

﴿ الجزء الثاني ﴾

من البحر الرائق شرح كزالدقائق للامام
العلامة والتحرير الفهامة فقه عصره
ووحيد دهره محرر المذهب النعماني
وأبي حنيفة الثاني الشيخ زين
الدين الشهير بابن نجيم
رجه الله تعالى
آمين

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

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

بسم الله الرحمن الرحيم

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها

لما كان سبق الحديث عارضا سماويا والفسادات عارضا كسبيا قدم ذلك وآخره هذا والفساد والبطلان في العبادات سواء (قوله يفسد الصلاة التكلم) حديث مسلم ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن وفي رواية البيهقي انما هي وما لا يصلح فيها ما شرته يفسدها مطلقا كالاكل والشرب والمكروه غير صالح من وجهه دون وجهه والنص يقتضي انتفاء الصلاح مطلقا أطلقه فشمّل العمد والنسيان والتخطا والقليل والكثير لا صلاح صلاته أولا عالما بالتحريم أولا ولهذا عبر بالتكلم دون الكلام ليشمل الكلمة الواحدة كما عبر بها في المجمع لان التكلم هو النطق يقال تكلم بكلام وتكلم كلاما كذاني ضياء المحلوم وسواء أسمع غيره أولا وان لم يسمع نفسه وصحح المحروف فعلى قول الكرخي تفسد وحكى عن الامام محمد بن الفضل عدمه والاختلاف فيه نظير الاختلاف فيما اذا قرأ في صلاته ولم يسمع نفسه هل تجوز صلاته وقد ينهيه كذاني الذخيرة وفي المحط النفع المسموع المهجى مفسد عندهما خلافا لابي يوسف لهما أن الكلام اسم محروف منظومة مسموعة من مخرج الكلام لان الافهام بهذا يقع وأدنى ما يقع به انتظام الحروف حرفان اه وينبغي ان يقال ان ادناء حرفان أو حرف مفهم كع امرأ وكذاق فان فساد الصلاة بهما ظاهر وشمل الكلام في النوم وهو قول كثير من المشايخ وهو المختار واختار فر

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها
 يفسد الصلاة التكلم بالكلام بدل الكلمة فقال وهذا أولى من تعبير المجمع بالكلام كذاني البحر وفيه نظر اذ منناه على ان المراد به النحوى وليس بمتعين لمجوزان براديه اللغوى بل هو الظاهر اه يعنى اذا كان المراد بالكلام اللغوى

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

منتظم من حروف تقدير افه وداخل في تعريف الكلام المذكور كما قال (قوله ولم أر عنه جوابا شافيا) أقول في معراج الدراية فان قيل كيف يستقيم هذا فان راوى حديث ذى الدين أبو هريرة وهو أسلم بعد فتح خيبر وقد قال أبو هريرة صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وتجرىم الكلام كان ناسا حين قدم ابن مسعود من الحبشة وذلك في أول الهجرة فلنا معنى قوله صلى بنا أى صلى بأصحابنا ولا وجه للحديث الا هذا لان ذى الدين قتل ببدر واسمه مشهور وشهد ببدر وذلك قبل فتح خيبر بزمان طويل كذا في المسوط وانظر ما ذكره الشارح الزبلي يظهر لك الجواب على ان ما ذكره المؤلف من الرواية قد ذكره في الفتح وغيره من حديث آخر غير حديث ذى الدين وبعبارة الفتح قوله ولنا قوله صلى الله عليه وسلم ان صلواتنا الخ رواه مسلم من حديث معاوية بن الحكم السلمي قال بينما أنا أصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ عطس رجل من القوم الى آخر ما ذكره ٣ واطن ان المؤلف اشتبهه عليه

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

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

الاسلام وغيره انها لا تفسد واما ما رواه الحاكم وصححه ان الله وضع عن أمي الخطا والنسيان وما استكرهوا وعليه فهو من باب المقتضى ولا عموم له لانه ضرورى فوجب تقديره على وجه يصح والاجماع منع على ان رفع الأثم مراد فلا يراد غيره والازم تميمه وهو في غير محل الضرورة ولقائل ان يقول ان حديث ذى الدين الثابت في صحيح مسلم فانه تكلم في الصلاة حين سلم النبي صلى الله عليه وسلم على رأس الركعتين ساهيا وتكلم بعض الصحابة والنبي صلى الله عليه وسلم فكان حجة للمجهور بان كلام الناسى ومن يظن انه ليس فيها لا يفسدها فان أجيب بان حديث ذى الدين منسوخ كان في الابتداء حين كان الكلام فيها مباحا ممنوع لانه رواية ابى هريرة وهو متاخر الاسلام وان أجيب بجواز ان يرويه عن غيره ولم يكن حاضر اذ غير صحيح لما في صحيح مسلم عنه بينما أنا أصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وساق الواقعة وهو صريح في حضوره ولم أر عنه جوابا شافيا وأراد من التكلم التكلم لغیر ضرورة لما سياتى انه لو عطس أو تجشأ فصل منه كلام لا تفسد لتعذر الاحتراز عنه كما في المحيط ودخل في التكلم المذكور قراءة التوراة والانجيل والزرور فانه يفسد كما في المجتبى وقال في الاصل لم يجزه وفي جامع الكرخى فسدت وعن أبى يوسف ان أشبه التسبيح جاز (قوله والدعاء بما يشبه كلامنا) أفردته وان دخل في التكلم لان الشافعى لا يفسدها بالدعاء وينبغي ان يتعلق قوله بما يشبه كلامنا بالتكلم والدعاء وقد قدمنا بان الدعاء بما يشبه كلامنا هو ما أمكن سؤاله من العباد كاللهم اطمعنى أو اقض دينى وارزقنى فلانة على الصحيح وما استحال طلبه من العباد فليس من كلامنا مثل العافية والمغفرة والرزق سواء كان لنفسه أو لغيره ولو لا خيه على الصحيح كما في المحيط وفي الظهيرية ولو قال أل ثم قال الحمد لله أو لم يقل لا تفسد صلواته وقال المرغينانى ان انصاف الكامة مثل كل الكامة تفسد صلواته ثم ذكر ضابط الدعاء بما يشبه كلامنا فقال المحاصل انه اذا دعا بما جاء في الصلاة أو في القرآن أو في المسأور لا تفسد صلواته وان لم يكن في القرآن أو في المسأور ولا يستعمل سؤاله تفسد وان كان يستعمل سؤاله لا تفسد اه ويشكل عليه اللهم اغفر لى أو خالى

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

(قول المصنف وارتفاع بكائه) قال في النهر وفي الصحاح البكاء ويصرف فاذا مدت أردت الصوت الذي مع البكاء واذ أقصرت أردت الدموع وخروجها (قوله فهو أن يقول آه) قال في النهر الأنين هو صوت المتوجع كذا في العناية وخصه العيني بالحاصل من قوله آه وقيل هو قول آه اه ؤ وهو بقصر الهزمة مفتوحة كما في شرح النية للشيخ إبراهيم الحلبي ومثله في الشربلالية

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

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

الفرق بين اه أقول وكذلك الفرق بين على ما مر من انه لفظ آه لأن ما هنا حمد ودوام مقصور كما عده مما نقلناه عن شرح النية والشربلالية (قوله وحروف الزوائد مجموعة الخ) قال في النهر قال الشيخ شعبان في تصحيح ألفية ابن معطي انها جمعت عشرين جمعا

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

وسرد هالكن بعضها مؤاخذ فيه ولم يجمعها أحد أربع مرات الا ابن مالك في شرح الكافية حيث قال هناه وتسليم اختلف تلاميذ انسه * نهاية مستول أمان وتسهيل * قال وفيه نظر لان ثلاثي من بنات الباء وادار سمها تكرر معنى وضع لفظ الهاء وليس بجيد والصواب ان يوثق بها على لفظ المطابقة لفظا وخطا كقول بعضهم سالتوني أو قولي أسهل ماتوني

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

معارضته (قوله لكن لغرض صحيح الخ) قال في الشربلية قلت يمكن ان يكون من الغرض الصحيح التخنخ للتسبيح أو التكبير للانتقالات وهي حادثة اه (قوله لان ما للقراءة ملحق بها) لا يشمل التخنخ لاعلام انه في الصلاة (قوله وبعض مشايخنا لم يشترطوا) أي ان يكون مهجبي بل الشرط كونه مسموعا وعبارة الفتح وبعضهم والتخنخ بلا عذر وجواب عاطس يبرجك الله

لا يشترط الحروف في الافساد بعد كونه مسموعا وعلى هذا لو نقرأ ثرا أو دعاء بما هو مسموع اه فقوله حتى قيل اذا قال في صلاته ما يساق به الحمار اذ لم يفسد فهو مكره (قوله وجواب عاطس يبرجك الله) أي يفسدها لانه من كلام الناس ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لقائله وهو معاوية بن الحكم ان صلاتها هذه لا يصح فيها شيء من كلام الناس فجعل التشميت منه قيد يكونه جوابا لانه لو قال العاطس لنفسه يبرجك الله يا نفسي لا تفسد لانها لم يكن خطايا لغره لم يعتبر من كلام الناس كما اذا قال يبرجني الله وقيد بقوله يبرجك الله لانه لو قال العاطس أو السامع الحمد لله لا تفسد لانه لم يتعارف جوابا وان قصده وفيه اختلاف المشايخ ومحله عند ارادة الجواب اما اذ لم يرد به بل قاله رجاء الثواب لا تفسد بالاتفاق كذا في غاية البيان ومحله أيضا عند عدم ارادة التفهيم فلو اراده تفسد صلاة السامع القائل الحمد لله لانه تعلم للغير من غير حاجة كافي منية المصلي وشرحها وأشار المصنف بالجواب الى أن المصلي لو عطس فقال له رجل يبرجك الله فقال العاطس آمين تفسد صلاته ولهذا قال في الظهيرية رجلان يصليان فعطس أحدهما فقال رجل خارج الصلاة يبرجك الله فقالا جميعا آمين تفسد صلاة العاطس ولا تفسد صلاة الآخر لانه لم يدع له اه أي لم يجهه ويشكل عليه ما في الذخيرة اذا من المصلي لدعاء رجل ليس في الصلاة تفسد صلاته اه وهو يفيد فساد صلاة المؤمن الذي ليس بعاطس وليس ببعيد كما

اختلف المشايخ فيها والاصح انها لا تفسد اه وبما فيها اندفع ما عترض به الشارحون على الهداية في قوله ويتحقق ذلك في حروف كهاز وايد كما لا يخفى وفي الخائسة ولو لدغته عقرب أو أصابه وجع فقال بسم الله قال الشيخ الامام أبو بكر محمد بن الفضل تفسد صلاته ويكون بمنزلة الاين وهكذا روى عن أبي حنيفة وقيل لا تفسد لانه ليس من كلام الناس وفي النصاب وعليه الفتوى وجزم به في الظهيرية وكذا لو قال يارب كما في الذخيرة وفي الظهيرية ولو وسوسه الشيطان فقال لا حول ولا قوة الا بالله ان كان ذلك لا مالا آخره لا تفسد وان كان لا مالا الدنيا تفسد خلافا لابي يوسف ولو عوذ نفسه بشيء من القرآن للحمى ونحوها تفسد عندهم اه بخلاف التعوذ لدفع الوسوسة لا تفسد مطلقا كما في القنية (قوله والتخنخ بلا عذر) وهو ان يقول أح بالفتح والضم والعذر وصف يطرأ على المكلف يناسب التسهيل عليه فان كان التخنخ لعذره فانه لا يبطل الصلاة بلا خلاف وان حصل به حروف لانه طاء من قبل من له الحق فجعل عفوا وان كان من غير عذر ولا غرض صحيح فهو مفسد عنده ما خلا فالابي يوسف في المحرفين وان كان بغير عذر لكن لغرض صحيح كتحسين صوته للقراءة أو للاعلام انه في الصلاة أوله تبتدى امامه عند خطائه ففيه اختلاف فظاهر الكتاب والظهيرية اختيار الفساد لكن الصحيح عدته لان ما للقراءة ملحق بها كافي فتح القدير وغيره فلو قال بلا عذر وغرض صحيح لكان أولى الا أن يستعمل العذر فيما هو أعم من المضطر اليه قيدنا بان يظهر له حروف لانه لو لم يظهر له حروف مهجاة فانه لا يفسدها اتفاقا لكنه مكره وهو محل قول من قال ان التخنخ قصدوا اختيارا مكره لانه عبث لعروه عن الفائدة وقيد بالتخنخ لانه لو تتاب فحصل منه صوت أو عطس فحصل منه صوت مع الحروف لا تفسد صلاته كذا في الظهيرية ثم قال التخنخ في الصلاة ان لم يكن مسموعا لا تفسد وان كان مسموعا يفسد ظن بعض مشايخنا ان المسموع ما يكون مهجبي نحو أوح ونف وغير المسموع ما لا يكون مهجبي الى هذا مال شمس الأئمة المحلواني وبعض مشايخنا لم يشترطوا واليه مال الشيخ الامام خواهر زاده حتى قيل اذا قال في صلاته ما يساق به الحمار لا تفسد اذ لم يحصل به الحروف اه واختار الاول صاحب الخلاصة وذكر انه اذ لم يفسد فهو مكره (قوله وجواب عاطس يبرجك الله) أي يفسدها لانه من كلام الناس ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لقائله وهو معاوية بن الحكم ان صلاتها هذه لا يصح فيها شيء من كلام الناس فجعل التشميت منه قيد يكونه جوابا لانه لو قال العاطس لنفسه يبرجك الله يا نفسي لا تفسد لانها لم يكن خطايا لغره لم يعتبر من كلام الناس كما اذا قال يبرجني الله وقيد بقوله يبرجك الله لانه لو قال العاطس أو السامع الحمد لله لا تفسد لانه لم يتعارف جوابا وان قصده وفيه اختلاف المشايخ ومحله عند ارادة الجواب اما اذ لم يرد به بل قاله رجاء الثواب لا تفسد بالاتفاق كذا في غاية البيان ومحله أيضا عند عدم ارادة التفهيم فلو اراده تفسد صلاة السامع القائل الحمد لله لانه تعلم للغير من غير حاجة كافي منية المصلي وشرحها وأشار المصنف بالجواب الى أن المصلي لو عطس فقال له رجل يبرجك الله فقال العاطس آمين تفسد صلاته ولهذا قال في الظهيرية رجلان يصليان فعطس أحدهما فقال رجل خارج الصلاة يبرجك الله فقالا جميعا آمين تفسد صلاة العاطس ولا تفسد صلاة الآخر لانه لم يدع له اه أي لم يجهه ويشكل عليه ما في الذخيرة اذا من المصلي لدعاء رجل ليس في الصلاة تفسد صلاته اه وهو يفيد فساد صلاة المؤمن الذي ليس بعاطس وليس ببعيد كما

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

بانه لم يجهه فانه يفيدان الاجابة حصلت بتامين العاطس فلم يكن الثاني تاميناً له و كلام الذخيرة فيه فليتامل وفي شرح نظم
الكثير للعلامة المقدسي ان ما في الذخيرة محمول على ما اذا دعاه ليكون جواباً أما اذا دعا غيره فلا يظهر كونه جواباً فلا تفسد اه
وهو اولى مما في النهرو والحاصل ان التامين في نفسه غير مفسد وانما يفسد اذا كان جواباً وهو كذلك في مسألة الذخيرة بناء على ان
المراد الدعاء للمصلي بخلاف ما في الظهيرية لان الجواب انما يكون من المدعوله وهو العاطس فقط فتامينه مفسد بخلاف

تامين الاخر ويوضح
هذا ما في الشرنبلالية
عن قاضيجان لوعطس
المصلي فقال له رجل
برجك الله فقال المصلي
آمين فسدت صلاته لانه
اجابه ولو قال من يجنبه
معه ايضاً آمين لا تفسد
صلاته لان تامينه ليس
بجواب اه والمراد بمن
يجنبه أي من المصلين
بدليل قوله لا تفسد
صلاته لكن سيأتي بعد
نحو ورقة عن المبتغي
لوسمع المصلي من مصل
وفتحه على غير امامه

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

آخر ولا الضالين فقال
آمين لا تفسد وقيل
تفسد وعليه المتأخرون
فليتامل (قوله وأشار
الى ان المصلي اذا سمع
الاذان الخ) أدخل في
النهر هذه الفروع تحت
قوله والجواب بلا اله
الا لله قال وما سلكاه
أولى (قوله لانه تعليم
وتعلم لغير حاجة) لان
المستفتح كأنه يقول اذا

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

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

ذلك من البيانات لامن الامور ارجحة الى القضاء حتى يعتبر الظاهر ويبدل عليه ما مر من انه لو فتح على غير امامه قاصدا للقراءة لا التعليم لا تفسد عند الكل ومن انه لو سمع الاذان فقال مثل ما يقول المؤذن تفسد ان أراد الجواب والا فلا ونحو ذلك

والجواب بلا اله الا الله

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

منه أو كان مرة واحدة وهو الاصح لانه لما اعتبر كلاما جعل نفسه قاطعا من غير فصل بين القليل والكثير كما في الجمع الصغير وفصل في البدائع بانه ان فتح بعد استفتاح فصلاته تفسد بجمرة واحدة وان كان من غير استفتاح فلا تفسد بجمرة واحدة وانما تفسد بالتكرار اه وهو خلاف المذهب كما سمعت وشمل ما اذا كان المفتوح عليه صليبا أولا وأشار المصنف الى انه لو أخذ المصلي غير الامام بفتح من فتح عليه فان صلته تفسد كما في الخلاصة ثم اعلم ان هذا كله على قول أبي حنيفة ومحمد واما على قول أبي يوسف فلا تفسد صلاة الفاتح مطلقا لانه قرآن فلا يتغير بقصد القارئ عنده وفي القنية ارجح على الامام ففتح عليه من ليس في صلته وتذكر فاذا أخذ في التلاوة قبل تمام الفتح لم تفسد والا فتفسد لان تذكره يضاف الى الفتح وفتح المراهق كالبالغ ولو سمعه المؤتمن من ليس في الصلاة ففتح على امامه يجب ان تبطل صلاة الكل لان التلقين من خارج اه (قوله والجواب بلا اله الا الله) أي يفسد ها عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لا يكون مفسدا لانه ثناء بصيغته فلا يتغير بعزيمته ولهما انه اخرج الكلام مخرج الجواب وهو يحتمله فجمع جوابا كتشيمت العاطس وليس مقصود المصنف خصوص الجواب بهذه الكلمة بل كل كلمة هي ذكر قرآن قصد بها الجواب فهي على الخلاف كما اذا أخبر بخبر يسره فقال الحمد لله أو بامر عجيب فقال سبحان الله ثم نص المشايخ على أشياء موجبة للفساد بانفاقهم وهو ما لو كان بين يدي المصلي كتاب موضوع وعنده رجل اسمه يحيى فقال يا يحيى خذ الكتاب بقوة أو رجل اسمه موسى ويده عصا فقال له وما تلك بيمينك يا موسى أو كان في السفينة وابنه خارجها فقال يا بني اركب معنا أو طرق عليه الباب أو نودي من خارجه فقال ومن دخله كان آمنا وأراد بهذه الالفاظ الخطاب لانه لا يشكل على أحد انه متكلم لا قارئ وهي مؤيدة لما قاله وارده على أبي يوسف ومما أورده على أبي يوسف الفتح على غير امامه وانه مفسد عنده وهو قرآن كذا في فتح القدير وأجاب عنه في غاية البيان بان الفساد عنده فيه لامر آخر وهو التعليم والاراد مدفوع عن أصله لان أبي يوسف لا يقول بالفساد بالفتح على غير امامه كما ذكره الزيلعي وغيره ثم اختلف المشايخ فيما اذا أخبر بخبر يسره فاسترجع لذلك بان قال ان الله وانا اليه راجعون يريد بذلك الجواب وصح في الهداية والكافي الفساد عندهما خلا والابى يوسف وقال بعض المشايخ انه مفسد اتفاقا ونسبه في غاية البيان الى عامة المشايخ وقال واضحان انه الظاهر ولعل الفرق على قوله ان الاسترجاع لاظهار المصيبة وما شرعت الصلاة لاجله والتحميد لاظهار الشكر والصلاة شرعت لاجله وحكم لا حول ولا قوة الا بالله كالاسترجاع كما هو في منية المصلي وقدمنا انه لو قالها الدفع الوسوسة لامر الدنيا تفسد ولا امر الاخرة لا تفسد ثم أطلق المصنف الجواب بلا اله الا الله وقيده في الكافي بصورة بان قيل بين يديه أمع الله اله آخر فقال لا اله الا الله والظاهر عدم التقييد بهذه الصورة لما في فتاوى قاضيان انه لو أخبر بخبر يسره لولا فقال لا اله الا الله وأالله أكبر وأراد الجواب فسدت ومما

بصيغته وان افقه في اللفظ بخلاف ما قصد به الجواب ومنه ما لو استأذنه رجل من خارج الباب ليدخل عليه فقال ومن دخله كان آمنا فانه بمنزلة خطابه بقوله ادخل والظاهر ان ابا حنيفة ومحمد يقولون ان هذه الخطابات القرآنية لا تصير خطابا بالحاضر الخصوص الا بالنية والنية لا تغير الصيغة الاصلية عندهما (قوله ولعل الفرق على قوله الخ) لا يخفى ان فيه اعتبار العزيمة وقد مر ان ابا يوسف لا يغير الصيغة بها تامل

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

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

والسلام ورده

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

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

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

(قوله ثم بعد ذلك رأيت التصريح به في البدائع الخ) ومثل ما في البدائع ما في شرح العلامة المقدسي عن الزاد حيث قال وفي الهارونيات نوسم قائم على ظن انه أتم ثم علم انه لم يتم تفسداً له سلم في غير محله بخلاف القعود وصلاته المجنزة ولو سلم على انسان ساهيا فقال السلام ثم علم فسكت تفسداً اه وفي النهر ثم رأيت في زاد القفر للعلامة ابن الهمام كلاماً حسناً قال الكلام مفسد الا السلام ساهيا وليس معناه السلام على انسان انذرحوا بانه اذا سلم على انسان ساهيا فقال السلام ثم علم فسكت تفسداً بل المراد السلام للخروج من الصلاة ساهيا قبل اتمامها ومعنى المسئلة أن يظن انه أكل أما اذا سلم ه في الرابعة مثلاً ساهيا بعد ركعتين

على ظن انها تروى ويحتمل ونحو ذلك تفسداً صلته فلحفظ هذا اه (قوله لانه سلم في غير محله) تعليل للفساد لا تقوله وقيل يبنى كما توهمه العبارة على ان قوله وقيل يبنى ليس موجوداً فيما رأيت في القنية (قوله على المحتاج) كذا هو في القنية وانظر ما معناه وفي بعض نسخ البحر على المعتاد وفي بعضها على المختار (قوله وكان هذا القائل) وهو العبر عنه ببعض من ليس من أهل المذهب فهم من نفي الرد بالاشارة الفساد أي فهم من قولهم ولا يرد بالاشارة ان المراد انها تفسد على تقدير الرد بها كان الحكم كذلك في الرد بالنطق فقوله من نفي الرد مصدر محض وربع مضاف الى مفعوله وقوله بالاشارة متعلق بآرد وقوله الفساد بالنصب مفعول فهم

حاضر كما قالوا الوسلم على رأس الركعتين في الرابعة ساهيا وان صلته لا تفسد وكذا الوسلم المسبوق مع الامام ثم بعد ذلك رأيت التصريح به في البدائع ان السلام على انسان مبطل مطلقاً واما السلام وهو الخروج من الصلاة فانه مفسدان كان عمداً والله الموفق وفي القنية سلم قائم على ظن انه أتم الصلاة ثم علم انه لم يتم فسدت وقيل يبنى لانه سلم في غير محله بخلاف القعود وصلاته المجنزة اه وهو مقيد لا إطلاقهم بما اذا كان السلام حالة القعود وفيها سلم المسبوق ساهيا وادعاءه كان عادية أعاد ولو قال استغفر الله وهو عادية لا يعيد ولو قال المسبوق بعد الترويحة سبحان الله الى آخره كما هو المعتاد ينبغي ان لا تفسد قرأ المسبوق الفاتحة بعد سلام الامام على الاحتجاج ناسيا فسدت اه ثم هذا كله اذا سلم أو رد بلسانه اما اذا رد السلام بيده ففي الفتاوى الظهيرية والخلاصة وغيرهما الوسلم انسان على المصلي وإشارته الى رد السلام برأسه أو بيده أو باصبعه لا تفسد صلته ولو طاب انسان من اصلى شيئا فإما برأسه أو قيل له أجد هذا فإما برأسه بلا أو بنعم لا تفسد صلته اه وفي المجموع لورد السلام بلسانه أو بيده فسدت ومن العجب ان العلامة ابن أمير حاج الحلبي مع سعة اطلاعه قال ان بعض من ليس من أهل المذهب قد عجز الى أبي حنيفة ان الصلاة تفسد بالرد باليد وانه لم يعرف ان أحداً من أهل المذهب نقل الفساد في رد السلام باليد وإنما يذكر عدم الفساد من غير حكاية خلاف في المذهب فيه بل وصرح بكلام الطحاوي في شرح الآثار بغيره ان عدم الفساد قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وكان هذا القائل فهم من نفي الرد بالاشارة الفساد على تقديره كما هو كذلك في الرد بالانطق لكن الثابت ما ذكرنا اه فان صاحب المجموع من أهل المذهب المتأخرين والحق ما ذكره العلامة الحلبي ان الفساد ليس بثابت في المذهب وإنما استنبطه بعض المشايخ في فرع نقله من الظهيرية والخلاصة وغيرهما انه لو صافح المصلي انساناً بنية السلام فسدت صلته ونقل الزاهدي بعد نقله عن حسام الأعمى المودني انه قال فعلى هذا تفسد أيضاً اذا رد بالاشارة لانه كالتسليم باليد وكذا ذكره العتالي وقال عند أبي يوسف لا تفسد اه ويدل لعدم كونه مفسداً ما ثبت في سنن أبي داود وصححه الترمذي عن ابن عمر قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم الى قباء فصلى فيه قال فجاءته الأنصار فسلموا عليه وهو يصلي فقلت لبلال كيف كان النبي صلى الله عليه وسلم يرد السلام عليهم حين كانوا يسلون عليه وهو يصلي قال يقول هكذا وبسط كفه وبسط جعفر بن عون كفه وجعل بطنه أسفل وجعل ظهره الى فوق وما عن صهيب مررت برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلي فسلمت عليه فرد على اشارة ولا أعلمه قال الاشارة باصبعه رواه أبو داود والترمذي وحسنه فان قلت انها تقضى عدم الكراهة وقد صرحوا بكافي منية المصلي وغيرها بکراهة السلام على المصلي ورده بالاشارة

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

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

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

انما يستعمل الرد فيه بمعنى جواب التحية بقريسة المقام والاستعمال ولو كان بمعنى عدم القبول والنهي عن السلام كان الواجب ان يقال فلم يجب سلامي أو لم يقبل أو نهاني ونحو وافتتاح العصر أو التطوع لا الظهر بعد ركعة الظهر ذلك مما لا يؤهم خلاف المراد وجل الادلة على المتبادر منها اولى وغيره تعسف لا بصار اليه الا بلحبي (قوله ويرد عليه ان الرد بالاشارة كلام معني) قال في النهر فالاولى أن يعطل الفساد بالمصاحفة بانه عمل كثير بخلاف الرد باليد اه وهو ظاهر كلام الشيخ ابراهيم الحلبي في شرح النية (قوله لم

اعلم انه يكره السلام الخ) قال في النهر وزيد عليه مواضع وأحسن من جمعها الشيخ صدر الدين الغزي فقال الظهر سلامك مكرهه على من ستمع * ومن بعد ما أبدى يسن ويشرع مصل وتال ذا كرو محدث * خطيب ومن بصفي الهم ويسمع مكره فقه جالس لقضائه * ومن بخنوا في اللم دعمهم لينفعوا مؤذن أيضا ومقيم مدرس * كذا الاجنبيات الفتيات تمنع ولعاب شطرنج وشبه بخلقهم * ومن هو مع أهل له يمتنع ودع كافر او مكشوف عورة * ومن هو في حال التغوط أشنع ودع آكلا الا اذا كنت جائعا * وتعلم منه انه ليس بمنع وقد زدت عليه المتفقه على أستاذه كافي القيمة والمغني ومطهر الحام والحقه فقلت كذلك أستاذ مغن مطر * فهذا اختتام والزيادة تتفع اه (قوله فقد انتقض وصف الفرضية قبل الدخول في العصر) هذا التما يظهر على قول أبي يوسف أما على قول أبي حنيفة فلا لان فساده موقوف على قضاء العصر قبل صيرورتها ستامل (قوله يصير مستانفا على الثانية فقط) أي على الصلاة الثانية أي ما نواه ثانيا في الصور الاربع لافي الاخرة فقط كما توهمه بعضهم فاعترض بان ما ذكره مسلم فيما اذا كبر ينوي الثانية أما اذا نواه ما يصير مستانفا عليهم ما قد يرمم ما ذكره المؤلف منما اخوذ من الفتح ونقله عنه في النهر وفي النهاية ما يخالفه حيث قال وفي نوازل الصلاة لو صلى الرجل على جنازة فكبر تكبيرة ثم جي بانحرى فوضعت بجانب فان كبر التكبير الثانية ينوي الصلاة على الاولى أو عليها أو لانه له فهو على الجنازة الاولى على حاله يتجها ثم يستقبل الصلاة على الثانية لانه نوى اتحاد الوجود وهو لغو وان كبر ينوي الصلاة على الثانية يصير رافضا للاولى شارعا في

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

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

الظهور ان بعضا لم يترك سجدة منها ساهايا ثم قام واستقبل الصلاة وصلى اربعاً وسلم وذهب فسد ظهره لان نية دخوله في الظهر ثانيا وقع لغوا واذا صلى ركعة فقد خلط المكتوبة بالنافلة قبل الفراغ من المكتوبة اه ومعلوم ان هذا اذا لم يتلفظ بلسانه فان قال نويت ان اصلي الى آخره فسدت الاولى وصار مستانفا للمنوي ثانيا مطلقا لان الكلام مفسد وقيد بالصلاة لانه لو صام قضاء رمضان وامسك بعد الفجر ثم نوى بعده نفل لم يخرج عنه بنية النفل لان الفرض والنفل في الصلاة جنسان مختلفان لا رجحان لاحدهما على الاخر في التحريم وهما في الصوم والزكاة جنس واحد كذلك في المحيط (قوله وقرأته من مصحف) أي يفسدها عند أي خفيفة وقالاهي تامة لانها عبادة انضافت الى عبادة الا انه يكره لانه تشبه بصنيع أهل الكتاب ولا يبي خفيفة وجهان أحدهما ان حمل المصحف والنظر فيه وتقليب الاوراق عمل كثير الثاني انه تلغى من المصحف فصار كما اذا تلغى من غيره وعلى هذا الثاني لا فرق بين الموضوع والمحمول عنده وعلى الاول يفتقران وصحح المصنف في الكافي الثاني وقال انها تفسد بكل حال تبعها ما صححه شمس الأئمة السرخسي وربما يستدل لابي خفيفة كما ذكره العلامة الحلبي بما أخرجه ابن أبي داود عن ابن عباس قال بنها نأبيرا المؤمنين ان نؤم الناس في المصحف فان الاصل كون النهي يقتضي الفساد وأراد بالمصحف المكتوب فيه شيء من القرآن فان الصحيح انه لو قرأ من المهراب فسدت كما هو مقتضى الوجه الثاني كما صرحوا به وأطالاه فشمم القليل والكثير وما اذا لم يكن حافظا أو حافظا للقرآن وهو اطلاق الجامع الصغير وذهب بعضهم الى انه انما تفسد اذا قرأ آية وبعضهم اذا قرأ الفاتحة وقال الرازي قول أبي خفيفة محمول على من لم يحفظ القرآن ولا يمكنه أن يقرأ الا من مصحف فاما المحافظ فلا تفسد صلواته في قولهم جميعا وتبعه على ذلك السرخسي في جامعه الصغير على ما في النهاية وأبو نصر الصفار على ما في الذخيرة معللا بان هذه القراءة مضافة الى حفظه لا الى تلقينه من المصحف وخبر به في فتح القدير والنهاية والتبيين وهو أوجه كما لا يخفى وفي الظهيرية ثم لم يذ كر في الكتاب انه اذا لم يكن قادرا الا على القراءة من المصحف فصلى بغير قراءة هل تجوز والاصح انها لا تجوز اه ويخالفه ما في النهاية نقله عن مبسوط شيخ الاسلام وكان الشيخ الامام أبو بكر محمد بن الفضل يقول في التعليل لابي خفيفة أجمعنا على ان الرجل اذا كان يمكنه ان يقرأ من المصحف ولا يمكنه ان يقرأ على ظهر قلبه انه لو صلى بغير قراءة انه يجزئه ولو كانت القراءة من المصحف جائزة لما أبحث الصلاة بغير قراءة ولكن الظاهر انها لا يسلمان هذه المسئلة وبه قال بعض المشايخ اه والظاهر ان ما في الظهيرية متفرع على ان علة الفساد حمله والعمل الكثير فاذا لم يحفظ شيئا على ظهر قلبه يمكنه ان يقرأ من المصحف وهو موضوع فليس أميا لتجاوز صلواته بغير قراءة وما ذكره الامام الفضلي متفرع على الصحيح من ان علة الفساد تلقينه ولو كان موضوعا فحينئذ لا قدرة له على القراءة فكان أميا وهذا ظهر ان تصحيح الظهيرية متفرع على الضعيف وأطلق في المصلي فشمم الامام والمنفرد في الهداية من تقييدها بالامام اتقاني كفاي غاية البيان ثم اعلم ان التشبيه بأهل الكتاب لا يكره في كل شيء وانما كل وشرب كما يفعلون انما المحرام هو التشبه به فيما كان منموما وفيما يقصده التشبيه كذا ذكره قاضيخان في شرح الجامع الصغير فعلى هذا لو لم يقصد التشبه لا يكره عندهما (قوله والاكل والشرب) أي يفسد انما لان كل واحد منهما عمل كثير وليس من أعمال الصلاة ولا ضرورة اليه وعلى قاضيخان وجه كونه كثيرا بقوله لانه عمل اليد والقدم واللسان قال العلامة الحلبي وهو مشكل بالنسبة الى ما لو أخذ من خارج سمسمة فابتلعها أو وقع في فيه قطرة مطر فابتلعها فانهم نصوا

وقراءته من مصحف والاكل والشرب

الرهانمة قبيل كتاب التحري قال هشام رأيت على أبي يوسف نعتين محسوفين بمسامير فقلت أترى بهذا الحديد باسا قال لا فقلت ان سفيان وثور بن زيد رجها الله تعالى كرها ذلك لان فيه تشبها بالرهبان فقل ان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبس النعال التي لها شعروانها من لباس الرهبان فقد أشار الى ان صورة المشابهة فيما تعلق به صلاح العباد لا يضر وقد تعلق بهذا النوع من الاحكام صلاح العباد فان الارض مما لا يمكن قطع المسافة البعيدة فيها الا بهذا النوع من الاحكام اه

(قوله لكن في البدائع
والخلاصة) استدراك
على ما قبله مفيد لدفع المنع
(قوله وفي الظهيرية لو اتلع
دما خرج من بين أسنانه)
ظاهر الاطلاق هنا
والتفصيل فيما يأتي انه
لا فرق بين الغالب
والمغلوب لكن اذا كان
غالبيا يكون من مسائل
سبق المحدث وهو لا ينافي
عدم الفساد (قوله ولم أر
من صحح القول الثاني)
قال الشيخ اسمعيل بعد
ذكر الدرر هذا القول
الثاني وهو اختيار الشيخ
الامام أبي بكر محمد بن
الفضل كذا في الخاتمة
والخلاصة وقدمه حازما
به في المجموع واقتصر
عليه العتاي وفي عمدة
المفتي ثم قال بل ظاهر ما
في الحاوي آخر التفرع
عليه (قوله وقد يقال انه
غير صحيح الخ) قال في
النسر لا يخفى ان قصد
المجنية مرعى فغنى ما يعمل
باليسدين كثيرا من
حيث انه يعمل بهما اه
لكن على هذا يبقى موضع
العلك غير معلوم الحكم
ولا مانع من اعتبار شئ
آخر على هذا القول يدخله
(قوله لموضع العلك في
صلاته فسدت الخ) أي
اذا كان الموضع كثيرا كما
في التجديد

على فساد الصلاة في كل من هذه الصور مطلقا اه أطلقه فشمّل العمد والنسيان لان حالة الصلاة
مذكرة فلا يعنى النسيان بخلاف الصوم فانه لا مذكر فيه وشمّل القليل والكثير ولهذا فسره في
الحاوي بقدر ما يصل الى المحقق وقيدته الشارح بما يفسد الصوم وما لا يفسد الصوم لا يبطل الصلاة
اه وهو ممنوع كليا فانه لو اتلع شيئا بين اسنانه وكان قدر المحصة لا تفسد صلاته وفي الصوم يفسد
ويفرق بينهما ولو اتلجى وصاحب المحيط بان فساد الصلاة معلق بعمل كثير ولم يوجد بخلاف فساد
الصوم فانه معلق بوصول المغذى الى جوفه لكن في البدائع والخلاصة انه لا فرق بين فساد الصلاة
والصوم في قدر المحصة وفي الظهيرية لو اتلع دما خرج من بين اسنانه لم تفسد صلاته اذا لم يكن ملء الفم
اه وقالوا في باب الصوم لو خرج من بين اسنانه دم ودخل حلقه وهو صائم ان كان الغلبة للدم او كانا
سواء فطره لانه حكم الخارج وان كانت الغلبة للبراق لا يضره كافي الوضوء فقد فرقوا بين الصلاة
والصوم وفي الظهيرية لو فاء أقل من ملء الفم فعاد الى جوفه وهو لا يملك امساكه لم تفسد صلاته وان
أعاد الى جوفه وهو قادر على ان يجمعه يجب ان يكون على قياس الصوم عند أبي يوسف لا تفسد
وعند محمد تفسد وان بقي في صلاته ان كان أقل من ملء الفم لا تفسد وان كان ملء الفم تفسد صلاته
اه وفي المحيط وغيره ولو مضغ العلك كثيرا فسدت وكذا لو كان في فمه اهل لجهة فلا كفاها ان دخل في حلقه
منها شئ يسير من غير ان يلو كها لا تفسد وان كثيرا فسدت وفي الخلاصة ولو أكل شيئا من الحلوة
وابتلع عينها فدخل في الصلاة فوجد حلوتها في فيه وابتلعها لا تفسد صلاته ولو دخل الغانيد أو
السكر في فيه ولم يمضغه لكن بصلى والحلوة تصل الى جوفه تفسد صلاته اه وأشار بالاكل
والشرب الى ان كل عمل كثير فهو مفسد وانفقوا على ان الكثير مفسد والقليل لا يمكن الاحتراز
عن الكثير دون القليل فان في المحي حركات من الطبع وليست من الصلاة فلوا اعتبر العمل مفسدا
مطلقا لم يخرج في اقامه صحته وهو مدفوع بالنص ثم اختلفوا فيما بين الكثرة والقلية على أقوال
أحدهما ما اختاره العامة كافي الخلاصة والخاتمة ان كل عمل لا يشك الناظر انه ليس في الصلاة فهو
كثير وكل عمل يشبهه على الناظر ان عامله في الصلاة فهو قليل قال في البدائع وهذا أصح وتابعه
الشارح والولولواحي وقال في المحيط انه الاحسن وقال الصدر الشهيد انه الصواب وذكر العلامة الحلي
ان الظاهر ان مرادهم بالناظر من ليس عنده علم بشروع المصلي في الصلاة فيثبت اذا رآه على هذا
العمل ويتقن انه ليس في الصلاة فهو عمل كثير وان شك فهو قليل ثانيا ان ما يقام باليدين عادة
كثير وان فعله يسد واحدة كالتعم ولبس القميص وشد السراويل والرمي عن القوس وما يقام
يسد واحدة قليل ولو فعله باليدين كنز القميص وحمل السراويل ولبس القلنسوة ونزعها
ونزع اللجام وما أشبه ذلك كذا ذكره الشارح ولم يقيد في الخلاصة والخاتمة ما يقام باليدين
بالعرف وقيد في الخاتمة ما يقام يسد واحدة بما اذا لم يتكرر والمراد بالتكرار ثلاث متواليات لما في
الخلاصة وان حك ثلاثا في ركن واحد تفسد صلاته هذا اذا رفع يده في كل مرة اما اذا لم يرفع في كل
مرة فلا تفسد لانه حك واحد اه وهو تقييد غير مبين وتفصيل عجيب ينبغي حفظه لكن في
الظهيرية معزى الى الصدر الشهيد حسام الدين لو حك موضع من جسده ثلاث مرات بدفعة واحدة
تفسد صلاته اه ولم أر من صحح القول الثاني في تحديد العمل وقد يقال انه غير صحيح فانه لو مضغ
العلك في صلاته فسدت صلاته كذا ذكره محمد كافي البدائع لان الناظر اليه من بعيد لا يشك انه في
غير الصلاة وليس فيه استعمال اليد رأسا فضلا عن استعمال اليدين وكذا الاكل والشرب يعمل يسد

(قوله يكون ييدواحدة) سياتي (قوله الا ان يراد بالدهن تناوله الخ) ويبقى الكلام في التسريح والحجوب تعديل صاحب الهداية له بقوله في التجنيس لانه يقوم باليدين غالبا (قوله واما اذا ارتضع من ثديها) كذا في بعض النسخ باما الشرطية وفي بعضها واما اذا يدون همزة وعلمها يتوجه قول النهر هذا وهو ظاهر واني يقال ارتضاعه من غير فعل منها انها ارضعته اه وبؤيد النسخة الاولى ان المعنى عليها واذكر الغاء في جواب اما (قوله واما قولهم ١٣ كافي الخائنة والحلاصة الى قوله فمشكل)

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

واحدة وهو مبطل اتفاقا وكذا قولهم لودهن رأسه أو سرح شعره سواء كان شعر رأسه أو تحيته تفسد صلاته لا يتخرج على ان العمل الكثير ما يقام باليدين لان دهن الرأس وتسريح الشعر عادة يكون ييدواحدة الا أن يراد بالدهن تناوله القارورة وصب الدهن منها ييده الاخرى وهو كذلك فان في المحيط قال ولو صب الدهن على رأسه ييدواحدة لا تفسد وتعليل الوالواحي بان تسريح الشعر يفعل باليدين ممنوع واما قولهم ولو جلت صيدا ارضعته تفسد فهو على سائر التفسيرات لكن ما في الخلاصة والخائنة المرأة اذا ارضعت ولدها تفسد صلاتها لانها صارت مرضعة فشميل ما اذا جمل اليها فدفعت اليه الثدي فوضعها واما اذا ارتضع من ثديها وهي كارهة ففي الظهيرية والخلاصة والخائنة ان مص ثلاثا ففسدت وان لم ينزل اللبن فان كان مصنة أو مصتين فان نزل لبن ففسدت والا فلا وفي المنية والمحيط ان خرج اللبن ففسدت والا فلا من غير تقييد بعد وصححه في معراج الدراية واما قولهم لو ضرب انسانا ييدواحدة أو بسوط تفسد كما في المحيط والخلاصة والظهيرية والمنية فلا يتفرع على ما يقام باليدين بل على الصحيح لكن في الظهيرية لو ضرب دابته مرة أو مرتين لا تفسد وان ضرب بها ثلاثا في ركعة واحدة تفسد قال رضي الله عنه وعندى اذا ضرب مرة واحدة وسكن ثم ضرب مرة أخرى وسكن ثم ضرب مرة أخرى لا تفسد صلاته كما قلنا في المشي اه وهذا يصلح ان يتفرع على القولين واما اعتبارهم المرات الثلاث في الحك كما قدمناه عن الخلاصة وذا ظهر تفرع به على قول من فسر العمل الكثير بما تكرر ثلاثا وهو القول الثالث لا على القولين الاولين واما قولهم لو قبل القملة مرارا ان قتل قتلا متدارا تفسد وان كان بين القتلات فرجة لا تفسد فيصلح تفرع به على الاقوال كلها واما قولهم لو قبل المصلي امرأته بشهوة أو بغير شهوة أو مسها بشهوة ففسدت ينبغي تفرع به على القول الاصح وكذا على قول من فسر العمل الكثير بما يستفحشه المصلي واما على اعتبار ما يفعله باليدين أو بما تكرر ثلاثا فلا وهو مما يضعفهما كما لا يخفى وكذا لو جامعها فيما دون الفرج من غير انزال بخلاف النظر الى فرجها بشهوة فانه لا يفسد على المختار كما في الخلاصة واما قولهم كما في الخائنة والخلاصة لو كانت المرأة هي المصلية دربه فقبلها ففسدت بشهوة أو بغير شهوة ولو كان هو المصلي فقبلته ولم يشتهها فصلاته تامة فمشكل اذ ليس من المصلي فعل في الصورتين فقتضاء عدم الفساد فيهما فان جعلنا تمكينه من الفعل بمنزلة فعله اقتضى الفساد فيهما وهو الظاهر على اعتبار ان العمل الكثير ما لو نظر اليه الناظر لتيقن انه ليس في الصلاة أو ما استفحشه المصلي لكن في شرح الزاهدي ولو قبل المصلية لا تفسد صلاتها وقال أبو جعفر ان كان بشهوة ففسدت اه وهو مخالف لما في الخلاصة والخائنة ولتقبله وتقبلها وفي منية المصلي المشي في الصلاة اذا كان مستقبل القبلة لا يفسد اذا لم يكن متلاحقا ولم يخرج من المسجد وفي الفضا ما لم يخرج عن الصفوف هذا كله

قان أقول عبارة الخلاصة لو كانت المرأة في الصلاة في معاهز وجهها تفسد صلاتها وان لم ينزل مني وكذا قبلها بشهوة أو بغير شهوة أو مسها لانه في معنى الجماع اما لو قبلت المرأة المصلي ولم يشتهها تفسد صلاته هذه عبارة الخلاصة فالعجب من هذا العلامة الامام ابن الهمام كيف غفل عن الفرق المذكور في هذا المقام اه قلت وبهذا التعليل علل في التجنيس (قوله وفي الفضا ما لم يخرج عن الصفوف) أقول قال في التجنيس رجل صلي في الصحراء فتأخر عن موضع قيامه المختار انه لا تفسد صلاته ويعتبر مقدار سجوده من خلفه وعن يمينه وعن يساره كما في وجه القبلة سواء قال يتأخر عن هذا الموضوع لم يتأخر عن المسجد فلا تفسد

صلاته ولو خط حوله خطأ ولم يخرج من الخط لكن تأخر عماداً كزمان الموضوع فسدت لان الخط ليس بشيء اه (قوله ولو أعلق الباب لا تفسد الخ) قال في التجنيس والمزيد لو فتح باباً وأغلقه فدفعه بيده من غير معالجة بمفتاح غلق أو قفل كره ذلك ولا تفسد صلته لانه عمل قليل وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى انه اذا أعلق تفسدنا وبه اذا كان فيه يحتاج الى معالجة اه (قوله ومن أخذ عنان دابته الخ) لا دخل لهذا الفرع هنا ١٤ (قوله والحاصل ان فروعهم في هذا الباب قد اختلفت الخ) أقول يمكن أن يقال لما

رأى مشايخ المذهب الفروع انما كورة فكل منهم عرف العمل الكثير بتعريف ينطبق على ما رآه من الفروع وبضم التعاريف الى بعضها تنظم الفروع جميعا بان يقال العمل الكثير هو ما لا يشك الناظر اليه انه ليس في الصلاة أو ما كان بحركات متوالية أو ما كان يعمل باليدين أو ما يستكثره المبتلى به أو ما يكون مقصودا للفاعل بان أفرد له مجلسا على حدة لكن يمكن ادخال سائر الفروع في الاولين والاستغناء بهما عن الثلاثة الماقية فتأمل فيما ذكرناه من التوفيق فان فيه احسان الظن بمشايخ المذهب فان هذه الفروع وان لم تكن كلها منقولة عن الامام الاعظم لكن المشايخ خرجوا بعضها على المنقول لا بمجرد الرأي وما كان مخرجا على المذهب من أهل التخريج

اذا لم يستدبر القبلة واما اذا استدبرها فسدت وفي الظهيرية المختار في المشي انه اذا كثرت أفسدها واما قولهم كما في منية المصلي لو أخذ حجرا فرمى به تفسد ولو كان معه حجر فرمى به لا تفسد وقد أساء فظاهره التفرغ على الصحيح لاعلى تفسره بما يقام باليدين واما قولهم كما في الخلاصة وغيرها لو كتب قدر ثلاث كلمات تفسد وان كان أقل لا والظاهر تفرغ به على ان الكثير ما يستكثره المبتلى به أو انه ما تكررت ثلاثا متواليات واما على الصحيح والظاهر ان الفساد لا يتوقف على كتابة ثلاث كلمات بل يحصل الفساد بكتابة كلمة واحدة مستتينة على الارض ونحوها وقد يشهد بذلك اطلاق ما في المحيط قال محمد لو كتب في صلته على شيء فسدت وان كتب على شيء لا يبرى لا تفسد لانه لا يسمى كتابة واما قولهم كما في الذخيرة لو حرك رجلا لا على الدوام لا تفسد وان حرك رجليه تفسد فشكل لان الظاهر ان تحريك اليدين في الصلاة لا يبطلها حتى يلحق بهما تحريك الرجلين والاوجه قول بعضهم انه ان حرك رجليه قليلا لا تفسد وان كان كثيرا فسدت كما في الذخيرة أيضا ولعله مفوض الى ما يعده العرف قليلا أو كثيرا وفي الظهيرية اذا تحمرت المرأة فسدت صلواتها ولو أعلق الباب لا تفسد وان فتح الباب المغلق تفسد وان نزع لقميص لا تفسد ولو لبس تفسد ولو شد السر اوبل تفسد ولو فتح لا تفسد ومن أخذ عنان دابته أو هوقودها وهو نجس ان كان موضع قبضه نجسا لم يجز وان كان النجس موضعا آخرا جاز وان كان يتحرك يتحركه هو المختار وان جذبه الدابة حتى أز التمدن موضع بجوده تفسد ولو آذاه حرا الشمس فحول الى الظل خطوة أو خطوتين لا تفسد وقيل في الثلاث كذلك والاول اصح ولورفع رجل المصلي عن مكانه ثم وضعه من غير ان يحوله عن القبلة لا تفسد ولو وضعه على الدابة تفسد ولو زرقه صا أو قباء فسدت لان حله وان الجسم دابة فسدت لان خلعه ولو لبس خفيه فسدت لان تنعل أو خلع نعليه كما لو تلبس سيفاً أو نزعه أو وضع القبيلة في مسرحة أو تزوج بمرحوة أو بكفه أو سوى من عمامته كورا أو كورين أو لبس قلنسوة أو بيضة والحاصل ان فروعهم في هذا الباب قد اختلفت ولم تنفرع كلها على قول واحد بل بعضها على قول وبعضها على غيره كما يظهر للمتأمل والظاهر ان أكثرها تفرعات المشايخ لم تكن منقولة عن الامام الاعظم ولهذا جعل الاختلاف في حديد العمل الكثير والقليل في التجنيس انما هو بين المشايخ وقد ذكرنا من الاقوال أربعة وذكرنا قولاً خامساً وهو ان العمل الكثير ما يكون مقصودا للفاعل بان أفرد له مجلسا على حدة ولقد صدق من قال كثرة المقالات تؤذن بكثرة الجهالات ولقد صدق صاحب الفتاوى الظهيرية حيث قال في الفصل الثالث في قراءة القرآن ان كل ما لم يرو عن أبي حنيفة فيه قول بقى كذلك مضطربا الى يوم القيامة كما حكى عن أبي يوسف انه كان يضطرب في بعض المسائل وكان يقول كل مسألة ليس لشيوخنا فيها قول فنحن فيها هكذا اه والى ههنا تبين ان المفسد للصلاة كلام الناس مطلقا والعمل الكثير ومن المفسد الموت والارتداد بالقلب والتجنون والاعماء وكل حدث عمدوماً واجب الغسل كالأحتلام والحيض

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

وهذا القائل يستدل بامرأة صلت فلمهاز وجها أو قبلها بشهوة تفسد صلاتها وكذا إذا من صبي ثديها وخرج اللبن تفسد صلاتها
(قوله وأما فسادها بتقدم الامام المصلي) كذا في النسخ والظاهر ان فيه تقدما وتأخيرا من الناسخ وأصل العبارة بتقدم المصلي
امام الامام (قوله قال ثم ينبغي أن يكون عليه سجود السهو الخ) قال الشيخ سمعيل بن هادي فيه نظرا لانه ان ركن بالسكاة فلا

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

ولو نظر الى مكتوب وفهمه
أو كل ما بين أسنانه أو
مرما في موضع سجوده
لا تقسد وان اثم

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

السر تليالية قال بعد
ذكره قول المؤلف وهو
ينبغي الخ وفيه تأمل لان
القائل بان ملء الفم
يفسد وكذا نحوه لا يشترط
معه العمل الكثير بل
علته امكن الاحتراز عنه
بالاكفة بخلاف القليل
لكونه يتعالق به فلا
يفسد الا بالعمل الكثير
وفي معرفته الاختلاف
المعلوم اه واعترضه

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

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

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

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

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

(قوله لان مسئلة الد كان الخ) قال في النهر انما اورد المشايخ مسئلة الد كان على ما اختاره السر حسي لاعلى ما اختاره صاحب الهداية ولذا قال في فتح القدير وغيره فكانت مسئلة الد كان نقضاً لما اختاره شمس الائمة بخلاف ما اختاره غير الاسلام فانه يتمشى في كل الصور غير متوض اه قلت ولا يخفى عليك ما فيه (قوله لانه يتصور الخ) قال في النهر انت خبير بان هذا انما يحتاج اليه على تفسير الحائل بالجدار والاسطوانة وليس بلازم تجوز ان تكون ستارة ترتفع اذا سجدت وتعود اذا قام كما قال ملا سعدى اه قلت ولا يخفى عليك ما في ذلك كله من التكلف وان ما ذكره في العباية اقل تكلفاً ١٧ من ذلك قوله وما يضعف

تصحح النهاية الخ) أقول
الذي يظهر لي ان ما ذكره
غير وارد وما قرره غير
مراد وذلك لانه بعد غاية
البعد ان يكون ما ذكره
عن التمر تاشي سابقاً بما
للأما كن التي يتكسر
المرور فيها وان من جهة
ما ذكره قوله وفي سجوده
الى اربعة أئنه وكيف
يصح ان يقال ان ذلك من
الموضع التي يكره المرور
فيها فان ذلك غير ممكن
وكذا قوله وفي سلامه الى
منسكبه مع ان المكروه
بنص الحديث المرور
بين يديه فلا ينبغي حمل
كلام هؤلاء الائمة
الاعلام على هذا المرام
وان أوهمه ظاهر الكلام
بل ينبغي حله على ما قبله
الافهام ويستدعيه المقام
وذلك بان يحمل على ان
المراد ما يقع عليه بهره
لنظر الى موضع سجوده
وما ذكره في بقية عبارته

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

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

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

وبهذا علم ان ما صححه في الذخيرة في الفصل الرابع ان بقاع المسجد في ذلك كله على السواء انما هو في المسجد الصغير وهو في بيت أو نحوه والافلا فائدة لذكروا لانه في المسجد الصغير قد ذكر انه يكره المرور بين يديه أى ما بينه وبين حائط القبلة كما مر في الكبير والصحراء موضع السجود وما تحت الدكان ليس موضع السجود كما مر فتعين ما قلنا ويمكن ان يتصور في المسجد الصغير أيضا وان حكمه كالبيت ويكون فائدة ذكره وان دخل تحت قوله امام المصلى دفع توهم ان الدكان حائز هذا وما في منح الغفار من تخصيص الاتيم بالمرور اذا كان المصلى على الدكان برواية نحر الاسلام دون رواية شمس الائمة مخالفا لما مر فان ظاهره الاتفاق عليه حيث أوردوا المسئلة

وبهذا علم ان ما صححه في الذخيرة في الفصل الرابع ان بقاع المسجد في ذلك كله على السواء انما هو في المسجد الصغير وهو في بيت أو نحوه والافلا فائدة لذكروا لانه في المسجد الصغير قد ذكر انه يكره المرور بين يديه أى ما بينه وبين حائط القبلة كما مر في الكبير والصحراء موضع السجود وما تحت الدكان ليس موضع السجود كما مر فتعين ما قلنا ويمكن ان يتصور في المسجد الصغير أيضا وان حكمه كالبيت ويكون فائدة ذكره وان دخل تحت قوله امام المصلى دفع توهم ان الدكان حائز هذا وما في منح الغفار من تخصيص الاتيم بالمرور اذا كان المصلى على الدكان برواية نحر الاسلام دون رواية شمس الائمة مخالفا لما مر فان ظاهره الاتفاق عليه حيث أوردوا المسئلة

وبهذا علم ان ما صححه في الذخيرة في الفصل الرابع ان بقاع المسجد في ذلك كله على السواء انما هو في المسجد الصغير وهو في بيت أو نحوه والافلا فائدة لذكروا لانه في المسجد الصغير قد ذكر انه يكره المرور بين يديه أى ما بينه وبين حائط القبلة كما مر في الكبير والصحراء موضع السجود وما تحت الدكان ليس موضع السجود كما مر فتعين ما قلنا ويمكن ان يتصور في المسجد الصغير أيضا وان حكمه كالبيت ويكون فائدة ذكره وان دخل تحت قوله امام المصلى دفع توهم ان الدكان حائز هذا وما في منح الغفار من تخصيص الاتيم بالمرور اذا كان المصلى على الدكان برواية نحر الاسلام دون رواية شمس الائمة مخالفا لما مر فان ظاهره الاتفاق عليه حيث أوردوا المسئلة

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

(قوله وينبغي أن يكون محله في الصلاة الجهرية الخ) قال في الثمر النبالية فيه تأمل لان الجهرية العلم حاصل بها اه وفيه ان المقصود من دره المأثر منعه عن المرور لاعلام انه في الصلاة لانه قد يكون مع علم المأثران في الصلاة والمراد رفع الصوت زيادة على ما كان يجهر به وبذلك يحصل المقصود من الدر كما لا يخفى وأما السرية ففي الجهر به ترك الاسرار وفي شرح الشيخ اسمعيل وفيه انه اذا كان لهذا القصد وقلنا يجوزاه باليد وغيره يمكن القول به في السرية بل هو الظاهر في التنبيه من اطلاق عبارة الوالوجي نعم لو قيل في حق المنفرد فقط للوجوب في حق الامام على ما مر لا يمكن فليتأمل اه أي لوجوب الجهر في حق الامام وكانه حمل الجهر على أصله نفسه بالمنفرد أي اذا كان يسر بجوازه له دون الامام وقد علمت ان المراد زيادة الرفع بالجهر في حق الامام والمنفرد اذا كانا يجهران والحاصل ان الظاهر انقاء كلام الوالوجي على اطلاقه

للتأخر وكان مستنده ما رواه الحاكم مرفوعا استروا في صلاتكم ولو بسهم وبشكل عليه ما رواه الحاكم عن أبي هريرة مرفوعا يجزئ من السترة قدر مؤخرة الرجل ولو بدقة شعرة ولو هذا جعل بيان الغلط في البدائع قولاً ضعيفاً وأنه لا اعتبار بالعرض وظاهره انه المذهب السابع ان من السنة غرزها ان أمكن الثامن ان في استئنان وضعها عند تعذر غرزها اختلافاً واختار في الهداية انه لا عبرة بالاقامه عزاء في غاية البيان الى أبي حنيفة ومحمد وصححه جماعة منهم قاضيان في شرح الجامع الصغير معللاً بأنه لا يفيد المقصود وقيل يسن الاقامه ونقله القدوري عن أبي يوسف ثم قيل يضعه طولاً لا عرضاً ليكون على مثال الفرز التاسع ان السنة القرب منها الحديث أي داود مرفوعاً اذا صلى أحدكم فليصل الى سترة وليدن منها وذكر العلامة الحلبي ان السنة ان لا يزيد ما بين يديه وبينها على ثلاثة أذرع العاشر ان السنة ان يجعلها على أحد حاجبيه الحديث أي داود عن المقداد بن الاسود قال ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الى عود أو شجرة الا جعله على حاجبه الايمن أو الايسر ولا يصعد اليه صعداً أي لا يقابله مستوياً مستقيماً بل كان يميل عنه كذا في المغرب الحادي عشر ان سترة الامام تجزئ عن أصحابه كما هو ظاهر الاحاديث الثابتة في الصحيحين من الاقتصار على سترته صلى الله عليه وسلم وقد اختلف العلماء في أن سترة الامام هل هي بنفسها سترة للقوم وله أو هي سترة له خاصة وهو سترة لمن خلفه فظاهر كلام أئمتنا الاول وللهذا قال في الهداية وسترة الامام سترة للقوم الثاني عشر انه لا باس بالمرور وراء السترة كما دل عليه حديث ابن عباس الثابت في الصحيحين من مروره وراء السترة ولم ينكر عليه الثالث عشر انه اذا لم يجد ما يتخذة سترة فهل ينوب الخيط بين يديه منها فقيهه روايتان الاولى انه ليس بمسنون ومشي عليه كثيره من المشايخ واختاره في الهداية لانه لا يحصل المقصود به اذا يظهر من بعيد والثانية عن محمد انه يحط الحديث أي داود وان لم يكن معه عصا فلينحط خطا وأجاب عنه في البدائع بأنه شاذ فيما تبعه البلوي وصرح النووي بضعفه ومقب بتصحیح أجدوا بن حبان وغيره ماله كما ذكره العلامة الحلبي وجرم به المحقق في فتح القدير وقال ان السنة أولى بالاتباع مع انه يظهر في الجملة اذ المقصود جمع الخاطر بربط الخيال به كيلا ينتشر الرابع عشر في بيان كيفية ثمنهم من قال يحط بين يديه عرضاً مثل الهلال ومنهم من قال يحطه بين يديه طولاً وذكر النووي انه المختار ليصير شبهة ظل السترة الخاء من عشر دره المأثر بين يديه قالوا ويدروه ان لم يكن سترة أو مر بينه وبينها الاحاديث الواردة وهو بالاشارة باليد أو بالرأس أو بالعين أو بالتسبيح وزاد الوالوجي انه يكون برفع الصوت بقراءة القرآن وينبغي ان يكون محله في الصلاة الجهرية فيما يجهر فيه منها وفي الهداية ويكره الجمع بين التسبيح والاشارة لان باحدهما كفاية قالوا هذا في حق الرجال اما النساء فانهن يصفقن للحديث وكيفية ان تضرب بظهور أصابع اليمنى على صفحة الكف من اليسرى ولان في صوتهن فتنه فكره لهن التسبيح كذا في غاية البيان السادس عشر ان ترك الدرء أفضل لما في البدائع ومن المشايخ من قال ان الدرء رخصة والا فضل ان لا يدرا لانه ليس من أعمال الصلاة وكذا رواه الماتريدي عن أبي حنيفة والامر بالدرء في الحديث لبيان الرخصة كالامر بقتل الاسودين اه وذكر الشارح عن السرخسي ان الامر بالمقاتلة محمول على الاتداء حين كان العمل فيها مباحاً وفي غاية البيان معنى المقاتلة الدفع العنيف السابع عشر انه لا باس بترك السترة اذا أمن المرور لم يواجه الطريق لان اتخاذ السترة للعجائب عن المار ولا حاجة بها عند عدم المار روى عن محمد انه تركه في طريق المجاز غير مرة وقال العلامة الحلبي ويظهر ان الاولى

وشعوله للإمام والمنفرد في السرية والمجهرية اذ لا فرق بين المجهز بالقراءة أو بالتسبيح على ان القليل من المجهز في موضع الخافضة
 عفو كما في شرح الأئمة (قوله لان الصلاة في الطريق) أي المفهومة بالأولى من قوله ولم يواجهه الطريق فان كراهة السترة عند
 مواجهته لمناقضه من منع العامة عن المرور ويفيد كراهة الصلاة فيه بالأولى تأمل أو المراد ان التقيد بالمواجهة حيث لم يقولوا ولم
 يصل في الطريق لان الصلاة في الطريق مكرهة وهذا أظهر (قوله ومرجعه الى ما تركه أولى) وهو المراد من قولهم أيضا لباس
 كما يأتي قريبا وانظر ما سنذكره ٢٠ بعد كراس قبيل الفصل الآتي (قوله والمذكور في شرح الهداية الخ) ظاهره

ان الثاني مخالف لما ذكره
 الكردري وفي الحواشي
 السعدية فيه ان الكلام
 في العيب شرعا والظاهر
 ان كلامهما متحد والنفي
 في التعريف الثاني داخل
 على التمسك والعصمة
 لكونه شرعيا فتأمل
 (قوله كيلا يبقى صورة)
 وكره عيبه بشوبه وبدنه

اتخاذها في هذا المحال وان لم يكره التمسك لمقصود آخر وهو كذب بصره عما رواهها وجمع خاطره
 بربط الخيال بها اه وقيدوا بقولهم ولم يواجهه الطريق لان الصلاة في الطريق أي في طريق
 العامة مكرهة وعاله في المحيط بما يفيد انها كراهة تحريم بقوله لان فيه منع الناس عن المرور
 والطريق حق الناس أعدت لمرور فيه فلا يجوز شغله بما ليس له حق الشغل وادا ابتلى بين الصلاة في
 الطريق وبين أرض غيره فان كانت مزروعة ولا فضل ان يصلى في الطريق لان له حقا في الطريق
 ولاحق له في الأرض وأن تكون مزروعة وان كانت لم يصلى فيها ان الظاهر اياه يرضى به لانه اذا
 بلغه يسر بذاته لانه أحرز أجراما غيرا كتساب منه وفي الطريق لا اذن لان الطريق حق المسلم
 والكافر وان كانت لكافر يصلى على الطريق لانه لا يرضى به اه (قوله وكره عيبه بشوبه
 وبدنه) شروع في بيان المكروهات بعد بيان المفاسد لان كلامهما من العوارض الا انه قدم
 المفسد لقوته والمكروه في هذا الباب نوعان أحدهما ما كره تحريمها وهو الحمل عند اطلاقهم
 الكراهة كما ذكره في فتح القدير من كتاب الزكاة وذكر انه في رتبة الواجب لا يثبت الا بما يثبت به
 الواجب يعني بالنهي الظني الثبوت وان الواجب يثبت بالمرآة الظني الثبوت ثانيهما المكروه تنزيها
 ومرجعه الى ما تركه أولى وكثيرا ما يفتونه كما ذكره العلامة الحلبي في مسألة مسح العرق فحينئذ اذا
 ذكر وامكروهها فلا بد من النظر في دليله فان كان نهيا ظاهريا يحكم بكراهة التحريم الا صار للنهي
 عن التحريم الى التمسك فان لم يكن الدليل نهيا لم يكن مفيدا للترك الغير المجازم فهي تنزيهية
 واختلف في تفسير العيب فذكر الكردري انه فعل فيه عرض ليس بشرعي والسنة ما لا عرض فيه
 أصلا والمذكور في شرح الهداية وغيرها ان العيب الفعل لغرض غير صحيح حتى قال في النهاية
 وحاصله ان كل عمل هو مفيد للمصلي فلا بأس بان يأتي به أصله ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم
 عرق في صلاة فسالت العرق عن جبينه أي مسحه لانه كان يؤذيه فكان مفيدا وفي زمن الصيف
 كان اذا قام من السجود نفخ ثوبه بمنة أو يسره لانه كان مفيدا كيلا يبقى صورة فاما ما ليس بمفيد
 فهو العيب اه وتعقبه العلامة الحلبي بأنه اذا كان يكره رفع الثوب كيلا يترب وان قد وقع
 الخلاف في انه يكره مسح الثوب عن جبهته في الصلاة وانه قد وقع التمسك الى تبريب الوجه في السجود
 فضلا عن الثوب فكون نفخ الثوب من الثوب عملا مفيدا وانه لا بأس به مطلقا في نظر ظاهر واما
 انه لا بأس بسلت العرق في الصلاة فهو قول بعض المشايخ واختاره في الحائض وغيرها وفي منية المصلي
 ويكره ان يمسح عرقه أو الثوب عن جبهته في أثناء الصلاة أو في التشهد قبل السلام ووفق بينهما بان
 المراد بالعرق الممسوح عرق لم تدعه حاجته الى مسحه وبالكراهة الكراهة التزيهية فحينئذ

يعني حكاية صورة
 الآلية كذا في الحواشي
 السعدية (قوله وتعقبه)
 أي تعقب ما في النهاية
 من قوله ان كل عمل هو
 مفيد للمصلي فلا بأس بان
 يأتي به (قوله فكون نفخ
 الثوب من الثراب الخ)
 ليس في كلام النهاية
 دعوى ان نفخ الثوب
 من الثراب عملا مفيدا
 ولانه لا بأس به ولعله
 فهمه من الحديث السابق
 ولكن قد علمت بما
 قدمنا عن السعدية انه
 ليس المراد نفخه من

التراب بل لازمة صورة الأئمة لالتصاق الثوب بها (قوله ووفق بينهما) أي بين القول بأنه لا بأس بالمسح وبين
 القول بكراهته وفيه بحث لان جل المسح على ما لم تدع اليه حاجته يجعله من العيب في الصلاة الذي هو مكره تحريما كما سيأتي
 فعمل الكراهة على التزيهية مخالف لذلك وجعل فعله صلى الله تعالى عليه وسلم على انه بيان للجواز مبني على ما قاله والافدعوى
 الجواز في المكره تحريما متنوعه قلت وينبغي التوفيق بحمل القول الأول على ما اذا دعت الى مسحه حاجته ويكون تركه حينئذ
 أولى على نحو ما يأتي في قلب المحصى وجل الثاني على ما اذا لم تدع اليه حاجته فليست

لامنافاة بينها وبين قولهم لا بأس لان تركه أولى ويحمل فعله صلى الله عليه وسلم ان ثبت على أن به حاجة الى مسحه أو بيانا للجواز اه وفي الخاتمة ولا بأس بان يمسح جبهته من التراب أو الحشيش بعد الفراغ من الصلاة وقبله اذا كان يضربه ذلك ويشغله عن الصلاة واذا كان لا يضربه ذلك يكره في وسط الصلاة ولا يكره قبل التشهد والسلام اه وصححه في المحيط وهو مع ما قدمناه من تعريف العيب يدل على ان الحك سده في بدنه انما يكون عبثا اذا كان لغير حاجة اما اذا اكله شيء في بدنه ضربه واشغله فلا بأس بحكه ولا يكون من العيب ثم ذكر الشارحون انهم انما قدوه وامسألة العيب لانها كلية وغيرها نوعية لان تغليب الحصى والفرقة والتحصن من أنواع العيب والسكلى مقدم على النومي وتعقبه في العناية بان العيب بالثوب لا يشمل ما بعده من تغليب الحصى وغيره بل انما قدسوه لانه أكثر وقوعا اه وقد يقال ان الشامل للتغليب وغيره العيب بالبدن ولا يتم ما قاله الا لو اقتصر واعلى العيب بالثوب ثم ان كراهة العيب تحريرية لما أخرج القضاعي في مسند الشهاب مراسلا عن يحيى بن أبي كثير عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله كره لكم ثلاثا العيب في الصلاة والرفث في الصيام والخحك في المقابر وعلمه في الهداية بان العيب خارج الصلاة حرام فإظنك في الصلاة اه وأراد به كراهة التحريم وأورد عليه في غاية البيان بانه اذا كان حراما ينبغي ان يكون مفسدا كالقهقهة وأجاب بان فساد القهقهة لا باعتبار حرمتها بل باعتبار انها تنقض الطهارة وهي شرط وليذا لا يفسدها النظر الى الاجنبية وان كان حراما اذا كثرت العيب فينبذ يفسدها لكونه عملا كثيرا وفي الغاية للسروحي قوله ولان العيب خارج الصلاة حرام فيه نظر لان العيب خارجا يشوبه أو بدنه خلاف الاولى ولا يحرم والحديث قيد بكونه في الصلاة اه (قوله وقلب الحصى للسجود مرة) أى كره قلبه لغير ضرورة لما أخرج في الكتب الستة عن معيقب انه صلى الله عليه وسلم قال لا تمسح الحصى وانت تصلى فان كنت لا بدوا لعلوا واحدة وعن أبي ذر انه قال سألت خيلمي عن كل شيء حتى سألت عن تسوية الحصى في الصلاة فقال يا أبا ذر مرة أو ذر ولانه نوع عيب اما اذا كان لا يمكنه السجود عليه فيسوي به مرة لان فيه اصلاح صلاته كذا في الهداية يعني فيه تحصيل السجود على الوجه المطلوب شرعا وهو يفيد ان تسويته مرة لهذا الغرض أولى من تركها وصرح في البسائع بان التسوية مرة رخصة وان الترك أولى لانه أقرب الى الخشوع وفي النهاية والمخلاصة ان الترك أحب الى مستدلا في النهاية بما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الروايات وان تركها فهو خير لك من مائة ناقة سوداء المحدقة تكون لك اه فالحاصل ان التسوية لغرض صحيح مرة هل هي رخصة أو عزيمة وقد تعارض فيها جهتان فبالنظر الى أن التسوية مقتضية للسجود على الوجه المستنون كانت التسوية عزيمة وبالنظر الى أن تركها أقرب الى الخشوع كان تركها عزيمة والظاهر من الاحاديث الثاني ويرجح ان الحكم اذا تردد بين سنة وبدعة كان ترك البدعة راجحا على فعل السنة مع انه قد كان يمكنه التسوية قبل الشروع في الصلاة وتقييد المصنف بالمره هو ظاهر الرواية والزيادة عليها مكرهه وقيل يسويها مرتين ذكره في منية المصلي (قوله وفرقة الاصابع) وهو غزها أو مدها حتى تصوت وتقل في الدراية الاجماع على كراهتها فيها ومن السنة ما رواه ابن ابي عمير مرفوعا لا تفرقع اصابعك وانت تصلى لكنه معلول بالمحارث وروى أحمد عن سهل بن معاذ رفعه الضاحك في الصلاة والمثلث والفرقع اصابعه بمنزلة واحدة ولعل المراد التساوي في المعصية والافا الخحك مبطل لها وينبغي ان تكون كراهة الفرقة

وقلب الحصى للسجود مرة وفرقة الاصابع

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

تحريمية للنهي الوارد في ذلك ولا نهان من افراد العبث بخلاف الفرقة خارج الصلاة لغیر حاجة ولو
 لراحة المفاصل فانها تزبيحة على القول بالكرهية كما في المجتبى انه كرهها كشره من الناس لانها من
 الشيطان بالحديث اه امكن لما لم يكن فيها خارجها نهى لم تكن تحريمية كما أسلفناه قريبا والحق
 في المجتبى المنتظر للصلاة والمأثري اليها بمن في الصلاة في كراهتها وروى في ذلك حديثا انه نهى ان
 يفرقع الرجل أصابعه وهو جالس في المسجد ينتظر الصلاة وفي رواية وهو عشي اليها وأشار المصنف
 الى كراهة تشبيك الاصابع وهو ان يدخل احدى اصابع يديه بين اصابع الاخرى في الصلاة كما
 صرح به في المحیط وغيره لما روى أحمد وأبو داود وغيرهما رفوعا اذا توضأ أحدكم فاحسن وضوءه ثم
 خرج عامدا الى المسجد فلا يشبك بين يديه وثه في الصلاة ونقل في الدراية اجماع العلماء على كراهته
 فيها ثم يظهر ايضا انها تحريمية للنهي انذ كور وظاهره الكراهة ايضا حالة الدعي الى الصلاة فاذا
 كان منتظرا اليها بالاولى وذكر العلامة المحامي انه لم يقف على حكمه خارج الصلاة اشائنا والظاهر انه
 في غير هذين الموضوعين لا للعبث ليس بمكروه ولو لراحة الاصابع وان كان على سبيل العبث يكره
 تزبيها اه وقد قدمنا عن الهداية ان العبث خارج الصلاة حرام وحملناه على كراهة التحريم فينبغي
 ان يكون العبث خارجها لغیر حاجة كذلك (قوله والتخصر) وهو وضع اليد على الخاصرة وهي
 ما فوق الطغفة والشراسيف كذا في المغرب لنبيه صلى الله عليه وسلم عنه كما في سنن أبي داود وهذا
 التفسير هو الصحيح به قال الجهور من أهل اللغة والفقه والحديث ورد مفسرا هكذا عن ابن عمر كما
 في السنن وحكمته انه في الصلاة راحة أهل النار كما رواه ابن حبان في صحيحه قال ابن حبان يعني فعل
 اليهود والنصارى في صلاتهم وهم أهل النار لان لهم راحة في النار وأنه فعل المتكبرين ولا يليق
 بالصلاة وأنه فعل الشيطان حتى قيل ان ابليس اهبط من الجنة لذلك فلهذا قال في المبسوط والمجتبى
 ويكره التخصر خارج الصلاة ايضا والذي يظهر انها تحريمية فيها للنهي المذكور وقد فسرت التخصر
 بغير هذا ايضا منها ان يتوكأ في الصلاة على عصا ومنها ان يختصر السورة فيقرأ من أولها آية أو آيتين
 ومنها ان يختصرها فيقرأ آخرها ومنها ان يحذف آية السجدة ومنها ان يختصر صلاته فلا يتم حدودها
 ولا شك في كراهة الاتكاف في الغرض لغیر ضرورة كما صرحوا به لاني النقل على الاصح كما في المجتبى واما
 الاختصار في القراءة فان أحل بواجب بان نقص عن ثلاث آيات مع الفاتحة كان مكروها كراهة
 تحريم لترك بعض الواجب والا فلا وقد صرح أصحاب الفتاوى بان الصحيح انه لا تكره القراءة من
 آخر السورة وقد صرحوا بكرهه قراءة السورة وترك آية السجدة في بابها واما اختصار الصلاة بحيث
 لا يتم حدودها فان لم منه ترك واجب كرهه تحريما وان أحل بسنة كرهه تزبيها هذا ما تقتضيه
 القواعد والله سبحانه الموفق للصواب (قوله والالتفات) لما رواه البخاري عن عائشة رضي الله
 عنها قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الالتفات في الصلاة فقال هو اختلاس يختلسه
 الشيطان من صلاة العبد وروى الترمذي وصححه عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم اياك
 والالتفات في الصلاة فان الالتفات في الصلاة هلكة فان كان لا بد ففي التطوع لاني الفريضة ثم
 المذكور في عامة الكتب ان الالتفات المكروه هو تحويل وجهه عن القبلة ومن صرح به
 صاحب المدائع والنهاية والغاية والتبيين وفقه القدير والمجتبى والكافي وشرح الجمع وقبده في
 الغاية بان يكون لغیر عذر اما تحويل الوجه له ذرفه في مكروه وينبغي أن تكون تحريمية كما هو
 ظاهر الاحاديث قالوا وانما كره لغیر عذر لانه انحراف عن القبلة ببعض بدنه ولو انحراف عنها

والتخصر والالتفات

(قوله ولو لا راحة
 المفاصل) المتبادر انه
 تعميم للحاجة وأصرح مما
 هنا ما في شرح المقدسي
 حيث قال الالغرض
 كآراحة المفاصل ويقرب
 منه ما ياتي قريبا عن
 المحلي (قوله وقد قدمنا
 عن الهداية الخ) قال في
 النهروانت قد علمت ان
 ما في الهداية غير مسلم اه
 أي بما مر عن غاية
 السروجي (قوله وهي
 ما فوق الطغفة
 والشراسيف) الطغفة
 أطراف الخاصرة
 والشراسيف أطراف
 الضلع الذي يشرف على
 البطن نهاية عن المغرب

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

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

والاقعاء

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

بجميع بدنه فسدت فان انحرف ببعض بدنه كره كالعمل القليل فانه مكرره لان كثره مفسد ويدل
لعدم فسادها بهذا الالتفات قد بله في الحديث يختلسها الشيطان من صلاة العبد وأنه سماها صلاة
معه وانما يكره للعذر لحديث مسلم عن جابر اشتكى رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلينا وراءه وهو
قاعد فالتفت بنا فقرأنا قايما فاشركنا بالينا فعدنا وقد صرحوا بان الالتفات البصر يمنة ويسرة من
غير تحويل الوجه أصلا غير مكرره مطلقا والاولى تركه لغير حاجة والظاهر ان فعله عليه السلام
ايه كان لمحاكاة تقدا حوالا المقتدين به مع ما فيه من بيان الجواز والافهو كان ينظر من خلفه كما ينظر
امامه كما في الصحيحين وقد خالف صاحب الخلاصة عامة الكتب في الالتفات المكروه فجعله مفسدا
وعبارته ولو حول المصلى وجهه عن القبلة من غير عذر فسدت وكذا في الحانبة وجعل فيها الالتفات
المكروه ان يحول بعض وجهه عن القبلة والاشبهه ما في عامة الكتب من ان الالتفات المكروه أعم
من تحويل جميع الوجه أو بعضه وذلك في منية المصلى ان كراهة الالتفات بالوجه فيما اذا استقبل
من ساعته يعنى فلولم يستقبل من ساعته فسدت وكانه جمع بين ما في الفتاوى وبين ما في عامة
الكتب بحمل ما في الفتاوى على ما اذا لم يستقبل من ساعته وجعل ما في العامة على ما اذا استقبل من
ساعته وكانه ناظر الى انه اذا لم يستقبل من ساعته صار عملا كثيرا فافسدها واذا استقبل من ساعته
كان عملا قليلا فكرهه وهو بعيد وان الاستدامة على هذا القليل لا يجعله كثيرا وانما كثره
تحويل صدره وقد صرحوا بالفساد عند تحويل الصدر ولا بد من تقييده بعدم العذر كما في منية
المصلى لتصریحهم كما سبق بانه لوطن انه أحدث فاستدبر القبلة ثم علم انه لم يحدث قبل الخروج من
المسجد لا تبطل ومقتضى القواعد المذهبية اشترط ان يؤدي ركنا وهو مستدبر لما صرحوا به من ان
انكشاف العورة انما يفسدها الى يستتر من ساعته حتى أدى ركنا ما اذا سترها قبل اداء الركنا فلا
فكذلك استقبال القبلة بجامع الشريطة والمكث قد راداه الركن فيه خلاف بين أبي يوسف ومحمد
فأبو يوسف لا يجعله كاداء الركن ومحمد جعله كما عرف وذكر الشارح انه يكرهه ورفع بصره الى السماء
لقوله عليه السلام ما بال أقوام يرفعون أبصارهم الى السماء في الصلاة لينتهن أول تخطفن أبصارهم
وفي التجنيس ويكره ان يمسل أصابع يديه ورجليه عن القبلة لانه امور بتوجيهها قال عليه
السلام فليوجه من أعضائه الى القبلة ما استطاع (قوله والاقعاء) لثنيه صلى الله عليه وسلم عن
عقبه الشيطان كما في الصحيحين وهو الاقعاء ولسا في مسند أحمد عن أبي هريرة انها في رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن ثلاثة عن نقرة كنفرة الديك واقعاء كاقعاء الكلب والفتات كالتفات الثعلب شبهه من
يسرع في الركوع والسجود ويخفف فيها بالديك الذي يلتقط الحبة كما في النهاية وهي كراهة تحريم
للنهي المذكور كما سلفناه من الاصل ثم اختلفوا في الاقعاء المذكور في الحديث فصح صاحب الهداية
وعاءتهم انه ان يضع يديه على الارض وينصب ركبتيه نصبا كما هو قول الطحاوي وزاد كثير
ويضع يديه على الارض وزاد بعضهم ان يضم ركبتيه الى صدره لان اقعاء الكلب يكون بهذه الصفة
الان اقعاء الكلب يكون في نصب اليدين واقعاء الأدمى في نصب الركتين الى صدره وذهب
الكرخي الى انه ان ينصب قدميه ويقع على عقبه واضعا يديه على الارض وهو عقب الشيطان

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

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

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

واقتراس ذراعيه

يسديه أو بثوب أو غيره وهو أكثر جلوس أشراط العرب اه (قوله فكان مانعا) أي فيترجم على مارواه مسلم والبيهقي مما يفيد اباحته ولكن لا يفتي عليك ان كون

الذي نهى عنه في الحديث والكلمة المكونة كذا في البدائع وغاية البيان والمجتمعي زاد في فتح القدير ان قوله الصحيح أي كون هذا هو المراد في الحديث لأن ما قاله الكرخي غير مكرهه بل يكرهه ذلك أيضا اه والعقبه بضم العين وسكون القاف والعقب بفتح العين وكسر القاف بمعنى الاعماء كذا في المغرب وفي فتح القدير واما ما روى مسلم عن طاوس قلت لابن عباس في الاعماء على القدمين فقال هي السنة فقلت ان اتراه جفاه بال رجل فقال بل هي سنة نبيك صلى الله عليه وسلم وما روى البيهقي عن ابن عمر وابن ابي عمير انهم كانوا يفتقون بالجواب المحقق عنه ان الاعماء على ضربين أحدهما مستحب ان يضع اليديه على عقبيه وركبناه في الارض وهو المروي عن العبادلة وانتهى ان يضع اليديه على الارض وينصب ساقيه اه وهو مخالف لما ذكره هو وغيره ان الاعماء بنوعيه مكرهه والحق ان هذا الجواب ليس لامتناع وانما هو جواب البيهقي والنووي وغيرهما بناء على انه مستحب عند الشافعي لانك قد علمت كراهته عندنا بنوعيه يمكن الجواب عنه اما مجمله على حالة العذر ان ثبت في بعض رواياته انه كان في الصلاة أو يجمله على كونه خارج الصلاة ان لم يثبت أولان المانع والمبيح اذ اعارضوا ولم يعلم التاريخ كان الترجيح للمانع وقد فسر صاحب المغرب عقب الشيطان بالاقعاء عند الكرخي فكان مانعا وينبغي ان تكون كراهته تنزيهية بخلاف النوع المتفق على كراهته (قوله واقتراس ذراعيه) لما في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله

المراد من الاعماء هو الاعماء على ما ذهب اليه الكرخي مخالفا لما مر من ان الصحيح ان المراد به الاعماء عنها بالمعنى الاول فلم يكن المراد من الاعماء في حديث أبي هريرة هو المراد من حديث عقب الشيطان فلا تعارض حينئذ فلا ترجيح قلت ولو أسقط قوله وقد فسر صاحب المغرب الخ لاستقام الجواب من غير ايهام لان المراد بالمبيح ما مر عن مسلم والبيهقي وبالمانع حديث النهي عن عقب الشيطان فيكون مرجحا على المبيح من غير توقف على ان يكون المراد من عقب الشيطان هو الاعماء عند الكرخي فتدبر (قوله وينبغي الخ) قال في النهر وانما كانت تنزيهية على الثاني بناء على ان هذا الفعل ليس باقعاء وانما الكراهة لترك الجلسة المسنونة كما علم له في البدائع ولو فسر الاعماء بقول الكرخي تعا كست الاحكام اه قلت لا ينبغي عليك ما في هذا الكلام لان كلام الفعلين يسمى اقعاء وانما الكلام في المراد في الحديث منهما كما مر فكان الصواب ان يقال انما كانت تنزيهية على الثاني بناء على ان هذا الفعل ليس بمراد في الحديث أي فلا يكون داخل تحت النهي وانما كره لترك الجلسة المسنونة فتكون تنزيهية بخلاف النوع الاول فهي فيه تحريمية لوجود النهي وترك الجلسة المسنونة ولو اريد بالاقعاء في الحديث الاعماء عند الكرخي كان هو المكره ونحرى ما يوجد الامرين السابقين وكان الاول مكرهها تنزيهية لعدم النهي وبعد هذا فيه بحث أيضا لان عقب الشيطان هو الاعماء على تفسير الكرخي كما ذكره المؤلف عن المغرب فقد وجد في الاعماء على هذا التفسير كل من الامرين أيضا

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

ورد السلام بيده والتربع
 بلاعذر وعقص شعره
 وكف ثوبه

لان عقبة الشيطان
 منهى عنها أيضا كما مر
 فيكون الاقراء على تفسير
 الكرخى مكرها وتحريما
 سواء كان هو المراد من
 حديث أبي هريرة أولا الا
 أن يوجد صارف للنهي
 عن التحريم الى الندب

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

في الشريعة لية تأمل (قوله) وفي مذهب مالك تفصيل (الح) قال في النهر المذكور في القنية انه لو شمر كيه لعمل كان يعمل قبل الصلاة اختلفوا في الكراهة وهو ظاهر في الكراهة فيما لو شمر لها اله وعبارة القنية واختلف فيمن صلى وقد شمر كيه لعمل كان يعمل قبل الصلاة أو هيئته ذلك وفيها أيضا عن نجم الاثمة وكان يرسل وسدله

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

كيه في الصلاة ويقول لان في امساكهما كف الثوب وانه مكروه ثم رمز الى محذاتمة وغيره انهم كانوا يسكون ذلك قال رضی الله تعالى عنه وهو الاحوط اه (قوله) والمختار انه لا يكره قال الرمي ومثله في البرازية واختار قاضيان وغيره انه يكره وهو الصحيح كذا ذكره الحلبي في شرح منية المصلي (قوله وصحح في القنية انه لا يكره) قال في النهر أى تحريرا والا فقتضى ما مر انه يكره تزويرها اه وما مر هو قوله لانه صنيع أهل

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

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

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

والتأوب وتغميض عينيه
وقيام الامام لا يسجده في
الطاوة

والانباء عليهم السلام
محفوظون منه (فائدة)
قال في شرح تحفة الملوك
المسمى بهدية الصعلوك
قال الزاهد الطريق
في دفع التأوب ان يحظر
بإله ان الانبياء ما شاءوا
قط قال القدوري جربناه
مرارا فوجدناه كذلك اه
(قوله لما في الصحيحين)
دليل لكرهته (قوله)
وهو عجيب الخ) أعجب
منه قول النهر وأفادني
البحر عن الجهتي انه يعطى
في القيام باليمين وفي غيره
باليسرى والذي رأيت
فيه انه يعطى باليمين وقيل
ان كان في القيام وان
كان في غيره فباليسرى

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

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

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

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

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

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

بقية بقاع المسجد تامل (قوله وعلوه) قال الرملي هذا التعليل يقتضى انها تزيهية والمحدث المتقدم وعليه يقتضى انها تحرمية الا ان يوجد صارف تامل

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

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

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

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

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

غنى عن التعليل بالاستتار بل مقتضاه ثبوتها اذا كانت متكشفة وسياتي انها لا تكره الصلاة لكن يكره كراهة تزويه جعل الصورة في البيت محرمان الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب أو صورة

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

وقوله وان علل بالتشبيه الخ دفع لما يقال يمكن أن يكون للكراهة علة أخرى وهي التشبه فاتقاء تلك العلة لا يوجب ثبوت عدم الكراهة (قوله وان كان يكره اتخاذها) انظر ما المراد بذلك بعد قوله لا باس باستعمالهما ونظري شرح المنية في دعوى الكراهة لما مر من الاحاديث ولما في الهداية الا أن تكون صغيرة أو مقطوعة الرأس

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

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

ان التصوير فيها مكره ودون استعمالها تماثل (قوله وقد عرفت ما فيه) أي من ان العلة ليست التشبه بل العلة عدم دخول الملائكة عليهم السلام بتمامه فيه (قوله التي لا تبدوللناظر على بعد) لم يبين هنا حد البعد ويفسر ما في المنية وشرعها بحيث لا تبدوللناظر اذا كان قائما وهي على الارض أي لا تتبين أعضاؤها

مع بقاء الرأس على حاله فلا ينفى الكراهة لأن من الطيور ما هو مطوق فلا يتحقق القطع بذلك ولهذا
فسر في الهداية المقطوع بمجموع الرأس كذا في النهاية قيد بالأس لأنه لا اعتبار بإزالة الحاجبين أو
العينين لأنها تعبد بدونها وكذا الاعتبار بقطع اليدين أو الرجلين وفي الخلاصة وكذا الوحي وجه
الصورة فهو وكقطع الرأس (قوله أولغير ذى روح) لما تقدم أنه ليس يتمثل ولما في الصحيحين عن
سعيد بن أبي الحسن قال جاء رجل إلى ابن عباس فقال انى رجل أصور هذه الصور فافتنى فيها فقال له
ادن منى فدننا ثم قال له اذن منى فدنا حتى وضع يده على رأسه وقال أنبتك بما سمعت من رسول الله
صلى الله عليه وسلم سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مصور في النار يجعل له بكل صورة
صورها نفسا فتعذبه في جهنم قال ابن عباس فان كنت لا بد فاعلا فاصنع الشجر وما لانفس له اه ولا
فرق في الشجر بين الثمر وغيره وهو مذهب العلماء كافة إلا مجاهدا فإنه كره الثمر وفي الخلاصة
ولو رأى صورة في بيت غيره يجوز له مجوزها وتغييرها وفي النهاية عن محمد بن الأجير لتصوير تماثيل
الرجال أو ليزنر فيها والأصابع من المستاجر قال لا أجر له لأن عمله معصية وفي التفريق هدم بيتا مصورا
بالأصابع ضمن قيمة البيت والأصابع غير مصور اه (قوله وعد الآي والتسبيح) أى ويكره
عد الآيات من القرآن والتسبيح وكذا السور لأنه ليس من أعمال الصلاة أو لعله فشمع العدى
الفرائض والنوافل جميعا باتفاق أصحابنا في ظاهر الرواية وروى عنهما في غير ظاهر الرواية أن العبد
باليد لا بأس به كذا في العناية وغيرها لكن في الكافي وقال لا بأس به فجزم به عنهما وعلل لهما بأن
المصلى يضطر إلى ذلك لمرعاة سنة القراءة والعمل بما جاءت به السنة في صلاة التسبيح وقال عليه
السلام لنسوة سالته عن التسبيح اعدنه بالانامل فانهم مسؤولات مستنطقات يوم القيامة وقوله في
الهداية قلنا يمكنه أن يعد ذلك قبل الشروع انما يأتى هذا في الآي دون التسبيحات اه قالو
ومحل الاختلاف هو العبد باليد كما وقع التقييده في الهداية سواء كان باصابعه أو بخط يده مسكها
الغمز برؤس الأصابع أو الحفظ بالقلب فهو غير مكروه اتفاقا والعبد باللسان مفسدا اتفاقا وقيد
بالآي والتسبيح لأن عد الناس وغيرهم مكروه اتفاقا كذا في غاية البيان وقيد بالصلاة لأن العبد
خارج الصلاة لا يكره على الصحيح كما ذكره المصنف في المستصفى لأنه أسكن للقلب وأجلب للنشاط ولما
رواه أبو داود والترمذى والنسائى وابن حبان والمحاكم وقال صحيح الإسناد عن سعد بن أبى وقاص
أنه دخل مع النبي صلى الله عليه وسلم على امرأة وبين يديها نوى أو حصان تسبيح به فقال أخبرك بما هو
أيسر عليك من هذا أو أفضل فقال سبحان الله عدد ما خلق في السماء وسبحان الله عدد ما خلق في
الأرض وسبحان الله عدد ما بين ذلك وسبحان الله عدد ما هو خالق والمحمد لله مثل ذلك والله أكبر مثل
ذلك ولا اله الا الله مثل ذلك ولا حول ولا قوة الا بالله مثل ذلك فلم ينهها عن ذلك وانما أرشدها إلى ما هو
أيسر وأفضل ولو كان مكروها لابين لها ذلك ثم هذا الحديث ونحوه مما يشهد بانها لا بأس باتخاذ
السجدة المعروفة لاحصاء عدد الأذى كما راد لا تزيد السجدة على مضمون هذا الحديث الا بضم النوى
ونحوه في خيط ومثل هذا لا يظهر تأثيره في المنع فلا جرم ان نقل اتخاذها والعمل بها عن جماعة من
الصوفية الاخيار وغيرهم الأهم الا اذا ترتب عليها رياء وسمعة فلا كلام لنافيه وهذا الحديث أيضا
يشهد لأفضلية هذا الذكر المخصوص على ذكر مجرد عن هذه الصيغة ولو تكرر سيرا ثم اعلم ان
العلامة الحلي ذكر ان كراهة العبد باليد في الصلاة تنزيهية وظاهر النهاية انها تحريمية فإنه قال
والصحيح انه لا يباح العبد أصلا لأنه ليس في الكتاب فصل بين الغرض والتفعل وقد يصير العبد عملا

أولغير ذى روح وعد
الآي والتسبيح

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

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

كثيرا فوجب فساد الصلاة وما روى في الأحاديث من قرأ في الصلاة كذا وكذا مرة قل هو الله أحد وكذا كذا تسبيحة فتلك الأحاديث لم يجمعها الثقات أما صلاة التسبيح فقد أوردها الثقات وهي صلاة مباركة فيها ثواب عظيم ومنافع كثيرة فإنه يقدر أن يحفظها بالقلب وإن احتاج بعد الأنامل حتى لا يصير عملا كثيرا اه ثم صلاة التسبيح هذه ما رواها عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للعباس بن عبد المطلب يا عباس يا عمه ألا أعطيك الأمانك إلا أحبوك إلا أفعل بك عشر خصال إذا أنت فعلت ذلك غفر الله لك ذنبك أوله وآخره قد عمه وحديثه خطاه وعمده صغيره وكبيره سره وعلانيته عشر خصال أن تصلي أربع ركعات تقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة فاذا فرغت من القراءة في أول ركعة فقل وأنت قائم سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر خمس عشرة مرة ثم ترقع فتقول وأنت راكع عشر انم ترفع رأسك من الركوع فتقولها عشر انم تهوى ساجدا فتقولها وأنت ساجد عشر انم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشر انم تسجد الثانية فتقولها عشر انم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشر انم وسبعون في كل ركعة تفعل ذلك في أربع ركعات ان استطعت أن تصليها في كل يوم مرة فافعل فان لم تستطع ففي كل جمعة مرة فان لم تفعل ففي كل شهر مرة وان لم تفعل ففي كل سنة مرة فان لم تفعل ففي عمرك مرة رواه أبو داود وابن ماجه والطبراني وقال في آخره فلو كانت ذنوبك مثل زبد البحر أو مثل عمارك مرة رواه أبو داود وابن ماجه والطبراني وقال في آخره هذا الحديث من طرق كثيرة عن جماعة من الصحابة وأمثله أحاديث عكرمة هذا وقد صححه جماعة اه وذكر في الاسلام في شرح الجاهع الصغير قال شايخنا ان احتاج المرء الى العدي بعد اشارة لا افسا حواويل بعمل بقوله ما في اضطرا اه (قوله لا تقتل الحية والعقرب) أي لا يكبره قتلها ما حديث الصحيين اقتلوا الاسودين في الصلاة الحية والعقرب وفي صحيح مسلم مرفوعا أمر عليه الصلاة والسلام بقتل الكلب العقور والحية والعقرب في الصلاة وأقل مراتب الامرا بالباحة وفي شرح منية المصلي ويستحب قتل العقرب بالنعل اليسرى ان أمكن لمحدث أي داود كذلك ولا بأس بقياس الحية على العقرب في هذا اه أطلقه فشمع جميع أنواع الحيات وصححه في الهداية لا يطلق الحديث وجميع المواضع وفي المحيط قالوا وينبغي أن لا تقتل الحية البيضاء التي تمشي مستوية لأنها جان لقوله عليه السلام اقتلوا الطغيتين والابتر وياكم والحية البيضاء فانها من الجن وقال الطحاوي لا بأس بقتل الكل لان النبي صلى الله عليه وسلم عهد مع الجن أن لا يدخلوا بيوت أمته واذا دخلوا لم يظهروا لهم واذا دخلوا فقد نقضوا العهد فلا ذمة لهم والاولى هو الاعذار والانداز فيقال ارجع باذن الله فان أي قتله اه يعني الانذار في غير الصلاة وفي النهاية معزيا الى صدر الاسلام والصحيح من الجواب ان محتاط في قتل الحيات حتى لا يقتل حنينا فانهم يؤذونه أذاه كثيرا بل إذا رأى حية وشك أنه حنى يقول له خل طريق المسلمين ومروان مرت تركه فان واحدا من اخواني هو كبر سننا مني قتل حية كبيرة بسيف في دار لنا فضر به الجن حتى جعلوه زنا كان لا يتحرك رجلاه قريبان الشهر ثم عالجناه وداوينا به بارضاء الجن حتى تركوه فزال ما به وهذا مما عاينته بعيني اه واطلق في القتل فشمع ما اذا كان يعمل كثير

