلذلك

قدمه

قدمه بطريق الاشارة بالفاء والتفريعية بقي ههنا شيء وهو انه لا حاجة في جواب المسئلة الاخيرة
باليد فان مداره على مجرد الاخراج فالاولى ان لا يذكر تلك الزيادة كيلا يفهم اعتبارها
في الجواب وبهذا التفصيل تبين ان من قال كلامه في هذا المقام ظاهر عنى عن الشرح لم يتف
على سر المقال يفسد صومه وذا وجوب الكفارة اختلاف المشايخ قيل لا تجب لانه
ناقص وعليه فخر الاسلام البزدوي وقال الصدر الشهيد المختار انه تجب الكفارة
لانها من جنس ما يتغذى به لانه طعام متغير يعني ان ما اكله طعام فيجب عليه الكفارة
لكمال الجناية غاية انه متغير وذلك لا يمنع وجوب الكفارة كما في اللحم المنتن انه يعاقب
الطبع فدخل في معنى الفساد نقصان فقصرت الجناية ومع قصورها لا تجب الكفارة
فان ذرعه القيء حرم المقام بتقدير الكلام بالواو كما في نظائره السابقة واللاحقة
اذ لا وجه للتفريع على ما تقدم يقال ذرعه القيء اذا سبق الى فيه وغلبه فخرج منه ذكره
صاحب المغرب من قاء بالمد وكذا استقاء يقال قاء ما اكل اذا لفاه واستقاء وتقيأ
اذا تكلف في ذلك وعبارة الحديث على ما رواه الترمذي عنه عليه السلام من ذرعه القيء وهو
صائم فليس عليه قضاء ومن استقاء عمدا فليقض في كتب الحديث فمن انتقض به الطهارة
بعرضه مصادفة شرط النجاسة وهذا يكفي في تحقيق معنى الخروج في الصورة المذكورة
فلا التجاء لما قيل سلمنا انه ينتقض به الطهارة اذا قاء مرة او ماء او طعاما اما اذا قاء
بلغما ملأ الفم فليس بناقض عندهما خلافا لابي يوسف فكيف يحتج به ابو يوسف على محمد وتحقق الخروج
بانتقاض الطهارة واما ما قيل في دفع جوابه في المرتقي من الجوف وهما لا يحكمان فيه

فرق لما تقدم في فصل نواقض الوضوء من ان الخلاف في المرتق من الجوف
وعند محمد لا يفسد فهو يعتبر الصنع وصاحبه يعتبر الخروج والصحيح قول محمد ذكره
في الاسلام لم يفسد صومه وهذا ايضا بالاجماع على ما فهم من تعليله ولذلك لم يذكره
فكذلك عند ابي يوسف قال في الاسلام والتصحيح قول ابي يوسف فان استقاء عمدا
صد عمد الاحتراز عن الاستقاء ناسيا للصوم اذ هو لا يفسد ومن لم يتنبه لهذا
قال ذكر العمد تاكيد لان الاستقاء استفعال من القيء وهو التكلف ولا يكون التكلف
الا بالعمد والقياس متروك به يعني القياس على سايره ما يخرج من البدن ان لا يفسد
الصوم الا انه ترك بالحديث المار ذكره فكذلك عند محمد وزفر معه وهو جرى على اصله
في عدم الفرق بين الكثير والقليل في انتقاض الطهارة به لاطلاق الحديث المنتظم للقليل
والكثير وضعف قول ابي يوسف لكونه تعليلا في مقابلة النص للكثرة الصنع حيث استقاء
واعاد ومن ابتلع الحصاة او الحديد اما قال ابتلع دون اكل لان الاكل على ما ذكر
في المبسوط ايصال الشيء الى جوفه بفيه مشموما او غير مشموم ممضوغا او غير
ممضوغ مما يتاتى فيه الهشم والمضغ والحصاة والحديد مما لا يتاتى فيه واحد منهما
ومن قال ان الاكل عبارة عن المضغ والابتلاع لم يصب وكذا لم يصب ذلك
القائل في قوله ان الابتلاع عبارة عن ادخال الشيء في الحلق ولا كفارة عليه
خلافا لمالك لانه مفطر غير معذور ولنا ان مع الفطر وصول المفدى او المروي الى
البدن وهو معدوم وبانعدام قصرت الجناية وكفارة الاعتداء لها على ما مر استدراكا

للمصلحة

للمصلحة ذكر الحاكم وكان حقه ان يذكر الحجة لما في قرينه وتقرير ما ذكره ان المصلحة الجائية
الصوم قهد النفس الامارة بالسوء فبالجماع يفوت قهد النفس للتنافي بينهما فيجب
القضاء استدراكا لتلك المصلحة ولا يشترط الانزال في المجلس كان حقه ان يقول
ولا يشترط الانزال في واحد من المجلسين لان المقام مقام السلب الكلي لا مقام
سلب الكلي والفرق بينهما واضح اعتبارا بالاغتسال ولما استشعر ان يقال
الكفارة تندرئ بالشبهة وهي موجودة ههنا لانعدام معنى الجماع وهو قضاء الشهوة
والاغتسال يجب بالاحتياط فكيف يقاس احدهما على الآخر تدارکه بقوله وهذا
لان قضاء الشهوة يتحقق الخ وحاصله منع انعدام معنى الجماع في الصورة المذكورة
وعن ابي حنيفة في رواية الحسن عنه وما ذكر انفا رواية ابي يوسف عنه وهو قولهما
ولو جامع بهيمة او ميتة ذكرا كانت او انثى ومن خص بالثاني لم يصب فان الميتة
مما لم تلحقه الذكورة لا اختصاص لها باحد الصنفين فلا كفارة عليه تخصيص لغيرها بالذكر
لان القضاء واجب اذا انزل ذكره في الايضاح وليس هذا من قبيل الاحتراز
كما توهم بقي ايهام وجوب القضاء في صورة عدم الانزال ولا وجه له يجب على المراة
هذا اذا كانت مطاوعة واما اذا اغلبها على نفسها فعليها القضاء دون الكفارة
كذا قال الحاكم الشهيد في الكافي وقال الشافعي له في هذه المسئلة ثلثة اقوال
ثالثها مثل قول اصحابنا الثلثة وانما قيدنا بها بالثلثة لان زفر يخالفهم ويوافق
الشافعي في قوله الاول وفي قول يتحمل عنها اي يلزمها الكفارة ويتحملها عنها الزوج

الشيء بها ح

لانها مؤنة الوطئ وهو الذي اوقعها في هذه المؤنة فكانت كشئ من ماء الاغتسال ولان الكفارة
تعليل لاحد جزئي قولنا به يرد القول الاول للمخالف وقوله ولا يجزي فيها اي تعليل
لجزئه الآخر وبه يرد ثاني قوليه ومن قال انها جوابان عن قوليها لم يصب كما لا يخفى
لان نفس الوقاع ولهذا اذا حصل الوقاع ولم يوجد الافساد لا يجب الكفارة كما في
الوقاع في ليال رمضان ومن قال لانه تصرف في ملكه فكانه توهم اختصاص الحكم
المذكور بما اذا كان المرأة زوجته وامته ولا يخفى فساده ولا يجزي فيها التحلل كان
حقه ان يقول ولا يجزي في واحد منهما كما مر فيه التحلل لان مقتضى المقام السلب الكلي لا رفع
الايجاب الكلي وقد مر نظير هذا في هذا الباب ولو اكل او شرب هكذا في النسخ
التي عقل عليها الشراح وما في بعض النسخ فان الاكل مصدرة بالفاء ليس بذلك لارتفاع
الذنب بالتوبة وذلك ان الاعرابي جاء الى النبي عليه السلام تائبا نادما والتوبة رافعة
للذنب بالنص ومع ذلك اوجب عليه النبي عليه السلام الكفارة فعلم انها ثبتت على خلاف القياس
وما كان كذلك لا يقاس عليه غيره ولنا ان الكفارة في حاصله تصحيح صورة القياس
ببيان الاشتراك بين المقيس والمقيس عليه فيما هو العلة ومنع كون الكفارة هنا
على خلاف القياس لان مبناه على ان يكون التوبة مكفرة لكل ذنب وليس كذلك
فان بعض الذنوب والجنايات لا يكفرها التوبة كالسرقة والزنا وهذه الجناية
من قبيل ذلك البعض وقد يجاب بان الكفارة في الاكل والشرب لم تثبت بالقياس
بل بطريق الدلالة فلا يضره كون الحكم على خلاف القياس وذلك ان داعية النفس

سطر ٢٠

١١ الاكل

الى الاكل والشرب اكثر منها الى الجماع فلما وجبت الكفارة في الجماع للزجر فلان
تثبت في الاكل والشرب له اولى واحرى وحديث الاعرابي عبارة الحديث
في الكتب الستة هكذا عن ابي هريرة رضي قال اتى رجل النبي عليه السلام فقال هلكت قال
ما شانك قال وقعت على امراتي في رمضان قال فهل تجد رقبة تعتقها قال لا قال
فهل تستطيع ان تطعم ستين مسكينا قال لا قال اجلس فاتي النبي عليه السلام بعرق
فيه تمر فقال تصدق به فقال على افقر مني يا رسول الله فوالله ما بين لابتيها يريد
الحرتين اهل بيت افقر من اهل بيتي فضحك عليه السلام حتى بدت ثناياه
وفي لفظ انيابه وفي لفظ نواجذه ثم قال خذه فاطعمه اهلك وفي لفظ لابي داود
زاد الزهري وانما كان هذا رخصة له خاصة ولو ان رجلا فعل ذلك اليوم لم يكن له
به من التكفير قال المنذري قول الزهري ذلك دعوى لا دليل عليها وعن ذلك
ذهب سعيد بن جبير الى عدم وجوب الكفارة على من افطر في رمضان بآتي
شئ افطر لانتفاء ما في اخر الحديث بقوله كلها انت وعيالك وجمهور العلماء
على قول الزهري وقال شمس الائمة السرخسي المبسوط زاد في بعض الروايات
بحنك ولا يجزئ احدا بعدك فان ثبت هذه الزيادة ظهر انه كان مخصوصا به
وان لم تثبت لا يثبت به انتفاء الكفارة ولكنه عذر في التاخير للعسرة
قيل رفع المص قوله يجزيك ولا يجزئ في بعدك احدا فلم يرفع شيخ ومن طرقه
قلت وكذا لم يوجد فيها لفظ الفرق بالفاء بل بالعين وهو ملكة تسع وخمسين عشر

صاعا ويرده قول ذلك الامام وهو ثقة زاد في بعض المرويات بحريك ولا يجزى اربين
لابتي المدينة قال ابو عبيدة قال الاصمعي اللابة الحرة وهي الارض التي قد البستها
حجارة سود وجمعها لابات ولوب كل انت وعبالك فخص الاعرابي باحكام ثلثة
بجواز الاطعام مع القدرة على الصيام وصرفه الى نفسه والاكتفاء بخمسة عشر صاعا
كذا قيل وهو حجة على الشافعي قبل ان نسبة التخيير الى الشافعي ونفي التتابع الى
مالك سهو بل الشافعي يقول بالترتيب كما نقول ذلك على ذلك كتبهم وكتب
اصحابنا والقائل بعدم التتابع هو ابن ابي ليلى ثم ان القائل بالتخيير احتج
بحديث سعد بن ابي وقاص رض ان رجلا سال رسول الله عليه السلام
فقال اني افطرت في رمضان فقال اعتق رقبة او صم شهرين او اطعم
ستين مسكينا وقلنا حديث الاعرابي مشهور لا يعارضه هذا الحديث
فيحمل على ان المراد بيان ما به ينادى الكفارة في الجملة لا التخيير ولا يخفى ضعف
هذا التاويل فان كلا منها نص في التخيير كما في جالس الحسن او ابن سيرين واحتج
القائل بعدم التتابع بالقياس على القضاء ومارويناه حجة عليه والقياس في
معارضة النص مردود ومن جامع فيما دون الفرج المراد بما دون الفرج
غير القبل والدبر كالفخذ والابط والبطن وليس في افساد صومه غير رمضان
كفارة فلا كفارة في قضاء صوم رمضان لانه ايضا صوم يقع في غير رمضان
ابلغ في الجناية لما فيه من هتك حرمة الشهر وهذا بخلاف الكفارة في الحج

حيث

حيث يستوي فيه الفرض والنفل لان وجوبها لحرمة العبادة وهما فيها سواء بيد
ان الكفارة في افساد الصوم وان لم تكن على خلاف القياس عندنا على ما مر لكن
من شرط صحة القياس الاشتراك في العلة وهي مفقودة ههنا فان مافي الافطار
في رمضان من الجناية لم يوجد في الافطار في غيره ومن احتقن او استعط
كلاهما بالفتح والاحتقان وضع الحقنة في الدبر والاستعاط صب السعوط
في الانف او اقطر صوابه قطر كما وقع في الوقاية لان اقطر لم يجئ متعديا
اعلم ان ههنا ثلث كلم القطر والاقطار والتقطير اما الاول فقد جاء متعديا و
لازما يقال قطر الماء وغيره يقطر قطرا وقطرة اذا وقطر ان الماء بالتحريك واما
الثاني فهو لازم يقال اقطر الشيء اي حان له ان يقطر واما الثالث فهو متعد يقال
قطر الشيء اي اساله قطرة قطرة واما الاقطار بمعنى التقطير فلم يجئ ذكره الجوهري
في الصحاح وبهذا التفصيل تبين فساد ما قيل ان اقطر المذكور على الغلط
المبني للمعمول لان مبناه على ان يجئ الاقطار متعديا ولا صحة له على انه لو صح
ذلك لكان حقه ان يقرء على لفظ المبني للفاعل ليتسق الافعال وينتظم
الضمائر في سلك واحد والمراد تقطير الدهن او نحوه مما فيه صلاح البدن
بدلالة قوله وهو وصول ما فيه صلاح البدن ولو اقطر في اذنه الماء قال
المصنف في التجنيس صاحب الغسل فدخل الماء اذنه لا شيء عليه وان صب فيه
متعمدا قالوا عليه قضاء يومه لان في الوجه الاول لم يوجد المفطر لا صورة ولا معنى

* قيل رد لصاحب العناية حيث قال انه على خلاف القياس

لان الماء مما لا يتعلق الصلاح بوصوله الى الدماغ وفي الوجه الثاني وجد الافطار
صورة والمختار انه لا شيء عليه في الوجهين لان هذا وجه معنى فاذا انعدم
المعنى انعدم اصلا وقال قاضي خان في فتاواه ولو خاض الماء اذنه لا يفسد
صومه وان صب الماء في اذنه اختلفوا فيه والصحيح هو الفساد لانه وصل
الى الجوف بفعله فلا يعتبر فيه صلاح البدن لانعدام المعنى لان الماء الذي يدخل
في الاذن لا ينفع بل يضر وان داوى جائفة او مأمومة الجائفة اسم لجراحة
صلت الجوف والآمة اسم لجراحة وصلت الى الدماغ افطر عند ابي حنيفة و
الذي يصل اليه قال شمس الائمة السرخسي فرق في ظاهر الرواية بين الرطب واليابس
واكثر مشايخنا على الجرة على ان العبرة للوصول حتى اذا علم ان اليابس
وصل الى جوفه فسد الصوم وان علم ان الرطب لم يصل لا يفسد وكذا قال
الناطفي في الاجناس لا فرق بين الرطب واليابس اذا وصلا الى الجوف فجراحة
واذا لم يصلا اليه لم يفطر اه وكذا القدوري لم يفرق بينهما في التقريب بل حقق
الخلاف بينه وبين صاحبيه فيهما جميعا واذا تحققت هذا فقد ظهر لك ان
قول المص فوصل الى جوفه او دماغه لا يناسب المقام لان ما قاله كلامه صريح
في الفرق بين الرطب واليابس والشرط المذكور انما يناسب قول من لم يفرق
بينهما واعتبر الوصول وقالا لا يفطر لعدم الضرع المعتاد التحقق قال قاضي خان
في شرح الجامع الصغير وان داوى بها بدواء رطب فسد صومه في قول ابي حنيفة

ولا يفسد

ولا يفسد في قول صاحبيه لهما ان الصوم هو الكف والامساك المعتاد فيتقيد بالمعتاد
المعتاد ولابي حنيفة ان الفطر يتعلق بالدخول وقد وجد لان رطوبة الجراح مع
رطوبة الدواء اذا اجتمعا تزداد الرطوبة فتميل الى الاسفل طبعا بخلاف اليابس
ولا يذهب عليك ان هذا الوجه لهما هو المناسب لخلافهما على تقدير تحقق الوصول
الى الجوف او الدماغ كما هو المذكور في تقرير اكثر المشايخ لا على ما ذكر في ظاهر
الرواية والمص صور المسئلة على وفق ظاهر هذا الوجه ثم ذكر الوجه الآخر فتدبر
لانه ينشف الماء اخذه من ارض او عذيره بخرقة او غيرها من باب ضرب
كذا في المغرب وقال ابو يوسف يفطر هذا اذا وصل الى المثانة واما اذا تردد
في قصبة الاحليل لم يفطر بالاتفاق كذا في المبسوط وقول محمد مضطرب
ذكر قوله في الاصل مع ابي حنيفة وذكر الطحاوي في مختصره مع ابي يوسف وقال ابو سليمان
الجوزجاني في الاصل بعد ما ذكر قول محمد مع ابي حنيفة ثم ان محمدا شك في ذلك فتوقف
وحكى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه قال ان صب في احليله دهنا فوصل
الى المثانة فعليه القضاء محصل عن ابي حنيفة روايتان وجه قول ابي يوسف انه
وصل المغذي الى الجوف من منفذ اصلي فيفسد الصوم كما لو لم يكن المنفذ
يخرج البول وبعضهم جعل المثانة نفسها جوفا عند ابي حنيفة ويوسف ومن هنا تبين وجه
تصدير المص تقرير وجهه بادا الترديد حيث قال فكانه وقع عند ابي يوسف
ووجه قول ابي حنيفة على ظاهر الرواية ان المثانة لا منفذ منها الى الجوف فلو كان المنفذ

يحصل الوصول دفعة واحدة فصارت المثانة كظاهر البدن ووصول البول
من المعدة الى المثانة بطريق الترشح كما ان دمع العين يخرج من العين
بطريق الترشح ثم الافطار في العين لا يفسد الصوم فكذا الافطار في المثانة
وانما توقف محمد على رواية ابن سماعة انه شك في ان المنفذ من المثانة الى المعدة
قايم ام لا المثانة بينهما حايل اى بين الاحليل والجوف والبول يترشح منه اى من
الحايل قال قاضيخان في فتاواه لابي حنيفة ان المثانة ليس لها منفذ وانما
يخرج البول منها بطريق الترشح ولا يخفى ما في هذا التعزيم من الخلل لما عرف
فيما سبق ان الخلاف في وجود المنفذ بين المعدة والمثانة فالصواب ان يقال
على ما قدمناه والبول يترشح اليه كيف والترشح منه يرده خروج الحصاة
من المثانة وهذا ليس من باب الغشية بل من باب الطب وقول الاطباء انه
بطريق الترشح ورجوعهم فيه الى الترشح وليس بهذا اى كون المسئلة
طبية لا فقهية منشاء لاضطراب قول محمد فيها كما توهم ثم هو يصلح ان يكون
منشاء لتوقفه فيها ويكره له ذلك قال في التجنيس ويكره للصايم ان يتمضمض
لغير وضوء او يذوق شيئا بلسانه لان فيه تعريضا الصوم للفساد من غير ضرورة
ولا خفاء في ان هذا التعريض بطريق المباشرة لا بطريق التسبيب كما توهم قالوا
هذا في الفرض واما في صوم التطوع فلا يكره لان الافطار فيه مباح بالعذر بالاتفاق
ويغره على رواية الحسن عن ابي حنيفة وفيه نظر اذ لا دلالة فيما ذكره من اباحة الفطر

بعذر

بعذر او بغير عذر على عدم الكراهة في تعريضه للفساد لان الاول يخلفه القضاء فيجبر
ما انكسر بخلاف الثاني اذ لا جابر للتعريض للفساد ومضغ العلك لا يفطر ولا فرق
في ظاهر الرواية عن اصحابنا بين علك وعلك ولانه يوهم الافطار فيكون سببا لسوء
ظن الغير في حقه وما في بعض الشروح ولانه متهم بالافطار ليس بذاك ومن ذاق
شيئا فمه قوله بمه للتاكيد ودفع احتمال المجاز فان الزوج قد يستعمل في غير الغم
مجازا كما في حديث العسيلة وقيل لا يستحب عدم الاستحباب لا يستلزم الكراهة فان
اكثر المباحات خال عنها ولا باس بالكحل وهو الشارب الرواية بفتح الكاف
والدال وهما مصدران واذا اريد الاسم يضم والاسم لا يناسب المقام لان الاضافة
الى الشارب يابى قيل فان قيل ما وجه تكرير مسئلة الكحل فانه قال ولو اكتحل
لم يفطر ثم قال ولا باس بالكحل ثم قال ولا باس بالاكتحال اجيب بان الاول وضع
القدوري والثاني وضع الجامع الصغير والثالث وضع الفتاوى ولكل منها فائدة
واما فائدة الاول فما استفيد من عدم تفطير الاكتحال ولا يلزم منه ان لا يكون مكروها
لجواز ان يكون مكروها ولا يفطر كما اذا ذاق بلسانه شيئا فانه ثانيا نفى ذلك ثم
قد يختلف حكمه بين الرجال والنساء كما في العلك فاعلم بالثالث انهما لا يفترقان
اذا لم يكن قصد الرجل لا بالزينة وتامل ان يقول نعم ان الاول لا يغني عن الثاني
ولكن الثاني يغني عن الاول فتامل لانه يعمل عمل الخضاب دل ذلك على ان الخضاب
مستحب حتى كان ما يقوم مقامه مستحسنا لذلك قال عليه السلام غيروا هذا الشيب

واجتنبوا السول وهو القبضة بضم القاف على الاصل وبفتحها على ان المصدر
بمعنى المفعول كما في قوله تعالى فقبضت قبضة من اثر الرسول عن ابن عمر رضه الله
ان كان يقبض على لحيته ثم يقص ما تحت القبضة وفي نوادر الكل اللحية حلية مالم
تطل عن الطلية وبه اخذ ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وقد روى الترمذي في
جامع الصغير ان رسول الله عليه السلام كان ياخذ من اللحية من طولها
وعرضها ولا باس بسوك الرطب استعمال السواك للصايم لم يزل مبلول
رطبا كان او ناسيا مبلولا بالماء او غير مبلول اول النهار واخره يجوز وقال الشافعي
يكره اخر النهار وقال ابو يوسف يكره اذا كان مبلولا بالماء كذا في التحفة
وهو الخلوف هو بضم الخاء مصدر خلف فمه يخلف خلوفا اذا تغير فان الخلوف
بفتح الخاء فهو الذر يعدم يخلف ولا فرق بين الرطب الاخضر والمبلول رد
على ما قال ابو يوسف ان الرطب بالماء مكروه استعماله للصايم لما فيه من ادخال الماء
في الفم وجه الرد ان ما يبقى من الرطوبة بعد المضمضة اكثر مما يبقى بعد السواك
المبلول وقد عفي شرعا فالاقل ولي فحاف باجتهاده او بقول طبيب حاذق
متدين وانما قيد بذلك لان من المرض ما يخاف بالصوم فلا يصلح مرخصا
لاطلاق النص مطلقه عن هذا القيد لانا نقول بل هو مقيد بما ذكر بدلالة
قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا كذلك السفر فان نفسه جعل عذرا لانه لا يخلو
عن مشقة حتى قيل قطع مسافة فلا يخلو عن مس آفة استدل مرضه او وجعه

در

ذكره في التجنيس وقال الشافعي الفطر افضل مما في كتب الشافعية خلاف ذلك
قال الغزالي ان الصوم احب من الافطار في السفر لبيرئ ذمته لقوله عليه السلام
ليس من البر الصيام في السفر ليس للشافعي ان يتمسك بهذا الحديث لان موجبه
ان لا يصح الصوم في السفر وهو لا يقول به انما التمسك به لاصحاب الظواهر المنكرين
لصحة الصوم فيه ولقد اصاب من قال وعن الشافعي الفطر افضل وعند اصحاب
الظواهر لا يجوز الصوم لقوله عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر وما رواه
محمول على حالة الجهد بفتح الجيم المشقة ومن المتصدين لشرح الكتاب من قال
وما رواه الشافعي فليس بحجة علينا اصلا لانا نقول بموجبه ايضا لانه ورد
في حق من لحقه المشقة وكان هذا القايل غافلا عن ان العبرة لاطلاق اللفظ
وعمومه لا لخصوص السبب نعم ورد في حق من لحقه المشقة يصلح مرشدا
الى وجه التاويل بعد قيام الحاجة اليه للتوفيق بين الادلة بقدر الامكان
ولنا ان رمضان افضل الوقتين فضيلة ايام شهر رمضان على سايير الايام في
باب الصيام اظهر من ان يخفى والمتصدي لبيانه بقوله لان عدة من ايام اخر
كالخلف عن رمضان والخلف لا يساوي الاصل بحال كالمتيمم بالصعيد
عند طلوع الصباح على ان التعليل المذكور في معرض المناقشة بان الصيام في
ايام اخر في حق المعذور ليس بخلف ولا في حكمه عن صوم رمضان لان شرط
الخلف تعذر الاصل ولا عبرة للتعذر ههنا فلا يكون في حكمه ولو صح المرض واقام

المافرتم ماتا ذكر في الاصل انه يلزمه من القضاء مقدار ما صح او اقام ولم يذكر
الخلاف حتى لو مات لا يجب عليه ان يوصي بالاطعام الجميع ما فات بل لذلك القدر
ان لم يصم وان صامه فلا وصية عليه راسا وذكر الطحاوي هذه المسئلة على الاختلاف
فقال في قول ابي حنيفة وابي يوسف يلزمه قضاء الجميع اذا صح يوما واحدا حتى
يلزمه الوصية بالاطعام الجميع ان لم يصم ذلك اليوم وان صامه لم يلزمه شيء بالاجماع
وعند محمد يلزمه بقدر ما ادرك وذكر القدوري في شرح المختصر الكرخي ان ما ذكره
محمد في الاصل قول جميع اصحابنا وما اثبته الطحاوي من الاختلاف غلط
انما ذكر في مسئلة النذر فالضمير في قوله وذكر الطحاوي فيه خلافا عايد على
اقتصار وجوب الوصية بالاطعام على مقدار ما فرط فيه لا على وجوب الوصية
مطلقا كما توهم وليس بصحيح اذ لا يخفى ان لزوم قضاء الجميع على سبيل الشمول
يتوقف على القدرة عليه ولم يقدر الا على قضاء البعض فما وجب
عندهما على ما ذكره الطحاوي غير مقدور ولم يوجد هذا القول في الكتب المتداولة
بل وجد خلافه وتستحيل عادة ان ينقل غير المذهب ويترك المذهب فهذا
النقل لم يصح دراية ولا رواية والانسان غير معصوم عن السهو والنسيان
وبهذا التفصيل اندفع ما قيل اقول لا معنى لانكارهم على الشيخ ابي جعفر
الطحاوي لانه ممن لا يتهم في غزارة علمه واجتهاده وورعه وتقدمه في معرفة
المذاهب وقد ولد سنة ثمان وثلثين ومائتين وتوفي سنة احدى وعشرين وثلثمائة

وانه لا شك

وانه لا شك قد ذكر الخلاف بينهم بعد ان ثبت عنده وقد بين وجه الخلاف ايضا
ثم اذا انكر الخلاف جماعة نشأوا بعده بكثير من الزمان باعتبار ان الخلاف
لم يبلغهم فذاك ليس بحجة لهم عليه لان جهل الانسان لا يعتبر حجة على غيره وانما الخلاف
في النذر تقريره ان المريض اذا قال لله علي ان اصوم شهرا فان مات قبل ان
يصح لا يلزمه شيء وان صح يوما واحدا يلزمه ان يوصي بالاطعام بجميع الشهر
في قولهما وفي قول محمد لا يلزمه الا مقدار ما صح والفرق لهما بين القضاء
رمضان والنذر على ما هو الصحيح من قولهما ان النذر سبب وقد وجد
المانع وهو عدم صحة الذمة في التزام اداء الله ثم زال بالبرء واذا وجد السبب
المقتضي وزال المانع يظهر الوجوب لا محالة وصار كصحيح نذر فات قبل
الاداء واذا ظهر الوجوب ولم يتحقق الاداء صار الى الخلف وهو الفدية
وفي مسئلة القضاء السبب ادراك العدة ولم يتحقق بكماله بل تحقق
بعضها فيتقرر بقدره لا يقال ان القضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين
وسبب الاداء شهود الشهر فكذا سبب القضاء لانا نقول الكلام فيما يثبت به
نفس الوجوب وهو السبب وهو مختلف اداء وقضاء وكلام المحققين
فيما يثبت به وجوب الاداء وهو الخطاب ولا كلام فيه فالشبهة انما تقع
من الاشتباه بينهما والحاصل ان في القضاء سببين كالاداء نفس الوجوب
وهو بالسبب ووجوب القضاء وهو بالخطاب الذي يوجب الاداء لولا العذر

واذا تحقق العذر انتفى وجوب الاداء واما نفس الوجوب فمتحقق بسبب سواء
كان نفس السبب الذي في الاداء كما في الصلوة او غيرها كما في الصوم فوجوب
القضاء مبتنى على تحقق نفس الوجوب دون وجوب الاداء كما في ارباب العذر ثم انه
قد مر فيما تقدم ان كل يوم سبب لصوم وكذا الحامل في الايام المدركة في حق
المعذور فمن وهم ان السبب هو الشهر واليوم جزء السبب وبنى عليه ما ذكره
من السوال والجواب فقد وهم وضل عن نهج الصواب وقضاء رمضان ان
شاء فرقه قال صاحب التحفة الصوم الشرعي اربعة عشر نوعا ثمانية مذكورة في
كتاب الله تعالى اربعة منها متتابعة وهي صوم شهر رمضان وصوم كفارة الظهار
وصوم كفارة القتل وصوم كفارة اليمين واربعة منها صاحبها فيها بالخيار ان شاء
تابع وان شاء فرق وهي قضاء صوم رمضان وصوم المتعة وصوم جزاء
الصيد وصوم كفارة الحلق وستة مذكورة في السنة وهي صوم كفارة الفطر
في شهر رمضان عمدا وصوم النذر وصوم التطوع والصوم الواجب باليمين
كقوله الرجل والله لاصومن شهرا وصوم الاعتكاف وصوم قضاء التطوع
عند الافاده وهذا قول عامة العلماء وقد خالف الشافعي في هذه الجملة
في ثلثة مواضع احدها قال ان صوم كفارة اليمين ليست بمتتابعة والثاني
قال ان صوم الاعتكاف ليس بواجب والثالث قال لا يجب قضاء صوم التطوع
الى هنا كلام لاطلاق النص وما في قراءة ابن لا يصلح مقيدا لانه لم يشتهر كما

اشتهر

اشتهر ما في قراءة ابن مسعود رضه فصار كخبر الواحد فلم يصح مفيدا لاطلاق الكتاب
لان التقييد نسخ وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب واما ما قيل ان القضاء
يحكي الاداء والتتابع واجب في الاداء فكان مغنيا عن تقييد نص القضاء فمدفوع
بان معنى قولهم القضاء يحكي الاداء انه يكون مثله فيما يرجع الى الذات والامور
اللازمة دون الامور الزائدة التي سقط بعذر ولذا يقضي المريض ما فاته
حالة الصحة بالايماء والصحيح ما فاته حالة المريض بغير الايماء واما الجواب
عنه بان الامر لو كان على ما ذكر لما قال النبي عليه السلام لمن سأله عن تفريق قضاء
رمضان ذلك اليك ارايت لو كان على احدكم دين فقضاه الدرهم والدرهمين
الم يكن قضاء قال نعم قال فالله احق ان يعفو ويغفر فانه عليه السلام كان
اعلم بذلك فرد عليه انه تعليل آخر مستقل في اثبات اصل المسئلة وهو ان التتابع
ليس بشرط في قضاء رمضان لا صحيح للتعليل باطلاق نص الكتاب بدفع
ما اورد عليه من انه مقيد من وان كان مطلقا لفظا لان حق دفعه ان يكون
على وجه لا يلزم الاستغناء عن التمسك باطلاق نص الكتاب وعلى تقدير
الجواب المذكور يلزم ذلك كما لا يخفى وبهذا التفصيل تبين فساد ما
قيل القياس ما ذكر الا انه ترك بما روي ان رجلا جاء الى رسول الله عليه السلام
وقال علي قضاء رمضان فقال احص العدد وصم كيف شئت ومنهم من فرق
في الجواب عنه وقال ان التتابع انما يلزم في الاداء لتتابع ايام الشهر لا التتابع

الصوم يمين لا لاشتراط التتابع في نفس الصوم ولهذا اذا افطر المنيم يوما لا يلزمه
الاستقبال ولو وجب متتابعا لزمه الاستقبال كما في كفارة القتل ولا فدية عليه
في قول الشافعي فان عنده يتصدق ويفدي بمد من طعام لكل يوم لكن المستحب
المتابعة من قال اي التتابع فقد سهر لان المتابعة فعل المكلف دون التتابع
والاستحباب تعلقه بالفعل والحامل والمرضع الحامل المرأة التي في بطنها الحمل
بفتح الحاء اي ولد والحاملة المرأة التي على ظهرها اورأسها حمل بكسر الحاء والمرضع
المرأة التي شأنها ان ترضع وان لم تباشر الارضاع في حال وضعها والمرضعة
التي هي في حال الارضاع ملقمة ثديها الصبي وهذا الفرق مذكور في الكشاف ومن
وهم ان عدم ادخال التاء لان ذلك من الصفة الثابتة لا الحادثة و
اذا اريد الحدوث يجوز ادخال التاء فقد وهم مارعة الى اسقاط الواجب
لا عملا بقرادة ابي رفو كما توهم لان لا موجبها الوجوب لا الاستحباب فمعنى القول
بالاستحباب ترك العمل بها لان تاثيره في الاعتقاد لا في العمل بل لانها قراءة
مردودة لقيام التعارض بينها وبين الطلاق نص الكتاب فلا تصلح مستندا
لحكم شرعي قيل المراد بالمرضع ههنا النظير لوجوب الارضاع عليها بالعقد
بخلاف الام فان الاب يستاجر غيرها ويرده اضافة الولد اليها لانه لا يضاف
الى المستاجرة وكذا الطلاق الحديث ولان الارضاع واجب على الام ديانة
لا سيما اذا لم يكن للزوج قدرة على استيجار النظير فصارت كالنظير والقائل

ان يقول

ان يقول الوجوب ديانة على تقدير القدرة وكلامنا في ان الام حالة الصوم لا تقدر
على الارضاع فلا يجب فلا عذر نعم اذا تعينت الام للارضاع بفقد النظر او بعدم
قدرة الزوج على استيجارها او بعدم اخذ الولد ثدي غير الام يجب عليها الارضاع
لانه افطار بعذر لانه مامور بصيانة الولد وهي لا يتاتى بدون الافطار فلا
خروج عن عهدة ما في ذمته بدونه فالعذر في نفسه ولا بأس فيه كونه لاجل كي
توهم من قال نعم هو عذر لكن لا في نفس الصايم بل لاجل غيره ومثله لا يفيد
يعتد به الا يرى انه لو اكره على شرب الخمر بقتل ابيه او ابنه لا يحل له الشرب ثم
ان الافطار ليس كشرب الخمر لانه يتجبر بالقضاء والاجابر جاز للشرب فالقياس
المذكور ليس بصحيح لظهور الفرق بين المقيس والمقيس عليه واما ما قيل ان
الامر بالافطار مع الكفارة الخ بناء ها على وجوب الكف عن الافطار لاجتماعان
مع عدم الحاجة اليه ههنا لاصحة له اما الاول فقد ظهر ما قدمناه آنفا واما
الثاني فلان من حلف على فعل المحرم او ترك الواجب مامور بالحنث مع انه
يجب الكفارة للحنث واما النقض بلزوم الكفارة للمحرم اذا حلف بعذر
فمندفع بالفرق وهو ان كفارة الافطار قد غلب فيها جانب العقوبة ولا
عقوبة مع العذر وكفارة الحلف قد غلب فيها جانب العبادة فلا بأس فيها
العذر فيها اذا خافت على الولد آنا ما خص هذا الخوف من بين الخوفين المذكورين
بما ذكر من الخلاف لانه اذا خافت واحدة منها على نفسها لا يجب العذرية الافطار

هو يعتبره بالشيخ الفاني اذ جواز الافطار ثم بسبب نفس عاجزة خلقة
لا علة و هذا المعنى موجود ههنا و ذلك ان منفعة الافطار حصلت للشخصين
للام والولد فالقضاء لنفع الام والفدية لنفع الولد و بهذا التحرير تبين ان مجموع
ما ذكر تعليل واحد لا تعليلين كما توهم ان الفدية بخلاف القياس اذ لا مماثلة
بين الصوم والفدية لا صورة ولا معنى ولما استشعر ان يقال نعم لا يلحق به بطريق
القياس ولكن لم لا يجوز ان يلحق به بطريق الدلالة تداركه ببيان عدم الدلالة بقوله
والخطر بسبب الولد ليس في معناه و من لم يتنبه لهذا قال قياس الشافعي على الشيخ
الفاني ضعيف لوجود الفارق بين المقيس والمقيس عليه و هذا لان الشيخ الفاني
وجب عليه الصوم ثم عجز فوجب الفدية والولد لا وجوب عليه اصلا والشيخ الفاني
اي الذي فني قوته او اشرف الفناء و في الزيادات البر هانية الشيخ الفاني الذي
يعجز عن الاداء في الحال و يزداد كل يوم عجزه الى ان يكون مآله الموت بسبب
الصوم فان قلت فعلى هذا ما ذكره المصنف بقوله الذي لا يقدر على الصوم لا يدل
لا يكفي في توصيفه المهم في المقام قلت بل يكفي لان المهم ههنا بيان ما به يجوز له ان
يفطر و يفدي و هو العجز في الحال و يفصح عن هذا قوله فيما سيأتي و لو قدر
على الصوم اي يفطر و يطعم عبارة يطعم تنبئ عن عدم الحاجة الى التمليك ولا بد
منه على ما يشعر به لفظ الفدية فانها تمليك ما به يتخلص عن مكروه توجه اليه و قال
مالك لا يجب عليه الفدية و هو القول القديم للشافعي و اختاره الطحاوي لانه

عاجز

عاجز عن الصوم فاشبه المريض اذا مات قبل البرء ولنا اجماع الصحابة رضي
معنى لا يطيقونه لان الصوم واجب على الذين يطيقونه ولا يجوز الفدية ولا
ههنا مضمرة و مثله كثير و يرده عطف وان تصوموا عليه قال الامام الزاهد
علاء الدين صاحب شرح التأويلات هذا التأويل غير صحيح يعني لا يطيقونه
لانه تعالى قال وان تصوموا خير لكم و مثل هذا الندب لا يرد في حق العاجز
وقال الامام المطرزي من قال المراد لا يطيقونه فقد ابعد و روى البخاري
عن ابن نمير عن الاعمش عن عمرو بن مرة قال حدثنا ابن ابي ليلى قال حدثنا
اصحاب محمد عليه السلام نزل رمضان فشق عليهم فكان من اطعم كل يوم مسكينا
ترك الصوم ممن يطيقه و رخص لهم في ذلك فنسختها وان تصوموا خير لكم
فامروا بالصوم و روى البخاري ايضا عن ابن عمر و سلمة بن الاكوع قالا
نسختها شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن الى قوله على ما هداكم و لعلكم
تشكرون وكذا روى في السنن مسندا الى عكرمة عن ابن عباس رضي قالوا
ان يتمسك في وجوب الفدية على الشيخ الفاني بدلا عن الصوم بالاجماع
ومن تمسك فيه بالاية قائلا ان الاية ان وردت في الشيخ الفاني كما ذهب
اليه بعض السلف فظاهر و ان وردت في التخيير فكذلك لان النسخ انما يثبت
في حق القادر على الصوم فبقي الشيخ الفاني على حاله كما كان فعند غفل عن ان
عجز الشيخ الفاني عن الصوم لا يقتضي اختصاص النسخ بحق القادر اذ يجوز

ان يعم النسخ الوارد على حكم التيمم الغريقين ويثبت حكم وجوب الصوم حتما مختصا بالعاجزين
فيبقى الشيخ الفاني خارجا عن حكم الفدية والصوم كلاهما كالعاجز المرض كما ذهب اليه
مالك والطحاوي لان شرط الخليفة استمرار العجز لان شرط هذه الخليفة استمرار العجز
وهي خليفة الفدية عن الصوم اذ ليس في خليفة التراب عن الماء استمرار العجز عن
استعمال الماء بل ينتقل فيه الحكم الى التراب بالعجز الحالي بقي الثاني في الفرق بين
الخلفين وقيل في وجهه انما لم يعتبر استمرار العجز في خليفة التراب كيلا يلزم الخروج
بتضاعف الصلوات وهذا لانه لو صلى صلوات كثيرة بالتيمم ثم قدر على الماء فلو قلنا
باعادة تلك الصلوات يلزم الخروج لامحالة ورد عليه بان المحذور المذكور يلزم
في مسئلتنا ايضا وذلك ان الشيخ الفاني اذا اطعم لكل يوم مسكينا نصف صاع
ثم قدر على الصوم فامر بقضاء الصوم وبطلان الفدية يلزم الخروج لانه يضيع
ماله بلا فائدة وهو خروج ولكنه مردود بان عود القدرة على الصوم في الشيخ
الفاني نادر بخلاف عود القدرة على استعمال الماء في المتيمم فانه غالب الوقوع ولا
عبرة للنادر في احكام الشرع ثم ان قوله لانه يضيع ماله بلا فائدة ليس بذلك
فان فدية ببطلان خلفيتها بتغلب تطوعا ولا تضيع بالكلية ولا كذلك الحال
في الصلوة المؤداة بالتيمم فانها تبطل بالكلية ببطلان التيمم بتغير شرطه على
تقدير اشتراط استمرار العجز عن الماء في صحته واما ما قيل ان الله تعالى ذكر عدم
الاطاقة في خليفة الفدية مطلقا فينصرف الى جميع الازمان منظور فيه لان عدم

القدرة

القدرة على استعمال الماء في حلقه التراب ايضا ذكر مطلقا فينبغي ان ينصرف ايضا
الى جميع الازمان وكذا ما قيل لو لم يعتبر استمرار العجز في خليفة الفدية يلزم ان يترخص
المريض برخص الشيخ الفاني اقوى من رخصة الشيخ الفاني حيث لا يجب عليه الفدية
قضاء الصوم عند القدرة حتى يجب عليه يجب على الشيخ الفاني ايضا والوجه المذكور انما
يتمشى ان لو كان رخصة ادنى من رخصة الشيخ الفاني كما لا يخفى على المتامل
فيلزم بهذا التعليل اندفاع ما قيل القدرة على الاصل بعد حصول المقصود بالخلف
لا يبطل الخلف حتى لو قدر على الماء بعد ما صلى بالتيمم وجهنا قد حصل المقصود
وهو تفريغ الذمة عما وجب عليه ووجه الاندفاع ان حصول المقصود بالخلف
ههنا قبل القدرة على الاصل غير مسلم لان استمرار العجز عن الصوم الى الموت شرط
خلفية الفدية عنه وبالقدرة يتبين عدم تحقق هذا الشرط الا ان حقه ان يقول
فاوصى به تفريع على ما فهم من قوله وعليه قضاء رمضان من وجوب القضاء
لا ترتيب على قوله مات حتى يحتاج الى التاويل فيه كما سبق الى وهم من قال
ان قرب منه لان الايصاء بعد الموت غير متصور نصف صاع وعند ان في
كل يوم مد لانه عجز عن الاداء في آخر عمره فلم يبح احتمال القضاء خصارا قوى
عجز الشيخ الفاني فالحق به دلالة ومن لم يتنبه لما ذكرناه زعم ان
الاداء استعمل في موضع القضاء ثم لا بد من الايصاء يعني في الخروج عن عهدة
الواجب وقد افصح عن هذا دليل اصحابنا الآتي ذكره ومن تغفل عن هذا

قال لالزام الوارث فانه اذا لم يوص لا يلزمه ان يخرجه من ثلث المال بعبره
بدون العباده ولذلك يخرج من ثلث عنده من جميع المال دون الورثة
اى لا يحتاج فى الورثة الى الايصاء لانها جبرية لا يذهب عليك ان بيان هذا
غير مهم فى المقام انما المهم فيه بيان الفرق بينه وبين ما قاس عليه الخصم فالوجه
فى تخريره ما قيل ولا بد فيه من الاختيار لان من شرط العباده النيه واداؤه
بنفسه فاذا مات من غير ايصاء فات الشرط فيسقط للتعذر بخلاف حق العباد
فان الواجب فيه وصوله الى مستحقه لا غير ولهذا لو ظفر به الغريم يأخذه و
يبرأ من عليه بذلك ولو تبرع به اجنبى فى حياته صح وبرئت ذمته بخلاف
حقوق الله تعالى ثم هو تبرع الضمير للاطعام لا للايصاء كى توهم من قال ان الايصاء
باداء الزكوة وانما كان تبرعا لان الصوم فعل مكلف به وقد سقطت الافعال بالموت
فصار الصوم كانه سقط فى حق الدنيا فكانت الوصية باداء الفدية تبرعا بخلاف
دين العباد فانه لا يسقط بالموت لان المقصود فيها المال دون الفعل الا ترى
انه لو ظفر الغريم بجنس حقه له ان يأخذه ولا كذلك الفقير اذا ظفر بجنس مال الزكوة
وانما قال ابتداء لانه فى الآخرة تنوب عن الواجب على الميت باستحسان
المشايخ احتياطا لان الصلوة نظير الصوم بل اهم منه لا بالقياس لان
الفدية فى الصوم فى حق الشيخ الفانى على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره
وكل صلوة تعتبر بصوم يوم كان محمد بن مقاتل يقول اولا يطعم عنه لصلوات

كل يوم

كل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع وقال كل صلوة فرض على حدة بمنزلة
صوم يوم فقوله هو الصحيح رد لذلك القول المرجوع عنه قيل فعلى مذهب ابى حنيفه
يجب اثنا عشر مثالان الوتر فرض عنده فيؤدى عن الوتر نصف صاع وفيه ان الوتر
واجب عنده وقد قال اولا انه فرض ثم رجع عنه وقدمنا تفصيله فى موضعه ولا يصوم
عنه وليه هذا مذهبنا وعند الشافعى اذا مات انسان وعليه صوم او صلوة فعلى الابن
ان يصلى ويصوم عنه ولنا حديث ابن عمر رضه المذكور فى الكتاب ولان العباده البدنيه
الخالصة لا يجرى فيها النيابة فلا يرد علينا الحج حيث يقضى عن الميت ومن دخل فى
صلوة التطوع قدمنا تفصيل هذه المسئلة فى فصل القراءة من كتاب الصلوة ولا
يلزمه ما لم يشرع به لقوله تعالى وما على المحسنين من سبيل وهو محسن فيما فعل
فلو وجب القضاء يكون عليه سبيل فيجب صيانته بالمضى عن الابطال معنى ابطال
العمل فوات الفرض المتعلق به وهو الثواب هنا فى احدى الروايتين وهو رواية
ابى بكر الرازى عن اصحابنا وذكر الحاكم الشهيد فى المنتقى اذا اصبح الرجل صائما
متطوعا ثم ارد ان يفطر قال لا بأس بذلك ثم عندنا لا يباح فى قصره بنوع
تشبيه على انفصال هذا الكلام عما تقدم كيلا يتوهم ابتناء احدهما على الآخر اذ لا حاجة
له فان ما ذكرها هنا احدى الروايتين وما تقدم هو المذهب والدليل المذكور من قبل
اصحابنا عدم توقف لزوم القضاء عند افساد الصوم التطوع على عدم اباحة الافطار
بعد الشروع فيه وبهذا التفصيل تبين فساد ما قيل كان قوله ثم عندنا بيان

قد طهر من ه

لمبنى الاختلاف وهو ان الافطار بعد الشروع ليس بمباح بغير عذر عندنا وعنده
مباح فاذا كان غير مباح كان بالافطار جانيا فيلزمه القضاء واذا كان مباحا
لم يكن جانيا فلا يلزمه القضاء والضيافة عذر هذا على الاظهر وروى الحسن عن ابي حنيفة
انها ليست بعذر لما روى ان رسول الله عليه السلام قال اذا دعى احدكم فليجب
فان كان مفطرا فليأكل وان كان صايما فليصل اى فليدع لهم ووجه الاظهر
ما روى عنه عليه السلام انه كان في ضيافة رجل من الانصار فامتنع رجل من
الاكل وقال اني صايم فقال عليه السلام انما دعاك اخوك لتكرمه فافطر واقض
يوما مكانه قال في المحيط والصحيح من المذهب انه ينظر في ذلك ان كان صاحب
الدعوة ممن يرضى بمجرد حضوره ولا يتأذى بترك الافطار لا يفطر وان كان
يعلم انه يتأذى بترك الافطار يفطر ويقضي وقال شمس الائمة الحلواني احسن
ما قيل في هذا الباب انه ان كان لا يشق من نفسه بالقضاء لا يفطر وان
كان فيه اذى المسلم وان كان يشق يفطر دفعا للاذى وقال في الذخيرة
بعد نقل الاقوال المختلفة هذا كله اذا كان الافطار قبل الزوال فاما اذا
كان بعد الزوال فلا ينبغي ان يفطر الا اذا كان في ترك الافطار عقوق الوالدين
او احدهما لقوله عم افطر في اسناد الدار قطني اي جابر رضه قال صنع رجل
من اصحاب رسول الله عليه السلام طعاما فدعى النبي عليه السلام واصحابه رضه الله
فلما اتى بالطعام تنحى رجل منهم فقال عليه السلام مالك قال اني صايم فقال عليه
السلام

عماد، حمل بعض على الاظهر

السلام تكلف اخوك وصنع طعاما ثم تقول اني صايم كل وصم يوما مكانه ومن
غفل عن هذا انكر كون القول المذكور حديثا وزعم انه كلام الصحابة رضه لما روى
عن ابن سيرين انه صام يوما عزمه فعطش عطشا شديدا فسأل عنه بضعة
عشر نفسا من اصحاب رسول الله عليه السلام فقالوا افطر واقض يوما مكانه
وهذا لا يدل على ما زعمه اذ لا يعقل ان يكون مبنى كلامهم الحديث بل الاصل ذلك
فيما لا يدرك بالراي واذا بلغ الصبي قال الامام الاسبيجابي في شرح الطحاوي
اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحايض او افاق المجنون
او برئ المريض او اقام المسافر في يوم من شهور رمضان حكم هؤلاء كلهم
في الامساك عن المفطرات سواء والاصل ان كل من صار على حالة في آخر
النهار لو كان عليها في اوله يلزمه الصوم يلزمه الامساك كما لو شهد الشهود برؤية
الهلال في بعض اليوم ولا يجب قضاء اليوم الذي اسلم فيه عندنا وقال مالك رضه
يقضي قوله كما لو شهد الشهود اذا ما ذكر تنظير اذ لا اندراج له في الاصل المذكور نظما
ومثالا مع فروع ذلك الاصل في سلك واحد حيث قال بعد ذكر تلك
الفروع او اكل يوم الشك ثم تبين انه في رمضان او افطر على ظن غروب
الشمس او شك على ظن عدم طلوع الفجر والامر بخلافه لم يصب امساك بقية
يومها اختلفوا في هذا الامساك فقيل انه مستحب ذكره محمد بن سماعة لانه منظر
فلا يجب الامساك وقيل انه واجب وهو اختيار الناصر على ما يصرح به عند قوله

عماد السان

عماد

اذا قدم المسافر وقال الشيخ الامام الصفار الصحيح انه على الايجاب لان
محمدا ذكر في كتاب الصوم فليصم بقية يومه والامر للوجوب وقال في الحايض
اذا طهرت في بعض النهار فلتدع الاكل والشرب وهذا ايضا امر وبما ذكرنا
قول ابي حنيفة في الحايض طهرت في بعض النهار لا يحسن لها ان تشرب وتاكل
والناس صيام ايضا دلالة ما ذكر على ان مختار محمد الايجاب لا على ان الايجاب
هو الصحيح والفرق واضح قضاء لحق الوقت بالتشبيه يعني ان هذا الوقت وقت
معظم يجب تعظيمه بالصوم وقد تعذر ههنا لعدم الاهلية زمان وجود السبب وهو
بالتشبيه الجزء قال عليه السلام من تشبه قوما فهو منهم وبهذا التقرير خرج الجواب عن
تمسك من قال ان ذلك الامساك على الاستحباب لا على الايجاب حاصله ان هذا الامساك
ليس على جهة الصوم حتى يناقيه الافطار المتقدم وانما هو قضاء لحق الوقت بقدر الامكان
واما الجواب عن التمسك بقول ابي حنيفة بان معنى لا يحسن يقبح منها وترك القبيح شرعا
من الواجبات فنقول ظاهر فان عدم الحسن لا يستلزم وجود القبح والقبيح اذا
كان قبحه عن كراهة تنزيهية لا يجب تركه لتحقق السبب وهو الجزء الاول من كل يوم
من تلك الايام لما تقرر ان صوم كل يوم عبادة مستقلة لها سبب مستقل هو جزؤه
الاول ومن ثم قال وسياتي التصريح به من قبل الحصن ومن عقل عن هذا قال
وهو شهود الشهر وقد عرفت ما فيه والاهلية اي نوعان اهلية الوجوب وهي بالذمة
الصالحة له ولهذا اختص الادمي به واهلية الاداء وهي نوعان قاصرة وكاملة

فالقاصرة

عمار

عمار

فالقاصرة باعتبار قوة البدن كما في الصبي المميز قبل البلوغ وفي المعتوه بعد البلوغ
والكاملة باعتدال الحال بالبلوغ عن عقل والمراد هنا الاهلية الكاملة واما الاسلام
فشرط الوجوب فمن قال والاهلية بالاسلام والبلوغ لم يصب وبما قررناه تبين ما
في التعليل المذكور من القصور حيث لم يتعرض فيه لتحقق شرط الوجوب ولم يتضح بهما
قد علم هذا من قوله ولو افطر افيه لاقضاء عليها وما قبل ان هذا على تقدير امساك
بقية يومها لا يجدي نفعا في دفع مناقشة الاستدراك لانه اذا علم عدم وجوب القضاء
على تقدير الافطار يعلم منه عدم وجوبه على تقدير الامساك بطريق الاولى فالوجه ان يذكر
تعليل هذه المسئلة عقيب تلك المسئلة ويكتفى بها لاقضاء عليها قال زفر في الكافر
اذا اسلم يجب عليه قضاء ذلك اليوم لان ادراك جزء من الوقت بعد الاسلام كادراك
كله كما في حكم الصلوة قيل وينبغي ان يكون جوابه كذلك في الصبي اذا بلغ ونحن نقول
لا يتمكن من اداء الصوم بادراك جزء من النهار بخلاف الصلوة ولان السبب
في الصلوة الجزء المتصل بالاداء فوجدت الاهلية عنده وفي الصوم الجزء الاول
هو السبب والاهلية معدومة عنده لعدم الخطاب اما في الصبي فبالاتفاق واما
في الكافر فلانه غير مخاطب بشرايع هي عبادات عندنا خلافا للشافعي لانعدام الاهلية
لعدم انتظامه احدى الصورتين لما تقرر ان الاسلام غير معتبر في الاهلية وانما هو شرط
الوجوب فمن قال في تعليل عدم الخطاب لانه انما يكون عند الاهلية وكانت منتفية
قبلها ثم اعترض عليه واجاب فقد عدل عن سنن الصواب ومن بدع الكلام

ثم الاولى ان الصوم في هذه الايام

ماصدر عن بعض الناظرين في هذا المقام اما الكافر الذي اسلم فلقوله عليه السلام الاسلام
يجب ماقبله اذ لا مساس له لما نحن فيه فان جب الاسلام ماقبله من الذنوب بعزل
عن الدلالة على ان الخطاب بالشرايع موضوع عن الكافر وهذا بخلاف الصلوة
جواب عن قياس زفر على ماقدرناه قبل هذا ومن هنا ظهر ان حق المقام ان يذكر خلاف
زفر فيما تقدم والاشارة الى الصوم يعني ان الصوم بخلاف الصلوة في الحكم المذكور ومن
وهم ان الاشارة الى الحكم المذكور فقال وهذا اي ماذكرنا من عدم وجوب قضاء صوم
ذلك اليوم الذي بلغ فيه الصبي او اسلم الكافر بخلاف الصلوة حيث يجب قضاؤها اذا بلغ
او اسلم فقد وهم لان ما بخلاف الصلوة هو نفس الصوم والحكم المذكور ما فيه الخلاف وعن
ابي يوسف قال ابو يوسف في رواية ابن سماعة عنه اذا ادرك وقت النية وجب عليها
صوم ذلك اليوم لامكان تحصيله وان لم يصوما وجب عليها القضاء عليها قالوا يعني عامة
المشايخ ونقل فخر الاسلام عن النوادر ان صوم الكافر في ذلك اليوم صحيح وعليه
بعض مشايخنا واستدلوا بمسئلة الجامع الصغير حيث قال في النصراني الذي تطوع
من الصبي اذا بلغ يصح فكذا نية الكافر اذا اسلم وجوابه انه بمنزلة وجوب الامساك
وفي المنتقى عن ابي يوسف انه سوى بينهما وقال يكون تطوعا منهما جميعا فسوى الصوم
اجزاء اطلاق الصوم يشمل الواجب والنفل والتعليل الاتي ذكره ينتظمها وغايره
قوله وان كان في رمضان فعليه ان يصوم بيان ان نية الصوم والشروع فيه
يلزمه اذا كان القدوم في رمضان وكان المسئلة السابقة خلوا عنه ومن غفل

فلا تكرار هي عن هذا

عن هذا قال ما قال وطول ذيل المقال وماذا بعد الحق الا الضلال ولا صحة الشروع
انما تعرض لهذا لانه شارع من اول اليوم هكذا وهذا اولى لانه انما ترجحت الاقامة
المنقضية على السفر القايم فلان ترجح الاقامة القايمة على السفر المنقضي كان اولى ولان
فيما اذا كان مقيما في اول اليوم ثم سافر قبل الزوال يكون في اكثر اليوم مسافرا ومع
هذا لا يباح له الافطار فيما اذا دخل المصر قبل الزوال مع انه في اكثر اليوم مقيم اولى
ان لا يباح له الافطار فان قلت انما لا يباح له الافطار ثمة صيانة للمؤدى عن الابطال
وهنا ما وجدت النية فلا يكون مشغلا بل اثبات الاداء ولو نوى
قلت الافطار ههنا تضمن ابطال العبادة ايضا لانه اذا نوى قبل الزوال يستند
النية الى اول النهار ويصير صايما من اوله فبالفطر يصير مبطلا للعبادة وقد زال الترخص
منها ايضا فيترجح بزوال المرخص ههنا وجوده لو في الجملة لم يقض اليوم الذي حدث
فيه خلافا للشافعي له ان الاغماء معنى يؤثر في اسقاط الصلوة فابطل حدوثه
الصوم كالحيض قلنا الحيض معنى يوجب الغسل فينافي الصوم كالانزال والاغماء
معنى يوجب الوضوء دون الغسل فلا ينافي الصوم كسايير الاحداث اذا الظاهر
وجودها منه والعمل بالظاهر واجب مالم يعلم خلافه حتى لو كان هذا الرجل
مسافرا ولم يعلم وجود النية منه في الليلة الاولى كان عليه قضاء اليوم
الاول ايضا لان قصد صوم يوم الغد في الليالي من المسافر ليس بظاهر وكذلك
ان كان هذا الرجل متهتكا يعتاد الفطر في رمضان كان عليه قضاء اليوم الاول

لان حال مثله لا يدل على عزيمة الصوم كذا في الذخيرة غير يوم تلك الليلة اذ الظاهر ان
المسلم لا يحج عن عزيمة الصوم في ليالي رمضان وهذا هو المراد من قوله لما قلنا يزيل
الغوى ولا يزيل الحجى بخلاف الجنون فانه يزيل الحجى ولذلك كان الانبياء عليهم السلام
يبتلون به دون الجنون قيل ان رسول الله عليه السلام اغمي عليه وقال عصمنا
عن الجنون وما عصمنا عن المرض ومن جن رمضان كله قيل المراد من استيعاب
الشهر ان لا يمكنه صوم يوم ويروى عليه انه ح اي على تقدير ان يكون المراد من الاستيعاب
ما ذكر يتحقق الاستيعاب مع الافاقة في كل يوم بعد الزوال ولا وجه له كما لا يخفى لم يقضه
وكذا اذا افاق بعد نصف النهار من اليوم الاخير منه لم يلزمه القضاء لان الصوم
لا يصح فيه كما ذكره الحلواني ولنا ان السقوط هو الحرج بخبره ان السقوط للوجوب
لزوم الحرج وذلك يحصل في المستوعب دون غيره بخلاف الاغماء اذا استوعب
حيث يلزمه القضاء لان استيعابه شهرا نادر لان المغمى عليه لا ياكل ولا يشرب و
حيوته الى شهر بلا اكل وشرب نادر فلا يلزم الحرج في القضاء وانما قال عادة لانه
قد يستوعب على خلاف العادة على ما نبهت عليه انفا ولذلك فرضه فيما سبق والقضاء
مترتب عليه ونحن لا نم ان القضاء يترتب على وجوب الاداء بل يجب في الذمة
بوجود السبب وجب اداؤه او لم يجب الا ترى ان النائم يجب عليه القضاء
وهو مرفوع عنه القلم في حق الاداء كذا المسافر يجب عليه القضاء دون الاداء
وهو الشهر قد مر ما يتعلق بهذا المقام في اوايل الكتاب فتذكر واما ما قيل اي بعضه

لان

لان السبب لو كان كله لوقع الصوم في شوال فكان تقدير الاية والله اعلم فمن شهد منكم
بعض الشهر فليصم الشهر كله لان الضمير يرجع الى المذكور دون المضمر والمجنون الذي
لم يستغرق جنونه الشهر قد شهد بعض الشهر فيصوم كله فليس بشيء اخرج بلزم ان
يجب صوم الشهر كله على من اسلم في بعضه واللازم منتف والاهلية بالذمة اذ الذمة
لا يختل بالجنون حتى سقى عليه حقوق الناس وكذا الصبي له ذمة الا ان الصبي
يطول عادة فيسقط القضاء دفعا للحرج والاغماء لا يطول عادة فلا يسقط
والجنون قد يطول وقد يقصر فاذا طال واستوعب الشهر الحق بما يطول عادة واذا
قصر الحق بما قصر عادة الذمة في الاصل العبد لان نقضه يوجب الذم ثم سمي محل التزامه
بما في قولهم ثبت في ذمتي كذا ومن انتهاء من قال هو معنى يصير بسببه الآدمي على
الخصوص اهلا لوجوب الحقوق له وعليه ومن قال هي كونه اهلا للايجاب والاستيجاب
فقد سامح وهي صيرورة مطلوبا على وجه لا يحرج وبهذا التقييد سقط ما عسى ان
يقال لو كان الوجوب دايرا مع الذمة لوجب على الصبي لانه يحرج في الاداء بمعنى
ان تضيقه ما ذكرناه وجوب القضاء في المستوعب ايضا الا انه امتنع لمانع وهو
الحرج لان الواجبات اذا دخلت في حد الكثرة يحرج الانسان في ادائها
والحرج مدفوع شرعا غير ان الحكم ليس بمتعلق بنهاية الكثرة بل باصلها وهو
دخول الواجبات في حد التكرار فاذا مضى الشهر ودخل وقت وظيفة اخرى
اقيم مقام التكرار والتكرار اقيم مقام الكثرة والكثرة اقيمت مقام الحرج والوجوب

ط

فائدة فان قلت الواجب هو الفعل الذى لو اتى به الانسان يثاب ولو تركه
يعاقب والمجنون اذا صام لا يثاب ولو لم يصم لا يعاقب ولان ايجاب فعل
على الشخص يقتضى كونه قادرا على الفعل والترك لان الايجاب طلب تحصيل
الفعل وذا لا يتصور الا فى حق القادر وهو غير قادر على الصوم فكيف يتحقق
وجوبه حال جنونه قلت الثواب والعقاب اثر الوجوب فجاز ان يرتفع
عنه لمانع وذلك ان الوجوب عبارة عن كون الفعل بحالة تقتضى تلك الحالة
استحقاق العقاب على تركه والاخلال به واذا ثبت هذه الحالة للفعل ولم
يكن ثمة مانع من استحقاق العقاب على الترك يثبت اصل الوجوب واثره
التكليف باداء الفعل لا محالة وان كان ثم مانع من استحقاق العقاب يثبت
اصل الوجوب ويتعاقد عنه اثره ويتخلف عنه التكليف باداء الفعل لا محالة
وهذا معنى قولنا نحن ان الوجوب وجوبان اصل الوجوب ووجوب الاداء
ويعنون باصل الوجوب ما ذكرناه وبوجوب الاداء التكليف بالاداء والامر
على وجه لو اخل به يأثم وتمامه فى الخلافيات كالاسرار للقاضى ابى زيد الدبوسى
وغيره ثم لا فرق بين الاصلى والعارض ان ادرك مجنونا فجنونه اصلى
وان ادرك مفيقا ثم جن فجنونه عارض وهذا مختار بعض المتاخرين
منهم الامام ابو عبد الله الجرجانى والامام الاستغفنى والزاهد الصفار قال
فى شرح الطحاوى فرق اصحابنا بين الجنون الاصلى والعارض فقالوا

فى الجنون الاصلى اذا افاق فى بعض الشهر يلزمه قضاء ما ادرك ولا يلزمه قضاء
ما مضى كالكافر اذا اسلم والصبى اذا ادرك وفى الجنون العارض اذا ادرك
شيئا من الشهر اما من اوله او من آخره او من اوسطه لزمه قضاء جميع الشهر وروى
عن محمد مثل ذلك وقال فى الايضاح وروى عن ابى يوسف انه قال القياس
هكذا الا انى استحسن بان بقضى بعض ما مضى فى الجنون الاصلى اذا افاق
فى بعض الشهر كما فى الجنون العارض لا صوما ولا فطرا المعتبر فى المسئلة عدم الفطر
لاعدم نية والفرق واضح فكان حقه ان يقول ومن لم ينو فى رمضان كله صوما
ولم يفطر ومن قال فى تقريرها امسك رمضان كله ولم ينو صوما ولا فطرا قال فى
البدايع ولو نوى الصايم الافطار ولم يتصل بنيته فعل فصومه تام عندنا و
باطل عند الشافعى لان مجرد النية غير معتبر لقوله عليه السلام ان الله تعالى تجاوز
لامتى عما يحدث به انفسهم ما لم يتكلموا او يفعلوا فعليه قضاؤه كم يجعلوه ناويا
اعتبارا للظاهر بخلاف المغمى عليه مرارا اذ لا عبرة للظاهر عند التيقن بخلافه وقد
اعتبر ذلك فى صورة المسئلة والمغمى قد يسن حال نفسه بعد الافاقة فاعتبر فيه
الظاهر لعدم التيقن بخلافه فلا حاجة فى المسئلة الى التاويل كما توهم من قال
لا بد لها من تاويل لان دلالة حال المسلم كافية لوجود النية كالمغمى عليه فى رمضان
يجعل صايما يوما اغمى عليه لان ظاهر حاله عدم الخلو عن النية وان لم تعرف منه
واولوا بان يكون مريضا او مسافرا او متهتكا اعتاد الاكل فى رمضان فلم

بصلح حاله دليلا على نية الصوم وقال زفر يتادى رع كذا نقلوا عنه وقال ابو الحسن
الكرخي من حكى هذا فقد غلط وانما قال زفر انه يجوز بنية واحده كذا نقل القدوري
في تقريبه وقال ابو البسر هذا قول لزفر في صغره ثم رجع عنه في كبره وقال الجرجاني
قول زفر انه يجوز بغير نية اشهر واظهر من ان يخفى على احد روى الثلجي عنه
ذلك واعتمد عليه صاحب المنظومة في حق الصحيح المقيم انما قيده بهذا لان
الاساك غير مستحق على المريض والمسافر ومدار جوابه على استحقاق الاساك
عليه كما اذا وهب كل النصاب من الفقير لا خبرة في تعبير تمام التقريب لكون الفقير
واحدا ولا لكون الهبة وقت واحدة فلا يتجه ان يقال هبة النصاب فقيرا واحدا
لا يجوز عند على ان الفقير اذا كان مديونا يجوز ذلك عنده ايضا فلا حاجة
الى التاويل بان معناه على قول من ذهب هكذا وقد ان المستحق الاساك تحريره
ان الاساك المستحق عليه هو الاساك لله تعالى لا الاساك مطلقا ولا يصير
الاساك لله تعالى الا بالنية لاحتمال كونه عادة او حمية فلا بد من مميز وهو النية فلما
يقع عنه اى عن الاساك المستحق عليه على اتم وجه يؤديه وفي هبة النصاب
وجدت النية القربة لان الهبة من الفقير تصدق عليه فتكون ناويا للزكوة
تقديرا فيجعل مجازا عن الصدقة فاكل انما اطلقه تشبيها للاقوال الاتية
كلها ومن قيده وقال قبيل الزوال او بعده ثم ذكر قول الامام حتى لم
يكن على بصيرة كما لا يخفى وقال زفر عليه الكفارة كان حقه ان يعتبر في جوابه

شرط

شرط الصحة والاقامة لما عرفت ان الصوم انما يتادى بدون النية عنده في حق الصحيح
المقيم وقال ابو يوسف ومحمد قال ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي المشهور عن
محمد انه مع ابي حنيفة وانما روى ما ذكره عن ابي يوسف وحده هشام لانه فوت
امكان التحصيل بتحريره ان الصوم مرعى قبل الزوال على عرضية ان يصير
صوما فلما افطر فوت امكان تحصيل الصوم تفويت وامكان تحصيل الشبهة
كتفويت ذلك الشبهة وكما ان تفويت امكان اثبات يد الملك كتفويت يد الملك
حتى يجب الضمان على غاصب الغاصب بضمة المغصوب منه ابتداء ان شاء
او يستقر الضمان عليه لانه لو لم يغصب كان يمكن للغاصب ان يرد المغصوب
الى المغصوب منه وغاصب الغاصب فوت ذلك الامكان فصار ضامنا وهو
جوابه ان الاعتبار بتفويت الامكان في باب العدوان فيما لا يندرئ بالشبهة
وعدم الصوم شبهة هنا وهذا امتناع الافاد لان الافاد يقتضي سبق الصوم
ولا صوم هنا لعدم النية ولهذا اذا لم ينو ذلك اليوم لا يصير صائما واذا حاضت
المراة لا يحال هذه المسئلة مكررة لانها مذكورة في باب الحيض لانا نقول المذكور
ثمة ان الحائض لا تصوم واما ان الصبية اذا حاضت افطرت فلم يذكر ولا يلزم
من كون الحيض مانعا كونه رافعا كالعدة في النكاح فانها تمنع نكاح الغير
ولا ترفع نكاحه كعدة الموطوءة بشبهة فلا غناء فيما ذكر في باب الحيض عما ذكر
ههنا امساك بقية يومها اي يجب عليها الاساك بدلالة قول المخالف

ع

ع

ع

ع

ع

لا يجب الامساك وعلى هذا الخلاف والاصل هنا ما قال الكرخي ان كل من يستطيع عنه
فرض الصوم في رمضان في اول النهار لعذر ثم زال العذر بعد طلوع الفجر فان كان
بحال لو كان بها قبل طلوع الفجر لزمه الصوم فانه يؤمر بالامساك كما يمسك الصائم وذلك
مثل الحائض تطهر في بعض النهار وان صار الحال لو كان عليها قبل طلوع الفجر لم يلزمه
الصوم فانه لا يجب الامساك وذلك مثل الصبي اذا احتلم انتهى والمراد من العذر
ما ليس باختياري كما هو المتبادر من قوله وان صار الحال خلافه والنقض بصورة
المسافر فتدبر كالمغمى عليه يعني ان اصل الصوم واجب عليه فبالتعويج يجب الشبه
ولاكذلك المسافر اذا والحائض اذا طهرت لان اصل الصوم ليس بواجب عليها فلا يصار
الى خلفه او محظيا بان افطر في يوم الشك ثم تبين انه من رمضان اصلا لا خلفا
يعني ان الامساك اصل قضاء لحق الوقت لان بعض الشيء لا يكون خلفا عنه
لتحقق المانع عن التشبه اما الحائض فلان الصوم لها حرام فالتشبه بالحرام
كذلك الا يرى ان عبادة الصنم لما كانت حراما كان التشبه بها وهو الصلوة
وقد امة صنم حراما واما المريض والمسافر فالرخصة لهما باعتبار الحرج فلو وجب
عليهما التشبه لعاد الامر على موضعه بالنقض وهو يرى بفتح الياء من الرؤية
فان قلت لاي شيء ذكر الظن في الفجر والرؤية في الغروب قلت للماوردي
عن ابي حنيفة ومحمد انه لا يجوز الافطار بالتحري الا عند المانع من مطالعة
الغروب فيجوز بعد تتبع العلامة كالظلام ونحوه بخلاف التسحر فانه يجوز بالتحري