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

لاقتل الحية والعقرب

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

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

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

والصلاة الى ظهر قاعد يتحدث

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

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

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

المذهب ذكره في الفصل الرابع من كتاب الصلاة والحاصل ان استقبال المصلي الى وجه الانسان مكره واستقبال الانسان وجه المصلي مكره والكره من الجانبين قال العلامة الحلبي وقد صرحوا بانه لو صلى الى وجه انسان وبينهما ثالث ظهره الى وجه المصلي لم يكره (قوله والى مصحف أو سيف معلق) أي لا يكره ان يصلي وأمامه مصحف أو سيف سواء كان معلقاً وبين يديه أما المصحف فلان في تقديمه تعظيمه وتعظيمه عبادة والاستخفاف به كفر فانضمت هذه العبادة الى عبادة أخرى فلا كراهة ومن قال بالكره اذا كان معلقاً مع لابلانه تشبهه بالكتاب مردود لان أهل الكتاب يفعلونه للقراءة منه وليس كلاماً منافية وأما السيف فلانه سلاح ولا يكره التوجه اليه فقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي للعنزة وهي سلاح (قوله أو شمع أو سراج) لانهم لا يعبدان والكره باعترافها وانما يعبد ما الجوس اذا كانت في الكانون وفيها الحجر أو في التنور فلا يكره التوجه اليها على غير هذا الوجه وذكر في غاية البيان اختلاف المشايخ في التوجه الى الشمع أو السراج والمختار انه لا يكره اه وينبغي ان يكون عدم الكراهة متفقاً عليه فيما اذا كان الشمع على جانبه كما هو المعتاد في مصر المحروسة في ليالي رمضان للتراويح قال ابن قتيبة في أدب الكاتب في باب ما جاء فيه لعنان استعمل الناس أضعفهما الشمع بالسكون والوجه فتح الميم اه (قوله وعلى بساط فيه تصاوير ان لم يسجد عليها) أي لا يكره والتأمين وان لا يضع يديه في موضعهما الا من عذر وان يترك التسليمات في الركوع والسجود وان ينقص من ثلاث تسليمات في الركوع والسجود وان يأتي بالاذكار المشروعة في الانتقالات بعد تمام الانتقال وفيه خلالان تركها في موضعها وتحصيلها في غير موضعها ذكره في مواضع متفرقة من مكر وهات الصلاة وحاصله ان السنة اذا كانت مؤكدة قوية لا يبعد ان يكون تركها مكرها كراهة تحريم كترك الواجب فانه كذلك وان كانت غير مؤكدة فتركها مكره تنزيهاً كما في هذه الامثلة وان كان ذلك الشيء مستحباً أو مندوباً وليس بسنة كما هو على اصطلاحنا فينبغي ان لا يكون تركه مكرها أصلاً كما صرحوا به من أنه يستحب يوم الاضحى ان لا يأكل أو لا يامن اخيمته قالوا ولو أكل من غيرها فليس بمكره فلم يلزم من ترك المستحب ثبوت كراهته الا انه يشكل عليه ما قالوه من ان المكره تنزيهاً مرجعه الى خلاف الاولى ولا شك

بجمال القيام فائدة كما لا يخفى لان المقابلة حينئذ موجودة في حال قعوده وهو صريح في الكراهة اذا كانت المواجهة في حال القيام فقط وقد اجاب الرمي بجواب آخر وهو ان ما نقله الحلبي في حق والى مصحف أو سيف معلق أو شمع أو سراج وعلى بساط فيه تصاوير ان لم يسجد عليها المصلي وما في الذخيرة في حق المستقبل فلا منافاة تامل اه وقد حمل ما ذكره الحلبي على صورة لا تحصل بها المواجهة بان يكون الثالث قائماً أو قاعداً والمصلي مثله وبه يحصل التوفيق وهو اقرب مما مر فتدبر (قوله وينبغي الخ) قال الرمي هذا في حق الامام واما في حق القوم فقد يكون بعضهم متوجها اليها وهو المقابل لها فتتحقق الكراهة على

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

ولامانع من أن تكون الكراهة كذلك تامل ثم رأيت في شرح المنية ما نصه فأحصل ان المستحب في حق الكل وصل السنة
بالمكتوبة من غير تاخير الا ان المستحب في حق الامام أشد حتى يؤدى تاخيره الى الكراهة محدث عائشة رضي الله تعالى عنها
بخلاف المتقدمين والتفرد ونظير هذا قولهم يستحب الاذان والاقامة للسافر ولين صلى ٣٥ في بيته في مصر ويكره تر كهما

الاول دون الثاني فعلم ان
مراتب الاستحباب متفاوتة
كراتب السنة والواجب
والفرض اه ومثله في
شرح الباقي وحينئذ
فيكون بعض المستحبات
تر كهما مكر وهاتين
وبعضها غير مكر وه
الاكل يوم الاضحى فانه لولم
يؤخره الى ما بعد الصلاة
لا يكره مع ان التأخير
مستحب والمراد نفي
الكراهة أصلا خلافا
لما قدمناه عن بعض
الفضلاء لما سألني في باب
العبد من قوله لان
الكراهة لا بد لها من دليل
خاص وسألتني تمامه هناك
ان شاء الله تعالى وبذلك
يندفع الاشكال لان
المكروه تنزيها الذي ثبتت
كراهته بالدليل يكون
خلاف الاولي ولا يلزم من
كون الشيء خلاف
الاولى ان يكون مكروها
تنزيها مالم يوجد دليل
الكراهة والحاصل ان
خلاف الاولي اعم من
المكروه تنزيها وترك
المستحب خلاف الاولي
دائما لمكروه تنزيها دائما
بل قد يكون مكروها

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

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

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

بفصل في ما فرغ من بيان الكراهية في الصلاة شرع في بيانها خارجها مما هو من توابعها (قوله)
كره استقبال القبلة بالفرج في الحلاء واستدبارها) والحلاء بالمديت التغوط وأما بالقصر فهو والنبت
والكراهية تحريمية لما أخرجه الستة عنه صلى الله عليه وسلم اذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة
ولا تستدبروها ولو لم تكن شرقوا أو غربوا ولهذا كان الاصح من الرايتين كراهة الاستدبار
كلا استقبال وهو باطلاقه يتناول الفضاء والبنيان وفي فتح القدير ولو نسي جفاس مستقبلا فذكر
يستحب له الانحراف بقدر ما يمكنه لما أخرجه الطبري مرفوعا من جلس يقول قبالة القبلة فذكر
فانحرف عنها اجلالا لها لم يقم من مجلسه حتى يغفراد وكما يكره للبالغ ذلك يكره له ان يمكث الصبي
نحوها ليهول وقالوا يكره ان يمد رجله في النوم وغيرها الى القبلة أو المصحف أو كتب الفقه الا ان
تكون على مكان مرتفع عن المحاذاة اه (قوله وعلق باب المسجد) لانه يشبه المنع من الصلاة قال
تعالى ومن أظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه والاعلاق يشبه المنع فيكره قال في الهداية
وقيل لا بأس به اذا خيف على متاع المسجد اه وهو احسن من التقييد بزمانا كما في عبارة بعضهم
فالمداخضية الضرر على المسجد فان ثبت في زماننا في جميع الاوقات ثبت كذلك الا في اوقات
الصلاة أولا فلا وفي بعضها في بعضها كذا في فتح القدير وفي العناية والتدبير في الغلق لاهل
الحلة فانهم اذا اجتمعوا على رجل وجعلوه متوليا بغير امر القاضي يكون متوليا اه وفي النهاية وكان
المتقدمون يكرهون شدة المصاحف واتخاذ المشد لها كيلا يكون ذلك في صورة المنع من قراءة
القرآن فهذا مثله أوفوقه لان المصحف ملك لصاحبه والمشهد ليس بملك لاحد اه ومن هنا يعلم
جهل بعض مدرسي زماننا من منعهم من يدرس في مسجد تقرر في تدريسه أو كراهتهم لذلك زاعمين
الاختصاص بهادون غيرهم حتى سمعت من بعضهم انه يضيفها الى نفسه ويقول هذه مدرستي أولا
تدرس في مدرستي وأعجب من ذلك انه اذا غضب على شخص يمنعه من دخول المسجد خصوصا بسبب
أمر ديني وهذا كله جهل عظيم ولا يبعد ان يكون كبيرة فقد قال الله تعالى وان المساجد لله
وماتولوا منه الآية السابقة فلا يجوز لاحد مطلقا ان يمنع مؤمنا من عبادة يأتي بها في المسجد لان
المسجد مابني الاله من صلاة واعتكاف وذكر شرعي وتعليم علم وتعلمه وقراءة قرآن ولا يتعين
مكان مخصوص لاحد حتى لو كان للدرس موضع من المسجد يدرس فيه فسبقه غيره اليه ليس
له اذعاجه واقامته منه فقد قال الامام الزاهد في فتاويه المسماة بالقنية معزيا الى فتاوى العصر
له في المسجد موضع معين يواظب عليه وقد شغله غيره قال الاوزاعي له ان يرضخه وليس له ذلك
عندنا اه ومن الفروع الدالة على ان مدرس المسجد كغيره ما قاله في القنية أيضا ليس للمدرس
في المسجد ان يجعل من بيته بابا الى المسجد وان فعل أدى ضمان نقصان الجدار ان وقع فيه اه
وأعجب من ذلك أن بعض مدرسي الاروامة يعتقد في المسجد الذي له مدرس انه مدرسة وليس
بمسجد حتى ينتهك حرمة بالنسي فيه بنعله المتنجس مع تصريح الواقف بجعله مسجدا وسيا في شروط
المسجد ان شاء الله تعالى في كتاب الوقف (قوله والوطء فوقه والبول والتخلى) أي وكراهة الوطء فوق
المسجد وكذا البول والتغوط لان سطح المسجد له حكم المسجد حتى يصح الاقتداء منه بمن تحته ولا

بفصل في (قوله يستحب
له الانحراف) قال في
النسرويني ان يجب
ويدل على ذلك ما في
البرازية لو تذكر بعد
استقبالها فانحرف عنها
فلا اثم عليه

بفصل في كراهة استقبال
القبلة بالفرج في الحلاء
واستدبارها وعلق باب
المسجد والوطء فوقه
والبول والتخلى

يبطل الاعتكاف بالصعود اليه ولا يحل للجنب الوقوف عليه والمراد بالكرامة كراهة التحريم
 وصرح الشارح بان الوطء فيه حرام لقوله تعالى ولا تبشروهن وأنتم كما كفون في المساجد وكفي
 فتح القديران الحق انها كراهة تحريم لان الآية طنية الدلالة لانها محتملة كون التحريم للاعتكاف
 أو للمسجد وبمثلها لا يثبت التحريم ولان تطهيره واجب لقوله تعالى ان طهرا بيتي للطائفين
 والعاكفين والركع السجود ولما أخرجه المنذري مرفوعا جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم
 وبيعكم وشراءكم ورفع أصواتكم وسيل سيفوكم واقامة حدودكم وجروها في الجمع واجعلوا على
 أبوابها المطاهر اه واختلف المشايخ في كراهية اخراج الریح في المسجد وأشار المصنف الى أنه
 لا يجوز اذخا لنجاسة المسجد وهو موضح به فلذا ذكر العلامة قاسم في بعض فتاويه ان قولهم
 ان الدهن المتنجس يجوز الاستصباح به مقيد بغير المساجد فانه لا يجوز الاستصباح به في المسجد
 لما ذكرنا ولهذا قال في التجنيس وينبغي لمن أراد ان يدخل المسجد ان يتعاهد النعل والحف عن
 النجاسة ثم يدخل فيه احترازا عن تلويث المسجد وقد قيل دخول المسجد متنعلا من سوء الادب
 وكان ابراهيم النخعي يكره خلع النعال ويرى الصلاة معها أفضل لمحدث خلع النعال وعن علي رضي
 الله عنه انه كان له زوجان من نعل اذا توضأ اتعبل بأحدهما الى باب المسجد ثم يخلعه ويتعبل
 بالآخر ويدخل المسجد الى موضع صلاته ولهذا قالوا ان الصلاة مع النعال والخفاف الطاهرة أقرب
 الى حسن الادب اه وفي الخلاصة وغيرها ويكره الوضوء والمضمضة في المسجد الا ان يكون
 موضع فيه اتخذ للوضوء ولا يصلى فيه زاد في التجنيس من لوسبقه الحديث وقت الخطبة يوم الجمعة فان وجد
 الطريق انصرف وتوضأ وان لم يمكنه الخروج يجلس ولا يتخطى رقاب الناس فان وجد ماء في المسجد
 وضع ثوبه بين يديه حتى يقع الماء عليه ويتوضأ بحيث لا ينجس المسجد ويستعمل الماء على التقدير
 ثم بعد نوره من المسجد يغسل ثوبه وهذا حسن جدا ويكره مسح الرجل من الطين والردغة
 باسطوانة المسجد وبجائظ من حيطان المسجد لان حكمه حكم المسجد وان مسح يردى المسجد أو
 بقطعة حصير مائة فيه لا بأس به لان حكمه ليس حكم المسجد ولا له حرمة المسجد وهكذا قالوا ان الاولى
 ان لا يفعل وان مسح بتراب في المسجد كان مجوعا لا بأس به وان كان التراب منسوبا يكره وهو المختار
 واليه ذهب أبو القاسم الصغار لان له حكم الارض فكان من المسجد وان مسح بخشبة موضوعة في
 المسجد فلا بأس به لانه ليس لهذه الخشبة حكم المسجد فلا يكون لها حرمة المسجد وكذا اذا مسح
 بمشيش مجتمع أو حصير مخرق لا بأس به لانه لا حرمة له انما الحرمة للمسجد اه ولكون المسجد
 يسان عن القاذورات ولو كانت طاهرة يكره البصاق فيه ولا يلقى لافوق البوارى ولا تحتها للمحدث
 المعروف ان المسجد ينزوي من الخمامة كما ينزوي الجمل من النار وياخذ الخمامة بكمه أو بشئ من
 ثيابه فان اضطر الى ذلك كان البصاق فوق البوارى خيرا من البصاق تحتها لان البوارى ليست
 من المسجد حقيقة ولها حكم المسجد فاذا ابتلى بلبتين يختار أهونها فان لم يكن فيها بوار يدفنها في
 التراب ولا يدعها على وجه الارض وقالوا اذا نزع الماء النجس من البئر كره له أن يبل به الطين فيطين
 به المسجد على قول من اعتبر نجاسة الطين وفي الظهيرية وغيرها ويكره غرس الاشجار في المسجد لانه
 يشبه البعثة الا ان يكون به نفع للمسجد كان يكون ذاتا أو اسطوانية لا تستقر فيغرس ليجنب عزوق
 الاشجار ذلك الترفيث الذي يجوز والافلا وانما جاز مشايخنا في المسجد الجامع بخارى لما فيه من
 الحاجة قالوا ولا يتخذ في المسجد بئر ما لانه يحل حرمة المسجد فانه يدخله الجنب والحائض وان حفر

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

فهو ضامن بما حفر الا ان ما كان قديما فتركه كسائر زعم في المسجد الحرام ولا بأس برمي عشب
الخفافش والحمام لان فيه تنقية المسجد من زرقها وقالوا ولا يجوز ان تعمل فيه الصنائع لانه مخلص
لله تعالى فلا يكون محلا لغير العبادة غير انهم قالوا في الحياط اذا جلس فيه لمصلحة من دفع الصبيان
وصيانة المسجد لا بأس به للضرورة ولا يدق الثوب عند طيه دقا عنيقا والذي يكتب ان كان باجر
يكبره وان كان بغيره لا يكبره قال في فتح القدير هذا اذا كتب القرآن والعلم لانه في عبادة اما هؤلاء
المكتسبون الذين يجتمع عندهم الصبيان واللغظ فلا ولولم يكن لفظ لانهم في صناعة لا عبادة اذ هم
يقصدون الاجارة ليس هو لله بل للارتزاق ومعلم الصبيان القرآن كالكتاب ان كان لاجرا وحسبة
لا بأس به اه وفي الخلاصة رجل يمر في المسجد ويتخذ طريقا ان كان لغيره فلا يجوز وبغذر
يجوز ثم اذا جاز يصلى كل يوم تحية المسجد مرة اه وفي القنية يعتاد المرور في الجامع بأثم وبفسق ولو
دخل المسجد للمرور فلما توسطه ندم قيل يخرج من باب غير الذي قصده وقيل يصلى ثم يتخير في الخروج
وقيل ان كان محدثا يخرج من حيث دخل اعدا ما ساجني ويكره تخصيص مكان في المسجد لنفسه
لانه يحتل بالخشوع اعظم المساجد حرمة المسجد الحرام ثم مسجد المدينة ثم مسجد بيت المقدس ثم
الجوامع ثم مساجد المحال ثم مساجد الشوارع فانها اخف مرتبة حتى لا يعتكف فيها احد الا لم يكن
لها امام معلوم ومؤذن ثم مساجد البيوت فانه لا يجوز الاعتكاف فيها الا للنساء واذا قسم اهل المحلة
المسجد وضربوا فيه حائط ولكل منهم امام على حدة ومؤذنين واحدا لا بأس به والاولى ان يكون
لكل طائفة مؤذن كما يجوز لاهل المحلة ان يجعلوا المسجد الواحد مسجدين فلهم ان يجعلوا المسجدين
واحد الاقامة الجماعات اما للتدريس او للتدكير فلا لانه ما بين له وان جازيه ولا يجوز التعليم في مكان
في فناء المسجد عند أي حنية وعندهما يجوز اذا لم يضر بالعمامة اه ما في القنية ولا يخفى ان
المسجد الجامع تديره وعمارته واصلاحه للامام او نائبه كما صرحوا به في كتاب القسامة فللإمام أو
نائبه ان يجعل الجامع مسجدين بضرب حائط ونحوه كاهل المحلة ولا بد ان تذكر احكام تحية المسجد
فنعقول هي على حذق مضاف أي تحية رب المسجد لان المقصود منها التقرب الى الله تعالى لا الى
المسجد لان الانسان اذا دخل بيت الملك فالتماجي الملك لا ينه كذا ذكره العلامة المحلى وقد حكى
الاجماع على سنتها غير ان اصحابنا يكبرونها في الاوقات المتكررة وتقدم العموم المحاضر على عموم
البيع وقد قدمنا انه اذا تكرر دخوله في كل يوم فانه يكفيه ركعتان لها في اليوم وذكر في الغاية انها
لا تسقط بالجلوس عند اصحابنا فانه قال في المحاكم اذا دخل المسجد للحكم فهو بالخيار عندنا ان شاء صلى
تحية المسجد عند دخوله وان شاء صلاها عند انصرافه فلم تسقط بالجلوس لانها تعظيم المسجد وحرمة
في أي وقت صلاها حصل المقصود من ذلك اه وفي الظهيرة ثم اختلفوا في صلاة التحية انه يجلس
ثم يقوم ويصلى أو يصلى قبل ان يجلس قال بعضهم يجلس ثم يقوم وعمامة العلماء قالوا يصلى كما
يدخل المسجد اه قلت ويشهد لقول العامة وهو الصحيح كما في القنية ما في الصحيحين عن أنى فتادة
الانصاري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلى ركعتين
وانما قلنا بعدم سقوطها بالجلوس لما أخرجه ابن حبان في صحيحه عن أنى ذر قال دخلت المسجد فإذا
رسول الله صلى الله عليه وسلم جالس وحده فقال يا أبا ذر ان للمسجد تحية وأن تحيته ركعتان فقم
فاركعهما فقامت فركعتهما اه وقد قالوا ان كل صلاة صلاها عند دخوله فرضا أو سنة فانها تقوم
مقام التحية بلانية كافي البدائع وغيره فلونوي التحية مع الفرض فظاهر ما في المحيط وغيره انه يصح

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

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

لا فوق بيت فيه مسجد ولا نقشه بالجص وماء الذهب

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

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

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

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

باب الوتر والنوافل

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

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

(باب الوتر والنوافل)
 الوتر واجب

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

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

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

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

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

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

الصحيح مفيد للخلاف عند عدم الفصل للاتفاق ولعل قوله على الصحيح سبق قلم وعبارة الفتح هنا هكذا وما ذكر في الارشاد لا يجوز الاقتداء في الوتر باجماع أصحابنا لانه اقتداء المفترض بالمتفعل يخالفه ما تقدم من اشتراط المشايخ في الاقتداء بشافعي في الوتر ان لا يفصله فانه يقتضى صحة الاقتداء عند عدم فصله ولا غبار عليها (قوله) فلذا قال بعده) أي قال الزبلي بعد كلام الارشاد والاول أي اشتراط عدم القطع بالسلام أصح وفي ذلك إشارة الى ان عدم الصحة انما هو عند الفصل فقط ثم لينظر فيما عمل به من عدم وجوب اعتقاد الوجوب على الحنفي فان الظاهر ان من قلداً بأحنية رجه الله القائل بوجوبه يجب عليه اعتقاد ذلك والامام واجب

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

والله

عليه الترتيب بينه وبين غيره واللازم باطل كما لا يخفى على انه

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

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

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

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

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

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

(قوله والالوجبت هذه الكلمات) أي قوله اللهم اهديني فيمن هديت الخ أو كانت أولى من غيرها مع ان المتقرر عندهم ان استدل به من الخفية اللهم اننا نستعينك الخ وفي كلام المؤلف اجحاف لان المشار اليه غير مذكور في كلامه بل ظاهره ان المراد بالكلمات اللهم اننا نستعينك وليس كذلك لما علمته من القولة السابقة ولحصول المناقضة في قوله لكن المتقرر عندهم لوجمل على ظاهره (قوله فان صح النقل فنقول الخ) فيه نظر لانه يقتضي انه لو صلاها رابع ركعات يكون مستحيا مع انه قد استجاب بما اذا كان غالب ظنه فساد ما صلى على ان فيه زيادة القعدة في الثالثة وهي مكرهه سيما مع ورود النهي تأمل (قوله فلأني بالثاني الخ) أقول قد تقدمنا في باب الحديث في الصلاة ٤٤ الخلاف فيما يقضيه المسبوق هل هو أول الصلاة أو آخرها وانه لا يظهر الخلاف

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

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

آخر صلاة الامام فيكون ما يقضيه أول صلواته تحمقا للتبعية وتحمجا للاقتداء لكنها أولية حكمية ويكون ما أداه الاصل مع الامام أول صلواته حقيقة على النظر الاول وآخرها حكما على النظر الثاني وقد اعتبروا الحكم في حق القنوت كما لا يؤدي الى تكراره الذي هو غير مشروع وحينئذ اذ قنت مع الامام يكون قنوته في آخر الصلاة حكما واذا قنت فيما يقضى أيضا يكون في آخرها حقيقة فلزم تكراره في موضعه الذي هو آخر الصلاة وأما مسألة الشاك فلم يلزم ذلك فيها لان أحدا للقنوتين ليس في آخر الصلاة وكان مقتضى عدم مشروعية تكراره المنع ولكنه أمر به لما سجد كرهه المؤلف عن الخط هذا ما ظهر لي والله تعالى أعلم (قوله فقد ذكر الكرخي الخ) هذا مبني على ما سيأتي ان القنوت الواجب هو طول القيام دون الدعاء فاذا ذكر بيان لمقدار ذلك الطول

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

قوا وقال بعض مشايخنا
 الخ صححه الشيخ ابراهيم
 في شرح منية المصلي
 قوله اللهم اننا نستعينك
 زاد بعده في الدرر
 ونسبته يدك قال الشيخ
 اسمعيل كذا في المنبع
 وليس في المغرب ولا فيما
 أخرجه أبو داود في مراسيله
 وذكره في جامع الفتاوى
 والجوهريه والمفتاح بعد
 قوله ونستغفرك اه ثم
 قال في آخر الدعاء وفي
 البرجندي المشهور عند
 الحنفية الختم عند قوله
 ملحق وليس في المشهور
 نستمد بك ولا كلمة كاهاه
 وزاد في الدرر أيضا بعد
 ونستغفرك ونتوب اليك
 قال الشيخ اسمعيل كذا
 في المنبع والتاجية
 وليس في الكتب
 المذكورة اه وزاد في
 الدرر أيضا ونخضع لك
 بعد قوله ولا نكفرك قال
 الشيخ اسمعيل كذا في
 مراسيل ابي داود وليس في
 المنبع وغيره مما ذكرتم
 ذكر ان في بعض النسخ
 ونخلع ونسبها أيضا الى
 الوانسة ثم قال ولعله
 فنخلع بالنون أي نخضع

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

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

وقرأ في كل ركعة منه فاتحة الكتاب وسورة

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

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

بعض

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

ابداه الفرق بينه وبين القنوت لاتحادهما في الحكم والله أعلم (قوله وفيه) أي في التجنيس (قوله ولا يخفى مافيه) أي ما في كلام المجتبي ويمكن أن يقال المراد في الفرضية (قوله وهو الاولي) لعل وجه كونه موافقا لقوله عليه الصلاة والسلام قولوا اللهم صل على محمد الخ لما قيل اه كيف صلى عليك ولهذا قال بعضهم انها أفضل الصيغ وبها يخرج عن العهدة بيقين بخلاف غيرها (قوله وقد اطال المحقق الخ) أقول ذكر الشيخ ابراهيم الحلبي جملة مما في الفتح الى ان قال ان جميع ما ورد من قنوته صلى الله تعالى عليه وسلم وقنوت الخلفاء الراشدين وغيرهم مما اختلف فيه انما هو وقنوت النوازل فانه محل الاجتهاد لان حديث أنس أنه عليه السلام لم ينزل يقنت حتى فارق الدنيا ونحوه مما عن الصحابة يشبهه فانه روى عن أبي بكر انه قنت عند حجارة مسيلة وكذلك قنت عمر وكذا علي ومعاوية عند تحاربهما وحديث أبي حنيفة ونحوه انه عليه السلام قنت شهرا ٤٧ ثم لم يقنت قبله ولا بعده ينفيه

فوجب كون بقاء القنوت في النوازل أمرا مجتهدا فيه وذلك انه لم يؤثر عنه عليه السلام انه قال لا قنوت في نازلة بعدها بل مجرد العدم بعدها فنتجحه الاجتهاد بان يظن ان ذلك انما هو لرفع

ولا يقنت في غيره

شرعيته ونسخه نظر الى سبب تركه عليه السلام وهو انه لما أنزل ليس لك من الامر شيء وانه لعدم وقوع نازلة تستدعي القنوت بعدها فتكون شرعيته مستمرة وهو محل قنوت من قنت من الصحابة بعد وفاته عليه الصلاة والسلام وهو مذهبنا وعليه الجمهور قال المحافظ أبو جعفر الطحاوي انما لا يقنت عندنا في صلاة الفجر من غير بليسة فاذا وقعت فتنة أو بليسة فلا بأس به فعلمه رسول الله

بعض الناس انه واجب وانه لا يجوز زغيره لكن لو قرأ بما ورد به الا نارا احيا بنا يكون حسنا ولكن لا يواطىء لما ذكرنا اه وقد يقال انهم رجحوا جهة النافلة فيه احتياطا في القراءة فينبغي ان لا يقضى في الوقت المكروه كما بعد طلوع الفجر وبعد صلاة العصر احتياطا لجهة النافلة لان النفل فيه ممنوع وقد قدمنا عن التجنيس خلافه وفيه والوتر بمنزلة النفل في حق القراءة الا انه يشبهه المغرب من حيث انه لو استتم قائما في الثالثة قبل التعود ثم تذكرا لا يعود لانها صلاة واحدة وفي النفل يعود لان كل شفع صلاة على حدة اه وفي المجتبي ولا تجب القعدة الاولي في الوتر وفي الامتحان صلى الوتر ولم يقعد في الثانية ناسيا ثم تذكرا في الركوع لا يعود وان عاد لا ينتقض ركوعه اه ولا يخفى مافيه لان القعدة الاولي واجبة في الغرض والنفل والوتر ذكرا وشبه لهما فوجب القعدة الاولي فيه وقد تقدم انه يرفع يديه عند تكبيرة القنوت كما يرفعهما عند الافتتاح وفي النهاية معزيا الى محمد بن الحنفية قال الدعاء أربعة دعاء رغبة ودعاء رهبة ودعاء تضرع ودعاء خفية ففي دعاء الرغبة يجعل بطون كفيه نحو السماء وفي دعاء الرهبة يجعل ظهر كفيه الى وجهه كالمستغيث من الشيء وفي دعاء التضرع يعقد الخنصر والبنصر ويحلق بالابهام والوسطى ويشير بالسبابة ودعاء الخفية ما يفعله المرء في نفسه ولم يذكر المصنف الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت للاختلاف فيها واختار الفقيه أبو الليث ان الاولي الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم لان القنوت دعاء والاولي في الدعاء ان يكون مشتملا عليها وذهب أبو القاسم الصغار الى انه لا يصلي فيه لانه ليس موضعها ومشي عليه في الخلاصة والمحقق هو الاول لما رواه النسائي باسناد حسن ان في حديث القنوت وصلى الله على محمد ولما رواه الطبراني عن علي كل دعاء محبوب حتى يصلي على محمد وفي الواقعات ويستحب في كل دعاء ان تكون فيه الصلاة على النبي اللهم صل على محمد وعلى آل محمد اه وهو يقتضى انه يصلي عليه في القنوت بهذه الصيغة وهو الاولي ومن الغريب ما في المجتبي لو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت لا يصلي في القعدة الاخرة وكذا الوصل عليه في القعدة الاولي سهوا ولا يصلي عليه في القعدة الاخرة ولا يصلي في القنوت اه (قوله ولا يقنت في غيره) أي في غير الوتر لما رواه الامام أبو حنيفة عن ابن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقنت في الفجر قط الا شهرا واحدا لم يقبل ذلك ولا بعده وانما قنت في ذلك الشهر بدعوة على أناس من المشركين وكذا في الصحيحين انه عليه الصلاة والسلام قنت شهرا يدعوه على قوم من العرب ثم تركه وقد اطال المحقق

صلى الله تعالى عليه وسلم وأما القنوت في الصلوات كلها عند النوازل فلم يقل به الا الشافعي وكانهم جلا ما روى عنه عليه السلام انه قنت في الظهر والعشاء على ما في مسلم وانه قنت في المغرب أيضا على ما في البخاري على النسخ لعدم ورود المواظبة والتكرار الوارد في الفجر عنه عليه الصلاة والسلام اه ومقتضى هذا ان القنوت لنازلة خاص بالفجر ويحالفه ما ذكره المؤلف معزيا الى الغاية من قوله في صلاة التجر ولعله محرف عن الفجر وقد وجدته بهذا اللفظ في حواشي مسكين وكذا في الاشباه وكذا في شرح الشيخ اسمعيل لكنه عزاه الى غاية البيان ولم أجد المسئلة فيها فلعله اشتبه عليه غاية السرور في غاية البيان لكن نقل عن البناء ما نصه

اذ وقعت نازلة قنت الامام في الصلاة الجهرية وقال الطحاوي لا يقنت عندنا في صلاة الفجر في غير ليلة اما اذا وقعت فلا باس به اه ولعل في المسئلة قولين فليراجع ثم لينظر هل القنوت للنازلة قبل الركوع او بعده وظاهر جهلهم مارواه الشافعي في الفجر على النازلة يقتضي الثاني ثم رأيت الشرنبلالي في مراقي الفلاح صرح بذلك واستظهر المحوى في حواشي الاشباه الاول وما ذكرناه أظهر (قول المصنف ويتبع ٤٨ المؤتم قانت الوتر) أى ولو كان الامام شافعيًا يقنت بعد الركوع لان اختلافهم في

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

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

ويتبع المؤتم قانت الوتر لا الفجر

باللهم اننا نستعينك فما يفعله فلينظر اه قال في حواشي مسكين والظاهر ان المتابعة في مطلق القنوت لاني خصوص ما قنت به ثم رأيت الشيخ عبد الحميد ذكر طبسق ما فهمته اه على انه قدم المؤلف ان ظاهر الرواية انه لا توقيت فيه (قوله وله ما له منسوخ) قال العلامة نوح أفندي هذا على اطلاقه مسلم في غير النوازل وأما عند النوازل في القنوت في الفجر فينبغي أن يتابعه عند الكل لان القنوت فيها عند النوازل ليس

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

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

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

(قوله وهو) تفسير للشرط (قوله الاول ان يعلم منه الاحتياط في مذهب الحنفي) انظر هل المراد بالاحتياط الاتيان بالشروط والاركان أو ما يشمل ترك المكروه عندنا كثيرا كترك رفع اليدين عند الانتقالات وتأخير القيام عن محله في القعود الاول بسبب الصلاة على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وظاهر كلام الشيخ ابراهيم في شرح المنية الاول فانه قال وأما الاقتداء بالمخالف في الفروع كالشافعي فيجوز ما لم يعلم منه ما يفسد الصلاة على اعتقاد المقتدى عليه الاجماع انما اختلف في الكراهة اه اذمفهومه ان الاختلاف في الكراهة عند عدم العلم بالفسد والمفسد انما هو ترك شرط أو ركن فقط ثم رأيت التصريح بذلك في رسالة في الاقتداء لمن لا على القاري وأنه فيما عدا المطلق يتبع مذهبهم وان الاحتياط في المطلق فاذا فعل فهو حائز بزبدون كراهة وهذا هو المتبادر من سياق كلام المؤلف وعلى عدم الكراهة فهل الاقتداء به أفضل أم الانفراد قال الرملي لم أره وظاهر كلامهم الثاني والذي يحسن عندى الاول وربما أشعر كلامهم به وقد كتبت على شرح زاد الفقير للغزالي كتابه حسنة في هذه المسئلة فراجعها ان شئت وصورة ما كتبه عليه قوله جاز الاقتداء به بلا كراهة بقي الكلام في الافضل ما هو الاقتداء به أو الانفراد لم أر من صرح به من علمائنا وظاهر . . . كلامهم الثاني والذي يظهر ويحسن عندى الاول لان في الثاني ترك الجماعة حيث لا تحصل

واستمراره وهذه ففسدة اذ قد يجبر الى وجوده آخر الحياة الاعتقاد خصوصا والشيطان منقطع مجرد نفسه لسبيل لا شغل له سواك فيجب ترك المؤدى الى هذه المفسدة اه فالحاصل انه لا فائدة في هذا الشرط وهو قول الطائفة الثانية ان لا يكون شاك في ايمانه اذ لا مسلم يشك فيه وأما التكفير بمطابق الاستثناء فقد علمت غلطه وأقبح من ذلك من منع منا كحتمهم وليس هو الا محض تعصب نعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا خصوصا قد نقل الامام السبكي في رسالة القها في هذه المسئلة ان القول بدخول الاستثناء في الايمان هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلاية قال وهو قول سفيان الثوري اه والقول بتكفير هؤلاء من أقبح الاشياء ثم اعلم أنه قد صرح في النهاية والعناية وغيرهما بكراهة الاقتداء بالشافعي اذ لم يعلم حاله حتى صرح في النهاية بانه اذا علم منه مرة عدم الوضوء من الحمامة ثم غاب عنه ثم رآه يصلي فالصحيح جواز الاقتداء به مع الكراهة فصار المحاصل ان الاقتداء بالشافعي على ثلاثة أقسام الاول أن يعلم منه الاحتياط في مذهب الحنفي فلا كراهة في الاقتداء به الثاني ان يعلم منه عدمه فلا حجة لكن اختلفوا هل يشترط أن يعلم منه عدمه في خصوص ما يقتدى به أو في الجملة صحح في النهاية الاول وغيره اختار الثاني وفي فتاوى نزاهدى اذا رآه احتجتم ثم غاب فالاصح انه يصح الاقتداء به لا ينجوز أن يتوضأ احتياطاً وحسن الظن به أولى الثالث أن لا يعلم شيئاً فالكراهة ولا خصوصية لمذهب الشافعي بل اذا صلى حنفي خلف مخالف مذهبهم فالحكم كذلك وظاهر الهداية ان الاعتبار لا اعتقاد المقتدى ولا اعتبار لا اعتقاد الامام حتى لو شاهد الحنفي امامه الشافعي مس امرأة

الابه ولو لم يكن بان كان هناك حنفي يقتدى به الافضل الاقتداء به وكيف يكون الافضل ان يصلى منفرد مع وجود شافعي صالح عالم تقي تقي براعى الخلاف به تحصل فضيلة الجماعة ما ظن فقيهه نفس يقول به وربما أشعر كلامهم بما حجت اليه والله تعالى الموفق اه قلت ويدل عليه ما في السراج حيث قال فان قلت فما الافضل ان يصلى خلف هؤلاء أو الانفراد قيل أما في حق الفاسق فالصلاة خلفه

أولى فانه ذكر في الفتاوى ان الرجل اذا صلى خلفه يجر نوب الجماعة لكن لا ينال ثواب من يصلى خلف تقي وأما الآخرون يعنى العبد والاعرابي والفاسق وولد الزنا فيمكن أن يكون الانفراد أولى لجهلهم بشروط الصلاة ويمكن أن يكونوا على قياس الصلاة خلف الفاسق والافضل ان يصلى خلف غيرهم لان الناس تكروه امامتهم اه وقد ذكر المؤلف في باب الامامة ان هذه الكراهة تنزيهية وانه ينبغي أن يقدم بما اذا وجد غيرهم ووجه الدلالة فيما ذكرناه اذا كان شافعي تقي محتاط لم توجد فسهلة الكراهة المذكورة هنا واذا كانت أفضل خلف فاسق مع انه غير مأمون على الدين فما بالك بشافعي تقي والحاصل ان الظاهر ما قاله الرملي ويدل عليه ايضا في المؤلف الكراهة والظاهر ان المراد بها التنزيهية الثابتة في غيره (قوله الثاني أن يعلم) تقدم عن المجتبي أنه ان كان مراعيا للشرائط والاركان عندنا فالاقتهاد به صحح على الاصح ويكرهه والا فلا يصح أصلا (قوله في خصوص ما يقتدى به) أى بان رآه احتجتم وصلى من غير غيبة ولا اعادة وضوءه فلا يصح الاقتداء به في هذه الصلاة لانه علم منه عدم المراعاة في خصوص ما يقتدى به وقوله أوفى الجملة أى بان رآه صلى بلا اعادة الوضوء ثم رآه بعد ذلك يصلى فهذه الصلاة الثانية لم يعلم منه عدم المراعاة فيها لكنه قد علمه منه في صلاة غيرهما فقد علم منه عدم الاحتياط ولم

في الجملة والقول بفساد الاقتداء في هذه الصورة أضحى من القول الاول (قوله وقال الهندواني وجاعة لا يجوز) أي بناء على ان
المعتبر عندهم هو رأي الامام قال في النهر وعلى هذا فيصح الاقتداء وان لم يحط اه وظاهره الجواز وان ترك بعض الاركان
والشرائط عندنا لکن ذکر العلامة نوح افندي في حواشي الدرر ان المعتبر في جواز الاقتداء بالمخالف رأي الامام عند
جماعة منهم الهندواني أراد به رأي الامام والمأموم مع الاربعة فقط كما فهمه بعض الناس فان الاختلاف في اعتبار رأي
الامام لا في اعتبار رأي المأموم فان اعتبار رأي الجواز وعده متفق عليه ثم قال الحنفى المقتدى اذ رأى في ثوب الشافعى الامام
منيا لا يجوز له الاقتداء به اتفاقا لان المنى نجس على رأي الحنفى واذا رأى في ثوبه نجاسة ٥١ قليلة يجوز له الاقتداء عند

الجمهور ولا يجوز عند
البعض لان النجاسة
القليلة مانعة على رأي
الامام والمعتبر رأيهما اه
ولكن ليستأمل هذا مع
ما مر من تجوز الرأى
اقتداء الحنفى بمن يسلم
من الركعتين في الوتر بناء
على انه لم يخرج هذا
والسنة قبل الفجر وبعد
الظهر والمغرب والعشاء
ركعتان وقبل الظهر
والجمعة وبعدها أربع

السلام في اعتقاده مع انه
في رأى المؤتم قد خرج
فلجرح (قوله لا يجوز)
قال الرملى أى لا يصح كما
يدل عليه قوله أولا وقد
ذكر وما يدل على وجوبها
وقد فهم بعض ان معناه
لا يحل وهو غير سديد اه
قات قد مر عدم جواز
صلاة الوتر قاعدا عند

ولم يتوضأ مقتدى به فان أكثر مشايخنا قالوا يجوز وهو الاصح كما في فتح القدير وغيره وقال
الهندواني وجاعة لا يجوز وجه في النهاية بأنه أقدس لما أن زعم الامام ان صلاته ليست بصلاة
فكان الاقتداء حينئذ بناء الموحود على المعدوم في زعم الامام وهو الاصل فلا يصح الاقتداء اه ورد
بان المقتدى يرى جوازها والمعتبر في حقه رأى نفسه لا غيره وأيضا ينبغي جل حال الامام على التقليد
لاى حنيفة جلال حال المسلم على الاصل ما أمكن فيتحدا اعتقادها والالزم منه تعمد الدخول في
الصلاة بغير طهارة على اعتقاده وهو حرام الا أن تفرض المسئلة ان المأموم علم به والامام لم يعلم بذلك
كما ذكره الشارح فيقتصر على الجواب الاول (قوله والسنة قبل الفجر وبعد الظهر والمغرب والعشاء
ركعتان وقبل الظهر والجمعة وبعدها أربع) شروع في بيان النوافل بعد ذكر الواجب فذكر انها
نوعان سنة ومندوب فالاول في كل يوم ماعدا الجمعة ثنتا عشرة ركعة وفي يوم الجمعة أربع عشرة ركعة
والاصل فيه ما رواه الترمذى وغيره عن عائشة رضی الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم من نابر على ثنتى عشرة ركعة من السنة بنى الله له بيتا في الجنة وذكرها كفى في الكتاب وروى مسلم
انه عليه الصلاة والسلام كان يصلها وابد المصنف بسنة الفجر لانها أقوى السنن باتفاق الروايات
لمافي الصحيحين عن عائشة رضی الله عنها قالت لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم على شيء من النوافل
أشد تعاهدا منه على ركعتي الفجر وفي لفظ لمسلم ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها وفي أوسط الطبراني
عنها أيضا لم أره ترك الركعتين قبل صلاة الفجر في سفر ولا حضر ولا صحة ولا سقم وقد ذكر وما يدل
على وجوبها قال في الخلاصة اجعوا ان ركعتي الفجر قاعدا من غير عذر لا يجوز كذا روى الحسن
عن أبى حنيفة اه وفي النهاية قال مشايخنا العالم اذا صار مرجعا في الفتاوى يجوز له ترك سائر السنن
لحاجة الناس الى فتواه الا سنة الفجر اه وفي المصنرات معزى بالى العتاني من أنكسر سنة الفجر
يخشى عليه الكفر وفي الخلاصة الظاهر من الجواب ان السنة لا تقضى الا سنة الفجر وما يدل على
وجوبها ما في سنن أبى داود عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تدعوا ركعتي الفجر
ولو طردتكم الخيل فقد وجدت المواظبة عليهما بما قدمناه والنهي عن تركها لکن المنقول في أكثر
الكتب انها سنة مؤكدة وان قلنا انها بمعنى الواجب هنا لم يصح لانها تبدأ بطلاق النية قال في
التجنيس رجل صلى ركعتين تطوعا وهو يظن ان الفجر لم يطلع فاذا الفجر طالع يجزئه عن ركعتي

الامامين أيضا مع انها قائلان بسنيتها تأمل (قوله يخشى عليه الكفر) وقع في عبارة مسكين حتى يكفر جا حدها واستشكله
بعض الفضلاء بما صرحوا به من عدم تكفير جا حدها ولو تراجمها في ركعتي الفجر ان تكون كالوتر فكيف يكفر جا حدها وأجاب
بان المراد من الجحود في جانب الوتر جحود وجوبه لا أصله بخلافه في جانب ركعتي الفجر فان المراد به جحود أصل السنة فلا تنافي حتى لو
أنكر الوتر نفسه يكفر وأيده بعضهم بما نقله عن الشيخ قاسم في الالفاظ المكفرة من قوله ومن أنكسر أصل الوتر وأصل الاضحية
كفر اه لکن ينافية ظاهر قول الزيلعي وانما لا يكفر جا حده لانه ثبت بخبر الواحد فلا يعرف عن شبهة اه وقد يقال المراد
بجدا الوجوب لا أصل المشروعية لان عقاد الاجماع عليها تأمل (قوله وان قلنا انها بمعنى الواجب) لا يخفى ان السنة المؤكدة هي
ما كان بمعنى الواجب من جهة الاثم كما مر ويأتى قريبا فكان حق التعبير ان يقول وان قلنا انها واجبة

(قوله وهو يدل على الوجوب) فيه نظرا لاحتمال أن يكون مبنيا على القول بان الرتبة لا تتأدى الا بالمتعين وهو الذي صححه قاضخان وان كان الجمهور على خلافه كما مر في شروط الصلاة ويدل على ما قلنا في الذخيرة من الفصل الحادى عشر قال شمس الأئمة وهذه الرواية تشهدان السنة ٥٢ تحتاج الى النية اه والاشارة الى الرواية التي صححها صاحب الخلاصة (قوله وردة في

الفجر هو الصحيح لان السنة تطوع فتتأدى بنية التطوع اه لكن في الخلاصة الاصح انها لا تنوب وهو يدل على الوجوب وفيها ابضاع من تغرفات شمس الأئمة المحلواني رجل صلى اربع ركعات في الليل فتبين ان الركعتين الاخرتين بعد طلوع الفجر تحتسب عن ركعتي الفجر عندهما واحدى الروايتين عن أى حنيفة قال وبه يبقى اه وردة في التجنيس بان الاصح انها لا تنوب عن ركعتي الفجر كما اذا صلى الظهر ستا وقد قعد على رأس الرابعة فانه لا تنوب الركعتان عن ركعتي السنة في الصحيح من الجواب كذا هذا وهذا لان السنة ما واطب النبي صلى الله عليه وسلم عليها ومواظبته عليه السلام كانت بتجرعة مبنية وفي الخلاصة والسنة في ركعتي الفجر ثلاث أحدها أن يقرأ في الركعة الاولى قل يا ايها الكافرون وفي الثانية الاخلاص والثانية أن يأتي بهما أول الوقت والثالثة أن يأتي بهما في بيته والافعل على باب المسجد والافى المسجد الشتوى ان كان الامام في الصلبي أو عكسه ان كان بر جوادرا كه وان كان المسجد واحدا يأتي بهما في ناحية من المسجد ولا يصلهما مخالفا للصف مخالفا للجماعة فان فعل ذلك يكره أشد الكراهة ولا يطول القراءة فيهما ولو تذكروا في الفجر انه لم يصل ركعتي الفجر لم يقطع اه وذكروا لو لم يجي امام يصلى الفجر في المسجد الداخل فجاه رجل يصلى الفجر في المسجد الخارج اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره لان ذلك كله كمكان واحد بدليل جواز الاقتداء لمن كان في المسجد الخارج بمن كان في المسجد الداخل واذا اختلف المشايخ فلا احتياط أن لا يفعل اه وفي القنية اذ لم يسع وقت الفجر الا الوتر والفجر أو السنة والفجر فانه يوتر ويترك السنة عند أى حنيفة وعندهما السنة أولى من الوتر اه وفي المحيط ولو صلى ركعتي الفجر مرتين بعد الطلوع فالسنة آخروهما لانه أقرب الى المكتوبة ولم يتخال بينهما صلاة والسنة ما تؤدى متصلا بالمكتوبة اه وفي القنية واختلف في آكد السن بعد سنة الفجر فقيل الاربع قبل الظهر والركعتان بعده والركعتان بعد المغرب كلها سواء والاصح ان الاربع قبل الظهر آكد اه وهكذا صححه في العناية والنهاية لان فيها وعيد معروف قال عليه الصلاة والسلام من ترك اربع قبل الظهر لم تنبه شفاعتي وفي التجنيس والنوازل والمحيط رجل ترك سنن الصلوات الخمس ان لم ير السنن حقا فقد كفر لانه ترك استخفا فاوان رأى حقا منهم من قال لا ياثم والصحيح انه ياثم لانه جاء الوعيد بالترك اه وتعبه في فتح القدير بان الاثم منوط بترك الواجب وقد قال صلى الله عليه وسلم للذى قال والذي بعثك بالحق لا أزيد على ذلك شيئا أفلمح ان صدق اه ويجاب عنه بان السنة المؤكدة بمنزلة الواجب في الاثم بالترك كما صرحوا به كثيرا وصرح به في المحيط هنا وانه لا يجوز ترك السنن المؤكدة ولو صلى وحده وهو أحوط اه وبان حديث الاعرابي كان متقدما وقد شرع بعده أشباهه كالوتر فما كان تكون السنن المؤكدة كذلك لما قدمنا انه لم يذكر له صدقة الفطر وقد اتفقوا على انه ياثم بتركها وفي النهاية وذكروا المحلواني انه لا بأس بأن يقرأ بين الفريضة والسنة الاوراد وفي شرح الشهيد القيام الى السنة متصلا بالفرض مسنون وفي الشافعي

التجنيس الخ) قال في النهر وترجع التجنيس في المستثنين أوجه أى في هذه المسئلة والتي قبلها (قوله فجاه رجل يصلى الفجر) أى ركعتي الفجر كما هو موضح به في عبارة التجنيس (قوله فالسنة آخرهما الخ) قال في النهر هو مبني على ان الافضل ابلاؤهما للفرض وتيل تقديمهما أول الوقت وجزم في الخلاصة به وعليه فينبغي كون السنة أو لاهما * خاصة في الموطأ أخبرنا مالك أخبرنا نافع عن عبد الله ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انه رأى رجلا ركع ركعتي الفجر ثم اضطجع فقال ابن عمر رضى الله عنه ماشأه فقال نافع قلت يفصل بين صلاته قال ابن عمر رضى الله تعالى عنهما وأى فصل أفضل من السلام قال محمد بقول ابن عمر نأخذ وهو قول أبى حنيفة اه كذا في شرح الشيخ اسمعيل (قوله وفي القنية واختلف في آكد السنن الخ) قال الرملى قال العلامة الحلبي في شرح منية المصلى أقوى السنن المؤكدة ركعتا الفجر حتى كان روى عن أبى حنيفة رحمه الله انها لا تجوز مع القعود لغير عذر لقوله عليه الصلاة والسلام صلواها ولو طردتكم الخيل ثم الاكدة بعدها قبل ركعتا المغرب ثم التي بعد الظهر ثم التي بعد العشاء ثم التي قبل الظهر والاصح ان التي قبل الظهر آكد بعد سنة الفجر ثم الباقي على السواء وقد نقل مثله في النهر ثم قال وصححه يعنى الذى قبل هذا الاصح المحسن وقد أحسن والله تعالى أعلم

كان روى عن أبى حنيفة رحمه الله انها لا تجوز مع القعود لغير عذر لقوله عليه الصلاة والسلام صلواها ولو طردتكم الخيل ثم الاكدة بعدها قبل ركعتا المغرب ثم التي بعد الظهر ثم التي بعد العشاء ثم التي قبل الظهر والاصح ان التي قبل الظهر آكد بعد سنة الفجر ثم الباقي على السواء وقد نقل مثله في النهر ثم قال وصححه يعنى الذى قبل هذا الاصح المحسن وقد أحسن والله تعالى أعلم

(قوله وفي الخلاصة لو صلى ركعتي الفجر الخ) قال الرملي رحمه الله تعالى عدم المخالفة بين كلامهما بما يحمل قوله بعد السنة أي لتلافي النقضان المحاصل بالاستتغال بالبيع ونحوه وقوله باكل لقمة أو شربة لا تبطل السنة أي لا ينقص ثوابها أنه حقيقة البطلان بعدة لعدم المنافي تأمل (قوله في الكل لأنها صلاة واحدة) وقد تقدم في شرح قوله وفيما بعد الأولين اكتفى بالفتحة إن ما ذكر مسلم فيما قبل الظهر لما صرحوا به من أنه لا تبطل شفعة الشفيع بالانتقال إلى الشفع ٥٣ الثاني منها ولو أفسدها قضى

أربعاً والأربع قبل الجمعة بمنزلة وأما الأربع بعد الجمعة فغير مسلم بل هي كغيرها من السنن فانهم لم يثبتوا لها تلك الأحكام المذكورة اهـ لكن ذكر في شرح المنية هذه السنن الثلاث وفرغ عليها تلك الأحكام (قوله وعلى استئذان الأربع بعدها ما في صحيح

كان عليه الصلاة والسلام إذا سلم يمكث قدر ما يقول اللهم أنت السلام ومنك السلام واليك يعود السلام تباركت يا ذا الجلال والإكرام وكذلك عن الباقي ولم يمر بي لوتكم بعد الفريضة هل تسقط السنة قيل تسقط وقيل لا تسقط ولكن ثوابه أنقص من ثوابه قبل التكليم اهـ وفي القنية الكلام بعد الفرض لا يسقط السنة ولكن ينقص ثوابه وكل عمل يناقى التحريمه أيضاً وهو الأصح اهـ وفي الخلاصة لو صلى ركعتي الفجر أو الأربع قبل الظهر واشتغل بالبيع والشراء والأكل فإنه يعيد السنة أما باكل لقمة أو شربة لا تبطل السنة اهـ وفي المجتبى وفي الأربع قبل الظهر والجمعة وبعدها لا يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في القعدة الأولى ولا يستفتح إذا قام إلى الثالثة بخلاف سائر ذوات الأربع من النوافل اهـ وصحح في فتاواه أنه لا يأتي بهما في الكل لأنها صلاة واحدة اهـ ولا يخفى ما فيه فالظاهر الأول والدليل على استئذان الأربع قبل الجمعة ما رواه مسلم مرفوعاً من كان مصلياً قبل الجمعة فليصل أربعاً ما رواه ابن ماجه عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يركع من قبل الجمعة أربعاً فليصل في شيء ممنهون وعلى استئذان الأربع بعدها ما في صحيح مسلم عن أبي هريرة مرفوعاً إذا صلى أحدكم الجمعة فليصل بعدها أربعاً وفي رواية إذا صليتم بعد الجمعة فصلوا أربعاً وذكر في البدائع أنه ظاهر الرواية وعن أبي يوسف أنه ينبغي أن يصلي أربعاً ثم ركعتين وذكر في كتاب الاعتكاف أن المعتكف يمكث في المسجد الجامع مقدار ما يصلي أربعاً أو ستاً اهـ وفي الذخيرة والتجديد وكثير من مشايخنا على قول أبي يوسف وفي منية المصلي والأفضل عندنا أن يصلي أربعاً ثم ركعتين وفي القنية صلى الفريضة وجاء الطعام فإن ذهب حلاوة الطعام أو بعضها يتناول ثم يأتي بالسنة وإن خاف الوقت يأتي بالسنة ثم يتناول الطعام ولو نذر بالسنن وأتى بالندوب فهو السنة وقال تاج الدين أبو صاحب المحيط لا يكون آتياً بالسنة لأنه لما التزمها صارت أخرى فلا تنوب من باب السنة ولو أجزأ السنة بعد الفرض ثم أداها في آخر الوقت لا تكون سنة وقيل تكون سنة اهـ والأفضل في السنن أداؤها في المنزل إلا التراويح وقيل إن الفضيلة لا تختص بوجه دون وجه وهو الأصح لكن كل ما كان أبعد من الرياء وأجمع للخشوع والإخلاص فهو أفضل كذا في النهاية وفي الخلاصة في سنة المغرب إن خاف لو رجع إلى بيته شغله شأن آخر يأتي بهما في المسجد وإن كان لا يخاف صلاهما في المنزل وكذا في سائر السنن حتى الجمعة والوتر في البيت أفضل اهـ (قوله ويندب الأربع قبل العصر والعشاء وبعدها والست بعد المغرب) بيان للندوب من النوافل أما الأربع قبل العصر فلما رواه الترمذي وحسنه عن علي رضي الله عنه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي قبل العصر أربع ركعات يفصل بينهن بالتسليم على الملائكة المقربين ومن تبعهم من المسلمين والمؤمنين وروى أبو داود عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي قبل العصر ركعتين فلذا خيره في الأصل بين الأربع وبين الركعتين

ويندب الأربع قبل العصر والعشاء وبعدها والست بعد المغرب

مسلم الخ) الحديث الأول يدل على الوجوب والثاني على الاستحباب فقلنا بالسنة مؤكدة جمعاً بينهما كذا أفاده في شرح المنية وفي الشربة لالية وظاهر كلام المصنف يعني صاحب الدرر إن حكم سنة الجمعة كالتى قبل الظهر حتى لو أداها بتسليمتين لا يكون معتداً بها وينبغي تقييده بعدم العذر لقول النبي صلى

الله تعالى عليه وسلم إذا صليتم بعد الجمعة فصلوا أربعاً فإن عجل بك شيء فصل ركعتين في المسجد وركعتين إذا رجعت ذكر الحديث في البرهان في استدلاله على ثبوت الأربع بعد الجمعة اهـ (قوله وعن أبي يوسف الخ) قال في الذخيرة وعن علي رضي الله تعالى عنه أنه يصلي ستاً ركعتين ثم أربعاً وعنه رواية أخرى أنه يصلي بعدها ستاً أربعاً ثم ركعتين وبه أخذ أبو يوسف والطحاوي وكثير من المشايخ رحمهم الله تعالى وعلى هذا قال شمس الأئمة الحلواني رحمه الله تعالى الأصل أن يصلي أربعاً ثم ركعتين فقد أشار إلى أنه مخير بين تقديم الأربع وبين تقديم الستين ولكن الأفضل تقديم الأربع كيلا يصير متطوعاً بعد الفرض مثلها اهـ

(قوله لانها ثابتة بيقين) تعليل للنفي وقوله ويكون مسـ تأنف والاولى ان يكون مجزوما عطف على تكن المنفى بلم وقوله
 لانه لم يذكر تعليل للنفي اعني قوله لم تكن وحاصل كلامه ان الحديث المذكورين قد اتفقوا على ركعتين وزاد احدهما على الآخر
 ركعتين ومقتضى ذلك ان يكون ما اتفق عليه سنة لانه ثابت منهما بيقين ويكون الاربع مستحبا والجواب انه لم يكن كذلك لانه
 لم يذكر في حديث عائشة رضي الله تعالى عنها العصر سنة راتبة لار كعتين ولا ار بعافقتضى عدم المواظبة على الركعتين أيضا ولا بد
 من المواظبة حتى تثبت السنة هذا ومقتضى الحديث الاول ان الاولى في الاربع الفصل لكن ذكر الشيخ اسمعيل عن الترمذي
 ان اسحق بن ابراهيم اختار ان لا يفصل في الاربع قبل العصر واحتج بهذا الحديث وقال معنى انه يفصل بينهما با تسليم يعني
 التمهيد اه ولعله جواب علمائنا أيضا (قوله ولم ينقلوا حديثا فيه بخصوصه) نقل في الاختيار عن عائشة رضي الله عنها انه عليه
 الصلاة والسلام كان يصلي قبل العشاء اربعا ثم يصلي بعدها اربعا ثم يضطجع اه ونقله عنه أيضا في امداد الفتاح ثم قال وذكر
 في المحيط ان تطوع قبل العصر ٥٤ باربع وقبل العشاء باربع فحسن لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يواظب

والافضل الاربع وانما لم تكن الركعتان سنة راتبة لانها ثابتة بيقين ويكون الاربع مستحبا
 لانه لم يذكر في حديث عائشة رضي الله عنها العصر سنة راتبة أصلا كما في البدائع فلذا لم يجعل له سنة
 وأما الاربع قبل العشاء فذكرها في بيانها انه لم يثبت ان التطوع معها من السن الراتبة فكان حسنا
 لان العشاء نظير الظهر في انه يجوز التطوع قبلها وبعدها كذا في البدائع ولم ينقلوا حديثا فيه
 بخصوصه لاستحبابه وأما الاربع بعدها ففي سنن أبي داود عن شريح بن هانئ قال سألت عائشة عن
 صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ما صلى العشاء قط فدخل بيتي الاصلى فيه اربع ركعات
 أوست ركعات قال في فتح القدير الذي يقتضيه النظر كون الاربع بعد العشاء سنة لنقل المواظبة
 عليها في أبي داود فانه نص في مواظبته على الاربع دون الست للتمام اه وقد يقال انما لم تكن
 الاربع سنة لما في الصحيحين عن ابن عمر قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين قبل
 الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء وركعتين بعد الجمعة وحدثني
 حفصة بنت عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي ركعتين خفيفتين بعدما يطالع الفجر اه فهو
 معارض لنقل المواظبة على الاربع فلذا لم تكن سنة وأما الستة بعد المغرب فلما روى ابن عمر
 رضي الله عنهما انه صلى الله عليه وسلم قال من صلى بعد المغرب ست ركعات كتب من الاوابين وتلا
 قوله تعالى انه كان للاوابين عفورا وذكر في التجنيس انه يستحب أن يصلي الست بثلاث تسليمات
 ولم يذكر المصنف من المندوبات الاربع بعد الظهر وصرح باستحبابها جماعة من المشايخ لحديث
 أبي داود والترمذي والنسائي وحكي في فتح القدير اختلاف ابين أهل عصره في مسئلتين الاولى هل
 السنة المؤكدة محسوبة من المستحب في الاربع بعد الظهر وبعد العشاء وفي الست بعد المغرب أولا
 الثانية على تقدير الاول هل يؤدي السكك بتسليمية واحدة أو بتسليمتين واختار الاول فيهما وأطال

عليها (قوله فانه نص في مواظبته على الاربع الخ) لان مفاد الحديث انه صلى الله تعالى عليه وسلم تارة يصلي ستا وتارة يقتصر على الاربع وعلى كل فالاربع مواظب عليها لانها بعض الستة (قوله وقد يقال الخ) أي قد يقال في دفع المواظبة أقول ولي هنا نظرا لانه لا يخلو من ان يكون المراد من الركعتين في هذه المواضع المذكورة في حديث ابن عمر انها الراتبة أو غير الراتبة فان كان الاول برد مثل ما أورده في التي قبل الظهر والتي بعد الجمعة فانه يقتضى عدم المواظبة على الاربع

فهما وان كان الثاني وهو الذي جمع به في الفتح بين هذا الحديث وحديث عائشة انه صلى الله تعالى عليه السلام
 وسلم كان يصلي اربعا قبل الظهر بقوله اما بان الاربع كان يصليها عليه السلام في بيته وما رآه ابن عمر تحية المسجد أو بان ابن
 عمر كان يرى تلك وردا آخر سببه الزوال وهو مذهب بعض العلماء اه ثم ذكر حديث انه عليه السلام كان يصلي اربعا بعد
 ان تنزل الشمس ثم قال وقد صرح بعض مشايخنا بعين هذا الحديث على ان سنة الجمعة كالظهر لعدم الفصل فيه بين الظهر والجمعة
 ولم يجب عن التي بعد الجمعة ولا التي بعد العشاء فيقتضى ان الاربع بعد الجمعة غير راتبة وان الركعتين بعد العشاء هي الراتبة وبه
 يتم ما ذكره المؤلف من الدفع لكن يحتاج الى الجواب عن التي بعد الجمعة نعم هو ظاهر على رواية عن أبي حنيفة ذكرها في الذخيرة
 انها ركعتان فليتأمل وقد يقال انها الركعتان الزائدتان على الاربع كما هو قول أبي يوسف كما مر (قوله واختار الاول فيهما) أي
 اختار ما تضمنه الترديد الاول في كل من المسئلتين لكن برده عليه ما ذكره في صلاة الست بعد المغرب فان مقتضى كلامه ان الاولى
 فيها ان تكون بتسليمية واحدة وقد صرح بان الراتبة تحتسب منها والتصریح بخلاف كل ثابت قال الشيخ اسمعيل وفي المفتاح

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

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

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

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

الشرعة من هم بامر و كان لا يدري عاقبته ولا يعرف ان الخير في تركه أو الاقدام عليه فقد أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يركع
 ركعتين يقرأ في الاولى فاتحة الكتاب وقل يا أيها الكافرون وفي الثانية الفاتحة وقل هو الله أحد فاذا فرغ قال اللهم ارحم الخ ثم المسموع
 من المشايخ ينبغي أن ينام على الطهارة مستقبلاً القبلة بعد قراءة الدعاء المذكور فان رأى في منامه بساواً أو خضرة فذلك الامر خير
 وان رأى فيه سواداً أو حمرة فهو شر ينبغي ان يجتنب عنه اه (قوله ومن المندوبات صلاة الحاجة) قال الشيخ اسمعيل ذكرها
 في التجنيس والملتقط وخزانة الفتاوى وكثير من الفتاوى وفي الحاوي وشرح المنية أما في الحاوي فذكر انها ثنتا عشرة ركعة
 وبين كيف يتم بما فيه كلام وأما في التجنيس وغيره فذكر انها أربع ركعات بعد العشاء وان في الحديث المرفوع يقرأ في الاولى
 فاتحة الكتاب مرة وثلاث مرات آية الكرسي وفي الثانية فاتحة الكتاب مرة وقل هو الله أحد مرة وقل أعوذ برب الفلق مرة وقل أعوذ
 برب الناس مرة وفي الثالثة ٥٦ والرابعة كذلك كن له مثلهن من ليلة القدر قال مشايخنا صلواتنا هذه الصلاة فقضيف

هو أنجنا مذكور في
 الملتقط والتجنيس وكثير
 من الفتاوى كذلك في
 خزانة الفتاوى وأما في
 شرح المنية فذكر انها
 ركعتان وأخرج الترمذي
 عن عبد الله بن أبي أوفى
 قال قال رسول الله صلى
 الله تعالى عليه وسلم من
 كانت له الى الله حاجة
 أو الى أحد من بني آدم
 فليتوضأ وليحسن الوضوء
 ثم ليصل ركعتين ثم
 ليثن على الله تعالى
 وليصل على النبي صلى
 الله تعالى عليه وسلم ثم
 ليقل لا اله الا الله الحليم
 الكريم سبحان الله رب
 العرش العظيم الحمد لله
 رب العالمين أسألك
 موجبات رحمتك وعزائم
 مغفرتك والغنيمة من كل
 بركة والسلامة

قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة في الامور كلها كما يعلمنا السورة من القرآن
 يقول اذ هم أحدكم بالامر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل اللهم اني أستخيرك بعلمك
 وأستقدرك بقدرتك وأسألك من فضلك العظيم فانك تقدر ولا أقدر وتعلم ولا أعلم وأنت علام الغيوب
 اللهم ان كنت تعلم ان هذا الامر خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري أو قال عاجل أمري وآجله
 فقدره لي ويسره لي ثم يبارك لي فيه وان كنت تعلم ان هذا الامر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري
 أو قال عاجله فأصره عني واصرفني عنه وقدر لي الخير حيث كان ثم رضني به قال ويسمى حاجته رواه
 البخاري وغيره ومن المندوبات صلاة الحاجة وهي ركعتان كما ذكره في شرح منية المصلي مع ما قبله
 من الاستخارة والاحاديث بها مذكورة في الترغيب والترهيب ومن المندوبات صلاة الليل حيث
 السنة الشريفة علمها كثيراً وأفادت ان لغاها أجر كبير انما في صحيح مسلم مرفوعاً أفضل الصيام
 بعد رمضان شهر الله المحرم وأفضل الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل وروى ابن خزيمة مرفوعاً
 عليكم بقيام الليل فانه دأب الصالحين قبلكم وقرية الى ربكم ومكفرة للسيئات ومنهاة عن الاثم وروى
 الطبراني مرفوعاً لا بد من صلاة بليل ولو حلب شاة وما كان بعد صلاة العشاء فهو من الليل اه وهو
 يفيد ان هذه السنة تحصل بالتنفل بعد صلاة العشاء قبل النوم وقد تردد في فتح القدير في صلاة التهجد
 أهي سنة في حقنا أو تطوع وأطال الكلام على وجه التحقيق كما هو دأبه وأوسع منه ما ذكره في أواخر
 شرح منية المصلي ومن المندوبات احياء ليالي العشر من رمضان وليالي العيدين وليالي عشر
 ذي الحجة وليلة النصف من شعبان كما وردت به الاحاديث وذكرها في الترغيب والترهيب مفصلة
 والمراد باحياء الليل قيامه وظاهره الاستيعاب ويجوز ان يراد خالبه ويكره الاجتماع على احياء ليلية
 من هذه الآيات في المساجد قال في الحاوي القدسي ولا يصلي تطوع بجماعة غير التراويح وما روى
 من الصلوات في الاوقات الشريفة كليلة القدر وليلة النصف من شعبان وليالي العيدين وعرفة والجمعة
 وغيرها تصلي فرادى انتهى ومن هنا يعلم كراهة الاجتماع على صلاة الرغائب التي تفعل في رجب

من كل اثم لا تدعى ذنباً الاغفرته ولا همماً الا فرجته ولا حاجة هي لك رضا الا قضيتها يا أرحم الراحمين اه (قوله وقد تردد في
 فتح القدير الخ) حيث قال بقي ان صفة صلاة الليل في حقنا السنة أو الاستحباب بتوقف على صفتها في حقه صلى الله تعالى عليه وسلم
 فان كانت فرضاً في حقه فهي مندوبة في حقنا لان الادلة القولية فيها انما تفيد الندب والمواظبة الفعلية ليست على تطوع
 لتكون سنة في حقنا وان كانت تطوعاً فسنة لنا وقد اختلف العلماء في ذلك ثم ذكر الادلة للفريقين والذي حط عليه كلامه ان
 الفرضية منسوخة كما قالته عائشة رضي الله تعالى عنها في حديث رواه مسلم وأبو داود والنسائي (قوله ومن هنا يعلم الخ) قال الشيخ
 اسمعيل وقد ذكر الغزواني صلاة الرغائب ثنتي عشرة ركعة بين العشاءين بست تسليمات وصلاة الاستفتاح عشرين ركعة في
 النصف من رجب وصلاة ليلة النصف من شعبان مائة ركعة بخمسين تسليمية وينبغي جلّه على الانفراد كما مروى صلاة ليلة النصف

ذكرها الغافقي المحدث في لمحات الانوار وصاحب انس المنقطعين وأبو طالب المكي في القوت عبد العزيز الذي روى في طهارة القلوب
 وابن الجوزي في كتاب النور والغزالي في الاحياء قال المحافظ الطبري جرت العادة في كل قطر من أقطار المكلفين بتطابق الكافة على
 صلاة مائة ركعة في ليلة النصف من شعبان بألف قل هو الله أحد وتروى في صحته آثار وأخبار ليس عليها الاعتماد ولا نقول انها
 موضوعة كما قال المحافظ ابن الجوزي فان المحكم بالوضع أمره خطير وشأنه كبير مع انها أخبار ترغيب والعمل عليها ينبت
 وصدق عزمه واخلاصه في ابتهاجها يجب والاولى تلقيها بالقبول من غير حكم بحتمها ٥٧ ولا حرج في العمل بها اه (قوله)

وفي الفتاوى البرازية
 أي وأوضحه في الفتاوى
 البرازية (قوله يشكل
 بالزيادة الخ) يفيدان
 الزيادة في نفل النهار متفق
 عليها وصرح في النشر
 فقال وكره الزيادة على

وكره الزيادة على أربع في
 نفل النهار وعلى ثمان ليلا

أربع بتسليمة في نفل
 النهار باتفاق الروايات
 لأنه لم يرد أنه عليه الصلاة
 والسلام زاد على ذلك
 ولولا الكراهة لزدنا تعليماً
 للجواز كذا قالوا وهذا
 يفيد أنها تحريمية اه
 لكن في هذه الافادة
 نظر لتوقفها على ثبوت
 أن كل ما كان جائزاً كان
 يفعله عليه الصلاة
 والسلام تعليماً للجواز
 وان كل شيء لم يفعله عليه
 الصلاة والسلام يكون
 غير جائز وليس بالأوقع
 والكراهة التحريمية لا بد
 لها من دليل خاص تأمل

في أول ليلة جمعة منه وانها بدعة وما يحتملها أهل الروم من نذرها التخرج عن النفل والكراهة فباطل
 وقد أوضحه العلامة الحلي وأطال فيه اطالة حسنة كما هو دأبه وفي الفتاوى البرازية (قوله وكره
 الزيادة على أربع في نفل النهار وعلى ثمان ليلا) أي بتسليمة والاصل فيه ان النوافل شرعت توابع
 للفرائض والتبع لا يخالف الاصل فلوزيدت على الاربع في النهار لحالفت الفرائض وهذا هو
 القياس في الليل الا ان الزيادة على الاربع الى الثمان عرفناه بالنص وهو ما روى عن النبي صلى الله
 عليه وسلم انه كان يصلي بالليل خمس ركعات سبع ركعات تسع ركعات احدى عشرة ركعة ثلاث
 عشرة ركعة والثلاث من كل واحد من هذه الاعداد الوتر وركعتان سنة الفجر فيبي ركعتان
 وأربع وست وثمان فيجوز الى هذا القدر بتسليمة واحدة من غير كراهة واختلف المشايخ في الزيادة
 على الثمان بتسليمة واحدة مع اختلاف الصحيح فصحح الامام السرخسي عدم الكراهة معللاً بان
 فيه وصل العباد بالعبادة وهو أفضل ورد في البدائع بأنه يشكل بالزيادة على الاربع في النهار
 قال والصحيح انه يكره لانه لم يرو عن النبي صلى الله عليه وسلم انتهى وفي منية المصلي ان الزيادة
 المذكورة مكروهة بالاجماع أي باجماع أبي حنيفة وصاحبيه وبه يضعف قول السرخسي وصحيح
 في الخلاصة ما ذهب اليه السرخسي ويشهد له ما في صحيح مسلم عن عائشة رضی الله عنها في حديث
 طويل انه كان يصلي تسع ركعات لا يجلس فيهن الا في الثامنة فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعو ثم
 ينهض ولا يسلم فيصلي التاسعة ثم يقعد فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعو ثم يسلم تسليماً سمعنا الا
 ان هذا يقتضي عدم جواز القعود فيها أصلاً الا بعد الثامنة وجواز التنفل بالوتر من الركعات
 وكتبتهم على وجوب القعدة على رأس الركعتين من النفل مطلقاً وانما الخلاف في الفساد بتركها
 وعلى كراهة التنفل بالوتر من الركعات ومن العجب ما ذكره الطحاوي من رده استدلالهم على اباحة
 الثمان بتسليمة واحدة بمائدت عن عائشة من رواية الزهري انه كان يسلم من كل اثنتين منهن ولم نجد
 عنه من فعله ولا من قوله انه أباح ان يصلي في الليل بتسليمة أكثر من ركعتين وبذلك أخذوه
 أصح القولين في ذلك انتهى وذكر في غاية البيان ان الحق ما قاله الطحاوي لان استدلالهم استدلال
 بالاحتمال فلا يكون حجة وهذا لانه يحتمل انه عليه الصلاة والسلام كان يصلي أربع ركعات فرض
 العشاء وأربع ركعات سنة العشاء وثلاث ركعات الوتر فيكون المجموع احدى عشرة ركعة وليس
 في حديث عائشة قيد التطوع حتى يدل على اباحة الثمان على ان عائشة في رواية الزهري عن عروة
 فسرت الاجمال وأزالت الاحتمال فلم يدل على اباحة ثمان ركعات بتسليمة انتهى لان ما ذكرناه عن

٨ - بحر ثاني (قوله لان هذا يقتضي الخ) قال في البرهان مجيباً عن هذا الاشكال اتفاق الأئمة على القعود على
 رأس كل شفيع لما روي بنا دليل انتساخه أو انه من خصائصه صلى الله تعالى عليه وسلم كذا في حاشية فوج افندي على الدرر (قوله
 لان ما ذكرناه الخ) قال في امداد الفتاح عن البرهان بعدما ورد على الطحاوي حديث مسلم الا ان اتفاق الأئمة على القعود على رأس
 كل شفيع لما روي بنا دليل انتساخه أو انه من خصائصه صلى الله تعالى عليه وسلم اه وأجاب في الامداد عن الطحاوي بأنه ليس
 مراده نفي الوجدان من أصله بل وجدان ما ليس معارضاً ولا حاضر أو لا منسوخاً ويكون المروي في مسلم محتملاً لبيان الصحة لو فعل
 لانذب الفعل ولذا قال في الاختيار وصلاة الليل ركعتان بتسليمة أو أربع أو ست أو ثمان وكل ذلك نفل في تهجدته صلى الله تعالى

عليه وسلم اه والشأن في بيان الافضل انتهى **لكن** لا يخفى عليك ان قول الطحاوي لم نجد انه أباح الخ بنا فيه ما ذكره من التأويل لمحدث مسلم وما نقله عن الاختيار والمحصل ان انكار كونه عليه الصلاة والسلام يصلي أربعا كما كان يصلي ركعتين فروا به بعض فعله أعنى فعل الاربع لا يوجب القدير لا يخفى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي أربعا كما كان يصلي ركعتين فروا به بعض فعله أعنى فعل الاربع لا يوجب المعارضة اه وأبعد منه ما قاله في غاية البيان اذ لا يخفى أنه عليه الصلاة والسلام كان يتعمد من الليل بل كان فرضا عليه والكلام في نسخ الفرضية كما مر على انه يلزم عليه أنه ما كان في بعض الاوقات يصلي الوتر امرأته عليه الصلاة والسلام كان يصلي خمس ركعات سبع ركعات الحديث وفي التاتارخانية وما روى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم صلى أحد عشر ركعة فثلاث منها كان وترها في ركعات صلاة الليل وما روى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم صلى ثلاثة عشر ركعة فثلاث منها كان وترها في ركعات صلاة الليل وركعتان للفجر قال الشيخ أبو بكر محمد بن الفضل التفسير منقول عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم غير مستخرج من تلقاء أنفسنا (قوله وقال في الليل ركعتين) قال في النهر قال في العميون وبقوله ما بقي اتباعا للحديث كذا في المعراج ورده الشيخ قاسم بما استدلل ٥٨ به المشايخ للإمام من حديث الصحيبين (قوله ولا يصلي حنيفة الخ) وجه

صحيح مسلم صرح في رد كلام الطحاوي ومن تبعه لان الثمان كانت زفلا بتسليمة واحدة (قوله والافضل فيهما الرباع) أي الافضل في الليل والنهار أربع ركعات بتسليمة واحدة عند أبي حنيفة وقال في الليل ركعتان حديث الصحيبين عن ابن عمر ان رجلا قال يا رسول الله كيف صلاة الليل قال مثنى مثنى فاذا خفت الصبح فأوتر بواحدة ولا يصلي حنيفة ما في الصحيبين عن عائشة رضي الله عنها ما كان يزيد رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان ولا في غيره على إحدى عشر ركعة يصلي أربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي أربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي ثلاثا وما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان عليه الصلاة والسلام يصلي الضحى أربعا ولا يفصل بينهما بسلام وما تقدم من حديث أبي أيوب وغيره في سنة الظهر والمجمعة ثم الجواب عن دليله ما كما أفاده المحقق في فتح القدير مختصرا ان مقتضى لفظ الحديث امامثني في حق الفضيلة بالنسبة الى الاربع أوفى حق الاباحة بالنسبة الى الفرد وترجيح أحدهما يرجح وفعله صلى الله عليه وسلم ورد على كلا النوعين لكن عقلنا زيادة فضيلة الاربع لانها أكثر مشقة على النفس بسبب طول تقمدها في مقام الخدمة ورأينا صلى الله عليه وسلم قال إنما أجزء على قدر نصبك فيكمنا بان المراد الثاني لا واحدة أو ثلاث ولهذا ذكر في زيادات الزيادات ان من نذر ان يصلي أربعا بتسليمة فصلاها بتسليمتين لم يجزه ولو نذر ان يصلي أربعا بتسليمتين فصلاها بتسليمة واحدة جاز عن نذره وفي المحيط وانما اخترنا في التراويح مثنى مثنى لانها تؤدي بالجماعة وأدؤها على الناس مثنى مثنى أخف وأيسر

الاستدلال انه لو لم يكن كل أربع بتسليم لقات كان يصلي ركعتين أو كان يصلي ثمانيا (قوله ان مقتضى لفظ والافضل فيهما الرباع الحديث الخ) يعني ان مقتضى لفظ الحديث حصر المنتدأ في الخبر وليس مجرد اتفاق على جواز الاربع أيضا وعلى كراهة الواحدة والثلاث في غير الوتر واذا اتفق كون المراد لا تباح الاثنتين أو لا تباح

لزم كون الحكم بمثنى مثنى اما في حق الفضيلة الخ ما ذكره هنا وذكر في الفتح جوابا آخر وهو ان مثنى مثنى عبارة عن قوله (قوله أربع صلاة على حدة أربع صلاة على حدة لان مثنى معدول عن العدد المكرر وهو اثنان اثنان فإداه حينئذ اثنان اثنان صلاة على حدة ثم اثنان اثنان صلاة على حدة وهم جرا بخلاف ما اذا لم يتكرر لان معناه حينئذ الصلاة اثنان اثنان وسبب العدول عن أربع أربع مع أنه أكثر استعمالا وأشهر لا فائدة كون الاربع مفصولة بغير السلام وهو التمسيد فقط والا كان كل صلاة ركعتين وقد كانت أربعا قال وقد وقع في بعض الالفاظ ما يحسن تفسيره على ما قلنا وهو ما أخرجه الترمذي والنسائي عن الفضل ابن العباس أنه عليه الصلاة والسلام قال الصلاة مثنى مثنى بتشهد في كل ركعتين اه مختصرا وكان المؤلف لم يذكره لان هذا التأويل يناهيه حديث عائشة الذي تقدم عن الطحاوي انه عليه الصلاة والسلام كان يسلم من كل اثنين وحينئذ فيكون مثنى الثانية تأكيد الاولى وقد يجاب بان ذلك لا ينافي الجمل المذكور اذ لا ينكر أنه عليه الصلاة والسلام كان في بعض الاوقات يصلي كل ركعتين بتسليمة وانما الكلام في الافضية كما مر وظاهر حديث عائشة أنه كان عامة أحواله صلاة الاربع بتسليمة لقولها ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره فالاولى جمل حديث مثنى مثنى عليه جمعا بين الأدلة فتدبر (قوله اخف وأيسر) قلت يحتاج الى الجواب أيضا عن الست بعد المغرب فان الافضل فيها ان تكون بثلاث تسليمات كما تقدم فالاولى التعليل باتباع الآثار الواردة في كل

من صلاة التراويح وصلاة الاوابين الدالة على انها من شئ مثنى (قوله والذي طهر للعبد الضعيف الخ) قال في النهر فيه نظرم
 وجوه أما اولافلان القيام وان كان وسيلة الا ان افضلية طوله انما كانت بكثره القراءة فيه وهي وان بلغت كل القرآن تقع
 فرضا بخلاف التسبحات فانها وان كثرت لا تزيد على السنة وأما ثانيا فلان كون القراءة ركزا دائما لا أثر له في الفضيلة
 بخلاف الركوع والسجود وأما ثالثا فلان كون القيام يتخلف عن القراءة في الفرض ليس مما الكلام فيه اذ موضوع المسئلة
 في النفل وفيه يجب القراءة في كاه ولم أرفق كلامهم ما لو تطوع الاخر سهل يكون طول القيام في حقه أفضل كالقارئ أم لا
 فتدبر اه وأقول على ان الاحاديث الدالة على افضلية القيام نص في المطلوب ٥٩ لا تحتمل التأويل بخلاف

غيرها الاحتمال كون
 المراد من كثرة السجود
 كثرة الاشتغال بالصلاة
 من المطلق الجزئية على
 الكل فان السجود
 يطلق ويراد به الصلاة
 كما في قوله تعالى والر كع

وطول القيام أحب
 من كثرة السجود
 والقراءة فرض في ركعتي
 الفرض

السجود وقوله تعالى
 وتقبل في الساجدين
 وبه تأيد ما في المتون الذي
 هو قول الامام وصرح
 بتصححه في البدائع
 والجهب من الشيخ محمد
 الغزالي حيث تبع شيخه
 وخالف المتون ومثني
 في متن التنوير على
 ما اختاره شيخه هناك
 ان المتون موضوعة
 لنقل المذهب (قوله)

(قوله وطول القيام أحب من كثرة السجود) أي أفضل من عدد الدار كعات وقد اختلف
 النقل عن محمد في هذه المسئلة فنقل الطحاوي عنه في شرح الاستار كما في الكتاب وصححه في
 البدائع ونسب ما قبله الى الشافعي ووجهه ما رواه مسلم عن جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله
 عليه وسلم قال أفضل الصلاة طول القنوت والمراد بالقنوت القيام بدليل ما رواه أحمد وأبو داود ومرفوعا
 أي الصلاة أفضل قال عليه الصلاة والسلام طول القيام ولان ذكره القراءة وذكرا الركوع والسجود
 التسبيح ونقل عنه في المجتبى ان كثرة الركوع والسجود أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام للسائل
 كما في صحيح مسلم عليك بكثرة السجود ولا تنزعني على نفسك بكثرة السجود وقوله عليه الصلاة
 والسلام أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد ولان السجود غاية التواضع والعبودية ولتعارض
 الأدلة توقف الامام أحمد في هذه المسئلة ولم يحكم فيها بشئ وفصل الامام أبو يوسف كما في المجتبى
 والبدائع فقال اذا كان له ورد من الليل بقراءة من القرآن فالأفضل أن يكثر عدد الدار كعات والا
 فطول القيام أفضل لان القيام في الاول لا يختلف ويضم اليه زيادة الركوع والسجود انتهى والذي
 ظهر للعبد الضعيف أن كثرة الركعات أفضل من طول القيام لان القيام انما شرع وسيلة الى الركوع
 والسجود كما صرحوا به في صلاة المريض من انه لو قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود
 سقط عنه القيام مع قدرته عليه لجزءه عما هو المقصود فلا تكون الوسيلة أفضل من المقصود
 وأما زومه لكثرة القراءة فلا يفيد الا فضلية أيضا لان القراءة ركن زائد كما صرحوا به مع الاختلاف
 في أصل ركنيتها بخلاف الركوع والسجود أجمعوا على ركنيتهما واصلتهما كما قدمناه مع تخلف
 القيام عن القراءة في الفرض فيما زاد على الركعتين فترجع هذا القول بما ذكرنا بعد تعارض
 الدلائل المتقدمة (قوله والقراءة فرض في ركعتي الفرض) أي فرض عملي كما في السراج الوهاج
 للاختلاف فيه بين العلماء ولم يقيد الركعتين بالاوليين لان تعيينهما للقراءة ليس بفرض وانما هو
 واجب على المشهور في المذهب وصرح به المصنف في عدة الواجبات وصحح في البدائع ان محلها
 الركعتان الاوليان عينان في الصلاة الرباعية وقال بعضهم ركعتان منها غير عين مع اتفاقهم على انه
 لو قرأ في الاخر بين فقط وانها صحيحة وانه يجب عليه سجود السهو ان كان ساهيا على كلا القولين
 المذكورين ففائدة الاختلاف انما هو في سبب سجود السهو فعلى ما صححه سببه تغيير الفرض عن
 عمله وتكون قراءته في الاخر بين قضاء عن قراءته في الاوليين وعلى قول البعض سببه ترك

وقال بعضهم الخ) يوهم انه قول آخر غير القولين السابقين مع انه عن الاول المعبر عنه بالمشهور (قوله ففائدة الاختلاف الخ)
 قال في النهر لكن سيأتي في السهو ان تأخير الفرض فيه ترك واجب أيضا ويمكن أن يظهر في اختلاف مراتب الاثم فعلى الاول
 ياثم اثم تارك الواجب وعلى الثاني اثم تارك الفرض العملي الذي هو أقوى نوعي الواجب على ما مر تحقيقه اه قلت لي هنا
 شبهة أشكلت على وذلك انه لا خلاف عندنا في فرضية القراءة في الصلاة وانما الخلاف في تعيين محلها وحينئذ فعلى القول الذي
 صححه في البدائع أن القراءة فرض وكونها في الاوليين فرض آخر ومقتضى هذا بطلان الصلاة بتركها في الاوليين وعدم اعتبار
 كونها قضاء في الاخر بين لانه اذا قرأ في الاخر بين فقد أتى بفرض القراءة وأما فرض كونها في الاوليين ففسدات ولا يمكن تداركه

كما لو ان بتكبير الافتتاح بعد القراءة ولم يقرأ بعدها وليس هذا كاخير سجدة الى آخر الصلاة فانه وان كان فيه تأخير فرض
 لكن عدم التأخير ليس بفرض وانما هو واجب وما نحن فيه فرض وكونه فرضا عمليا لا يقتضي عدم البطلان لانه ما يفوت
 الجواز بفواته كسبح الرأس فهو في قوة القطعي في العمل كما مر صدر الكتاب اللهم الا ان يقال انه وان كان في قوة القطعي لكنه
 ظني وكان مقتضى تركه الفساد لكنه لم يحكم به احتياط الكونه فصلاحة ما فيه على نحو ما سيأتي في المسائل الثمانية في تخريج
 قول الامام تأمل والذي يظهر لي ان ما في البدائع من ان محلها ركعتان الاولى ان عينا اراد به التعيين على سبيل الوجوب
 لا الافتراض وان ما قاله بعضهم من ان محلها ركعتان غير عين مراده ان تعيين الاولين افضل وهو ما سيأتي عن غاية البيان في
 المسئلة قولان لا ثلاثة يدل ٦٠ على ذلك ما ذكره في شرح ابن امير حاج على المنية عند ذكر فرائض الصلاة حيث قال

قال في شرح الطحاوي
 للاسبغابي قال اصحابنا
 القراءة فرض في ركعتين
 بغير اعيانها وفضلها
 في الاولين واليه ذهب
 القدوري ايضا لكن
 نص في التحفة والبدائع
 وكل النفل والوتر

الواجب وقراءته في الاخرين اداءه لا قضاء والامر سهل وما في غاية البيان من ان تعيين القراءة في
 الاولين افضل ان شاء قرأ فهم ما وان شاء قرأ في الاخرين اوفى احدي الاولين واحدي الاخرين
 ضعيف لتصريح الجرم الغفير بالوجوب في الاولين لا بالفضلية وانما كانت فرضا في ركعتين
 لقوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وهو لا يقتضي التكرار فكان مؤداه افتراضها في ركعة الا
 ان الثانية اعتبرت شرعا كالاولى في ايجاب القراءة فيها ايجاب فهم ما دلالة وأما قوله عليه السلام في
 حديث المسيء صلاته ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم قال في آخره ثم اعمل ذلك في صلاتك كلها
 فلا يثبت به الفرض لان القطعي لا يثبت بالظني وانما لم تكن القراءة في الاخرين واجبة في
 الفرض كما هو الصحيح من المذهب مع وجود الامر المذكور المقضي للوجوب لوجود صارف له عنه
 وهو قول الصحابة على خلافه كما رواه ابن ابي شيبه عن علي وابن مسعود قال اقرأ في الاولين وسبح
 في الاخرين لكن ذكر المحقق في فتح القدير انه لا يصلح صارفا الا اذا لم يرد عن غيرهما من الصحابة
 خلاف والا فاختلافهم في الوجوب لا يصرف دليل الوجوب عنه فالاحوط رواية الحسن رحمه الله
 بالوجوب في الاخرين انتهى وقد يقال ان مقتضاه لزوم قراءة ما تيسر في الاخرين وجوبا لتعيين
 الفاتحة كما هو رواية الحسن فليس موافقا لكل من الروايتين وفي القنية لم يقرأ في الاولين
 وقرأ في الاخرين الفاتحة في الصلاة على قصد الشاء والدعاء لا يجزئه انتهى مع ان المنقول في
 التجنيس انه اذا قرأ الفاتحة في الصلاة على قصد الشاء جازت صلاته لانه وجددت القراءة في محلها
 فلا يتغير حكمها بقصدده وهكذا في الظهيرة ثم ذكر بعده ما في القنية عن شمس الائمة الخصال
 ووجهه ان القراءة ليست في محلها فتغير بقصدده كما يشير اليه تعليقه في التجنيس (قوله وكل النفل
 والوتر) أي القراءة فرض في جميع ركعات النفل والوتر اما النفل فلان كل شفع منه صلاة على حدة
 والقيام الى الثالثة كترجمة مبتدأة ولهذا لا يجب بالترجمة الاولى الاركعتان في المشهور عن
 اصحابنا ولهذا قالوا يستفتح في الثالثة وأما الوتر فللاحتياط كذا في الهداية وزاد في فتح القدير
 ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في كل قعدة وقياسه ان يتعوذ في كل شفع انتهى الا انه لا يتم لانه

على ان الصحيح من مذهب
 اصحابنا ان محل القراءة
 المفروضة الركعتان
 الاوليان عينا واليه أشار
 في الاصل حيث قال اذا
 ترك القراءة في الاولين
 يقضى ما في الاخرين
 وعليه مشي في الذخيرة
 والمحيط الرضوي وغيرهما
 ثم ذكر في شرح المنية
 عند واجبات الصلاة أن
 ثمرة الخلاف في وجوب
 سجود السهو وعلمه

لوتر كما في الاولين أو احدهما فيجب على القول بالوجوب بتأخير الواجب عن محله سهوا وعلى السنية لا يشمل
 اه ملخصا وهو كالصريح فيما قلنا (قوله ايجاب فهم ما دلالة) لا يخفى ما فيه والاولى ان يقال ايجاب في الثامنة دلالة (قوله لان
 القطعي الخ) تسميته قطعا بخالف الصريح به أولا أنه فرض عملي وهذا ليس بقطعي وانما هو ظني نعم هو في قوة القطعي في العمل
 كما مر (قوله ووجهه ان القراءة الخ) فيه بحث لا عنها وان لم تكن في محلها حقيقة لكنها في حكمها لا تتحقق بالاولين فلا تتغير
 بقصدده بدليل وجوب القراءة على الخليفة السبوق لو أشار اليه الامام انه لم يقرأ في الاولين فقد صرحوا بانها اذا قرأ التحقت بالاولين
 نقلت الاخرين عن القراءة فيلزمه القراءة فيما سبق به أيضا وبدليل عدم صحة اقتداء مسافر في الوقت بمقيم لم يقرأ في الاولين
 وبدليل وجوب القراءة على المسبوق وان لم يقرأ امامه في الاولين والظاهر في توجيهه انه مبني على القول بفرضية القراءة
 في الاولين ثم رأيت العلامة الرملي نقل ذلك عن خط العلامة المقدسي فتدبر لكن قد علمت ما فيه (قوله الا انه لا يتم الخ) قد يوجب

بانهم اعتبروا المؤكدة صلاة واحدة في حق القراءة فقط احتياطاً كما في الوتر فانهم اوجبوا القراءة في جميع ركعاته احتياطاً كما امر
لاحتمال كونه سنة مؤكدة (قوله ولا يبطل خيارها الخ) أي خيار المرأة التي قال لها زوجها ٦١ اختارني نفسك وهي في سنة

الظهر القبليّة (قول
المصنف ولزم النقل
بالشروع) أي صلاة
أوصوماً كما قال العيني
وتعقبه في النهر بأنه من
استعمال الشيء قبل أو انه
وهو لا قال أو حياها وأجاب
بعضهم بأنه تنبصص على
ما فيه خلاف الشافعي
بخلاف الحج اذا خلاف

ولزم النقل بالشروع ولو
عند الغروب والطلوع

له فيه ولا في العمرة على
ما يعلم من الزبلي اه
والظاهر تخصيص الصلاة
فقط لان المقام لها ولانه
ينبوعن الصوم قول
المصنف ولو عند الغروب
والطلوع كما لا يخفى هذا
وانما لم يذكر الاستواء
لانه وقت ضيق لا يتأني
فيه أداء الصلاة كذا نقله
بعضهم عن الشلي وفيه
أن الكلام في الشروع
لا في الاداء ومدة الشروع
يسيرة يمكن فيه فالاولى
الجواب بان تحسرى
الشروع عند الاستواء
نادر لعدم العلم به غالباً
بخلاف الطلوع والغروب
(قواه ولو نوى تطوعاً
آخر) أي مع الامام في

لا يشمل السنة الرباعية المؤكدة كسنة الظهر القبليّة فان القراءة فرض في جميع ركعاتها مع ان
القيام الى الثالثة ليس كتحريمه مبتدأة بل هي صلاة واحدة ولهذا لا يستفتح في الشفع الثاني ولا
يصلي في القعدة الاولى ولا يبطل خيارها بقيامها فيها الى الشفع الثاني وان أريد بالنفل في كلامهم
ما ليس سنة مؤكدة لم يتم أيضاً لخلوه عن افادة حكم القراءة في السنة المؤكدة وانما لم تكن القعدة
على رأس كل شفع فرضاً كما هو قول محمد وهو القياس لانها فرض للخروج من الصلاة فاذا قام الى
الثالثة تبين ان ما قبلها لم يكن أو ان الخروج من الصلاة فلم تبق القعدة فريضة بخلاف القراءة
فانها ركعتان مقصود بنفسه واذا تركه تفسد صلاته (قوله ولزم النقل بالشروع ولو عند الغروب
والطلوع) بيان لما وجب على العبد من الصلاة بالترامه وهو نوعان ما وجب بالقول وهو النذر
وما وجب بالفعل وهو الشروع في النقل فنبدأ به تبعاً للكاتب فنقول ان ابطال العمل حرام بالنص
ولا تبطلوا أعمالكم فيلزمه الاتمام لان الاحتراز عن ابطال العمل فيما لا يحتمل الوصف بالتحسرى
لا يكون الا بالاتمام لان المؤدى وقع قرينة بدليل انه لو مات بعد القدر المؤدى يصير مثاباً ولا ينقص
أصحابنا على لزوم القضاء في افساد الصلاة والصوم سواء كان يعذر كما حيز في خلالهما أو بغير عذر
وانه يحل افساد العذر فيها وانه لا يحل افساد الصلاة لغير عذر واختلغوا في اباحتها في الصوم
لغير عذر في ظاهر الرواية لا يباح وفي رواية المنتقى يباح كما سأتى في الصوم وقوله ولو عند الغروب
بيان لكونه لازماً له اذا شرع فيه في وقت مكروه وهو ظاهر الرواية فاذا افسده لزمه قضاءه بخلاف
الصوم اذا شرع في وقت مكروه فانه لا قضاء عليه بالافساد وسياً في الفرق ان شاء الله تعالى في
الصوم وفي البدائع وعندنا الافضل ان يقطعها وان أتم فقد أساء ولا قضاء عليه لانه اذاها كما
وجبت فاذا قطعت لزمه القضاء انتهى وينبغي أن يكون القطع واجبا نحو جاع عن المكروه تحريمها
وليس بابطال للعمل لانه ابطال ليؤديه على وجهه أكل فلا يعيد ابطالا ولو قضاها في وقت مكروه آخر
أجزأ لانها وجبت ناقصة وأداها كما وجبت فيجوز كالأتمها في ذلك الوقت أطلق الشروع وانصرف
الى الصحيح فلو لم يكن صحيحاً لا قضاء عليه كما لو شرع في صلاة أحمى متطوعاً وفي صلاة امرأة أو جنب
أو محدث كما في البدائع وانصرف الى التصدي والشروع في الصلاة المظنونة غير موجب والمراد
بالشروع هو الدخول فيها بتكبيره الافتتاح أو بالقيام الى الشفع الثاني بعد الفراغ من الاول
صحيحاً فاذا افسد الشفع الثاني لزمه قضاءه فقط ولا يسرى الى الاول لما تقدم ان كل شفع منه صلاة
على حدة الا اذا صلى ثلاث ركعات بقعدة واحدة فان الاصح انه لا يجوز وفسد الشفع الاول لان
ما اتصل به القعدة وهي الركعة الاخيرة فسدت لان انتقال بالركعة الواحدة غير مشروع فيفسد
ما قبلها كذا في البدائع ثم هذا النقل اذا صار لازماً بالشروع لا يخرج عن أصل النقلية ولهذا
لو اقتدى متطوعاً بامام مقترض ثم قطعه ثم اقتدى به ولم ينو القضاء فانه يخرج عن العهدة ولو نوى
تطوعاً آخر ذكر في الاصل انه ينبو عما لزمه بالافساد وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف وذكر في
زيادات الزبادات انه لا ينبو كما في البدائع أيضاً وأما ما يجب بالقول وهو النذر ففي الغيبة أداء
النفل بعد النذر أفضل من أدائه بدون النذر ثم نقل انه لو أراد أن يصلّي نوافل قبل ينذرهما ثم
يصليها وقيل يصلها كما هي انتهى ويشكل عليه ما رواه مسلم في صحيحه من النهي عن النذر وهو

الصورة المذكورة (قوله ويشكل عليه ما رواه مسلم في صحيحه) وكذا رواه البخاري عن ابن عمر ولا يظنه نهي النبي صلى الله عليه
وسلم عن النذر وقال انه لا يرد شيئاً وانما يستخرج به من الجليل