وقيل

وقيل هو بضم الباء وفتح الراء بمعنى يظن فعلى هذا يكون تغنيا في العبارة امسك
بقية يومه هذا في الظن ولم يفرق بينه وبين الشك الامام حميد الدين الضرير وبه
اخذ صاحب المنتقى ولم يصبا لان الرواية في المتسحر الشاك بخلاف
ذلك قال الامام الاسبيجابي في شرح الطحاوي لو شك في طلوع الفجر فالافضل
له ان لا يتسحر وان تسحر مع الشك لم يفسد صومه ولا قضاء عليه
لانه يتيقن من الليل وشك من النهار والاصل ان اليقين لا يزول
بالشك الا اذا استحى واكبر رايه ان الفجر طالع وقت التسحر فاجتب
البنان ان يقضي ثم قال كذا ذكره في كتاب الصوم ثم قال ولو افطر وهو شاك
في غروب الشمس لزم القضاء واختلف مشايخنا في وجوب الكفارة قال
بعضهم يجب عليه الكفارة لانه متيقن للنهار وشاك في غروب الشمس
وقال بعضهم لا كفارة عليه لانه قصد بذلك اقامة السنة لان تعجيل الافطار
من السنة وقد ذكر الحاكم الجليل الشهيد في مختصره الموسوم بالكافي
وصاحب تحفة الفقهاء وصاحب الخلاصة والامام القدوري في شرح
مختصر الكرخي مثل ذكره في شرح الطحاوي او نقيا للتهمة فانه اذا اكل ولا
عذر به اتهمه الناس بالفسق والتحرز عن مواضع التهم واجب
بامر الشارع وفيه قول عمر رضه اصله ماوردي ابو عبيد في كتاب غريب
الحديث عن ابن معوية عن الاعمش عن زيد بن وهب عن عمر رضه انه

افطر في رمضان وهو يرى ان الشمس قد غربت ثم نظر فاذا الشمس طالعة
فقال عمر رضه لا نقضيه ما تجانفنا لاثم اى ملنا اليه ولا تعمدناه ونحن نعلمه
اما قوله لا نقضيه فتاويله قال له قائل كان الشمس طالعة وقد اثمنا فقال له عمر رضه
ردا عليه لا اي ليس الامر كما ظننت نقضيه اى نقضي يوما مكان يوم ليس
علينا غيره قيل ومثله قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون وفيه نظر ثم قيل وما
ورد في بعض نسخ الهداية بعثناك داعيا لا راعيا فذاك ليس بصحيح
وقد اورد بعضهم في شرحه ان عمر رضه حين افطر مع اصحابه يوما صعد المؤذن
المئذنة وقال الشمس يا امير المؤمنين فقال عمر رضه بعثناك داعيا لا راعيا اى
داعيا للاذان واعلام الناس لا حافظا للاحوال ثم قال ما تجانفنا لاثم
فذاك من الموضوعات فلا يلتفت اليه وليس الامر كما زعم هذا القائل فان
ابن ابى شيبة اخرجه من طرق اقربها الى لفظ المنقول آنفا ما عن علي بن
حنظلة عن ابيه قال شهدت عمر بن الخطاب رضه في رمضان وقرب اليه
شراب فشرب بعض القوم وهم يرون الشمس قد غربت ثم اتى المؤذن
فقال يا امير المؤمنين والله ان الشمس طالعة لم تغرب فقال عمر رضه من كان
افطر فليصم يوما مكانه ومن لم يكن افطر فليتم حتى تغرب الشمس واعاده من
طريق اخر وزاد فقال له بعثناك داعيا ولم نبعثك راعيا وقد اجتهدنا
وقضاء يوم سير انما قال له ذلك لان خطابه له من اعلى المئذنة رافعا

صوته

صوته ليس من الادب بل كان حقه ان ينزل فيخبر متأولا بان الجناية قاصرة
لا تقال ليس هنا جناية اصلا لانه لم يقصد وقد صرحوا بعدم الاثم عليه
لانا نقول عدم تشبثه الى ان يستيقن جناية فالمراد جناية عدم التشبث لا
جناية الافطار كما قالوا في القتل الخطاء لا اثم فيه والمراد اثم القتل وصرح
بان فيه اثم ترك العزيمة والمبالغة في التشبث حال الرمي وبهذا التفصيل
انطبق التعليل بقوله لعدم القصد على المعلل فتامل ثم التسحر مستحب التسحر اكل
السحور والسحور بفتح السين ما يوكل وقت السحر وهو على ما يأتي في كتاب
الايمان من نصف الليل الى طلوع الفجر وفي المبسوط والثانية من ثلثي
الليل الى الفجر فان السحور بركة في رواية انس رضه عنه عليه السلام انه
قال تسحروا فان في السحور بركة وقوة به ولا حاجه الى تقدير الاكل كما توهم لما عرف
ان السحور اسم الطعام المأكول ذلك الوقت والمستحب تاخيره ظاهره بوهم
ان لا يكون نفس السحور مع قطع النظر عن كيفيت التاخير مستحبا حتى لو عجل
لا يكون فيه استحباب وليس كذلك فان في اصله استحبابا وفي كيفيته المذكورة
استحبابا اخر ولو قال ويستحب تاخيره لكان بعيدا عن ذلك الايهام به يعني
على صيام النهار على ما صرح به في حديث آخر وهو قوله عليه السلام استعينوا
بقائلة النهار وثلث من اخلاق المرسلين اختصاص السحور باهل الاسلام
على ما يفهم من قوله عليه السلام ان فصلا بين صيامنا وصيام اهل الكتاب

اكلة السحر لابناء كونه من اخلاق المرسلين عليهم السلام لجواز ان يكون
ذلك من خواصهم ويكون حرمة الاكل بعد النوم مخصوصة بقومهم واما
التاويل بان المراد الاكلة الثانية وهي كانت بجري مجرى السحور في حقهم
فلا تحمله عبارة اكلة السحر الواقعة في رواية عمرو بن العاص رضي الله عنه تاول
الظنين فيه مسامحة لان الظن لايكون الا راجحا ولا يمكن اجتماع الرجحانين
في الطرفين المتقابلين والمراد تساوي الطرفين اللذين كل منهما في معرض
الظن لولا معارضة الاخر فالافضل ان يدعه ع قال في البدايع ولو شك
في طلوع الفجر فالمستحب له ان لا ياكل هكذا روى ابو يوسف عن ابي حنيفة
وهل يكره الاكل مع الشك روى هشام عن ابي يوسف انه يكره وروى
ابن سماعة عن محمد انه لا يكره والصحيح قول ابي يوسف وهكذا روى الحسن
عن ابي حنيفة وبهذا التفصيل تبين ان عبارة الافضل لم يصب
محزها ولا يجب ذلك لان الكراهة في الاكل مع الشك في طلوع الفجر تنزيهية
لانه دع ما يريبك الى ما لا يريبك رابه ريبا شكله والريبة الشك
وهي في الاصل خلوج النفس واضطرابها عملا بغالب الراي لان اكثر الراي
بمنزلة اليقين فبانى امره على الاحتياط قال في الخلاصة ولو سحر واكبر رايه
ان الفجر طالع قال شايخنا عليه ان يقضي ذلك اليوم وفي التحفة عن الحسن
عن ابي حنيفة انه يلزمه القضاء وروى عن ابي يوسف انه لا يلزمه القضاء
لان

لان الاصل هو الليل فلا ينقل عنه الا بيقين والصحيح هو الاول لان غالب الراي
دليل واجب العمل به وفي الايضاح والصحيح انه لا قضاء عليه وفي البدايع
وعلى رواية الحسن اعتمد شيخنى لان اليقين يعني حكمه لا يزال الا بمثله اى
بيقين اخر والافتفسل اليقين بزول بالشك رواية واحدة بخلاف ما اذا
اكل وفي اكبر رايه ان الفجر طالع فان في وجوب القضاء روايتين
وليس في العبارة المذكورة احتراز عنه كما توهم وانما اقتصر على بيان وجوب
القضاء اذ لا يجب الكفارة عليه صرح به صاحب التحفة وعلله بان احتمال الغروب
قايم وانه يكفي شبهة خلافا لما قال بعض العلماء انه يجب عليه الكفارة لان النهار
كان ثابتا وقد انضم اليه اكبر رايه فصار بمنزلة اليقين وفيه ما فيه ولو كان
شاكا فيه اى في غروب الشمس وانما قال ينبغي لان في وجوب الكفارة
عليه اختلاف المشايخ لان الاشتباه استند الى التباس وذلك ان القياس
الصحيح يقتضي ان لا يبقى الصوم بانتفاء ركنه بالاكل ناسيا فاذا اكل
بعده عامدا لم يلاق فعله الصوم فلا يجب عليه الكفارة وفي شرح الكرخي محمد الا ان
يكون بلغه الخبر ان اكل الناسي لا يفطر يعني حتى يجب عليه الكفارة وان بلغه
الحديث وهو ما روى في الصحيح مسندا الى ابي هريرة رضه عن النبي عليه السلام
قال اذا نسي فاكل وشرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه وعلمه اي علم
الحديث بان الاية عملوا به وتركوا القياس فكذلك اى لا يجب الكفارة ايضا

وجب هذا ان لا ذا حكم اليقين
بالظن الغالب فلا ادري

في رواية عن ابي حنيفة روى الحسن بن زياد عنه انه ان بلغه الحديث لزمته الكفارة
لانه لما علم ان القياس متروك بالحديث لم يشتبه عليه الحال فانتفت الشبهة المؤثرة
في اسقاط الكفارة قيام الشبهة الحكمية يبنى اعلم ان الشبهة نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه
وشبهة في المحل وتسمى شبهة حكمية فالاول يتحقق في حق من شبهة عليه الفعل لان معناه ان يظن غير الدليل
دليلا فلابد من الظن ليتحقق الاشتباه والثانية تتحقق بقيام الدليل الذي للحرمة ولا يتوقف
على ظن الجاني لان الظن ما استند الى دليل فان الحجامة كالفصد في خروج الدم من العرق
والفصد لا يفسد فكذا الحجامة والقاء في خروج دم الحيض والنفاس ثابت على خلاف القياس
والكلام فيمن لم يبلغه الحديث على ما دل عليه قوله ولو بلغه الحديث في كما في الاستفاء ولا يلزم لذلك
في الحجامة لفقد الدليل الراجح على القياس فان قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم مأول على ما تقف
عليه ان شاء الله تعالى وقد روى انه عليه السلام احتجم وهو صايم الا اذا افتاه فقيه المراد بالفقيه
الذي يوثق منه الفقه ويعتمد على فتواه في البلدة ولا معتبر بغيره هكذا رواه الحسن عن ابي حنيفة و
بشر بن الوليد عن ابي يوسف وابن رستم عن محمد ولو بلغه الحديث اراد بالحديث ما روى في السنن
وشرح الاثار عن ثوبان رضه عن النبي عليه السلام قال افطر الحاجم والمحجوم فكذلك عند محمد هذا
على خلاف ما في الخانية والخلاصة فان المذكور فيها ان القضاء والكفارة واجبان في الصورة
المذكورة عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف وعن ابي يوسف خلاف ذلك روى ابن
سماعة وبشر عن ابي يوسف اذا افطر المحتجم للحديث فعليه القضاء والكفارة لان العامي
اذا سمع خبرا لا يجوز له العمل به لانه لما يأمن ان يكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا

فمتى

فمتى رجع الى ما لا يجوز له العمل به لا يعذر لان على العامي اتباع مبنى
انطباق التعليل على المعلل على ان الاعتماد على ظاهر الحديث
المعتبر في المعلل لا يكون الا من العامي فان الفقيه يعرف
تاويله وان عرف تاويله هذا ثالث الاقسام المحتملة وهو
ان يكون الظان المذكور ممن بلغه الحديث ولم يعتمد
على ظاهر لعلم بتاويله وهو ما ذكره الشيخ ابو جعفر
الطحاوي في شرح الاثار باسناده الى ابي الاشعث
الصنعاني رضه قال انما قال النبي عليه السلام افطر
الحاجم والمحجوم لانهما كانا يغتابان يعني ضبط اجرهما بالغيبة
فصار كالمفطرين لا انهما افطرا حقيقة لا يقال رواية
بدون الواو وبنصب المحجوم لا تقبل التاويل المذكور
لانها لو توجد في كتب الاحاديث واما قيل انه غشي
على المحجوم فصب الحاجم الماء في حلقه فقال افطر الحاجم
المحجوم اي فطره بما صنع به فوقع عند الراوي انه قال
افطر الحاجم والمحجوم فليس من قبيل التاويل بل من قبيل
تخطيئة الراوي وقول الاوزاعي جواب دخل مقدر

تقريره لانم ان منشاء الشبهة ذلك وحده بل قول الاوزاعي
ايضا منشاء لها وتقرير الجواب ان الكلام فيمن علم ان
الحديث مصروف عن ظاهره لمخالفة القياس فليس عنده
للقائل المذكور متمسك لامن جهة النص ولامن جهة القياس
فلا يورث قوله شبهة له فان قلت اليس هذا منا
قضا لما قدمه من قوله الا اذا افتاه فقيه لان فتواه
بقوله وايضا اذا لم يورث قوله شبهة لمخالفة القياس
فكيف يورثها فتوى الفقيه وتلك العلة قايمة
فيه ايضا قلت ذلك بالنسبة الى العامي الذي
لا يعرف التاويل وهذا بالنسبة الى من يعرفه بقي ههنا
شيء وهو ان القول المذكور غير مخصوص بالاوزاعي
كيف ما كان اي سواء بلغه الحديث اولم يبلغه عرف
تاويله اولم يعرف فمع افتاه مفت اولم يفت ومن قال بعين
سواد ظن ان الفقيه فطرنه او استفتى غيرها فافتى بفساد
صومه بالغيبة او تاول الحديث بانها تفطره لم يصب
في قول اوتاول الحديث لانه ظاهر في الافطار انما

الحاجة

الحاجة الى التاويل فصرفه عن ذلك الظاهر والحديث ماول
بالاجماع بان المراد به ذهاب الثواب فلم يوجد الدليل
النافي للحرمة في ذاته فلا يكون شبهة بخلاف حديث الحجامة
فان بعض العلماء اخذ بظاهره من غير تاويل او المجنونة وهي
صايمة تكلموا في صحة صومها لانها لا تجامع الجنون واكثرهم
قالوا تاويله انها كانت عاقلة في اول النهار ثم جنت بجامعها
زوجها ثم افاقت وعلمت بما فعل بها الزوج وحكي عن ابي سليمان
الجوزجاني قال لما قرات على محمد هذه المسئلة قلت له
كيف تكون صايمة وهي مجنونة فقال لي دع هذا فانه
استشرف في الافق وقال عيسى بن ابان قلت لمحمد هذه
المجنونة زنت فقال لا بل المجنونة مكرهة اي المكرهة قلت
الا تجعلها مجبورة فقال بلى ثم قال كيف وقد سارت
بها الركاب والصحيح ما ذكرنا من التاويل لان استعمال
المجبور بمعنى المجبر ضعيف الذي بمعنى الاكراه هو الاجبار
لا الجبر وهو فعليها القضاء قال فخر الاسلام البزدوي في شرح
الجامع الصغير قال صاحب الطعن عذرها فوق عذر الناسي
فينبغي ان لا يلزمها شيء وكيف يلزم المجنونة قضاء والجواب

ان الصوم لم يفسد بفعل الناسي استحسانا بالاثر والنايم ليس
في معنى الناسي لان المواقعة في حالة النوم من غير ان ينتبه النايم
النادر امر مهجور فلما يوجد فلا يعتبر شبهة والنسيان امر واقع
غالب الوجود والعذر هنا ابلغ لعدم القصد لان الجماع في
مسئلة الناسي بفعله بخلاف النايم والمجنونة ثم هناك
مع وجود القصد الى الفعل لم يفسد الصوم فلان لا يفسد هنا
مع عدمه اولى ان النسيان يغلب وجوده فيفضي الى الحرج
وهذا الى جماع النايمة والمجنونة نادر فالقضاء لا يفضي الى الحرج
لانعدام الجناية لعدم القصد قيل ولهذا لو قتل المجنونة او النايم
رجلا لا يلزمه الكفارة ولا يحجم الميراث قال شمس الايمة هذا صحيح
في المجنون دون النايم لانه يلزمه الكفارة ويحجم الحيث الميراث على
ان الكفارة كفارة القتل لا يستدعي جناية كاملة ولذا يجب على المخطئ
وكفارة الخطأ يستدعي جناية غير كاملة فلا يصح الاستشهاد فيما يوجبه على نفسه
آخرة على ما اوجبه الله تعالى لانه فرع يرشد اليه انه شرط فيه ان يكون من
جنس ما اوجبه الله تعالى وان لا يكون واجبا يايجابه الله تعالى وانما صح النذر
بالاعتكاف لان من جنسه واجبا وهو الوقوف بعرفة لان الجنس هو اللبث
خلافا لزفر وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة ورواية ابن سماعة عن ابي يوسف

عن

عن ابي حنيفة وهو قول زفر ولورود النهي عن صوم هذه الايام الاشارة
الى الايام المعهودة وهي ايام التشريق والعيدين قال عليه السلام الا
لا تصوموا في هذه الايام الحديث رواه الدارقطني وفي بعض النسخ عن صوم
يوم النحر وهو الانسب لوضع المسئلة والنذر بالمعصية غير صحيح لقوله عليه
السلام لا نذر في معصية الله اي لا حكم للنذر بها ولنا انه نذر بصوم
مشروع لان مشروعيته بكونه كفا للنفس التي هي عدو الله تعالى عن شهواتها
ولا فرق في ذلك بين يوم ويوم ولا يرد النقض بصوم يوم الحيض اذ لا اهلية
للصائم في ذلك اليوم وقيام الصوم به لا بالليوم فافترقا والنهي لغيره المجاور
ولا فرق بين لازم وغير لازم بعد ما كان مجاورا فلا يتجه ان يقال ان الامساك
عبادة في هذه الايام يستلزم ترك اجابة الدعوة البتة وترك اجابتها منهي عنه قبيح
فما يستلزمه كذلك واما الجواب عنه بان هذا الصوم من حيث انه ترك اجابة
دعوة الله تعالى قبيح ومن حيث انه قهر النفس الامارة بالسوء على قصد التقرب الى الله
تعالى حسن فيصح النذر لا يشفي لان اعتبار الجهتين واظهار الحيثيتين ممكن في صوم
يوم الحيض وامثاله مما لا يصح بلا خلاف ايضا فلا بد من المصير الى ما ذكرنا وعند
ذلك لا حاجة الى هذا التفصيل لانه كاف في الدفع واعلم ان الحراد من المجاور وعلى
المعنى اللغوي وهو الخارج المقارن سواء كان لازما او لا ومن لم يتنبه له قال سمى
المر هذا النوع من القبيح مجاورا وهو على خلاف ما في كتب اصحابنا في اصول الفقه

عنايته

عنايته

قاطبة فانهم سموه بالمتصل وضعا واما المجاور جمعا فمثل البيع عند اذان
الجمعة ثم زعم انه سؤال الحسن والتقصي عن عهدة جوابه مشكل وان نوى يمينا
الفرق بين النذر واليمين ان في النذر يلزم فيه القضاء دون الكفارة وفي اليمين
يجب الكفارة دون القضاء لانه نذر بصيغته فتعين النذر في الوجه الاول
بلا نية لكونه حقيقة كلامه وفي الوجه الثاني تعين بالطريق الاولى لانه قد رد
النذر بغرمته وفي الثالث اولى واحرى بكونه مرادا لانه قد رد النذر
بغرمته ونفى ان يكون غيره مرادا فقوله كيف وقد قدر بغرمته تشبيه
في غير الوجه الاول لان اليمين محتمل كلامه لان اللام تجيء بمعنى الباء والنذر
ايجاب المباح وهو يتضمن تحريم المباح وهو يمين لقوله تعالى لم تحرم ما احل
الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وما قيل في الوجوه الاربعة
المتفق عليها كفى بعدم المنازع دليلا ليس بشيء وان نواهما يكون نذرا ويمينا
حتى لو لم يصم يجب القضاء والكفارة باعتبار النذر والكفارة باعتبار
اليمين ولو نوى اليمين يعني فحسب فكان حقه ان يقول لا غير كما قال في الوجه الثاني
ان النذر فيه حقيقة واليمين مجاز كلاهما ظاهر مما قدمناه من قولنا والنذر ايجاب
المباح الخ ومن قال في تعليل الاول لعدم توقفه على النية وفي تعليل الثاني لتوقفه
عليها فقد عكس في التعليل فان عدم التوقف على النية في الاول لكونه حقيقة
فيه والتوقف عليها في الثاني لكونه مجازا فيه وقد افتضح المحض عن هذا بقوله حتى لا يتوقف

عنايه

الاول

الاول على النية ويتوقف الثاني فلا ينتظمها لعدم صحة الجمع بين المعنى الحقيقي
والمجازي في لفظ واحد بحسب استعمال واحد ثم المجاز يتعين بنيته يعني في
في الصور الاخيرة فلا يكون الحقيقة مرادة وعند نيتها يعني في الصور الخامسة
يترجح الحقيقة فلا يثبت المجاز انه لا تنافي بين الجهتين تقريره ان في النذر معنى
اليمين كما مر بيانه لكن الوجوب في اليمين لغيره وهو صيانة حرمة اسم الله تعالى
عن الهتك والنذر ايجاب لعينه والوجوب لعينه لا ينافي الوجوب لغيره لكن في
اليمين فيه غير معتبر ما لم ينوه فاذا نواه فقد اعتبره فصار نذرا ويمينا وليس هذا
جمعا بين الحقيقة والمجاز بلفظة واحدة وانما هو عمل بقدر الدليل ونظيره
الاقالة فسخ بين المتعاقدين بيع جديد في حق الثالث وكذلك الهبة بشرط العوض
هبة ابتداء بيع انتهاء وليس ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز وانما هو عمل
بالدليلين فكذا فيما نحن فيه واما ما قيل في تقريره لان قوله لله علي صوم يوم النحر
موضوع للوجوب ومستعمل في الوجوب وليس بمستعمل في غير الوجوب ايضا
حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز غير انه مستعمل فيه من جهتين لا تنافي
بينهما نشأت احديهما من النذر لانه يقتضيه لعينه ولهذا يجب القضاء
اذا تركه والاخرى من اليمين لانه يقتضيه لغيره وهو صيانة اسم الله تعالى
عن الهتك ولهذا لا يوجب القضاء بل الكفارة وكل واحد من المنشأين
دليل شرعي يجب العمل به اذا امكن والعمل بهما ممكن لعدم التنافي بينهما

عنايه

فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة
في الهبة بشرط العوض فمنظور فيه لانه ان اراد انه موضوع للوجوب مطلقا
فممنوع وان اراد انه موضوع للوجوب بطريق النذر فمسلم لكن لا يتم التقريب
ح اذ لا يصح قول وليس بمستعمل في غير الوجوب لانه مستعمل في غير الوجوب
بالنذر ضرورة انه مستعمل في الوجوب باليمين وهو غير الوجوب بالنذر
ومن الناظرين في هذا الكتاب من قال ولهما انه نذر بصيغة يمين بوجوبه
وهو الايجاب فلا يجتمع الحقيقة والمجاز بلفظ واحد ولم يدر انه وجه آخر
غير ما ذكره المص ثم انه لم يصب في قوله فلا يجتمع الحقيقة والمجاز بلفظ واحد
لان موجب ما ذكره ان لا يكون اليمين معنى مجازيا له على ما افصح عنه من قال
في تقريره ليس اليمين معنى مجازيا بل هذا الكلام نذر بصيغته يمين
بموجبه والمراد بالموجب اللازم كما ان شرى القريب شرى بصيغته
اعتاق بموجبه وقد رد هذا الوجه بان اليمين لو كانت موجبه لثبت
بلا نية كشرى القريب ولو قال لله صوم هذه السنة تصوير المسئلة
على تعيين السنة فلا يحتمل صورة الاطلاق فلا وجه لما قيل يعني ان
من نذر صوم سنة فلا يخ اما ان عينها بقوله هذه السنة او اطلقها
بان قال سنة وقضاها لان النذر بالسنة المعينة تنظم النذر بهذه
الايام ولا يجب عليه قضاء رمضان لان صومه لم يجب بهذا النذر ويأتي

فهذا

في هذا خلاف زفر اي يأتي في قضاء صوم هذه الايام خلافهما يعني لا يقضي
عندهما لعدم صحة النذر لورود النهي وقد مر جوابها افطر يوم الفطر
اي يجب عليه ان يفطر لاستلزام صوم هذه الايام المعصية فان صامها اثم
ولا قضاء عليه لانه اداها كما التزمها ناقصة فمن قال الافضل فطرها حتى لو صامها
خرج عن العهدة لم يصب وهو قوله عليه السلام الا لا تصوموا روى الطبراني
بسنده عن ابن عباس رضه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ارسل ايام منى صالحا
يصيح ان لا تصوموا هذه الايام فانها ايام اكل وشرب وبعال اي وقاع في هذا
الفصل احتراز عن الفصل المتقدم وهو ما اذا عين السنة فانه لا يجب موصوله
لان التتابع هناك غير منصوص عليه ولا ملتزم قصدا بل انما يلزم ضرورة
فعل صومها فاذا قطعها باذن الشرع انتفى التتابع الضروري بخلاف التتابع
هنا فانه التزمه قصدا فاذا وجب القطع شرعا وجب توفيه بالقدر الممكن
ولهذا اذا افسد يوما في الواجب المتتابع قصدا كصوم الكفارات والمنذور
متتابعا لزمه الاستقبال وفي التتابع ضرورة كما اذا نذر صوم هذه السنة
او وجب لا يلزمه سوى ما افسد غير انه يأثم بذلك الافساد كما اذا افسد
يوما من رمضان وهو واجب التتابع ضرورة لا يلزمه قضاء غير مع المأثم
والعذر عنه اي عن النهي وهو ما ذكر عند قوله ولنا انه نذر بصوم مشروع
والنهي لغير ولو لم يشترط التتابع لا يجزيه وذلك انه اذا نذر بصوم سنة نكرة

يلزمه ان يصوم اثنى عشر شهرا لانه لما نكرها لم يكن النذر مضافا الى رمضان
والى هذه الايام لانه يمكنه ان يصوم اثنى عشر صوما متفرقا ليس فيها رمضان
ولا هذه الايام بخلاف ما اذا شرط التتابع بخلاف ما اذا عينها اى عين السنة
حيث يجوز صوم هذه الايام وكذا اذا شرط التتابع والفرق لابى حنيفه يعنى
بين الشروع فى الصوم وبين النذر والشروع فى الصلوة فى الوقت المكروه
وحتى يتم ركعة ويمكن اتمامها بحيث يتحامى عن الكراهة باستدامة الشروع الى
الى ان يزول الكراهة بانقضاء وقتها واذا امكنه صح التحريمة لها وههنا
لا يمكنه اداء الصوم بهذه الصفة فلم يكن شروعه سببا للزومه ولا يصير
مرتكبا للنهى بنفس النذر لان العصيان انما يلزم من المباشرة لا من ايجاب
المباشرة فحين التزم الايجاب التزم قربة خالصة فصح نذره فوجب القضاء
ووجوب القضاء يبتنى عليه اى على وجوب الصيانة وهذا ظاهر وان خفى على من
قال اى على صيانة المؤدى وانما ذكر الضمير وان كان راجعا الى الصيانة تاويلا
الصوم فى معناه **باب الاعتكاف** عقب الصوم به لكونه مسنونا فى العشر
الاخيرة من رمضان فناسب ذكره اخر الصوم ولان الصوم شرطه وحق الشرط
ان يعقب شرطه ثم انه قدم بيان وصفه على تفسيره لانه اهم من حيث انه من
الاحكام والفقه عبارة عن معرفتها الاعتكاف مستحب هكذا قال القدورى
فى مختصره وقال تلميذه ابو نصر الاقطع فى شرحه اراد بالسنة نص عليه فى القدورى

الاكبر

الاكبر والصحيح انه سنة بل الصحيح انه على ثلثة اقسام واجب وهو المنذور
قال فى الزخيرة واذا اراد الايجاب على نفسه ينبغى ان يذكر بلسانه ولا يكفى
لايجابه النية بالقلب ذكر شمس الائمة الحلوانى فى كتاب الصوم وسنة وهو
فى العشر الاخيرة من رمضان ومستحب وهو فى غير من الازمنة موكد
وهى التى فى قوة الواجب بحيث يكون اخذها هدى وتركها ضلالة وقيل انه
سنة على الكفاية حتى لو تركه اهل بلدة باسرهم تلحقهم الاساءة والا فلا
كالتاذين ويوئيد قول مالك لم يبلغنى ان ابا بكر وعمر وعثمان وابن المسيب
ولا احدا من سلف هذه الامة اعتكف الا ابا بكر بن عبد الرحمن واطب عليه
قيل من غير ترك لما فى الصحيحين وغيرهما عن عايشه رضه قالت ان النبى عليه السلام
كان يعتكف العشر الاواخر من رمضان حتى توفاه الله تعالى ويرد عليه ان ماذكر
وان كان ظاهرا فى عدم تركه عليه السلام الاعتكاف لكن يعارضه ما فى الصحيحين
وغيرهما من النص فى تركه عليه السلام اياه وهو انه عليه السلام كان يعتكف فى
فى كل رمضان فاذا صلى الغداة جاء الى مكانه الذى اعتكف فيه فاستاذنته عايشه
رضه ان تعتكف فاذن لها فضربت فيه قبة فسمعت بها حفصة فضربت قبة اخرى
فسمعت زينب فضربت فيه قبة اخرى فلما انصرف رسول الله عليه السلام من الغداة
ابصر اربع قباب فقال ما هذا فاخبرهن فقال ما حملهن على هذا البر انزعوها
فلا اراها فانزعت فلم يعتكف فى رمضان حتى اعتكف فى آخر العشر من شوال والمواظبة

دليل السنة فان قلت اليست المواظبة دليل الوجوب قلت فى دلالتها عليه
خلاف والمختار عدمها وقدمر ما يتعلق بهذه المسئلة من التفصيل فى السواك
فى الوضوء ثم ان الدلالة المذكورة على اصل القائلين بها مشروطة بعدم وجود
الترك فى الجملة وقد وجد ههنا على ما وقفت عليه آنفا وبعدم المعارض وههنا
سنة تقريرية تعارض المواظبة فى دلالتها على الوجوب وعدم انكاره عليه السلام
على من تركه ولو كان واجبا لانكر عليه وهو اللبث هو فى اللغة الاقامة على الشئ ولزومه
وحبس النفس عليه ومنه قوله تعالى ما هذه التماثيل التى انتم لها عاكفون وقوله تعالى
يعكفون على اصنام لهم وفى الشريعة هو الاقامة فى المسجد واللبث فيه مع النية
والمعنى اللغوى موجود فيه مع زيادة وصف مع الصوم اعتبار فى صحة مطلق
الاعتكاف انما هو على رواية الحسن على ما ياتى عن قريب فمن قال فى توجيه اخذ
الصوم فى معناه الشرعى ان الصوم شرط له عندنا خلافا للشافعى لم يصب
لانه ينبئ عنه فى تمام هذا التعليل نظر فكم من اسماء شرعية تنبئ بحسب اللغة
عن معان هى ليست باركان منها الزكوة فان حقيقتها الشرعية تمليك المال ومعناها
اللغوى الزيادة فلا عبرة لمجرد الابناء المذكور فتمام التعليل بان يقال كما قال
غيره لانه يقوم به وهو ينبئ عنه ولك ان تقول فى التعليل ان الصوم لا يصح ركنا
له كيف وقد اختلف فى لزومه له وكذا النية لا يصح له اذ لا دوام لها فتعين
اللبث لعدم الرابع ومن هنا ظهر ما فى قول الزهرى تعجبا من الناس كيف تركوا الاعتكاف

ورسول الله عليه السلام كان يفعل الشئ ويتركه وما ترك الاعتكاف
حتى قبض والصوم عندنا من شرطه فيه تفصيل فانه ليس بشرط له فى رواية
الاصل والمص انما اجمل اعتمادا على انه فى صدد التفصيل على ما ياتى بعيد هذا
بقى ههنا شئ وهو ان المفهوم من عبارة عندنا خصوصا فى مقابلة تخصيص الخلاف
للشافعى ان لا يكون فيه مخالف من اصحابنا وليس كذلك فان محمدا خالف فيه على ما
ياتى عن قريب واعلم ان الشرط لا يلزم الاستمرار حسب استمرار المشروط
الا ترى ان القعدة الاخيرة شرط الصلوة ولا توجد الا فى اخرها فلا اتجاه لما قيل
انا لا نسلم ان الاعتكاف يتحقق فى الليالى والصوم فيها غير مشروع وفى ذلك تحقق المشروط
بدون الشرط وهو باطل فدل على انه ليس بشرط منشاؤه الغفول عن ان الشرط
وجود الصوم الشرعى المخصوص بالنهار فى ايام الاعتكاف لا وجود الصوم اللغوى
فى جميع زمان الاعتكاف فقوله وفى ذلك تحقق المشروط بدون الشرط وهم
منشاؤه سوء الفهم وكذا الجواب عنه بان الشروط انما ثبت بحسب الامكان
فانه من عليها صوم شهر متتابعا لم ينقطع التتابع بقدر الحيض والصوم فى الليالى
غير ممكن منشاؤه الغفول عما ذكرا فيه تسليم تحقق المشروط بدون الشرط
والتزامه عند الضرورة والشرط فى الصوم المتتابع هو التتابع المشروع وايام
الحيض لا يقطعه لانها مستثناة بحكم الشرع فلا تحقق للمشروط بدون الشرط
فيه ايضا ثم ان الاعتكاف من المنقولات الشرعية فبيانه على الشارع كما هو

الاصل فى المنقول الشرعى فما ورد فيه من الاخبار من قبيل البيان لا من قبيل تقييد
المطلق كما سبق الى وهم من لا خبرة له فى اصول هذا الفن حيث قال فيه بحث وهو ان
ان الله تعالى شرع الاعتكاف مطلقا بقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون
فى المساجد فاشتراط الصوم زيادة عليه بخبر الواحد وهو نسخ لا يجوز ثم اجاب
عنه بان الامساك عن الجماع ثبت شرطا لصحة الاعتكاف بهذا النص القطعى وهو
احد ركنى الصوم فالحق به الركن الاخر وهو الامساك عن شهوة البطن بالدلالة
لاستوائهما فى الحظر والاباحة كما الحق الجماع بالاكل والشرب ناسيا فى حق بقاء
الصوم بالدلالة لهذا المعنى ثم لما ثبت وجوب الامساك على المعتكف عن الشهوتين
لله تعالى كان صوما ومنشاؤه ايضا العقول عن الاصل المذكور والنية شرط كان حقه
ان يؤخر عما يتعلق باشتراط الصوم من تقرير الحجة من الطرفين الا انه قدمه تقريبا
للخاطر عنه فانه لو اخره عن تمام ما يتعلق بالشرط السابق لطال الفصل بينه وبين
اجماله فى سائر العبادات السائر ههنا بمعنى الجميع وفيه خلاف مشهور بين ائمة
اللغة مذكور فى بعض مصنفاتى هو اصل بنفسه فلا يكون شرطا لغيره هذا منقوض
بالايمان فانه اصل بنفسه بل اصل الاصول مع انه شرط لسائر العبادات ومن لم يتنبه
لهذا قال والقياس مع الشافعى لان كونه شرطا يقتضى ان يكون تبعا وبين الاصل
والتبع منافاة ولكنا تركنا القياس استحسانا بما روى عن عايشة رضه انها قالت
لا اعتكاف الا بصوم ولكنا نقول هذا الجواب عنه بان الصوم يوجد فى الليل تقديرا وحكما

وان لم يوجد
حقيقة الا ترى ان الاعتكاف فى الليل لا يصح ايضا اذا لم يمكن تقدير الصوم فيه حكما
كما اذا نذر ان يعتكف ليلة لان الليلة لا تنتظم ما بازائها من اليوم واذا نذر
ان يعتكف ليلتين يلزمه اعتكافهما بيومهما لاشتمالهما يومهما لوجود الصوم
فى الليلتين حكما تبعا ليوميهما فكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا ايضا ناش
عن الغفلة عما تقدم تقريره ثم ان فى تنوين ما لا يخفى على ذى بصيرة ثم ان قوله
فكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا بمعزل عما نحن فيه والفرق بينه وبين ما قدمه
من وجود الشئ تقديرا وحكما ظاهر وان خفى عليه فى مقابلة النص المنقول يعنى
المنقول عن الشارع احترز به عن المنقول عن ائمة الاجتهاد لان القياس لا يسقط
عن درجة الاعتبار فى مقابلته ولنا قوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم
روى الدارقطنى والبيهقى عن سويد بن عبد العزيز عن سفيان بن حسين عن الزهرى
عن عروة عن عايشة رضه انها قالت قال رسول الله عليه السلام لا اعتكاف الا بصوم
ومن غفل عن هذا قال ولنا حديث عايشة رضه قالت السنة على المعتكف
الا يعود مريضا ولا يشهد جنازة ولا يمس امرأة ولا يباشرها ولا يخرج الا لما لا بد منه
ولا اعتكاف الا بالصوم ولا اعتكاف الا فى مسجد جامع رواه ابو داود ومثله
لا يعرف الا سماعا حيث زعم ان ما تمسك به اصحابنا قول عايشة رضه لا ما رووه
عن النبى عليه السلام صريحا غير مقبول لقائل ان يقول ذلك اذا لم يكن النص المنقول
معارضا بنص آخر وهذا الشرط مفقود ههنا لان النص المذكور معارض بما روى

ابن عباس رضه عن النبي عليه السلام ليس على المعتكف صوم الا ان يجعله على نفسه
رواه الدارقطني وقد تمسك به الحسن واذا تعارض النصان فالقياس هو
المرجوع اليه فلا وجه لسقوطه بمعارضة احدهما مع مساعدة الاخر اياه
فالصواب في الجواب منع صحة القياس المذكور لان مبناه على قاعدة منقوضة على
ما اشرنا اليه فيما تقدم ثم الصوم شرط لصحة الواجب منه ووجوبه بان يقول
لله علي ان اعتكف يوما او شهرا او يعلقه بشرط فيقول ان شفى الله تعالى مريضي
والشرط وجود الصوم مطلقا الا الصوم للاعتكاف حتى ان من نذر باعتكاف
رمضان صح نذره لانه اضاف النذر الى محل قابل للصوم فجاز للاعتكاف قال في الذخيرة
وهذا لانا انما عرفنا كون الصوم شرطا للاعتكاف بالنص وهو قوله عليه السلام
لا اعتكاف الا بصوم وهذا النص يتعرض لذات الصوم لا للصوم بجهة الاعتكاف
رواية واحدة يعني ليس فيه اختلاف رواية عن اصحابنا وعلى هذه الرواية لا يكون
اقل من يوم قيل يشير الى انه لو صام رجل تطوعا ثم قال قبل انتصاف النهار علي اعتكاف
هذا اليوم لا يكون عليه شيء لان صومه انعقد تطوعا فتعذر جعله واجبا
بنذر الاعتكاف وجه الاشارة ان تقدير اقل الاعتكاف بيوم لما كان بسبب
اشتراط الصوم له علم ان الصوم مقصود للاعتكاف فلو وقع الصوم في ابتدائه
لغيره لا يصح جعله له بعد ذلك ولا يذهب عليك ان مبناه الغفول عما قدمنا
بيانه من ان الشرط في الاعتكاف وجود الصوم في ايام الاعتكاف لا وجوده لجهة

الاعتكاف

الاعتكاف وهو قول محمد قال في الذخيرة وفي ظاهر الرواية ليس بشرط وهو قولهما
وقال في البدايع في اعتكاف التطوع عن اصحابنا روايتان في رواية مقدر بيوم وفي رواية
غير مقدر اصلا وهو رواية الاصل وفي خزانة الاكمل تلميذ ابي الحسن الكرخي اقل مدة
الاعتكاف يوم عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف اكثر من نصف يوم وعند محمد ساعة
وقد تلخص مما نقلناه ان الخلاف في موضعين في اشتراط الصوم وفي التقدير والمص
اخل بحق التفصيل حيث لم يذكر ما هو مذهبهما وظاهر الرواية عنه ومن وهم انما
ذكر من رواية الاصل هو ظاهر الرواية عن اصحابنا الثلثة فقد وهم فلم يكن القطع اطلاقا
بخلاف الصوم والصلوة لان الاول مقدر بيوم والثانية بركعتين وفي رواية الحسن
يلزمه وعلى هذه الرواية كما يجب الاعتكاف بالنذر كذلك يجب بالشروع وهذا وجه
ما قال صاحب التحفة الاعتكاف سنة لكن يصير واجبا بالنذر وبالشروع لانه جعل
من اسباب الوجوب في الشرع لا يصح الا في مسجد ذكر الكرخي انه لا يصح الاعتكاف الا في مسجد
الجماعات يريد به الرجل وقال الطحاوي انه يصح في كل مسجد وروى الحسن بن زياد عن ابي
حنيفة انه لا يجوز الا في مسجد يصلى فيه الصلوات كلها كذا في البدايع لقول حذيفة رضه
روى عن ابن مسعود رضه انه لا يجوز الا في المسجد الحرام ومسجد المدينة ومسجد بيت
المقدس وكان سعيد بن المسيب يقول لا اعتكاف الا في مسجد بن مسجد المدينة ومسجد
الحرام لانه عبادة انتظار هذا التعليل لا ينطبق على احدى الروايتين المذكورتين وانما انطباقه
على رواية الطحاوي والمص تركها ثم ذكر هذا التعليل لم يحسن حيث ما المراة وقال الشافعي

لا اعتكاف للرجال والنساء الا في مسجد جماعة في مسجد بيتها قال الزاهدي هو
في حقها كمسجد الجماعة ولو لم يكن في بيتها مسجد تجعل موضعها فيه مسجدا فتعتكف
فيه ولا يمكث بعد قوله هذا على اصله واما على اصلهما فالمكث القليل لا يفسد قال
في الزخيرة وان خرج من غير عذر ساعة فسد اعتكافه في قول ابي حنيفة وقالا لا يفسد
حتى يكون اكثر من نصف يوم فالخروج عند ابي حنيفة ناقض للاعتكاف قل او كثر وعندهما
الخروج القليل ليس بناقض وعن هذا قلنا اذا انتقل من مسجد الى مسجد ومن غير عذر
انتقض اعتكافه عنده وعندهما لا ينتقض وقال الشافعي ان اوجب اعتكافا متتابعا
ثم خرج الى الجمعة بطل اعتكافه واستانف في الجامع ونحن نقول الاعتكاف وان
ان الاعتكاف مشروع في كل مسجد لقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد
فتناول الجميع ثم هو مامور بالسعي اليها بقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله فيكون الخروج
لها مستثنى كالخروج لحاجة الانسان وبهذا تبين ان من قال في تقريرها الا ان تركها
صيانة للاعتكاف لا يجوز لكونه دونها في الوجوب لكونها واجبة بايجاب
الله تعالى وهو واجب بايجاب العبد وليس للعبد اسقاط ما وجب بايجاب الله تعالى بكتابه
ذكر وجها آخر وزعم انه يقرر ما في الكتاب فان قيل انه لم يذكره على انه وجه آخر
للخلافية بل ذكره بيانا للمقدمة القائلة اذا صح الشروع صحت الضرورة المطلقة للخروج
اليها قلنا انها مستغنية عن البيان به لان المصر قد فرغ عما بني فيه حيث قال واما
الجمعة فلانها من امر حوائجه ثم ان فيه مناقشة وهي ان الخصم لا ينازع فيما ذكر

انما ينازع في بقاء الاعتكاف صحيحا بعد الخروج الى الجمعة ولا دلالة فيما ذكر عليه
وهذا النزاع انما يندفع ببيان ان زمان الخروج اليها كزمان الخروج الى سائر الحوائج
الضرورية في حكم الاستثناء فالتقرير الوافي ما قدمناه وان كان منزله بعيدا كان
حقه ان يقول وان كان معتكفه بعيدا عنه لان العبرة لبعد المعتكف عن الجامع لا لبعد
منزل المعتكف عنه اذ ليس الاعتكاف في منزله وبعدها اربعا او ستا ذكر في الاصل
اربعا قبلها واربعا او ستا بعدها على حسب اختلاف الاخبار في النافلة بعد الجمعة
كذا في الزخيرة واما ما ذكره المصر على حسب الاختلاف في سنة الجمعة يعني اختلاف اصحابنا
فانها اربع عند ابي حنيفة وست عند ابي يوسف فيرد عليه انه لا مضايقة في الخروج
عن المعتكف عند الامامين فلا وجه لاعتبار اختلافهما ههنا فانه لا يفسد عندهما
الا بالخروج في اكثر من نصف يوم بقي ههنا شيء آخر وهو ان السنن لا يلزم ان تؤتى في المسجد
بل الافضل ان تؤتى في المنزل فلا عذر في المكث لاجلها في المسجد الجامع ويمكن ان
ان يقال نعم لا عذر فيه الا انه لا حاجة الى العذر لكونها من توابع الجمعة على ما تقف
بعيد هذا الا انه لا يستحب بل يكره نص عليه صاحب الزخيرة ثم قال فرق بين هذا
وبين ما اذا خرج لغائط او بول ودخل منزله ومكث فيه فانه يفسد اعتكافه وان كان
ساعة عند ابي حنيفة والفرق ان المسجد الجامع محل للابتداء الاعتكاف فيكون محلا
لبقائه وهذا كله في الاعتكاف الواجب بان اوجب الاعتكاف على نفسه اما في الاعتكاف
النفل وهو ان يشرع فيه من غير ان يوجبه على نفسه فلا باس بان يخرج بعذر وبغير

عذر وهذا على ظاهر الرواية فان على ظاهر الرواية لم يقدر اعتكاف التطوع بشئ و
وسنتها توابع لها انما قالوا لها ان الخروج بطريق الضرورة فاذا اداها فقد اندفعت
هذه الضرورة فينبغي ان لا يشتغل باداء غيرها حتى لا يكون مكثا في غير معتكفه من غير
حاجة فقال وسنتها توابع لها وتبع الشئ ملحق به فصار كانه ما فوغ منها من غير ضرورة
انما قيد بذلك لانه اذا كان اتمامه في مسجدين عوض ضرورة كما اذا انهدم المعتكف
جاز له ذلك كما جاز للمعتدة ان تخرج الى منزل آخر اذا انهدم منزل عدتها لوجود المأوى
يعني ان ترك الليث منافٍ للاعتكاف لانه مغفور له فيستوي قليله وكثيره كالاكل
في باب الصوم وقالا لا يفسد وقولهما اوسع لان القليل منه لو لم يبح لوقعوا في الحرج
لانه لا بد منه لاقامة الحوائج ولا حرج في الكثير والفاصل اكثر من نصف يوم قالوا في مقابله
اذ الاقل تابع للاكثر كما في نيته الصوم ولا يخفى ما فيه القصور لعدم دلالته على اعتبار
الزيادة على النصف فيكون في معتكفه فلو خرج لاجلها يفسد اعتكافه خلافا للشافعي
في خروجه الى بيته للاكل قلنا الاكل في المسجد مباح والنبي عليه السلام كان يأكل
في المسجد فلا ضرورة اليه لم يكن له ماوى الا المسجد يعني في ايام الاعتكاف فاكله
وشربه ونومه كان فيه ومن قال يعني في غالب احواله ويلزم من ذلك ان يكون اكله فيه حينئذ
فقد تعسف في التفسير ولم يصب في زعمه تمام التقريب اذ الخروج منه في اوقات الاكل
والشرب لا ينافي كونه غالب احواله فيه بان يبيع ويبتاع ذكر في الزخيرة ان المراد ما
لا بد له منه كالطعام ونحوه واما اذا اراد ان يتخذ ذلك متجرا يكره له وهذا اصح لانه

منقطع الى الله تعالى فلا ينبغي له ان يشتغل فيه بامور الدنيا ولهذا يكره الخياطة والجلوس
فيه لان المسجد محرر من التحرير وهو كناية عن الفراغ عن الحقوق وفي احضار السلعة فيه
شغله بها وجعله كالدكان ويكره لغير المعتكف البيع والشراء يعني مطلقا من الغرر بهذا
ما تقدم من بيان كراهة التجارة في المعتكف فانه الاولى الى قوله ويكره لغير المعتكف الخ
فاذا كان لغير المعتكف مكروها فما ظنك بالمعتكف وانما قال فما ظنك بالمعتكف لان
في المعتكف حرمتين حرمة الاعتكاف وحرمة المسجد وفي غيره حرمة واحدة فقد غفل
عنان في المعتكف ضرورة دون غيره فان قلت الكلام في بيع ما لا حاجة اليه وشرائه قلت
نعم لكن قد يكون نفس البيع والشراء مما لا بد منه للكسب الى اذ قال وبيعكم وشراءكم
صوابه وشراءكم وبيعكم روى ابن ماجه في سننه عن مكحول عن واثلة بن الاسقع ان النبي
عليه السلام قال جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وشراءكم وبيعكم وخصوماتكم
ورفع اصواتكم واقامة حدودكم وسل سيوفكم واتخذوا على ابوابها المطاهر وجمعوها
في الجمع وقوله وشراءكم وبيعكم باطلاقه ينتظم الشراء والبيع في زمان الاعتكاف
الا ان ما لا بد منه له مستثنى لمكان الضرورة ولا يتكلم الا بخير لقوله تعالى وقل لعبادي
يقولوا التي هي احسن واذا كان الحكم العام هذا فعند خصوصه بانضمام حرمتي الاعتكاف
والمسجد يكون بثوته اقوى واشد ويكره له الصمت قال الامام حميد الدين الضرير
انما يكره الصمت اذا اعتقد قربة اما اذا لم يعتقد قربة فلا يكره لقوله عليه السلام
من صمت نجا رواه عبد الله بن عمرو رضه وفي تمام التعليل بالحديث المذكور نظر لان المراد

من الصمت فيه ترك التحدث مع الناس لا ترك الكلام مطلقا حتى الاذكار والقرآن
لان صوم الصمت ليس بقربة هو صوم اهل الكتاب فنسخ روى ابو داود عن ابي هريرة رضه
ان النبي عليه السلام نهى عن صوم الوصال وعن صوم الصمت فان قلت لا يلزم من عدم
كونه قربة ان يكون مكروها فالتقريب غير تام قلت قد بنيت قبل هذا على ان المراد الصمت
معتقدا بانه قربة فالتقريب تام فان قلت مطلق النهي يقتضي التحريم فلم اطلق عليه
الكراهة قلت التحريم يثبت بدليل قطعي وهذا ظني فيثبت كراهة التحريم اعلم انه
فرق بين السكوت والصمت فان من ضم شفتيه انا يكون ساكتا ولا يكون صامتا الآن
اذا طال مدة الضم وقد بنه على هذا من قال الصمت ترك التحدث واطالة السكوت
الا انه لم يصب في تخصيصه التحدث باضافة الترك اليه فان من تغنى يصدق عليه انه
ترك التحدث والا يصدق عليه انه صمت واذا تحققت الفرق بين السكوت والصمت
فقد وقفت على وجه ايثار الصمت على السكوت ههنا لكنه يتجانب ولا يتوهمن
ان في قوله ولا يتكلم الآ بخير غنى عن هذا لانه مخصوص بجنس الكلام وهذا بعم
غيره من التغني والزمزمة ونحو ذلك ثم ان في عبارة يتجانب تنبيها على قوة النهي
ههنا فلا دلالة فيه على الاباحة ما لا اثم فيه ومن غفل عن هذا قال لا يقال في عبارته
تسامح لان قوله ولا يتكلم الآ بخير يقتضي حصر ان يكون الكلام بخير وقوله يتجانب
ما يكون ما ثما يقتضي جواز التكلم بما هو مباح وذلك تناقض لانا نقول ما ليس بما ثم
فهو خير عند الحاجة اليه لان الخير عبارة عن الشيء الحاصل المامن شانه ان يكون حاصلا

له اذا كان مؤثرا والتكلم بالمباح عند الحاجة اليه كذلك ثم انه لم يصب في الجواب
لتضمنه تسليم ان التكلم بالمباح عند عدم الحاجة اليه ليس بخير ولا ما ثم فيه ضرورة
انه مباح وكفى ذلك متشبثا للسائل فلا يدفع الا بما قدمنا بيانه ومن الغافلين عن عموم
ما يكون ما ثما الجنس الكلام وغيره مما يحصل بالصوت المنافي للصمت من قال في شرحه
يعني يتحدث بما شاء بعد ان لا يكون ما ثما في كلامه ويحرم على المعتكف الوطئ ذكر في
شرح التأويلات انهم كانوا يخرجون ويقضون حاجتهم في الجماع ثم يغتسلون
فيرجعون الى معتكفهم فنزل قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد
لا يقال اذا كان الوطئ بعد الخروج عن المعتكف لا يكون المباشرة حال كونهم
عاكفين في المساجد لما عرفت ان الخروج للحاجة لا يقطع الاعتكاف فالمباشرة
في الصوت المذكورة حال الاعتكاف واضافته الى المسجد لازم لصحته لا نزول عنه
ما دام صحيحا فلذلك قال وانتم عاكفون في المساجد ومن زعم ان في صون المسئلة
حاجة الى التأويل لان المعتكف انما يكون في المسجد فلا يتهيأ له الوطئ ثم قال
واولوه بانه جاز له الخروج للحاجة الانسانية فعند ذلك يحرم عليه الوطئ لان اسم
المعتكف لا يزول عنه بذلك الخروج فكانه لا يدري معنى التأويل فان ما ذكر تصوير
المسئلة لا تأويل لها لعدم الحاجة فيها الى صرف عبارة عن معناها وكذا المس والقبلة
قيل يحرم المس والقبلة مطلقا والصحيح ان الحرمة مقيدة بقيد الشهوة وفساد
الاعتكاف بالجماع ودواعيه لا يفرق فيه بين العمد والنسيان وقيل لا يفسد

بالنسيان كالصوم اذ هو محضور اى الوطئ محظور الاعتكاف لان محظور الشئ ما يكون
محظورا بسبب ذلك الشئ كالصيد محظور الاحرام لانه محظور بسببه بخلاف الصوم
تحقق الفرق بين الاعتكاف والصوم ان الوطئ فى باب الاعتكاف محظور بالنهى عنه
بقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون فى المساجد ومحظور الشئ يوجد بعد تمام
ماهيته ذلك الشئ هنا كذلك لان حقيقة الاعتكاف هو اللبث فى المسجد مع النية
ثم بعد وجوده صار الجماع حراما بصريح النهى فتقدت الحرمة من الوطئ الى دواعى الوطئ
لان الشبهات فى باب الحرمات ملحقات بالحقيقة كما قالوا فى الاحرام انه يتحقق بالنية
عند التلبية ثم بعده صار الجماع حراما بقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال
فى الحج فتقدت الحرمة اى المس والقبلة بخلاف الصوم فان الكف عن الوطئ ركن الصوم
لا محظور الذى وجد بعد وجود الركن وصار الجماع حراما لا بصريح النهى بل بضرورة
ان لا يفوت ركن الصوم والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلم يتقد الحرمة الى الدواعى
لهذا المعنى فان قيل ورد صريح النهى فى باب الحيض قال تعالى ولا تقربوهن حتى
يطهرن مثل ما ورد فى الاعتكاف فكان ينبغى ان يحرم الدواعى ثمه ايضا قلنا
كان موجب القياس ذلك وعدل عنه بعذر الحرج فان المس والقبلة فى باب الحيض
كثير الوقوع فلو حرما لزم الحرج وهو مدفوع شرعا بخلاف الاعتكاف فانه قليل
الوقوع يوجد احيانا اولان فى النص دليل على عدم حرمتهما ثمه وذلك ان النص
معلول بعلة الاذى قال تعالى قل هو اذى وذلك لا يوجد فيهما اولان تقدى الحرمة

من

عنايه

من الوطئ اليهما باعتبار انهما مزدواعيه على ما افصح عنه المص بقوله لانه
من دواعيه وهما فى حالة الحيض ليسا منها وكان هذا مراد من قال ويجوز ان
يجاب ايضا بان مبنى الكلام على ان ما كان محظورا على ما عرف من تفسيره هو الذى تتعدى
والوطئ حالة الحيض ليس كذلك الا انه اساء فى التحرير كما لا يخفى هذا الذى
ادى اليه نظر القوم فى هذا المقام حتى قال بعضهم لا زال فى تحقيقه اصطكت الركب
واقصى ما انتهى اليه القدر ثم ذكر ما تفصيله يرجع الى ما قدرناه وللبحث متسع ومجال
وهو ان الظاهر منه ان يكون لكون النهى صريحا ولكونه ضمنا مدخل فى مدار تعدى
حكم النهى عن الوطئ الى دواعيه وعدم تعديه اليها حتى يكون التعدى من الوطئ الى دواعيه
فى الاعتكاف لكون النهى عن الوطئ فيه صريحا وعدم التعدى منه الى دواعيه فى الصوم
لكون النهى عنه ضمنا وتقرير المص حيث فرع عدم التعدى فى الصوم على كون الكف ركنه
لا محظورا ظاهر فى ان مدار الفرق على مجرد كون الوطئ محظورا فى الاعتكاف دون الصوم
فالتقرير المطابق له هو ان الوطئ لما كان محظورا فى الاعتكاف ومحظور الشئ يتحقق
بعد تحقق ذلك الشئ لم يكن الانتهاء عنه سواء كان بالنهى صريحا او ضمنا ضرورة فتعدى
الى دواعيه كما فى الاحرام فان الامر فيه ايضا كذلك بخلاف الصوم فان الكف عن الوطئ
ركنه والشئ لا يتحقق بدون ركنه فلا جرم كان الانتهاء عن الوطئ الذى يضاد ركنه
سواء كان بالنهى صريحا او ضمنا ضرورة فلم يتعد الى دواعيه لان الاصل فيما يثبت
ضرورة ان لا يتعدى حد الضرورة كما فى الاحرام وحقيقته على ما استقف عليه اينه عند

عنايه هو

التلبية على ان التلبية شرط له لاجزء كالنية فى تحريمة الصلوة فانها تنعقد بالنية
عند تكبيرة الافتتاح ثم قال حقيقة التلبية باللسان والقلب لم يصب به فان جامع
الا توال ليس بشرط ههنا بخلاف الجماع فيما دون الفرج وكذلك زاد قوله فانزال شه
دون ههنا لان الليل محل الاعتكاف بعبارته تعليل لفساد الاعتكاف بل بالجماع
فى الليل وباشارته تعليل لفساده بالجماع فى النهار بخلاف الصوم متصل بما ذكر
قبله يعنى ان الليل ليس محلا للصوم فكذلك لا يفسد بالجماع فيه ومن وهم انه متصل
بقوله بطل اعتكافه فوقع يعنى اذا جامع ناسيا يبطل اعتكافه ولا يبطل صومه فقد وهم
فانه لم يتعرض بعد لبيان الفارق بين الاعتكاف والصوم فى الجماع ناسيا وعلى تقدير
اتصاله بما ذكر حقه فى التفسير ان يقول يعنى اذا جامع ليلا او ناسيا فى النهار وذلك
ظاهر وحالة العاكفين مذكرة بعبارته تعليل لعدم الاعتبار بعذر النسيان فى بطلان
الاعتكاف بالجماع وباشارته تبنيه على وجه الفرق بينه وبين الصوم فى ذلك وقالوا
الفرق بينهما من وجهين احدهما ان الاصل ان لا يكون النسيان عذرا
اصلا لانه مقدور الامتناع عنه فى الجملة اذ الوقوع فيه لا يكون الا لنوع
تقصير ولهذا كان جائزا المواخذة عليه عندنا وانما رفعت المواخذة ببركة
دعاء النبى عليه السلام بقوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا وانما
عذرا فى باب الصوم بالنص فيقتصر عليه والثانى ان الحرم فى الاعتكاف عين
الجماع فيستوى فيه العمد والنسيان والحرم فى باب الصوم هو الافطار لا عين

الجماع

الجماع وحرم الجماع لكونه افطارا لا لكونه جماعا فكانت حرمته لغيره
وهو الافطار والافطار يختلف حكمه بالعمد والنسيان ولو اكل او شرب
فى النهار عامدا افسد صومه وفسد اعتكافه لفساد الصوم ولو اكل ناسيا
لا يفسد اعتكافه لعدم فساد صومه والاصل ان ما كان من محظورات الاعتكاف
وهو ما منع عنه لاجل الاعتكاف لا لاجل الصوم لا يختلف فيه العمد والسهو
والنهار والليل كالجماع والخروج وما كان من محظورات الصوم وهو ما منع
عنه لاجل الصوم يختلف فيه العمد والسهو والنهار والليل كالاكل والشرب
والفقه ما بيناه بقى ههنا دقيقة لا بد من التنبه عليها وهى انه قال وحالة
العاكفين مذكرة ولم يقل وحالة الاعتكاف مذكرة لان حالة الاعتكاف تزول
عنه خروجه لحاجة الانسان وحالة العاكفين لا تزول عنه ذلك لانه
على قصد العود الى معتكفه محترزا عن المكث الزايد على قدر الحاجة وتلك الحال
من احوال العاكفين ومن غفل عن هذه الدقيقة قال فيه نظر لانه قد يخرج لحاجة الانسان
فيدخل منزله وينسى الاعتكاف فيواقع ولا مذكر حينئذ او قبل او لمس فانزل يبطل اعتكافه
ولو نظر فانزل لا يبطل لانعدام الجماع صورة ومعنى فاشبه الاحتلام ذكر فى البدايع ولو
ولو لم ينزل لا يفسد والمباشرة فى قوله تعالى ولا تباشروهن محمولة على الجماع بالاجماع
فلم يبق المعنى الحقيقى مرادا واما ما قبل الانزال الاعتكاف معتبر بالصوم فى المباشرة وهى لا تفسد
الصوم فكذا الاعتكاف فمردود بما قدمناه وبما يأتى تبعيد هذا من الفرق بين الاعتكاف

والصوم في المباشرة بحيث يصح قياس الاول على الثاني فيها واما ما قيل مباشرة مجرمها
الاعتكاف فوجبان يفسد الاعتكاف كالوطئ فقد تدارك المصرح به بقوله
وان كان محرما لانه ليس في معنى الجماع واما الجواب عنه بانا لانم صحة القياس على الوطئ
لانه اذا وقع عمدا يفسد الصوم فيفسد الاعتكاف والقبلة اذا وقعت عمدا لا يفسد
الصوم فلا يفسد الاعتكاف فليس بصواب لما بنيت آنفا على فساد مبناه وهو ان
يكون الجماع محظورا في الاعتكاف لاجل الصوم ولهذا لا يفسد به الصوم كما انه غير
مفسد للصوم كذلك غير محرم فيه على خلاف الاعتكاف لان الدواعي لا يحرم في باب
الصوم اذا كان يأمن نفسه على ما مر بيانه قبل هذا والفرق على ما ذكر في البدايع الجماع
في باب الاعتكاف محرم وتحريم الشيء يكون تحريما لدواعيه لانها تفضي اليه واما في
باب الصوم فعين الجماع ليس محرما انما المحرم هو الافطار وانما حرم الجماع لكونه افطارا
وهذا لا يتعدى الى الدواعي لان ذكروا الايام على سبيل الجمع يتناول وكذا ذكر
الليالي على سبيل الجمع يتناول ما باز ائها من الايام لقوله تعالى في قصة زكريا
عليه السلام الا تكلم الناس ثلثة ايام الا رمزا وقال تعالى في موضع آخر ثلث ليال
سويا والقصة واحدة وقد عبر تارة باسم الايام واخرى باسم الليالي فدل على ان المراد
من كل واحد منهما هو وما باز ائه من صاحبه حتى ان في الموضع الذي لم يكن الايام فيه
على عدد الليالي اوفق كل واحد منهما بالذكر قال تعالى سبع ليال وثمانية ايام حسوما
قبل علم ما ورد في قصة زكريا عليه السلام ان ذكر الايام ذكر الليالي وبالعكس

والا يلزم الخلف في خبر الله وذلك لا يجوز ولا يخفى ان عبارة الخلف لا يناسب
المقام لانه يكون في المواعيد لا في الاخبار فالعبارة الصحيحة والا يلزم الكذب
في خبر الله تعالى وذلك لانه لو لم يكن كل من العددين متناولا للآخر يلزم ان لا يكون
مرادا منه اذ الارادة فرع التناول فحينئذ يلزم الكذب في خبر الله تعالى لانا خبر
عن كون احدهما آية وفي الواقع الآية جميعها وانما قال على سبيل الجمع لان مبنى ما ذكر
من تناول الايام ما باز ائها من الليالي على العرف وهو في الثلثة وما فوقها بالاتفاق
وفي الثنية خلاف ابي يوسف ذكره صاحب البدايع وبذلك اندفع ما يقال ان اليوم
اسم لبياض النهار حتى لو قال علي ان اعتكف يوما لا يلزمه الا ان يعتكف
من طلوع الفجر الى غروب الشمس نص عليه في التحفة والبدايع وانما ينصرف اليوم عن بياض
النهار الى مطلق الوقت الشامل للنهار والليل عند عدم اقترانه لفعل ممتد
وقد اقترن ههنا للاعتكاف وهو مما يمتد وتقريرنا هذا بين عدم توقف ما ذكر
على المقدمة القايلة انا ليوم اذا اقترن بفعل ممتد يراد به بياض النهار خاصة فمن ناه
عليها لم يصب ووجه الاندفاع ان الحقيقة تركت ههنا للعرف الغالب وكانت
متتابعة وان لم يشترط هذا عند اصحابنا الثلثة وقال زفر لا يلزمه التتابع الا بذكره
او بالنية له ان اللفظ مطلق عن قيد التتابع ولم ينوه فيجري على اطلاقه كما في الصوم
ولهم ان الاعتكاف عبادة مبناها على الاتصال لانه لبث والليالي قابلة للبث فلا بد
من التتابع واللفظ وان كان مطلقا عن ذكره لكن في لفظه ما يقتضيه وفي ذاته ما يوجبه

بخلاف الصوم لانه مبنى حصوله على التفرق لان بين كل عبادتين منه وقتا لا يصلح له وهو
الليل كذا فى البدايع وبهذا التقرير تبين ما فى تقرير المص من القصور حيث بين كون
مبنى الاعتكاف على التتابع بقوله لان الاوقات كلها قابلة له ولا يخفى عليك
ان ذلك مصحح للمبنى المذكور لا مرجح له وانما المرجح له ما ذكرناه آنفا بخلاف الصوم هذا
جواب عن قياس زفر على ما اوضحناه لك فيما تقدم فالمص لم يحسن فى تحرير المقام حيث
لم يذكر خلاف زفر واشار فى تقرير الدليل الى الجواب عن تمسكه صحت نيته واذا كانت
على خلاف العرف لانه نوى الحقيقة وقد بنيت فيما تقدم على غلبة العرف على الحقيقة عند
الاطلاق وعند انضمام النية جانب الحقيقة يترجح جانبها فلا بد منها العمل بالحقيقة
وبهذا اندفع ما قيل الحقيقة مصرف اللفظ بدون نية او نية فما وجه لقوله
لانه نوى الحقيقة ولا حاجة فى توجيهه الى حمله على المذهب المرجوح وهو ان اليوم مشترك
بين بياض النهار ومطلق الوقت وفى استعمال المشترك يحتاج الى النية للتعيين ودفع
المزاحمة وان لم يحتج اليها للدلالة يلزمه بليليها قال فى البدايع ولو قال
لله على ان اعتكف يومين ولا نية له يلزمه اعتكاف يومين بليليتهما وتعيين ذلك
اليه فاذا اراد ان يؤدى يدخل المسجد قبل غروب الشمس فيمكث تلك الليلة
ويومها ثم الليلة الثانية ويومها الى ان يغرب الشمس ثم يخرج من المسجد وهو قول
ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف الليلة الاولى لا تدخل فى نذره وانما تدخل الليلة
المتخللة بين اليومين فعلى قوله يدخل قبل طلوع الفجر وروى ابن سماعه عنه ان المسجد

المستحب ان يدخل قبل غروب الشمس ولو دخل قبيل طلوع الفجر جاز وجه قوله ان اليوم
فى الحقيقة اسم لبياض النهار الا ان الليلة المتخللة يدخل لضرورة حصول التتابع
والدوام ولا ضرورة فى دخول الليلة الاولى بخلاف ما اذا ذكر الايام بلفظ الجمع حيث
يدخل ما بازائها من الليالى لان الدخول هناك للعرف والعادة يقول الرجل كنا
عند فلان ثلثة ايام يريد ثلثة ايام وما بازائها من الليالى ومثل هذا العرف
لم يوجد فى التثنية ولهما ان هذا العرف ثابت فى التثنية ايضا كما فى الجمع يقول الرجل
كنا عند فلان يومين ويريد بهما يومين وما بازائهما من الليالى ويلزمه اعتكاف
يومين متتابعين لكن تعيين اليومين اليه لانه لم يعين فى النذر ولو نوى يومين خاصة
دون ليلتهما صحت نيته ويلزمه اعتكاف يومين بغير ليلة لانه نوى حقيقة كلامه
وهو ما بالخيار ان شاء تابع وان شاء فرق لانه ليس فى لفظه ما يدل على التتابع
واليومان متفرقان لتخلل الليلة بينهما فصار الاعتكاف ههنا كالصوم يدخل
فى يوم فى المسجد قبل طلوع الفجر ويخرج منه بعد غروب الشمس وقال ابو يوسف
قد عرفت مما نقلناه انفا انه مذهبه وقد افصح عنه عبارة الامام العتابى وغيره
فى شرح الجامع الكبير حيث قالوا لكن عند ابى يوسف يدخل اليوم الاول والليلة
المتوسطة ضرورة التتابع واليوم الثانى فلا يرد ما قيل كان من حقه اى من حق المص
ان يقول وعن ابى يوسف لما ان هذه الرواية غير ظاهرة عنه والدليل على هذا
قوله بعد وجه الظاهر ودلالة ما ذكر على ما توهمه غير ظاهر لان المتبادر من ظاهر

الرواية ما نقل عن ابي حنيفة ومحمد فدلالته على تقدير اقتضاء الظاهر غير الظ
ان يكون عنها في هذه المسئلة رواية اخرى غير ظاهرة لان المثنى غير الجمع
قال بعضهم عن ابي يوسف في التثنية والجمع لا يلزمه الليلة الاولى
لان الاعتكاف لا يكون بالليل الا تبعا لضرورة الوصل بين الايام ولا حاجة
الى ادخال الليلة الاولى لتحقق الوصل بدونها ومنهم من جعل خلافا في ابي يوسف
في التثنية فقط وفي المتوسطة ضرورة الاتصال تعليل للفرق بين الليلة الاولى
والمتوسطة في الدخول على ما فهم من قوله لا يدخل الليلة الاولى والمفهوم معتبر
في الروايات اتفاقا ولذلك اكتفى به في تقرير قول ابي يوسف وجه الظاهر ان المثنى معنى
الجمع فان قلت ان الشرط في صحة الجمعة اثنان سوى الامام عند ابي يوسف وثلثة عندهما
فهذا دليل على ان المثنى ملحق بالجمع عنده لا عندهما وههنا تمسكوا فقد ترك كل
اصله قلت المدار هو الاحتياط في الموضعين على قولهما فلانه لو صلى
الظهر خرج عن العهدة بيقين اما لو صلى بهما الجمعة فقد لا يكون صحيحة لاحتمال
ان الشرط ثلثة فالاحتياط في ان لا يلحق المثنى بالجمع في الجمع واما في الاعتكاف
فالاحتياط في ان يعتكف يومين وليلتين وهذا ظاهر واما على قوله فلان الاصل
ان يعمل بالاوضاع في كل صورة لكن ترك هذا الاصل في الجمع لدليل وهو ان الجمع اعتبر
جمعة لمعنى الاجتماع وهو متحقق في المثنى فلذا الحق بالجمع ولا دليل في الاعتكاف
فيجري على الاصل المذكور واما قوله في مسئلة محاذاة النساء بالحاق المثنى للجمع فعلى

فعلى احدى الروايتين عنه على ما بينه صاحب البدايع حيث قال
وعن ابي يوسف روايتان في رواية قال الثنتان يفسدان صلوة اربعة
نفر من على يمينهما ومن على يسارهما واثنان خلفهما بحذائهما
والثلث يفسدان صلوة خمسة نفر من على يمينهن ومن على
شمالهن وثلثة خلفهن بحذائهن وفي رواية الثنتان يفسدان
صلوة رجلين عن يمينهما ويسارهما وصلوة رجلين رجلين
الى آخر الصفوف والثلث يفسدان صلوة رجل عن يمينهن
وصلوة رجل عن يسارهن وصلوة ثلثة ثلثة الى آخر الصفوف وجه
الرواية الاولى ان فساد الصلوة ليس لمكان الجمع لانها انما
تقع بالصف التام من النساء بالحديث ولم يوجد وانما ثبت
الفساد بالمحاذاة ولم يوجد المحاذاة الا بهذا القدر ووجه
الرواية الاخرى ان للمثنى حكم الجمع بدليل ان الامام يتقدم الاثنين
ويصطفان خلفه كالثلثة ثم حكم الثلثة كذا فكذا حكم
الاثنين ومن هنا تبين ان في الحاق المثنى للجمع عنه روايتين ومن غفل
عن التفصيل المذكور قال في جواب ما قيل ان ابا يوسف ترك ههنا
اصله في مسئلة المحاذاة يجوز ان يكون عنه روايتان في ان المثنى له حكم الجمع

عن کتابہ الحاج مولانا عاشق پاشا زادہ

كتاب الحج الوجوه المذكورة في ترتيب ما تقدم من الكتب اقتضت تاخير الحج الى منا وموضع اللغة القصد
على شروح جهة التعظيم ومنه قول القائل يحجون سب عمامه الزبرقان المزعفرا قال الامام السرخسي في المبسوط
اي يقصدون له معظمين اياه وفي الشريعة عبارة عن زيارة البيت والوقوف بالموقف على صفة مخصوصة
ولا بد فيها من القصد فالقسم شرعي فيه معنى اللغة ومن قال انه عبارة عن زيارة البيت على وجه التعظيم
فقد قصر حيث قصر على احد الركنين ومن قال انه عبارة عن قصد مخصوص الامكان مخصوص في وقت مخصوص
فقد ابعد حيث اخرج ما هو الركن عن حد ونزل الشرط منزلته على الاحوال كان الظاهر ان يقال عالحر
كما قبل في الزكوة لانه ايضا فرض عين الا انه لا يقال الا بجمع فاني بصيغته لدكتب والكلام ايضا
من شرائط وجوبه عندنا خلافا لمالك رحمه الله وقد ذكر في الزكوة دلائله هنا واما الوقت فليس
من شرائط وجوبه بل من شرائط صحة ادائه وزعم قاضيخان تارة انه من شرائط الوجوب حيث قال
في شرح الجامع الصغير وشرائط وجوبها اربعة الاستطاعة والحرية والعقل والبلوغ والوقت فلا يجب
قبل اشهر الحج وعلى وفق هذا ذكر المصنف في خزانة النوازل حيث قال الحج واجب في العمر مرة واحدة
غير انه يتاخر شرائطه وهو الاستطاعة والوقت والاحرام الا انه لم يجب في غير الاحرام منها
لانه من شرائط وجود الحج لا من شرائط وجوبه بلا شبهة واخرى انه من شرائط صحة الاداء دون الوجوب
حيث قال في متنه واما شرائطها فاربعة شرائط الاداء وهي الزمان والمكان والاحرام وشرائط وجوبها
اربعة ثم فصل شرائط الوجوب ولم يذكر الوقت منها والمراد من الصحة التي اشترطت في وجوب الحج
سلامة البدن عن الافات العائقة عن القيام بما يلزمه في سفر الحج لان الحج عبادة بدنية فلا بد من
سلامة البدن قدر ما لا بد منه في اقامتها اذ القدرة على الزاد والراحلة القدرة على الزاد

في المبسوط والمفيد والمختار والسراج الوهاج وصاحب العناية

عامة الشراح

ما بقي النفقة وحوائج السفر ذهابا وجائيا والقدرة على الراحلة بان يكون له ما يقي ملكها او اجارتها ومع
صورة الاباحة لا قدرة اذ للبيح ان يمنعه عن التصرف فيزول التمكن واعلم بقي اذا ملكوا اداء الوجوب
لا يتوقف على ملكها بل يتحقق عنه القدرة عليه ومن لم يتنبه لهذا الفرق الدقيق قال ومن شرطه
ايضا ملك الزاد والراحلة حتى لا يجب الحج عندنا بوجود الزاد بطريق الاباحة سواء كان الاباحة
من جهة من لا منة عليه كالوالدين والمولودين او من جهة من له عليه المنة كالاجانب وقال الشافعي
ان كانت من جهة من لا منة له عليه يجب عليه الحج وان كانت من جهة الاجنبي فله فيه قولان
والراحلة على ما قاله الامير البعير القوي على الاسفار والاحمال التام الخلق يطلق على الذكر والانثى
والتاء فيه للمبالغة وسمي بذلك ما هو المراد منها ههنا فاضلا عن المسكن حال في الخانية من له دار
لا يسكنها او ثياب لا يمتهنها كان عليه ان يبيع ويحج بثمنها ان كان ثمنها وفاء بالحج
لانه فاضل عن حاجته ولو كان له منزل يكفيه بعضه لا يلزمه بيع الفاضل لاجل الحج ومن مناسك النووي
وجه اذا ملك المكان بالذكر فانه لو اكتفى بقوله فاضلا عما لا بد منه لفهم لزوم بيع الفاضل
لاجل الحج كان له منزل يكفيه بعضه ومن مسئلة الاولى مبنيين الغرض بين الحج والزكوة ما يتبين
شرط الفضل عن الحوائج الاصلية وعدم اعتباره وذلك انه لا زكوة في دور السكنى سواء
سكنها او لم يسكن معدة للاجارة وكذا الثياب وابعد لان الزكوة انما تجب في اموال
النامي والنماء في امثال ما ذكرنا بالاعداد للاجارة على ما مر في كتاب الزكوة فلا عبرة للشرط المذكور
في هذا الباب بخلاف الحج ومن اعتبره فيها بلا فرق لم يصب وعن نفقة عياله دمرمة مسكنه
وخدمه الى وقت انصرافه كذا في الخلاصة الى حين عوده يعني اما منزله ذكره في البدائع وكان الطريق

قال الفقير ابو اللبث ان كان الغالب في الطريق السلامة يجب الحج وان كان خلاف ذلك
لا يجب وعليه الاعتماد وصفه بالوجوب عدم التوجيه بمثل ما مر في اول كتاب الزكوة فتذكر
وتدبر وقد على النفس اكثر ما يكون من الفاظ الالزام كلمة على فان قلت اليس يشترط
لشرائط الاسلام في وجوبه ان يقال على المؤمنين قلت لما سكت عن شرط العقل
والبلوغ والحرية سكت عن شرائط الاسلام ايضا لان المقصود بيان وجوبه لا بيان اركانه
وشرائطه فانه محل كاخوانه من الصلوة والزكوة والصوم وفي التقييد بالنفس بيان اختصاصه
بالبشر ويفوت صدا على تقدير العمرة بالمؤمنين لعدم اختصاص الاتيان بالبشر قيل الحج
عبارة الحديث على ما رواه ابو داود في سننه مسندا الى ابن عباس رض الحج في كل سنة
او مرة واحدة قال بل مرة واحدة فمن زاد فهو تطوع ولان سبيله البيت في تمام هذا
التعليل كلام لان الوجوب قد يتكرر مع عدم التعدد في السبب كما في وجوب الفطرة
فانه يتكرر بتكرر وقته مع اتحاد السبب وهو الرأس ثم هو واجب على الفور حتى يفوت
الرواية عن اصحابنا انه يجب وجوبا موسعا ومضيقا ذكر الكرخي انه يجب على الفور ولكن
في كل وقت يثبت مطلقا عن الوقت كالكفارات وقضاء رمضان وهكذا ذكر محمد
بن شجاع انه على الراجح وذكر الزجاجي مسئلة الحج على الاختلاف وقال على قول ابن
يوسف يجب على الفور وعلى قول محمد يجب على التراخي وروى محمد بن شجاع البلخي قول ابن
مثل قول ابن يوسف وفائدة الاختلاف ان من اخر عن اول احوال الامكان صلى اثم
ام لا اما لا خلاف انه اذا اخر ثم ادى في سنة اخرى فانه يكون مؤديا ولا يكون قاضيا

بخلاف العبادات الموقتة اذا فات عن اوقاتها ثم ادت يكون قضاء بالاجماع
وهذا الحج محمد في المسئلة وبما يقولان انا نقول بالوجوب على التعوز مع اطلاق الصفة
عن الوقت احتياطا فيظهر في اثم حتى يكون حاملا على الاداء وهي على الاطلاق فيما وراء
ذلك كذا في النهاية والتعوز في الاصل مصدر فارت التعوز اذا غلت فاستعير للسرعة
ثم اطلق للحال التي لا ريث فيها ولا تراخي وعن ابن حنيفة قال قاضي خان في شرح جامع الصغير
روى سر والمعلا عن ابن يوسف انه مضيق لا يباح له التاخير عن اول وقت الامكان
وان اخر كان اثما وهو قول ابن حنيفة في اصح الروايتين ما يدل عليه اي على انه واجب على الفور
وهو ما ذكره ابن شجاع عنه انه سئل عمن له مال يحج به فوكل دليل على ان الوجوب عنده
على التعوز ووجه دلالته على ذلك انه لو كان وجوب الحج على التراخي كما قدمه على النكاح
لا شيء وهو سنة في الحال اذ في تقديمه تطوع للسنة وفي تاخيره على تقدير التراخي
مجتث فقد علم انه قوي واما ما قبل في وجهه ان في التزوج تحصين النفس الواجب
على كل حال والاشتغال بالحج تطوع به ولو لم يكن وجوبه على التعوز لما امر بما يفوت الواجب
مع امكان حصوله في وقت اخر لما ان المال عاد وراح فقيه نظر لانه ان اراد النكاح
مطلقا فليس بواجب فلا يتم ما ذكر من وجه الدلالة على وجوب الحج عن التعوز الكل
واريد النكاح حالة التوقان فهو ممنوع على الحج اتفاقا لان في تركه امر بترك الفرض
والوقوع في الزنا مما روي عن ابن حنيفة في مطلق النكاح حالة التوقان وعند محمد والشافعي
على الراجح انتفاء على ذلك واحلفني انه مهل بالحج ما لبث حيرا الى ان فات ام لا

فذهب الاول الى الاول والثاني الى الثاني منذ اعلم ما ذكرنا في مبسوط السرخسي وغيره
وفي بعض كتب الشافعية يجوز تاخيره غاية ولها علامة يعلم بها وهي غلبة الظن بالفوات لمرض او كبر
ولهذا قال الشافعي يجوز تاخيره من سنة الى سنة للشاب الصحيح دون الشيخ والمريض وقال
ابو الفضل الكرماني عند محمد يجوز ان يخرجا ما اذا اعلب على ظنه الفوات اذا اخر ما مات فاخر بانم
ان اخره فات الحج بالموت بخلاف ما اذا فات ما اخر قبل ان غلب على ظنه الفوات فعلى
هذا الاختلاف بين الشافعي وبين محمد في هذه المسئلة كما هو النظاهر من تقرير المصنف لانه وطبقه ان المراد
الا ترى انه لو اداه في السنة الثانية او الثالثة يكون مؤديا لا قاضيا ولو عين الاول لكان في السنة الثانية
قاضيا لا مؤديا فكان المعرف فيه كالوقت في الصلوة سببا في الحكم المذكور آنفا وبهذا الفرع يثبت
ان وجوب الحج على التراخي وانما انه كالصلوة من جميع الوجوه حتى لا يلزم الاثم على تقدير الفوت بالتاخير
فاخر عما يحتاج اليه في هذا العام ومن لم يتفطن لهذا زعم ان الدليل المذكور مخصوص بمحمد ولم يرد
انه يكون في تقرير المصنف خلل انه يخص بوقت خاص معظم اركان الحج الوقوف بعرفة وقته
ما بين زوال الشمس من يومها الى طلوع الفجر من يوم النحر وقد نبه المصنف على هذا في الحاشية
السوازل حيث قال واما الوقت فنوعان موسع ومضيق فالموسع من زوال الى عاشر ذي الحجة
والمضيق بعد الزوال من يوم عرفة الى طلوع الشمس الفجر من يوم النحر فلا يذهب عليك
ان المناسب اعتبار الوقت المضيق ظرفية ان الحج يفوت بفوته ومن لم يتنبه لهذا
حمل الوقت المذكور على الوقت المديد حيث في تقرير ما ذكر ان الحج يخص بوقت خاص من كل
عام وهو اشهر الحج وما اختص بوقت خاص ولو حالا ذا فات لكان اولى فقد فات عن وقته

لا يدرك

لا يدرك الا بادراك ذلك الوقت بعينه والا لا يكون مختصا به وذلك مدة مديدة تسوى
فيه الطهوفة والممات لان الموت في سنة واحدة مشتمل على الفصول الاربعة المقتضاة
المزاج غير نادر ورد عليه انه لا انطباق بين تعليله بقوله لان الموت الخ والمعلل به لان الخ
اليه بقوله وذلك ليس لجموع السنة بل ما عدا الاشهر الخ وعلى ما قدرناه يكون المراد ما عدا
نصف اليوم فيتطبق التعليل المعلل ومن مناقشته ابنى قول المصنف والموت في سنة
واحدة غير نادر على اعتبار وقت القصير فيتضيق احتياطا اشار به الى الجواب عن اعتراض
على كون الوجوب على التراخي بانه لو كان على الفور لكان في السنة الثانية قضاء لا اداء وتقرير الجواب
ان التضيق يحمل الامر على الفور احتياطا لاحتمال ان وقته مخصوص بالسنة الاولى ولهذا
اي ولكون الاحتياط في التضيق كان التعجيل افضل بالاتفاق ومن ثم ان للمغني ناخ الحج
لو لم يمكن واجبا على الفور لما كان التعجيل افضل كما في الصلوة فقد وهم اذا دلالة في فضيلته
التعجيل على ان وجوبه على الفور بخلاف وقت الصلوة حواب عن قياس الحج وقت
على وقت الصلوة باظهار الفرق بين الوقتين فان قلت لو حج في عمره نزول ما عليه
من اثم التاخير عند ابي يوسف وان لم يحج حتى مات ياثم عند محمد ايضا فلا خلاف
في الاثم والاثمرة له غير منقطعة بل الخلاف متحقق اذ عرفت ان التاخير عن السنة الاولى
ياثم ويسقط عدالته ويجري عليه احكام الفاسق عند ابي يوسف وعند محمد لا اثم فيه
الامور مما ذكر وهذا التفصيل بين الخلل فيما قبل وثمرة الخلاف لا تظهر الا في حق الاثم
خالصة ولو عشر حج جمع حجة بالكسر والعامة بالفتح الا انه لم يسمع والمراد منه الكثرة

سيانه

دون التقوتر به بدليل ذكره في الصبي ايضا فان عشر سنين في زمان الصبي لا نفع عادة ثم اعتق
فعليه حجة الاسلام فان قلت العبد اصل الجمعة تقع عن فرض واداء لا نفع عن فرض
فلا بد من فارق بينهما قلت اذا حضر العبد الجمع يجب عليه الجمع واذا حضر الحج لا يجب عليه الحج
وهذا هو الفارق بينهما واما السر في ذلك فمعروف شفاء العظاء عنه في باب الحج ولانه
عباره تعليل آخر الا انه مخصوص بشرط البلوغ وفيه تعليل لشرط الحرية ان الحج
يحتاج الى الزاد والراحلة والعبد لا يملك من اموال شيئا وهو فارق لنفع الصوم والصلوة
وكان هذا القائل غافل عن ان الحاج الى الزاد والراحلة في حق النائي عن مشاعر الحج ولكن
لم يعتبر الاستطاعة عليهما في حق اهل مكة على ما سنقف عليه ولولا ذلك اي ما ذكرنا من عدم
اشتراط وجوب الحج على الاطلاق ما لعوزه على الزاد والراحلة لكان في ذكر شرط المذكور
عنى عن ذكر سرط الحرية فافهم ومن مبنيات ما في التعليل الاخير من الخلل وهو ان حق
في الحج يفوت عنده طويلة فتقوم حق العبد على الله تعالى وسيأتي ما يتعلق بمسئلة التقوم
باذن الله تعالى لان الحج دونها لازم دون ما اشتغل فيه فاشتغل في نفل كجاوز حدا الى حد
وتخلى امرا الى امر وفوز اد فيه باب الملابسة وفعال بدونها والصحيح اشتغاله
عباره دونها كما في قول الشارح بنفس مالك دون الله من وافى اي اذا جاوزت ذوات الله
ولم نسا لهما لم نقل غيره والاعمى فقد ذكر في الاصل انه لا حج على الاعمى بنفسه عندنا لحنيفة
وان وجد زادا وراحلة وقائدا وروى الحسن عنه في الاعمى والمقعد والزمني ان عليهم الحج
بانفسهم وقال ابو يوسف ومحمد يجب على الاعمى الحج بنفسه اذا وجد زادا وراحلة

عباره

فوله بنفسه

سطر ٢ بعضه وعباره

الزخيرة

ومن يكفيه مؤونة سفره في خدمته ولا يجب على الزمن والمقعد والمقطوع كذا في البدائع وفي
ان في ظاهر الرواية عن ابن حنيفة لا يجب الحج على الزمن والمفلوج والمقعد ومقطوع الرجلين
وان ملكوا الزاد والراحلة وصورة ابنه عنهما هي لا يجب عليهم الاحجاج عنهم لان الاعمى حج
بالمال بدل عن الحج بالبدن ولم يجب على مولاه الحج بالبدن لمكان الحج فكيف يجب عليهم
البدل ومن مبنيات ما في قول صاحب البدائع وصاحب التحفة لا يجب الحج على الاعمى
بنفسه ولكن يجب في ماله عند ابي حنيفة ثم قال في الزخيرة وفي ظاهر الرواية يجب
على مولاه اذا ملكوا الزاد والراحلة قدر ما يجوز به ويحج معهم من يرفقهم ويصلحهم ويؤدي
في المناسك وابى حاجتهم وصورة الحسن عن ابي حنيفة هي على مولاه الاحجاج
بحالهم لانه لزمهم الاصل وهو الحج بالبدن فيجب عليهم البدن ومن مبنيات ان ما في
صاحب البدائع الى الامامين خلاف ما في ظاهر الرواية تمام قال في الزخيرة واما الاعمى اذا
وجد قائدا يقوده الى الحج ووجد مؤونة القائد ففي قول ابي حنيفة في المشهور لا يلزمه الحج كما في الحمو
وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى انه يلزمه الحج واما على قولهما فقد ذكر شيخ الاسلام انه يلزمه
الحج على قياس الجمعة وهكذا ذكر ابن سماعة في نوادره عن محمد اذا وجد من يقوده لم يقبل
كما قال غيره اذا وجد قائدا لا يكفي وجوده في وجوب الحج على الاعمى عند مما يدل لا بد من وجود
من يكفي مؤونة سيره وخدمته في السفر ومن لم ينبه لهذا زعم ان القول المذكور يغير عن قول غيره
اذا وجد قائدا او المراد من الوجدان الوجدان بطريق الملك او الاجارة صرح به في التحفة
وقدم في كتاب الصلوة ليس لهذه المسئلة عين ولا اثر في الكتاب المذكور ومن قال

عباره

اى فى باب صلوة الجمعه فقد فسره على العمياء واما المعقد المفهوم من فصله عن الاعمى بقوله واما هو ان لا يكون فى الاعمى رواية الوجوب عن ابى حنيفة ولا صحة له رواية اما الاول فقد ظهر مما نقلنا فيما تقدم عن البدايع والزخيره واما درايه فلان التعليل الذى ذكره فى الوجوب على المعقد يقتضى فى الاعم اقصا فلا وجه للفرق بينهما لما يستطيع سيره قال صاحب البدايع فى تقرير وجه رواية الاصل لابى حنيفة ان الاعمى لا يقدر على اداء الحج بنفسه لانه يهتدى الى الطريق بنفسه ولا يقدر على ما لا بد منه فى الطريق بنفسه من الركوب والنزول وغير ذلك وكذا الزمن والمقعد والمقطوع لم يكونوا قادرين على الاداء بانفسهم بل بقدرة غيرهم والعاجز بقدرة غيره عاجز لا يكون قادرا على الاطلاق لان الفعل المختار يتعلق باختياره فلم يثبت الاستطاعة على الاطلاق ولهذا لم يجب الحج على الشيخ الكبير الذى لا يستمسك على الراحلة وان كان له مال غير انه يمكنه بهذا التعليل خرج الجواب عن القياس الذى ذكره بقوله فاشبه الراحلة فانهم لما لم يقدروا على الاداء بانفسهم بخلاف الاعمى قال ابن سماعه والحاصل قول محمد مبنى على هذه الرواية فى حق اصل الاقامات ان كل من كان من اهل ان يفعل مع نفسه الا قليلا ولا يحتاج الى معونة فوجد بتلك المعونة فعليه الجمعة والجماعة وكل من كان من اهل انه لا يقدر ان يقعد ويقوم ويمشى وان اعين على ذلك حتى يحمل ويوضع فليس بجمعة ولا جماعة ولا حج فاشبه الفضل عنه اى عن طريق الحج فانه اذا وجد من يهديه يلزمه الحج فكذا الاعمى ولا بد من القدرة على الزاد والراحلة يعنى فى الحج الواجب فى اقامات منا لا بد لان الحج محدود فى الدين والتزام الحج فى الحرج فى حق الناس عن نفسه لا يتحقق بدون القدرة المذكور وهو اى ما يقدر به على الراحلة والزاد قدر ما يكتفى به يحمل اى بضم والحمل بفتح الميم

الاول وكسر الثانى والعكس للهودج الكبير او زاملة وهى ما يزاد المحمل البعير الذى يحمل عليه المسافر لطعامه ومتاعه وقد رالسعة عطف على قوله قدر ما يكتفى به وبيان ما يقدر به على الزاد ولو قدم سعة على ما عطف عليه لكان اولى لان الزاد مقدم على الراحلة فى الذكر وكمجموع معطوفين بيان المراد من مجموع قوله من القدرة على الزاد والراحلة ومن غفل عن هذا قال قوله وقدر النفقة يبنى بعد الراحلة ذاهبا وجائيا راكبا لا ماشيا بلا اسراف ولا تقتير والمعتبر القدرة على الزاد والراحلة وقت خروج القافلة عن البلد سئل عن السبيل اليه اى ما يحتاج اليه الانسان فى بلوغ بيت الله وكل ما يتوقف الشئ عليه فهو سبيل وان امكنه ان يكتسى عنه اى لم يتحقق وزمكنه عن ذلك والسعة التوسعة يقال عافيت فلانا اذا كان لك عنه وله عنه والزاد والنفقة ان يكتسى رجلان بعيرا واحدا اشتركا فى الركوب بركب كل واحد منهما مرحلة ويمشى مرحلة ويشترطان يكون الضمير عائدا على ما عاد عليه هو فى قوله وهو قدر ما يكتفى وفاضلا منصوب على انه خبر كان على تقدير ان يكون ما مكسورة نصبه على الحال من الضمير المذكور ومن قال انه حال من الزاد والراحلة فقد شهى وفى عبارة المسكين والخادم اشارة الى الفضل اما بغير عن دار سكنها وعبد يستخدمه ومتاعا على وفق ما ذكر ان شئ اذا كان له دار لا سكنها وعبد لا يستخدمه لم يجب عليه ان يبيعه ويحج به واما الاشارة الى ما ذكر هو ما سبق اى بقوله واثاث البيت متاعه من الدور والبسط وسائر الالات والضمير فى ثيابه يشبه ان يعود على الخادم اذ يبعد ان يغفل عن ثياب نفسه بطريق الدلالة ولا دلالة على العكس ويعقل من هذا قال ابن ثياب به نه ويشترط ان يكون فاضلا عن سعة عياله ليس هذا

عاده

من دوام الراحلة
فقد دوم ح

عاده

واما طلب راكب الا شيا الا
اما شى قدر ما يركب الراكب
او الدابة من الركب ملك الراكب
وقد ينقض عنها حاجا او كان
الراكب ملكه

شرطا اخر غير ما ذكر اتفاقا ثم بيان المفضول عنه المذكور في الشرط السابق ذكره فكان
حقه ان يقول وعن نفقة عياله حتى قضى للمراة حقه ان يقول حتى تستحق النفقة وحقه
مقدم لان العيال اعم من المرة لشمولها الاولاد الصغار على ما اقتضى عنه الامام السرخسي حيث
قال في المبسوط وملك نفقة من يلزمه نفقته من العباد كالزوجة والولد الصغير مقدم على حق الشرع
لانها وان تجري الشرع بل لحاجة وعدم حاجة الشرع الا ترى انه اذا اجتمعت الحدود ووجبت القتل
بدأ بحق العبد لما قلنا ولان ما من شيء الا ولله فيه حق فلو قدم حق الشرع عند الاجتماع بطل
حقوق العباد كذا في جامع الصغير لقاضي خان فان قلت ليس بتقدم حق الشرع اذا كان من
حرج وحسم الاعيان كالصلوات الخمس والجهاد عند التقرير العام على ما بانى في كتاب السير
قلت ذلك اذا تعين ابطال احد الامرين لحقين بتقدم الاخر كما في الصور المذكورة
واما اذا لم يتعين ذلك بل ساوى الحق الاخر كالذي نحن فيه لا تقدم حق الشرع وان كان من الفروض الا
اندفع ما قيل فيه نظر اذ لم يعرف من الشارع تقدم حق العبد على حقه بل قوله عليه السلام فدين
الله احق بدل على تقدم حقه وجه الاندفاع انه فوظهر مما قدمناه ان تقدم حق العبد
على حق الشرع قد عرف من طرف مهم الشارع غايته ان ملك المعرفة قد حصل بطريق الاجتهاد
والاستنباط واثر التفضيل المستفاد من قوله عليه السلام فدين الله احق قد تبين
في تقدم حق الشرع على حق العبد عند تعين بطلان احد الامرين الاخر على تقدير تقدم احدهما والحاجة
الى اظهاره المسئلة التي نحن فيها والمراد من الامر في قوله امره الامر الباطن الذي يوقف
المجتهد ومنه ان في قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه دلالة على تقدم

حاشية ماجه السرخسي

حق العبد على حق الشرع بناء على ان اجتناب المحارم حق الشرع وقد ترك حق العبد عند الاضطرار
فقد وفى لان الحرمة تنكشف عند الاضطرار كما تقرر ان الضرورات تبيح المحظورات وبعد
انكشاف الحرمة لا يبقى حق الشرع فاتى الناجز ايضا موجب ما ذكره بخلاف حق العبد على طريق
ابطال حق الشرع وقد عرف بطلانه نعم قوله عليه السلام احب اخاك واقرضه يوجب
امكانه لاح دلالة على تقدم حق العبد على الشرع وليس من شرط الوجوب على اصل مكي وسي
حولهم قال في الايضاح وانما اشترط الراحلة في وجوب الحج على من بعد من مكة فاما اهل مكة
ومن حولهم يجب عليه اذا قدر بغير راحلة لانه لا يلحقه مشقة زائدة في الاداء فيسهل ذلك
في حق الحج منزلة السعي الى الجمعة ومن ههنا انكشف وجه الاندفاع ما قيل ان موجب كون القدرة
على الزاد والراحلة شرطا الوجوب ان لا يفرض الحج الا عن فرض حتى يجب عليه حجة الاسلام
اذا استغنى بعد ذلك كما لا يفرض حج العبد عن فرض حتى يجب عليه حجة الاسلام اذا عتق وجه
تبين ان في المسئلة خلافا وهو ان القدرة على المشي مقدار ما بين مكة وعرفات وقدر احمد المكي
بثمانية اميال وقال في الخبزة كان الكرخي يقول اما شرط الراحلة في حق من بعد من مكة فاما
اهل مكة ومن حولها لا شرط في حقهم ومن نقل الخلاف في هذه المسئلة قال قال
يجب عليه الحج اذا كان قادرا على المشي لانه لا يلحقه مشقة زائدة لان بين مكة وعرفات
اربعة فراسخ بخلاف ما اذا كان ضعيفا لا يمكنه المشي قال بعضهم لا يجب عليه الحج ما لم يقدر على الراحلة
لان مشى اربع فراسخ خلاف فيه حرج والله تعالى يقول وما جعل عليكم في الدين من حرج ومن قال
منا لان كل واحد لا يقدر على اربع فراسخ منه الحج لا محالة وهو موضع وقوع نزاع فلم يكن على غير

حاشية اللسان

ادج يرتفع الخلاف عن البين لاعتبار احدهما القدرة على المشى فى اربع وتسع واعتبار
عدمها على ما دل عليه قوله لان كل احد لا يقدر على مشى اربع وتسع فانه ظاهر ح ان عدم الوجوب
عنده فى حق العاجز عن المشى ح اربع وتسع ولا بد من امن الطريق على نفسه وماله لانه لا بد من
الزاد والراحلة ولا بقاء لها بدون الامن قال ابو الليث ان كان الغالب فى الطريق
السلامة يجب وان كان خلاف ذلك لا يجب وعليه الاعتماد ولو شرط الحج لا يكون عذرا
اذا كان الغالب فى الحج السلامة من موضع حرب العادة بركوبه بمنه ذكره الكرمانى
ثم قبل هو شرط الوجوب اختلف المشايخ فيه فقال ابن شجاع هو شرط الوجوب كما ذكرنا
وقال القاضى ابو حازم هو شرط الاداء لانه عليه السلام لما سئل عن الاستطاعة فسرها بالزاد والراحلة
ولو كان امن الطريق من الاستطاعة لبينه لانه موضع الحاجة الى البيان ولا يجوز الزيادة
فى شرط العبادة بالرأى وكان هذا من العباد فلا يسقط به الواجب كالقيد من الطائر
لا يسقط به حكم الشرع وان طال كخلاف المريض واعلم ان المراد من شرط الوجوب شرط وجوب
الاداء لا شرط نفس الوجوب لان نفس الوجوب لا يجب الا بصيال كما مر فى الصوم
فى رمضان ومن جعله شرط صحة الاداء قال بوجوب الوصية لانه وجب عليه الا انه
عذر فى الثانى ثم انه لا اختصاص للخلاف بقول ابى حنيفة فمن قال ثم اختلف المشايخ
فيه على قول ابى حنيفة انه شرط نفس الوجوب او وجوب الاداء اخطأ ح موضعين
احدهما مخصوص به والاوهم غيره فسر الاستطاعة فقال لان المفسر بالزاد
والراحلة اعما هو السبيل لا الاستطاعة على ما مر مما تقدم وصاحب البدائع بعد

عنايه

قال

قال على خلاف ما قاله قاضى خان فى شرح الجامع الصغير ان الصحيح هو الاول اجاب عن تمسك المخالف
بان النبى عليه السلام بين الاستطاعة بالزاد والراحلة بيان كفاية لتبديل المنصوص عليه
على الاستواء فيهما فى المعنى وهو امكان الوصول الى البيت الا ترى انه كما لم يذكر امن الطريق
لم يذكر صحة الجوارح وزوال سائر الموانع الحسية وذلك شرط الوجوب على ان المنع
عن الوصول الى البيت لا زاد له ولا راحلة معنى فكان شرطا من الطريق
ضرورة انتهى كلامه لا يقال شرط الاداء ما لا يصح الاداء بدونه لانا نقول من قال انه شرط الاداء
لا يقال يصح الحج بدونه اذ لا يتوصل اليه الا بالرشوة فيكون الطاعة سببا للمعصية والطاعة
اذا صارت سببا للمعصية لا تبقى طاعة ذكره فى الخانية والظاهر اذا كان الغالب السلامة
يكون طريق الحج مهلكة ولقاء النفس الى المهلكة منهى عنه وما يسبل منهى عنه لا يكون
مامورا به والطاعة لا تكون الا مامورا بها اعلم ان الاختلاف المذكور فى ثلثة مواضع
احدها هذا والاخر شرط الحرم على ما سيأتى فى بيانه والثالث شرط سلامة البدن وفائدة
الخلاف بيان الاختلاف المذكور فيه قال قاضى خان فى فتاواه تكلموا فى سلامة البدن فى قول
ابى حنيفة ومن الطريق ووجود المحرم تلخيصه انها من شرائط الوجوب ثم من شرائط الاداء
فوله فى قول ابى حنيفة قبل قوله ومن الطريق صرح بما ذكرناه قبل هذا ان الاختلاف فى هذا الشرط
ليس على قول ابى حنيفة حاصة ان يكون لها محرم اراد بالمحرم من لا يحل له مناكحتها على التأبيد بقرابة
او رضاع او مصاهرة فلا ينتظم الزوج وكذلك ذكره بقوله او زوج وقد اراد بالمحرم ما يعم الزوج
قال فى الزجيرة والمحرم الزوج ومن لا يحل له مناكحتها على التأبيد وبهذا قال فى الخانية قال فى شرح

الطحاوى

ان الزوج او المحرم اذا امتنع عن الخروج معها لا يجبر على ذلك ومن مناظهر وجه بوصف الحرم
بقوله يحج بها يعني وجود المحرم لا يكفي في تحقق شرط وجوب الحج على المرأة بل لا بد من رضاه بان يحج بها
ويغير في المرأة اطلقها لعموم الفرق بين الثيب بالزنا والبكر في الشرط المذكور بقي مناشئ وهو
ان المحرم لا يلزم ان يكون مسلما فاسق الخائنة ويكون مأمونا عاقلا بالغا حرا كان او عبدا كافرا
كان او مسلما فهل هذا كان خوف ان يقول محرم سابوها ولا يجوز لها ان تحج معه حتى هذا الكلام
ان يصد بادادة التفريع لتفريعه على الاعتبار المذكور قبل ثم ان منها امرأة اخرى في المرأة ولم يذكره
المص وهو ان لا يكون معتدة من طلاق بائنا كان او رجعيا او فسخ او وفاة ووقف
اعتبار مثل الشرط وقف خروج اهل بلوه لا تحج امرأة الا ولها محرم الحديث
مثلا يدفع خوف الفتنة والزوج ادعى له خلق ناتحرم دلالة ولا خوف فما دون الثلث
فلا بنبا وله الحديث وهذا اندفع ما في الفوائد من ان في الاستدلال به نظرا لانه يقتضي الاكتفاء
على المحرم ولا يعتد التقييد بثلثة ايام فتنة تخالف للحديث من وجهين على انه يمكن دفع الاول
بوجه اخر وهو تعميم المحرم الوارد في الحديث للزوج وبزاد اي يزداد خوف الفتنة
بانضمام غيرها اليها فان حصول الامن به وحده فاقل فضلا عن حصول الامن لم يصب
في استعمال فضلا لعدم سبق النفي لاصرحا ولا ضمنا ولا استقلالا وانما هو فادة وانما سوغه
لانه شان سفرا وانما معتمد مما الخ لا غير خوف من تبول الدين الا ترى انها لو وجدا
عسكر المسلمين في دار الحرب لا يجوز لها ان تسافر غير محرم او زوج لحصول الامن بذلك
ولهذا لا يعتبر ان مكانا معينا مسيرة ثلثة ايام ولان لها مصروفة اليه دفع بتبع المحظور

والذي يؤيد ما قلنا انهما لو كانا معتدتين لا يمنعهما من ذلك وان كان الفرقة اقوى في منع الخروج
من عدم المحرم حتى منع ما دون السفر بخلاف عدم المحرم ولهذا الحج المعتدة للحج بالاجماع
وازدياد خوف الفتنة بانضمام غيرها اليها ليس لانها تعينها على ما زاد بمشاورتها وتعلم ما عسى
ان تغرغنه بفكرها لان مثل هذا احتمال حدا ان دفع بشرط لزومها فعلت بل لان كل منهما عاجزة عن دفع الفتنة
عن نفسها والمرأة محرم على وضم فعند كثرتها تزداد الفتنة ومنزلة السفر واما في الحضر خصوصا
في كثير منها فقد تكون في موضع الفتنة فلا تقضي بمسيرة ثلثة اعني ذهاب زوجها بحيث لو شغله وانما
من قال من ناقصات العقل والدين فلا يلزمه ان يتفرغ بعني الفتنة فتكون عليها في الاقامة
وبتوسط في التوطن والتهتك فيخرج من عن دفعها في السفر ومنزلة المعنى معدوم في الحضر
لامكان الاستغاثة فلم يدر ان نقضي ما ذكره ان لا يكون وجود الفتنة معها في البيت
غير المتوقعة فلا وجه لاشتراطها في اعتداد ها بنيت زوجها ولهذا اي لازدياد خوف الفتنة
بانضمام غيرها اليها لحرم الخلوة اي خلوة الرجل بالاجنبية وان كان معها غيرها من النساء
ومن وهم اطلاق الغير فقال فيه نظر ما ورد في صحيح مسلم من حديث عبد الله بن عمرو رضه
انه صلى الله عليه وسلم قال لا يدخلن رجل بعد يومي هذا على مغيبة الا ومعه رجل او رجلان فقوله هم
جنت ما فهم معنى التقليل بقوله ولهذا الا انها يباح لها الخروج اي ما دون السفر بغير محرم قبل
قد ورد في السنن مسندا الى ابن هريرة رض قال قال رسول الله عليه السلام لا تخل
لامرأة مسلمة تسافر مسيرة ليلة الا ومعها رجل ذو محرم منها فدل ان خروجها
الى ما دون السفر بغير محرم لا يجوز واجيب بان الاحاديث التي نصت على الثلث

عامة النسخ

صاحب الفوائد

عامة النسخ

تقتضي اباحة ما دون الثلث ثم لا يخ من احد الامرين اما ان يكون خبر الثلث معدوما
على خبر ما دون الثلث او موخرا فان كان موخرا فالمرتبخ خبر ما دون الثلث للنقص
على الثلث فيكون خبر الثلث معمولا دون خبر ما دون الثلث وان كان معدوما ينبغي
خبر الثلث معمولا ايضا لان خروج المراد عن حرم ادلم كرا الى ما دون الثلث بخوف الفتنة
فاولى ان لا يجوز الى الثلث لان الفتنة في الثلث اكثر بخلاف خبر ما دون الثلث
حيث يكون معمولا اذا كان موخرا ولا يكون معمولا اذا كان معدوما فالخبر الذي يكون معمولا
في الوجهين اولى لاخذ من الذي يكون معمولا في وجه دون وجه وجه اذ لا يلزم ان خبر الثلث
على تقدير كونه معدوما ينبغي معمولا لجاز بعض مدلوله وسواء ما دون الثلث سطح
ومع بطلان بعض بطلانه كيف ينبغي معمولا وبالجملة مبنى الجواب المذكور على عدم تسليم
لا يظهر في حق الرابض يعني اذا قام التعارض بينهما بحيث يكون تقديم احدهما تقويتا
للآخر ومنوا الاباحة لما تقدم ان حق العبد معدوم على حق الشرع على ما عرفت ان ذلك
اذا كان اللازم تاخير حق الشرع لا تفويته ولا يرد على هذا المجموع ان حق الزوج يظهر فيها
لان اصل الفرض يوم الجمعة وحق الزوج لا يظهر فيه ولها ان يخرج كل محرم حر كان
او عبدا مسلما كان او كافرا لان الكافر يحفظ محارمه وان كن مسلمات الا اذا كان
مجوسيا او فاسقا غير مامون او جاهلا كبيرا او مجنونا لا يتفق في لا يجوز خروجها معه
بمنزلة السائلة لان اعتبار المحرم في حقها لانها غير مخاطبة بالحج واعتباره في وجوب الحج
على الايجاب في اباحة المغرة على ما افصح عنه بقوله حتى لا يجب وبها من غير محرم ولوم

توجه الخطاب اليها قبل السلوع قال لا يجب قربها ولم يقل لا يستطيع فافهم هذه الدقيقة
وتنفقة المحرم عليها قال الامام السرخسي في المبسوط شرط ان يملك فوق نفقة المحرم
لان المحرم اذا لم يخرج معها فنفقته في مالها الا في رواية عن محمد لانه غير مجبر على الخروج
فاذا تبرع به لا يستوجب بتبرعه النفقة عليها ووجه ظاهر الرواية انها لا تتوصل الى
اداء الحج الا به فنفقته ايضا مما لا بد منه في اداء شرط الوجوب او شرط الاداء
ومن قال بالتخيير تمسك بتفسير النبي عليه السلام الاستطاعة بالزاد والراحلة فقط
فانه لو كان المحرم شرطا لذكره ايضا واجاب عنه المضمر بانه عليه السلام انما لم يذكره
لان الاصل على ما ذكرنا في الجامع الرسوي كان رجلا لان احدهما انفقه لاداء الفعل
لتعدد شرط البلوغ في احدهما وشرط الحرية في الاخر وقوم ان لم يجب بذلها واما
ما قبل لعدم الخطاب وشرط الوجوب في حقهما فيرد عليه ان عدم الخطاب مخصوص
بالاول والاوجه للتوزيع لان عدم شرط الوجوب يعمهما على ما عرفت انفا ولا وجه
لما اراد بعدم الخطاب عدم التكليف بالحج لما مر من ان عدم شرط الوجوب في حقه ان
يقوم عدم الخطاب بعدم شرط الوجوب فلا ينقلب لاداء الوضع قبل الاحرام شرط
عندكم على ما مر بيانه فوجب ان يجوز اداء الوضوء باحرام النفل كالصبي اذا توضاء
ثم بلغ جاز له ان يؤدي الفرض بذلك الوضوء، واجيب بان الاحرام عند اداء كونه
بالنية على ما تقف عليه وبها يصير شارعا في افعال الحج فصار كصبي توضاء وشرع
في الصلوة وبلغ بالسن فنوى ان يكون تلك الصلوة فرضا لا ينقلب اليها

فتنة على ما عبارة المص
من بعض

عبارة

وفيه نظر لانه لايجوز تقديم الاحرام على اشهر الحج عندنا وعلى تقدير صحة ما ذكر يلزم التنزيل في افعال الحج
قبل وقتها فالصواب في الجواب ان نقال الاحرام لما استلزم قصدها ابتداء حكما من
حيث ان ابتدائه الحكمي متصل بافعال الحج يكون لتكبيرة الافتتاح فلا يودي الفرض عما انعقد
للنفل ومن حيث ان ابتدائه الحقيقي غير متصل بافعال الحج لاس المتعات وافعاله
بمكة وعرفات كان كالموضوع صحيح تقديمه على وقت الحج عملا بالشبهين والحاصل
ان الاحرام شرط شبيه بالركن لتكبيرة الافتتاح بالنظر الى الوجه الاول وشبيه بشرط
المحض بالنظر الى الوجه الثاني فراعينا فيه الجهتان كما بيناه لعدم الاهلية ولهذا لو احصر
لا يلزمه قضاء ولا دم ولو تناول المحظور لم يلزمه شئ وما كان احرامه غير لازم انفسخ
بتجديده للفرض لكونه محتملا للفسخ كمن باع عبدا مالف ثم بناها بالف وما انفسخ
الاول بتجديد الثاني لكونه محتملا للفسخ اما احرام العبد لازم لكامل الاهلية ولهذا لو شاركه
محظورا يلزمه الصيام وما كان احرامه لازما لم ينفسخ بتجديده للفرض لعدم كونه محتملا
للفسخ فصل والمواقيت جمع الميقات وهو الوقت المحدود ثم استعير للمكان
ومنه مواقيت الحج لمواضع الاحرام وهي ثلث ميقات الاعاجم وميقات اهل الحل وميقات
اهل الحرم والراد منها هو الاول في الغاية لوجاوز الميقاتي كافر براح ثم اسلم فلما سيأتي عنه
للمجاوزة بغير احرام وكذا الصبي لا يسع بما يأتي ذكره في البئر وكذلك الحطابون من اهل مكة اذا جاوزوا الميقات
كان لهم دخول مكة بغير احرام ذكره في الحقائق فالعموم المفهوم من قوله الى لا يجاوز للان ان يجاوزها الا محرما
ليس بذاك قرن بسكون الراء جبل مطل على عرفات وبسمية الوب قرن المنازل قال قائلهم الم يسئل الربع ان يطفا

بقرن المنازل قد اخلفا وزعم الطوسي انه بالحريك وفيه نظر قال المطرزي واما اويس القرني فمنسوب الى قرن
قال اللبث ثم حي من اليمن اليهم ينسب اويس ومن ظن انه منسوب الى هذا الميقات فقد سها انتهى واعلم ان الميقات
للاس بحو اليمن وبحو الحجاز وبحو تهامة والطايف ويلملم ميقات بعض اهل اليمن لان اليمن بحو وتهامة منه وجبل
من جبال تهامة على ليلتين من مكة هكذا الاشارة الى نفس هذا الموقف لا الى موقف اخر شبيه به فالكاف مقحمة
كما في قوله تعالى وكذا احببناكم انه وسطا قال العلامة التفتازاني في شرح الكشاف الكاف مقحم اي زائد كما لا يلزم
بركونه في قولهم وغرضهم وقف رسول الله صلعم هذه المواقيت الاصل فيه ما روى البخاري في صحيحه باسناده الى ابن عباس رض
قال ان النبي عليه السلام وقت لاهل المدينة ذا الحليفة ولاهل الشام الجحفة ولاهل نجد قرن المنازل ولاهل اليمن يلملم هن لهن
ولمن اتى عليهن من غيرهن ممن اراد الحج والعمرة ومن كان دون ذلك فمن حيث انشا حتى
لاهل مكة من مكة وروى ابو داود في سننه مسندا الى عايشة رض ان رسول الله عليه السلام وقت
لاهل العراق ذات عرق واعلم ان المراد من العراق من جاوز من سمته العراق وطريقه والا لم
ان يكون من اهله وكذا في سايره دل على ذلك ما قالوا ان اتى اذا عزم على الحج واحرم
من ذات عرق لا يجب عليه المادة الاحرام من الحجفة وعبارة الحديث ولمن اتا عليهن من
غيرهن ممن اراد هذا التفصيل اندفع ما قيل كيف كان التوقيت لاهل العراق وان لم
ولم يكونوا مسلمين ولم يحج في توجيهه الى ان نقال انه عليه السلام علم بطريق الوحي اعمالهم فوقت لهم
على ذلك نعم يحتاج اليه في توجيه قوله عليه السلام هن لهن لان المراد منه سكان تلك المواضع
بقرينة عطف قوله ولمن اتا عليه وفايدة التاقيت التنبيه بالبعض على الكل في التوقيت
وهو تحديد الوقت وقد عرفت ان الوقت استعير للمكان ثم الافاق قال صاحب الكشف

عباده عالم السنن

قال المصنف يعني صاحب الكشاف المسموع افقي وافقي وهو القياس لان النسبة الى الواحد
الاان المستعمل فيما بين الفقهاء افاقي وهو صحيح لانه اريد به الافاقي الحاصل في الخارج اي خارج المواقيت
فكان بمنزلة الانصاري حيث اريد بالقبيلة الناصرة كانه اريد به في الاصل اطلق عليهم للانضمام نظرا
الى انهم ناصرون ثم صار كالعلم لهم حتى لو قيل ناصري لم يفهم ذلك المعنى كذلك لا يراد منها انهم
من افق من آفاق مكة او آفاق الارض بل يفهم منه انه خارج عن المواقيت فكان الافاقي
صارت كالعلم لخارج المواقيت من الامكنة ولو قيل افقي لم يفهم ذلك المعنى وهو اسمي صريح بخطئة
ان النسبة الى الجمع ليس من الواجب فيها ان يجري الجمع مجرى العلم التوقيفي بل قد يحصل
مفهوم الجمع لاشتمال الجنس المشتمل على الواحد والكثير وهذا التفصيل بين ان الامام النووي
اخطأ في تخطئة الفقهاء في هذه العبارة حيث قال في تهذيب الاسماء واللغات قال
اهل اللغة الافاقي الواحد افقي بضم الهمزة والفاء وافقي باسكان الفاء قالوا
والنسبة اليه افقي بضم الهمزة والفاء وفتحها لغتان مشهورتان
واما قول الغزالي وغيره في كتاب الحج الحاج الآفاقي فمنكر فان الجمع
اذا لم يسم به لا ينسب اليه وانما ينسب الى واحده
ثم انه لم يصب في قوله ان الجمع اذا لم يسم
به لا ينسب اليه

به لا ينسب اليه لانه ينسب اليه اذا لم يكن له واحد اصلا كالاعرابي او لا يكون له واحد من لفظه كالركابي
او يكون جاريا مجرى العلم كالانصاري على قصد دخول مكة حقه ان يقول على قصد دخول الحرم اذ يكفي
في وجوب الاحرام عليه قصد دخوله والحاجة الى قصد دخول مكة وانما اعتبر ذلك القصد لانه
اذا تجاوز عن الميقات لا على قصد دخول الحرم بل على قصد دخول البستان لا يلزمه الاحرام ثم
المعتبر في القصد اليها عندنا وعند الشافعي لو دخلها للقتال لا احرام قولا واحدا لانه عليه السلام
دخلها يوم الفتح بغير احرام وان دخلها للتجارة او لطلب الغريم ففيه قولان ولما ذكر المصنف من المنقول
والمعقول وما رواه كان مختصا بتلك الساعة بدليل قوله عليه السلام في ذلك اليوم مكة حرام
لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما حلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما يعني الدخول بغير احرام
لاجماع المسلمين على حل الدخول بعده عليه السلام للقتال ومن قال وما رواه الشافعي
فمن خصوصياته عليه السلام فقد اخطأ لا يجاوز احد الميقات النكرة في سياق النفي تفيد العموم
الا ان مكان الحرج مستثناة عنه بحكم ما دل على نفيه من النصوص وقد بينت فيما تقدم على ذلك
المكان ولان وجوب الاحرام ولقائل ان يقول لو كان وجوب الاحرام لتعظيمها لما كان احرام
من كان بمكة من الحرم الى الحل فانه بدل ولانه ظاهره على انه للحج لا لتعظيم تلك البقعة ولا فرق بالاتفاق
بين احرام واحرام فاذا كان بعض الاحرام للحج يكون الباقي ايضا له ومن قال ان وجوب الاحرام
ليس لانه شرط للحج بدليل ان من كان داخل الميقات يحرم من دويرة اهله اخطأ في الدليل
ولم يصب في الدليل اما الاول فظاهر فان الاحرام من شرائط الحج الا ان الشرط وجود احرام لا كونه
للحج كالصوم في الاعتكاف وكان هذا القائل لم يفرق بين كونه شرطا للحج وكونه للحج شرطا

والفرق واضح واما الثانى فلان شرط الحج احرام كل صنف من الاصناف الثلثة الاقاصى واهل الحل
واهل مكة من ميقاته لا احرام الكل من المواقيت الخمسة المذكورة ومن قال ان الله تعالى جعل هذا البيت
معظما مشرفا وخصه بالاضافة الى نفسه وجعل المسجد الحرام فناء له ومكة فناء للمسجد الحرام والحرم
فناء مكة والمواقيت فناء الحرم فلا يجوز لاحد ان يجاوز المواقيت الا محرما شعثا تلبيا بصوته
العبد المسخوط عليه طالبا عطف مولاه مستجلبا انار رحمة سيده تعظيما لحرمة هذا البيت
فكانه غافل عما قدمنا بيانه من ان من لم يقصد الحرم له ان يجاوز المواقيت بغير احرام والخطاب
ايضا ان يجاوزها وان قصد مكة ومن قال والاصل فيه يعنى فى انه لا يجوز لمن دون الميقات
ان يجاوزه الا بالاحرام ان كل من قصد مجاوزة ميقاتين لا يجوز ميقات اهل الافاق وميقات
اهل الحل الا بالاحرام ومن قصد مجاوزة ميقات واحد حل له بغير احرام والحيلة لمن اراد
من الافاقى دخوله بغير احرام ان يقصد بستان بنى عامة او غيره من الحل فلا يجب الاحرام لانه
قصد مجاوزة ميقات واحد لم يدر ان ما ذكره لا يصلح اصلا لتلك الكلية كيف وفيه وجه انتقاضها
ان لم يخصص والتخصيص باباه سياق الكلام كما لا يخفى على ذوى الافهام وغيرهما هذا ليس
اهل الطلاقة على نهجت عليه مرارا ومن كان داخل الميقات سواء كان من اهل الحل او افاقيا
دخل الحل لحاجة فعموم منطوق هذا القول على وفق مفهوم ما سبق من قوله على قصد دخول
مكة ومن لم يتنبه لهذا قال وحل لاهل داخلها دخول مكة حرج بين فالحقوا باهل مكة حيث
يباح لهم الدخول بغير احرام بعد ما خرجوا منها لحاجة لانهم حضرى المسجد الحرام ولهذا الحقوا
بهم فى عدم تحقق المتعة والقران فان قدم الاحرام التفريع باعتبار ما تقدم من بيان ان فائدة

فائدة التوقيت عدم جواز تاخير الاحرام عنها وذلك انه لما انم به معنى التوقيت ترتب عليه عدم
تاثيره فى منع التقديم جاز بخلاف تقديم الاحرام على اشهر الحج فانه يكره ولو فعل لزمه وقد اساء
ذكره الكرخى فى مختصره من دويرة اهله انما ذكرها بالتصغير لان كل دار ربوت فى مقابلة بيت الله
صغير والافضل التقديم وقال الشافعى الاحرام من الميقات افضل بناء على اصله ان الاحرام
ركن فيكون من افعال الحج ولو كان لما زعمه لما جاز تقديمه على الميقات لان افعال حج لا يجوز تقديمها
عليه وتقديم الاحرام على الميقات جائز بالاجماع اذا كان فى اشهر الحج والخلاف فى الافضلية
معناه انما فسره دفعا لتبادر الوهم الى المحل الذى هو خارج المواقيت لانه يجوز احرامه تعليل فلما
جاز منها للمسئلة وتقريره انه يجوز له الاحرام من دويرة اهله فلما جاز منها جاز من جميع المحل الذى
بين الميقات والحرم لان ما وراء الميقات الى الحرم شئ واحد لا تتغير المحل كما توهم من قال
اى موضع احرامه الذى بين المواقيت وبين حرم لا المحل الذى هو خارج المواقيت لانه
يجوز احرامه من دويرة اهله فلو كان المراد بالمحل ما هو خارج الميقات لما جاز ان يحرم من دويرة
اهله ولم يدر انح بحه المناقشة بانه لا يلزم من عدم جواز ان يراد بالمحل ما هو خارج المواقيت
بخصوصه ان يتعين ارادة ما هو داخل المواقيت بخصوصه لاحتمال ان يراد ما هو الاعم منهما ولا يلزم
المحذور المذكور ح وايضا فى بضيع قوله وما وراء الميقات اى الحرم مكان وحد فان الحاجة اليه
على تقدير ان يكون التعليل لاصل المسئلة على ما اوضحناه فى تقريره ومن كان بمكة حقه ان يقول
ومن كان داخل الحرم لعدم اختصاص هذا الميقات باهل مكة ثم انه بقى اهل المواقيت غير مبينين
ميقاتهم وهم فى حكم من كان داخل الميقات ولو قال ومن كان فى الميقات او داخله فوقته

الحل لكان اولى فى عرفه قال الامام المطرزى فى المغرب وعرفات علم للموقف وهى منونه
لاغير ويقال لها عرفه ايضا ويوافقه قول ابن الحاجب فى شرح المفصل ان عرفه وعرفات
جميعا علمان لهذا المكان المخصوص فما قيل فى عبارة المصنف نظر لان اسم الموقف عرفات
ويوم عرفه اسم اليوم التاسع من ذى الحجه والذى فى الحل هو الموقف لا اليوم من قصور النظر ثم انه
اخطاء فى قوله ويوم عرفه وصوابه وعرفه لان الكلام فيها لا فى يومها ولا يلزم من عدم كون يومها
فى الحل عدم كونها ان يعوما من التنعيم اعمره اعانه على اداء العمرة والتنعيم موضع قريب من مكة
عند مسجد عايشه رض لورود الاثر به يعنى اورد عليه السلام اخا عايشه رض ان يعمرها من التنعيم
وانما عبر عنه بالاثر دون الحديث اذلم يذكر فيه عبارة الامر الوارده عنه عليه السلام باب
الاحرام هو الدخول فى الحرمة يقال احرم الرجل اذا دخل فى حرمة لا تهتك وفى عرف الفقهاء
عبارة عن الدخول فى الحرمة المخصوصة بالتلبية او ما يقوم مقامها قال فى الاسرار لحج
يتبين على مقدمة وهى التلبية او ما يقوم مقامها ومحظورات يجب بها واسمها اى اسم تلك
المحظورات الاحرام والتلبية شروع فيه ومعناه الدخول فى الحرمة واذا اراد الاحرام اغتسل
او توضاء يعنى ان السنة بمعنى الطريقة المسلوكة فى الدين فى هذا الباب احدى الطهارتين
مع قيام التفاوت بينهما فى الفضيلة فقوله لما روى تعليل لاصل المسئلة وهو ان السنة
احدى الطهارتين لا بعينها ولما كان الظاهر منه تعيين الطهارة الكبرى للسنية نبهنا تداركه
بقوله الا انه للتنظيف تقريره على ذكر القدورى فى شرح مختصر الكرخى انه ليس بواجب بل من باب
النظافه كما فى الجمعه بدلاله اغتسال الحائض والنفساء وكل غسل يكون لمعنى النظافة فالوضوء

فالوضوء يقوم مقامه كما فى الجمعه والعيدين ومن وهم انه استثناء من قوله والغسل افضل
فقد وهم ثم ان قول ذلك الواهم وكانه يدفع ما بتوهم ان الغسل اذا كان افضل وجبان يقوم
غيره مقامه فقال الا انه للتنظيف ليس شئ لان القول المذكور لا يصلح منشا للوهم المزبور بل سبب
ان يكون منشاء بخلافه لان الظاهر من افضلية احد الامرين من الآخر هو ان يكونا غير كين فى اصل
الفضيلة وموجبه قيام كل منهما مقام الآخر فى اصل الوظيفه لان معنى النظافه فيه تم تعليل المضمة
المسئلة المذكورة بقوله والغسل افضل وانما اعاده بقوله لكن الغسل افضل اذ كان المتبادر مما ذكر
فى تعليل اصل المسئلة هو ان يكونا متساويين فى الفضيلة فتداركه بقوله ولكن فالمقدمات
المذكورة فى نهاية الاتساق وغاية الانتظام كما لا يخفى على من له حظ من اساليب الكلام
وفهم الضعف فيه من ضعف الفهم ازار ورداء الازار من الحقو وهو الخصر والرداء من الكتف
والجديد افضل رد لمن قال بكراهة لبس الجديد عند الاحرام وانما كان اقرب الى الطهارة لانه ظاهر قياسا
استحسانا لا قياسا بما بقى عينه كالمسك والغاليه لانه منتفع بالطيب بعد الاحرام فيمنع عنه
لان للتعاد حكم الابتداء كما فى لبس الثوب ولانه اذا عرق ينتقل على بدنه من موضع
الى موضع فيكون ذلك بمنزلة التطيب ابتداء بعد الاحرام فى الموضع الثانى ومس طيبا
قال القدورى فى شرحه ويتطيب ويدهن بما شاء فى قول ابى حنيفه وابى يوسف وهو
قول محمد فى الاصول وروى المعلى عن محمد انه قال لست لا ارى به باسا حتى رايت
قوما احرزوا طيبا كثيرا ورايت اعراشنيعا فكرهته وهو قول مالك وقول زفر مثل قول
محمد ذكره فى شرح الطحاوى وجه المشهور حديث عايشه رض الحديث بهذه العبارة مذكور

في الصحيحين الا ان التقريب لا يتم به لجواز ان يكون ذلك الطيب مما يبقى اثره بعد الاحرام فلا ينتهض
حجة في محل الخلاف وقبل ان من جملة حديث عايشة رض ولقد رأيت وبيص الطيب في مفارق رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم بعد الاحرام انما يجدى نفعا في تصحيح الاحتجاج بحديثها رض ولا يندفع به القصور
عن تقرير المصنف وجه المشهور والاعتذاب بان ذلك لما كان معلوما من حديث عايشة رض اقتصر
على ذكر ليس بذاك اذ لا وجه للاقتصار على ليس يصرح في المطلوب وترك ما هو صريح فيه وكلاهما
معلوم انه من حديثها والباقي كالتابع له جواب عن قياس محمد على الثوب ومن هنا تبين
ان المصنف قصر في تقرير وجهه على ما اومأ اليه فيما تقدم وتقرير بحسب المذكور ان الممنوع عنه المحرم
التطيب والتطيب في كالتابع له لاتصاله ببدنه ولا حكم للتبع فيكون بمنزلة العدم بخلاف الثوب المحيط
اذ البس قبل الاحرام وبقي على ذلك بعده فانه يكون ممنوعا ويكون كالابتداء حتى يلزمه
الجزاء لانه مباين عنه فلا يكون تابعا ولهذا اذا حلف لا يتطيب فدام على طيب كان بحسنه لا يحنث
واذا حلف لا يلبس هذا الثوب فدام على لبسه حنث بقي ههنا شئ وهو ان محمدا متمسكا منقولا
لم يذكره المصنف وكان احق بالذكر مما ذكره من المتمسك المعقول وهو ما روى الشيخ ابو جعفر
الطحاوي في شرح الاثار مسندا الى صفوان بن يعلى بن امية عن ابيه ان رجلا اتى النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم بالجعرانة وعليه جبة وهو مصفر لحيته ورأسه فقال يا رسول الله ابن قد امت وانا
كما ترى فقال انزع عنك الجبة واغسل عنك الصفرة وهذا صريح لا يقبل التاويل لما روى جابر
رض عدد الركعة غير مذكور في حديث جابر رض انما المذكور فيه انه صلى الله تعالى عليه وسلم صلى في مسجد
ذي الحليفة نعم هو مذكور في حديث ابن عمر رض اخرجه مسلم قال وقال اللهم اي قال الشيخ

اي قال الشيخ ابو الحسين القدوري في مختصره وقال الكرخي بريد بهج اللهم ومن قال يعني محمدا فقد
لانه من مسائل المختصر لا من مسائل الجامع الصغير ومنهم من قال يعني محمدا وكذا في اول كل
مسئلة وكان هذا القائل غافلا عن ان المصنف جمع في كتابه مسائل الجامع الصغير ومسائل مختصر القدوري
وفي بعض النسخ لم يذكر قال الاولى وعلى هذا يكون عبارة وقال من الحديث والقائل النبي صلى الله
عليه وسلم وبأباه التعليل بقوله لان اداما اي لانه يذكر للمسائل لا للدلائل ثم متى عقيب صلوته
التلبية عقيب الصلوة افضل عندنا وعند الشافعي الافضل ان يلبي حين ما استوى على راحلته
وعند مالك بعد ما ارتفع على البيداء واما اختلفوا لاختلاف الرواية في اول تلبية النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم روى ابن عباس رض انه صلى الله تعالى عليه وسلم لبى دبر صلوته وروى ابن عمر رض انه لبى حين
ما استوت به على راحلته وروى جابر رض انه لبى حين استوى على البيداء واصحاب اخذوا برواية
ابن عباس رض لانها محكمة في الدلالة على الاولية ورواية ابن عمر وجابر رض محتملة لجواز ان
ابن عمر لم يشهد تلبية النبي صلى الله تعالى عليه وسلم دبر الصلوة وانما شهد تلبيته حال استوائه على راحلته
فظن ذلك اول تلبية فروى ما روى وجابر رض لم ير تلبيته الا عند استوائه على البيداء فظن انه
اول تلبية فروى ما روى الدليل على صحة هذا ما في شرح الاثار مسندا الى سعيد بن جبير رض قال
قيل لابن عباس رض كيف اختلف الناس في اهلال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال
ابن عباس رض ما اخبركم عن ذلك ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اهل في مصلاه فشهد
قوم فاخبروا بذلك فلما استوت به راحلته اهل فشهد قوم فقالوا اهل رسول الله الساعة
فلما علا البيداء اهل فشهده قوم لم يشهدوه في المرتبة الاولى فقالوا اهل رسول الله الساعة

واما كان اهلال رسول الله في مصلاه قال في البدايع روى عن سعيد بن جبير رض انه قال قلت
لابن عباس رض كيف اختلف اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في اهلاله قال انا اعلم
ذلك صلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في مسجد ذي الحليفة ركعتين واهل وكانت ناقته مشرفة
لم ار رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يهل حتى تنبعث به راحلته والتلبية التلبية مصدر لبى
اذا قال لبيك والتثنية للتكثير وانتصابه بفعل مضمر ومعناه انا مقيم على طاعتك البابا بعد باب
اى لزوما بعد لزوم من الب بالمكان اذا قام به بكسر الالف لا غير هكذا رواه
ابن عمر وابن مسعود رض فوضعه تلبية رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ليكون ابتداء لابتداء اذ لو
فتح لكان المعنى اثنى عليك بهذا الثناء لان الحمد لك والاكذلك اذا كسرت لانه يصير استينافا
بمعنى التعليل كانه قيل لم تقول لبيك فقال لان الحمد لك وهو اختيار محمد اذ الفتحة صفة الاولى
اى قوله ان الحمد بالفتحة صفة لما وقع في الجملة الاولى من التلبية واراد بالصفة المتعلق بالغير لان النعت
النحوي والمعنى ان الفتحة بجعلها متعلقة بما سبق على بنائه قبل هذا وبالكسرة يصير ذكرا مبتدأ فكان اولى
وهو اجابة اى غاية الليان قوله لبيك اجابة لدعوة ابراهيم صلى الله تعالى عليه وسلم ومن قال اى ذكر
التلبية فقد تعسف باتفاق الرواة ودعوى الاتفاق غير مسلم فان النقصان عما ذكر والزيادة
عليه قد وقع في بعض الروايات اما الاول فقد اخرج البخاري حديث التلبية عن عايشة رض ولم تذكر
ما بعد قوله والنعمة لك وكذا النسائي اخرجه عن عبد الله بن مسعود رض كذلك واما الثاني فلان حديث
التلبية على الوجه المسطور مخرج في الكتب الستة عن ابن عمر رض وكان ابن عمر رض يزيد عليه لبيك وسعديك
والخير بيديك والرغباء اليك فلا ينتقض عنه قال الامام ابو بكر محمد بن الفضل لو قال اللهم ولم يزد

ولم يزد عليه كان على الاختلاف الذي ذكرنا في الشروع في الصلوة فمن قال يصير به شارعا
في الصلوة قال يصير به محرما ومن قال لا فلا وده ولو زاد فيه جاز خلافا للشافعي قال القدوري
في شرحه لمختصر الكرخي فان زاد عليها فهو مستحب واختلف اصحاب الشافعي قال بعضهم انه مباح
وهو رواية المزني عنه وقال بعضهم انه مستحب بكره وهو رواية الربيع عنه فلو قال لبيك والرغباء
فيه مستحب خلافا للشافعي لكان اولى فان خلافه في الاستحباب بالاتفاق وبهذا تبين
ان ما قيل ليس في المسئلة كثير خلاف فانه جعل المنقول افضل في رواية قال في شرح الوجيز لا يحب
الزيادة على تلبية رسول الله عليه السلام بل يكون مكروها ونحن لا ننكر هذا منطوقه كابن عمر وابن مسعود
وابي هريرة رض ذكر في شرح الاثار مسندا الى نافع قال كان ابن عمر رض يزيد في التلبية لبيك
لبيك لبيك وسعديك والخير بيديك والرغبة اليك وفيه ايضا مسندا الى ابي هريرة رض انه كان
يقول من تلبية رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لبيك اله الخلق لبيك وفي الكافي للحاكم الجليل
الشهيد بلغنا عن عبد الله بن مسعود رض انه خرج من مسجد الخيف يلبي ويقول اجهل الناس
ام طال عليهم العهد لبيك عدد التراب لبيك فلا يمنع من الزيادة بل يستحب فيه الزيادة فيه بعد الاكمال
كما في التشهد بخلاف الاذان لان المقصود منه الاعلام فيقع الخلل في الاعلام بالزيادة فلا تزاد
ومن قال وبجواب عن التشهد والاذان ان التشهد في تعليمه زيادة التاكيد قال ابن مسعود
رض كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن فالزيادة
تخل به بخلاف لانها للثناء من غير تاكيد في تعليم نظمه فلا تخل بها الزيادة والاذان للاعلام وقد صار
معروفا بهذه الكلمات فلا يبقى اعلاما بغيرها لم يصب اما اولا فلما عرفت ان الزيادة في التشهد

ايضا غير مم بل مستحب واما ثانيا فلان الاهتمام فى تعليمه انما يمنع النقصان عن المنقول
لا الزيادة عليه واما ثالثا فلانه على تقدير الزيادة فى الاذان لا يلزم الاعمال بغير ما عرف حتى يخل
بالمقصود كيف وقد زاد فى اذان الصبح الصلوة خير من النوم ولم يلزم ما توهمه يعنى اذا نوى
لو قال يعنى مع النية لكان اولى كما لا يخفى لتقدم الاشارة اليها فان قلت اليس فى قوله ينوى
بتلبية الحج تصريح بانه لا بد فيه قلت ذلك وهم سبق الى فهم بعض الناظرين فى هذا المقام وليس الامر
بمجرد النية ما لم يات بالتلبية ضرورة ان النية لا تبقى مجردة عند اتيان التلبية ثم ان حقه ان يقول
ما لم يات بالتلبية او ما يقوم مقامها من قول او فعل الا انه اهله اعتمادا على التفصيل الآتى بعيد هذا
خلافا للشافعى فى احد قوليه وفى قوله الاخر يوافقنا فلا بد من ذكر تلبية كان او غيرها مما يقصد به التعظيم
او فعل يقوم مقام الذكر ويصير شارعا بذكر قال فى التحفة وان ذكر مكان التلبية التسبيح او التهليل
او التحميد ونوى به الاحرام يصير محرما سواء كان بجنس التلبية اولا وكذلك اذا اتى بلسان
اخر اجزاه سواء كان بجنس التوبة او لا بجنسها هكذا اجاب ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابى يوسف
انه ان كان لا بجنس التلبية جاز والا فلا كما فى الصلوة والصحيح ان ههنا بالاتفاق اما ابو حنيفة
فعلى اصله فى باب الصلوة وهما فرقا بين الصلوة والحج لان النيابة جارية فى امور الحج بخلاف الصلوة
حتى يقام غير الذكر مقام الذكر هذا اولى مما ذكر صاحب التحفة من التعليل بجريان النيابة فى امور الحج
كتغليد البدنة لو قلد بدنة ونوى الاحرام وساقها وتوجه معها يصير محرما سواء قلدها تطوعا او نذرا
او جزاء صيد ونحو ذلك لان تقليدها مع السوق فى خصائص الحج واذا وجد نية الاحرام مقارنا بالفعل
هو من خصائص الحج يصير محرما فهذا نهى بصيغة النفى انما يعرض لبيان هذا لانه مبنى الاستدلال

بالاية المذكورة على ما قدمه من وجوب الانتهاء عما ذكر واما التعرض لئلا يلزم الخلف فى كلام الله تعالى
لوجوده من بعض فانما هو وظيفة المفسر ومن لم يفرق بين المقامين ذكر فى هذا المقام ما هو وظيفة
المقام الاخر بقى ههنا شئ وهو ان الحاجة الى ذكر على قراءة النصب واما على قراءة الرفع والتنوين
وقد قرأها ابن كثير وابو عمرو فلا حاجة اليه لان تقدير الكلام ح فلا يكون رفث ولا فسوق فانهى
بصيغة لا بصيغة النفى او ذكر الجماع بحضرة النساء انما قال بحضرة النساء لان ذكره فى غير حضرتهن
ليس من الرفث روى عن ابن عباس رضه انه انشد فى احرامه وهن يمشين بنا هميسا
ان يصدق الطير ننك لميسا فقيل له ارفث وانت محرم فقال انما الرفث ما كان بحضرة النساء
وهى فى حالة الاحرام اشد حرمة جواب دخل مقدر تقريره الدخل انه واجب الاجتناب فى كل حال
فما وجه عده من محظورات الاحرام وتقرير الجواب انه مع الحج كلبس الحرير فى الصلوة والنظر
فى قراءة القرآن وقيل مجادلة المشركين هذا القول فى تفسير الجدال الواقع فى كلام الله والاوجه
لان يراد من الجدال المنهى فى كلام الفقهاء ههنا اذ لا معنى لنهيهم عن المجادلة الماضية فالوجه
ان يقال كما قال بعضهم او المراء فى وقت الحج فان العرب كانوا يختلفون فيه فبين الله تعالى لهم
وقت الحج بقوله الحج اشهر معلومات ثم نهاهم عن الجدال فى ذلك ان جادل رفيقه لو قال
الجدال المراء مع الرفقاء او الخدم او المكارين لكان اولى ولا يقتل صيدا المراد صيد البر
لان صيد البحر حلال والمعبر التوالدون الكينونة ولا بشير اليه ولا بد عليه الاشارة ان يشير
الى الصيد ويخبر به والدلالة ان يقول فى مكان كذا صيد او يقدم الصايد فيوردوه فالاول لا يكون
الا حال كونه مرتبا بخلاف الثانى ومن قال والاشارة ان يشير الى الصيد باليد والدلالة ان يقول

ان فی مکان کذا صیدا فالاشارة تکون فی الحضور والدلالة تکون فی الغیبة لم یصب فی تخصیصه
الدلالة الاشاره بالید وکذا فی تخصیصه الدلاله بالقول المذکور وکذا فی تخصیصها بالغیبة ثم
ان حدمنها علی تقدیر ان لا یعلم المصابه والا یکون لغوا علی الصحیح لحدیث ابی قتاده عبارة الحدیث
علی ما اخرج السنه فی کتبهم امنکم احدامره ان یحمل علیها او اشار الیها قالوا لا قال فکلوا ما بقی من
لحمها وفی لفظ المسلم هل اشرتم هل اعنتم قالوا لا قال فکلوا ثم ان فی دلاله الحدیث المذکور
علی المط نظر لان دلالته علی ان اشارة المحرم محرمة للصید لا علی انها محرمة علی المحرم والمطلوب
ههنا انما هو الثانی لا یقال دلالة فه علی الاول ایضا اذ مبناها علی المفهوم ولا عبرة به عندنا لانا نقول
بل مبناها علی ان ناخیره علیه الصلوة والسلام الجواب ال اوان انکشاف الحال یدل علی عدم جواز
الاکل عند تحقق واحدة من تلک الامور اذ لولا ذلک لاجاب فی الحال فالاستدلال بهذا لا بالمفهوم
التعلیق وبهذا التفصیل تبین الفساد فیما قیل علق اباحة الاکل بعدم الاشارة والاعانه
فدل علی انها من محظورات الاحرام فیه ان الدلاله بطریق المفهوم وان المدلول انها فی محظورات
الاحرام ولانه ای ما ذکر من الاشارة والدلاله ومن زاد علی هذا قوله والاعانه فقد سهی لانه غیر مذکور
فی المسئلة انما ذکره فی الحدیث وارتباط التعلیل بها لابه انما قال ههنا لان المراد منه فی الوضوء
العظم الناتی ولم یذکر ههذا فی الحدیث لکن لما کان الکعب یطلق علیه وعلی الثانی حمل علیه احتیاطا
والاحتیاط فی الوضوء فی الحمل علی الثانی لقوله علیه الصلوة والسلام احرام الرجل رواه الدارقطنی
والبیهقی موقوفا علی ابن عمر رضه وقول الصحابی عندنا حجة اذا لم یخالف ایضا وخصوصا فیما اذا
لم یدرک بالرای واما الشافعی فقول الصحابی لیس بحجة عنده فالمذکور لا یصلح متمسکا له فی جوابه