(قوله عن عهد النبي) أي النهي عن النذر فإن النهي الذي في حديث مسلم مطلق وتقييده بالنذر المعلق يحتمل أن يكون مراده ويحتمل عدمه جريا على ظاهر الاطلاق فالاحوط عدم النذر لكن ذكر في فتح القدير في فروع عقيل كتاب الحج لوارتد عقيب نذر الاعتكاف ثم أسلم لم يلزمه موجب النذر لان نفس النذر بالقربية قرينة فيسقط بالردة كسائر القرب اه فمعه التصريح بان النذر بالقربية قرينة فليس بمنهي عنه فبين تأويل الحديث بالمعلق بما لا يريد كونه كان دخلت دار فلان فله على صوم كذا ونحوه فانه لم يقصد به القرينة وكذا المعلق بما يريد كونه كان شفي الله مريضى أو ردغائى فله على كذا فانه لم يخص من شائبة العوض حيث جعل القرينة ٦٢ في مقابلة الشفاء ونحوه مع ما فيه من ايهام ان الشفاء حصل بسببه فلذا اتى في الحديث

انه لا يريد شيا وانما يستخرج به من الجمل فان هذا الكلام قد وقع موقع التعليل للنهي بخلاف النذر غير المعلق على شئ أصلا فانه تبرع محض بالقربية لله تعالى فلا وجه لجعله داخلا تحت النهي هذا وقد جعل بعض شراح البخارى النهي في الحديث على من يعتقد ان النذر مؤثر في تحصيل غرضه المعلق عليه ومثا قلناه أقرب والله تعالى أعلم (قوله ومن جنسها واجب) انظر ما فائدة التقييد به فان عبادة المريض وتشجيع الجنابة قد خرجا بعبادة مقصودة كما يصرح به ما سينقله عن البدائع (قوله) وينبغي أن يلزم النذر بالصلاة بغير طهارة على قول أبي يوسف (مقتضى ذلك أنه لم ير التصريح بذلك وهو عجيب فقد

مرجح لقول من قال لا ينذرها لكن بعضهم جعل النهي على النذر المعلق على شرط لانه يصير حصول الشرط كالعوض للعبادة فلم يكن مخلصا ووجه من قال بنذرهما وان كانت تصير واجبة بالشروع أن الشروع في النذر يكون واجبا فيحصل له ثواب الواجب بخلاف النفل والاحسن عند العبد الضعيف انه لا ينذرهما خروجا عن عهد النبي بيقين ثم المنذور قسما من مئزر ومعلق فالمنجز يلزم الوفاء به ان كان عبادة مقصودة بنفسها ومن جنسها واجب فيحرم عليه الوفاء بنذر معصية ولا يلزمه بنذر مباح من أكل وشرب ولبس وجماع وطلاق ولا بنذر ما ليس بعبادة مقصودة كبنذر الوضوء لكل صلاة وكذا الوذر سجدة التلاوة خلافا لما في القنية من انها تلزمه بخلاف ما اذا قال سجدة لا تلزمه ولا بنذر ما ليس من جنسه واجب كعبادة المريض وتشجيع الجنابة قال في البدائع ومن شرطه أن يكون قرينة مقصودة فلا يصح النذر بعبادة المرضي وتشجيع الجنابة والوضوء والاعتسال ودخول المسجد ومس المحف والاذان وبناء الزبانات والمساجد وغير ذلك وان كانت قربا لانه غير مقصودة فلو قال الله على ان أصلى أو أصلى صلاة أو على صلاة تزمه ركعتان وكذا لو قال لله على ان أصلى يوما تزمه ركعتان كافي القنية فلو نذر صلوات شهر فعليه صلوات شهر كالمفروضات مع الوتر دون السنن لكنه يصلى الوتر والمغرب أربعاً ولو نذر ان يصلى ركعة تزمه ركعتان أو ثلاثاً وأربعاً لان ذكر بعض ما لا يتجزأ كذكر كراهة أو نذر ان يصلى الظهر ثمانياً أو ان يركى النصاب عشرا أو وجه الاسلام مرتين لا يلزمه الزائد لانه الترام غير المشروع فهو نذر بمعصية كما لو نذر صلاة بغير وضوء لانه ليست بعبادة بخلاف ما لو نذرها بغير قراءة أو عرف يانا فانها تلزمه بقراءة مستورا على المختار لانها بغير قراءة عبادة كصلاة المأموم والامى وبغير ثوب لعادته و الظاهر ان مرادهم بغير وضوء بغير طهارة أصلا تجوزا بالخاص عن العام ليكون المشروع الاصل في مثله هو الخاص والاف الصلاة بغير وضوء ومشروعة بالجموع عند العجز عن استعمال الماء وينبغي ان يلزم النذر بالصلاة بغير طهارة على قول أبي يوسف كما قال به بغير وضوء لانه بقول بمشروعيةها لفاقد الطهورين كما عرف وكأنه لنذرته لم يفرغ عليه وفي شرح الجمع لمصنفه لو قال صلاة بطهارة بلا طهارة يلزمه بطهارة اتفاقا وأما المعلق فظاهر الرواية انه يلزمه الوفاء به عند وجود الشرط كافي الظهيرة واختار المحققون انه ان كان معلقا على شرط يريد كونه جلب منفعة أو دفع مضرة كان شفي الله مريضى أو مات عدوى فله على

صرح به صاحب الجمع في شرحه عليه مع أنه سينقله عنه قريبا وعبارة شرح الجمع لمصنفه هكذا اذا نذر ان يصلى ركعتين بغير طهارة تزمه بطهارة عند أبي يوسف لان صدر كلامه نذر صحيح ملزم لطهارة اقتضاء فكان قوله بغير طهارة مناقضا له فسقط وبقي الباقي على الصحة كقوله أنت طالق اليوم عند أو عند اليوم أو لله على ركعتين بطهارة أو بغير طهارة وقال محمد لا يلزمه شئ لانه نذر بمعصية فلا يلزمه والكلام واحد فلا بد من اعتباره بخلاف الافصاح بشرط الصحة لانه بعد رجوعا عن المنطوق بعد صحته ويزومه انتهت وبها يعلم ما في عبارته التي نقلها عن شرح الجمع من التحريف على ما في النسخ فان في بعضها لو قال صلاة بطهارة بلا طهارة والصواب فيها أو بلا طهارة وفي بعضها الاقتصار على قوله بلا طهارة وهي صحيحة وعلمنا فقد علمت ما في كلامه

صوم أو صدقة أو صلاة لا يجزئها إلا فعل عينه وان كان معلقا على شرط لا يريد كونه كان دخلت الدار
أو وكلت فلانا كان مخيرا بين الوفاء به وبين كفارة اليمين وصححه في الهداية وقال ان أبا حنيفة رجع عن
غيره وكذا في الظهيرية وبه كان يفتي اسمعيل الزاهد ثم في المعلق لا يجوز تعجيله قبل وجود الشرط
بخلاف المضاف كان نذر ان يصلي في غد فصلى اليوم فانه يجوز عندهما خلافا لحمد والفرق ان المعلق
لا ينعقد سببا في المحال بل عند الشرط والمضاف ينعقد في المحال كما عرف في الاصول وأوصناه
في لب الاصول ولو عين مكانا فصلى فيها هو أشرف منه أو دونه جاز خلافا لفرق الثاني وذكر في
المصنف ان أقوى الاماكن المسجد الحرام ثم مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ثم مسجد بيت المقدس ثم
الجامع ثم مسجد الحى ثم البيت وذكر في الغاية بعد مسجد بيت المقدس ثم الاقدم فالأقدم
ثم الاعظم وذكر النووى ان هذه الفضيلة مختصة بمسجد النبي صلى الله عليه وسلم الذى كان في زمانه
دون ما يزيد فيه بعده فعلى هذا تكون الصلاة في مسجد بيت المقدس أفضل من الصلاة في تلك
الزيادة الا ان يكون فناء هذا المسجد في حكمه في الفضيلة تشرى بقاله وهى كانت من فناءه قبل ان تجعل
منه والله أعلم بالصواب وفي عدة المفتى للصدر الشهيد مريض قال ان شغاني الله تعالى على ان أقدر
فاصلى ركعة لله على ان أتصدق بدرهم هكذا الى أربعة دراهم فقد رعى أربع ركعات يجب عليه
التصدق بعشرة دراهم انتهى ووجهه انه يلزمه بالركعة الاولى درهم وبالثانية درهمان وبالثالثة
ثلاثة وبالاربعه أربعة فالجملة عشرة دراهم وفي القيمة أوجب على نفسه صلاة في وقت بعينه يتعين
ولو فات يقضها كالصوم ولو نذر ان يصلى أربعة تسليمة يصلى في التشهد ويستفتح اذا قام الى الثالثة
اه (قوله وقضى ركعتين لو نوى أربعة وأفسده بعد القعود الاول أو قبله) يعنى فيلزمه الشفع الثاني
ان أفسده بعد القعود الاول والشروع في الثاني والشفع الاول فقط ان أفسده قبل القعود بناء على انه
لا يلزمه بتجرمة النفل أكثر من الركعتين وان نوى أكثر منهما وهو ظاهر الرواية عن أصحابنا
الابعارض الاقتداء وصحح في الخلاصة رجوع أبي يوسف الى قوله ما فهو باتفاقهم لان الوجوب
بسبب الشروع لم يثبت وضعا بل لصيانة المؤدى وهو حاصل بتمام الركعتين فلا يلزم زيادة بلا
ضرورة قيد بقوله نوى أربعة لانه لو شرع في النفل ولم ينل يلزمه الاربع كعتان اتفاقا وقيد
بالشروع لانه لو نذر صلاة ونوى أربعة يلزمه أربع بلا خلاف كما في الخلاصة لان سبب الوجوب
فيه هو النذر بصيغته وضعا وأطلق في النفل فشمئ السنة المؤكدة كسنة الظهر فلا يجب بالشروع
فيها الاربع كعتان حتى لو قطعها قضى ركعتين في ظاهر الرواية عن أصحابنا لانها نفل وعلى قول أبي
يوسف يقضى أربعة في التطوع ففي السنة أولى ومن المشايخ من اختار قوله في السنة المؤكدة
لانها صلاة واحدة بدليل الاحكام من انه لا يستفتح في الشفع الثاني ولو أخبر الشفيع بالبيع فانتقل
الى الشفع الثاني لا تبطل شفيعته وكذا الخيرة وتمنع صحة الخلو وظاهر ما في فتح القدير والتبيين
والبدائع الاتفاق على هذه الاحكام وينبغي ان تختص بقول أبي يوسف وتنعكس على ما هو ظاهر
الرواية لكن ذكر في شرح منية المصلى ان هذه الاحكام مسلمة عند أهل المذهب فلذا اختار ابن
الفضل قول أبي يوسف ونص صاحب النصاب على انه الاصح حيث قال وان قطع سنة الظهر على
رأس الركعتين أو الثالثة وشرع في القرض لزمه قضاء الاربع وهو الاصح لانه بالشروع صار بمنزلة
القرض انتهى وقيدنا بقولنا الابعارض الاقتداء لان المتطوع لو اقتدى بمصلى الظهر ثم قطعها فانه
يقضى أربعة سواء اقتدى به في أولها أو في القعدة الاخيرة لانه بالاقتداء التزم صلاة الامام وهى

(قوله وعلى قول أبي يوسف الخ) قال في النهر قد علمت
رجوعه فالخلاف ليس
بناء على قوله بل اختيار
لبعض المشايخ وعزاه في
الدراية للفضلى وعليه
فينبغي أن لا يسرق في
وجوب الاربع بين نيتها
أولا لانها صلاة واحدة
(قوله وظاهر ما في فتح
القدير والتبيين والبدائع
الخ) أقول نعم ما في الفتح

وقضى ركعتين لو نوى
ربعا وأفسده بعد القعود
الاول أو قبله

والتبيين ظاهره ذلك
وأما ما في البدائع فلا بل
ظاهره الخلاف فانه
قال ومن المتأخرين من
مشايخنا من اختار قول
أبي يوسف فيما يؤدى
من الاربع منها بتسليم
واحدة وهو الاربع
قبل الظهر وقالوا لو قطعها
يقضى أربعة ولو أخبر
بالبيع فانتقل الى الشفع
الثاني لا تبطل شفيعته
ويعنع بعمدة الخلو اه

أربع كذا في البدائع وقد قوله بعد القعود لانه لو صلى ثلاث ركعات ولم يقعد وأفسدها لزمه
 أربع ركعات على الصحيح كما قدمناه وقد ذكره في شرح منية المصلي بحوا وهو من قول في البدائع كما
 سلف فقوله ان كل شفع في النفل صلاة على حدة مفيد بما اذا قعد على رأس الركعتين والاف السكل
 صلاة واحدة بمنزلة الفرض فاذا أفسده لزمه السكل (قوله أو لم يقرأ فيهن شيئاً أو قرأ في الاولين أو
 الاخرين) أي قضى ركعتين في هذه المسائل الثلاث وهي من المسائل المعروفة بالثمانسة
 والاصل فيها ان الشفع الاول متى فسد بترك القراءة تبقى التحريم عند أبي يوسف لان القراءة ركن
 زائد الا ترى ان للصلاة وجودا بدونها غير انه لا صحة للاداء الالبها وفساد الاداء لا يزيد على تركه فلا
 تبطل التحريم وعند محمد متى فسد الشفع الاول لا تبقى التحريم فلا يصح الشروع في الشفع الثاني
 لان القراءة فرض في كل من الركعتين فكما يفسد الشفع بترك القراءة فهما يفسد بتركهما في
 احدهما واذا فسدت الافعال لم تبقى التحريم لانها تعتمد للافعال وقد فسدت وعند الامام أبي
 حنيفة ان فساد الشفع الاول بترك القراءة فهما بطلت التحريم فلا يصح الشروع في الشفع الثاني
 وان فسد بترك القراءة في احدهما بقيت التحريم فصح الشروع في الشفع الثاني الا ان القياس
 ما قاله محمد لكن فسادها بترك القراءة في ركعة واحدة مجتهد فيه لان الحسن البصري كان يقول
 يجوزها بوجود القراءة في ركعة واحدة وقوله وان كان فاسدا لكن انما عرفنا فسادها بدليل
 اجتهادي غير موجب على اليقين بل يجوز ان يكون الصحيح قوله غير انما عرفنا فسادها ما ذهبنا اليه
 وفساد ما ذهب اليه بغالب الرأي فلم يحكم ببطلان التحريم الثانية يمين بالشك واذا عرف هذا
 فنقول اذا ترك القراءة في الاربع قضى الركعتين الاولين فقط عندهما لبطلان التحريم عمة خلفا
 لا ييوسف لبقائها عنده فيقضى الشفعين وان ترك القراءة في الاخرين فقد أفسدهما فقط فيلزمه
 قضاءهما اجماعا واذا ترك القراءة في الاولين فقط لزمه قضاءهما فقط اجماعا لفسادهما ولم
 يصح الشروع في الشفع الثاني عندهما حتى لو قهقهه فيه لا تنتقض طهارته وعند أبي يوسف قد صح
 ولم يفسد لوجود القراءة فيه وأشار المصنف بهذه الثلاث الى ثلاث أخرى أيضا تصير المسائل ستمتا
 من الثمانية احدها لو قرأ في الاولين واحدى الاخرين فعليه قضاء الاخرين اجماعا ثانيها لو
 قرأ في الاخرين واحدى الاولين فعليه قضاء الاولين اجماعا ثالثها لو قرأ في احدى الاخرين
 لا غير لزمه قضاء الاولين عندهما وعند أبي يوسف يقضى اربعا وقد قدمنا ان فساد الشفع
 الثاني يسرى الى الاول اذا لم يتعد بينهما فقولنا أو قرأ في الاولين مفيد بما اذا قعد على رأس
 الركعتين والافعله قضاء الاربع كما في العناية وفي البدائع هذا كله اذا قعد بين الشفعين قدر
 التشهد وما اذا لم يقعد تفسد صلواته عند محمد بترك القعدة فلا تنافي هذه التفريعات عنده انتهى
 ثم اعلم ان هذه المسائل الست تسع من حيث التصوير لان الرابعة صادقة بصورتين ما اذا ترك
 في الركعة الثالثة أو ترك في الركعة الرابعة والخامسة صادقة بصورتين أيضا ما اذا ترك في الركعة
 الاولى أو ترك في الثانية والسادسة صادقة بصورتين أيضا ما اذا قرأ في الثالثة أو في الرابعة
 فالمسائل التي يجب فيها ركعتان تسع في التحقيق فان هذه المسائل وان اشتهرت بالثمانية لكن هي في
 التحقيق خمسة عشر تسع منها يلزم فيها ركعتان وست منها يلزم فيها أربع أشار اليها بقوله (وأربعها لو
 قرأ في احدى الاولين واحدى الاخرين) وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف على رواية محمد لبقاء
 التحريم عندهما ما عرف في الاصل السابق وعند محمد عليه قضاء الاولين لا غير لان التحريم قد

على تركه) أي لا يكون
 أقوى من ترك الاداء بان
 أحرم واقفا ثم ترك أداء
 كل الاعمال بان وقف
 ساكنا طويلا لا تبطل
 التحريم وهذا لانها
 ليست لم تعتمد الا لهذا
 الشفع فان بناء الشفع
 الثاني جائز فعلم انها له
 ولغيره ففساده لا تنتفي
 فانتهى بالكلية لتفسد
 هي كما بسطه في الفتح

أو لم يقرأ فيهن شيئاً أو قرأ
 في الاولين أو الاخرين
 وأربعها لو قرأ في احدى
 الاولين واحدى الاخرين

(قوله وعند أبي حنيفة
 الى آخر كلامه) لا يخفى
 ان بهذا التقرير لم يحصل
 الجواب عما قرر لابي
 يوسف بل جوابه منع ان
 فساد لا يزيد على تركه
 لان الترك مجرد تأخير
 والفساد فعل مفسد
 وتماه في الفتح (قوله
 لكن فسادها الخ) قال
 في النهاية فان قلت كان
 ترك القراءة في ركعة مجتهد
 فيه كذلك عدم الفساد
 بترك القراءة في السكل
 مجتهد فبسه لان القراءة
 ليست بفرض عند أبي
 بكر الاصم الجواب أن
 قوله مخالف للدليل
 القطعي فلا يعتبره (قوله
 على رواية محمد) قد لقيه
 وهو قول أبي حنيفة

قال في الهداية على قول أبي يوسف رحمه الله قضي الاربع وكذا عند أبي حنيفة اه فقوله وكذا قال في العناية هو اشارة الى انه ليس قوله باتفاق بينهما بل انما هو قوله على رواية محمد وهو فصل اصاب محضه كما ترى (قوله بل تغريب صحيح الخ) قال في النهر أقول في كونه تخريجا على أصل الامام نظر يوضحه سلوك طريق الاسناد في الحكم وقول محمد بل حفظها ونسي ودعوى انه رواه بلا واسطة منافي لما ادعاه من الرواية عن الثاني نعم لو قيل انما اعتمد المشايخ بذلك لابناءه على ما رواه عن الثاني بل بناء على ما سمعه منه من غير واسطة فانه وان بطلت روايته من هذا الوجه الا انه لا مانع من ثبوتها من طريق أخرى فقد ذكر في الاصل ان قول محمد فيه قياس واستحسان وان ما دعى أبو يوسف روايته قياس وما ذكره محمد استحسان ثم رأيت في شهادات فتح القدير لو سمع من غيره حديثا ثم نسي الاصل روايته للفرع ثم سمع الفرع برويه عنه عندهما لا يعمل به وعند محمد يعمل به ومن ذلك المسائل التي رواها محمد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة ونسبها أبو يوسف وهي ستة فكان أبو يوسف لا يعتبر رواية محمد ومحمد لا يدع روايتها عنه كذا قالوا وفيه اشكال لان المذكور ان أبو يوسف أنكر وقال

ذلك وهذه الصورة ليست من نسيان الاصل رواية الفرع بخلاف ما اذا نسي الاصل ولم يجزم بالانكار فلا ينبغي اعتبار قول محمد الا اذا صح اعتبار ما ذكره تخريجا على أصل أي حنيفة اه ملخصا اه وأجاب العلامة المقدسي بقوله أقول لعنه جله محمد على النسيان لطول العهد واشتغاله بالقضاء اه (قوله وبما ذكرناه الخ) فيه بحث لان مسائل ظاهر الرواية هي ما وجد في بعض كتب محمد كالبسوط والزيادات والجامع الصغير سميت

ارتفعت عنده قال في الهداية وقد أنكر أبو يوسف هذه الرواية عنه وقال رويت لك عن أبي حنيفة انه يلزمه قضاء ركعتين ومحمد لم يرجع عن روايته عنه انتهى وقال نحر الاسلام واعتمد مشايخنا رواية محمد ويحتمل أن يكون ما حكى أبو يوسف من قول أبي حنيفة قياسا وما ذكره محمد استحسانا ذكر القياس والاستحسان في الاصل ولم يذكره في الجامع الصغير انتهى وذكر قاضيان في شرح الجامع الصغير ان ما رواه محمد هو ظاهر الرواية عن أبي حنيفة وفي فتح القدير واعتمد المشايخ رواية محمد مع تصريحهم في الاصول بان تكذيب الفرع الاصل يسقط الرواية اذا كان صريحا والعبارة المذكورة في الكتاب وغيره عن أبي يوسف من مثل الصريح على ما يعرف في ذلك الموضع فليكن لابناءه على انه رواية بل تغريب صحيح على أصل أبي حنيفة والافهوه مشكل انتهى وبما ذكرناه قاضيان ارتفع الاشكال لتصریحهم بانها ظاهر الرواية كانه لثبوتها بالسمع لمحمد من أبي حنيفة لا بواسطة أبي يوسف فلذا اعتمدها المشايخ وفي غاية البيان معزيا الى نحر الاسلام كان أبو يوسف يتوقع من محمد ان يروي كتابا عنه فنصف محمد هذا الكتاب أي الجامع الصغير وأسندته عن أبي يوسف الى أبي حنيفة فلما عرض على أبي يوسف استحسنته وقال حفظ أبو عبد الله الامسائل خطاه في روايتها عنه فلما بلغ ذلك محمد قال حفظها ونسي وهي ست مسائل مذكورة في شرح الجامع الصغير انتهى ولم يبينها وذكر العلامة السراج الهندي في شرح المعنى فقال الاولى مسألة ترك القراءة وقد علمتها الثانية مستحاضة توضع بعد طلوع الشمس تصلى حتى يخرج وقت الظهر قال أبو يوسف انما رويت لك حتى يدخل وقت الظهر الثالثة المشتري من الغاصب اذا أعتق ثم أحاز المالك البيع نفذ العتق قال انما رويت لك انه لا ينفذ الرابعة المهاجرة لاعادة علمها ويجوز نكاحها الا ان تكون حبلية فينشد لا يجوز نكاحها قال انما رويت لك انه يجوز نكاحها ولكن

بذلك لانها ثابتة عنه امامت واثرة أو مشهورة وهي الطبقة الاولى الثانية مسائل النوادر كالكيسانيات والهارونيات وتسمى غير ظاهر الرواية لانها لم تثبت عن محمد ثبوتنا ظاهرا كالأولى والطبقة الثالثة ما استنبطه المتأخرون مما لم يجدوا فيه رواية عن أصحاب المذهب كما بسطه الشيخ اسمعيل رحمه الله في صدر شرحه وحينئذ فقول قاضيان ما رواه محمد هو ظاهر الرواية معناه انه مذكور في كتب ظاهر الرواية وهو كذلك لانه في الجامع الصغير وقول المؤلف كانه لثبوتها بالسمع الخ ربما يوهوم ان ظاهر الرواية ما سمعه محمد من أبي حنيفة وهذا يقتضي أن لا يكون الجامع الصغير من كتب ظاهر الرواية لانه بواسطة أبي يوسف كما يأتي مع انه نفسه صرح في شرح قواه ودعا بما يشبهه القرآن والسنة انه من كتب ظاهر الرواية تأمل ثم رأيت العلامة المقدسي ذكر نحو ما بحثته في شرحه على نظم الكفر فاعترضه بان ما ذكره من الجواب يتوقف على ان مراد قاضيان بظاهر الرواية غير ما ذكر في الاصل ونحوه كجامع الصغير من كتب ظاهر الرواية وزاد على ما قلته ان يحصل كلامه هو ما يفهم من كلام الكمال من التفريع الصحيح على أصل أبي حنيفة رحمه الله وان الاشكال في تصحيح محمد على مخالفة من روى عنه لا ترتفع

لا يقربها زوجها حتى تضع الحمل الخامسة عبد بن اثنين قتل مولى له - ما فعفا أحدهما بطل الدم
 كاه عند أبي حنيفة وقال لا يدفع ربه الى شريكه أو يفديه بربيع الدية وقال أبو يوسف إنما حكيت
 لك عن أبي حنيفة كقولنا وإنما الاختلاف الذي رويته في عبد قتل مولا عمه ادوله ابنان فعفا
 أحدهما إلا ان محمدا ذكر الاختلاف فيهما وذكر قول نفسه مع أبي يوسف في الأولى السادسة رجل
 مات وترك ابنا له وعبد الاغريقادعي العبدان الميت كان أعتقه في صحته وادعى رجل على الميت ألف
 دينار وقيمة العبد ألف فقال ابن صدقتم يا سي العبد في قيمته وهو حر وبأخذها الغريم دينه
 وقال أبو يوسف إنما رويت لك مادام يسمى في قيمته انه عبد انتهى وأشار المصنف بهذه المسئلة الى
 مسئلة أخرى تمام الثمانية (و) هي ما اذا قرأ (في إحدى الأولين) لا غير فانه يلزمه قضاء أربع عندهما
 وعند محمد ركعتان وفي التحقيق هي اشارة الى خمسة أخرى فمسائل لزوم الاربع ست تمام الخمسة عشر
 فان مسئلة الكتاب أعني ما اذا قرأ في إحدى الأولين واحدى الاخرين صادقة باربع صور لان
 إحدى الأولين صادقة بصورتين ما اذا قرأ في الأولى فقط أو في الثانية فقط واحدى الاخرين
 صادقة بصورتين ما اذا قرأ في الثالثة فقط أو في الرابعة فقط ومسئلة ما اذا قرأ في إحدى الأولين
 لا غير صادقة بصورتين ما اذا قرأ في الأولى فقط أو في الثانية فقط فصارت الحاصل ان مسائل ترك
 القراءة خمسة عشر كما قدمناه وقد ذكرها في العناية بحملة وقال فعليك بتميز المتداخلة بالتفتيش في
 الاقسام وقد سمر الله تعالى ذلك للعبد الضعيف مفصلة مميزة فله الحمد والمنة وفي البسائع ولو كان
 خلفه رجل اقتدى به في حكمه حكم امامه يقضى ما يقضى امامه لان صلاة المقتدى متعلقة بصلاة
 الامام صحة وفساد اولوتكلم المقتدى وقد أتم الامام الاربع فان تكلم قبل قعود الامام فعليه
 قضاء الأولين فقط لانه لم يلزم الشفع الاخير وان تكلم بعد قعوده قبل قيامه الى الثالثة لاشئ عليه
 واما اذا قام الى الثالثة ثم تكلم المقتدى لم تذكر في الاصل وذكر عصام ان عليه قضاء أربع وخصه
 أبو المعين بقولها ما عند محمد فيلزمه قضاء الاخير لا غير انتهى وفي المحيط ولو اقتدى به في الاخرين
 وصلاهما مع الامام قضى الأولين لانه بالاقضاء التزم ما لزم الامام (قوله ولا يصلي بعد صلاة
 مثلها) هذا اللفظ الحديث كما في كتب الفقه وجعله في فتح القدير وناية البيان اثران عمر رضى
 الله عنه وقال عبد الله بن مسعود لا يصلي على اثر صلاة مثلها وهذا الحديث خص منه البعض لانه
 يصلي سنة الفجر ثم الغرض وهما مثلان وكذا يصلي سنة الظهر أربعين يصلي الغرض أربعين وكذا
 يصلي الظهر ركعتين في السفر ثم يصلي السنة ركعتين فلما لم يمكن اجراؤه على العموم وجب حمله على
 أخص الخصوص كما هو المحكم في العام اذا لم يمكن العمل بعمومه فقال محمد في الجامع الصغير المراد
 منه أن لا يصلي بعد أداء الظهر نافلة ركعتان بقراءة ركعتان بغير قراءة يعني لا تصلي النافلة كذلك
 حتى لا تكون مثلا للغرض بل يقرأ في جميع ركعات النفل قال قاضيان في شرح الجامع الصغير ولو
 جعل على النهي عن تكرار الجماعة في المسجد أو على النهي عن قضاء الفرائض مخافة الخلل في
 المؤدى كان حسنا فان ذلك مكروه انتهى واستدل في فتح القدير الاول بماني أبي داود عن سليمان
 ابن يسار قال أتيت ابن عمر على البلاط وهم يصلون قلت ألا تصلي معهم قال قد صليت اني سمعت
 رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تصلوا صلاة في يوم مرتين وروى مالك في الموطأ حدثنا نافع
 ان رجلا سأل ابن عمر فقال اني أصلي في بيتي ثم أدرك الصلاة مع الامام أفأصلي معه فقال ابن عمر نعم
 فقال أيتها ما أجعل صلاتي فقال ابن عمر ليس ذلك اليك إنما ذلك الى الله يجعل أيتها ما شاء فهذا من

وفي إحدى الأولين ولا
 يصلي بعد صلاة مثلها

(قوله وقد أتم الامام
 الاربع) أي أتمها بعد
 تكلم المقتدى كما هو
 ظاهر لكن العبارة
 موهمة (قوله للاول)
 صوابه للثاني أي قوله
 وعلى النهي عن قضاء
 الفرائض

(قوله فان كان ذلك الخلل محققا الخ) يفيد باطلاقة انه لو صلى الفريضة منفردا بلا عذر انه له اعادة تمام الجماعة في سائر الاوقات لا تركاب المكروه ولم ارم من صرح به فليتامل لكن يخالفه ما ذكره في الفصل الآتي من التفصيل من انه لو صلى ركعة فاقبعت يقطع ويقتهدي الى آخر ما يأتي الا ان يحمل ذلك على ما اذا كانت صلاته منفردا مع العذر المسوغ لترك الجماعة وهو بعيد (قوله وبما قررناه الخ) دفعه في الزهر بما نقله عن العناية بقوله وذكر المصنف لهذا بعد افاضة ان القراءة واجبة في جميع النفل وما ترتب على ذلك من الثمانية دليل على هذا التأويل (قوله واما اذا صلى مع مجزئه الخ) قال في الفتح واستدلوا به بحديث البخاري في الجهاد اذا مرض العبد واسافر كتب له مثل ما يعمل مقبلا صحيا (قوله ولا يمكن ٦٧ جملة الخ) قال في الفتح ولا يعلم

ابن عمر دليل على ان الذي روى عن سليمان بن يسار عنه انما اراد كلتاهما على وجه الفرض او اذا صلى في جماعة فلا يعيد وفيه نفي لقول الشافعية انتهى فالمحصل ان تكرار الصلاة ان كان مع الجماعة في المسجد على هيئته الاولى فكروه والا فان كان في وقت يكره النفل بعد الفرض فكروه كما بعد الصبح والعصر والافان كان للخلل في المؤدى فان كان ذلك الخلل محققا ما يترك واجب اوبار تكاب مكروه فغير مكروه بل واجب كما قدمناه مرارا وصرح به في الذخيرة وقال انه لا يتناول النهي وان كان ذلك الخلل غير محقق بل نشأ عن وسوسة فهو مكروه وفي مسائل الفتاوى ولو لم يفته شيء من الصلوات واحب ان يقضى جميع الصلوات التي صلاها متداركا لا يستحب له ذلك الا اذا كان غالب ظنه فساد ما صلى لورود النهي عنه صلى الله عليه وسلم وما حكى عن أبي حنيفة انه قضى صلاة عمره وان صح النقل فنقول كان يصلى المغرب والوتر اربع ركعات بثلاث قعدات انتهى وذكر في النهاية ان النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى الفجر ضحى النهار بعد ليلة التعريس قال له اصحابه من الغدا لا نعبد صلاة الا له فقال ان الله ينهاكم عن الربا فقبله منكم كذا ذكره فخر الاسلام وبما قررناه ظهر ان ذكر المصنف في المختصر لفظ الحديث مع ان عمومه ليس بمراد مما لا ينبغي (قوله ويتنفل قاعدا مع قدرته على القيام ابتداء وبناء) بيان ايضا ما خالف فيه النفل الفرائض والواجبات وهو جوازها بالعود مع القدرة على القيام وقد حكى فيه اجماع العلماء وفي صحيح مسلم عن عائشة رضيت الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يمت حتى كان يصلى كثيرا من صلاته وهو جالس وروى البخاري عن عمران بن الحصين مرفوعا من صلى قائما فهو افضل ومن صلى قاعدا فله نصف اجر القائم وقد ذكر الجمهور كما نقله النووي انه محمول على صلاة النفل قاعدا مع القدرة على القيام واما اذا صلى مع مجزئه فلا ينقص ثوابه عن ثوابه قائما واما الفرض فلا يصح قاعدا مع القدرة على القيام وياثم ويكفر ان استعمله وان صلى قاعدا المجزئه او مضطجعا للمجزئه فثوابه كثوابه اه وتعبه الاكمل في شرح المشارق بانه ورد في بعض رواياته ومن صلى نائما أي مضطجعا فله نصف اجر القاعد ولا يمكن جملة على النقل مع القدرة اذ لا يصح مضطجعا اللهم الا ان يحكم بشذوذ هذه الرواية وفي النهاية انعقد الاجماع على ان صلاة القاعد لعذر بعجزه عن القيام مساوية لصلاة القائم في القضية والاجرائية وفيه نظر لما نقله النووي عن بعضهم انه على النصف

ابن عمر دليل على ان الذي روى عن سليمان بن يسار عنه انما اراد كلتاهما على وجه الفرض او اذا صلى في جماعة فلا يعيد وفيه نفي لقول الشافعية انتهى فالمحصل ان تكرار الصلاة ان كان مع الجماعة في المسجد على هيئته الاولى فكروه والا فان كان في وقت يكره النفل بعد الفرض فكروه كما بعد الصبح والعصر والافان كان للخلل في المؤدى فان كان ذلك الخلل محققا ما يترك واجب اوبار تكاب مكروه فغير مكروه بل واجب كما قدمناه مرارا وصرح به في الذخيرة وقال انه لا يتناول النهي وان كان ذلك الخلل غير محقق بل نشأ عن وسوسة فهو مكروه وفي مسائل الفتاوى ولو لم يفته شيء من الصلوات واحب ان يقضى جميع الصلوات التي صلاها متداركا لا يستحب له ذلك الا اذا كان غالب ظنه فساد ما صلى لورود النهي عنه صلى الله عليه وسلم وما حكى عن أبي حنيفة انه قضى صلاة عمره وان صح النقل فنقول كان يصلى المغرب والوتر اربع ركعات بثلاث قعدات انتهى وذكر في النهاية ان النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى الفجر ضحى النهار بعد ليلة التعريس قال له اصحابه من الغدا لا نعبد صلاة الا له فقال ان الله ينهاكم عن الربا فقبله منكم كذا ذكره فخر الاسلام وبما قررناه ظهر ان ذكر المصنف في المختصر لفظ الحديث مع ان عمومه ليس بمراد مما لا ينبغي (قوله ويتنفل قاعدا مع قدرته على القيام ابتداء وبناء) بيان ايضا ما خالف فيه النفل الفرائض والواجبات وهو جوازها بالعود مع القدرة على القيام وقد حكى فيه اجماع العلماء وفي صحيح مسلم عن عائشة رضيت الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يمت حتى كان يصلى كثيرا من صلاته وهو جالس وروى البخاري عن عمران بن الحصين مرفوعا من صلى قائما فهو افضل ومن صلى قاعدا فله نصف اجر القائم وقد ذكر الجمهور كما نقله النووي انه محمول على صلاة النفل قاعدا مع القدرة على القيام واما اذا صلى مع مجزئه فلا ينقص ثوابه عن ثوابه قائما واما الفرض فلا يصح قاعدا مع القدرة على القيام وياثم ويكفر ان استعمله وان صلى قاعدا المجزئه او مضطجعا للمجزئه فثوابه كثوابه اه وتعبه الاكمل في شرح المشارق بانه ورد في بعض رواياته ومن صلى نائما أي مضطجعا فله نصف اجر القاعد ولا يمكن جملة على النقل مع القدرة اذ لا يصح مضطجعا اللهم الا ان يحكم بشذوذ هذه الرواية وفي النهاية انعقد الاجماع على ان صلاة القاعد لعذر بعجزه عن القيام مساوية لصلاة القائم في القضية والاجرائية وفيه نظر لما نقله النووي عن بعضهم انه على النصف

ويتنفل قاعدا مع قدرته على القيام ابتداء وبناء يفيد كناية مثل ما كان يعمله مقبلا صحيا وانما عاقبه المرض عن ان يعمل شأنا أصلا وذلك لا يستلزم احتساب ما صلى قاعدا بالصلاة قائما لجواز احتسابه نصفًا كما يكمل له كل عمله من ذلك وغيره فضلا ولا فالعارضنة قائمة لا تزول الا بتجويز النافذة قائما ولا أعلمه

في فقهما (قوله وفيه نظر الخ) أقول هذا النظر ظاهر لان ما نقله النووي عن بعضهم هو المتبادر من الحديث لوجوه الاول كلمة من فانها عامة في كل مصلى الثاني قوله ومن صلى نائما وهو موجود في صحيح البخاري الثالث ان المذكور في صحيح البخاري ان عمران رضي الله تعالى عنه كانت به بواسير فسأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فذكر الحديث وبهذا الوجه مع الذين قبله بعد جملته على صلاة النفل خاصة من غير عذر فالأولى المصير الى ما تقدمناه عن الفتح من احتمال صلاته نصفًا وكما له في الكشاف في تفسير قوله تعالى لا يستوى القاعدون من المؤمنين الآية فان قلت قد ذكر الله سبحانه مفضلين درجة واحدة ومفضلين درجات فمنهم قات أم المفضلون درجة واحدة فهم الذي فضلوا على القاعدين الاخرى وأما المفضلون درجات فالذين فضلوا على القاعدين الذين أذن لهم في التحلف اكتفاء بغيرهم لان الغزو فرض كفاية اه قلت في الآية دليل على ان العامل افضل من التارك لعذر

وهذا لا ينافي ما مر من حديث البخاري في الجهاد لا مكان جل ما هناك على كتابة أصل الثواب وما هنا على زيادة المضاعفة بسبب المشقة نظير ما قبل في ان

رجه الله ان المصلي لم يباشر القيام فيما بقي أي فيما قعد فيه أي لم يشرع فيه قائما بعد فلا يلزمه القيام فيه ولما أي والسني بأشبهه من الصلاة بصفة القيام أو للسني بأشبهه من الصلاة النافلة مطلقا صحة بدون القيام بخلاف النذر وحاصله منع كون الشروع موجبا غير أصل ما شرع فيه بناء على منع الحاق الشروع بالنذر مطلقا بل في إيجاب أصل الفعل (قوله ورج الثاني) أي القول الثاني المعبر عنه بقوله وعند البعض يلزمه القيام (قوله ولم يذكر المصنف الخ) قال في النهر ولم يبين للقعود كيفية لما ان الكلام في الجواز ولا شك في حصوله على أي حال كان وبه سقط ما في البحر انه للاختلاف فيه انما الاختلاف في تعيين ما هو الأفضل والمختار ما قاله زفر وهو رواية عن الامام ان يقعد كما في التشهد قال أبو الليث وعليه الفتوى ولا خلاف انه اذا جاء أو ان التمشد

من صلاة القائم مع العذر وعليه جل الحديث فلا اجماع الا أن يريد به اجماع أئمتنا وذكري المحتبي بعد ما نقل الحديث قالوا وهذا في حق القادر اما العاجز فصلاته بايماء أفضل من صلاة القائم الزاكن الساحد لانه جهد المقبل انتهى ولا يخفى ما فيه بل الظاهر المساواة كما في النهاية وقد عدا من خصائصه صلى الله عليه وسلم ان نافلته قاعد اذ مع القدرة على القيام كنافلته قائما تشرى بقاله صلى الله عليه وسلم ويشهد له ما في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمر وقال حدثت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان صلاة الرجل قاعد انصف الصلاة قال فاتته فوجدته بصلي قاعدا فوضعت يدي على رأسه فقال مالك يا عبد الله بن عمر وقلت حدثت يا رسول الله انك قلت صلاة الرجل قاعدا على نصف الصلاة وأنت تصلي قاعدا قال أجل ولكني لست كأحد منكم انتهى أطلق في التنفل فشميل السنة المؤكدة والتراويح لكن ذكر قاضيان في فتاواه من باب التراويح الاصح ان سنة الفجر لا يجوز أدائها قاعدا من غير عذر والتراويح يجوز أدائها قاعدا من غير عذر والفرق ان سنة الفجر مؤكدة لا خلاف فيها والتراويح في التأكيدها انتهى وقد نقلناه في سنة الفجر في موضعها من رواية الحسن وهكذا صححه حسام الدين ثم قال الصحيح انه لا يستحب في التراويح الخالفتها للتوارث وعمل السلف وهذا كله في الابتداء وأما قوله وبناء بان شرع فيه قائما ثم قعد من غير عذر فهو قول أبي حنيفة وهذا استحسان وعندهما لا يجزئه وهو قياس لان الشروع معتبرا بالنذر وله انه لم يباشر القيام فيما بقي ولما يباشر صحة بدونه بخلاف النذر لانه التزمه نصا حتى لو لم ينص على القيام لا يلزمه القيام عند بعضهم كما لو نذر صلاة لانه في النفل وصف زائد فلا يلزمه الا بشرط وعند البعض يلزمه القيام لان إيجاب العبد معتبر بإيجاب الله وأينما أوجبه الله تعالى أوجبه قائما والصحيح الاول كالمتابع في الصوم كذا في المحيط وغاية البيان ورج الثاني في فتح القدير بخبايان الصلاة عبارة عن القيام والقراءة إلى آخرها فهو الركن الاصل غير انه يجوز تركه الى القعود رخصة في النفل فلا ينصرف المطلق الا اليه قد بنا بكونه شرعا قائما ثم قعد لانه لو كان على عكسه فانه يجوز انفاقا وهو فعله صلى الله عليه وسلم تكرونا عايشة انه كان يفتح التطوع قاعدا فيقرأ أو رده حتى اذا بقى عشر آيات ونحوها قام الى آخره وهكذا كان يفعل في الركعة الثانية وذكري التجنيس ان الافضل ان يقوم فيقرأ شيئا ثم يركع ليكون موافقا لسنة ولو لم يقرأ ولكنه استوى قائما ثم ركع جاز وان لم يستوف قائما وركع لا يجزئه لانه لا يكون ركوعا قائما ولا ركوعا قاعدا انتهى وليس هو بناء القوي على الضعيف لان القعود والقيام في النفل سواء والفرق لمحمد بن هنداؤ بن قوله ببطلان صلاة المريض اذا قدر على القيام في أثناء صلاته ان تحرمة التطوع لم تنعقد للقعود البتة بل للقيام لانه أصل هو قادر عليه ثم جازله شرعا تركه بخلاف المريض لانه لم يقدر على القيام فما انعقد الا للقعود وهو القعود ولم يذكر المصنف كيفية القعود في النفل للاختلاف فيه ففي الذخيرة والنهاية انه في التشهد يتعد كما يقعد في سائر الصلوات اجماعا سواء كان بعذرا أو بغيره أما حالة القراءة فعن أبي حنيفة تخييره بين القعود والتربع والاحتباء ونقله السرخسي عن محمد وعن أبي يوسف يحتبي وعنهما يتربع ثم قال أبو يوسف محل القعدة عند السجود وقال محمد عند الركوع وعن زفر انه يقعد في جميع الصلاة كما في التشهد قال الفقيه أبو الليث وعليه الفتوى واختاره الامام السرخسي لانه المعهود شرعا في الصلاة واختار الامام خواهر زاده الاحتباء لان عامة صلاة رسول الله صلى الله

(قوله أما إذا كانت تسير بتسير صاحبها الخ) قال في النهر ينبغي أن يقيد بما إذا كان به عمل كثير لقولهم إذا حرك رجله أو ضرب دابته فلا بأس به إذا لم يكن كثيرا اه قلت ويفهم ذلك أيضا من قول البرازية في تعديل المسئلة بأنه عمل كثير وفي الذخيرة عن شرح السير إذا كانت لا تنساق بنفسها فاساقها هل تفسد صلاته قال ان كان معه سوط فهميها به ونحسها الا لنفسه صلاته لانه عمل قليل اه وهو نص في المراد (قوله وعلاه في البدائع بأنه لما سقط الخ) أقول يفهم من ٦٩ تخصيص السقوط بالطهارة

المكان انه يجب عليه خلع النعلين لو كان فيهما نجاسة مانعة ولم أره صريحا فليراجع ثم رأيت في النهر قال وقياس هذا ولو على المصلي أيضا مع ان ظاهر كلامهم المنع في هذا والفرق قد يعسر فتدبر اه قلت الظاهر انه غير عسير لان الدابة وما يتبعها من السرج ورا كما خارج المصوم وما الى أي جهة توجهت دابته

عليه وسلم في آخر العمر كان محتيا ولانه يكون أكثر توجيهها لعضائه الى القبلة لان الساقين يكونان متوجهين كما يكون حالة القيام اه وتفسير الاحتباء ان ينضب ركبته ويجمع يديه عند ساقيه كذا في غاية البيان وذ كر في الخلاصة عن أبي حنيفة فيه ثلاث روايات فمنها ما لا يفتاه على احدى الروايات ولا حاجة الى ان تضاف الى زفر كما لا يخفى وقيد بالتنفل قاعدة لان المتنفل مضطجعا لا يجوز عند عدم العذر كما سبق والشروع وهو ممنقن قربا من الركوع لا يصح أيضا في التنفل كما يشير اليه كلام التجنيس السابق وصرح به في موضع من شرح منية المصلي (قوله ورا كما خارج المصوم وما الى أي جهة توجهت دابته) أي يتنفل را كما الحديث الصحيحين عن ابن عمر رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي النوافل على راحلته في كل وجه يومئ ايماء ولكنه يخفض السجدة من الركعتين أطلقه فشمهل ماذا كان مسافرا أو مقبلا ما خرج الى بعض النواحي لمحااجة وصححه في النهاية وما إذا قدر على النزول أولا وقيد بخارج المصير لانه لا يجوز التنفل علميا في المصير وقال أبو يوسف لا بأس به وقال محمد يجوز ويكره كذا في الخلاصة واختلفوا في حد خارج المصير والاصح انها تجوز في كل موضع يجوز للمسافر ان يقصر فيه كما ذكره في الظهيرية وغيرها وأشار بقوله توجهت دابته دون ان يقول وجه دابته اليها الى ان محل جوازها علميا ما إذا كانت واقفة أو سارت بنفسها اما إذا كانت تسير بتسير صاحبها فلا تجوز الصلاة عليها لافرضا ولا نفلا كما في الخلاصة والى انه لا يشترط استقبال القبلة في الابتداء لانه لما جاز الصلاة الى غير جهة الكعبة جاز الافتتاح الى غير جهتها كذا في غاية البيان والى انه اذا صلى الى غير ما توجهت به دابته لا يجوز لعدم الضرورة الى ذلك كذا في السراج الوهاج ولم يشترط المصنف طهارة الدابة لانها ليست بشرط على قول الاكثر سواء كانت على السرج أو على الركابين أو الدابة لان فيها ضرورة فيسقط اعتبارها وصرح في المحيط والكافي بأنه الاصح وفي الخلاصة بأنه ظاهر المذهب من غير تفصيل وعلاه في البدائع بأنه لما سقط اعتبار الاركان الاصلية فلان يسقط شرط طهارة المكان أولى وقيد بالتنفل لان الفرض والواجب بانواعه لا يجوز على الدابة من غير عذر من الوتر والمندور وما لزمه بالشروع والافساد وصلادة الجنائز والسجدة التي تليت على الارض لعدم لزوم الحجرج في النزول ولا يلزمه الاعادة اذا استطاع النزول كما في الظهيرية وغيرها ومن الاعذار ان يخاف اللص أو السبع على نفسه أو ماله ولم يقف له رفاقؤه وكذا إذا كانت الدابة جوحا لا يقدر على ركوبها الا بمعين أو هوشنج كبير لا يخدم من يركبه ومن الاعذار الطين والمطر بشرط أن يكون بحال يغيب وجهه في الطين اما إذا لم يكن كذلك والارض ندية فإنه يصلي هناك كما في الخلاصة والظاهر ان اعتبار المعين هنا لما هو على قوله ما لم يعرف ان أبا حنيفة لا يعتبر قدرة العسر وفي فتاوى قاضيان والظهيرية الرجل اذا جل امرأته من القرية الى المصركان لها أن تصلي على الدابة في الطريق اذا كانت لا تقدر على الركوب والنزول انتهى والظاهر منه انها

ونحوه مظنة النجاسة لنومها على عذرتها وتمرغها بها فلو اشترط طهارتها ر بما أدى الى الحجرج بخلاف المصلي اذا يمكنه خلع ثوبه المتنجس على انه يندبر بالنسبة اليها تأمل ثم رأيت بعض الفضلاء تعقب النهر بقوله الفرق أظهر من نار على علم وهو انه لا ضرورة فيها على المصلي بخلاف ما في موضع الجلوس أو الركابين اه

(قوله من الوتر الخ) بيان لانواع الواجب (قوله ولا يلزمه الاعادة اذا استطاع النزول) قال الرملي الظاهر ان هنا أي قبل قوله ولا يلزمه كلاما محذورا وهو ويجوز من عذر تأمل اه (قوله والظاهر ان اعتبار المعين هنا الخ) أي في قوله وكذا إذا كانت الدابة جوحا الخ لكن فيه انه لم يعتبر المعين اذا اعتبر لزمه النزول اذا وجد المعين نعم قوله أو شنج كبير لا يخدم من يركبه يدل بجهومه على انه لو وجد من يركبه يلزمه النزول فيدل على اعتبار المعين فالسئلة الاولى دلت على عدم اعتبار المعين والثانية دلت على اعتباره

(دونه وينبغي ان يكون له ذلك) قد يقال بخلافه لان الرجل في هذه الصورة قادر على النزول والعجز من المرأة ليس عنرا قائما فانه بل هو قائم فيها الا ان يقال ان . الكلام هو عند عدم امكان ركوب المرأة اذا نزل الرجل واذا كان كذلك يلزم من نزوله سقوط

المحمل على الارض أو عقر الحمل أو هلاك المرأة أو نحو ذلك فيكون عذرا قائما فيه راجعا اليه كخوفه على نفسه أو ماله تأمل (قوله واذا صلى على الدابة الخ) قال الرملي أي الفرض تأمل قلت لا حاجة للتأمل لان الكلام في الفرض بدليل بنية عبارة الظهيرية من

وبني بنزوله لا بعكسه

التفرقة بين حالة العذر وغيرها على ان المؤلف سيصرح قريبا بعد تمام العبارة بذلك (قوله أما الصلاة على الجملة الخ) لينظر الفرق بينهما في حالة عدم السير وبين المحمل اذا كان على عيذان على الارض فان الجملة التي طرف منها على الدابة مثل المحمل اذا كان على الدابة وتحت عيذان على الارض فلي تأمل ولعل المراد بالجملة غيرها المشهور فان المشهور فيها ما في المغرب من انها شئ مثل الحقبة يحمل عليها الاثقال ولا يخفى ان هذه يكون قرارها على الارض ولكنها تربط بحمل ونحوه وتجربها به البقر أو الابل

لا تقدر بنفسها من غير معين حتى اذا قدرت على الر كوب والنزول بعجزها أو زوجها فانه لا يجب عليها ذلك ويجوز لها صلاة الفرض على الدابة لان ابا حنيفة لا يجعل قدرة الانسان غيره كقدرته بنفسه لكن ذكر في منية المصلي انه اذا لم يكن معها محرم فانه تجوز صلاتها على الدابة اذا لم تقدر على النزول والظاهر ان اشتراط عدم المحرم معها مفرغ على قولهما فقط ولم أر حكم ما اذا كان راكبا مع امرأته أو أمه كما وقع للفقير مع أمه في سفر الحج ولم تقدر المرأة على النزول والركوب أيجوز للرجل المعادل لها أن يصلي الفرض على الدابة كما يجوز للمرأة اذا كان لا يتمكن من النزول وحده لميل المحمل بنزوله وحده وينبغي أن يكون له ذلك كما لا يخفى وأطلق في الدابة فشمّل جميع الدواب وقصد به لانه لا تجوز صلاة الماشي بالاجماع كذاني المجتبي وأطلق في النفل فشمّل السنن المؤكدة قال في الهداية والسنن الرواتب نوافل وعن أبي حنيفة انه ينزل لسنة الفجر لانها آكد من سائرهما انتهى بل روى عنه انها واجبة وعلى هذا اذاؤها قاعدا كما أسلفناه وقد قدمنا انه ينزل للوتراتفاقا بينه وبينهما وأطلق في الركوب خارج المصر ثم دخل المصر ثم دلى الدابة وقال كثير من أصحابنا فقط لما في الخلاصة ولو افتتحها خارج المصر ثم دخل المصر ثم دلى الدابة وقال كثير من أصحابنا ينزل ويتهاء على الارض انتهى وفي الظاهرية واذا صلى على الدابة في محمل وهو يقدر على النزول لا يجوز له أن يصلي على الدابة اذا كانت الدابة واقفة الا أن يكون المحمل على عيذان على الارض أما الصلاة على الجملة ان كان طرف الجملة على الدابة وهي تسيرا ولا تسير فهي صلاة على الدابة تجوز في حالة العذر ولا تجوز في غير حالة العذر وان لم يكن طرف الجملة على الدابة حاز وهو بمنزلة الصلاة على السير برأيه وهذا كله في الفرض أما في النفل فيجوز على المحمل والجملة مطلقا كما لا يخفى وفي الخلاصة وكيفية الصلاة على الدابة أن يصلي بالاعضاء ويجعل السجود أخفض من الركوع من غير أن يضع رأسه على شئ سائرة أو واقفة دابته ويصلون فرادى فان صلوا بجماعة فصلاة الامام نامة وصلاة القوم فاسدة وعن محمد يجوز اذا كان البعض بجانب البعض انتهى وفي الظهيرية رجلان في محمل واحد فافتدى أحدهما بالآخر في التطوع أجزأهما وهذا لا يشك اذا كانا في شق واحد واذا كانا في شقين اختلف المشايخ قال بعضهم اذا كان أحد الشقين مربوطا بالآخر يجوز واذا لم يكن مربوطا لا يجوز وقال بعضهم يجوز كيفما كان اذا كانا على دابة واحدة كما لو كانا على الارض اه وفي منية المصلي ولو سجد على شئ وضع عنده أو على سرجه لا يجوز لان الصلاة على الدابة شرعت بالاعضاء اه وينبغي جملة على ما اذا لم يكن بحيث يخفض رأسه والا فقد صرحوا في صلاة المريض انه لا يرفع الى وجهه شيئا يسجد عليه فان فعل وهو يخفض رأسه أجزأه لوجود الاعضاء وان وضع ذلك على جهته لا يجزئه لان عدمه كذاني الهداية وغيرها (قوله وبني بنزوله لا بعكسه) أي اذا افتتح النفل راكبا ثم نزل بني ولا يني اذا افتتحه نازلا ثم ركب لان احرام الراكب انعقد بجوز الركوع والسجود لقدرته على النزول فاذا أتى بهما صح واحرام النازل انعقد موجبا للركوع والسجود فلا يقدر على ترك ما لزمه من غير عذر وعن أبي يوسف انه يستقبل اذا نزل أيضا وكذا عند محمد اذا نزل بعد ما صلى ركعة والاصح هو الظاهر كذاني الهداية وقوله من غير عذر بيان للواقع لا للاحتراز عن العذر فان المنقول في الحائض ان المصلي اذا ركب الدابة

ولكن يراد بها هنا ما يسمى في عرفنا تحتها وهو محفة لها أعواد أربعة من طرفها مثل النعش تحمل على جانب فسدت أو بغلين (قوله وينبغي جملة الخ) قال في النهر لا حاجة اليه اذا المنتقى انما هو كونه سجودا اه فلي تأمل (قوله وقوله من غير عذر)

فسدت صلاته وورد في غاية البيان تعليل من فرق بينهما بان النزول عمل قليل والركوب عمل كثير
بانه ممنوع لانه لو رفع المصلي ووضع على السرج لا يبنى مع ان العمل لم يوجد فضلا عن العمل
الكثير والفرق الصحيح ما في الهداية اه وأورد في النهاية ان القول بالبناء فيما اذا نزل يؤدي الى
بناء القوي على الضعيف وذلك لا يجوز كالريض اذا صلى بعض صلاته بالايما ثم قدر على الاركان
لا يجوز له البناء تحرزاعما قلنا وأجاب بان الايما من المريض دون الايما من الراكب لان
الايما من المريض بدل عن الاركان والايما من الراكب ليس ببدل عنها لان البدل في العبادات
اسم لما صار اليه عند مجزئ غيره والمريض أعجزه مرضه عن الاركان فكان الايما بدلا عنها والراكب
لم يعجزه الركوب عن الاركان لانه يملك الانتصاب على الركاب فيكون ذلك منه قياما وكذلك
يمكنه أن يخررا كما وساجدا ومع هذا أطلق الشارع في الايما فلا يكون الايما بدلا فكان قويا
في نفسه فلا يؤدي الى بناء القوي على الضعيف وفرق في المحيط بوجه آخر هو ان في المريض
ليس له أن يفتح الصلاة بالايما مع القدرة على الركوع والسجود فلذلك اذا قدر على ذلك في
خلال صلاته لا يبنى أما الراكب هنالاه ان يفتح الصلاة بالايما على الدابة مع القدرة فالنزل
لا يمنعه من البناء قال في النهاية قلت وعلى هذا الفرق يجب ان لا يبنى في المكتوبة فيما اذا افتتحها
راكباً ثم نزل لانه ليس له ان يفتحها بالايما على الدابة عند القدرة فلذلك قيد المسئلة في الهداية
بالتطوع وذكر الامام الاسيماجي ان استقبال المريض فيما اذا صح في خلال صلاته انما كان في
المكتوبة ولا رواية عنهم في التطوع في حق المريض فاحتمل ان المريض لا يستقبل ايضا في
التطوع فينبذ الاحتياج الى الفرق ويحتمل انه يستقبل بخلاف الراكب والفرق ما بيناه اه
(قوله وسن في رمضان عشرون ركعة بعد العشاء قبل الوتر وبعده بجماعة والحتم مرة بجماعة بعد
كل أربع بقدرها) بيان لصلاة التراويح وانما لم يذكرها مع السنن المؤكدة قبل النوافل المطلقة
لكثرة شعبها ولا اختصاصها بحكم من بين سائر السنن والنوافل وهو الاداء بجماعة والتراويح جمع
ترويحة وهي في الاصل مصدر بمعنى الاستراحة سميت به الاربع ركعات المخصوصة لاستلزامها
استراحة بعدها كما هو السنة فيها وصرح المصنف بانها سنة وصححه صاحب الهداية والظهيرية
وذكر في الخلاصة ان المشايخ اختلفوا في كونها سنة وانقطع الاختلاف برواية الحسن عن أبي حنيفة
انها سنة وذكر في الاختيار ان ابا يوسف سأل ابا حنيفة عنها وما فعله عمر فقال التراويح سنة مؤكدة
ولم يخرج عمر من تلقاء نفسه ولم يكن فيه مبتدعا ولم يأمر به الا عن اصل لديه وعهد من رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال ولا ينا فيه قول القدوري انها مستحبة كما فهمه في الهداية عنه لانه انما قال
يستحب ان يجتمع الناس وهو يدل على ان الاجتماع مستحب وليس فيه دلالة على ان التراويح
مستحبة كذاني العناية وفي شرح منية المصلي وحكي غير واحد الاجماع على سنتها وقدسنتها
رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبينا الهما واقامها في بعض الليالي ثم تركها خشية ان تكتب على
أمة كما ثبت ذلك في الصحيحين وغيرهما ثم وقعت المواظبة عليها في أثناء خلافة عمر رضي الله عنه
ووافقها على ذلك عامة الصحابة رضي الله عنهم كما ورد ذلك في السنن ثم ما زال الناس من ذلك الصدر
الى يومنا هذا على اقامتها من غير تكبر وكيف لا وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم عليكم سنتي وسنة
الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ كما رواه ابوداود واطلقه فشمس الرجال والنساء كما
صرح به في الحانية والظهيرية وقوله عشرون ركعة بيان لكميتها وهو قول الجمهور لما في الموطا عن

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

أي قول صاحب الهداية
في تعليل المسئلة (قوله
فشمس الرجال والنساء)
أي خلافا لما قاله بعض
الروافض من انها سنة
الرجال فقط كما في الدرر
وعزاه نوح أفندي الى
الكافي ثم قال ان
المشهور عنهم انها ليست
سنة أصلا قال في البرهان
قد اجتمعت الامة على
شرعية التراويح وجوازها
ولم ينكرها أحد من أهل
القبلة الا الروافض اه

(قوله كما ثبت في الصحيحين الخ) أى الحديث السابق عند قول المتن والافضل فيهما رابع وفيه ما كان يزيد في رمضان ولا غيره على احدى عشرة ركعة قال في الفتح وأما ما روى ابن أبي شيبة في مصنفه والطبراني وعند البيهقي من حديث ابن عباس عنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي في رمضان عشرين ركعة سوى التي تضعفها في شعبة ابراهيم بن عثمان جسد الامام أبي بكر ابن أبي شيبة منفق على ضعفه مع مخالفته للصحيح اه قلت أما مخالفته للصحيح فقد يجاب عنها بان ما في الصحيح مبنى على ما هو الغالب من أحواله صلى الله تعالى عليه وسلم وهذا كان لثنتين فقط ثم تركه عليه الصلاة والسلام فلذا لم تذكره عائشة رضي الله تعالى عنها وأما تضعيف الحديث بمن ذكر فقد يقال أنه اعتضد بما مر من نقل الاجماع على سنتها من غير تفصيل مع قول الامام رحمه الله ان ما فعله ٧٢ عمر رضي الله تعالى عنه لم يخرج منه من تلقاء نفسه ولم يكن فيه مبتدعاً ولم يأمر به الا عن

يزيد بن رومان قال كان الناس يقومون في زمن عمر بن الخطاب بثلاث وعشرين ركعة وعليه عمل الناس شراً وغيره بالكن ذكر المحقق في فتح القدير ما حاصله أن الدليل يقتضي أن تكون السنة من العشرين ما فعله صلى الله عليه وسلم منها ثم تركه خشية ان تكتب علينا والباقي مستحب وقد ثبت ان ذلك كان احدى عشرة ركعة بالوتر كما ثبت في الصحيحين من حديث عائشة واذن يكون المسنون على اصول مشايخنا ثمانية منها والمستحب اثنا عشر انتهى وذكر العلامة الحلبي ان الحكم في كونها عشرين ان السنن شرعت مكملات للواجبات وهي عشرون بالوتر فكانت التراويح كذلك لتقع المساواة بين المكمل والمكمل انتهى وأراد بالبعشرين أن تكون بعشر تسليمات كما هو المتوارث يسلم على رأس كل ركعتين فلوصلى الامام أربعاً بتسليمه ولم يقعد في الثانية واطهر الروايتين عن أبي حنيفة وأبي يوسف عدم الفساد ثم اختلفوا هل تنوب عن تسليمه أو تسليمتين قال أبو الليث تنوب عن تسليمتين وقال أبو جعفر وابن الفضل تنوب عن واحدة وهو الصحيح كذا في الظهيرية والخانية وفي المجتبى وعليه الفتاوى ولو قعد على رأس الركعتين فالصحيح انه يجوز عن تسليمتين وهو قول العامة وفي منية المصلي اذا شكوا انهم صلوا تسعة تسليمات أو عشر تسليمات فغلبه اختلاف والصحيح انهم يصلون بتسليمه أخرى فرادى ولو سلم الامام على رأس ركعة ساهياً في الشفع الاول ثم صلى ما بقى على وجهها فالصحيح بخارني بقضى الشفع الاول لا غير وقال مشايخ سمرقند عليه قضاء الكل وهذا اذا لم يفعل بعد السلام المذكور شيئاً مما يفسد الصلاة من أكل أو شرب أو كلام اما اذا فعل شيئاً من ذلك فليس عليه الا قضاء الشفع الاول لا غير كما في الذخيرة والمخلاصة وغيرهما وفي المحيط لوصلى التراويح كلها بتسليمه واحدة وقد قعد على رأس كل ركعتين فالصحيح انه يجوز عن الكل لانه قد أكمل الصلاة ولم يخل بشئ من الاركان الا انه جمع المتفرق واستدام التحريمه فكان أولى بالجواز لانه أسقى وأتعب للبدن انتهى وظاهره انه لا يكره وقد صرح بعدم الكراهة في منية المصلي ولا يخفى ما فيه لمخالفته المتوارث مع تصريحهم بكراهة الزيادة على ثمان في مطلق التطوع ليلاً فلان يكره هنا أولى ولهذا نقل العلامة الحلبي ان في النصاب وخزانة

أصل لديه وعهد من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فتأمل منصفاً (قوله ثم اختلفوا الخ) قال الرملي أقول على القولين يجب سجود السهو فتأمل اه قلت هذا في السهو أما العمد فسيأتى ان انجباره بالسجود ضعيف (قوله والصحيح الخ) قال الرملي انما كان كذلك لكراهة الامامة في النفل في غير التراويح فلما احتمل انها عشرة وهذه زائدة عليها كان الافضل كونها فرادى (قوله ثم صلى ما بقى على وجهها) أى قبل أن يعيد ذلك الشفع (قوله يقضى الشفع الاول لا غير) أى لان كل شفع صلاة على حدة

وقد خرج من الشفع الاول شرعه في الشفع الثاني فلا يفسد ما بعد الشفع الاول فلا يلزمه الاقضاؤه (قوله عليه قضاء الكل) أى كل التراويح لفسادها كلها لان ذلك السلام لا يخرج منه من حرمة الصلاة لكونه سهواً فاذا قام الى الشفع الثاني صح شرعه فيه وكان قعوده فيه على الثالثة فاذا سلم كان سلامه سهواً وانه على السهو والاول فلم يخرج من الصلاة ولا يصح شرعه في الشفع الثالث وحصل قعوده وسلامه فيه على الخامسة سهواً وهكذا الى آخر الاشفاع فقد ترك القعدة على الركعتين في الاشفاع كلها ففسد بأسرها وقد بالسلام ساهياً لانه لو سلم عمداً ليلزمه الاقضاء الشفع الاول اجماعاً وفهم من التوجيه المذكور ان الحكم مقيد بما اذا لم يتذكر انه سلم في الاول على رأس الركعة الى ان أمم التراويح حتى لو علم انه سهواً وسلم على ركعة واحدة صح ما صلاه بعد العلم سوى ركعتين لكون سلامه بعدهما عمداً سهواً وكان مخرجاً له عن التحريمه وان كان على وتر فليتأمل كذا في شرح منية الشيخ ابراهيم الحلبي

الفتاوى

(قوله كالثاني) ضوابه

كلاول كما رأيت في بعض النسخ مصححا وما بحثه هو ظاهر قوله في شرح المنية ويبتنى على أنها تحوز بعد الوتر أم لأنه ان فاتته الختم هذه مبني على ان المراد بالحكم المذكور اللزوم كما هو مقتضى التفريع وهو ظاهر قوله لأنه لا يمكنه الا تيان بعد الوتر أما ان أريد الأولوية فإنه يأتي فيه الخلاف الآتي في ان الأفضل الا تيان بالوتر بالجماعة أم في المنزل كما أشار اليه في شرح المنية ولكن قد علمت ان مبني الكلام على اللزوم فهو يؤيد كد أن الصواب في العبارة ما قلنا لأنه لا لزوم على الأول والثالث (قوله وينبغي أن يكون مفرعا) أي ينبغي أن يكون هذا الخلاف مفرعا على الخلاف في وقتها فن قال لا يصلون بجماعة يكون قد بناه على القول الثاني ومن قال يصلون بها يكون قد بناه على الثالث واستظهر الثاني في شرح المنية قال لأنه بناء على القول المختار في وقتها وقد علمت من هذا انكته اقتصاره على الثالث دون ان يذكروه الاول أيضا المأمور من عدم تصحيح

الفتاوى الصحيح انه لو تعدد ذلك بكرة فلولم يقعد الا في آخرها فقد علمت ان الصحيح أنه يجوز عن تسليمه واحدة فيما وصلي أربعاً بتسليمه فكذلك هنا وقوله بعد العشاء قبل الوتر وبعد بيان لوقتها وفيه ثلاثة أقوال الاول ما اختاره اسمعيل الزاهدي وجماعة من بخارى ان الليل كله وقت لها قبل العشاء وبعده وقبل الوتر وبعده لانها قيام الليل ولم أر من صححه الثاني ما قاله عامة مشايخ بخارى وقاتما بين العشاء الى الوتر وصححه في الخلاصة ورجمه في غاية البيان بان الحديث ورد كذلك وكان أبي رضي الله عنه يصلي بهم التراويح كذلك الثالث ما اختاره المصنف وعزاه في الكافي الى الجمهور وصححه في الهداية والخانية والمحيط لانها نوافل سنت بعد العشاء وضرورة الاختلاف تظهر فيما لو صلاها قبل العشاء فعلى القول الاول هي صلاة التراويح وعلى الاخيرين لا وفيما اذا صلاها بعد الوتر فعلى الثاني لا وعلى الثالث نعم هي صلاة التراويح وتظهر فيما اذا فاتته ترويحة أو ترويحان ولو اشتغل بها يفوته الوتر بالجماعة فعلى الاول يشتغل بالوتر ثم يصلي ما فاتته من التراويح وعلى الثاني يشتغل بالترويحة الفائتة لأنه لا يمكنه الا تيان بعد الوتر كذا في الخلاصة وينبغي أن يكون الثالث كالثاني كما لا يخفى ولو فاتته ترويحة وخاف لو اشتغل بها تفوته متابعة الامام فتابعة الامام أولى وقد اختلفوا فيما لو تكرر تسليمه بعد الوتر فليل لا يصلون بجماعة وقبل يصلون بها كما في منية المصلي وينبغي أن يكون مفرعا على القول الثاني والثالث وفي فتاوى قاضيان ويستحب تأخير التراويح الى ثلث الليل والأفضل استيعاب أكثر الليل بالتراويح فان أخرها الى ما بعد نصف الليل فالصحيح انه لا بأس به واذا فاتت التراويح لا تقضى بجماعة والاصح انها لا تقضى أصلا فان قضاهما وحده كان نفلا مستحباً لا تراويح كسنة المغرب والعشاء وقوله بجماعة متعلق بسن بيان لكون الجماعة سنة فيها وفيها ثلاثة أقوال الاول ما اختاره المصنف انه سنة على الاعيان حتى ان من صلى التراويح منفردا فقد أساء لتركه السنة وان صليت في المساجد وبه كان يفتي ظهير الدين المرغيناني لصلاته عليه السلام باباها بالجماعة وبيان العذر في تركها الثاني ما اختاره الطحاوي في مختصره حيث قال يستحب أن يصلي التراويح في بيته الا أن يكون فقها عظيما يقتدى به فيكون في حضوره ترغيب لغيره وفي امتناعه تقليل الجماعة مستدلا بحديث أفضل صلاة المرء في بيته الا المكتوبة وهو رواية عن أبي يوسف كما في الكافي الثالث ما صححه في المحيط والخانية واختاره في الهداية وهو قول أكثر المشايخ على ما في الذخيرة وقول الجمهور على ما في الكافي ان اقامتها بالجماعة سنة على الكفاية حتى لو ترك أهل المسجد كلهم الجماعة فقد أساءوا وأما وان أقيمت التراويح بالجماعة في المسجد وتختلف عنها افراد الناس وصلى في بيته لم يكن مسيئا لان افراد الصحابة يروى عنهم التخلف كابن عمر على مارواه الطحاوي والجواب عن دليل الطحاوي ان قيام رمضان مستثنى من الحديث لفعله صلى الله عليه وسلم اياه في المسجد ثم فعل الخلفاء الراشدين بعده اذ لا يختار المفضل ويجمعون عليه وأما من تخلف من الصحابة واما العذر اولاً لأنه أفضل في اجتهاده وهو معارض بما هو أولى منه وهو اتفاق الجم الغفيرة على خلافه والحاصل ان القول الاول والثالث اتفقا على أفضليتها وانما الكلام في الاساءة بالترك من البعض وأطلق المصنف في الجماعة ولم يقيد بها بالمسجد ما في الكافي والصحيح ان الجماعة في بيته فضيلة وللجماعة في المسجد فضيلة أخرى فهو حاز احدى الفضيلتين وترك الفضيلة الأخرى انتهى وفي الخلاصة اذا صلى الترويحة الواحدة اما ان كل امام ركعتين اختلف المشايخ والصحيح انه لا يستحب ولكن كل ترويحة

أحدله فالظاهر بناء هذا القول على الثالث فقط وان صح بناؤه على الاول أيضا تدبر (قوله معطوف على عشرون) أى فهو مرفوع والظاهر الجر عطفًا على جماعه ليكون نصًا في سنة الختم في الصلاة (قوله وليس فيه كراهة في الشفع الاول من الترويجة الاخيرة) قال الزملي لقراءته في الركعة الاولى منه بالنصر وفي الثانية منه بالاخلاص وفيه فصل بسورة تبت (قوله وتعقبه الشارح بانه مستحب لاسنة) قال في النهر وهو ظاهر في نديها على رأس الخامسة لكن في الخلاصة أكثرهم على عدم الاستحباب وهو الصحيح اه قلت ان أراد من الخامسة التسليمية الخامسة وهى المسئلة الاتية عن الكافي فما ادعاه من الظهور ممنوع اذ لا تعرض له في كلام الشارح أصلا وان أراد منها الترويجة الخامسة فكلام الخلاصة ليس فيها لان نص عبارة الخلاصة هكذا والاستراحة على خمس تسليمات اختلاف المشايخ فيه وأكثرهم على انه لا يستحب وهو

يؤدبها امام واحد امام يصلى التراويح في مسجدين كل مسجد على وجه الكمال لا يجوز لانه لا يتكرر ولو اقتدى بالامام في التراويح وهو قد صلى مرة لا بأس به ويكون هذا اقتداء المتطوع بمن يصلى السنة ولو صلوا التراويح ثم أرادوا أن يصلوا نائما يصلون فرادى انتهى وقوله والختم مرة معطوف على عشرون بيان لسنة القراءة فيها وفيه اختلاف والجمهور على ان السنة الختم مرة فلا يترك لكسل القوم ويختم في الليلة السابع والعشرين لكثرة الاخبار انها ليلة القدر ومرتين فضيلة وثلاث مرات في كل عشر مرة أفضل كذا في الكافي وذكري الحبيط والاختيار ان الافضل ان يقرأ فيها مقدار ما لا يؤدي الى تنفير القوم في زماننا لان تكثير الجمع أفضل من تطويل القراءة وفي المجتبى والمتأخرون كانوا يفتون في زماننا ثلاث آيات قصار آية طويلة حتى لا يمل القوم ولا يلزم تعطيلها وهذا حسن فان الحسن روى عن أبي حنيفة انه ان قرأ في المكتوبة بعد الفاتحة ثلاث آيات فقد أحسن ولم يسيء هذا في المكتوبة فما ظنك في غيرها اه وفي التجنيس ثم بعضهم اعتادوا قراءة قل هو الله أحد في كل ركعة وبعضهم اختاروا قراءة سورة الفيل الى آخر القرآن وهذا حسن لانه لا يشتبه عليه عدد الركعات ولا يشتغل قلبه بحفظها فيتمتع بالتدبر والتفكير اه وصرح في الهداية بان أكثر المشايخ على ان السنة فيها الختم وفي مختارات النوازل انه يقرأ في كل ركعة عشر آيات وهو الصحيح لان السنة فيها الختم لان جميع عدد الركعات في جميع الشهر ستائة ركعة وجميع آيات القرآن ستة آلاف اه ونص في الخاتمة على انه الصحيح وفي فتح القدير وغيره واذا كان امام مسجد حبه لا يختم فله ان يترك الى غيره فالحاصل ان الصحيح في المذهب ان الختم سنة لكن لا يلزم منه عدم تركه اذ اذ لم منه تنفير القوم وتعطيل كثير من المساجد خصوصا في زماننا فالظاهر اختيار الاخف على القوم كما فعله الأئمة في زماننا من بدءاتهم بقراءة سورة التكاثر في الركعة الاولى وبقراءتهم سورة الاخلاص في الثانية الى أن تكون قراءتهم في الركعة التاسعة عشر سورة تبت وفي العشرين سورة الاخلاص وليس فيه كراهة في الشفع الاول من الترويجة الاخيرة بسبب الفصل بين الركعتين سورة واحدة لانه خاص بالفرائض كما هو ظاهر الخلاصة وغيرها الا انه قد زاد بعض الأئمة من فعلها على هذا الوجه منكرات من هدرمة القراءة وعدم الطمأنينة في الركوع والسجود وفيما بينهما وفيما بين السجدين مع اشتغالها على ترك الشاء والتعوذ والبسلة في أول كل شفع وترك الاستراحة فيما بين كل ترويحتين وفي الخلاصة والفضل التعديل في القراءة بين التسليمات كذا روى عن أبي حنيفة فان فضل البعض على البعض في القراءة لا بأس به اما التسليمية الواحدة ان فضل الثانية على الاولى لا شك انه لا يستحب وان فضل الاولى على الثانية على الخلاف في الغرض الامام اذا فرغ من التشهد في التراويح ان علم ان الزيادة على قدر التشهد لا تثقل بأى بالدعوات وان علم انها تثقل يقتصر على الصلاة لان الصلاة فرض عند الشافعي فيحتمل اه وعلاه في فتح القدير بان الصلاة فرض أو سنة ولا تترك السنن للجماعات كالتسليمات اه وقوله بجلسة متعلق بسن بيان لكونه سنة فيها وتعقبه الشارح بانه مستحب لاسنة وصرح في الهداية باستحبابه بين الترويحتين وبين الخامسة وبين الوتر لعادة أهل الحرمين واستحسن البعض الاستراحة على خمس تسليمات وليس بصحيح اه وفي الكافي والاستراحة على خمس تسليمات تذكره عند الجمهور لانه خلاف عمل أهل الحرمين اه وذكر العلامة الحلي ويعرف من هذا كراهة ترك الاستراحة مقدار ترويجة على رأس سائر الاشفاع كما هو شأن أكثر أئمة أهل زماننا في البلاد الشامية والمصرية بطريق

(قوله ولا يخفى ما فيه الخ) أقول أظن ان لفظة ترك في عبارة الحلبي زائدة من بعض النسخ المحققة استبعاد الان يكون شأن الأئمة ذلك انشأتهم المساهلة ولعل ذلك كان في زمانه وان ثبت ما قلنا يندفع البراد عن كلام هذا العلامة والافهوكلام متهافت يبعد صدوره من أمثاله (قوله وقد قالوا الخ) قال الرملي قال الحلبي ومن المكره ما يفعله ٧٥ بعض الجهال من صلاة ركعتين

منفردا بعد كل ركعتين لأنها بدعة مع مخالفة الامام والصف اه قلت لكن هذه الصلاة غير المذكورة هنا لان هذه بعد كل ركعتين والمذكورة هنا بعد كل أربع (قوله ورجح الاول في فتح القدير) قال الرملي

ويوتر بجماعة في رمضان فقط (باب ادراك الفريضة) صلى ركعة من الظهر فأقيم يتم شعاو يقتدى

وفي شرح المنية للعلامة الحلبي والصحيح ان الجماعة فيها أفضل الا ان سنيها ليست كسنية جماعة التراويح اه وهذا الذي عليه عامة الناس اليوم (قوله ولو صلوا الوتر بجماعة الخ) قال الرملي علل له في الضياء المعنوي بانها نفل من وجه حتى وجبت القراءة في جميعها وتؤدى بغير اذان واقامة والنفل بالجماعة غير مستحب ولانه لم تفعله العبادة رضي الله تعالى عنهم

أولى اه ولا يخفى ما فيه لان الاستراحة لم توجد أصلا في مسألة الكافي الاعلى خمس تسليمات مع انها ليست محل الاستراحة ولهذا قال الامام حسام الدين في تأليفه خاص بالتراويح لاستراحة على خمس تسليمات لا تستحب على قول الاكثر وهذا هو الصحيح فان الصحيح انه لا يستحب الا عند تمام كل ترويحة وهي خمس ترويحيات اه بخلاف فعل الأئمة فان الاستراحة قد وجدت وان لم تكن نامة فكيف تكون مكرهة بالاولى وقد قالوا انهم يخشون في حالة الجلوس ان شاؤا وسجوا وان شاؤا قرؤا القرآن وان شاؤا صلوا أربع ركعات فرادى وان شاؤا قدموا ساكتين وأهل مكة يطوفون أسبوعا و يصلون ركعتين وأهل المدينة يصلون أربع ركعات فرادى وبهذا علم انه لو قال بانتظار بعد كل ترويحة بدل قوله بجمعة لكان أولى وفي الحاشية يكره للقتدى ان يقعد في التراويح فاذا أراد الامام ان يركع يقوم لان فيه اظهار التكاسل في الصلاة والتشبه بالمنافقين قال تعالى واذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى اه (قوله ويوتر بجماعة في رمضان فقط) أى على وجه الاستحباب وعليه اجماع المسلمين كافي الهداية واختلفوا في الأفضل في الحاشية الصحيح ان أداء الوتر بجماعة في رمضان أفضل لان عمر رضي الله عنه كان يؤمهم في الوتر وفي النهاية اختار علما وانا ان يوتر في منزله لا بجماعة لان العبادة لم يجمعوا على الوتر بجماعة في رمضان كما اجتمعوا على التراويح لان عمر كان يؤمهم فيه في رمضان وأبي بن كعب كان لا يؤمهم اه ورجح الاول في فتح القدير بانه صلى الله عليه وسلم كان أوتر بهم ثم بين العذر في تأخره عن مثل ما صنع في الماضي فالوتر كالتراويح فكما ان الجماعة فيها سنة فكذلك في الوتر ولو صلوا الوتر بجماعة في غير رمضان فهو صحيح مكرهه كالتطوع في غير رمضان بجماعة وقيد في الكافي بان يكون على سبيل التداخي اما لوقت سدى واحدا بواحد أو اثنان بواحد لا يكرهه واذا اقتدى ثلاثة بواحد اختلفوا فيه وان اقتدى أربعة بواحد كرهه اتفاقا اه وفي القنية صلى العشاء وحده فله ان يصلي التراويح مع الامام ولو تروكها والجماعة في الغرض ليس لهم ان يصلوا التراويح بجماعة لانها تتبع للجماعة ولو لم يصل التراويح بجماعة مع الامام فله ان يصلي الوتر معه ثم ذكر بعده انه لو صلى التراويح مع غيره له ان يصلي الوتر معه هو الصحيح اه ومن رام الزيادة على ما ذكرناه من أحكام التراويح فعليه بمؤلف خاص بها للامام الاجل حسام الدين فاستطلعت عليه والله الموفق للصواب

(باب ادراك الفريضة)

حقيقة هذا الباب مسائل شتى تتعلق بالفرائض في الاداء الكامل وكله مسائل الجامع (قوله صلى ركعة من الظهر فأقيم يتم شعاو يقتدى) لان الاصل ان تقض العبادة قصد ابلاء ذم حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولا فضائه الى السفة خصوصا اذا كانت فرضا وان النقض للاكمال اكمل معنى فيجوز كنقض المسجد للاصلاح وكنقض الظهر للجمعة ولكن اصاب جهته شوك في سجوده

بجماعة في غير رمضان اه وفي النهاية مثله وهذا كالصريح في انها كراهة تنزيه تأمل (باب ادراك الفريضة) (قوله حقيقة هذا الباب) كذا في معراج الدراية وفتح القدير وجعله في العناية شروعا في الاداء الكامل وهو الاداء بالجماعة بعد الفراغ من بيان ادراك الفرائض والواجبات والنوافل قال في النهرو هذا أولى اذ عادت منهم انهم لا يبويون لمسائل شتى بابا بل يترجون عنها بشئ أو متفرقة أو منثورة فكان هذا الداعي لعدوله في العناية وغيره الى ما مر

(قوله وهو صريح فيمن صلى ركعة فقط فهي باطلة) علته في العناية بقوله لان البتيرة منهى عنها قال بعضهم فيها ان النهي عنها لا يقتضي بطلانها قلت لكن في الحواشي السعدية قال قوله لان البتيرة منهى عنها يعلم منه ان النهي بمعنى النفي والالم يلزم البطلان اه (قوله كما توهمه بعض حنفية عصرنا) قال في النهر وبطلان هذا التوهم غنى عن البيان (قوله اراد بالظاهر الفرض الرباعي) قال الرمي فيه جمع بين الحقيقة ٧٦ والمجاز فالاولى الاحقاق بطريق الدلالة اه قلت وهذا هو المناسب وان

أمكن الجواب عن الجمع بينهما لان تقييده بالظهر - رله فائدة سببه عليها المؤلف عند قوله ولو صلى ثلاثا (قوله) وقد باركعة التي لا تتم الا بالسجدة) يعني قيد اتمام الشفع بما اذا صلى ركعة كاملة لانها لا تسمى ركعة الا بالسجدة فافاد انه اذا لم يصل ركعة كاملة بان لم يقمدها بالسجدة لا يتم شفعها بل يقطع وبشرع (قوله) ورجحه في فتح القدير قال في الشرنبلالية وهو مروى عن ابي حنيفة واليه مال السرخسي وهو الاوجه (قوله) اراد من الظهر الظهر المؤداة الخ) قال الرمي لم ارجح ما اذا اقيمت قبل ان يشرع في قضاء الغائبة وخاف ان اشتغل بها فوتر الجماعة الحاضرة ولا شك انه ان كان صاحب ترتيب في وجوب الابتداء بالغاثة وان لم يكن صاحب ترتيب فلا كل من الابتداء بالغاثة والصلاة الحاضرة وجه اما الاول ليكون الاداء على حسب ما وجب ويخرج من خلاف مالك رحمه الله فان الترتيب عنده لا يسقط بشئ من الاعذار المذكورة كما نص على مذهبه في المجتبى واما الثاني فلا حراز فضيلة الجماعة التي ورد الوعد والوعيد فيها وجواز تأخير القضاء وعدم امكان تلافي فضيلة الجماعة اذا فانت وتلافي قضاء الغائبة مع تقديم اداء الحاضرة مع الجماعة وهو ظاهر من اشارة قوله لوشرع في قضاء الغائبة ثم اقيمت لا يقطع فان فيه اشارة الى انه لو اقيمت قبل شر وعه يقدم الحاضرة والذي يظهر لي ارجحية هذا الذي الابتداء بالغاثة والحالة هذه تفويت فضيلة الجماعة وليس في الابتداء بالحاضرة تفويت

فرقع ثم وضع لم يجعل سجدة وسجدتين وللجماعة مزية على الصلاة منفردا بالحديث فجاز نقض الصلاة منفردا لاراز الجماعة ولكن هذا اذا لم تثبت شبهة الفراغ من صلاته منفردا وان ثبتت شبهة لا ينقضها لان العبادة بعد ما فرغ منها لا تقبل البطلان الا بالارادة فنقول ان صلى ركعة من الظهر يرضم اليها اخرى ثم يسلم ويدخل مع القوم لانه يمكنه احرار الجماعة مع احرار النفل باضا فركعة اخرى اليها اذا التطوع شرع شفعالا وترا ومتى أمكن ادراك العبادتين لا يصار الى ابطال احدىهما وقد صرح الكل هنا بانه انما يرضم ركعة اخرى صيانة للمؤدى عن البطلان وهو صريح فيمن صلى ركعة فقط فهي باطلة لانها صحيحة مكروهة كما توهمه بعض حنفية عصرنا فان قيل لو ضم تفوته تكبيرة الافتتاح قلنا ذلك ايسر من ابطال العمل اذ صيانته عن البطلان واجبة وادراكها فضيلة وجاز الابطال لما هو سنة لانه اكمل معنى كما قدمناه والمعاني احق بالاعتبار من الصور كمن تذكروا في الركوع السورة فانه يرضه لاجلها مع انها واجبة وهو فرض لان في رفضه اقامته على اكمل الوجوه فصار حسنا مع انه ابطال للوصف فقط وقول محمد بطلان الوصف يستلزم بطلان الاصل وهو فيما اذا لم يتمكن من اخراج نفسه عن العهدة بالمضى كما اذا قيد خامسة الظهر بسجدة ولم يكن قعد الاخيرة اما اذا كان متمكنا من المضي لكن اذن له الشرع في عده فلا يبطل اصلها بل تبقى نفلا اذا ضم الثانية اراد بالظاهر الفرض الرباعي و اراد بالاقامة شروع الامام في موضع هو مفيد لا اقامة المؤذن لانه لا يقطع صلاته اذا اقام المؤذن وان لم يقمدها بالسجدة بل يتقار كعتين كافي غاية البيان وغيره ولو اقيمت في المسجد وهو في البيت او كان في مسجد فاقمته في مسجد آخر لا يقطعها مطلقا كما ذكره الشارح وغيره وقيد بالركعة التي تتم بالسجدة لانه لو لم يقمدها لولى بالسجدة فانه يقطع ويشرع مع الامام وهو الصحيح لانه يجعل الرض والقطع للاكمال كذا في الهداية وفي المحيط والكافي هو الاشبه وقيد بالفرض لانه لو كان في النفل لا يقطع طلقا وانما يتم ركعتين واختلفوا في السنة قبل الظهر او الجمعة اذا اقيمت أو خطب الامام فالصحيح انه يتم اربعة كما صرح به الوالوجي وصاحب المبتنى والمحيط ثم الشمني لانها صلاة واحدة وليس القطع للاكمال بل لا بطلان صورة ومعنى وقيل يقطع على رأس الركعتين ورجحه في فتح القدير بحاشائه يتم من قضاها بعد الفرض ولا ابطال في التسليم على الركعتين فلا يفوت فرض الاستماع والاداء على الوجه الاكمل بلا سبب اه والظاهر ما صححه المشايخ لانه لا شك ان في التسليم على رأس الركعتين ابطال وصف السنة لالاكمالها وتقدم انه لا يجوز ويشهد لهم اثبات احكام الصلاة الواحدة للاربع من عدم الاستفتاح والتعوذ في الشفع الثاني الى غير ذلك كما قدمناه و اراد من الظهر الظهر المؤدى لانه لو شرع في قضاء الغائبة ثم اقيمت

لا

بالتامة وان لم يكن صاحب ترتيب فلا كل من الابتداء بالغاثة والصلاة الحاضرة وجه اما الاول ليكون الاداء على حسب ما وجب ويخرج من خلاف مالك رحمه الله فان الترتيب عنده لا يسقط بشئ من الاعذار المذكورة كما نص على مذهبه في المجتبى واما الثاني فلا حراز فضيلة الجماعة التي ورد الوعد والوعيد فيها وجواز تأخير القضاء وعدم امكان تلافي فضيلة الجماعة اذا فانت وتلافي قضاء الغائبة مع تقديم اداء الحاضرة مع الجماعة وهو ظاهر من اشارة قوله لوشرع في قضاء الغائبة ثم اقيمت لا يقطع فان فيه اشارة الى انه لو اقيمت قبل شر وعه يقدم الحاضرة والذي يظهر لي ارجحية هذا الذي الابتداء بالغاثة والحالة هذه تفويت فضيلة الجماعة وليس في الابتداء بالحاضرة تفويت

ذلك تأمل وراجع فعمى نظفر بالمنقول ثم نقل عن النووي ان الافضل الترتيب للخلاف في وجوبه وعن الاستنوي البتامة بالمحاضرة جماعة ثم قال فانظر كيف اختلف مثل هؤلاء الاجلاء في ترجيح أحد ٧٧ الوجهين وقواعدنا تأتي ذلك في سافط

الترتيب فان مذهبا
كمنههم فيه اه
ويظهر لي أرجحية ما رجحه
لان الجماعة واجبة عندنا
وفي حكم الواجب ومراعاة
خلاف الامام مالك
مستحبة فلا ينبغي
تفويت الواجب لاجل
المستحب تأمل (قول
المصنف ولو صلى ثلاثا
بتم) قال أي الرمي وجوبا
فلو قطع واقتدى كان
آثما اه قلت لكن في
التاريخانية وان اراد
أن يكون فرضه ما يصلي
مع الامام فالمحيلة أن لا
يقعد في الرابعة من

ولو صلى ثلاثا يتم ويقتدى
متطوعا فان صلى ركعة
من الفجر أو المغرب
فاقيم يقطع ويقتدى

صلاته التي أداها وحده
ويصلي الخامسة
والسادسة ويصير ذلك
نفلا ويكون فرضه ما
يصلى مع الامام ثم نقل
بعده أيضا المحيلة أن
يصلى الرابعة قاعدا
فتنقلب هذه نفلا
عندهما خلافا للحمد
اه فلي تأمل ثم رأيت

لا يقطع كالنفل والمندورة كالغائثة كذا في الخلاصة وقد بناه بكون الابطال حراما لغيره عذر لانه لو
كان لعذر فانه جائز كالمرأة اذا فارقت زوجها والمسافر اذا نذت ذابته أو خاف فوت درهم من ماله بل قد
يكون واجبا كالقطع لانجاء غريق وفي فتاوى الوالوجي المصلي اذا دعاه أحد أبويه فلا يجيبه مالم
يفرغ من صلاته الا ان يستغيب به لان قطع الصلاة لا يجوز الا للضرورة وكذلك الاجنبي اذا خاف
أن يسقط من سطح أو تحرقه النار أو يغرقه الماء وجب عليه ان يقطع الصلاة هذا اذا كان في الفرض
فاما في النوافل اذا ناداه أحد أبويه ان علم انه في الصلاة وناداه لا بأس به أن لا يجيبه وان لم يعلم يجيبه
اه ومن العذر ما اذا شرع في نفل فحضر جنازة خاف ان لم يقطعها فنوته فانه يقطعها ويصلي عليها
لانه لا يتمكن من المصلحتين معا وقطع النفل معقب للقضاء بخلاف الجنازة لو اختار تفويتها كان لا إلى
خلف كذا في فتح القدير (قوله ولو صلى ثلاثا يتم ويقتدى متطوعا) لان لاكثر حكم الكل فلا
يحمل النقص وانما يقتدى متطوعا لان الفرض لا يتكرر في وقت واحد وصرح في الحاوي القدسي
ان ما يؤدي مع الامام نافلة يدرك بها فضيلة الجماعة ولا يرد عليه العذر فانه لا يقتدى بعدها ما
علم من باب الأوقات المكروهة ولهذا اقيد بالظهر قيد بالثلاث لانه لو كان في الثالثة ولم يقيد بها
بالسجدة فانه يقطعها لانه يحمل الرفض ويختار ان شاء عاد ووقعد وسلم وان شاء كبر قائما ينوي الدخول
في صلاة الامام كذا في الهداية وفي المحيط الاصح أنه يقطع قائما بتسليمه واحدة لان التعود مشروط
للتحمل وهذا قطع وليس يتحمل فان التحلل عن الظهر لا يكون على رأس الركعتين وتكفيه تسليمة
واحدة للقطع اه وهكذا صححه في غاية البيان معزيا إلى غير الاسلام واختلفوا فيما اذا عاد هل
يعد تشهد قبل نعم لان الاول لم يكن قعود ختم وقيل يكفيه ذلك التشهد لانه لما قعدار تفرض
ذلك القيام فكانه لم يقم وأورد على قواه ويقتدى متطوعا ان التطوع بجماعة مكرروه خارج
رمضان وأجيب بنعم اذا كان الامام والقوم متطوعين أما اذا أدى الامام الفرض والقوم النفل فلا
لقوله عليه الصلاة والسلام للرجلين اذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما صلاة قوم فصليا معهم واجعلا
صلاتكما معهم سحبة أي نافلة كذا في الكافي (قوله فان صلى ركعة من الفجر أو المغرب فاقم يقطع
ويقتدى) لانه لو أضاف اليها أخرى لغاتته الجماعة لوجود الفراغ حقيقة في الفجر أو شبهه في المغرب
لان لاكثر حكم الكل وشمل كلامه ما اذا قام الى الثانية ولم يقيد بها بالسجدة وقيد بالركعة احترازا
عما اذا قيد الثانية بسجدة فانه لا يقطعها ويقمها ولا يشرع مع الامام لكرهه النفل بعد الفجر
وكذا بعد المغرب في ظاهر الرواية عله في الكافي بانه ان وافق امامه خالف السنة بالتفعل بالثلاث
وان وافق السنة فجعلها أر بعخالف امامه وكل ذلك بدعة فان شرع أتمها أر بعالانه أحوط اذ فيه
زيادة الر كعة وموافقة السنة أحق لان مخالفة الامام مشروعة في الجملة كالسبوق فيما يقضى
والمقتدى اذا اقتدى بالمسافر ومخالفة السنة لم تشرع أصلا كذا في الكافي وعله في الهداية
بان التفعل بالثلاث مكرروه وفي غاية البيان أنه بدعة وفي شرح الجامع الصغير لقاضي حان أنه حرام
والظاهر ما في الهداية ويراد بالكرهية التحريمية لان المشايخ يستدلون بانه عليه السلام نهى عن
البتيراه كما في غاية البيان وهو من قبيل ظني الثبوت قطعي الدلالة فيفيد كراهة التحريم على أصولنا

في القهستاني ذكر ان في قواه يتم اشارة الى انه لا يشتغل بحيلة مثل أن لا يقعد على الرابعة ويصيرها سائتا كما في المحيط ومثل أن يصل
الرابعة قاعدا لتنقلب نفلا لان الاتمام فرض كما في المنية اه (قوله ولهذا اقيد بالظهر) قال الرمي أقول هذا يناقض ما تقدم قريبا
من ان المراد بالظهر الرابعة تأمل (قوله أو شبهه في المغرب) عله في النهر بغير هذا وهو لزوم النفل قبل المغرب وقد مر انه مكرروه اه

(قوله واذا أتمها الخ) قال الرمي يعني إذا أراد أن يتهاها هذا المقتدى أربعاً يصلي ركعة ويقعد لان الأولى من صلاته التي أتى بها بعد مفارقة الإمام هي ثانية صلاته ٧٨ فالالف واللام في الصلاة بدل من الأضافة تأمل (قوله كما ان الظاهر من الخروج الخ)

جعل في النهر الخروج على حقيقته وجعل المكث مفهوماً بالدلالة فقال وإذا كان الخروج اعراضاً كان عدم الصلاة مع المكث حين الإقامة بالأعراض أولى ثم اعترض على المؤلف بان

وكره خروجه من مسجد أذن فيه حتى يصلي وان صلى لا الا في الظهر والعشاء ان شرع في الإقامة ومن خاف فوت الفجر ان أدى سنته أيتم وتر كهوا والا

ما ذكره مما لا حاجة اليه وان هذا المجاز لا قرينة عليه (قوله لان من صلى وحده فقد ارتكب المكروه) أي ومن ارتكب مكروهاً تحرماً يجب عليه إعادة الصلاة أو مكروهاً تنزيهاً استحباب كما سنده في الساب الآتي والراجح في المذهب وجوب صلاة الجماعة وقتضاه انه يجب إعادة من صلاها من فرداً بالجماعة أو تنس لِموافق القاعدة المذكورة لكن قول المصنف فيما روي وصلي ثلاثاً يثم ويقعد متطوعاً