فی جوابه وانما تمسکه فیه بما روی البخاری فی صحیحه باسناده الی ابن عباس رضه ان رجلا کان
مع النبی صلی الله تعالی علیه وسلم فوقصته ناقته وهو محرم فمات فقال رسول الله صلی الله تعالی علیه
وسلم اغسلوه بماء وسدر وکفنوه فی ثوبیه ولا تمسوه بطیب ولا تخمروا راسه فانه یبعث یوم
القیمة ملبیا بما اسنده من حدیث ابراهیم بن ابی حرة عن سعید بن جبیر عن ابن عباس رضه
ان النبی صلی الله تعالی علیه وسلم قال فی الذی وقص خمروا وجهه ولا تخمروا راسه لعدم التعرض فیه
لتخمیر الوجه لا نفیا ولا اثباتا وفی روایة مسلم والنسائی وابن ماجه عن ابن عباس رضه زیادة
قوله ولا وجهه ونحن نتمسک به فان قلت کیف یصح تمسک اصحابنا بهذا الحدیث فیما
ذکرومند ههنا خلاف حکمه حیث قلنا ان المحرم اذا مات یغطی وجهه ورأسه خلافا للشافعی وهو
یتمسک فیه بهذا الحدیث قلت تمسکنا به ههنا من حیث انه علل فیه لترک التغطیة بانه یبعث
ملبیا فدل ذلک علی ان للاحرام تاثیرا فی ترک تغطیة الوجه والراس وحجتنا فی تغطیة رأس
المحرم ووجهه اذا مات ماروی فی المبسوط عن عطا ان النبی صلی الله تعالی علیه وسلم سئل عن محرم
مات فقال خمروا راسه ووجهه ولا تشبهوه بالیهود وانما امر علیه الصلوة والسلام بذلک
لانقطاع الاحرام بالموت لانه قاطع للعمل بالحدیث وهو ما روی مسندا الی ابی هریرة رضه عن النبی
صلی الله تعالی علیه وسلم قال اذا مات الانسان انقطع عنه عمله الا من ثلثة اشیاء من صدقة جاریة
او علم ینتفع به او ولد صالح یدعوله وقد علم عدم انقطاعه فی حق ذلک الاعرابی بالوحی فالحکم المذکور
مخصوص له بتخصیص النبی صلی الله تعالی علیه وسلم ببقاء احرامه فوهم المخالفه من مخالفة الوهم وبهذا
التفصیل اندفع ما قیل ولقائل ان یقول لو کان للاحرام تاثیر فی ترک تغطیة الراس والوجه لما امر

بخبر ما قاله في محرم نوفي هو الاعرابي الذي وقصت به ناقته وقد مر بيانه ولان المراة لا تغطي وجهها قبل
فيه نظر لانه عليه الصلوة والسلام لم يشرع للمراة كشف الوجه في الاحرام خصوصا عند
خوف الفتنة وانما ورد النهي عن النقاب والقفازين روى البخاري من حديث ابن عمر رضه
انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال لا تنتقب المراة المحرمة ولا تلبس القفازين واما قوله احرام المراة
في وجهها على انه من كلام ابن عمر رضه لا يدل على الكشف اذ المراد باحرام وجهها عدم ستره بالمعضل
على قدره كالنقاب والبرقع كما يحرم ستر اليد بالمعضل على قدرها كالقفاز وقد ورد
ان اسما بنت ابي بكر رضه كانت تغطي وجهها وهي محرمة وقالت عايشة رضه المحرمة تغطي وجهها
فالذي علم بالسنة ان وجهها كيد الرجل في حرمة الستر بالمعضل على قدره لا الستر بالكم والملحفة
والخمار ونحوها الفرق في تغطية الراس يعني يجوز للمراة تغطية الراس ولا يجوز للرجل فلذلك
لا انه يجوز للرجل تغطية وجهه في الاحرام في مقابلة عدم جواز ذلك للمراة فيه فان قلت القسمة
تقتضي قطع الشركة

فلو قد انقطعت

قلت قد انقطعت الشركة بتغطية الراس وقائل ان يقول من جانب
الخصم الظاهر مما روى جعل احرام كل واحد منهما في محل خاص ولا خصوص مع الشركة
ولهذا خص الوجه في المراة بان احرامها فيه لم يكن في راسها فكذا في الرجل ولان مبنى
احوال المحرم على خلاف العادة وذلك فيما قلنا لان العادة هو الكشف في الرجال
فكان الستر على خلاف العادة بخلاف النساء فان العادة فيهن الستر
فكان الكشف خلاف العادة وتوضيحه ان اثر الاحرام في الكشف لا في الستر ووجه المراة
مستور عادة فاذا كشفته في الاحرام يظهر اثر الاحرام فيها وراس الرجل مستور
عادة فاذا كشفه يظهر اثر الاحرام فيه فعايدة ما روى بيان الفرق بينهما فيما
يؤثر فيه الاحرام يعني ان اثر الاحرام في الرجل كشف الراس واثر الاحرام في المراة
كشف الوجه وكل من الاثرين مخصوص بموضعه لا يتعدى الى موضع الاخر اي
ليس كشف الوجه في الرجل اثر الاحرام ولا كشف الراس في المراة وعلى هذا انقطعت
الشركة المحققة في المقام على موجب القسمة لا على الوجه المار ذكره في اول الكلام

عامه السان

ومن خلط بين الوجهين فقد خبط كي لا يخفى على ذوي الافهام ولا يلبس طيبا
لقوله الطيب ماله رايحة طيبة والشمت بالكسر نعت وبالفتح مصدر وهو
انتشار الشعر وتغيره لعدم التعهد فاذا منع الادهان ولذا قال وكذا الادهن
لما روينا والتفل من التفل وهو ترك الطيب حتى توجد منه رايحة كريهة
ولو قال ولا يدهن ولا يلبس طيبا لقوله عليه السلام الحاج الشعث التفل

لكان اولى كما لا يخفى ولا شعر بدنه اما اخذ البدن مقابلا للراس لان البدن من الجسد
ما سوى الراس والشوى ذكره الزمخشري في الفايق لقوله تعالى ولا تحلقوا هو بعبارته
ينهى عن حلق الراس وبدلالته ينهى عن حلق شعر البدن لان النهي في الاول لكونه
نامیا يحصل الارتفاق بازالته وهذه العلة موجودة في الثاني ايضا فيلحق به دلالة ولا
ينقض من لحيته نقض متفق قال عليه السلام قصوا الشارب فكلمة من ليست للتعدية بل
للتبعيض اي لا ينقض بعض لحيته وكذا لا ينقض شعر بدنه لما ذكرنا ان النقض في معنى
الحلق فيلحق به دلالة وقضاء التفث قال ابو اسحق الزجاج في تفسير قوله تعالى ثم ليقضوا
تفثهم التفث جاء في التفسير واهل اللغة لا يعرفونه الا من التفسير ثم قال قالوا في التفث
الاخذ من الشارب وتقليم الاظفار ونتف الابط وحلق العانة والاخذ من الشوارب
قال كانه الخروج من الاحرام وما في شرح المقامات للمطرزي من ان التفث الوسخ
عن قطرب والمرل قضاء ازالة الوسخ لا يخرج عن تفسير اذ حق ان يقول ازالة
الشعث والتفث ومن فسر قضاء التفث بازالة الوسخ حملا للقضاء على معنى الازالة
فقد ابعد بورس الورس صبغ اصفر وقيل نبت طيب الرايحة وفي القانون الورس
شبيه احمر قاني شبه سمحق الزعفران يجلب من اليمن لا يلبس المحرم عبارة
الحديث على ما ورد في صحيح البخاري ولا ثوبا مسه زعفران ولا ورس
الا ان يكون غسيلا لقوله عليه السلام لا تلبسوا ثوبا مسه زعفران الا ان يكون
غسيلا بين في الاحرام اخرجه الطحاوي عن ابن عمر رضه لا ينقض اي لا يتناثه

صبغه

صبغه اولا يفوح منه رايحة الطيب والتفسير ان عن محمد والظاهر من تعليل الكل بقوله لان المنع
للطيب انه اختار الثاني قيل ان الفقهاء يقولون ينقض على صيغة المبني للفاعل بفتح الياء
وضم القاف وهو خطاء وانما هو ينقض على ما لم يسم فاعله يقال نقضت الثوب انقضه
نقضا اذا حركته ليسقط ما عليه ومعناه الا ان يكون غسيلا لا يسقط منه شيء من الصبغ
بالنقض واجيب عنه بانه يجوز ان يراد به الاسناد المجازي بان يسند الفعل الى الثوب
ولا يخفى ما فيه من التعسف فان مثل هذا التجوز يكون لقصد المبالغة وذلك لا يناسب
المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام لانه لون لا طيب له فلا يكون في معنى ما ورد به الحديث
الورس دليل العصفر بالاولوية لانه فوق الورس في طيب الرايحة وهو مذهب عايشة رضه
ورد عليه ما ورد في سنن ابن داود من حديث ابن عمر رضه انه عليه السلام اذن للمراة
في لبس المعصفر وبدخل الحمام ويكون دهوله الحمام للاغتسال لا لازالة التفث
والحمل بفتح احدي الجيمين وكسر الاخرى الهودج الكبير بالغطاء هو الخيمة
الكبيرة ان كان لا يصيب راسه ولا وجهه قال الحاكم الشهيد في الكافي وان دخل
تحت ستر الكعبة حتى غطاه فان كان الستر يصيب وجهه وراسه كرهته له وان
كان منحنيا فلبس عليه شيء وذلك لانه اذا انحنى يكون كالاستظلال بالثوب فلا
باس به والظاهر من قوله كرهته له ان لا يكون الجواب المذكور رواية عن اصحابنا
ثم الظاهر من قول صاحب البدايه ولا يغطي راسه بالعمامة ولا غيرها مما يقصد به
التغطية لان المحرم ممنوع من تغطية راسه بما يقصد به التغطية ولو حمل على راسه

لباس الناس لا يجوز له ذلك لانه كاللبس وان كان مما لا يقصد به التغطية كالجانه وعدل
بتر وضعه على راسه فلا باس بذلك لانه لا يعد ذلك تلبسا ولا تغطية ان لا يكون
بلبس في التغطية بستر الكعبة وان صاب راسه ووجهه لانه ليس مما يقصد به التغطية ولا
يعد ذلك تلبسا بل استظلال في وسط السهيان هو بكسر الهاء ما يجعل فيه الدراهم والدنانير
من هميان المطر يعني اذا انصب عن ابن عباس رضه انه قال رخص رسول الله عليه السلام
للمحرم في الهميان يشد في حقوه اذا كان فيه نفقة والحقو الخصر وما تحته والظاهر
من قوله رخص ومن قوله اذا كان فيه نفقة ان يكون الاصل فيه الحظر ويكون الرخصة
لضرورة حفظ النفقة وموجب المحيط ان يكون بمعزل عن الحظر ولا يكون وجود النفقة
فيه شرطا لجواز شده وسطه ومن لم يتنبه لهذا ذكر الحديث المذكور في تقرير ما ذكره الخصم
واما شده الازار والرداء بحبل او غيره فكراهته بنص ورد فيه وهو ما روى انه عليه السلام
راى رجلا قد شد فوق ازاره حبلا فقال الق ذلك الحبل وبلك وشرط العمل
بالوجه المعقول عدم النص المنقول وذلك الشرط موجود فيما نحن فيه واما الكراهة
فيما اذا عصب العصابة على راسه باعتبار تغطية بعض الراس بها لا باعتبار
الاستمتاع بريح اللبس ولا يغسل راسه ولا لحيته بالخطمي قال في شرح الطحاوي
المحرم اذا غسل راسه او لحيته بالخطمي يجب عليه الدم في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف
ومحمد يجب عليه الصدقة وروى عن ابي يوسف روايتان اخريان احديهما انه لا شيء
عليه جعله بمنزلة الاشنان وروي انه قال يجب عليه دمان لانه طيب ودم لانه

تغتسل

يغتسل بهوام الراس وقيل ان الخلاف في خطمي العراق لان له رائحة طيبة واجمعوا انه لو غسله
بالحرض او بالصابون او بالماء القراح لا شيء عليه والعوام بالشد جمع هامة
وهي الرابة من دواب الارض واريد بها ههنا القمل ويكثر التلبية عقيب الصلوة
اطلق الصلوة على وفق ظاهر الرواية ليعم الفرض والنفل قال في البدايع ويكثر التلبية
في ادبار الصلوات فرائض كانت او نوافل وذكر الطحاوي انه يكبر في ادبار المكتوبات
دون النوافل والعوايت واجراها مجرى التكبير في ايام التشريق والمذكور في ظاهر الرواية
في ادبار الصلوات عاما من غير تخصيص او على شرفا اي صعدا مكانا مرتفعا وقيل
شرفا بضم الشين جمع شرفة ولا يناسبه وادبارا او لقي ركبا الركب سم اصحاب الابل
في السفر دون غيرهم من الدواب ولا يطلق على ما دون العشرة وليس بجمع راكب
كما توهم والقيود المعتبرة في مفهومه ليست للاحتراز عنها وانما ذكر الركب اخراجا
للكلام مخرج العادة قال بعضهم بدل ما ذكر واذا لقي بعضهم بعضا وبالاسحار بترك
وقت الاستيقاظ من منامه ولا بد من ذكر ايضا ذكره الاسبيجابي في شرح الطحاوي
والبدايع ولو قال او اسحر اي دخل وقت السحر كان اولى ثم انزو من غسل
عن هذا قال المحرم يكثر التلبية في غسله او فاته على ما ذكر في الكتاب وزاد اذا
استعطف الرجل راحلته ان ذكر في الكتاب ليس مبناه ما روى الاعمش كما توهم
من قال والاصل فيه ما روي الاعمش عن خيثمة رحه ان قال كانوا يستحبون
التلبية عند ست مواضع عند دبر الصلوة واذا استقلت الرجل راحلته واذا صعد

في الاعمش عن خيثمة رحه كانوا يستحبون هذه

شرفا واذا هبط واديا [illegible] واذا لقي بعضهم بعضا وبالاسحار لان المذكور في
الكتاب خمسة ولو كان مبناه ماروى لذكر فيه ايضا السادس بل مبناه ماقال
النخعي كان السلف يستحبون التلبية في هذه الاحوال بين المذكورة في الكتاب
ويرفعون صوتهم بالتلبية قال اصحابنا رضي عنهم ان الاذكار والادعية يستحب
فيها الاخفاء الا ماتعلق بالغير كالاذان الذي يقصد به الاعلام والخطبة التي يقصد بها
وعظ الناس وتعليمهم والتكبيرة التي جعلت علامة للدخول في الصلوة والانتقال
والقراءة التي أمر المؤتم باستماعها واما التلبية فلانها في حكم ماتعلق بالغير لانها
اجابة لدعاء الخليل عليه السلام كما مر ذكره ومن قال فلانها من علامة العبادة
كانه لم ير ان موجب تعليله شمول حكم المجهر الجهر عامة الاذكار ومن قال والتلبية
للاعلام بالشروع فيما هو من اعلام الذي لم ير ان هذا المعنى مخصوص بابوك
التلبية لا يوجد في التلبية عند تجدد الاحوال المذكورة والاول ان يقال ان القياس
فيها الاخفاء لكن ترك ذلك بالحديث على خلاف القياس ثم ان الرفع المذكور سنة فان
تركه كان مسيئا ولا شيء عليه فان قلت اليس قد ورد الامر به في حديث خلاد بن
السايب الانصاري وهو ماروي في السنن باسناده اليه عن ابيه ان رسول
عليه السلام قال اتاني جبريل فامرني ان آمر اصحابي او من معي ان يرفعوا اصواتهم
بالاهلال او قال بالتلبية والامر للوجوب قلت نعم مطلق الامر للوجوب لكن
قد يترك ذلك اذا دل الدليل على عدمه وقد دل عبادة الافضل في حديث الباب

على عدمه

على عدم الوجوب وتفصيل المقام ان في التلبية فرضا وهو انها مرة عند المبتغات وسنة
وقد مر بيانها انفا ومندوب وهو تكريرها كلما اخذ فيها ثلث مرات ويأتي بها على الولاء
ولا يقطعها بكلام افضل الحج اي افضل افراده حج مشتمل على هذا الافضل افعاله اذ الوقوف
افضل اتفاقا فالبخ حق التقديم للبخ لانه مقدم في الحديث والمقام له والكلام في بيانه
ثم ان البخ على ما ذكر في اللغة هو السيل قال الجوهري وبحت الماء والدم انجه
بخا اذا سيلته وانا الوادي بنجيجه اي سيله ومطر بخاج اذا انصب جدا وما ذكره
المص بيان المراد من البخ في الحديث مجازا فان اراقة الدم سبب لتسيله ابتداء
بالمسجد روي في الصحيحين عن عايشة رضي الله عنها عليه السلام اول شيء بدأ به حين
قدوم مكة انه توضأ ثم طاف بالبيت ومن هنا تبين ان الابتداء بالمسجد لاينافيه تقديم
ما لابد منه في الدخول في المسجد والمراد من دخوله عليه السلام المسجد على الفور المستفاد من
عبارة الراوي كما دخل مكة الدخول قبل الشروع بعمل آخر فقدر ليلا دخلها او نهارا والماروي
[illegible]

وهما سواء في حق الدخول لاداء ما به الاحرام وما روى عن ابن عمر رضه انه كان ينهى
عن الدخول ليلا فليس تقريرا للسنة بل شفقة على الحاج من السراق وبهذا التفصيل
تبين الخلل فيما قيل وانما دخل النبي عليه السلام نهارا لخافة السرقة والالتباس
على الناس اين ينزل وكيف ينزل فان مبناه الغفول عن دخوله عليه السلام
ليلا كبر وهلل ثلثا ويدعو بما بدا له لما شاهد الخ الشاهد مواضع الحضور من
ثم ابتداء بالحجر لا يبدأ في المسجد بالصلوة بل بالاستلام والطواف الا ان يكون
الامام في الصلوة او خاف فوت الوقت فاستقبله وكبر ورفع يديه وبطون
كفيه الى الحجر حذو منكبيه كذا في شرح الطحاوي ويستقبل بباطن كفيه الى السماء
عند رفع الايدي على الصفا والمروة وبعرفات وبجمع وعند الجمرتين ذكره
الحاكم الشهيد في باب القيام في الفريضة من الكافي نقلا عن ابي يوسف الا في سبع
مواطن ذكر في شرح الاثار مسندا الى ابراهيم النخعي قال يرفع الايدي في سبع
مواطن في افتتاح الصلوة وفي التكبير للقنوت في الوتر وفي العيدين وعند استلام
الحجر وعلى الصفا والمروة وبجمع وعرفات وعند المقامين عند الجمرتين واستلامه استلام
الحجر افتعل من السلام وهو التحية ولذلك اهل اليمن يسمونه المحيا معناه ان الناس
يحيونه قال الازهري وقال في ديوان الادب استلم الحجر اذا لمسه اما بقبلة و
اما بتناول وعند الفقهاء الاستلام ان يضع كفيه على الحجر ويقبله بفمه كالوجور
وغيره الوجور عود العذق ما بين شماريخه الى منبته من النخلة كذا في الكشاف
والمجن بكسر الميم وفتح الجيم بعد الحاء الساكنة المهملة العصا المعوج واستلم الاركان

بعني

يعني الحجر الاسود والركن اليماني واطلاق الجمع على الاثنين ليس بعزيز ومن وهم ان الجمع
باعتبار تكرار الاشواط فقد وهم وانما خصصنا بها بالارادة هنا لانه لا يستلم غيرهما
على ما يأتي في الكتاب لان الاستلام سنة قيل قد يترك الواجب لاقامة السنة كما ينظر
الى موضع الختان لاقامة واجب بانه من سنن الهدى فيتحمل فيه ترك الواجب
بخلاف الاستلام ولان له خلفا وهو الاستقبال ولا خلف للختان وعلى هذا لا يتم
في تمام التعليل المذكور من تقييد السنة بان لا يكون من سنن الهدى او بان يكون
الواجب مما له خلف ثم اخذ عن بعينه الضمير للطايف لا للحج وان ابتداء من الحجر
لم يذكر محمد في الاصل واختلف المتاخرون فقال بعضهم لا يجزه وهكذا ذكر في الرقيات
وقال آخرون يجوز الا انه يسيء لتركه السنة ولو اخذ عن يساره يعيد بطوافه عندنا
ويعيده ما دام بمكة وان رجع الى اهله قبل الاعادة فعليه دم وقال الشافعي لا يعيد
بطوافه سبعة اشواط جمع شوط كطوف واطواف والشوط جري مرة الى الغاية
والاضطباع ان يجعل بنته على تضمنه معنى الجعل اظهارا لوجه تعديته بنفسه في قوله
وقد اضطبع رداءه ومن لم يتنبه لذلك قال نقلا عن المغرب الصواب برداءه
فان الخطيم من البيت عبارة الحديث فيما رواه الطحاوي في شرح الاثار هو من
البيت قال عليه السلام في جواب عايشة رضه حين سألته عليه السلام عن الحجر وفي سنن
ابي داود والترمذي عن عايشة رضه كنت احب ان ادخل البيت واصلي فيه فاخذ
رسول الله عليه السلام بيدي فادخلني في الحجر فقال صلي في الحجر اذا اردت دخول البيت
فانما هو قطعة من البيت وان قومك اقتصروا حين بنوا الكعبة فاخرجوه من البيت

قال الترمذي حسن صحيح وكان عبد الله ابن الزبير رضه هدمه في خلافته وبناه على ما احب عليه السلام
ان يكون فلما قتل اعادة الحجاج على ما كان بحجة عبد الملك بن مروان وان وسمي حجر الحجيم
كله من البيت بل ستة اذرع منه فقط لحديث عائشة رضه عن رسول الله عليه السلام قالت اذرع
من الحجر من البيت وما زاد ليس من البيت رواه مسلم والظاهر من تقرير المص هو ان يكون كله
من البيت لا يجوز اي لا يجزئ لذلك فيجب اعادة كله ليؤدي على وجه المشروع فان لم يفعل بل اعاد
على الحجر فقط ودخل الفرجتين جاز وان لم يفعل حتى رجع الى اهله فيأتي في باب الجنايات الآ
انه اذا استقبل الحطيم وحده جواب دخل مقدر تقريره لو كان الحطيم من البيت لجاز الصلوة
اذا توجه المصلي اليه وتقرير الجواب انما لا يجوز الصلوة اذا توجه اليه دون البيت لان التوجه
الى البيت فرض بنص الكتاب قال الله تعالى فولوا وجوهكم شطره وما ثبت بالنص القطعي لا يتأدى
بما ثبت بخبر الواحد احتياطا لان فيه شبهة وقد مر من الكلام ما يتعلق بهذا المقام في باب التيمم
لانه حطم من البيت اي كسر الحطيم اسم للبناء المحيط بالحجر والحجر بكسر الحاء وسكون الجيم فعل
بمعنى مفعول وهو محوط محدود على صورة نصف دائرة خارج عن جدار البيت من جهة الشام
تحت الميزاب وتسميتهم الحجر بالحطيم او على العكس توسع والاصل ما ذكرت اضنتهم تعال
اضناه المرض اي اثقله ويثرب مدينة رسول الله عليه السلام ثم بقي الحكم بعد زوال السبب
جواب عما قال ابن عباس الرمل ليس بسنة وذلك ان النبي عليه السلام اضطبع ورمل ليري
ذلك ان المشركين اخلوا له مكة في عمرة القضاء وصعدوا الى جبل قعيقعان وقالوا
ان حمى يثرب قد اوهنتهم فاضطبع رسول الله عليه السلام ورمل وقال رحم الله امرءا
ابدى من نفسه جلدا وهذا المعنى قد زال وتقرير الجواب ان الحكم المذكور قد يبقى بعد ما زال السبب كما رمل
عليه السلام

عبارة من زعم ان كلامه في هذا المقام واضح غني عن البيت لم يصب

عليه السلام رمل في حجة الوداع وهي بعد الفتح وخلو مكة عن المشركين دل على ذلك ما حدث
الطحاوي في شرح الآثار مسندا الى جابر رضه قال طاف رسول الله عليه السلام في حجة الوداع بسبعة رمل منها ثلثا
ومشى اربعا وفي صحيح البخاري مسندا الى نافع عن ابن عمر رضه قال سعى النبي عليه السلام ثلثة اشواط ومشى اربعة
في الحج والعمرة على ان بقاء الحكم مستغن عن بقاء السبب كما في رمي الجمار فان سببه طرد الشيطان
من ابراهيم عليه السلام وقد زال السبب وبقي الحكم والمخافة في صلوة النهار فانها كانت بسبب مغالبة الكفرة
والغائهم رسول الله عليه السلام على ما قال عامة العلماء والفوائد لعلكم تغلبون وقد بقي واجبا بفعل رسول الله
وان زال سببه والى هذا اشار عمر رضه لما اراد الرمل في طوافه فقال علام اهرول كنتعني وليس
ههنا من ارائيه ولكني رأيت رسول الله يفعله وافعله اتباعا له فان قلت اليس الحكم يثبت
بانتهاء السبب على ما مر في كتاب الزكاة في سقوط حصة المؤلفة قلوبهم قلت الحكم يدور مع
الدليل لا مع العلة فالاصل ان يبقى الحكم ما بقي الدليل وان زال العلة الا اذا كان في الدليل اشارة الى تعليل
الحكم بكذا في المؤلفة قلوبهم فان فيه اشارة الى ان ذلك لتأليف قلوبهم فالاصل في مثل ذلك سقوط
الحكم عند زوال السبب وبعده في زمان الخلفاء الراشدين رضه فانهم وسائر الصحابة فعلوا ذلك بعد زوال
السبب على هيئة الهينة بكسر الهاء السكون والوقار فيقف حتى يقيمه اي يقيم الطواف على وجه السنة بخلاف
استلام الحجر فانه لا يقف عنده حتى يستلمه اذا زحم لان له بدلا وهو الاستقبال ويستلم الركن
اليماني الاصل في النسبة الى اليمن والشام يمنى وشامي ثم حذفوا احدى يائي النسب وعوضوا
منها الفا فقالوا اليماني والشامي وهو حسن قال ابو بكر الرازي في شرح مختصر الطحاوي اما الركن
في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يستلم الركن اليماني ويفعل كما يفعل بالحجر الاسود
هذين الركنين يعني الركن اليماني والركن الذي فيه الحجر الاسود ووجه التخصص ان الركنين

هذا ما وجدت في نسخة صحيحة من نسخ الهداية

الاخرى ليسا بركنين على الحقيقة لان بعض الحطيم على ما مر تبيانه من البيت فالركنان الاخران
من وسط البيت ولذا يجعل الطواف من وراء البيت ثم ياتي المقام اي ياتي بعد فراغه عن الاشواط
السبعة مقام ابراهيم عليه السلام وهو الحجر الذي فيه اثر قدميه ولنا قوله ع م وليصل لم يعرف هذا الحديث نعم
فعله عليه السلام اياها ثابت في الصحيحين وسائر كتب الحديث لكن مطلق الفعل لا يصلح دليلا
للوجوب لانه قال الراوي اذا كان عدلا لا يفيد عدم وجود الحديث في الكتب المشهورة لان
ايراد الحديث في الكتب المشهورة على الوجه المذكور في مقام الاستدلال به ليس من قبيل الرواية
له فالوجه الصحيح لاصحابنا ما قيل انه عليه السلام لما انتهى الى مقام ابراهيم عليه السلام قراء والحذوا
من مقام ابراهيم مصلى فصلى ركعتين فقراء فاتحة الكتاب وقل يا ايها الكافرون وقل هو الله
احد ثم عاد الى الركن فاستلمه ثم خرج الى الصفا رواه احمد ومسلم فتبينه عليه السلام ان صلوته كانت امتثالا
لامر الله تعالى والامر للوجوب وقال السدي وقتاده امروا ان يصلوا عند المقام واما قوله عليه السلام
لا الا ان تطوع في جواب الاعرابي حين قال بعد ما علمه الصلوات الخمس هل علي غيرهن فلا يعارض
دليل الوجوب ههنا لانه متروك الظاهر بما مر في باب العيدين من التمسك به في سنية صلوة العيد وما
قيل في تعليل انه متروك الظاهر انا اجمعنا على ان صلوة الجنازة وصلوة العيدين واجبة ليس
بتام لان صلوة الجنازة فرض على الكفاية والمنفي في الحديث والمذكور ما وجوبه على سبيل العين
فلا بناء وجوب شيء آخر غير ما ذكر على سبيل الكفاية وصلوة العيد وجوبها على احدى الروايتين
عن ابي حنيفة ثم انها لا يجب عندنا الا على اهل الامصار والاعرابي ليس منهم فلا وجه للاستدلال
بوجوبها على ان الحديث المذكور متروك الظاهر بل لجواز ان يكون حديث الاعرابي قبل وجوب
هذه الصلوة فكذا السعي يفتتح به وهذا لان السعي مرتب على الطواف لا يجوز قبله ويكره
ان ينفصل

ان ينفصل بين الطواف لا يجوز والسعي فصار كبعض اشواط الطواف والاستلام بين كل شوطين سنة وهذا
المعنى لا يوجد في طواف لا يكون بعده سعي لانه اذا لم يكن بعده سعي لا يوجد الملحق بالاشواط فلا يعود الحجر
والاحتياط في الطواف ان يكون وراء الحطيم لانه ان كان من البيت فقد اداه وجب عليه وان لم يكن
منه فلا يضره الطواف حوله ومن قال ينبغي ان يطوف حول الحطيم ليخرج عما عليه بيقين لم يصب
في قوله فينبغي لان الظاهر منه عدم الوجوب وقد عرفت انه واجب وسمي طواف التحية لانه تحية
البيت كتحية المسجد ويسمى ضباطواف القادم وطواف اول العهد ولنا ان الله تعالى امر بالطواف
نعم ان الامر المطلق لا يقتضي التكرار لكن لا ينافيه فلا دلالة فيما ذكر على عدم وجوب التكرار
فلا يتم ما قض حجة على محل الخلاف على ان الاستدلال على الوجه المذكور على تقدير تمامه كما ينبغي
وجوب هذا الطواف ينبغي وجوب طواف الصدر ووجوبه مسلم عند المستدل ثم ان طريقة
الاستدلال المذكور منع الزيادة على النص بخبر الواحد وهي انما يلزم على تقدير تمام ما ذكره
لو لم يكن فرق بين الواجب والفرض والفرق ظاهر ولئلك لم يلزم المحذور في القول بوجوب
قراءة الفاتحة في الصلوة بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقد مر تفصيل هذا في كتاب
الصلوة وفيما رواه سماه تحية جواب عن استدلال المخالف بالحديث يعني انه لنا لا علينا فان
عبارته من الدلالة على ان الامر للاستحباب لا للوجوب وذلك لان التحية في اللغة اسم للاكرام
يبتدئ به الانسان على سبيل التبرع ولهذا لم يكن تحية المسجد واجبا بقوله عليه السلام من دخل المسجد
فليصل ركعتين والفرق بينهما بوجوب احديهما دون الاخرى تحكم ولا يرد على ما ذكرنا انهم
قالوا يوجوب رد السلام مع ان الوارد في حوله ما فحيوا باحسن منها الامر بالتحية لان
وجوبه ليس بتلك الاية لانها لا تصلح دليلا لان الوارد فيها الامر بالتحية باحسن وهي ليست

بواجبة وانما وجوبه بالاحاديث الواردة في هذا الباب واما الجواب عنه بحمل قوله ما فحتوا
على الخ كما قيل فليس بصواب لان شرطها تعذر الحقيقة وهو مفقود ههنا فان المعنى الحقيقي للعبارة
المذكورة مناسب وملايم لسياق الكلام فلا وجه للعدول عنه كما لا يخفى على ذوي الافهام
وليس على اهل مكة طواف القدوم اهل مكة في حق طواف القدوم كالجالس في المسجد في حق تحية المسجد
ثم يخرج الى الصفا فيصعد عليه حتى يرى هذا الكعبة وذلك لما روي في السنن عن جابر رضه ان رسول
الله عليه السلام خرج من الباب الى الصفا فلما دنا من الصفا قرأ ان الصفا والمروة من شعائر الله وقال
نبدأ بما بدأ الله به فبدأ بالصفا فرقا عليه حتى راى البيت فكبر الله ووحده قال في البدايع
الصعود على الصفا والمروة سنة فيكره تركه وكذا شيء عليه سعي بين الميلين الاخضرين هذا على طريق
التغليب لان احد الميلين ليس باخضر وفي البدايع فاذا كان عند الميل الاخضر في بطن الوادي
سعى حتى يجاوز الميل وقال في التحفة تاخير السعي بين الصفا والمروة الى طواف الزيارة اولى
ليكونه واجبا فيجعل تابعا للفرض اولى لكن العلماء رخصوا في اتيان السعي عقيب طواف القدوم لان
يوم النحر الذي هو وقت لطواف الزيارة يوم شغل من الذبح ورمي الجمار وغير ذلك فكان في
جعله تابعا للسنة وهو طواف القدوم تخفيف على الناس الى هنا كلامه وقد مر فيما تقدم ان
سنية طواف القدوم في حق الافاقي فهذا التخفيف الذي مبناه على سنية طواف القدوم
في حق الافاقي فاذا ابتلع بطن الوادي فيبدأ ان بطن الوادي ليس بمسيل ولم يبق له اثر
الا انه جعل له ميلان احمران اصفران ليعلم انه بطن الوادي فيسعى الحاج فيما بينهما يبدأ بالصفا
ويختم بالمروة ولا يخالف ابو جعفر الطحاوي في هذا لانه يقول يفعل ذلك سبع مرات
يبتدئ في كل مرة بالصفا ويختم بالمروة انما خلافه في انه يعتبر في كل شوط البداية من الصفا

والختم

والختم بالمروة والجمهور يعتبرون بداية الاول من الصفا وختم السابع بالمروة فهم يعتبرون الرجوع
من المروة الى الصفا شوطا آخر وهو لا يعتبره وبهذا التفصيل يتبين فساد ما قيل فيه الا قول
المصنف يبدأ بالصفا ويختم بالمروة نفي قول الطحاوي انه يطوف بينهما سبعة اشواط من الصفا الى
الصفا وهو لا يعتبر رجوعه فلا يجعل ذلك شوطا آخر قال صاحب الذخيرة لا خلاف بين اصحابنا
في ان الذهاب من الصفا الى المروة شوط محسوب من الاشواط السبعة واما الرجوع منها
اليه هل هو شوط آخر اشار محمد في الاصل الى انه شوط آخر وكان الطحاوي لا يعتبره شوطا
آخر والاصح انه شوط آخر فمن وهم ان في رواية الطحاوي السعي من الصفا الى المروة ثم منها الى
الصفا شوط واحد فيكون اربعة عشر شوطا على الرواية الاولى ~~فيتم على الصفا فقد~~ ويقع الختم
على الصفا فقد وهم اما اولا فلما عرفت ان الطحاوي لا يعتبر الرجوع اي لا يجعله من السعي الواجب
واما الحاجة اليه لتحصيل شوط آخر من الصفا لاكونه شوطا او بعض شوط اذ الشوط عنده هو الذهاب
من الصفا الى المروة وقد سبقه الى هذا الوهم الامام الاسبيجابي حيث قال في شرحه لمختصر الطحاوي
يبدأ بالصفا ويختم بالمروة ويعد البداية شوطا والعود شوطا آخر وقال بعضهم يعد البداية
والعود شوطا واحدا ثم قال وهكذا ذكر الطحاوي لانه قال يبتدئ في كل مرة منها بالصفا
ويختم بالمروة ولم يدر ان ما نقله عنه صريح في انه لا يجعل العود جزء شوط ضرورة انه لا بد
لا بد من الختم بالصفا فالاستدلال به على ان الشوط عنده مجموع البداية والعود من قبيل
الاستدلال بما يدل على نقيض المدعى واما ثانيا فلان الختم عنده بالمروة لا بالصفا
على ما نبهت عليه مرارا وقرع به سمعك سترا وجهارا فقوله ويقع الختم على الصفا وهم وقد

سبقه اليه الامام السرخسي حيث قال في المبسوط والاصح ما ذكره في الكتاب لان رواة نسك
رسول الله عليه السلام اتفقوا على انه طاف بينهما سبعة اشواط وعلى ما قاله الطحاوي يصير اربعة عشر
شوطا فان مبنى قوله يصير اربعة عشر شوطا على ان يكون الختم عنده بالصفا والعجب من ابي بكر الرازي
انه بعد تصريحه بان الختم عنده بالمروة يقول كما قاله السرخسي وذلك انه قال في شرحه لمختصر الطحاوي
وقد روي عن النبي عليه السلام نحو ما ذكره الا قوله يبتدئ في كل مرة بالصفا ويختم بالمروة قال
هذا غلط ويجيء على هذا اربعة عشر شوطا وانما عليه سبعة اشواط ولم يدر ان مبنى المجيء الذي
زعم على ان يكون الختم عنده بالصفا فبعد التصريح بان الختم عنده بالمروة القول بلزوم ما ذكر
غلط ظاهر ولقد احسن من قال لا تقدم على تخطئة اخيك كيلا يخطئ ابن اخت خالتك
بقي منها بحث وهو ان الاستدلال على اصحية ما هو المشهور بالتفاق رواة نسك رسول الله عليه السلام
على انه طاف بينهما سبعة اشواط ليس بتام لان الطحاوي ايضا يقول به انما خلافه في صدر الشوط فانه
ينكر دخول الرجوع من المروة الى الصفا فيه على خلاف ما هو المشهور فروايتهم نسك رسول الله عليه السلام
انما تقوم حجة عليه ان لو كان الشوط مفسرا في رواياتهم وليس كذلك والا لما كان للخلاف مجال
لان مثل ذلك ليس مما يدرك بالراي وقد قال بعضهم ان اهل الحديث اوردوا في عامة
كتبهم ان النبي عليه السلام سعى بين الصفا والمروة سبعا ولم يذكروا ان البداءة من الصفا شوط
والعود من المروة شوط فيحتمل ان يكون طواف النبي عليه السلام على ما قاله الطحاوي ويحتمل
ان يكون على ما قاله سائر الفقهاء وعلى ما قاله الطحاوي يحصل الخروج عن السدة
بيقين فيكون الاخذ بذلك اولى واما قول ذلك البعض في توجيه ما قاله الطحاوي بان
النبي عليه السلام لما قال على الصفا قال نبدأ بما بدأ الله تعالى به رواه جابر رضي في السنن

وارادبه

وارادبه قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله تعالى فيفهم منه ان يبدأ من الصفا في
كل شوط لان الحديث مطلق يشمل بداية كل شوط فاذا كانت البداية في كل شوط من الصفا
يكون المضي من الصفا الى المروة والعود من المروة الى الصفا شوطا واحدا لا محالة فمنظور
فيه اذ لا يلزم من كون البداية في كل شوط من الصفا ان يكون المضي من الصفا الى المروة
والعود منها اليه شوطا واحدا لاحتمال ان يكون الشوط الذهاب منه اليها وحده ويكون
العود لضرورة تحصيله وقد عرفت فيما سبق ان مختاره هذا بدلالة ان الختم عنده بالمروة
ولو كان الرجوع عنده لانه معتبر لا ضرورة تحصيل شوط اخر لوجب ان يكون الختم عنده
بالصفا ثم انه لم يصب في قوله رواه جابر في السنن فان الصواب ان يقال روى عن جابر رضي
في السنن وكذا قوله ان المفعول في قوله عليه السلام نبدأ محذوف والمفعول اذا كان محذوفا
يقدر اعم الاشياء لا اخصها لعدم الاولوية فيكون حينئذ تقدير الكلام نبدأ كل شوط من
الاشواط بما بدأ الله تعالى به بالصفا فيكون الامر على ما قاله الطحاوي محل بحث وهو
ان تقدير الاعم عند عدم القرينة للاخص بناء على اصل وهو ان الزيادة على ما يندفع به
الضرورة لا تلتزم الا بدليل يدل عليها وموجب هذا الاصل ان يكون تقدير الكلام
نبدأ بمجموع الاشواط بما بدأ الله تعالى به لا كل واحد منها اذ فيه زيادة تندفع الضرورة
بدونها فالاصل الذي تمسك به القابل المذكور عليه لا له فافهم فاعلم انه لا خلاف في
شوط الطواف فانه من الجواب بالتفاق الفقهاء وفي شوط السعي خلاف فانه يبتدأ
بالمروة عند الجمهور وبالصفا عند الطحاوي وهذا الفرق ليس لان الطواف دوران

لا يتأتى الا بحركة دورية فيكون المبدأ هو المنتهى بالضرورة والسعى قطع مسافة بحركة
مستقيمة وذلك لا يقتضى عوده على بدئه كما سبق اى بعض الاوتام لان كون
على نهج الاستقامة لا يأبى عن اعتبار شوط على وجه يكون مبدأه منتهاه كشوط الطواف
فمدار الفرق بينهما على السمع لا على الفعل فان الطحاوى انما قال ما قاله رواية لا درآية
على ما افصح عنه صاحب البدايع حيث قال فيما قاله الطحاوى انه خلاف ظاهر
الرواية ثم اذا اتخذ ما رواه مذهبا فلذلك ينسب اليه بعبارة عند قال وهذا
شوط اى قال المصنف فى المتن وهو بداية المنتهى وهذا شوط مشيرا به الى ما ذكره
قبيل هذا من قوله سعى بين الميلين الاخضرين سبعا ثم يمشى على هيئته حتى يأتى
المروة فيصعد عليها ويفعل كما فعل على الصفا لا يقال لو كان المعنى على ما قاله
الطحاوى لقال يبدأ كل شوط بالصفا لانا نقول الكلام فى تحمل ما ذكر معنى ما قاله
الطحاوى لا فى تعينه ثم ان فاد ما قيل فى النسبة الى الطحاوى ما لا يرتضيه من
الختم بالصفا لقوله عليه السلام ابدؤ بما بدء الله فان قلت العبرة لعموم اللفظ
لا لخصوص السبب وقد خولف لموجب عمومه فى التمتع والدين والوضوء اما
الاول فلان التمتع يبدأ بالعمرة وقد بدئ فى النص بالحج واما الثانى فلانه
يبدأ بالدين وقد بدئ فى الكتاب بالوصية واما الثالث فلان المتوضئ يبدأ
بغسل اليد وقد بدئ فى اية الوضوء بغسل الوجه قلت المخالفة فى الاولين
فبالبيان الفعلى من الشارع فكان النص المذكور مخصصا به واما الثالث

فلا مخالفة

فلا مخالفة فيه لان الترتيب فى الفروض على وفق ما ذكر فى نص الكتاب مرعى حيث
يبدأ بغسل الوجه اذا شرع فى الفروض وتقديم غسل اليد الى الرسغين على وجه
السنة على ان فيه ايضا بيان فعلى من الشارع لقوله عليه السلام ان الله كتب
الحاء ولم يفرقا بين الركن والشرط والانما تمسك به انما ينتهض دليلا على
ثبوت الاعم منهما والشرط ادنى درجة من الركن فهو متعين عند فقد الدلالة على
ثبوت الاعلى ومثله يستعمل للاباحة كما فى قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به
من خطبة النساء وما يستعمل للاباحة ينفى اصل الايجاب فاتى الايجاب
على وجه الركنية ورده القاضى بتفسيره بان نفى الجناح يدل على الجواز الداخل
فى معنى الوجوب فلا يدفعه لكنه مردود اذ لا خفاء فى ان الاباحة والتخيير بين الفعل
والترك هو المتبادر الى الفهم عرفا من رفع الجناح وان كان مفهومه بحسب
العقل مجرد عدم الحرمة والكراهة فيعم الواجب والمندوب لا يقال ان قرينة
كونها من شعاير الله ربما يدفع الاباحة لانا نقول لا يتجه السؤال بانه لا فايدة
فى نفى الجناح بعد اثبات انها من شعاير الله بل ربما لا يتلاءمان اذ ادنى
مراتب الاول الندب وغاية الثانى الاباحة نعم لو قيل فى رد ما ذكر
ان رفع الجناح غير منصرف الى السعى نفسه بل الى وجوب الضمين
فى محل الطواف بل يشير اليه ما قالوا فى سبب النزول من ان اساف
كان على الصفا ونايلة على المروة وكان اهل الجاهلية اذا سعوا

مسحوها فلما جاء الاسلام وكسرت الاصنام وتحرج المسلمون ان يطوفوا
بينها فنزلت ونظيره انه لو كان في الثوب نجاسة يسيرة ولا ثوب له غيره فيقبل
لا جناح عليك ان تصلي فيه فان رفع الجناح يرجع الى مكان النجاسة
لا الى الصلوة والى هذا اشارة الشعبي بقوله انما قال فلا جناح عليه
ان يطوف بهما وهو طاهر من حيث انه جواب لمن توهم ان فيه جناحا لانهم
كانا عليه قيل يؤيد ما ذكره المصنف ما في مصحف ابن مسعود رضه وابي زفه
فلا جناح عليه الا يطوف بهما وهو وان لم يثبت قرانا لا ينزل عن الخبر
المسموع عن النبي عليه السلام وبهذا اندفع ما اورد عليه من انه اريد الاباحة
لقبل ان لا يطوف بهما ولك ان تقول ان الامر بالسعي انما يدل على وجوبه و
هو القدر المشترك بين المذهبين لا على ركنيته وذلك ظاهر والتاكيد المستفاد
من قوله كتب عليكم يقرر معنى الوجوب ويعينه بدفع احتمال الندب
ومعنى الركنية امر وراء ذلك لا ينتهي اليه قوة خبر الواحد خصوصا في
اعظم شعاير الاسلام الا انا عدلنا عنه في الايجاب اي لم نعمل بوجوبه في
حق الايجاب فان موجبه نفيه ومن لم يتنبه لهذا المعنى مع ظهوره قال اي
تركنا العمل الظاهر في نفي الايجاب والمصنف عن وجه العدول عما ذكر
فاختلفوا فيه قيل ذلك عملا بما روي من الحديث وقيل عملا بقوله كتا
من شعاير الله لان الشعاير لا يسع تركها وذلك ان الشعاير

جمع

١١٩

افضل العلما
درس عامه ومفتدا
اعلام مرحوم
عبد الفتح على احمد
رسالة الطبقات

هذا انتحار صريح من الحاسد السعداء ثم انه قد ساق هذا الوجه في تقديم هذا الباب على سائر الوكالات
ومن البين ان ما كان اكثر وقوعا واشد حاجة تكون اشهر من سائر، ليتحقق سبب الشهرة وهو مساس
الحاجة وكثرة الوقوع مع انه قد اختار في كتاب الدعوى ان اشهر الوكالات أو كالة بالخصومة وقال
في معراج الدراية الشراء يتحقق بالموجود والمعدوم والنقد والنسيئة فالبيع كذلك يتحقق بالعجل وهو
وبالمؤجل كما في السلم وان اراد ان الشراء يتحقق بالثمن والمثمن قد يكون دينا وهو معدوم
والبيع انما يتحقق بالموجود فلعدم تحققه بالمعدوم وقد يكون عينا كما في الصرف والسلم فان راس المال قد يكون عينا كما صرحوا به والمبيع موجود فلنا فكذلك
البيع لان المبيع ايضا قد يكون عينا وهو ظ وقد يكون دينا كما في السلم ويمكن توجيهه بانه اراد ان وجود
الثمن ليس بشرط في تحقق العقد وصحته فصح العقد مع عدم الثمن بل مع عدم القدرة عليه والمبيع ليس كذلك
قالوا شرط الاجل في السلم انما هو ليتقرر السلم فيه على حصوله وتسليمه فلذا اقيم الاجل مقام الوجود والثمن لا يحتاج
الى القدرة ولا الى الوجود فانه لو اشترى رجل شيئا بثمن وليس له ذلك الثمن صح الشراء، ويمكن ان يقال في وجه
العدم ان الوكالة بالشراء كانت اصلا ومقيسا عليها في هذا الباب فلذا استحق التقديم وايضا كانت
باسم مالك الثمن والسلعة واجماع الامة دون الوكالة بالبيع وايضا اكثر مسائل فصل البيع تختلط
بمسائل هذا دون العكس فصار بمنزلة المفرد من المركب فقدم انتقالا بتدريج هذا فلنشرع في المقصود
متوكلا على فياض كل خير وجود قال تاج الشريعة الاصل في التوكيل بالشراء عدم الجواز اذ الشراء
بلا مال البائع ولا ملك للآمر فيه انتهى فنبحث لان الوكالة نيابة فيما يتوقف على الاصيل من تعيين الثمن
وربط اجزاء التصرف ونحو ذلك فكما ان تصرف الاصيل لا بإلا مال الغير فكذلك الوكيل فلو كانت الوكالة على
خلاف القياس لكان نفس الشراء ايضا كذلك وليس فليس قال القدوري ومن وكل رجلا بشراء شيء فلا بد من
تسمية جنسه وصفته اي نوعه اوجنسه ومبلغ ثمنه لتمكن الاشتباك وقال الصدر اللفظ ان كان يجمع اجناسا او ماهو
في معنى الاجناس لا يصح التوكيل وان بين الثمن وان كان جنسا يجمع انواعا لا يصح الا ببيان الثمن او النوع
ولو بين النوع او الثمن ولم يبين الصفة يعني الجودة والرداءة والوسطية جاز لانها جهالة مستدركة انتهى فالجهالة
في القسم الاول فاحشة وفي الثاني متوسطة وفي الثالث يسيرة والبسيرة متحملة في باب الوكالة استحسانا
ولا بد لصحة الوكالة في القسم الاول من بيان جنسه ونوعه ولا يكفي ذكر الثمن وحده وفي الثاني يكفي احدهما
ومثل له بالعبد والجارية دون الاول اعتمادا على ما استقله عن الجامع الصغير من الامثلة كما قيل فحملوا وضع القدوري
على بيان القسم الثاني ووضع الجامع الصغير على بيان القسم الاول فيكون معنى قول القدوري من اراد ان يوكل
رجلا بشراء شيء غير معين فلا بد لصحة التوكيل من تسمية جنسه ونوعه او من تسمية جنسه ومقدار ثمنه الذي يعين
به النوع المراد عادة فلا يقع الاجهالة يسيرة وهي متحملة فيما نحن فيه ويكون المراد بالنوع ههنا النوع السافل
الذي جهالته متحملة وبالجنس ما فوقه ورد عليه انه مخالف للباب صاحب البداية لان دابة كما صرحوا به ان
تصرح بلفظ الجامع الصغير فما اذا وقع اتفاق الكتابين في وضع المسئلة ووقع المخالفة بوجه ما وعلى ما ذكروه يحمل
وضعا ولكن ان صح السند موافقا لدابة المعهود واسلوبه المشهود فيحمل كلام القدوري ايضا على بيان القسم
الاول

الاول فيتحدان وضعا ويختلفان في معنى الجنس والنوع كما ستطلع عليه فيكون حاصل كلام القدوري
ومن وكل بشراء شيء كالدابة مثلا فلا بد لصحة التوكيل من تسمية جنسه اي الجنس الواقع كما
كالخيل والبغل فيخرج الحمار ولا بد من تسمية نوعه اي النوع المراد المندرج تحت الجنس
المذكور او من تسمية جنسه كذلك وتسمية ثمنه اذ بذكر الثمن تتعين النوع المقصود وهذا المعنى
هو الموافق لما ذكره الصدر في باب المهر حيث قال في بيان ان رجلا اذا تزوج على حيوان
غير موصوف صحت التسمية معنى هذه المسئلة ان يسمي جنس الحيوان بان يتزوجها على فرس او حمار
اما اذا لم يسم الجنس بان تزوجها على دابة لا يجوز التسمية انتهى حيث لم يطلق الجنس على الدابة
بل على ما تحته من الاجناس فعلى هذا التقرير يكون المراد بالنوع النوع السافل وبالجنس ما فوقه ايضا
واما على عبارة الجامع الصغير يعني متوكلا على الملك العلي الكبير ومستمدا من جناب العليم الخبير موافقا
لما في الهداية من السماح والسماح فاقول مستمدا من الفيض الفتاح اعلم انه قال في الهداية وفي
الجامع الصغير ومن قال لآخر اشتر لي ثوبا او دابة او دارا فالوكالة باطلة سواء بين الثمن اولا
كذا قالوا وعلل صاحب الهداية بطلانها بالجهالة الفاحشة ثم فصل فقال فان الدابة في حقيقة اللغة
اسم لما يدب على وجه الارض وفي العرف ينطلق على الخيل والحمار والبغل فقد جمع اجناسا ولا يدري
عاقل في انه جعلها من قبيل القسم الاول الذي الجهالة فيه فاحشة كما سبق ثم قال وكذا الثوب
لانه يتناول الملبوس من الاطلس الى الكلك، ولهذا لا يصح تسميته مهرا وكذا الدار يشتمل
ما هو في معنى الاجناس لانها تختلف اختلافا فاحشا باختلاف الاغراض والجيران والمرافق والمحال
والبلدان فيتقدر الاشكال انتهى قالوا وان بين الثمن فعلم مما ذكره صاحب الهداية باتفاق من
الشراح في هذه المرتبة ان كل واحد من الدابة والثوب والدار يجمع اجناسا او ما هو في معنى
الاجناس وقد تبين ان ما كان كذلك يكون من القسم الاول

الاول اى من قبيل ما فيه جهالة فاحشة ولا يكفي فيه تعيين الثمن بل لا بد من بيان نوعه الذى
تحت جنس المندرج تحته فينتج هذا باتفاق منهم في تلك المقدمات ان من قال لآخر
اشتريت دابة فالوكالة باطلة وان بين الثمن بل لا بد فيه من بيان النوع الاسفل من
الجنس الداخل تحته ولا يكفي فيه بيان الجنس الذى تحتها وحده لانه جنس تحته انواع وقد تبين
بحكم القاعدة الثانية اعني قوله فان كان جنسا يجمع انواعا لا تصح الا ببيان النوع او الثمن
انه لا بد فيه مع ذكر الجنس ذكر النوع المندرج تحته او الثمن لان بتقدير الثمن يصير النوع معلوما
واما قد ثبت ان الجنس الداخل تحت الدابة هو الحمار مثلا بدليل قوله وفي العرف يطلق
على الخيل والحمار والبغل فقد جمع اجناسا وبدليل ما ذكره في المحكم آخر فلازم من هذا عدم
كفاية بيان جنسها الذى هو الحمار بان قال حمار بل لا بد معه من ذكر الثمن او ذكر النوع الاسفل
المندرج تحته كما يصلح لركوب القضاة وما يصلح لركوب الاوساط وما يصلح للحمل عادة والجامح
الصغير قطعا وان كان هذا خلاف رواية سائر الكتب وكذا الدار والثوب عادة وانيته
في يكون معنى قوله وان سمى ثمن الدار ووصف جنس الدار والثوب جاز معناه نوعه وكذا اذا سمى
نوع الدابة بان قال حمارا انتهى ان من قال لآخر اشتر لي دارا او ثوبا وعين الثمن وحده
لا يصح الوكالة كما علم مما سبق من المقدمات لكن اذا وصف جنسه او بمنزلة جنسه الداخل
تحته مع ذكر الثمن جاز وقد عرفت ان ذكر الجنس الداخل تحت كل واحد منهما مع ذكر الثمن كاف
في الصحة ولا يلزم ذكر النوع الاسفل فعلم ان مراده من النوع في قوله معناه نوعه بين النوع
الاسفل وكذا في قوله اذا سمى نوع الدابة بان قال حمار بل النوع الاوسط الذى في مرتبة
الجنس باعتبار كونه جامعا للانواع والا فان حملنا على النوع الاسفل فيه جهالة يسيرة يكون
ذكر الثمن معه لغوا واما يلزم ان يكون الحمار والبغل والخيل انواعا سافلة وليس كذلك بدليل
انه سماها ههنا وفي المهر اجناسا والجنس عندهم ما يجمع انواعا ولا يقال للنوع السافل جنس عندهم
كما لا يخفى على المتتبع فان قلت على اى معنى يطلق النوع على الجنس مع انه مقابله قلت قد يطلق
النوع ويراد به النوع الاضافي كما صرح به صدر الشريعة واعلم انه قد اضطربت عبارات
القوم في بعض معنى الجنس والنوع عندهم والذى يظهر من تصريحاتهم وتلويحاتهم في مواضع شتى

وكا لتدن مرحوم
عم على احمد

هو ان الجنس اعم من النوع والنوع ما اختص بمعنى من المعانى وغرض من الاغراض لكن يجب
ان يعلم ان تنويع المعانى عندهم غير مطرد فكم من معنى نوع شيا ولا نوع اخر
فان الذكورة نوع الانسان ولا نوع البهائم لغرض تفاوت الذكوره والانوثة
في الانسان دون البهائم وايضا المعنى الواحد نوع شيا واحدا في مقام دون اخر كالذكوره
ايضا مثلا فانه نوع الانسان في مقام معصد عنه المنافع كما في الساعات لان منافع
الذكر لا توجد في الانثى ولا نوع في مقام تتصادفه المالية فقط كما في الرهن يجوز ان
يكون شيء نوعا في مقام وفي مقام آخر لا ومعنى في شيء نوعا وفي آخر لا ومع ذلك قد يستعملون
النوع بمعنى النوع الاضافي كما نقلنا عن صدر الشريعة بهذا الاستعمال ينتظم كلام صاحب
الهداية كما نبهنا عليه ومع ذلك يستعملون الجنس ايضا في الجنس الاضافي كما ينظر من كلام
كلام تاج الشريعة ههنا حيث اطلق الجنس على الاباية وامثالها هذا غاية ما يمكن ان يقال
في هذا المقام وقد ضل فيه اقدام الاقوام عن سنن الانتظام ودع عنك خرافات الاوهام ولا
تتبع اهواء هم بعد ما جاءك من العلم للصدر العلامة والبدر الفهامة المولى عبد الغني على قدس
روح الله روحه وكثر بالاجور فتوحه

رسالہ مولانا عبدالحی حلیمی خدنی ۱۲۵۰

۱۲۴۶ھ

بسم الله الرحمن الرحيم. نستمد العون. من تمد العون كتاب الوكالة

قال صاحب العناية. عقب الشهادة بالوكالة لان الانسان خلق مدنيا بالطبع يحتاج في معاشه الى تعاضد وتعاوض والشهادة من التعاضد والوكالة منه وقد يكون فيها التعاوض ايضا فصارت كالمركب من المفرد فاوثر تاخيرها انتهى واورد في الحاشية السعدية لها مثالا فعال كما اذا كان وكيلا بالبيع والشراء مثلا واورد بان التعاوض فيما ذكره ليس في الوكالة بل في متعلقها فان جاز ذلك فالشهادة ايضا كذلك. بل الوجه ان يقال ان الوكالة لكونها عقدا غير لازم يجوز اخذ الاجرة فيها واجيب بان البيع والشراء من العقود التي تضيفها الوكيل بها الى نفسه وبصيرورة عاقدا حقيقة وحكما لقيام العقد بكلامه واستغنائه عن الاضافة الى الموكل وتعلق حقوقه بالوكيل دون الموكل ففي التوكيل بالبيع والشراء والاجارة مثلا يجري معاوضة ظاهرة بين الوكيل والعاقد الآخر ومعاوضة حكمية بينه وبين موكله فتكون احد المتعاوضين كالوكيل بمثل النكاح فانه سفير محض هذا كله حاضر جوابا. تلخيص كلام الشيخ انه قد تكون الوكالة بحيث تقتضي ماهيتها كون الوكيل احد المتعاوضين كالوكالة بمثل البيع والشراء مما يجري فيه تلك المعاوضة واشار الى ذلك الفاضل بقوله مثلا ومن الظاهر المكشوف ان الشهادة بمعزل عن هذا المعنى بل شان الشاهد الاخبار عن المعاوضة الكائنة بين المتعاقدين وهو اجنبي عنها. على انا نقول التعاضد ايضا انما يظهر بعد مباشرة الوكيل لما وكل به من التصرفات التي هي متعلقات الوكالة ثم ان جواز الاجرة وعدمه جار في انواع الوكالات ليس بمقتضى ماهية بعضها دون بعض بخلاف ما ذكرنا فلا يكون لكلمة قد موقع انتهى. وفيه بحث لان مقتضى الماهية كما تحقق في محله يكون لازما لها لا ينفك عنها. وقد اعترف المجيب بانفكاكه عنها فلا تتعلق بالمعاوضات حتى يجيء بينه وبين قد التعليلية في قوله وقد تكون الخ. وهذا الآكا لجمع بين الفتح والنون ثم لما تعطل لشناعة ما ذكره اراد ان يجيب بمنع تعلق ماهيتها الخ

توجيهه فقال في الهامش اراد بالماهية الطبيعة الشخصية ولم يدر ان مقتضى الشخصية ينحصر في شخص واحد مع انه قائل بتعدده وتحققه في جميع الوكالات المتعلقة بالمعاوضات. وايضا قد علمت من تعريف الوكالة ههنا انها

انها على ما اصطلح عليه الفقهاء اقامة انسان غيره مقام نفسه في تصرف معلوم فالتصرف الذي لا يكون من قبيل المعاوضات فعدم تحقق ما ذكر من المصنف واضح لاستنزة فيه كما اقر به وان كان منه فاقام انسان غيره مقام نفسه شرعا عند مثلا ثم عزله قبل المباشرة فالظاهر انه يصح توكيله وعزله ايضا بحسب الشرع فقد تحقق الطبيعة ههنا ولا اثر لما ذكر من الاقتضاء. وايضا قد ظهر لك مما اسلفناه ان ما ذكر من المقتضي كما انه ليس داخلا في ماهية الوكالة ولا داخلا فيها ولا خارجا عنها لازما من لوازمها كذلك ليس عارضا لها بل لاحد امور كل واحد اصلا اذ الاقامة قائمة بالانسان. وما ذكر قائم بالغير فتبين انه اجنبي عنها من هذه الوجوه. الا ان له نوع تعلق بها وكذلك الشهادة بل تعلق الشهادة ازيد واشد بناء على ما قيل ان البينات للاثبات فالشهادة تثبت كون المشهود له احد المتعاوضين اصالة. كلاف الوكالة لان كون الوكيل احد المتعاوضين صورتي والمتعاوضان في الحقيقة الموكل مع العاقد الآخر فان قلت المعاوضة في باب الوكالة وان كانت صورية الا انها مقصودة متكررة ظاهرة والاخرى حكمية كما مر قلت ما ذكرته انما يسلم على مذهب الكرخي وهو ان الملك يثبت للوكيل اولا ثم يصل منه الى الموكل فيجري بينهما معاوضة حكمية كانه يجري بينه وبين العاقد الآخر معاوضة ظاهرة. واما على المذهب المختار عند الاكثرين ومنهم المصنف والشيخ الشارح فلا يستقيم لان الملك عندهم يثبت للوكيل ابتداء وللموكل بالوكيل ويجوز ان يثبت الحكم لغير من انعقد له السبب كالعبد يقبل الهبة والمولى عليه الصغير تفصيله ان شاء الله تعالى. وايضا قوله فلا يكون لكلمة قد موقع لم ممنوع كيف لا واخذ الاجرة للوكالة وان جاز شرعا الا انه في غاية القلة بحسب الوجود والوقوع فاي اد كلمة التقليل. قد اصاب محزه بلا قيل. للعلامة الصدر الرومي

رسالة في لا نافية للجنس

بسم الله الرحمن الرحيم وهو الفتاح العليم

الحمد لله الذي احل لنا السلم المؤجل والصلوة والسلام على رسوله الاتم الاكمل وعلى اله وصحبه الفضلاء الكمل حيث ما حصل بصرف النقود كل امل وراج ببذل الموجود كل عمل **اما بعد** فقد سئل في وجه تقديم السلم على الصرف تقدم ان البيع ينقسم الى بيع مطلوح ومقايضة وصرف وسلم لانه اما بيع عين بعين وهو المطلوح او قلبه وهو السلم او من ثمن فالصرف او عن بعين فالمقايضة ولم يشترط المطلوح والمقايضة قبض فقدما وشرط في الاخرين فيخ الصرف قبضهما وفي السلم قبض احدهما تقدم انفا بحث انتهى • فيخ قوله او قلبه خلف لانه حيث يفهم منه ان السلم بيع ثمن بعين فيكون الثمن مبيعا والعين ثمنا وليس كذلك بل الامر بالعكس فانهم صرحوا بان البائع في اصطلاحهم مسلم اليه والمشتري رب السلم والمبيع مسلم فيه والثمن راس المال • وعلى ما ذكر ينقلب الحال فيكون رب السلم بائعا والمسلم اليه مشتريا وراس المال مبيعا والمسلم فيه ثمنا **وايضا** يلزم على تقدير صحته ان يكون السلم بيع عاجل بآجل مع ان الامر بالعكس كما سيعرف • **فان قلت** ان القوم قد صرحوا بان السلم بيع الدين بالعين لان المبيع للكونه معدوما يكون دينا ثابتا في الذمة وراس المال قد يكون عينا اولانه لما اشترط قبضه في المجلس صار بمنزلة العين والثمن على ما نقل عن الفراء، ما كان في الذمة فالدين والثمن اخوان فمن اين بيع الثمن بالعين بيع الدين بالعين فلا اشكال **قلت** قد نوقض ما نقل عن الفراء بالمسلم فيه فانه عين في الذمة وليس بثمن كما صرح به صاحب العناية في اوائل كتاب البيع • وارشدك الى ذكر ما سيأتي من الدراهم والدنانير اذا جعلا سلما فيها لا يصح السلم بالاتفاق وهل يبطل او يعد سلما بثمن مؤجل اختلف فيه وعللوه بانهما اثمان والسلم فيه لا يكون ثمنا **فان قلت** لم لا يجوز ان يراد بالبيع ههنا معنى مجازي كالاعطاء، والاخذ بمعنى اعطى، المشتري الثمن في مقابلة العين او اخذ البائع الثمن في مقابلتها او نحو ذلك **قلت** فح يلزم عموم المجاز في المقسم بالمعنى المتخيل بمعنى ان يراد بالبيع اعني المقسم في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما مستعملا في الحكم لا بمعنى استعمال اللفظ في معنى مجازي عام يكون المعنى الحقيقي من جملة افراده فانه لا نزاع في جوازه، وقيل لان احد العوضين فيه العين والعين هو الاصل فكان اولى بالتقديم انتهى **فيه** انه ان اراد بالعين ههنا المبيع فمقوله والعين هو الاصل مسلم اذا الاثمان شرعت وسائل لكن العين في السلم ثمن والمسلم فيه كما اعترف به وان اراد الثمن فلا نسلم ان الامر كذلك **والجواب** ان المراد بالعين ههنا هو المسلم فيه المؤجل وهو المبيع في الحكم واعتبارهم المبيع في باب الذمة لتصحيح العقد كما لا يخفى على المنصف **ثم قيل** في وجه تقديم السلم على الصرف ان ما كان قيود اكثر كان وجوده اقل فقدم لما كان اكثر وجودا **اقول** وفيه بحث ان المراد بالقيود ما يدخل في الشروط اذ جميع انواع البيوع متحدة في الاركان كما ذكروه • ومن البين ان قيود السلم اكثر من قيود الصرف حتى صرحوا بان شرائط جواز السلم تنتهي الى سبعة عشر ستة في راس المال واحد عشر في المسلم فيه والصرف ليس كذلك وظاهر انه لا نفع لاعتبار القلة والكثرة بالنسبة الى بعض الشرائط كالقبض مثلا اذ الدليل المذكور لو سلم يدل على اعتبار جميع القيود دون البعض كما لا يخفى **ثم** لانم جريان الدليل المذكور في الماهيات الاعتبارية اذ يجوز ان يكثر تحقق الاعتباري الكثير القيود دون قليلها **الا** ترى ان السلم مع كثرة قيوده كان ظاهرا فاشيا في زمن النبي صلعم اعترف به **وقيل** في وجه التسمية بخصوص اسم السلم لتحقق ايجاب التسليم شرعا فيما صدق عليه عنوان تسليم راس المال وكان على هذا تسمية الصرف بالسلم اليوم لكن لما كان وجود السلم في زمنه صلعم هو الظاهر العام في الناس سبق الاسم انتهى **اقول** قد يعرف في الاصول ان اعتبار المعنى الاول في المنقول ليس علة لصحة اطلاقه على المعنى الثاني بل لترجيح اللفظ على غيره من الالفاظ فلا يرد عليه ما ذكره بقوله وكان على هذا تسمية الصرف باسم السلم اليوم حتى يحتاج الى الاعتذار عنه بقوله لكن لما كان الخ **وقيل** اختص بهذا الاسم لاختصاصه بحكم وهو الاسم عليه وهو تعجيل احد البدلين وتاجيل الاخر لان السلم اخذ عاجل بآجل انتهى **قال** في معراج الدراية يكون عين ما سنقله من الايضاح فلا وجه لعده وجها اخر وان لم يكن كذلك لانهم قد ذكروا ان السلم يكون بمعنى المطالبة بالذمة في الحال وصف المطالبة دون اخذ البدلين فكيف يكون معنى حصة السلم كما نصوا عليه في شرط البقاء، **وقال** بعض الافاضل التعجيل والتاجيل في البدلين معتبران في حقيقة السلم انتهى **اقول** التعجيل كما نصوا عليه شرط البقاء، لا شرط الانعقاد فكيف يعتبر في حصته **وقيل** السلم والسلف بمعنى وسمي هذا العقد به لكونه معجلا على وفق قانون او ان العقد بعد وجود المعقود عليه في ملك العاقد والسلم انما يكون عادة بما ليس بموجود في ملكه فلكون العقد معجلا على وفق قانون سمي سلما وسلفا **وقيل** السلم بمعنى الاستعجال وشرعية كانت بمعنى تخصيص راس المال وهو استعجاله وتحصيله قبل وجود المبيع لكان الحاجة اليه **اقول** يمكن ان يقال سمي به لوجود الاستعجال من العاقدين من وجه **وقيل** معناه لغة السلف فاعتبر في الشرع كان الثمن سلفه المشتري للبائع ليقضيه اياه وجعل اعطاء العوض للمسلم فيه قضاء، **اقول** قائل هذا الوجه لم يسبقه لوجه التقديم بل اورده في سياق اخر لكن لا يخفى في امكانه وجها للتقديم **وقيل** لان المنزه فيه للازالة اي ازال سلامة الدراهم بالتسليم الى مفلس في مؤجل • ولا يخفى انه لا يجري في لفظ السلم بل في الاسلام **واعترض** عليه بانه بعيد ولا وجه له الا باعتبار المدفوع كما لا يخفى وفيه هذا الاعتبار يتوقف على غلبة توابعه وليس كذلك بل الغالب الاستيفاء، انتهى **والجواب** ان التسليم الى المفلس مدة مديدة من غير ظهور العوض هلاك من وجه وهو كاف في وجه التسمية كما لا يخفى على المنصف **واعلم** ان السلم في اللغة كما صرح به صاحب العناية عبارة عن نوع بيع

وجوده

يعجل فيه الثمن وظاهر ان مراده وبأجل فيه المبيع لانه لو عجل المبيع ايضا لا يبقى سلما فاشار بخصص التعجيل بالثمن
الى فقدانه في المبيع وهو يستلزم التأجيل لكن التصريح به اولى في مقام التعريف كما لا يخفى ورشدك
الى هذا ما ذكره صاحب التحفة من ان السلم عقد شرع لتملك الثمن عاجلا والمثمن آجلا وفي عرف
الشرع عبارة عن هذا ايضا مع زيادة شرائطه لم يعرفها اهل اللغة قال صاحب العناية في اصطلاح
الفقهاء هو اخذ عاجل بآجل ورد بتناوله لبيع السلعة بثمن مؤجل مع انه ليس بسلم واجيب بان المراد اخذ
ثمن عاجل بآجل بقرينة المعنى اللغوي اذ الاصل هو عدم التغير الا بدليل ولا مذهب عليك ان احاله عدم
التغير ممنوع فان اكثر افعال المكلفين عبادة كانت او معاملة متغيرة فلما وجد الاتفاق على ما كان كما لا
يخفى على من تتبع الفروع ثم ان التغير بالعموم والخصوص ثابت بدلائل شروط السلم وبعد ما ثبت التغير في الجملة لا يتم
الاستدلال بالمعنى اللغوي وبعد اللتيا والتي فالتعويل في مقام التعريف على امثال هذه القرائن غير مرضي واحتشا
الاخذ هو القبض حسه وقبض العاجل من شرائطه والشرط لا يحمل على المشروط بالمواظبة فلا يسلم تعريفهما الا
ان يؤول بالمشروط بالاخذ سلمناه لكن الاصل ان الباء تدخل على الوسائل فيستلزم كون الآجل ثمنا فلا يصلح
على السلم اطلاقا كيف والآجل في السلم هو المسلم فيه والسلم فيه لا بد ان يكون ثمنا لا ثمنا كما صرحوا به اللهم الا ان
يترك الاصل ويحمل الباء على معنى آخر مما يناسب المقام قيل فيه تحريف والاصل اخذ آجل بعاجل ولا يخفى ان دعوى
التحريف الدائر على السنة قوم لا يخلو عن ازمنة متطاولة مما لا يكاد يصدر عن عاقل مع ان اخذ الاجل لا يصور
حسه الا ان يرتكب المجاز باعتبار ما يؤول او يقال ان الاخذ يجيء للابتياع او غير ذلك مما لا يناسب المقام
ومما يؤيد بطلان التحريف ما ذكره صاحب الهداية في اثبات بجعل راس المال اما اذا كان من النقود
فلانه افتراق عن دين بدين وهو منهي وان كان عينا فلان السلم اخذ عاجل بآجل والاسلاف سمي عن التحمل فلا بد من قبض احد العوضين ليتحقق معنى الاسم قال الشراح وليتميل
بيع آجل بعاجل لا يدفع المحذور ومن استحسن هذا المولى الحبر صاحب فتح القدير لكنه قال بعد ذلك
واما حكم ثبوت الملك للمسلم اليه في الثمن وترتب السلم في المسلم فيه الدين الكائن في الذمة اما في
العين فلا يثبت الا بقبضه على انعقاد مبادلة اخرى على ما تعرف وايضا صرحوا بان التحمل والتأجيل
في البدلين وهذا الحالف كما تعرف والمؤجل المطالبة بما في الذمة انتهى وانت خبير بان الآجل قد يكون
يكون هو المطالبة ولا معنى لبيع المطالبة ثم لا يخفى عليك ان حكم الشيء متفرع على كونه ثبوت الملك في الدين الكائن
في الذمة متفرع على السلم فالسلم قد يكون بيع الدين الثابت في الذمة حين العقد فلا يصدق بيع آجل حينه
الا ان نؤول ببيع اجل مطالبته فلا يخفى ركاكته والتحقيق ان العين الذي سيؤدي ان كانت عين الدين
الثابت في الذمة حين العقد بحسب الاعتبار كما هو مذهب المحاوين كان الدين آجلا بحسب الثاني ويكون
الناجيل معتبرا في احد البدلين كما هو المشهور وهو خلاف التعريف من غير ارتكاب الى التاويل البعيد فكل صحيح
المسئلة الآتية ذكرها الى اعتبارها متغايرين صوري الى اجتماع اعتبارين متناقضين فاعتذروا عن هذا

بان الدين

بان الدين والعين متغايران حقيقة لكنا اعتبرنا بان احدهما عين الاخر فحكم خاص
وهو حرمة الاستبدال ضرورة فلا يتعدى فيقع فيما وراءه كالبيع كما صرح به صاحب العناية
وان كانت مثله كما هو الشائع بين القوم، وقالوا ان الديون تقضى بامثالها لازم
الاستبدال قطعا وهو غير جائز وجعل اعطاء العوض للمسلم فيه قضاء كما هو
نصه للمذهب ونقض لتلك المقدمة الكلية فلا اعتبار بما ذكره في حاشية الملوي لا سيما
حسن جلبي من ان الشارح جعل بعض الاعراض في حكم الجواهر في صحة السلم فتدبر
سلم العين ينقل ملك رب السلم من الدين الى العين فيستوفي حقه من غير احتياج الى
انعقاد مبادلة اخرى حتى يلزم ملك رب السلم من الدين الى العين فيستوفي حقه
فاه قلت فما تقول فيمن اسلم في كر فلما حل الاجل اشترى المسلم اليه من رجل كرا
واحرب السلم بقبضه قضاء لم يكن قضاء، فانه يحتاج في تصحيحها الى اعتبار التقاضي
بيعا جديدا كما صرح به وعلى ما ذكرته لا يكون التقاضي مبادلة وبيعا قلت المنهي شرعا
هو التصرف في المبيع قبل القبض مطلقا حتى قالوا ان الشركة والتولية لا يجوز في المسلم
فيه لانه تصرف فيه ومن البين ان نقل الملك من الدين الى العين فلا يجوز فتامل ولا تتبع
الهوى فتضل عن سبيل الله هنا بحث وهو انه هل

(2.

142

مضاربه دون مرحوم زکریا الدین عالم
عبدالروف افندی محکمه استحکام مدار

ه ان اندر کز لذتی سر کند دلها ی ما سنگ کان
ما بکما غزنما ارزجراح انگوه هر زمان

او مه رو که وفا و کرمها سیه لکار
انگوه دلت مسلم مانند من ذلکه در

حسن صبح
تو لمح استر ساکه بگزر بر مه تابان داجی • بنده بلام حوج دو مرلوح چکر گردان حج

کو کلک شهر وجود نقد شهریار است
عجب دکلی بوکم لوح انکده و آزار

عجز که دولتکده حج و یره سنگ سنگ برکات
سه که یره ده سکوه اولد رکوکلده حرکات

از شریعت کر نهی بیرون قدم
در ضلالت افتی ورنج والم

حسن خلق زخدا می طلبم جوی نه به
تا دکر خاطر ما از تو پریشان نشود

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لولي الهداية على ما اسبغ علينا من النعم وعلمنا من مزيد لطفه وعمّ به
ما لم نعلم والصلوة على النبي الذي درس مدارس سوابق الامم وعلى آله
واصحابه الموصوفين بمحاسن الاخلاق ومكارم الشيم وبعد فلما انخل بعض الدراري
التي سامها الوزراء العثمانية وقع تزاحم الطلبة واكبوا عليها كل الاكباب نال الاحر
الى ان عرض على عتبة سلطان سلاطين الزمان سليمان خان بن سليم خان مد الله تعالى
ظلاله بعدالته مدى الدهور والازمان فبرز الاحر العالي بالامتحان اذ به يكرم الرجل
او يهان فرايت اجابة الاحر حتى بعد ما قدمت رجلا واخرت اخرى وحررت ما لاح للاذهان
الفاتر بعد الفاتر تشتت الخاطر وتفرق البال وبه درس حال
ولم يجز به الانامل اسطر من غير ان مرضي بما تضمن ووجهته هذه العطية نحو الصدر
الافضل والبحر الكامل لازال بابه محط رحال الرجال وملاذ الارباب الفضائل والكمال
فاوقع بحضرة العلية موقع القبول فهو غاية الرجو نهاية المسئول واستعيذ
بالله تعالى من طغيان العلم وزلة القدم قال المص فصل مما يعلم المضارب
وقال الفاضل الاتقاني كان العاقل ان لا يذكر الفصل هنا بل كان ينبغي ان يذكر
العامل المذكور في قوله اول الكتاب عند قوله واذا صحت المضاربة الخ الا انه ذكر
الفصل لزيادة الافادة لانه ذكر هناك ما لم يذكر ثمة انتهى اقول ما ذكره معترض
العلامة لا يشفي العليل اذ لو ذكر ثمة ما ذكره هنا لحصل زيادة الفائدة ايضا
ويتبع الفاضل المذكور من قال لانه لم يذكره ثمة لم يذكره اول المضاربة وضيعة الوقت
قال الا اذا باع الى اجل لا يبيع التجارة قيل وهذا كلام وهو ان
هذا ينبغي ان يكون هو لها لا هو ان حسنه كما مر في الوكالة
اذ لا فرق بينهما في كونها من جنس البيوع فلا يلائم وضع الكتاب
لبيان احكام انواع البيوع ان باع بمثل القيمة وغبن الوقار الخ قال في
لكنه اورد في بعض الكتب في صوره الاتفاق اقول الفرق بينهما ظاهر اذ في التوكيل بالبيع
يجوز ان يتعلق غرض اخر سوى الربح بل للموكل ان ماذون له بالبيع باقل من قيمته بخلاف
عقد المضاربة اذ مبناه على تحصيل الربح فصار مساغا للاجتهاد للامام الاعظم
فحصل الفرق بين التوكيل والمضاربة فتامل والله الموفق قال مولانا حسرو
في الدرر والغرر في الاجل الذي لا يبيع التجارة له كعشر سنة وحدثه ان ما دون
ذلك هو الاجل المتعارف وليس كذلك ولذلك قالوا كعشرة سنين قال المص
الا ان المضارب لا يضمن لان له آه فان قيل اذا ملك البيع بالنساء بعد الاقالة لان
له فيه نفعا ما ولا نفع اصلا في تاخير الثمن بعد لزوم العقد فلا وجه للقياس المذكور في التاجيل
ايضا فائدة جليلة اذ المضارب لو عجل في المطالبة بالثمن بسبب بيعه بالنقد لاعرض الناس
عن المعاملة معه لما في التعجيل من تضييع على الناس فبالضرورة تكون التاجيل من صنيع التجار
فيملكه كما يملك البيع بالنسيئة بعد الاقالة قال الشيخ اكمل الدين والمضارب لا يضمن لان
له ان يقابل العقد الذي اجره فان قيل اللازم منه جواز تاجيله لا عدم الضمان كيف وله صوره
الاقالة ثم البيع نفع بخلاف صورة التاجيل فلا يلزم كونه مثله في عدم الضمان قلنا ما ذكرناه
سابقا يدفعه فتامل فيه قال المص وله ان ماذون قال بعض الفضلاء هو به وله ان ماذون
الصحيح آخر لقوله لان له الامر العام المعروف عطفا على قوله ولهذا كان له ان يشتري
اقول في قوله عطفا على قوله ولهذا كان له ان يشتري نساجي لانخ فتنظر اطلاق العقد
قال بعضهم اطلاق العقد كونه غير مقيد بالنقد اقول ليس هذا معنى الاطلاق المعتبر ههنا
بل لابد من اعتبار عدم التقييد بالزمان او المكان او نوع من التجارة هذا ما تيسر لنا بعون الله تعالى

دلم زغنجه تشايد اكر بنزد وصوف
وزد زكلشن اقبال تو نسيم قبوش

صح

للمولى العلامة زكريا افندي

بسم الله الرحمن الرحيم رحم الله خواجه تاج الطبع من منه الفضلا

الهي لك الحمد الذي انت اهله على نعم ما كنت قط لها اهلا اذا زدت تقصيرا تزدني تفضلا كاني بالتقصير اوجب
تحذك يا من هو ولي التوفيق والعناية في البداية والنهاية ونصلي على نبيك محمد المبعوث لتبليغ الاحكام
الى كافة الانام وعلى اله البررة الكرام وصحبه الخيرة العظام وبعد فهذه عجالة يسيرة وبضاعة حقيرة
سودتها مع تشتت الاحوال وتفرق البال بالبلبال من كثرة الشدائد ووفرة الكائد وتزاحم الغموم
وتصادم الهموم بورود من له الامر العالي المشهور في الافاق برعاية المولى ظل الله تعالى بريته
وخليفته في خليقته حافظ بلاد الله ناصر عباد الله خلد الله تعالى سرادقات دولته وظلال على كافة الانام
وايد اطناب خيام دولته باوتاد الخلود والدوام عرضتها على من هو محط رحال رجال الافاضل
من الفضلا معدن الفضائل سالك المناهج البديعة في كشف اسرار التحقيق المتولي على الاماثل الافاضل
من رفع منار التدقيق علم الدراية عالم الدراية الامام المحقق والنحرير المدقق وحيد العصر وفريد الدهر
ذو الهمة العلية والمنقبة الجلية لازال بابه مزدحما للعلما، الاعلام وجنابه معتكفا للمشاهير الكرام فان
وقع هذا في حيز القبول فهو غاية المامول ونهاية المسئول والا فاني معترف بالعجز والقصور
والله عليم بذات الصدور وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب انه سميع عليم قريب مجيب

فصل فيما يفعله المضارب وقال صاحب غاية البيان وكان القياس ان لا اذكر هنا بل كان ينبغي ان اذكر
المسائل المذكورة فيه في اول الكتاب الا انه ذكر الفصل هنا لزيادة الافادة لانه ذكر هنا ما لم يذكر هناك
اقول ما ذكره لا يكون وجها للعدول عن القياس بل ما ذكره يكون وجها لذكر هذه المسائل في هذا الكتاب
وقال الشارح العيني انما فصله لانه ذكر فيه ما لم يذكره في اول المضاربة من افعال المضاربة انتهى ولا يخفى
ان ما ذكره لا يصلح وجها لفصلها عما سبق وانما ذكر في العناية والنهاية ومعراج الدراية فهو وجه الذكر لا وجه
الفصل والتاخير ووقع في جميع نسخ العناية التي وصلت الينا حتى في النسخ المقروءة على الشارح
تبينها على مقصودية افعال المضاربة والصواب افعال المضارب كما وقع في النهاية وغيرها ثم قال بعض الفضلا
حقه ان يصدر بالباب لان مسائله قسيمة لباب المضارب بضارب لا قسيم منه انتهى اقول لو لم يذكر بعد هذا الفصل
فيما سبق لكان حقه ان يصدر بالباب ولكنه ذكر ثم ذكر بعده اشياء اخر ثم ذكر هذا الفصل ختما للمسائل
فلزم فصله عما سبق قال صاحب الهداية فمنتظمه اطلاق العقد قال العيني في شرحه اي فمنتظم البيع
بالنقد والنسية دل عليه قوله ان سبع كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى ولا يخفى ان الضمير
راجع الى قوله ان يبيع لا الى البيع حتى تكون نظير الآية الكريمة مدل على صحة ما ذكره الشراح العيني
حيث قال ان الضمير المذكر يجوز ان يعود الى المصدر المونث تاويلا ان مع الفعل فلا حاجة الى صرفه على ما ذكره
قال صاحب الهداية الا اذا باع بغبن فاحش قال العيني هذا استثناء من قوله ويجوز للمضارب ان يبيع والاولى

والاولى ان يكون من قوله فمنتظمه اطلاق العقد انتهى ولا يخفى ان الاولى استثناؤه من اصل
المسئلة لا مما يتفرع عليه قال صاحب الوقاية وللمضارب في مطلقها ان يبيع بنقد ونسية
وقال الفاضل المحشي يعني ان في المطلق يجوز عمل المضارب بجميع ما ذكر في الكتاب
واما اذا قيد بقيد فلا يجوز له مخالفة ذلك المقيد وفي باقيه يعمل بعمله كالمطلق انتهى
وفيه بحث وهو انه يلزم مما ذكر ان لا يجوز بيعه بالنقد لو قال رب المال بعه بالنسية
مع انه خلاف ما صرح به وجيز المحيط والعناية الاكملية وقال صاحب الوقاية الا اذا
باع باجل لم يعهد وقال الفاضل المحشي هنا كلام وهو ان هذا ينبغي ان يكون قولهما لا قول
ابي حنيفة كما عرف في الوكالة اذ لا فرق بينهما كما لا يخفى انتهى وفيه بحث
لانا ان ادعى انه لا فرق بينهما من جميع الوجوه فذلك خبط فاحش وان ادعى عدم الفرق بينهما من
بعض الوجوه ويكون ما نحن بصدده من هذا القبيل فذلك غير مسلم ولا بد له من البرهان البين قال
صاحب الهداية وليس له ان يشتري سفينة للركوب وقال صاحب الكفاية قيد به لان له شراء
السفينة للبيع اذا لم يخص رب المال التجارة في شيء بعينه انتهى ولا يخفى ان سياق الكلام
وسياقه يدلان على ان المقصود بهذا الاحتراز عن شراء المحمول للحمل لما ذكر والا لم يكن له مناسبة
لما سبق لان المقصود منه ايضاح قوله لان له الامر العام قال صاحب الهداية وبهذا الى قوله
وقال صاحب العناية فعمل هذا في مضارب خاص بنوع كالطعام مثلا واما اذا لم يخص كان
له شراء السفينة والدواب اذا اشترى طعاما يحمل عليها وظاهر كلامه يدل على ان ذلك اذا كان الركوب
لا يجوز واما اذا كان للحمل فهو ساكت عنه انتهى اقول يخصص المسئلة بقيد الركوب يدل على ان عدم جوازه
مخصوص بما ذكر لان مفهوم المخالفة معتبرة في الروايات اللهم الا ان يقال ان الغرض من ذكر هذا تاييد
قوله لان له الامر العام لا بيان ما يجوز للمضارب ان يشتري وما لا يجوز فعلى هذا لا يرد على كلام صاحب الهداية
شيء وقال صاحب العناية لان ابن رستم روى عن محمد انه لا يملك الاذن في التجارة لانه بمنزلة الدفع مضاربة
والفرق بينهما ان الماذون لا يصير شريكا في الربح انتهى ومرد عليه انهم قالوا في تعليل عدم جواز دفع المضارب
مال المضاربة الى شخص اخر ان الشيء لا يتضمن مثله فلا بد من التنصيص عليه او التفويض المطلق اليه
فعلى هذا اذا اذن لعبد المضاربة في التجارة يلزم ان يجوز فعل الماذون المذكور جميع ما يفعله سائر الماذونين
وقد مر في كتاب المضاربة انه يجوز للعبد الماذون ان يضارب بما ذكر بمنزلة الدفع مضاربة وهو
لا يجوز لما ذكر ان الشيء لا يتضمن مثله وقال صاحب العناية والمضارب لا يضمن لان له ان يعامل العقد

ثم بيع نسيئة لانه من صنيع التجار فجعل تاجيله بمنزلة الاقالة والبيع نسيئة ولا كذلك الوكيل فانه
يضمن اذا اخر الثمن لانه عملك الاقالة والبيع نسيئة بعد ما باع مرة لانتها، وكالته انتهى
كلامه ورد عليه ان اللازم منه جواز تاجيله لاعدم الضمان كيف وله في صورة الاقالة يقع
بخلاف صورة التاجيل فلا يلزم كونه مثله في عدم الضمان ويمكن الجواب عنه بانه اذا كان
التاجيل بمنزلة الاقالة والبيع نسيئة يلزم من عدم الضمان في الثاني عدم الضمان في الاول
وكالفرق بينما التاجيل والاقالة ثم البيع في النفع لان الكلام على ان يكون التاجيل والاقالة
والبيع بمثل الثمن المذكور كما لا يخفى والله الهادي الى سبيل الرشاد وهو المأمول منه العصمة
والتوفيق والسداد حرره العبد الحقير عبد الرؤف المعزول عن مدرسة خان زكريا سلطان
العزيزية

حصن المتون اذا انفتح ... من لطف وهاب المنح ... في عين سلطان على ... كل الملوك قد رجح
من فتحة اهل الدرس ... قد طهر قلبنا بالفرح ... في جمع اوصاف العلى ... وامتاز فضلا ايضح
يدعون في تاريخه ... ازداد عمرا من فتح ... لسد حليمه

اذا بلغ الطلاق غايته وهي الثلثة في الحرة والثنية في الامة
لا تحل لزوجها الا ما بالنكاح ولا يملك الممس حتى ينكح زوجا غيره لم يعل حتى
تعتد ثم تنكح زوجا غيره لان الحرمة الغليظة قد ثبتت قبل الدخول و
الخلوة في لا يجب العدة نكاحا صحيحا انما قيد بالصحيح لان الزوجة المطلقة
المنصوص عليها انما ثبت به ويدخل بها ثم فارقها ثم بطلها كما قال
صاحب الهداية لان الشرط مطلق المفارقة لا المفارقة بالطلاق
او يموت عنها ويتم عدتها لا بد من انقضاء عدتها ايضا في ثبوت المحل
للزوج الاول والقوم قد اهملوا هذا الشرط اما شرط النكاح فنص الكتاب
وهو قوله حتى فان طلقها فلا حل له من بعد انما زاد هذا القيد تعيينا لاول ثبوت
تلك الحرمة فان اداة الجزاء لا تدل على التعقيب على ما بين في موضعه فلو لا
التعيين المذكور لاحتمل ان لا تثبت الحرمة الغليظة ما دامت في العدة حتى ينكح
النكاح بمعنى منسب الى كل من الزوجين زوجا غيره فان قلت اليست
الحرمة باقية الى انقضاء العدة قلت بل منتهى الحرمة الغليظة عند النكاح ونظهر
حرمة اخرى وهي اثر نكاح الغير والعدة اثر ذلك وهذا الفرق لا يناسب
صورة المسئلة فاحتيج فيها الى اشتراط انقضاء العدة واما ثبوت
شرط الدخول فبقوله هم لا تحل للاول حتى تذوق عسيلة الآخر اشار بلفظة
الذوق الى انه يكتفي بمجرد الايلاج ولا يشترط الانزال وبالتصغير في لفظة
العسيلة الى ان قدرا منها يكفي في الحل فلا يشترط ايلاج مجموع الذكر بل يكفي
ايلاج بعضه وهو قدر الحشفة لان ما دونها ليس بايلاج وهو حديث
مشهور تلقته الامة بالقبول ولا خلاف لاحد المجتهدين فيه سوى سعيد
بن المسيب وانما قلنا لاحد من المجتهدين كيلا يرد النقض على حصر المستثنى

بسم الله الرحمن الرحيم

سنه ثمانمائه

بيشترالرسي وداود الظاهري وهو غير معتبر حتى لو قضى به القاضي
لا ينفذ قضاؤه فيجوز تفريع على قوله مشهوران يزاد به على نص الكتاب
وانما يلزم الزيادة لانه خلو عن الشرط المذكور هذا اذا حمل النكاح
على العقد كما هو الظاهر واما اذا حمل على الوطء فلا يلزم الزيادة المذكورة
لان اسناد الى المرأة ما يحمله على الوطء لا لانه يجوز التجوز في
الاسناد لانه قبيح لا مناسب حصاحه العران بل غير صحيح لان ههنا
اسنادين احدهما اسناد الفعل الى المرأة وله مساغ باعتبار ان
التمكين من الوطء من جهتها والثاني اسناد الانفعال الى الرجل ولا مساغ
لهذا التجوز كما لا يخفى بل لانه يجوز ان يكون القلب كقولنا ادخلت الخاتم في الاصبع
والقلنسوة في الراس ويعد الف واحد والاصل جعلت زوج آخر وبين لزوم هذه
الزيادة على ان حتى تدل على ثبوت الحل بعد التزوج بزوج اخر بطريق المنطوق
ضرورة انها مدل للعبارة اعتبار وضعها في اللغة لان انتهاء الغاية على انتهاء
حكم الحرمة الغليظة عند التزوج بزوج اخر الا انها تظهر في حرمة اخرى وهي حرمة نكاح الغير
وملك الحرمة في معرض الزوال بالفرقة قبل الدخول وسلم اي سلم الانتهاء المذكور ان بحل
لزوجها الاول اذا طلقها الزوج الثاني قبل الدخول بها والا لزم ان لا تنتهي الحرمة
الغليظة بالتزوج بزوج اخر والدلالة على اللازم المتاخر بطريق المنطوق وهي ههنا
من قبيل الاشارة لان الكلام غير مسوق لها ومن وهم كصاحب التلويح حيث عامة شراح الهداية
انها اي الدلالة المذكورة بطريق المفهوم فقد وهم وما فهم انه لا يصلح شبتا للحكم عند وجود
نص مخالف له لما يعرف موضعه ان المفهوم عند القائلين بحجيته ساقطة بمعارضة المنطوق
لانه منسوخ به فلا يلزم الزيادة على النص في الصورة المذكورة لان مبناه على ما عرفت
على دلالة حتى المذكورة في النص المزبور على ثبوت الحل بعد التزوج بزوج اخر لكن ان ثبتها

١٢٩

حاشية على اول صحيح البخاري
للعلامة ابن كمال باشا عليه رحمة الباري

۱۲۸

حاشیه علی اول صحیح البخاری

Kütüphanenin adı نصیر الواعظین

1	Numarası	۹۸۱٫۵
2	Müellifi	
	Mütercimi	
	Şarih	(ابن کمال پاشا) شمس الدین احمد بن سلیمان
3	Kitabın adı	حاشیه علی اول البخاری
4	Cilt adedi	
5	Mevzuu	حدیث
6	Basıldığı şehir	
7	Naşırı veya matbaası	
8	Basıldığı tarih	
9	Ebadı	
10	Sahife adedi	
11	Resim, şekil, harita	
12	Taş basması ise yazılı	
13	Fişi yapanın imzası	

قال باب كيف كان اقول باب مرفوع مضاف الى ما بعده كما انه خبر
مبتدا محذوف وقدر تقديره هذا باب كيف كان واحتمال الوقف والتنوين لاتحملها
المقام بعدم الاستعلال في باب الكلام كيف للاستفهام عن الاحوال فاذا حللت كيف
وبه كان معناه على اى حال هو وقد تكون اسما للحال من غير معنى السؤال وهو المراد ههنا ومنه
ما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اى الى حال صنعه قال بدؤ الوحى اقول البدؤ والبدو بالهمز
من البدو بمعنى الظهور ويحتمل ان يكون مهموزا من البدء بمعنى الاول واولى لان الاحاديث
على نوعين احدهما كاشف عن حال ظهور الوحى وثانيهما كاشف عن حال ابتداء الوحى وثانى
النوعين سنظم تحت العنوان على المعنى الاول بخلاف اول النوعين فانه لا سلط تحت العنوان على
المعنى الثانى والوحى في اصطلاح اهل الشرع غير مخصوص بكلام الله كما توهم بعض بعسم الوحى على
اصطلاحهم الى المتلو وغير المتلو والاول هو القران اعلم ان الوحى الظاهر ثلثة الاول ما ثبت
بلسان الملك فوقع في سمعه بعد ما علم بالمبلغ بانه قاطعة والقران من هذا القبيل
والثانى ما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال رسول الله صلعم
ان روح القدس نفث روحى ان نفسا لن تموت الحديث وهذا سمع خاطر الملك
والثالث ما يدرى لعلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراد بنور من عنده كما قال
تعالى بين الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقا على ما صرحه صاحب التوضيح
قال انا اوحينا اليك اقول الوحى القران لعمان الارسال الى الانبياء كما في الآية والانزال الى
القران كما في قوله تعالى فاوحى الى عبدى ما اوحى والالهام كما في قوله تعالى واوحينا الى ام موسى والالقاء المعبر
المراد كما في قوله تعالى فاوحى اليهم ان سبحوا بكرة وعشيا والوسوسة كما في قوله تعالى وان الشياطين ليوحون
الى اوليائهم واصل ذلك كله الاعلام خفاء قال كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده اقول بعض خصص نوحا بالذكر
مع ما بعده بالذكر ان لا يكون الوحى الى الذين من قبله من قبيل الوحى الى نبينا ع ولا يلزم ان لا يكون نوحا
اصلا اذ يجوز ان يكون الوحى اليهم بكلمة اخرى ولا بعد وما قيل انما ذكر نوحا لانه اول مشرع عند بعض العلماء

السماع والحديث والاخبار والجمهور على ان اعلا ما سمعت ثم حدثنى ثم اخبرنى ومع سمع علقة يقول سمع منه
قوله على ان الفعل في تاويل المصدر قال الواحدى في تفسير قوله تعالى ان امنت بربكم فاسمعون معناه فاسمعوا من
قال ابو عبيده والمبرد قال ومثل قولك سمعت فلانا والمسموع قوله وكفته من المحذوف وهو من اكثر الكلام
يجرى على السنة وحق الكلام ان يقول سمعت من فلان ما قال قال على المنبر اقول المنبر بكسر الميم على صيغة
اسم الالة مشتق من النبر وهو الارتفاع واللام للعهد والمعهود منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة
قال سمعت رسول الله يقول اقول كانت الترجمة لبيان بدو الوحى والحديث لبيان كون الاعمال بالنيات
الى النية واعتذر بان المقصود بهذا الحديث بدلا من الخطبة وانزلوا منزلها والسلف كانوا يستحبون الافتتاح
بحديث النية بيانا لاخلاصهم فيه ولا يذهب عليك ان المناسب طهذا الاعتبار تقديم حديث الخطبة على
الترجمة قال انما الاعمال بالنيات اقول النية هى الارادة والقصد سواء كان المراد فعلا او تركا ومن خصه
بالفعل فقد اخطاء لان الكلام على وفق اللغة وهى لا تساعد تعميم الفعل للترك ومن فسر النية بتوجه القلب
فقد افرط حيث جاوز عن الحد فان التوجه فوق النهة والنية دونها ومن قال ان النية عبارة عن انبعاث
القلب نحو ما يراه موافقا لغرض من جلب نفع او دفع ضر حالا او مالا فقد فسرها بامر عام لتحققه في الشوق
والارادة ثم ان القصد توجه القلب نحو شئ ومن قال انه عزيمة القلب فقد اخطاء لان العزيمة تصميم بعقد
وتوطين النفس عليه ومن قال في رده ان القصد الى الفعل هو ما يجده من النفس حال الايجاد والعزم قد
يتقدم عليه فقد اتى بشئ حيث لم يدر ج بوجود العزم قبل القصد ولم يقل به احد من ذوى الالباب اعلم
ان دواعى الانسان الى الفعل على ما ذكره الراغب الاصفهانى في تفسيره على مراتب الساعة ثم الخاطر ثم الفكر
فيه ثم الارادة ثم الهمة ثم العزم فالهمة اجماع النفس على الام وازماع عليه والعزم هو العقد على امضائه
ولهذا قال الله تعالى فاذا عزمت فتوكل على الله والمراد من العمل الفعل الشامل للقول فيدخل فيه الاذكار
دون العقايد وقرينة قرينة لذكر فان للذكر اللسانى تعلق بالنية دون العقد القلبى وذلك معلوم بالوجدان
فان قال فان كلمت النية عمل لانه من اعمال القلب فان احتياج كل عمل الى نية فالنية ايضا تحتاج الى نية
وهلم جرا قلت المراد بالعمل الجوارح نحو الصلوة والزكوة وذلك خارج عنه بقرينة الفعل دفعا للبس فقد
اخطاء في ايراد السوال ولم يصب في تقرير الجواب حيث خص العمل بما يحصل بالجوارح فخرج عنه فعل اللسان
بعدم اطلاق الخارجة عليها وزعم انه لو احتاج النية الى نية اخرى للزم التسلسل وغفل عن ان اللازم على التقدير
المذكور احتياج النية الى نية اخرى في ترتب امر عليها لان تحقق نفسها فغاية ما لزم من وجوب انتهاء السلسلة
ان لا يترتب ذلك الامر على بعض النيات وانما ذكر كل من العمل والنية على صيغة الجمع لان المراد الانواع فان
المعتبر في كل نوع من العمل نوع من النية مناسبة ولذلك لا يكفى في الوضوء نية غسل الاعضاء ولو قيل
انما العمل بالنية لغات بهذا المهم وبهذا مما وفقنا باستخراجه لا يقال ان دخول اداة التعريف يبطل

منع الجمع لانه ليس بعام بل مخصوص بمواضع النفي على ما نص عليه الامام فخر الاسلام البزدوي في اصوله وتحرير
الحديث بلفظة انما لافادة الحصر ذهب العلامة الزمخشري الى عدم الفرق بين انما بالكسر وانما بالفتح في
افادة الحصر ورد عليه ابو حيان بان هذا شيء انفرد به الزمخشري ولا يعرف القول بذلك الا في انما
بالكسر وقال ابن هشام في مغني اللبيب رده مردود فانهما قد اجتمعا في قوله تعالى انما يوحى الى
انما الكم اله واحد فالاولى لقصر الصفة على الموصوف والثانية بالعكس فاذا تقرر ان التركيب المذكور
يفيد الحصر فظاهر الحديث متروك لوجود العمل حقيقة بدون النية فلا بد من تقدير شيء ولان العامل مقدر
في قوله بالنيات اذ لا بد للجار والمجرور من متعلق اذا وقع خبر المبتدأ ولا يجوز تعلقه بقوله انما الاعمال لانه
رفع بالابتداء فبقي بلا خبر فلا يجوز والمقدر هو الثواب دون الصحة فان كثيرا من الاعمال يوجد ويعتبر شرعا
بدون النية كغسل النجاسة وستر العورة ولان قوله ولكل امرئ ما نوى يدل على الثواب والاجر لان
الذي له انما هو الثواب واما العمل فعليه ولان اخر الحديث قرينة للذكر على ما ستقف عليه ان شاء الله
ومنهم من قال في تقدير وجه تقدير الثواب ان الثواب منوط بالنية اتفاقا فلا بد ان يقدر الثواب او ما
شبهه ليشمل الثواب نحو حكم الاعمال بالنيات فان قدر الثواب فقط وان قدر الحكم وهو نوعان دنيوي
كالصحة واخروي كالثواب والاخروي مراد بالاجماع فاذا قيل الاعمال بالنيات ويراد به الثواب
صدق الكلام فلا دلالة على الصحة ويتجه على تقريع قوله فلا بد ان يقدر الثواب ان يقال لا يلزم من كون
الثواب منوطا بالنية كما ان الثواب كذلك ويراد ذكر الشيء من هذا الحديث لدليل او قرينة لا الثواب لان
مواخذة الحكم للدليل لا يقتضي ارادة منه وثبوته البتة نعم اذا لم يكن مانع عن الجمع يجوز ارادتهما معا
وهذا المانع موجود فلا يراد الا احدهما والتعيين طرح ثم ان مقتضى ما ذكره ارادة الثواب ههنا
او بشيء يشمله وطريقا غير منحصر في التقدير فان المجاز ايضا طريق لها والتجوز بالشيء عن حكم سائغ
شائع فان قلت هل يجوز دفع المحذور المتوجه على ظاهر الحديث بتخصيص الاعمال بالعبادات قلت قد ذهب
اليه بعضهم واشره على غيره ولا ساغ له لان اخر الحديث وهو قوله ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها
لان المكاره طرحت ليست من العبادات وقد ذكره في صدد تفصيل تعلق الاعمال بالنيات فان قلت ما بال
تقدير الحكم بدل الثواب قلت لا اراه فيه وجه الصواب وان جوزه القوم اذ لا صحة لتعميم الحكم الدنيوي
لانه يشمل الفاسد ولا يلزم نية في ثبوته ومن غفل عن لازم شموله للفاسد قال للخصم ان يقول انا احمله
على الصحة اي على الدنيوي بناء على ان الرسول عليه السلام بصدد بيان الحل والحرمة والصحة والفساد دون
ذكر فهو اقرب الى الفهم فلم يدل على الصحة فيكون المعنى صحة الاعمال بالنيات وعلى تقدير تخصيصه بالاخروي
ايضا تكلف لان احكام الاخرة نوعان جزاء الحسنة وهو الثواب وجزاء السيئة وهو العقاب او العتاب
والثاني غير مشروط بالنية فمن قتل نفسا بغير حق خطأ يواخذ به في الاخرة ولذلك يجب الكفارة على ما
حققناه في موضعه فان قلت ما بال الترك بمعنى كف النفس منوط بالنية في ترتب

الحكم

الحكم الاخروي عليه فان من كف نفسه عن الزنا بنية الانتهاء بنهي الله تعالى يثاب عليه ومن كف نفسه عنه بدون
هذه النية لا يثاب عليه الا ان النظر في شمول لفظ العمل للترك بالمعنى المذكور والظاهر عدم شموله له لانه
من افعال القلب فان العمل عند الاطلاق الى عمل غير القلبية الا ترى انك تقول ما عملت اليوم شيئا
وان كنت قد عملت بقلبك الف شيء فان قلت قد بان ان العمل لا يثاب عليه بدون النية فهل يثاب
على النية بدون العمل قلت نعم على ما ظهر مما روي عنه عليه السلام انه قال من هم بحسنة ولم يعملها كتب له واحدة
ومن عملها كتب له عشرا فان قلت المفهوم من هذا الحديث ان يكون النية دون العمل وقد فهم من قوله عليه السلام
نية المؤمن خير من عمله ان يكون النية فوقها وبينهما منافاة قلت المفهوم من الحديث الاول ان يكون النية
دون الحسنة في الثواب والمفهوم من الحديث الثاني ان يكون النية اول من العمل ولا منافاة بينهما لان العمل اعم
من الحسنة والاولوية لا تلزم ان تكون من جهة الثواب اذ يجوز ان يكون من جهة اخرى كتنوير القلب فانه اثر
النية الخالصة وافضل احوال المؤمن لان القلب اشرف اعضائه والطاعة انما تتنوره بواسطتها ولو سلم ان
اولويتها من جهة الثواب لكن لا يلزم منه ان يكون من جهة كثرته اذ يجوز ان يكون من جهة دوامه وقد قيل
ان خلود المؤمن في الجنة جزاء نيته لانه كان ناويا ان يطيع الله ابدا فيجوز ان يكون بالاجر المؤبد ولو سلم انها من
جهة كثرته لكن لا نسلم دلالة الحديث الاول على ان النية دون عمل الحسنة من جهة كثرة الثواب فان المفهوم منه
ان يكتب في مقابلة عمل حسنة عشرا من الحسنات ولا يلزم منه ان يكون ثوابها اكثر من ثواب النية وانما يلزم
ذلك ان لو ثبت مساواة الحسنات المكتوبة في الثواب ولم يثبت ذلك فيجوز ان يكون الحسنة المكتوبة في
مقابلة النية اكثر ثوابا من الحسنات المكتوبة في مقابلة العمل بل نقول لا نسلم ان كل حسنة المكتوبة يثاب
عليها لم لا يجوز ان يكون جزاء بعضها دفع العذاب والخلاص عن حقوق بعض العباد كما ورد في بعض الاحاديث
فان قلت ان المراد من العمل في الحديث الثاني ما يقارنه النية فلا يكون الا حسنة فاوجه كونها منها قلت
لا نسلم ان المراد من العمل ما يقارن النية فان تحقيق اهل الحبرة فيه يحصل تفضيل النية عليه لا يستدعي ذلك
كيف فان الاعمال الحسنة الاتفاقية من قبيل الخير ضرورة انها ليست بشر ولا واسطة بينهما ولا
فيها وقد يقال في تفضيل النية على العمل ان العمل يدخل فيه الرياء بخلاف النية لا يقال ان العمل اذا
دخل فيه الرياء لا يكون خيرا ولا وجه لتفضيل النية عليه في الخيرية لانا نقول دخول الرياء فيه يمنع
ترتب الثواب عليه لكن لا يخرجه عن حد الخير فان من بنى مسجدا رياء فاعل للخير بلا شبهة
وان كان محروما عن الثواب لعدم اخلاصه ومن قال يحتمل ان يكون المراد منه ما يعم من الحديث
الثاني ان النية خير من عمل بلا نية اذ لو كان المراد خير من عمل مع النية يلزم ان يكون الشيء
خيرا من نفسه مع غير فقد اصاب في ذكر الاحتمال واخطأ في تعليله فانه لا يلزم
من عدم صحة المعنى الثاني ان يتعين المعنى الاول لبقاء احتمال اخر وهو اظهر الاحتمالات

وبهوان يكون المراد ان النية المقارنة للعمل خير من عمل المقارن لها فالاولى ان يكتفى بذكر الاحتمال المذكور
لانه يكفى فى منع التعارض بين الحديثين كما لا يخفى والاوجه عندى فى التوفيق بين الحديثين بهوان يقال
ان المفهوم من حديث الاول ان النية المجردة دون العمل والمراد من الحديث الثانى ان النية المقارنة
للعمل فوق العمل فلا منافاة بينهما اذ لا خفاء فى ان النية المؤدية الى العمل يكون اقوى وافضل من النية الغير المؤدية
اليها فحينها ان يكون فوقها وعلى هذا يكون الحسنات المكتوبة فى مقابلة العمل مع النية اكثر بما فى مقابلة الجزء الاخير
وبهو النية فافهم هذا فانه دقيقة ماسترها الاخاطرى واما احتمال ان يكون لفظة من فى قوله عليه السلام من عمل بيان
ويكون المعنى ان نية المومن خير من جملة الحسنات الواقعة بعمل فمما لا ينبغى ان يلتفت اليه لان شانه عليه السلام اعلى من ان ينسب
اليه ارادة مثل هذا المعنى البعيد عن الفهم لقصور الدلالة عليه فى التركيب المذكور واما ما قيل ان الحديث المذكور ورد حين
نوى المسلم بناء قنطرة فسبق كافر اليه فالضمير راجع الى الكافر والمعنى ان نية هذا خير من عمل ذاك المحمول فيه من حيث
ان حق المقام فى ذكر الكافر الارجاع الضمير اليه لما فيه من المغلظة المخل للفصاحة كما لا يخفى وايضا لو كان المعنى ما ذكر لما
صاغ للرواة رواية الحديث المذكور مجردا عن سبب وروده لتوقف فهم معناه على العلم بسبب وروده فاه قلت
قد قضيت حق البيان فى نية الحسنة فما حال نية السيئة قلت مذهب العامة عدم المواخذة بها وبكل ما فى القلب
سوى الكفر قبل العمل الا ان العمل به لقوله عليه السلام ان الله تجاوز لامتى عما حدثت به انفسها ما لم يتكلم او يعمل وقوله
عليه السلام حكاية عنه تعالى اذا هم عبدى بسيئة فلا تكتبوها عليه فان عملها فاكتبوها واذا هم بحسنة فلم يعملها فاكتبوها
حسنة فان عملها فاكتبوها عشرا ومذهب كثير من الفقهاء والمحدثين ان اعمال القلب على نوعين نوع يستمر عليه
وهو الذى يمر على القلب من غير استقرار ونوع يستمر عزما وبهو الذى توطن النفس عليه فما كان من النوع الاول لا يواخذ
العبد به وما كان من النوع الثانى يواخذ به وقال بعض اهل التحقيق الهم هما ان يتم فثابت وبهو اذا كان بمعنى
عزم وعقد ورضى مثل ان يتم امرأة العزيز فالعبد ماخوذ به وهم عارض من غير اختيار وبهو لحظة وحديث النفس
من غير اختيار ولا عزم مثل هم يوسف عليه السلام فالعبد غير ماخوذ به ما لم يتكلم او يعمل به واما فتنة السيئة
ان وصلت حد العزم يواخذ بها وان بقيت فى حد الخطرة لا يواخذ بها ومن لم يفرق بينهما وقال ان السيئة ايضا
يعاقب عليها بمجرد النية لكن على النية لا على السيئة حتى لو عزم احد ترك الصلوة بعد عشرين سنة ياثم فى الحال
لان العزم من احكام الايمان ويعاقب على العزم لا على ترك الصلوة فقد اخطاء فى تقرير الدعوى ولم يصب
تحرير الدليل لان النية على ما اعترفت به نفسه ليست بعزم فتعليله بقوله لان العزم لا يطاق المعلل فتامل ثم
ان ما ذكره من الفرق بين نية الحسنة ونية السيئة من حيث ان نية الحسنة يثاب الناوى على الحسنة
ونية السيئة لا يعاقب عليها بل على تركها لا يكاد يتم على ما اختاره من العبد يواخذ على نية السيئة مجردة
عن العمل لان السيئة 2 سيئة قطعا كما ان نية الحسنة حسنة فالعقاب على نية السيئة عقاب على السيئة
كما ان الثواب على نية الحسنة ثواب على الحسنة فان قلت هل فى قوله تعالى لها ما اكتسبت وعليها ما اكتسبت
دلالة على عدم المواخذة بمجرد النية فى السيئة قلت ظن بعضهم ان فيها دلالة على ما ذكر ولكنه من قبيل بعض الظن
فان معناه ينفعها ما كسبت من خير ويضرها ما اكتسبت من شر لا يواخذ بذنبها غيرها ولا يثاب غيرها

بطاعتها

بطاعتها ع اعمال القلب ليست من قبيل الكسب لان الكسب على ما ذكره الكواشى
العمل بجر نفع او دفع ضر ولهذا لا يوصف به تعالى وقال صاحب التيسير هو احداث
الخطاب بما هى له من الاسباب فلا تعرض ع الاية للمسئلة وذهب بعضهم ع نعم مرجعه
ع م انما الاعمال بالنيات الى ان المعنى ان الاعمال تحتسب اذا كانت معه ولا تحسب
اذا كانت بلا نية ورد عليه انه مخالف لما نقله القاشانى ع تفسير الاية السابقة
ذكرها من ان صاحب اليمين يكتب كل حسنة صدرت عن صاحبها ولو اتفاقا واما
صاحب الشمال فلا يكتب كل حسنة صدرت عنه صاحبها حتى مضت عليه ست ساعات
فان استغفر فيها او تاب او ندم لم يكتب وكان عفوا وان اصر كتب فان قلت
اليس الوجه المختار ايضا مخالفا لما نقله قلت ذلك الوجه انما يكون مخالفا له ان لو ثبت ان
كتابة الحسنات لا تكون الا لاعطاء الثواب ع مقابلتها وذلك غير ثابت فيجوز ان
يكون كتابتها مع عصيانها مرجحا للعذاب او تخفيفه ويكون كتابة الحسنات الا لحقة من ذلك
القبيل فصل سمعا من الحديث مسئلة اصولية وهى انه لا يجوز تكليف الغافل فان
الفعل امتثالا لا يعتد العلم ولا يكفى مجرد الفعل فان قلت ما قولك ع اجاب معزه
الله للغافل قلت لا دخل له ع المبحث لان المراد تكليف الغافل عن تصور التكليف
لا عن التصديق بالتكليف ولهذا كان الكفار مكلفين لانهم تصوروا التكليف
حتى قيل لهم انكم تحلفون وان كانوا غافلين عن التصديق وينبغى ان يعلم ولان
ما ذكره على عدم قدرة الغافل على الامتثال لا عدم جواز التكليف وان ثبت
فيه لزوم تكليف ما لا يطاق فهو كائن ع اصل المكلف بلا حاجة الى صيغة فاعلم من الحديث
المذكور لان المحذور المذكور على تقدير تكليف الغافل لازم سواء كان الفعل الذى يفعله الغافل امتثالا او لم يكن

فلا وجه لتوقف المسئلة المذكورة على الحديث المزبور قال واما العمل اقول يعني
ليس لاحد من عمله الا ما نواه عند العمل ثم انه يرد من قولنا من نوى شيئا يحصل
له غيره وبين قولنا من لم ينو شيئا لم يحصل له مفهوم اى الاعمال بالنيات يحصلها ومفهوم
اما الاخر ما نوى شيئا الى الاول والى ان حسن العمول بحسن النية منوط وان
مقادير المثوبات على مراتب النيات واما ان بعض المنوى شرط فلا يكفيه ان ينوى
الصلوة العاشية بل شرط كونها ظهرا فلا دلالة في القول المذكور عليه نعم في
القول الاول نوع اشارة اليه على ما ذكرناه فيما سبق وكذا الاول لا دلالة فيه
على ان النيات اى ما يكون مقبولة اذا كانت مقرونة بالاخلاص كما توهم نعم
فيه دلالة على ان حظ كل امرئ من العمل على حسب ما نواه فالنية اصل والعمل تابع
لها فان كانت خالصة لله تعالى وان كانت للدنيا فهي لها على ما يصح
عنه البيان الواقع بعده وكل لفظ واحدة ومعناه جمع وعلى هذا يقول كل
حصر وكل حصروا على اللغط وجه وعلى المعنى اخرى قال ابن هشام كل اسم موضوع
للاستغراق افراد المنكر نحو كل نفس ذائقة الموت والمعرف المجموع وكلها ثنية
واجزاء المعرف نحو كل رجل حسن قال اخرى اول الاخرى والمرء الرجل خصه عليه
في الصحاح وفي القاموس الانسان والرجل والصحيح ما في الصحاح لان تا،
التانيث يلحقها ويقال امرأة ومراة ولا يلحق الانسان ولا يقال انسانة انسانة خ ل
بل تقال للمراة انسان وذلك دليل على ان مفهوم المرء ليس هو مفهوم الانسان
ولا يجمع من لفظه وان جئت بالف الوصل كما في الحديث كان فيه ثلث الفات فيجب الهمز على كل حال
حكاه الفراء وضمها على كل حال واعرابها على كل حال يقول هذا امرؤ ورايت امرأ ومررت بامرئ كما ترى
معربا من مكانين وهذه امراة معتوه الراء على كل حال ثم ان تخصيص المرأة بالذكر

لاصالته في الاحكام لا لاختصاص الحكم على ما اشرنا اليه فيما سبق ولا حاجة الى التجوز
او التعدد لتعميم الحكم للمراة كما توهم لان الاصل في الاحكام المشتركة بين الرجل والمراة
ان تذكر في الرجل وتعلم حكم المراة منه بالتتبع تعليلا كذكر المراة بقدر الاحكام وهذه
الدسيسة لكونها من محاسن الاداب شايع اعتبارها في كلام الله تعالى وكلام
رسوله عليهم كما لا يخفى على من تتبع مواقع الاحكام الشرعية قال ما نوى اقول
نوى الشيء نية قصده كذا في القاموس وما ذكره الجوهري حيث قال يوجد منه اى
عزمت ليس بصحيح لان العزيمة على ما اعرف به نفسه صريحا او دلالة بعقد او بفعل
اردت فعله وقطعت عليه والسنة تحقق قبل ذلك وقد مرت زيادة تفصيل
متعلق بهذا المقام قال فمن كانت اقول جزاء شرط مقدر اى واذا كانت الاعمال
بالنيات فمن كان هجرته الى الله والى رسوله فهجرته الى الله والى رسوله فالفاء للسببية لا للتعقيب كما توهم من
قال دل قوله وانما لكل امرئ ما نوى على ان الاعمال حسب النية ان كانت خالصة لله تعالى فهي له
تعالى وان كانت للدنيا فهي لها وعلى هذا المعنى ينبغي ان يحمل ما بعد الفاء لتعقيب السببية انتهى
كان ناقصة وخبرها الى الله ويحتمل ان تكون تامة ومتعلق الى الله محذوف والاول اولى
لان الى الله في الجزاء لا يتعلق بالجزاء لاستلزام من طرح الكلام ويحتمل ان يكون
ما في الجزاء عاما متناولا لما في الشرط وقد عرفت ان المراد تمثيل وتصوير للحكم الكلي في جزئي من
المقال فلا تفاوت الحال بيقله كان في الفتح وانتقاله الى موضع الاستقبال بهذا
تحقق المقال ولا يلتفت الى ما قد قيل او يقال قال هجرته اقول الهجرة في اللغة
الترك وقد يراد بها ترك مخصوص وهو ترك العشيرة والوطن ومنه المهاجرون الذين
تركوا اوطانهم بمكة وتحولوا الى المدينة وعليه ورد قوله عليهم لا هجرة بعد الفتح والهجرة
المعهودة في عهد النبي عليهم قد كانت الى الحبشة عند ما اذى الكفار الصحابة وقد
كانت من مكة الى المدينة وقد كانت ممن اسلم من اهل مكة لنبي الله عزم على الهجرة

وقد يكون عاما نهى الله عنها عنه والحديث مساو لهذه الانواع كلها ومن قال وهنا
اراد ترك الوطن ومفارقة الاهل فقد اخطأ اذ لا باعث للعدول عن المعنى النحوي العام
المناسب للمقام ومفارقة الاهل ليست بشرط في الهجرة المحمودة قيل لهذا الحديث
سبب ذكره جمع من ائمة الحديث عن ابن مسعود ان رجلا كان يخطب امراة يقال لها
قيس فابت ان تزوج به وهاجرت الى المدينة فتبعها الرجل رغبة في نكاحها فتزوجها فسمي
ام قيس وروا انه ع قصد بهذا التعريض توبيخ على صنعه ذلك وزجرا له ولغيره ان يقصدوا
شيأ ظاهره طاعة وباطنه خلافها وانا كان لوهم ان ما ذكر بعض حمل الهجرة على الهجرة من مكة الى المدينة
لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وقد يقرر الاصول ان مورد النص لا يصلح مخصصا
لما في عباره النص من العموم قال الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله اول اي من قصد بهجرته القربة
الى الله ورسوله ع ومن دهب عليه هذه الكنايه دهب الى ان مدلول قوله ع اعترض بفقد الدلالة على
خصوص الخبر المحذوف وقد سبق ما ذكرنا ان الجزاء يجب مع الشرط صورة ومخالف له ع المعنى وانه
ليس من قبيل ما ابو النجم وشعري شعري كما سبق الى بعض الاوهام ثم ان تكرار الى الله ورسوله
في الجزاء لضرورة الاحتراز عن اتيان الضمير من الجمع بين الله تعالى ورسوله ع في ضمير واحد وفيه
ترك الادب على ما اشار اليه صلى الله عليه وسلم بقوله بئس خطيب القوم انت قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى
ع الرد على من قال من يدي رسول الله ع ومن اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن يعصهما فقد غوى
فان التكرار المذكور لتعظيم امر الله تعالى لتعظيم امر الهجرة كما توهم فضل لا وجه له في بعض النسخ هو الذي كانت
هجرته الى الله ورسوله فقد كانت هجرته الى الله ورسوله والاعتماد على نسخة الاثبات لما سياتي في هذا
في غير موضع من عدم طريق الحميدي مشتمل فيه هذا القول ومن طريق الحميدي ايضا روى الحديث تاما فليس
التعصب من الجهة قال الى دنيا اول بغير تنوين لانه تانيث الادنى ثم غلب على هذه الدار واما سمي
دنيا لدنوه منا او من الزوال ومن وهم ان موصوفها محذوفة اي الحيوة الدنيا فقد وهم والعجب انه بعد
دهابه الى ذكر قال ان الوصفية خلعت عنها راسا ودهل هذا الاساس صريح والعجب منه قوله الدليل على جعلها اسما
قلب الواو ياء لانه لا يجوز القلب الا في الفعل الاسمية فكانه غفل عن كونها وصفا قبل العلمية فان العلة موجودة والاسمية
ثم انها لما كانت نشاة الاصل وصفا امتنعت عن الصرف للوصفية ولزوم التانيث فان علة العلمية لا تمنع تاثير الوصفية الاصلية
في المنع عن الصرف على ما حقق في محله وما عسار على هذه الدار خرج عن حكم الاوصاف واجريت مجرى ما لم يكن
وصفا فجاز استعماله منكرا غير مضاف فلم يتجه على عبارة الحديث مثل ما اتجه على قول ابي نواس كان صغرى وكبرى
من مواقعها

من مواقعها خصبا، درعا ارض من الذهب، قال ابن الاثير المثل السائر وهو اي ابو نواس صغرى
وكبرى غير جائز فان فعلا لا يجوز حذف الالف واللام منها وانما يجوز حذفها من فعلاء التي
تجعل الا ان تكون فعلاء افعل مضافه وهنا قد عريت عن الاضافة وعن الالف واللام فانظر
كيف وقع ابو نواس في مثل هذا الموضع مع قربه وسهولته قال يصيبها اول اي يريد بها من اصاب
الشيء بمعنى اراده ذكر ابن فارس في مجمل اللغة وعلى هذا امضى قوله سنزوجها يريد تزوجها ومن غفل عن
هذا قال اي يصل اليها قال او اراه اول انما خصها بالذكر مع اندراجها تحت دنيا يصيبها تعريضا وتوبيخا
بها جراة قيس وتنبيها على الانابة وقدم معلل قصته وكونه سببا لورود الحديث قال وهجرته اقول
الجملة خبر المبتدا الذي هو كانت ودخول الفاء في الخبر لتضمن المبتدا معنى الشرط ثم ان ما ذكره ع معرض الجزاء
كناية عن عدم خطر المهاجر المذكور من القربة والثواب وبهذا الاعتبار يحصل فايدة الاخبار وسيعلل عن هذا
قال ان الجزاء محذوف وهو فلا ثواب له عند الله تعالى والمذكور مستلزم له دال عليه او في هجرته صحيحة
اعلم ان الحديث المذكور وقع هنا مختصرا وهو طويل مشهور ذكر المصنف في سبعة مواضع من كتابه
فذكره هنا ثم في الايمان وفي النكاح والعتق والهجرة وترك الحيل والنذور قال يوسف اول
قال الفراء، يوسف يوسف يوسف ثلث لغات وحكم فيه الهمزة الفا قال عن هشام اول اذ في سلم
اجماع العلماء، قديما وحديثا على ان الحديث صحيح وهو الذي فيه فلان عن فلان محمول على الاتصال
والسماع اذا امكن لقاء من انتهت العنعنة اليه بعضهم بعضا بشرط براء تهم من التدليس
والتدليس على ما فسره الثوري بشيخ وهو ان يقول الحدث قال فلان اخبرنا فلان وقد ادرك فلانا ورآه
الا ان بينه وبين فلان الذي روى عنه الحديث الذي دلس فيه راويا اخر ترك ذكره كتوهم انه سمع من شيخه
ونقل مسلم عن بعض اهل عصره انه قال لا يعوم الحجة به ولا يحمل على الاتصال حتى تثبت انهما التقيا ولو
مرة واحدة او اكثر ولا يكفي امكان تلاقيهما ثم قال وهذا قول ساقط مخترع مستحدث لم يسبق اليه
ولا مساعد اليه من اهل العلم عليه وان القول به بدعة باطلة واطنب في الشناعة على قائله قلت والذي
رده هو المختار الصحيح الذي عليه ائمة الفن البخاري وغيره والدليل على ان المعنعن عند سور الملاح
انما يحمل على الاتصال لان الظاهر ممن ليس بمدلس انه لا يطلق ذلك الا على السماع ثم الاسعواء يدل عليه
فان عادتهم انهم يطلقون ذلك الا فيما سمعوا الا المدلس فاذا ثبت التلاقي حملت على الظن الاتصال
ورد عليه ان الكلام بعد شرط براءتهم عن التدليس فبعد العلم بانه لا تدليس فيهم لم يبق احتمال سوى السماع

وليت شعري من يقول انه لا يعلم عند النظر الاتصال بما اذا امكن التلاقي ولم تثبت هل يقول بقيا
غلبة الظن بانه لا تدليس فيهما او لا يقول به وعلى التاخر الكلام عن البحث لما عرفت ان الكلام
على تقدير تحقق الشرط وعلى الاول يلزم المكابرة صرورة ان مرجوحية احتمال الاتصال مستلزم لراجحية
احتمال التدليس ومع ذلك كيف يبقى غلبة الظن بعدم التدليس فيهما واعجب من هذا قول من قال
اختلف في المعنعن فحال بعض العلماء هو مرسل والصحيح عليه الجماهير انه متصل اذا امكن لقاء بعض
اضيفت العنعنة اليهم بعضهم بعضا مع براءتهم عن التدليس ثم قال بعد ما سئل ان البخاري لم يكتف بامكان
اللقاء بل اعتبر ثبوت التلاقي مرة على الاكثر وهذا من جملة ما صحح البخاري على شرطهم حتى لم يحمل البخاري الحديث على الاتصال
حتى يثبت عندها انتهى وذلك انه بعد الحكم بان الصحيح هو الاكتفاء بامكان اللقاء لا يبقى وجه لان يقال ان عدم الاكتفاء بهذا
من جملة ما صحح البخاري على شرطهم لانه لا يكون الشرط المذكور عند هم ولا يصلح اعتباره مرجحا لما لم يكتف به البخاري قوله هو اخو اي
وقد كتب بدون الالف تخفيفا وهشام بكسر الهاء وتخفيف الشين قال سال قوله السئول اذا كان بمعنى الالتماس يتعدى الى مفعوله بنفسه يقال
سالته الرغيف واذا كان بمعنى الاستفسار يتعدى الى الاول بنفسه والى الثاني بعن قال الله تعالى وسالونك عن ذي القرنين وهما يتعاقبان في الاستفسار
الا انه حذف ثاني مفعوليه الانتفاء عن التعصل المذكور بقوله فقال والمعنى قال سول الله صلعم عن كيفية اتيان الوحي ثم السئوال عن احد اقسام
الوحي الا وهو ما يكون بعبارة الملك يعرف الجواب بانه ع م اجاب ببيان كيفية هذا القسم ويحتمل ان يكون السئوال عن اتيان مطلق الوحي ويكون
الاقتصار في الجواب عن كيفية اتيان احد اقسامه لان السائل علم من بعض القرائن او بعض البلاغ ايراد الكلام على قدر فهم المخاطب
ولذلك قال ع تكلم الناس على قدر عقولهم قال ما يسكل الوحي اول الاتيان جمعه من اوصاف الاجسام والذي يوحي الوحي من سهل
الاغراض فلا بد له من صرف لفظ ياتيك الى معنى مجازي له وهو يصل الكلام نظم عند كر والاصلاح في التقدير حيث كان لفظ ياتي
مقيدا بنفي ولفظ يصل ونظم مقيدان بالغير لانه كما هو المجاز عن احد المعنيين المذكورين محجوج ما يسكل
ان ياتي وحده فافهم واياك ان توهم من ظاهر قولنا ان ما هو المجاز عن احد المعنيين المذكورين محجوج ما يسكل لاتي وحده
ان لا يكون التجوز في المسند وحده بل في المسند والمسند اليه معا لظهور بطلانه فان المسند اليه على حاله لا تصرف فيه نعم
مس المسند اليه تصرف حيث كان يعلق معنى ياتي له وهو غير محتاج الى الواسطة بخلاف يعلق معنى يصل ونظم افانها
ضعيفان محتاجان الى الواسطة وللتنبيه على هذا حكمنا ان ما هو المجاز ليس ياتي وحده واما احتمال التجوز في الاسناد فيابا ه
المقام لان السئوال عن كيفية اثبات الوحي نفسه لا عن كيفية اتيانه مبلغه على ما يعطيه عنه قوله ع في الجواب احيانا
ياتيني المبلغ كما لا يخفى ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الآتي من القسم الاول للوحي الظاهر لان ما مثل له يصلصلة
الجرس انما هو عبارة الملك حال تبليغه غاية انه لم يتعرض لحاله لعدم ظهوره لا في صورة ملكية ولا في صورة بشرية ويحتمل
الاستعارة ما ان شبه الوحي برجل ونسب الى الشبيه هو من خواص المشبه به وهو الاتيان حالا يحلا المقام لان السائل في مقام
الاستفسار عن حال الوحي فلم يناسبه التصرف فيه بالتشبيه والتمثيل واما ذلك في طبيعة المسئول عنه كما لا يخفى على من له دون سليم

وجه جوابهم بسبب مقولهم

ولو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم القول بالايجاب والاختيار وليس كذلك
بل الخلاف فيهما فرع الخلاف في القدم والحدوث لان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال
على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا ان يكون مختارا او غير مختار ثم
ذكروا بعد اثباته حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو
كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكر فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم
على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث قال في المفتاح وانت
لا تريد ان تشرك الثاني فيقطع بفهم من ظاهر هذا الكلام ان المقتضي للقطع هو عدم
ارادة تشريك الثاني للاول في الحكم كما يدل عليه قوله فيقطع وليس كذلك لان عدم
ارادة المذكورة لا يكفي في الاقتضاء بل لا بد من انضمام قصد الاحتياط اذا وجد صار الكلام
اي بوح كلام غير مشتمل على مانع من العطف عليه واذا لم يوجد فلا بد من ارتفاع
المانع حتى يتم المقتضي الخ

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب البيوع

البيع في اللغة تمليك الشيء بالشيء مالا كان او غير مال نص على ذلك صاحب المحيط ومن قال انه في اللغة مبادلة المال بالمال فقد اخطأ في كل من القاموس حيث اتى بالعام في مقام الخاص وبالخاصين في مقام العامين ثم انه لم يدر انه هل يصدق مفهوم البيع على الشراء صدق الكلي على جزئيه فلا يكون لفظ البيع من الاضداد وهو خلاف ما عليه اجماع اهل اللغة وفي الشرع عبارة عن عقد يتضمن مبادلة المال بالمال ومن هذا يعلم انه نفس تلك المبادلة فقد وهم وما فهم انها قد تجعل بدون البيع كما اذا كان الطرفان او احدهما مالا غير مملوك لاحد وبما قررناه تبين ما في قول من قال البيع في اللغة عبارة عن تمليك المال بالمال وكذا في الشرع لكن زيد فيه قيد التراضي فقيل هو عبارة عن مبادلة المال بالمال بالتراضي من وجوه الخلل الاول انه اعتبر المالية في البدلين وقد عرفت انها غير لازمة في معناه اللغوي الثاني انه لم يفرق بين التمليك والمبادلة وقد بينت الفرق بينهما الثالث ان قيد التراضي غير معتبر في معناه الشرعي بدليل ما عدهم بيع المكره من افراده نعم هو معتبر في حقيقة البيع المشروع لكن فرق بين الحقيقة الشرعية للبيع وحقيقة البيع المشروع فان الاول حال اللفظ والثاني حال المعنى ولا يتوهم انتقاض الحد المذكور بالعتق على مال لان فيه زوال الملك عن احد البدلين فلا يتضمن مبادلة الملك بالملك ولا بالملكية بشرط العوض لانه بيع معنى وهبة لفظا كما زعم صاحب المحيط لانه قول زور رض عليه في التحفة بل لان العقد المذكور لا يتم بالايجاب والقبول على الشرط المذكور قبل ان يخرج العوض عن

عن ملك الموهوب له لتوقف على التسليم والقبض فلا يتضمن المبادلة المذكورة ثم ان البيع كما ينعقد بالقول وركنه الايجاب والقبول كذلك ينعقد بالفعل وركنه التعاطي صرح بذلك في البدائع وبهذا سقط ما توهم انه يسقط ركن البيع عند انعقاده بالتعاطي وله شروط وهي انواع شروط الانعقاد وشروط النفاذ وشروط الصحة وشروط اللزوم اما شرط الانعقاد فمنها ما يرجع الى العاقد وهو الاهلية للتصرف وهي بالعقل والتمييز واما البلوغ فليس بشرط لها عندنا حتى لو باع الصبي العاقل مال نفسه ينعقد عندنا موقوفا على اجازة وليه او اجازة نفسه بعد البلوغ ومن ذكر البلوغ في حد الاهلية المعتبرة ههنا فقد سها سهوا ظاهرا وسماع كل من العاقدين كلام الآخر فانه ايضا شرط في الانعقاد بالاجماع ذكره صاحب الخلاصة وقد غفل عنه السراج ومنها ما يرجع الى المعقود عليه وهو المحلية للبيع وهي بالمالية والملك والتقوم وكونه مقدور التسليم واعلم ان بين احد الضدين الاولين معنى عن الآخر لان النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه فان المالية تتحقق بدون الملك في المباح الغير المحرز كالصيد والحلا، والملك يتحقق بدونها في جلد الميتة قبل ان يدبغ لانه ملك صاحبه وليس بمال صرح به الامام السرخسي في المبسوط ومن غفل عن هذا قصر في بيان الشرط من جملة المعقود عليه حيث قصره على المالية والتقوم وكونه مقدور التسليم ومنها ما يرجع الى اركان العقد وهو ان يكون القبول موافقا للايجاب مرتبطا به اما موافقته فبان يقبل المشتري ما اوجب البائع بما اوجبه فان خالفه بان قبل غير ما اوجبه او بغير ما اوجبه او ببعض ما اوجبه لا ينعقد

الا بايجاب مبتدا موافق ومنهم من عد كونها بلفظ الماضي منها وستقف
على ما فيه واما ارتباطه به فيكونهما في مجلس واحد حصة او حكما واما ذكر الثمن
فليس بشرط للانعقاد لانه يحصل مع السكوت عن الثمن بالاجماع نص على
ذلك الامام السرخسي في فتاواه غاية مكون البيع فاسدا على ما اشير اليه
حيث قال لو باعه وسكت عن ذكر الثمن فالبيع منعقد وثبت الملك
اذا اتصل به القبض انتهى والفساد لا ينافي الانعقاد بل يقرره واما
شروط النفاذ فكل ما هو شرط للانعقاد فهو شرط للنفاذ لانه وراءه ثم
ان له شروطا مخصوصة منها الملك او الولاية والمراد من الملك ههنا ملك
العاقد والذي اعتبر شرطا للانعقاد مطلق الملك لا ملك العاقد بخصوصه ولذلك
ينعقد بيع الفضولي عندنا ولا ينفذ ومنها عدم خيار الشرط فان البيع بشرط
الخيار ينعقد ولا ينفذ بل يبقى موقوفا الى وقت سقوط الخيار ولذلك لا يجوز
على المشتري قريبه اذا اشتراه بشرط الخيار واما شروط الصحة فكل ما هو شرط
للنفاذ فهو شرط للصحة لانها وراءه ولذلك ينعقد البيع الفاسد وينفذ عند
اتصال القبض به ثم ان لها شروطا مخصوصة ومنها ان لا يكون في احد البدلين
جهالة تفضي الى المنازعة ومنها ان يكون المبيع مقدور التسليم من غير ضرر
يلحق البائع ومنها الخلو عن الشروط المفسدة وسيأتي تفصيلها ومنها التراضي
من الطرفين ومن وهم انه من شروط الانعقاد فقد وهم لان بيع المكره
منعقد مع عدم الشرط المذكور فيه واما شروط اللزوم فكل ما هو شرط الصحة فهو
شرط اللزوم لانه وراءها ثم ان له شروطا مخصوصة منها الخلو عن باقي الخيارات
الاتي ذكرها

الاتي ذكرها ولما كان اللزوم وراء الصحة وهو وراء النفاذ وهو وراء
الانعقاد فلا جرم انقسم المنعقد الى النافذ وغير النافذ وهو الموقوف
وانقسم النافذ الى الصحيح وغير الصحيح وانقسم الصحيح الى اللازم وغير
اللازم واما حكمه وضعا وقصدا فثبوت الملك في احد البدلين للمشتري وفي الاخر
للبائع الاتية قدر ما اخر عنه للبائع كشرط الخيار والملك عبارة عن اتصال
شرعي بين الانسان وبين شيء يكون مطلقا للتصرف فيه وحاجزا عن تصرف
الغير فيه واما ما قالوا انه عبارة عن القدرة على التصرفات في المحل شرعا
فمردود بان تلك القدرة حاصلة للانسان على التصرف في المباحات
التي لم يكن ملكا له ولا لغيره ومنهم من زاد على ما ذكر قوله الا لمانع احتراز
عن تصرف المشتري بالمبيع في المبيع المنقول قبل القبض فانه غير مشروع
مع كونه ملكا له ولا حاجة اليه لان المعتبر هو القدرة على جنس التصرف او على
جمع منه لا على جميع افراده وهي حاصلة للمشتري في الصورة المذكورة كيف
وهو قادر على التصرف في المبيع بالاقالة وبالاعتاق ونحو ذلك فان
للبيع على ما اشار اليه المصنف بيانه بصيغة الجمع انواعا وتنوعه باعتبار
شتى منها تنوعه باعتبار البدلين وذلك اربعة انواع بيع المقايضة
وهو بيع العين بالعين والبيع المطلق وهو بيع العين بالدين وبيع
الصرف وهو بيع الدين بالدين وبيع السلم وهو بيع الدين بالعين
ومن وهم ان هذا التنوع باعتبار المبيع وحده فقد وهم لما عرفت

ان الفرق بين النوعين الاخيرين ليس باعتباره ومنها تنوعه باعتبار
تسمية البدل وذلك ايضا الى اربعة انواع بيع مساومة وهو بيع بالثمن
الذى يتفقان عليه وبيع مرابحة وهو بيع بمثل الثمن الاول وزيادة
وبيع تولية وهو بيع بمثل الثمن الاول لا غير وبيع وضيعة وهو بيع
بالنقص من الثمن الاول ومنها تنوعه باعتبار الوصف وذلك الى
نوعين حلال واسمه الجائز وحرام لغيره واسمه الفاسد صرح بذلك فى
المحيط ومنهم من قال حلال واسمه البيع وحرام واسمه الربوا ويرد عليه
ان اسم البيع عند اهل الشرع غير مختص بالحلال كيف ويطلق على الفاسد
ولا مشاحة له فى قولهم احل الله البيع وحرم الربوا لان كلا منا على ما اصطلح
اهل الشرع وايضا البيع الحرام مطلقا اعم من الفاسد والربوا اخص منه
وكيف يصح حصره فيه واما الحرام لعينه وهو الباطل فخارج عن المقسم لانه
غير منعقد يدل على ذلك عدم ظهور اثره فى البيع فان الانعقاد على ما تر
فى كتاب النكاح عبارة عن انضمام كلام احد العاقدين الى الآخر على وجه
يظهر اثره فى المحل ثم قسم ذلك القائل الحلال الى لازم وغير لازم وقال
والحلال الذى هو غير لازم ما كان فيه خيار الفسخ للعاقد ويرد عليه انه انتقض
ببيع الموقوف فى صورة الاستحقاق فانه اذا ظهر المستحق للبيع وحكم القاضى
باستحقاقه تكون البيع موقوفا على اجازة المستحق لانهم قالوا القضاء
باستحقاق المبيع لا يوجب انفساخ العقد ولكن يوجب توقفه على اجازه المستحق
فهو

فهو بيع غير لازم وليس فيه خيار فسخ للعاقد لا يقال اثبات الاستحقاق
دليل عدم الرضا فتفسخ العقد به والمفسوخ لا يلحقه الاجازة فكيف
يكون البيع فى صورة الاستحقاق موقوفا لانا نقول لا نم ان اثبات
الاستحقاق دليل عدم الرضا اذ يجوز ان يكون الغرض منه اخذ الثمن
من البائع فلا يكون دليلا على عدم الرضا وبما ذكرناه يتبين ان
البيع الموقوف اعم من البيع الفضولى ومن زعم انه منحصر فيه فقد اخطأ
ثم قال القائل المذكور والخيارات اربعة خيار الشرط وخيار الرؤية
وخيار العيب وخيار الاستحقاق وفى الحصر الذى ذكره نظر لان ههنا
خيارا آخر وهو خيار الكمية وقد يسمى بخيار يكشف الحال على ما سيعرف
عليه باذن الله تعالى وخيار التعيين ولا يرد النقض به لانه غير مانع
للزوم العقد والكلام فى الخيارات المانعة ثم ان ههنا موجب آخر
للخيار المانع له تفرق الصفقة على المشترى ولا وجه لدرجه فى خيار الاستحقاق
لانه غير لازم فى جميع صورته البيع ينعقد بالايجاب والقبول انعقاد الكل
باجزائه فيها دخلان فيها لا دلالة فى حرف الباء على خروجها عنه كما
توهم لانها كما تدخل الآلة كذلك تدخل المادة كما فى قولك الطين يعقد
بالماء والتراب والايجاب ما تقدم من ركن العقد سواء صدر عن
البائع او عن المشترى والقبول ما تأخر منهما مطلقا واضافة الخيار
الثابت للآخر من العاقدين الى القبول كالنص فى ان القبول ما تأخر
منهما صادرا كان عن البائع او عن المشترى ويلزمه التعيم فى جانب

الايجاب ومن وهم ان الايجاب ما صدر عن البايع والقبول ما صدر عن المشتري فقد وهم
ومعنى الايجاب ههنا الاقتضاء، فان من قال اولا بعت مثلا قد اقتضى ايجاد البيع
والاخر بموافقته له صار قابلا لما اوجبه بغضه عن ذلك تمام وظيفته بقوله
قبلت وعلى هذا اتضح اختصاص كل منهما لصاحبه ومن خفي عليه هذا المعنى
قال قال وما ذا بعد الحق الا الضلال ثم انك قد عرفت ان الانعقاد عبارة
عن انضمام احد لفظي العاقدين الى لفظ اخر فاركان العقد لفظ الايجاب والقبول
فلا بد من حمل اللفظ في قوله اذا كانا بلفظ الماضي على معنى الصيغة ومن غفل
عما ذكرناه اعتبر بظاهر اللفظ وزعم ان ما هو من اركان العقد هو المعنى حيث
قال ولكنه الايجاب والقبول او ما دل على ذلك ولا يخفى ان المدلول هو المعنى
واعلم ان البيع القولي لا ينعقد الا بلفظين يدلان على التمليك والتملك بلك
الدلالة عند كونها بصيغة الماضي او المضارع بنية الحال كقوله بعت
او ابيع على الايجاب في الحال وقول الاخر اشتريت او قبلت او اخذت
دون الامر والمستقبل خلافا للشافعي فيما عدا النكاح ولنا ان المستعمل
والاصل عدمه وتوكيل فلا تكون شطر العقد كالاستفهام وقد فرق الفرق
بينه وبين النكاح وتخصيص الماضي بالذكر لاستغنائه عن النية لانتفاء
ما عداه مطلقا ولذلك احتيج الى نفي انعقاده بالمستقبل فلا ينافي ما
ذكرناه من انه ينعقد بالمضارع بنية الحال مثل ان يقول احدهما زاد لفظ
مثل اجرا. للكلام على وفق ما يصرح به من عدم اختصاص الحكم المذكور بلفظ البيع
والشراء والضمير في احدهما للعاقدين المفهومين من الكلام السابق وليس في العبارة
المذكورة