ولو سلم مع الإمام فعن بشر لا يلزمه شيء وقبل فسدت ويقضى أربعاً لانه التزم بالاعتداء ثلاثاً فليزمه أربع كما لو نذر ثلاثاً واذا أتمها أربعاً يصلي ركعة ويقعد لان الأولى من الصلاة ثانية صلاته ولو تكرر كما جازت في الاستحسان لا القياس ولو صلى الإمام أربعاً ساهاً بعدما قعد على رأس الثلاث وقد اقتدى به الرجل متطوعاً قال ابن الفضل تفسد صلاة المقتدى لان الرابعة وجبت على المقتدى بالشروع وعلى الإمام بالقيام اليها فصار كرجل أوجب على نفسه أربع ركعات بالنذر فاقعدى فيهن بغيره لا تجوز صلاة المقتدى كذا هذا كذا في فتح القدير قال في الخلاصة المختار فساد صلاة المقتدى قعداً امام على رأس الثالثة أو لم يقعد اه (قوله وكره خروجه من مسجد اذن فيه حتى يصلي وان صلى لا الا في الظهر والعشاء ان شرع في الإقامة) محدث ابن ماجه من أدرك الأذان في المسجد ثم خرج لم يخرج لحاجة وهو لا يريد الرجوع فهو منافق وأخرج الجماعة الا البخاري عن أبي الشعثاء قال كأمع أبي هريرة في المسجد فخرج رجل حين أذن المؤذن للعصر قال أبو هريرة أما هذا فقد عصى أبا القاسم والموقوف في مثله كالمرفوع وهذا يدل على أن الكراهة تحريرية وهي المحمل عند اطلاقها كما قدمناه واستثنى الشايخ منها ما إذا كان ينتظم به أمر جماعة أخرى بان كان مؤذناً أو اماماً في مسجد تتفرق الجماعة بغيته فانه يخرج بعد النداء لانه ترك صورة تكميل معنى والعبارة للمعنى زاد في النهاية أو يكون خرج ليصلي في مسجد حبه مع الجماعة فلا بأس به مطلقاً من غير قيد بالإمام والمؤذن اه ولا يخفى ما فيه اذ خروجه مكروه وتحريمها والصلاة في مسجد حبه مندوبة فلا يرتكب المكروه لاجل المنسوب ولا دليل يدل على تقيدها بما ذكره وأطلقه المصنف فشمع ما أذن فيه وهو داخله أو دخل بعد الأذان والظاهر ان مرادهم من الأذان فيه هو دخول الوقت وهو داخله سواء أذن فيه أو في غير كما ان الظاهر من الخروج من غير صلاة عدم الصلاة مع الجماعة سواء خرج أو كان ما كثافي المسجد من غير صلاة كما شاهدته في زماننا من بعض الفسقة حتى لو كانت الجماعة يؤخرون لدخول الوقت المستحب كالصحيح مثلاً فخرج انسان من المسجد بعد دخول الوقت ثم رجع وصلى مع الجماعة ينبغي أن لا يكون مكروهاً ولم أره كونه منسقولا وقوله وان صلى لأى وان صلى الفرض وحده لا يكره خروجه قبل أن يصلي مع الجماعة لانه قد أجاب داعي الله مرة فلا يجب عليه نائياً والظاهر ان مرادهم عدم كراهة الخروج لاعدمها مطلقاً لان من صلى وحده فقد ارتكب المكروه وهو ترك الجماعة لانها على الصحيح اما سنة مؤكدة أو واجبة ولم أر من نهى عليه واستثنى المصنف الظهر والعشاء عند الشروع في الإقامة فانه يكره لمن صلى وحده ان يخرج قبل الصلاة مع الجماعة لانه يثم مخالفة الجماعة عما ناو النفل بعدها تين الصلاتين ليس بمكروه وأما في الفجر والعصر فلا يكره له الخروج لكرهاته التنفل بعدهما وأما في المغرب فلما فيه من التنفل بالثلاث أو مخالفة الإمام ان أتمها أربعاً أو كل منتهى ما مكروه كما سبق ولم يذكر المصنف حكم المكث في المسجد بلا صلاة أما في موضع لا يكره التنفل فالكراهة ظاهرة وأما في موضع يكره التنفل فذكر في المحيط أنه في العصر والمغرب والفجر يخرج لكرهاته التطوع بعدها وان مكث وان لم يدخل معهم يكره لان مخالفة الجماعة وزرعظيم اه (قوله ومن خاف فوت الفجر ان أدى سنته أيتم وتر كهوا والا)

ينافي ذلك فالأولى تأويل القاعدة بان يراد بالواجب والسنة الذي تعاد الصلاة بتركه ما كان من أجزاء لان الصلاة وما هيتهما والجماعة وصف لها خارج عنها فلا تعاد الصلاة لتركه فلي تأمل (قوله اما في موضع لا يكره التنفل) المراد بالموضع الوقت لا المكان (قوله لان مخالفة الجماعة وزرعظيم) قال في النهر هذا يقتضي انها أشد كراهة من التنفل وعلى هذا

فينبغي أن يحج خروجه في هذه الحالة اه لكن في التتارخانية عن الشامل لوقيد الثانية المجددة أتمها وخرج لانه لا تطوع بعد
 الفجر والمكث معهم بلا صلاة من سوء الادب (قوله وكذا للجماعة) أي لها فضل رملي (قوله وفي الخلاصة ظاهر المذهب
 انه يدخل) كذا ذكر في النهرا انه ظاهر المذهب وعزاه الى التجنيس وغيره ثم قال وبهذا التقرير يعلم ان قواه في البجران كلامه
 شامل لما اذا كان برجوادرا كه في التشهد يخرج على رأي ضعيف لا ضرورة تدعو اليه اه أقول ما ذكره المؤلف هو المتبادر من
 عبارة المتن فيبانه لذلك ثم بيانه ما هو ظاهر المذهب لا لوم عليه به بل قوله قبل هذا وان لم يمكن بان خشى فوت الركعتين يشعر
 باختيار ظاهر الرواية (قوله وفي المحيط انه يأتي بها عندهما الخ) قال في الشرنبلالية ٧٩ الذي تحرر عندي انه يأتي

بالسنة اذا كان يدركه
 ولو في التشهد بالاتفاق
 فيما بين محمد وشيخه ولا
 يتقيد بادراك ركعة
 وتفرع الخلاف هنا على
 خلافهم في مدرك تشهد
 الجمعة غير ظاهر لان المدار
 هنا على ادراك فضل
 الجماعة وهو حاصل
 بادراك التشهد بالاتفاق
 نص على الاتفاق الكمال
 لا كما ظنه بعضهم من أنه
 لم يحرز فضلها عند محمد
 لقوله في مدرك أقل
 الركعة الثانية من الجمعة
 لم يدرك الجمعة حتى يبني
 عليها الظهر بل قواه هنا
 كقولهما من أنه محرز
 ثوابها وان لم يقبل في الجمعة
 كذلك احتياطا لان
 الجماعة شرطها ولذا
 اتفقوا على أنه لو حان
 لا يصلى الظهر جماعة
 فادرك ركعة لا يحث وان
 أدرك فضلها نص عليه
 محمد كافي الهداية قال

لان الاصل ان سنة الفجر لها فضيلة عظيمة قال عليه الصلاة والسلام ركعتا الفجر خير من الدنيا
 وما فيها وكذا ما قدمناه وكذا للجماعة بالا حديث المتقدمة فاذا تعارض عمل بها بقدر الامكان وان لم
 يمكن بان خشى فوت الركعتين احرز أحقهما وهو الجماعة لورود الوعد والوعيد في الجماعات والسنة
 وان ورد الوعد فهالم يرد الوعيد بتركتها ولان ثواب الجماعة أعظم لانها مكملة لذاتية والسنة مكملة
 خارجية والذاتية أقوى وشمل كلامه ما اذا كان برجوادرا كه في التشهد فانه يأتي بالسنة وظاهر
 ما في الجامع الصغير حيث قال ان خاف أن تفوته الركعتان دخل مع الامام ان لا يأتي بالسنة وفي
 الخلاصة ظاهر المذهب انه يدخل مع الامام ورجحه في البدائع بان لاكثر حكم الكل فكأن الكل
 قد فاته فيقدم الجماعة ونقل في الكافي والمحيط انه يأتي بها عندهما خلا والمحمد لان ادراك القعدة
 عندهما كادراك ركعة في الجمعة خلافا له وقد جعل المصنف لسنة الفجر حكمين أما الفعل ان
 لم يخف فوت الجماعة وهو المراد بفوت الفجر بقريسة قوله أيتم وأما الترك ان خاف فوت الجماعة
 فاندفع ما ذكره الفقيه اسمعيل الزاهد من انه ينبغي ان يفتتح ركعتي الفجر ثم يقطعهما ويدخل مع
 الامام حتى تتركه بالشروع فيتمسك من القضاء بعد الفجر وهو مردود من وجهين أحدهما ما ذكره
 الامام السرخسي ان ما وجب بالشروع لا يكون أقوى مما وجب بالندور وقد نص محمدان المنذورة
 لا تؤدي بعد الفجر قبل طلوع الشمس فانها ما ذكره قاضيان في شرح الجامع الصغير ان المشايخ
 نكروا عليه ذلك لان هذا أمر بافتتاح الصلاة على قصد ان يقطع ولا يتم وأنه غير مستحسن ثم ان هنا
 قيد اتركه المصنف في قوله والا وهو ان يجدمكانا عند باب المسجد يصلى السنة فيه فان لم يجد فينبغي
 ان لا يصلى السنة لان تركه المكروه مقدم على فعل السنة كذا في فتح القدير وهو متفرع على أحد
 القولين لما في المحيط ولو صلاهما في المسجد الخارج والامام يصلى في المسجد الداخل قبل لا يكره
 لانه لا يتصور بصورة المخالفة لتقوم لاختلاف المكان حقيقة وقيل يكره لان ذلك كله كما كان
 واحدا فاذا اختلف المشايخ فيه كان الافضل ان لا يفعل اه فالحاصل ان حكم المصلى نافله أوسنة
 لا يخلوا ما ان يكون قبل شروع الامام في الفرض أو بعده فان كان الاول لا يخلوا ما ان يكون وقت
 اقامة المؤذن أو قبله فان كان قبل اقامة المؤذن فله ان يأتي بهما في أي موضع أراد من المسجد أو غيره
 الا في الطريق كما قدمناه وان كان وقت اقامة المؤذن ففي البدائع اذا دخل المسجد للصلاة وقد كان
 المؤذن أخذ في اقامة يكره له التطوع سواء كان ركعتي الفجر أو غيرهما لانه يتهم بانه لا يرى صلاة

الكمال وهذا يعر على ما قيل فيمن برجوادراك التشهد في الفجر لو اشتغل بركعتيه من أنه على قول محمد لا اعتبار به فيترك
 ركعتي الفجر على قواه فالحق خلافة نص محمد هنا على ما يناقضه اه هذا كلام الشرنبلالية والحاصل انه متابع للمحقق الكمال في
 ذلك والوجه معه وقد نقل الشيخ ابراهيم الحلبي كلام الكمال وأقره وكذا العلامة المقدسي في شرح النظم ومشي عليه في المنع
 فليستأمل مع ما مر (قوله وهو مردوخ) قال في العناية أقول ان أراد الفقيه بقوله بعد الفجر قبل طلوع الشمس فالترتيب موجه
 وان أراد بعده فلا والقصد للقطع نقض للاكمال فلا بأس به اه وفي الحواشي السعدية فيه بحث اذا كمال فيها فانها لا تؤدي
 بالجماعة الا ترى الى ما مر من قوله بخلاف النفل لانه ليس للاكمال وكان الصواب ان يقول ليؤديها مرة أخرى وجوابه ان ابطال

العمل قضاء منتهى وذر المفسدة مقدم على جاب المصلحة اه (قوله يعني فساق البدائع من التعميم لركعتي الفجر ليس على قول العامة) تخصيصه بأنه ليس على قول العامة محل نظر بل المفهوم من الكلام قبله انه ليس على قول الجميع فليست امل (قوله ثم السنة في السن الخ) أقول المذكور في النهاية والعناية وشرح قاضيان وغيرهما ان ما ذكره هو السنة في سنة الفجر وأما غيرها ففي التبيين ان أمكنه أن يأتي بها قبل أن يركع الامام أتى بها خارج المسجد ثم شرع في الفرض معه لانه أمكنه احرار الفضيلة وان خاف فوت ركعة شرع معه بخلاف سنة الفجر على ما مر اه فالصواب أن يقول ثم السنة في السنة كما عبر به المقدسي في شرحه وقد رأيت كذلك في أصل بعض النسخ لكنه ٨٠ مصلح بالسنن وهذا الاصلاح افساد كما رأيت ثم هذا الحكم المذكور اذا كان بعد الشروع

الجماعة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفن مواقف التهم اه وببحث العلامة الحلي بان هذا الزوال عنه في ثانی الحال اذا شوهد شرعه فيها بعد فراغه من السنة وقد نص محمد في كتاب الصلاة من الاصل في المؤذن يأخذ في الإقامة أي يكره ان يتطوع قال نعم الاركعتي الفجر واختلف المشايخ في فهمه فمنهم من قال موضوعها فيما اذا انتهى الى الامام وقد سبقه بالتكبير فيأتي بركعتي الفجر وعامتهم على الاطلاق سواء وصل الى الامام بعد شروعه أو قبله في الإقامة كما ذكره فخر الاسلام اه يعني فساق البدائع من التعميم لركعتي الفجر ليس على قول العامة ويشهد له ما في المحاوي القدسي والمحيط ولا يتطوع اذا أخذ المؤذن في الإقامة الاركعتي الفجر اه الا انه قد يقال ان ما يوقع في التهمة لا يرتكب وان ارتفعت بعده كما ورد عن علي اياك وما يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره وان كان الثاني في فكره له ان يشتغل بنقل أو سنة مؤكدة السنة الفجر على التفصيل السابق ثم السنة في السن أن يأتي بها في بيته أو عند باب المسجد وان لم يمكن في المسجد الخارج وان كان المسجد واحدا فخاف الاستطوانة ونحو ذلك أو في آخر المسجد بعيدا عن الصفوف في ناحية منه وتكره في موضعين الاول أن يصلها بمخالط الصف مخالفا للجماعة الثاني أن يكون خلف الصف من غير حائل بينه وبين الصف والاول أشد كراهة من الثاني وأما السن التي بعد الفرائض فالأفضل فأنها في المنزل الا اذا خاف الاشتغال عنها لودهب الى البيت فيأتي بها في المسجد في أي مكان منه ولو في مكان صلى فيه فرضه والاولى أن يتنهي خطوة ويكره للامام أن يصل في مكان صلى فيه فرضه كذا في السكا في وغيره (قوله ولم تقض الاتبع) أي لم تقض سنة الفجر الا اذا فانت مع الفرض فتقضي تبعا للفرض سواء قضاهما مع الجماعة أو وحده لان الاصل في السنة أن لا تقضي لاختصاص القضاء بالواجب والمحدث ورد في قضائها تبعا للفرض في غداة ليلة التعر يس فبقي ما وراءه على الاصل فأقاد المصنف أنها لا تقضي قبل طلوع الشمس أصلا ولا بعد الطلوع اذا كان قد أدى الفرض وشمل كلامه ما اذا قضاهما بعد الزوال أو قبله ولا خلاف في الثاني واختلاف المشايخ في الاول على قوله ما والصحيح كافي غاية البيان أنها لا تقضي تبعا لان النص ورد بقضائها في الوقت المهمل بخلاف القياس وما ورد على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس وهي واردة على المصنف فلو قال ولم تقض الاتبع قبل الزوال لكان أولى وقد بسنة الفجر لان سائر السن لا تقضي بعد الوقت لا تبعا ولا مقصودا واختلاف المشايخ في قضائها تبعا للفرض

في الفريضة كافي المنية قال وأما قبل شروعه في الفريضة فيأتي بها في أي موضع شاء اه وقد علم هذا مما مر وبه يعلم أن الصواب ما قلناه لان غير سنة الفجر ليس كذلك كما بينه المؤلف

ولم تقض الاتبع

(قوله لان سائر السن لا تقضي) الى آخر عبارته قال في الهداية وأما سائر السن سواها لا تقضي بعد الوقت وحدها وفي قضائها تبعا للفرض اختلاف المشايخ اه أي قال بعضهم يقضها لانه كم من شيء يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وفيه نظر لان مثل هذا يسمى تبعا لضمنا وقال بعضهم لا لاختصاص القضاء بالواجب وهو الصحيح كذا في العناية وهذا

يعلم ما في كلام المؤلف ولذا قال في النهار نه سواها وأما أول فلان طاهره انه لا خلاف في قضائها بعد الوقت تبعا وقد علمت ثبوته وأما ثانيا فلان الخلاف في القضاء بعد الوقت تبعا ليس هو الخلاف الاتبعي مع بقائه ولذا كان الراجح في الاول عدم القضاء وفي الثاني القضاء اه لكن قال الشيخ اسمعيل فيسه كلام أما أولا فاطلاق البحر بناء على الاصح كما وقع للبرجندي وغيره وأما قوله ثانيا واختلاف المشايخ الخ فبناء على دأبهم فيما اختلف فيه التصحيح حيث يعبرون بنحو ذلك فيه والتصحيح مختلف في الاربع قبل الظهر كما مر فلا يلزم منه نفي الاختلاف عما قبله فليست تدبر وأما ثانيا فصاحب البحر لم يجعل الخلاف في القضاء بعد الوقت تبعا للخلاف الاتبعي مع بقائه بل ذكر انه اختلف التصحيح في القضاء تبعا في الوقت وانما ظاهر القضاء وانها سنة للاختلاف

الا في فالحاصل ان السهو ظاهر في كلام النهر لا البحر من تلك الجهة نعم في قول البحر تبعاً في الوقت الظاهر ان لفظ تبعاً سهو لانه اذا كان في الوقت لا يكون تبعاً لان الفرض يكون أداء والمتابعة تكون في القضاء فليست براه (قوله وحكم الاربع قبل الجمعة الخ) أقول قال شيخنا الشيخ محمد السراجي الحانوتي وأما كونها هل تقضى أولاً فعلى ما قالوه في المتن وغيرهما ان سنة الظهر تقضى يقضى أن تقضى سنة الجمعة اذا فرق لكن في روضة العلماء في باب فضل من ٨١ سمع الاذان واذا جاء الرجل الى الجمعة في وقت الامامة

هل يصلي أربع ركعات التي يصليها قبل الجمعة أم لا قال لا يصلي بل يسكت ثم يدخل مع الامام في صلاته وسقطت عنه هذه

وقضى التي قبل الظهر في وقته قبل شفعه ولم يصل الظهر جماعة بادراك ركعة بل أدرك فضلها

الاربع لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا خرج الامام فلا صلاة الا المكتوبة اه ذكره في فتاواه التي وقعت له والله أعلم خير الدين الرملي أقول وفي هذا الاستدلال نظر فانه انما يدل على انها لا تصلى بعد خروجه لا على انها تسقط بالكيفية حتى انها لا تقضى بعد فراغه من المكتوبة والاربع ان لا تقضى سنة الظهر أيضاً اذا جاءه ووجد الامام شارعاً في الظهر مع انه ورد

في الوقت والظاهر قضاءؤها وانها سنة لا اختلاف الشيخين في قضاء الاربع قبل الظهر قبل الركعتين أو بعدهما كما سيأتي (قوله وقضى التي قبل الظهر في وقته قبل شفعه) بيان لشيئين أحدهما القضاء والثاني محله أما الأول ففيه اختلاف والصحيح أنها تقضى كما ذكره قاضيان في شرحه مستدلان بما عن عائشة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان اذا فاتته الاربع قبل الظهر قضاها من بعده وظاهر كلام المصنف أنها سنة لا نفل مطلق وذكره قاضيان أنه اذا قضاها فهي لا تكون سنة عند أبي حنيفة وعندهما سنة وتبعه الشارح وتعبه في فتح القدير بانه من تصرف المصنفين فان المذكور من وضع المسئلة الاتفاق على قضاء الاربع وانما الاختلاف في تقديمها أو تأخيرها والاتفاق على انها تقضى اتفاقاً على وقوعها سنة الى آخر ما ذكره وأما الثاني فاختلف فيه النقل عن الشيخين فذكر في الجامع الصغير للحسامي ان أبو يوسف يقدم الركعتين ومحمد يؤخرهما وفي المنظومة وشروحه على العكس وفي غاية البيان ويحتمل أن يكون عن كل واحد من الامامين روايتان ويرجح في فتح القدير تقديم الركعتين لان الاربع فاتت عن الموضع المسنون فلا يفوت الركعتين عن موضعهما قصداً بلا ضرورة اه وحكم الاربع قبل الجمعة كالاربع قبل الظهر كما لا يخفى (قوله ولم يصل الظهر جماعة بادراك ركعة) لما في الجامع الكبير اذا قال عبده حران صلى الظهر بجماعة فسبق ببعضها لم يحث وهو شامل لما اذا سبق بركعة أو بأكثر وذكره قاضيان في شرحه ان الظاهر الجواب انه اذا فاتته ركعة مع الامام وصلى الثلاث معه لا يحث لانه لم يصل الكل مع الامام فلو قال المصنف بادراك بعضها لكان أولى لكن ذكر الامام السرخسي انه يحث لان لاكثر حركم الكل ولا يحث اذا صلى ركعتين فقط اتفاقاً كما لا يخفى أما على الأول فظاهر وأما على قول السرخسي فلانه ليس بأكثر حتى يقام مقام الكل وما يضعف قول السرخسي ما اتفقوا عليه في باب الايمان انه لو حلف لا يأكل هذا الرغيف لا يحث الا بأكل كله فان الاكثر لا يقام مقام الكل لكن في الخلاصة من كتاب الايمان لو حلف لا يقرأ سورة فقرأها الا حرفاً حث ولو قرأها الآية طويلاً لا يحث (قوله بل أدرك فضلها) أي فضل الجماعة لان من أدرك آخر الشيء فقد أدركه ولحديث الصحيح من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة وهو مجمع عليه وانما خص محمد بالذكر في الهداية لان الشبهة وردت على قوله ان مدرك الامام في التشهد في صلاة الجمعة لا يكون مدرك الجمعة فكان مقتضى قوله ان لا يدرك فضيلة الجماعة في هذه المسئلة لانه مدرك لا لاقل فأزال الوهم بذكر محمد وذكر في الكافي وغيره انه لو قال عبده حران أدرك الظهر فانه يحث بادراك ركعة لان ادراك الشيء بادراك آخره يقال أدركت أيامه أي آخرها وفي الخلاصة من كتاب الايمان من الفصل الحادي عشر لو قال عبده حران أدرك الظهر مع الامام فادرك الامام في التشهد ودخل في صلاته فانه يحث اه فعلم ان ادراك الركعة

﴿ ١١ ﴾ بحر ثاني النهي عن الصلاة عند الاقامة كما في حديث الصحيحين وغيرهما اذا أقيمت الصلاة فلا صلاة الا المكتوبة نعم قد يقال ان الاصل عدم قضائها اذا فاتت عن محلها أو مأسنة الظهر فانما قالوا بقضائها لمحدث عائشة انه صلى الله عليه وسلم كان اذا فاتته الاربع قبل الظهر قضاها من بعده كما قدمه المؤلف فتكون سنة الظهر خارجة عن القياس للحديث المذكور فلا تقاس عليها سنة الجمعة فتأمل (قوله لكن في الخلاصة الخ) قال العلامة نوح أفندي الفرق بين الحرف والاية لا يخفى على ذوي الافهام فالاستدراك الذي ذكره هذا الفاضل لا يخلو عن الكلام

(قوله فلو قال المصنف بل يكون مدركالها الخ) قال في النهرو والعذر له ان الباب لم ينعقد لذلك وذكر مسألة الجماعة كالتوسط لقوله بل أدرك فضلها اذ بما يتوهم ان بين ادراك الفرض والجماعة تلازما فاحتاج الى دفعه (قوله وان فاتته الجماعة) أي وصلى منفردا كما في الزيلعي (قوله كما ذكره قاضيان في شرحه) أقول نص كلامه الانسان اذا صلى وحده ان شاء أتى بالسنن وان شاء تركها وهو قول الكرخي رحمه الله لان النبي عليه الصلاة والسلام ما أتى بالسنن الا عند أداء المكتوبات بالجماعة والاول أصح والاخذ به أحوط لان السنة بعد المكتوبة شرعت لمجرد نقصان يمكن في المكتوبة وقبلها القطع طمع الشيطان عن المصلي فيقول للمالم يطعني ١٨٢ في ترك ما لم يكتب عليه كيف يطبعني في ترك ما كتب عليه والمنفرد الى ذلك

أحوج اه وفي الزيلعي المصلي لا يخلو ما أن يؤدي الفرض بجماعة أو منفردا فان كان بجماعة فانه يصلي السنن الرواتب وتطوع قبل الفرض ان أمن فوت الوقت والا وان أدرك امامه راكعا فكبر ووقف حتى رفع رأسه لم يدرك الركعة

ليس بشرط فلو قال المصنف بل يكون مدركالها المكان أولى ليشتمل الثواب والحنث في السنين المذكورة وفي غاية البيان ان المسبوق يكون مدركالها والثواب الجماعة لكن لا يكون ثوابه مثل ثواب من أدرك أول الصلاة مع الامام لفوات التكبيرة الاولى اه وقد صرح الاصوليون بان فعل المسبوق اداءه قاصر بخلاف المدرك فانه اداءه كامل وأما اللاحق فصرحوا بان ما يقضيه بعد فراغ الامام اداءه شبيه بالقضاء فظاهر كلام الشارح ان اللاحق كالمدرك لكونه خلف الامام حكما ولهذا لا يقرأ اه فيقتضى ان يحنث في عيئه لو حلف لا يصلي بجماعة ولو فاتته مع الامام الاكثر فظاهر كلامهم ان من أدرك الامام في التشهد فقد أدرك فضلها (قوله وتطوع قبل الفرض ان أمن فوت الوقت والا) أي وان لم يأمن لا يتطوع لان صلاة التطوع عند ضيق الوقت حرام لتفويتها الفرض وان لم يضق الوقت فله أن يتطوع فان كانت سنة مؤكدة ولم تغتبه الجماعة فانه يسن في حقها الاتيان بها باتفاق المشايخ وان فاتته الجماعة ففيه اختلاف والصحيح انه يسن الاتيان بها كما ذكره قاضيان في شرحه لكونها مكملات للفرائض وان لم تكن مؤكدة فان كان من المستحبات يستحب الاتيان بها والا فهو مخير (قوله وان أدرك امامه راكعا فكبر ووقف حتى رفع رأسه لم يدرك الركعة) خلافا لفرق هو يقول أدرك الامام فعلم انه حكم القيام ولنا ان الشرط هو المشاركة في أفعال الصلاة ولم يوجد في القيام ولا في الركوع وذكره قاضيان ان ثمره الخلاف تطهر في ان هذا عنده للاحق في هذه الركعة حتى يأتي بها قبل فراغ الامام وعندنا هو مسبوق بها حتى يأتي بها بعد فراغ الامام وأجمعوا انه لو انتهى الى الامام وهو قائم فكبر ولم يركع مع الامام حتى يركع الامام ثم ركع أنه يصير مدركالها تلك الركعة وأجمعوا أنه لو اقتدى به في قومة الركوع لم يصير مدركالها تلك الركعة اه وفي المصنف وهذا اذا أمكنه الركوع اما اذا لم يمكنه لا يعتد به عند زفر أيضا وفي حيرة الفقهاء امام افتتح الصلاة فلما ركع ورفع رأسه من الركوع ظن انه لم يقرأ السورة فرجع وقرأ ثم علم انه كان قرأ السورة فغاء رجل ودخل معه في الصلاة ثم ركع ثانيا فان هذا المسبوق يصير دخلا في الصلاة لكن عليه أن يقضى ركعة لان الركوع الاول كان فرضا تاما والاخر ناقصا وكان المسبوق لم يدرك الركوع من هذه الركعة اه وفي فتح القدير ومدرک الامام في الركوع لا يحتاج الى تكبيرتين خلافا لبعضهم ولونوى بتلك التكبيرة الواحدة الركوع لا الاقتحاج جاز ولغت

قطعوا وان كان يؤديه منفردا كذلك الجواب في رواية وقيل بتخير والا اول أحوط اه والعجب مما وقع لصاحب النهري في هذا المحل فانه بعد ما ذكر المسئلة على الصواب قال قيد بفوت الفرض لانه لو خشى فوت الجماعة لو أتى بها اختلفوا والصحيح انه يسن الاتيان بها كما ذكره

قاضيان في شرحه كذا في البحر وهو مشكل كيف والجماعة واجبة كما مر اه وأنت قد سمعت نص كلام نبيه قاضيان وان ما ذكره المؤلف هو ما نقلناه عنه ولا اشعار له بما ذكره صاحب النهرو أصلا وقد وقع هذا الوهم أيضا للتلميذ المؤلف في منح التفارذ كعبارة شيخه ثم استشكل بما تقدم في الفجر وأعجب من هذا ان عبارة الدرر كعبارة قاضيان وقد ذكر الشيخ اسمعيل اشكال صاحب النهرو وجهه عليها وقد علمت ان اشكال النهري ليس في هذه الصورة ووقع للشيخ علاء الدين في شرح التنوير نظير ما وقع للشيخ اسمعيل بل أبدع وأعرب محشيه المداري المحلي فجزم بان ما في الدرر باطل وتعجب من الشرنبلالي حيث لم يتعرض لذلك في حاشيته على الدرر والحاصل ان أصل السهو من صاحب النهرو والمنع منشؤه عدم فهم المسئلة وقد نبه على ذلك العلامة الرملي في حاشيته على المنع وفي حاشيته على هذا الكتاب فقال بعد تصوره المسئلة على وجه الصواب فافهم ذلك وكن على

بصرة منه فان صاحب النهر ومنح الغفار قد خلطوا وخطا في هذه المسئلة خلطافا حشا والله تعالى أعلم (قوله ولور كع بعد ما قرأ الامام ثلاث آيات الخ) قال الرمي كان ينبغي الاكتفاء بالواحدة لانه المفروض و بعد بجننا هذارا يناسق في النهر والتقيد بثلاث آيات يفيد ان اوانه بعد الواجب وكان ينبغي اعتبار الآية وانه لور كع بعد ما قرأها الامام فادركه فيه أنه يصح والله تعالى أعلم (قوله والوجه ظاهر) أقول الظاهر ان ذلك مني على ارتفاع الركعة التي كان فيها وحديثه في ركوع المقتدي غير معتبر ولكن قد تقدم عند قول المصنف ولو ذكر را كعا أو ساجدا سجدة فسيجدها لم يعد هما انه لا يلزم اعادةتها ٨٢ ولكنه أفضل وذكر المؤلف

هناك مانعه وبما ذكر هنا ظهر ضعف ما في فتاوى قاضخان من ان الامام لو صلى ركعة وترك منها سجدة وصلى أخرى وسجد لها فتذكر التروكة في السجود انه يرفع رأسه من السجود ويسجد التروكة ثم يعيد ما كان فيها لانها ارتفعت فيعيدها استحسانا اه فانك قد علمت انها

ولور كع مقتد فادركه امامه فيه صح

لا ترتفع وان الاعادة مستحبة ومقتضى الارتفاض افتراض الاعادة وهو مقتض لا افتراض الترتيب وقد اتفقوا على وجوبه اه فليستأمل ثم رأيت في الفصل الثاني عشر من الذخيرة تفصيلا في المسئلة وهو انه اذا رفع رأسه من ركوع الثالثة وتذكر

نيتة اه ثم اعلم انه اذا لم يكن مدر كالركعة فانه يجب عليه ان يتابع الامام في السجدين وان لم يحتمسباله كما لو اقتدى بالامام بعد ما رفع الامام رأسه من الركوع صرح قاضخان في فتاواه بان عليه المتابعة في السجدين وان لم يحتمسباله وصرح به في العمدة وصرح في الذخيرة بان المتابعة فمهما واجبة ومقتضاه انه لو ترك كعها لا تقصد صلواته وقد توقفنا في ذلك مدة حتى رأيت في التجنيس معزيا الي فتاوى أئمة سمرقند انه لا تقصد لو ترك وعبارته رجل انتهى الى الامام وقد سجد سجدة فكبر ونوى الاقتداء به ومكث قائما حتى قام الامام ولم يتابعه في السجدة ثم تابعه في بقية الصلاة فلما فرغ الامام قام وقضى ما سبق به تجوز الصلاة الا أنه صلى تلك الركعة الغائبة بسجدة بعدها بعد فراغ الامام وان كانت المتابعة حين شرع واجبة في تلك السجدة اه (قوله ولور كع مقتد فادركه امامه فيه صح) وقال زفر لا يجوز لانه ما أتى به قبل الامام غير معتد به فكذا ما بينه عليه ولنا ان الشرط هو المشاركة في جزء واحد كافي الطرف الاول قد يكون امامه شاركه فيه لان المقتدي لو رفع رأسه قبل ان يركع الامام فانه لا يصح اتفاقا لعدم المشاركة فيه والمتابعة وأراد بالركوع كل ركن سبقه المأموم به وقصدته في الذخيرة بان يركع المقتدي بعد فراغ الامام من القراءة أو ما لو ركع قبل ان يأخذ الامام في القراءة ثم قرأ الامام وركع والرجل را كع فادركه في الركوع لا يجزئه عن الركوع لانه ركع قبل اوانه ولو ركع بعد ما قرأ الامام ثلاث آيات ثم أتم القراءة وأدركه جاز ولو ركع الامام بعد ما قرأ الفاتحة ونسى السورة فرفع المقتدي معه ثم عاد الامام الى السورة ثم ركع والمقتدي على ركوعه الاول أجزاء الركوع ولو تذكر الامام في ركوعه في الركعة الثالثة انه ترك سجدة من الركعة الثانية فاستوى الامام فسيجد للثانية وأعاد التشهد ثم قام وركع للثالثة والرجل على حاله را كع لم يجز المقتدي ذلك الركوع والوجه ظاهر اه وذكر المصنف في الكافي في مسئلة الكتاب أنه يصح ويكره لقوله عليه الصلاة والسلام لا تبادروني بالركوع والسجود وقوله عليه السلام أما يخشى الذي يركع قبل الامام ويرفع أن يحول الله رأسه رأس جبار اه وهو يفيد انها كراهة تحريم للنهي المذكور وفي الخلاصة المقتدي اذا أتى بالركوع والسجود قبل الامام هذه على خمسة أوجه اما أن يأتي بهما قبله أو بعده أو بالركوع قبله وسجد معه أو بالركوع معه وسجد قبله أو أتى بهما قبله ويدركه الامام في آخر الركعات فان أتى بالركوع والسجود قبل الامام في كلهما يجب عليه قضاء ركعة بلا قراءة ويتم صلاته واذ ركع معه وسجد معه يجب عليه قضاء ركعتين واذ ركع قبله وسجد معه يقضى أربعاً بلا قراءة واذ ركع بعد الامام وسجد بعده جازت صلاته اه ووجهه

السجدة من الثانية انه يسجد ها ثم يتشهد للثانية ثم يسجد للثالثة سجدة ثم يتم صلاته قال لان عوده الى السجدة التروكة لا يرفض الركوع بعد تمامه وهذا لما يستقيم على ظاهر الرواية وان تذكر وهو را كع يسجد ها ويتشهد ويصلي الثالثة والرابعة بركوعهما وسجد هما لان الركوع قبل التمام قابل للرفض بخلافه بعد رفع الرأس على ظاهر الرواية اه فالظاهر ان ما هنا على غير ظاهر الرواية تأمل (قوله أو بالركوع قبله وسجد معه) قال الرمي في الخلاصة جعل قوله أو بالركوع قبله وسجد معه مؤخر عن قوله أو بالركوع معه وسجد قبله وهو المناسب للتفصيل الآتي (قوله ويدركه الامام في آخر الركعات) الاظهر تعبير النهر بقوله ويدركه في كل الركعات اه أي يدركه امامه في آخرهما في كل الركعات (قوله جازت صلاته) وكذا في الصورة الخامسة وهي ما اذا أتى

بهما قبله وأدركه الامام في كل الركعات فالحاصل انه لا شيء عليه في الثانية والخامسة كما في النهر (قوله وقضاء الاربع في الثالثة
 ظاهر) أي الواقعة تالفة في التفصيل ووجهه كما نقل عن الحائفة ان الركوع قبل الامام غير معتبر فلا يكون السجود معه
 معتبرا اه أي فلم يكن آتيا بالركعات كلها قال الرمي ووجهه عدم قضاء شيء في صورة ما اذا أتى بها بعده أو قبله وأدركه الامام
 ظاهرا أيضا وذلك للمتابعة في صورة البعدية والمشاركة في القبليّة مع ادراك الامام له فيهما (قوله وان نوى السجدة الثانية) أي ولم
 ينو المتابعة أيضا أما اذا نواهاما تكون عن الاولى ترجيح للمتابعة وتلغوية غير الاحتفال كما في الفتح وكذا اذا لم ينو شيئا جلا لمره
 على الصواب فالحاصل كما في الذخيرة ان المسئلة على ستة أوجه في الخمسة يصير ساجدا للسجدة الاولى وفي السادسة وهي ما اذا نوى
 الثانية فحسب يصير ساجدا عن الثانية لان هذه ثانية باعتبار فعله فالنمّة صادفت محلها ولم يوجد في معارضته نية أخرى ثم ذكر
 مسئلة ما اذا أطال المقتدي السجدة الاولى وسجد الامام الثانية ثم رفع المقتدي رأسه فرأى الامام ساجدا فظن انه في السجدة
 الاولى فسجد قال فالمسئلة أيضا ٨٤ على ستة أوجه وفي الوجوه كلها يصير ساجدا عن الثانية ﴿باب قضاء الفوائت﴾

(قوله فالاداء الخ) قال في
 النهر بعد نقله تعريف
 الاداء عن صدر الشريفة
 بانه تسليم عين الواجب
 الثابت بالامر والقضاء
 بتسليم مثل الواجب به
 ﴿باب قضاء الفوائت﴾
 اه وبه علم ان ما في البحر
 مدفوع أما أولا فلان كون
 الوقت المقيد يدخل فيه
 المطلق جمع بين المتناهين
 وأما ثانيا فلان هذا مما
 لا حاجة اليه اذ تسليم العين
 يشمل هذا النوع من الاداء
 والا كان مثلا فيكون
 قضاء اه والجواب عن
 الاول ان المراد بتقيده به
 جعله ظرفا لا يتأخره

في فتح القدير بان مدرك أول صلاة الامام لاحق وهو يقضى قبل فراغ الامام في الصورة الاولى
 فاتته الركعة الاولى فركوعه وسجوده في الثانية قضاء عن الاولى وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة
 عن الثالثة ويقضى بعد الامام ركعة بغير قراءة لانه لاحق وفي الثانية تلحق سجدة في الثانية
 بركوعه في الاولى لانه كان معتبرا وبلغوا ركوعه في الثانية لوقوعه عقب ركوعه الاول بالسجود
 بقي عليه ركعة ثم ركوعه في الثالثة مع الامام معتبرا ويلتحق به سجوده في رابعة الامام فيصير عليه
 الثانية والرابعة فيقضى ركعتين وقضاء الاربع في الثالثة ظاهر اه وفي الخلاصة المقتدي اذا
 رفع رأسه من السجدة قبل الامام وأطال الامام السجدة فظن المقتدي ان الامام في السجدة الثانية
 فسجد ثانيا والامام في السجدة الاولى ان نوى متابعة الامام أو نوى السجدة التي فيها الامام أو نوى
 السجدة الاولى جاز وان نوى السجدة الثانية وكان الامام في الاولى فرفع الامام رأسه من السجدة
 وانحط للثانية فقبل ان يضع الامام جبهته على الارض للسجدة رفع المقتدي من الثانية لاجتياز سجدة
 المقتدي وكان عليه إعادة تلك السجدة ولو لم يعد تفسد صلواته اه والله أعلم

﴿باب قضاء الفوائت﴾

لما كان القضاء فرع الاداء أخره وقد قسم الاصوليون المأمور به الى أداء وإعادة
 وقضاء فالاداء ابتداء فعل الواجب في وقته المقيد به سواء كان ذلك الوقت العموم أو غيره
 وانما لم نقل انه فعل الواجب كما قال غيرنا لانه لا يشترط فعله كله في وقته ليكون أداء لان
 وجود التحريم في الوقت كاف لكون الفعل أداء وإعادة فعل مثله في وقته للحل

لا تخصيصه بوقت معين من بين الاوقات حتى يرد التناهي وعن الثاني بانه مبني على قول من عرفه بانه فعل
 الواجب في وقت معلوم انه لا يشترط لكونه أداء وجود جميعه فيه فزاد قيد الابتداء لدخول ذلك والازم عدم انعكاس التعريف
 فليتدبر (قوله فعل مثله) أي الواجب نخرج به القضاء بناء على التعريف الراجح له وقوله في وقته نخرج به القضاء بناء على التعريف
 المرجوح له ونخرج به أيضا فعل مثله بعده للحل غير الفساد وعدم صحة الشروع فهو خارج عن الاقسام الثلاثة كما به عليه المحقق
 ابن الهمام في التحرير لكن قال العلامة ابن أمير حاج في شرحه ان هذا مبني على ما عليه البعض والاقول الميزان الاعادة في عرف
 الشرع اتيان بمثل الفعل الاول على صفة الكمال بان وجب على المكلف فعل موصوف بصفة الكمال فأدائه على وجه النقصان
 وهو نقصان فاحش يجب عليه الاعادة وهو اتيان مثل الاول ذاتا مع صفة الكمال اه يفيد انه اذا فعل ثانيا في الوقت أو خارج
 الوقت يكون إعادة كما قال صاحب الكشاف اه ونحوه في شرح اصول فخر الاسلام للشيخ أكل الدين فانه قال ولم يذكر الشيخ
 الاعادة وهي فعل ما فعل أو لامع ضرب من الحلل ثانيا وقيل هو اتيان مثل الاول على وجه الكمال لانها ان كانت واجبة بان وقع
 الاول فاسدا فهي داخلة في الاداء أو القضاء وان لم تكن واجبة بان وقع الاول ناقصا فاسدا فلا يدخل في هذا التقسيم لانه تقسيم

الواجب وهي ليست بواجبة وبالاول يخرج عن العهدة وان كان على وجه الكراهة على الاصح فالفعل الثاني بمنزلة الجبر كما جبر
 بسجود السهوا وهو موافق لكلام الميزان حيث لم يقيد بالوقت ومخالف له حيث صرح بعدم وجوبها وفي شرح التحرير هل
 تكون الاعادة واجبة فصرح غير واحد من شراح اصول فخر الاسلام بانها ليست بواجبة وان بالاول يخرج عن العهدة وان كان
 على وجه الكراهة على الاصح وان الثاني بمنزلة الجبر والوجه الوجوب كما أشار اليه في الهداية وصرح به بعضهم كالشيخ حافظ الدين
 في شرح المنار وهو موافق لما عن السرخسي وأبي اليسر من ترك الاعتدال تنزيمه الاعادة زاد أبو اليسر ويكون الغرض هو الثاني
 وعلى هذا يدخل في تقسيم الواجب ثم نقل عن شيخه ابن الهمام لا اشكال في وجوب الاعادة اذ هو الحكم في كل صلاة أدبت مع
 كراهة التحريم ويكون جابر الاول لان الغرض لا يتكرر وجعله الثاني يقتضى ٨٥ عدم سقوطه بالاول اذ هو لازم
 ترك الركن لا الواجب

غير الفساد وعدم صحة الشروع وهو المراد بقوله لم كل صلاة أدبت مع كراهة التحريم فسبيلها
 الاعادة فكانت واجبة فلما دخلت في أقسام المأمور به والقضاء له تعريفان أحدهما على
 المذهب الصحيح من ان القضاء يجب بما يجب به الاداء وهو فعل الواجب بعد وقته وان عرف
 بما يشمل غير الواجب من السنن التي تقتضى فيبدل الواجب بالعبادة فيقال هو فعل العبادة بعد
 وقتها ولا يكون خارجا عن المقسم لان المنسوبة مأمور به أيضا بقوله تعالى وافعلوا الخير لانه
 مجاز فلهذا لم يدخله أكثرهم في تعريفه واطلاق القضاء في عبارة الفقهاء على ما ليس بواجب
 مجاز كما وقع في عبارة المختصر حيث قال وقضى التي قبل الظهر وكذا اطلاق الفقهاء القضاء
 للبح بعد فساد مجاز اذ ليس له وقت يصير بخروجه قضاء ثانيهما على القول المرجوح من
 ان القضاء يجب بسبب جديد فهو تسليم مثل الواجب ومن زاد عليه بالامر كصاحب المنار فقد
 تناقض كلامه لان المفعول بعد الوقت عين الواجب بالامر لانه اذا استفاد من الامر طاب شيئين
 الفعل وكونه في وقته فاذا عجز عن الثاني لفواته بقى الامر مقتضيا للاول فصرح به بالمثل
 مقتضى لكونه بسبب جديد وتصريحه بالامر مقتضى لكونه عينه وتمام تحقيقه في كتابنا المسمى
 باب الاصول مختصر تحرير الاصول ولم يظهر للاختلاف المذكور في سبب القضاء أثر كما يعلم من
 طالع كتب الاصول وفي كشف الاسرار ان المثلية في القضاء في حق ازالة المأثم لافي احوال الفضيلة
 اه والظاهر ان المراد بالمأثم ترك الصلاة فلا يعاقب عليها اذ قضاه او أمأثم تأخيرها عن الوقت
 الذي هو كبيرة فبإقالاته بالانزول بالقضاء المجرى عن التوبة بل لا بد منها هذا ويجوز تأخير الصلاة عن
 وقتها العذر كما قال الولوالجي في فتاواه القائلة اذا شتمت بالصلوة تخاف ان يموت الولد لا بأس بان
 تؤخر الصلاة وتقبل على الولد لان تأخير الصلاة عن الوقت يجوز بعذر الا ترى ان رسول الله صلى الله
 عليه وسلم أنزل الصلاة عن وقتها يوم الخندق وكذا المسافر اذا خاف من اللصوص وقطاع الطريق جاز
 لهم ان يؤخروا الوقتية لانه بعذر اه وفي النجدي الاصح ان تأخير القوائت لعذر السعي على العيال
 وفي الحوائج يجوز قبل وان وجب على الفور يباح له التأخير وعن أبي جعفر سجدة التلاوة والتذرع
 المطلق وقضاء رمضان موسع وضيق الحلواني والعامري اه وذكر الولوالجي من الصوم ان قضاء

الآن يقال المراد ان ذلك
 امتنان من الله تعالى اذ
 يحسب الكامل وان
 تأخر عن الغرض لماعلم
 سبحانه انه سيوقعه اه
 أقول ويظهر لي التوفيق
 بان المراد بالوجوب
 الافتراض في عبارة الشيخ
 أكمل الدين لانه ذكر
 وجوبها عند وقوع الاول
 فاسدا ولا شبهة في انها
 حينئذ فرض وذكرك عدم
 الوجوب عند وقوع الاول
 ناقصا لافساد ولا شبهة
 في عدم افتراضها حينئذ
 وعلى هذا يحمل كلام
 شراح اصول فخر الاسلام
 فلا ينافي ذلك ما أشار اليه
 في الهداية وصرح به
 في شرح المنار من ان
 الاوجه الوجوب لان
 المراد به الوجوب المصطلح

لا الافتراض (قوله غير الفساد وعدم صحة الشروع) قال في النهر لا حاجة اليه اذا احتلال الشيء يؤذن ببقائه ولا وجوده فيما ذكر
 اه قلت قد يجاب بان الحلال وان لم منه أن يكون بغير الفساد وعدم صحة الشروع لكن التصريح باللائم في التعريف غير بدعي
 تدبر واحترز عن الحلال بغير ما ذكر لانه لو كان بواحد منه فالفعل يكون أداءه وقوع في الوقت وقضاءه وقوع خارجه (قوله ومن زاد
 عليه بالامرائح) قال في النهر قال بعض المحققين ان العينة والمثلية بالقياس الى ما علم من الامراد المأمور به ان يكن عين ما علم فهو
 الاداء وان كان مثله فهو القضاء وهذا لان الشارع انما أمره بالصلاة ولم يؤدها بقيت في ذمته واد قدره على مثلها لان النقل شرع
 له من جنس ما عليه وهو مثله فأمر بصرف ماله من النقل الى ما عليه من القضاء وبهذا يدفع التناقض فتدبره اه قال الشيخ
 اسمعيل ولا يخفى ما فيه من التكاليف وان يقال بانه صرف ماله من النقل الى ما عليه من قضاء الغرض فليدبر

الصوم على التراخي وقضاء الصلاة على الفور الاعدل (قوله والترتيب بين الفائتة والوقية وبين الفوائت مستحق) مفيد لشئ أحدهما بالعبارة والآخر بالاعتناء أما الثاني فهو لزوم قضاء الفائتة فالأصل فيه أن كل صلاة فاتت عن الوقت بعد ثبوت وجودها فيه فإنه يلزم قضاؤها سواء تركها عمدا أو سهوا أو بسبب نوم وسواء كانت الفوائت كثيرة أو قليلة فلا قضاء على مجنون حالة جنونه ما فاتته في حالة عقله كما لا قضاء عليه في حالة عقله ما فاتته حال جنونه ما فاتته في حالة عقله لان المراد بيان محترز قوله بعد ثبوت وجودها (قوله سنة في السنة) يرد على والترتيب بين الفائتة والوقية وبين الفوائت مستحق

عمومه الوتر على قولهما فان ظاهر الرواية وجوب قضائه عندهما أيضا كما مر مع قولهما بسننيته لكن قد يجاب بان كلامه مبني على قول الامام صاحب المنه (قوله) وقال في حديث آخر (الح) هذا أولى من قول الهداية ثم قال صلوا لياهاه انهما حديث واحد

قوله فلا قضاء على مجنون) الى قوله ولا على مرتد العبارة مقبولة وحق التعبير المناسب لما نحن فيه أن يقال فلا قضاء على مجنون في حالة عقله ما فاتته حال جنونه كما لا قضاء عليه حالة جنونه ما فاتته في حالة عقله لان المراد بيان محترز قوله بعد ثبوت وجودها (قوله سنة في السنة) يرد على والترتيب بين الفائتة والوقية وبين الفوائت مستحق

عومه الوتر على قولهما فان ظاهر الرواية وجوب قضائه عندهما أيضا كما مر مع قولهما بسننيته لكن قد يجاب بان كلامه مبني على قول الامام صاحب المنه (قوله) وقال في حديث آخر (الح) هذا أولى من قول الهداية ثم قال صلوا لياهاه انهما حديث واحد

(قوله) فالحاصل ان من ترك واجبا الخ) نقل الحبير الرمي عن العلامة المقدسي انه يجب أن لا يعتمد على هذا الماذكوه قريبا من قولهم كل صلاة أدبت مع الكراهة سبيلها الاعادة مطلقا وأول قول القنية اذ لم يتم ركوعه ولا سجوده الخ على ما اذا لم يطعم من فيها زيادة اطمئنان قلت وفي هذا التأويل نظر نعم ظاهر كلامهم يقتضي الوجوب خارج الوقت أيضا ويدل عليه ما قدمناه عن شرح التحرير من ان الاعادة واجبة وان تقيدها بكونها في الوقت مبني على ما قاله البعض فان مقتضى هذا وجوبها بعد الوقت أيضا وعلى هذا يحمل كلام القنية على ظاهره ويكون قوله يؤمر بالاعادة في الوقت لا بعده مبني على قول من قيد الاعادة بالوقت وههنا توفيق آخر موافق لما ذكره المؤلف في هذا الحاصل ودافع لما توقف فيه أولا ولما اعترض به عليه المقدسي وهو أن نقول الاعادة فعل مثله في وقته كما شئ عليه المؤلف تبعا للتحرير وغيره وقولهم كل صلاة أدبت مع الكراهة فسبيلها الاعادة وجوبا غير مطلق بناء على هذا التعريف للاعادة لانها بعد الوقت لا تسمى اعادة كما مر عن التحرير فصار معناها سبيلها وجوب الاعادة في الوقت وينطبق عليه كلام القنية وما رقمه في القنية ثانيا يكون مبني على القول بعدم وجوب الاعادة الذي مشى عليه شرح أصول فخر الاسلام كما مر ونقله القهستاني عن المصمحات بصيغة الاولى الاعادة قال ومثله في المحيط والقنية ونوادير الفتاوى والترغيب اه وذكري في المعراج ان في المتوسط ما يدل على الاولوية والاستحباب وعلى القول بالوجوب يكون فعلها بعد الوقت أفضل كما حل عليه المؤلف كلام القنية الآخر وتحصل من هذا ان من قال

بوجوب الاعادة يقيدها بالوقت كما قال المصنف في شرح المنار الاعادة الاثبات بمنزل ما فعل أولا مع نقصان فاحش ذاتا مع صفة السكال لانه اذا وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداه ناقصا نقصانا فاحشا يجب عليه اعادته في وقته اه ويكون على هذا القول فعلها بعد الوقت أفضل كما افاده كلام القنية في مسألة قضاء صلاة العسر

أولى في الحالتين اه فعلى القولين لا وجوب بعد الوقت فالحاصل ان من ترك واجبا من واجباتها أو ارتكب مكرها وتحريمها وجوبان يعيد في الوقت فان خرج الوقت بالاعادة أثم ولا يجب جبر النقصان بعد الوقت فلو فعل فهو أفضل ولهذا حل صاحب القنية قولهم بكرهه قضاء صلاة عمره مرة ثانية على ما اذا لم يكن فيها شبهة الخلاف ولم تكن مؤداة على وجه الكراهة وفي التجنيس وغيره رجل فاتته صلاة من يوم واحد ولا يدري أي صلاة هي يعيد صلاة يوم وليلة لان صلاة يوم كانت واجبة بيقين فلا يخرج عن عهده الواجب بالشك واذ شك في صلاة انه صلاها أم لا فان كان في الوقت فعله ان يعيد لان سبب الوجوب قائم وانما لا يعمل هذا السبب بشرط الاداء قبله وفيه شك وان خرج الوقت ثم شك فلا شئ عليه لان سبب الوجوب قد فات وانما يجب القضاء بشرط عدم الاداء قبله وفيه شك وان شك في نقصان الصلاة انه ترك ركعة فان لم يفرغ من الصلاة فعله اتمامها ويقعد في كل ركعة وان شك بعد ما فرغ وسلم لا شئ عليه لما قلنا اه وذكري في الخلاصة في مسألة الشك في الصلاة هل صلاها أو لا وكان في الوقت لو كان الشك في صلاة العسر يقرأ في الركعة الاولى والثالثة ولا يقرأ في الثانية والرابعة اه وكان وجهه ان التنفل بعد صلاة العسر

وعلى القول الآخر في الاعادة يكون هي الأفضل في الوقت وبعده كما افاده ما رقمه في القنية ثانيا فقد ظهر لك ان ما ذكره المؤلف في هذا الحاصل موافق لما ذكره في تعريف الاعادة وانه لا مخالفة بين التعريف وبين قولهم كل صلاة الخ خلافا لما يفهم من قوله وقد قدمنا الخ واندفع ما ذكره المقدسي بقى هنا شئ لم يتعرض له المؤلف وهو انه لو اداها مع كراهة التزبه فالأفضل اعادتها أيضا كما ذكره الشرنبلالي في امداد الفتاح مستدلا بجموع قول التجنيس كل صلاة أدبت مع الكراهة فانها تعادلا على وجه الكراهة قال وهذا شامل للاعادة بكرهه التزبه ولا يمنع منه تمثيل الشيخ الكل الدين بالواجب في قوله وتعاد على وجه غير مكره أي تعاد الصلاة للاحتياط على وجه ليس فيه كراهة وهو المحكم في كل صلاة أدبت مع الكراهة كما اذا ترك واجبا من واجبات الصلاة اه لان الاعادة بترك الواجب واجبة فلا يمنع ان تكون الاعادة مندوبة بترك سنة لان المكروه موجود بترك السنة والنكرة في سياق النبي بقوله تعاد على وجه ليس فيه كراهة تع المكروه تنزيها وتحريمها اه كلام الشرنبلالي قلت وبواقفه ما قال القهستاني وفي التمرناشي لوصلي وفي ثوبه صورة وجوب الاعادة وقال أبو اليسر هذا هو المحكم في كل صلاة أدبت مع كراهة التحريم وفيه اشعار بان كراهة التزبه لا توجب وجوب الاعادة وكذا كراهة التحريم عند غير أبي اليسر بل الاولى أن تعاد عندهم اه وفي مكرهات الصلاة من فتح القدير والحق التفصيل بين كون تلك الكراهة كراهة تحريم فتحجب الاعادة أو تنزيه فتستحب اه فاعتنم هذا التحرير

مكروه فان قرأ في الكل أو في الاولين كان متغفلا بالاربع أو بالاولين على تقدير انه صلى الغرض
 أولا واذا ترك القراءة في ركعة من كل شفع تخضع للغرض على تقدير انه لم يصل أو للفساد على تقدير
 أنه صلى الغرض أولا فلم يكن متغفلا على كل تقدير لكن مقتضاه ان يقول بقرأ في كل شفع من
 الشفعين في ركعة ويترك القراءة في ركعة من كل شفع من غير تعيين الاولى والثانية للقراءة لان
 القراءة في الغرض في ركعتين غير عين كما سبق تقريره وقد يقال ان التغفل المكروه والقصدى
 وهذا ليس كذلك فلا يكون مكروها كما لا يخفى فيقرأ في الاولين أو في الكل وفي الحواوى القدسي
 لوشك في اتمام صلاته فاخبره عدلان انك لا تتم أعادو بقول الواحد لا تجب الاعادة اه وفيه بحث لان
 خبر الواحد العدل مقبول في الديانات اللهم الا ان يقال ان فيه الزام من كل وجه فشا به حقوق العباد
 وقبده في المحط بالامام وعمله بانها شهادة لان حكمه يلزم الغير دون المخبر وشهادة الفرد لا تقبل اه
 فيفدانه لو لم يكن اماما فقول الواحد مقبول فاطلاق الحواوى ليس بالحواوى وفي الحواوى أيضا لو تذكر
 انه ترك القراءة في ركعة من صلاة يوم وليلة تضي الفجر والوتر اه ووجهه ان ترك القراءة في
 ركعة واحدة لا يبطلها في سائر الصلوات الا الفجر والوتر وينبغي تقييده بان لا يكون مسافرا أما لو كان
 مسافرا فينبغي أن يعيد صلاة يوم وليلة كما لا يخفى وفي المحيط رجل صلى شهرا ثم تذكر انه ترك عشر
 سجدات من هذه الصلوات يقضى صلوات عشرة أيام بجواز انه ترك كل سجدة في يوم اه وتوضيحه
 ان العشر سجدات تجعل مفرقة على عشر صلوات احتياطاً فصار كأنه ترك صلاة من صلوات كل يوم
 واذا ترك صلاة ولم يدتر عينها يقضى صلاة يوم كامل فلزمه قضاء العشرة الايام وفي القنية صبي بلغ
 وقت الفجر ولم يصل الفجر وصلى الظهر مع تذكره يجوز ولا يجب الترتيب بهذا القدر اه وهو ان
 صحح يكون مخصصا للمتن وفي صحته نظر عندى لانه بالبلوغ صار مكافا اللهم الا أن يكون جاهلا به
 فيعذر لقرب عهده من زمن الصبا (قوله ويسقط بضيق الوقت) أى يسقط الترتيب المستحق
 بضيق وقت المكتوبة لانه وقت للوقتيه بالكتاب ووقت للفائتة بخبر الواحد وهو قوله عليه الصلاة
 والسلام من نام عن صلاة أو نسيها نذر صلها اذا ذكرها والكتاب مقدم على خبر الواحد فلو قدم
 الفائتة في هذه الحالة ولم يكن وقت كراهة فهي صحيحة لان النهى عن تقديم المعنى في غيرها وهو
 لزوم تفويت الوقتية وهو لا يعدم المشروعية واختلاف في المراد بالنهى هنا فقبل نهى الشارع لان
 الامر بالشئ نهى عن ضده وقيل نهى الاجماع لاجماعهم على انه لا يقدم الفائتة وهو الاصح كذا
 في المعراج وانما قلنا صحيحة ولم نقل جائزة لان هذا الفعل حرام كما لو اشتغل بالنافلة عند ضيق الوقت
 يحكم بصحتها مع الاثم وتفسير ضيق الوقت أن يكون الباقي منه لا يسعه ما عند الشروع في نفس
 الامر لا بحسب ظنه حتى لو ظن ضيقه فصلى الوقتية فلما فرغ ظهر ان فيه سعة بطل ما أداه وفي المجتبى
 ومن عليه العشاء فظن ضيق وقت الفجر فصلاها وفي الوقت سعة يكررها الى ان تطلع الشمس وفرضه
 ما بلى الطلوع وما قبله تطوع ولو كان فيه سعة عند الشروع فشرع في الوقتية وأطال القراءة فلما فرغ
 ضاق الوقت بطل ما أداه واختلوا فيما اذا كان الباقي منه يسع بعض الفوائت فقط ظاهر كلامهم
 ترجيح انه لا تجوز الوقتية ما لم يقض ذلك البعض وفي المجتبى خلافه فانه قال ولو فاتته أربع والوقت
 لا يسع الا الفائتين والوقتية والاصح انه تجوز الوقتية اه وظاهر كلام المصنف اعتبار أصل الوقت
 في الضيق لا الوقت المستحب ولم يذكر في ظاهر الرواية ولذا وقع الاختلاف فيه بين المشايخ ونسب
 الطحاوى الاول الى أبى حنيفة وأبى يوسف والثاني الى محمد كما في الذخيرة وثورته تظهر فيما لو تذكر

(قوله فيفدانه لو لم يكن
 اماما الخ) ان كان مراده
 ان المفيد لذلك التقييد
 بالامام فسلم لكن التعليل
 يشمل غيره أيضا تأمل
 (قوله وفي صحته نظر
 عندى الخ) قال في النهر
 يمكن تخريججه على ماروى
 الحسن ان من جهل
 فرضية الترتيب يلحق
 بالناسي واختاره جماعة
 من أئمة بخارى كما في
 البناءة والتقييد بالصبي
 يرشد اليه اه قلت
 وسيدكر المؤلف هذه

ويسقط بضيق الوقت

الرواية عن المجتبى في
 شرح قول المتن والنسيان
 (قول المصنف ويسقط
 بضيق الوقت) أى وقت
 الغرض بحيث لو اشتغل
 بالفائتة وقرأ مقدار
 ما تجوز به الصلاة بلا
 كراهة تفويت الوقتية
 بخلاف ما إذا أطال القراءة
 فانه لا يعتسر كذا في
 شرح الشيخ اسمعيل عن
 البرجندي (قوله وفي
 المجتبى خلافه) قال شيخ
 مشايخنا الرجسنى الذى
 رأيت في المجتبى انه
 لا تجوز الوقتية اه لكن
 في القهستاني جازت
 الوقتية على الصحيح

(قوله واختار الاول قاضيان الخ) أقول عبارته في شرح الجامع الصغير هكذا رجل صلى العصر وهو ذا كراهه لم يصل الظهر لا يجوز الا اذا كان في آخر الوقت وهو بناء على فضل الترتيب وقبذ كراهه وانما أعاده ووضع المسئلة في العصر لعرفة آخر الوقت فعندنا آخر وقت العصر في حكم الترتيب غروب الشمس وفي حكم جواز تأخير العصر تغير الشمس وعلى قول الحسن آخر وقت العصر عند تغير الشمس فعلى مذهبه اذا كان يتمكن من أداء الصلاتين قبل تغير الشمس يلزمه الترتيب والا فلا وعندنا اذا كان يتمكن من أداء الظهر قبل تغير الشمس ويقع كل العصر أو بعضه بعد تغير الشمس يلزمه الترتيب وان كان يتمكن من أداء الصلاتين قبل غروب الشمس لكن لا يتمكن من أن يفرغ من الظهر قبل تغير الشمس لا يلزمه الترتيب لان أداء شيء من الظهر لا يجوز بعد التغير وما بعد تغير الشمس ليس وقتا لأداء شيء من الصلوات الا عصر يومه اه (قوله فينبذنا نقطع اختلاف المشايخ الخ) أنت خير بان ما مر عن الطحاوي صريح في أن المسئلة ليست مبنية على اختلاف المشايخ بل هي مبنية على اختلاف الرواية عن علمائنا الثلاثة بل مقتضى ما مر عن المسبوط انه لا خلاف فيما فتمتعين ٨٩ ترجيح كون المعتبر أصل الوقت

لوجوه الاول كونه موافقا لاطلاق المتون واذا اختلف التهجيج والعمل بما وافق المتون أولى كما سيد كره المؤلف قبيل والنسيان

قوله ولم تعد يعودها الى القسلة الثاني كونه قول أبي حنيفة وأبي يوسف والاخر قول محمد بن الظاهر انه رواية عن محمد بدليل ما في المسبوط من ابن الاول قول علمائنا الثلاثة أي وهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد ثم رأيت التصريح بأنه رواية عن محمد في شرح المنية الكبير وختم بان المراد

في وقت العصر انه لم يصل الظهر وعلم انه لو اشتغل بالظهور يقع قبل التغير ويقع العصر أو بعضها فيه فعلى الاول يصل الظهر ثم العصر وعلى الثاني يصل العصر ثم الظهر بعد الغروب واختار الاول قاضيان في شرح الجامع الصغير وذكروه بصيغة عندنا وفي المسبوط وأكثرا ما يجئنا على انه يلزمه مراعاة الترتيب ههنا عند علمائنا الثلاثة وصحح في المحيط الثاني فقال والاصح انه يسقط الترتيب لما فيه من تغير حكم الكتاب وهو نقصان الوقتية بخبر الواحد وذلك لا يجوز اه فعلى هذا المراد يسقط بضيق الوقت المستحب ووجه في الظهريه بما في المنتقى من انه اذا افتتح العصر في أول وقتها وهو ناس للظهر ثم اجرت الشمس ثم ذكر الظهر مضى في العصر قال فهذا نص على ان العبرة للوقت المستحب اه فينبذنا نقطع اختلاف المشايخ لان المسئلة حيث لم تذكري في ظاهر الرواية وثبتت في رواية أخرى تعين المصير لها وفي المجتبى ان لم يمكنه أداء الوقتية الامع التخفيف في قصر القراءة والافعال فيرتب ويقتصر على أقل ما تجوز به الصلاة (قوله والنسيان) أي ويسقط الترتيب بالنسيان وهو عدم تذكري الشيء وقت حاجته وهو عند رسماوى مسقط للتكليف لانه ليس في وسعه ولان الوقت وقت للفائتة بالتذكري وما لم يتذكري لا يكون وقتا لها وما الحق بالنسيان الظن فليس مسقطا رابعا كما قد يتوهم فهو قسمان معتبر وغير معتبر واختلفت عباراتهم فيه ففي كشف الاسرار شرح أصول فخر الاسلام ان الظن انما يكون معتبرا اذا كان الرجل مجتهدا قد ظهر عنده ان مراعاة الترتيب ليست بفرض فهو دليل شرعي كالنسيان ولما اذا كان ذا كراهه وغير مجتهد فمجرد ظنه ليس بدليل شرعي فلا يعتبر اه فجعل المعتبر ظن المجتهد لا غيره وذكري شارحا والهداية كصاحب النهاية وفتح القدير ان فساد الصلاة ان كان قويا كعدم الطهارة استتبع الصلاة التي بعده وان كان

١٢ - بحر ثاني أصل الوقت لا الوقت المستحب الثالث كونه قد صححه قاضيان وهو من أجل من يعتمد على تصحيحه كما ذكره العلامة قاسم لانه فقيه النفس الرابع كون أكثر المشايخ عليه كما تقدم عن المسبوط واذا اختلفت في مسألة فالعمل بما قاله الاكثر أولى كما ذكره البيري في حاشية الاشباه الخامس ان تصحيح سقوط الترتيب فيما اذا لزم وقوع العصر في وقت ناقص لا يلزمه تصحيح كون المراد الوقت المستحب في سائر الاوقات اذ بعد غاية العبدان يقال بسقوط الترتيب اذ اذاته صلوات ولزم من قضائها تأخير ظهر الشتاء وتأخير المغرب عن أول الوقت مع انه لو تذكري الفائتة والمخطيب يخطب يقوم ويقضها وان فاته الاستماع الواجب فكيف لا يقضها اذا لزم فوات الوقت المستحب السادس ان ما ذكره من قول الظهريه ان ما في المنتقى نص صريح في ان العبرة للوقت المستحب فيه نظر ظاهر لان ما في المنتقى لا خلاف فيه على القولين أما على اعتبار الوقت المستحب فظاهر وأما على اعتبار أصل الوقت فلان شرطه أن لا تقع الفائتة في وقت تغير الشمس لان ذلك الوقت لا يصح فيه الا عصر يومه كما علمت من عبارة قاضيان التي ذكرناها فالحاصل ان ما ذكره المؤلف ههنا غير محرر وان تبعه من بعده عليه حتى العلائي شارح التنوير ولم أر من نبه على ما قلته فاعتنم هذا التحرير والمجد لله رب العالمين

(قوله والحق ان المجتهد لا كلام فيه أصلاً) ردنا في الكشف وقوله وان كان مقلداً الخ رد لما ذكره الشارحون (قوله فلا عبرة برأيه المخالف لمذهب امامه) قال في النهريه نظر اذ كون هذا الظن لا عبرة به لمخالفته لراى امامه في حيز المنع وكيف يكون مخالفاً له وقد اعتبره وحينئذ افتاء الحنفى باعادة المغرب غير صحيح اه وحاصله ان ما ذكره من صحة المغرب حين ظنه عدم وجوب الترتيب هو مذهب امامه لانه قد اعتبر ظنه وحكم بصحة صلاته فالافتاء بعدمها مخالف له فلا يكون صحيحاً هذا معنى كلام النهرويه سقط قول الشيخ اسمعيل بعد نقله كلام النهريه فيه كلام اذ الفرض كونه مقلداً وعمله برأيه خروج عما هو بصدده من التقليد فلا يعتبر على ان قوله وكيف يكون الخ لا يظهر له معنى صحيح فليتأمل اه اذ قد علمت ان عمله قد صادف رأى امامه وكيف يصح الافتاء باعادة المغرب وقد نصوا على عدمها وليس ما ذكره الشراح من الفرعين تفريعا برأيهم اذ المسئلة مذكورة في غير ما كتب كشرح الجامع الصغير لفاضل بن حجر وغيره وذكروا في الذخيرة انها مروية عن محمد رواها عنه ابن سماعة في نوادره وعزها في التاتارخانية الى الاصل وقال في اثنا عشرها فان أعاد الظهر ٩٠ وحدها ثم صلى المغرب وهو يظن ان العصر له جائر قال يجزئه المغرب ويعيد العصر فقط

ولو كان عنده ان العصر لا يجزئه لا يجوز له المغرب نص عليه ابن سماعة عن محمد اه وظاهر كلام المؤلف الطعن في ذلك حيث لم يجعله مصورا بصورة مع انه منقول في المذهب كما علمت وقد تابع المؤلف الشرنبلالى في امداد الفتاح لكنه قال فتعين جل المسئلة على عامي ليس له مذهب ولم يستفت أحد ا فصلاته صحيحة لمصادفتها مجتهدا فيه فلا يتعرض له من علم حاله من غير استفتائه اه وهو بعيد اذ لا فرق حينئذ بين المسئلتين

ضعيفا كعدم الترتيب لا يستتبع وفرعوا على ذلك فرعين أحدهما الوصلى الظهر بغير طهارة ثم صلى العصر ذكرا لها ووجب عليه اعادة العصر لان فساد الظهر قوى لعدم الطهارة فأوجب فساد العصر وان ظن عدم وجوب الترتيب ثانيهما الوصلى هذه الظهر بعد هذه العصر ولم يعد العصر حتى صلى المغرب ذكرا لها فالمغرب صحيحة اذ اظن عدم وجوب الترتيب لان فساد العصر ضعيف لقول بعض الأئمة بعدمه فلا يستتبع فساد المغرب وذكرا لا امام الا سيحاجى له أصلا فقال اذا صلى وهو ذكرا للفائتة وهو يرى انه يجزئه فانه ينظر ان كانت الفائتة ووجب اعادةها بالاجماع أعاد التي صلى وهو ذكرا لها وان كان عليه الاعادة عندنا وفي قول بعض العلماء ليس عليه وهو يرى ان ذلك يجزئه فلا اعادة عليه وذكرا الفرعين المذكورين وعلل في شرح المجمع للمصنف للفرع الثاني بان المانع من الجواز كون الفائتة متروكة يتيقن فلم يتناولها النص المقتضى لمراعاة الترتيب لا اختصاصه بالمتروك يتيقن والحق ان المجتهد لا كلام فيه أصلا وان ظنه معتبر مطلقا سواء كانت تلك الفائتة ووجب اعادةها بالاجماع أولا اذ يلزمه اجتهاد ابي حنيفة ولا غيره وان كان مقلدا وان كان مقلدا لابي حنيفة فلا عبرة برأيه المخالف لمذهب امامه فيلزمه اعادة المغرب أيضا وان كان مقلدا للشافعى فلا يلزمه اعادة العصر أيضا وان كان عاميا ليس له مذهب معين فذهب فتوى مقلديه كما صرحوا به فان افتاء حنفى أعاد العصر والمغرب وان افتاء شافعى فلا يعيدهما ولا عبرة برأيه وان لم يستفت أحد ا وصادف الصحة على مذهب مجتهدا جزأه ولا اعادة عليه ويدل عليه ما ذكره في الخلاصة معزز الى الفتاوى الصغرى رجل يرى التيمم الى الرسغ والوتر ركعة ثم رأى التيمم الى المرفق والوتر ثلاثا لا يعيد ما صلى وان فعل عن جهل من غير ان يسأل أحد ا ثم سأل فامر بالثلاث يعيد ما صلى شفعوى المذهب اذا صار حنفيا

فيقتضى أن لا تفسد العصر في المسئلة الاولى أيضا لمصادفته فصلا مجتهدا فيه لان الشافعى لا يقول بوجوده أيضا في هذه الصورة فتعين جل المسئلة على مقلدا لابي حنيفة جهل هذا الحكم ثم استفتى حنفيا فانه لا يأمره باعادة المغرب اعتبار الظنه قال في العناية الظن متى لاقى فصلا مجتهدا فيه وقع معتبرا وان كان خطأ والترتيب لا يوجب الشافعى رجه الله فكان ظنه موافقا لرأيه وصار كما ذكره عفاً حذراً من إيه القصاص وظن صاحبه ان عفو صاحبه غير مؤثر في حقه فقتل ذلك القاتل لا يقتص منه ومع لم ان هذا قتل بغير حق لكن لما كان متاولاً ومجتهدا في ذلك صار ذلك الظن مانعاً ووجب القصاص كذا في البسوط اه لكن قوله الظن متى لاقى فصلا مجتهدا فيه الخ يتوقف على ما حققه في فتح القدير لينااسب ما نحن فيه وهو ان مجرد كون محل مجتهدا فيه لا يستلزم اعتبار الظن المخطئ فيه من الجاهل بل ان كان المجتهد فيه ابتداء لا يعتبر الظن وان كان مما بينى على المجتهد ويستتبعه اعتبار ذلك الظن لزيادة الضعف ففساد العصر هو المجتهد فيه ابتداء وفساد المغرب بسبب ذلك فاعتبر اه وفيه تصريح بان محل اعتبار هذا الظن وعدمه في الجاهل لا العالم بوجوب الترتيب كما أتى عن القدروري الكبير وأماما سيما في أيضا من انه لم يفرق في الاصل بين العالم والجاهل وقال في البناء انه ظاهر الرواية فقد قال في النهرايه مشكل

(قوله وفي المجتبى من جهل) نقله قاضيان في شرحه عن المحسن بن زياد وقال وكثير من المشايخ أخذوا بقوله ومثله في التاتارخانية (قوله دخول السادسة) أي دخول وقت السادسة كافي الهداية (قوله وقد يقال) أي فيما أو أراد أن يصلي الظهر من اليوم الثاني في هذه الصورة يصح أدائها السقوط الترتيب بصيرورة الفوائت سنا (قوله من كون الفوائت سبعا) أي بتقديم السنين وهو ظاهر وقوله أو تسعا أي بتقديم التاء المثناة على السنين ووجهه أنه ذكر الفوائت بلفظ الجمع والزائد غير المزيد عليه والمزيد عليه ست والفوائت الزائدة ثلاثة لأنها أدنى مراتب الجمع فيصير المجموع تسعة وفيه أنه لا يفهم من قولك هذه الدراهم تزيد على مائة إلا أن عددها يزيد على مائة درهم والمراد هنا كذلك (قوله وان أجاب عنه في غاية البيان الخ) ٩١ قال بعد تقريره وحاصله

الأ أن يزيد بقوت ست صلوات بدخول وقت السابعة فيسقط الترتيب وهذا ما عندي من البيان اه ورده في العناية بان الزيادة لا يدوان تكون من جنس المزيد عليه ثم قال والحق أن يقدر مضافان وتقديره إلا أن تزيد وصيرورتها سنا

وقد فاتته صلوات في وقت كان شفعو ياتم أراد ان يقضيهما في الوقت الذي صار حنيفيا يقضى على مذهب أبي حنيفة اه وفي المجتبى من جهل فرضية الترتيب لا يجب عليه كالناسي وهو قول جماعة من أئمة بلخ وفي القدوري الكبير ترك الظهر وصلى العصر ذكرا حتى فسد ثم قضى الظهر وصلّى المغرب قبل إعادة العصر صح مغر به ولو علم ان عليه إعادة العصر لم تجز مغر به ولم يفصل في الاصل بين ما اذا كان عالما أو جاهلا قال رحمه الله وهذا معنى قولهم الفاسد لا يوجب الترتيب هذا ما ظهر للعبد الضعيف هذا وقد ذكر في المحيط معزيا الى النوادر لو صلى الظهر على ظن انه متوضئ ثم توضأ وصلّى العصر ثم تبين بعيد الظهر خاصة لانه بمنزلة الناسي في حق الظهر فلم يلزمه مراعاة الترتيب اه وليس بخالف لما قدمناه عنهم لان فيما قدمناه كان وقت العصر ذكرا انه صلى الظهر بغير طهارة وفي مسألة النوادر التذكر حصل بعد أداء العصر (قوله وصيرورتها سنا) أي ويسقط الترتيب بصيرورة الفوائت ست صلوات لدخولها في حد الكثرة المفضية للحرج لوقلنا بوجوبه والكثرة بالدخول في حد التكرار وهو ان تكون الزوائت سنا وهو الصحيح وبه اندفع ما روى عن محمدان المعتبر بدخول السادسة واندفع ما في السراج الوهاج وغاية البيان وكثيران المعتبر بدخول وقت السابعة لتصير الفوائت سنا اذ لا يتوقف صيرورتها سنا على دخول السابعة كما لو ترك صلاة يوم كامل وبجر اليوم الثاني فان الفوائت صارت ستة بتلوع الشمس في اليوم الثاني ولم يدخل وقت السابعة وقد يقال لما كان فائدة السقوط صحة الوقتية وهي لا تكون الا بدخول وقت السابعة اعتبر وقت السابعة وجوابه ان فائدة السقوط لم تخصر فيما ذكر لانه بدخول وقت السابعة لا يجب عليه الترتيب فيما بين الفوائت أيضا كما سيأتي وعبارة المصنف أولى من عبارة الهداية والقدوري حيث قال الا ان تزيد الفوائت على ست صلوات استثناء من قوله رتبتها في القضاء لما يلزم من ظاهرها من كون الفوائت سبعا على ما في فتح القدير أو تسعا على ما في النهاية وان أجاب عنه في غاية البيان بان المراد بالفوائت الاوقات مجازا للاشتباه مع ما قدمناه من عدم اشتراط دخول وقت السابعة وصرح في المحيط بان ظاهر الرواية ان الترتيب يسقط بصيرورة الفوائت سنا موافقا لما في المختصر وصححه في الكافي وبه اندفع ما صححه الشارح الزيلعي من ان المعتبر في سقوط الترتيب ان تبلغ الاوقات المتخللة منذ فاتته ستة اوقات وان أدى ما بعدها في اوقاتها ولهذا ذكر في الفتاوى الظهيرية لو تذكرك فائتة بدشهر لا تجوز لوقتية مع تذكر الفائتة الا اذا كانت

أوقات الفوائت على أوقات ست صلوات بحسب دخول الاوقات دون خروجها ورده في السعدية بان الزائد على اوقات ست صلوات ليس وقت الفائتة بل على العكس حيث زاد على اوقات الفوائت الستة وقت صلاة أخرى واختار في الجواب ان الكلام على القلب أي الا أن تزيد الصلوات المفروضة على ست فوائت قال وهذا معنى صحيح لا غبار عليه والقلب فن معتبر من

البلاغة سيما عند صاحب المفتاح اه لكن فيه ان اعتبار محاورات البلاغة في أداء الاحكام الشرعية غير ظاهر لاسيما فيما يؤدي الى اشتباه الحكم كما هنا وثم تأويلات أخر (قوله للاشتباه) تعليل للاولوية وقوله مع ما قدمناه وجه آخر للاولوية أيضا (قوله وبه اندفع ما صححه الشارح الزيلعي) وعبارة ثم المعتبر فيه ان تبلغ الاوقات المتخللة منذ فاتته ستة وان أدى ما بعدها في اوقاتها وقيل يعتبر ان تبلغ الفوائت ستا ولو كانت متفرقة وثمره الاختلاف تظهر فيما اذا ترك ثلاث صلوات مثلا الخ (قوله ولهذا ذكر الخ) تعليل للاندفاع لكن مع قطع النظر عن قوله وقال الصدر الشهيد الخ

الفوائت ستا وقال الصدر الشهيد ح سام الدين في واقعاته انه يجوز اه وفي التجنيس ان الجواز مختار الطحاوي والفقهاء أبي الليث وبه نأخذ لان المتخلل بينهما أكثر من ست صلوات اه وفي الواجبة وهو المختار عند المشايخ وهو موافق لتصحيح الشارح وحاصله انهم اختلفوا هل المعتبر صيرورة الفوائت ستا في نفسها ولو كانت متفرقة أو كون الاوقات المتخللة ستا وثمرته تظهر فيما ذكرنا من الفروع والظاهر اعتماد ما وافق المتون من اعتبار صيرورة الفوائت ستا حقيقة وما ذكره الشارح الزبلي ثمة للخلاف المذكور من انه لو ترك ثلاث صلوات مثلا الظهر من يوم والعصر من يوم والمغرب من يوم ولا يدري أيها أولى فعلى اعتبار الاوقات سقط الترتيب لان المتخلل بين الفوائت كثيرة فيصلي ثلاثا فقط وعلى اعتبار الفوائت في نفسها لا يسقط فيصلي سبع صلوات والاول أصح اه فغير صحيح لوجهين الاول انه لا يتصور على قول أبي حنيفة كون المتخللات ست فوائت لان مذهبه ان الوقتية المؤداة مع تذكر الفائتة تفسد فسادا موقوفا الى ان يصلي كمال خمس وقتيات فان لم يعد شيئا منها حتى دخل وقت السادسة صارت كلها صحيحة كما سيأتي فقوله وقيل يعتبر ان تبلغ الفوائت ستا ولو كانت متفرقة غير متصور على قوله فلا يفتي عليه شيء الثاني ان اختلاف المشايخ في لزوم السبع أو الثلاث ليس مبنيا على ما ذكر وانما هو مبني على ان العبرة في سقوط الترتيب لتحقق فوت الست حقيقة أو معنى فنوجب السبع نظر الى الاول لانه لم يفته الا ثلاث فلم يسقط الترتيب فيه عدم ما صلى أولا ومن اقتصر على الثلاث نظر الى الثاني لان بايجاب السبع بايجاب الترتيب تصير الفوائت كسبع معنى فاذا كان الترتيب يسقط بست فأولى ان يسقط بسبع والحاصل اننا قلنا بوجود الترتيب للزوم قضاء سبع وهي كسبع فوائت فلذا أسقطنا الترتيب وقول من أسقطه أوجه لان المعنى الذي لا جرحه سقط الترتيب بالست وهو الدخول في حد الكثرة المقتضية للخرج موجود في ايجاب سبع بعينه واقتصر عليه في التجنيس من غير حكاية خلاف ثم ذكر بعده الخلاف وقال ان السقوط هو مختارنا وغيره لا يعتمد عليه وذكر الوالوجي ان من أوجب الترتيب فيه لا اعتماد عليه لانه قد زاد على يوم وليلة فلا يبقى الترتيب واجبا اه وصححه في الحقائق معلل بان اعادة ثلاث صلوات في وقت الوقتية لاجل الترتيب مستقيم اما ايجاب سبع صلوات في وقت واحد لا يستقيم لتضمنه تفويت الوقتية اه يعني انه مظنة تفويت الوقتية والحاصل انه لا يلزمه الا قضاء ما تركه من غير اعادة شيء على المذهب الصحيح اذا كانت الفوائت ثلاثا أو أكثر فيلزمه قضاء ثلاث في الفرع المذكور ولو ترك مع ذلك عشاء من يوم آخر لزمه أربع ولو ترك صباحا آخر لزمه خمس ولا يعيد شيئا مما صلاه وعلى القول الضعيف في المسئلة الاولى يصلي سبع لانه اما ان يصلي ظهرا بين عصرين أو عصرين ظهرا بين احتمال أن يكون ما صلاه أولا هو الاخر فيعيد ثم يصلي المغرب ثم يعيد ما صلاه أولا لاحتمال كون المغرب أولا وفي المسئلة الثانية يقضي خمس عشرة صلاة السبعة الاولى لاحتمال أن تكون العشاء هي الاولى وفي المسئلة الثالثة يقضي احدى وثلاثين صلاة الخمسة عشر الاولى ثم يصلي الفجر ثم يعيد الخمسة عشر لاحتمال أن يكون الفجر هي الاولى وانما قيدنا بكون الفوائت ثلاثة فأكثر لانه لو فاتته صلواتان الظهر من يوم والعصر من يوم ولا يدري الاول فعند أبي حنيفة يلزمه قضاء ثلاث صلوات وهو اما ظهر بين عصرين أو عصرين بين ظهريين لان المتروك أولا ان كان هو المؤدى أولا فلا خير نفل والا فلا اول نفل

ما ذكره الصدر الشهيد وما في التجنيس والوالوجية موافق لتصحيح الشارح (قوله سقط الترتيب) قال في الفتح يعني بين المتروكات اه وظاهره انه لا يسقط بين المتروكات والوقتية على كل من الاعتبارين كما يفيد ايضا ما سذكره المؤلف عن الحقائق (قوله غير متصور على قوله) لانه مع دخول وقت السادسة ثبتت الصحة فلا تحقق فائتساوى المتروكة اذ ذلك والمسقط هو ست فوائت لا مجرد اوقات لافوائت فيها كذا في فتح القدير وتمام الكلام فيه وقد يجاب بانها فائتة حكما ولا الترتيب صلاة وصلى بعدها خسا ذاكر الها سقط عنه الترتيب مع ان الفائت حقيقة واحدة تأمل (قوله بالحاصل) أي حاصل ما ذكره في توجيه قول من اقتصر على الثلاث (قوله في المسئلة الاولى) أي مسئلة ما لو كانت الفوائت ثلاثا ظهر من يوم وعصر من يوم ومغرب من يوم ولا يدري ترتيبها ولم يقع تحريمه على شيء (قوله لانه اما ان يصلي الخ) تعليل لقوله يصلي سبعا وقوله

وقال لا يلزمه الاصلان الحاقه بالناسي فيسقط الترتيب وأبو حنيفة أحقه بناسي التعيين وهو من
 فاته صلاة لم يدر ما هي ولم يقع تحريمه على شيء يعيد صلاة يوم وليلة مجامع تحقق طريق يخرج بها عن
 العهدة يبين فيجب سلوكها وهذا الوجه بصريح بايجاب الترتيب في القضاء عنده فيجب الطريق
 التي يعينها لا كما قيل انه مستحب عندهم فلا خلاف بينهم وفي فتاوى قاضيان ان الفتوى على قولهما
 كانه تخفيفا على الناس لسكوتهم والافدلية لا يترجح على دليله وقد ذكر في آخر الحاوي القدسي
 انه اذا اختلف أبو حنيفة وصاحبا فلا يصح ان الاعتبار لقوة الدليل والحاصل ان الاصح المفتى به انه
 لا يلزمه القضاء الا بقدر ما ترك سواء كان التروك صلاتين أو أكثر وقد أفاد كلام المصنف ان الفوائت
 اذا كثرت سقط الترتيب فيما بين الفوائت نفسها كما سقط بينها وبين الوقتية وقد صرح به في
 الهداية وخرم به في المحيط وعلله في غاية البيان بان الكثرة اذا كانت مسقطا للترتيب في غيرها كانت
 مسقطا له في نفسها بالطريق الاولي لان العلة اذا كان لها أثر في غير محلها فلان يكون لها أثر في محلها
 اولى اه ونص الزاهد على انه الاصح وبهذا اندفع ما في الظهيرية والحاشية من ان الفوائت لو
 كثرت وأراد ان يقضيها فانه يراعى الترتيب في القضاء وتفسر بذلك انه اذا قضى فائتة ثم فائتة فان
 كان بين الاولى والثانية فوائت ست يجوز له قضاء الثانية وان كانت أقل من ست لا يجوز قضاء
 الثانية ما لم يقض ما قبلها وقيل في الفوائت اذا كثرت سقط الترتيب حتى لو قضى ثلاثين فورا ثم
 قضى ثلاثين نظرا ثم قضى ثلاثين عصرا حازه وأفاد كلامه ايضا انه لا فرق بين الفوائت القديمة
 والحديثة حتى لو ترك صلاة شهر فسقا ثم أقبل على الصلاة ثم ترك فائتة حادثة فان الوقتية جائزة
 مع تذكر الفائتة الحادثة لانضمامها الى الفوائت القديمة وهي كثيرة فلم يجب الترتيب ولان
 بالحديث ازدادت الكثرة فينبأ كد السقوط ولانه لو اشتغل بهذه الفائتة لكان ترجحا بالمرجوح
 ولو اشتغل بالكل تقوت الوقتية فتعين ما ذكرنا وقال بعضهم ان المسقط الفوائت الحديثة وأما
 القديمة فلا تسقط ويجعل الماضي كان لم يكن زجراله عن التهاون بالصلوات فلا تجوز الوقتية مع
 تذكرها وصححه في معراج الدراية معزيا الى المحيط للصدر الشهيد وفي التجديد وعليه الفتوى وذكر
 في المحتبى ان الاول أصح وفي الكافي والمعراج وعليه الفتوى فقد اختلف الصحیح والفتوى كما رأيت
 والعمل بما وافق اطلاق المتون اولى خصوصا ان على القول الثاني يؤدي الى التهاون لا الى زجره عنه
 فان من اعتاد تفويت الصلوات لو أفتى بعدم الجواز يفوت أخرى ثم وثم حتى تبلغ الحديثة حد الكثرة
 ككافي الكافي (قوله ولم يعد بعودها الى القلة) أي لم يعد وجوب الترتيب بعود الفوائت الى القلة
 بسبب القضاء بعد سقوطه بكثرتها كما اذا ترك رجل صلاة شهر مثلا ثم قضاها الا صلاة ثم صلى الوقتية
 ذكرها فانها صحيحة لان الساقط قد تلاشى فلا يحتمل العود كما الماء القليل اذا تجسس فدخل عليه
 الماء الجاري حتى كثرت وسال ثم عاد الى القلة لا يعود نجسا واختاره الامام السرخسي والامام البرزوي
 حيث قال ومتى سقط الترتيب لم يعد في أصح الروايتين وصححه أيضا في الكافي والمحيط وفي معراج
 الدراية وغيره وعليه الفتوى وقيل يعود الترتيب وليس هو من قبيل عود الساقط بل من قبيل زوال
 المانع كحق الحضانه اذا ثبت للام ثم تزوجت ثم ارتفعت الزوجية فانه يعود لها واختاره في الهداية
 وقال انه الاظهر مستدلا بما روي عن محمد فيمن ترك صلاة يوم وليلة وجعل يقضى من الغد مع كل
 وقتية فائتة فالفوائت جائزة على كل حال والوقتية فاسدة ان قدمها لدخول الفوائت في حد القلة

لاحتمال تعليل للتعليل
 وحاصله انه في هذه
 الصورة يصلى الظهر ثم
 العصر ثم الظهر ثم المغرب
 ثم الظهر ثم العصر ثم الظهر
 لما ذكره من التعليل
 الثاني (قوله مستدلا بما
 روي عن محمد الخ) وجه
 الاستدلال انه اذا قدم
 الوقتية صارت هي سادسة
 المتروكات فسقط الترتيب
 ولم يعد بعودها الى القلة
 فعلى تقدير ان لا يعود
 كان ينبغي انه اذا قضى
 بعدها فائتة حتى عادت
 المتروكات الى خمس أن
 تجوز الوقتية الثانية
 قدمها أو آخرها وان
 وقعت بعد عدة لا توجب
 سقوط الترتيب أعني
 خسا أو اربع السقوط
 الترتيب قبل أن نصير
 الى الخمس كذا في الفتح

(تولاه لانه لا فائتة عليه في ظنه حال أدائها) محمول على ما اذا كان جاهلا ما لو اعتقد وجوب الترتيب كانت أيضا فاسدة وعليه أن يقال اذا كان الفرض جهل وجوب الترتيب وانه معتبر في صحة العشاء اذا أخرها لمصادفته محل اجتهاد فلا وجه للفصل بين تقديمها وتأخيرها بل يجب أن يصح وان قدمها لان الفرض انه جاهل وجوب الترتيب بينها وبين الفائتة التي عليه والجواب يعلم من جوابهم لطلب الفرق بين ما وصلى الظهر بعيرطها مرة ثم صلى العصر ذكرا الهالي آخر ما من المسئلة وجوابها وكذا ما نحن فيه فانه اذا أخر العشاء فسادها بسبب فساد الوقتيات وفساد الوقتيات هو الفساد المجتهد فيه فهو نظير العصر في المسئلة المذكورة واذا قدمها فسادها حينئذ ٩٤ لوجود الفائتة يتيقن وهي آخر المتروكات كذا حققه في فتح القدير (قوله ولم يخرج هنا)

أى وحينئذ فاذا قضى فائتة قبل خروج الوقت بقيت الفوائت أربعة وصارت خمسا بخروج الوقت فكان العود من الخمس الى الرابع ومن الرابع الى الخامس فلم تتحقق الكثرة (قوله وما أجيب به في المعراج) أى عن الرد على صاحب الهداية المذكور في الكافي والتبيين (قوله المسئلة) أى التي استدلت بها في الهداية (قوله رد بقوله في الكافي الخ) أقول قد ذكر في المعراج هذا الرد بصورة سؤال ثم أجاب عنه وعبارته فان قيل قال في الكتاب صلى مع كل وقتية فائتة ومع للقران قلنا ان القران غير مراد اجماعا فان الصلاتين لا تؤدىان معا فكيف يكون المراد ان كل فائتة تقضى مع ما يجانسها

وان أخرها فكذلك الا العشاء الاخيرة لانه لا فائتة عليه في ظنه حال أدائها اه ورده في الكافي والتبيين بانه لا دلالة فيه لان الترتيب لو سقط لحازت الوقتية التي بدأها ولان الترتيب انما يسقط بخروج وقت السادسة ولم يخرج هنا ولا يمكن جملة على ما روى عن محمد بن النضر ان الترتيب يسقط بدخول وقت السادسة لان حكمه بفساد الوقتية التي بدأها يمنع من ذلك اذ لو كان مراده على ذلك الرواية لما فسدت التي بدأها أول مرة لسقوط الترتيب عنده وذلك في فتح القدير وارتضاه ورده الشيخ قاسم في حاشيته على الزيلعي بانه مبنى على ما روى عن محمد بن قيس عن جماعة ممن محقق المشايخ على أن من أصل محمدانه اذا دخل وقت السادسة سقط الترتيب الا ان سقوطه بتغير بخروج وقت السادسة فاذا أدى وقتية توقف جوازها على قضاء الفائتة وعدمه واذا قضى دخلت الفوائت في حد القلة فطلت الوقتية لانها أدبت عند ذكر الفائتة ولذا صرح في رواية ابن سماعة عن محمد بن يعقوب ذلك بقوله لانه كلما قضى فائتة عادت الفوائت أربعة وفسدت الوقتية الا العشاء فانه صلاحها وعنده ان جمع ما عليه قد قضاها فاشبهه الناس اه وما أجيب به في المعراج من ان المسئلة مفروضة فيمن مد الوقتية التي شرع فيها الى آخر الوقت ثم قضى الفائتة بعد خروج الوقت ولا بد ان يكون الشروع في سعة الوقت اذ لو كان عند الضيق لكانت الوقتية صحيحة رد بقوله في الكتاب صلى مع كل فائتة وقتية ومع للقران وذكر في فتح القدير ولا يخفى ان ابطال الدليل المعين لا يستلزم بطلان المدلول فكيف بالاستشهاد واصله بطلان ان يكون ذلك نصاعن محمد بن المسئلة فليكن كذلك فهو غير منصوص عليه من المتقدمين لكن الوجه بساعده يجعله من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علمه وذلك ان سقوط الترتيب كان بعلة الكثرة المفضية الى المخرج أو انها مظنة تفويت الوقتية فلما قلت زالت العلة فعاد الحكم الذي كان قبل كحق الحضارة اه وفيه نظرا لانا قد نقلنا عن الامامين السرخسي والبرزوي كما في غاية البيان انه متى سقط الترتيب لم يعد في أصح الروايتين وفي المحيط لم يعد في أصح الروايات فكيف يقال انه غير منصوص عليه من المتقدمين وهو أصح الروايات عن المتقدمين اذ الروايات انما هي منسوبة اليهم لا الى المشايخ وليس هو من قبيل زوال المانع في التحقيق لان المقضى للترتيب مع كثرة الفوائت ليس بوجوده أصلا ولذا انفقت كلمتهم متونا وشروحا على ان الترتيب يسقط بثلاثة أشياء فصرح الكل بالسقوط والساقط لا يعودا تفاقا بخلاف حق الحضارة فان المقضى لها موجود مع التزوج لانه القرابة المحرمة مع صغر الولد وقد منع التزوج من عمل المقضى فاذا زال التزوج زال المانع فعمل المقضى عمله والفارق بين البابين وجود المقضى وعدمه ولذا كان الاصح في مسألة المني

من الوقتية من غير اشتراط البيان في وقت واحد اه قال في النهر فذكره السؤال بدون الجواب اذا مما لا ينبغي وقال ان هذا الجواب أى المذكور في المعراج أحسن الاجوبة اه لكن استشكله شيخنا عما مر عن الشيخ قاسم من أصل محمد بن قيس فان مقتضاه انه اذا لم يؤد الفائتة في وقت السادسة بتقرر سقوط الترتيب فيلزم صحة الوقتية تأمل (قوله وذكر في فتح القدير) أى جوابا عما ذكره سابقا من الرد على الهداية تبعا للكافي والتبيين (قوله فكيف بالاستشهاد) أى ان ما ذكره صاحب الهداية عن محمد بن قيس استشهدا على مدعاها لا استدلالا فباطاله لا يستلزم بطلان المستشهد عليه بالاولى (قوله وليس هو من قبيل زوال المانع الخ) سبقه الى هذا العلامة قاسم في فتاواه

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

انتفى الخلاف اه وفيه نظر لانه على هذا المحل يكون معنى ما في المجتبي انه لو تذر بعد الفراغ لا يعود الترتيب في المستقبل فيخالف حكاية الاتفاق على عودته (قوله) وتذكر قبل الفراغ فبعيد

فلو صلى فرضا ذا كراهة فائتة ولو تروا فسد فرضه موقوفا

قال الرمي نغلا عن خط شيخ شجرة العلامة المقدسي قوله بعدهو المعيد لان صاحب المجتبي أعلى مقاما من ان يخفى عليه مسألة مشهورة في المتون حتى يصح بمثلك يحطئه فمما يحمل كلامه في كل مقام على ما يليق به فاما ضيق الوقت فاذا خرج الوقت وهو في أثناء الصلاة زال ضيق الوقت بخروجه ولا يعود الترتيب وأما التذكري في أثناء

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

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

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

انه لو ترك فجر يوم وأدى باقي صلاته انقلبت صححة بعد طلوع الشمس (قوله منقول في المجتبى) نقله في النهر عن معراج الدراية أيضا حيث قال اعلم ان الشرط لتصحیح الخمس صيرورة الفوائت سنا بخروج وقت الخامسة التي هي سادسة الفوائت لأداء السادسة لا محالة الا انهم ذكروا أداء السادسة التي هي سابعة الفوائت لتصل الفوائت سنا بقين لانه شرط ألبيته ثم قال كان ينبغي أنه لو أدى الخامسة ثم قضى المتروكة قبل خروج وقتها ان لا تقصد المؤداة بل تصح لوقوعها غير جائزة وبها تصير الفوائت سنا وأجاب بمنع كونها فائتة ما بقي الوقت اذا حتم الاداء على وجه الصحة قائم اه وفي امداد