المذكورة من الابهام للتعميم للمشتري ضرورة ان لفظ بعت مختصة بالبايع
كاختصاص قرينتها بالمشتري بل لان الآتي بذلك الشطر لا يكون بايعا
حينئذ مالم ينضم اليه الشطر الاخر للعقد مصداقا لشرائطه والمراد من الاخر
المشتري لما عرفت ان الابهام ههنا ايضا ليس للتعميم ثم انه ترك ذكر الثمن
في المقامين بتجريد المثالي الايجاب والقبول عما لا دخل له في حقيقتهما وشبهها
على عدم الحاجة الى ذكره في انعقاد البيع على ما قدمناه بيانه قوله
لان البيع تعليل لانعقاده بلفظي الماضي واراد بالتصرف التصرف
الشرعي واما ترك التوصيف به لانفهامه بمعونة المقام والانشاء اي انشاء
التصرف الشرعي يعرف بالشرع وذلك ظاهر ولا دخل فيه لعدم وضع الواضع
للانشاء لفظا خاصا كما لا يخفى ومنهم من عكس التعليل وقال واضع اللغة
لم يضع للانشاء لفظا خاصا لان الانشاء انما يعرف بالشرع وانا لا
نريد على الحكاية لارباب النظر وهم لا يزيدون على التعجب والسكوت
والموضوع للاخبار اراد الاخبار عن الماضي بدلالة سياق الكلام واقتضاء
المقام فلا حاجة في تمام التعليل الى الضميمة القائلة وكان استعماله بلفظ الماضي
كما سبق الى بعض الاوهام قد استعمل اي في لسان الشرع فيه اي في انشاء
البيع ينعقد البيع به اي بالموضوع للاخبار عن الماضي ولما فرغ عن بيان
انعقاد البيع بايجاب وقبول لفظهما ماض شرع في بيان عدم انعقاده بايجاب
وقبول احدهما مستقبل فقال ولا ينعقد بلفظين انما قال بلفظين لانه لا ينعقد
بثلثة الفاظ احدها مستقبل ذكره الامام الاسبيجابي في شرح الطحاوي وانما قال

احدهما لفظ المستقبل دون لفظ المضارع لما عرفت ان البيع ينعقد بلفظين
احدهما لفظ المضارع اذا قصد به الايجاب والحال ومن لم يتنبه لهذا الفرق
قال هذا اذا كان اللفظان او احدهما مستقبلا بدون نية الايجاب في الحال
واما اذا كان المراد ذلك فينعقد البيع فان قلت صيغة المضارع حقيقة الحال
عند الفقهاء، وقد مر في باب تفويض الطلاق التصريح بذلك من قبل المص فما وجه
الحاجة الى النية في تعيينها له فان الحاجة الى النية انما هي في المحتمل قلت الحاجة الى
النية كما تكون لدفع الحقيقة وتعيين المجاز كذلك تكون لدفع المجاز المشهور
وتعيين الحقيقة كما اذا وجب على نفسه اعتكاف ايام ونوى الايام خاصة
وقد مرت المسألة في آخر كتاب الصوم وصيغة المضارع وان لم تكن حقيقة
في الاستقبال لكن بلغ بغلبة استعمالها فيه مجازا الى حد شهرة حتى كاد ان
تلحق الحقيقة ومن غفل عن هذا قال ان المعهود ان المجاز يحتاج الى ما ينفي
ارادة الحقيقة لا ان الحقيقة تحتاج الى ما ينفي ارادة المجاز ولما توجه الاشكال
بان البيع ينعقد بلفظ المستقبل اذا نوى الايجاب في الحال اجاب بان المضارع
حقيقة في الحال في غير البيوع والحقيقة الشرعية فيها هو اللفظ الماضي والمضارع
فيها مجاز فيحتاج الى النية ولم يدر انه يهدم مبنى كلامه وهو ان الفعل المضارع
مطلق حقيقة في الحال عند الفقهاء، ثم استدل ذلك القائل على عدم انعقاد
البيع بلفظ المستقبل بوجهين الاول ان النبي صلعم استعمل فيه لفظ الماضي الذي
دل على تحقق وجوده فكان الانعقاد مقتصرا عليه والثاني ان لفظ المستقبل
ان كان من جانب البائع كان عدة لا بيعا وان كان من جانب المشتري كان مساومة

وفي

وفي كل واحد من الوجهين نظر اما في الاول فلانه منقوض بانعقاد البيع بلفظ
المستقبل بنية الحال لانه على تقدير تمامه ينفي انعقاده به وقد ثبت ذلك
بالنقل الصحيح واما في الثاني فلان كل واحدة من مقدمتيه في معرض المنع
ثم ان حصصه العدة بجانب البائع والمساومة بجانب المشتري تخصيص من غير
مخصص وقدر الفرق وهو الذي ذكره في كتاب النكاح بقوله لان هذا لو كتفى
بالنكاح والواحد يتولى طرفي النكاح واما الفرق بان النكاح لا يخلو عن تقوم
والخطبة وهما يدلان على ان المراد به اي بلفظ المستقبل الحال اما البيع فيقع
بغتة فيجعل لفظ المستقبل عدة فغير مذكور ثمة فان قلت ان الواحد كما يتولى طرفي
النكاح يتولى طرفي البيع كما اذا باع الاب من ابنه الصغير او اشترى منه قلت
ذلك اي كون الاب في الصورة المذكورة متوليا لطرفي البيع كلام ظاهري والتحقيق
ما ذكره صاحب المحيط في باب ما ينوب قبضه عن قبض الشراء من كتاب البيوع
بقوله لو اشترى مال غيره للابن ثم بلغ الابن محو القبض للاب كما كان لانه عاقد
فبقي بعد بلوغه ولو اشترى له من نفسه ثم بلغ لم يبق للاب حق القبض وتنقض
الابن بنفسه لانه انما صح هذا العقد على اعتبار ان الابن عاقد بنفسه بعبارة وليه وحقوق
العقد تابت له وصير الاب كالرسول والنائب عنه في ذلك والنيابة انتهت بالبلوغ انتهى
كلامه وبهذا اظهر ان قاعدتهم القائلة ان الواحد لا يتولى طرفي العقد تامة غير منقضة
بالصورة المذكورة وان قولهم ان حقوق العقد في البيع مرجع الى المباشر ليس على اطلاقه بقي
هنا شيء وهو ما ذكره المصنف في كتاب النكاح انما يدل على انعقاده بلفظ الامر وذلك غير متحقق
فان البيع ايضا ينعقد بما يدل عليه قوله او خذه بكذا لا يعارض ثبوت البيع بالصورة المذكورة

بطريق الاقتضاء، لا بطريق العبارة فلا يثبت بها كون الامر شطر اللعقد لانا نقول
بثبوت النكاح في الصورة المذكورة فيما سبق بطريق التوكيل فلا يكون الامر
فيه ايضا شطرا للعقد ثم ينعقد النكاح بغير لفظ الامر من المستقبل كما اذا قال
انزوجك على الف فقالت زوجتك على ذلك وبه يفارق البيع الا ان المصنف
لم يتعرض لهذا في كتاب النكاح وقد ذكرنا كلاما يتعلق بهذا المقام وقوله رضيت
انعقاد البيع بهذا اللفظ غير مختص بما اذا صدر عن البائع كما بين الاخرين فان
البيع ينعقد به ايضا اذا قال المشتري في جواب من قال بعت منك بكذا
وغرض المصرح من هذا الكلام جواب عن سؤال مقدر حاصله ايراد النقض
على قوله لا تعقد البيع بلفظين احدهما لفظ المستقل بانعقاد البيع بقوله
خذه بكذا ووجه الجواب ظاهر الا انه قدم في تقرير الجواب فان حال المثالين
الاخرين لان من هذا الباب ما سيساق لمنع الجواب وتاييد الدافع فافهم هذا فانه قد خفي
على الناظرين او خذه بكذا يعني بعت بذلك فخذه لانه اجره بالاخذ بالبدل وهو
لا يكون الا بالبيع فيثبت اقتضاء في معنى بعت والشريت يعني ما ذكر من الامثلة
في معنى بعت اذا كان صادرا عن البائع وفي معنى قوله اشتريت اذا صدر
عن المشتري وهذا ظاهر في المثال الاول لانه على حاله صالح لان يصدر عنهما واما
في المثالين الاخرين فباعتبار ان الواقع موقع الشطر وهو لفظ اعطيت وخذ
صالحان لان يصدر عنهما ولما فيه من نوع خفاء اسقط بعضهم قوله واشتريت من المصنف
على ان يقال بمعنى قوله بعت لانه تؤدي معناه والعبرة في العقود للمعاني ثم ان المراد
من كون الالفاظ المذكورة في معنى بعت واشتريت فيما مر منها في عقد البيع ولذلك
علله بقوله لانه يؤدي معناه اي يؤدي كل واحد من الالفاظ المذكورة يؤدي معنى
ما يقوم هو مقامه من لفظي بعت واشتريت فانه لو كان لفظ المعنى في الموضعين بمعنى
واحد لكان ما ذكره تعليلا للشيء بنفسه والمعنى هو المعتبر في هذه العقود يعني العقود
الشرعية الا ترى ان الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة
الاصيل كفالة ولا سيما ان الكلية المذكورة بعقد المعاوضة لان المعتبر فيها ايضا
معنى العقد ولذلك قالوا ان بيتا جميع ما يقتضيه ينعقد الا انه متعسر لا يهتدي اليه
العوام فذهبوا الى اعتبار لفظ يتيسر الامر على العامة ومن ذهب الى استثناء عقد المعاوضة
من الكلية المذكورة ثم قال قيده بذلك يعني بزيادة اسم الاشارة لان بعض العقود
قد يحتاج الى اللفظ ولا ينعقد بدونه كما في المعاوضة اذا لم يتناول جميع ما يقتضيه
فقد اخطأ من وجوه اما اولا فلما قررناه من عدم صحة الحاجة الى الاستثناء
المذكور على عدم الصحة واما ثانيا فلانه لا دلالة في اسم الاشارة على التخصيص
المذكور وذلك ظاهر واما ثالثا فلان الشرط الذي ذكره اخرج المثال المذكور
عن صلاحية التمثيل به لانه حينئذ لا يكون معنى عقد المعاوضة ما تناوله والكلام
في عدم انعقاد بعض العقود باتيانه معناه مجردا عن لفظه واما رابعا فلان
مفهوم اخر كلامه وهو قوله اذا لم يتناول جميع ما يقتضيه يبطل منطوق اوله
يعني دعوى الاستثناء لان المفهوم منه انه اذا تناول ذلك ينعقد المعاوضة
بلا حاجة الى لفظها وهو هذا الحكم تلك الكلية وكان هذا القائل غافل عن
قول المصنف في كتاب الشركة حتى لو تناول جميع ما يقتضيه يجوز لان المعتبر هو المعنى
فان تعليله بتلك القاعدة صريح في بطلان الاستثناء المذكور وما غر القائل المذكور

ومن هذى خذوه الاما فى الايضاح من قوله وهذا اصلنا فى جميع العقود الا المفاوضة
لانها لاتنعقد الا بلفظ المفاوضة ولهذا اى ولاجل ان المعتبر هو المعنى فى العقود الشرعية
تنعقد البيع الفعلى بالتعاطى من غير لفظ الايجاب والقبول والشرط فيه الاعطاء من الجانبين
عند شمس الائمة الحلوانى وهو اختيار القاضى ابى الحسن على السغدى واشار
محمد فى الجامع الصغير الى ان تسليم المبيع يكفى فى تحققه وفى الخلاصة الاعطاء
من احد الجانبين عند البعض منهم الشيخ الامام ابو الفضل الكرمانى مع بيان
الثمن بيع بعنى تسليم المبيع على وجه البيع والتمليك وبدون بيان الثمن فى الخبز
واللحم بيع وفيما سواها كالصابون ونحوه لا وفى الخانية وقال بعضهم احدهما
يكفى وفى شرح مختصر القدورى للزاهدى قال بكم تبيع قفيز حنطة فقال بدرهم
فقال اخذته فاعطاه فبيع وكذا الوقال مثله فى القصاب فوزنه وهو ساكت ثم
امتنع من دفع الثمن واخذ اللحم او دفع الدرهم وامتنع القصاب من وزن اللحم
اجبر لما القاضى قلت فثبت بهذا ان بيع التعاطى كما ثبت بتقابض البدلين
ثبت بقبض احدهما ايهما كان على وجه الشراء نص عليه صدر القضاة وغيره
انتهى كلامه ثم ان متاخرى المتاخرين اختلفوا فى بيع التعاطى فقيل لا يجوز الا فى المحقرات
استحسانا وبه اخذ الكرخى والقدورى وقيل يجوز فى الكل واليه اشار محمد فى الجامع الصغير
وعليه قول المصنف فى النفيس وهو ما كثر ثمنه كالرقيق والدواب والخسيس
وهو ما قل ثمنه كاللحم والخبز قوله هو الصحيح رد للقول بالفرق بين النفيس والخسيس
واما الاحتراز عن القول المذكور فقد حصل بقوله فى النفيس فافهم الفرق فانه دقيق
ولذلك خفى على الشراح لتحقق الرضاة المعتبرة فى حقيقة البيع المشروع اذ هما
شرط

شرط فى تحققها لا على انها مقصودة منها كما توهم واذا تحققت ان جهة التراضى فى البيع
هى الشرطية دون الركنية فقد ظهر لذلك انه لا يندفع بذلك البيان المنافاة كيف
ينعقد بالتعاطى بلا ايجاب وقبول وهما ركنا البيع والشراء لا يتحقق بدون ركنه
نعم يندفع بما اشار اليه بقوله وبهذا انعقد بالتعاطى من ان التعاطى بدل عن الايجاب
والقبول بمثل بعت واشتريت وان ركن البيع فى الحقيقة هو القدر
المشترك بين البدلين اى الامر الدال على المبادلة على وجه التراضى فلا يلزم
من انعقاد البيع بالتعاطى تحقق الركن بدون ركنه ثم ان ما ذكره بعبارته
تعليل لانعقاد البيع بالتعاطى وباشارته لصحة عدم الفرق بين النفيس
والخسيس تقرير الاول ان المعتبر فى باب وجود التراضى الا انه لما كان اما
باطنا اقيم الايجاب والقبول مقامه لدلالتهما على الرضا والتعاطى ادل على
الرضا منهما وتقرير الثانى ان وجه قيام الايجاب والقبول مشترك بين جنس
النفيس والخسيس بلا فرق فلا وجه للتفرقة بينهما بانعقاد البيع بالتعاطى فى
احدهما دون الاخر بقى ههنا شىء وهو انه لا تاثير لتحقق الرضاة فى انعقاد
البيع على ما مر آنفا تاثيره فى كونه مشروعا فلا وجه الى التعليل المذكور ويمكن
ان يقال ان مساق الكلام اقتضى ذلك وذلك انه لما قال والمعنى هو المعتبر فى العقود
الشرعية بعنى فى ثبوت حقيقتها على وجه الكمال كان مقتضى ذلك ان يكون المراد
من انعقاد البيع بالتعاطى الذى ذكره بقوله ولهذا انعقد بالتعاطى تحقق تمام
حقيقته فاحتيج الى بيان تحقق الوصف المعتبر فيها فذكر ذلك القول بما للتعليل
الباطن وبيع المكره وان كان منعقدا لكنه غير تام كيف وهو فاسد فاذا اوجب

احد المتعاقدين بانفاكان او مشتريا البيع في اضافة الايجاب الى ما يتم المشترى
اشارة الى ان الايجاب هو الاول من شطرى العقد بانفاكان الموجب او مشتريا
على ما ذكرناه فيما سبق وفي اضافته الى البيع اشارة الى انه انما سمي ايجابا لكونه التزاما
للبيع واثباتا له الا انه لما لم يكن بحكم الشرع كان للاخر خيار في الالتزام والاتمام
فان التزم وقبل ما اوجبه سمي القول الصادر عنه قبولا ومن لم تقف على الاشارة
الاخيرة قال وسمي ما تقدم من كلام العاقدين ايجابا لانه ثبت للاخر خيار القبول
فالاخر بالخيار اى ثبت له بحكم الشرع لا بايجاب صاحبه كما توهم اذ لا دخل له فيه
نعم لايجابه مدخل في تمكنه من القبول والفرق بينهما واضح ان شاء قبل البيع على الفور
الذى اوجبه صاحبه على ذلك الوجه في المجلس يعني مجلس الايجاب حسا او حكما كمجلس بلوغ
الكتاب او الخطاب على ما سيأتي وفي القيد المذكور نوع تعيين لكون خيار القبول
مشروطا بقيام المجلس ولوحه الى ان القبول الصادر عن احد العاقدين في اخر المجلس
ينضم الى الايجاب الصادر عن صاحبه في اوله بناء على ان المجلس جامع للمتفرقات
وان شاء رد صريحا او دلالة ولو بالسكوت الى انقضاء المجلس وفي الفصل بين
المعطوفين بالظرف السابق ذكره تنبيه على عدم تقييد الثاني به فان الرد السكوتي
لا يمكن تقييده بالمجلس لما عرفت ان تحققه بانقضاء المجلس وهذا الخيار الثابت للاخر
خيار القبول وهو ممتد عندنا الى آخر المجلس خلافا للشافعي رح فانه قال هو على
الفور ولا حرج فيما قاله كما توهم لانه وان بقي امتداد خيار القبول لكنه اثبت خيار
المجلس فالخبر به ذلك النقصان لانه تعليل لقوله فالاخر بالخيار ولو لم يثبت له الخيار
في القبول الذى هو ثاني شطرى العقد يلزمه حكم العقد وهو خروج احد البدلين
عن ملكه

عن ملكه ودخول الآخر فيه والمراد من اللزوم الثبوت الاضطراري سواء كان في معرض
الزوال اولم يكن فلا يرد ان يقال ان اللازم في ثبوت حكم العقد لازمه فان اللازم
امر آخر وراء الثبوت وله شرائط مخصوصة ان صادفها تحقق والا فلا من غير
رضاه فتضرر به وهو مدفوع اكتفى بنفي الرضا للكفاية في المقام والا فالاختيار
ايضا منتف حتى في لزوم حكم العقد فلا يتجه ان يقال كانه لم يفرق بين الرضا والاختيار
والاخصر ان يقول من غير اختيار منه ولانه هو فرق ما ذكرنا فان قلت الكلام في
خيار القبول والرد وانتفاؤه يتحقق بتحقق سبعين كل منهما فالازم على التقدير المذكور
احد الامرين لزوم حكم العقد او لزوم بطلان الايجاب للاخر بعينه قلت بل الكلام
في توقف الشطر الثاني للعقد المسمى بالقبول على خيار الآخر من العاقدين لا في توقف
القبول الذى بقاءه الرد لانه غني عن البيان كيف وهما من احواله الاختيارية واما
الشطر المذكور فيجوز ان لا يكون منها غاية في الامر اعى المعنى اللغوى في اطلاق لفظ
القبول عليه او لاطلاق ذلك اللفظ علته وبهذا البيان تبين ان ما ذكر في بعض شروح
في بعض التعليل المذكور بقوله لانه لو لم يكن مخيرا في الرد والقبول لكان مجبورا على
احدهما وانتفت التراضي فارضنا سالما لكن بيعا من المشروح كالضب من النون
فاذا لم يفد ايجاب احد المتعاقدين الحكم يعني حكم العقد بدون انضمام قبول الآخر اليه
فان قلت لم سبق ما ان عدم افاده الايجاب وحده حكم العقد فما وجه قوله فلم يحكم لم نذكر
ذلك المعنى صريحا لكنه فهم من قوله لانه لو لم يثبت له الخيار يلزمه حكم العقد فانه قد دل على
عدم استقلال الايجاب في افادة حكم العقد دلالة ظاهرة فلو وجب ان يرجع على ايجابه
ما لم ينضم اليه قبول الآخر لخلوه عن ابطال حق الغير يعني الحق اللازم اذ لا عبرة لغير اللازم

منه سواء كان حق التملك كالذي ثبت للاب في مال الولد فاراد ان يبطله باخراجه
عن ملكه مثلا او حق الملك الذي ثبت للموهوب له في الموهوب فاراد الواهب
ان يبطله بالرجوع قبل اخذ العوض لعدم تاكده ولزومه بعد وبهذا التحقيق
اندفع ما قيل سلمنا ان ايجاب احدهما غير مفيد للحكم وهو الملك لكن حق الغير لم
ينحصر في ذلك فان حق التملك ثبت للمشتري بايجاب البائع وهو حق للمشتري
فلا يكون الرجوع خاليا عن ابطال حق الغير واما الجواب بان الايجاب اذا لم يكن
مفيدا للحكم وهو الملك كان الملك حقيقة للبائع وحق التملك للمشتري ان سلم
ثبوته بايجاب البائع لا يمنع الحقيقة لكونها اقوى من الحق لا محالة فليس بصواب
لما فيه من الاعتراف بعدم تمام التعليل المذكور فان مبناه على تسليم ان في الرجوع
عن الايجاب قبل ان ينضم اليه القبول ابطال حق المشتري الا انه لا يعارض حق
البائع لقوته وهذا كما ترى مرجوع الى وجه اخر لا تصحيح لما ذكره المص ثم ان المنع
الضمني الذي اشار اليه المجيب بقوله ان سلم ثبوته بايجاب البائع ليس بشيء لانا نعلم
قطعا انه لو لا ايجابه لم يمكن المشتري من تملكه فله مدخل فيه غاية غير تامة سببية
ولا حاجة الى ذلك بل نقول لا حاجة الى اصل السببية التوقف ايضا فان منع السؤال
على لزوم ابطال حق الثابت للغير عقيب الايجاب بالرجوع عنه سواء كان للايجاب
في ثبوت ذلك الحق لصاحبه مدخل ام لا فلمنع المذكور مناقشة لفظية بان
يقال عقيب ايجاب البائع بدل قوله بايجاب البائع مندفع بتبديل حرف السبب
باداة الظرف واما السؤال بطريق المعارضة بان يقال لما تعلق به حق المشتري
وجب ان لا يمكن البائع من ابطاله كمن عجل الزكوة بدفعها الى الساعي قبل تمام
الحول

الحول فانه لا يتمكن من استرداده لتعلق حق الفقير وكالمكفول عنه اذا
اداى المال الى الكفيل قبل ان يعطي الكفيل الى المكفول له شيأ فانه لا يتمكن
من استرداد ما اداه اليه لتعلق حقه به فمدفوع بان مبناه على القياس مع الفارق
لان الثابت للفقير وكذا الكفيل حق لازم غير قابل للابطال على ما حقق في موضعه
بخلاف الثابت للمشتري فيما نحن فيه على ما عرفت وانما يمتد اراد بيان امتداده
على وجه التاكيد لما كان الخلاف فيه على ما ذكرناه سابقا لا بيان ان امتداده
ليس الا للوجه الذي عقبه به حتى يتجه ان يقال لم يسبق بيان اصل الامتداد
فما وجه الاخبار عن سببه على وجه الانحصار وظهور اتجاه هذه المناقشة
بادى النظر ترك بعضهم اداة التاكيد الظاهرة في الانحصار ثم ان الفعل المذكور
مسندا الى خيار القبول على ما افصحت عنه عبارة الكافي ولا امتداد له حقيقة
وذلك ظاهر فلا بد من المصير الى التجوز في الاسناد ويكون المعنى يمتد زمان
خيار القبول او في المسند ويكون المعنى ويبقى خيار القبول الى آخر المجلس يعني
مجلس المتعاقدين وقد دل هذا الكلام بمنطوقه على امتداد الخيار وبمفهومه على
انتهائه عند انتهاء المجلس والتعليل الذي ذكره بقوله لان المجلس ناظر بعبارته
الى الاول وباشارته الى الثاني فكانه لما كان امتداده بامتداد المجلس فلا جرم
ينتهي بانتهائه جامع جما حكما للمتفرقات من الاقوال وهذا اصل كبير
تكسر عليه كثير من المسائل فاعتبر تفريع على ما ذكر ساعة اراد بالساعة معناها
العرفي لا مصطلح اهل النجوم ساعة واحدة حكما كان يكفيه ان يقول لان ساعات
المجلس اعتبرت ساعة واحدة الا انه قدم منشأ ذلك الاعتبار تقريبا له من القبول

وتقريره في العقود ثم ذكر فائدته بقوله دفعا للعسر عن المكلفين وتحقيقا لليسر
لهم على وفق ما اخبر به تعالى في كتابه الكريم حيث قال يريد الله بكم اليسر ولا
يريد بكم العسر ومن شراح الكتاب من قال يجوز ان يكون قوله انما يمتد
الى آخر المجلس الخ جوابا عما يقال ما وجه اختصاص خيار الرد والقبول
بالمجلس ولم لا يبطل الايجاب عقيب خلوه عن القبول او يتوقف على ما وراء
المجلس وتقرير الجواب ان في ابطاله قبل انقضاء المجلس عسرا بالمشتري وفي ابقائه
فيما وراء المجلس عسرا بالبائع وفي التوقف في المجلس يسر لهما جميعا ولا يخفى
ما فيه من وجوه الخلل تقريرا وتحريرا اما الخلل في تقرير الكلام فلان ما ذكره انما يتمشى
ان لو كان المعتبر ساعة ساعة واحدة مجلس البيع خاصة لان مبناه على ان
يكون المراد من العسر واليسر عسر المتعاقدين ويسرهما وقد عرفت انه ليس كذلك
وبعد التنزل عن هذا لقائل ان يقول سلمنا ان في ابطال الايجاب قبل انقضاء
المجلس عسرا للقائل لكن لا نسلم ان في ابقائه فيما وراء المجلس عسرا للموجب
لما عرفت ان له ان يرجع عن ايجابه بخلوه عن ابطال حق الغير واما الخلل في
تحرير المرام فلان قوله او يتوقف على ما وراء المجلس ليس بصحيح لافادته
خلاف المراد فان مفهومه بحكم تعدية التوقف بغير ان لا يتحقق خيار القبول
قبل انقضاء المجلس والمراد عدم انتهائه امتداده عند انقضائه فاين هذا من ذاك
ولانه لم يصب في اتيان عبارة الابطال على البطلان وعبارة الابقاء على
البقاء لان المفروض اولا بطلان الايجاب وثانيا بقاؤه لا ابطال الغير له
وفي تخصيصه العسر بالمشتري على تقدير بطلان الايجاب قبل انقضاء المجلس وكذا في تخصيص

العسر

العسر بالبائع على تقدير بقائه فيما وراء المجلس لان مبناهما على اختصاص
الايجاب بالبائع واختصاص القبول بالمشتري وليس كذلك على ما عرفت
فيما سبق ولان قوله وفي التوقف على المجلس يسر لهما ليس كذلك لان
اليسر للقائل في امتداد خيار القبول الى آخر المجلس لا في توقفه عليه
فانه لا يستلزم ذلك كما لا يخفى ومنهم من قال في تعليل امتداد خيار
القبول ان المشتري يحتاج الى التامل والتردي انه هل يوافقه ام لا
فجعل ساعات المجلس كساعة واحدة دفعا للعسر وتحقيقا لليسر ولا يذهب عليك
ان ما ذكره لا يصلح منشا لاعتبار ساعات المجلس ساعة واحدة ولا لامتداد
خيار القبول الى آخر المجلس نعم يصلح منشا لامتداده مطلقا ولكن لا يتم به
التقريب ثم ان في تخصيصه المشتري بالذكر زعما ان خيار القبول من خواصه
هذا حذو من سبق ذكره من شراح الكتاب وقد وقفت على ما فيه من
المعدول عن منهج الصواب والكتاب الى الغائب كالخطاب من الحاضر يعني في
انعقاد البيع به حتى يعتبر مجلس بلوغ الكتاب لان تمام الافهام والتبليغ
به فانه بمعزل عما نحن فيه فكانه لم يفهم معنى الكلام ولم يعف على المرام في هذا
المقام ومن قال في تحقيق المقام المذكور وتبيانه ان النبي عليه السلام كان مامورا
بتبليغ الشرائع والاحكام الى كافة الانام وعامة الاعراب والاعجام وقد بلغ
البعض بالكتاب فلو لم يكن هو كالخطاب لكان مقصرا في التبليغ وحاشا فيه
وكذا الارسال الى الغائب كالخطاب من الحاضر فضلا بقوله وكذا وكان يكفيه ان
يقول والكتاب والارسال على ان المراد من الارسال ارسال الكتاب

وصوره الارسال على ما ذكره في الخلاصة رجل قال للاخر بعت هذا العبد من فلان
فبلغه الرسول وغير الرسول فقال اشتريت جاز ولو لم يقل بلغه فبلغه فقال
اشتريت لا يصح ولو قال بعته منه فبلغه فقال اشتريت لا يصح ولو قال
بعته منه فبلغه يا فلان فبلغه رجل اخر جاز حتى اعتبر مجلس بلوغ الكتاب
الى الغائب و مجلس اداء الرساله اليه دون مجلس انشاء الكتاب وارسال
الرسول ولو رجع بعد ذلك او بعد ما ارسل صح رجوعه سواء علم الرسول او لم يعلم
وفي القاضي الامام وكما ينعقد البيع بالخطاب من الحاضر ينعقد بالكتاب الى الغائب
اذا كتب الرجل الى الرجل غائب وكتب فيه بعت عبدي فلانا منك بكذا فبلغه
الكتاب فقرأه فقال قبلت تم البيع بينهما وليس له اي للبائع بقرينة مقابلة قوله
الاتي ذكره ولا فائدة في تعميم للمشتري على ان يرجع الضمير الى الاخر السابق
ذكره في قوله واذا اوجب احد المتعاقدين البيع فالاخر بالخيار لان اخذه بعض
المبيع لا يخلو من ان يكون بكل الثمن وذلك غير معقول ومع ذلك شمول الحكم لعدم
الصحة له غير مقبول لعدم شمول التعليل الاتي ذكره له او ببعضه وسياتي بيانه مدرجا
في صورة قبول المشتري ببعض الثمن على ما ستقف عليه ان شاء الله تعالى واذا تحققت
هذا فقد وقفت على ان من ظن رجوع الضمير المذكور الى المشتري حيث قال في شرح
المقام يعني اذا اوجب البائع في شيئين فصاعدا واراد المشتري قبول العقد
في احدهما لا غير اه فقد فسر الكلام بغير معناه ونزله على غير مغناه ان يقبل البيع بكل
الثمن او ببعضه في بعض المبيع المتعدد واعتبار هذا القيد فهم من الاستثناء الاتي ذكره
ولا ان يقبل المشتري ايضا البيع في كل المبيع او بعضه ببعض الثمن خص المشتري
بهذا

بهذا الحكم اذ لا وجه لتعميم البائع لان قبوله ببعض الثمن ايجاب صاحبه لا يخلو من
ان يكون في بعض المبيع وقد مر بيانه مدرجا في المسئلة السابقة او في كله وذلك غير
معقول ومع ذلك شمول الحكم لعدم الصحة له غير معقول لما ذكر فيما سبق وقال في
الخلاصة لو قال المشتري اشتريت منك هذا العبد بالفين فقال البائع بعت
منك بالف جاز البيع بالف كانه قال بعت بالفين وحططت عنك الفا وفي
المحيط اذا اوجب البائع البيع في شيئين واراد المشتري ان يقبل العقد في احدهما
فالمسئلة على وجهين ان كانت الصفقة واحدة ليس له ذلك وان كانت
متفرقة له ذلك كذلك لو قال بعتك هذا العبد فقال المشتري قبلت في نصفه
لم يصح قال القدوري الا ان يرضى به البائع في المجلس بخلاف ان يقول بعتك هذا
العبد بعشرة فيقول المشتري قبلت في نصفه ورضي به البائع او يقول ان
القفيز من بعشرة فيقول المشتري قبلت في احدهما ويرضى به البائع ويكون هذا
استيناف ايجاب من المشتري لا قبولا فاذا رضي به البائع في المجلس يجوز
قال وانما يصح مثل هذا اذا كان للبعض الذي قبله المشتري حصة معلومة
من الثمن كالعبد الواحد وقفيز من لان الثمن ينقسم عليهما بالاجزاء
فيكون حصة كل قفيز ونصف العبد معلوما اما اذا كان الثمن ينقسم عليهما
باعتبار العقد كما اذا اضاف العقد الى عبدين او ثوبين لم يصح العقد
اذا قبل المشتري العقد في احدهما وان رضي به البائع لعدم رضا الاخر يعني
المشتري في الاول والبائع في الثاني بتفرق الصفقة وهي على ما ذكره المغرب
ضرب اليد على اليد في البيع ثم جعل عبارة عن العقد نفسه وفي الايضاح

وتفسير الصفقة هي العقد الذي تناهى في حق موجبه قال عرضه البيع صفقة او
خيار معناه اما ان يكون متناهيا في اللزوم او بنفي اللزوم بشرط الخيار
ووجهه فقدان الرضا بسبب التفرق هو انه لا يخلو عن ضرر سواء كان المبيع
متعددا كالذي نحن فيه او واحدا اما على الثاني فظاهر لان الشركة في الاعيان
عيب واما على الاول فلان المراد قد يجمع بين شقشقتين في البيع او الشراء
وغرضه احدهما فيتضرر من بالتفرق لتأدية الى فوت غرضه الى بفوت الغرض
ومن شراح الكتاب من قال في بيان التضرر بتفرق الصفقة لان العادة فيما
بين الناس انهم يضمون الجيد الى الردي في البياعات وينقصون عن ثمن
الجيد لترويج الردي به فلو ثبت خيار قبول العقد في احدهما قبل المشتري
العقد في الجيد وترك الردي فزال الجيد عن يد البائع باقل من ثمنه وفيه
ضرر للبائع لا محالة ولا نذهب عليك ان ما ذكره انما يتمشى على تقدير تفصيل
الثمن من النقص عن ثمن الجيد لترويج الردي فلا يصح وجها للتضرر
عند عدمه ولعل ما ذكره وجه قول المحيط في عدم تعدد الصفقة بمجرد تفصيل
الثمن على ما سنقف عليه ان شاء الله تعالى ثم ان الظاهر من بيانه انه ظن
ان التعليل المذكور مخصوص بالمسئلة الاولى من مسائل التفرق وقد عرفت
انه ليس كذلك كيف وفيه اخلال الثاني بتنكيك المسئلتين عن التعليل وليس مسئلة
من دأب المص الا اذا بين عند الايجاب ويكون البيان من الموجب
اذ لا عبرة للبيان قبل الايجاب لاحتمال الرجوع عن الفريق في البيع بعده
كما هو الظاهر من جمعه بلا تفصيل في الثمن عند الايجاب والا للبيان من غير

الموجب

الموجب ولو عند ايجابه وذلك ظاهر ثمن كل واحد من بعض المبيع الماخوذ
والمتروك اعم من ان يكون واحد من حقيقيين او متعددين حقيقيين او
يكون احدهما واحدا حقيقيا والاخر متعددا حقيقيا لاكل واحد من اعتراضه كما
يتبادر الى الوهم من اطلاق العبارة اذ لا يلزم في جواز قبول البيع في بعض المبيع
بيان ثمن كل بعض من اعتراضه لانه بل يجوز ذلك اذا بين ثمن بعض ولم يبين
ثمن سائر اعتراضه فرادى كما اذا قال بعت هذه الثياب بخمسة هذا
بمائتين وهذان بثلثمائة فان لصاحبه ان يقبل ايجابه في احد البعضين
ايهما كان فان قلت فعلى هذا التوجيه لا يأتي الاستثناء المذكور ان يكون
المبيع شيئا واحدا اذ ما من شيء الا ويجوز ان يتبعض قلت نعم ان كل شيء
يجوز ان يتبعض الا انه ليس في العرف بيان ثمن كل بعض من المبيع الواحد
فانه لا يقال مثلا بعت هذا العبد بالفين نصفه بالف ونصفه بالف
وانما قال الا اذا بين اه اذ قد يجوز قبول البائع بعض المبيع ببعض الثمن
وهذا ظاهر وبقوله ايضا فيتم البيع بالزائد من حصته من الثمن ان قبل
المشتري الزيادة في المجلس ويتم بحصته منه ان لم يقبلها وكان كأنها قال
قبلت البيع بالف مثلا وزدتك الفا اخرى فتصح التصرفة فان قلت الكلام
في قبول البائع ببعض المبيع ايجاب صاحبه في كله وما ذكرته على التقدير الاول
ايجاب مبتدأ من البائع قلت بل الكلام في اختيار البائع البيع في بعض المبيع
سواء كان ذلك الاختيار منه قبولا او ايجابا ولو سلم فنختار الثاني في
تعميم صورة الاستثناء في جانب البائع فيجوز قبول المشتري ببعض الثمن بعض المبيع

واما الاحمال الرابح وهو ان يقبل المشترى ببعض الثمن كل المبيع فغير جائز عما
تقدم تفصيل الثمن ايضا للتعليل السابق ذكره لايقال تفصيل الثمن لايخلو
عن جواز اخذ احد المتعاقدين بعض المبيع ببعض الثمن بل لابد من ذلك
من رضى صاحبه لما ذكر في الخانية لو باع عبدين فقال بعتك هذين العبدين
بالف درهم فقبل المشترى احدهما لايجوز الا ان يرضى البائع في المجلس وحصته
من الثمن معلومة فيجوز ويكون ذلك عقدا جديدا في الباقي لانا نقول
ذلك اذا لم يبين ثمن كل واحد وقد اشير اليه في تصوير المسئلة حيث ترك
تفصيل الثمن وكون حصة الماخوذ من الثمن معلومة لاتقتضي ذلك لانه قد
يكون ذلك العلم حاصلا بالتفصيل حال المساومة قبل الايجاب ويشهد لما قلنا
من ان ذلك اذا لم يبين ثمن كل واحد ما ذكر فيه متصلا لتلك المسئلة من انه
لو قال بعتك هذين العبدين هذا بمائة وهذا بمائة فقبل المشترى البيع في احدهما
ذكر في بعض المواضع انه يجوز وذكر في الجامع انه لايجوز الا ان يقول بعتك هذا
بمائة وبعتك هذا بمائة فقبل المشترى احدهما جاز اما اذا لم يعد لفظ البيع وان
سمى لكل واحد ثمنا كانت الصفقة واحدة فلا يصح قبول احدهما فان قلت فعلى
هذا شرط جواز اخذ بعض المبيع ببعض الثمن احد الامرين تفصيل الثمن ورضى الآخر
مع كون حصة الماخوذ من الثمن معلومة فكان حقه ان يقول الا اذا بين ثمن
كل واحد ورضي به الآخر وحصته من الثمن معلومة قلت الكلام في كون احد
المتعاقدين مختارا في قبول اخذ بعض المبيع ببعض الثمن وذلك انما يكون اذا
كان مستقلا في ذلك الاخذ غير محتاج الى رضا الآخر فلا مجال لاعتبار رضاه
شرطا فيه

شرطا فيه فالشرط ما ذكره المص خاصة وحق الكلام ما افاده لانه اى لان
العقد الذى فيه تفصيل الثمن صفقات هذا عما ذهب من قال ان اقل
الجمع اثنان والا فتفصيل الثمن مطلقا لاستلزم كون الصفقة فوق
الاثنين معنى لا لفظا لعدم تكرر لفظ للعقد والبائع والمشترى لما فرق
الصفقة بتفصيل الثمن علمنا انه ليس من قصده ترويج الردى ببيعه
بضمة الجيد في البيع مع الجيد او شراء الردى لاجل الجيد فلم يكن في قبول
بعضه ببعض الثمن ضرر به وان كان فيه ضرر فهو الذى رضى به واحتمله
فلا يستحق النظر بدفعه ثم ان ما ذكره من تعدد الصفقة بتفصيل الثمن وحده
قول ابى يوسف ومحمد رح وهو موجب القياس وعما قول ابى حنيفة رح وهو
موجب الاستحسان وبه يفتى عما مر نص عليه في الخلاصة لابد في تعدد الصفقة
من تكرر لفظ العقد وتفصيل المقام على ما ذكر في شرح تلخيص الجامع في البيع
ثلثة اشياء عاقد وعقد وثمن والموجب لتعدد الصفقة عند ابي حنيفة رح
تفصيل البيع بان يتكرر قوله بعت او اشتريت سواء اتحد الثمن بان ذكر
جملة ام تعدد بان فصل لكل جزء من المبيع جزء من الثمن وسواء اتحد
العاقد بان كان البائع واحدا والمشترى واحدا ام تعدد من الجانبين
بان كان البائع اثنين والمشترى اثنين ام تعدد من احد الجانبين ووجهه
ان لفظ العقد هو الركن في البيع فكان النظر الى اتحاده وتعدده اولى من النظر
الى غيره قال في الوجيز وهو الاحسان وهو الاصح وذكر في التجريد ايضا انه المختار
واما عند صاحبيه فالموجب للتعدد تفصيل الثمن سواء كان لفظ العقد متحدا

اولم يكن وسوا، كان العاقد متحدا اولم يكن انتهى وانما قال في البيع ثلثة اشيا
لانه اراد الاشيا، التي تستحق الاعتبار ولذلك لم يذكر المبيع فان وحدته
وتعدده لا تظهر الا بوحدة الثمن وتعدده. فانك اذا قلت بعت هذا بكذا يتعدد
المبيع واذا قلت بعتها بكذا لا يتعدد وهذا لان الكلام في تعدده من حيث انه
مبيع لا في تعدده بحسب ذاته والا فالثمن اذا كان فوق درهم لا يكون الا متعددا
ولم يقل به احد ومن غفل عن هذا قال في شرح هذا المقام والعقد يحتاج الى مبيع وثمن
وبايع ومشتر وبيع وشرا، وباتحاد هذه الاشيا، مع بعض وتغرقها يحصل
اتحاد الصفقة وتفرقها واذا اتحدت الجميع اتحدت الصفقة وكذا اذا اتحد
سوى المبيع كقوله بعتها بمائة فقال قبلت واتحاد الجميع سوى الثمن لا يتصور
فيكون مع تعدد المبيع كان قال بعتها بمائة فقال قبلت احدهما بنصيب والاخر
باربعين وذلك يكون صفقة واحدة ايضا كما ذكره الكتاب واتحاد الجميع
سوى البايع كان قالا بعنا منك هذا بمائة فقال قبلت يوجب اتحاد الصفقة
واتحاد الجميع سوى المشتري كان قال بعته منكما بمائة فقالا قبلنا كذلك وتفرق الجميع
يوجب تفرق الصفقة. وتفرق المبيع والثمن ان كان بتكرير لفظ البيع فكذلك وكذا
تفرقها بتكرير لفظ الشرا، هذا قياسا واستحسانا واما تعدد البايع مع تعدد المبيع
والثمن بلا تكرير لفظ البيع وكذا تعدد المشتري مع تفرق المبيع والثمن بدون تكرير
لفظ الشرا، فموجب التفرق قياسا لا استحسانا وقيل لا يوجب التفرق على قول الكل
ويوجبه على قول صاحبيه الى هنا كلامه كيف كان قوله اذا اتحد سوى المبيع كقوله بعتها
في عدم قوته على منع وحدة المبيع وتعدده ثم ان في تحريره المقام وتقريره المرام خللا من وجوه الاول ان قوله
باتحاد

باشیل یاصار و یا نفتی قماشه اکشی وکسه قلیه طاشین الیحاق صویله ازه لر سوره کیده
اما کونه قرشو اوله اگر قماشه یاچوقیه صاقز یاسندلوسی یازفت یاقطران یابال مومی یاباغ
دوکلمه آق نفتی بنبه ایله سوره لر کیده اگر قماشه دلبنده بزبر دوکلمسه صوف صویله و
صابونله یوبالر کیده اگر قماشه قرمزی اولوب اوزه رینه مرکب دوکلمسه صوف صویله
وسنکر ایله سله لر اگر بزنده قره لوح فالورسه طوریخ و یافورق صوفی سوره لر کیده اگر آق قماشه
مرکب یاسختیان و ماطمله لکسی اولسه صابونی ازه لر کوبک ایدوب سوره لر کونه قرشو
قیالر قرودخی تکرار سوره لر کیده اگر صوفه یاغ دوکلمسه آق نفت بولمسه صابونله صوف
صویله یوبالر کیده اگر صوف کیر اولسه آق چوغاله اسی صویله سنکر ایله سله لر کیده
اگر آق قماشه کیرج دوقمسه صابونی یاشل ایلیه لر قماش قومری اوله اوزه رینه قیالر
برلحظه دوره صکره درینج اوره لر کیده اگر لیاسه قطران یازفت بولشه ساده یاغ
سوره لر صکره یاغی چقاره لر کیده اگر قماشه یاصوفه یاچوقیه بزبر لکسی اوله آدم
سیرکین سوره لر صکره ایه کوبجین دوکوب اوستنه سوره لر راقی صابونله
صوخ صویله یوبالر کیده اگر آق قفقانه یادلبنده دمور لکسی وکسه اکشی یوغوردی
برقاج کره سوروب کونشه قرشو قوریده لر کیده اگر طنلو انار لکسی اوله اکشی انار سوره
دکوکرد تو توزدر لر اگر کوکرد بولنمه آق توزب بیراغن دوکوب سوره لر کونه قرشو قوریه لر
کیده اگر لیاسه مرتش ماجامه دان لکه سی اوله قالمه طاشی صوبن کونه قارشو قوریه لر
طمزه لر کیده اگر قره ی چوقیه یاصختیانه تمور لکسی اوله غایت اکشی یوغوردی کونه قارشو
برقاج کره سوره لر قورد لر کیده اگر بزلباس اتشه یقین اولمغله صررسه آق صوغن صوبن
کونه قرشو طمزه لر کیده اگر بزلباسه زعفران یاباشل حنه یا اکشی لکسی اوله اکشی

یوغوردی

یوغوردی برقاج کره سوره لر کیده اگر قماسک یاصوفنک و یاچوقه نک بعاسنه اکه کوی واقع
اوله قوبن اودنه برازصوقه لر اکله سیله لر کیده والله اعلم بالصواب

والساطع الظاهر الجلي من سطع الصبح ارتفع والبينة الحجة الواضحة ولا يبعد ان يكون المراد
بالبينات ايات القرآن وبالحجج ما عداها من المعجزات وفي افراد الساطع وجمع الحجج دلالة على ان الحجج
مع تعددها في ذواتها يجمعها معنى السطوع وشيلها بطريق التواطئ ولو ادعاء وكذا الحال
في واضح البينات وضمير الحجج والبينات راجع الى النبي ﷺ ورجوع الالتباس كما توهم بعيد لان اضافة
في اللفظ كثيرة في المعنى لان اضافة المشتق وما في معناه انما هي باعتبار مفهوم المضاف فيكون
المعنى ﷺ المؤيدا نبوته بحجج الله اي الدالة على نبوته الوهية والمقصود انه ﷺ
مؤيد بالحجج الدالة على نبوته ﷺ فمختل الكلام ولا يقتضيه المرام ﷺ قول ليقيدان
آية بينة لان الاضافة للتعظيم فحجج الله اعظم من حجج الانبياء فلا خصوصية في هذا المقام الاعلى
من غفل وما يتوهم من ان حجج سائر الانبياء يمكن ان يضاف اليه تعالى فلا يظهر الاعظمية فتعين
عن ذوق هذا ايا العربية وقد يوجه بان حجج محمول على الاستغراق فالمعنى ان كل مؤيد بجميع
سواطع حجج الله ويرد عليه ان لا ثبات وتأييد بجميع سواطع حجج الله تأييد غيره بها ايضا على ان
لو سلم لا يفيد اعظمية حجج بل اعظمية عدم والقول بان الجميع اعظم من البعض لا وجه للانكار
مع ظهور الوجه الوجيه

مرحوم ومغفور له شیخ ... الدین زاده مولانا واولاد اعلا حلیه نکدر کتاری

کمال پاشازاده مرحوم حضرتلرینه قره باغی سورلرینه کی محمد جلبی نک جوابلری

کتاب صلوته اینشدر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل العلم في جو الدين ضياء ونورا والعلماء في تلك اليقين سموسا وبدورا اضاء باصابتهم العالم وكرم بكرامتهم بنحادم والصلوة على من عظم الشعائر وشرع الشرائع وجعلها للصالح الدينوية والمنافع الدينية ذرايع واودعها في قلوب الفقهاء ودايع ليجعلوها في بحار اسهم الدنيه بضايع ثم ردوها الى الطلاب واصحاب الوقايع محمد المبعوث لتتمم مكارم الاخلاق ويحاسن الآداب الذي اوتي جوامع الكلم وفصل الخطاب وعلى اله واصحابه الذين حلعوه في الاهداء والاهتداء وحلفوا من بعدهم من التابعين الاخيار للاقتداء وبعد فان العلوم الدينية سيما الفروع الفقهية بها اهتداء الانام وعليها اقتداء الخواص والعوام بها ينتظم امور الاسلام وعليها يبنى احكام النظام فرحم الله ائمة الدين وفحول الفضل واليقين فدونوا فيها كتبا وجعلوها في سماء الاسلام لرجم المخالفين شهبا سيما الامامين اظهما مين ناصري الاسلام ومعيني الايمان تاج الشريعة وصدر الشريعة حشرهما الله تعالى عن نبيه في المقابر الرفيعة صنف احدهما متنا والآخر شرحا كانهما بنيا بحفظ ذخائر الدين حصنا وصرحا اوردا فيهما من الاقوال ما هو المختار وتركوا ما لم يقع عليه الفتوى والاختيار جزاهما الله تعالى عن كل من

ليس تاج الشريعة مولف الوقاية بل المولف برهان الشريعة وهو ابو اتم صدر الشريعة وتاج الشريعة ابو ابيه

اهتدى

اهتدى بهداهما الفا الفا بعدد ما وقع في الابواب والفصول منهما صرفا صرفا ممتدة منه متطاولة اجمع العلماء على الاحياء بهما في الخفوات وهذه مدة اتفق المؤمنون على العمل بهما في العبادات والحالات كان الامر كذلك وما وقع نكير من احد على ذلك ولكن الآن وقعت وقعة غريبة وظهرت فتنة عجيبة حيث اتهما بعض علماء عصرنا بالخطاء والضلال ونسب تاليفهما الى الفساد والاختلال خان اماناه عبارات المتن تبديلا وافسادا وسماه اصلاحا وستر الحق في ادعاء تزييف مقالات الشرح ثم ستر بأن دعاه ايضاحا حرف الكلم عن مواضعه ونسي خطاء مما ذكر به وقطع ما امر ان به ان يوصل من صلة الادب فيجاوز عن قدره ولعمري ان هذا الاختلال بعيد ان يرشد وما انت برشيد والله هذا فتنة في الارض وفساد كبير للنفي حقيق وبالاصلاح جدير فمثل كمثل من بنى بعد مسجد رسول الله مسجدا ضرارا وتفريقا بين المؤمنين واعدادا لمن اتخذ النفي على السنن ومحاربا اهل الحق شعارا فكما نهاه الله نبيه صلى الله عليه وسلم عن الصلوة والقيام فيه فكذلك حرام على كل مؤمن النظر في مثل ذلك التصنيف فضولا لما محويه فلما ان سمعت وارأيت اخذتني الحمية والغيرة لصرة ائمتنا ائمة الدين بل على دب على الدين طعن الطاعنين فنظرت في كتاب الطهارة فما وجدت ما قاله الا بهوات

وتفحصت فما وسمه بالخطئة ماذا بى خطئات اصلاحا اعنى بان تسم
لافساد وانصاحا به بسنة التطلان وواضح الفساد فعلمت ان حصفا
اوله كذلك اوسطه واخره اولى بذلك واكتفيت بهذا القدر عن التطويل
دلالة ما لاجمال على التفصيل وصونا للوقت عن الاشتغال بما لا يعنى عن ظلمات
السجل والافكار ومساعدة الى ما يهتم ويعنى من الاشتغال بانوار المراقد
والاذكار وقد كسب ما كسب فى عدة ايام مع عجلة واضطرار عجلة سالك
سبيل جسته الحاجة من الرفعاء والاصحاب قد افلح المؤمنون الذين هم
فى صلوتهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون لله الامر من قبل
ومن بعد ويومئذ ينصر المؤمنون وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه
وتابعيه اجمعين وادعا الله تعالى داعيا وبالسنة مستعينا امين يا معين
انك مجيب الداعين والملك سميع الساعين وله الآن فيه سدا من
مواضع السهو والذلل ومواقع خبط وخلل ولا غرو فان الجواد قد يكبو
والصارم قد ينبو فاردت تصحيحه وتنقيحه اقول نعم الانسان لا يخلو عن
النسيان والبشر لا يخلو عن التقصير وما كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا ولكن مانه سابقت براز لن بالجياد ولا تعاطف حشب
بالسوق الجياد ولا تصارعت هر من مع الاسد الضرغام ولا اصابت
شرره فى مقابلة البدر التمام ولا اشتبه الامر بين الثلثام والكرام ولا

وصح

وضحت هذه يا نات المغفلة مثل تحقيقات علماء الاسلام فرحم الله امرأ
عرف قدره ولم يتعد طوره ولا افلح من اساء الادب بان لم يكمل الله له نورا
ولم يشرح صدره انهم ائمة الاسلام وقدوة من يهتدى الناس بهداهم
ولا يزيغون الحق لمحق الباطل فليمت بالغيظ عدائهم وله مع اضوائه على بعض مآخذ
فاسدة واعتراضات غير واردة لا تخلو عن القصور فى تحرير الدلائل بل عن
الخطاء فى تحرير المسائل لعدم العثور على ماخذ الكلام فلا جرم كان مضلة
للاقدام ومزلة للاقدام ولذا وقفت على هذه الطامة وشاهدت
ما فيه من المصرة العامة سعيت ما لحوبه من الخطاء وتبيين وجه الحق
بكشف الحجاب والغطاء الى قوله وسميته المتن بالاصلاح ليتضمن اصلاح على
ما فى الوقاية من الذلل والشرح بالايضاح لاشماله على ايضاح ما فى الشرح
المذكور من الخلل اقول كما قدمنا ان الامكان لا ينفك عن القصور
والنقصان ولكن العلماء الامناء لا ينجو من التهمة والبهتان فورثتى
ليس هذا عجب وقد يحمل على الاجزاء على الله تعالى ورسوله سوء الادب وقد
ورد فى امثاله الخبر والاثر ليس ان هذا الا سحر يؤثر ان العرانين تلقاها
محسرة ولن نرى للشاة الناس حساد اجزى الله عنا اعتنا خير الجزاء اذ
قد علمونا ما لم يكن نعلم وهدونا السبيل السواء ابدوا علومهم بالاعمال
الزاكيات وخلفوا لمن خلفهم الباقيات الصالحات ولا نقدح فيهم الا من

ربه فتنة في الارض وصد عن الطريق ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات
ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم ولهم عذاب الحريق ولا يحمل على العدم وهم
الا هلة التأدب ولا على الاجتراء عليهم الا النفي والعصب ربنا اغفر لنا و
لاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين امنوا
ربنا انك رؤف رحيم قوله بل الحاجة اليه فائدة فانه لو اتى بلفظ الواحد
لما دل ان ههنا اجناسا اقول مقام العنوان لا يقتضي الاستيعاب الكتاب
عن سائر الكتب فانه لا يبحث فيه الا عن الطهارة لا عن الصلوة والزكوة وغيرها
ولا شك ان الغرض بكون الطهارة جنسا مشتملا على الاجناس المختلفة خارج
عن هذا المقتضى وزائد عليها وايراد الكلام مشتملا على الزائد على مقتضى الحال
تجاوز عن حد البلاغة كما ان الايراد قاصرا عن اخلال بها فلو كان الغرض
الى الاجناس مقتضى مقام العنوان لوجب ايراد الجمع في سائر العنوانات
مثل ان يقال كتاب الصلوات كتاب الزكوات اذ ما من كتاب الا وفيه
اجناس واصناف تحت ما يبحث وقد اراد رتاح الشريعة اذ بلغ في البلاغة مبلغ الكمال
فلا جرم افضح لائمة بغفلة عن مقتضى الاحوال وما صاحب الهداية فعى اختياره
لفظ الجمع قصدا لتكثير الفوائد وتبيينها لاختلاف الاجناس في سائر الكتب ايضا
بالصريح بذلك في المفتاح فمحث ولداعي البلاغة محث كلي في اعتباره في تطبيق
كلامه على صائب والله يعلم بالتعصب خائب ثم ان تفسيره بالبطالة والغسل بالنظافة

عما

عما يوجب والوضوء بالنظافة عما يقتضيه لا يخلو عن ركاكة لما في الاول
من رائحة التعريف بالاخفى وفي الثاني من اثر الدور كما لا يخفى قوله والا فذكر
الدليل خصوصا على وجه التقدير ليس مرادا به اقول قصور في فهم مراد
الشارح لان مراده ليس الا التعليل بمجموع الامرين يعني لما انعم ههنا
الحال لالة السمن ذكر الانه جمعا للفائدتين وان كان دأبه الترك عند انعدام
الدلالة عن السمن كما في ما سوى المفتتح وكيفما كان ذكره للدلالة وقد بنا دى
فاء التفريع باعلى صوت عليه قوله والاصح ما في قول من قال ومسح ربع الرأس
واللحية اقول ان هذين العاملين ما اخترعهما هذا العوابين من عند ما
بل هما روايتان صحيحتان مقبولتان في كثير من الكتب ولا يقدح فيهما
اختار صاحب البدائع رواية اخرى مخالفة لهما اذ من اهل الاختيار فله
الاختيار وانما القدح في اختيار من لا خبرة له فحكما على العمياء وتجاوزا
عن جدة الحاسد والفضلاء قوله اما مد الحكم اليها او اسقاط ما وراءها
اقول لم لا يجوز ان يكون لاسقاط ما وراءها كما في قول من تمت الطهارة
الطهر كما هو مذهب من قال بدلالة الحي على عدم الدخول وهو المذهب
الراجح القائل به اكثر النحاة فما ذكره ما خوذ من قولهم انه مما مد الاسقاط
الا انه لا يتم الا بما ذكره الشارح ما لم قال الوجه ليس بوجيه قال في حاشية
واما ما ذكره الصدر الشريعة ليس بشئ لان مبناه على انحصار المذاهب في اربعة

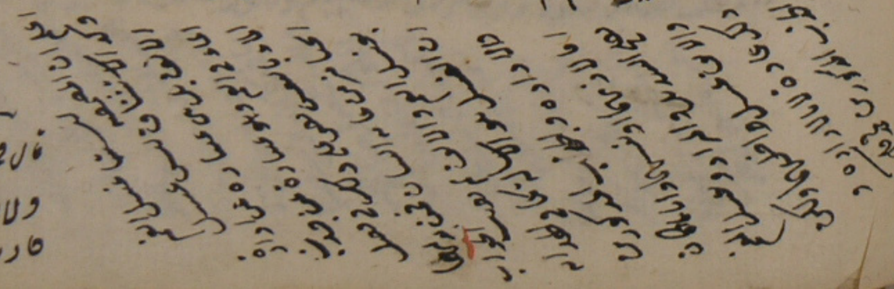
وقيام التعارض بين الاولين ولم تثبت واحدهما بل ثبت عدمها اقول
اعلم الشارح التفتازاني ره في التلويح اولا على الاختصار فقال نقل المذاهب
الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا دليل على الدخول ولا على عدمه
بل كل منهما يدور مع الدليل وبناء على قيام التعارض بين المعنيين الاولين
فقال ان القول بعدم كونه حقيقة في الدخول مذهب ضعيف لا يعرف قائل
فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة فاقول
انما اورد الشارح المذاهب الاربعة لترجيح احد الطرفين على الآخر بعد
ذكر دلائل الطرفين فلما لم يكن للمذهب الخامس دلالة قطعا لاحد الطرفين
لم يكن لذكره دخل في المقصود على ان حكمه وهو ايجاب المسك قد فهم مما ذكره
بل نقول ما زعمه خامسا هو بعينه الاحتمال الرابع لان محصل دلالة ما قبل الى
على ما بعد ان كان من جنسه وعدم دلالته ان لم يكن من غير ان يكن من
الدالة على واحد منهما فهذا هو الجواب الحق من هذا الاعتراض للتفتازاني
واما قوله فكيف يعارض قول يجوز ان يعارض لتقويته ببعض القرائن
ههنا مثل كون المحل محل الاحتياط وغيره فالانسب بذلك الى هذا انه لو اصاب
رأسه او خفه من ماء المطر قد المفروض اجزاه مسحه باليد ولم يمسح وقال
في حاشيته فلم يصب من قال المسح اصابة اليد المبتلة العضو اقول
لا يسترشد بهذا الارشاد احدا لانه هو يكون ضلالا فان اصابة المطر واحد

من غير صنع منه لا يسمى مسحا لا في اللغة ولا في الشرع ولا في العرف كيف والمسح
فعل الملاح ولا كذلك اصابة المطر لكن لما كانت الاصابة المذكورة مشتملة
لاثر المسح وهو ابلال العضو الحقوها به في حكم الطهارة لا لكونها مسحا
وان هذا عن اطلاق المسح والظاهر على الشارح بمثل هذا مطعون
قال كالخف والسيف اقول اما الخف فلنيابته عن العضو الحي به في
الحكم فلا في عد اصابته من اصحاب العضو واما السيف فلا نسلم
ان المسح الشرعي يتم اصابته وان اطلاق المسح عليه فعلى المعنى اللغوي
قال فالصحيح ما قاله الحاكم اقول الحاكم بين اقوال الائمة لا نقل الا ممن
هو الفضل والاتقان اللائح من اقواله واعماله من آثار الفضل والاتقان
الا يقان لا ممن لا يتهم بامر دينه فلا جرم تم بضعف نقله واما
نص الكرخي ره فلا يكون دليلا على الصحة عند خلاف عامة المشايخ
قال وسنة اثر لفظ الجمع على صيغة المفرد تنبيها على استقلال كل منهما
دليلا وحكما الى قوله ولم ينتبه الى هذه الدقيقة سلك في الموضعين
مسلك الافراد اقول اختار بعض المصنفين ههنا لفظ الجمع منهم
صاحب الهداية وبعضهم الافراد منهم صاحب الوقاية واما الاولون
فقد نظروا الى ان لفظ الماء اسم جنس تحته انواع كثيرة محيط بالفرض
من كل جانب بعضها من اول مثل التسنيم والنبع وبعضها من آخره مثل

المره الثالثه من غسل الرجل وبعضها من اواسطه كما لا يخفى بخلاف
لفظ الغرفات هو مصدر في الاصل وليس فيها الا جنس واحد
ينحصر في اربع جزئيات لان المسح لا يعدد ان يعد من حس الغسل واما
الاخرون فقد اختاروا اعتبار المطابقه بينها وبين الفرض لفظ
لسرعة ردها الى المطابقه بينها حكما من حيث المبالغه وادعاء يعني
حكما ان الغرائض لا يسوغ ان يخل بشئ منها وكذلك السنن لا بد
ان يتم بجمعها حتى يكمل الفرض وتتم الاقتداء بصاحب الشرع واختاروا
بتلك الدفعه المقيده على تلك الدفعه الواحده قصدا الى الاتيان لا
لاني امر الله وحثا للناس على اتمامها لما قد لعدم الله طهاركم لا
يريد الله ليجعل عليكم من حرج الى قوله لعلكم تشكرون فان مثل هذا العالم الرباني والحبر الصمداني المائل علومه بالاعمال
الصالحه والمصفى سريره بالورع والتقوى في الاقوال والافعال الصالحه
سيما وقد تنبه به صاحب الهدايه باختياره الافراد في الفرض والجمع
في السنه ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات لا الى المطاعن والتعرضات
مع ان الساقط المورده منها معه عن سان سمول الله للاحاس
بل عن بيان الدفعه المذكوره ايضا فافترق المرض والله تعالى اعلم كل
من السنن واشتراك الفرائض فمدخول فان فرايض الوضوء وان ثبت
بآيه واحده لكن كل منها ثابت ببعض من الآيه غير ثابت بالآخر مع

الحصر

الحصر الأدله والمدلول لا مغايره وكذلك قوله لان كلا منها فرض مستقل
ترتب على فعله وتركه حكم الفرض فان فعل كل منها ما تؤجر في تمام الطهاره
وصحه الصلوه كما ان تركه ما تؤذ بالنقصان والفساد وكل منها عمل قيم
سعي للعالمين والله تعالى لا يضيع اجر المحسنين قال وفيه قصور اقول
وفيه قصور لان ما واظب النبي عليه اصل في هذا الباب وما واظب عليه الخلفاء
الراشدون ملحق به من حيث ان مواظبتهم لبس الا لمواظبته او لامر منه
على مواظبته اذ لم يمنع مانع كما في التراويح فقولهم السنه ما واظب النبي عليه السلام
اما تعريف لما هو الاصل وادخال لمواظبتهم في مواظبة النبي عليه السلام كما ذكرنا قال
واما ترك قولهم للمسقط تنصيصا على ما هو المختار وهو علم اختصاص سنيه اليد
بغسل اليد اقول ظاهر الاستدلال بالحديث ويكون اليد الناظهر للبحري
الآتي المستيقظ العازم ادخال يده في الاناء وقد اخذ بعض الائمه المعتمدين
باختصاص السنه فلا بأس على من اختار ممن له ذلك بل العادة تعود
على من بعد عادا كما يوجب التعصب للسلف الصالحين لصاحبنا وا
ويحتمل ان يكون مراد من ترك الترك ذكر ما عليه الاجماع والسكوت
عما فيه الخلاف بناء على ان المفهوم لا يعتبر عندنا على ان الاجناس من افراد
الحديث شرعا وكاملا وليست مسعلة لتعديد المسئله والاعتماد واثق سائر
الكتب في تفصيل الحكم ثم ان الظاهر ان نفل الغسل في يد الوضوء سنه لا الابتداء



به فقط كما شهد به المسائل الواردة في الكتب وكما هو المعتاد لعامة المسلمين
لان الغسل الذي هو جزء من الوضوء المسنون هو ما يكون داخلا في
الوضوء ورسمه وهذا الغسل ليس الا سنة ظهرا لآله فقط والا لوقع
التثنا في بين السنن ولفات سنة الترتيب بتقديم غسل اليد على غسل الوجه
من اجزاء الوضوء ولو سلم فكن جعل بعض منه مضافا على سنة الاستداء فان المعتبر
من الكلام ليس الا العدد وهو الاستداء مرتبا فلا اعتبار لقول من قال ان السنة
تقديم غسل اليد وامّا غسل اليد فمرض وكذا لقوله ان به البداءة يقع بكل منها
فقط لا أصالة لان الحديث الدال على الاستداء كلا مرذي بال بسم الله
يقتضي ان يكون التسمية مقدما على غسل اليد المسنون ايضا فكون الوضوء بعض منه
وسنة مندوبا بالسنة وتسمية ذكر المصنف على غسل اليد فصل التسمية بان ابتداء
الوضوء بالتسمية بعد غسل اليد للطهارة وبالجملة لا معتمد صحيحا لقول
هذا القائل واذا احطت ما ذكرناه علما عرفت ان تعسر عبارة المسايخ
في توظيف غسل اليد ابتداء والتسمية بان تقال البداءة بالتسمية وتغسل اليد ثم
تسمية امثال ذلك اصلا حاصله في الارض فساد كبير ولكن اذا قيل لهم لا تفسدوا
في الارض قالوا انما نحن مصلحون الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون
ولا شماتة احد من قولي هذا والحق تغلب نفساني كلا والله ان هذا الا نصرة
الدين واربابه والغيرة على الحق واصحابه ومع ذلك فالباقي هو الاظلم و

والتعصب

والتعصب على الحكماء الامناء اشد واحكم قال لان العمل المعتاد عن السنة
ليس بعبادة فوجودها مشروط بالنية اقول بل وصف كونها عبادة
مشروط فان احدا لا يشك في وجود صلوة من صلى بلا نية وامّا سائر
الكلام من قوله وكيف نقوله الى آخره فما خوذ من كلام ونوع تفصيل لما اجمله فان
مراد الشارح من قوله والآخر وي وما لاجماع ان الدنيوي اي الصحيح القاطع
لاداءتها فلا وجه لتقديرها بدون داله بما عند العلم بعض بعض الاعمال بدونها
فدعوى الضرورة في مثل هذا نوع تعسف وتدليس وكذا قوله
بل اداءته يعني اعادته بدونها فان اعتبار العمل عند الله تعالى وما ليس الا كونه
مقبولا منا عليه لا صدوره مع آخر فليس التعسر الا في التعسر وامّا اعتراضه على الشارح
فما كنت في حواسي تنبه بكلها لعنوانه وامّا قوله فلان مبنى تعسر جوابه فلا ادان بعد
علمان صلاتهم لان مراده حكم بعضهم واداءته به وبنظائره لم تثبت بعد ولم يدعه احد فقوله ان ام اد
الشارح ان قوله السنة مع الاعمال بالنيات موجود نوعا للعمل ولم ينو فلا بد من التقدم اقول وهو داه
من الحمل على المختار وان شارح اغفر لك الحمل على المختار اصرارا على التطويل العسر المتاسب للحمل لا حرفا على الاول
وكلام المسايخ ان العدم لا يساعد العسر الا لعدم الثواب فان الاتيان يساعد فلا بد من تقديره
او اراده ان قدر امر عام فالتوضع صحيح والتوضع الصحيح صحيح وامّا فلان بعد تسليم مراد الشارح
الاعتراض الاخران قال ولا بد من التخصيص بخلاف المعتاد اقول هذا تكذيب لقوله السنة مع الاعمال بالنيات
الائمة مالك كلها قال في الطهارة وصل لرسول الله صلعم وما الى حديث قال قال بالخروج من السلس ثم قال

ان اراد الزيادة على اصل الصلوة فلا عبادة
واصحيحها كذلك ولم يوجد الدين فصل الصوم
الى الفطر ومنها الآخرة اداء الزيادة عن
اداءه مع الوسواس الى الآخرة واداءة وصحيحها
فلا فرق بين الخواص الكامل المساعد على اصلها
دون وصحيحها فظهر ان هذا صواب
منه الثالث انها اداء الحصة من العبادة
ان كان مع الدنيا فقط فرضها وان
عبادة كما سبق وان كان مع الآخرة
فقط فواجب قضوا مما معا كونها عبادة
الشارح قصد الثواب فقط فاكتفوا
ما لله تعالى بعضا لانكم والصوم والصلوة
ويعرفه الله تعالى دون الثواب كما يقول
العوض لبس الثواب جزاء العبادة
والصوم العرفية من اجل افراده و
واما العظم فلكم خلو من احدهما
وهو لو سلم فالمراد بالعضو قصد
الشارع لا هذا العضو كما في الحصة
والاعلون مشحونة عايد على ما ذكرنا
لكن لا مطلع عليه الا من انعم الله عليه
لان اكثر همة العلماء والمناصب ينقضي
على كلام البعض الشراح وحاشية
الجن فعند كتابة حاشية على البيضاوي و
او العلي السبع وهو شرح على الكشاف و
كان يؤدي الواجب وزيادة الناس لم
يكن زيادة كان للاول كما انه اتمام
تام وفي الدين قال الله تعالى الخ
الشارح كالاصل بالنسبة الى الفرع
مع الاخرين لانه لو كان يؤدي الواجب
فالصلاة كلها لا تسقط عن اداء الواجب
وان كان يؤدي الواجب الا انه فوق

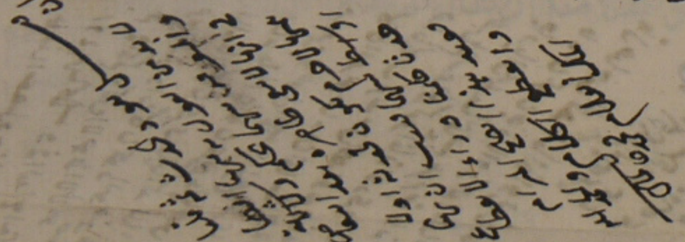
وكلها ما عاسا ولا المعاد وعره لكن سبب هذا الكلام عدم الوقوف على معنى الجرح من السلف فان
معناه كما مر من معرفتها الى ان يظهر من الحي الآخر منها كما صرح جوابه بهم بخلاف الجرح من الخارج من
قبل المراة او ذكر الرجل لانها لا يسعف عن فعل الحي وتصحيح ما طعن به على الشارح ما ارده عليه دوده خرجت
من الاصل وسيأتي الناقص وأما قوله ومن المعلوم للجرح لا على الوجه المعتاد فلو فحص فمال الموجع عام لم
والوجه الى سكلوهم منا لكن العامل لما خصص الجارح بالمعتاد دلت الكلام للموجع الوجه المعتاد
واما قوله اعتبارا وصفا قد سبقه لعدول عن الجرح الصريح الطاهر وحاد وعن الحلق المعنى الظاهر اللهم حفظنا
على الجلالة الفاسدة الكاشفة عن سوء الادب كلا ان هذا لهو الخوف قال والمعتمد صورة العمد عروا رد
اول مسئلة المسح بطرفه مرارا اهملا والمعتمد في صورة القصد مما العفو عنه الآخر فلا مدخل له في الجرح الى ما ظهر حتى
سقط المعتمد في صورة القصد على جميع المذاهب واما النفع عادا او عرفا او حسا لعلى ما ذكر في سوجه فان
الدم هناك لم يصل الى ما يظهر فليس بقصد فكيف يقال انه جرح الا ما يظهر قال ان المفهوم معتبر فيهما ان لم يذكر المقدر بين
ما داه النفع اول لو اعتبر لكان ذكر المسلم من سند وكلام صحيحا ان لم يذكر ابتا على عدم ظهوره لدراجها
فيها في عداد ما لا يعفى بعد عد النواقض منطوما مع اصاله في سلك واحد كما بودا المعه في سائر اشاله ولذلك اورد
مثل مس المراة والاكره عدها مع ان امثال هذه الامور اتما من باب بعض الطريق فلا اعتماد له الا عند اربابه
الخلل الوجه معتبرا الله سبحانه منها قال ان اخرجه الدم او اول حسن سه ما في الوعاء الانعاد سبب العفو للاة
الدم والدماء اذ سابا لا يكون احدهما او من الآخر في سائر قرينه فيكون الدم سائلا سه في الحكم وقوله لان
اصوب الدليل على ما ذهب اليه من امثال المفهوم قوله وعمرا ان كان احق بحال من افادة انواع العفو
نوع بعد التسلسل قال ولا حجة له في قوله سبقا اول لعل وجه عدم دلالة الآية على حرمة المسوح وسعى على الحل الاصلي

ان يكون في اللغة عاما لكل معلوبه في العقل ولا سافه احصاصه بالمرض
في اصطلاح الاطباء ويحتمل ان يكون مراد الشارح بالدخول في الحكم بعني
ان سبب العفو في مرض الاغماء انما هو مغلوبية العقل فعلم بالمغايسة كونه
السكر ايضا فاوضحا فاوضحا فيهما شركان في معلوبه العقل ولذلك ذكر الشارح
في مختصره السكر مع الاغماء عدولا من التعرض الى الجرح ومن عقل عن هذه
النكته وطعن على الشارح فقد عرض نفسه للطعن قال باخذ عامة المتاخرين
اول الاعتداد بهم لا عن تاخر عنهم قال فقد جاد الحد اول بناء على المتعارف
من الناس فلا وجه للمناقشة قال فهوان في حد بهما قدان اول الظاهر ان العدين
وان كانا معربين في معهومهما حسا للغة لكن لا معرب في العقل الا العقل واحساد
بما لس الا يكون ظاهرا على العقل عادة وحسا الغالب واما في حكم العقل فلا عبره
بما كان الغسل هو فعل من الغاسل مع ان اصابه المطر من عرض منه يجري
في العقل قال في الحاشية ومن فهم انه مخصوص بالظاهر ثم تكلف في اد خال الباطن
والغم في حد الظاهر فقد وهم اول فلعل ان في انما اخرج الغم والانف من حكم
الظهر بناء على ان الامر بالظهر يحمل على بظهر الظاهر تعرفه العرف والعاده
ومما ليس من الظاهر فمراد الشارح الجواب له بقوله انها ظاهران من وجه
وان لم يكونا ظاهرين من وجه آخر فاعتبر الوجه الاول بعرفه صفة فيكون قول
الشارح جوابا له مبنيا على سلم حمل الاظهار على بظهر الظاهر بعرفه العرف لا يتكلف

واد حال اللم والانف فى حد الظاهر بناء على فهم اخصاص البدن بالظاهر
واقول اى جميع ظاهر البدن فبناء على احاطة المضمضه والاستنشاق من غسل
البدن ولذلك احتاج الحاعتاد ضعفه المبالغه فان قيل انها ليسا بداخلين
اصلا فى الوجه فلماذا الكلام احراجها عن قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم اقول
لما كانت المواجهه بداخلها ايضا فى بعض الاوضاع كحاله الانضاح مثلا كانا فى مظنه
الدخول فى الوجه فوضع ذلك الظن بما قال فكلامه محمول على الترك والعلاوة
على كلام صاحب الهدايه فى هذا المقام قال لان وجدا تما بغسل لاجل التحاذى
ذكره فى التبين اقول ما ذكر فى الكتب فى هذا المقام يدل ظاهرا على ان
الفرج بتمتن غسل وان لم يقض فيه التحاذى بناء على كونه مظنه التحاذى وان لم ير
الاثر وما ذكر فى التبين لا يصح لا مصرح بخلافه فان الغسل لاجل المحاذاه
يتصدق على الغسل لكونه مظنه التحاذى فلا بد من قوطم ووجه على التسليم لا شك
ان الفرج حقيق بالافراد بالذكر بالنسبه الى سائر البدن وان كان داخلا
فى ذكره فمن اسقط ذا عما عدم لزومه فقد سقط قال الا رجلها اذا كان
فى المسح اقاقيد به لانه اذا لم يكن فيه لا يوجب غسل رجله وقال فى حاشيه رد
الصدر الشهيد فانه اخطاء فيه كما لا يخفى على من تامل فى عباره الهدايه اقول
قول الشارح بغسل الرجلين هناك ليس بصحيح فى لزوم التاخير وان كان
اراده هذا الشارح متعلقا بقول المصنف لم يغسل رجله مسرعا بالامر به

لم يصح

لم يصح بعدم اللزوم ولعل الوجه فى عدم التصريح كما صرح به الهدايه كونه التاخير
اولى على كل حال اذا الماء المستعمل المنفصل عن البدن غسل يتصب على الرجلين
لان حكم الاستعمال يحل بالماء عند انفصاله عن البدن وان لم يستقر فى موضع
عند القضى قال فان مناه على ان لا سبب لها بالحض والنفاس حديث
حكم مستمر مثل الجنابه وقد عرفت حال ذلك المبنى اقول ما فى الذخره
من قوله فلما وجدت الماء وجب عليها الغسل فصارت بمنزله الجنب
لا يدل قطعا على استمرار موجب الغسل فى حق الحائض لان انقطاع الحيض لما اوجب
طهارتها غسلا فحكم الضروره حلف التيمم فى حقها عن الغسل فصارت طاهره ثم لما
وجدت الماء انقضت طهارتها فوجب عليها الغسل فهو حدث الغسل الثانى
هناك هو وجود الماء كما هو حكم التيمم من كون القدره على الماء فاضيه حقه
دائما على ان نواقض الوضوء الاصح لا السبب الاول المستمر لان التيمم الذى
حلف الاصل بعضه ناقض الوضوء الغسل وكل ما ينقض الغسل يوجب غسلا آخر ما
فالمراد بقول صاحب الذخره فصارت بمنزله الجنب كونها بمنزلها فى وجوب
الغسل لا فى استمرار موجبه واما جواز القربان فلانه لا يوقف له على الطهاره
بل عاده توقفه على انقضاء وقته الغسل والتحرم بانقطاع الحيض قال ومن سلمت
لم يوجد اليس مرد على ان الحال كذلك فيما اذا انقضى تيممها اقول كيف يكون



الحال كذلك وههنا سبب حادث موجب للغسل وهو القدرة على الماء
بخلافه هناك فانه ليس هناك سبب آخر غير الانقطاع وما وجد في حال
التكليف والاسلام فما وجد في حق الكافر سبب والاسبب وجوه آخر
اقول الوجوب قد يستمر وان لم يستمر السبب الموجب كما اذا انقضى
وقت الصلوة ولم يؤد فان السبب قد انقضى والوجوب باق الى
القضاء فههنا لما انقضى التيمم بالقدرة على الماء ظهران وجوب الغسل
باق بعد لان بناء التيمم عسى كان لحكم الضرورة فاذا تقاعها ارتفعت
الماء فعلم ان الغسل واجب لوجوب مستمر من وقت انقطاع الحيض
الذي هو سبب موجب له بخلاف الكافر فانه لا وجوب ولا ايجاب
في حقها اصلا فمن زعم ايضاح المرام وانقطاع الكلام من غير ان
يكشف المقام فقد استمن واوزام والحمد لله الملك العلام لكن نقول ان
الحيض هما خروج المني على ما قيل في الهداية من ان الحيض في اللغة خروج
المني وظاهر ان الخروج لا يعقل الا مستمرا وقد مر ما في الخروج فقول الشارح
وان كانت في اللغة بمعنى الخروج فقول ما نقله صاحب الهداية من قوله
حتى سيل عن الحدث ما يخرج من السبيلين ما في ذلك بال وبهذا
اتضح ما في قول من قال واذا استدل اقول انظاهر ان المراد بما ورد

في الصحاح والبدائع من اعتبار جريان الماء على العضو ملاقاتها لو سال ما نقله
الشارح من الجوهرة من اعتبار الملاقاة والا فمجاسة النهر الجاري عضو قدر
مائة او اربعمائة مثلا وعرضه قليل بحيث يتيقن حصول كل في قعره بعد حد
ولو سلم فالاقوال والروايات كثيرة وقد صرح الشارح بعد المسئلة
من العصير الى جمهور وهي واردة في الفتاوى وما اخترعه الشارح
من عند نفسه فالاعتراض عليه بالرواية الاخرى اعتراض ما ورد نبئ عن كون
صاحبه عاريا عن ذوق الفن قال واما تغيره بالمكث اولا فانه في
الشعر الفاحش بطول المكث فالبعير الجسيم ما في الوفاء اذ لا بد في هذا
البعير من توهم افتقار الحكم على الشعر اليسير بالمكث القصير قال في الحاشية
كذا والمروي لا يجوز الوضوء به مع ان ما يوجد فيه بعد الماء بالطبع لا
لا خروج عن حد الرقة والسيلان قوله لا يلزم في الخروج انتفاء الرقة و
السيلان بالكلية وانكار انتفائهما في الجملة في المرق محكم وقد اورد
صاحب الهداية من اصل ما علت عليه فاخرجه عن طبع الماء بالخلاف
مكابرة قال في الحاشية ولو ذكر انما سبق كما ذكره شارح الشريعة لم يتوهم جواز
الوضوء بما تغيره اولا وكذا لا يتوهم من ذكره اضافة لا بد في قوله
او تغير بالطبخ معه تصرف الحكم عما يقصد به التطهير واما قوله في شرحه
اي مع الغير وهو الذي لا يقصد به التطهير كالمرق فانما شرط ان يكون ذلك
الغير مما لا ينفك الماء عنه عادة كالزعفران والعصفر ونحوهما مما يلون الماء
ولا يسلبه رقته وسيلانه كالمرق ونحوه فلا يجوز الوضوء بالماء الذي طبخ فيه
مما لا ينفك الماء عنه عادة كالورق والاشنان والصابون ونحوها مما يسلب الماء

عن ما يقصد به النظافة والتبرد عن الأفادة لكن في مراد الشارح ماء
الماء فلا عبرة لما يعامل ما تعذر بالطبخ مخالفة لما ورد في الهداية من قوله و
والمراد بماء الباقلاء ما تعذر بالطبخ وان تعذر دون الطبخ بحوز الوضوء
قال ولا وجه لقوله لا يخلو عن وجه ما لانه لما علم من الحديث المذكور
عدم سراية النجاسة في صورة البرمة امتلاء السر بالنجاسة ونفاذها على فلك
سبيل متناول فلا بعد في ان يكون علة عدم سرايته النجاسة القليلة في علة
ساعة وان كان في الماء سماء اذا كان فيه التوسعة وفي خلاف اللغة مع ان
الشارح لا يصرح بكلامه على كون الاصل معتمدا عليه بل نحوي كلامه نقل ما قيل
فقط قال فالسبب اقامة القربة لانها لانها حدث موجود للاقدام القربة فلا
يتحقق الاستعمال اقول البحث والحال ان الماء المدى استعمل صفة وحكما
باي شيء يصير مستعملا حكما فلا احتمال لتحقق الشيء بدون اقامة القربة في الماء
المستعمل استعمالا حسيا قال وعلى هذا لم يعرف من المقام من ازالة الحدث
لا يتحقق الا بنية القربة عنده بناء على اشتراط النية في الوضوء اقول العدل
بالواسطة بين زوال الحدث وجواز الصلوة ما نقل عن احد وظاهر فضلا عن
ان في كتب والكتب الشافعية واحكامه مشحونة بكون النية فرضا للوضوء عند
الشافعي فعلى هذا يكون وجه القول بعدم اشتراط النية في الوضوء في
زوال الحدث عنده وما نقل عن البدايع اي حمل على ظاهره فكلام محض

وتفسخ

وتفسخ صرف وخطر ببالي ان المراد منه انه لو اغتسل المحدث او تعصابا
وما للوضوء لكن على قصد التبرد والمحض للاقامة مرة اخرى من صلوة
او دخول مسجد او قراءة قرآن او غير ذلك كما شئ عنه التفريع بالغسل
والوضوء فان المسافر من هذا التقرير ما تغاير النية فيكون الماء
لاجرم مستعملا عند عمر محمد رحمه بمغايرة الاستعمال بنية الوضوء لكن
سعي الاشكال على قول محمد في ان الاتمام القربة بالوضوء المنوي فلعله لا يكفي
بالنية في اقامة القربة ويعول كون قصد الوضوء معتبرا على مثل التبرد ما في
من اقامة القربة فيكون اصل مراتب القربة عند الوضوء ناويا من عرقصد
شيء آخر من عبادة اوعاده فان قصد بها النية عبادة اخرى مثل الصلوة
وغيرها يكون اقامة القربة كاملة تامة كما اذا قصد بنية الوضوء عبادة
فقط مثل التبرد فانه لا يحقق القربة اذ ذاك لتحقق المانع بهذا وان لم يكن له
مستند صحيح لكن اهون الخمسين في نقل البدايع وليس الاحتمال بين على ذلك
بيس الا بعدا قال في حاشيته كلام صدر الشريعة فاصر عن بيان الاصلاح
الثاني اقول اما اذا اتباع اثر صاحب الهداية في الاختصار على بيان القول
المختار لا استماع الاقوال والعضور سيما مثل ذلك قصورا عجبا بالنفس
الحسيبة وغرورا قال فالحصر المذكور على حاله الظاهر اقول انما حصر اما حسا
لجاسة الطهارة في الكلب توسعة فان مخالفة الظاهر لاسلوم الضعف

والاصل ان الماء الذي شاع فيه انه من بعد
مستعملا ذكر كثير من المشايخ وهو
قوله سعاق الصوف لا يكون مستعملا
ما لم يستقر في مكان اوضاء كان او اناء
او كفلان صول ساير عند محمد
فيصفت الحروره وهو الصحيح
الصحيح انه كما زال الحضور صار
مستعملا كما

واما اكتفاء بذكرها في معناه عن ذكره فكانه قال الا جلد ما يوجس العين
قوله اكتفى بذكرهما عن ذكر القرن والحافر اقول لما سماها باسم اخر عرفها
فالوجه ايرادهما في الحكم كما اختاره الجمهور فالمخالف غير مرضي والمشكور
قال اذ لا تأثير للون فيها اقول لابد من ذكر اللون فيها لان وقوع المنية
موجب نزح جميع الماء لتحاتها بلا توقف على الانفساخ وايضا حكم المسه
داخل في قوله فيها بنجس قال الاول لخصوص هذا الحكم عما عداها وبهذا تعلم ان
تفسير صاحب الوقاية في المسئلة الاخصر احسن من النصر واما النكتة التي
نبه عليها في ناصر الادمي فاعتبارها في القديم اولى فان كلا من النعظم و
والتحرك كثيرا ما يكون التوهي في محالها من الاعالي الى الاعلى قال لم يعل معتبر
بالسوء لان موجب تعليلهم القائل لان السور مخلوط بالنعاع وحكم اللوق واللعاب
واحد لان كليهما متولد من اللحم اعسار السور باللوق كما لا يخفى اقول السور
اصل في الكلب لان لا بد للماء من اسم والعباس ورد فيه لكثرة وقوع مسائله
ولذلك وضع الكلب لسان حكمه ثم قيس اللوق عليه في الحكم الثابت فيه فعلل
ان السور اذا اختلط بالنعاع ولاشتمال الماء لشيء اثر النجاسة فمعلوم ان الالتام
الموجوده فيه من النجاسة والطهارة مدارها على النعاع وهو واحد مع اللوق
اذ هما سولدان من اللحم فلا جرم ان الاحكام الثابتة فيه بالدلائل ثابتة في اللوق
ايضا فاعتبار اللوق بالسور اثبات الحكم الثابت في الاول في الثاني ايضا

بالكلب

بالقياس المذكور فانظر ان هذا اعتبار ايهما بالآخر فبالشان تعتني
التعصب شر سرتك وسعي عزاد راك الحق نصرتك نعوذ بالله من شرور
انفسنا ومن سيئات اعمالنا قال هو مبتدأ خبره ضرره مع ما عطف
عليه اقول هذا تعريض على الشارح حيث قال ضرره ضرره ولم يذكر ما عطف
عليه لكن مراد الشارح ان الضمير تتم خبره ما يحتمل الحرمة مثل قوله المحدث وغيره
لطول المسافة بين المبتدأ والخبر ولهذا القدر يحصل هذا الغرض
واما كون النجس في الحقيقة ضررين لا ضرره واحدة فمعلوم لا يحتاج الى البيان
لم يذكر حد البعد في ظاهر الرواية اقول ليس العمل على ظاهر الرواية
دائما والمصرح به في هذا الكتاب المختار والمعتمد به والتعريض
عليه بايراد الوقاية الموسومة خروج وركوب من الاعسار قال
قال الحسن بن زياد من تلقاء نفسه اقول الحسن بن زياد معتمد عليه لانه
انه لا يعول شيئا الا عن رأي او نقل وكلاهما مقبول منه فان كان
بدا القول منه عن نقل فيها وان كان عن رأي فمراد الشارح في قوله
في رواية حسن رواية الرواة عنه لا روايته عن غيره واما مراد من انهم
حسن بن زياد فسيدرج بهذا الى تتمة الرحمة ثم لا بد منه متبوعة
نعوذ بالله من ذلك قال سواء خاف ازدياده او طول له استعمالا او
بالتحرك اقول لعدم الازدياد فائدة الطول لان طول المرض من

لم يرد التعريض على تاج الشريعة اذ لم
يتعرض لما ذكره بل على صدر الشريعة حيث
قال وما ذكره ظاهر الرواية وما ذكره
الشيخ من قوله ليس الاولى بل هو
كذلك كما لا يخفى فالجواب ان صدر
الشريعة قال انه وجده في نسخة
من نسخ ظاهر الرواية وكذلك في
المتن اللغوي لا الاصطلاحي فتأمل
تحرير

لا يكون الا برسوخه وهو يفرغ من الازدياد وكذا يفسد قوله لا يستعمل
فانه قوله او بالتحرك لان يستعمل لا يكون الا بالتحرك **قال** وان
الوضوء لانها لا تعود **اقول** وتعوده بعود الوضوء اعادتها
وعبارة الوضوء اولى لان الوضوء معلوم بالصلوة لا بالوقت المجرد
قال سنة الطهارة او سنة العبادة مقصود لا تصح بدون الطهارة
اقول مراده بقوله سنة اداء الصلوة سنة صحة اداءها وسقوط
الحدث تعرضه شهرة المسئلة مع سنة صحة الاداء لازمة سنة الطهارة
وسنة رفع الحدث والجنابة فان كلا منهما لنفس الاداء الصلوة وصلاحه
اضدادها لعدم صلاحية الصلوة فاكتفى بذكرها استغناء بذكر اللازم
عن ذكر الملزوم فان قيل فيه بحث هذا القائل صرح هنا اخذا مما اورده
بعض المحشين في هذا المقام من قوله فالصحيح ان سنة اساءة الصلوة
والطهارة كافية ايضا في لفظ المسنون فصور لا يصح **قال** ولا تاثير في ذلك
الخلاف الواقع بين اصحابنا في ان البدلية بين التراب والماء كما قالا **اقول** ان
اباحنيفة واما لوسف فانه قالا صلاة محلفيه السنم اللتهم لزالان سجوز بهذه
الكلمة عن خلقه التراب للماء لكونهما آلتين للسنم والوضوء وعدادا لاصلاة في
المسائل لسن الا كون التراب خلفا مطلقا عندنا وخلفا عندهما في
ولذلك قال الشارح رح ان التراب خلف ضروري عنده وعندنا

بعد من دونه الاساء عليهم السلام معجزات لما يمسح عليه الرجل في المساو
فان الناس يستعملون الرجل والراجلة كثيرا في ادنى من مدة السفر
قال الذكر في الوقت وبعده سواه اقول انما اورد في الوقت اراله
للسعاد وعدم الاعتماد باطلاق المسئلة حوفا من حمل العام على القسم
الآخر اسعاد العدم الزوم الاعاده عند بقاء الوقت واما القسم
الآخر فعلم حكمه بالطريق الاولى قال في حاشيه ذكر صدر الشريعة صورة
فيها حلل سقوط عليهم قال في موضع ومن ههنا ظهر للحلل في الصورة
التي اوردناها صدر الشريعة او يحتمل ان يكون عدم جواز المسح عليها لان
التيمم ليس بطهارة كاملة في المسح فلا دلالة فيما ذكر على عدم جواز المسح
اذا كان لابسا خفيه على وضوء اقول ما التوضئ عند لبس الخفين ارفع
حكم الحدث عن العدمين بالماء ولم يوجد منه اثر التيمم اصلا ثم بالمرور على الماء
الكافي للاغتسال لم يسقط الوضوء اصلا ثم بعد التيمم الثاني العدم لم تؤثر التيمم الى الوضوء
اصلا بل هما بقيا طاهرين عن الحدث بالوضوء الاول ثم اذا لزم نزع الخفين
في الوضوء ناسا بعد ما حدث الذي كان الموجب الجنابه بكماله لا بعد كون التيمم
كاملا في المسح لانه حكم التيمم اصلا في العدمين لارتفاعه في حقهما بتعلقهما بالماء في
الوضوء الاول لكن غرضه ان لا يجوز المسح اصلا في الوضوء في حق التيمم للجنابه
عاز ما للماء الكافي لغسل ما لم يغسل عن الحدث بالماء وان طهر حكمه بالتيمم قال

فلا اعساد له لان الزيادة اذا كانت باضع اخرى لا يلزم الحدود اقول
اذا وقع البس في المسح بالاصابع المعتبر المسنح والوسطى وما بينه
يلزم الحدود وقوله ليس بالبس الا اهل البس وليس له بس طاهر وخلو
عن نوع بعد قال بعضهما مع ما سهما من الكف على الحق ثم قال في حاشيه لا بد
من هذا القيد ولم يذكره صدر الشريعة اقول بل ذكره فان قوله لان ماسهما
مقدار اصبع اخرى يعني في ذلك لان ماسهما لو لم يوضع للعدد لا يحسب قال
او جوبه محلدين او منعلين او خفين بعد نزع المصنف ههنا افساد
لا اصلاح لان الثخين وصف في الجورب لاساس الموصوف فهو لحق بالتقدم
من الجورب المركب مع غيره من النعل والجلد ثم المنعل الغير من الجورب المجرد
بالنسبة الى المجلد الذي هو ابلغ في الركيب اقرب الى التقدم قال الثخين ما يقوم
على الساق من غير مشد ولا سفط ولا مشف ثم قال في حاشيه اسقط تاج صدر
الشريعة بهذا القيد ولم يصب اقول بل اصاب لان الاكتفاء الكافي فان ما يشف للقوم
ويسقط قال ملبوسين وضوء تام ووقت الحدث لم يعلم على طهر لانه شامل
التيمم ولا عبرة له في هذا الباب اقول مراده الرجل لمن اختار لعظ الطهر لكل الاصحاب
الى الحدث عن التيمم بعد بل الطهر بالوضوء لان التيمم طهارة ضرورية لا سبيل له
الى عند وجود الماء والمسح على الخفين لا يكون الا عند وجود الماء معلوم
وظنا ان صحة المسح الذي هما من اثار الطهر الواقع عند لبس الخفين لا التي

عند وجود الماء في حق المسح وكذلك وصف المعذور والوضوء بسد التيمم لها طهارة
بان مر وسان لا يعدى انا دها الحاجة الضرورة والمصلح على زعمه يلزم النقص
زيد من لان الوضوء يصدق عليهما فقد سقط سؤاله عنه اشاره ويكون
ان يحمل لفظ التام الى المعنى العام اى التام بحسب الاجزاء والاوصاف ليعم المقاصد
ويصلح المفاسد كما لا يخفى قال المصلح في حاشيه ذكر صاحب الهدايه طهاره
بدل الوضوء لانه بدل التام بالكامل وتدارك به الامر دعن السيم وذلك
ساء على ما قيل في الفرق بين التمام والكمال بان الاول يقابل بنقصان الاصل
والثاني يقابل بنقصان الوصف فعدم تمام الاصل اول ولعري بهذا الوجه كلام
صاحب الهدايه عالا رضى به من له ادنى دراية وكيو عن صاحب الهدايه فان
الكمال اذا حمل ما يقابل بنقصان الوصف بعد تمام الاصل يعود اصل المقصود
هنا وهو كون الطهارة تاما اى مسقطا على جميع اعضاء الوضوء وقد الحدث
وباعجبا من مركب هذا الحمل بعد تفريحات صاحب الهدايه على مراده من قوله
حتى لو غسل جليه ولم يحفيه ثم اكمل الطهارة ثم احدث يجزئه المسح الآتي
كلامه تكن لا يحمل من لا يريد الآفته في الدين ويعقب على العلماء العاملين اللهم
اجعلنا من اهل الموالاه في الدين ولا تبتلينا بالتعصب للسلف الصالحين قال
2 حاشيه الاخرى فحاصل انه ليس هنا شيء ليس والحق ان القائل بعدم صحة اسم
قد الحسن من لا يدري حيث قال قوله ملبوسا بي احسن مربعا وتهم وبي اذا
البسها والحسن وراء الصحة اول لا شك ان دلالة العمل على الحدوث والتجدد

دلالة

دلالة حمله مساددة وحمله على حالة الدوام لا يخلو عن نوع تجوز وصرف
عن الظاهر كما ينبئ عنه قول المعرض لان اللبس كما يطلق على ابتدائه كذلك
يطلق على دوامه ساء على ان للدوام فحابستدام حكم الابتداء فمراد
الشارح بقوله فلا يصح ان يقال لبسها على طهارة كاملة على الصحيح على المعنى
المتبادر وافاده الحسن لعباده نهم بقوله احسن من عبادتهم على المعنى المعروف
الذي هو نوع تاويل ويجوز لكن ادنى مرتبة لكون دلالته على المقصود بالتاويل
وهو حمل دوامه في كلا قوله هو عاده بعد الدوام فلا غبار وفي عبد قال
في الاصلاح ويمسح بكلتا يديه الى الكعبين اقول بعد هذه الغائلة قول الله
على ظاهره خفه لان المتبادر من المسح على الخفين ان يكون بكلتا اليدين
بقرينه ذكر المسحين معا اى بلا ترتيب بينهما وهذا العدد من الاشاره كما في
سيتي في امثال هذه المسئلة الشائعة في الكتب والاعمال قال 2 عاده الخطوط
اشاره الى ان المسح بالاصابع منفرجة لا بالكف والا نها مضمومة وقال 2 الحاكم
لا حاجه الى ذكرها في مقام الاحصاء اقول وقد يكون الخطوط بأصبع واحده
مرارا متعدده وقد يكون عند تقارب الاصابع بحيث تعد في العرف
من الانضمام وان كان في الحقيقة انفراجا فاشار بصنعه العمل الى
الانفراج الكامل فلا وجه للملامه لمن صرح بكونه باصابع منفرجة قال
2 حاشيه ومن ذكر الثالث وترك الرابع لم يحسن لانه عدل عن السنن لغة

وفي هذه السفر فاتح سافر فصل نام يوم ولم ينم ليلة لا يحكم منه نوم
ولم ينم ليلة ولم يحكم منه نوم ولم ينم يوم ولم ينم ليلة ولم يحكم منه نوم
ولم ينم يوم ولم ينم ليلة ولم يحكم منه نوم ولم ينم يوم ولم ينم ليلة
ولم يحكم منه نوم ولم ينم يوم ولم ينم ليلة ولم يحكم منه نوم

ولم يسلك مسلك الاختصار ومن تصدى للاختصار لم يكن سعيه مشكورا

اقول بل سلك السنن الظاهر وهو ايراد الصور الاربعة لكن مرتبة

الصورة لكن الرابعة ههنا لدلالة قوله فما قبل ومدته للعلم لوهم دليله وعليه

دلالة ظاهرة لان المعنى اذا تم فما قامه لوهما دليله لزمه النزع بدلالته

بهذا القول وان سافرنا مهما ومراد الشارح بقوله وحكمه ظاهر بهذا فاسعى

فاسعى مشكورا والحاسد مقهورا قال لسرانه الحدث السابق الى العدم

ومن بهذا علم انه لسر ساقص ومن اسند اليه النقض فقد تحوز اقول عدم

حدوث الحدث لا ينافي النزع المسمى حقيقة وان نافى نقض الوضوء

فساقض المسمى هو النزع حقيقة لكن ناسعا ض المسمى لا ينقض الوضوء الا سرانه

الحدث السابق الله فلا تحوز قال نفريع على كون النزع والمضى المذكورين

مما يبطل عند المسح اقول اقول ليس بصحيح لان بطلان المسح بهما لا يستلزم عدم

بطلان سائر اجزاء الوضوء فلو قال وسطل بهما المسح فقط لصح التفريع فتدبر

الركيب عن اداه التفريع كما فعله المصنف قال في حاشيه ذكر فسادا ذا

وهو قوله وغسل ما تحتها اقول وقد تصر المحل وقد تصر الغسل وقد تصر كلا هما وكل

معاد بكل منها يحوز المسح والاصرار المسند الى مجموع الامرين يحوز ان يكون

لواحد من الجزئين ويحوز ان يكون للكل ولاحدهما فالعدم لازم فور

ومن ههنا اتضح وهم اصابه المصنف حيث اسقط قيد تحدث اقول يحوز ان يتم تحدث

الاصفر والكبير واما قوله في حاشيه لكن المحدث عند اطلاقه يصرف الى الظاهر

عرضي اقول سلمنا لكن سعين المعنى عند عدم وجود القرينة وهو عموم

قال فان السلس مرض في اعتبار الشرع حتى اعتبر شرعا العفو عن اللطف

اقول كيف يكون مرضا وهو من مقتضيات الطبع واعتبار الشرع سرعا

من السلس لا يوجب ذلك فان من ناذر دخلا كذلك مع انه ليس بمرض وان

عرض امثاله بالتمريض في ذلك على طريق التجوز لا شتراكه في الحكم بالمرض

الامر انهم قالوا المرض الذي يصرفا بالطلاق ولا يصح بزعه الامن

الثلث من غالب حاله الطلاق بمرض او غيره جعلوا من لا مرض له حكمه

قسما من المريض بالمعنى المجازي لكن ذلك التجوز منهم مخصوص بذلك

الباب بالحقيقة بالمريض غيره اشتراكه معه دوما للاختصار واما في عرف ذلك

الباب فاطلاق المريض على معناه الحقيقي قال ولم يعل لاداء بها لان العرة

بعدم كون نقض الدم عن داء لا بسلامتها اقول من قال لا داء بها اراد

نفي الداء في بعض الدم لا مطلقا ومرتبته واضحة قال وسطل الاعتداد

بالاشهر قبل التمام وبعده وقال في حاشيه اخطأ صدر الشريعة ههنا وقال

وبعده لا وسيقف على تفصيله في باب العدة اقول في الفتاوى وان رأت

قبل تمام العدة بالاشهر دما مضى القاضي بان ما رأت حيض وما ان الاعتداد

بالاشهر لا يسطل ومضى القاضي اذا لم يحض ولا يبطل الا بكبر وبه نفتي وفي النوازل

عند بعض المشايخ بعد النكاح ولو فصى بجواز النكاح ثم رأت لا يكون
فاسدا والاصح جواز النكاح ولا يشترط القضاء فالحاطئ صاحب الخطئ
من الائمة المتبحرين ببضاعة قليلة ان يحط شتا بعت عنه اشتاء كثيرة
كمثل من نظر نقله فسافر بها على السفن ان احط الصدر فالمحطئة من مثله
لا عين فكيف وهو على صراط مستقيم قال فيمكن تطبيقه على ما روى الحسن الى
حصه اول يمكن تطبيقه ايضا على الطاهرة المشهورة بان يحتسب لليلة كل يوم
فيما قبله كلا او بعضا ان حدث الدم قبل اليوم والا فيما بعده فتذكر
قال والطهر بين ومن في مدته وقال في حاشيه والعبرة بكون الدمين
في المدة لا بكون الطهر المتخلل فيها فالعبارة ما ذكرنا ايضا لما ذكره تاج
الشريعة اول باحرنا على صناع العلم وانقراض اهله والتطاول على العلماء
من لا يفهم محوى الكلام سعى على الفضلاء الكرام ايها اللبيب المنصف فليتطرق
كلام تاج الشريعة ان معنى قوله والطهر المتخلل في مدته ما هو فهل في ذلك وجه
غير تعلق في بالمتخلل فاذا تعلق به هل يكون لوقوع التخلل في المدة وجه غير ان
يكون الدمان المتقرقان في المدة فان في الصور التي ذكرها انما يكون
التخلل بعد تمام المدة واما في المدة فليس الا ظهر وقبله دم لا بعده لان الدم
الذي بعده انما يلحقه بعد المدة قال وان كان الباقي من الوقت لا يسع
ما ذكره الشارح اصر لفظا واكبد فهما اول وذلك عادتهما وقال

في حاشيه

وفي حاشيه اعتبار هذا القيد ظاهر من كلام صاحب الهداية قال لا بد من هذا
القيد في حق جواز القربان واما في حق الصلوة فلا اعتبار لهذا القيد
بل الحكم في انقطاع الدم دون العشرة وجوب الصلوة مطلقا ان
كان الباقي من الوقت القدر المذكور اول فان كان الباقي من الوقت
مقدار ما يسع الغسل والتحرمة وجبت والا فلا لان مدة الاغتسال
من الحيض قال هذا تعريض للشارح حيث قال والا فوقت الغسل
يحتسب هنا من مدة الحيض بان وقت الغسل يحسب من الحيض في انقطاع
الدم دون العشرة سواء بقي من الوقت القدر المذكور اولا لكن
يظهر ثمرة الاحتساب وهي عدم وجوب الصلوة عند عدم سع الوقت
الغسل والتحرمة عن الشارح هكذا احسادا طريق الاستفتاء ما كدلل عن
عن المدلول قال ولم يقل بالطواف لان الحيض لا يمنع الطواف على ما يأتي
في جواب الحج غاية ان طواف الحائض لا يكون لغوا محضا بل يكون محسوبا
من المناسك لكن يكون آثما بالطواف بالحيض ويلزمه الدم وهذا هو
المراد بمنع الحيض الطواف قال الا اذا اغتسلت او تيممت تعد هذه
القائلة قوله بعده ومضى وقت يسع فيه الغسل والتحرمة فلا حاجة الى التطويل
حسن الاختصار مطلوب قال وانما قال من آخر وقت الصلوة لاجل
الى التصريح بقوله اخرا لان المراد بقوله اذا مضى المضي بعد الانقطاع فيلزم

كونه من الطرف الآخر قال الا عند نصب العاده اقول هذا يعبر بقول
صاحب الوقايه الا لنصب العاده لكن قول صاحب الوقايه احسن
او لى لان اللام ان جعل بمعنى الوقت كما فى لدلوك الشمس يعد فائده عند
مع كونه احصر منه وان جعل لام الغايه كما فى ضربته للتاديب فدل على تعدم
التحديد وموخراغنه ولا يعد عند هذه الفائده قال هذا على اطلاقه وما
سا ول المسداة التى بلغت مستحاضه وقال فى حاشيه فلا حاجه الى قولنا فى
الشريعه او على عرف خص من بلغت مستحاضه اقول نعم لكن اراد افراد
بذكر حكم المستحاضه اذ له الابتعاد الاوهام فى كون الدم المستمرا ياما
بل شهورا واعواما فى حكم الطهر ودفعا لوهم احصاص المسئله الاولى
بالمعاده لشيوع الاعتياد هذا كله احتياطا مه كما نقصه لحال لا تطويلا
لمجرد الفصل والقال قال وبه حدث اى الحدث الذى ابتلا به اقول ان كان
المراد هذا فلا شك ان حدثه بالضم اول على هذا فحذف الضمير حذف فاسد
قال ويصلى ما شاء من فرض ونفل خلافا لمالك فى الثانى اقول ربما ان المناسب
ذكر خلافا للشافعى بعد قوله من فرض نفل لا بعد لا بعد قوله لوقت كل فرض
كما فعله الشارح لكن انما اختاره الشارح ما اختاره تنبيها على ان قوله
لوقت كل فرض الفائده المقصوده كملا وليس الفصل بعده الا للوضوح و
التفسير قال ومن ههنا سقط رجحان قوله خروجه على قول من قال

خروجه على قول من قال خروج الوقت لفظا ومعنى اقول اللام فى الوقت
للعهد الخارجى ويعين وقت الفرض المذكور سابقا ثم حال الاتهام قال
يرجح الاظهار على الاضمار فلا رجحان سقط من الا لعباده المصنف
لان الناقض هو الحدث السابق اقول بل هو الخروج بقصد صحة الوضوء
المقارن للقدر بانقضاء حكم الضروره وبالجمله فاعتبار الشرع الخصص
للخروج واما عدم جواز المسح على الخف بعد خروج الوقت فلا بتناء
المسح على كمال الطهر وانعدام وصف الكمال فى الوقت المقارن بالقدر
لا بعد طلوع الشمس من توضا قبله انما قال وقبله لا قبله لان المراد ان
يكون بعد طلوع الفجر كيلا يتحقق له دخول الوقت فسعى الخروج شرطا
للبطلان قال احتمال الفرض طلوع الفجر لا يذهب اليه الوهم فكيف الفهم
لانه قد يحقق انتقاضه بطلوع الفجر وطعا فكيف يمكن تفريع عدم الجواز
الصلوة الشمس على المثل السابق واما قبله فالمتبادر منه الوقت
المكروه فامثال هذه الخيالات لا يطمع من جوع ولا امن من خوف
ولا تصلح من له داء فى الجوف قال اطلقها لشمل عدة ام الولد اقول
مقصود الشارح ههنا من التغير بالمثل والصوم والا فالعموم من قوله
المطاهر بتيما وعدة الطلاق هى الاصل فى هذا الباب وفى ذكره عنى عن ذكر
عدة ام الولد قال فسقط اضافها الى المصلى اى فى قوله يطهر بدن المصلى

باب الانجاس

وتوبه منه لا المقصد ههنا بيان جواز طهارتهما باذكر لانان وجوبها
حاله الصلوة فانه من مسائل باب شروط الصلوة اقول يا سبحان الله
فهل للطهاره الشرعيه حد شرعي سوى صحه الصلوة معها ام طاهر غير
محتاج غيرها وهل للطهارة احتمال حرمة حتى يتبين جوازها هل للوضوء
المصدر به كتاب الطهارة حرمة بجب كونه مفتاح الصلوة بل وضع مسائل
كتاب طهارة كلها ليس الا كونها مقدمة الصلوة فكيف يحسن افعال الصلوة
في مباحثها فضلا من ان يعاب ذاكرها فيها اللهم اهدنا سواء والطريق ولا تضلنا

قال برد العين وانوه الذي لا شوب زواله اقول بقاء الاثر ليس لابقاء
شيء من العين وان لم يحس به احتمالا لعلة ومغفرة لجعل الاثر مقابلا
لسوء بصواب ولا حاجة الله والصواب ما قاله صاحب الوقاية فكأنه يقول
يظهر بزوال عنه الا ان شق وزال شيء منه وهو المستتبع بالاثر فيحصل النقاء
مع بقاء قال ومن خص الثياب بالفرك فقط اخطأ اقول بل احط من لم توفق
تخصيص الفرك بالثياب من عكسه ودلالة عبارة الوقاية ليست الا على الاول
فان البقاء بعلة على اطلاقه ثم بعضه بالفرك المضاف الى الثياب يدل على عموم الاول
بالرطب واليابس وخصوص الفرك بالطري بالثياب فاذا قتل ثوب زيد هل
يكون هذا تخصيص زيد بثوب معين او تخصيص ثوب بزيد صدقوا لا تنزل

قال ومن فهم ان عدم الفرق في ظاهر الرواية والفرق في رواية الحسن

بعد

معدوم اقول نقل الطحاوي يوافق نقل الشارح فعلى المعرض اما من وصل
سائر كلمات او مراد الشارح من قول في ظاهر الرواية ليس ما في الاصل

قال لم نعلم بالبس انهم يفرقون بينه وبين الخفاف والمعتبر هنا هو الثاني

اقول على تقدير التسليم يجوز استعمال كل منهما بدلا عن الآخر يحكم المقارنة
في المعنى اقل الامر قال فسال الطهارة ههنا لمكان الفرورة وفيه
نظر اذ الضرورة للتحري اقول الضرورة فيما ان الواقعة كثيرة الوقوع
فلا اشتراط التحري لاداء الى ضياع اموال كثيرة مرات متعددة وفيه
فالضرورة في التحري محققة باعتبار مواده فافهم ولا يكن من الغافلين

قال لم نعلم ذكره اسعدنا العالمة لانه شرف ان لا يكون المسح سابقا
ولا اسعد القلة ولا استدبر ثم علم وكره اي كمال
مكروها اقول كيف يشرف من العلوم ان المفروض والمكروه كراهة تحريم
واحد في الحكم لكن يعتبر النظم للفصل بين الكراهة فيما الاستنجاء وبين الكراهة
في الوضع الواقع في الاستنجاء م

كتاب الصلوة

ولو قال اشتريته من زيد وقال ذو اليد هو اي زيد او دعى وكالة اي الخصومة
بلا حجة لتصادقهما على ان اصل الملك فيه لزيد فالظاهر ان وصوله الى يد
ذي اليد من جهته فلم يكن يده يد خصومة بل يد نيابة والمدعي انما نصح على
من يكون له يد ملك الا اذا برهن المدعي ان زيدا وكله بقبضه فح يصح دعواه
لانه يثبت بحجته انه احق بامساكه فان طلب المدعي يمينه على ما ادعي من
الايراع حلف على البتات اقول هكذا وقعت العبارة في الكافي والظاهر ان
يقع التوكيل موقع الايراع ويكون المعنى فان طلب مدعي الايراع يمين
مدعي التوكيل بناء على ما ادعي من الايراع وعجز عن اقامة البرهان عليه
حلف على البتات يعني على عدم توكيله اياه لا على عدم علمه بتوكيله اياه
فتدبر ولو قال ذو اليد اودعني وكيله لم يصدق الا ببينة لان الوكالة لا تثبت
بقوله درر غرر

اضافة الباب الى الانجاس باعتبار ان بيانها فيه فالاضافة لادنى ملابسة
وهذا لا يصح بحسب اللسان كما سبق الى بعض الاذهان وما في صنيع بعض من الاشارة
الى تعدد الانواع بعيد عن مساق الكلام الى الانجاس فقد زاد في الطنبور نغمة اخرى
والانجاس جمع نجس بفتح النون وبكسرها مع كسر الجيم كلها مستعملة في اللغة
والنجس كل مستقذر في الاصل مصدر استعمل اسما يطلق على الجميع وهو الخبث
وعلى الحكمي وهو الحدث والمراد ههنا الاول والمائع من بيان النجاسة الحكمية وتطهيرها
شرع في بيان النجاسة الحقيقية وتطهيرها وانما اخرها عنها لانها اقوى مدارك الكل فان قليلها
يمنع الجواز اتفاقا بخلاف الحكمية فان قليلها معفو وان وجب الطهارة عنها لا
يسقط بعذر من الاعذار بخلاف الحكمية والبحث عن الحيض والاستحاضة والنفاس
فيما سبق انما كان باعتبار انها من الاحداث واما البحث عنها باعتبار انها من الانجاس
المرسلة الى تطهيرها بازالتها عنها فانما هو في هذا الباب وبهذا التقصيل بين مسائل
المائع عن مسائل الحيض والاستحاضة والنفاس وغيرها مما هو حدث شرع في بيان سائر الانجاس
وتطهير النجاسة ازالتها فاضافتها الى الانجاس على حقيقتها فان قلت لم يجوز ان يكون
المراد منه الطهارة ويكون الاضافة على التوسع الشائع لان التطهير بهذا المعنى متعلق بمحل الانجاس
لا الانجاس نفسها قلت يأباه قوله تطهر النجاسة من بدن المصلي فان التطهير بمعنى اثبات الطهارة
لا يعدى بمن وانما قال واجب دون فرض مع انه من الشرائط التي لا تصح الصلوة بدونها لان المفهوم
منه عند الاطلاق ما يكفر جاحده وجاحد هذا لا يكفر لكان خلاف مالك فانه ليس بفرض عنده بل سنة
والمكان الذي يصلي عليه المعتبر في طهارة المكان تحت قدم المصلي لو افتتح الصلوة وتحت قدميه اكثر
من قدر الدرهم وكذا اذا كانت تحت احدى قدميه وهو الاصح لان القيام مضاف اليهما وفعل بعضه
لان المفروض من القيام مناد باحدهما فجعل وضع الاخر على النجاسة كالعدم ولو كان تحت كل واحد
من قدميه نجاسة اقل من قدر الدرهم ولو جمع يزيد عليه بحيث فلا يجوز صلوته اعتبارا بالثوب فاما اذا
كان في موضع السجود وذلك القدر في رواية محمد عن الحسن انه لا يجوز لان السجود ركن القيام وهو
قولهما لان السجود على الجبهة فرض عندهما وعنده وان كان فرض السجود دنيا دي بالرتبة الا انه

من اقتصر عليه لكن اذا وضع الجبهة معتادا في الفرض جاز كما في القراءة اذا قرأ آيات وذلك
ماخذ اكثر من قدر الدرهم وفي رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة يجوز لان عند السجود على الاكف
دون الجبهة جائز والانف ما خذ من النجاسة اقل من قدر الدرهم وان كانت في موضع يديه
او ركبتيه يجزيه عندنا خلافا لزفر والشافعي بنا، على ان موضع اليدين والركبتين على الارض
ليس بفرض عندنا وضعها على النجاسة كلا وضع **قوله ثيابك فطهر** اي طهرها
من النجاسة والامر للوجوب لا يقال قد فعل كل معناه مقتصر لان ذلك مجاز والاصل الحقيقة
والاصارف عنها فلا يصار الى المجاز واما ما قيل ان تقصير الثياب يستلزم التطهير عادة
فيكون الامر به امرا بالتطهير اقتضاء، فمنشاؤه الغفول عن معنى الثبوت اقتضاء فمنشاؤه
الغفول عن معنى الثبوت اقتضاء، فان شرط عاما بين في كتب الاصول ان يكون الثابت اللازم
المحتاج **وقوله ع م حسه** الحديث بهذا اللفظ ولكن روى الائمة الستة في كتبهم بمعناه ولفظ مسلم
من حديث اسماء بنت ابي بكر رض قالت جاءت امراة الى النبي ع م فقالت احدانا تصيب ثوبها
من دم الحيض كيف تصنع به قال تحته ثم تقرصه بالماء، ثم تنضحه ثم تصلي فيه وفي رواية ابي داود
حسه ثم اقرصيه بالماء، ثم انضحيه وفي رواية الترمذي حسه ثم اقرصيه بالماء، ثم رشيه وصلي فيه والصلكي
بمعناه والحت القشر باليد والعود والقرص باطراف الاصابع كلاهما من باب طلب والحت والقرص
في الدم مستحب وليس بفرض وورود الحديث في دم الحيض يصيب الثوب لا ينافي الحاق الغير به
بطريق الدلالة وانما ينافي الحاقه به بطريق القياس لورودوه على خلافه **واذا وجب** بما ذكرنا في الثوب
وجب في البدن والمكان يعني لما وجب التطهير في الثوب بعبارة النص وجب في البدن والمكان
بدلالته لان الاستعمال في حالة الصلوة تشمل الكل وفي الاخيرين اولى باعتبار انه لا يخلو عنهما وقد
يخلو عن الثوب **ويجوز تطهيره بالماء**، قيل انما قال يجوز ولم يقل يجب لان استعمال عين الماء ليس بواجب
على مذهب ابي حنيفة وابي يوسف بل الواجب ازالة النجاسة باي طاهر كان من المايعات التي يمكن
ازالتها به وكان هذا القائل غافل عن عطف قوله وبكل مائع فانه حينئذ يكون متعلق الجواز مجموع المعطوف
فلا تنافي ما ذكر من النكتة كما لا يخفى **وكل مائع طاهر** قول طاهر احتراز عما ليس بطاهر
فلا يجوز بالماء المستعمل على اصل من قال ببدم طهارته وبول ما يوكل لحمه على الاصح وفعل يحصل التطهير بذلك حتى
لو غسل

لو غسل دم به رخصافه ما لم يفحش وقال شمس الائمة السرخسي رح والاصح ان التطهير بالنجس
لا يكون لتضاد بين الوصفين وفيه نظر لان مرادهم بالتطهير ازالة النجاسة
الغليظة لا ازالتها مطلقا ولا تضاد بين ازالة النجاسة الغليظة وسور النجاسة
المحققة **يمكن ازالتها به** احتراز به عن الدهن والسمن والعسل وما اشبه ذلك مما لا يعصر
بالعصر لان الازالة انما تكون بان يخرج اجزاء النجاسة مع المزيل شيئا فشيئا وذلك انما يتحقق
فيما ينعصر بالعصر وقال محمد وزفر والشافعي ومالك وعامة الفقهاء لا يجوز الا بالماء، لان
القياس يعضد انما نجس انما، باول الملاقات والنجس لا يفيد الطهارة الا ان القياس ترك في
الماء للضرورة لعدم شيء آخر وراءه حتى يندفع الضرورة فلو اخذنا فيه بالقياس لما امكن تطهير شيء
واسقطنا، لتمكننا النظر الذي كلفنا به بخلاف سائر المايعات فان وراءها شيء اخر يندفع به
الضرورة فلا يكون كالماء في حكم الضرورة فلا يمكن الحاقه به بطريق الدلالة وايضا سمى الله تعالى
الماء طهورا وهو ما يتطهر به فسقط القول بالقياس بنص الكتاب والنص في سائر المايعات فبقي على اصل
القياس **لانه نجس بأول الملاقات** لقد بالغ فيه حيث قال الملاقات ولم يقل الاختلاط ثم زاد عليه
قيد الاول ومن وهم في شرحه بعض الاحلاط النجاسة فقد فسره بغير معناه: ونزله على غير معناه: **والنجس لا**
يفيد الطهارة فصل به يتقوى ما روي عن شمس الائمة في بول ما يوكل لحمه وقد بنيت على ما قدمنا من الضعف
فتذكر **الا ان هذا القياس ترك في الماء الخ** لما اتجه من ان موجب ما ذكر عدم الجواز بالماء، ايضا لوجود
المعنى المذكور فيه ومن قال فيلزم شمول الجواز وعدمه فقد اخطأ لان اللازم انما هو النجاسة **ولنا ان المائع**
قالع لم يتعرض لقيد الطهارة لانه معلوم عنه فان ما لا يكون طاهرا مطهرا ما، كان او غيره والكلام ههنا
في امر اخر وراء ذلك ومن لم يتنبه لذلك قال ان المائع قالع طاهر مع ان حقه ان يقول ان القالع
الطاهر قالع ويعبر الوجه المذكور ان الماء انما صار مطهرا بعلة قلعه النجاسة عن المحل وازالتها
عنه وهذه العلة حاصلة في غيره من المايعات التي اذا عصر ينعصر والمشاركة في العلة توجب المشاركة
في الحكم ومن قال وهذه العلة حاصلة في المحل وبحكوه بل اولى لان المحل بزوال الالوان والاذهان
التي لا تزول بالماء، فعلم ان المحل اقلع من الماء فحصل الطهارة بالمحل ونحوه فقد غفل عن قصور تعليله
فان ما ذكره بقوله لان المحل مخصوص بالمحل والمعلل عام شامل له ولغيره من المايعات المنعصرة وبها لا
لمن الوصف المذكور للمحل لا يحال التعليل بالاقلع لا يجوز لان النص يقتضي الغسل بالماء، قال ع م اغسليه

بالماء لان بناه على عجينة مفهوم اللقب وبحن لانقول بها ومن قال بها انما قال بشرط
ان لايوجد له معارض راجح وذلك الشرط غير موجود ههنا كيف وقد عارضه
دلالة النص وهي راجحة عليه واما ماقيل العسل بالماء اما ان يكون واجبا لعينه
او لغيره والاول ممنوع لان الصلوة اذا قطع موضع النجاسة وصلى بذلك الثوب
جازت الصلوة بلا خلاف والثاني مسلم فانه واجب للتطهير وهو حاصل باستعمال
المائع حصوله باستعمال الماء فليس كذلك لان الكلام في التطهر والقطع ليس بتطهر
لما عرف انه ازالة النجاسات عن محلها او اثبات الطهارة في محل النجاسة
بازالتها عنه والنجاسة للمجاورة جواب عما تمسك به الخصم وحاصله ان الثوب
لم يكن نجسا لذاته بل لغيره وهو مجاورة النجس فباستعمال الماء انتهى اجزاء
النجس لان الماء لرقته ولطافته يدخل اثناء الثوب ثم اذا عصر يخرج منه
وبصحبته ما يلاقيه من اجزاء النجاسة وهكذا في المرة الثانية والثالثة الى ان يزول
كل الاجزاء فبقي المحل طاهرا لاستعال النجس الى الماء جزأ فجزأ ضرورة ان الشيء
الواحد محال ان يكون في محلين في حالة واحدة فلما قام النجس بالماء زال عن الثوب
قطعا وقولهم الحكم في الماء سد بخلاف العباس غير مسلم لانه معقول كما سياتي وان سلم
قال الائمة في الجمعة قول بالموجب فقد اخطأ ومنشأوه على ما افصح عنه بيانه بقوله اي سلمنا
انه نجس باول الملاقات لكن المحل لم يكن نجسا لعينه بل كانت النجاسة للمجاورة
فاذا انتهت اجزاء النجاسة بالعصر بقي المحل طاهرا عدم الفرق بين مسلم مقدمة
من مقدمات الدليل والتسليم نفسه والفرق واضح والقول بالموجب انما هو على البعد
الا ترى دون الاول فانه لم يقع ههنا بحث وهو ان الماء الذي يلاقي الجزء الاخير من اجزاء
النجاسة نجس به فاذا ارتفع ذلك الجزء عن المحل بانفصال الماء عنه بقي في المحل بعض الماء
المتنجس بملاقاته ذلك البعض وهلم جرا فلم يمكن تطهر المحل الا بان يجعل ذلك البعض بعد ارتفاع
الجزء الاخير

الجزء الاخير طاهرا حكما للضرورة فلم يمكن تطهر النجس معقول المعنى لا يقال الحاجة
الى ذلك الجعل فان الماء المتنجس يزول به العصر لان زواله بالكلية بحيث
لا يبقى اثر البلة غير متصور فلا بد من الجعل المذكور ويمكن دفعه بان يقال
ههنا حكما احدهما معقول موافق للقياس وهو ايجاب الغسل بما هو مؤثر
في ازالة النجاسة حقيقة تحصيلا للطهارة والآخر غير معقول مخالف للقياس
صيغة لازمة للحكم الموافق للقياس ثم تتعدى معه الحكم المخالف له وتقدم تطهير
هذا اقتدبر وجواب الكتاب اراد بالكتاب محمدا الحسن العدوري ويكون
قوله ويجوز تطهيرها بالماء وبكل مائع طاهر آه لا فرق بين الثوب والبدن
لاطلاق الحكم المذكور والاصل في المطلق ان يجري على اطلاقه وعن ابي يوسف
في رواية الحسن بن مالك انه فرق بينهما وقال لا يجوز في البدن الا الماء لان غسل
البدن لطريقة العبادة فاختص بالماء كالوضوء وغسل الثوب طريقة ازالة
النجاسة فلم يختص بالماء وتحقيق الفرق ان ما على البدن كما لحدث الحكمي لما ان
تطهير البدن من معنى العبادة بخلاف ما على الثوب فانه يختص ازالة عين النجاسة
وازالة العين كما تحصل بالماء تحصل بسائر المائعات فلا يتجه ان يقال ما طريقة
العبادة غسل البدن عن النجاسة الحكمية وما النجاسة الحقيقية الى كلما ساعده
فحصل البدن عنها طريقة الازالة كغسل الثوب وفي بعض نسخ المختصر ذكر الماء
المستعمل مع الحدث وما الورد وقال الشيخ الامام ابو نصر البغدادي في الشرح
الكبير للمختصر المذكور واما جوازه بالماء المستعمل فلانه طاهر على رواية محمد عن اصحابنا
وفي شرح الزاهدي لم يثبت من جملة المائعات الماء المستعمل وهذا يمنع جواز التطهير
به على قول محمد ورواية عن ابي حنيفة وعليه الفتوى وفي بعض الشروح واما عند ابي يوسف
فمحل نجاسة حقيقة ولا يعد الطهارة الا انه ازيلت نجاسة غليظة زالت مع نجاسة الماء الى هنا كلام

ندلكه بالارض هذا عما روايته الاصل وذكر في الجامع الصغير انه ان حكه
او حته بعد ما يبس طهر جازاي بعد ما طهرا لاف حق جواز الصلوة خاصة
بل مطلقا بحكم قوله ع م فان الارض لها طهور واما اذا اصابه الماء بعد ذلك
ال يعود نجسا فعه روايتان وكذا في زكل المني وجفاف الارض والاصح
يعود ذكره في الخلاصة واذا اصاب الخف انما خص الخف بالذكر لان الثوب
الا بالغسل الا في المني وانما قيد بالجرم لان ما لا جرم له اذا اصاب الخف لا يطهر
وان جف الا اذا التصق به من التراب او الرمل فجف بعد ذلك وانما قيد بالجفاف
لان ما له جرم من النجس اذا اصاب الخف ولم يجف لا يطهر الا عما روايته عن
ابي يوسف وانما قيد بالدلك لانه بالغسل يطهر اتفاقا ثم الفاصل بين ما له جرم وما لا
جرم هو ان كل ما يبقى بعد الجفاف على ظاهر الخف كالعذرة والدم ونحوه فهو ذو جرم وما
لا يبقى بعد الجفاف ليس بذي جرم وهو القياس وجه القياس ما ذكره بقوله لان التداخل انما
يعني تشرب بلة النجاسة فيه ولا تاثير للجفاف فيها فلا تطهر بالدلك كما اذا اصابته تلك البلة
وبحره انه سوى بين الرطب واليابس لعلة مؤثرة وهي ان ما فيها من الرطوبة لو اتصلت
وحدها وبست لا تطهر الا بالغسل فكذا اذا اتصلت به تلك الرطوبة مع غيره فالاولى ذكر
الغير نجس ايضا وضم النجس الى النجس وان كان لا يزيده شيئا لا يفيده خيرا ومن وهم ان المراد
من القياس المذكور القياس على الثوب والبساط بجامع ان النجاسة داخلة في الخف
فيها فقد وهم الا في المني خاصة فانه اذا جف تطهر بالفرك لنص ورد فيه على ما سياتي فيطهر
بالدلك بالارض بطريق الاولى بخلاف الى على ما يذكر لا دلالة فيما ذكره على ان المني لا يدخل في الخف
يدخلا لا نزيل بالجفاف انما دلالته على ان الفرك يكفي في تطهيره عن الخف ويحتمل ان يكون
ذلك حكما على خلاف القياس وقد صرح بهذا بعض من حسن الظن بانه من شراح الكنز حيث
قال بخلاف المني فانه مخصوص بالخبر حتى اكتفي به في الثوب ولها قوله ع م يعني انها اي الارض تاكل
وعبارته على ما ذكره ابو جعفر الطحاوي في شرح الاثار الى ابي سعيد الخدري رض اذا اتى احدكم المسجد
فلينظر

فلينظر في نعله فان كان فيها اذى او قذر فليمسحها ثم ليصل فيها وراه ابن حبان
في صحيحه الا انه لم يقل فيه والمصل منها واما قوله فان الارض طهور فليس من
عبارة الحديث نعم في حديث ابي هريرة رض ما عضاه وهو ان رسول الله صلعم
قال اذا وطئ احدكم الاذى بخفيه فان طهورهما التراب والاذى ما يؤذي
واصل المصدر كني به ههنا عما استقذر واما المذكور في كتب الفقه من حديث
ابي سعيد الخدري رض بهذه العبارة ان النبي ع م كان يصلي فخلع نعليه فخلع القوم
نعالهم فقال ع م للقوم بعد الصلوة ما لكم خلعتم نعالكم قالوا رايناك خلعت نعليك
فخلعنا فقال ع م اخبرني جبريل ان فيها قذرا او اذا احدكم باب المسجد فلينقلب نعليه
فان ذلك لها طهور وفي شرح الزاهدي للمختصر قال مولانا فاده الحدث فوائد جواز
الصلوة مع النعل وان قليل النجاسة لا يمنع الجواز ووجوب الازالة مع قلتها
وان قليل الحدث فاذا زال زال ما قام به ولو بقي قليل فهو عفو وهذا اولى
مما قيل فلا بقي الا شيء يسير وذلك معفو لان بقاءه غير مقطوع به وعن ابي يوسف
انه قال اذا مشى على التراب ثم مسح كفه الارض حتى لم يستبن فيه اثر النجاسة
ولا رايحتها يطهر لعموم البلوى واطلاق ما يروى يعني قوله ع م فان كان بها اذى
فانها تتناول الرطب واليابس ومن وهم ان المراد ما يروى قوله ع م فلمسحها فقد وهم
وعليه مشايخنا قال شمس الائمة السرخسي وهو صحيح وعليه الفتوى للضرورة لا لعدم
القول المذكور باطلاقه كما تتناول الرطب واليابس كذلك تتناول ما له جرم وما لا جرم
له وكان الواجب ان يستوي في الحكم لا لان التعليل بقوله فان الارض لها طهورا
اي مزيل نجاستها اخرج الى لا جرم لها لان ازالتها كما لان ان تكون حكما كازالة العين
بالمسح فلا يجدي ان يقال نحن نعلم ان الخف اذا تشرب البول او الخمر لا يزيل المسح
ولا يخرجه عن اجزاء الجلد لان ذلك على تقدير ان يكون ازالتها على وفق القياس وذلك
غير مسلم بل الظاهر انه على خلافه على ما نبهت عليه فيما سبق بل لان سياق الحديث

ما مر على ان المراد منه ما له جرم وهو قوله ع فليقلب نعليه فان الغرض من قلبها
النظر الى ما فيهما من النجاسة على ما وقع التصريح به في بعض الروايات وقد
عرفت ان المرئي بعد الجفاف ما له جرم من النجاسة فكلامه ظاهر في القول
المذكور مصروف الى القدر الذي له جرم **المجلة** عن الازهري بعض الفقهاء اجزى
بمعنى قضى وعلى ذلك قول اجزى فيه الفرك اي الدلك والحك وتقديره اجزى عن
الغسل اي اغنى وناب واجزاك بمعنى كفاك كذا ذكر المطرزي وقيل ما يتصل
عن الامام ابي بكر محمد بن ابي الفضل اي من اصاب نعليه بول او خمر ومشى على الارض
او الرمل حتى لصق به شيء منه ثم مسحه بالارض تطهر عندنا خلافا لابي حنيفة دفعا لحرج البلوى
وبهذا روى الفقيه ابو جعفر عن ابي حنيفة وعن ابي يوسف مثل ذلك غير مشروط فيه
الجفاف وفي شرح الزاهدي لمختصر القدوري عن ابي يوسف اذا مسحه بالتراب او الرمل على اصل
ابي حنيفة طهر وعليه فتوى مشايخنا لعموم البلوى وعن محمد انه لما رأى كثرة السرجين في طرق
البصرة افتى ان الكثير الفاحش لا يمنع الجواز **المجلة** قال المطرزي قولهم اجزاه مطلقا اي
خلافا لمن قال لا يجزيه حتى يغسله وكونه مجازا غير مكفر **فاذا جف على الثوب** لا يحتاج ان يقول
واذا جف بالواو لانا، لعدم ظهور وجه التعريج والتعقيب لانا نقول هو
كذلك فان قوله رطبا قد دل بطريق المفهوم وهو حجة في الروايات على انه لا يجب غسله يابسا
صحيح يعرف هذا الحكم عليه **اجزاه الفرك استحسانا** في قول ابي يوسف ومحمد وعن ابي حنيفة
روايتان وظهرها ان الفرك يعمل النجاسة فيجوز الصلوة فيه وان اصابه الماء بعدها
لا يعود نجسا وعن ابي حنيفة فيه روايتان واظهرهما انه يعود نجسا والقياس وهو قول زفر
لا يطهر بالفرك لانه يشرب فيه رطوبة المني وبالفرك لا يزول ما يشرب فيه فلا بد من
الغسل ووجه الاستحسان حديث عائشة رض قال ابن الجوزي لحديث المروي عن النبي ع م انه قال
لعائشة رض اغسليه ان كان رطبا وافركيه ان كان يابسا لا يعرف وانما روى نحو هذا من كلام
عائشة رض وروى الدارقطني والبيهقي عن عائشة رض قالت كنت اغسل المني من ثوب رسول الله صلعم واذا كان
رطبا

رطبا وافركه اذا كان يابسا وقولها كنت قد دل على العادة والظاهر انها
باجرة ع م او بغيره لان مثل هذا الفرق لا يكون بالراي فصح التمسك به
قال شمس الائمة مسئلة المني مشكلة لان المحل عندي وعندك والمني لا يطهر بالفرك
الا ان يقال انه مغلوب بالمني فيجعل تبعا له **وقال الشافعي المني طاهر** احتج ان بما
رواه الدارقطني في سننه والطبراني في معجمه عن ابن عباس رض قال سئل النبي ع م
عن المني يصيب الثوب فقال انما هو بمنزلة المخاط والبصاق وانما يكفيك ان تمسحه
بخرقة او اذخرة وهذا صريح في طهارته المني لانه لو كان نجسا لما اكتفى بمسحه ومن جعل
الحديث المذكور على غير وجهه ثم قال انه لا دليل على طهارته المني لان قوله كالمخاط لا يقتضي
ان يكون طاهرا لجواز ان يكون التشبيه في الزوجة وقلة التداخل فانما جاء العصور من
قبل لا من قبل المستدل **ولنا على ما رويناه** وجه الاحتجاج به ظاهر ولما استشعر ان يقال
انه يحمل التاويل يحمل الامر الوارد فيه على الندب تداركه بقوله وقال ع م وانما يغسل
الحديث رواه الدارقطني في سننه من حديث عمار رض قال مر بي رسول الله صلعم وانا اغسل
راحلة في ركوبة او بحجة فاصابت ثوبي فاصلت اغسلها فقال يا عمار ما يحملك على ذلك
ولا دموعك الا بمنزلة الخ في ركوبتك انما يغسل الثوب من خمس من البول والغائط والمني
والدم والقيء فعمار الحديث بدون الواو والا ان المذكور في كتب الفقه بالواو ووجه
التدارك ان القرائن الاربع باقي لان الغسل يجب في غيرها كالخمر قلت غيرها مع
معناها فيلحق بها كما في قول لا عود الا بالسيف وقد الحق به الخنجر وغيره لما انه
في معناه لا يقال الاستدلال بحديث عمار رض يقتضي غسله رطبا ويابسا وهو
خلاف ما قلتم به لان حديث عائشة رض مفسر في جواز فرك اليابس وهذا يحمل ان
يراد به الرطب فيحمل عليه توفيقا بينهما وبمثل هذا يجاب عما قيل ان ما رواه اصحابنا

عن يحمل على الندب
فان قلت كلمة انما
للحصر ولا حصر هنا ذكر

بما رواه الشافعي فكيف يقوم ما رووه حجة على العكس فتدبر قال مشايخنا اراد مشايخ
ماوراء النهر وفي شرح الجامع الصغير لقاضيخان ومن المشايخ من قال اذا اصابه المني يطهر بالحت
وهذا ليس بصحيح لان لون البدن لمنع جرم المني من تشف النجاسة فكان اللابس فيه بمنزلة
الرطب وبهذا تبين ان حقه ان يقول يطهر بالحت مكان قوله يطهر بالفرك ويعفى عن ذلك قوله الا ان
والبدن لا يمكن فركه وانما كان البلوى في البدن اشد لان المني يخرج منه فيصيبه والثوب مباين
عن البدن وعن ابي حنيفة قيل هذا رواية الحسن عن ابي ح وفي ظاهر الرواية عدم الفرق بين والبدن وفي الخانية
اذا اصاب مني بدنه لا يطهر الا بالغسل رطبا كان او يابسا ذكره في الاصل وهو مروي عن ابي حنيفة لان حرارة
البدن جاذبة تحريره على وفق ما مر وروى الحسن عن ابي حنيفة ان البدن لا يمكن ان يفرك وليس البدن
وحرارته جاذبة به فلا يزول بالحت عنه مثل ما يزول بالفرك في الثوب فبقي على الاصل وبهذا التعبير سلم
ما في كلام من قال في الثوب فبقي على الاصل لان حرارة البدن جاذبة فلا يعود ما تشرب منه البدن الى الخارج
وليس عادة فانما يطهر بالفرك فصار البدن لا يمكن فركه من العضو لبقاء احتمال ان يقوم الحت مقام
الفرك بعد ما عاد ما تشرب منه البدن **والنجاسة اذا اصابت المرآة والسيف** انما وضع المسئلة
في الصقيل مثل المرآة والسيف احترازا عن الحديد الذي عليه زنجار فانه لا يطهر الا بالغسل ذكره في
العناية **اكتفى بمسحها** وبه قال مالك وقال زفر والشافعي واحمد لا يطهر الا بالغسل وهو القياس فانهم قاسوها
على الثوب والبساط قال الزاهدي في شرح المختصر سيف او سكين اصابه بول او دم ذكر في الاصل انه لا يطهر
الا بالغسل وكذا العذرة والرطبة واليابس يطهر بالحت عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد لا يطهر
الا بالغسل وفي محصر الكرخي السيف يطهر بالمسح من غير فصل بين الرطب واليابس والعذرة انتهى
والامام القدوري اختار ما ذكره الكرخي وتبعه المص نظرا الى اشتراك الوجه المذكور بين الصور كلها **الشمس**
انما قال فجفت دون فيبست لانهم يفرقون بين الجفاف واليبس وبعضهم عن ذلك حول صاحب
الذخيرة وعند التجفيف انقطاع النتن وذهاب الدواء ولا شترط اليبس فمن ذكر اليبس ههنا بدل
الجفاف لم يصب ولا يجدي وقوع تلك العبارة في الحديث لانها محمولة على الجفاف وعلى المصنف على
اعتبارات العفو ومحمداتهم المعتبرة في سائر الاحكام وانما قال بالشمس بناء على ان جفافها في الاغلب
يكون والاعلام في الجوابين ان يقع عليه الشمس ولا يقع في الصحيح ذكره الزاهدي في شرح المختصر يقع ههنا
وهو

وهو ان اعتبار القيد المذكور لما كان اختلافيا على ما دل عليه قوله في الصحيح
لم يبق وجه لذكره اذ يكون الظاهر منه اختيار قول من اعتبره بناء على الاصل
في الروايات الاعتبار بعمومها المخالفة والمراد من الاثر اللون والرائحة والطعم
وهذا الثالث مذكور في بحر الرواية وشرح الكنز الزيلعي فمن قصر على الاولين فقد قصر
لانه لم يوجد المزيل بحصوله ان النجاسة حصلت في المكان سعين ولم يتحقق الازالة
بيقين لان الجفاف يحقق اثر النجاسة ولا يزيلها والثابت بعينه لا يزول الا بمثله
ولهذا لا تحل الميتة بها اي بملك الارض **ذكاة الارض يبسها** حديث غريب اخرجه ابن ابي
شيبة في مصنفه عن ابي جعفر محمد بن علي قال ذكوة الارض يبسها واخرجه عن الحسن
وابي قلابة قال اذا جفت الارض فقد ذكت وبهذا السبب اصبح فساد ما في عامة
السياق في شرح هذا المقام وفي قول محمد بن الحسن ذكوة الارض يبسها اما اولا فلما
الشرح لا يطابق الشروح واما ثانيا فلما عرفت ان قوله غير ما ذكروا ان اتحاد المعنى
وفي الاسرار جعل القول المذكور اثرا عن عائشة رضي الله عنها ومن قال جعله موقوفا على عائشة
عنها ولم يقف على معنى الموقوف واما قوله يعني صاحب الاسرار واما الذي
روي عن النبي عليه السلام في هذا فقوله ايما ارض جفت فقد ذكت وصاحب المغرب
جعله قول محمد بن الحنفية والعاقل ان يقول معناهما واحد فيجوز ان يكون مرفوعا
فمنشأ وهم ومنشأ ما توهمه صاحب الاسرار من ان الحديث في هذا الباب ليس الا
ما رواه الغفول عن ان المذكور بعبارته مروي عن النبي عليه السلام وعلى ما بيناه انتفاء وارد
ما ذكروه في الحديث المذكور الطهارة اطلاقا لاسم السبب على المسبب فانها سبب
الطهارة في الذبيحة والمراد من اليبس على ما نهضت عليه انتفاء الجفاف **فلا يدري عائشة** **ما الحديث**
اراد بالحديث خبر الواحد وهذا كما قالوا في مسح الرأس والوجه الى الساعد انها
ثبتا بنص الكتاب فلا يتأديان بمسح الاذن والوجه الى المرفق لان كون الاذن من
الرأس والمرفق من البيت ثبت بخبر الواحد فان قلت يجوز التيمم بتراب الطريق وطاهر
نظيفة لانه مظنة ابوال البهائم وارواثها قلت ان ترابها كان طهورا بيقين صنع