حكم والكثرة علة له وانما يثبت الحكم اذا ثبتت العلة في حق ما بعد ما قاما في حق نفسها فلا وهذا لان العلة ما تجل بالمثل فيتغير لمحلوه المحل فلا يجوز أن يكون نفس العلة محللا لليلة للاستحالة ولا في حنيفة ان الحكم مع العلة يقتصران لما عرف في الاصول والكثرة صفة هذا المجموع وحكمها سقوط الترتيب واذا ثبت صفة الكثرة بوجودها لا خيرة استندت الصفة الى أولها بحكمها فيجوز الكل كمرض الموت لما ثبت اه هذا الوصف استند اليه بحكمه ولهذا وأعادها بالترتيب جازت عندهما أيضا وهذا لان المانع من الجواز قلتها وقد زالت فيزول المنع وفي العناية لا يقال كل واحدة من آحادها جزؤها متقدمة عليها فكيف يكون معلولا لها لانها جزؤها من حيث الوجود ولا كلام فيه وانما الكلام من حيث الجواز وذلك متأخر لانه لم يكن ثابتا لكل واحدة منها قبل الكثرة ولا يمتنع أن يتوقف حكم على أمر حتى يتبين حاله كتجهيل الزكاة الى الفقير يتوقف كونها فرضا على تمام المحول والنصاب فان تم على نعمائه كان فرضا ولا ينقل وكون المغرب في طريق مزدلفة فرضا على عدم اعادتها قبل الفجر فان أعادها كانت نفلا والظاهر يوم الجمعة على عدم شهودها فان شهدها كانت نفلا وصحة صلاة العذور اذا انقطع العذر فيها على عودته في الوقت الثاني فان لم يعد فسدت والاصح وكون الزائد على العادة حياض على عدم مجاوزة العشرة فان جاوزت فاستحاضة والا حيض وصحة الصلاة التي صلتها صاحبة العادة فيما اذا انقطع دمها دون العادة فاعتسفت وصلت على عدم العود فان عادت ففاسدة والافصححة ثم اعلم ان المذكور في الهداية وشروحهما كالتناية والعناية وغاية البيان وكذا في السكاني والتبيين وأكثر الكتب ان انقلاب الكل جائز ما وقف على أداء صلوات وعبارة الهداية ثم العصرية فسدت فسادا موقوفا حتى لو صلى ست صلوات ولم يعد الظهر انقلب الكل جائزا والصلوات ان يقال حتى لو صلى خمس صلوات وخروج وقت الخامسة من غير قضاء الفائتة انقلب الكل جائزا لان الكثرة المسقطه بصيرورة الفوائت ستا فاذ صلى خمس صلوات وخروج وقت الخامسة صارت الصلوات ستا بالفائتة المتروكة أولا وعلى ما صورته يقتضى أن تصير الصلوات سبعا وليس بصحيح وقد ذكره في فتح القدير بحثا ثم اطعن الله عليه بفضل منقول في المجتبى وعبارته ثم اعلم ان فساد الصلاة بترك الترتيب موقوف عند أبي حنيفة فان كثرت وصارت الفوائت مع الفائتة ستا ظهر صحتها والا فلا اه ولقد أحسن رحمه الله وأجادها كما هو دأبه في التحقيق ونقل الغرائب وعلى هذا فنقول صاحب المسوط ان الواحدة الصحيحة للخمس هي

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

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

(قوله وعلاه في فتح القدير) أي على الضعف لكن في الفتح لم يصرح بانه ضعيف بل يفهم منه ذلك فانه قال ولا يخفى على متأمل ان هذا التعليل المذكور يوجب انه لا تتوقف الصحة على ما اذا كان ظانا عدم وجوب الترتيب عنده بخلاف ما اذا ظنه فانه لا يصح كانه في المحيط عن مشايخهم فان التعليل يقطع الخ (قوله لا تجزئه الصلوات الاربع الخ) الظاهر ان القولين في هذه المسئلة والتي بعدها مبنيان على قول الصاحبين من ان الفساد محتم لا يزول بكثرة الفوائت (قوله اذامات الرجل وعليه فوائت الخ) قال العارفي شرحه على هدية ابن العماد ورايت بخط والدي رحمه الله تعالى معزيا الى احكام الجنائز ما صورته ثم طريق ما سقط الصلاة الذي يفعله الائمة في زمانها و ان السنة اما شمسية واما قريية فالسنة الشمسية

السادسة قبل قضاء المتر و كذا غير صحيح لان المجمع للخمس خروج وقت الخامسة كما علمت و اطلق المصنف التوقف فشمى ما اذا ظن وجوب الترتيب أو ظن عدمه وتعليهم أيضا يرشد اليه في شرح المجمع للمصنف معزى بالي المحيط من ان عدم وجوب الاعادة عنده اذا لم يعلم من فائتة الصلاة وجوب الترتيب وفساد صلاته بدونها أما اذا علم فعلية اعادة الكل اتفاقا لان العبد مكاف بما عنده ضعيف وعلاه في فتح القدير بان التعليل المذكور يقطع باطلاق الجواب ظن عدم الوجوب أو لا وقيد بفساد الفرضية لانه لا يبطل أصل الصلاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد يبطل لان التحريمة عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضية بطلت التحريمة أصلا ولهما انها عقدت لأصل الصلاة بوصف الفرضية فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الأصل كذا في الهداية وفائدتها تظهر في انتقاض الطهارة بالقهقهة كذا في الغاية وأطلق في التذكرة ولم يقيد به العلم بما في الولوالجية رجل دخل في صلاة الظهر ثم شك في صلاة الفجر انه صلاها أم لا فلما فرغ من صلاته تبين أنه لم يصل الفجر صلى الفجر ثم بعيد الظهر لانه لما تحقق ظنه صار كانه في الابتداء تبين كما سافر اذا اتهم وصلى ثم رأى في صلاته سرا بافضى على صلاته ثم ظهر بعد فرغ من الصلاة انه كان ما يتوضأ وبعيد الصلاة كذا ههنا اه وفي المحيط رجل لم يصل الفجر وصلى بعدها أربع صلوات من يوم شهر اقبل لا تجزئه الصلوات الاربع في اليوم الاول وتجزئه في اليوم الثاني لسقوط الترتيب عنه لكثرة الفوائت ولا تجزئه في اليوم الثالث لكثرة الترتيب وهكذا يجري فن كل عشرة صلوات ستة صلوات فاسدة وأربعة منها جائزة وكذا الوصل في الفجر شرا ولم يصل سائر الصلوات تجزئه خمس عشرة صلاة من الفجر لا تجزئه غيرها وقيل انه يجزئه الصلوات الاربع في كل يوم الا في اليوم الاول ويجزئه كل الفجر الا الفجر في اليوم الثاني لانه صلى الفجر الثاني وعليه أربع صلوات فلم يجزه لقلة الفوائت وبعذلك كثرت الفوائت فسقط الترتيب والترتيب متى سقط لا يعود اه واقتصر على القول الاول في التجنيس وقال انه يؤيد قول من لا يعتبر الفوائت القديمة في اسقاط الترتيب وقد اجاب الامام حسام الدين في نظيره في الفصل الذي قبله بخلاف هذا اه فالفتي به هو القول الثاني كما لا يخفى وقوله ولو وتر ايمان لقول أبي حنيفة لان عنده الوتر فرض عملي فوجب الترتيب بينه وبين الوقتية حتى لو صلى الفجر ذكرا للوتر فسد فخره عنده موقوفا كما تقدم وعندهما لا يفسد لان الوتر سنة ولا ترتيب بين الفرائض والسنن حتى لو تدر كرفائتة في تطوعه لم يفسد تطوعه لانه عرف واجبا في الفرض بخلاف القياس فلا يلحق به غيره (بوتمة) ترك الصلاة عمدا كسلا يضرب ويحبس حتى يصلها ولا يقتل واذا حجد واستخف وجوبها يقتل وفي الكافي ومن قضى الفوائت ينوي أول ظهر لله عليه أو آخر ظهر لله عليه احتياطا ولو لم يقل الاول والاخر وقال نويت الظهر الفائتة حاز وفي الخلاصة غلام احتلم بعد ما صلى العشاء ولم يستيقظ حتى طلع الفجر ليس عليه قضاء العشاء واختاران عليه قضاء العشاء واذا استيقظ قبل الطلوع عليه قضاء العشاء بالاجماع وهي واقعة محمد بن الحسن سألتها أبا حنيفة فأجابها بما ذكرنا فاعاد العشاء اذا فاتت صلاة عن وقتها ينبغي ان يقضيها في بيته ولا يقضيها في المسجد اذامات الرجل وعليه صلوات فائتة وأوصى بان يعطى كفارة صلاته يعطى

على اذ كرفي صدر الشريعة في باب الغنين مدة وصول الشمس الى القبلة التي دارقتها في فلك البروج وذلك في ثمانمائة وخمس وستين يوما وربع يوم والسنة القمرية ثمانمائة وثمانون يوما وثمانون يوما وثلاث يوم وثلاث عشر يوم فبقى ان تحسب ثمانية الصلاة بالسنة الشمسية أخذنا بالاحتياط من غير اعتبار ربع اليوم ومعلوم ان

فدية كل فرض من المحنطة خمسمائة درهم وعشرون درهما واللوثر كذلك فتسكون فدية صلاة كل يوم وليلة من المحنطة ثلاثة آلاف درهم ومائة وعشرين درهما وفدية كل سنة شمسة مائة واثنان وأربعون كيلا يكمل قسطنطينية وسبع أوقية فحينئذ يجمع الوارث عشرة رجال ليس فيهم غنى لقوله تعالى إنما الصدقات للفقراء والمساكين الآية ولا عبد ولا صبي ولا مجنون لأن هبتهم لا تصح ثم يحسب سن الميت فيطرح منه اثنا عشر سنة لمدة بلوغه إن كان الميت ذكرا وتسع سنين إن كانت أنثى لأن أقل مدة بلوغ الرجل اثنا عشر سنة ٩٨ ومدة بلوغ المرأة تسع سنين ثم يأخذ الوارث من مال اليتيم وجوبا إن أوصى واستحبها

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

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

باب سجود السهو

باب سجود السهو

لمسافر غ من ذكر الاداء والقضاء شرعى بيان ما يكون جابر النقصان يقع فيهما كذا في العناية والاولى ان يقال لمسافر غ من ذكر الصلاة تغلها وفرضا أداء وقضاء شرعى فيما يكون جابرا لنقصان يقع فيها فان سجود السهو في مطلق الصلاة ولا يختص بالفرائض وهذه الاضافة من باب اضافة الحكم الى السبب وهى الاصل في الاضافات لان الاضافة للاختصاص وأقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب وذكر في التحريم انه لا فرق في اللغة بين النسيان والسهو وهو عدم الاستحضار في وقت الحاجة و فرقت بينهما في السراج الوهاج بان النسيان عزوب الشئ عن النفس بعد حضوره والسهو قد يكون عما كان الانسان عالما به وعما لا يكون عالما به وظاهر كلام الجهم الغفيرانه لا يجب السجود في العمد وانما تجب الاعادة اذا ترك واجبا عمدا جبر النقصان وذكر الواليجي في فتاواه ان الواجب اذا تركه عمدا لا يجبر بسجدة في السهو لانهم ما عرفتا جابرتين بالشرع والشرع ورد حالة السهو وجعلها مثالا لهذا الفأنت لا فوقه لان الشئ لا يجبر بما فوقه والنقصان المتمكن بترك الواجب عمدا فوق النقصان المتمكن بتركه ساهيا وهذا الجابر اذا كان مثالا لفأنت سهوا كان أدون من الفأنت عمدا والشئ لا يجبر بما هو أدونه اه وحاصله ان الملاءمة بين السبب والمسبب شرط والعمد جنانية محضة والسجدة عبادة فلا تصلح سببا لها وهذا

واسم أيه فاتته صلوات سنة هذه فديتها من ماله فملكك اياها ويعلم ان المال المدفوع اليه صار ملكا له ثم يقول الفقير هكذا وانما قلتها وتملكتها منك (٧) في دفع المعطى ويسلم اليه في قبض المعطى فحينئذ تصير فدية صلاة سنة كاملة مؤداة ثم يفعل مع فقير آخر هكذا الى ان تتم العشرة فحينئذ تصير فدية

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

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

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

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

البديع ان هذا سجود
 العذر فما لم يعلم له أصلا
 في الرواية ولا وجهها في
 الدراية وبخالفه قوله في
 المحيط ولا يجب بتركه أو
 بتغيره عمدا لان السجدة
 شرعت جارية نظرا
 للعذر ولا للمتعمد ولما
 انفقوا عليه من أن سبب
 وجوبه ترك الواجب
 الاصلى أو تغيره ساهيا
 وهذا هو الذي يعتمد
 للفتوى والعمل اه

(قوله وظاهر كلامهم الخ) قال في النهر فيه نظير بل انما بأثم لترك الجابر فقط اذا اثم على الساهي نعم هو في صورة العمدة ظاهر
 وينبغي ان يرتفع هذا الاثم باعادتها (قوله وكذا اذا سها في قضاء الغائقة الخ) أي في قضائها في وقت العصر وتقييده بالغائقة
 مخرج لما اذا كان يصلي العصر الوقتية فلم يسجد حتى اجرت فقطضاءه انه يسجد وهو مخالف لما في القنية مت بمرسجدة الاثمة
 الترك كما في صلى العصر وعليه سهو واصل فمرت الشمس لا يسجد لسهو اه لكن هذه اشكال والظاهر جعل العصر في كلام
 القنية على القضاء كما هنالان وقت الاجرار ليس وقتها بخلاف الوقتية فانه يصح انشاؤها فيه فإيقاع السجود فيه يصح بالاولى
 نأمل (قوله فتعارضت روايتاه له الخ) أقول دعوى التعارض انما يظهر على رواية غير ظاهر الرواية من انه لا يجزئه قبل السلام
 كما يأتي والافعل الرواية الظاهرة لا تعارض اذ يحتمل أحد الفعلين على بيان الجواز ثم يرجح أحدهما بالرواية القولية هذا ما ظهر لي ثم

رأيت المحقق ابن الهمام صرح به في الفتح فله تعالى الحمد (قوله وهذا الخلاف في الاولوية) على هذا فقول المتن بعد السلام ليس متعلقا بيجب كافي النهر (قوله وان تكون) متعلق بقوله الا في تحري فهو علة متقدمة على المعاول (قوله وأطلق المصنف) أي في قوله يجب بعد السلام والمراد هنا بيان تحقيق المراد بالسلام وكيفيته بعد بيان ان محله بعد السلام لا قبله فقط أو قبله

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

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

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

الفتوى

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

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

القعود الأخير قد ارتفع بالسجود وإنما لم يرفع السجود القعود لأنه أقوى من السجود لفرضيته ولذا
قال في التجنيس لو سجد هو لم يقعد لم تقصد صلواته لان القعود ليس بركن وانفقوا على انه في السجدة
الصليبية ارتد كرها بعد قعوده فسجدها فان القعود قد ارتفض فيقعد للفرض لان السجدة الصليبية
أقوى من القعدة وفيما اذا نذ كر سجدة تلاوة فسجدها روايتان أحدهما انها كالصليبية لانها اثر
القراءة وهي ركن فاخذت حكمها وعليه تفرغ ما في عمدة الفتاوى اذا سلم الا م وتفرق القوم ثم
نذ كر في مكانه ان عليه سجدة التلاوة يسجد ويقعد قدر التشهد فان لم يقعد فسدت صلاة الامام
وصلاة القوم تامه لان ارتفاع القعدة في حق الامام ثبت بعد انقطاع المتابعة اه ولم يذ كر حكم
الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم في القعدتين والادعية للاختلاف فصحح في البدائع
والهداية انه يأتي بالصلاة والدعاء في قعدة السهولان الدعاء موضعه آخر الصلاة ونسبة الاول الى
عامة المشايخ بما رواه النهر وقال نحر الاسلام انه اختيار عامة أهل النظر من مشايخنا وهو المختار
عندنا واختار الطحاوي انه يأتي بهما فيما اود كر قاضيان وظهير الدين انه الاحوط وخزم به في منية
المصلي في الصلاة وتقل الاختلاف في الدعاء وقيل انه يأتي بهما في الاول فقط وصححه الشارح معزيا
الى المفيد لانها الختم الرابع سببه ترك واجب من واجبات الصلاة الصليبية سهوا وهو المراد بقوله
بترك واجب لكل واجب بدليل ما سئل كره من انه لو ترك ترتيب السور لا يلزمه شيء مع كونه واجبا
وهو أجمع ما قيل فيه وصححه في الهداية وأكثر الكتب وما في القدوري من قوله أو ترك فعلا
مسئونا أراد به فعلا واجبا ثبت وجوبه بالسنة وقعدتها المصنف في باب صفة الصلاة اثني عشر
واجبا الاول قراءة الفاتحة فان تركها في إحدى الاولين أو أكثرها واجب عليه السجود وان ترك
أقلها لا يجب لان للاكثر حكم الكل كذا في المحيط وسواء كان اماما أو منفردا كذا في التجنيس وفي
الجتي اذا ترك من الفاتحة آية واجب عليه السجود وان تركها في الاخرى لا يجب ان كان في الفرض
وان كان في النفل أو الترو وجب عليه لوجوبها في الكل وقد قدمنا أنه لو تركها في الاولين
لا يرضيها في الاخرى في ظاهر الرواية بخلاف السورة وبيننا الفرق الثاني ضم سورة الى الفاتحة
وقد قدمنا أن المراد بها ثلاث آيات قصار أو آية طويلة فلو لم يقرأ شيئاً من الفاتحة أو قرأ آية قصيرة لزمه
السجود كذا ذكره الشارح وظاهره أنه لو ضم الى الفاتحة آيتين قصيرتين وترك آية فانه لا سهو عليه
لان للاكثر حكم الكل كما قالوا في الفاتحة بل اولى لان وجوب الفاتحة آ كذا للاختلاف بين العلماء
في ركنيتها لكن في الظهيرية لو قرأ الفاتحة وآيتين فخرا كما ساهيا ثم نذ كر فعادوا ثم ثلاث آيات
فعله سجود السهو وفي المحيط ولو ترك السورة فذ كرها قبل السجود عاد وقرأها وكذا لو ترك
الفاتحة فذ كرها قبل السجود قرأها وبعده السورة لانها تقع فرضا بالقراءة بخلاف لو نذ كر القنوت
في الركوع فانه لا يبعده متى عاد في الكل فانه يبعده كوعمل ارتفاضه وفي الخلاصة وسجد السهو
فيما اذا عاد أولم يعد الى القراءة وقد قدمنا في ذكر الواجبات انه يجب تقديم الفاتحة على السورة
وأنه يجب ان لا يؤخر السورة عن قراءة الفاتحة فكذا لو بدأ بالسورة ثم نذ كر يبدأ بالفاتحة ثم يقرأ
السورة ويسجد للسهو وان قرأ من السورة حرفا كذا في الجتي وقيدته في فتح القدير بان يكون
مقدرا ما يتأدى به ركن عن قراءة الفاتحة ولو قرأ الفاتحة مرتين يجب عليه السجود لتأخير السورة

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

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

كذا في الذخيرة وغيرها وذكرنا في جامعنا وبجاءة انها ان قرأها مرتين على الولاة وجب السجود وان فصل بينهما بالسورة لا يجب وصححه الزاهدي للزوم تأخير السورة في الاول لا في الثاني اذ ليس الركوع واجبا باثر السورة فإنه لو جمع بين سورتين بعد الفاتحة لم يمتنع ولا يجب عليه شيء بفعل مثل ذلك في الاخرين لانهم ما محل القراءة وهي ليست بواجبة فيهما وقراءة أكثر الفاتحة ثم عاداتها كقراءتها مرتين كما في الظهيرية ولو ضم السورة الى الفاتحة في الاخرين لا سهو عليه في الاصح وفي التجنيس لو قرأ سورة ثم قرأ في الثانية سورة قبلها ساهيا لا يجب عليه السجود لان مراعاة ترتيب السور من واجبات نظم القرآن لان واجبات الصلاة فقرها لا يوجب سجود السهو الثالث تعيين القراءة في الاولين فلو قرأ في الاخرين أو في احدي الاولين واحدي الاخرين بين ساهيا لزومه السجود وهو خاص بالفرض أما في النفل والوتر فلا بد من القراءة في السكك واختلافها في قراءته في الاخرين هل هي قضاء عن الاولين أو أداءه فذكر القهستاني أنها أداء لان الفرض هو القراءة في ركعتين غير عين وقال غيره انه قضاء استدللا بعدم صحة اقتداء المسافر بالمقيم بعد خروج الوقت وان لم يكن الامام قرأ في الشفع الاول ولو كانت في الاخر بين أداء لجاز لانه يكون اقتداء المفترض بالمفترض في حق القراءة فلما لم يجز علم أنها قضاء وان الاخر بين خلت عن القراءة وبوجوب القراءة على مسبق أدرك امامه في الاخرين ولم يكن قرأ في الاولين كذا في البدائع الرابع رعاية الترتيب في فعل مكرر فلو ترك سجدة من ركعة فتذكرها في آخر صلاة سجدتها وسجد السهو وترك الترتيب فيه وليس عليه إعادة ما قبلها وكذا لو قدم الركوع على القراءة لزومه السجود لكن لا يعتمد بالركوع فيفترض اعادته بعد القراءة وفي المجتبى وفي تأخير سجدة التلاوة روايتان وجرم في التجنيس بعدم الوجوب لان سجدة التلاوة ليس بواجب أصليا في الصلاة الخامس تعديل الاركان وهو الظمانينة في الركوع والسجود وقد اختلف في وجوب السجود بتركه بناء على انه واجب أو سنة والمذهب الوجوب وزوم السجود بتركه ساهيا وصححه في البدائع قال في التجنيس وهذا التفريع على قول أبي حنيفة ومحمد لان تعديل الاركان فرض عند أبي يوسف السادس القعود الاول وكذا كل قعدة ليست أخيرة سواء كان في الفرض أو في النفل فإنه يلزمه سجود السهو بتركها ساهيا السابع التشهد فإنه يجب سجود السهو بتركه ولو قلنا في ظاهر الرواية لانه ذكر واحد من منظوم فترك بعضه كترك كل واحد لا فرق بين القعدة الاولى والثانية ولهذا قال في الظهيرية لو ترك قراءة التشهد ساهيا في القعدة الاولى والثانية وتذكر بعد السلام يلزمه سجود السهو وعن أبي يوسف لا يلزمه قالوا ان كان المصلي اماما يأخذ بقول أبي يوسف وان لم يكن اماما يأخذ بقول محمد وفي فتح القدير ثم قد

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

الى ان قول الخلاصة سهو وليس على ظاهره وكان القسمية في الجرم به تأمل (قوله الخامس تعديل الاركان لا

الخ) أقول قال في الضياء المعنوي شرح مقدمة الغزنوي ان في ترك الظمانينة لا يجب سجود السهو لانها واجبة للغير لانها شرعت مكاملة لفرض وهذا دليل السنة فشا بهت السنة من هذا الوجه وان كانت واجبة وبترك السنة لا يجب سجود السهو ونص على ذلك في عمدة المصلي اه تأمل لكن قدم المؤلف في واجبات الصلاة التصريح بلزوم وجوب السهو بتركها عن القنية والهيوط وكذا في الرفع من الركوع والسجود (قوله ياخذ بقول أبي يوسف) لعل وجهه انه اذا تذكر بعد السلام يكون قد تفرق بعض الجماعة

لا يتحقق ترك التشهد على وجهه بوجوب السجود الا في الاول أما في التشهد الثاني فانه لو تذكروا بعد السلام بقراءتهم يسلم ثم يسجد فان تذكره بعد شي ينقطع البناء لم يتصور ايجاب السجود ومن فروع هذا انه لو اشتغل بعد السلام والتذكير فلما قرأ بعضه سلم قبل تمامه فصدت صلاته عند أبي يوسف لان بعوده الى قراءة التشهد ارضى قعوده فاذا سلم قبل اتمامه فقد سلم قبل قعوده قدر التشهد وعند محمد تجوز صلاته لان قعوده ما ارتضى أصلاً لان محل قراءة التشهد القعدة فلا ضرورة الى رفضها وعليه الفتوى اه وظاهره انه لو تذكروا بعد السلام ولم يقرأ اه لا يسجد لله ولو تركه لانه لما تذكره وأمكنه فعله ولم يفعله صار كأنه تركه عمداً فلا يلزمه السجود وانما يكون مسيئاً ولو وجب عليه السجود لتحقيق وجوبه بتركه وعلى هذا تصير كناية ان من ترك واجبا سهواً أو أمكنه فعله بعد تذكره فلم يفعله لا يسجد عليه كمن تركه عمداً وفي الهداية ثم ذكر التشهد يحتمل القعدة الاولى والثانية والقراءة فهما وكل ذلك واجب وفيها سجدة هو الصحيح واعترض عليه بالقعدة الاخيرة فانها فرض لا واجب فأجاب في المعراج بان المراد غيرها اذا التخصيص شائع بقراءة كونه لها سابقاً لأنها فرض وما أوجب به في غاية البيان من جعل الترك فيها على تأخيرها فاسد لانه أراد حقيقة الترك في غيرها فلما أراد التأخير فيها لم يجز الجمع بين الحقيقة والمجاز وكذا لو أراد بالواجب حينئذ الفرض فيها والواجب الاصطلاحي في غيرها وهو جمع كذلك كذا في الغاية ورده في الكافي بان المنوع اجتماعهما مرادين لفظ واحد وهو لم يتعرض للإرادة بل قال يحتمل هذا وذلك ولا فساد كاحتمال القراءة المحيضة والظهور كافي المجتبى وغيره وما في النهاية من ان الاوجه فيه ان يحمل على رواية الحسن عن أبي حنيفة بأنه تجوز الصلاة بدون القعدة الاخيرة ليس باوجه لانها رواية ضعيفة جدا لا يثبتها الاجماع على فرضيتها كما قدمناه والظاهر انه سهو ووقع من صاحب الهداية الثامن لفظ السلام ولا يتصور ايجاب السجود بتركه لانه بعد القعود الاخير اذا لم يأت بمناف فانه يسلم وان أتى بمناف فلا يسجد ولهذا قال في التجنيس والسهو عن السلام بوجوب سجود السهو والسهو عنه ان يطيل القعدة ويقع عنده أنه خرج من الصلاة ثم يعلم ذلك فيسلم ويسجد لانه آخر واجباً أو ركناً على اختلاف الاصليين اه وانما يتصور ايجابه بتأخيره كما قدمناه وذ كرنا في باب صفة الصلاة ان الواجب منه التسليمة الاولى وهي السلام دون عليكم ورجة الله وفي البدائع انه لو سلم عن يساره أو لاسهو عليه لانه ترك السنة وفي الظهيرية واذ سلم الرجل عن يمينه وسها عن التسليمة الاخرى فساد في المسجد يأتي بالاحرى وان استدبر القبلة وعامة المشايخ على انه لا يأتي متى استدبر القبلة اه التاسع قنوت الوتر وقدمنا انه لا يختص بدعاءه وأنه لا يعود اليه لور كح على الصحيح كافي المجتبى وغيره فيمنه يتحقق تركه بالركوع وانه سنة عندهما كالوتر فالوجوب بتركه انما هو قواه فقط وفي فتح القدير ولو قرأ القنوت في الثالثة ونسى قراءة الفاتحة أو السورة أو كليهما فقد كر بعد ما ركع قام وقرأ أو أعاد القنوت والركوع لانه رجع الى محله قبله ويسجد لله وبخلاف ما لو نسي سجدة التلاوة ومحلها فتذكرها في الركوع أو السجود أو القعود فانه بخط لهما ثم يعود الى ما كان فيه فيعيد استجاباً اه وبما لحق به تكبيره وخم الشارح بوجوب السجود بتركها وذ كر في الظهيرية انه لو ترك تكبير القنوت فانه لا روية لهذا وقيل يجب سجود السهو واعتبار تكبيرات العيد وقيل لا يجب اه وينبغي ترجيح عدم الوجوب لانه الاصل ولا دليل عليه بخلاف تكبيرات العيد فان دليل الوجوب المواظمة مع قوله تعالى ويذكر والسم الله في أيام معلومات العاشر تكبيرات العيد قال في البدائع اذا تركها أو نقص منها أو زاد عليها أو أتى بها في غير موضعها فانه يجب عليه السجود وذ كر في كشف الاسرار ان الامام اذا

أو يحصل لهم اشتباه
فلا سهل الاخذ بقول أبي
يوسف بخلاف ما اذا لم
يكن اماماً تأمل (قوله)
وظاهره انه لو تذكره
الخ قال في النهريه نظر
وذلك ان تركه انما يتحقق
اذا أتى بما يمنع البناء
وفي هذه الحالة يتمتع
السجود عن كل واجب
تركه لا ان امتناعه
لتركه اياه عمداً والكلية
ممنوعة الا ترى انه لو
تذكر في ركوعه انه ترك
الفاتحة فلم يعد مع امكانه
وجب عليه السجود
اه أقول قد يجب عن
المنع بان المراد امكانه
على وجه لا يؤدي الى ترك
واجب آخر وهنا وان
أمكنه العود الى قراءة
الفاتحة يلزمه تأخير
الركوع تأمل

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

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

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

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

الذي رجحه المؤلف أعني ما في الحائنية وان كان يفهم منه ما يخالف ما في البدائع موافقا لما في العناية لكن لم يقصد المؤلف ترجحة من هذه الجهة أيضا بل ترجح ما هو بصده من مسألة المقدار بدليل قوله في باب صفة الصلاة بعد نقله ما في العناية وفيه تأمل والظاهر من المذهب الوجوب وكذا صرح بذلك في غير هذا المحل وبدليل قوله ١٠٥ والخافضة من المقامات مخافت فيه

أى سواء كان اماما أو لا كما بيناه فعمل انه ليس مراده ترجيح القول بعدم وجوب الاخفاء على المنفرد بل ترجيح القول بان الجهر والاخفاء غير مقدرين بمقدار ما تجوز به الصلاة خلافا لما في الهداية من التقدير فيها وما في الوالوجية من التقدير في الثاني فقط على انه حيث كان يفهم مما في الحائنية تخصيص وجوب الخافضة في ظاهر الرواية بالامام دون المنفرد وصرح بهذا المفهوم في العناية وغيرها فلا يعارضه تصريح البدائع بان وجوب الخافضة على المنفرد رواية الاصل لانه وان كان ما في الاصل ظاهر الرواية لا يلزم منه أن يكون ما في غيره غير ظاهر الرواية بل الشأن ترجيح أحدهما على الآخر وذلك بقول البدائع وهو الصحيح لا بقوله وهو رواية الاصل كما قال صاحب النهر فتدبر (قوله كذا في البدائع)

من أصحاب الفتاوى كما لا يخفى وذكر في الخلاصة انه لو أسمع رجلا أو رجلاين لا يكون جهر أو الجهر ان يسمع الكل اه وصرح بانها اذا جهر سهوا بشئ من الادعية والائتية ولو تشهد فانه لا يجب عليه السجود قال العلامة المحلبي ولا يعرى القول بذلك في التشهد من تأمل اه وقد اقتصر المصنف على هذه الواجبات في باب صفة الصلاة وبقى واجب آخر وهو عدم تأخير الفرض والواجب وعدم تغييرها وما عليه تفرغ مسائل منها لو ركع ركوعين أو سجد ثلاثا في ركعة لزمه السجود لتأخير الفرض وهو السجود في الاول والقيام في الثاني وكذا لو قعد في محل القيام أو قام في محل القعود والمفروض وانما قيدنا بالفروض لانه لو قام في محل الواجب فقد لزمه السجود لترك الواجب لا لتأخيرها وكذا لو قرأ آية في الركوع أو السجود أو القومة فليسه السهو وكفى الظهيرية وغيرها وعاله في المحيط بتأخير ركن أو واجب عليه وكذا لو قرأها في القعودان بدأ بالقراءة وان بدأ بالتشهد ثم قرأها فلا سهو عليه كفى المحيط وفي البدائع لو قرأ القرآن في ركوعه أو في سجوده لسهو عليه لانه ثناء وهذه الاركان مواضع الثناء اه ولا يخفى ما فيه والظاهر الاول ومنها لو كرر الفاتحة في الاولين فعليه السهولتأخير السورة ومنها لو تشهد في قيامه بعد الفاتحة لزمه السجود وقبلها لا على الاصح لتأخير الواجب في الاول وهو السورة وفي الثاني محل الثناء وهو منه وفي الظهيرية لو تشهد في القيام ان كان في الركعة الاولى لا يلزمه شئ وان كان في الثانية اختلف المشايخ فيه والصحيح انه لا يجب اه فقد اختلف الصحیح والظاهر الاول المنقول في التبيين وغيره ومنها لو كرر التشهد في القعدة الاولى فعليه السهولتأخير القيام ولو كذا لو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم فيها لتأخيرها واختلفوا في قدره والاصح وجوبه باللهم صل على محمد وان لم يقل وعلى آله وذكر في البدائع انه يجب عليه السجود عنده وعندهما لا يجب لانه لو وجب لوجب لغير النقصان ولا يعقل نقصان في الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو حنيفة تدرجه الله يقول لا يجب عليه بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بل بتأخير الفرض وهو القيام الا أن التأخير حصل بالصلاة فيجب عليه من حيث انها تأخير لا من حيث انها صلاة على النبي صلى الله عليه وسلم اه وقد حكى في المناقب ان ابا حنيفة رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقال له كيف اوجبت على من صلى على سجود السهو فأجاب بكونه صلى عليك ساهيا فاستحسنه منه ولو كرر التشهد في القعدة الاخيرة فلا سهو عليه وفي شرح الطحاوى لم يفصل وقال لسهو عليه فيما كذا في الخلاصة ومنها اذا شك في صلته فنفكر حتى استيقن ولا يخجلو اما ان يشك في شئ من هذه الصلاة أو في صلاة قبلها وكل على وجهين اما ان طال تفكره بان كان مقدارا ما يمكنه ان يؤدي فيه ركعتان أو ركعتان الصلاة اولم طال وان لم يطال فلا سهو عليه سواء كان تفكره بسبب شك في هذه الصلاة أو في غيرها لان الفكر القليل لا يمكن الاحتراز عنه فكان عفوا فعلا للخرج وان طال تفكره فان كان في غير هذه الصلاة فلا سهو عليه وان كان فيها فعليه السهولتأخير الاركان عن أوقاتها فتمكن النقصان فيها بخلاف ما اذا شك في صلاة أخرى وهو في هذه الصلاة لان الموجب للسهو في هذه الصلاة سهو وهذه الصلاة لسهو صلاة أخرى كذا في البدائع وفي الذخيرة هذا اذا كان

قال الشيخ اسمعيل لكن في المحيط وقال الشيخ شمس الأئمة المحلواني ما قال في الكتاب وان شغله تفكره ليس يريدانه شغله التفكر عن ركن أو واجب وان ذلك يوجب سجود السهو بالاجماع ولكن أراد به

شغل قلبه بعد ان تكون جوارحه مشغولة باداء الاركان ثم ذكر عبارة الذخيرة الالمانية وغيرها ثم قال والمحصل ان هذه المسئلة منهم من اطلقها كصاحب عمدة المفتي فقال ولوشك في ركوعه اوفى سجوده وطال تفكره يلزمه السهو ومنهم من ذكرها بخصوص القيام كصاحب جامع الفتاوى وهو في القنية بعلامة ظهير الدين المرغناني فقال فرغ من الغائجة وتذكر ساعة ساكأى سورة يقرأ مقدار ركن يلزمه السهو ومنهم من فصله بالطول وعدمه وأطلق آخرها كصاحب خزائنة الفتاوى فقال تفكر في الصلاة ان طال يجب سجود السهو والافلا ١٠٦ والفاصل انه اذا شغله عن شيء من فعل الصلاة وان قل يجب سجود السهو ومنهم

من خصص المشغول عنه كصاحب الخلاصة فقال وانما يجب لو طال تفكره حتى شغله عن ركوع أو سجدة والظاهر ما في البدائع أولا اظهر وجهه وما ذكره الشمس في بيانه آخرها واطلاقهم وجوب السجود بتأخير الركن فيما يربح عدم التقييد بما في الذخيرة وغيرها اه كلامه وقد ذكر قبل هذا ان ما في الذخيرة نقله في المحط عن أبي نصر الصفار اه وذكر العلامة قاسم في فتاواه ان شمس الأئمة خالفه وذكر عبارته السابقة وذكر ان قول البدائع وان كان تفكره في غير هذه الصلاة الخ جعله في المحط بعض الروايات وذكر عبارته ثم قال وهذا ترجيح لمخلاف ما في البدائع والذخيرة (قوله وكله

التفكير يمنعه عن التسليم أما اذا كان يسبح أو يقرأ أو يتفكر فلا سهو عليه وفي الظهيرة ولو سبقه المحدث فذهب ليتوضأ فشك أنه صلى ثلاثاً أو أربعاً وشغله ذلك عن وضوئه ساعة ثم استيقن فأم وضوؤه فعليه السهو لانه في حرمة الصلاة فكان الشك في هذه الحالة بمنزلة الشك في حالة الاداء واذا عقد في صلاته قدر التشهد ثم شك في شيء من صلاته انه صلى ثلاثاً أو أربعاً حتى شغله ذلك عن التسليم ثم استيقن وأتم صلاته فعليه السهو اه فالاحسن أن يفسر طول التفكير بان يشغله عن مقدار أداء ركن أو واجب ليدخل السلام كما في المحيط بقيد بترك الواجب لانه لا يجب بترك سنة كالثناء والتعوذ والتسمية وتكبيرات الركوع والسجود وتسيبها ورفع اليدين في تكبيرة الافتتاح وتكبيرات العبدن والتأمين والتسبيح والتحميد كذا في المحيط والخلاصة وجزم الشارح بوجوب السجود بترك التسمية مصدرابه ثم قال وقيل لا يجب وكذا في المجتبى وصرح في القنية بان الصحيح وجوب التسمية في كل ركعة وتبعه العلامة ابن وهبان في منظومته وكله مخالف لظاهر المذهب المذكور في المتون والشروح والفتاوى من انها سنة لا واجب فلا يجب بتركها شيء ولو ترك فرضاً فانه لا ينجز بالسجود بل تبطل الصلاة أصلاً وفي البدائع وأما بيان ان المتروك ساهيا هل يقضى أولاً فنقول انه يقضى ان أمكنه التدارك بالقضاء سواء كان من الافعال أو الازاد كأروان لم يمكن فان كان المتروك فرضاً فسدت وان كان واجباً لا تقصد ولكنه ينقص ويدخل في حد الكراهة فاذا ترك سجدة صلوية من ركعة قضاها في آخرها اذا تذكر ولا يلزمه إعادة ما بعدها واذا كانا سجدين قضاها ما يبدأ بالاولى ثم بالثانية لان القضاء على حسب الاداء ولو كانت احدهما سجدة تلاوة وتركها من الاولى والاخرى صلوية تركها من الثانية برامى الترتيب أيضاً فيبدأ بالتلاوية عند عامة العلماء ولو كان المتروك ركوعاً فلا يتصور فيه القضاء وكذا اذا ترك سجدة من ركعة لانه لا يعتد بالسجود قبل الركوع لعدم مصادفته محله فلو قرأ أو سجد ولم يركع ثم قام فقرأ أو ركع وسجد فهذا اقدس صلى ركعة ولا يكون هذا الركوع قضاء عن الاول وكذا لو قرأ أو ركع ولم يسجد ثم رفع رأسه فقرأ ولم يركع ثم سجد فهذا اقدس صلى ركعة ولا يكون هذا السجود قضاء عن الاول وكذا اذا قرأ وركع ثم رفع رأسه وقرأ وركع وسجد وانما صلى ركعة والصحيح ان المعتبر بالركوع الاول لكونه صادف محله فوقع الثاني مكرراً وكذا اذا قرأ ولم يركع وسجد ثم قام فقرأ أو ركع ولم يسجد ثم قام فقرأ ولم يركع وسجد وانما صلى ركعة وأما الازاد كما فاذا ترك القراءة في الاولين قضاها في الاخرين وقد تقدم حكم ترك الغائجة أو السورة في الاولين واذا ترك التشهد في القعدة الاخيرة ثم قام فتذكر عاد وتشهد اذا لم يقيد بالسجدة بخلافه في الاولى كما سيأتي مفصلاً الخامس انه لا يتكرر الواجب بترك

مخالف لظاهر المذهب) قال العلامة المقدسي قال شيخنا شيخ الاسلام السيد سي في شرح المختار ليست اكثر بواجبة فقد حكى المحققون من الحنفية كالامام أبي بكر الرازي والامام أبي بكر الكاشاني وغيرهما الخلاف بين أئمتنا في السنية لافي الوجوب قال بعض المحققين والقول بوجوب التسلمة ليس له أصل في الرواية وما نسب الى أبي حنيفة رحمه الله تعالى من ان الخلاف في الوجوب فهو من طغيان البراع ومن نسب اليه القول بالوجوب فليس بمشهور والاختيار (قوله الخامس انه لا يتكرر) أي من الاحكام التي بينها المصنف كما أشار اليه المؤلف بقوله في صدر القولة بيان لاحكام

أكثر من واجب حتى لو ترك جميع واجبات الصلاة ساهيا فإنه لا يلزمه أكثر من سجدتين لأنه تأخر
 عن زمان العلة وهو وقت وقوع السهو مع ان الاحكام الشرعية لا تؤخر عن عللها فعلم انه لا يتكرر
 اذا الشرع لم يرد به وسيأتي ان المسبوق يتابع امامه في سجود السهو ثم اذا قام الى القضاء وسها فإنه
 يسجد نائيا فقد تكرر سجود السهو وأجاب عنه في البدائع بان التكرار في صلاة واحدة غير مشروع
 وهما صلاتان حكما وان كانت التخرية واحدة لان المسبوق فيما يقضى كالمفرد ونظيره المقيم اذا
 اقتدى بالمسافر فيها الامام يتابعه المقيم في السهو وان كان المقيم ربما يسهوا في اتمام صلاته وعلى
 تقدير السهو يسجد في أصح الروايتين لكن لما كان مفردا في ذلك كان صلاتين حكما اهـ وعلمه
 في المحيط بان السجدة المتقدمة لا ترفع النقصان المتأخر فاما السجدة المتأخرة فانهما ترفع النقصان
 المتقدم ولا يشكل عليه ما في عمدة الفتاوى لاصدر الشهيد وخزانة الفقه لاني الليث من ان التشهد
 يقع في صلاة واحدة عشر مرات وصورتها رجل أدرك الامام في التشهد الاول من المغرب وتشهد معه
 ثم يتشهد معه في الثانية وكان على الامام سهوا فتشهد معه في الثالثة ثم ذكر الامام ان عليه سجدة
 التلاوة فإنه يسجد معه ويتشهد معه الاربعة ثم يسجد للسهو ويتشهد معه الخامسة فاذا سلم الامام فإنه
 يقوم الى قضاء ما سبق به فيصلي ركعة ويتشهد السادسة فاذا صلى ركعة أخرى يتشهد السابعة
 وكان قد سهوا فيما يقضى فيسجد ويتشهد الثامنة ثم تذكرا أنه قرأ آية السجدة في قضاائه فإنه
 يسجد ويتشهد التاسعة ثم يسجد للسهو ويتشهد للعاشرة اهـ مع انه قد تكرر السجود للسهو
 في صلاة واحدة حقيقة وحكما وهي صلاة الامام والمسبوق بسبب السجدة الخامسة فيهما وأما
 التشهد الرابع فلكونه بسبب سجود التلاوة ارفع تشهد القعدة لأن سجود التلاوة تشهدا
 لان سجود التلاوة رفع ما كان قبله من التشهد والقعود وسجود السهو فكان له يسجد للسهو فلذا
 يسجد آخر كما لو سجود للسهو ثم نوى الإقامة حتى صار فرضه أربعا فإنه يعيد سجود السهو وفي
 الظهيرية اذا سها الامام ثم سها خليفته يسجد الثاني يسجد تين وكفاه (قوله وبسهو امامه لا سهوه)
 معطوف على قوله بترك واجب فاذا دان السجود له سديان اما ترك الواجب وبسهو امامه فإنه يجب
 عليه متابعتها اذا سجد لانه عليه الصلاة والسلام يسجد له وتبعه القوم ولانه تبع لامامه فيلزمه حكم
 فعله كالفلسدونية الإقامة أطلقه فشمع ما اذا كان مقتديا به وقت السهو أو لم يكن وما اذا سجد
 سجدة واحدة ثم اقتدى به فإنه يتابعه في الاخرى ولا يقضى الاولى كما لا يقضى سها ما لو اقتدى به بعد
 ما سجد هما لانه حين دخل في تحريمه الامام كان النقص قد انجبر بالسجدتين أو بأحداهما ولا يعقل
 وجوب جابر من غير نقص وقيد بان يكون الامام يسجد لانه لو سقط عن الامام بسبب من الاسباب
 بان تكلم أو أحدث متعمدا أو خرج من المسجد فإنه يسقط عن المقتدى بخلاف تكبير التشرية
 حيث يأتي به المؤتم وان تركه الامام لكونه لا يؤدي في حرمتها وشمع كلامه المدرك والمسبوق
 واللاحق فإنه يلزمهم وبسهو امامهم لم يكن اللاحق لا يتابع الامام في سجود السهو اذا انتبه في
 حال اشتغال الامام بسجود السهو وأجاء اليه من الوضوء في هذه الحالة وانما يبدأ بقضاء ما فاتته ثم
 يسجد في آخر صلاته والمسبوق والمقيم خلف المسافر يتابعان الامام في سجود السهو ثم يشتغلان
 بالانعام والفرق ان اللاحق التزم متابعتها الامام فيما اقتدى به على نحو ما يصلح الامام وانه اقتدى
 به في جميع الصلاة فيتابعه في جميعها على نحو ما أدى الامام والاول والاول وسجد للسهو
 في آخر صلاته فكذا اللاحق فاما المسبوق فقد التزم بالقتداء به متابعتها بقدر ما هو صلاة الامام

(قوله وأما التشهد الرابع)
 قال الرملي هذا جواب
 سؤال مقدر كأنه قيل
 قد تقرر انه لا تشهد في
 سجود التلاوة فاجاب
 بقوله وأما التشهد الخ
 (قوله لان سجود التلاوة
 رفع الخ) قال الرملي هذا
 جواب مما شأمن قوله
 أولا ولا يشكل عليه
 ما في عمدة الفتاوى الخ
 وبسهو امامه لا سهوه

فيمن لاسهوعليه فكيف
من عليه السهو وحينئذ
فيمكنه ان يأتي بهذا
الجواب ومراده بالخلاف
ما ذكره المؤلف في باب
الحديث في الصلاة عن
المحيط ان القوم يخرجون
من الصلاة بحديث الامام
عده اتفاقا ولهذا لا يسلمون
ولا يخرجون منها سلامه
عندهما خلافا للحمد
وأما بكلامه فعن أبي
حنيفة رحمه الله تعالى
روايتان اه لكن
ذكر في نواقض الوضوء
لوضوء القوم بعدما
أحدث الامام متعمدا
لا وضوء عليهم وكذا
بعدهما تكلم الامام وكذا
بعده سلام الامام هو
الاصح كذا في الخلاصة
وقيل اذا قهقروا بعد
سلامه بطل وضوءهم
والخلاف مبنى على انه
بعده سلام الامام هل
هو في الصلاة الى ان يسلم
بنفسه أولا اه وعليه
فقتضى كلام الخلاصة
ان الاصح الثاني ولذا جزم
به هنا وظاهره عدم
الفرق بين من عليه
سهو أو لا فسقط كلام
النهر قد بر وفي النهر
أيضا تم مقتضى كلامهم

وقد أدرك هذا القدر فيتابعه فيه ثم ينفرد وكذا المقيم المقتدى بالمسافر ولو كان مسبوقا بثلاث ولا حقا
بركعة فسجد امامه لسهو فانه يقضى ركعة بغير قراءة لانه لاحق ويتشهد ويسجد للسهو لان ذلك
موضع سجود الامام ثم يصلي ركعة بقراءة ويقعد لانها ثانية صلاته ولو كان على العكس سجد للسهو
بعد الثالثة كذا في المحيط ولو سجد اللاحق مع الامام للسهو ولم يجزه لانه في غير اوانه في حقه فعليه ان
يعمد اذا فرغ من قضاء ما عليه ولكن لا تفيد صلاته لانه ما زاد الاسجدتين بخلاف المسبوق اذا تابع
الامام في سجود السهو ثم تبين انه لم يكن على الامام وهو حيث تفيد صلاة المسبوق لكونه اقتدى في
موضع الانفراد لانه لا زيادة للسجدتين ولم يوجد في اللاحق لانه مقتدى في جميعه يؤدى كذا في البدائع
وفصل في المحيط بين ان يعلم انه ليس على امامه سهو وفيفسد وبين ان لا يعلم انه لم يكن عليه فلا يفسد
لان كثيرا ما يقع لجهالة الأئمة فسقط اعتبار المفسد هنا للضرورة اه ولو لم يتابع المسبوق امامه
وقام الى قضاء ما سبق به فانه يسجد في آخر صلاته استحسانا لان التخرجة متعمدة فعمل كأنها صلاة
واحدة ولو سها فيهما يقضى ولم يسجد لسهو امامه كقائه سجدتان ولو سجد مع الامام ثم سها فيهما يقضى
فعليه السهو ثانيهما لان ذلك أداء السهو في صلاتين حكما فلم يكن تكرارا ثم المسبوق انما يتابع
الامام في السهو ولا في السلام فيسجد معه ويتشهد واذا سلم الامام قام الى القضاء وان سلم فان كان عامدا
فسدت والا فلا ولا يسجد عليه ان سلم قبل الامام أو معه وان سلم بعده لم يفسد لكونه منفردا حينئذ وعلى
هذا لو أحدث الامام بعد السلام قبل السجود فاستخاف مسبوقا وارتكب خلاف الاولى وتقدم ينبغي
ان يستخاف بذكر كاليسجد بهم وهو يسجد هو معهم وان لم يسجد مع خلفته يسجد في آخر صلاته وان لم
يسجد المسبوق مدركا وكانوا كلهم مسبوقين قاموا وقضوا ما سبقوا به فرادى ثم اذا فرغوا يسجدون
ولو قام المسبوق الى قضاء ما سبق به بعدما سلم الامام ثم تذكرا امام ان عليه سجود السهو قبل ان
يقعد المسبوق ركعة بسجدة فعليه ان يرفض ذلك ويعود الى متابعة الامام ثم اذا سلم الامام قام الى قضاء
ما سبق به ولا يعتد بما فعل من القيام والقراءة والركوع ولو لم يعد الى الامام ومضى على صلاته
يجوز ويسجد للسهو بعدما فرغ من القضاء استحسانا ولو تذكرا امام ان عليه سجود في السهو بعدما
ما قيد المسبوق ركعة بسجدة فانه لا يعود الى الامام ولا يتابعه في سجود السهو ولو تابعه فيها تفسد
صلاته لانه زيادة ركعة وقد ذكرنا بقية مسائل المسبوق في باب الحديث في الصلاة ولو سها الامام في
صلاة الخوف سجد السهو وتابعه فيها الطائفة الثانية وأما الطائفة الاولى وانما يسجدون بعد الفراغ
من الاتمام لان الثانية بمنزلة المسبوقين والاولى بمنزلة اللاحقين وانما يلزم للمأموم سهو ونفسه لانه
لو سجد وحده كان مخالفا لمامه ان يسجد قبل السلام وان آخره الى ما بعد سلام الامام يخرج من
الصلاة سلام الامام لانه سلام عمده من لاسهوعليه ولو تابعه الامام ينقلب التبع أصلا وشمل كلامه
المدرك واللاحق فانه مقتدى في جميع صلاته بدليل انه لقراءة عليه فلا يسجد ولو سها فيما يقضيه
مطلقا وأما المقيم اذا اقتدى بالمسافر ثم قام لاتمام صلاته وسها فذكر الكرخي انه كالتالي لاحق فلا
يسجد عليه بدليل انه لا يقرأ وذكر في الاصل انه يلزمه السجود وصححه في البدائع لانه انما اقتدى
بالامام بقدر صلاة الامام فاذا انقضت صلاة الامام صار منفردا فيما وراء ذلك وانما لا يقرأ فيما يتم
لان القراءة فرض في الاولين وقد قرأ الامام فيها وشمل المسبوق فيما يؤديه مع الامام وانما فيما
يقضيه فهو كالمنفرد كما تقدم وعليه يفرع ما اذا سلم ساهيا وان كان قبل الامام أو معه فلا سهو وان

كان

انه يعيدها لثبوت الكراهة مع تعذر الجابر (قوله) وقد قرأ الامام فيها) قال في النهر بهذا علم انه كالتالي لاحق في حق القراءة فقط

(قول المصنف وهو الیه أقرب) قال فی النہر فی کلامہ تقدیم معجول أفعال التفضیل وهو ممتنع عندهم وحوزه صدر الافاضل
توسعة (قوله وصححه الشارح) أقول ونقل الشرنبلالی تصحیحہ عن الرہان ومشی علیہ فی متنہ نور الایضاح וכذا تلخیص المؤلف
فی متنہ التنبیہ (قوله وقد یقال انه اذا عادی الخ) ذکرہ المقدسی ایضا وقال بعدہ ولا غلط فی کلامہم ان أرادوا ترک کما قدما
بذلک الوقت لیس ترکہ بالکلیۃ فهو معنی التأخیر فتأمل اه وحاصله ابداء الفرق بین العود الی التعمود فی مسئلتنا والعود الی
القیام فی المسئلة المقدس علیہا بان عودہ الی القیام عود من فرض الی فرض بخلاف عودہ الی التعمود لکن یجاب انه فی مسئلة
القنوت لم یعد الی فرض لان رکوعہ لم یرتفع فقیامہ بعدہ لیس قیام فرض بل هو ۱۰۹ قیام الرفع من الرکوع وهو سنة

أو واجب فكان في
تراءته للقنوت تأخير
فرض لا تركه فهو نظير
عوده الى التعمود (قوله
والقنوت له شبهة
القرآنية الخ) هذا مسلم
وكان الواجب في القنوت

وان سها عن التعمود
الاول وهو الیه أقرب
عادوالالا

دعاه المخصوص الذي
قبل انه كان سورتين
من القرآن ففسخ مع
انه سنة والواجب غير
موقت به كما في محله
تأمل (قوله من التصحیح)
أى من تصحیح الزبلي
الفساد (قوله وقد ذكر
في المجتبی الخ) قال في
النہر أقول صرح ابن
وهبان بان الخلاف في
التشهد وعدمه مفرع
على القول بعدم الفساد
وترجیح أحد القولین
بناء علیہ لا یستلزم ترجیح

كان بعده فعليه كما ذكرناه وفي المحيط وغيره وبني للسبوق أن يمكث ساعة بعد فراغ الامام ثم
يقوم لجواز أن يكون على الامام سهو (قوله وان... عن التعمود الاول وهو الیه أقرب عادوالالا)
أي الى التعمود لان الاصل أن ما يقرب من الشيء يأخذ حكمه كغناء المصير وحريم البئر فان كان أقرب
الى التعمود بان رفع اليديه من الارض ور كبتاه عليها أو ما لم يتعصب النصف الاسفل وصححه في
الكافي فكانه لم يقم أصلا فان كان الى القیام أقرب فكانه قد قام وهو فرض قد تلبس به فلا يجوز
رفضه لاجل واجب وهو القعدة وهذا التفصيل مروى عن أبي يوسف واختاره مشايخ بخارى
وارتضاه أصحاب المتون وفي الكافي واستحسن مشايخنا روايته وذكر في المسوط ان ظاهرا روايته اذا
لم يستتم قائما يعود واذا استتم قائما لا يعود لانه جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قام
من الثانية الى الثالثة قبل أن يقعد فسجوا به فدوروى انه لم يعد وكان بعدما استتم قائما وهذا لانه
لما استتم قائما اشتغل بفرض القیام فلا يتركه وصححه الشارح وفي فتح القدير انه ظاهر المذهب
والتوفيق بين الفعلين المرويين بالمحمل على طائى القرب من القیام وعدمه ليس بأولى منه بالمحمل على
الاستواء وعدمه ثم لو عاد في موضع وجوب عدمه اختلفوا في فساد صلاته فصحح الشارح الفساد
لتكامل الجنابة برفض الفرض بعد الشروع فيه لاجل ما ليس بفرض وفي المبتهجى بالغين المعجمة انه
غلط لانه ليس بترك وانما هو تأخير كما لو سها عن السورة فركع فانه يرفض الرکوع ويعود الى القیام
ويقرأ لاجل الواجب وكما لو سها عن القنوت فركع فانه لو عاد وقت لا تقصد على الاصح وقد يقال انه
لو عاد وقرأ السورة صارت السورة فرضا فقد عاد من فرض الى فرض والقنوت له شبهة القرآنية على
ما قبل انه كان قرآنا ففسخ فقد عاد الى ما فيه شبهة القرآنية أو عاد الى فرض وهو القیام فان كل
ركن طوله فانه يقع فرضا كاه وفي فتح القدير وفي النفس من التصحیح شیء وذلك ان غاية الامر في
الرجوع الى القعدة الاولى أن تكون زيادة قیام ما في الصلاة وهو وان كان لا يحل فهو بالصحة لا يحل
لما عرف ان زيادة ما دون ركعة لا يفسد الا أن يفرق باقترا ان هذه الزيادة بالفرض لکن قد يقال
المستحق زوم الاثم ایضا بالفرض أما الفساد فلم يظهر وجه استلزامه اياه فترجیح هذا البحث القول
المقابل للمصحح اه فظاهره انه لم يطلع على تصحیح آخر وقد ذكر في المجتبی ومراج الدراية انه لو عاد
بعد الانتصاب محظا قبل يتشهد لنقضه القیام والتصحیح انه لا يتشهد ويقوم ولا ينتقض قیامه بعود
لم يؤثر به كمن نقض الرکوع بسورة أخرى لا ينتقض ركوعه اه فقد اختلف التصحیح كما رأيت والحق

عدم الفساد ظاهر ان قال الشيخ عبد البر رأيت بخط العلامة نظام الدين السيرامى تصحیح عدم الفساد ثم قال ولقائل أن يمنع قول
المحقق غاية ما وجد الخ بان الفساد لم يأت من قبل الزيادة بل من رفض الركن للواجب والذي رأيت منه نقولا عن شرح القدورى
لان عوف والوزنى ان القول بعدم الفساد في صورة ما اذا كان الى القیام أقرب وأنه في الاستواء قائما لا خلاف في الفساد اه
وقد نقل المقدسى عن شرحى القدورى للمذکورين بعد نقله تصحیح الصحة عن المعراج والدراية ما نصه ان عاد للعود ويكون مسيئا
ولا تفسد صلاته ويسجد لتأخير الواجب اه وهذا موافق لما بحثه المحقق ووافقته أيضا ما في الغنية ترك القعدة الاولى في
الفرض فلما قام عاد إليها ذكر انه لم يكن اذ التعمود ويقوم في الحال وفيها أيضا لو عاد ما م يعنى الى القعدة الاولى بعد ما قام لا يعود

وهي القوم تحقيقاً للمخالفته وذكر البعض أنهم يعودون معه اه وهذا كما قال في شرح المنية يفيد عدم الفساد بالعود (قوله)
وظاهره انه لو لم يعد تبطل صلته) ١١٠ قال في النهرو فيه مالا يخفى والذي ينبغي أن يقال انها واجبة في الواجب فرض في

الفرض (قوله في الصحيح)
أى في المصلي الصحيح غير
المريض (قوله أو
انتقالاً) أى انتقالاً عن
العود وعلى كل فليس
بقيام (قوله وان رفع
أليته عن الارض الخ)
لا يخفى أن هذه الصورة

ويسجد للسهو وان سها
عن الاخير عاد ما لم يسجد
هي الصورة التي قبلها
فيكون الحاصل في تلك
الصورة اختلاف الرواية
وقد اختلف في الاجناس
في هذه الصورة أن عليه
السهو واللهم الا أن يحمل
الاول على ما اذا ارتقت
ركبتاه الارض دون أن
يستوى نصفه الاسفل
شبه المجلس لقضاء
الحاجة (قوله فالحاصل
على هذا) أى على ما في
الخلاصة وقوله وهو
مخالف للتصحيح السابق
في بعضه أى للتصحيح الذي
قدمه عن الكافي
والهداية فان ظاهره
أنه متى كان الى القعود
أقرب وعاد لا يسجد
عليه سواء رفع ركبته
من الارض أو لا فيوافق
ما في الخلاصة فيما اذا لم
يرفع ركبته ويخالفه

عدم الفساد ولا يلزم سجدة التلاوة فانه يترك الفرض لاجلها وهي واجبة لان ذلك ثبت بالنص على
خلاف القياس وأراد بالعود الاول التعود في صلاة الفرض رباعياً كان أو ثلاثياً وكذا في صلاة
الوتر كما في المحيط اما في النفل اذا قام الى الثالثة من غير قعدة فانه يعود ولو استتم قائماً لم يقبدها
بسجدة كذا في السراج الوهاج وحكى فيه خلاف في المحيط قيل لا يعود لانه صار كالفرض وقيل
يعود ما لم يقبدها بسجدة لان كل شفع صلاة على حدة في حق القراءة فأمرناه بالعود الى القعدة
احتماطاً ومتى عادت تبين ان القعدة وقعت فرضاً فيكون رفض الفرض لمكان الفرض فيجوز اه
وهذا كله في حق الامام والمنفرد وأما المأموم اذا قام ساهياً فانه يعود ويقعد لان القعود فرض
عليه بحكم المتابعة اليه أشار في السراج الوهاج فانه قال اذا تشهد الامام وقام من القعدة الاولى الى
الثالثة فحسب بعض من خلفه التشهد حتى قام واجمعاً فعلى من لم يتشهد أن يعود ويتشهد ثم يتبع
امامه وان خاف أن تغوته الركعة الثالثة لانه تبع لامامه فيلزمه ان يتشهد بطريق المتابعة وهذا
بخلاف المنفرد لان التشهد الاول في حقه سنة وبعدهما اشتغل بفرض القيام لا يعود الى السنة
وههنا التشهد فرض عليه بحكم المتابعة اه وكذا في القنية ففي القعود اولى وظاهره انه لو لم يعد
تبطل صلته لترك الفرض وفي المجموع ولو نام لاحق سها امامه عن القعدة الاولى واستيقظ بعد
الفراغ أمرناه بترك القعدة اه وفي آخر فتاوى الوالوجي من مسائل متفرقة مريض يصلي بالأيام
فلما بلغ حالة التشهد فظان انه حالة القيام فاشتغل بالقراءة ثم تذكر انه حالة التشهد فلا يتخلو
اما ان كان التشهد الاول أو التشهد الثاني فان كان التشهد الاول فحالة القراءة تنوب عن القيام
فلا يعود الى التشهد ويتم الصلاة وان كان التشهد الثاني فرجع الى التشهد ويتم الصلاة وكذلك
الجواب في الصحيح اذا قام قبل ان يتشهد اه (قوله ويسجد للسهو) خاص بقوله والا كما صححه
المصنف في الكافي تبعاً لصاحب الهداية لترك الواجب واما اذا كان الى القعود أقرب وعاد فلا
يسجد عليه كما اذا لم يقم لان الشرع لم يعتبره قياماً والام يطلق له القعود فكان معتبراً قعوداً أو
انتقالاً للضرورة وهذا الاعتبار ينافيه اعتبار التأخير المستتبع لوجوب السجود وفي الخلاصة
وفي رواية اذا قام على ركبته لينهض يقعد وعليه السهو ويستوى فيه القعدة الاولى والثانية وعليه
الاعتماد وان رفع أليته عن الارض وركبته على الارض ولم يرفعها لسهو وعليه كذا روى عن
أبي يوسف وفي الاجناس عليه السهو ويستوى في ذلك القعدة الاولى والاخرة اه فالحاصل على هذا
المتعمد انه ان كان الى القعود أقرب فانه يعود مطلقاً فان رفع ركبته من الارض لزمه السجود والا فلا
وهو مخالف للتصحيح السابق في بعضه وفي الوالوجية المختار وجوب السجود لانه بقدر ما اشتغل
بالقيام صار مؤثراً واجباً ووجهه بما قبله من اركان فصار تاركاً للواجب فيجب عليه سجدة
السهو اه فاختلف الترجيح على أقوال ثلاثة والاكثر على الاول (قوله وان سها عن الاخير
عاد ما لم يسجد) لان فيه اصلاح صلته فامكنه ذلك لان مادون الركعة يحمل الفرض اراد بالاخير
القعود المفروض ليشمل الفرض الرباعي والثلاثي والثنائي فان عوده ليس متعدداً الا أن يقال انه
يسمى اخيراً باعتبار انه آخر الصلاة لا باعتبار انه مسبق بمثله أطلقه فشمع ما اذا لم يقعد أصلاً أو
جلس جلسة خفيفة أقل من قدر التشهد واذا عادت احتسب له الجلسة الخفيفة حتى لو كان كلاً الجلستين

فيما اذا رفعها وقوله وفي الوالوجية الخ جعله قولاً ثالثاً لان ظاهره انه متى كان الى القعود أقرب يلزمه السجود سواء مقدار
رفع ركبته من الارض أولاً (قول المصنف عاد ما لم يسجد) قال في النهرو أى لم يقيد ركعته بسجدة وهذا اراد لاما اذا سجد دون

ركوع فانه يعود ايضا لعدم الاعتماد بهذا السجود (قوله لتأخيره فرضا) قال في النهر لم يفصل بين ما اذا كان الى القعود اقرب
 أولا وكان ينبغي أن لا يسجد فيما اذا كان اليه اقرب كما في الاولى لما سبق قال في الحواشي السعدية ويمكن أن يفرق بينهما بان
 القريب من القعود وان جاز أن يعطى له حكم القاعد الا أنه ليس بقاعد حقيقة فاعتبر جانب الحقيقة فيما اذا سها عن الثانية
 وأعطى حكم القاعد في السهوع عن الاولى اظهار التفاوت بين الواجب والغرض وبه علم ان من فسر الواجب بالقطعي فقد أصاب
 والأشكال الفرق وقد يقال لم لا يجوز ان يسر بالقوى من نوعيه وهو ما يغوت الجواز بغوته ولا يشكك بثبوت التفاوت بين نوعيه
 نعم يشكك على من فسره باصا به لفظ السلام أو التشهد (قوله وهو أولى مما في العناية) اعترضه الشيخ اسمعيل بان الذي في العناية
 تفسيره بالقطعي فليس النقل بصواب نعم فسرى العناية الواجب بذلك في المسئلة ١١١ الثانية وهي ما اذا قعد الاخير (قوله

لانه لم يؤخره عن محله الخ)
 قال في النهر مدفوع بان
 التأخير واقع فيهما
 فصح اضافة السجود الى
 أيهما كان قال الشيخ
 اسمعيل يمكن نسبه

مقدار التشهد ثم تكلم بعده حازت صلاته كما قدمناه في باب صفة الصلاة عن الولا الحجة (قوله
 وسجد للسهو) لتأخيره فرضا وهو القعود الاخير وعلاه في الهداية بانه آخر واجبا فمألو أراد به
 الواجب القطعي وهو الفرض وهو أولى مما في العناية من تفسيره باصا به لفظ السلام لانه لم يؤخره
 عن محله لان محله بعد القعود ولم يقعد وانما آخر القعود والاولى أن يقال أراد به الواجب الذي
 يغترب الجواز بغوته اذ ليس دليلها قطعي (قوله بان سجد بطل فرضه برفعه) لانه استحتم شروعه في
 النافلة قبل الكمال أركان المكنوبة ومن ضرورته خروج وجهه عن الغرض وهذا ان الركعة بسجدة
 واحدة صلاة حقيقة حتى يجث في عيئه لا يصلي وقوله برفعه أي برفع الوجه عن الارض اشارة الى ان
 المختار انعموى انه لا يبطل بوضع الجبهة كما هو مروى عن أبي يوسف لان تمام الشيء بأسخوه وآخر
 السجدة الرفع اذ الشيء انما ينتهي بصدئه ولهذا لو سجد قبل امامه فادركه امامه فيه جاز ولو تمت
 بالوضع لما جاز لان كل ركن أداءه قبل امامه لا يجوز ولا نه لو تم قبل الرفع لم ينقضه المحدث لكن
 الاتفاق على لزوم اعادة كل ركن وجد فيه سبق المحدث بقعد البناء ومثورة الاختلاف فيما اذا أحدث
 في السجود فانصرف وتوضأ ثم تذكرا نه بقعد في الرابعة قال أبو يوسف لا يعود الى القعود وبطل
 فرضه وقال محمد يعود ويتم فرضه قالوا أخبر أبو يوسف بجواب محمد فقال زه صلاة فسدت يصلحها
 المحدث وهذا معنى ما سأله العامة أي صلاة يصلحها المحدث فهي هذه الصلاة على قول محمد وزه
 كلمة استجباب وانما قالها أبو يوسف تم كما وقيل الصواب بانضم والزاي ليست بخالصة كذا في
 المغرب وفي فتح القدير وهذا أعنى صحة البناء بسبب سبق المحدث اذ لم يتذكر في ذلك السجود انه ترك
 سجدة صلوية من صلاته فان تذكرك ذلك فسدت اتفاقا اه ولا يخفى ما فيه بل لا يصح هذا التقييد
 لانه اذا سبقه المحدث وهو ساجد لم يخلط النقل بالفرض قبل الكماله عند محمد سواء تذكرا ن عليه سجدة
 صلوية أولا اذ لفرق بين أن يكون عليه ركن واحد أو ركن وعبارة الخلاصة أولى وهي ولو قيد
 الخامسة بالسجدة فتذكر انه ترك سجدة صلوية من صلاته لا تنصرف هذه السجدة اليها لانه
 تشترط النية في السجدة وصلاته فاسدة اه واذا بطل فرض الامام برفعه بطل فرض المأموم سواء
 كان قعدا أولا ولذا ذكر قاضي خاين في فتاواه ولو ان الامام لم يقعد على رأس الرابعة وقام الى

وسجد للسهو وان سجد
 بطل فرضه برفعه

الى الأقوى وهو الفرض
 هذا مع ارخاء العنان
 وقد علمت أنه حصل
 سهو في النقل (قوله
 فسدت اتفاقا اه) قال
 الرملى قال المرحوم شيخ
 شيخنا على المقدسى لم
 ينته بل ذكر بعده ما
 يندفع به عنه الاشكال
 فانه قال لما سئذ كره في
 تمة نعتها للسجدة
 وذكر هناك ما يوضحه
 اه وذكر في النهر ما قرره
 في تلك التمة وهو أنه اذا

علم انها من غير الركعة الاخيرة أو تحرى فوق تحريه على ذلك أولم يقع تحريه على شيء وبقي شاك في انها من الاخيرة أو ما قبلها
 وجب عليه نية القضاء وان علم انها من الركعة الاخيرة لم يحتج الى نية وعلى هذا ما ذكره في سلم من الفجر وعليه السهو وسجد
 وقعد وتكلم ثم تذكرا ن عليه صلوية من الاولى فسدت وان من الثانية لا ونات احدى سجدي السهوع الصلوية اه قال في
 النهر وهذا التقرير يقتضى نقض ما قدمه من دعوى الاتفاق على الفساد بتذكر الصلوية وذلك أنه اذا علم انها من الاخيرة فينبغي
 ان لا تفسد اتفاقا لانصرافها اليها أو من غيرها أولم يعلم وقد نواها فكذلك الا أنه لا يعيدها لما رأها لم ينوها فسدت عند أبي
 يوسف خلافا ل محمد لعدم انصرافها اليها وعلى هذا في الخلاصة ليس على اطلاقه بل فسادها اتفاقا وعلى قول الثاني فقط
 اه وقوله لعدم انصرافها لعل لقوله فسدت عند أبي يوسف وأما عدمه عند محمد فلما ذكره المؤلف وبما قرره في النهر ظهر ما في

كلام الرملي عن المقدسي فتدبر (قوله ومصل قعد ولم يعتبر قعوده) المراد به القعود الاخير وهذا موصوف في فرع الخالية المذكور آتينا ولكن قوله وبطلت بتركه لم يظهر لي فائده تأمل (قوله لانه يكون تطوعا قبل المغرب) لعل الاولى أن يقال لانه يكون تطوعا بعد العصر فتأمل (قوله وفي قاضيخان الالفجر) قال في النهروان خبير بان ما اقتصر عليه قاضيخان من الفجر هو الصواب وذلك أن موضوع

المسئلة حيث كان فيما اذ لم يتعد وبطل فرضه كيف لا يضم في الخامسة ساهبا وتشهدا مقتدى وسلم قبل ان يقيد الامام الخامسة بالسجدة ثم قيدها بالسجدة فسدت صلاتهم جميعا اه وسواء كان المأموم مسبقا أو مدركا كافي الظهيرة واذ لم يبطل فرض الامام بعوده قبل السجود لم يبطل فرض المأموم وان سجد لساني المحيط لوصلي امام ولم يقعد في الرابعة من الظهر وقام الى الخامسة فركع وتابعه القوم ثم عاد الامام الى القعدة ولم يعلم القوم حتى سجدوا وسجدة لا تفسد صلاتهم لانهم لم يعاد الامام الى القعدة ارفض ركوعه فيرفض ركوع القوم أيضا تبعاله لانه بناء عليه فبقي لهم زيادة سجدة وذلك لا يفسد الصلاة اه وهذا مما لم يفرغ به فيقال مصل ترك القعدة الاخيرة وقيد الخامسة بسجدة ولم تبطل صلاته ومصل قعد ولم يعتبر قعوده وبطلت بتركه وقيد بقوله ولم يعلم القوم لساني المجتبى انه لو عاد الامام الى القعود قبل السجود وسجد مقتدى عمدا تفسد في السهو وخلاف والا حوط الاعادة اه وفي فتح القدير ولا يخفى عدم متابعتهم له فيما اذا قام قبل القعدة واذا عاد لا يعيد والتشهد (قوله فصارت نفلا فيضم اليها سادسة) لما سبق مرارا من انه لا يلزم من بطلان الوصف بطلان الاصل عندهما خلا والمحمد فيضم سادسة لان التنفل بالوتر غير مشروع ولو لم يضم فلا شيء عليه لانه ظان وشروعه ليس بملزم واذا اقتدى به انسان في الخامسة ثم أفسدها فعلى قول محمد لا يتصور القضاء وعندهما يتضح سئل شروعه في تحريمه الست بخلاف ما اذا عاد الامام قبل السجدة فانه يقضى اربعا ثم صرح المصنف في الوافي بان ضم السادسة مندوب وتركه في المختصر للاختلاف وفي عبارة القدير تبيح الواجبه الاصل اشارة الى الوجوب فانه قال وكان عليه ان يضم اليها ركعة سادسة ووجهه في فتح القدير بعدم جواز التنفل بالوتر وفي المبسوط وأحب الى أن يشفع الخامسة لان النفل شرع شفعا لا وترا كذا في البدائع والظاهر الندي لان عدم جواز التنفل بالوتر انما هو عند القضاة عند عدمه فلا ولهذا لا يلزمه شيء لوقوعه وفي السراج الوهاج ان ضم السادسة في سائر الصلوات الا في العصر فانه لا يضم اليها لانه يكون تطوعا قبل المغرب وذلك مكروه وفي قاضيخان الالفجر فانه لا يضيف اليها لان التنفل قبلها وبعدها مكروه اه وسيأتي ان الصحيح انه لو قعد على رأس الرابعة وقام الى الخامسة وقيدها بسجدة فانه يضم سادسة ولو كان في الاوقات المكروهة فينبغي أن لا يكره هنا أيضا على الصحيح اذ لا فرق بينهما ولم يذكر المصنف سجود السهو ودلان الاصح عدمه لان النقصان بالفساد لا ينجبر بالسجود ثم اعلم انه لا فرق في عدم البطلان عند العود قبل السجود والبطلان ان قيد بالسجود بين العمود السهو ولذا قال في الخلاصة فان قام الى الخامسة عمدا أيضا لا تفسد ما لم يقيد الخامسة بالسجدة عندنا ثم اعلم أيضا ان البطلان بالتقيد بالسجدة اعم من أن يكون قد قرأ في الركعة الخامسة أولا كافي الخلاصة وقد يقال ان المفسد لخط النفل بالفرض قبل اكماله والركعة بلا قراءة في النفل غير صحيحة فلم يوجد المحاط فكان زيادة ما دون الركعة وهو ليس

العصر ولا كراهة في التنفل قبله ثم بعد مدة عن لي حين اقرء هذا بالجامع الازهر انه يمكن جملة على ما اذا كان يقضى عصر أو ظهر بعد العصر فانه لا يضم كما هو ظاهر وعليه فيصح التوجيه والله تعالى الموفق اه أقول فعلى زيادته الظهر وصارت نفلا فيضم اليها سادسة

لا يظهر اقتصار السراج على زيادته العصر والذي يظهر ان استثناء السراج بالنظر الى المسئلة الآتية وهي ما لو قعد على رأس الرابعة ثم قام واليه يشير تعليقه فتدبره كذا في شرح الشيخ اسمعيل قلت هذا غير ظاهر اذ لو كان كذلك لذكرها في محله مع انه ذكرها هنا ولكن قد يرتكب ذلك تحجيجا للكلامه لعلوم مقامه هذا وقال في شرح المنية لابن امير حاج قلت وأما المغرب اذ لم يقعد على الثالثة منها وقيد الرابعة بالسجدة

يقطع عليها ولا يضم اليها أخرى لنصهم على كراهة التنفل قبلها وعلى كراهة بالوتر مطلقا اه (قوله وقد يقال الخ) قال في النهروان ويؤيده ما مر من ان السجود الخالي عن الركوع لا يعتد به فكذا الخالي عن القراءة الا أن يفرق بانه قد عهدا تمام الركعة دون القراءة كافي المقتدى بخلاف الخالية عن الركوع

مفسد

بفسد (قوله وان قعد في الرابعة ثم قام عادوسلم) لان التسليم في حالة القيام غير مشروع وامكنه
 الاقامة على وجهه بالعود لان مادون الركعة بمجمل الركن ثم اذا عاد لا يعيد التشهد وكذا لو نام
 قاعدا وقال الناطق يعيد ثم قيل القوم يتبعونه فان عاد عادوا معه وان مضى في النافلة اتبعوه
 لان صلاتهم تمت بالقعدة والصحيح انهم لا يتبعونه لانه لا اتباع في البدعة فان عاد قبل تقيد
 الخامسة بالسجدة اتبعوه بالسلام فان قعد سلموا في الحال (قوله وان سجد للجماعة ثم فرضه
 وضم اليه السادسة) اى لم يفسد فرضه بسجوده كما فسد فيما اذا لم يقعد هذا هو المراد بالتمام
 والافصلا تناقصة كاسيأتى وانما لم يفسد لان الباقي اصابة لفظ السلام وهي واجبة وانما يضم
 اليها اخرى لتصير الركعتان له نفلا انتهى عن الركعة الواحدة واذا ضم فانه يتشهد ويسلم
 ثم يسجد للسجود كاسيأتى ثم لا ينوبان عن سنة الظهر والصحيح لان المواظبة عليهم ما انما كانت
 بتحرمة مبتدأة اطلاق في الضم فشمع ما اذا كان في وقت مكروه كبعد الفجر والعصر لان التطوع
 انما يكره فيما اذا كان عن اختيار اما اذا لم يكن عن اختيار فلا وعليه الاعتماد وكذا في الخامسة
 وهو الصحيح كذا في التبيين وعليه الفتوى كذا في المجتبى لىكن اختلف في الضم في غير وقت
 الكراهة قيل بالوجوب وقيل بالاستحباب كما قدمناه واما في وقت الكراهة فقيل بالكراهة
 والمعتمد الصحيح انه لا بأس به كما عبروا به بمعنى ان الاولى تركه فظاهره انه لم يقبل احد بوجوبه ولا
 باستحبابه وقرق الشارح بين الفجر والعصر فصحح انه لا يكره في العصر وخزم بالكراهة في الصبح
 وفيه نظر اذ لا فرق بين الفجر والعصر فكما صحح عدمها في العصر زمه تصحيح عدمها في الفجر ولذى
 سوى بينهما في فتح القدير وقال والنهي عن التنفل القصدي بعدهما ولذا اذا تطوع من آخر الليل
 فلما صلى ركعة طلع الفجر الاول ان يتعها ثم يصلى ركعتي الفجر لانه لم يتنفل باكثر من ركعتي الفجر
 قصدا اه وصرح في التجنيس بان الفتوى على رواية هشام من عدم الفرق بين الصبح والعصر في
 عدم كراهة الضم وان لم يتم الركعتين نفلا فلا شئ عليه كما قدمناه وفي المحيط وان شرع معه رجل في
 الخامسة يصلى ركعتين عند ابي يوسف وعند محمد يستأبنا على ان احرام الفرض انقطع بالانتقال الى
 النفل عند ابي يوسف لان من ضرورة الانتقال الى النفل انقطاع الفرض فلم يصح شارعا الا في هذا
 الشفع وعند محمد لم ينقطع احرام الفرض وهو الاصح لانه صار شارعا في النفل من غير تكبيرة
 جديدة ولو انقطعت التجرمة لا يحتاج الى تكبيرة جديدة لان الاحرام الجديد لا ينعقد الا بتكبيرة
 جديدة ولما بقيت التجرمة صار شارعا في الكل ولو قطع المقتدى هذا النفل قال محمد لا شئ عليه لانها
 غير مضمونة على الامام فلا تصير مضمونة على المقتدى وقال ابو يوسف يلزم قضاء ركعتين وهو الاصح
 لان النفل مضمون في الاصل وانما لم يصير مضمونا على الامام هنا لعارض وهو شروعه فيه ساهبا وقد
 انعدم هذا العارض في حق المقتدى فبقيت صلاة الامام مضمونة في حق المقتدى بخلاف اقتداء
 البائع بالصبي في النوافل فلا يصح عند عامة المشايخ لان التطوع انما لم يصير مضمونا على الصبي بامر
 أصلى وهو الاصح فلا يمكن أن يجعل معدوما في حق المقتدى فبقيت بغير مقتداء افتراض بانتفل
 اه فالحاصل ان الصحيح قول محمد في كونه صلى ستا وقول ابي يوسف في ركعتين لو أفسدها وفي
 السراج الوهاج وعليه الفتوى وقد قدمناه ان اذا اقتدى به في الخامسة ولم يكن قعدا امام قدر
 التشهد ولم يعد فانه يلزمه الست والفرق بين المسئتين ان في المسئلة الاولى التزم صلاة الامام وهي
 ست ركعات نفلا والشروع في النفل لا يوجب أكثر من ركعتين الا بالاقترداء وههنا الامام لم يكن

(قوله لان التسليم الخ)
 قال في النهرو مع ذلك لو سلم
 قائما صحح كما في الخلاصة
 (قوله والمعتمد الصحيح انه
 لا بأس به) قال في النهرو
 وعلى هذا فالاولى أن
 يكون معنى ضم اى جاز
 له الضم ليع كل وقت والا
 يخرج عن كلامه بتقدير
 جملة على الندب والوجوب
 وقت الكراهة اه وقد
 يقال ان مرادهم الندب
 وان قعد في الرابعة ثم
 قام عادوسلم وان سجد
 للجماعة ثم فرضه وضم
 اليها السادسة

لان الصلاة أقل مراتبها
 الاستحباب لا الاباحة
 بدليل ما يأتي من أنه اذا
 تطوع فصلى ركعة ثم
 طلع الفجر فلاولى أن يتعها
 وانما عبروا هنا بالباس
 لان الوقت المكروه هنا
 محل توهم أن في الصلاة
 فيه بأسا فعبروا بالباس
 للدلالة على انه لا يكره
 التطوع فيه وذلك لا ينافى
 ان الاتمام أفضل كما
 هو ظاهر اطلاق قولهم
 وضم السادسة لشموه
 الوقت المكروه تأمل

(قوله وعند محمد وهو مجرب نقصان الخ) قال ابن أمير حاج في شرحه على المنية قال فخر الاسلام انه المعتمد للقنوي وصاحب المحيط هو الاصح اه (قوله تمكن بالدخول فيه) البناء للسمية وضمير فيه راجع للنفل وقوله في الغرض متعلق بنقصان أو بتمكن وقوله بترك الواجب بدل من قوله بالدخول فيه (قوله واختاره في الهداية) قال في النهر لكن كلام الشارحين لها ياباه ولولا خوف الاطالة لبيناه (قوله لان السجود يبطل لوقوعه في وسط الصلاة) أقول مقتضى هذا التعليل أنه لو لم يسجد في آخر الشفع له البناء وهو ظاهر فيما بي في آخر الشفع الثاني ١١٤ لانها صارت صلاة واحدة وفي القنية برز من نجم الائمة المحكي منح تطوع ركعتين وسها

ثم بنى عليه ركعتين يسجد لله ولو بنى على الغرض تطوعا وقد سها في الغرض لا يسجد اه والظاهر ان وجه الثاني كون النفل المبني على الغرض صار صلاة أخرى ولا يمكن أن يكون سجود السهو لصلاة واقعا في صلاة أخرى وان كانت تحرمة وسجد للسهو ولو سجد لله وفي شفع التطوع لم بين شفعاً آخر عليه ولو سلم الساهي فاقتمدى به غيره فان سجد صح والا لا

متنفلا الا بركعتين فلزم المأموم ركعتان وفي السراج الوهاج اذا قعد في الرابعة قدر التشهد وقام الى الخامسة ساهيا واقتمدى به رجل لا يصح اقتداؤه ولو عاد الى التعدة لانه لما قام الى الخامسة فقد شرع في النفل فكان اقتداء المفترض بالمتنفل ولو لم يقعد مقدار التشهد صح الاقتداء لانه لم يخرج من الغرض قبل ان يقعد ساهيا بسجدة اه (قوله وسجد للسهو) الظاهر رجوعه الى كل من المسئلتين فان كانت الاولى وهي ما اذا عاد وسلم فظاهر لانه آخر الواجب وهو السلام وكذا اذا شك في صلاته فلم يدرك ثلاثا صلى أم أربعا فاشتغل بفكره حتى آخر السلام لزمه السهو وان كانت الثانية وهي ما اذا لم يعد حتى يسجد ففيه ثلاثة أقوال فعند أبي يوسف سبب سجوده النقصان المتمكن في النفل بالدخول فيه لا على الوجه المسنون لانه لا وجه لان يجب مجرب نقصان في الغرض لانه قد انتقل منه الى النفل ومن سها في صلاة لا يجب عليه أن يسجد في أخرى وعند محمد وهو مجرب نقصان تمكن بالدخول فيه في الغرض بترك الواجب وهو السلام وصحح الماتريدي أنه جابر للنقص المتمكن في الاحرام فينجبر النقص المتمكن في الغرض والنفل جميعا واختاره في الهداية (قوله ولو سجد للسهو في شفع التطوع لم بين شفعاً آخر عليه) لان السجود يبطل لوقوعه في وسط الصلاة وهو غير مشروع الاعلى سبيل المتابعة وظاهر كلامهم أنه يكره البناء كراهة تحریم لتصريحهم بانه غير مشروع وفي فتح القدير الحاصل ان نقض الواجب وابطاله لا يجوز الا اذا استلزم تحججه نقض ما هو فوقه اه وانما قال لم بين ولم يقل لم يصح البناء لان البناء صحيح وان كان مكروها والبقاء التحريم واختلفا في إعادة سجود السهو واختار اعادته لان ما أتى به من السجود ووقع في وسط الصلاة فلا يعتمد به كالمسافر اذا نوى الإقامة بعد ما سجد للسهو يلزم الاربع ويعيد السجود قديماً بشفع التطوع لانه لو كان مسافراً فسجد للسهو ثم نوى الإقامة فله ذلك لانه لو لم بين وقد لزمه الاتمام بنية الإقامة بطلت صلاته وفي البناء نقض الواجب ونقض الواجب أدنى فيتحمل دفعا للاعلى لكن برده على التقييد بشفع التطوع أنه لو صلى فرضاً تاماً وسجد للسهو ثم أراد أن يبني نفلاً عليه ليس له ذلك لما تقدم فلو قال فلو سجد في صلاة لم بين صلاة عليها الا في المسافر لكان أولى ولذا لم يقيدي في الخلاصة بالتطوع وانما قال واذا صلى ركعتين وسها فيها فسجد للسهو بعد السلام ثم أراد أن يبني عليها ركعتين لم يكن له ذلك بخلاف المسافر الا أن يقال ان الحكم في الغرض يكون بالاولى لانه يكره البناء على تحريمه سواء كان سجد للسهو أو لا بخلاف شفع التطوع (قوله ولو سلم الساهي فاقتمدى به غيره فان سجد صح والا لا) وقال محمد وهو صحيح سجد الامام أولم يسجد لان عنده سلام من عليه السهو ولا يخرج عن الصلاة أصلاً انها واجبت جبراً للنقصان فلا بد أن يكون في احرام الصلاة وعندهما يخرج عن على سبيل التوقف لانه محلل في نفسه وانما يجعل لحاجته الى أداء السجدة فلا تظهر دونها ولا حاجة

الغرض باقية لكن برد عليه المسئلة المارة آنفا فانه يسجد في الشفع المبني على الغرض الا أن يفرق بين النفل المبني على الغرض قصداً والمبني بلا قصد لانه صلاة واحدة (قوله وانما قال لم بين الخ) قال الرمي ذكر في النهاية ما يقتضى أن في المسئلة روايتين وأقول يجب ان تقيده

البناء بما اذا لم يسلم منه للقطع أما اذا سلم لقطع الصلاة يمتنع البناء لان سلامه ممن ليس عليه سجود سهو وهو مخرج من على الصلاة فكيف يتأني البناء على الشفع السابق معه ولم أر من نبه عليه تأمل اه (قوله لكن يرد الخ) أقول ظاهره أن البناء على الغرض كالبناء على النفل من حيث انه يعيد سجود السهو ويخالفه ما قدمناه عن القنية آ نفا ولعل هذا هو السر في تقييد المصنف بالتطوع تأمل (قوله فسجد للسهو بعد السلام) تقييده بما بعد السلام لا يفيد أنه لو سجد قبله له ذلك من غير كراهة كما توهمه الرمي بل تقييده باعتبار أن ذلك محله عندنا تأمل (قوله فلا تظهر دونها) أي فلا تظهر الحاجة دون السجدة يعني اذا سجد للسهو

تتحقق المحاجة فسقط معنى التحليل عن السلام للمحاجة فلا تتحقق المحاجة اذ لم يعد الى سجود السهو (قوله ويظهر الاختلاف الخ)
 قال في النهاية بعد تقريره هذه الفروع قلت وبهذا يعرف ان عندهما من سلم السهو ويخرج عن حرمة الصلاة من كل وجه لان
 يكون معنى التوقف ان يثبت الخروج من وجه دون وجه ثم بالسجود يدخل في حرمة الصلاة لانه لو كان في حرمة الصلاة من وجه
 لكانت الاحكام على عكسها عندهما ايضا كما هو مذهب محمد بن انتقاص الطهارة بالتحققه و لزوم الاداء بالاقتداء وزوم الاربع
 عندنية الاقامة عملا بالا احتياط اه وتابعه في العناية وحاصله ان معنى التوقف كونه في حرمتان من وجه دون وجه المقابل لما اختاره
 مما استدل عليه بالفروع من انه الخروج من كل وجه وفي الفتح هذا غير لازم من القول بالتوقف للتأمل اذ حقيقة توفيق المحكم
 بانه خرج عن حرمة الصلاة اولا فالثابت في نفس الامر احدهما عينيا والسجود وعدمه معرف كما يفيد ما هو مصرح به في البدائع
 من التجوزين وهذا قط لا يوجب المحكم بكونه بعد السلام في الصلاة من وجه دون وجه بل الوقوف عن المحكم بانه خرج
 من كل وجه اولم يخرج من وجه أصلا فتأمل (قوله كما صرح به في غاية البيان وهو غلط الخ) أقول قد صرح بمثل ما في غاية البيان
 في هذا وفي الذي بعده أيضا في الدرر ومثني الملتقى ومثني التنوير قال الباقي في شرح الملتقى وتبع الماتن صاحب الوقاية وتبع
 أبو المسكارم صاحب الوقاية الى الغفلة حيث قال في شرح المختصر وان قهقهة انتقض الوضوء عنده خلافا لهما وصلاته تامة اجماعا
 وسقط عنه سجود السهو وان نوى الاقامة انقلب فرضه اربعاعه وسجد في آخر الصلاة وعندهما لا ينقلب اربعاعا ويسقط عنه
 سجود السهو اذا ايجابه بوجوب ابطاله كذا في الكافي والهداية وشرحها وفتاوى ١١٥ قاضيان وعدة من الكتب

المشهور وما ذكر صاحب
 الوقاية من انه يبطل
 وضوءه بالتحققه ويصير
 فرضه اربعاً بنية الاقامة
 ان سجد بعد والا فلا
 فهو مخالف لما في عامة
 الكتب وما ذكره في
 شرحه للهداية من انه بعد
 ما قهقهه يتعدر سجود
 السهو لبطلان التحريم

على اعتبار عدم العود ويظهر الاختلاف في صحة الاقتداء وفي انتقاص الطهارة بالتحققه وتغيير
 الفرض بنية الاقامة في هذه الحالة كذا في الهداية وغيرها وظاهره ان الطهارة تنتقض عنده
 بالتحققه مطلقا وعندهما ان عاد الى السجود انتقضت والا فلا كما صرح به في غاية البيان وهو غلط
 فانه لا تفصيل فيه بين السجود وعدمه عندهما لان التحققه اوجبت سقوط سجود السهو وعنده
 الكل لفوات حرمة الصلاة لانها كلام وإنما المحكم هو النقص عنده وعدمه عندهما كما صرح به
 في المحيط وشرح الطحاوي وظاهره ايضا انه لو نوى الاقامة والامر بالتوقف عندهما ان سجد لزمه
 الاتمام والا فلا وعند محمد يتم مطلقا وتصرح به في غاية البيان وهو غلط ايضا فان المحكم فيه اذا
 نوى الاقامة قبل السجود أنه لا يتغير فرضه عندهما ويسقط عند سجود السهو لانه لو سجد فقد

الموقوف بالتحققه فعمل ذلك هفوة منه اه هذا ما في الباقي ملخصا وهذا يفيد ان ظاهر كلام الهداية وغيرها ليس كما ادعاه
 المؤلف لكن في القهستاني اقتصر على تفريع المسئلة الاولى فقط على الاختلاف المذكور وكران الفرعين الاخيرين ليس من
 فروع في شيء وقال وفي الوقاية هنا سهو مشهور اه قلت وبالله تعالى استعين لا يخفى على من له أدنى بصيرة ان الفروع الثلاثة
 حكمها مختلف على كل من القولين فالتفريع صحيح لان الخلاف انما هو في الخروج بانا أو موقودا لكن لما أمكن التفصيل
 عندهما بين العود الى السجود وعدمه في الفرع الاول ذكره فيه ولمسلم يمكن في الاخيرين كما علمت حكمه وابعدم انتقاص الطهارة
 وعدم تغير الفردين عندهما ولم يفصلوا بين ما اذا عاد اولا كما فصلوا في الاول فظهر انه ليس ظاهر كلامهم ما ذكره المؤلف وان
 التفريع الذي أطبق عليه عامة الكتب صحيح كما قال القهستاني من عدم صحته في الاخيرين اذ لم يذكر التفصيل فيما ابيضا من
 الغلط من ذكره كصاحب غاية البيان والوقاية وغيرها حيث قيدوا ترتيب الاحكام في الفروع الثلاثة عندهما بقولهم ان سجد
 والا فلا (قوله لانه لو سجد الخ) حاصله انه لا يجب لان ايجابه يؤدي الى ابطاله كما مر وفي البرازية وعندهما خرج منها ولا يعود
 الا بعوده الى سجود السهو ولا يمكنه العود الى سجوده الا بعد تمام الصلاة ولا يمكنه اتمام الصلاة الا بعد العود الى السجود فناء
 الدور وبيانه انه لا يمكنه العود الى سجوده لان سجوده ما يكون جابرا والجابر بالنص هو الواقع في آخر الصلاة ولا آخر لها قبل
 التمام فقلنا بانه تمت صلته وخرج منها قطعا للدور اه وأقاد بقوله لان سجوده ما يكون جابرا انه وان سجد لا يعود الى حرمة
 الصلاة لانه غير جابر للنقص نظير ما اذا سلم وأتى بما ينافي السجود وانه لا يعود الى حرمة الصلاة وان سجد لانه غير جابر بل يكون

نية الإقامة في حزمة الصلاة كما صرح به قاضيان في شرح الجامع وفي النهاية والعناية والفتح فلا يتغير فرضه سواء سجد بعدها أو لم يسجد كما يأتي التصريح به عن الدراية وبهذا التقرير يظهر لك اندفاع ما ذكره الشرنبلالي منتصرا لصاحب غاية البيان جازما بأنه ان سجد يعود ويلزمه الاتمام وأنه لا فرق وسجد للسهو وان سلم للقطع

عاد إلى حزمة الصلاة فتغير فرضه أو بعاقبة سجوده في خلال الصلاة فلا يعتد به فلا فائدة في الاشتغال به وعندده يتجها أربعاً وسجد في آخر صلواته كذلك في المحيط وذكر في معراج الدراية أن عندهما لا يتغير فرضه سواء سجد للسهو أو لا لأنه لو تغير قبل السجود لاحت النية قبل السجود ولو سجدت لوقعت السجدة في وسط الصلاة فصار كأنه لم يسجد أصلاً ولو سجدت لاحت بلا سجود ولا وجه له عندهما لأنه يحصل بعد الخروج فلا يتغير فرضه اهـ وقيدنا بكونه نوى الإقامة قبل السجود لأنه لو نواها بعد ما سجد سجدة أو سجدتين تغير فرضه اتفاقاً ويسجد في آخرها باسمه ولو ان النية صادفت حزمة الصلاة فصار مقبهاً كذلك في المحيط وما في غاية البيان من أن ثمة الاختلاف تظهر في مسألة رابعة وهي ما إذا اقتدى به انسان في هذه الحالة ثم وجد منه ما ينافي الصلاة قصد اهل يقضى أم لا فعند محمد يقضى سجداً لا مأم أولم يسجد للسهو والاقتداء وعندده لا يقضى لعدم صحة الاقتداء فليست مسألة رابعة بل منفرعة على مسألة المتن وهي صحة الاقتداء فإنه ان صح الاقتداء أو فسدهما لزمه القضاء والا فلا وجعل في الخلاصة ثمة الاختلاف تظهر أيضاً في الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم والادعية فعند محمد يأتي بهما في القعدة الأخيرة وهي قعدة سجود السهو ولا نها قعدة الختم عنده وعنددهما يأتي بهما في قعدة الصلاة لأنه لما عاد إلى السجود تبين أنه لم يكن خارجاً فكانت الأولى قعدة الختم (قوله وسجد للسهو وان سلم للقطع) رفع لايهام التخيير بين السجود وعدمه من قوله فان سجد صح والا فإدان السجود واجب وان قصد بسلامه قطع صلواته لان هذا السلام غير قاطع لحرمه الصلاة أما عند محمد فظاهر لأنه لا يخرج عن حرمة أصلها عندده وأما عندهما فلا يخرج عن خروجا باناً فلا ينقطع الاحرام مطلقاً فلما نوى القطع تكون نيته مبدلة للمشرع فلفت كنية الابانة بصريح الطلاق وكنية الظهر ستانج خلاف ما اذا نوى الكفر فإنه يحكم بكفره لزوال الاعتقاد قد بسجود السهو ولأنه لو سلم وهو ذا كر للسجدة الصلبية تفسد صلواته والفرق ان سجود السهو يوثق به في حزمة الصلاة وهي باقية والصلبية يوثق به في حقيقتها وقد بطلت بالسلام الحمد وفي فتح القدير واعلم ان ما قدمناه من قولنا ان سلام من عليه السهو لا يخرج عن حرمة الصلاة لا يستلزم وقوعه قاطعاً والالم يعد إلى حرمتها بل الحاصل من هذا أنه اذا وقع في محله كان محلاً لا يخرجاً وبعد ذلك فان لم يكن عليه شيء مما يجب وقوعه في حرمة الصلاة كان قاطعاً مع ذلك وان كان وان سلم ذلك كراهه وهو من الواجبات فقد قطع وتقرر النقص وتعذر حبه إلا أن يكون ذلك الواجب نفس سجود السهو وان كان ركناً ففسدت وان سلم غير ذلك ان عليه شيء لم يصح خروجا على هذا تجري الفروع اهـ وأما اذا سلم وعليه سجدة التلاوة فقد ذكر في الخلاصة وغيرها ولو سلم وعليه سجدة التلاوة وسجدتنا السهو وان سلم وهو غير ذلك لهما أو إذا كر للسهو خاصة فان سلامه لا يكون قاطعاً للصلاة ويسجد للتلاوة أولاً ثم يتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو وان سلم وهو ذا كر لهما أو إذا كر للتلاوة خاصة فان سلامه لا يكون قاطعاً وسقطت عنه التلاوة والسهو وان سلم وعليه سجدة صلبية وسجدتنا السهو وان سلم وهو غير ذلك لهما أو إذا كر للسهو فان سلامه لا يكون قاطعاً ويسجد للصلبية ويتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو وان سلم وهو ذا كر لهما أو إذا كر للصلبية خاصة فان سلامه لا يكون قاطعاً وفسدت صلواته ولو سلم وعليه السجدة الصلبية والتلاوة والسهو وان سلم وهو غير ذلك لهما أو إذا كر للسهو لا يكون سلامه قاطعاً ويسجد لأول ولاول ان كانت سجدة التلاوة أو لا فإنه يسجدها

بهو ينتقض وضوءه بالتحققه ويحتمل فرضه أربعاً بنية الإقامة لو كان مسافراً (قوله وسقطت عنه التلاوة وان (السهو) أي ولا تفسد صلواته لتمام كذا في البدائع أي لأنه لم يبق عليه ركن من أركان الصلاة ولاكن صلواته ناقصة لترك الواجب

(قوله لانه سلام سهواً) تعليل لما اذا كان ذا كرا للصليية أو التلاوة بقية فان سلامه بالنسبة الى التي كان ذا كرها عمداً الى غيرها سهواً لم يعلل لما اذا كان ذا كرها الظهوره على انه لو كان ذا كرا للصليية فقط ١١٧ فالحكم بالفساد ظاهر لانها طاعت

بالسلام العمداً وانما المشكل ما اذا سلم وهو ذا كرا للتلاوة فقط مع انه قد مر في صدر العبارة انه تسقط عنه التلاوة والسهو وذكرا هناك ان الصلاة لا تفسد لانه لم يبق عليه ركن من أركانها والجواب انه لما كانت الصليية متروكة هنا وهي ركن تخرج جانب الخروج بالسلام وان كان سهواً في جانبها عمداً في

وان كانت الصليية أولاً فانه يسجد هاشم يتشهد بعدها وسلم ثم يسجد سجدتي السهو وان كان ذا كرا للصليية أو التلاوة أو لهما فسدت صلاته وصار سلامه قاطعاً للصلاة لانه سلام سهو في حق أحدهما وسلام عمداً في حق الآخر وسلام السهو لا يخرج وسلام العمداً يخرج فخرج جانب الخروج احتياطاً ولو سلم وعليه السهو والتكبير والتلبية بان كان محرماً وهو في أيام التشريق فانه لا يسقط عنه ذلك كله سواء كان ذا كرا للكل أو ساهياً للكل اه وبهذا علم ان قوله وسجد للسهو وان سلم للقطع مقيد بما اذا لم يكن عليه سجدة صليية أو سجدة تلاوة متذكراً لها وان كانت صليية فسدت الصلاة وان كانت تلاوة لم تفسد وسقط عنه سجود السهو وكما سقط عنه سجود التلاوة وفي نفسي من استعوط وسجود السهو شيء لان التلاوة انما سقطت لسكون الصلابة لا تقضى خارجاً وقد صار خارجاً وأما سجود السهو فانه لا يؤدي في نفس الصلاة وانما يؤدي في حرمتها وقد عمل في فتح القدير اسقوطهما بامتناع البناء بسبب الانقطاع الا اذا تذكر انه لم يتشهد فانه يتشهد وسجد للتلاوة وصلاته تامة اه وعمل لسقوطها في البدائع بانه سلام عمداً صار به خارجاً من الصلاة اه وعمله لما صار قاطعاً بالنسبة الى التلاوة صار قاطعاً لسجود السهو بطريق التبعية بخلاف ما اذا لم يكن عليه تلاوة ولا صليية فانه لم يجعل قاطعاً بالنسبة الى شيء وفي الوالوجية ولو سهواً سلم ثم قام فكبر ودخل في صلاة أخرى فرضاً كان أو نفل لا يجب عليه سجود السهو لان التخرية الاولى قد انقطعت وهذه تخرية قد استؤنفت فالتقصان الذي حصل في التخرية الاولى لا يمكن جبره بفعاله في التخرية الاخرى (قوله وان شك انه كم صلى اول مرة استأنف وان كثر تحري وال أخذ بالقل) لقوله عليه الصلاة والسلام اذا شك أحدكم في صلاته فليستقبل بحمله على ما اذا كان اول شك عرض له توفيقاً بينه وبين ما في الصحيح مرفوعاً اذا شك أحدكم فليتحرك الصواب فليتم عليه بحمله على ما اذا كان الشك يعرض له كثيراً وبين مارواه الترمذي مرفوعاً اذا سها أحدكم في صلاته فلم يدر واحدة صلى أو اثنين فليبن على واحدة وان لم يدر اثنين صلى أو ثلاثاً فليبن على اثنين فان لم يدر ثلاثاً صلى أو أربعاً فليبن على ثلاث ولا يسجد سجدتين قبل ان يسلم وصححه بحمله على ما اذا لم يكن له ظن فانه يبني على الأقل ويساعد هذا الجمع المعنى وهو انه قادر على اسقاط ما عليه دون حرج لان الحرج بالزام الاستقبال انما يلزم عند كثرة عروض الشك له وصار كما اذا شك انه صلى أولاً والوقت باق يلزمه الصلاة لقدرته على حكم الظاهر وجل عدم الفساد الذي تظافر عليه الحديثان الآخران على ما اذا كان يكثر منه للزوم الحرج بتقدير الازام وهو منتف شرعاً بالنافي فوجب ان حكمه بالعمل بما يقع عليه التحري قيد بالشك في الصلاة لانه لو شك في أركان الحج ذكر الجصاص انه يحري كما في الصلاة وقال عامة مشايخنا يؤدي ثانياً لان تكرار الركن والزيادة عليه لا تفسد الحج وزيادة الركعة تفسد الصلاة فكان التحري في باب الصلاة أحوط كذا في المحيط وفي البدائع انه يبني في الحج على الأقل في ظاهر الرواية وأما كلامه ان الشك كان قبل الفراغ منها فلوشك بعد الفراغ منها انه صلى ثلاثاً أو أربعاً لا شيء عليه ويجعل كانه صلى أربعاً جلالاً لمره على الصلاح كذا في المحيط والمراد بالفراغ منها الفراغ من أركانها سواء كان قبل السلام أو بعده كذا في الخلاصة واستثنى في فتح القدير ما اذا وقع

وان شك انه كم صلى اول مرة استأنف وان كثر تحري وال أخذ بالقل

حاجب التلاوة لانا لولم تحكم بفساد الصلاة يلزم منه أن يصح اتيانه بالصليية واذا أتى بها يلزم أن يأتي بالتلاوة أيضاً لبقاء التخرية ولا سبيل اليه لانه سلم وهو ذا كرا للتلاوة فكان عمداً في حقها كما في البدائع قال وقراءة التشهد الاخري في هذا الحكم كسجدة التلاوة لانها واجبة (قوله) وقد عمل في فتح القدير الخ) قد يقال على هذا التعليل والذي يأتي بعده

عن البدائع ان سلام من عليه سجود السهو لا يقطع وان نوى به القطع فلو قلنا بوجوبه عليه هنا لم يلزم المحذور ولكن أشار الى جوابه بقوله الآتي ولعله الخ (قوله وصححه) معطوف على رواه (قوله والمراد بالفراغ منها) قال في التاتارخانية ولو شك بعد الفراغ من التشهد في الركعة الاخرية على نحو ما بينا فكذلك الجواب بحمل على انه أم الصلاة هكذا روى عن محمد اه

الشك في التعمين ليس غير بان تذكر بعد الفراغ أنه ترك فرضا وشك في تعيينه قالوا يسجد سجدة واحدة ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعة بسجدة تين ثم يقعد ثم يسجد للمسهو الى آخره ولا حاجة الى هذا الاستثناء لان كلامنا في الشك بعد الفراغ وهذا قد تكرر ترك ركن يقينا انما وقع الشك في تعيينه نعم يستثنى منه ما ذكره في الخلاصة من أنه لو أخبره رجل عدل بعد السلام أنك صليت الظهر ثلاثا وشك في صدقه وكلامه به فانه بعد احتياط الان الشك في صدقه شك في الصلاة بخلاف ما اذا كان عنده أنه صلى أربعاً فانه لا يلتفت الى قول الخبر وكذا لو وقع الاختلاف بين الامام والقوم ان كان الامام على يقين لا يعيد والا ياد بقولهم ولو اختلف القوم قال بعضهم صلى ثلاثا وقال بعضهم صلى أربعاً والامام مع أحد الفريقين يؤخذ بقول الامام وان كان معه واحد وان أعاد الامام الصلاة وأعاد القوم معه مقتدين به صح اقتداءؤهم لانه ان كان الامام صادقا يكون هذا اقتداء المتفل بالمتفل وان كان كاذبا يكون اقتداء المفترض بالمفترض الى آخر ما في الخلاصة وقد يكون الشك في العدد بتعبير بكلمة كمالان مصلى الظهر اذا صلى ركعة نية الظهر ثم شك في الثانية انه في العصر ثم شك في الثالثة انه في التطوع ثم شك في الرابعة أنه في الظهر قالوا يكون في الظهر والشك ليس بشئ ولو تذكر مصلى العصر أنه ترك سجدة ولا يدري انه تركها من صلاة الظهر أو من صلاة العصر الذي هو فيها فانه يتحريم وان لم يقع تحريمه على شئ يتم العصر ويسجد سجدة واحدة لاحتمال انه تركها من العصر ثم يعيد الظهر احتياطا ثم يعيد العصر فان لم يعيد فلا شئ عليه واختلفوا في معنى قولهم أول مرة فكثر ما يحتمل كما في الخلاصة والخاتمة والظهيرية على ان معناه أول ما وقع له في عمره يعني لم يكن سها في صلاة قط بعد بلوغه كما ذكره الشارح وذهب الامام السرخسي الى ان معناه ان السهو وليس بعادة له لانه لم يسه قط وقال نخر الاسلام أي في هذه الصلاة واختاره ابن الفضل كما في الظهيرية وكلامه ما قريب كذا في غاية الدين وفائدة الخلاف بين العبارات انه اذا سها في صلاته أول مرة واستقبله ثم وقف سنين ثم سها على قول شمس الأئمة يستأنف لانه لم يكن من عادته وانما حصل له مرة واحدة والعادة انما هي من المعاودة وعلى العبارتين الاخرى يجتهد في ذلك كذا في السراج الوهاج وفيه نظر بل يستأنف على عبارة السرخسي ونخر الاسلام ويتحريم على قول الاكثر فقط لانه أول سهو ووقع له في تلك الصلاة فيستأنف على قول نخر الاسلام كما لا يخفى وهذا الاختلاف يفسر قولهم وان كثر تحريمه فعلى قول الاكثر المراد بالكثر مران بعد بلوغه وعلى قول نخر الاسلام مران في صلاة واحدة وفي المجتبى وقيل مرتين في سنته ولعله على قول السرخسي وأشار المصنف الى انه لو شك في بعض وضوئه وهو أول ما عرض له غسل ذلك الموضع وان كان يعرض له كثر الا يلتفت اليه كذا في معراج الدرارية وفي المجتبى والمبتغى ومن شك انه كبر لا افتتاح أولا وهل أحدث أولا وهل أصابت النجاسة ثوبه أولا أو مسح رأسه أم لا استقبل ان كان أول مرة والا فلا اه بخلاف ما لو شك ان هذه تكبيرة الافتتاح أو القنوت فانه لا يصير شارعا لانه لا يثبت له شروع بعد الجعل للقنوت ولا يعلم انه نوى ليكون الافتتاح والمراد بالاستقبال الخروج من الصلاة بعمل مناف لها والدخول في صلاة أخرى والاستقبال بالسلام قاعدا أولى لانه عرف محلا دون الكلام ومجرد النية لغولا يخرج بهما من الصلاة كذا قالوا وظاهره انه لا بد من عمل فلو لم يأت بمناف وأكملها على غالب ظنه لم تبطل الا انها تكون نفلا ولزمه أداء الفرض لو كانت الصلاة التي شك فيها فرضا ولو كانت نفلا ينبغي أن يلزمه قضاءه وان أكملها لوجب الاستئناس ولم أر هذا التفريع

(قوله الى آخر ما في الخلاصة) أقول وتتمام عبارتها ولو استيقن واحد من القوم انه صلى ثلاثا واستيقن واحدانه صلى أربعاً والامام والقوم في شك ليس على الامام والقوم شئ وعلى المستيقن بالنقصان الاعادة ولو كان الامام استيقن أنه صلى ثلاثا كان عليه أن يعيد بالقوم ولا اعادة على الذي يقن بالتمام ولو استيقن واحد من القوم بالنقصان وشك الامام والقوم فان كان ذلك في الوقت أعادوها احتياطاً وان لم يعيدوا شئ عليهم الا اذا استيقن عدلان بالنقصان وأخبر بذلك اه

(قوله وعبر واعنه تارة بالظن وتارة بغالب الظن) يومهم أنه لا فرق بينهما لكنه قدم في التيمم عن أصول اللامشي أن أحد الطرفين إذا قوي وترجح على الآخر ولم يأخذ القلب ما ترجح به ولم يطرح الآخر فهو والظن وإذا عقد القلب على أحدهما وترك الآخر فهو أكبر الظن وغالب الرأي اهـ لكن ذكر العلامة ابن أمير حاج في أوائل شرحه على التحرير أن هذا الفرق غريب بل المعروف أن الظن هو الحكم المذكور أخذ القلب به وطرح المرجوح أولم يأخذ ولم يطرح الآخر وان غلبة ١١٩ الظن زيادة على أصل الرجحان

لا تبلغ به الحزم الذي هو العلم اهـ (قوله ولو شك أنها الثانية الخ) قال الرمي أي شك في الركعة التي قام إليها الثانية أو الثالثة الخ ولو شك في التي قام عنها الثانية أو الثالثة لا يبعد وهو الصحيح لأنها ان كانت ثالثة فظاهر وان كانت ثانية فقد تقدم أنه اذا قام عن القعدة الاولى لا يعود الا في المغرب والوتر لاحتمال انها الثالثة والقعود فرض فهمها في تشهد ويقوم فيصلي ركعة أخرى لاحتمال أن تلك ركعة ثانية كذا في شرح منية انصلي للحلي (قوله ارتفعت تلك السجدة الخ) قال في الفتح وهذا أيضا يدل على خلاف ما في الهداية بما قدمناه في تأكيده من أن إعادة الركن الذي فيه التذكر مستحب ولو فرغناه عليه ينبغي ان تفسد هذا العلم ارتعاض السجدة المذكورة (قوله

منقول الا ان قول الشارح وغيره ان الاستقبال لا يتصور الا بالخروج عن الاولى وذلك بعمل مناسف يدل على عدم بطلانها بمجرد الشك كما لا يخفى والتحرى طلب الاخرى وهو ما يكون أكبر رأيه عليه وعبر واعدت تارة بالظن وتارة بغالب الظن وذكر وان الشك تساوى الامرين والظن رجحان جهة الصواب والوهم رجحان جهة الخطأ فان لم يترجح عنده شيء بعد الطلب فإنه يبني على الأقل فيجعلها واحدة ولو شك أنها ثانية وثانية ولو شك أنها ثالثة وثالثة ولو شك أنها رابعة وعند البناء على الأقل يقع في كل موضع يتوهم انه محل قعود فرضا كان القعود أو واجبا كيلا يصير تاركاً فرض القعدة أو واجها فان وقع في رابعي انها الاولى أو الثانية يجعلها الاولى ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى فأني بربع قعدت قعدتان مفروضتان وهي الثالثة والرابعة وقعدتان واجبتان لكن اقتصر في الهداية على قوله يقعد في كل موضع يتوهم انه آخر صلواته كيلا يصير تاركاً فرض القعدة فنسبه في فتح القدير الى القصور والعذر له ان قعوده في موضع يتوهم انه محل القعود الواجب ليس متفقا على بل فيه اختلاف المشايخ كما نقله في المجتبى فعمل ما في الهداية مبني على أحد القولين وان كان الظاهر خلافه وهو القعود مطلقا وظاهر كلامهم يدل على ان القعود في كل موضع يتوهم انه آخر صلواته فرض ولو شك أنها الثانية أو الثالثة أو الرابعة وقعد ثم الرابعة وقعد ولو شك في صلاة الفجر وهو في القيام انها الثالثة أو الاولى لا يتم ركعته بل يقعد قدر التشهد ويرفض القيام ثم يقوم فيصلي ركعتين ويقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة ثم يتشهد ثم يسجد للسهو وان شك وهو ساجد فان شك أنها الاولى أو الثانية فإنه يمضي فيها سواء شك في السجدة الاولى أم الثانية لأنها ان كانت الاولى لزمه المضي فيها وان كانت الثانية يلزمه تكميلها واذا رفع رأسه من السجدة الثانية يقعد قدر التشهد ثم يقوم فيصلي ركعة ولو شك في صلاة الفجر في سجوده انه صلى ركعتين أو ثلاثا ان كان في السجدة الاولى أمكنه اصلاح صلواته لانه ان صلى ركعتين كان عليه اتمام هذه الركعة لأنها ثانية فيجوز وان كانت ثالثة من وجه لا تفسد صلواته عند سجده لانه كما تذكر في السجدة الاولى ارتفعت تلك السجدة وصارت كأنها لم تكن كما لو سبقه الحديث في السجدة الاولى في الركعة الخامسة وهي مسئلة زهوان كان هذا الشك في السجدة الثانية فسدت صلواته ولو شك في الفجر انها ثانية أم ثالثة ولم يقع تحريمه على شيء وكان قائما يقعد في الحال ثم يقوم ويصلي ركعة ويقعد وان كان قاعدا والمسئلة بحالها تحريمه ان وقع تحريمه انها ثانية يمضي على صلواته وان وقع تحريمه انها ثالثة تحريمه ان وقع تحريمه أنه لم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلواته وان لم يقع تحريمه على شيء فسدت صلواته أيضا وكذا في ذوات الاربع اذا شك انها الرابعة أو الخامسة ولو شك أنها ثالثة أو خامسة فعلى ما ذكرنا في الفجر فيعود الى القعدة ثم يصلي ركعة أخرى ويتشهد

فسدت) لاحتمال أنه قد الثالث بالسجدة الثانية وخطا المكتوبة بالنافذة قبل اكمال المكتوبة فتفسد صلواته يعني المكتوبة كذا في التاترخانية وفي الفتح وقياس هذا أن تبطل اذا وقع الشك بعد رفعه من السجدة الاولى يسجد الثانية اولا (قوله ثم يصلي ركعة أخرى) ويتشهد ليمتظر ما الداعي الى هذا التشهد فان هذه الركعة اما ثالثة أو خامسة ولا تشهد فهمها بخلاف ما قبلها التي عاد إليها فانها ثانية أو رابعة وبخلاف ما بعدها فانها رابعة أو سادسة فراجع ثم رأيت في الفتح قال في المسئلة ولو شك أنها الرابعة

ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقعد ويسجد للسهو ولو شك في الوتر وهو قائم انها ثابته أم ثالثته
 يتم تلك الركعة ويقنت فيها ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقنت فيها أيضا واختار الى هنا
 عبارة الخلاصة ولم يذكر المصنف رحمه الله سجود السهو في مسائل الشك تبعاً لما في الهداية وهو
 مما لا ينبغي اغفاله فانه يجب السجود في جميع صور الشك سواء عمل بالتحرى أو بنى على الأقل كذا
 في فتح القدير وترك المحقق قيد الأبد منه مما لا ينبغي اغفاله وهو ان يشغله الشك قدر أداء ركن
 ولم يشغل حاله الشك بقراءة ولا تسبيح كما قدمناه أول الباب لكن ذكر في السراج الوهاج ان في
 فصل البناء على الأقل يسجد للسهو وفي فصل البناء على غلبة الظن ان شغله تفكيره مقدار أداء الركن
 وجب السهو والافلا اه وكأنه في فصل البناء على الأقل حصل النقص مطلقاً باحتمال الزيادة
 فلا بد من جابر وفي الفصل الثاني النقصان بطول التفكير لا بمطابقه (قوله وان توهم مصلي الظهر
 انه أتمها فسلم ثم علم انه صلى ركعتين أتمها وسجد للسهو) لانه عليه السلام فعل كذلك في حديث
 ذي اليمين ولان السلام ساهياً لا يبطل الصلاة لكونه دعاء من وجه قيده لانه لو سلم على ظن انه
 مسافر أو على ظن انها الجمعة أو كان قريب العهد بالسلام فظن ان فرض الظهر ركعتان أو كان
 في صلاة العشاء فظن انها التراويح فسلم أو سلم ذكرا ان عليه ركعتان فصلاته تبطل لانه سلم عامداً
 وفي المجتبى ولو سلم المصلي عمداً قبل التمام قيل يتفسد وقيل لا يتفسد حتى يقصده خطاب آدمي اه
 فينبغي أن لا يتفسد في هذه المسائل على القول الثاني ومراعاة من قوله ثم علم انه صلى ركعتين العلم
 بعدم تمامها لدخول فيه ما اذا علم انه ترك سجدة صليمة أو تلاوية بعد السلام وحكمه انه ان كان
 في المسجد ولم يتكلم وجب عليه أن يأتي به وان انصرف عن القبلة لان سلامه لم يخرج عن الصلاة
 حتى لو اقتدى به انسان بعد هذا السلام صار دخلاً فان سجد سجدة معه وان لم يسجد فسدت صلاته
 اذا كان المتروءك صليمة وفسدت صلاة الداخل بفسادها بعد صحة الاقتداء ووجب القضاء على
 الداخل حتى لو دخل في فرض رباعي مثلاً يلزمه قضاء الأربع ان كان الامام مقيماً ور كعتين ان
 كان مسافراً وان كان في الصحراء فانصرف ان جا زال الصفوف خلفه أو يمشى أو يسرقة فسدت في
 الصليمة وتقرر النقص وعدم الجبر في التسلاوة وان مشى امامه لم يذكري ظاهر الرواية وحكمه ان
 كان له سترة بنى ما لم يجاوزها وان لم يكن له سترة فقبل ان مشى قدر الصفوف خلفه عادوا أكثر امتنع
 وهو مروى عن أبي يوسف اعتبار الاحد الجانبين بالأخر وقيل ان جا وزموضع سجوده لا يعود وهو
 الاصح لان ذلك القدر في حكم خروج من المسجد فكان مانعاً من الاقتداء كذا في فتح القدير وذكر
 في التجنيس اذا سلم الرجل في صلاة الفجر وعليه سجود السهو فسجد ثم تكلم ثم ذكر انه ترك سجدة
 صليمة ان تركها من الركعة الاولى فسدت صلاته لانها صارت ديناً في ذمته فصارت قضاء وانعدمت
 نية القضاء وان تركها من الركعة الثانية لا تفسد الرواية عن أبي يوسف لانها لم تصدق ديناً في ذمته
 فنابت سجودنا السهو عن الصليمة ولو كانت المسئلة بجالها الا انه لم يسلم للفجر تذكر ان عليه سجدة
 التلاوة فسجد لها ثم تذكر ان عليه سجدة صليمة فصلاته فاسدة في الوجهين لان سجدة التلاوة دين
 عليه فانصرف نيته الى قضاء الدين فلا تنصرف السجدة الى غير القضاء اه وفي الظهيرية واذا سلم
 ساهياً وعليه سجدة فان كانت سجدة تلاوة يأتيها وفي ارتفاع القعدة روايتان والاصح رواية
 الارتفاع وان كانت صليمة يأتيها وترتفع القعدة اه وفي التجنيس اذا صلى رجل من المغرب
 ركعتين وقعد قدر التشهد فزعم انه أتمها فسلم ثم قام فكبر بنوى الدخول في سنة المغرب ثم تذكر انه

أو الخامسة أو انها الثالثة
 أو الخامسة ثم ذكر المحكم
 كاهنا وهو ظاهر في
 الأولى فقط (قوله فينبغي
 أن لا يتفسد الخ) قال
 الشيخ اسمعيل وهو ظاهر
 والأول المجزوم به في
 كتب عديدة معتمدة اه
 (قوله وذكر في التجنيس
 اذا سلم الخ) هذا مبني على
 أصول أحدها أن
 وان توهم مصلي الظهر
 انه أتمها فسلم ثم علم انه
 صلى ركعتين أتمها وسجد
 للسهو

الترتيب في أداء السجدين
 ليس بشرط ثابته أن
 المتروءك اذا قضيت
 التحقت بمحلها وصارت
 كما تؤدي في محلها ثابته
 أن سلام الساهي لا
 يخرج عن حرمة الصلاة
 رابعها أن السجدة اذا
 فاتت عن محلها لا تجوز
 الا بنية القضاء ومتى لم
 تفقت عن محلها تجوز
 بدون نية القضاء وانما
 تفوت عن محلها بتخليل
 ركعة كاملة وبمداون
 الكاملة لا تفوت عن
 محلها لانه محل الرض
 وتماه في التارخانية
 وغيرها

باب صلاة المريض (قوله اذا كان التضرع المخرج) قال في النهر أقول حيث أراد به الحقيقي لزم أن يكون بمعنى التعسر لما قد علمت اه قلت ولا يخفى ما فيه والذي يظهر أنه ان أريد به حقيقته وهو وما ذكره أنه ١٢١ مراد المصنف ونقله في الشربلالية

عن الكافي أي بحيث لو قام سقط لا يكون المراد منه التعسر لان المراد منه ما يمكن بمشقة وعلى ذلك المعنى المراد ما لا يمكن أصلا فهو وغيره وان أريد به غير ما أراده المصنف أعني الأعم من الحقيقي والحكمي فلا حاجة الى جعله بمعنى التعسر كما ذكر المؤلف وان أريد

باب صلاة المريض (قوله تعذر عليه القيام أو خوف زيادة المرض صلى قاعدا بر كع ويسجد

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

لم يصل المغرب وقد سجد السنة أو لافصلا المغرب فاسدة لانه كبر ونوى الشروع في صلاة أخرى فيكون ناقلا من الغرض الى النفل قبل اتمامها وأما اذا سلم ثم تذكر انه لم يتم فحسب ان صلاته قد فسدت وقام وكبر للمغرب ثانيا وصلّى ثلاثا ان صلى ركعة وقعد قدر التشهد أجزاء المغرب الاول لان نية المغرب ثانيا لا تصح بقي مجرد التكبير وذا لا يخرج عن الصلاة اه ومسائل المسجديات معلومة في كتب الفتاوى وغيرها فلا تطيل بذكرها والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

باب صلاة المريض

ذكرها عقب سجود السهول لانها من العوارض السماوية والاول أعم موقعا لشموله المريض والصحيح فكانت الحاجة الى بيانه أمس فقدمه وتصوّر مفهوم المرض ضروري اذا شك ان فهم المراد من لفظ المرض أحلى من فهمه من قولنا معنى بزول مجلوه في بدن الحي اعتدال الطبائع الاربع بل ذلك يجري مجرى التعريف بالاخفى وعرفه في كشف الاسرار بانه حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي والاضافة فيه من باب اضافة الفعل الى فاعله كقيام زيد أو الى محمله كتخريبك الخشب (قوله تعذر عليه القيام أو خوف زيادة المرض صلى قاعدا بر كع ويسجد) لقواه تعالى الذين يذكر الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم قال ابن مسعود وجابر وابن عمر الآية تترت في الصلاة أي قياما ان قدر واوقعودا ان عجز واعنه وعلى جنوبهم ان عجز واعن القعود ولحديث عمران بن حصين أخرجه الجماعة الامسما قال كانت بي بواسير فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة فقال صلى الله عليه وسلم صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى جنبك زاد النسائي فان لم تستطع فستلقيا لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم المصنف رحمه الله أراد بالتعذر التعذر الحقيقي بحيث لو قام سقط بدليل انه عطف عليه التعذر الحكمي وهو خوف زيادة المرض واختلفوا في التعذر فقبل ما يبيح الافطار وقيل التيمم وقيل بحيث لو قام سقط وقيل ما يعجزه عن القيام بجوانبه والأصح ان يلحقه ضرر بالقيام كذا في النهاية والمجتبي وغيرهما واذا كان التضرع أعم من الحقيقي والحكمي فلا حاجة الى جعل التعذر بمعنى التعسر وانهم لا يريدون به عدم الامكان كإني الذخيرة وفي المجتبى حد المرض المسقط للقيام والجمعة والمبجج والافطار والتيمم زيادة العلة أو امتداد المرض أو اشتداده أو يجذب به وجها اه قيد بتعذر القيام أي جميعه لانه لو قدر عليه متكئا أو معتمدا على عصا أو حائط لا يجزئه الا كذلك خصوصا على قولهما فانها يجعلان قدرة الغير قدرة له قال الهندواني اذا قدر على بعض القيام يقوم ذلك ولو قدر آية أو تكبيرة ثم يقعد وان لم يفعل ذلك خفت أن تفسد صلاته هذا هو المذهب ولا يروى عن أصحابنا خلافه وكذا اذا عجز عن القعود وقدر على الاتكاه والاستناد الى انسان أو الى حائط أو الى وسادة لا يجزئه الا كذلك ولو استلقى لا يجزئه ودخل تحت العجز الحكمي ما لو صام رمضان صلى قاعدا وان أفطر صلى قائما يصوم ويصلى قاعدا وما لو عجز عن السجود وقدر على القيام فانه لا يجب عليه القيام والوصولي قائما ساس بوله ولو صلى قاعدا لانه صلى قاعدا بخلاف ما لو كان لو قام أو قعد سال بوله ولو استلقى لانه صلى قاعدا ولا يستلحق لانها مستلحقا لا تجوز عند الاختيار بحال كما لا تجوز مع المحب فاستوى أو تمامه في المحيط وما لو كان في بطنها ولد فاحرجت

(١٦ - بحر ثاني) حازه الصلاة قاعدا أنه يخاف على المريض زيادة الوجع في قيامه ولا يلحقه زيادة الوجع في الوضوء الا أن يراد بالتعسر غير المحاد كإيشعر به ما نقلناه عن الخلاصة تأمل وتقدم في باب التيمم ما يوضحه فراجع

احدى يديه وتخاف خروج الوقت تصلى بحيث لا يلحق بالحق الولد ضرر لان الجمع بين حق الله وحق الولد
 ممكن كقافي التجنيس وما لو خاف من العدو ان يصلى قائماً أو كان في خباء لا يستطيع أن يقيم صلبه
 فيه وان خرج لم يستطع أن يصلى من الطين والمطر انه يصلى قاعداً ومن به أدنى علة وهو في طريق
 تخاف ان نزل عن الحمل للصلاة بقي في الطريق فانه يجوز ان يصلى الفرائض على محماه وكذا المريض
 الركب اذا لم يقدر على النزول ولا على من ينزله بخلاف ما لو قدر على من ينزله واختلاف المشايخ فيما
 اذا كان يستطيع القيام لو صلى في بيته ولو خرج الى الجماعة يعجز عن القيام والاصح انه يخرج الى
 الجماعة ويصلى قاعداً كذا في الولوجية وتقدمنا في باب صفة الصلاة ان الفتوى على خلافه (قوله
 وموما ان تعذر) أي يصلى مومياً وهو قاعداً ان تعذر ان ركوع والسجود لما قدمناه ولان الطاعة
 بحسب الطاقة وفي المجتبى وقد كان كيفية الائمة بالركوع والسجود مشتبهاً على انه يكفيه بعض
 الانحناء أم أقصى ما يمكنه الى ان ظفرت بحمد الله على الرواية وهو ما ذكره شمس الائمة الحلواني ان
 المومي اذا خفض رأسه للركوع شيئاً ثم السجود جاز ولو وضع بين يديه وسائده وألصق جبهته عليها
 ووجد أدنى الانحناء جاز عن الائمة والافلا ومثله في تحفة الفقهاء وذكر أبو بكر اذا كان بجبهته وأنفه
 عذري يصلى بالائمة ولا يلزمه تقريب الجبهة الى الارض باقصى ما يمكنه وهذا نص في بابها ثم اذا
 صلى المريض قاعداً بر كوع وسجوداً وبالائمة كيف يقعد اما في حال التشهد وان يجلس كما يجلس
 للتشهد بالاجماع وأما في حالة القراءة وحال الركوع وروى عن أبي حنيفة انه يجلس كيف شاء من غير
 كراهة ان شاء محتدياً وان شاء متربعا وان شاء على ركبتيه كافي التشهد وقال زفر يفتش رجلاه
 اليسرى في جميع صلاته والصحيح ما روى عن أبي حنيفة لان عذر المريض أسقط عنه الاركان فلا تن
 يسقط عنه الهيئات أولى كذا في البدائع وفي الخلاصة والتجنيس والولوجية الفتوى على قول زفر
 لان ذلك أسرع على المريض ولا يخفى ما فيه بل الايسر عدم التقييد بكيفية من الكيفيات والمذهب
 الاول وفي الخلاصة وان لم يقدر على السجود من جرح أو خوف أو مرض فالكل سواء ومن صلى
 وبجبهته جرح لا يستطيع السجود عليه لم يجزه الائمة وعليه أن يسجد على أنفه وان لم يسجد
 على أنفه لم يجزه ثم قال وفي ازادات رجل بحلقه جرح لا يقدر على السجود ويقدر على غيره من
 الافعال فانه يصلى قاعداً بالائمة اه وبهذا ظهر ان تعذراً أحدهما كاف للائمة بهما وفي
 البدائع ان الركوع يسقط عن إسقاط عنه السجود وان كان قادراً على الركوع اه ولم أر حكماً
 اذا تعذر الركوع دون السجود وكانه غير واقع وفي القيمة أخذته شقيقة لا يمكنه السجود يومئذ
 (قوله وجعل سجوده أخفض) أي أخفض من ركوعه لانه قائم مقامهما فأخذ حكمهما وعن علي
 رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في صلاة المريض ان لم يستطع ان يسجد أو ما جعل
 سجوده أخفض من ركوعه وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من لم يقدر على السجود فليجعل
 سجوده ركوعاً أو ركوعاً بالائمة والركوع أخفض من الائمة كذا في البدائع وظاهره كغيره أنه
 يلزمه جعل السجود أخفض من الركوع حتى لو سواه ما لا يصح ويدل عليه أيضاً ما سياتي (قوله
 ولا يرفع الى وجهه شيئاً يسجد عليه فان فعل وهو يخفض رأسه صحح والالا) أي وان لم يخفض رأسه
 لم يجز لان الفرض في حقه الائمة ولم يوجد فان لم يخفض فهو حرام لاطلاق الصلاة انتهى عنه بقوله
 تعالى ولا تبطلوا أعمالكم وأما نفس الرفع المذكور فمكروه صرح به في البدائع وغيره لما روى
 أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على مريض يعوده فوجدته يصلى كذلك فقال ان قدرت أن تسجد

وموما ان تعذر وجعل
 سجوده أخفض ولا يرفع
 الى وجهه شيئاً يسجد عليه
 فان فعل وهو يخفض
 رأسه صحح والالا

(قوله هذا شئ عرض لكم الشيطان) قال الرمي عبارة مجمع الدراية هذا ما عرض لكم به الشيطان وعبارة غاية البيان وهذا ما عرض لكم به الشيطان (قوله وهو يدل على كراهة التحريم) أقول قال في الذخيرة فإن كانت الوساوسة موضوعة على الأرض وكان يسجد عليها جازت صلاته فقد صح أن أم سلمة رضي الله تعالى عنها كانت تسجد على مرقعة موضوعة بين يديها لعله كانت بها ولم يمنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذلك اه وهذا يفيد عدم الكراهة إلا أن يقال الكراهة فيما أذرفه شخص آخر كما يشعر به ما ذكره المؤلف وعدمها فيما إذا كان على الأرض ثم رأيت القهستاني قال ١٢٣ بعد قوله ولا يرفع إلى وجهه شئ

يسجد عليه فيه إشارة إلى أنه لو سجد على شئ مرفوع موضوع على الأرض لم يكره ولو سجد على دكان دون صدره يجوز كالصحيح لكن لو زاد بوضئ ولا يسجد عليه كما في الزاهدي اه (قوله ولو رفع المريض شيئاً الخ) أي بان أخذ يديه عوداً أو حجراً ووضع على جبهته

وان تعذر القعود أو ما مستلقياً أو على جنبه

لم يجز ما لم يخفض رأسه (قوله وفي السراج الوهاج ثم إذا وجد الخ) قال في النهر قال الشارح وكان ينبغي أن يقال لو كان ذلك الموضوع يصح السجود عليه كان سجوداً والافاء اه وعندى فيه نظر لأن خفض الرأس بالر كوع ليس الايماء ومعلوم انه لا يصح السجود دون الركوع ولو كان الموضوع مما يصح السجود

على الأرض فاسجدوا لافأوم برأسك وروى أن عبد الله بن مسعود دخل على أخيه يعوده فوجده يصلي ويرفع إليه عوداً فبجده عليه فترع ذلك من يدهم كان في يده وقال هذا شئ عرض لكم الشيطان أو لم يسجدوا وروى أن ابن عمر رأى ذلك من مريض فقال أنتخذون مع الله آية اه واستدل لكراهة في المحيط بنبيه عليه السلام عنه وهو يدل على كراهة التحريم وأراد بخفض الرأس خفضها للركوع ثم للسجود أخفض من الركوع حتى لو سوى لم يصح كما ذكره اللؤلؤ الجي في فتاواه ولو رفع المريض شيئاً يسجد عليه ولم يقدر على الأرض لم يجز إلا أن يخفض برأسه لسجوده أكثر من ركوعه ثم يلزته بجيئته فيجوز لأنه لما عجز عن السجود وجب عليه الايماء والسجود على الشئ المرفوع ليس بالاياء إلا إذا حرك رأسه فيجوز لوجود الايماء لا لوجود السجود على ذلك الشئ اه وصححه في الخلاصة قيد بكون فرضه الايماء لعجزه عن السجود إذ لو كان قادراً على الركوع والسجود فرفع إليه شئ فسجد عليه قالوا ان كان إلى السجود أقرب منه إلى القعود جاز والافلا كذا في المحيط وفي السراج الوهاج ثم إذا وجد الايماء فهو وصل بالاياء على الاصح لا بالسجود حتى لا يجوز اقتداء من يركع ويسجد به (قوله وان تعذر القعود أو ما مستلقياً أو على جنبه) لان الطاعة بحسب الاستطاعة والتخيس بين الاستلقاء على القفا والاضطجاع على الجنب جواب الكتب المشهورة كالهداية وشرحها وفي القنية مريض اضطجع على جنبه وصلى وهو قادر على الاستلقاء قيل يجوز والاطهر انه لا يجوز وان تعذر الاستلقاء يضطجع على شقه الايمن أو الايسر ووجهه إلى القبلة اه وهذا الاظهر خفي والاطهر الجواز وقدم المصنف الاستلقاء لبيان الافضل وهو جواب المشهور من الروايات وعن أبي حنيفة أن الافضل أن يصلي على شقه الايمن وبه أخذ الشافعي لحديث عمران بن حصين السابق وللتصريح به في الآية ولان استقبال القبلة يحصل به ولهذا يوضع في المحل هكذا ليكون مستقبلاً للقبلة فأما المستلقي يكون مستقبلاً للسماء وانما يستقبل القبلة رجلاه فقط ولنا ما روى عن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في المريض ان لم يستطع قاعداً فعلى القفا يومئ ايماء ولان التوجه إلى القبلة بالقدر المتكفي فرض وذلك في الاستلقاء لان الايماء هو تحريك الرأس فإذا صلى مستلقياً يقع ايماءه إلى القبلة وإذا صلى على الجنب يقع منحرفاً عنها ولا يجوز الانحراف عنها من غير ضرورة وقيل ان المرض الذي كان به عمران باسورف كان لا يستطيع ان يستلقي على قفاه والمراد في الآية الاضطجاع يقال فلان وضع جنبه اذا نام وان كان مستلقياً بخلاف الوضع في المحل لانه ليس على الميت فعل يجب توجيهه إلى القبلة ليوضع مستلقياً فكان الاستقبال في الوضع

عليه اه وأجاب عنه في حواشي مسكين بان قوله لان خفض الرأس الخ دعوى لا دليل علمها أو فرق بين المريض وغيره حيث جعل خفض الرأس للركوع من الصحيح ركوعاً ومن المريض ايماء اه قلت بل ما ذكره دعوى لا دليل علمها لانه قد مران المفروض من الركوع كما في البدائع وأكثر الكتب أصل الانحناء والمسئل وعن الحاوي الركوع انحناء الظهر وأما ما في النسيان طاعة الرأس فالمراد به مع انحناء الظهر كما قاله الشيخ ابراهيم في شرحها كما قدمناه مبسوطاً في محله وسيأتي ما يوضحه فالاولى حل كلام الزيلعي على ما إذا وجد أدنى انحناء الظهر ليكون ركوعاً حقيقة فالشبهة صحة اقتداء الركع الساجد به لانه اقتداء القائم بالقاعد الذي يركع ويسجد وذلك صحيح (قوله ولنا ما روى الخ) قلت هذا الاستدلال انما يناسب ما استظهره في القنية تأمل

على الجنب وأطاق في تعذر القعود فشمّل التعذر المحكمي كما لو قدر على القعود ولكن بزغ الماء من عينيه فأمره الطيب أن يستلقي أياماً على ظهره ونهاه عن القعود والسجود أجزاءه أن يستلقي ويصلي بالإيماء لأن حرمة الأعضاء كحرمة النفس كذا في البدائع وفي الخلاصة وإذا لم يقدر على القعود صلى مضطجاً على قفاه متوجهاً نحو القبلة ورأسه إلى المشرق ورجلاه إلى المغرب وفي المجتبى وينبغي للمستلقي أن ينصب ركبتيه أن قدر حتى لا يمد رجله إلى القبلة وفي العناية يجعل وسادة تحت رأسه حتى يكون شبه القاعدة ليتمكن من الإيماء باركوع والسجود لأن حقيقة الاستلقاء تمنع الإصحاح عن الإيماء فكيف بالمرضى واقتصار المصنف على بيان البديل للاركان الثلاثة أعنى القيام والركوع والسجود إشارة إلى أن القراءة لا بد لها عند العجز عن ساقصلي بغير القراءة وفي المجتبى قيل في الأحمى والأخوس يجب تحريك الشفة واللسان كتلبية الحج وقيل لا يجب وإذا لم يعرف الاقوله الحمد لله يأتي به في كل ركعة ولا يكررها بخلاف التحيمات في التشهد فإنه يكررها أقدر التشهد ليكون القعود مقدرًا اه وأشار بسقوط الاركان عند العجز إلى سقوط الشرائط عند العجز عنها بالأولى فلو كان وجه المريض إلى غير القبلة ولم يقدر على التحويل إليها بنفسه ولا بغيره يصلي كذلك لأنه ليس في وسعه الا ذلك ولا إعادة عليه بعد البر في ظاهر الجواب لأن العجز عن تحصيل الشرائط لا يكون فوق العجز عن تحصيل الاركان وثمة لا تجب الاعادة فههنا أولى كذا في البدائع وفي الخلاصة فان وجد أحدًا يحوله فلم يأمره وصلى إلى غير القبلة جاز عند أبي حنيفة بناء على ان الاستطاعة بقوة الغير ليست بثابتة عنده وعلى هذا الوصل على فراش نجس ووجد أحدًا يحوله إلى مكان طاهر ثم قال مريض مجروح تحته ثياب نجسة ان كان بحال لا ينسط تحته شيء الا نجس من ساعته له أن يصلي على حاله وكذلك لو لم يتنجس الثاني الا انه يزاد مرضه له أن يصلي فيه اه وفي الولو الجبسة المريض اذا كان لا يمكنه الوضوء أو التيمم وله جارية فعلمها ان توضع لها ثياب مملوكة وطاعة المالك واجبة اذا عرى عن العصية واذا كان له امرأة لا يجب عليها ان توضع لان هذا ليس من حقوق النكاح الا اذا تبرعت فهو اعانة على البر والعبد المريض اذا كان لا يستطيع ان يتوضأ يجب على مولاه ان يوضئه بخلاف المرأة المريضة حيث لا يجب على الزوج ان يتعاهدها لان المعاهدة اصلاح الملك واصلاح الملك على المالك وأما المرأة حرة فكان اصلاحها عليها اه وفي التجنيس قال أبو حنيفة في متوضئ لا يقدر على مكان طاهر وقد حضرت الصلاة صلى بالإيماء ثم يعيد ما صلى بالإيماء قضاء لحق الوقت بالتشبه وانما يعيد لان العذر جاء من قبل العبد وقال محمد لا يصلي الماشي وهو يمشي ولا الساج وهو يسبح في البحر ولا السائف وهو يضرب بالسيف لان هذه الافعال منافية للصلاة ولهذا اشغل النبي صلى الله عليه وسلم عن صلاته يوم الخندق لاجل القتال ثم قال الغريزي في البحر اذا حضرته الصلاة ان وجد ما يتعلق به أو كان ماهرًا في السباحة بحيث يمكنه الصلاة بالإيماء من غير ان يحتاج فيه إلى عمل كثير افترض عليه أداء الصلاة لأنه قادر ولو لم يجد ما يتعلق به ولم يكن ماهرًا في السباحة يعذر بالتأخير إلى ان يخرج لانه غير قادر على أداء الصلاة اه وفي القنية مريض لا يمكنه الصلاة الا باصوات مثل أوه ونحوه يجب عليه أن يصلي ولو اعتقل لسانه يوماً وليلة فصلى صلاة الاخوس ثم انطلق لسانه لا تلزمه الاعادة (قوله والآخر) أي وان لم يقدر على الإيماء برأسه آخرت الصلاة إلى القدرة وفي الهداية وقوله آخرت عنه إشارة إلى انه لا تسقط الصلاة عنه وان كان العجز أكثر من يوم وليلة اذا كان مفقاهو الصحيح لانه يفهم مضمون الخطاب بخلاف المغني عليه اه

(قوله متوجهاً نحو القبلة ورأسه إلى المشرق الخ) هذا التماية تصور في بلادهم كبخارى وما والاها ما هو جهة المشرق فان قبلتهم تكون إلى جهة المغرب وأما في بلادنا الشامية فلا يتصور بل اذا اضطجع على قفاه نحو القبلة يكون رأسه إلى الشمال والمغرب عن يمينه والمشرق عن يساره وعلى ما ذكر من كان في جهة المغرب يكون الامر فيه على عكس ما قاله (قوله وفي التجنيس قال أبو حنيفة الخ) الظاهر ان المراد به المحبوس كما يشعر به آخر الكلام تأمل (قوله يوما وليلة) انظر ما فائدة التقييده

والآخر

(قوله ورده في التبيين الخ) قال في النهر هذا الفرق انما يحتاج اليه على تسليم انه لا صلاة عليه لكن قدمنا في الطهارة ترجيح الوجوب بلا طهارة (قوله ثم اعلم الخ) أقول قد ذكر في التاثير خاتمة بعد القولين السابقين وقال بعضهم بسقط مطلقا من غير فصل والله مال شمس الأئمة السرخسي اه (قوله وينبغي أن يقال ان محله الخ) هكذا في بعض النسخ ولا اشكال فيه ويوجد زيادة في بعضها ونصها وقد بحث فيه في فتح القدير بان كلامهم يدل على وجوب القضاء عليه اذ لم يرد على يوم ١٢٥ وليلة حتى يجب الايصال عليه

اذ قدر وان لم يصح منه ويرد عليه ما في البدائع من انه ينبغي أن يقال الخ قال الرملي قوله ويرد عليه الخ في هذا المحل غلط والذي في البدائع ثم اذا سقطت عنه الصلاة بحكم العجز فان مات من ذلك المرض لقي الله تعالى ولا

ولم يوم بعينه وقلبه وحاجبه شئ عليه لانه لم يدرك وقت القضاء وأما اذ برئ وصح فان كان المتروك صلاة يوم وليلة أو أقل فعليه القضاء الاجماع كما في ما فيها فهذا وارد على بحث الكمال في فتح القدير اه قلت لم يظهر لي الخالفة في كلام الفخيم ما في البدائع فان نص كلامه بعد نقله عبارة التبيين السابقة هكذا ومن تأمل تعليل الاصحاب في الاصول وسيأتي ان الجنون يفتق في أثناء الشهر ولو ساعة يلزمه قضاء كل الشهر وكذا الذي جن أو اغشى

وذهب شيخ الاسلام وقاضيان وقاضى غنى الى ان الصحيح هو السقوط عند الكثرة لا القلة وفي الظهيرية وهو ظاهر الرواية وعليه الفتوى وفي الخلاصة وهو المختار لان مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب وصححه في البدائع وجزم به الولوالجي وصاحب التجنيس مخالفا لما في الهداية واختاره المصنف في الكافي وصححه في النبايع ورجحه في فتح القدير بالقياس على المعنى عليه اه وعلى هذا معنى قوله عليه السلام فالله أحق بقبول العذر أى عذرا السقوط وعلى ما اختاره صاحب الهداية معناه بقبول عذرا التأخير كذا في معراج الدراية واستشهد قاضيان بما ذكره محمد فممن قطعت يده من المرفقين ورجلاه من السابقين لا صلاة عليه فثبت ان مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب ورده في التبيين بانه لا دليل فيه على السقوط لان هناك العجز متصل بالموت وكلامنا فيما اذا صح المريض حتى لو مات المريض أيضا من ذلك الوجه ولم يقدر على الصلاة لا يجب عليه القضاء حتى لا يلزمه الايصال به فصار كالمسافر والمريض اذا أفطر في رمضان وما تا قبل الاقامة والعمدة اه ثم اعلم ان ظاهرا ما في بعض الكتب يوهم ان في المسئلة ثلاثة أقوال عدم السقوط مطلقا والسقوط مطلقا والتفصيل وليس كذلك فان الفوائت اذا كانت صلاة يوم وليلة أو أقل فعليه القضاء بالاجماع كما في البدائع وغاية البيان انما محل الاختلاف فيما اذا كثرت وزادت على يوم وليلة فليس فيها الا قولان ولان قاضيان صحح التفصيل في الفتاوى وصاحب الهداية صحح عدم السقوط مطلقا فيما اذا برأ من مرضه أما اذا مات منه فانه يلقي الله ولا شئ عليه اتفاقا ينبغي أن يقال ان محله اذ لم يقدر في مرضه على الايصال بالراس أما ان قدر عليه بعد عجزه فانه يلزمه القضاء وان كان القضاء يجب موسعا لظهور فأثنته في الايصال بالطعام عنه وفي السراج الوهاج ان هذه المسئلة على أربعة أوجه ان دام به المرض أكثر من يوم وليلة وهو لا يعقل لا يقضى اجماعا وان كان أقل من يوم وليلة أو يوم وليلة وهو يعقل قضى اجماعا وان كان أكثر وهو يعقل أو أقل وهو لا يعقل فهو محل الاختلاف وفي القنية ولا فدية في الصلاة حالة الحياة بخلاف الصوم ولو كان يشبهه على المريض أعدادا ركعات أو السجدة لتعاس بلحقه لا يلزمه الاداء ولو اداها بتلقين غيره ينبغي أن يجزئه اه (قوله ولم يوم بعينه وقلبه وحاجبه) وقال زفر يوثي بحاجبه فان عجز بعينه فان عجز بقلبه وقال الشافعي بعينه وقلبه وقال الحسن بحاجبه وقلبه ويعيد اذ صحح والصحيح مذهبنا الحديث عمران وابن عمر فان لم يستطع الايصال برأسه والله أحق بقبول العذر منه ولان فرض السجود تعلق بالراس دون العين والقلب والتحاجب فلا ينقل اليها كالتدوير اعتبارا بالصوم والمج حيث لا ينتقلان الى القلب بالعجز وفي فتاوى قاضيان المريض اذا عجز عن الايصال فترك رأسه عن أبي حنيفة أنه قال تجوز صلواته وقال الشيخ

عليه أكثر من صلاة يوم وليلة لا يقضى وفيما دونها يقضى انقح في ذهنه ايجاب القضاء على هذا المريض الى يوم وليلة حتى يلزم الايصال به ان قدر عليه بطريق وسقوطه ان زاد ثم رأيت عن بعض المشايخ ان كانت الفوائت أكثر من يوم وليلة لا يجب عليه القضاء وان كانت أقل وجب قال في النبايع وهو الصحيح اه كلام الفتح فانت تراه ماش على ما صححه قاضيان غير انه يفيد ان ما دون الاكثر يلزمه قضاؤه اذ قدر عليه ولو بالايماء وان لم يقضه يلزمه الايصال به وهو ما بحثه المؤلف وليس في كلامهم ما ينافي ذلك (٧) قوله في الصحفة التي بعد هذه وعدم كراهة التعمود من غير عذر هكذا هو في نسخة المحشى وأثبتناه بفعالها وفي بعض النسخ ساقط وعليه ظهور المعنى تأمل اه صححه

(قوله فعلى هذا الخ) أقول هذا ما يدل على أن مجرد طأة الرأس لا تكون ركوعاً والاسم هو ركوعاً وافتصره وأعلى ذكر الأيماء للسجود فلا بد في الركوع من انحناء ١٢٦ كما مر والأفوه وإيماء (قول المصنف أو ما قاعداً) قال في النهر هذا أولى من قول بعضهم

صلى قاعداً الذي يفترض عليه أن يقوم للقراءة فإذا جاء أو أن الركوع والسجود أو ما قاعداً اه قلت ومقتضاه افتراض التحريمة قائماً أيضاً ولم أر ما ذكره في شيء من

وان تعذر الركوع والسجود لا القيام أو ما قاعداً ولو مرض في صلته يتم بما قدر ولو صلى قاعداً بركع ويسجد فصح بنى ولو كان مومئلاً وللمتطوع أن يتكئ على شيء إن أعياناً ولو صلى في ذلك قاعداً بلا عذر صح

الكتب التي عندي من فتاوى وشروح وغيرها بل كاهم متفقون على سقوط ركنية القيام وإن شرعيته لتوصل إلى السجود على أن القعود قيام من وجهه ولذا جازوا اقتداء الراكع الساجد بالقاعد ومن عبر بقوله صلى قاعداً يومئ أيماء القدوري في المختصر وصاحب الهداية في كتابه الهداية وكتابه مختارات النوازل وهي عبارة الكرخي أيضاً كافي

الامام أبو بكر محمد بن الفضل لا يجوز لانه لم يوجد منه الفعل اه فعلى هذا حقيقة الأيماء انما هي طأة الرأس (قوله وان تعذر الركوع والسجود لا القيام أو ما قاعداً) لان ركنية القيام للتوصل به إلى السجدة لما فيها من نهاية التعظيم وإذا كان لا يتعقبه السجود لا يكون ركناً فيتحير والافضل هو الأيماء قاعداً لانه أشبه بالسجود ولا ترد صلاة الجنازة حيث لم يلزمه ثمة سقوط القيام بسبب سقوط السجود لان صلاة الجنازة ليست بصلاة حقيقة بل هي دعاء وفي المجتبى وان أو ما بالسجود قائمالم يجزه وهذا أحسن وأقرب كما لو أبا ركوع جالساً لا يصح على الاصح اه والظاهر من المذهب جواز الأيماء بها قائماً وقاعداً كما لا يخفى وذكر الوالوجي في فتاواه رجل به جرح ان صلى بالأيماء قائماً لا يسيل جرحه وان ركع وسجد يسيل جرحه صلى قائماً ويومئ للركوع ثم يجلس ويومئ للسجود ليكون أداء الصلاة مع الطهارة فان لم يفعل كذلك صلى قائماً هكذا ويومئ أيماء لا تجوز صلته لان الأيماء للسجود جالساً أقرب إلى حقيقة السجود اه وأما بالهـمز كذا في السراج الوهاج (قوله ولو مرض في صلته يتم بما قدر) يعني قاعداً بركع ويسجد أو مومئاً ان تعذر أو مستلقياً ان لم يقدر لانه بناء على الادنى على الاعلى فصار كالاقتداء وهذا هو المشهور وعن أبي يوسف أنه اذا صار إلى حالة الأيماء يستقبل الصلاة لان تحريمه انعقدت موجبة للركوع والسجود فلا تجوز بدونهما ووجه المشهور أنه اذا بنى كان بعض الصلاة كاملاً وبعضها ناقصاً واذا استقبل كانت كلها ناقصة فلان يؤدي بعضها كاملاً أولى وهو الصحيح (قوله ولو صلى قاعداً بركع ويسجد فصح بنى ولو كان مومئلاً) أي لو كان يصلي بالأيماء فصح لا يبني لانه لا يجوز اقتداء الراكع بالمومئ فكذا البناء ويجوز اقتداء القائم بالقاعد الذي بركع ويسجد خلافاً لعماد كاسبق قيد بكونه صلى بالأيماء لانه لو كان افتتحها بالأيماء ثم قدر قبل ان يركع ويسجد بالأيماء جازله ان يتمها لانه لم يؤديها بالأيماء وانما هو مجرد تحريمة فلا يكون بناء القوي على الضعيف وأشار إلى انه لو كان يومئ مضطجعا ثم قدر على التعود ولم يقدر على الركوع والسجود فإنه يستأنف وهو المختار لان حالة القعود أقوى فلا يجوز بناؤه على الضعيف (قوله وللمتطوع ان يتكئ على شيء إن أعياناً) أي تعب لانه عذر أطلق في الشيء فشمم العصا والمخاط وأشار إلى ان له ان يقعد أيضاً عند أبي حنيفة وعندهما لا يجوز له القعود الا اذا عجز لما من قبله وقيد بقوله ان أعياناً لان الاتكاء مكره بغير عذر لانه إساءة في الأدب وفيه اختلاف المشايخ والصحيح كراهته من غير عذر (٧) وعدم كراهة القعود من غير عذر عنده (قوله ولو صلى في ذلك قاعداً بلا عذر صح) يعني صلى فرضاً قاعداً بلا عذر صححت عند أبي حنيفة وقد أساء كما في البدائع وقال لا يجوز له الامن عليه لان القيام مقدور عليه فلا يترك وله ان الغالب فيها دوران الرأس وهو كالحق لان القيام أفضل لانه أبعد عن شبهة الخلاف والخروج أفضل ان أمكنه لانه أمكن لقلبه والخلاف في غير المر بوطه والمر بوطه كالشط هو الصحيح كذا في الهداية وهو مقيد بالمر بوطه بالشط أما اذا كانت مر بوطه في بجة البحر فالاصح ان كان الریح يحركها شديداً فهي كالسائرة والافضل لو اقفه ثم ظاهر الهداية والنهاية والاختيار جواز الصلاة في المر بوطه في الشط مطلقاً وفي الايضاح فان كانت موقوفة في الشط وهي على قرار الارض فصلى قائماً جازلها اذا

استقرت

السراج بل يلزم من كلامه أيضاً ان لا يسقط الركوع عنه اذا عجز عن السجود فقط لانه يمكنه أدائه قائماً استقرت كالقراءة مع انه يسقط عنه كما مر من البدائع وبعده فان كان ما ذكره منقولا فهو مقبول وان كان قاله قياساً على ما اذا قدر على بعض القيام حيث يلزمه وتلزمه القراءة فيه فالفرق جلي لا يخفى فليراجع (قوله وأشار إلى انه الخ) قال في النهر في هذه الاشارة نظر قلت

يمكن تحييدها بتشميد قواد

ولو كان موميا بالحال السابقة أى ولو كان يصلى قاعدا وميا فتدبره (قوله فان كانت مربوطة ويمكنه الخروج لم تجز الصلاة فيها) وعلى هذا ينبغي أن لا تجوز الصلاة فيها اذا كانت ساثرة مع امكان الخروج الى البر وهذه المسئلة الناس عنها غافلون كذا فى شرح المنية (قوله على الحد) ومن جن أو أغنى عليه خمس صلوات قضى ولو أكثر

قال الرملى الحد شاطئ النهار وهو بكسر الهمزة كما فى ابن أمير حاج على المنية (قوله فلا تجب مع الممتد منه مطلقا) أى سواء كان أصليا أو عارضا بعد البلوغ (قوله الا انه يرد عليه الخ) أقول هذا الكلام هنا غير محرر لانه بعد ما ذكره من التعليل لا ورود لما ذكر أصلانم يرد ظاهرهما اذا كان بسبب فزع من سبغ أو خوف من عدو لانه يتوهم فيه انه لم يحصل بأفة سماوية فلا يكون مما ورد فيه النص فيجاب بالمنع لان سببه القريب ضعف القلب وهو مرض ليس من صنع العباد

استقرت على الارض فحكمها حكم الارض فان كانت مربوطة ويمكنه الخروج لم تجز الصلاة فيها لانها اذا لم تستقر فهى كالدابة بخلاف ما اذا استقرت فانها حينئذ كالسرى واختاره فى المحيط والبدائع وفى الخلاصة وأجمعوا انه لو كان بحالة يدور رأسه لو قام تجوز الصلاة فيها قاعدا وأراد بالصلاة قاعدا أن تكون بركوع وسجود لانها لو كانت بالاعضاء لا تجوز اتفاقا لانه لا عذر وأطلقها فشمع ما اذا كان منفردا أو جماعة فلو اقتدى به رجل فى سفينة أخرى فان كانت السفينتان مقرورتين جاز لانهما بالاقتران صارتا كشيء واحد وان كانتا منفصلتين لم يجز لان تحلل ما بينهما بمنزلة النهر وذلك يمنع صحة الاقتداء وان كان الامام فى سفينة والمقتدون على الحد والسفينة واقفة فان كان بينه وبينهم طريق أو مقدار نهر عظيم لم يصح اقتداؤهم به لان الطريق ومثل هذا النهر يمنع صحة الاقتداء ومن وقف على اطلال السفينة يقتدى بالامام فى السفينة صح اقتداؤه الا أن يكون امام الامام لان السفينة كالبيت واقتداء الواقف على السطح بمن هو فى البيت صحيح اذا لم يكن امام الامام ولا يخفى عليه حاله كذا ههنا كذا فى البدائع وقيد بترك القيام لانه لو ترك استقبال وجهه الى القبلة وهو قادر عليه لا يجزئه فى قولهم جميعا فعلمهم أن يستقبلوا بوجههم القبلة ككلمات السفينة يحول وجهه اليها كذا فى الاستبجاني (قوله ومن جن أو أغنى عليه خمس صلوات قضى ولو أكثر) وهذا استحسان والقياس أن لا قضاء عليه اذا استوعب الاغماء وقت صلاة كاملة لتحقق العجز وجه الاستحسان ان المدة اذا طالت كثرت الفوائت فخرج فى الاداء واذا قصرت قلت فلاحرج والكثير ان يزيد على يوم وليلة لانه يدخل فى حد التكرار والجنون كالانغماء على الصحيح وفى تحرير الاصول الجنون ينساق شرط العبادات وهى النسبة فلا تجب مع الممتد منه مطلقا للحرج ومالا يمتد طارئا جعل كالنوم من حيث انه عارض يمنع فهم الخطاب زال قبل الامتداد ولانه لا ينقضى أصل الوجوب اذ هو بالذمة وهى له حتى ورث وملاكه وكان أهلا للشباب كان نوى الصوم الغد فى فيه ممسكا كله صح فلا يقضى لو أفاق بعده اه قيد بالجنون والاعتماد لان النوم لا يسقط مطلقا حتى لو نام أكثر من يوم وليلة يقضى لان النوم مما لا يمتد يوما وليلة غالبا فلا يخرج فى القضاء بخلاف الانغماء لانه مما اعتاده وقيد بدوام الانغماء لانه اذا كان يفتق فيها فانه ينظر وان كان لافاقته وقت معلوم مثل أن يخف عنه المرض عند الصبح مثلا فيفتق قليلا ثم يعاوده فيغمى عليه تعتبر هذه الافاقة فيبطل ما قبلها من حكم الانغماء اذا كان أقل من يوم وليلة وان لم يكن لافاقته وقت معلوم لكنه يفتق بغتة فيتكلم بكلام الاحياء ثم يغمى عليه فلا عبرة بهذه الافاقة أطلق فى الانغماء والجنون فشمع ما اذا كان بسبب فزع من سبغ أو خوف من عدو فلا يجب القضاء اذا امتد اجتماعا لان الخوف بسبب ضعف قلبه وهو مرض الا انه يرد عليه ما اذا زال عنه بالخمر أو أغنى عليه بسبب شرب البهخ أو الدواء فانه لا يسقط عنه القضاء فى الاول وان طال اتفاقا لانه حصل بما هو معصية فلا يوجب التخفيف ولهذا يقع طلاقه ولا يسقط أيضا فى الثاني عند أبى حنيفة لان النص ورد فى انغماء حصل بأفة سماوية فلا يكون واردا فى انغماء حصل بصنع العباد لان العذر اذا جاء من جهة غير من له الحق لا يسقط الحق وقال محمد يسقط القضاء اذا أكثر لانه انما حصل بما هو مباح كذا فى المحيط وشمع ما اذا كان الجنون أصليا كما اذا بلغ مجذونا وزال وهو قول محمد فالعارض والأصلى عنده سواء فى سقوط القضاء اذا أكثر وعلمه اذا قل وقال أبو يوسف الأصلى كالصبا فلا قضاء مطلقا كذا فى السراج الوهاج وقيد بالصلاة فى تسوية الجنون بالانغماء لان بينهما

فلا حسن في التعبير ما ذكره الشارح الزبلي حيث ذكر أولاً ما اذا زال عقله بالجن أو بالجنوع وعمل له ما ثم ذكره مسألة الفزع والخوف وعلل لها فكان ذكرها آخرًا بمنزلة جواب عن سؤال مقدر وهو ترتيب حسن (قوله فعند أبي يوسف لا يجب القضاء) قاله الرملي أقول وبه يعلم أن الوتر لا يجب اهـ ١٢٨ والظاهر أن قوله لا يجب محرف عن لا يجب بالسبب قبل الموحدة أي لا يعد من الست

باب سجود التلاوة (قوله لكن لما كان الخ) قال الرملي ووجه آخر وهو أن سجود التلاوة قديكون في الصلاة وقد يكون خارجها بخلاف صلاة المريض فانها نفس الصلاة وأحكامها واردة

فرق في الصوم فانه اذا انعمي عليه قبل شهر رمضان حتى مضى رمضان كله ثم وافق فانه يلزمه قضاء شهر رمضان فلو جن قبل رمضان وافق بعد ما مضى شهر رمضان لا يلزمه قضاء الصوم كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى وظاهر كلامه ان الاكثرية من حيث الصلوات فان الاكثر من خمس صلوات ست فاكثر وهو قول محمد ورواية عن أبي حنيفة وهو الاصح وعند أبي يوسف وهو رواية عنه أيضا العبرة للزيادة من حيث الساعات وفائده تظهر فيما اذا انعمي عليه قبل الزوال فافاق من الغد بعد الزوال فعند أبي يوسف لا يجب القضاء وعند محمد يجب اذا وافق قبل خروج وقت الظهر والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب سجود التلاوة

كان من حق هذا الباب أن يقترن بسجود السهولان كلامهما سجدة لكن لما كان صلاة المريض يعارض سماوي كالسهو والمخافة المناهضة فتأخر سجود التلاوة ضرورة وهو من قبيل اضافة الحكم الى سببه وانما لم يقل سجود التلاوة والسمع بياناً للسبب لان السماع سبب أيضاً لما ان التلاوة لما كانت سبباً للسمع أيضاً كان ذكرها مشتملاً على السماع من وجه فاكتمت به وفي اضافة السجود الى التلاوة اشارة الى انه اذا كتبها أو تهاها لا يجب عليه سجود ولا تفسد الصلاة بالهجماء لانه موجود في القرآن وشراؤها شرط الصلاة الا التحريم لانه لا يفسد الا بغيره ولا يوجد وركنها وضع الجبهة على الارض أو ما يقوم مقامه من الركوع كما سيأتي أو من الائمة للمريض أو كان راكعاً على الدابة في السفر وتلاها أو سمعها والقياس أن لا يجزئها الائمة على الراحة لانها واجبة فلا يجوز أدائها على الراحة من غير عذر لكنهم استحسنوه لان التلاوة أمر دائم بمنزلة التطوع فكان في اشتراط النزول له حرج بخلاف الفرض والمنذور وما وجب من السجدة على الارض لا يجوز على الدابة وما وجب على الدابة يجوز على الارض لان ما وجب على الارض وجبت تامة فلا تسقط بالائمة ولو تلاها على الدابة فنزل ثم ركب فاداهما بالائمة طازو ويفسدها ما يفسد الصلاة من الحدث العمدة والكلام والقهقهة وعليه اعادتها كما لو وجدت في سجدة الصلاة وقيل هذا على قول محمد لان العبرة عنده لتمام الركن وهو الرفع ولم يحصل بعده فاما عند أبي يوسف فقد حصل قبل هذه العوارض والعبرة عنده للموضع فينبغي أن لا يفسدها وفي الخاتمة انها تفسد على ظاهر الجواب اتفاقاً الا انه لا وضوء عليه في القهقهة وكذا محاذاة المرأة لانفسدها كما في صلاة الجنائز ولو نام فيها لا تنتقض طهارته كالصلية على الصحيح وسيأتي بقية أحكامها (قوله تجب باربع عشرة آية) أي تجب سجدة التلاوة بسبب تلاوة آية من أربع عشرة آية في سورة وهي الاعراف في آخرها والردوا والنحل وبنى اسرائيل ومريم والاولى من الحج والفرقان والنمل والم تنزيل ووص ومع السجدة والنجم والانشقاق والعلق هكذا كتب في مصحف عثمان وهو المعتمد فهي أربع في النصف الاول وعشر في النصف الآخر وانما كانت واجبة لقوله عليه الصلاة والسلام السجدة على من سمعها

باب سجود التلاوة تجب باربع عشرة آية على نفس المسامية فيها وكذا سجود السهو يؤدي فيها الاخرجها تأمل (قوله لان السماع سبب أيضاً) قال في التهر هذا مما لا حاجة اليه على رأى المصنف فقد مرجح في الكافي ان السبب انما هو التلاوة وان السماع في حق السماع انما هو شرط فقط نعم ذهب صاحب الهداية الى ان السماع سبب أيضاً فاعتذر بنسبه شراؤها بما مره وما في الكافي صححه في المحيط كما في التارخانية و صححه في الظهيرية أيضاً (قوله الا التحريم) قال في النهر وينبغي ان يزداد والائمة التعيين في القنية انه

لا يجب يعني تعيين انها سجدة آية كذا (قول المصنف باربع عشرة آية) قال في النهر أي بسبب تلاوتها وعلى ويجوز أن تكون الباء بمعنى في أي في أربع عشرة آية وكانه أولى ان مقتضى الاولى توقف الوجوب على تلاوة الاربعة عشر وقوله في البحر أي تجب الخ ما لا دليل في كلامه عليه (قوله لقوله عليه السلام السجدة على من سمعها) قال في العناية اعلم ان صاحب

النهاية قال جعل هذا اللفظ في سائر النسخ من المبسوطين والاسرار والمحيط وشرح الجامع الصغير من ألفاظ الصحابة لامن المحدث
 وأقول لم يكن المصنف ممن لم يطالع الكتب المذكورة فلولا أنه ثبت عنده كونه حديثا لما نقله حديثا فإنه رحمه الله تعالى أعظم
 ديانة ممن يتوهم به ذلك اه (قوله ثم هي واجبة على التراخي) قال في العناية فن سجد كان أداءه لاقضاء وذلك عند محمد ورواية
 عن أبي حنيفة وعند أبي يوسف وفي رواية عن أبي حنيفة أن وجوبها على ١٢٩ الفور اه ونقل في الدرر عن العناية

الخلاف على العكس
 وفي النهر وينبغي أن
 يكون محلها في الأثم
 وعدمه حتى لو أداها بعد
 صلاة كان مؤديا تفاقا
 لا قاضيا اه قال الشيخ
 اسمعيل وفيه نظر أي لما
 علمت من عبارة العناية
 ولما سأني ان الصلاة
 لو أخرت عن محلها إلى آخر
 الصلاة تكون قضاء
 فالظاهر ان غيرها
 كذلك اذ لا فارق نعم
 ما قاله في النهر له نظائر
 كالجواز كآفة (قوله وأما
 المتلوة في الصلاة الخ)

منها أولى المحجوص

قال في الشرنبلالية يجوز
 أن يقال تحب الصلاة
 موسعا بالنسبة لمحلها
 كما لو تلا في أول صلاته
 وسجدها في آخرها اه
 ولا يخفى ما فيه لانه يلزم
 عليه انه لا يأتى في هذه
 الصورة وهو خلاف
 المنصوص عليه بل تصير
 قضاء ويأتى بتأخيرها
 كما يفيد كلام المؤلف

وعلى اللازم ولما رواه مسلم عن أبي هريرة في الإيمان برفعه اذ قرأ ابن آدم السجدة اعتزل
 الشيطان يبكي يقول يا ويله أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة وأمر بالسجود فاستنعت فلي
 النار والاصل ان الحكيم اذا حكى عن غير الحكيم كلاما ولم يعقبه بالإنكار كان دليل محتمه فهذا
 ظاهر في الوجوب مع ان آي السجدة تفيد أيضا لثلاثة أقسام قسم فيه الامر الصريح به وقسم
 تضمن حكاية استنكاف الكفرة حيث أمروا به وقسم فيه حكاية فعل الانبياء السجود وكل من
 الامتثال والافتداء ومخالفة الكفرة واجب الا أن يدل دليل في معين على عدم لزومه لكن دلالتها
 فيه ظنية فكان الثابت الوجوب لا الفرض والاتفاق على ان ثبوتها على المكلفين مقيد بالتلاوة
 لا مطلقا فلزم كذلك ثم هي واجبة على التراخي ان لم تكن صلاتية لان دليل الوجوب مطابقة عن
 تعين الوقت فيجب في جزء من الوقت غير عين وبتعين ذلك بتعيينه فعلا وانما يتضيق عليه الوجوب
 في آخر عمره كافي سائر الواجبات الموسعة وأما المتلوة في الصلاة فانها تحب على سبيل التضييق لقيام
 دليل التضييق وهو انها وجبت بما هو من أفعال الصلاة وهو القراءة فالتحقت بالقول والها وصارت جزءا
 من أجزائها ولهذا قلنا اذا تلا آية السجدة ولم يسجد ولم يركع حتى طالت القراءة ثم ركع ونوى السجدة
 لم تجز وكذا اذا نواها في السجدة الصليبية لانها صارت ديننا والدين يقضى بماله لا بما عليه وأما بيان
 من تجب عليه فكل من كان أهلا للوجوب الصلاة عليه اما أداءه أو قضاءه فهو من أهل وجوب السجدة
 عليه ومن لا فلا لان السجدة جزء من أجزاء الصلاة فيشترط لوجوبها أهلية وجوب الصلاة من
 الاسلام والعقل والبلوغ والطهارة من الحيض والنفاس حتى لا تجب على كافر وصبي ومجنون
 وحائض ونفساء قرؤا أو سمعوا وتجب على المحدث والمجنب وكذا تجب على السامع بتلاوة هؤلاء الا
 المجنون لعدم أهليته لا لعدم التمييز كالسماع من الصدى كذا في البدائع والصدى ما يعارض
 الصوت في الأما كن الحالية وفي القنية ولا يجب على المحتضر الا بصاء بسجدة التلاوة وقيل يجب ولا
 تجب نية التعيين في السجدة اه وفي التجنيس وهل يكره تأخيرها عن وقت القراءة ذكر في بعض
 المواضع انه اذا قرأها في الصلاة فتأخيرها مكره وان قرأها خارج الصلاة لا يكره تأخيرها وذكر
 الطحاوي ان تأخيرها مكره مطلقا وهو الاصح اه وهي كراهية تنزيهية في غير الصلاة لانه لو
 كانت تحريمية لكان وجوبها على الفور وليس كذلك (قوله منها أولى المحجوص) ذكرهما
 للاختلاف فيما فقد في الشافعي السجود في ص ولم يخص الاولى من الحج بل قال ان الثانية منها أيضا
 فهي عنده أيضا أربع عشرة آية وفي مالك السجود في الفصل وبيان الحجج معلوم في المطولات
 ولنا الابصد شعر بالذهب غالبا وفي التجنيس التالي والسامع ينظر كل واحد منهما الى اعتقاد
 نفسه كالسجدة الثانية في سورة الحج ليس بموضع السجدة عندنا وعند الشافعي هو موضع السجدة

هنا وصيحه عن البدائع في شرح قوله ولم تقض الصلاة خارجها ويجب
 عليه سجود السهو لو تذكرها في آخر صلاته في الاصح كما قدمناه في باب السهو وهذا عن التضييق فكيف يكون موسعا بالنسبة
 للصلاة وكأنه أراد ان يفرق بين التضييق في الصلاة والتضييق في غيرها عند آخر العمر بانه في الاولى يمكن التدارك بالقضاء مادام
 في حرمة الصلاة فكان فيه نوع توسعة بخلاف الثاني ولكن هذا القدر لا يسوغ اطلاق ان الوجوب فيها موسع فتدبر (قواه وقيل
 يجب) قال في النهر هو بالقواه اعد البق (قواه لانها لو كانت تحريمية) فيه نظر لاحتمال كونه مبدئا على القول بالفورية لما علمت

من الخلاف (قوله فافادان المؤتم الخ) قد يقال قصد المصنف الاشارة الى ان الامام لا يقرأها في السرية بل في الجهرية فجعل المؤتم سامعاً لان الغالب سماع الجهر وان لم يكن سماعه لها شرطاً (قوله لما ان المنقول في البدائع الخ) قال في النهر اطلاق الكراهية في السرية مقيد بما اذا لم تكن السجدة آخر السورة كما في الحائبة (قوله وسنحقيقه) قال الرملي لم يذ كر فيما يأتي شيئاً من التحقيق في هذه المسئلة سوى قوله في شرح قوله كمن كررها في صورة ما اذا اختلف مجلس السامع الاصحح انه لا يتكرر على السامع لان السبب في حقه السماع ١٣٠ ولم يتبدل مجلسه فيه (قوله وفي السامع عند أي حنيقة الخ) هذا الخلاف في سماع

التلاوة بالفارسية وأما بالعربية فذكر في النهر انه لا يشترط الفهم بالاجماع لكن لا يجب على الاصحح ما لم يعلم كذا في الفتح وعبارة في الخلاصة لكن يعذري التأخير ما لم يعلم بها (قوله وعندهما ان كان السامع يعلم) قال في النهر والاصح عدمه احتياطاً كذا في الخيط الا انه في

على من تلاوا اماماً أو سمع ولو غير قاصد أو مؤتملاً بالتلاوة

السراج حكى رجوع الامام الى قوله ما قال وعليه الاعتماد (قوله ولا على السامع منه) في اطلاقه السامع ايهاً والاحسن عبارة الزيلعي حيث قال أي لا يجب بتلاوة المقتدي عليه ولا على من سمعه من المصلين بصلاة امامه اه فانها تقيد الوجوب على غير المصلي أصلاً كما سيصرح

لان السامع ليس يتابع للتالي تحقيقاً حتى يلزمه العمل برأيه لانه لا شركة بينهما اه ثم في سورة حم السجدة عندنا السجدة عند قوله وهم لا يسأمون وهو مذهب عبد الله بن عباس ووائل بن حجر وعند الشافعي عند قوله ان كنتم اياه تعبدون وهو مذهب علي ومروي عن ابن مسعود وابن عمر ورجح أئمتنا الاول أخذنا بالاحتماط عند اختلاف مذاهب الصحابة فان السجدة ولو وجبت عند قواه تعبدون فالتأخير الى قوله لا يسأمون لا يضر ويخرج عن الواجب ولو وجبت عند قوله لا يسأمون لكانت السجدة المؤداة قبله حاصله قبل وجوبها ووجوبها في وجوبها في وجوبها في الصلاة لو كانت صلاتية ولا نفس فيما قلنا أصلاً وهذا هو اماراة التبخر في الفقه كذا في البدائع (قوله على من تلاوا اماماً أو سمع ولو غير قاصد أو مؤتملاً بالتلاوة) بيان لسببها وهو أحد ثلاثة التلاوة ولو لم يوجد السماع كتلاوة الأصم والسماع بتلاوة غيره والاقتداء بهام تلاها وان لم يسمع المأموم تبعاً لامامه بان قرأ الامام سرّاً ولم يكن حاضر عند القراءة واقتدى به قبل أن يسجد لها ولذا قالوا ان الابكم اذا رأى قوماً يسجدون لا يجب عليه السجود لانه لم يقرأ ولم يسمع والمصنف جعل المؤتم معطوفاً على غير قاصد فافادان المؤتم يلزمه سماعه وليس كذلك وانما يلزمه باقتدائه وان لم يسمع فلو قال المصنف أو اقتدى معطوفاً على تلا لكان أولى كما لا يخفى فقد قال في المحتبي الموجب لها أحد ثلاثة التلاوة والسماع والاقتداء وانما قال ولو اماماً لما ان المنقول في البدائع انه يكره للامام أن يتلوا في السجدة في صلاة يخاف فيها بالقراءة فانه لا ينفك عن مكرهه من ترك السجدة ان لم يسجد أو التلخيص على القوم ان يسجدوا وكذا لا ينبغي أن لا يقرأها في الجمعة والعيدين لما ذكرنا كما في السراج الوهاج فر بما يتوهم من ذلك عدم وجوبها على الامام فصرح به نفياله وقد قدمنا شرائط الوجوب على التالي والسماع وصحح المصنف في الكافي ان السبب في حق السامع التلاوة والسماع شرط وسنحقيقه من بعد ان شاء الله تعالى وأطلق في التلاوة والسماع فشمّل ما اذا كانت التلاوة بالعربية أو الفارسية وهو في التالي بالاتفاق فهم أولم يفهم وفي السامع عند أي حنيقة بعد ان أخبرنا آية السجدة وعندهما ان كان السامع يعلم انه يقرأ القرآن فعليه السجدة والأفلا وفي البدائع وهذا غير شديد لانهم ان جعلوا الفارسية قرأ نالزم الوجوب مطلقاً كالعربية وان لم يجعلها قرأنا لم يجب وأن فهم وأطلق في السماع فشمّل السامع من يجب عليه الصلاة أولاً الا المنون كما قدمناه وكذا الطبري على المختار وان سمعها من قائم اختلافه والصحيح هو الوجوب كذا في الحائبة وفي شرح الجمع لو قرأها السكران تجب عليه وعلى من سمعها منه لان عقله اعتبر ثابتاً جزاله وأفاد بقوله لا بتلاوته انه لا يجب على المأموم بتلاوته ولا على السامع منه وأطلقه فشمّل عدم السجود في الصلاة

به وعلى المصلي من امام غير امامه ومقتديه ومنفرد كما يفيد قول المتن الا كفي ولو سمعها المصلي من غيره يسجد وبعد

بعد الصلاة فقوله المصلي يشمل ما اذا كان اماماً أو لا وقوله من غيره يشمل ما اذا كان مصلياً أو لا كما صرح به الشيخ اسمعيل عن البرجندي وقد قوله مصلياً بقوله يعني وليس امامه وصرح به أيضاً القهستاني والباقاني وعبارة شرح النية ولو تلاها المؤتم لا تجب عليه ولا على من سمعه ممن هو معه في تلك الصلاة خلافاً للحمد وتجب على من سمعها منه ممن ليس في صلاته اجماعاً لعدم المحر بالنظر اليهم اه ومثله في النهاية وحينئذ في النهر من قوله أراد بقوله من غيره من لم يكن محجوراً عليه مخالف لهذه العبارات

وبعد الفراغ عندهما وقال محمد يسجدونها اذا فرغوا لان السبب قد تقرر ولا مانع بخلاف
حالة الصلاة لانه يؤدي الى خلاف موضوع الامامة لو تابعه الامام او التلاوة لو تابعه المؤتم ولهما
ان المقتدى محجور عن القراءة لفساد تصرف الامام عليه وتصرف المحجور لاحكامه بخلاف الجنب
والمحائض لانهم منهيان عن القراءة لانه لا يجب على المحائض بتلاوتها كما لا يجب سماعها لانعدام
أهلية الصلاة بخلاف الجنب وشمل أيضاً من سمعها من المؤتم وليس في الصلاة وهو قول البعض
وصحح في الهداية الوجوب لان الحجر ثبت في حقهم فلا يعدوهم وتعبه في غاية البيان بانه لما علم ان
هذا الشخص محجور عليه وجب عليه ان يقول بعدم وجوب السجود على السامع خارج الصلاة
لانه قد ثبت من أصولنا ان تصرف المحجور لاحكامه اه وهو مردود لان تصرف المحجور لغيره صحیح
كالصبي اذا حجر عليه يظهر في حقه لافي حق غيره حتى يصح تصرفه لغيره وذ كر الشارح ولو تلا آية
السجدة في الركوع أو السجود أو التشهد لا يلزم السجود للمحجور عن القراءة فيه قال المرغيناني
وعندي انها يجب وتتأدى فيه اه وذ كر في المجتبى في الفرق بين الجنب والمحائض وبين المقتدى
ان القدر الذي يجب به السجدة مباح لهما على الاصح دون المقتدى (قوله ولو سمعها المصلي من
غيره يسجد بعد الصلاة) لتحقق سببها وهو السماع قيد بقوله بعد الصلاة لانه لا يسجد فيها لانها
ليست بصلاة لان سماعه هذه السجدة ليس من أفعال الصلاة فيكون ادخالها فيها منهياعنه لان
المصلي عند اشتغاله بسجدة التلاوة كان مأموراً باتمام ركن هو فيه أو بانتقال الى ركن آخر
فيكون منهياعن هذه السجدة فان قيل يجب ان يسجدها قبل الفراغ لان سبب الوجوب السماع
وهو وجد في الصلاة قلنا نعم وجد فيها لكنه حصل بناء على التلاوة والتلاوة حصلت خارج الصلاة
فتؤدى خارجها (قوله ولو سجد فيها أعادها الصلاة) أي أعاد السجدة ولا يلزمه إعادة الصلاة
لانها ناقصة للنهي فلا يتأدى بها الكامل وهذا لان حكم هذه التلاوة مؤخر الى ما بعد الفراغ عن
الصلاة فلا تصير سبباً الا بعدة فلا يجوز تقديمه على سببه بخلاف ما لو تلاها في الأوقات المكروهة
حيث يجوز أدائها فيها وان كانت ناقصة لتحقق السبب للحال ومحل اعادةها ما اذا لم يقرأها
المصلي السامع غير المؤتم وأما ان قرأها وسجد لها فيها فانه لا إعادة عليه أما ان كانت تلاوتها
سابقة على سماعها فهو ظاهر الرواية لان التلاوة الأولى من أفعال صلاته والثانية لا حصلت
الثانية بتكرار الأولى من حيث الاصل والأولى باقية فجعل وصف الأولى للثانية فصارت من
الصلاة فيكتفي بسجدة واحدة وان سمعها أولاً من أجنبي ثم تلاها المصلي وسجد لها فيها ففيه رواية
وجزم في السراج الوهاج بانه لا يعيدها ولو تلاها وسجد لها ثم أحدث فذهب وتوضأ ثم عاد الى
مكانه وبنى على صلاته ثم قرأ ذلك الاجنبى تلك الآية فعلى هذا المصلي أن يسجدها اذا فرغ من
صلاته لانه تحول عن مكانه فسمع الثانية بعدما تبدل المجلس فرق بين هذا وبين ما اذا قرأ آية
سجدة ثم سبقه الحدث فذهب وتوضأ ثم جاءه مرة أخرى لا تلزمه سجدة وان قرأ الثانية بعدما
تبدل المكان والفرق ان في المسئلة الأولى المكان قد تبدل حقيقة وحكماً أما الحقيقة فظاهر وأما
الحكم فلان السماع ليس من أفعالها بخلاف الثانية وتمامه في البدائع وانما بعد الصلاة لان
زيادة مادون الركعة لا يفسدها وقيد في التجنيس والمجتبى والاولو الجمة بان لا يتابع المصلي السامع
القارئ فان سجد القارئ فتابعه المصلي فيها فسدت صلاته للتأخر ولا تجزئه السجدة عما سمع اه
وقد قدمنا أن زيادة سجدة واحدة بنية المتابعة لغير امامه مبطله لصلاته وفي النوادر ولو قرأ الامام

الا ان يريد بالمحجور من
كان في صلاة السامع
لكن يعكز عليه تصریح
الشرنبلالی فی الامداد
بانها لا تجب على الامام
والمقتدى بالسماع من
مقتد بالامام السامع
أو امام آخر فليتا ممل
ولو سمعها المصلي من
غيره يسجد بعد الصلاة
ولو سجد فيها أعادها
الصلاة

(قوله وهذا لان حكم هذه
التلاوة) تبع فيه الزيلعي
واقصر في النهي على
التعليل الاول وقال ان
ما جرى عليه تبع للشارح
ممنوع

السجدة فسجد فظن القوم أنه ركع فبعضهم ركع وبعضهم ركع وسجد سجدة وبعضهم ركع وسجد
سجدة تين فن ركع ولم يسجد برض ركوعه ويسجد للتلاوة ومن ركع وسجد فصلاته تامة وسجدته
تجزئه عن سجدة التلاوة ومن ركع وسجد سجدة تين فصلاته فاسدة لانه انفراد ركعة واحدة تامة اه
وذكري في الخلاصة في مسألة الكتاب لا تفسد صلاته هو الصحيح بناء على ان زيادة سجدة واحدة ساهيا
أو سجدة تين لا تفسد صلاته بالاجماع وان كان عمدا فكذلك وان ذكر في الجامع الصغير انه يفسد
عند السجدة وذلك ليس بصحيح ذكره الصدر الشهيد في المبسوط اه (قوله ولو سمع من امام فأتى به
قبل ان يسجد سجدة معه وبعده لا) أي لو أتى به بعد ان سجدها الامام لا يسجد لها لانه في الاول تابع
له في سجدة معه وان لم يسمع وفي الثاني صار مدر كالهباذراك تلك الركعة بمن أدرك الامام في ركوع
ثالثة الوتر فانه لا يقنت فيما يأتي به بعد فراغ الامام قيد بقوله يسجد معه لان الامام لو لم يسجد
لا يسجد المأموم وان سمعها لانه ان سجدها في الصلاة وحده صار مخالفا امامه وان سجدها بعد الفراغ
وهي صلانية لا تقضى خارجها وأطلق في قوله وبعده لا فشميل ما اذا دخل معه في الركعة الثانية
وفيه اختلاف وظاهر الهداية يقتضي ان يسجد لها بعد الفراغ لانه لم يدرك ركعة التلاوة لم
يصرمدر كالهباذراك وليست صلانية فيقضى خارجها وقيل هي صلانية فلا تقضى خارجها (قوله وان
لم يقنت سجدها) لتقرر السبب في حقه وعدم المانع (قوله ولم تقض الصلانية خارجها) أي خارج
الصلاة لان السجدة المتلوة في الصلاة أفضل من غيرها لان قراءة القرآن في الصلاة أفضل منها في
غيرها فلم يجزأدؤها خارج الصلاة لان الكامل لا يتأدى بالنقص وهذا اذا لم تفسد الصلاة اما
ان تلاها في الصلاة ولم يسجد ثم فسدت الصلاة فعليه السجدة خارجها لانها لم تفسد بقى مجرد تلاوة
فلم تكن صلانية ولو أداها فيها ثم فسدت الصلاة فعليه السجدة لان بالفسد لا يفسد جميع أجزاء الصلاة
وانما يفسد الجزء المقارن فيمتنع البناء عليه كذا في القنية ويستثنى من فسادها ما اذا فسدت بالحيمض
قال في الخلاصة المرأة اذا قرأت آية السجدة في صلاتها فلم تسجد حتى حاضت تسقط عنها السجدة وفي
فتح القدير ثم صواب النسبة فيه صلوية برد الفهوا وواو وحذف التاء واذا كانوا قد حذفتها في نسبة
الذكر الى المؤنث كنسبة الرجل الى بصره مثلا فقالوا بصري لا بصري كيلا يجمع تان في نسبة
المؤنث فيقولون بصرية فكيف بنسبة المؤنث الى المؤنث اه وفي العناية انه خطأ مستعمل وهو
عند الفقهاء خير من صواب نادرا انتهى ثم مقتضى قواعدهم انه اذا لم يسجد في الصلاة حتى فرغ فانه
ياثم لانه لم يؤد الواجب ولم يمكن قضاؤها لما ذكرنا وهذا من الواجبات الذي اذا فات وقتها تقرر الاثم
على المكاف والمخرج له عنه التوبة كسائر الذنوب وياك ان تفهم من قولهم بسقوطها عدم الاثم
فانه خطأ فاحش كما رأيت بعضهم يقع فيه ثم رأيت بعد ذلك التصريح به في البسائط قال واذا لم
يسجد لم يبق عليه الا الاثم ومحل سقوطها ما اذا لم يركع لصلاته ولم يسجد لها صلانية اما ان ركع أو
سجد صلانية فانه ينوب عنها اذا كان على الفور ولم يذكره المصنف رحمه الله وحاصله على ما ذهب
اليه الاصوليون ان الركوع ينوب عن سجدة التلاوة قياسا لما فيه من معنى الخضوع ولا ينوب
استحسانا لانه خلاف المأمور به وقدم القياس هنا على الاستحسان لقوة أثره الباطن وعكسه في
الجهتي فقال تلاها وركع للتلاوة مكان السجود يجوز قياسا للاستحسان والاصح انه يجوز استحسانا
لا قياسا به قال علماءنا اه ووجه الاصح ان القياس لا يقتضى عدم جوازه لانه الامر الظاهر
بالسجود والركوع خلاف السجود ولكن الحق الاول لتصريح محمد به فانه قال في الكتاب فان أراد

ولو سمع من امام فأتى به
قبل ان يسجد سجدة معه
وبعده لا وان لم يقنت
سجدها ولم تقض
الصلانية خارجها

(قوله ولو أداها فيها ثم
فسدت لا يعيد السجدة)
قال في النهر لكان في
الحانية لو تلاها في نافلة
فأفسدها واجب قضاؤها
دون السجدة وهذا
بالقواعد اليق لانها
بالافساد لم تخرج عن
كونها صلانية وهذا
التقرير استغنى عن قول
البحر ويستثنى من فسادها
ما اذا فسدت بالحيمض
الان يحمل ما في الحانية
على ما اذا كان بعد
سجودها اه أقول كلام
الحانية صريح في ذلك
ونصه مصلى التطوع
اذا قرأ آية وسجد لها ثم
فسدت صلته وجب
عليه قضاؤها ولا يلزمه
إعادة تلك السجدة

(قوله لا يجوز بالاجماع) أي باجماع الذين شرطوا النية في نيابته عنها كذاني حاشية نوح افندي (قوله واختار قاضيان الخ)
قال في النهر فالمروي في الظاهر انه يجوز كذاني السبازية اه لكن في نسختي البرازية في غير الظاهر وكذا رأيت في نسخة
أخرى من البرازية ثم ان مافي الحاشية لا يدل على اختياره فانه قال روى انه يجوز ذلك ١٣٣ (قوله هل الجزى عن سجدة التلاوة

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

أن يركع بالسجدة نفسها هل يجزئه ذلك قال اما في القياس فالركوع في ذلك والسجدة سواء لان كل
ذلك صلاة وأما في الاستحسان فينبغي له أن يسجد وبالقياس نأخذ اه وحاصله على ما ذكره
الفقهاء كما في البدائع لمخصان المتلوة خارج الصلاة تؤدي على نعت سجدة الصلاة والمتلوة في
الصلاة الافضل أن يسجد لها ثم اذا سجد وقام يكره له أن يركع كما رفع رأسه سرا كان آية السجدة
في وسط السورة أو عند ختمها وبقي بعدها الى الختم قدر آيتين أو ثلاث فينبغي ان يقرأ ثم يركع فينظر
ان كانت الآية في الوسط فانه ينبغي أن يختمها ثم يركع وان كانت عند الختم فينبغي أن يقرأ آيات
من سورة أخرى ثم يركع وان كان بقي الى الختم قدر آيتين أو ثلاث كما في بني اسرائيل واذا السماء
انشقت فينبغي أن يقرأ بقية السورة ثم يركع فان وصل اليها سورة أخرى فهو أفضل ولو لم يسجد وانما
ركع ذكر في الاصل ان القياس انهم سواء والاستحسان انه لا يجزئه وبالقياس نأخذ والتفاوت
ما بينهما ما ان ما ظهر من المعاني فقياس وما خفي فاستحسان ولا ترجيح في الخفي لمخفائه ولا للظاهر
لظهوره فيرجع الى طلب الرجمان الى ما اقترن بهما من المعاني ففي قوى الخفي أخذوا به ومثي قوى
الظاهر أخذوا به وههنا قوى دليل القياس فأخذوا به لما روى عن ابن مسعود وابن عمر انهما أجازا
أن يركع عن السجود في الصلاة ولم يرد عن غيرهما خلافاه فكان كالأجماع ثم اختلفوا في محل
القياس والاستحسان فذكر العامة انه في اقامة الركوع مقام السجدة في الصلاة وقال بعضهم انه
خارج الصلاة بان تلاها في غير الصلاة فركع وليس هذا بسديد بل لا يجزئه ذلك قياسا واستحسانا
لان الركوع خارج الصلاة لم يجعل قرية فلا ينوب مناب القرية وعن محمد بن سلمة ان السجدة
الصليبية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع ويرده ما صرح به محمد في الكتاب كما أسلفناه
ولو لم يركع حتى طالت القراءة لم يجز وان نواه عن السجدة وكذا السجدة الصليبية لا تنوب عنها اذا
طالت القراءة لانها صارت دينالوجوبها مضيقا والدين يقضى به له لا بما عليه والركوع والسجود
عليه فلا يتأدى به الدين واذا لم تطل القراءة لا يحتاج الركوع والسجدة الصليبية في اقامتها مع
سجود التلاوة الى النية فالفرض ينوب عن تحية المسجد وان لم ينو ومن المشايخ من قال يحتاج الى
النية وذكر الاسميحاني انه لو لم توجد النية منه عند الركوع لا يجزئه ولو نوى في الركوع فيه قولان
ولو نوى بعد رفع الرأس منه لا يجوز بالاجماع وأكثر المشايخ لم يقدروا الطول القراءة شيا فكان
الظاهر انهم فوضوا ذلك الى رأي المجتهد وبعضهم قالوا ان قرأ آية أو آيتين لم تطل وان قرأ ثلاثا
طالت وصارت بحمل القضاء والظاهر ان الثلاث لا تعدم الفور اه واختار قاضيان ان الركوع
خارج الصلاة ينوب عنها وفي المجتبى وانما ينوب الركوع عنها بشرطين أحدهما النية والثاني
ان لا يتخلل بين التلاوة والركوع ثلاث آيات الا اذا كانت الآيات الثلاث من آخر السورة كسني
اسرائيل واذا السماء انشقت اه واختلف فيما انار كع على الفور للصلاة وسجد هل الجزى عن
سجدة التلاوة الركوع أو السجود فقبل الركوع لانه أقرب وقبل السجود لان الركوع بدون النية
لا يجزئ وفي السجود اختلاف وفائده تظهر فيما اذا تلا الفاتحة وعشرين آية مثلا آخرها آية

واختلفه وفي الركوع وقد نقل في الفتح عن البدائع الاجماع على اجزاء الصليبية بدون نية فتوافق مافي الخلاصة والبدائع على مخالفة
مافي المحيط في الفصلين لكن ذكر في الفتح عبارة البدائع بطولها وفي آخرها التصريح بوجوب النية في ايقاع الصليبية عن التلاوة
فيما اذا لم تطل القراءة على ما هو أصل الصورة ثم قال فلم يصح ما تقدم من نقل الاجماع على عدم اشتراطها اه

(قوله وفي القنية ولو نواها في الركوع الخ) قال في النهرويني حمله على الجهرية اه قلت لعل وجهه والله تعالى أعلم ما يأتي عن القنية أيضا ان الركوع أولى في صلاة الخافئة وعنده في التتارخانية بقوله لئلا يلتبس الامر على القوم فإنه يفيد انه لا يلزم القوم نيتها في الركوع لانه لا علم لهم بتلاوته والام يحصل عليهم التباس بخلاف الجهرية قال بعض الفضلاء فان قلت لم لا ينوب السجود الذي بعد هذا الركوع عن السجدة التلاوية في حق المقتدى قلت لانه لما نوى الامام الركوع تعين له فلا ينوب عن سجدة التلاوية في حق المقتدى وان نواه فان قلت من أين يعلم المقتدى ان امامه نواه في الركوع قلت يمكن أن يخبره الامام قبل أن يتكلم أو يخرج من المسجد فيأتي به (قوله بشرط اتحاد المجلس) ذكر في النهروين البدائع عدم الاشتراط فقال اتحاد المجلس أو يتلف وكذا قال في الدرر وان اختلف قال الرملي ١٣٤ ومثل ما في البحر في غاية البيان والنهاية والز يلعى وغيرها فظاهر ما في النهروين نقلان