على هذا الى ان سمس خلافه بعض واما محل النجاسة من الارض فهو يحس
بقضاء مع عليه الى ان نزول بعض وخبر الواحد لا يفيده ولقائل ان يقول
ان مدار الكلام على ان اشتراط الطهارة في الة التيمم بنص قطعي وثبوت الطهارة
في الارض بعد الجفاف بنص ظني ولا دخل فيه بكون الاول بنص كتاب او السنة
بنص حديث فحقه ان يقول ثبت شرطا بنص قطعي فلا تنافي ما ثبت بنص
ظني وقد استدل على عدم جواز التيمم به بوجهين آخرين احدهما ان النجاسة
تزيل بالجفاف لان الارض تشف والهواء تجذب وقليل النجاسة يعفى عن
الطهارة دون الصلوة الا ترى ان قطرة من الدم لو وقعت في الماء منعت
من التطهر به وفي الثوب والمكان لا يمنع جواز الصلوة والاخر ان الطهورية
زائدة على الطهارة والارض طاهرة غير طهور لان بالحديث ثبت طهارتها لا
طهوريتها والتيمم يقتصر الى الطهورية دون الصلوة والمص لم يلتفت الى
وما روى عن السيد عليه السلام الخ رواه البخاري في صحيحه من حديث عبد الرحمن بن
الاسود عن ابيه عن ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي عليه السلام اتى الغائط فامرني ان آتيه
بثلثة احجار فوجدت حجرين والتمست الثالث فلم اجد فاخذت روثة فاتيته
بها فاخذ الحجرين والقى الروثة وقال هذا ركس رواه ابن ماجه وقال صحيح هذا
رجس بالجيم ورواه الدارقطني والبيهقي وزاد فيه ائتني بحجر لم يعارضه غيره
اي لم يعارض هذا الحديث نص اخر وبهذا ثبت التغليظ عنده والتخفيف
انما ثبت بالتعارض ولم يوجد والبلوى لا تعتبر في موضع النص الا ترى ان
البلوى في بول الحمار اكثر لانه يترشش فيصيب الثياب ومع ذلك لا
يعفى عنه اكثر من قدر الدرهم واختلاف العلماء لا يخرجها عن كونها غليظة
اذا لم يرد نص بخلافه لان اختلافهم بناء على الراي وهو لا يعارض النص
وقالا يجزيه مما هنا ظهر ان ما مر من قوله لم يجز الصلوة فيه مما اجزا لا
من جاز

لا من جاز ومعنى الاجزاء قد مر فتذكر لان للاجتهاد فيه مساغا يعني يجوز للمجتهد
ان يجتهد فيه ويعمل على ما اداه اليه رايه سواء وقع الاجتهاد في الاصل
بين المجتهدين اولا وان لم يتنبه لذلك قال في تعليله لان مالكا يقول بان
البعر والروث وخثي البقر طاهر ولم ير ان قول مالك اجتهاد حادث
ظهر بعد ما استدل الامامان بما ذكر فتذكر ولان فيها ضرورة تعليل اخر لخفة
نجاسة ما ذكر ومن ههنا علم ان سبب الخفة غير منحصر في كون المسئلة احتمالية
بخلاف بول الحمار اشارة الى جواب ما يقال الضرورة في بول الحمار كالضرورة
في روثه وقد قلتم بتغليظه ووجهه انا نعارضها بين بول ما يوكل لحمه ومن روثه
فاثبتنا التخفيف في الروث دون البول لان الضرورة انما تحقق في الروث
لبقاء عينه في الطرق وهذا معدوم في البول لان الارض تنشفه ولان اختلاط
الناس في الاوراث اكثر لانهم يتخذونها وقودا ويعالجون بها في اصلاح الارض
فبلغ مؤنتها يعني بذلك التخفيف فلا ثانيا الحاقا للروث بالعذرة فان الحكم
فيها كذلك بالاتفاق ولا يشكل هذا بما قيل في قدر القراءة في السفر ولان للسفر
اثرا في اسقاط الشطر فلان يؤثر في تخفيف القراءة اولى لان معناه ان العلة
المؤثرة في اسقاط الاصل يؤثر في اسقاط الوصف بطريق الاولى ومنع بانه قيل
ههنا ان علة التخفيف وهي الضرورة قد ارتفعت بالتخفيف مرة فلا مجال
لان يؤثر في التخفيف مرة بعد اخرى لعدم بقائها فافهم هذا من ذاك وبهذا
التقرير اتضح فساد ما قيل قد ثبت اثر الضرورة في المعالجة باثبات التخفيف
مرة حيث طهرت بالدلك فلا حاجة الى اثبات التخفيف مرة اخرى حيث فهم منه انه
لا يثبت التخفيف مرة اخرى مجانا الا انه لا حاجة اليه مع انه ليس كذلك ولا فرق بين ما يوكل
لحمه وبين غيره يعني لا فرق بين روث احد هذين الصنفين وروث الاخر منهما عندنا

الثلثة فان اما حنيفة قال فيها بالغلظة وصاحباه قالا فيها بالخفة وزفر قال بالفرق بينها حيث واخذ الكسنادة في روث غير ماكول اللحم وواضح التقليد في روث الماكول وهو فاس الروث بالبول فان حكم النجاسة فيه مختلف فيها بالغلظة والخفة فكذا في الروث وجوابه انه يحقق تعارض النصين في بول ما يوكل لحمه دون روثه وتحقق الضرورة في الروث دون البول فاندفع قياسه عن المذهبين وذكر في المحيط والايضاح ان الارواث كلها طاهرة عند زفر فكان عنه روايتان وعن محمد لما دخل الري ورأى بلوى الناس فيه للكثرة الزحام والمطر الطرح بالروث افتى بان الكثير الفاحش ايضا لا يمنع وكانه مال الى قول زفر في هذه الرواية فانها على خلاف ما روى عنه في الكتب ومشايخنا قاسوا عليها طين بخارى فقالوا لا يمنع جواز الصلوة وان كان كثيرا فاحشا لعموم ان التراب مخلوط بالعذرات دفعا للبلوى واما خص بخارى لان حمشى الناس والدواب يخلط فيها مثل ديار مصر والطرق مملوة بالارواث وللناس فيها بلوى عظيمة البلاد التي جعل في ازقاتها ممشى على حده لبني ادم فان البلوى عند ذلك اقل وعند ما دخل محمد بالراى مروى رجوعه عما في الخف فانه قد تقدم ان مذهبه ان النجاسة التي لها جرم اذا اصابت الخف لا يجزى فيه الدلك بل يشترط فيه الغسل فرجع عن قوله هذا الى قولهما فعال يجزى فيها الدلك ولا يحتاج الى الغسل لما راى من كثرة السرقين في طرقها وكثرة الزحام وان اصابه بول الفرس اى ان اصاب الثوب او الخف بول لم يجعل لبنه كبوله من جواز الصلوة ثم ان كل واحد من ابى يوسف ومحمد عبر في هذه المسئلة على اصله في بول ما يوكل لحمه فان الفرس ماكول عندهما وبول ما يوكل لحمه نجس نجاسة مخففة عند ابى يوسف لا تمنع حتى تفحش وطاهر عند محمد لا تمنع وان تفحش فاما ابو حنيفة فانه حرام الاكله ومع ذلك جعل بوله نجسا مخففا لتعارض النصين وهو حديث العرنيين وقوله عليه السلام استنزهوا البول الحديث قيل انما حصل التعارض بين النصين في بول لا يوكل لحمه

يوكل لحمه ولحم الفرس عنده اى حنيفة غير ماكول فلم يوجد التعارض فيجب ان يكون بول الفرس نجسا غليظا واجيب عنه بانه ذكر الاسلام في شرح الجامع الصغير ان الفرس يوكل لحمه وهو قولهم جميعا وانما يكره عندا ى حنيفة للتنزه لانه مما تقطع به الجهاد وعلى هذا الامر دعلمه ما قبل وهذا لازم منه الانقطاع لان اول الكلام كان مبنيا على ان بول غير ماكول اللحم عنده نجس نجاسة غليظة فاذا اورد عليه ما ذكر بعده يكون الحرمة للنجاسة عرف بطلان ذلك في الاصول ثم يرد عليه انه خلاف قول الخصم واما عند ابى حنيفة فلانه صرح في اصله عن صاحبيه في القول السابق المنسوب اليهما وهو كونه ماكول اللحم كما لا يخفى على من له الفهم ومنهم من اعترض على مقدمة التعارض قائلا تعارض النصين كيف يتحقق وحديث العرنيين منسوخ عنده لان المثلة وهي منسوخة واجاب بما تقريره انه قال بالنسخ نظرا الى ما قاله راى فيه المثلة وهي منسوخة فظن انه منسوخ ولم يقطع فيه فكان صورة التعارض قائمة في تقرير الاعتراض المذكور ان التعارض انما يتحقق اذا جهل التاريخ وفي حديث العرنيين دلالة التقدم لان فيه المثلة فيكون منسوخا ولا تعارض بين الناسخ والمنسوخ وفارق تقرير الجواب المرور ان الالالة دون العبارة وفي عبارته تعارض فترجح جانب العبارة وتحقق التعارض فكلام يصيب في تقرير الاعتراض حيث استدل على تقديم حديث العرنيين على حديث الامر بالاستنزاه عن البول باشتماله على المثلة ودلالته عليه ضعيفة انما دل على كونه في اول الاسلام ولا يلزم منه تقدمه على حديث الامر بالاستنزاه اذ يجوز ان يكون كلاهما في الاوائل ومع ذلك يكون حديث الامر بالاستنزاه متقدما على حديث العرنيين كذلك لم يصح تقرير الجواب كما لا يخفى ذوي الالباب وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بان اشتمال المثلة

لا دل على انتساخ طهاره ما يوكل لحمه لانهما حكمان مختلفان فلا يلزم من انتساخ احدهما
انتساخ الاخر لا تقال ان حديث العرنيين الدال على طهاره بول ما يوكل لحمه اما ان يكون
منسوخا او لا فان كان الاول انتفى التعارض وان كان الثاني لم تثبت نجاسة ما يوكل
لحمه بقوله ع استنزهوا البول لحدث عنده والامر بخلافه لانا نقول ان اريد بانتساخه
انتساخه في الجملة فمختار الاول ونقول يجوز ان يكون المنسوخ حكم المثلة دون حكم طهاره
البول فحصل التعارض بين النصين المذكورين باعتبار بقاء هذا الحكم وان اريد به انتساخه
بتمامه فممنوع لانا وان سلمنا لزوم المحذور المذكور وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ما فيه من علم طهاره
البول منسوخا وذلك غير لازم على الغرض المذكور على ان ثبوت النجاسة المجعولة بقوله ع
استنزهوا البول لا يوقف على انتساخ معارضه بل يوقف على حمايه ع معارض المعارض
سلمنا عن الانتساخ قيل والصعوبة التقصي عن عهدة هذا المقام ذهب بعض المحققين
الى ان المراد بتعارض الاثار التعارض في لحمه فانه روى انه ع نهى عن لحوم الخيل
والبغال وروى انه ع اذن في لحوم الخيل وهذا يوجب التخصيص في بوله لانه ما كول
من وجه فلا يكون كبول الكلب والحمار ورد عليه بان المسح منسوخ ونحن نقول انما صعوبة
التقصي عن عهدة هذا المقام فتعذر ان يتيسر لاحد الاعلام على الوجه الذي قررناه سابقا
واما ذهاب بعضهم الى ان المراد تعارض الاثار التعارض في لحمه فمنشاؤه عدم تعقلهم
على ان فيه ايضا اشكالا وهو ان الحمار مثلا ح فكان ينبغي ان يكون بوله كبول الفرس
وليس كذلك واما الرد عليه بان المسح منسوخ فمدفوع بان كونه منسوخا ليس بقطعي وقد
عرفت ان مثل ذلك لا يسقط النص عن حيز المعارضة فتدبر وان اصابه خرء حي حرى جراه يعفى عنه
ابن دريد خرى خرا والخرء بالفتح وبغير واو يوزن القرء وعن الجوهري بالضم من سباع
الطير فيه اشكال وهو ان هذا القيد يخرج الخطاف لانه ليس من السباع والعلة بذكرها شامله

لا يخفى

لا يخفى اعتبار هذا القيد في صوره المسئلة وبنا، الجواب على ذلك التعليل بالضم
عند ابي حنيفة وابي يوسف لانجاسته مخففة عندهما وقال محمد لا يجوز لانه نجاسة مغلظة
عنده وقد قيل ان الاختلاف في النجاسة قال شمس الائمة السرخسي ان خرء ما لا يوكل لحمه
طاهر عندهما اذ لا فرق بين ما كول اللحم وغير ما كول اللحم في الخرء، ثم خرء ما يوكل لحمه طاهر
فكذلك خرء ما لا يوكل لحمه قال محمد نجس نجاسة مغلظة رواية واحدة وهذا رواية الكرخي وقال
الاصح انه نجس بالاتفاق والاختلاف في المقدار واختاره المصنف وقال قاضيخان في شرح الجامع
الصغير مع انه نجس نجاسة مخففة عندهما وفي رواية الهندواني انه نجس نجاسة مغلظة عندهما
وحاصله ان في المخففة روايتان الخفة والطهارة وعن ابي يوسف ثلث روايات ولمحمد رواية
واحدة فعلى الصحيح رواية الهندواني وفي الحقائق الاصح رواية الكرخي ذكره السرخسي
في المبسوط ثم ان وجه طهارته انه ليس بما ينفصل عنه نتن وخبث رائحة والاصح شيء من الطيور
عن المساجد معللا ان خرء جميع الطيور طاهر حتى لو وقع في الماء لا يفسده ووجه التخفيف عموم
البلوى والضرورة وهي يوجب التخفيف مما لا نص فيه ووجه التغليظ انه لا يكثر اصابته وقد غير
طبع الحيوان الى خبث ونتن وكان كخرئ الدجاج والبط وهذا مشكل على قولهما لما عرفت من
ان احد اركان العلة بوف الشهرة وقد تحقق فيه الاحد فانه طاهر رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف
على ما مر فكان فيه للاجتهاد مساغا وقيل في المقدار اي مقدار النجاسة وهو ان خرء غير ما كول اللحم
نجس نجاسة مغلظة ام مخففة التخفيف للضرورة يرد عليه انه اذا اراد التخفيف لا يكون الا للضرورة
فلا وجه لما مر ان التخفيف عنده كما يكون للضرورة كذلك يكون لاحد الاعلام، وان اراد
قد يكون للضرورة فلا يتم به التقريب اذ ح لا يلزم من انتفائها انتفاء التخفيف
انما مذرق من البول مذرق الطائر مذرق بالضم والكسر مسلح قيل بغسله لامكان صون الاواني
عنه وما اخذ ابو بكر الاعمش وقيل لا يفسد لتعذر صون الاواني عنه وباخذ الكرخي ولهذا
قالوا لو وقع خرء الدجاج افسده لعدم تعذر صون الاواني عنه لانه لا مذرق من البول
وان اصابه دم السمك صلد دم السمك كالعاب الحمار طاهر وذكرهما في غير المعفو عن النجاسة

واجيب بانه لا يصرح بالعفو ومنع اجزات الصلوة فيه عدم المنع عن الصلوة سوا، كان ذلك للطهارة او لعدم الاعتبار لنجاسة شرعا فلانه ليس دم على التحقيق لان هو دم على التحقيق سودا اذا شمس ودم السمك بيض فيكون كما، من الملاصة فانه ليس على حقيقة ولهذا ندوب في الشتا، وينجمد في الصيف فلا يجوز التوضي به ولهذا اي ولعدم كون دما على التحقيق يحل تناوله من غير زكوة وروى المنع عن ابي يوسف انه اعتبر قليله الكثير الفاحش فلا يتجسس الطاهر اي لا يتجسس بتلطخ بحمار الشي الطاهر لان الكلام فيه ومن قال اي لا تنجس بالمشكوك فيه الثوب الطاهر فقد اخطأ كما لا يخفى وروى عن ابي يوسف ان لعاب البغل والحمار يمنع جواز الصلوة اذا كثر لان اللعاب يتولد من اللحم النجس وانما قدرنا بالكثير الفاحش للضرورة ووجه الظاهر ظاهر اما سان انه مشكوك فقد مر في فصل الاسار فذلك ليس بشي اي في اعتبار الشرع ولزم عدم منعه جواز الصلوة وعدم وجوب تطهير الثوب عنه باي سبب كان من اسباب التطهير ومن قال اي بشي يوجب الغسل على المصلي فلم يصب وعن ابي حنيفة والشافعي ان قول محمد مثل قول ابي يوسف دليل على ان الجانب الاخر من الابر معتبر وغيره من المشايخ قالوا بل لا معتبر الجانبان جميعا دفعا للحرج فانه لاستطاع الامتناع عنه خصوصا في الابر الصلبة ومهب الرياح فضل وهذا اذا لم ير على الثوب واما اذا راى ولو جمع صار صار اكثر من قدر الدرهم لا يجزيه الا الغسل لانه نجس ولا حرج بغسله حيث يرى ومن ذكر هذا التفصيل ولم يذكر بعد اذا راى فقد اخطأ وما روي انه لا يتبع وجه لذكر مسئلة رؤس الابر لانه قد تقدم ان قدر الدرهم عفو لا ما فوقه فافهم وقد سئل ابن عباس رضي عن ذلك فقال انا ارجو عفو الله تعالى اوسع من هذا وحكي عن زين العابدين بن علي الحسين رضي بعضهم راى في الحلا، ذبابا كبارا تقع على النجاسة ثم تقع على الثوب فاخر بثياب للخلا، ثم تركها واستغفر الله سبحانه فسئل عنه فقال احدثت ذنبا فاستغفر له قيل له ما ذا قال فعلت شيا لم يفعل الصالحون ولا خير فيه

والنجاسة ضربان التعريف للعهد والمعهود النجاسة الحقيقية لما عرفت ان هذا الباب فيما يتعلق بها من الاحكام والمراد بكونها مرئية وغير مرئية كونها كذلك بعد الجفاف فالبول من الضرب الاول والدم من الضرب الثاني فطهارة حكم الطهارة ان تضاف الى محل النجاسة وانما اضافها الى المحل لادنى ملابسة على التوسع الشائع فالمعنى طهارة المحل عنه ثم ان زوال عينه ليس بنفس الطهارة بل ما به الطهارة على ما افصح عنه بقوله فتزول بزواله ففيه ايضا مسامحة ولا اشتراك العدد فيه ويبقى بقا، رائحته بعد زوال العين قال الكرخي في شرح الجامع الصغير الثوب اذا اصابته نجاسة كثيرة فغسل وبقي رائحته لم يكن له حكم ذكره في مسئلة حال صاحب التحفة فان بقي بعد زوال العين اثر لا يزول بالغسل فلا باس لما روي في الحديث ان النبي عليه السلام قال لبلكة المراة حسنيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء ولا يضر بقاء اثره علت المحل باعتبار العين اراد بالعين المحسوس والا فمحل غير المرئي ايضا باعتبار العين يعني ان شيوعها حتى فكذا زوالها يكون حسيا فلا بد ان لا يبقى منه شي يتعلق به الحس لا ما في ازالته مشقة فالمراد من الاثر في قوله الا ان يبقى من اثره بقية المحسوسة كما اذا بقي لونها فان بقي، لونها قليل عاد بقا، شي منها بخلاف الطعم والرائحة فانهما ليسا من البقية المحسوسة هنا بمعنى المبصر والاجسام يبصر بالوانها لا بروائحها وطعومها فالاستثنا، المذكور متصل ومن لم يسمه صاحب الكافي لهذا الاعتبار الدقيق زعم انه لا يتصل الا بضميمة قوله واثره حيث قال بازالة عينه واثره وحد المشقة على ما نقله الزاهدي في شرح المختصر عن ركن الائمة الصباغي ان يحتاج الى شي آخر لقلع الاثر كالحرض والصابون

واشباه ذلك لانها الة معدة لقطع النجاسات الى الماء فاذا احرج
المشقة اخر نشق عليه لان الحرج مدفوع اراد بالحرج ما ذكر من
المشقة قال في الذخيرة والمعنى في ذلك الحرج ما نه ان المراه اذا
خضبت يدها او داسها بحمار نجسة لو شرطنا زوال الاثر لتثوب الطهارة
لتقاعد عن الصلوة ايا ما كثيرة وانه قبيح وينبغي ان المعتبر هو الحرج العام
على ما بيناه في عدم جواز المسح على القفازين وقد اشير الى ذلك في عبارة القائلة
ما عمت بلية سقطت قضيته فافهم وهذا يشير الى ما في قوله وطهارته زوال
عينه يشير الى ان العبرة لزوال العين فان زال بالغسل مرة لاشترط العسل مرة اخرى
وبه اخذ صاحب الذخيرة وفيه كلام لان المشايخ اختلفوا فيه فقال العصار او جعفر الطحاوي
لا تطهر ما لم يغسله مرتين اخرتين بعد ذلك لانه ما زالت عين النجاسة صارت كنجاسة
غير مرئية غسلت مرة بل لان المرئي فان رطوبته التي اتصلت بالثوب
لا تكون مرئيا وغير المرئي لا تطهر الا بالغسل ذكر صاحب الذخيرة
العين ثلث مرات ذكره الامام البزدوي في شرح الجامع الصغير والقول الثالث الذي اخذ به
الامام القدوري في مختصره وذكره المصنف محل الكلام فلا وجه لذكره عند تفصيل الكلام الذي
فيه وتعليله واحالة الشارح تعليله لكون ما ذكر محل الكلام على ما بينت عليه من قال اراد
اختلاف الشارح فعند بعضهم تطهر بالغسل مرة لان العين زالت والنجاسة كانت للعين
وعند الطحاوي لا تطهر ما لم يغسل مرتين اخرتين فطهارته ان يغسل حتى يغلب على ظن الغاسل انه طهر
اعلم انه لا عبرة في طهارة ما ليس بمرئي من النجاسة لوجود الغسل حتى لو كان زوال عينه
بجريان الماء عليه يحصل الطهارة قال الفقيه ابو الليث في فتاواه ان جريان الماء قد يقام مقام
الغسل الا ترى ان البساط النجس اذا جعل في نهر وترك فيه يوما وليلة حتى جرى الماء عليه تطهر
وعلى تقدير وجود الغسل لا عبرة لظن الغاسل انما العبرة لظن المستعمل حتى لو كان الغاسل الصبي والمجنون

وعلى

وغلب على ظن المستعمل انه طهر تطهر ولا عبرة لظنهما فلو لم يغسل الا على اعتبار الغسل
ولا في اضافة الظن المعتبر فيه الى الغاسل وكانه نزل جريان الماء عليه منزلة الغسل
لترتب حكمه عليه واعتبر في اضافة الظن ما هو الغالب في الوقوع الا ان حيث المقام ذكر
ما هو المعتبر حقيقة كما في رسمه السابق لان التكرار لا بد منه للاستخراج بخلاف الاعتبار
الاستخراج النجاسة من اثناء الثوب او البدن ولا تقطع بزواله لانه غير مرئي فلا
يمكن القطع بازالته حسا فاعتبر غالب الظن كما في امر القبلة فانه اذا اشتبه عليه
يجري بغالب الظن وانما قدروا بالثلث قال في الذخيرة وان كانت غير مرئية كالبول الخمر
ذكر في الاصل وقال يغسلها ثلث مرات وعصر في كل مرة وقد شرط الغسل ثلث مرات
وشرط العصر في كل مرة وعن محمد في غير رواية الاصول انه اذا غسل ثلث مرات وعصر المرة
الثالثة تطهر وفي الصدور وما لم يكن مرئيا فالطهارة موكول الى غلبة الظن وقدر بالثلث لان
غلبة الظن تحصل عندها وفي شرح الطحاوي يغسله حتى يظهر ولا وقت في غسله ووقته سكون
اليه وهذا الذي ذكرنا من اشتراط الغسل ثلث مرات مذهبنا وقال الشافعي رح انه تطهر بالغسل
مرة واحدة الا ان يخرج الماء متغيرا وقد روي عن ابي يوسف مثل قول الشافعي رح فانه ذكر الحاكم الشهيد
في المنتقى عنه اذا غسل مرة واحدة سابغة طهر ثم شرط العصر ثلث مرات في ظاهر رواية الاصل فانه
اعتبر في غير رواية الاصول يكتفي بالعصر مرة وانه ارفق بالناس الى ههنا كلامه صاحب الذخيرة
واذا تحققت ان تقدير الثلث مذكور في الاصل فقد عرفت ان من قال يعني انما قدر اصحابنا المعتبر بالثلث لم يصب وساعد ذلك ذكر في الذخيرة بعد نقل خلاف الشافعي رح والوجه لاصحابنا ما روي عن النبي
صلعم انه قال اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا فانه لا يدري اين باتت
يده فالنبي عم امر بغسل اليد ثلثا من نجاسة غير مرئية اذا كانت متوهمة ولا يجب عن نجاسة محققة اولى
واحرى والصلا تنقض لما في الوجه المذكور من الضعف وعدم الصلاحية للبناء الجواب عليه لان النهي
المذكور في الحديث تنزيهي لا تحريمي بدلالة التعليل ولذلك قيل انه سنة لا واجب وقد مر تفصيله في
اوائل الكتاب ذكره في معرض التاييد وهذا من جملة المواضع التي تصرف فيها بموجب نظره الدقيق

لابد من العصر في كل مرة هذا فيما يعصر اما فيما لا يعصر كالحصير ونحوه فان ابا يوسف
يقول يغسل ثلث و يجفف في كل مرة فيطهر لان التجفيف اثر في استخراج النجاسة
فيقوم مقام العصر اذ لا طريق سواه والحرج موضوع ومحمد يقول لا يطهر ابدا لان الطهارة
بالعصر وهو ما لا ينعصر وحد العصر ان ينقطع التقاطر ويعتبر في كل شخص قوته وطاقته وحد
الجفاف ذهاب النداوة قال في المدخيرة وحد التجفيف ان يترك في كل مرة حتى ينقطع التقاطر
وتذهب النداوة ولا يشترط اليبس لانه هو المستخرج قبل الغسل وفي النجاسة
والدلك مفرق لها والعصر مخرج **فصل في الاستنجاء** انما ذكره
في باب الانجاس وتطهيرها لانه من جنس تطهير البدن من النجاسة وافرده في فصل علاحدة
لانه سنة مستقلة لها احكام مخصوصة على ما ستقف عليه وليس من السنن التي لها
اختصاص بالوضوء ولذلك لم يذكره محمد عند ذكره سنن الوضوء فمن قال لم يذكر محمد في
الاستنجاء عند ذكر سنن الوضوء وان كان من اقوى سنته لانه اراد بهذا الوضوء عن النوم
لا عن البول والغائط والاستنجاء لهذا الوضوء ليس بسنة وانما قلنا ذلك لان الله تعالى
بدا بالوضوء عن النوم هكذا جاء عن بعض الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فانه كان يقرأ ايها
امنوا اذا قمتم الى الصلوة فلم يصب كيف والقول بتنويع الوضوء وان المذكور سنته
في اول الكتاب هو احد نوعيه حالا ينبغي ان يصدر ممن له ادنى دربة في هذا الفن على ان قول
اذا اسبغ المتوضئ من نومه عند ذكره البداية بغسل اليدين ناد على ان الكلام في سنن
مطلق الوضوء والا لما احتيج الى القيد المذكور ثم ان الاستنجاء بالعراء العرصة المشهورة
المؤدية الى نسخ اطلاق النص مما لا صحة له على قواعد الاصول واما قيل انما ذكره ههنا
لان الاستنجاء ازالة النجاسة العينية فذكره ههنا انسب لا يجدي في دفع ما ذكرنا من انه من اقوى
سنن الوضوء فكان حقه ان يذكر عند ذكر تلك السنن وكونه ازالة النجاسة العينية مسلم ولكن
مع ذلك حقه ان يذكر ثمة على ما هو ركونه من سننه كما ذكر ازالة النجاسة عن بدن المغتسل عند بيان سنن
الغسل

١٩٠

الغسل ثم ان الاستنجاء غسل موضع النجو وغسله والنجو ما خرج من البدن
يقال نجا ونجا اذا احدث اصله من النجوة وهو المكان المرتفع على ما حوله لان الرجل
اذا اراد قضاء الحاجة يستتر بها والسنن للطلب كانه طلب النجو ليزيله
والاستنجاء تارة يكون بالماء وتارة يكون بالاحجار والاستجمار مختص بالاحجار
ماخوذ من الجمار وهو الحصا الصغار الاستنجاء سنة وبه قال مالك وابن سيرين
وسعيد بن جبير والزهري وقال الشافعي واجب من البول والغائط وكل
خارج نجس ملوث من السبيلين وهو شرط في صحة الصلوة وبه قال احمد واسحق
وداود والخلاف مبني على عفو القليل من النجاسة وعدم عفوه والقول المذكور
صريح في ان الفصل في بيان ما هو السنة واما الذي يجب فقد مر بيانه في اول
الباب فمن قال الاستنجاء طلب النجو للازالة بالمسح او الغسل والازالة قد تكون
سنة اذا لم يزد النجو على قدر الدرهم وقد تكون فريضة اذا اراد فلاجل هذا ذكره في فصل
على حدة آخر باب الانجاس فقد اخطأ خطأ فاحشا لان النبي صلعم واظب عليه
والمواظبة دليل السنة ومن قال والمواظبة مع الترك دليل السنة لم يصب
وقدر ما يتعلق بهذا المقام في اوائل الكتاب وما قام مقامه من المدر والجلد والخرقة
والقطن ونحو ذلك لان المقصود هو الانقاء اذا حصر المقصود في الانقاء لا حصر
في المقصود فمن قال لان الانقاء هو المقصود فلم يصب كما لا يخفى وليس معنى عدد سنن
يعني ان المعتبر هو المعتبر هو التنقية بثلث مرات بزاد على الثلثة وعند الشافعي لابد من
الثلث حتى اذا حصل الانقاء بما دون الثلث بكمل الثلث بالمسح ومن قال مسح
ثلثا فقد سهى وقال الشافعي لا بد من الثلث في عبارة لابد دلالة على انه فرض عنده
وان العدد شرط على ما صرح به الزاهدي في شرح المختصر لقوله عم فليستنج بعبارة الحديث
بالواو لا بالفاء رواه البيهقي عن ابي هريرة رض عنه قال قال رسول الله صلعم انما انا لكم مثل
الوالد فاذا ذهب احدكم الى الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها بغائط ولا بول

رد لغة الشافعي

وليستنج بثلثة احجار ونهى عن الروث والرمة وان يستنجي الرجل بيمينه
ومن وهم انه في حديث ابي ايوب الانصاري رضه فقد وهم ووجه الاستدلال
ان قوله ع وليستنج امر والامر للوجوب فالحديث دل على وجوبه بكيفية معلومة
ولنا قوله ع من استجمر عبارة الحديث من فعل فقد احسن رواه الدارمي وابو
داود وابن ماجه عن ابي هريرة رض عنه وهو حديث حسن ذكره النووي ورواه
احمد في مسنده والبيهقي في سننه وابن حبان في صحيحه والحديث في الصحيحين
دون هذه الزيادة عن ابي هريرة رض مرفوعا من استجمر فليوتر وفي لفظ لمسلم
فليستجمر وترا ووجه الاستدلال انه قد دل على نفي الوجوب وعلى عدم اشتراط
العدد اما الاول فلان قوله ومن لا فلا حرج صريح في ذلك واما الثاني فلانه
قال فليوتر والاتيان يقع على الواحد والمص ترك الاول لظهوره وليس
للخصم ان يقول ما روينم تحتمل الثلث والواحد وما ذكرنا محكم في الثلث فيحمل على ما ذكر
لان هذا مقيد والمطلق لا يحمل على المقيد عندنا بل يعمل بهما جميعا على ما بين في موضعه
وما رواه متروك الظاهر مفهوم العدد وان كان حجة عند بعض مشايخنا كما في خمس
من الغواسق لكن لم نعتبر ههنا ما لا الاجماع والمراد من الاجماع في قوله جاز بالاجماع
الاتفاق بيننا وبين الشافعي رح نص عليه الشافعي في الام وغيره واتفق عليه
اصحابه وفرقوا بينه وبين رمي الجمار في الحج بحجر له ثلثة احرف فانه لا تحتسب له
الا بحجر واحد لان المقصود هناك عدد الرمي والمقصود هنا عدد المسحات وانما اولنا
الاجماع المذكور باتفاق الفرس لان عندهم لا يجزيه حجر له ثلثة احرف ولا ينعقد الاجماع
بخلافه ثم ان ما ذكره جواب عن الاستدلال المذكور على اشتراط العدد واما الجواب
عن الاستدلال به على وجوب الاستنجاء فهو ان المراد بالامر الاستحباب لان ما يمكننا به
من قوله ع ومن لا فلا حرج نص على عدم الوجوب فلا بد من حمل الامر المذكور على الاستحباب
توفيقا بينهما ومن لم يفرق بين الجوابين قال بعدم الجواب الاول او يحمل الامر على الاستحباب

توفيقا بين الحديثين وغسله بالماء افضل يعني ان امكنه من غير كشف العورة وان لم يمكنه
يستنجي بالاحجار اختلف السلف في الاستنجاء بالماء سعد بن ابي وقاص رضه وابن الزبير
رضوان المسيب وقالوا انما ذلك وضوء النساء وكان الحسن لا يغسل بالماء وقال عطاء
غسل الدبر محدثة واما الانصار فيستنجون بالماء وكان ابن عمر رضه يراه بعد ان لم يكن يراه
وقال جربناه فوجدناه دواء وطهورا وبه قال الرافع بن خديج وعن انس رضه يستنجي
بالجرض وقالت الثيريديه لا يجوز الاستنجاء بالاحجار مع وجود الماء واختيار الطحاوي بقوله
كان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين يعني المستنجين بالماء قال هكذا قاله عطاء ولان
الماء يزيل العين والاثر جميعا والحجر يزيل العين ولا يزيل الاثر واستعمال ما هو مزيل العين
والاثر جميعا اولى مما هو مزيل العين دون الاثر لقوله تعالى فيه رجال تزلت في اقوام قال صاحب الكشاف
فلما نزلت مشى رسول الله صلعم ومعه المهاجرون رضه فوقف على باب مسجد قبا فاذا الانصار جلوس
فقال اموسنون انتم فسكت القوم ثم عاد فقال عمر رضه يا رسول الله انهم مؤمنون وانا معهم فقال
ع اترضون بالقضاء قالوا نعم قال اتصبرون على البلاء قالوا نعم قال اتشكرون في الرخاء قالوا نعم
قال عليه السلام مؤمنون ورب الكعبة قال يا معشر الانصار ان الله عز وجل اثنى عليكم فما الذي
تصنعون عند الوضوء وعند الغائط فقالوا يا رسول الله سمع الغائط الاحجار الله ثم سمع الاحجار
الماء فقيل الينا صلعم رجال يحبون ان يتطهروا الاية وقبا بالضم والمد قرية من قرى المدينة
وذكر النووي وغيره ما استهر في كتب التفسير والفقه من جمعهم بين الاحجار والماء فباطل لا اصل له
وحديث فان ابن ماجه اخرجه في سننه عن عتبة بن حكيم عن طلحة بن نافع اخبرني ابو ايوب
وجابر بن عبد الله وانس بن مالك لما نزلت رجال يحبون ان يتطهروا قال رسول الله صلعم يا معشر
الانصار ان الله قد اثنى عليكم في الطهور فما طهوركم قالوا نتوضأ للصلوة ونغتسل من الجنابة
ونستنجي بالماء قال فهو ذاكم فعليكموه ثم هو اي الاستنجاء بالماء ادب لا حتم فعله مرة
وتركه اخرى وقيل سنة في زماننا لانهم كانوا يعرفون بهذه العلة اكلهم وان سلطوا تلطخ الكره
ما كلهم واكلهم هكذا روي عن الحسن البصري رض واخرج البيهقي في سننه عن زائدة عن عبد الملك

ابن عمير عن علي بن ابي طالب قال ان كان قبلكم كانوا يبعرون بعرا وانتم تلطون تلطا
فاسعوا الحجارة الماء ورواه ابو بكر بن اسمعيل ورواه ابن ابي شيبة في مصنفه
وبهذا اندفع ما قيل فيه نظر لانه ع م امر بالاستنجاء بالاحجار وجعله شرعا عاما لامته
وكان في زمنه الصحيح والمبطون ولم يفصله بينهما وقد امر اصحابه رض سلفا احكامه فلا
وجه للتخصيص بزمانه ووجه الاندفاع ان عدم تفصيله ع م لعدم الحاجة في زمانه وقد عرف
في موضعه ان من الاحكام ما ارتفع بعده ع م لارتفاع علته كحصة المؤلفة قلوبهم والمبطون
معذور في الواجب فكيف في السنة والادب فلا حاجة الى بيان حاله في هذا الخصوص لاندراجه
تحت عمومات الاعذار فافهم ولا تقدر بالمرات لان النجاسة مرئية فالمعتبر زوال عينها
الا اذا كان موسوسا بكسر الواو والوسوسة حديث النفس وانما قال موسوس لانه يحدث
غيره بماء ضعيف فيقدر بالثلث في حقه لان البول غير مرئي والغائط لا يراه المستنجي فكلاهما
بمنزلة البول لانه مع عدم صحته لا اختصاص له بالموسوس اما الثاني فظاهر واما الاول
فلان غير المرئي ليس حاله يراه المستنجي والا لكان كل نجاسة غير مرئية في حق الاعمى بل ليس
من شانه ان يرى بعد ما جف بل لان الثلث اقل مقدر في تطهير النجاسة فاخذ به قطعا لوسوسته
وقيل بالسبع اعتبارا لحديث الذي ورد في ولوغ الكلب وقيل بقدر في الاحليل بالثلث
وفي المقعدة بالخمس وقيل بالتسع وقيل بالعشر ولو جاوزت النجاسة بخرجها قال الزاهدي
في شرح المختصر هذا مبهم لا من بيانه وذلك اذا جاوز المخرج اكثر من قدر الدرهم لم يجز الا بالماء
لان الحجر لا يقلع الخبث ولا ضرورة في الكثير ولا بلوى فيجب قلعها بالماء وان جاوزت النجاسة
المخرج وهي قدر الدرهم فكذلك عند محمد وعند ابي حنيفة وابي يوسف لا يجب لان المخرج
عفو ساقط الاعتبار ولذلك لو ترك لا يضر قالوا واراد بالمخرج نفس المخرج وما حوله من
موضع الشرج فانما يجب الغسل بالماء عندهما اذا جاوز وراء موضع الشرج اكثر من قدر الدرهم
وهذا يعني اختلاف النسخ ههنا على الوجه المذكور وان كان محققا لاختلاف الروايتين لان قول
الاقليدي يدل على ان ازالة النجاسة الحاصلة عن البدن لا يجوز الا بالماء وقول الاقليدي يدل على ان التنزه عنه
يجوز بالماء الذي يمكن ان يزول به النجاسة واراد بقوله ما ذكره في اول باب الانجاس بقوله وعندنا انه

فرج بينهما

فرج بينهما لان المسح غير مزيل بعينه اما على المخرج انما نزل بغير الماء كالحجر للضرورة
ولا ضرورة في المبتل وزعن المخرج فهو كسائر النجاسات في سائر المواضع فلا بد
من الماء لسقوط اعتبار ذلك الموضع لو اصاب موضع الاستنجاء منه خارج
اكثر من قدر الدرهم بطهر بالحجر وفي المسألة الصحيح انه لا يطهر ذكره المرغيناني والعفو المباح عن ذلك
على سقوط اعتبار ما بقي من النجاسة في المخرج بعد المسح بالحجر لان النبي ع م نهى عن
روى الترمذي في جامعه مسندا الى عبد الله بن مسعود رض قال قال رسول الله صلعم لا تستنجوا
بالروث والعظام فانه زاد اخوانكم من الجن وفيما اخرجه مسلم من حديث علقمة عن ابن مسعود
رض في الوضوء من النبيذ وسالوه الزاد فقال ع م لكم كل عظم ذكر يذكر اسم الله عليه
ثم قال ع م لا تستنجوا بالروث ولا بالعظام فانه زاد اخوانكم من الجن وفيما اخرجه البخاري
من حديث ابي هريرة رض ولا تاتني بعظم ولا روثة قلت ما بال العظم يا رسول الله
والروثة قال هما من طعام الجن فان ما هو علف لدوابهم يضاف اليهم وقال انه زادهم
وطعامهم وكان المراد بالنهي ما اخرجه الجماعة الا البخاري من حديث سلمان
رض قال نهانا رسول الله صلعم ان نستقبل القبلة بغائط او بول وان نستنجي
والطعام فانه خلوعن سبب علة النهي وتفصيلها فمحمله على ما حمله الا انه مجمل فلا بد
من حمله على المفصل كما هو مقتضى قاعدة الاصول ولو فعله بحجر به حلا قال في شرح
له النهي المذكور ولنا ان النهي لمعنى في غيره على ما مر فلا يمنع المسنون عينه بل يقررها
كما لو توضا بماء مغصوب واستنجى بحجر مغصوب لحصول المقصود لا يقال سلمنا ان التنقية
تحصل بالعظم ولكن لا نسلم انها تحصل بالروث فانه نجس لانا نقول المراد الروث
اليابس وهو يجف النجاسة ولا تخلف غيرها بخلاف الماء البخس فانه تخلف
لان النبي ع م نهى عن الاستنجاء بالروث والعظام اخرجه الائمة الستة في كتبهم عن ابي قتادة رض قال قال
رسول الله صلعم اذا بال احدكم فلا يمس ذكره بيمينه واذا اتى الخلاء فلا يستنج بيمينه
ما علق استاد العالم في الافاده والاسعاده محمد مولانا كمال ياشا زاده سر الله له
الحسنى وزياده على الهدايه ولقد تم الطهارة وتلوها كتاب الصلوة

191

فصل في الغسل

اخر الغسل عن الوضوء اقتداء لعمار الكتاب كانه مذكور ماخرا عن الوضوء في الاية الدالة عليها واعتبار الاشارة حيث ذكر موجب الوضوء مصدرا بكلمة اذ الدالة على كثرة الوجوه وغلبتها وذكر موجب الغسل مصدرا بكلمة ان الدالة على ندرة الوقوع وحق النادر ان يؤخر عن الغالب وبيانه من وجه اخر وهو ان ما يغلب وقوعه يكون الحاجة اليه اشد فيكون معرفته اهم وعنايه للترغيب اطمع فان مواظبة الوضع الطبع من شرائط حسنه وذلك ان الغسل مشتمل للوضوء حيث يتحقق الوضوء في ضمن الغسل فهو جزء منه والجزء يهتم على الكل طبعا ومن قال ان محل الوضوء جزء البدن ومحل الغسل كله والجزء قبل الكل وكانه لم يتحقق علاوة الجزء والكلية بين نفس الوضوء ونفس الغسل وانما عدل عنها الى ما ذكر لبيان وجه الترتيب بينهما باعتبار تينك العلاقتين وقدم ما وجبها اخر لعدم الوضوء في الغسل قد كر واما ما قيل انه لان الوضوء وظيفة الحدث الاصغر والغسل وظيفة الحدث الاكبر فليس بشيء لعدم تمام المعدية العاملة والاصغر معدة الاكبر قد انه خالف اسلوبه في الوضوء حيث اخر الدليل ههنا وقد قدمه ثمة لانه كان ذلك على خلاف الاصل لنكتة مخصوصة له وهي البداية بالاية الكريمة بما وقع الفصل وما تعلق من الكلام قدم وعناية فصل منها وصل نوتي ومنها فصل لا سوتي لان الاعراب لا يستحق الا بعد العقد والتركيب على ما عرف في المفصل **وفرض الغسل** الواو للعطف والمعطوف عليه مولد فصل في الغسل ومن قال انه لا عطف على قوله فرض الوضوء فقد ابعد ولم يدر ان الفصل مانع عن الوصل وكان معنى انظامه ان يقول وفرضه واما عدل عنه محافظة على عبارة القدوري ولا بعد ظاهر كلامه الاكتفاء بالصدر والعوض على ما بين فيما سبق من الاصطلاحات الشرعية فمن زعم انه ههنا بمعنى العوض فقد اخطأ **والمضمضة والاستنشاق** قدمها في البيان اهتماما لشانهما لان فرضيتهما موضع

ومن قال ذكر الوضوء بكلمة اذا اخ وذكر الجنابة بكلمة ان اخ لان الكلام في سنن الاسلام كما لا يخفى على ذوي الافهام

صاحب الهداية رحمه الله

صاحب عامة الشراح

صاحب الهداية رحمه الله

صاحب الهداية رحمه الله

الاشتباه ولهذا وقع فيها الاختلاف ثم ان تجاوز الماء وجذبه بالنفس معتبر ان في حد
المضمضة والاستنشاق المسنونين من والوضوء على ما سلفنا بيانه فان كان
المفروض ههنا ما هو المسنون هناك كما ذكر في مقام الاستدلال على فرضيتها
لا يخفى فيه اذ لا ثبت به الا فرضية غسل باطن الفم وداخل الانف وفي ان من اصل
وترك المضمضة ثم شرب الماء عبا هل يتم غسله ام لا ومن نظر الى ظاهر الحديث
وهو قوله عليه السلام انهما فرضان في الجنابة سنتان في الوضوء قال لا لان ما هو المسنون
والاستنشاق دون غسل الفم والانف مطلقا
غسل الشعر ازالة الوسخ ونحوه عنه باجراء الماء عليه كذا قال صاحب المغرب وقد
يطلق على اجراء الماء على شعر مطلقا عن شرط ازالة الوسخ ونحوه وهو المراد ههنا
ضرورة ان الشرط المذكور غير معتبر في فرض الغسل ثم قال والغسل بالضم اسم من الاغتسال
وهو تمام غسل الجسد واسم الماء الذي يغتسل به ايضا ومنه ما في حديث ميمونة رضه
فوضعت غسلا للنبي عليه السلام والغسل بالكسر ما يغسل به الرأس من خطمي ونحوه وفي
بعض الروايه والغسل بعض الغين وضمها لغتان والفتح افصح واشهر عند اهل اللغة والضم
هو الذي يستعمله الفقهاء او اكثرهم وزعم بعض المتاخرين ان الفقهاء غلطوا في الضم
وليس كما قال بل غلط هو في انكاره ما لم يعرفه انتهى ويرد عليه انه لم يرد ذلك ازاء غلطهم
في فتح الضم بل اراد غلطهم في قصر الصحة حيث لم يستعملوا الفتح فيه وقد اصحيح عن هذا الكلام
الامام النووي في التهذيب حيث قال وهو لهم في باب غسل الجنابة وغسل الميت وقولهم وجب عليه
وضوء وغسل ويجب الغسل من خروج المني وشبهه هذا كله بضم الغين وفتحها لغتان مشهورتان
والفتح اشهرهما وقد غلط الفقهاء في ضمهم اياه وجهلوا ولم يطلعوا على اللغة الاخرى وقد
جمع شيخنا جمال الدين بن مالك امام المرالادب في وقته تلامذة ملك اللغة في عصر
احد وهما مع شدة معرفته وتحصيله وتبحره واطلاعه وتدقيقه الباقي

قال سائر الناس لبا قيهم ومنه السور وهو بقية الشراب ومن قال انه بمعنى الجميع واستعماله في معنى
الباقي غلط وقع فيه العرب فقد غلط في كل من معاني كلامه اما انه غلط في قوله انه بمعنى الجميع فلما تقرر
عند ائمة اللغة ان استعمال لفظ السائر بمعنى الجميع مردود عند اهل اللغة معدود من غلط العامة وانا جهم

س

من الخاصة نص عليه الشيخ بهي الدين ولما انه غلط في قوله واستعماله في معنى الباقي على ما نقله
قال ابو منصور **الازهري** في التهذيب ان اهل اللغة اجمعوا على ان معنى السائر الباقي وفضل سائر
نواحي بقيته في نحو اخذت من الماء بعضه وتركت سائره لان المتروك عندله النعمة وتفارقها
من حيث ان سائر اكثر والبقية لما قل ولهذا يقوله اخذت من الكتاب ورقة وتركت سائره
ولا تقول تركت بقيته وقول من قال الصحيح ان سائر بمعنى الباقي قل او كثر قول لا شاهد له عليه
لانه استعمال للاكثر والبقيه للاقل كما قال ابو علي الفارسي انتهى وعلى هذا يظهر وجه حسن لفظ سائر
في هذا المقام وسنن مرتبة على عبارة الباقي
وبه قال مالك واحمد في رواية وهو مذهب ابن ابي ليلى حكاه ابن المنذر عن الحسن البصري والزهري وقتادة
اخرجه ابو داود وابن ماجه من حديث علي بن زيد عن سلمة بن محمد بن ياسر عن عمار بن ياسر
ان رسول الله صلعم قال عشر من الفطرة المضمضة والاستنشاق والسواك وقص الشارب وحلق العانة ونتف
الابط والاستنجاء وغسل البراجم والانتضاح بالماء والاختتان ورواه احمد في مسنده والطبراني في معجمه
والبيهقي في سننه وقيل معناه معظمها عشر كالحج عرفة فانها غير منحصرة في العشر لبقية شتى من ان لهم معها الاصبار
حتى احتاج الى التاويل المذكور ولفظة من تنادي على عدم الانحصار فانه على عدم قصد الانحصار يكون من سنن الهدى
الفطرة اصلها الخلقة قال الله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها واحتلف في تعيين
بل نخلا كالاجمع
وقال الخطابي فسرها اكثر العلماء بالسنة قال ابن صلاح فيه اشكال البعد مع السنة من معنى الفطرة في اللغة
فلعل وجهه ان اصل السنة الفطرة فحذف المضاف واضيف المضاف اليه مقامه واراد بالتفسير المذكور
بيان تقدير الكلام وقال النووي تفسيرها بالسنة هو الصواب فقد صح البخاري عن ابن عمر رضه عن النبي صلعم
قال من الفطرة قص الشارب ونتف الابط وحلق العانة وتعليم الاظفار واصح ما فسر به غريب الحديث ما جاء في
رواية اخرى للبخاري في صحيح البخاري وقال المطرزي في المغرب الفطرة من الفطر كالخلقة من الخلق في انها
اسم للحالة ثم جعلت اسما للخلقة السليمة لانها حالة من احوال صاحبها وعليه قوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة
ثم جعلت اسما للخلقة السليمة نفسها لانها حالة من احوال صاحبها وعليه قوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة
انتهى والقول ما قاله حذام
ولاصحابنا ان يقولوا

اضافة الباب الى الانجاس باعتبار ان بيانها فيه فالاضافة لادنى ملابسة
وهذا لا يقتضي تقدير البيان كما سبق الى بعض الاذهان وفائدة صيغة الجمع مع الاشارة
الى تعدد الانواع بعد علم تعدد الانواع مضافا الى الانجاس فمن قال بعدم
الكلام باب سان انواع الانجاس فقد زاد في الطنبور نغمة اخرى والانجاس جمع
نجس بفتح النون وبكسر النون مع كسر الجيم كلها مستفاد من اللغة والنجس كما مستفاد
في الاصل مصدر استعمل اسما يطلق على الجميع فهو اكثف وعلى الحكم وهو اكثف
والمراد ههنا الاول ولما فرغ من سان النجاسة الحكمية وتطهيرها حاشية ٢٩
بيان النجاسة الحقيقية وتطهيرها وانما اخرها عنها لانها اقوى بدلا على ذلك
ان قليلها يمنع الجواز اتفاقا بخلاف الحكمية فان قليلها معفو وان وجب الطهارة
عنها لا يسقط بعذر من الاعذار بخلاف الحكمية والبحث عن الحيض والاستحاضة
والنفاس قد سبق انما كان باعتبار انها من الاحداث واما البحث عنها باعتبار انها
من الانجاس المرسة الى تطهيرها فانما هو في هذا الباب وبهذا التفصيل
يتبين فساد ما قيل لما فرغ من بيان الحيض والاستحاضة والنفاس وفيها منع لكل
شرع في سان سائر الانجاس وتطهير النجاسة ازالتها فاضافتها الى الانجاس على حقيقتها
فان قلت يلا يجوز ان يكون المراد منه الطهارة ويكون الاضافة على التوسع الشائع
لان التطهير بهذا المعنى متعلق بمحل الانجاس لا للانجاس نفسها قلت يابا وصف تطهير
النجاسة من بدن المصلي فان التطهير بمعنى اثبات الطهارة لا معنى له واما فاعل واجب
دون فرض مع انه من الشرائط التي لا تصح الصلوة بدونها لان المفهوم منه عند الاطلاق
ما يكفر جاحده وجاحد هذا لا يكفر لكان خلاف مالك فانه ليس بفرض عنده بل سنة
والمكان الذي صلى عليه المعتبر في طهارة المكان تحت قدم المصلي حتى لو افتتح الصلوة
وتحت قدميه اكثر من قدر الدرهم من النجاسة فصلوته فاسدة لانه لا بد من القيام وذلك
يكون بالقدم وكذا اذا كانت تحت احدى قدميه وهو الاصح لان القيام مضاف اليهما
وصلى بجزء لان المفروض من القيام يتادى باحدهما فيجعل وضع الاخر على النجاسة كالعدم

ولو كان تحت كل واحد من قدميه كما اقل من قدر الدرهم ولو جمع بزيد عليه يجمع
فلا يجوز صلوته اعتبارا بالثوب ١٢ اذا كان في موضع السجود وذلك القدر
فتح رواه محمد عن ابي حنيفة انه لا يجوز لان السجود ركن كالقيام وهو قولهما
لان السجود على الجبهة فرض عندهما وعنده واجب كما مر والفرض يتأدى ببعض
الانف من غير عذر لكن اذا وضع الجبهة مع ما تأدى الفرض بها كما في القراءة
اذا قرأ آيات وذلك يأخذ اكثر من قدر الدرهم وفي رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة يجوز لان
عنده السجود على الانف دون الجبهة جائز والانف يأخذ من النجاسة اقل من قدر الدرهم
وان كان في موضع يديه او ركبتيه يجزئه عندنا خلافا لزفر رح والشافعي رح بناء على ان
موضع اليدين والركبتين على الارض ليس بفرض عندنا وضعهما على النجاسة كلا وضع
لقوله تعالى وثيابك فطهر اي طهرها من النجاسة والامر للوجوب لا محالة وقد قيل معناه فقصر
لان ذلك مجاز والاصل الحقيقة والا صارف عنها فلا يصار الى المجاز واما ما قيل
ان تقصير الثياب يستلزم التطهير عادة فيكون الامر بما بالتطهير اقتضاء فمشاه
الغفول عما مر من الثبوت اقتضاء فان شرطه على ما مر في كتب الاصول ان يكون الملزم
اللازم المحتاج اليه وقوله رح حتى الحديث بهذا اللفظ غريب ولكن روى الائمة
في كتبهم بمعناه ولفظ مسلم من حديث اسماء بنت ابي بكر الصديق رضي الله عنها قالت جاءت امرأة الى النبي ﷺ
فقالت احدانا يصيب ثوبها من دم الحيض كيف تصنع به قال تحته ثم تقرصه بالماء ثم ينضحه
ثم تصلي فيه وفي رواية ابي داود حتيه ثم اقرصيه بالماء ثم انضحيه وفي رواية الترمذي وفي
رواية الترمذي حتيه ثم اقرصيه بالماء ثم رشيه وصلي فيه وفي الصحيحين بمعناه والحت القشر
باليد او العود والغرض ما خلف الاصابع كلاهما من باب طلب والحت والقرص في الدم
مستحب وليس بفرض ووجه الحديث في دم الحيض يصيب الثوب لانه في الحاق العين
بطريق الدلالة وانما ينبغي الحاقه به بطريق القياس لورود النص على خلافه واذا وجب بما ذكرنا

في الثوب وجب في البدن والمكان يعني لما وجب التطهير في الثوب بعموم النص
وجب في البدن والمكان بدلالته لان الاستعمال في حالة الصلوة يشتمل الكل
وفي الاخيرين اولى باعتبار انه لا خلو عنها وقد يخلو عن الثوب ويجوز تطهيرها
بالماء قيل انما قال يجوز ولم يقل يجب لان الاستعمال عين الماء ليس بواجب
على مذهب الحنفية واما على ابي يوسف بل الواجب ازالة النجاسة بأي طاهر كان من المائعات
التي يمكن ازالة النجاسة به وكان هذا القائل عاقل عن عطف قوله وبكل مائع طاهر يكون
متعلق الجواز مجموع المعطوف والمعطوف عليه فلا يتناول ما ذكر من التكملة كما لا يخفى
وقوله طاهر احتراز عما ليس بطاهر فلا يجوز بالماء المستعمل على اصل من قال بعدم طهارته
ويقول ما يزول به كل لحمة على الاصح وقيل يحصل التطهير بذلك حتى لو غسل دم به رخصة ناظر الحشو
وحال سمن الاته السرخسي والاصح ان التطهير بالغسل لا يكون لتضاد بين الوصفين
وفيه نظر لان مرادهم بالتطهير ازالة النجاسة العلنظ لا ازالتها مطلقا ولا تضاد
بين ازالة النجاسة العلنظ وبقوت النجاسة المخففة عكس ازالته احتراز عن الدهن
والسمن والعسل وما اشبه ذلك مما لا يعصر بالعصر لان الازالة انما تكون بما يتحلل
اجزاء النجاسة مع المزيل شيئا فشيئا وذلك لما يتحقق فيما يعصر بالعصر وقال محمد وزفر
والشافعي ومالك وعامة الفقهاء رحمهم الله لا يجوز الا بالماء لان القياس يقتضي ان يتجنس
الماء بأول الملاقات والنجس لا يفيد الطهارة الا ان هذا القياس ترك بالماء للضرورة
لعدم شيء اخر وراءه حتى تندفع الضرورة فلو اخذنا فيه بالقياس لما امكن تطهير شيء اصلا للضرورة
لعمكننا النظر الذي كلفنا به بخلاف سائر المائعات فان وراءها شيئا اخر يندفع به
فلا يكون كالماء في حكم الضرورة فلا يمكن الحاقه به بطريق الدلالة وانتفاء سبب النجاسة بالماء ظهورا
وهو ما يطهر به فسقط القول بالقياس بنص الكتاب ولا نص في سائر المائعات فبقي على
اصل القياس لانه تنجس بأول الملاقات لعدم بالغه فيه حيث قال الملاقاة ولم يعلل بالاختلاط
ثم زاد عليه قيد الاول ومن وهم في شرحه يعني لاختلاط النجاسة فقد فسر بغير معناه ونزل على غير معناه

والمحل لا بعد الطهارة فصل وبه سعوى ما روى عن شمس الائمة في نزول ما يوكل لحمه
وقد سهت عما فيه من الضعف فتذكر الا ان هذا القياس متروك بالماء
لما انجه من ان موجب ما ذكر عدم الجواز بالماء ايضا لوجود المعنى المذكور فيه ومن
قال فيلزم شمول الجواز وعدم فقد اخطا لان اللازم اعم هو الثاني ولنا ان الماء طاهر
لم يتعرض لعدم الطهارة لانه موضوع عنه فان ما لا يكون طاهرا لا يكون مطهرا كالبول
او غيره والكلام ههنا في اعم من ذلك ومن لم يتنبه لذلك قال ان الماء طاهر
طاهر من ان حقه ان يقول ان الماء الطاهر طاهر وتغاير الوجه المذكور ان الماء انما
كان مطهرا لعلة طاهرة النجاسة عن المحل وازالتها وازالتها عنه وهذه العلة حاصلة
في غير من المائعات اذ اعصر معصور والمشاركة في العلة يوجب المشاركة في
الحكم ومن قال وهذه العلة حاصلة في الخل ونحوه بل اولى لان الخل ينزل به الالوان والادهان
التي لا تنزل بالماء فعلم ان الخل اطهر من الماء فيحصل الطهارة بالخل ونحوه فقد عمل على صور
بعلته قال ما ذكره بقوله لان حكم مخصوص بالمحل والمحل عام شامل له ولغيره من المائعات المعصور
وفيها ما لاحظ له من الوصف المذكور للحكم لا تعال التعليل بالاطهر لا يجوز لان النص يعتبر
الغسل بالماء قال عم اغسله بالماء لان منباه على حمة موهوم اللعب ونحن لا نقول به
ومن قاله به انما قال بشرط ان لا يوجد له معارض راجح وذلك الشرط غير موجود ههنا كيف
وقد عارضه دلالة النص وهو راجح عليه واما فصل العسل بالماء انما ان يكون واجبا لعينه
او لغيره والاول ممنوع لان المصلي اذا اصطبح موضع النجاسة وصلى مدرك الثوب جازت
الصلوة بلا خلاف والثاني مسلم فانه واجب للتطهير وهو يحصل باستعمال المائع حصوله
باستعمال الماء فليس لان الكلام في التطهير والقطع ليس بتطهير لما عرفت انه ازالة النجاسة
عن محلها او اثبات الطهارة في محل النجاسة بازالتها عنه والنجاسة المجاورة جواب عما تمسك به بعضهم
وحاصله ان الثوب لم يكن نجسا لذاته بل لغيره وهو مجاورة النجس فاستعمال الماء يكفي
اجزاء النجس لان الماء لرقته ولطافته يدخل اثناء الثوب ثم اذا عصر يخرج منه ويصير الماء
من اجزاء

باب

ابتدا بالوضوء ثم ثنى بالغسل ثم ثلث بالتيمم عما وقع ماء كتاب الله تعالى
بعد عما لما حقه ان يقدم وذلك ان الوضوء مع كونه جزء من الغسل غالب الوقوع
والتيمم مع خلف عنها نادر الوقوع الا انه قدم المساز والخارج عن المصر
المريض نظرا الى ان شرط الرخصة عدم الماء، وهو متحقق فيها وحكم المريض
وقع كتاب الله تعالى قدم المريض على المساز نظرا الى ان حكمة الرخصة وهي المرحمة
اوفر في حق المريض وهو احق بها من المساز والتيمم لغة القصد وشرعا طهارة حاصلة
باستعمال الصعيد الطاهر عضوين مخصوصين على مخصوص فركنه مسح العضوين
المخصوصين وشرطه النية والعجز عن استعمال الماء حسا او حكما والله الصعيد
والمراد من الاستعمال ما يعم الحكم فوجد التيمم بالجرح الاملس والاصل شرعه الكتاب
وورد بيان بعض احكامه من الحديث عما يستقف عليه ومن لم يجد الماء التعريف
للعهد والمعهود الماء الصالح للوضوء فلم يدخل لا يصلح له كما لقلته او كيفا لعدم طهوريته
في حيز الشرط عدما فخرج به الرد لقول الشافعي في احد قوليه القائل بجواز التيمم قبل استعمال
ما معه من الماء الذي لا يكفي الوضوء ومن هنا سمي وجوب التكبر في قوله تعالى فلم تجدوا
ماء وهو المساغ للاجتهاد. وصل والله ولي الرشاد وهو مساز السفر المعتبر هنا ما هو
المذكور في قوله تعالى او على سفر وهو السفر الشرعي وقد اوضح عن ذلك الامام
الماحي حيث قال في معناه قليل السفر وكثيره سواء في التيمم والصلوة على الدابة
خارج المصر انما الفرق بين القليل والكثير في ثلثة في قصر الصلوة والافطار والمسح على الخفين
او خارج المصر منصوب على الحالية معطوف على محل قوله هو مساز ولا يجوز ان يكون معمولا
فيه لانه لا يقال زيد خارج الدار كما قال سيبويه بل من خارجها ذكره الرضي في شرح الكافية بينه
وبين المصر الصمير للخارج لا لمن لم يجد الماء ان كان مسافرا فالمعتبر بعده عن الماء ذكره الحاكم
عن محمد في حد القريب انه اذا كان بينه وبين الماء دون ميل فريب ولا يجزيه التيمم وان كان اكثر

فصل البئر لما ذكر انواع المياه التي لا تجوز الوضوء بها ومن جملتها
ما، البئر وكان له اشتراك سائر المياه من حيث جواز الوضوء به لكن له ع
الباب المذكور وفصله عن سائر المياه من قال ذكره عقب الفصل المتقدم
فقد اخطأ من وجهين احدهما ان المتقدم باب لا فصل وثانيهما انه داخل
في الباب المذكور لا معقب له غاية انه منفصل عن سائر مسائله ومن قال
لما ذكر حكم الما، القليل بانه ينجس كله عند وقوع النجاسة فيه حتى يراق كله ورد عليه
ما، البئر فقصاف انه لا ينزح كله في بعض الصور فذكرها، البئر في فصل عاحده بيانا
لوجه المخالفة لم يدر ان ما ذكره لا يصلح وجها لذكرها، البئر في فصل عاحدة بل الظ
منه ان يذكر مع ما ورد عليه بعض غير منفصل **واذا وقعت في البئر نجاسة**
نكرت النجاسة لان المراد نجاسة مخصوصة وهي التي لا ضرورة فيها فلا يدخل ما ذكر
مثل البعرة والبعرتين وقصد المخصوص من التنكير مذكور في الكشاف في سورة النور
حيث قال لم نكرت الما، في قوله من ما، واجاب بجوابين احدهما ان المعنى خلقها
من ما، مخصوص وهو النطف **نزحت** قال الجوهري نزحت البئر نزحا استقيت
ماءها كله فلا يجوز في قوله نزحت ولا تقدير بل لا صحة له لما عرفت ان المنزوحة صفة
صفة البئر حقيقة لا صفة الما، بل يجوز في قولنا نزحت ما فيها من الما، فمن قال
نزحت البئر اي ماءها بحذف المضاف لعدم الالتباس لما ان نزح البئر غير ممكن
والثانية باعتبار الاسناد الظاهري فكان هذا من قبيل طلاح اسم المحل على الحال
كقولهم جرى النهر وعد اخطأ من وجوه اما اولا فلما عرفت ان المنزوحة صفة للبئر لا صفة
الما، واما ثانيا فلان بعد المضاف اغنى عن التجوز فان كلا منهما طريق على حده لا
يجوز ان معا واما ثالثا فلان التجوز على تقدير الحاجة انما يكون في الاسناد لا في المسند
اليه كما لا يخفى على صاحب التوجيه فتدبر لا يجوز ان يكون الضمير للنجاسة

لما فرغ عن التيمم الذي هو خلف عن جميع الوضوء شرع في بيان المسح الذي هو
خلف عن بعضه وهو غسل الرجلين فوجه مناسبة هذا الباب لما قبله كون كل منهما
مسحا ورخصة موقتة ووجه تاخيره عنه انه بدل ناقص وهو بدل تام جاز بالنية
انما قال جاز ولم ثابت بصما لتجدد المسلة التنبيه على ان ثبوته على وجه الجواز لا على
وجه الوجوب وانما قال بالنسبة لانها تشمل القول والفعل ومدور في باب المسح
حكاه فعله وروايه قوله وفيه اشارة الى ان نص الكتاب سالت عنه رد اعلى من زعم ان
قراءة الجر في وارجلكم يدل عليه فان قوله تعالى الى الكعبين يدفعه لانه نص في الغاية ومسح
الخف غيرها والاخبار فيه مستفيضة لكثرة الاخبار فيه قال ابو حنيفة رح ما قلت
بالمسح حتى جاءني مثل ضوء النهار وهي مشهورة وهو من المتواتر حتى قال ابو يوسف
يجوز نسخ القران بمثل خبر المسح على الخفين لكنا لم ننقلها لان الاجماع المنعقد اليوم اغنانا
عن الاحتجاج بالاخبار كذا في الاسرار ان من لم ير اي يعتقد جوازه كان مبتدعا قال ابن
عبد البر لا يعلم المسح الا مخذول مسدع خارج عن جماعة المسلمين اهل الفقه والاثر ومما يدل
عليه ما روي عن ابي حنيفة انه سئل عن مذهب اهل السنة والجماعة فقال هو ان يفضل الشيخين
ويحب الختنين وان يرى المسح على الخفين وما روي عن احد من الصحابة رض الكراهة الا وقد
روي الرجوع عن الكراهة كان مبتدعا قال ابدع الا واذا ابتدا به واحدثه والبدعة منه
ثم غلب على ما هو زيادة في الدين او نقصان منه لكن من رآه اي اعتقده مشروعا ثم لم يمسح
اخذ بالعزيمة وهو غسل الرجلين كان ماجورا مثابا عليه وانما كان ماجورا عليه باتيانه بالغسل
اذ هو اشق على البدن وافضل الاعمال احمزها لا بترك المسح الذي هو سنة فقها ذكر اشارة
الى ان غسل الرجلين افضل ولا ناخذ بهذا ما نقل عن بعضهم انه سئل عن رجل يرى المسح على
الخفين الا انه يحاط وينزع خفيه عند الوضوء ولا يمسح عليهما قال احب الي ان يمسح على خفيه

فصل في الاسآر وغيرها

الاسار جمع سور وهو بقية
الماء التي سعها الشارب في الاناء او غيره فمن قصر على الاول فقد قصر
مناسبة هذا الفصل للباب المذكور من حيث ان بعض الاسار مما يجوز به الوضوء
فاحتاج الى ذكر الاسار لتفصيل ذلك البعض منها ومناسبته لما تقدم
من الفصل من حيث ان بعض الاسار منجس للماء، ومن وهم ان ما ذكر اولا وجه
ايراد هذا الفصل لما عدم صدوهم وكذا من التفت بما ذكرنا يعلم وجه ايراد هذا
الفصل في الباب المذكور كما لا يخفى واعلم ان الاسار اربعة طاهر كسور
الادمي ومكروه كسور الهرة ونجس كسور الخنزير وسباع البهائم ومشكوك فيه
كسور البغل والحمار وانما قلنا عندنا لان سور سباع البهائم طاهر عند الشافعي

وعرق كل شيء معتبر بسوره فعلى كان حقه ان يقول وسور كل شيء معتبر بعرقه
لان الكلام في السور لا في العرق فمنشأ ان يجعل السور مقيسا لا مقيسا عليه وانما
قال وعرق كل شيء معتبر بسوره لانه ليس بصحيح لان المصنف اراد ان يبين في ضمن الاسار والعرق حلولا وسور
كل شيء معتبر بعرقه لوجب ان يقول بعده وعرق الادمي كذا وعرق الكلب كذا
وعرق الحمار كذا وكان الفصل اذ ذاك للعرق لا للسور ويرد عليه انه لا
حصر ان يعين اولا احكام انواع السور ثم يقال عرق كل شيء معتبر بسوره
واما صدر الكلام به فانما يناسب لكون الفصل في العرق لا في السور فاذا
كان الفصل في السور كان حقه كما ذكره السائل ان يقول وسور كل شيء معتبر بعرقه
وبالجملة سياق الكلام حيث كان عنوان الفصل الاسار يعين ان يجعل السور مقيسا
كما ذكره السائل والحاقه حيث ذكر انواع السور واحكامها دون انواع العرق واحكامها
ناشئ عن الجعل المذكور كما ذكره المجيب فمن سياق الكلام والحاقه يندفع بالجواب الشافي
ان قوله وغيرها في عنوان الفصل شامل للعرق فهو كالسور من جملة اصول ما يبحث عنه في هذا
الفصل الا انه قدم السور في العنوان لاصالته فان العرق معتبر به وقدم العرق في البيان

لتمام امره بعد ما ذكر من الاجمال فكان حقه ان يقدم بعد الفراغ عن الفصل
والاهتمام بهذا يتبغي ان يلاحظ المقام ثم انه لا يعرض ما ذكره من الكلب يجرح الحمار فانه
طاهر غير مشكوك وسوره مشكوك لا لان الشك في طهوريته لا في طاهريته لانه يلزم
الشك في طهورية العرق مع انا نقطع بعدمها لان اعتبار العرق بالسور في الطهارة
خاصة فلا يتجاوز الطهورية بل لان بنا، الكلام ههنا على عدم الشك في طهارته فانه
عده من النوع الرابع وهو المشكوك فيه انه طاهر او نجس بل لان مقصد العباس
ان يكون عرق الحمار مشكوكا كما فيه كسوره ولكن خص ذلك بالبعض وهو ما روى انه ثم
كان مركب الحمار معورا وهو لا يخلو عن العرف عادة ولو كان نجسا لما ركبه وفعل ذلك
لانها يتولدان

٩٨١

باب الحيض

حيض الحيض خص الحيض بالذكر في العنوان دون النفاس والاستحاضة وان
اشتمل الباب عليها ايضا لاصالته اما بالنظر الى الاستحاضة فظاهر اذ بها يعرف
بعد معرفته واما بالنظر الى النفاس فلان كل حكم يترتب على النفاس يترتب عليه
الحيض بدون العكس على ما ستحيط به علما وفي بعض النسخ زاد قوله والاستحاضة
ووجه اشتمال الباب فصل متعاضة على بعض احكام الاستحاضة على ما سيعرف
لما كان معرضه باكثر وقوعه اتم قدم ذكر الاحداث التي يكثر وقوعها من الاصغر والاكبر والاحكام
المتعلقة بها اصلا وخلفا ثم رتب عليه ذكر الاحداث التي يقل وقوعها بالنسبة اليها
وهو باب الحيض والاستحاضة والنفاس ولما ذكر من العلة قدم الحيض على النفاس وتقديم
الاستحاضة على النفاس لشدة مرتبها من الحيض ووجه اتصالها به من جهة بيان الاحكام
لا تعالى كان الاولى ان يقدم باب الانجاس لانه لما يتبين الطهارة اصلا وخلفا فلتصح
الى بيان الطهارة من الانجاس ويتوخر منه مسائل الحيض والنفاس لانها من جملة الانجاس
لا ما يحول الحيض والنفاس حكمها حكم الجنابة فالمناسب ذكرها في طهارة الاحداث دون الانجاس
اذ الاحكام المذكورة في هذا الباب من حرمة القراءة والطواف ودخول المسجد وغيرها
من احكام الاحداث لا من احكام الانجاس **واعلم** ان نفس الحيض من الانجاس الا انه
يترتب عليه خروجه حالة مانعة عن الصلوة وهو بهذا الاعتبار من الاحداث ومن ههنا
نشا الاختلاف بعده بعضهم من الاول وبعضهم من الثاني ولما كان البحث عنه ههنا بالاعتبار
المذكور فصله الماتن عن الانجاس واخره عن بابه **والحيض** في اللغة عباره عن السيلان يقال حاض
السيل والوادي **والله** اشبع في الصحاح حيث قال وحاضت السمرة حيضا وهو شجر
يسيل منها شيء كالدم **ومن** وهم انه في اللغة الخروج فقد وهم **وكذا** من زعم انه الدم الخارج
وفي الشريعة عباره عن دم يسيل وتصر المراهقة بابتدائه سيلانه بالغة وقال في المحصر وهو دم
ينفضه رحم امراة سليمة عن داء وصغر واحترز بقيد الرحم عن الرعاف والدماء الخارجة من الجراحات