البدائع والدرر مخالفا لما في البحر وغيره والظاهر ان فيه اختلافا وينبغي ترجيح ما في البحر تأمل اه قلت ذكر في النهروين بعد ما نقلناه عنه وهذا على اطلاقه ظاهر الرواية وفي رواية النوادر لا تكفيه الواحدة ومنشأ ولو تلاها خارج الصلاة فسجد وأعادها فيها سجد أخرى وان لم يسجد أولا كفته واحدة

السجدة وركع عقبها ثم رفع رأسه وقرأ عشر آيات مثلا ثم سجد ولم يكن نواها في الركوع يجب عليه سجدة التلاوة على حدة اما اذا سجد عقب الركوع فإنه خرج عن العهدة لا محالة في ظاهر الرواية نواها في الركوع أو لم ينو اه وفي القنية ولو نواها في الركوع عقب التلاوة ولم ينوها المقتدى لا ينوب عنه ويسجد اذا سلم الامام ويعيد القعدة ولو تركها تفسد صلاته اه ثم قال السجود أولى من الركوع لها في صلاة الجهر دون الخافئة وقيد المصنف بكونها لا تقضى خارجا لانه لو أخرها من ركعة الى ركعة وانها تقضى مادام في الصلاة لان الصلاة واحدة لكن لا يلزم جواز التأخير بل المراد الاجزاء لما في البدائع من انها واجبة على الفور وانها اذا أخرها حتى طالت القراءة تصير قضاء وبأثم لان هذه السجدة صارت من أفعال الصلاة ملحقمة بنفس التلاوة ولما فعلت فيها مع انها ليست من أصل الصلاة بل زائدة بخلاف غير الصلواتية فانها واجبة على التراخي على ما هو المختار اه (قوله ولو تلاها خارج الصلاة فسجد وأعادها فيها) أي أعاد تلاوتها في الصلاة (سجد أخرى) لان الصلواتية أقوى فلا تكون تبعا للاضعف (قوله وان لم يسجد أولا كفته واحدة) وهي صلاتية تنوب عنها وعن الخارجية لان المجلس متحد والصلواتية أقوى فصارت الأولى تبعا لها فلوم يسجد في الصلاة سقطت لان الخارجية أخذت حكم الصلواتية فسقطت تبعا لها أراد بالاكْتفا ان يكون بشرط اتحاد المجلس فان تبديل مجلس التلاوة مع مجلس الصلاة فكل سجدة وانما أفردها بالذكرة مع دخولها تحت قوله كمن كررها في مجلس لاني مجلسين لخالفها في انه اذا سجد للخارجية لا تكفي عن الصلواتية بخلاف ما اذا لم تكن صلاتية وسجد للأولى ثم أعادها فان السجدة السابقة تكفي والحاصل انه يجب التداخل في هذه على وجه تكون الثانية مستتعبة للأولى ان لم يسجد للأولى لان اتحاد المجلس يوجب التداخل وكون الثانية قوية منع من جعل الأولى مستتعبة اذا استتبع الضعيف للقوى عكس المعقول ونقض للاصول فوجب التداخل على الوجه المذكور وأشار الى انه لو تلاها المصلي بعدما سمعها من غيره مرة أو مرارات تكفيه سجدة واحدة وقيد بكون الأولى تلاها خارج الصلاة لانه لو قرأها في الصلاة أو لم يسجد فأعادها في مكانه ذكر في كتاب الصلاة انه يلزمه أخرى لان المتسولة في الصلاة لا وجود لها لاحقية ولا حكما والموجود هو الذي يستتبع دون المعدوم بخلاف ما اذا كانت الأولى خارجة وانها باقية بعد التلاوة حكما وذكر في النوادر انه

مشكل لان تعميمه أولا يناق ما ذكره منشأ للخلاف وما بعده وقد ذكر الخلاف الشارح الز يلعى ولكن بعد تعليقه لكفاية الواحدة باتحاد المجلس كما علق المؤلف ولا غبار عليه وقد ذكر في الشرنبلالية ما يفيد الجواب حيث ذكر ان قول الدرر وان اختلف المجلس بناء على تسليم الوجه لرواية النوادر وهو ان المجلس يتبدل بالصلاة حكما والاف على الظاهر فهو متحد حقيقة وحكما ويمكن جل ما في النهروين على هذا وعليه فلا مخالفة بينه وبين ما في البحر وغيره ولا خلاف تأمل (قوله ثم سلم) قال الرملي يعني ثم سلم ولم يسجد لها فيها فلوم يسجد لها فيها وأعادها في مكانه لا يلزمه أخرى كما يستفاد من اطلاق قولهم كمن كررها في مجلس وعلى قول البعض ان التداخل فيها في الحكم لا في السبب تلزمه أخرى اه وفيه

لا
مشكل لان تعميمه أولا يناق ما ذكره منشأ للخلاف وما بعده وقد ذكر الخلاف الشارح الز يلعى ولكن بعد تعليقه لكفاية الواحدة باتحاد المجلس كما علق المؤلف ولا غبار عليه وقد ذكر في الشرنبلالية ما يفيد الجواب حيث ذكر ان قول الدرر وان اختلف المجلس بناء على تسليم الوجه لرواية النوادر وهو ان المجلس يتبدل بالصلاة حكما والاف على الظاهر فهو متحد حقيقة وحكما ويمكن جل ما في النهروين على هذا وعليه فلا مخالفة بينه وبين ما في البحر وغيره ولا خلاف تأمل (قوله ثم سلم) قال الرملي يعني ثم سلم ولم يسجد لها فيها فلوم يسجد لها فيها وأعادها في مكانه لا يلزمه أخرى كما يستفاد من اطلاق قولهم كمن كررها في مجلس وعلى قول البعض ان التداخل فيها في الحكم لا في السبب تلزمه أخرى اه وفيه

لا يلزمه ووفق الزاهد السرخسي يندم ما يحمل الاولى على ما اذا أعادها بعد الكلام وجل الثاني على ما اذا كان قبله فلو لم يسجدها في الصلاة حتى يسجدها الا ان قال في الاصل أجزاء ههنا وهو محمول على ما اذا أعادها بعد السلام قبل الكلام لانه لم يخرج عن حرمة الصلاة فكانه كررها في الصلاة وسجدا لا يستقيم هذا الجواب فيما اذا أعادها بعد الكلام لان الصلاة قد سقطت عنه بالكلام كذا في البدائع وصحح التوفيق في المحيط وهذا يفيد ان الصلاة تقضى بعد السلام قبل ان يتكلم وان لم يأت بمناف محرمتها فينبغي ان يقيد قوله -م الصلاة لا تقضى خارجها بهذا وان يراد بالخارج الخارج عن حرمتها (قوله كن كررها في مجلس لاني مجلسين) وأنه يكفيه واحدة في الاول دون الثاني والاصل فيه ما روى أن جبريل عليه السلام كان ينزل بالوحى فيقرأ آية السجدة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله كان يسمع ويتلن ثم يقرأ على أصحابه وكان لا يسجد الا مرة واحدة وهو مروى عن عدة من الصحابة ولان المجلس جامع للمتفرقات ولان في ايجاب السجدة لكل تلاوة حرجا خصوصا للمعلمين والمتعلمين وهو منفي بالنص قيد بسجدة التلاوة لان الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بان سمعه أو ذكره في مجلس واحد مرارا فيها اختلاف فبعضهم قاسها على ما وبعضهم منعه وأوجبها لكل مرة لانه من حقوق العباد ولا تدخل فيها وهو وجفاء له كما ورد في الحديث وقد مناتر حجه واما تسميت من عطس في مجلس واحد مرارا فأوجبه بعضهم كل مرة والصحیح انه ان زاد على الثلاث لا يشتمه لما روى عن عمر رضي الله عنه انه قال للعطس في مجلسه بعد الثلاث قم فانتزف فانك مزكوم وفي المجتبى والاختلاف في وجوب تعظيم اسمه تعالى عند ذكره في كل مرة وأطلقه فشمع ما اذا تلا مرارا ثم يسجد وما اذا تلا وسجد ثم تلا بعده مرارا في مجلس واحد وهو متداخل في السبب دون الحكم ومعناه ان يجعل التلاوة المتعددة كتلاوة واحدة تكون الواحدة منها سببا والباقي تبع لها وهو الابق بالعبادات اذا السبب متى تحقق لا يجوز ترك حكمه ولهذا يحكم بوجوبها في موضع الاحتياط حتى تبرأ ذمته بيقين والتداخل في الحكم الابق في العقوبات لانها شرعت للزجر فهو ينزجر بواحدة فيحصل المقصود فلا حاجة الى الثانية والفرق بينهما ان التداخل في السبب ينوب فيه الواحدة عما قبلها وعما بعدها وفي التداخل في الحكم لا تنوب الا عما قبلها حتى لو زنا ثم زنا في المجلس يحدنا نائبا بخلاف حد القذف اذا أقيم مرة ثم قذفه مرارا لم يحد لان العار قد اندفع بالاول لظهور كذبه وقيد بكون الآية واحدة لان من قرأ القرآن كله في مجلس واحد لزمه أربع عشرة سجدة لان المجلس لا يجعل الكلمات المختلفة الجنس بمنزلة كلام واحد كن أقر لانسان بألف درهم ولا سحر بمائة دينار ولعبده بالعق لا يجعل المجلس الواحد لكل اقرار او احواد وكذا المخرج منتف وأطلق في المجلس فشمع ما اذا طال فإنه لا يتبدل به حتى لو تلاها في الجامع في زاوية ثم تلاها في زاوية أخرى لا يجب عليه الا سجدة واحدة وكذلك حكم السماع وكذلك البيت والمحمل والسفينة في حكم التلاوة والسماع سواء كانت السفينة واقفة أو جارية وكذلك لا يختلف بمجرد القيام ولا بخطوة وخطوتين وكلمة أو كلمتين ولا بلقمة أو لقمتين بخلاف ما اذا كان كثيرا وبخلاف ما اذا نام مضطجعا أو باع ونحوه فإنه يتبدل المجلس وكذلك لو ارضعت صبا وكل عمل يعلم انه قطع للمجلس بخلاف التسبيح ونحوه فإنه ليس بقاطع كالنوم قاعدا وفي الدوس وتسدية الثوب ورحا الطحن والانتقال من عصن الى عصن والسبح في نهر أو حوض يتكرر على الاصح ولو كررها راكبا على الدابة وهي تسير يتكرر الا اذا كان في الصلاة لان الصلاة جامعة

نظر بل الكلام فيما اذا
سجد لها فيها كما يرشد
اليه التعليل وعبارة
الزيلي والنهر صريحة
في انه يسجد لها فيها (قوله
وهذا يفيد الخ) الاشارة
الى قوله فلو لم يسجدها
في الصلاة الخ وقوله وان
لم يأت بمناف حق التعبير
أن يقال ولم يأت بخلاف
ان وقوله وان يراد
كن كررها في مجلس لاني
مجلسين

بالخارج من حرمتها الظاهر
عطفه بأوبدل الواو أى
ان قوله -م الصلاة لا
تقضى خارجها اما أن
يقيد بهذه الصورة أى
تخصيص منه هذه
الصورة واما ان يراد
بخارجها خارج حرمتها
(قوله وكذلك البيت)
قال في النهر الا اذا كان
كثيرا كدار السلطان

(قوله وأما إذا كررها في ركعتين) قال في النهرواختلف في الصلاة قال الثاني هي واحدة وقال محمد الانتقال من ركعة إلى أخرى
 يوجب الاختلاف لان القول بالتداخل يؤدي إلى إحداهما أحدى الركعتين عن القراءة فتفسد قلنا ليس من ضرورة الاتحاد
 بطلان العدد في حق حكم آخر كذا في الفتح وهو ظاهر في ترجيح قول الثاني لأنه في السراج جعل قول محمد استحسانا وقدمه بما إذا
 صلى بغير الأسماء ما به فإن لم يرض فلا وان لادونه على الدابة اختلفوا على قوله فان بعضهم يتكرر وآخرون لا ثم قال في الفتح ما علل
 به محمد بقيد تقييد الصلاة بالنفل ١٣٦ والوتره مطلقا وفي الفرض بالركعة الثانية أما بعد أداءه فرض القراءة فينبغي ان

تكفيه واحدة إذا مانع
 من التداخل منتفعا مع
 وجود مقتضى وهذا
 البحث منقول في السراج
 لو أعادها في الثالثة أو
 الرابعة اختلفوا فيه على
 قول محمد (قوله فالقياس
 أن تكفيه واحدة) قال
 في الحانسة وبالقياس
 نأخذاه (قوله
 فالحاصل ان اختلاف
 المجلس حقيقي الخ) وكذا
 اتحاده حقيقي كالبيت
 ونحوه وحكمي كالأكل
 لثمتين أو مشي خطوتين
 كما في النهسر (قوله وقد
 يقال ان الأولى الخ) قال
 الرملي المبادرة أولى في
 العبادة ولا يمنع منه قول
 البعض لضعفه بالنسبة
 إلى الظاهر تأمل اه
 ومثله في شرح الشيخ
 اسمعيل وقال لا سيما إذا
 كان بعض الحاضرين
 محتمل الذهاب قبل التمام

لأما كن إذا الحكم بحجة الصلاة دليل اتحاد المكان قالوا إذا كان معه غلام يمشي وهو في الصلاة
 راكبا وكررها تكرر الوجوب على الغلام دون الركب وهذا إذا كان في ركعة واحدة وأما إذا كان
 كررها في ركعتين فالقياس ان تكفيه واحدة وهو قول أبي يوسف الأخير وفي الاستحسان ان يلزمه
 لكل تلاوة سجدة وهو قول أبي يوسف الأول وهو قول محمد وهذه من المسائل الثلاث التي رجع
 فيها أبو يوسف عن الاستحسان إلى القياس أحداها هذه والثانية ان الرهن بمهر المثل لا يكون رهنا
 بالمتعة قياسا وهو قول أبي يوسف الأخير وفي الاستحسان ان يكون رهنا بما هو وقوله الأول وقول
 محمد والثالثة اذا جئ العبد جنابة فيما دون النفس واختار المولى الفداء ثم مات المجني عليه القياس
 ان يخبر المولى ثانيا وهو وقوله الأخير وفي الاستحسان لا يخبره وقوله الأول وقول محمد وعلى هذا
 الخلاف اذا صلى على الأرض وقرأ آية السجدة في ركعتين ولو سمعها المصلي الركب من رجل ثم
 سارت الدابة ثم سمعها ثانيا عليه، سجدتان هو الصحيح لأنها ليست بصلاته ولو سارت الدابة ثم نزل
 فتلاها أخرى يلزمه أخرى كذا في المحيط وفي فتح القدير واعلم ان تكرار الوجوب في التسدية
 بناء على المعتاد في بلادهم من انها ان يغرس الحائك خشبات يسوي فيها السدى ذاهبا وآيبا أما على
 ما هي ببلاد الاسكندرية وغيرها بان يدبرها على دائرة عظيمة وهو جالس في مكان واحد فلا يتكرر
 الوجوب اه فالحاصل ان اختلاف المجلس حقيقي باختلاف المكان وحكمي باختلاف الفعل ولو
 تبدل مجلس السامع دون التالي تكرر الوجوب على السامع واختلفوا في عكسه والاصح انه لا يتكرر
 على السامع لان السبب في حقه السماع ولم يتبدل مجلسه فيه وعلى ما صححه المصنف في المكافي
 من أن السبب في حقه التلاوة والسماع شرط يتكرر الوجوب عليه لان الحكم يضاف إلى السبب
 لا الشرط وانما تكرر الوجوب عليه في المسئلة الأولى مع اتحاد مجلس السبب لان الشرع أبطل
 تعدد التلاوة المتكررة في حق التالي حكما لاتحاد مجلسه لا حقيقة فلم يظهر ذلك في حق السامع
 فاعتبرت حقيقة التعدد فتكرر الوجوب فعلى هذا ان تكرر على السامع اما بتبدل مجلسه أو بتبدل
 مجلس التالي وفي القنية تلاوة آية السجدة ويريد ان يكررها للتعليم في المجلس والأولى أن يبادر
 في سجدة ثم يكرر اه وقد يقال ان الأولى أن يكررها ثم يسجد آخرها ان بعضهم قال ان التداخل
 في الحكم لافي السبب حتى لو سجد الأولى ثم أعادها لزمته أخرى كحد الشرب والزنا نقله في المحتبي
 فلا احتياط على هذا التأخير كما لا يخفى وفي القنية أيضا ولو صليا على الدابة فقرأ أحدهما آية السجدة
 في الصلاة مرة والأخرى في صلواته مرتين وسمع كلاهما من صاحبه فعلى من تلاها مرتين سجدة واحدة

كما يتفق في الدروس فانه ربما يأتي بها وقد يتوهم لعدم سجود المعلم
 عدم الوجوب والاحتياط العمل بما ذكره الدليل فالأولى ان يبادر (قوله فعلى من تلاها مرتين سجدة واحدة الخ) قال الرملي أي
 غير السجدة الصلاة إذ لا كلام في وجوبها وقوله وعلى صاحبه سجدتان أي خارج الصلاة كذلك فيكون عليه ثلاث سجديات
 وهذه رواية النوادر وكلام هذا الشارح يدل على انه فهم من كلام القنية انه لا يجب على الأول السجدة خارجة فقط وليس
 كذلك اه قلت وهذا المثل يرشد إليه تعبير قاضيان حيث فصل بين ما يجب في الصلاة وما يجب خارجها وقد اختار خلاف
 ما في القنية فانه قال وفي ظاهر الرواية لا يلزمه بقراءة صاحبه السجدة واحدة وعليه الاعتماد لاننا نل نظرنا إلى مكان السامع

خارج

خارج الصلاة وعلى صاحبه سجدة ثان اه وقد يقال بل الواجب على من تلاها مرتين سجدة ثان أيضا
صلاية بتلاوته وخارجية بتلاوة صاحبه ثم رأيت بحمد الله تعالى في فتاوى قاضيان ان على كل
منهما سجدة بتلاوته وخارجية بسماعه من صاحبه وأطال الكلام في بيانه فراجعه
(قوله) وكيفيته أن يسجد بشرائط الصلاة بين تكبيرتين بلارفع يده وتشهد وتسليم) أى وكيفيته
المسجود وقد منا انه يستثنى من شرائط الصلاة التحريمية والمراد بالتكبيرتين تكبيرة الوضع
وتكبيرة الرفع وكل منهما سنة كما صححه في البدائع الحديث أبى داود في السنن من فعله عليه الصلاة
والسلام كذلك وانما الرفع يديه عند التكبيرة لان هذا التكبير مفعول لاجل الانحطاط
لالتحرمة كما في سجود الصلاة وكذا التكبير للرفع كما في سجود الصلاة وهو المروى من فعله عليه
السلام وابن مسعود من بعده وانما لا يتشهد ولا يسلم لانه للتحليل وهو يستدعى سبق التحريمية وهى
معدومة واختلافهما فيما يقوله في هذه السجدة والاصح انه يقول سبحان ربى الاعلى ثلاثا كسجدة
الصلاة ولا ينقص منها وينبى أن لا يكون ما صحح على عمومه فان كانت السجدة في الصلاة فان كانت
فريضة قال سبحان ربى الاعلى أو نفل قال ماشاء مما ورد كسجدة وجهى للذى خلقه الى آخره وقوله
اللهم اكتب لى بها عندك اجر اوضع عنى بها وزرا واجعلها لى عندك ذخرا وتقبلها منى كما تقبلتها من
عبدك داود وان كان خارج الصلاة قال كلما أثر من ذلك كذا فى فتح القدير وما يستحب لادائها
أن يقوم فيسجد لان الحرور سقوط من القيام والقرآن ورد به وهو مروى عن عائشة رضى الله عنها
وان لم يفعل لم يضره وما وقع فى السراج الوهاج من انه اذا كان قاعدا لا يقوم لها بخلاف المذهب
وفى المصمرا ت يستحب أن يقوم ويسجد ويقوم بعسر رفع الرأس من السجدة ولا يقعد اه والثانى
غريب وأفاد فى القنية انه يقوم لها وان كانت كثيرة وأراد أن يسجد هاترا دفة ومن المستحب
أن يتقدم التالى بوصف القوم خلفه فيسجدون ويستحب أن لا يرفع القوم رؤسهم قبله وليس هو
اقتله حقيقة لانه لو فسدت سجدة الامام بسبب لا يتعدى اليهم وفى المجتبى معزى الى شيخ الاسلام
لا يؤمر التالى بالتقديم ولا بالصف ولكنه يسجد ويسجدون معه حيث كانوا وكيف كانوا وذ كر أبو
بكر ان المرأة تصلح اماما للرجل فيها اه وفى السراج الوهاج ثم اذا أراد السجود ينويها بقلبه ويقول
بلسانه أسجد لله سجدة التلاوة الله أكبر كما يقول أصلى لله تعالى صلاة كذا (قوله) وكراهه أن يقرأ
سورة ويديع آية السجدة لا عكسه) لانه يشبه الاستنكاف عنها عمدا فى الاول وفى الثانى مبادرا
لها قال محمد وأحب الى أن يقرأ قبلها آية أو آيتين وذ كر قاضيان ان قرأ معها آية أو آيتين فهو
أحب وهذا أعم من الاول لصدقه بما اذا قرأ بعدها آية أو آيتين بخلاف الاول وعلاه بقوله دفعا
لوهم التفضيل أى تفضل أى السجدة على غيرها اذ الكل من حيث انه كلام الله تعالى فى رتبته
وان كان لبعضها بسبب اشتماله على ذكر صفات الحق جل جلاله زيادة فضيلة باعتبار المذكور
لا باعتبار من حيث هو قرآن وفى الكافي قبل من قرأ أى السجدة كلها فى مجلس واحد وسجد
لسكل منها كفاه الله ما أهمه وما ذكر فى البدائع فى كراهة ترك آية السجدة من سورة يقرأها لان
فيه قطع النظم القرآن وتغيير التأليف واتباع النظم والتأليف مأمور به قال الله تعالى فاذا قرأناه
فاتبع قرآنه أى تأليفه فكان التغيير مكروها يقتضى كراهة ذلك كذا فى فتح القدير وأقول وان
كان ذلك مقتضاه لكن صرح بعده فى البدائع بخلافه فقال ولو قرأ آية السجدة من بين السور لم

كذلك فى حق السامع أيضا
لان السماع بناء على
التلاوة اه وعبارة
الظهيرية كالقنية (قوله)
وكل منهما سنة) قال
فى التارخانية وفى الحجة
وقال بعض المشايخ لو سجد
ولم يكبر يخرج عن
العهد قال فى الحجة وهذا
يعلم ولا يعمل به لافيه
من مخالفة السلف (قوله)
وفى المصمرا الخ) قال
الرملى والذى فى المصمرا
بعد ذكر المسئلة كذا
فى الفتاوى الظهيرية
ووجدت مكتوبا بخط

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

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

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

متناقض لانه يفيد ان ما صرح به بعدده فيه تغيير لنافعه والاحسن ما في شرح المنية حيث قال وفيه نظر لان تغيير التاليف انما يحصل باسقاط بعض الكلمات أو الآيات من السورة لا بد ذكر كلة أو آية منها على ما مر من ان قراءة آية من بين الآيات كقراءة سورة من بين السور فكلا يكون قراءة سورة منفردة من اثناء القرآن مغير للتأليف والنظم لا يكون قراءة آية من كل سورة مغير له نعم يقتضى أنه لو ترك آية السجدة من آخر السورة لا يكره وفيه ما فيه اه أى فالاولى ان يذكر صاحب البدائع ولانه يشبه الاستنكاف حتى لا يرده هذا الاخير هذا وما نقله الرملى عن المقدسى من ان قراءة تلك الآيات متوالية في مجلس تغيير للنظم واحداث تأليف جديد بخلاف ما صرح به في البدائع بعدلان تلك آية مفردة اه ظاهر فيما لو أخر السجدة لما بعد التلاوة أما لو سجد عقب كل آية فلا لان ذلك فاصل للتأليف كما قالوا فيما لو انتقل من آية الى أخرى من سورة واحدة في ركعتين لا يكره اذا كان بينهما آيتان فأكثر ١٣٨ ولو في ركعة كره مطلقا كما به عليه في شرح المنية وكذا قراءة سورتين فصل بينهما

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

يضره ذلك لانها من القرآن وقراءة ما هو من القرآن طاعة كقراءة سورة من بين السور وقبده قاضيان بان يكون في غير الصلاة فظاهر انه لو كان في الصلاة كره فهو مقيد لقوله لا عكسه ثم قال في البدائع ولو قرأ آية السجدة وعنده ناس فان كانوا متوضئين متأهبين للسجدة قرأها جهرًا وان كانوا غير متأهبين ينبغي أن يخفص قراءته لانه لو جهر بها صار موجبا عليهم شيأ بما يتكاسلون عن أدائه فيقعون في المعصية اه وذكر الشارح ولو قرأ آية السجدة الا المحرف الذي في آخرها لا يسجد ولو قرأ المحرف الذي يسجد فيه وحده لا يسجد الا أن يقرأ أكثر آية السجدة بحرف السجدة وفي مختصر البحر لوقرأوا وسجدوا سكنت ولم يقرأوا وقرب تلزمه السجدة اه وفي فتاوى قاضيان رجل سمع آية السجدة من قوم من كل واحد منهم حرفا ليس عليه أن يسجد لانه لم يسمعها من نال والله سبحانه أعلم وبعباده أرحم

باب المسافر

باب المسافر

من جاوز بيوت مصره مريدا سيرا وسطا ثلاثة أيام في بر أو بحر أو جبل قصر الفرض الرباعي وهذا ليس بأكروه وما في الكتاب من قوله لا عكسه شامل له اذ ليس فيه تغيير نظم القرآن فحمل عليه فتدبره اه ثم ان ما قاله المقدسى مبنى على مانبه عليه في النهران ما في

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

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

فصلي الظهر أربعاً ثم قال انالوجا وزنا هذا الخص لصليته تاركه تين والمحصر بالخاء المعجمة والصاد
المهمله بيت من قصب كذا ضبطه في السراج الوهاج ويدخل في بيوت المصر روضه وهو ما حول
الدينسة من بيوت ومساكن ويقال محرم المسجد روض أيضاً وظاهر كلام المصنف انه لا يشترط
مجاوزه القرية المتصلة بروض المصر وفيه اختلاف وظاهر المجتبى ترجيح عدم الاشتراط وهو الذي
يفيده كلام أصحاب المتون كالهدياية أيضاً وخزم في فتح القدير بالاشتراط واعترض به على الهدياية
وصحح قاضيان في فتاواه انه لا بد من مجاوزه القرية المتصلة بروض المصر بخلاف القرية المتصلة
بفناء المصر فإنه يعتبر مجاوزه الفناء لا القرية ولم يذكر المصنف مجاوزه الفناء للاختلاف وفصل
قاضيان في فتاواه فقال ان كان بينه وبين المصر أقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة يعتبر
مجاوزه الفناء أيضاً وان كانت بينهما مزرعة أو كانت المسافة بينه وبين المصر قدر غلوة يعتبر مجاوزه
عمران المصر اه واطلق في المجاوزه فانصرفت من الجانب الذي خرج منه ولا يعتبر مجاوزه محلة
بجذائه من الجانب الآخر فان كانت في الجانب الذي خرج منه محلة منفصلة عن المصر وفي القديم
كانت متصلة بالمصر لا يقصر الصلاة حتى يجاوز تلك المحلة كذا في الخلاصة وذكر في المجتبى ان قدر
الغلوة ثلثمائة ذراع الى أربع مائة وهو الاصح وفي المحط وكذا اذا عاد من سفره الى مصر لم يتم حتى
يدخل عمران وأما الثاني فهو ان يقصد مسيرة ثلاثة أيام فلو طاف الدنيا من غير قصد الى قطع مسيرة
ثلاثة أيام لا يترخص وعلى هذا قالوا أمير خرج مع جيشه في طلب العدو ولم يعلم أين يدر كههم فانهم
يصلون صلاة الاقامة في الذهاب وان طالت المدة وكذلك المكث في ذلك الموضع اما في الرجوع فان
كانت مدة سفر قصر واولى اعتبار القصد تفرغ في صبي ونصراني خرجا قاصدين مسيرة ثلاثة أيام
ففي أثناءها بلغ الصبي وأسلم الكافر يقصر الذي أسلم فيما بقي ويتم الذي بلغ لعدم صحة القصد والنية
من الصبي حين أنشأ السفر بخلاف النصراني والباقي بعد صحة النية أقل من ثلاثة أيام وسأني أيضاً
وانما كتنى بالنية في الاقامة واشترط العمل معها في السفر لما ان في السفر الحاجة الى الفعل وهو
لا يكفي مجرد النية ما لم يقارنها عمل من ركوب أو مشي كالصائم اذا نوى الافطار لا يكون مفطراً
ما لم يفطر وفي الاقامة الحاجة الى ترك الفعل وفي الترك يكفي مجرد النية كعبد التجارة اذا نواه للخدمة
وأشار المصنف الى ان النية لا بد أن تكون قبل الصلاة ولذا قال في التجنيس اذا افتتح الصلاة في
السفينة حال اقامته في طرف البحر فنقلها الى البحر وهو في السفينة ونوى السفر يتم صلاة المقيم عند أبي
يوسف خلافاً للمحمدلانه اجتمع في هذه الصلاة ما يوجب الاربع وما يمنع فرجنا ما يوجب الاربع احتياطاً
اه وفيه أيضاً ومن حل غيره ليذهب معه والمحمول لا يدرى أين يذهب معه فإنه يتم الصلاة حتى يسير
ثلاثاً لانه لم يظهر المغير واذا سار ثلاثاً فحينئذ قصر لانه وجب عليه القصر من حين حمله ولو كان
صلى ركعتين من يوم حمل وسار به مسيرة ثلاثة أيام فان صلاته تجزئه وان سار به أقل من مسيرة
ثلاثة أيام أعاد كل صلاة صلاه ركعتين لانه تبين أنه صلى صلاة المسافر من وهو مقيم وفي الوجه
الاول تبين انه مسافر اه ففي هذه المسئلة يكون مسافر اربع قصده وهو غير مشكل لما سأني
ان الاعتبار بنية المتبوع ولا التابع وأما التقدير بثلاثة أيام فهو ظاهر المذهب وهو الصحيح لاشارة
قواه صلى الله عليه وسلم يسمح المقيم يوماً وليلة والمسافر ثلاثة أيام عم الرخصة الجنس ومن
ضرورته عموم التقدير وتام تحقيقه في فتح القدير والمراد باليوم النهار دون الليل لان الليل
للاستراحة فلا يعتبر والمراد ثلاثة أيام من أقصر أيام السنة وهل يشترط سفر كل يوم الى الليل اختلفوا

سبرامفعول مرید او وسطا
وثلاثة أيام صفتان له أي
كثافي ثلاثة أيام (قوله
لعدم صحة القصد والنية
من الصبي) أقول ذكر
في السراج وكذا في
التارخانية عن الظهيرية
الحائض اذا ظهرت من
حيضها وبينها وبين المقصد
أقل من مسيرة ثلاثة أيام
تصلي أربعاً وهو الصحيح اه
فلتأمل وفي الشرنبلالية
بعد عزوه لمختصر الظهيرية
ولا يخفى انها لا تنزل عن
رتبة الذي أسلم فكان
حقها القصر مثله اه
والظاهر ان هذا مبني على
القول الثاني في الصبي
والكافر انهما يتمان كما
سأني (قوله وسأني)
أي في آخر هذه السوادة
(قوله عم الرخصة) أي
سمح ثلاثة أيام الجنس أي
جنس المسافر لان اللام
في المسافر للاستغراق
لعدم العهد والمعين ومن
ضرورة عموم الرخصة
الجنس عموم التقدير
بثلاثة أيام لكل مسافر
(قوله وتام تحقيقه الخ)
حاصله ان كل مسافر
يسمح بثلاثة أيام ولو كان
السفر الشرعي أقل من
ذلك ثبت مسافر لا يمكنه
سمح ثلاثة أيام وقد كان
كل مسافر يمكنه ذلك ثم
اعترض هذا الدليل بأنه

قد يقال المراد المسافر اذا كان سفره يستوعب ثلاثة ايام قال ولا يقال انه احتمال يخالفه الظاهر فلا يصار اليه لاننا نقول قد صاروا اليه فيما اذا بكر المسافر في اليوم الاول ومشي الى وقت الزوال ثم في الثاني والثالث كذلك فبلغ المقصد فانه مسافر على الصحيح ولا يمكنه المسح تمام ثلاثة ايام لانه صار مقبلا وان قالوا ببقية كل يوم سلحقة بالمنقضي للعلم بانه لا بد من تحمل الاستراحت لا يخرج بذلك من ان مسافر اصح ١٤٠ أقل من ثلاثة ايام فان عصر اليوم الثالث لا يصح فيه فليس تمام الثالث ملحقا

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

بأوله شرعا لعدم الرخصة فيه ولا هو سفر حقيقة فظهر انه انما يصح ثلاثة ايام اذا كان سفره ثلاثة ايام وهو عين الاحتمال المذكور من ان بعض المسافرين لا يصحها وآل الى قول أبي يوسف أي من ان مدته يومان وأكثر الثالث اه ملخصا وحاصله منع الكلبة القائلة ان كل مسافر يصح ثلاثة ايام باثبات مسافر يصح أقل منها فلم يكن في الحديث دلالة على ان أقل مدة السفر ثلاثة ايام (قوله وبه اندفع الخ) لا يخفى ما فيه على المتأمل التنبه (قوله وأنا أتجيب الخ) قال الشيخ اسمعيل رحمه الله تعالى يؤخذ جوابه من قول الفتح وكل من قدر بقدر منها اعتقد انه مسيرة ثلاثة ايام وانما كان الصحيح ان لا يقدر بها لانه لو كان الطريق وعرا الخ مامر (قوله وفي السراج اذا كانت المسافة

الخ) قال في الفتح وهذا أيضا ما يقوى الاشكال الذي قلناه ولا يخلص الا ان يمنع قصر مسافر يوم واحد وان قطع فيه مسيرة ايام والازم القصر لو قطعها في ساعة صغيرة كقدر درجة كالوطن صاحب كرامة الطي لانه يصدق عليه انه قطع مسافة ثلاثة ايام بالابل وهو بعيد لا تتفاهم ظنة المشقة وهي العلة وتتمامه فيه (قوله وان كانت المسافة بحيث تقطع ان هذه وصليته كالتى بعدها

حقيقة

حقيقة عندنا بل هما تمام فرض المسافر والا كمال ليس رخصة في حقه بل اساءة ومخالفة للسنة ولان
الرخصة اسم لما تغير عن الحكم الاصلى بعارض الى تخفيف ويسر ولم يوجد معنى التغيير في حق
المسافر راسا اذا الصلاة في الاصل فرضت ركعتين في حق المقيم والمسافر ثم زيدت ركعتين في حق
المقيم كآروته عاشته رضى الله عنها فان عدم معنى التغيير في حقه أصلا وفي حق المقيم وجد التغيير لكن
الى الغلظ والشدة لا الى السهولة واليسر والرخصة تنبئ عن ذلك فلم يكن ذلك رخصة حقيقة في حق
المقيم أيضا ولو سمي فانما هو مجاز لوجود بعض معاني الحقيقة وهو التغيير اه فعلى هذا الوقال في
جواب الشرط صلى الفرض الرباعي ركعتين لكان أولى وقيدا بالفرض لانه لا قصر في الوتر والسنن
واختلفوا في ترك السنن في السفر فقيل الافضل هو الترك ترخيصا وقيل الفعل تقريبا وقال
الهندوا في الفعل حال الترول والترك حال السير وقيل يصلى سنة الفجر خاصة وقيل سنة المغرب
أيضا وفي التجنيس والمختار انه ان كان حال أمن وقرار يأتي بها لانها شرعت مكملات والمسافر
اليه محتاج وان كان حال خوف لا يأتي بها لانه ترك بعذر اه وقيدا الرباعي لانه لا قصر في الفرض
الثاني والثلاثي فالركعات المفروضة حال الاقامة سبعة عشر وحال السفر احدى عشر وفي عمدة
الفتاوى للصدر الشهيد اذا قال لسنائه من لم يدرك من كان ركعة فرض يوم وليلة فهى طالق فقالت
احدها من عشرون ركعة والاخرى سبعة عشر ركعة والاخرى خمسة عشر والاخرى احدى عشر لا تطلق
واحدة منهن اما السبعة عشر لا يشك ومن قالت عشرون ركعة فقد ضمت الوتر اليها ومن قالت
خمس عشر فيوم الجمعة ومن قالت احدى عشر فرض المسافر اه اطلاق الارادة فشملت ارادة
الكافر قال في الخلاصة صبي ونصراني خرجا الى سفر مسيرة ثلاثة ايام ولياليها فلما سارا يومين أسلم
النصراني وبلغ الصبي فالتصراني بقصر الصلاة فيما بقي من سفره والصبي يتم الصلاة بناء على انية
الكافر معتبرة وهو المختار والامام الجليل الفضلي سوى بينهما يعني كلاهما يتحتم الصلاة اه
(قوله فلو أتم وقعد في الثانية صح والالا) أى وان لم يقعد على رأس الركعتين لم يصح فرضه لانه اذا قعد
فقد تم فرضه وصارت الاخرى ان له نفلا كالفجر وصار آثما لتأخير السلام وان لم يقعد فقد دخل الغل
بالفرض تبسلا كماله وأشار الى انه لا بد ان يقرأ فى الاولين فلو ترك فيهما أو في احدهما وقرأ فى
الاخرين لم يصح فرضه وهذا كله ان لم ينو الاقامة فان نواهها قال الاستبجاني لوصلى المسافر ركعتين
وقرأ فيهما وتشهد ثم نوى الاقامة قبل التسليم أو بعد ما قام الى الثالثة قبل أن يقمدها بسجدة فانه
يتحول فرضه الى الرابع لانه بعيد القيام والركوع لانه فعله بنية التطوع فلا ينوب عن الفرض
وهو مخير في القراءة فلو قمدها بسجدة ثم نواهها لم يتحول فرضه ويضيف اليها أخرى ولو أفسدها لشيء
عليه ولو لم يتشهد وقام الى الثالثة ثم نوى الاقامة تحول فرضه أربعا اتفاقا فان لم يقم صلبه عاد الى
التشهد وان أقامه لا يعود وهو مخير في القراءة ولو قام الى الثالثة ثم نوى قبل السجدة تحول الفرض
ويبعد القيام والركوع ولو قمدها بسجدة فقد تأكد الفساد فيضيف أخرى فتكون الرابع تطوعا
على قولهما خلافا لمحمد فعنده لا تنقلب بعد الفساد تطوعا ولو ترك القراءة وأتى بالتشهد ثم نوى
الاقامة قبل أن يسلم أو قام الى الثالثة ثم نوى الاقامة قبل أن يقمدها بسجدة فانه يتحول الى الرابع
ويقرأ فى الاخرين قضاء عن الاولين ولو قعد الثالثة بسجدة ثم نوى فسدت اتفاقا ويضيف رابعة
لتكون تطوعا عندهما اه (قوله حتى يدخل مصره أو ينوى الاقامة نصف شهر في بلد أو قرية)
متعلق بقوله قصر أى قصر الى غاية دخول المصر أو نية الاقامة في موضع صالح للمدة المذكورة فلا

(قوله وقال الهندوا في
الح) قال الرملى قال في
شرح منية المصلى والاعدل
ما قاله الهندوا في اه

فلو أتم وقعد في الثانية
صح والالا حتى يدخل
مصره أو ينوى اقامة
نصف شهر ببلد أو قرية

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

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

سفره ونوى الإقامة فى المفازة لا تصح نيته ولو

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

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

من تزوج في بلدة فهو منها والمسافرة تصير مقيمة بنفس الزوج عندهم كذا في القنينة (قوله لا بمكة ومنى) أي لو نوى الإقامة بمكة خمسة عشر يوما فانه لا يتم الصلاة لان الإقامة لا تكون في مكانين اذ لو جازت في مكانين لجازت في أما كن فيؤدى الى ان السفر لا يتحقق لان إقامة المسافر في المراحل لو جمعت كانت خمسة عشر يوما أو أكثر الا اذا نوى ان يقيم بالليل في أحدهما فيصير مقيما بدخوله فيه لان إقامة المرأة تضاف الى ميته يقال فلان يسكن في حارة كذا وان كان بالنيهار في الاسواق ثم بالخروج الى الموضوع الآخر لا يصير مسافرا وذكرفي كتاب المناسك ان الحاج اذا دخل مكة في أيام العشر ونوى الإقامة نصف شهرا لا يصح لانه لا بد له من الخروج الى عرفات فلا يتحقق الشرط وقيل كان سبب تفرقه عيسى بن أبان هذه المسئلة وذلك انه كان مشغولا بطلب الحديث قال فدخلت مكة في أول العشر من ذي الحجة مع صاحبي لي وعزمت على الإقامة شهرا ووجعت أتم الصلاة فلقيني بعض أصحاب أبي حنيفة فقال أخطأت فانك تخرج الى منى وعرفات فلما رجعت من منى بدل الصاحبي أن يخرج وعزمت على ان أصاحبه ووجعت أقصر الصلاة فقال لي صاحبي أبي حنيفة أخطأت فانك مقيم بمكة فما لم تخرج منها لا تصير مسافرا فقلت أخطأت في مسئلة في موضعين فرحلت الى محاسن محمد واشتغلت بالفقه قال في البدائع وانما أوردنا هذه الحكاية ليعلم مبلغ العلم فيصير مبعثة لاطلبة على طلبه قيد بالمصريين ومراده موضعان صالحان للإقامة لا فرق بين المصرين أو القرين أو المصر والقريه للاحتراز عن نية الإقامة في موضعين من مصر واحد أو قريه واحدة فانها صحيحة لانهما متحدان حكما ألا ترى انه لو خرج اليه مسافر لم يقصر (قوله وقصر ان نوى أقل منها أول منى وبقى سنين) أي أقل من نصف شهر وقد قدمنا تقريره (قوله أو نوى عسكر ذلك بارض الحرب وان حاصروا مصر أو حاصروا أهل البغي في دارنا في غيره) معطوف على قوله نوى أقل منه

لا بمكة ومنى وقصر ان نوى أقل منه أول منى وبقى سنين أو نوى عسكر ذلك بارض الحرب وان حاصروا مصر أو حاصروا أهل البغي في دارنا في غيره

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

لا يحصل له إقامة خمسة عشر يوما الا بعد رجوعه من منى فلذا أمره صاحب الامام بالقصر أول المدة وبالتمام بعد العود لانه لما عاد الى مكة وهو على نيته السابقة كان ناويا أن يقيم فيها عشرين يوما ببقية الشهر هذا ما ظهر لي والله تعالى أعلم (قوله فلما رجعت من منى) أي الى مكة وقوله بدل الصاحبي أن يخرج أي عزم على أن يخرج من مكة مسافرا وقوله وجعت أقصر الصلاة أي في مكة بعد عزمه على السفر مع صاحبه (قول المصنف أو حاصروا أهل البغي في دارنا في غيره) أي غير المصر ظاهره انه لو حاصروا مصر لا يقصرون ووقع التقيد به أيضا في الجامع الصغير والهداية والدرر ومواهب الرحمن وعبارة الهداية وكذلك اذا حاصروا أهل البغي في دار الاسلام في غير مصر أو حاصروا أهل البحر لان حالهم مبطل عزيمتهم اه وقد صرح بهذا المفهوم العيني في شرح هذا المختصر بقوله وأما اذا حاصروا مصر من أمصار المسلمين تصح نيتهم للإقامة بلا خلاف اه وصرح في النهر أيضا بانهم يتمون ولم يتعرض له الزبلي والمقدسي كما لو لم يكن قال في العناية قوله لان حالهم مبطل عزيمتهم بشير الى ان المحل وان كان صالحا لكن ثمة مانعا آخر وهو انهم انما يقيمون لغرض فاذا حصل انزعجوا فلا تكون نيتهم مستقرة وهذا

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

فراجعه وقد أطاقه
 في السراج والذخيرة
 والحاصل أن المفهوم من
 عبارات المتون كالهدياية
 ان عسكرينا لو حاصر أهل
 البني والعسكر داخل

بخلاف أهل الاخبية

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

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

المخلاصة وفتاوى قاضخان ولعل المراد ولم تعتبر نيته الإقامة بعد ذلك والافتقد ذكر السروجي

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

(قوله ويستثنى الخ) دفعه في النهربانه لاحاحده اليه لان ظاهر كلام المصنف ان معنى اقتدى نوى الاقتداه به (قوله ومقتضى التعليل في هذه المسئلة الصحة) فيه نظر لان كون القراء معتاقلة في الشفع الثاني ١٤٥ اذا قرأ في الاول ايضالا يقتضى ان

أبي يوسف رواه يمان وعنده أبي حنيفة لا يصيرون مقيمين وهو الصحيح كذا في البدائع وفي المجتبى والملاح ومسافر الاعتدال حسن وسفينته أيضا ليست بوطن (قوله ولو اقتدى مسافر بمقيم في الوقت صح وأتم) لانه يتغير فرضه الى الاربع للتبعية كما تتغير نية الإقامة لا اتصال المغير بالسبب وهو الوقت وفرض المسافر قابل للتغير حال قيام الوقت كنية الإقامة فيه واذا كان التغير لضرورة الاقتداء فلو أفسده صلى ركعتين لزواله بخلاف ما لو اقتدى بالمقيم في فرضه بنوى النفل حيث يصلى أربعاً اذا أفسده لانه التزم أداء صلاة الامام وهنالم بقصد سوى اسقاط فرضه غير انه يتغير ضرورة متابعته ويستثنى من مسئلة الكتاب ما لو اقتدى المقيم بالمسافر فأحدث الامام واستجاب المقيم فانه لا يتغير فرضه الى الاربع مع انه صار مقتدياً بالحليقة المقيم لانه لما كان المؤتم خليفة عن المسافر كان المسافر كأنه الامام فيما أخذ الحليفة صفة الاول حتى لو لم يقعد على رأس اركعتين فسدت صلاة السكك ثم في اقتداء المسافر بالمقيم اذا لم يجلس الامام قدرا لتشهد في اركعتين عامداً أو ساهياً وتابعه المسافر فقد قيل تفسد صلاة المسافر وقيل لا تفسد كذا في السراج الوهاج والفتوى على عدم الفساد لان صلواته صارت أربعاً بالتبعية كذا في التجنيس وصححه في الغنية وأشار المصنف الى ان الامام المسافر لو نوى الإقامة لزم المأموم المسافر الاتمام وان لم ينو للتبعية فلو أم المسافر مسافرين ومقيمين فلما صلى ركعتين وتشهد فقبل ان يسلم تكلم واحد من المسافرين أو قام فذهب ثم نوى الامام الإقامة فانه يتحول فرضه وفرض المسافرين الذين لم يتكلموا الى الاربع وصلاته من تكلم ثامة فلو تكلم بعد نية الامام الإقامة فسدت صلواته ولزمه صلاة المسافر ركعتين ذكره الاستبجاني (قوله وبعده لا) أى بعد خروج الوقت لا يصح اقتداء المسافر بالمقيم لان فرضه لا يتغير بعد الوقت لا بقضاء السبب كما لا يتغير بنية الإقامة فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة أو القراءة أو التحريم كذا ذكر الشارح والمذكور في الهداية وغيره في حق القعدة أو القراءة ولم أر من ذكر التحريم غير الشارح والمحدثي وتوضيحه ان المسافر اذا اقتدى بالمقيم أول الصلاة فان القعدة تصير فرضاً في حق المأموم وغير فرض في حق الامام وهو المراد بالنفل في عبارتهم لانه ما قابل الفرض فيدخل فيه الواجب فان القعدة الاولى واجبة وان اقتدى به في الشفع الثاني وكان الامام قد قرأ في الشفع الاول فالقراءة في الشفع الثاني نافله في حق الامام فرض في حق المأموم فان كان الامام صلى الشفع الاول بغير قراءة واقتهدى به في الشفع الثاني ففسره وابتان كما في البدائع ومقتضى المتون عدم الصحة مطلقاً ومقتضى التعليل في هذه المسئلة الصحة لانه ليس اقتداء المفترض بالمتنفل لاني حق القعدة ولا القراءة وأما التحريم فهى لا تكون الا فرضاً ولم يظهر قول المحدثي لان تحريمه الامام اشتملت على الفرض لا غير وأجاب في المحيط عما اذا لم يقرأ في الاولين وقرأ في الاخرين بان القراءة في الاخرين قضاء عن الاولين والقضاء يلتحق بمحله فلا يبقى للاخرين قراءة اه يعنى فلا يصح مطلقاً وقيد في السراج الوهاج عدم صحة الاقتداء بعد الوقت بقيد الاول أن تكون فائتة في حق الامام والمأموم الثاني أن تكون الصلاة رباعية اما اذا كانت ثنائية أو ثلاثية أو كانت فائتة في حق الامام مؤداة في حق المأموم كما اذا كان المأموم يرى قول أبي حنيفة في الظهر والامام يرى قولهما وقول الشافعي فانه يجوز دخوله معه في الظهر بعد المثل قبل المثليين فانها صحيحة اه وهو تقييد حسن لكن الاولى أن يكون الشرط كونها فائتة

تكون فرضاً فيه اذا لم يقرأ في الاول لاحتمال التحاقها بالاول فيكون الثاني خالداً عن القراءة أصلاً كما صرح به في الصحح وسأني عن المحيط ولكن قدم الخلاف في باب السهوان القراءة في الاخرين هل هي أداء أم قضاء وعلى الاول يظهر ما قاله تأمل (قوله ولم ولو اقتدى مسافر بمقيم في الوقت صح وأتم وبعده لا يظهر قول المحدثي الخ) قال في النهر عزراه في السراج الى المحواشي وعلاه بان تحريمه الامام اشتملت على الفرض لا غير وانما زيد ليدخل فيه ما لو اقتدى به في القعدة الاخيرة فانه لا يصح اقتدائه لان تحريمه اشتملت على نفاة القعدة الاولى والقراءة بخلاف المأموم وهذا معنى ما في السراج وقوله في البحر انه ليس بظاهر ليس بظاهر وبه يظهر عدم الصحة فيما اذا لم يقرأ في الاولين واقتهدى به في الاخرين ثم ذكر جواب المحيط الا في ثم قال وأقول

(١٩ - بحر ثاني) هذا مبني على تعيين الاولين لها ثم ذكر ان ما في السراج يمكن أن يكون وجه الفساد على القول بعدم تعيين الاولين للقراءة قال وبهذا يترجح رواية الفساد وأما رواية الصحة فلا يخلو من احتياجها الى تأمل

في حق المأموم فقط سواء كانت فائتة في حق الامام أو لابان صلى ركعة من الظهر مثلاً أو ركعتين ثم خرج الوقت فاقتدى به مسافر لان الظهر فائتة في حق المسافر لاني حق المقيم والقيد الاول مفهوم من قوله صح وأتم فانه يفيدان الكلام في الرباعية الذي يظهر فيها القصر والاتمام بل لا حاجة اليه أصلاً لان السفر مؤثر في الرباعي فقط وقيد يكون لاقتداء بعد خروج الوقت لانه لو اقتدى به في الوقت ثم خرج الوقت قبل الفراغ من الصلاة لا تبطل صلواته ولا يبطل اقتداءؤه به لانه لما صح اقتداءؤه به وصار تبعاً له صار حكمه حكم المقيمين وانما يتأكد وجوب الركعتين بخروج الوقت في حق المسافر ولو نام خلف الامام حتى خرج الوقت ثم انتبه أتمها أربعاً ولو تكلم بعد خروج الوقت أو قبل خروجه يصلي ركعتين عندنا كذا في البدائع (قوله وبعبكسه صح فيهما) وهو اقتداء المقيم بالمسافر فهو صحيح في الوقت وبعده لان صلاة المسافر في الحالتين واحدة والقعدة فرض في حقه غير فرض في حق المقتدى وبناء الضعيف على القوي جائز وقدم النبي صلى الله عليه وسلم وهو مسافر أهل مكة وقال أتوا صلواتكم فانا قوم سفر وهو جمع سافر كركب جمع راكب ويستحب ان يقول ذلك بعد السلام كل مسافر صلى بمقيم لا يحتمل ان خلفه من لا يعرف حاله ولا يتيسر له الاجتماع بالامام قبل ذهابه فيحكم حينئذ بفساد صلاة نفسه بناء على ظن اقامة الامام ثم افساده بسلامه على رأس الركعتين وهذا محمل ما في الفتاوى اذا اقتدى بالامام لا يذرى أمسافر هو ام مقيم لا يصح لان العلم بحال الامام شرط الاداء بجماعة اه لانه شرط في الابتداء ما في المسوط رجل صلى الظهر بالقوم بقرية أو مصر ركعتين وهم لا يدرون أمسافر هو ام مقيم فصلاتهم فاسدة سواء كانوا مقيمين أم مسافرين لان الظاهر من حال من في موضع اقامة انه مقيم والبناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه فان سألوه فأخبرهم انه مسافر حازت صلاتهم اه وفي القنية وان كان خارج المصر لا يفسد ويجوز الاخذ بالظاهر في مثله وانما كان قول الامام ذلك مستحباً لانه لم يتعين معرفة صحة سلامه لهم فانه ينبغي ان يتوهم يسأله فتحصل المعرفة واختلافها هل يقوله بعد التسليمة الاولى أو بعد التسليمتين الاصح الثاني كذا في السراج الوهاج ولو قام المقتدى المقيم قبل سلام الامام فنوى الامام اقامة قبل سجوده رفض ذلك وتابع الامام فان لم يفعل وسجد فسدت لانه لم يسجد لم يستحكم خروجه عن صلاة الامام قبل سلام الامام وقد بقي ركعتان على الامام بواسطة التغير فوجب عليه الاقتداء فيهما فاذا انفرد فسدت بخلاف ما لو نوى الامام بعد ما سجد المقتدى فانه يتم منفرداً لو رفض وتابع فسدت لاقتدائه حيث وجب الانفراد كذا في فتح القدير وفي الحاشية والخلاصة مسافر أم قوماً مقيمين فلما صلى ركعتين نوى اقامة لا لتحقيق اقامة بل ليتم صلاة المقيمين لا يصير مقيماً ولا ينقلب فرضه أربعاً اه وفي العمدة مسافر سبقه المحدث فقدم مقيماً يتم صلاة الامام ويتأخر ويقدم مسافر يسلم ثم يتم المقيم صلواته وفي الخلاصة مسافر أم مسافرين فأحدث فقدم مسافر آخر فنوى الثاني اقامة لا يحب على القوم ان يصلوا أربعاً اه وفي الهداية واذا صلى المسافر بالمقيم ركعتين سلم وأتم المقيمون صلاتهم لان المقتدى التزم الموافقة في الركعتين فينفرد في الباقي كالمسبوق الا انه لا يقرأ في الاصح لانه مقصد تحريمه لا فعلاً والغرض صار مؤدى فيتركها احتياطاً بخلاف المسبوق لانه أدرك قراءة نافلة فلم يتأد الغرض فكان الاتيان أولى اه وفي الحاشية لقراءة عليهم فيما يقضون ولا سهو عليهم اذا سهوا ولا يقتدى أحدهم بالآخر اه فلواقتدى أحدهم بالآخر فسدت صلاة المقتدى لانه اقتدى في موضع يجب عليهم الانفراد وصلاة الامام

(قوله وانما كان قول الامام ذلك مستحباً) أي لا واجباً (قوله لا يصير مقيماً ولا ينقلب فرضه أربعاً) قال في الظهيرية تلوه حتى لو أتم المقيمون صلاتهم معه فسدت صلاتهم لان هذا اقتداء المفترض بالمتفعل ولا يصح اه قال الرملي يجب تقييده بما اذا لم ينو وامفارقته أما اذا نوى وامفارقته لا تفسد صلاتهم وان وافقوه في

وبعبكسه صح فيهما

الاتمام صورة اذ لا مانع من صحة مفارقتة بعد اتمام فرضه وانصال النفل منه بصلاته لا يمنعها بلا شبهة وفي قوله لو أتم المقيمون معه اشارة الى ذلك وسكوت قاضيجان وصاحب الخلاصة عن صلاة المقيم من ربما يكون لهذا التفصيل والله تعالى أعلم (قوله ولا سهو عليهم اذا سهوا) هذا مبني على ما قاله الكرخي وهو خلاف ما تقدم توجيهه عن البدائع

(قوله وكذا لا يبطل بوطن الإقامة) قال في النهر ولو صرح المصنف به لعلم السفر بالاولى (قوله بشرط ان يتقدم سفر) على تقدير مضاف أى نسبة سفر كما يدل عليه ما بعده وحاصله انه يشترط له شيان أحدهما تقدم نية السفر والثاني أن تكون مدة سفره بينه أى بين الموضع الذى أنشأ منه السفر وبين ما صار إليه منه أى وبين الموضع الذى صار ١٤٧ إليه من الموضع الاول ونوى فيه الإقامة فقوله حتى لو خرج

تفريع على الشرط الاول وقواه وكذا اذا قصد الخ تفريع على الثاني (قوله لعدم تقدم السفر) وعليه فلو خرج من تلك القرية لمحااجة ثم قصد الرجوع الى مصره ومربك القرية بقصره لانه قصد مسيرة السفر وليست القرية ووطنه (قوله مثاله

ويبطل الوطن الاصلى بمثله لا السفر ووطن الإقامة بمثله والسفر والاصلى

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

تامة كذا في البدائع وفي التقنية اقتدى مقيم بمسافر فترك القعدة مع امامه فسدت والقعدتان فرض في حقه وقيل لا تفسد وهى نفل في حق المقتدى اه (قوله ويبطل الوطن الاصلى بمثله لا السفر ووطن الإقامة بمثله والسفر والاصلى) لان الشئ يبطل بما هو مثله لا بما هو دونه فلا يصلح مبطلاله وروى ان عثمان رضى الله عنه كان حاجا يصلى بعرفات أو بعافا فتعود فاعتذرو وقال انى تأملت بمكة وقال النبى صلى الله عليه وسلم من تأهل ببلدة فهو منها والوطن الاصلى هو وطن الانسان في بلده أو بلدة أخرى اتخذها دارا ووطن بها مع أهله وولده وليس من قصده الانتقال عنها بل التعديس بها وهذا الوطن يبطل بمثله لا غير وهو أن يتوطن في بلدة أخرى وينقل الاهل اليها فيخرج الاول من أن يكون وطنه أصليا حتى لو دخله مسافر الا يتم قيسنا بكونه انتقل عن الاول بأهله لانه لو لم ينتقل بهم ولكنه استحدث أهلا في بلدة أخرى فان الاول لم يبطل ويتم فيهما وقيد بقوله بمثله لانه لو باع داره ونقل عياله وخرج بر يد أن يتوطن ببلدة أخرى ثم بداله أن لا يتوطن ما قصده أولا ويتوطن بلدة غيرهما فرببلده الاول فانه يصلى أربعا لانه لم يتوطن غيره وفي المحيط ولو كان له أهل بالكوفة وأهل بالبصرة فبات أهل بالبصرة وبقي له دور وعقار بالبصرة قيسل بالبصرة لا تبقى وطنه لانه لانه انما كانت وطنه بالاهل لا بالعقار ألا ترى انه لو تأهل ببلدة لم يكن له فيها عقار وصارت وطنه له وقيل تبقى وطنه لانها كانت وطنه بالاهل والدار جميعا فبزوال أحدهما لا يرتفع الوطن كوطن الإقامة يبقى ببقاء الثقل وان أقام بموضع آخر اه وفي المجتبى نقل القولين فيما اذا نقل أهله ومتاعه وبقي له دور وعقار ثم قال وهذاجواب واقعة ابتليانها وكثير من المسلمين المتوطنين في البلاد ولهم دور وعقار في القرى البعيدة منها يصيغون بها باهلهم ومتاعهم فلا بد من حفظها انهم ما وطنان له لا يبطل أحدهما بالآخر وقوله لا السفر أى لا يبطل الاصلى بالسفر حتى يصير مقيما بالعود اليه من غير نية الإقامة وكذا لا يبطل بوطن الإقامة وأما وطن الإقامة فهو الوطن الذى يقصد المسافر الإقامة فيه وهو صالح لها نصف شهر وهو ينتقض بواحد من ثلاثة بالاصلى لانه فوقه وبمثله وبالسفر لانه ضده أطلقه فاقدان تقديم السفر ليس بشرط لثبوت الوطن الاصلى ووطن الإقامة فالاصلى بالاجماع ووطن الإقامة فيه روايتان ظاهر الرواية انه ليس بشرط وفي أخرى عن محمد انما يصير الوطن وطن إقامة بشرط أن يتقدمه سفر ويكون بينه وبين ما صار إليه منه مدة سفر حتى لو خرج من مصره لا تقصد السفر فوصل الى قرية ونوى الإقامة بها خمسة عشر يوما لا تصير تلك القرية وطن الإقامة وان كان بينهما مدة سفر لعدم تقدم السفر وكذا اذا قصد مسيرة سفر وخرج فلما وصل الى قرية مسيرتها من وطنه دون مدة السفر نوى الإقامة بها خمسة عشر يوما لا يصير مقيما ولا تصير تلك القرية وطن الإقامة مثاله قاهرى خرج الى بلبليس فنوى الإقامة بها نصف شهر ثم خرج منها وان قصد مسيرة ثلاثة أيام وسافر بطل وطنه ببلبليس حتى لو مر به في العود لا يتم وان لم يقصد ذلك وخرج الى الصالحية فان نوى الإقامة بها نصف شهر أتم بها وبطل وطنه ببلبليس حتى لو عاد اليه مسافر الا يتم وان لم ينو الإقامة بها لم يبطل وطنه ببلبليس حتى يتم اذا دخله وان عاد الى مصر بطل

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

ببليص في مستثناة مع ان ما بين الصالحية والقاهرة مدة سفر لان فيه مر ورا على وطن الإقامة (قوله ممنوع) قال الرمي لقائل
 ان يمنعه لان السفر انما يبطل وطن الإقامة ان لو خرج منه مسافرا فكذلك وطن السكني لان السفر لم يتصل به تأمل كذا رأيت به بخط
 بعضهم اه قلت وقد ذكر مثله الشيخ ابراهيم المداري الحلبي في حاشيته على الدر المختار عن شيخه المحقق السيد علي الضرير ثم
 قال وهو وجه فان من نوى الإقامة بموضع نصف شهر ثم خرج منه لا يريد السفر ثم عاد يريد اسفرا او مر بذلك أتم مع انه أنشأ سفرا
 بعد اتخاذهذا الموضع دار إقامة فثبت ان انشاء السفر لا يبطل وطن الإقامة الا اذا أنشأ السفر منه فليكن وطن السكني كذلك في
 صورة الزيلعي صحيح ومن تصويبه علمت انه لا بد ان يكون بين الوطن الاصلى وبين وطن السكني أقل من مدة السفر وكذا بين
 وطن الإقامة ووطن السكني اه قلت قد يقال ان قوله فليكن وطن السكني كذلك قياس مع الفارق لبقاء السفر في وطن
 السكني وانتهائه في وطن الإقامة فاذا دخل المسافر بلدة ونوى الإقامة فيها دون نصف شهر بقي مسافرا فيقتصر فكذا اذا مر
 عليها بعد ان خرج منها بخلاف ما اذا نوى الإقامة فيها نصف شهر فانه خرج عن كونه مسافرا اوله اتم مدة إقامته بها على ان تصحیح
 المحققين عدم اعتباره يقتضى تصحیح عدم الاتمام فيما صوره الزيلعي ولذا عمل شراح الهداية وغيرهم عدم اعتباره بأنه لم يثبت
 فيه حكم الإقامة وما ذكره في الظهيرية ١٤٨ من ان الامام السرخسي ذكر مسألة تدل على اعتباره وهي لو خرج كوفي الى

الوطنان حتى لو عاد اليهما في سفرة أخرى لا يتم اذ لم ينو الإقامة ولم يذ كر المصنف رحمه الله وطن
 السكني وهو المكان الذي ينوي ان يقيم فيه أقل من خمسة عشر يوما تبع المحققين قالوا لانه لا فائدة
 فيه لانه يبقى فيه مسافرا على حاله فصار وجوده كعدمه وذ كر الشارح ان عامتهم على انه يفيد
 في رجل خرج من مصر الى قرية له حاجة ولم يقصد السفر ونوى ان يقيم فيها أقل من خمسة عشر يوما
 فانه يتم فيها لانه مقيم ثم خرج من القرية لا للسفر ثم بدله ان يسافر قبل ان يدخله مصره وقبل ان
 يقيم ليله في موضع آخر فسافر فانه يقصر ولو مر بتلك القرية ودخلها أتم لانه لم يوجد ما يبطله مما
 هو فوقه أو مثله اه وصحح في السراج الوهاج وشرح الجمع عدم اعتباره وقول الشارح لو مر بها
 أتم لا يصح لان السفر باق لم يوجد ما يبطله وهو مبطل لوطن السكني على تقدير اعتباره لان السفر
 يبطل وطن الإقامة فكيف لا يبطل وطن السكني فقواه لانه لم يوجد ما يبطله ممنوع (قوله وفائتة
 السفر والحضر تقضى ركعتين وأربعاء) لف ونشر مرتب أى فائتة السفر تقضى ركعتين وفائتة
 الحضر تقضى أربعاء لان القضاء بحسب الاداء بخلاف ما لو فاتته في المرض في حالة لا يقدر على الركوع
 والسجود حيث يقضيها في الصحّة كما وساجد أو فائتة في الصحّة حيث يقضيها في المرض بالاماء
 لان الواجب هناك الركوع والسجود الا انها يسقطان عنه بالجواز فاذا قدر أن يهما بخلاف ما نحن
 فيه فان الواجب على المسافر ركعتان كما لالة الفجر وعلى المقيم أربع فلا يتغير بعد الاستقرار

القادسية لم حاجة ثم منها
 الى الحيرة يريد الشام
 حتى اذا كان قريبا منها
 بدا له الرجوع الى
 القادسية لئلا يحمل ثقله
 منها ويرتحل الى الشام
 ولا يمر بالكوفة أتم حتى
 وفائتة السفر والحضر
 تقضى ركعتين وأربعاء
 يرتحل من القادسية
 استحسانا لانها كانت له
 وطن السكني ولم يظهر له
 بقصد الحيرة وطن
 سكني آخر ما لم

(قوله)

يدخلها فيبقى وطنه بالقادسية ولا ينتقض كما لو خرج منها

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

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

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

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

كان عليهما إعادة تلك الصلاة اه وكذا العبد اذا كان مع مولاه في السفر قباعه من مقيم والعبد
 كان في الصلاة ينقلب فرضه اربعاً حتى لو سلم على رأس الركعتين كان عليه إعادة تلك الصلاة اه
 مبنى على غير الصحيح ان فرض عدم علم العبد أو على الكل ان علم أطلق في تبعية المرأة والمجندي
 وقيدوه بان تستوفي المرأة مهرها المجهل والا فلا تكون تبعا فالعبرة بنيتها لان لها أن تجس نفسها عن
 الزوج للمجهل دون المؤجل ولا تسكن حيث يسكن هو وبان يكون المجندي يزرق من بيت المال
 وان كان رزقه في ماله والعبرة بنيتها لان له أن يذهب حيث شاء لطلب الرزق وأطلق في العبد فشمع
 القن والمدبر وأم الولد وأما المكاتب فينبغي أن لا يكون تبعاً لان له السفر بغير إذن المولى فلا يلزمه
 طاعته وليس مراد المصنف قصر التبعية على هؤلاء الثلاثة بل هو كل من كان تبعاً لانسان ويلزمه
 طاعته فيدخل الاجير مع مستأجره والمحمول مع حامله والغريم مع صاحب الدين ان كان معسراً
 مفلساً فان كان مديناً فالنية اليه لانه يمكنه قضاء الدين فيقيم في أى موضع شاء وأما الاعمى مع قائده
 فان كان القائد أجيراً فالعبرة لنية الاعمى وان كان متطوعاً في قيادته تعتبر نيته والعبيدين شر يكين
 اذا سافر معهما ثم نوى أحدهما الإقامة قيل لا يصير العبد مقيماً لوقوع الشك في صيرورته مقيماً
 فيبقى مسافراً وقيل يصير مقيماً ترجيحاً لنية الإقامة احتياطاً لأمور العبادة كذا في المحيط ومحله ما اذا لم
 يكن بينهما ممانعة فان كان بينهما ممانعة في الخدمة فإن العبد يصلى صلاة الإقامة واذا خدم مولى
 الذي لم ينو الإقامة يصلى صلاة السفر وفي نسخة القاضي الامام العبد اذا خرج مع مولاه ولا يعلم
 سير المولى فانه يسأله ان أخبره ان مسيره مدة السفر صلى صلاة المسافرين وان كان دون ذلك صلى
 صلاة الإقامة وان لم يخبره بذلك ان كان مقيماً قبل ذلك صلى صلاة الإقامة وان كان مسافراً قبل صلى
 صلاة المسافرين كذا في الخلاصة وفي القنية مسافر ومقيم اشترى عبداً الاصح ان العبد يصلى صلاة
 المقيم ودخل تحت المجندي الامير مع الخليفة كافي الخلاصة وفيها وعلى هذا الحجاج اذا وصلوا بغداد
 شهر رمضان ولم ينووا الإقامة صلوا صلاة المقيمين اه وظاهره ان الحجاج تبع لامير القافلة وليس
 كذلك ولا ينبغي ادخاله في هذا البحث بل علته انهم لم يعلموا ان القافلة لا تخرج الا بعد خمسة عشر
 يوماً نزل ذلك منزلة نيتهم الإقامة نصف شهر كما علب به في التجنيس وفي المحيط مسلم اسره العبد وان
 كان مسيره العدو ثلاثة أيام يقصر وان كان دون ذلك يتم وان لم يعلم يسأل كما مر في العبد ولو دخل
 مسافراً فاخذته غريمه فقبسه فان كان معسراً يقصر لانه لم ينو الإقامة ولا يحمل للطالب حبسه وان
 كان موسراً ان عزم أن يقضى دينه أو لم يعزم شيئاً يقصر وان عزم واعتقد أن لا يقضيه أتم والله
 سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

(قوله فيدخل الاجير مع
 مستأجره) أى مشاهرة
 أو مسانحة كما في
 التنازخية عن الغياثية
 وقوله والمحمول مع
 حامله قال في النهر ينبغى
 أن يفصل فيه كالتأني
 ﴿باب صلاة الجمعة﴾
 (قوله ولسنا نغنى الخ)
 جواب عما أورده في
 المحواشي السعدية بان
 هذا يجرى الى قول من يقول
 صلاة الجمعة صلاة تطهر
 قصرت لا فرض مبتدأ
 ولا يخفى عليك ترخيجه اه
 ﴿باب صلاة الجمعة﴾

﴿باب صلاة الجمعة﴾

مناسبة مع ما قبله تنصيف الصلاة لعارض الا ان التنصيف هنا في خاص من الصلاة وهو الظاهر
 وفيما قبله في كل رباعية وتقديم العام هو الوجه ولسنا نغنى ان الجمعة تنصيف الظاهر بعينه بل هي
 فرض ابتداء نسبتها النصف منها وهي فريضة محكمة بالكتاب والسنة والاجماع يكفر جاحداها
 وقد أطل المحقق في فتح القدير في بيان دلالتها ثم قال وانما أكثرنا فيه نوعان الاكثر لما سمع عن
 بعض الجهلة انهم ينسبون الى مذهب الخنافية عدم افتراضها ومنشأ غلطهم ما سياتى من قول
 القدورى ومن صلى الظاهر في منزله يوم الجمعة ولا عذر له كرهه وجازت صلواته وانما أراد حرمانه

(قوله قبل خروج وقت الظهر) وقع في بعض النسخ قبل دخول بدل خروج وهو الموافق لما في الظهيرة ولكن الذي في الخلاصة خروج وسأني في كلام المؤلف التعرض للسئلة ثانياً (قوله واحترز ١٥١ المصنف بقوله ويقم المحدود الخ)

هذا على ما اختاره غير واحد من شراح الهداية من انه من عطف المغاير والافتقار قبل انه من عطف الخاص على العام اهتما بما بها زيادة خطرهما واعترض الاول في الحواشي السعدية بان الالف واللام في الاحكام اذا كانت للاستغراق وهو الظاهر اذا لا عهد يبطل ما ذكره وقال في النهار وأقول لم لا يجوز ان تكون للجنس بل الجمل

شرط أدائها المصرو هو كل موضع له أمير وقاض ينفذ الاحكام ويقم المحدود

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

وصحت الظهر بالحرمه لترك الفرض وصحة الظهر لما سنده ذكره وقد صرح أصحابنا بانها فرض أكد من الظهر وبها كفار جاحدها اه أقول وقد كثر ذلك من جهلة زماننا أيضاً ومنشأ جهلهم صلاة الاربع بعد الجمعة بنية الظهر وانما وضعها بعض المتأخرين عند الشك في صحة الجمعة بسبب رواية عدم تعددها في مصر واحد وليست هذه الرواية بالمختارة وليس هذا القول أعنى اختيار صلاة الاربع بعدها مروياً عن أبي حنيفة وصاحبه حتى وقع لي اني أفتيت مراراً بعدم صلاتها خوفاً على اعتقاد الجهلة بانها الفرض وان الجمعة ليست بفرض وسنوفهم من بعد ان شاء الله تعالى وأما شرائطها فنوعان شرائط صحة وشرائط وجوب فالاول ستة كما ذكره المصنف انصر والسلطان والوقت والمخطة والجماعة والاذان العام والثاني ستة أيضاً كما سأني وهي بضم الميم واسكانها وفتحها حكى ذلك الفراء والواحدى من الاجتماع كالفرقة من الاقتراق أضيف اليها اليوم والصلاة ثم كثر الاستعمال حتى حذف منها المضاف وجمعت فقبل جمعاً وجمع كذلك في المغرب وكان يوم الجمعة في الجاهلية يسمى عروبة بفتح العين المهملة وضم الراء وبالباء الموحدة وأول من سماها يوم الجمعة كعب بن لؤى ولما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة أقام يوم الاثنين والثلاثاء والاربعاء والخميس في بني عمرو بن عوف وأسس مسجدهم ثم خرج من عندهم فادركته الجمعة في بني سالم بن عوف فصلاها في المسجد الذي في بطن الوادى وادى راوتوا فكانت أول جمعة صلاها عليه الصلاة والسلام بالمدينة (قوله شرط أدائها المصرو) أى شرط صحتها أن تؤدى في مصر حتى لا تصح في قرية ولا مفازة لقول علي رضي الله عنه لا جمعة ولا تشرىق ولا صلاة فطر ولا أضحي الا في مصر جامع أو في مدينة عظيمة رواه ابن أبي شيبة وصححه ابن خزم وكفى بقوله قدوة واماماً واذا لم تصح في غير مصر فلا تحب على غير أهله وفي الخلاصة القروى اذا دخل المصر يوم الجمعة ان نوى أن يحكى فيه يوم الجمعة لزمته الجمعة وأن نوى الخروج من ذلك المصر من يومه قبل دخول وقت الصلاة لا تلزمه وبعد دخول وقت الجمعة تلزمه قال الفقيه ان نوى الخروج من يومه ذلك وان كان بعد دخول وقت الجمعة لا تلزمه المصرى اذا أراد ان يسافر يوم الجمعة لا بأس به اذا خرج من العمران قبل خروج وقت الظهر لان الجمعة انما تجب في آخر الوقت وهو مسافر في آخر الوقت والمسافر اذا قدم المصر يوم الجمعة على عزم أن لا يخرج يوم الجمعة لا تلزمه الجمعة ما لم ينو الاقامة خمسة عشر يوماً اه (قوله وهو كل موضع له أمير وقاض ينفذ الاحكام ويقم المحدود) أى حد المصر المذكور وهو ظاهر المذهب كما ذكره الامام السرخسى زاد في الخلاصة ويشترط المفتى اذا لم يكن القاضى أو الوالى مفتياً وأسقط في الظهيرة الامر فقال المصرى في ظاهر الرواية ان يكون فيه مفت وقاض يقم المحدود وينفذ الاحكام وبلغت أنبته أنبته منى اه واحترز المصنف بقوله ويقم المحدود عن الحكم والمرأة اذا كانت قاضية فانها لا يقم ان المحدود وان نفذ الاحكام واكتفى بذلك المحدود عن القصاص لان من ملك اقامتها لمسكه كذا في فتح القدير وظاهره ان البلدة اذا كان قاضياً أو أميرها امرأة لا يكون مصر افلا تصح اقامة الجمعة فيها والظاهر خلافه قال في البدائع وأما المرأة والصبي العاقل فلا تصح منهما اقامة الجمعة لانها لا يصلحان للامامة في سائر الصلوات ففي الجمعة أولى لأن المرأة اذا كانت سلطاناً فامرت رجلاً

كان في بلدها أمير وقاض ينفذ الاحكام ويقم المحدود فليس ينص في المدعى فليتأمل قاله الشيخ اسمعيل وقال في الشرنبلالية وفيما قاله صاحب البحر تأمل لان الكلام في نائب السلطان اذا كان امرأة لا في السلطان اذا كان امرأة اه قلت لا يخفى عليك أن قول البدائع لان المرأة تصح سلطاناً وقاضية في الجملة فتصح انابتها ظاهراً وصحة الانابة اذا كانت قاضية فتكون بلدتها

مهرا تدبر (قوله ما اذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم) يعني من تجب عليهم الجمعة لساكنه مطلقا كذا في الدرر رأى لا كل من سكن ذلك الموضوع من صبيان ونسوان وعبيد كما في النهاية (قوله والفتنة في اللغة ما تخ) اعلم ان بعض المحققين أهل الترخيب أطلق الفناء عن تقديره بمسافة وكذا محرر المذهب الامام محمد وبعضهم قدره بها ووجهه أقوالهم في تقديره ثمانية أو تسعة على ما قيل صلبان ثلاثة فرسخ فرسخان ثلاثة

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

أومصلاه

نص الائمة على ان الفناء ما أعدل دفن الموتى وحوائح المعركة وكر كفض الخيل والدواب وجمع العساكر والخروج للرمي وغير ذلك وأي موضع يجد بمسافة يسع عساكر مصر ويصلح ميدانا للخيل والفرسان ورمي النبل والبنندق والبارود واختبار المدافع وهذا يزيد على فراسخ بالضرورة وانظر الى سعة سفح الجبل المقطم

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

أي قدر فناء المصر منه بغلوة أو فرسخ مع أنه بعض فناء مصر

وأغرب

فظهر أن التحديد بحسب الامصار واعلم انه اختلف الصحیح في لزوم حضور المصر للجمعة على مقيم بقرية قريبة من المصر واختيار المحققين من أهل الترخيب عدمه لانهم ليسوا مخاطبين بأدائها فعذرهم أسقط تكليفهم بالمجي من قريتهم ولا عبرة ببلوغ النداء ولا بالاميال ولا بإمكان العود للاهل ولو صح لا يتبع لان نص الحديث والرواية الظاهرة عن أصحابنا ينفي اه لمخاض من

تحفة أعيان الناس بجمعة والعبد في الفناء للشرب لابي (قوله واغرب من هذاما في القيمة من أنه يلزم الخ) أقول الذي يظهر أنه ليس مراده بالزوم الافتراض وأن المراد أنه لو حضر رجل في قرية تقام بها الجمعة على مذهب الشافعي يحضر معهم ثلاثين به السوء لا اعتقادهم فرضتها ووجب عليهم بحكم مذهبهم وينوي صلاة الامام ويصلي الظهر أيضا قبلها أو بعدها كما سمي عن القنية تأمل (قوله ووال كذلك) معطوف على قوله لها قاض (قوله والذي يظهر الخ) ١٥٣ قال في النهر مقتضى اشتراط ان تبلغ

ابنتها بنية مني وكذا ما مر عن الامام من اشتراط أن يكون لها سكك وأسواق عدم قصرها ولو كانا مقيمين بها وبوافقه ما مر عن الخلاصة أي من قوله الخليفة اذا سافر وهو في القرى ليس له أن يجمع بالناس وسبأ في ما يؤيده أيضا اه قلت ينبغي حمل كلام هذا الامام المحقق على القرى المستوفية بقيمة الشروط لانه أجل من أن يخفى عليه مثل ذلك على ومضى مصر لاعرفات وتؤدى في مصر في مواضع

وأغرب من هذاما في القنية من أنه يلزم حضور الجمعة في القرى ويعمل بقول على رضى الله عنه اياك وما يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره فليس كل سامع تكرا تطبيق ان سمعه عذرا اه وأن المذهب عدم صحته في القرى فضلا عن لزومها وفي التجنيس ولا تجب الجمعة على أهل القرى وان كانوا قريين من المصر لان الجمعة إنما تجب على أهل الامصار اه وفي فتح القدير وقد وقع الشك في بعض قرى مصر ما ليس فيها والوقاض نازلان بها بل لها قاض يسمى قاضي الناحية وهو قاضي بولي الكورة بأسرها فيأتي القرية أحيانا فيفصل ما اجتمع فيها من التعلقات وينصرف ووال كذلك هل هو مصر نظر الى ان لها واليها ولا نظر الى عدمها بها والذي يظهر اعتبار كونها مقيمين بها والالم تكن قرية أصلا ذلك قرية من جملة ما تجب بحكم وثمة يفرق بين قرية لا ياتها كما يفصل بها المحصوبات حتى يحتاجون الى دخول المصر في كل حادثة يفصلها وبين ما ياتها فيفصل فيها واذا اشتبه على الانسان ذلك فينبغي أن يصلى أربعاء بعد الجمعة وينوي بها آخر فرض أدركت وقته ولم أؤد بعد فان لم تصح الجمعة وقعت ظهره وان صحت كانت نفلا اه وفي القنية مصلى الجمعة في الرستاق لا ينوي الفرض بل ينوي صلاة الامام ويصلي الظهر وأيهما قدم جاز اه (قوله ومضى مصر لاعرفات) فتجوز الجمعة بمعنى ولا تجوز بعروا أما الاول فهو قوله لهما وقال محمد لا تجوز بمعنى كعرفات واختلافه وفي بناء الخلاف فيقول منى على انها من توابع مكة عندهما خلافا له وهذا غير سديد لان بينهما أربع فراسخ وتقدير التوابع للمصرية غير صحيح والصحيح انه مبنى على انها تنصرف في أيام الموسم عندهما لان لها بناء وتنقل اليها الاسواق ويحضرها والوقاض بخلاف عرفات لانها مفازة فلا تنصرف باجتماع الناس وحضرة السلطان أطلق المصنف فشمع ما اذا كان المصلى بها الجمعة الخليفة أو أمير الحجاز أو أمير العراق أو أمير مكة أو أمير الموسم مقيما كان أو مسافرا وقد أخرجوا منه أمير الموسم وهو الذي أمر بتسوية أمور الحج لاجل غرابه لا يجوز له اقامتها سواء كان مقيما أو مسافرا الا ان كان مأذونا من جهة أمير العراق أو أمير مكة وقيل ان كان مقيما يجوز وان كان مسافرا لا يجوز والصحيح هو الاول كذا في البدائع وشمل التجميع بها في غير أيام الموسم وفي المحيط قيل انها تجوز الجمعة عندهما بمعنى في أيام الموسم لا في غيرها وقيل تجوز في جميع الايام لان منى من فناء مكة اه وقد علمت فساد كونها من فناء مكة فترجح تخصيص جوازها بايام الموسم وانها تصير مصرا في تلك الايام وقرية في غيرها قال في فتح القدير وهذا يفيد ان الاولى في قرى مصر ان لا تصح فيها الاحال حضور المتولى فاذا حضر صحت واذا ظعن امتنعت اه وفي التجنيس ولو نزل الخليفة أو والى العراق في المنازل التي في طريق مكة كالتغلبية ونحوها جاع لانهما قرى تنصرف بمكان الحج فصار كنى وأطلق في عرفات فشمع ما اذا كان الخليفة حاضر بالاجماع كذا في البدائع وانما لا تقام صلاة العيد بمعنى انفاقا للتخفيف لكونها ليست مصرا (قوله وتؤدى في مصر في مواضع) أى

أنه ذكر في التاتارخانية اختلف المشايخ في القرى الكبيرة اذا لم يعمل بالحكم والقضاء فيها قال بعضهم يصلى الفرض ويصلى الجمعة معها احتياطا وقال بعضهم يصلى الاربع بنية الظهر في بيته أو في المسجد أو لا ثم يسعى ويشرع في الجمعة وقال

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

وهذا العمري لا يوجد في كل الفري له وقد علمت ما فيه (قوله مبني كله على القول الضعيف الخ) فيه نظر بل هو مبني على أن ذلك الاحتياط أي الخروج عن العهدة يتعين لتصر بوجه بان العلة اختلاف العلماء في جوازها إذا تعددت وفيه شبهة قوية لان عدم الجواز حينئذ مروى عن أبي حنيفة واختاره الطحاوي والقرناشي وصاحب المختار وجعله العتامي الأظهر وهو مذهب الشافعي والمشهور عن مالك واحمدى الروايتين عن أحمد كما ذكره المقدسي في نور الشريعة وقد علمت أن قول البدائع أن ظاهر الرواية عدم الجواز في أكثر من موضعين قال في النهرو في الحاوي القدسي وعليه الفتوى وفي التكملة للرازي وبه نأخذنا انتهى فقد حصل الشك إذا كثرت التعدد مع خلاف هؤلاء الأئمة وفي الحديث المتفق عليه من اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ولذا قال بعضهم ممن يقضي صلاة عمره مع أنه لم يفته شيئا منها لا يكرهه لأنه أخذ بالاحتياط وذكر في القنية أنه أحسن إذا كان فيه اختلاف المجتهدين وكفينا خلاف من مر ونقل العلامة المقدسي عن المحيط كل موضع وقع الشك في كونه مصرا ينبغي لهم أن يصلوا بعد الجمعة أربعين ليلة الظهر ١٥٤ احتياطاً حتى أنه لو لم تقع الجمعة وموقعها يخرجون عن عهدة فرض الوقت بإدعاء الظهر

ومثله في الشك في ثم ذكر كلام القنية وتذكر أن كثيراً من شرح الهداية وغيرها نقلوه وتداولوه قال وفي الظاهر يريه وأكثر من شرح بخاري على أنه يصل الظهر بعد ما صلى أربعين ليلة الجمعة لاحتمال أنه نفل للخروج عن العهدة يتعين واستحسنوا ذلك ويقرون في جميع ركعاتها وذكر عن الفتح ينبغي أن يصل أربعين يوماً بها آخر فرض أدركت وقته ولم أؤده ان تردد في كونه مصراً أو تعددت الجمعة وذكر مثله عن المحقق ابن جرياش

يصح أداء الجمعة في مصر واحد بموضع كثيرة وهو قول أبي حنيفة ومحمد وهو الأصح لان في الاجتماع في موضع واحد في مدينة كبيرة حرجاً علينا وهو مدفوع كذا ذكر الشارح وذكر الامام السرخسي ان الصحيح من مذهب أبي حنيفة جواز اقامتها في مصر واحد في مسجدين وأكثر وبه نأخذنا تطلق لاجتماع الأبي مصر شرط المصرف فقط وفي فتح القدير الأصح الجواز مطلقاً خصوصاً إذا كان مصراً كبيراً كصرفان في ازام اتحاد الموضع حرجاً علينا لاستدعائه تطويل المسافة على الأكثر وذكر في باب الامامة ان الفتوى على جواز التعدد مطلقاً وبما ذكرناه اندفع ما في البدائع من ان ظاهر الرواية جوازها في موضعين ولا يجوز في أكثر من ذلك وعليه الاعتماد اه فان المذهب الجواز مطلقاً وإذا علمت ذلك فما في القنية وما سبقتي أهل مرو وباقامة الجمعتين بهامع اختلاف العلماء في جوازهما ففي قول أبي يوسف والشافعي ومن تابعهما باطلتان ان وقعتا معا والجمعة المسبوقين باطلة أمرأتهما بمبادئ الأربع بعد الجمعة حتماً احتياطاً ثم اختلفوا في نيتها والاحسن ان ينوي آخر ظهر عليه والاحوط ان يقول نويت آخر ظهر أدركت وقته ولم أصله بعد لان ظهر يومه انما يجب عليه بالآخر الوقت في ظاهر المذهب ثم اختلفوا في القراءة فقبل بقراءة الفاتحة والسورة في الأربع وقبل في الأولين كالظهر وهو اختياري والمختار عندي ان يحكم فيها رأيه واختلفوا انه هل يجب مراعاة الترتيب في الأربع بعد الجمعة بمرور العصر حسب اختلاف فهم في نيتها واختلفوا في سبق الجمعة بماذا يعتبر اذا اجتمع في مصر واحد فقبل بالشروع وقيل بالفراغ وقيل بهما والاول أصح اه مبني كله على القول الضعيف الخالف للمذهب فليس الاحتياط في فعلها لانه العمل بأقوى الدليلين وقد علمت ان مقتضى الدليل هو الاطلاق واما ما استدلل به من يمنع التعدد من انها سميت جمعة

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

قال ثم قال وفأدته الخروج عن الخلاف المتوهم أو المحقق وان كان الصحيح صحة التعدد فهي لا استدعائها

نفع بلا ضرر ثم ذكر ما يوهم الدلالة على عدم فعلها ودفعه باحسن وجه وذكر في النهرو أنه لا ينبغي التردد في ندها على القول بجواز التعدد وخروج عن الخلاف اه وفي شرح الباقى هو الصحيح ونحوه في شرح النية وبالجملة فقد ثبت أنه ينبغي الاتيان بهذه الأربع بعد الجمعة لكن بقي الكلام في تحقيق أنه هل هو واجب أو مندوب قال المقدسي ذكر ابن الشحنة عن جده التصريح بالنسب وبحث فيه بانه ينبغي أن يكون عند مجرد التوهم أما عند قيام الشك والاشتباه في صحة الجمعة فالظاهر وجوب الأربع ونقل عن شيخه ابن الهمام ما يفيد به وبه يعلم انها هل تجزى عن السنة أم لا فعند قيام الشك لا وعند عدمه نعم وبؤيد التفصيل تعبير القرناشي بلايد وكلام القنية المذكور اه وتام تحقيق المقام في رسالة المقدسي رحمه الله تعالى وقد ذكر شذرة منها في امداد الفتاح وانما اطلنا في ذلك لدفع ما يوهم كلام المؤلف من عدم طلب فعلها نعم ان أدى الى مفسدة لا يفعل لكن الكلام عند عدمها ولذا قال المقدسي نحن لانأمر بذلك أمثال هذه العوام بل ندل عليه الحواض ولو بالنسبة اليهم

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

الامام للخطبة أصلا
والصلاة بدأ بل يجوز
بعد ما أحدث الامام الا
اذا أذن أي لا يجوز
استخلافه لهما الا اذا
كان مأذونا من السلطان
للاستخلاف فيشذ
يجوز ذلك وهذا مما يجب
حفظه الخ وقد رد عليه
العلامة ابن كمال باشافي
رسالة خاصة لكن قيد
جواز الاستخلاف بما
اذا كان معذورا بعذر

والسلطان أو نائبه

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

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

الاصبل عند عدم الاذن وللشريعة رسالة حافلة في الرد عليهم ما في جميع ما ذكره بالنصوص الصريحة قال ويلزمه ما أن لا يصح
للسلطان ولا نوابه جمعة ولا عيد لان السلطان يصلى خلف ما مورده مع أنه قادر على الخطبة بنفسه والصلاة ونقل عن التاتارخانية
التصريح بالجواز ومنع ما ذكره من الدقيقة وأطال في المقام بما ينبغي مراجعته وللشيخ محمد الغزالي رسالة في هذه المسئلة أيضا

(قوله ثم بعد ذلك لا يشترط الاذن لكل خطيب) الاول أو عينته مثل لا يكتفي

أي لا يشترط الاذن من السلطان أو نائبه للخطيب الا يخرج بعد موت باذن السلطان مرة واحدة ثم من اذن له السلطان يستنيب غيره وبأذن

له فتصح استنابته واذنه وان لم يأذن السلطان لهذا الثاني وكذلك الثاني بأذن الثالث وهلم جرا وليس المراد أن السلطان اذا أذن باقامة الجمعة في مسجد صار اذنا لكل من أراد الصلاة في ذلك المسجد سواء أذن له الخطيب المقرر فيه أو لم يأذن كما قد يتوهم من قول المؤلف وان الاذن منسحب لكل من خطب بل معناه أن كل من خطب بالاذن فهذا الاذن له باقامتها بنفسه وبنائبه ولا يشترط لهجة اقامتها من نائبه تجديد الاذن من السلطان كما هو صريح عبارة جرباش الآتية (قوله فذلك التفويض الى الغير) مقتضى تفريره على قوله ولكنه عجز الخ انه يملك التفويض بسبب العجز وذلك لا يدل على خلاف ما في الدرر فان صاحب الدرر شرط العجز لجواز الاستنابة في الصلاة وأما الاستنابة في الخطبة فانه منعها ما لنا كما مر (قوله فقد جوز لناثبه أن يستنيب)

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

لصاحب الدرر ان يقول نعم جوز له ذلك ولو كان عند العجز كما علمت

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

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

ووقت الظهر فتبطل

مولى من قبله (قوله لان
 توليته قاضي القضاة اذن
 بذلك) أي بالاستخلاف
 للقضاء ووجه الدلالة
 ان لفظة قاضي القضاة
 معناها القاضي الذي
 بولي القضاة (قوله لكن
 ذكر في التجنيس الخ)
 قال في النهي يمكن حمل
 ما في التجنيس على ما اذا لم
 يول قضاء القضاة أما ان
 ولي أغنى هذا اللفظ عن
 التنصيص عليه (قوله
 ولو ان اماما مصر مصر
 الخ) قلت فلوقر وخطيب
 بجماع فهم ثم أعيد هل
 يحتاج الى اذن جديد
 له هذا الاول أم لا وهل
 يصح تقرير غيره محل
 تأمل وله نظائر في كتاب

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

بخروجه والخطبة قبلها

قال وهذا الكلام هو المعتمد لابي حنيفة رحمه الله فوجب اعتبار ما يتفرع عنه يعني رواية عدم اشتراط الحضور اه وكذا اعترضه اخوه في النهر ولكن ناقش المحقق فقال بعد نقل كلامه وحاصله ان الدليل انما يدل على ان الشرط مطلق الذكر المسمى خطبة لغة غير مقيد بحضرة أحد فيعتبر فيه حقيقة الالفاظ وهذا ظاهر في اقتضائه صحتها وحده لان اشتراط قصد التعمية ونحوها يقتضى انه لو خطب وحده جاز لكن لقائل أن يقول ان الامر بالسعي الى التذكير ليس

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

الالاستماعه وانما مورجع فاذا جازت وحده لم يجز الامر فائده وكان هذا هو وجه ما رحمه في الظاهر يقويه يترجم ما جزم به الشارح من اشتراط حضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة على ما مر

قالوا

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

وسن خطبتان بجملة
بينهما وطهارة قائما
(قوله وقد صرح في
الخلاصة بانه لو خطب
صبي الخ) قال في الظهيرية
لو خطب صبي اختلف
المشايع فيه والخلاف في
صبي يعقل اه فامنا
على أحد القولين وما
سيأتي عن المحتب مبني
على الآخر قال الشيخ
اسماعيل والا كثر على
الجواز

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

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

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

(قوله ولم أر فيما عندي
الخ) سيد كرم المؤلف
تخريج المسئلة على
منهنا قبيل قول
المصنف ويجب السعي
وترك البيع (قوله هل
هو مسنون أم لا) قال
ابن حجر في شرحه على
المنهاج للنووي تنبيهه
كلامهم هذا صريح في ان
اتخاذ مرق للخطيب يقرأ
الآية والخبر المشهورين
بدعة وهو كذلك لانه
حدث بعد الصدر الاول
قبل لكنها حسنة لمحت
الآية على ما يندب لكل
أحد من اكثر الصلاة

وكفت تحميدة أو تهليلة
أو تسليحة والجماعة
وهم ثلاثة

والسلام على رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا سيما
في هذا اليوم وكث
الخبر على تأكد الانصات
المقصوت تركه لفضل
الجمعة بل والموقع في
الائم عند الاكثرين من
العلماء وأقول يستدل
لذلك أيضا بانه صلى الله
عليه وسلم أمر من
استنصت له الناس عند
ارادته خطبة منى في حجة
الوداع فقياسه انه يندب
للخطيب أمر غيره بان
استنصت له الناس وهذا

هو شأن المرقى فلم يدخل ذكره للخبر في حيز البدعة أصلا أه قلت لكن ينبغي تقييد جواز ذلك على مذهبنا بما قبل خروج الخطيب من محضه لا كما يفعل الآن وقد كنت ذكرت ذلك بخطيب السلمية في صالحية دمشق فأمر المرقى بفعل ذلك قبل خروجه وهو مستمر إلى الآن والمحمد لله تعالى (قوله والأفلو نفروا قبله الخ) قال في سوى الامام فان نفروا قبل سجوده بطلت والأذن العام

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

اثنتان سوى الامام لانهما مع الامام ثلاثة وهي جمع مطلق ولهذا يتقدمهما الامام ويصطفان خلفه ولهما ان الجمع المطلق شرط انعقاد الجمعة في حق كل واحد منهم وشرط جواز صلاة كل واحد منهم ينبغي ان يكون سواء فيحصل هذا الشرط ثم يصلى ولا يحصل هذا الشرط الا اذا كان سوى الامام ثلاثة اذ لو كان مع الامام اثنتان لم يوجد في حق كل واحد منهم الشرط بخلاف سائر الصلوات لان الجماعة فيها ليست بشرط كذاني البدائع أطلق الثلاثة فشمّل العبيد والمسافرين والمرضى والاميين والمخزسي لصلاحياتهم للامامة في الجمعة اما الكل واحد اذ لو كان هو ممثل حالهم في الامي والاخرس فصالحا ان يقتديا بمن فوقهما كذاني المحيط ولا يرد عليه النساء والصدان فان الجمعة لا تصح بهم وخدمهم لعدم صلاحيتهم للامامة فيها بحال لان النساء خرجن بالتأفي ثلاثة أي ثلاثة رجال وكذا الصبي لانه ليس برجل كامل والمطلق ينصرف الى الكامل وشمل ثلاثة غير الثلاثة الذين حضروا والخطبة لساني التحنيس وغيره اذا خطب بحضرة جماعة ثم نفروا وجاء آخرون لم يشهدوا الخطبة فصلى بهم الجمعة أجزاءهم (قوله فان نفروا قبل سجوده بطات) بيان لتكون الجماعة شرطا انعقاد الاداء لا بشرط انعقاد التجرمة عند أبي حنيفة وعندهما بشرط انعقاد التجرمة وفائدته انهم لو نفروا بعد التجرمة قبل تقييد الركعة بالسجدة فسدت الجمعة ويستقبل الظهر عنده وعندهما يتم الجمعة لانها بشرط انعقاد التجرمة في حق المقتدي فكذاني حق الامام والجامع ان تجزئة الجمعة اذا صحت صح بناء الجمعة عليها ولهذا اورد كذا انسان في التشهد صلى الجمعة عنده وهو قول أبي يوسف الا ان محمد اتركه هنا ماسما أي ولا يحنيفة ان الجماعة في حق الامام لو جعلت شرط انعقاد التجرمة لادى الى المخرج لان تجزئته حينئذ لا تنعقد بدون مشاركة الجماعة اياه فيها وذا لا يحصل الا ان تقع تكبيراتهم بمقارنة لتكبير الامام وانه مما يتبعه من مراعاته وبالاجماع ليس بشرط فانهم لو كانوا حضروا وكبر الامام ثم كبروا صح تكبيره وصار شارعا في الصلاة وصحت مشاركتهم اياه فلم يجعل شرط انعقاد التجرمة لعدم الامكان فجعلت شرط انعقاد الاداء وهو بتقييد الركعة بالسجدة لان الاداء فعل والحاجة الى كون الفعل أداء للصلاة وفعل الصلاة هو القيام والقراءة والركوع والسجود ولهذا لو حافظ لا يصلى في حال يقيد الركعة بسجدة لا يحنث فاذا لم يقيدها لم يوجد الاداء فلم ينعد بشرط دوام مشاركة الجماعة الامام الى الفراغ عن الاداء ولا معتبر ببقاء النسوان والصبيان ولا بحدوث الثلث من الرجال لان الجمعة لا تنعقد بهم فلو قال فان نفر واحد منهم لكان أولى قيد بقوله قبل سجوده أي الامام لانهم لو نفروا بعد سجوده فانها لا تبطل عندنا خلافا لغير بناء على انها عنده شرط بقائها منعقدة الى آخر الصلاة كالطهارة وستر العورة وعندنا ليست بشرط للبقاء لما عرف في البدائع ومن فروع المسئلة ما لو أحرم الامام ولم يحرم مواحني قرأ وركع فأحرموا بعد ما ركع فان أدركوه في الركوع صحت الجمعة لوجود المشاركة في الركعة الاولى والا فلا لعدمها بخلاف المسبوق فانه تبع للامام فيكتفي بالانعقاد في حق الاصل لكونه بانبا على صلته ولا يخفى ان مراد المصنف انهم نفروا قبل سجوده ولم يعودوا قبل سجوده والا فلونفروا قبله وعادوا اليه قبله فلا فساد كما في الخلاصة وفيها واذا كبر الامام ومعه قوم متوضؤون فلم يكبروا معه حتى أحدنوا ثم جاء آخرون وذهب الاولون جازا استحسانا ولو كانوا محدثين فكبروا ثم جاء آخرون استقبل التكبير اه (قوله والأذن العام) أي شرط صحتها الاداء على سبيل الاشهار حتى لو أن أمير الأغلق أبواب الحصن وصلى فيه باهله وعسكره صلاة الجمعة لا تجوز كذاني الخلاصة وفي المحيط فان فتح باب قصره وأذن للناس

معزى الى شرح عبود المذاهب لا يضر غلق باب القاعة لعدوا ولعادة قديمة لان الاذن العام مقر ولاه له وغلقة منع العدو والمصلح
نعم لو لم يفتق لكان أحسن اه وبه اندفع قول الشيخ اسمعيل وعلى اعتباره أى الاذن ١٦٣ العام تحصل الشبهة في صحتها في قاعة

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

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

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

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

فصار بمعنى المفرد وألحق بالمرض الممرض وفي السراج الوهاج الأصح أنه ان بقي المريض ضائعا
 بخروجه لم يجب عليه وفي التجنيس الرجل اذا أراد السفر يوم الجمعة لا لباس به اذا خرج من العمران
 قبل خروج وقت الظهر لان الوجوب باخر الوقت وآن الوقت هو مسافر فلم يجب عليه صلاة الجمعة
 قال رضى الله عنه وحكى عن شمس الأئمة الحلو انى أنه كان يقول لى في هذه المسئلة اشكال وهو
 ان اعتبار آخر الوقت انما يكون فيما ينقربا داءه وهو سائر الصلوات فأما الجمعة لا ينقربا داءها
 وانما يؤديها الامام والناس فينبغى أن يعتبر وقت أدائهم حتى اذا كان لا يخرج من المصر قبل أداء
 الناس ينبغى أن يلزمه شهود الجمعة اه (قوله ومن لا جمعة عليه ان أداها حازع عن فرض الوقت)
 لانهم يحملوه فصاروا كالمسافر اذا صام وأشار بقوله جازع عن الفرض الى أنهم أهل للتكليف فلا
 يرد عليه الصبي والمجنون وان دخلا تحت قواه ومن لا جمعة عليه ولهذا فصل في البدائع فيمن لا جمعة
 عليه فقال ان كان صبياً وصلاً هاهى تطوع له وان كان مجنوناً فلا صلاة له أصلاً وأما من
 كان أهلاً للوجوب كالمرضى والمسافر والمرأة والعبد يجزئهم ويستقط عنهم الظهر قية بالجمعة لان
 من لا حج عليه اذا أدى الحج فان كان لفقد المسال فان الحج يسقط عنه حتى لو أيسر بعده فانه لا حج عليه
 لما ذكرنا وان كان لعدم أهليته كالعبد ان أدى الحج مع مولاه فانه لا يحكم بجزائه فرضاً حتى يؤخذ
 بحجة الاسلام بعد حريته والفرق أن المنع من الجمعة كان نظر المولى والنظر ههنا فى الحكم بالجواز
 لاننا لم نجوز وقد تعطلت منافعه على المولى لوجب عليه الظهر فتعطل عليه منافعه ثانياً فينتاب
 النظر ضرراً وذلك ليس بحكمة فتبين في الآخرة أن النظر فى الحكم بالجواز فصار ما ذورنا دلالة كالعبد
 المحجور عليه اذا أجرفه أنه لا يجوز ولو سلم من العمل يجوز ويجب عليه كمال الاجرة لما ذكرنا كذا
 هذا بخلاف الحج فان هناك لا يتبين أن النظر للمولى فى الحكم بالجواز لانه لا يؤخذ للحال بشئ آخر
 اذ لم يحكم بجوازه بل يخاطب بحجة الاسلام بعد الحرية فلا يتعطل على المولى منافعه كدنى البدائع
 ولم أرق لاصري يحاهل الا فضل لمن لا جمعة عليه صلاة الجمعة أو صلاة الظهر لكان ظاهراً الهداية
 والعناية وغاية البيان أن الافضل لهم صلاة الجمعة لانهم ذكروا أن صلاة الظهر لهم يوم الجمعة رخصة
 فدل أن العزيمة صلاة الجمعة وينبغى أن يستثنى منه المرأة فان صلاتها فى بيتها أفضل والله سبحانه
 وتعالى أعلم (قوله وللسافر والعبد والمريض أن يؤم فيها) أى فى الجمعة وقال زفر لا يجوز لانه
 لا فرض عليه واشبهه الصبي والمرأة ولنا أن هذه رخصة فاذا حضر واتقع فرضاً على ما بينا أما أداء
 الصبي فسلب الاهلية والمرأة لا تصلح لامامة الرجال (قوله وتنعقد بهم) أى الجمعة بالمسافر والعبد
 والمريض للإشارة الى رد قول الشافعى ان هؤلاء تصح امامتهم لكن لا يعتد بهم فى العدد الذى تنعقد
 بهم الجمعة وذلك لانهم لم يصلحوا للامامة فلان يصلحوا للاقتداء أولى كذا فى العناية (قوله ومن
 لا عذر له لوصلى الظهر قبلها كره) أى حرم قطعاً وانما ذكر الكراهة اتباعاً للقدرى مع أنه مما
 لا ينبغى فانه أوقع بعض الجهالة فى ضلالة من اعتقاد جواز تركها وقد قدمنا أن من أنكروا فرضها
 فهو كافر بالله تعالى قال فى فتح القدير لا بد من كون المراد حرم عليه ذلك وصحت الظهر لانه ترك
 الفرض العظمى باتفاقهم الذى هو آكد من الظهر فكيف لا يكون مرتكباً محرماً غير أن الظهر
 تقع صححة اه والحاصل أن فرض الوقت هو الظهر عندنا بدلالة الاجماع على أن بخروج الوقت
 يصلى الظهر بنية القضاء ولو لم يكن أصل فرض الوقت الظهر لما نوى القضاء ثم هو مأمور باسقاطه
 والاتبان بالجمعة وعند زفر فرض الوقت هو الجمعة ووائدة الاختلاف تظهر فى ثلاثة أحدها فى هذه

ومن لا جمعة عليه ان
 اداها حازع عن فرض
 الوقت وللسافر والعبد
 والمريض أن يؤم فيها
 وتنعقد بهم ومن لا عذر
 له لوصلى الظهر قبلها كره

(قوله أحدها هذه
 المسئلة) أعنى مسئلة
 المتن أى صحة الظهر مع
 الكراهة أو المحرمة فانها
 لا تصح عند زفر كفى
 التبين والفتح وكان ينبغى
 للمؤلف أن ينص على
 ذلك ليندفع الاشتباه

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

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

فإن سعى اليها بطل

المطلان فيما اذا لم يدركها
لبعد المسافة مع انه
سبقت عن السراج تصحیح
المطلان وعبارة السراج
هكذا وهما اذا سعى
اليها والامام في الصلاة
أو قبل أن يصلي وشرط
بعض أصحابنا كونه
يدركه والصحيح الاول
وفي النهاية اذا سعى الى
الجمعة قبل أن يصلها
الامام الا انه لا يرجو
ادراكها لبعد المسافة لم
يطلب ظهره في قول
العراقين ويطلب في
قول البلخين وهو الصحيح
اه وبها علم عدم صحة ما
في النهر من عزوه التقيد
لمطلان بوجاء ادراكها
وتصحیح عدمه حين عدمه
الى السراج وقد تابعه
في الدر المختار (قوله حتى
لو كان ينته قريبان
المسجد) أي وبعيدا من

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

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

أن لا يبطل الظهر بالسعي ولا بشروعه في صلاة الجمعة لان الفرض قد سقط عنه ولم يكن مأمورا
 بتقصه فتسكون الجمعة نفلا منه كما قال به زفر والشافعي وظاهر ما في المحيط أن ظهره انما يبطل
 بحضوره الجمعة لا بمجرد سعيه كما في غير المعذور وهو أخف اشكالا وأسند للمصنف البطلان الى
 الظهر ليفيد أن أصل الصلاة يبطل فينقلب نفلا كما في السراج الوهاج وذكر في الظهيرية والخلاصة
 الرستاقى إذا سعى يوم الجمعة الى مصر يريد به إقامة الجمعة واقامة حوائج نفسه في مصر ومعظم
 مقصوده إقامة الجمعة ينال ثواب السعي الى الجمعة وان كان قصده إقامة الحوائج لا غير أو كان معظم
 مقصوده إقامة الحوائج لا ينال ثواب السعي الى الجمعة اه وبهذا يعلم أن من شرك في عبادته فان
 العبرة للاغلب وقيد بسعي المصلى لان المأموم لو لم يسع اليها وسعى امامه فانه لا يبطل ظهره المأموم
 وان بطل ظهره امامه لان بطلانه في حق الامام بعد الفراغ فلا يضر المأموم كما صرح به في المحيط (قوله
 وكرة للمعذور والمسجون أداء الظهر بجماعة في مصر) لان المعذور قد يقتدى به غيره فيؤدى
 الى تركها وما علم به في الهداية أو لا بقوله لما فيه من الاخلال بالجمعة اذ هي جامعة للجماعات
 مبنى على عدم جواز تعددها في مصر واحدها وخلاف المنصوص عليه رواية ودراية قيد بالمصر
 لان الجماعة غير مكرهه في حق أهل السواد لانه لاجعة عليهم وأدائها الكراهة ان الصلاة صحيحة
 لاستجماع شرائطها وفي فتاوى الولوالجي قوم لا يجب عليهم أن يحضروا والجمعة لبعدها الموضع صلوا
 الظهر جماعة لانه لا يؤدي الى تقليل الجماعة في الجمعة اه فان كانوا في السواد فظاهر وان كانوا
 في مصر فهي مستثناة من كلام المصنف ولو حذف المصنف المعذور والمسجون لكان أولى فان
 أداء الظهر بجماعة مكرهه يوم الجمعة مطلقا قال في الظهيرية جماعة فاتهم الجمعة في مصر فانهم
 يصلون الظهر بغير اذان ولا إقامة ولا جماعة اه وذكر الولوالجي ولا يصلى يوم الجمعة جماعة في
 مصر ولا يؤذن ولا يقسم في سجن وغيره لصلاة ولو زاد أو اداؤه منفردا قبل صلاة الامام لكان
 أولى لما في الخلاصة ويستحب للمريض أن يؤخر الصلاة الى أن يفرغ الامام من صلاة الجمعة وان لم
 يؤخره بكرهه وهو الصحيح اه ولعله اما لاحتمال أن يقتدى به غيره فيؤدى الى تركها أو يعاقب
 فيحضرها وقد اقتصر في المجتبى على الثاني وانما صرح بالمسجون مع دخوله في المعذور للاختلاف
 في أهل السجن فان في السراج الوهاج ان المسجونين ان كانوا طلبة قدر واعلى ارضاء المحصوم وان
 كانوا مظلومين أمكنهم الاستغناء وكان عليهم حضور الجمعة وقيد بالجماعة لما في التفاريق أن
 المعذور يصلى الظهر باذان واقامة وان كان لا تستحب الجماعة وقيد بالظهر لان في غيرها لباس
 أن يصلوا جماعة وأشار المصنف الى أن المساجد تغلق يوم الجمعة الا الجامع لئلا يجتمع فيها جماعة
 كذا في السراج الوهاج وظاهر كلامهم ان الكراهة في مسألة الكتاب تحريمية لان الجماعة مؤدية
 الى المحرام وما أدى اليه فهو مكرهه وتحريمها (قوله ومن أدركها في التشهد أو في سجود السهواتم
 جمعة) يعني عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمدان أدرك معها أكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة
 وان أدرك أولها بنى عليها الظهر لانه جمعة من وجه ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط في حقه
 فصلى أربعا اعتبارا للظهر ويقعد لا محالة على رأس الركعتين اعتبارا للجمعة ويقرأ في الاخير بين
 لاحتمال النفلية واهما انه مدرك للجمعة في هذه الحالة حتى تشتريه الجمعة وهي ركعتان ولا وجه
 لساذر لانها محتلفان لا يبنى أحدهما على تحريمه الا بخروج وجود الشرائط في حق الامام يجعل
 موجودا في حق المسبوق وأشار المصنف رحمه الله الى انه لا بد أن ينوي الجمعة دون الظهر حتى لو نوى

وكرة للمعذور والمسجون
 أداء الظهر بجماعة في
 المصر ومن أدركها في
 التشهد أو في سجود
 السهواتم جمعة
 رخص له تركها للمعذر
 وبالالتزام التحق بالصحيح
 (قوله ولو حذف المصنف
 وقوله الا ترى ولو زاد أو
 أدائه الخ) قال في النهر أما
 الحذف كما ذكره فغير محتاج
 السه لانه معلوم بالأولى
 وأما الزيادة فلانها توهم
 ان الكراهة فيها كالتى
 قبلها تحريمية وظاهر
 الخلاصة يقتضى انها
 تنزيهية (قوله في سجن
 وغيره لصلاة) عبارة
 الولوالجية لصلاة الظهر

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

واذا خرج الامام فلا
 صلاة ولا كلام

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

(قوله كما صرح به في الخلاصة) قال في النهر لم يذكر التسبيح في الخلاصة وانما عارته ما يحرم في الصلاة يحرم في الخطبة حتى لا ينبغي أن يأكل ويشرب والافهام في الخطبة ويحرم الكلام وسواء كان أمرا بالمعروف أو كل ما آخر نعم في البدائع يكره الكلام حال الخطبة وكذا قراءة القرآن وكذا الصلاة وكذا كل ما شغل باله عن سماع الخطبة من التسبيح والتهليل والكتابة بل يجب عليه أن يسمع ويسكت وعمد اقرب ١٦٨ الامام وقال لا بأس به اذا خرج قبل أن يخطب واذا نزل قبل أن يكبر واذا جلس

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

عند الثاني قيل الخلاف في اجابة المؤذن اما غيره فيكره اجابا وقيل في كلام يتعلق بالآخر اما المتعلق بالدنيا فيكره اجابا (قوله انه يرد) الظاهر ان يقول بحمد (قوله في نفسه) قال الفهستاني قبيل الامامة

ويجب السعي اليها وترك البيع بالاذان الاول

بان يسمع نفسه أو يصحح الحرور فانهم فسروه به وعن أبي يوسف انه يصلي قلبا اثمارة الامرانصات والصلاة عليه صلى الله عليه وسلم كما في الكرماني اه وفي امسداد الفتاح عن الفتح بعد رواية أبي يوسف قال وهو الصواب (قوله ثم اعلم الخ) نقل الحبير الرملي عن الرملي الشافعي ان والده أفتى بانه ليس له أصل في السنة وانه لم يفعل بين يديه صلى الله تعالى عليه وسلم بل كان يميل حتى يخرج الناس فاذا اجتمعوا خرج اليهم وحده من غير شاور يشيخ بين يديه وكذلك الخلفاء الثلاثة بعده ثم قال انه بدعة حسنة لان في قراءة الآية ترغيبا في الصلاة عليه صلى الله تعالى عليه وسلم وفي قراءة الحديث على الوجه المتعارف لتوافر الامة وتظاهرهم عليه اه ولا يخفى ما فيه فان العرف لا يصير الحرام مباحا نامل (قوله زاد النداء الثالث) قال في الفتح وفي رواية للبخاري زاد النداء الثاني وتسميته بالثا

قال
اليهم وحده من غير شاور يشيخ بين يديه وكذلك الخلفاء الثلاثة بعده ثم قال انه بدعة حسنة لان في قراءة الآية ترغيبا في الصلاة عليه صلى الله تعالى عليه وسلم وفي قراءة الحديث تيسيرا للاحتجاب الكلام وأقره رملينا وقال انه لا ينبغي القول بحرمه قراءة الحديث على الوجه المتعارف لتوافر الامة وتظاهرهم عليه اه ولا يخفى ما فيه فان العرف لا يصير الحرام مباحا نامل (قوله زاد النداء الثالث) قال في الفتح وفي رواية للبخاري زاد النداء الثاني وتسميته بالثا

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

فأوردت شبهة وهذا بخلاف
وقت العصر على انه
لا يتأتى القول بالوجوب
هناك ولا يوصف الوقت
بالواجب ولا بالفرض (قوله
وقيل ما يلي المقصورة)
نقل في التتارخانية ان في
زماننا لا يمنع الأمر أن
يدخل الفقراء المقصورة
الداخلة فالصف الاول
فان جلس على المنبر أذن
بين يديه وأقيم بعد تمام
الخطبة

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

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

٢٢ - بحر ثاني - الداخل وعن يساره لا يسمى صفاً اول فليتأمل الا أن يقال ان مرادهم بالمقصورة بيت داخل الحدار
القبلي كبيت الخطيب في مسجد دمشق الذي يخرج منه الخطيب فالظاهر ان ملوكهم كانوا يصلون فيه خوفاً من الاعداء فلا
يمكنون الناس من الدخول فيه أمام مثل مقصورة دمشق فالذي يظهر ان ما عن طرفها قرب المحاط القبلي صف اول

باب العيدين (قوله وهو كذلك لوجهين) قال في النهريه نظر اما اولافلان الجامع وان صنف بعد الان قوله ولا يترك واحدا منهما يدل على الوجوب اذ مثل هذا الكلام في الرواية يذكرفى الواجب غالباً كما فى المعراج واما ثانياً فلانه صرح فى الاصل فى موضع آخر بالوجوب فى المجتبى ذكر محمد فى الاصل آرايت العيدين هل يجب الخروج فيها على أهل القرى والجمال والسواد قال انما يجب على الامصار ١٧٠ والمدائن فنص على الوجوب اهو بهذا يستغنى عما مر من ان فى الاصل ما يدل على

الوجوب وفى البدائع وتاويل ما فى الجامع انها وجبت بالسنة اوهى سنة مؤكدة وانها فى معنى الواجب على ان اطلاق اسم السنة لا ينفى الوجوب بعد قيام الدليل على

ولا يظنه العامة حتماً وفى الخلاصة ولا يحل للرجل ان يعطى سؤال المساجد هكذا ذكر فى الفتاوى قال الصدر الشهيد المختار ان السائل اذا كان لا يمر بين يدي المصلى ولا يتخطى رقاب الناس ولا يسأل الحفاو يسأل الامر لا بد له منه لا بأس بالسؤال والاعطاء واذا حضر الرجل الجامع وهو ملائ ان يتخطى يؤذى الناس لم يتخط وان كان لا يؤذى أحد بان كان لا يطأ ثوبا ولا جسد ا فلا بأس بان يتخطى ويدينون الامام وعن أصحابنا بان لا بأس بالتخطى ما لم يأخذ الامام فى الخطبة والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه الرجوع والمسائب

باب العيدين

باب صلاة العيدين تجب صلاة العيدين على من تجب عليه الجمعة بشرائطها سوى الخطبة

أى صلاة العيدين ولا يخفاء فى وجه المناسبة وسعى به لما ان لله سبحانه وتعالى فيه عوائد الاحسان الى عبادته اولانه يعود ويتكرر اولانه يعود بالفرح والسرور اوتفاؤلا يعود على من أدركه كما سميت القافلة قافلة تهاؤلا يتفولها أى يرجوعها ووجهه أعياد وكان حقه أعياد لانه من العود ولكن جمع بالياء للزومها فى الواحد وللفرق بينه وبين عود الخشب فانه يجمع على عيدان وعود اللهوفانه يجمع على أعياد كما فى العيني وكانت صلاة عيد الفطر فى السنة الأولى من الهجرة كما رواه أبو داود مسندا الى أنس رضى الله عنه قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما فقال ما هذان اليومان قالوا كنا لعب فيهما فى الجاهلية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله قد أبدلكم بهما خيرا منهما يوم الاضحى ويوم الفطر (قوله تجب صلاة العيد على من تجب عليه الجمعة بشرائطها سوى الخطبة) تصرح بوجودها وواحدى الروايتين عن أبى حنيفة وهو الاصح كما فى الهداية واختار كما فى الخلاصة وهو قول الاكثرين كما فى المجتبى وبديل عليه من جهة الرواية قول محمد فى الاصل ولا يصل نافلة فى جماعة الاقيام رمضان وصلاة الكسوف فانه لم يستثن العيد فعلم انه ليس من النوافل ومن جهة الدليل مواظبته صلى الله عليه وسلم عليهما من غير ترك وفى رواية أخرى انها سنة لقول محمد فى الجامع الصغير فى العيدين يجتمعان فى يوم واحد قال يشهدهما جميعا ولا يترك واحدا منهما والاولى منهما سنة والاخرى فريضة قال فى غاية البيان وهذا أظهر ولم يعلله وهو كذلك لوجهين أحدهما ان الجامع الصغير صنفه بعد الاصل فافيه هو المعول عليه وتانيهما انه صرح بالسنة بخلاف ما فى الاصل والظاهر أنه لا خلاف فى الحقيقة لان المراد من السنة السنة المؤكدة بدليل قوله ولا يترك واحدا منهما وما وكما صرح به فى المبسوط وقد ذكرنا مرارا انها بمنزلة الواجب عندنا ولهذا كان الاصح أنه يأتى بترك المؤكدة كالواجب وفى المجتبى الاصح انها سنة مؤكدة وأفاد ان جميع شرائط الجمعة وجوبا وصحة شرائط العيد الا الخطبة فانها ليست بشرط حتى لو لم يخطب أصلا صرح وأساء لترك السنة ولو قدمها على الصلاة صحت وأساء ولا تعاد الصلاة

وجوبها وذكر أبو موسى الضرير فى مختصره انها فرض كفاية والصحيح انها واجبة اه وقيل فى المسئلة روايتان كذا فى الظهيرية (قوله أحدهما ان الجامع الصغير الخ) قال فى النهري فائدة سمي الاصل أصلا لانه صنف اولاً ثم الجامع الصغير ثم الكبير ثم الزيادات كذا فى غاية البيان وذكر الحلبي فى بحث التسميع ان محمدا قرأ على أبى يوسف الا ما كان فيه أمم الكبير كما مضاربة الكبير

والمزارعة الكبير والماذون الكبير والسير الكبير وفى عقد القرائدان السير الكبير هو آخر تأليف محمد بن جرير وبه الله تعالى (قوله فانه ليست بشرط) أى بل سنة لانها تؤدى بعد الصلاة بشرط الشئى سميته أو بقارنه كذا فى النهري قال وتأخيرها الى ما بعد صلاة العيد سنة كذا فى الظهيرية وهذا يقتضى انه لو خطب قبلها كان آتيا بأصلها وفيه توقف اذ لم ينقل قال الشيخ اسمعيل وليس يصح لجواز المتقدمة وعدم اعادتها كما وقع بهما التصريح

وبه اندفع مافي السراج الوهاج من ان الملوكة تحب عليه العياد اذ اذن له مولاه ولا تحب عليه الجمعة لان الجمعة لها بدل وهو الظهر وليس كذلك العياد فانه لا يدل له لان منافعه لا تصير مملوكة له بالاذن فانه بعد الاذن كما له قبله وفي القنية صلاة العياد في الساتيق تكره كراهة تحريم اه لانه اشتغال بما لا يصح لان المصير شرط الجمعة (قوله وندب يوم الفطر ان يطعم ويغتسل ويستاك ويتطيب ويلبس أحسن ثيابه) اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم ويستحب كون ذلك المطعوم حلوا لما روى البخاري كان عليه الصلاة والسلام لا يغدو يوم الفطر حتى يأكل تمرات ويأكلها وما يفعلها الناس في زماننا من جمع التمر مع اللبن والفطر عليه فليس له أصل في السنة وظاهر كلامهم تقديم الاحسن من الثياب في الجمعة والعيدين وان لم يكن أبيض والدليل دال عليه فقد روى البيهقي انه عليه الصلاة والسلام كان يلبس يوم العياد بردة جراه وفي فتح القدير واعلم ان الحلة الحمراء عبارة عن ثوبين من اليمن فهما خطوط جرد وخضر لانها أجرح تحت فيمكن حمل البردة أحدهما اه بدليل نهيها عليه السلام عن لبس الاجر كما رواه أبو داود والقول مقدم على الفعل والحاضر مقدم على المبعوث تعارضا فكيف اذا لم يتعارض بالمثل المذكور وزاد في الحاوي القدسي ان من المستحبات التزين وان يظهر فرحا وبشاشة ويكثر من الصدقة حسب طاقته وقدرته وزاد في القنية استحباب التخمم والتبكير وهو سرعة الانتباه والابتكار وهو المسارعة الى المصلي وصلاة الغداة في مسجديه والخروج الى المصلي ماشيا والرجوع في طريق آخر والتهنئة بقوله تقبل الله منا ومنكم لا تتكروا وفي التجبي فان قلت عد الغسل ههنا مستحبا وفي الطهارة سنة قلت للاختلاف فيه والصحيح انه سنة وسماه مستحبا لاشتمال السنة على المستحب وعد سائر المستحبات المذكورة ههنا في بعض الكتب سنة اه (قوله ويؤدى صدقة الفطر) معطوف على يطعم فيقتضى أن يكون الاداء مندوبا وهو كذلك لان الكلام كله قبل الخروج الى المصلي فاصدقة الفطر أحوال أحدها قبل دخول يوم العيد وهو جائز ثانيا يومه قبل الخروج وهو مستحب ثالثا يومه بعد الصلاة وهو جائز رابعا بعد يوم الفطر وهو صحيح ويأتي بالتأخير الا انه يرتفع بالاداء كن أحوال الج بعد القدرة فانه يأتي ثم يزول بالاداء كما سيأتي وانما استحباب الاداء قبله للحديث من أداها قبل الصلاة فهي زكاة مقبولة ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات ولقوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة ولان المستحب أن يأكل قبل الخروج الى المصلي فيقدم للفقير لياكل قبلها فيتفرغ قلبه للصلاة (قوله ثم يتوجه الى المصلي) ضابطه في غاية البيان بالرفع وقال لا بالنصب ولم يبين وجهه ووجهه ان التوجه واجب وليس بمستحب ولهذا أتى بأسلوب آخر وهو العطف بتم وفي السراج الوهاج المستحب أن يتوجه ماشيا ولا يركب في الرجوع لان النبي صلى الله عليه وسلم ماركب في عياد ولا جنازة ولا بأس ان يركب في الرجوع لانه غير قاصد الى قرية وفي التجنيس والخروج الى الجبانة سنة لصلاة العيد وان كان يسعهم المسجد الجامع عند جماعة المشايخ والصحيح اه وفي المغرب الجبانة المصلي العام في العمراء وعلى هذا فيجوز أن يكون منصوبا عطفًا على يطعم لان التوجه الى المصلي مندوب كما أواده في التجنيس وان كانت صلاة العيد واجبة حتى لو صلى العياد في الجامع ولم يتوجه الى المصلي فقد ترك السنة وانما أتى بتم لافادة ان التوجه مترسخ عن جميع الافعال السابقة وفي الخلاصة ولا يخرج المنبر الى الجبانة يوم العيد واختلف المشايخ في بناء المنبر في الجبانة قال بعضهم يكرهه وقال بعضهم لا يكرهه وفي نسخة الامام خواهر زاده هذا حسن في زماننا وعن أبي حنيفة

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

(قوله وبه اندفع مافي
السراج) أي بما أفاده
المصنف ان جميع شرائط
الجمعة وجوبا وصحة شرائط
للعيد ومن جعلتها الحرة
فلا تحب العياد أيضا
وان أذن له كالجمة
لكن قد نقل في الجمعة
عن السراج ان الجمعة
تحب عليه وقال بعضهم
يختار

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

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

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

(قوله ففعله امتثالا لامره)

لان طاعة الامام فيما ليس
 بمعصية واجبة وهذا ليس
 بمعصية لانه قول بعض
 الصحابة كذا في المعراج
 وقال في شرح المنية
 والذي ذكره من عمل
 العامة بقول ابن عباس
 لا امر بينه الخلفاء بذلك
 كان في زمنهم ما في زماننا
 وقد زال اذلا خليفة الا ان
 والذي يكون بمصر فهو
 خليفة اسم الامم لانه
 بعض شروط الخلافة فيه

ووقتها من ارتفاع الشمس
 الى زوالها ويصلى ركعتين
 مثني قبل الزوائد وهي
 ثلاث في كل ركعة

على ما لا يخفى على من له
 أدنى علم بشروطها والعمل
 الآن بما هو المذهب
 عندنا لكن حيث لا يقع
 الالتباس على الناس اه
 أقول يؤخذ من هذا ان
 امر الخليفة بشئ لا يبقى
 حكمه بعدموته أو عزله
 اذ لو بقي العمل بامر واجب
 لوجب علينا الى اليوم
 العمل بما أمر به هررون
 ابا يوسف وبه يعلم حكم
 أو امر سلاطين بنى عثمان
 فتدبر (قوله ولهذا
 قيل ينوى بكل تكبيرة
 الافتتاح الخ) أقول
 ظاهره انه ينوى بما زاد

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

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

لا احتمال التقديم على الامام في كل تكبيرة اه ثم قال الاصل ان المنفرد يتبع رأى نفسه في التكبيرات ولما تقدمى يتبع رأى امامه ومن أدرك الامام راكعا في صلاة العبد فثنى أن يرفع رأسه بركوع ويكبر في ركوعه عندهما خلافا لابي يوسف ولو أدركه في القيام فلم يكبر حتى ركع لا يكبر في الركوع على العجج كما لو ركع الامام قبل أن يكبر فان الامام لا يكبر في الركوع ولا يعود الى القيام ليكبر في ظاهر الرواية ومن فاتته أول الصلاة مع الامام يكبر في المحال ويكبر برأى نفسه (قوله ويوالى بين القراءتين) اقتداء بابن مسعود رضي الله عنه ولتكون التكبيرات مجمعة لانها من اعلام الشريعة ولذلك وجب الجهر بها والجمع يحقق معنى الشعائر والاعلام هذا الا أن في الركعة الاولى تخلت الزوائد بين تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع فوجب الضم الى احدهما والضم الى تكبيرة الافتتاح أولى لانها سابقة وفي الركعة الثانية الاصل فيه تكبيرة الركوع لا غيره فوجب الضم اليها ضرورة كذا في المحيط والهداية والظاهر أن المراد بالوجوب في عبارتها الثبوت لا المصطلح علمه لان المواالات بينهما مستحبة لما تقدم من أن الخلاف في الاولوية ثم المسبوق بركعة اذا قام الى القضاء فانه يقرأ ثم يكبر لانه لو بدأ بالتكبير يصير مواليا بين التكبيرات ولم يقل به أحد من الصحابة ولو بدأ بالقراءة يصير فعله موافقا لقول على فكان أولى كذا في المحيط وهو مخصص لقوله من ان المسبوق يقضى أول صلاته في حق الاذكار ويكبر المسبوق على رأى نفسه بخلاف اللاحق فانه يكبر على رأى امامه لانه خلف الامام حكما كذا في السراج الوهاج وفي المجتبى الاصل ان من قدم المؤخر أو آخر المقدم ساهيا أو اجتهادا فان كان لم يفرغ مما دخل فيه يعيد وان فرغ لا يعود اه وفي المحيط ان بدأ الامام بالقراءة سمها ثم تذكر فان فرغ من قراءة الفاتحة والسورة يمضي في صلاته وان لم يقرأ الا الفاتحة كبر وأعاد القراءة لزوالا ان القراءة اذا لم تتم كان امتناعا عن الاتمام لا رفضا للفرض ولو تحول رأيه بعدما صلى ركعة وكبر بالقول الثاني فان تحول الى قول ابن عباس بعدما كبر بقول ابن مسعود وقرأ ان لم يفرغ من القراءة يكبر ما بقي من تكبيرات ابن عباس ويعيد القراءة وان فرغ من القراءة كبر ما بقي ولا يعيد القراءة (قوله ويرفع يديه في الزوائد) توضيح لما أجهمه سابقا بقواد ولا يرفع الايدي الا في فقع صمغ فان العين الاولى للاشارة الى العيدين فبين هنا أنه خاص بالزوائد دون تكبيرة الركوع فان تكبير في الركوع لما ألحقت بالزوائد في كونها واجبتين حتى يجب السهو وتر كهما ساهيا كما صرح به في السراج الوهاج ربما توهم انها التحقنا بهما في الرفع أيضا فنص على أنه خاص بالزوائد وعن أبي يوسف لا يرفع يديه فيها وهو ضعيف ويستثنى منه ما اذا كبر كما لكونه مسبوقا كما قدمناه فانه لا يرفع يديه كما ذكره الاستيعابي وقيل يرفع يديه وأشار المصنف الى أنه يسكت بين كل تكبيرتين لانه ليس بينهما ذكر مسنون عندنا ولهذا يرسل يديه عندنا وقد مره مقدر ثلاث تسبيحات لزوال الاشتباه وذكرك في المسوط ان هذا التقدير ليس بلازم بل يختلف بكثرة الزحام وقتله لان المقصود ازالة الاشتباه ولم يذكر هنا الجهر بالقراءة لتساعلم سابقا في فضل القراءة ويقرأ فيهما كما يقرأ في الجمعة وفي الظهيرة لوصولي خلف امام لا يرمى رفع اليدين عند تكبيرات الزوائد برفع يديه ولا يوافق الامام في الترك اه (قواد ويخطب بعدها خطبتين)

من انه يعود الى القيام ويكبر وتكاف للفرق بينه وبين القنوت فانه على هذا القول يشكل أكثر منه على الاول وأما على ما هنا فلا فرق بينهما فلا اشكال أصلا وما هنا صرح بمثله ابن أمير حاج في شرح المنية ويوالى بين القراءتين ويرفع يديه في الزوائد ويخطب بعدها خطبتين حيث قال وان تذكر في الركوع ففي ظاهر الرواية لا يكبر ويمضي على صلاته وعلى ما ذكره الكرخي ومضى عليه صاحب البدائع وهو رواية النوادر يعود الى القيام ويكبر ويعيد الركوع ولا يعيد في الفصلين القراءة اه (قوله فان تكبيري في الركوع الخ) ظاهرة ان تكبير الركوع في الركعتين واجب يجب بترك سجود السهو وهكذا فهمه في الشرنبلالية من عبارة المؤلف فاعترضه بان السكال صرح في باب سجود السهو بانه لا يجب بترك تكبيرات الانتقال

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

اقتداء بفعله عليه الصلاة والسلام بخلاف الجمعة فإنه يحط قبلها لان الخطبة فيها شرط والشرط متقدم أو مقارن وفي العيد ليست بشرط ولهذا اذا خطب قبلها صح وكره لانه خالف السنة كما لو تركها أصلا وفي المجتبى ويبدأ بالتحميد في خطبة الجمعة وخطبة الاستسقاء وخطبة النكاح ويبدأ بالتكبيرات في خطبة العيدين ويستحب أن يستفتح الأولى بتسعة تكبيرات تترى والثانية بسبع قال عبد الله بن عتبة بن مسعود وهو من السنة ويكره قبل أن ينزل من المنبر أربع عشرة أه ويجب السكوت والاستماع في خطبة العيدين وخطبة الموسم كذلك في المجتبى (قوله ويعلم الناس فيها أحكام صدقة الفطر) لأنها شرعت لاجله قال في المراج الوهاج وأحكامها خمسة على من يجب ولمن يجب ومتى يجب ومم يجب أما على من يجب فعلى الحر المسلم المالك للنصاب وأما من يجب فالفقراء والمساكين وأما متى يجب فبطلوع الفجر وأما كم يجب فنصف صاع من بر أو صاع من تمر أو شعير أو زبيب وأما مم يجب فن أربعة أشياء المذكورة وأما ما سواها فبالقيمة (قوله ولم تقض إن فاتت مع الامام) لان الصلاة بهذه الصفة لم تعرف قرينة الا بشرائط لا تتم بالمفرد ففرادته في صلاتها وحده والا فاذ فاتت مع امام أو معكند أن يذهب الى امام آخر فإنه يذهب اليه لانه يجوز تعددها في مصر واحد في موضعين وأكثر اتفاقا إنما الخلاف في الجمعة وأطلقه فشمئ ما اذا كان في الوقت أو خرج الوقت وما اذا لم يدخل مع الامام أصلا ودخل معه وأفسدها فلا قضاء عليه أصلا وقال أبو يوسف اذا أفسدها بعد الشروع يقضى لان الشروع في الاجاب كالنذر كذلك في المحط ولا يخفى أنه اذا لم يلزمه القضاء فالتم عليه ترك الواجب من غير عذر كالسجدة الصلاة اذا لم يسجد لها حتى فرغ من صلاته وفي البدائع واما حكمها اذا فسدت أو فاتت فكل ما يفسد سائر الصلوات والجمعة يفسدها من خروج الوقت ولو بعد القعود وفوت الجماعة على التفصيل والاختلاف المذكور في الجمعة غير انها ان فسدت بنحو حدث عمد يستقبلها وان فسدت بخروج الوقت سقطت ولا يقضيها عندنا كالجمعة ولكنه يصلى أربعاً مثل صلاة الأضحية ان شاء لانها اذا فاتته لا يمكن تداركها بالقضاء لفقد الشرائط فلو صلى مثل الضحية لنيل الثواب كان حسنا وهو مروى عن ابن مسعود (قوله وتؤخر بعد الرالى الغد فقط) لان الاصل فيها ان لا تقضى لكن ورد الحديث بتأخيرها الى الغد لعذر فبقي ما عداه على الاصل فلا تؤخر الى الغد بغير عذر ولا الى ما بعده بعذر ولما قدم ان انتهاء وقتها والشمس من اليوم الاول لم يوجب الى التقيدها بالعبارة الجيدة وتؤخر بعذر الى الزوال من الغد فقط ولم يذكر في الكتب المعتمدة اختلاف في هذا وذكر في المجتبى عن الطحاوي في شرح الآثار أن هذا قول أبي يوسف وقال أبو حنيفة ان فاتت في اليوم الاول لم تقض لابي يوسف حديث أنس قال أخبرني عمو من الانصار ان الهلال خفي على الناس في آخر ليلة من شهر رمضان فأصبحوا صياما فشهدوا عند النبي صلى الله عليه وسلم بعد الزوال انهم رآوا الهلال في الليلة الماضية فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بالفطر فأفطروا وخرج بهم من الغد فصلى بهم صلاة العيد ولا يخفى ان حنيفة ان الاصل ان لا تقضى لكن تركها في الأضحية لخصائص العيدمة وهو جواز النحر وحرمة الصوم وفيما عداه جرينا على الاصل قال الطحاوي في حديث أنس ولينخرجوا لعيدهم من الغد وليس فيه أنه صلى صلاة العيد بهم فيحتمل أن يكون خروجهم لاطهار سواد المسلمين وازهاها بعددهم اه (قوله وهي أحكام الأضحية) أي الأحكام المذكورة لعيد الفطر ثابتة لعيد الأضحية صفة وشرطا وقتا ومنه بالاستسقاء واثمها دليل الاستسقاء المصنف رحمه الله من ذلك فقال

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

(قوله فلذا كان المختار عدم كراهة الاكل) قال في النهري تحريماً اه والظاهر انه غير صحيح لقول النبيين بعد ولكن يستحب أن يأكل وهو يعطى نبي التنزيه كالاختفي قاله الشيخ اسمعيل فليستأمل والاحسن الاستدلال بما قاله في البدائع وأما في عيد الاضحى فان شاء ذاق وان شاء لم يذوق والآدب أن لا يذوق شيئاً الى وقت الفراغ من الصلاة حتى يكون تناواه من القرابين اه فان هذا التعبير يفيد نفي الكراهة ١٧٦ أصلاً وانظر ما قدمناه في مكر وهات الصلاة قبيل الفصل (قوله فينبغي للخطيب

أن يعلمهم الخ) قال في النهري قد منما يستغنى به عن ذلك وأرجع اليه وما قدمه هو وقوله في خطبة صلاة الفطر يمكن أن تظهر في حق من أتى بها في العام القابل أو في حق من لم يؤديها قبل الصلاة اه ولا يخفى ما فيه فان من العام الى العام ينسى

لكن هنا يؤخر الاكل عنها ويكبر في الطريق جهراً ويعلم الاضحية وتكبير التشرية وتؤخر بغير الى ثلاثة أيام والتعريف ليس بشئ

العالم فضلاً عن الجرام وظهور الثمرة في حق من لم يؤديها فقط بعيداً المقصود تكبير الاحكام للمام على انه لا يظهر في حق تكبير التشرية خصوصاً مع ما ذكره المؤلف من الذي يستفاد من كلامه فانه يؤيد ما قاله وقد ذكر في الدر

(لكن هنا يؤخر الاكل) للاتباع فيهما وهو مستحب ولا يلزم من ترك المستحب ثبوت الكراهة اذ لا بد لها من دليل خاص فلذا كان المختار عدم كراهة الاكل قبل الصلاة وأما قوله فشمّل من لا يضحي وقيل انه لا يستحب التأخير في حقه وشمّل من كان في المصر ومن كان في السواد وقيدته في غاية البيان بان هدا في حق المصري أما القروي فانه يذوق من حين أصبح ولا يمكك كما في عيد الفطر لان الاضحية تذبح في القرى من الصباح (قوله ويكبر في الطريق جهراً) لا يتباع أيضاً وظاهره انه ليس بمستحب في البيت وفي المصلي وفي المحيط ويكبر في حال خروجه الى المصلي جهراً اذا انتهى الى المصلي يترك وفي رواية لا يطعمها ما لم يفتتح الامام الصلاة لانه وقت التكبير فانه يكبر عقب الصلاة جهراً ويسن الجهر بالتكبير اظهار للشعائر اه وجزم في البدائع بالاولى وعمل الناس في المساجد على اربعة الثانية (قوله ويعلم الاضحية وتكبير التشرية في الخطبة) لانها شرعت لتعليم احكام الوقت هكذا ذكر واما عن تكبير التشرية فيحتاج الى تعليمه قبل يوم عرفه لانه يعلمه يوم عرفه فانه ابتدأه فينبغي للخطيب أن يعلمهم احكامه في الجمعة التي قبل عيد الاضحية كما أنه ينبغي له أن يعلمهم احكام صدقة الفطر في الجمعة التي قبل عيد الفطر ليعلموها ويخرجوها قبل الخروج الى المصلي ولم أره منقولاً والعلم امانة في عنق العلماء ويستفاد من كلامهم أن الخطيب اذا رأى بهم حاجة الى معرفة بعض الاحكام وأنه يعلمهم ايها في خطبة الجمعة خصوصاً في زماننا من كثرة الجهل وقلة العلم فينبغي أن يعلمهم احكام الصلاة كما لا يخفى (قوله وتؤخر به نذر الى ثلاثة أيام) لانها موقفة بوقت الاضحية فتجوز مادام وقتها باقياً ولا تجوز بعد خروجه لانه لا تقضى قبله بالعدولان تأخيرها لغير عذر عن اليوم الاول مكر وه بخلاف تأخير عيد الفطر لغير عذر فانه لا يجوز ولا يصلي بعده والتقديم بالعدولان نفي الكراهة وفي عيد الفطر للصححة كذا في اكثر الكتب المعتمدة وفي المجتبى وانما قدمه بالعدولان لانه توتر كهافي اليوم الاول بغير عذر لم يصلها بعد كذا في صلاة الجلابي وهو من جملة غرائب رحمة الله (قوله والتعريف ليس بشئ) وهو في اللغة الوقوف بعرفات والمراد به هنا وقوف الناس يوم عرفه في غير عرفات تشبهاً بالواقفين بها واحتلف في معنى هذا اللفظ ففي فتح القدير ان ظاهره انه مطلوب الاجتناب فيكون مكر وه وفي النهاية ليس بشئ يتعلق به الثواب وهو يصدق على الاباحية وفي غاية البيان أي ليس بشئ في حكم الوقوف لقول محمد في الاصل دم السمك ليس بشئ في حكم الدماء وهذا لانه شئ حقيقة لكونه موجوداً الا انه لمسلم يكن معتبراً في نفسه اسم الشئ وانما لم يعتبر تعريفهم لان الوقوف لما كان عبادة مخصوصة بمكان لم يجز فعله الا في ذلك المكان كالطواف وغيره ألا ترى انه لا يجوز الطواف حول سائر البيوت تشبهاً بالطواف حول الكعبة اه

المختار في اول باب صدقة الفطر عن النبي انه كان عليه الصلاة والسلام يحطّب قبل الفطر بيومين وظاهره يأمر بانحراجها (قوله وفي المجتبى وانما يقيد بالعدولان) قال في النهري أقول الذي في المعراج عن المجتبى ما قدمناه يعني من قوله في صلاة الفطر لو انحراجها بالعدولان يصلها بخلاف عيد الاضحية قال وهو الموافق لكلامهم والظاهر ان ما في البحر سهو اه قلت الذي رأيت في المجتبى عين ما ذكره المؤلف فلا ينبغي الحكم عليه بالسهو بدون مراجعة له كما هو مقتضى نقله عن المعراج وأغرب منه ما فعله الرمي حيث نقل صدر عبارة المجتبى وحكم على المؤلف بالسهو مع ان قول المجتبى وانما يقيد بالعدولان من كور عقيب ما نقله الرمي بلافاصل ولعله ساقط من نسخته والله تعالى أعلم

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

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

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

بقوله تعالى ويذكروا اسم الله في أيام معلومات فالظاهر منها ذكر الله

على الذبحة نسبح له كرههم علمنا غيره في الجاهلية بدليل على ما رزقهم من بهيمة الانعام بل قد قيل ان الذكر كناية

عن نفس الذبح اه الا أن يقال مراده ان من استدل بالآية يلزمه القول بالفرضية تأمل

(قوله والحق كما قدمناه مرارا الخ) أي الحق في الجواب عن المصنف حيث سماه سنة لافي

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

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

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

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

وبالاقتداء يجب على المرأة والمسافر

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

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

باب صلاة الكسوف

مناسبتة لعيد هوان كلامه ما يؤدي بالجماعة نهارا بغير أذان ولا إقامة وأحرها عن العبدان صلاة العيد واجبة على الأصح يقال كسفت الشمس تكسف كسوفاً وكسفاً الله كسفاً يتعدى ولا يتعدى قال جرير بن عثمان بن عبد العزيز

الشمس طالعة ليست بكسفة * تمي عليك نجوم الليل والقمر

أي ليست تكسف ضوء النجوم مع طلوعها القلة ضوءها وبكائها عليك ولا جل ذلك لم يظهر لها نور فعلى هذا انتصب قوله نجوم على المفعول به والقمر معطوف عليه وتماه في السراج الوهاج ومنهم من جعل الكسوف للشمس والقمر ومنهم من جعل الكسوف للشمس والكسوف للقمر والأصل في صلاة الكسوف حديث البخاري أن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد من الناس ولكنهما آيتان من آيات الله فإذا رأيتوهما فصلوا وفي رواية قاعدوا (قوله يصلي ركعتين كالنفل امام الجمعة) بيان لمقدارها ولصفة أدائها امامها مقدارها فذكر انهار ركعتان وهو بيان لاقلها ولذا قال في المجتبى ان شأوا صلوا ركعتين أو أربعاً أو أكثر كل ركعتين بتسليمة أو كل أربع وأما صفة أدائها فهي صفة أداء النفل من أن كل ركعة ركوع واحد وسجدة واحدة ومن انه لا أذان له ولا إقامة ولا خطبة وينادي الصلاة جامعة ليحتمعوا ان لم يكونوا اجتمعوا ومن انها لا تصلى في الاوقات المكروهة ومن انه لا يكره تطويل القيام والر كوع والسجود والادعية والاذكار الذي هو من خصائص النوافل واحترز بقوله كالنفل عن قول أبي يوسف فانه قال كهيئة صلاة العيد وتقسيمه بامام الجمعة بيان للمستحب قال القاضي الاسيحي ويستحب في كسوف الشمس ثلاثة أشياء الامام والوقت والموضع اما الامام فالسلطان أو القاضي ومن له ولاية إقامة الجمعة والعبيد وأما الوقت فهو الذي يباح فيه التطوع والموضع الذي يصلى فيه صلاة العيد والمسجد الجامع ولو صلوا في موضع آخر أجزأهم ولكن الاول أفضل ولو صلوا وحدها في منازلهم جاز ويكره ان يجمع في كل ناحية اه وبه اندفع ما في السراج الوهاج ان في ذكر الامام اشارة الى انه لا بد من شرائط الجمعة وهو كذلك الا الخطبة اه لكن جعله الوقت من المستحبات لا يصح لانه لا تجوز الصلاة في الاوقات المكروهة ولم يبين المصنف رحمه الله صفتها من الوجوب والسنية وقد ذكر في البدائع قولين وذكر محمد في الاصل ما يدل على عدم الوجوب فانه قال ولا تصلى نافلة في جماعة الا قيام رمضان وصلاة الكسوف استثنائها من النافلة والمستثنى من جنس المستثنى منه فدل على كونها نافلة لكن مطلق الا حرفي قواه عليه الصلاة والسلام فصلوا يدل على الوجوب الا لصارف وما قديتوه من انه ذكره مع قوله وادعوا فان الدعاء ليس بواجب اجماعاً فكذلك الصلاة غير صحيح لان القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم (قوله بلا جهر) تصريح بما علم من قوله كالنفل لان النفل النهاري لا يكون جهرًا لدفع قولهما من الجهر حديث ابن عباس صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الكسوف فقام بنا قايما طويلا نحو من سورة البقرة ولو جهر لما احتج الى الحزب وقد ترك الدلائل الكثيرة في هذا الباب والكلام مع الشافعي والصاحبين رومالا لاختصاره قال في المجتبى وأما قدر القراءة فيها فروى انه عليه السلام قام في الركعة الاولى بقدر سورة البقرة وفي الثانية بقدر سورة آل عمران فان طول القراءة خفف الدعاء أو على العكس اه (قوله وخطبة) أي بلا خطبة لانه عليه الصلاة والسلام أمر بها ولم يبين الخطبة وما ورد من خطبته يوم مات ابراهيم وكسفت الشمس فانما كان للرد

باب صلاة الكسوف

(قوله وبه اندفع ما في السراج الخ) قال في النهي معنى قوله لا بد من شرائط الجمعة أي في تحصيل كمال السنة نعم ظاهر ما قاله الاسيحي يفسد أنه لو لاها عند الاستواء صحت فتدبره (قوله فدل على كونها نافلة) ذكر

باب صلاة الكسوف

يصلى ركعتين كالنفل امام الجمعة بلا جهر وخطبة

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

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

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

ثم يدعو حتى تجلي
الشمس والاصلوا فرادى
كالمخسوف والظلمة والريح

والفرع
باب الاستسقاء
له صلاة لا بجماعة ودعاء
واستغفار لا قلب رداه

بسطه المؤلف في الاشياء
والنظائر

باب الاستسقاء
قوله وان الجماعة ليست

بمشروعة) قال في النهر

واما عدم مشروعية

الجماعة فيها فلقول محمد

كافي الكافي لاصلاة في

الاستسقاء وانما فيها

دعاء بلغنا عن رسول الله

صلى الله تعالى عليه وسلم

انه خرج ودعا وبلغنا عن

عمر انه صعد على المنبر

ودعا واستسقى ولم يبلغنا

عن النبي صلى الله تعالى

عليه وسلم في ذلك صلاة

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

باب الاستسقاء

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

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

ثبت دليل الخصوص وقوله في البداع يحتمل أنه تغير عليه فأصلحه فظن الراوي أنه قلبه أو بعد من البعد ومن هنا خرم القدوري بقول محمد وأما القوم فلا
 ١٨٢ يقبلون أرويتهم بالتشديد أي في يقبلون كما في السراج عند كافة العلماء خلافا لما لاك
 قول المصنف ولا يحضر

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

باب الخوف

أي صلواته ووجه المناسبة أن شرعية كل منهما العارض خوف وقدم الاستسقاء لان العارض هناك انقطاع المطر وهو مما روي وهنا اختياري وهو الجهاد الذي سببه كفر الكافر (قوله ان اشتد من عدو أو سبع وقف الامام طائفة بازاء العدو وصلی بطائفة ركعتين لو مقيما ومضت هذه الى العدو وجاءت تلك فصلی بهم مابقي وسلم وذهبوا اليهم وجاءت الاولى وأتموا بقراءة وسلموا ثم الاخرى وأتموا بقراءة) هكذا اصلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم من حديث ابن عمر وهناك كيفيات أخرى معلومة في الخلافات وذكر في المجتبى ان الكل جائز وانما الخلاف في الاولى وفي العناية ليس الاشتداد شرطا عند عامة مشايخنا قال في التمهة سبب جواز صلاة الخوف نفس قرب العدو من غير ذكر الخوف والاشتداد وقال نحر الاسلام في مدسوطه المراد بالخوف عند البعض حضرة العدو لاحقيقة الخوف لان حضرة العدو أقيمت مقام الخوف على ما عرف في أصلنا في تعليق الرخصة بنفس السفر لاحقيقة المشقة لان السفر سبب المشقة فاقیم مقامها فكذلك حضرة العدو وهناسب الخوف فاقیم مقامه حقيقة الخوف اه وفي فتح القدير واعلم ان صلاة الخوف على الصفة المذكورة انما تلزم اذا تنازع القوم في الصلاة اما الذي يمتاز عواقلا فضلا أن يصلي باحدى الطائفتين تمام الصلاة ويصلي بالطائفة الاخرى امام آخر تمامها اه وذكر الاسيماجي ان من انصرف منهم الى وجه العدو را كما انه لا يجوز سواء كان انصرفه من القبلة الى العدو أو عكسه وانما تتم الطائفة الاولى بلا قراءة لانهم لا حقون ولد الواحدتهم امرأة فسدت صلاتهم والثانية بقراءة لانهم مسبقون ولذا لو حادتهم امرأة لا تفسد صلاتهم ويدخل تحته المقيم خلف المسافر حتى يقضى ثلاث ركعات بلا قراءة ان كان من الطائفة الاولى وبقراءة ان كان من الثانية والمسبوق ان أدرك ركعة من الشفع الاول فهو من الطائفة الاولى والافيه من الثانية وأطلق في الصلاة فشمس كل صلاة تؤدي بجماعة

أهل الذمة) كان بتسخة المتن التي وقعت للمؤلف هكذا وتابع الزيلعي والافالذي في المتن مجردا وعليه شرح في النهر وحضورد ذي وانما يخرجون ثلاثة أيام باب الخوف ادا اشتد الخوف من عدو أو سبع وقف الامام طائفة بازاء العدو وصلی ركعة وركعتين لو تم ما ومضت هذه الى العدو وجاءت تلك فصلی بهم مابقي وسلم وذهبوا اليهم وجاءت الاولى وأتموا بلا قراءة وسلموا ثم الاخرى وأتموا بقراءة لا قلب ردا و حضور ذي وانما يخرجون ثلاثة أيام (قوله اختلفوا في أنه هل يجوز) قال في النهر أي يجوز عقلا وان لم يقع اه وهو بعيد جدا وما بعده نسبة الجواز الى القول لا الى الاستجابة ولا معنى للاختلاف في جواز القول بها عقلا فالظاهر أن المراد الجواز شرعا يدل عليه قوله في غرر الاذكار وروى مالك حضوره لان دعاء قد

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

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

﴿ كتاب الجنائز ﴾

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

(قوله الا أن يقال انه معلوم مما تقدمه الخ) هذا بعد جدا

﴿ كتاب الجنائز ﴾

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

﴿ كتاب الجنائز ﴾

ولي المحتضر القبلة على يمينه

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

ويخسف صدغاه وتمتد جلدة الحصىة لان الحصىة تتعلق بالموت وتتسلى جلستها ولا يمتنع حضور الجنب والحائض وقت الاحتضار وانما يوجه الى القبلة على يمينه لانه السنة المنقولة واختار مشايخنا بما وراء النهر الاستلقاء على ظهره وقدماه الى القبلة لانه لا يسير لخرج الروح وتعبه فى فتح القدير وغيره بانه لم يذكر فيه وجه ولم يعرف الانقباض والله أعلم بالاسير منهم ما ولكنه أسير لتغميضه وشده بحمته وأمنع من تقوس أعضائه ثم اذا ألقى على القفاير رفع رأسه قليلاً ليصير وجهه الى القبلة دون السماء اه وفى المبتغى بالمجتمعة والاصح انه يوضع كما يسير لاختلاف المواضع والا ما كان اه وهذا كله اذا لم يشق عليه فاذا شق عليه ترك على حاله كذا فى المجتبى وذ كفى المحيط الاضطجاع للمريض أنواع أحدها فى حالة الصلاة وهو أن يستلقى على قفاه والثانى اذا قرب من الموت يجمع على الايمن واختير الاستلقاء والثالث فى حالة الصلاة على الميت يجمع على قفاه معترضا للقبلة والرابع فى الجسد يجمع على شقه الايمن ووجهه الى القبلة هكذا توارثت السنة اه وفى معراج الدراية والمرجوم لا يوجه اه (قوله ولقن الشهادة) بان يقال عنده لا اله الا الله محمد رسول الله ولا يؤمر بها الحديث الصحيح من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة وهو تحرير على التلقين بها عند الموت فيفيد الاستحباب وحينئذ فلا حاجة الى الاستدلال بالحديث الآخر لقنوا موتاكم قول لا اله الا الله فان حقيقته التلقين بعد الموت وقد اختلفوا فيه وقولهم انه مجاز تسمية لاشئ باسم ما يؤل اليه قول لا دليل عليه لان الاصل المحقيقة وقد اطال المحقق فى فتح القدير فى رده وفى المجتبى واذا قالها مرة كفاه ولا يكثر عليه ما يتكلم بعد ذلك ولما أكثر على ابن المبارك عند الوفاة قال اذا قلت ذلك مرة وأنا على ذلك ما لم أتكلم لان الغرض من التلقين أن يكون لا اله الا الله آخر قوله اه وفى القنية اشتد مرضه وودنا موته فنواجب على اخوانه وأصدقائه أن يلقنوه الشهادة اه وينبغي أن يكون مستحبا كما قدمناه لان الامر فى الحديث لم يكن على حقيقته بل استعمل فى مجازه فلم يكن قطعى الدلالة فلم يفد الجواب قالوا واذا ظهر منه كلمات توجب التكفر لا يحكم بكفره ويعامل معاملة موتى المسلمين جملة على انه فى حال زوال عقله ولذا اختار بعض المشايخ أن يذهب عقله قبل موته لهذا الخوف وبعضهم اختار اقيامه حال الموت وقد اعتاد الناس قراءة يس عند المحتضر وسيأتى (قوله فان مات شد لحياه ونغض عيناه) بذلك جرى التوارث ثم فيه تحسينه فيستحسن وتقدم فى الوضوء ان اللحي يفتح اللام منبت اللحم من الانسان أو العظم الذى عليه الاسنان وعن أم سلمة ان النبى صلى الله عليه وسلم دخل على أبى سلمة بعد الوفاة وقد شق بصره فأغمضه ثم قال ان الروح اذا قبض تبعه البصر ثم قال اللهم اغفر لآبى سلمة وارفع درجته فى المهدين واخلفه فى عقبه فى الغابرين واغفر لنا وله يا رب العالمين وافسح له فى قبره ونور له فيه قال فى المجتبى وينبغي أن يحفظه كل مسلم فيدعوه عند الحاجة وفى التنف يصنع باختمض عشرة أشياء يوجهه الى القبلة على قفاه أو يمينه ويمد أعضاؤه ويغض عيناه ويقرأ عنده سورة يس ويحضر عنده من الطبيب والمقن لا اله الا الله ويخرج من عنده الحائض والنفساء والجنب ويوضع على بطنه سيف لثلاثا يفتح ويقرأ عنده القرآن الى أن يرفع اه أى الى أن يرفع روحه وفى التبيين يقول مغمضه بسم الله وعلى ملة رسول الله صلى

ناظرا أين تذهب فأت وفى فهم هذا دقة فانه قد يقال ان البصر انما يبصر مادام الروح فى البدن فاذا فارقه تعطل الابصار كما يتعطل الاحساس والذى ظهر لى فيه بعد النظر ثلاثين سنة ان يجاب باحد أمرين ولقن الشهادة فان مات شد لحياه ونغض عيناه أحدهما أن ذلك بعد خروج الروح من أكثر البدن وهى بعد باقية فى الرأس والعينين فاذا خرج من الفم أكثرها ولم تنته كلها نظر البصر الى القدر الذى خرج وقد ورد أن الروح على قدر أعضائه فاذا خرج بقيتها من الرأس والعين سكن النظر فيكون قوله اذا قبض الروح معناه اذا شرع فى قبضه ولم ينته قبضه الثانى أن يحمل على ما ذكره كثير من العلماء أن الروح لها اتصال بالبدن وان كانت خارجة فترى وتسمع وترد السلام ويكون هذا الحديث من أقوى الأدلة

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

أمر حاج قال أو تذكره القراءة عليه بعدمونه حتى يغسل اه (قول المصنف بلامضمضة واستنشاق) هذا لو كان طاهراً أماً لو كان جنساً أو حائضاً ونفساء فعلاً تتمة الطاهرة كفى الامداد عن شرح المقدسي وفي حاشية الرمي اطلاق المتون والشروح يشمل من مات جنساً وكذلك اطلاق الفتاوى والعلّة تقتضيه ولم أر من صرح به لكن اطلاق يدخله اه وفي حاشية مسكين أنهما لا يفعلان وعزاه الى الزبلي قلت ولم أجد ذلك فيه ونقل بعده عن الشلبي قال فما ذكره المحلّي الى أي في شرح القدروري من أن الجنب بمضمض ويستنشق غريب مخالف لعامة الكتب ثم قال في الحاشية ما ذكره ١٨٥ المحلّي يتجه على منذهب

الامام في غسل الشهيد الجنب وما ذكره غيره يتجه على قولهما بعدم غسله اه وفيه أن التعليل بالمرح يقتضى عدمه عندهم تأمل (قوله غير ووضع على سر بر حجر وتر واستر عورته ووجد ووضئ بلامضمضة واستنشاق وصب عليه ماء مغلي بسدر أو حرض

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

الله عليه وسلم انهم يسرعون عليه امره وسهل عليه ما بعده وأسعده بلقائك واجعل ما خرج اليه خيراً مما خرج عنه وفي المحيط وليد يشرح في جهازه لقوله عليه الصلاة والسلام بخلا بوجونا كم فان يك خيراً فقدموه اليه وان يك شراً فبعد الالهل النار (قواد ووضع على سر بر حجر وتر) لئلا يعتربه نداوة الارض ولينصب عنه الماء عند غسله وفي التجمير تعظيمه وازالة الرائحة الكريهة والوتر أحب الى الله من غيره وكيفية أن يدار بالجمرة حول السرير مرة أو ثلاثاً أو خمساً ولا يزد عليها كذا في التبيين وفي النهاية والكافي وفتح القدير أو سبعاً ولا يزد عليه وفي الظهيرية وكيفية الوضع عند بعض أصحابنا الوضع طويلاً كما في حالة المرض اذا أراد الصلاة باماء وممنهم من اختار الوضع عرضاً كما يوضع في القبر والاصح انه يوضع كما تيسر اه وظاهر كلامه ان السرير يجمر قبل وضعه عليه وانه يوضع عليه كمات ولا يؤخر الى وقت الغسل وفي الغاية يفعل هذا عند اذاعة غسله اخفاء لرائحة الكريهة وقال القدروري اذا أرادوا غسله وضعوه على سريره والاول أشبه لما ذكرنا وفي التبيين وتكره قراءة القرآن عنده الى أن يغسل وفي المغرب جرت ثوبه وأجره بجزه (قوله واستر عورته) اقامة لواجب الستر ولان النظر اليها حرام كما في عورة المحي وأطلق العورة فشملت الخفية والغليظة وصحح في التبيين وغاية البيان وصحح في الهداية والجنبي انها العورة الغليظة تيسر او لبطان الشهوة وجعله في الكافي والظهيرية ظاهر الرواية وفي المحيط ويغسل عورته تحت الحرقة بعد أن يلف على يده حرقة لتصير الحرقة حائلاً بين يده وبين العورة لان اللبس حرام كالنظر (قوله ووجد) أي من ثيابه ليتمكنهم التنظيف وتغسله عليه الصلاة والسلام في قبصه خصوصية له قالوا بمجرد كمات لان الثياب تحمي فيسرع اليه التغير (قوله ووضئ بلامضمضة ولا استنشاق) لان الوضوء سنة الاغتسال غير ان اخراج الماء متعذر فستر كان وفي الظهيرية ومن العلماء من قال يجعل الغاسل حرقة في أصبعه يمسح بها أسنانه ولهاثة ولثته ويدخل في مخزبه أيضاً اه وفي الجنبي وعليه العمل اليوم وظاهر كلام المصنف ان الغاسل يمسح رأس الميت في الوضوء وهو ظاهر الرواية كالجنب وفي رواية لا فيها لكنه لا يؤخر غسل رجليه في هذا الوضوء ولا يبدأ بغسل يديه بل بوجهه فخالف الجنب فهما كذا في المحيط ولم يذكر الاستحباب للاختلاف فيه فعندهما يستحب وعند أبي يوسف لا وأطلقه فشمل البالغ والصبي الا ان الصبي الذي لا يعقل الصلاة لا يوضأ لانه لم يكن بحيث يصل (قوله وصب عليه ماء مغلي بسدر أو حرض) مبالغة في التنظيف لان تسخين الماء كذلك مما يزيد في تحقيق المطلوب فكان مطلوباً بشرعاً وما يظن مانعاً وهو كون سخونته توجب انحلال ما في الباطن فيكثر

٢٤ - بحر ثاني قال المحلوي ما ذكر من الوضوء في حق البالغ والصبي الذي يعقل الصلاة فأما الذي لا يعقلها فيغسل ولا يوضأ لانه لم يكن بحيث يصل فتح قال في النهر وهذا يقتضى أن من بلغ مجنوناً يوضأ أيضاً ولم أره لهم وانه لا يوضئ الا من بلغ سبعا لانه الذي يؤثر بالصلاة حينئذ اه قال الشيخ اسمعيل وفي كل منهما بحث أما الاول فالفرق ظاهر لانه اجتمع فيه المقتضى والمانع بخلاف الصبي وأما الثاني فالتعليق على من لم يعقل وكونه لم يكن بحيث يصل يقتضى خلافه فلي تأمل اه وفي شرح النسبة بعد سوقه كلام المحلوي وهذا التوجيه ليس بقوى اذ يقال ان هذا الوضوء سنة الغسل المفروض للميت لا تعلق لكون الميت بحيث يصل أولاً كما في المجنون اه وظاهر كلامه أنه لا كلام في المجنون أن يوضأ

(قوله هذا اذا كان في رأسه شعر) ١٨٦ قال في النهرو لم يقل ولمحيمته لان الغالب وجود شعر فيها حتى لو كان أجرد أو مجرد لا يفعل

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

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

مغسولاً وهذا مما لا يتوقف فيه تأمل اه أقول بل فيه توقف لانهم عللوا شرطية غسله بكونه اماماً من وجهه وهذا يقتضي اشتراط طهارته ولانه صرح في النهربانها لا تصح على من لم يغسل ولا على من عليه نجاسة وسأقي عن الفتنة في شرح قوله وشرطها اسلام الميت وطهارته أن طهارة الثوب والمسكان والبسطن شرط في حق الامام والميت جميعاً (قوله فقير صحيح) عبر في المعراج

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

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

كالسعي والطهارة نعم لا ينال ثواب العبادة بدونها اه ونقل كلامه الباقي وأقره عليه وأيده بما في المحيط لو وجد الميت في الماء

ولا يسرح شعره ولحيته ولا يقص ظفره وشعر

لا بد من غسله لان الخطاب يتوجه الى بني آدم ولم يوجد منهم فعل اه

فالحاصل انه لا بد في اسقاط الواجب من الفعل

واما النية فشرط التحصيل الثواب ولذا صح تغسيل

الذمية زوجها كما سيأتي مع ان النية من

شروطها الاسلام فظهر ان ما استظهره في الفتح

غير ظاهر بل الظاهر ما جزم به في الحاشية واختاره

في الغاية والاستيعاب ثم الظاهر ايضا ان الشرط

حصول الفعل سواء كان من المكاف أو لا بدليل قصة حنظلة غسل

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

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

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

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

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

التصحيح وقديقال ما استشهد به في المحيط من المستثنين ليس على اطلاقه بل يخصص بما خصص به كلام هريرة الاصل أي نجس الماء ولا تجوز صلاة حامله لانه لا يخلو عن النجاسة غالباً فلو علم عدم النجاسة فيه لا ينجس الماء وتجاوز صلاة حامله وبه يترجح القول بانه حدث

(قوله فان صحت وجب ترجيح انها المحدث) فيه بحث لان مقتضى ما مر من الفرعين بخالفه فان صحت الرواية وجب تأويلها وهو كما في شرح المنية انه لا ينحس أى بالمحدث الذي دل عليه سياق الحديث وهو ١٨٩

حناية أبي هريرة أى لا يصبر
ينحس بالجناية كالنجاسات
الحقيقية التى ينبغى
ابعادها عن المحترم كالنبي
صلى الله تعالى عليه
وسلم والا لاجماع بانه
يتنجس بالنجاسة الحقيقية
اذا أصابته اه لكن
قال المحقق ابن أمير حاج

وكفته سنة ازار وقيص
ولفافة وكفاية ازار
ولفافة

قلت وقد أخرج الحاكم
عن ابن عباس رضى الله
عنه ما قال قال رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم
لا تنجسوا موتاكم فان
المسلم لا ينحس حيا ولا
ميتا وقال صحيح على شرط
البخارى ومسلم في ترجيح
القول بانه حدث اه
(قوله وصرح في المجتبى
بكرامتها) قال في النهر
والمذكور وفى غاية
البيان انه لا بأس بالزيادة
على الثلاثة فى كفن
الرجل ذكره فى كتاب
الحنثى فالأقتصار على
الثلاث لئلا يكون الأقل
مسنونا (قوله كما عمل به
فى البدائع) قال فى النهر
المراد بالتأويلين فى كلام

هريرة سبحان الله ان الميت لا ينحس حيا ولا ميتا فان صحت وجب ترجيح انها المحدث اه واتفقوا
ان حكمه بعده ان كان مسلما الطهارة ولذا يصلى عليه فبما يتوهم من أن الحنفة انما منعوا من
الصلاة عليه فى المسجد لاجل نجاسته خطأ واتفقوا على أن الكافر لا يطهر بالغسل وانه لا تصح صلاة
حامله بعده (قوله وكفته سنة ازار وقيص ولفافة) حديث البخارى كفن رسول الله صلى الله
عليه وسلم فى ثلاثة أثواب بيض سحولية وسحول بفتح السين قرية باليمن والأزار واللفافة من القرن
الى القدم والقرن هنا بمعنى الشعر واللفافة هى الرداء طولها وفى بعض نسخ المختار أن الأزار من
المنكب الى القدم هدا ما ذكره وبحث فيه فى فتح القدير بانه ينبغى أن يكون ازار الميت كالأزار الحى
من السرة الى الركبة لانه عليه السلام اعطى اللاتى غدا ان الله حقوة وهى فى الاصل معقد الأزار
ثم سمي به الأزار للمجاورة والقميص من المنكب الى القدم بلا دخار يص لانها تفعل فى قميص الحى
ليتمتع أسفله للثى وبلا جيب ولا كمين ولا يكف أطرافه ولو كفن فى قميص قطع جيبه ولبنته
كذاتى التبيين والمراد بالجيب الشق النازل على الصدر وفى العناية التكفين فى ثلاثة أثواب هو
السنة وذلك لا ينافى أن يكون أصل التكفين واجبا ولم يذ كر المصنف العمامة لما فى المجتبى
وتكره العمامة فى الاصح وفى فتح القدير واستحسنها بعضهم لاروى عن ابن عمر أنه كان يعممه
ويجعل العذبة على وجهه اه وفى الظهيرية استحسنها بعضهم للعلماء والأثر فى فقط وأشار المصنف
الى انه لا يراد للرجل على ثلاثة وصرح فى المجتبى بكرامتها واستثنى فى روضة الزندوستى ما اذا أوصى
بان يكفن فى أربعة أو خمسة فانه يجوز بخلاف ما اذا أوصى أن يكفن فى ثوبين فانه يكفن فى ثلاثة
ولو أوصى بان يكفن بالف درهم كفن كفنا وسطا اه ولم يبين لون الأكة ان لجواز كل لون لكن
أحبها البياض ولم يبين جنسها لجواز الكل لا مالا يجوز لبسه حال الحياة كالحجر بل للرجال وقد قالوا
فى باب الشهيد أنه يترع عنه الفرو والحشم معللين بانه ليس من جنس الكفن فظاهره أنه لا يجوز
التكفين به الا أن يقال ليس من جنسه المسنون وهو الظاهر لان المقصود من الكفن ستره وهو
جاصل بهما وفى المجتبى والمجديد والخلق فيه سواء بعد أن يكون نظيفا من الوسخ والحديث قال ابن
المبارك أحب الى أن يكفن فى ثيابه التى كان يصلى فيها اه وفى الظهيرية ويكفن الميت كفن مثله
وتفسيره أن ينظر الى ثيابه فى حال حياته لمحروج الجمعة والعيدين فذلك كفن مثله وتحسن
الا كفن للمحدث حسنا أو كفن الموتى لانهم يترأرون فيما بينهم ويتفخرون بحسن أ كفنهم
اه (قوله وكفاية ازار ولفافة) لقوله عليه الصلاة والسلام فى المحرم الذى وقصته ناقته كفنوه فى
ثوبين واختلف فيما قيل قيص ولفافة وصحح الشارح ما فى المنكب ولم يبين وجهه وينبغى عدم
التخصيص بالأزار واللفافة لان كفن الكفاية معتبر بادنى ما يلبسه الرجل فى حياته من غير كراهة وهو
ثوبان كما عمل به فى البدائع قالوا ويكره أن يكفن فى ثوب واحد حالة الاختيار لان فى حال حياته
يجوز صلاته فى ثوب واحد مع الكراهة وقالوا اذا كان بالمسالكه وبالورثة كثرة فكفن الكفاية
أولى وعلى القلب كفن السنة أولى ومقتضاه أنه لو كان عليه ثلاثة أثواب وليس له غيرها وعليه دين
أن يباع واحد منها للدين لان الثالث ليس بواجب حتى ترك للورثة عند كثرتهم فالدين أولى

البدائع الأزار والرداء لانه قال أدنى ما يكفن فيه ازار ورداء لقول الصديق رضى الله تعالى عنه كفنونى فى ثوبين هذين ولان أدنى
ما يلبسه الانسان فى حال حياته ثوبان اه نعم مقتضاه ان القميص مع الأزار كفاية اه قال الشيخ اسمعيل أقول وهو المطلوب
لا شعاره بعدم التخصيص ولو كان المراد بهما فى كلامه ذلك فكلام البحر بالنظر الى التعامل لا المعلىل

(قوله مع انهم صرحوا الخ) قال في الفتح ولا يبعد الجواب قال الشيخ استعماله لكون التعبير بالاولى لا يقتضي الوجوب اه
وقال بعضهم بان يفرق بين الميت والحى بان عدم الاخذ من الحى لاحتياجه ولا كذلك الميت اه لكن لا يخفى ان الاشكال
انما جاء من تصریحهم بعدم الفرق بين الميت والحى واذي يصح هذا الجواب وكتب الرملى هنا أقول قال في ضوء السراج شرح
السراجية قال الفقيه أبو جعفر ليس لهم ذلك بل يمكن بكفن الكفاية وبقضى بالباقي الدين بناء على مسألة ذكرها الخفاف
في أدب القاضي اذا كان للميتون ثياب حسنة يمكنه الا كتفاه بما دونها يبيع القاضي ويقضى الدين ويشترى بالباقي ثوبا يكفيه
فكاذب الميت المديون اعتبارا بحالة الحياة وهو الصحيح وفي النسخ ليس للغرماء ان يمنعوها عن كفن المثل اه قلت وقد صرح بمثل
ذلك في سبك الانهر شرح فرائض ملتقى الابحر وكذا في غيره مع التصريح بالتصحيح وبه علم ان ما مر عن الخلاصة خلاف الصحيح
أو محمول على ما اذا كان الحى ١٩٠ لا يمكنه الا كتفاه بما دونها وعلى كل فلا اشكال (قوله ولم يثبت في نسخة الزيلعي

فانكرها) الذي رأيت في
نسختي وجودها ولم أجد
انكارها ولعل ذلك
في بعض النسخ منه
فليراجع (قوله ولم يذكر
الدرع وهو الاولى الخ)
أى لانه يقال على قميص
وضرورة ما يوجد ولو
من يساره ثم يمينه وعقد
ان خيف انتشاره وكفنها
سنة درع وازار وخار
ولقافة وخرقة تربطها
نديها وكفاية ازار
ولقافة وخار

المسرة كما فسره به في
القاموس وعلى ما نلسه
فوق القميص كما ذكره
عن المغرب فكان ذكر
القميص أولى لانه هو
المراد من الدرع وفي ذكر
الدرع ايها المعنى الثاني

مع انهم صرحوا كما في الخلاصة بانه لا يباع شيء منها للدين كما في حالة الحياة اذا أفلس وله ثلاثة أثواب
وهو لا يساها ولا ينزع عنه شيء لبيع (قوله وضرورة ما يوجد) ثابت في أكثر النسخ وقد شرح
عليه مسكين وبأكبر وغيرهما ولم يثبت في نسخة الزيلعي فانكرها واستدل به بحديث مصعب بن
عمير لم يوجد له شيء يكفن فيه الاغرة فكانت اذا وضعت على رأسه بدت رجلاه واذا وضعت على
رجليه خرج رأسه فأمر النبي صلى الله عليه وسلم ان تغطي رأسه وتجعل على رجله شيء من الاذن
وهذا دليل على ان ستر العورة وحدها لا يكفي كذا في التبيين (قوله ولف من يساره ثم يمينه) أى
لف الكفن من يسار الميت ثم يمينه وكيفيته ان تبسط اللقافة أولا ثم الازار فوقها وبوضع الميت عليهما
متمصا ثم يعطف عليه الازار وحده من قبيل اليسار ثم من قبيل اليمين ليكون الايمن فوق الايسر
ثم اللقافة كذلك وفي البدائع فان كان الازار طويلا حتى يعطف على رأسه وسائر جسده فهو أولى
(قوله وعقدان خيف انتشاره) صانعة عن الكشف (قوله وكفنها سنة درع وازار ولقافة وخار
وخرقة تربط نديها) لحديث أم عطية أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى اللواتي عسان ابنته خمسة
أثواب واختلف في اسمها في مسلم انها زينب وفي أبي داود انها أم كلثوم وذكر بعضهم القميص لها
ولم يذكر الدرع وهو الاولى للاختلاف في الدرع قال في المغرب درع المرأة ما نلسه فوق القميص
وهو مذكر وعن المحلواني ما جيبه الى الصدر والقميص ماشقه الى المنكب ولم أجده أنا في كتب
اللغة اه واختلف في عرض الخرقة فقبل ما بين الشدى الى السرة وقبل ما بين الشدى الى الركبة
كلا ينشر الكفن بالفخذين وقت المشي (قوله وكفاية ازار ولقافة وخار) اعتبارا بلبسها حال
حياتها من غير كراهة ويكرهه أقل من ذلك وفي الخلاصة كفن الكفاية لها ثلاثة أثواب قميص وازار
ولقافة فلم يذكر الخمار وفي فتح القدير وما في الكتاب من عدم الخمار أولى لكن لم يعين في الهداية
ما عدا الخمار بل قال ثوبان وخار ففسرهما في فتح القدير بالقميص واللقافة فهو مخالف لما في
المتن والظاهر كما قدمناه عدم التعيين بل اما قميص وازار وازاران لان المقصود ستر جميع البدن

لكن قال في النهر اني يتوهم هذا مع قوله بعد وتلبس الدرع أولا اه وفيه ان الكلام في الاولية ولا يخفى وهو
ان الايهام يحصل أولا ثم يرتفع بعد فالايهام فيه أصلا أولى (قوله وهو مذكر) أى بخلاف الدرع الحديث فانه مؤنث قال
تعالى أن اعلم ساغات قال في القاموس وقد يذكر (قوله من عدم الخمار أولى) قال فان هذا يكون جميع عورتها مستورة بخلاف
ترك الخمار (قوله والظاهر كما قدمناه الخ) قال الشيخ اسمعيل بعد نقله مثل ما في الهداية عن البدائع والوقاية والمنسج والتنوير
ومثل ما في المتن عن العيون والنقاية وصدر الشريعة والمشكلات والمفتاح والملتقى والحاوي والايضاح ومثل ما في الفتح عن
الكافي والتاجية والنهاية والعناية ومثل ما في الخلاصة عن الحانية والمبتغى والقبض وعن خزنة الفتاوى درع وخار ولقافة
ثم ذكر عبارة المؤلف هذه وقال يؤيد ما استظهره اختلاف عباراتهم كما نقلناه في تأدية الكفاية لها الكفن لم نجد ذكر الازارين
في شيء من العبارات ولعلهم لاحظوا في ترك ذكره المحافظة على المسنون في الجملة وان جاز ذلك أيضا اه وقد يقال هو داخل

في اطلاق كلام الهداية وغيرها وما ذكره في الفتح من وجه اولوية ما في الهداية مما في الخلاصة يرجح ان الاولى باذكرة المؤلف تدبر (قوله وفي المجتبى يحتمل أن يريد الخ) قال في النهرو بعدة لا يخفى على ان ظاهره انه لا يجمعها قبل الغسل الا في حال كونه وترافخ منه كفن الكفاية للرجل وعليه فيحتاج الى الفرق (قوله فظاهره انه ١٩١ اذا كان لها مال الخ) كان

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

وتلبس الدرع أو لاثم يجعل شعرها ضغيرتين على صدرها فوق الدرع ثم الحمار فوقه تحت اللقافة وتجهز الا كفان أو لا وترا

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

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

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

ولما كان الزوج يجبر على نفقة زوجته في حياتها وان كان هو فقير اجبر على كفنها ايضا (قوله وجب كفنه الخ) الذي في القنية
 ووجب باووين اولاهما العطف **فصل** السلطان أحق بصلاته (قوله سعيد بن العاص) لانه كان واليا على المدينة
 كما في الفتح (قوله فعلى هذا المراد من السلطان الخ) حاصله ان كلام المصنف يحتمل اجراؤه على كل من القولين ورده في النهر
 بانه غير صحيح لقوله بعد ١٩٢ ثم انقضى وعطف الخاص على العام شرطه الواو اه وحاصله انه على كلامه

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

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

على سيده والمرهون على الراهن والمبيع في يد البائع عليه وان لم يكن له من تجب النفقة عليه فكفنه
 في بيت المال فان لم يكن فعلى المسلمين تكفينه فان لم يقدر واسألوا الناس له كنفوه بخلاف الخي اذا
 لم يجد ثوبا يصلى فيه ليس على الناس ان يسألوا له ثوبا والفرق ان الخي يتصدق على السؤال بنفسه
 والميت عاجز ان يسألوا له وفضل من الكفن شيء يرد الى المتصدق وان لم يعلم يتصدق به على الفقراء
 اعتبارا بكسوته كذا في المجتبى وفي التجنيس والواقعات اذا لم يعلم المتصدق يكفن به مثله من أهل
 الحاجة وان لم يتيسر يصرف الى الفقراء وفيهم مالو كفن ميتا من ماله ثم وجد الكفن فله ان يأخذه
 وهو أحق به لان الميت لم يملكه وفيه ما حى عريان وميت ومعه ما ثوب واحد فان كان للحي فله لبسه
 ولا يكفن به الميت لانه محتاج اليه وان كان ملك الميت والحي وارثه يكفن به الميت ولا يلبسه لان
 الكفن مقدم على الميراث واذا تعدد من وجبت النفقة عليه على ما يعرف في النفقات فالكفن
 عليهم على قدر ميراثهم كما كانت النفقة واجبة عليهم ولو لمات معتق شخص ولم يترك شيئا وله خالة
 موسرة يؤمر معتقه بتكفينه وقال محمد على خالته وفي الخانية من لا يجبر على النفقة في حياته كاولاد
 الاعمام والعمات والاخوان والحالات لا يجبر على الكفن زاد في الظهيرية وان كان وارثا وفي
 البدائع ولا يجب على المرأة كفن زوجها بالاجماع كما لا يجب عليها كسوته في الحياة وفي القنية
 ولومات ولا شيء له ووجب كفنه على ورثته فكفنه الحاضر من مال نفسه ليرجع على الغائب منهم
 بحسبهم ليس له الرجوع اذا أنفق عليه بغير اذن القاضي قال محمد رحمه الله كالعبد أو الزرع أو النخل
 بين شره يكره أنفق أحدهما عليه ليرجع على الغائب لا يرجع اذا فعله بغير اذن القاضي اه

فصل السلطان أحق بصلاته (يعني اذا حضر لان في التقدم عليه استخفافا به ولما مات الحسن
 قدم الحسين سعيد بن العاص وقال لولا السنة ما قدمتك أطلق في السلطان وأراد به من له سلطنة أي
 حكم وولاية على العامة سواء كان الخليفة أو غيره فيقدم الخليفة ان حضر ثم نائب المصطفى القاضي ثم
 صاحب الشرط ثم خلفته ثم خليفة القاضي وهذا ما نقله الفقيه أبو جعفر والامام الفضلي انما نقل
 تقديم السلطان وهو الخليفة فقط وامان عداه فليس له التقدم على الاولياء الا برضاهم قال في
 الظهيرية والخانية انه قياس قول أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر اه فعلى هذا والمراد من السلطان في
 المختصر هو الوالي الذي لا والى فوقه لكن المذكور في المحيط والبدائع والتبيين والجمع وشرحه
 التفصيل المتقدم عن أبي جعفر واقصر عليه في فتح القدير وصرح في الخلاصة بانه المختار فكان هو
 المذهب وقدم أبو يوسف الولي مطلقا وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة وما في الاصل من أن امام
 الخي أولى بها فمحمول على ما اذا لم يحضر السلطان ولا من يقوم مقامه توفيقا بينه مالا ان السلطان قل
 ما يحضر الجنائز كذا في البدائع وغيره ومعنى الاحقية وجوب تقديمه (قوله وهي فرض كفاية)
 أي الصلاة عليه للاجماع على افتراضها كونها على الكفاية وما ورد في بعض العبارات من انها

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

وظاهر كلام التعرير

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

الى القدوري وصاحب
التحفة انه لا يصلى على قبره
لان الصلاة بدون الغسل
ليست بمشروعة ولا تؤثر
بالغسل لتضمنه امر حراما
وهو نبش القبر فسقطت
الصلاة اه (قوله واما
سنهافا التعميد والثناء الخ)
أقول مقتضاه انه يجمع
بينهما مع ان المذكور في
عدة كتب انهما
روايتان ففي شرح
الباقاني عند قوله ويكبر
تكبيرة ثم يثنى عقيبها
قال بان يحمد الله تعالى
وهو ظاهر الرواية وقيل
يقول سبحانك اللهم
وبحمدك الخ ولا يقرأ
الفتحة الابنية والثناء
كذافي الشمني اه وفي
النهر قال في المنسوط
اختلاف المشايخ في الثناء

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

قال بعضهم بحمد الله كافي ظاهر الرواية وقال بعضهم بقول سبحانك اللهم وبحمدك كافي سائر الصلوات وهو رواية الحسن
عن الامام كذا في الدراية ولا يقر الفاتحة الاعلى وجه الشراء اه ومثله في العناية (قوله والذي ظهر لي الخ) قال في النهر مقتضى
ما سبق في الامامة تقدمه حتى ١٩٤ على امام الحى وذلك أن تقديم امام الحى كالا علم منسوب فقط وقد مر أن الزاتب

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

ثم امام الحى ثم الولي

مقدم على من دونه اه
وأجاب العلامة المتدسى
بان الظاهر أنهم انما
يجعلون الامام في مثل
هذا المقام للغرباء والذين
لاولى لهم فهو كالاجنبى
مطلقا اه أقول وهذا
أولى لان تقرير القاضي
له لتعين من يباشر هذه
الوظيفة لا ليكون قائما
عن القاضي والازم أن
كل من قرره القاضي في
وظيفة امامة أن يكون
نائبا عنه مقدما على امام
الحى والولى (قوله الا أن
يقال ان صفة العلم الخ)
قال في النهر أقول بل صفة
العلم توجب التقديم فيها
أيضا ألا ترى الى ما مر من
أن امام الحى انما يقدم

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

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

عبده ومولاه حاضر والولاية للمكاتب لكنه يقدم مولاه احتراماً ومولى العبد أحق بالصلاة عليه
من ابنه المحر على المفتي به لبقاء ملكه حكماً وكذا المكاتب إذا مات عن غير وفاء فإن ترك وفاء فإن
أديت كتابته أو كان المال حاضر الا يخاف عليه التوى والتلف فالابن أحق والافالمولى وسائر
القربان أولى من الزوج وكذا مولى العتاقة وابنه ومولى الموالاة لان الزوجة انتطعت بينهما
بالموت وفي المختبى والجار أحق من غيره (قوله وله ان يأذن لغيره) أى للمولى الاذن فى صلاة
الجماعة وهو يحتل شيئاً أحدهما الاذن فى التقدم لانه حقه فملاك باطله وقد منان محله ما اذا لم
يكن هناك ولى غيره أو كان وهو بعيداً ما اذا كانا ولى من مستويين فأذن أحدهما أجنبياً فلا
ان يمنعه ثانيهما أن يأذن للناس فى الانصراف بعد الصلاة قبل الدفن لانه لا ينبغى لهم ان
ينصرفوا الا باذنه وذكر الشارح معنى آخر وهو الاعلام بموته ليصلوا عليه لاسيما اذا كان الميت
يتبرك به وكره بعضهم أن ينادى عليه فى الأزقة والاسواق لانه نعى أهل الجاهلية وهو مكروه والاصح
انه لا يكره لان فيه تكثير الجماعة من المصلين عليه والمستغفرين له وتحريض الناس على الطهارة
والاعتبار به والاستعداد وليس ذلك نعى أهل الجاهلية وانما كانوا يبعثون الى القبائل ينعون مع
ضجيج وبكاء وعويل وتعديد وهو مكروه بالاجماع اه وهى كراهة تحريم الحديث المتفق عليه
ليس منام ضرب الحدرد وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية وقال عليه السلام لعن الله
الحالقة والصالقة والشاقة والصالقة التى ترفع صوتها بالمصيبة ولا بأس بارسال الدع والبيكاء
من غير نباحة (قوله وان صلى عليه غير الولى والسلطان أعاد الولى) لان الحق له والمراد من
السلطان من له حق التقدم على الولى فان الكلام فيما اذا تقدم على الولى من ليس له حق التقدم
فليس للولى الاعادة اذا صلى القاضى أو نائبه أو امام الحى لما فى الخلاصة والولولة الحية والظهيرية
والتجنيس والواقعات ولو صلى رجل والولى خلفه ولم يرض به ان صلى معه لا يعيد لانه صلى مرة وان لم
يتابعه وان كان المصلى السلطان أو الامام الاعظم فى البلدة أو القاضى أو الوالى على البلدة أو امام
حى ليس له أن يعيد لانهم أولى بالصلاة منه وان كان غيرهم فله الاعادة اه وأشار المصنف الى
ان الموصى له بالتقدم ليس بمقدم على الولى لان الوصية باطالة على المفتي به صرح بذلك أصحاب
الفتاوى قالوا ولو أعادها الولى ليس لمن صلى عليها أن يصلى مع الولى مرة أخرى وظاهر كلامهم ان
الولى اذا لم يعد فلا ثم على أحدهما أن الغرض وهو قضاء حق الميت قد تأدى بصلاة الاجنبى والاعادة
انما هى لاجل حقه لا لاسقاط الغرض وهذا أولى مما فى غاية البيان من أن حكم الصلاة التى صليت
بلاذن الولى موقوف ان أعاد الولى تبين ان الغرض ما صلى الولى وان لم يعد سقط الغرض بالاولى
اه فانه يقتضى ان لمن صلى أو لا ان يصلى مع الولى وليس كذلك وبما ذكرناه عن الفتاوى
الذ كورة تظهر ضعف ما فى غاية البيان من أن امام الحى اذا صلى بلاذن الولى فان للولى الاعادة
وانما لم يعد اذا صلى السلطان خوفاً لوزراءه وقد صرح فى الجمع وشرحه بان امام الحى كالسلطان
فى عدم اعادة الولى (قوله ولم يصل غيره بعده) أى بعدما صلى الولى لان الغرض قد تأدى بالاولى
والتنفل بها غير مشروع والامن له الحق وهو الولى عند تقدم الاجنبى ان قلنا ان اعادة الولى تغفل
والا فلا استثناء وقد اختلف المشايخ فى اعادة من هو مقدم على الولى اذا صلى السلطان والقاضى
فذهب صاحب النهاية والعناية الى أن المراد بالغير من ليس له تقدم على الولى أمان كان مقدماً
على الولى فله الاعادة بعد صلاة الولى لان الولى اذا كان له الاعادة اذا صلى غيره مع انه أدنى فالسلطان

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

(قوله ويشهد له مافي الفتاوى) أى ما مر في القولة السابقة وفي هذه الشهادة نظر لان ما مر عن الفتاوى هو أنه لو صلى السلطان ونحوه ليس للولى حق الاعادة لانهم أولى منه ولا دلالة في ذلك على أن لهم الاعادة اذا صلى الولى لان أولوية السلطان ونحوه لوجوب تعظيمه ولان في التقدم عليه ازدرائه لا لكون الحق لهم بل الحق انما هو للولى وتقدمهم عليه لعارض فاذا صلى صاحب الحق ولم يراع حرمة م لا يلزم منه أن يكون لهم حق الاعادة ومثل ذلك الابن مع الاب فان الحق للابن ولكنه يقدم أباه احتراماً له ولا يردا ما المحى لان تقدمه على الولى مندوب لا واجب كتقديم السلطان (قوله وقد ظهر للعبد الضعيف الخ) قال في النهرفيه نظر لان كلمتهم متفقة على أنه لاحق للسلطان عند عدم حضوره وقد علمت ثبوت الخلاف مع حضوره اه وحاصله أنه جل الخلاف بين كلامى النهاية والسراج على حالة حضوره أما عند عدمه فليس مما الخلاف فيه لما مر أن أولوية السلطان ان حضر وعليه فمافي المجتبى ١٩٦ مثل مافي النهاية والذي يظهر لى أن كلام النهاية ليس خاصاً بحالة حضوره يدل عليه

ما ذكره بعده عن المبسوط في الجواب عن دليل الشافعى على جواز الاعادة حيث قال لا تعاد الصلاة على الميت الا أن يكون الولى هو الذى حضر فان وان دفن بلا صلاة صلى على قبره ما لم يتفسخ

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

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

فكانوا يصلون عليه قبل حضوره وكان الحق له لانه هو الخليفة فلما فرغ صلى عليه ثم لم يصل أحد بعده عليه اه وهذا بشكل أيضاً على توفيق المؤلف كما نبه عليه الشيخ اسمعيل الا أن يقال انه لم يصل أحد قبل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا قبل أبى بكر رضى الله تعالى عنه ممن له ولاية الصلاة بل جميع من صلى كان اجنبياً وبه يندفع ما مر لكنه يتوقف على اثبات ذلك وأنه لم يصل على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أحد من أقاربه قبل الصديق وهو بعد تأمل ثم ظاهر الجواب المذكور عن المبسوط يؤذن أن من لم يصل عليها الصلاة قبل الولى وليس مجرد المافي القم ومافي الصحيحين أنه صلى الله تعالى عليه وسلم أتى على قبره ووقف ففكر أن يعادى الولى على أن ان لم يصل أن يصلى على القبر وان لم يكن الولى وهو خلاف مذهبنا فلا يخلص الابداء أنه لم يكن صلى عليها أصلاً وهو في غاية البعد من الصحابة اه قلت بل لا يصح هذا الادعاء أصلاً في صلواتهم عليه صلى الله تعالى عليه وسلم (قوله بعد ثمانين سنة) لعله بعد ثمانية سنين ثم راجعت البدائع فقرأت فيه كذلك فها هنا تحريف

الله

(قوله وحكم صلاة من لا ولاية له كعدم الصلاة أصلاً) قبل هذا مخالفاً لما قدمه من أن الفرض قد تادي بصلاة الأجنبي قلت لم أجد هذه العبارة في المجتبى وإنما الذي فيه إذا دفن قبل الصلاة أو صلى عليه من لا ولاية له يصلى عليه ما لم يتمزق أه وهذا لا يخالفه لأنه يقال المراد يصلى عليه الولي قضاء لحقه ويمكن تأويل ما ذكره المؤلف أيضاً بان يقال معنى قوله كعدم الصلاة أى في حق الولى يعنى انها معتد بها لكن الولى أن يصلها كما لو لم يصل عليه أحد (قوله وروى الحسن أنه دعاء الاستفتاح) قدمنا قبيل قوله ثم امام الحنفى ان ظاهر الرواية أنه يحمد (قوله وفي المحيط والتجديد الخ) قلت ومثله ١٩٧ في الولوة الحجة والتاريخية عن فتاوى

سمرقند فما ذكره الشرنبلالى في بعض رسائله وكذلك على القارى من انها مستحبة نبوت قراءتها عن ابن عباس كفى صحیح البخارى وانه قال عمداً فعلت ليعلم

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

انها سنة ولم اعادة الخلاف فان الشافعى يقول بفرضيته مخالفاً للمقول في كتب المذهب فلا يعول عليه وما استدل به الشرنبلالى من قول القسنة ولو قرأ فيها الحمد لله الى آخر السورة جاز ولو كان ساكناً يجوز صلواته لادليل له فيه لاحتمال أن المراد قراءتها على قصد الثناء أو المراد من الجواز الصحة بدليل

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

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

ولا مقطوعاً بعدم سنته بل هو مجتهد فيه وقد نص علماؤنا الحنفية على أن المقتدى في صلاة العيد يتبع الامام فيما زاد على الثلاث في تكبيرات الزوائد ما لم يجاوز المأثور كما مرى لانه مجتهد فيه وكذا يتبع الشافعي اذا قنيت للوتر بعد الزكوع وعلاوه ايضا مانه مجتهد فيه ولا يتابعه في قنوت الفجر خلافا لابي يوسف لانه امام منسوخ على تقدير انه كان سنة ثم ترك أو مقطوع بعدم سنته بناء على أنه كان دعاء على قوم شهر او عد في الدر المختار من واجبات الصلاة متابعة الامام في المجتهد فيه لا في المقطوع بنسخه أو بعدم سنته كقنوت فجر اه وظاهره وجوب المتابعة في رفع اليدين هنا لانه مجتهد فيه ليس مقطوعاً بنسخه ولا بعدم سنته بدليل اختلاف علماؤنا فيه وقد نص في البدائع على وجوب متابعة الامام في تكبيرات الزوائد في العيد ما لم يكبر تكبير الم يقل به أحد من الجماعة قال لانه يتبع لامامه فيجب عليه متابعتة وترك رأيه برأى الامام لقوله عليه الصلاة والسلام انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه وقوله عليه السلام تابع امامك على أي حال وحدته فمالم يظهر خطؤه بيقين كان اتباعه واجبا الخ لكن رأيت بعد ذلك في شرح المقدمة الكيدانية للقهستاني ١٩٨ نقلا عن الجلابي أنه لا يتابع امامه في رفع اليدين في الجنازة فتأمل (قوله قالوا

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

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

فلو كبر الامام خصال يتبع ولا يستغفر لصبي ولا يجنون ويقول اللهم اجعله لنا فرطا واجعله لنا اجرا وذرا واجعله لنا شافعا ومشفعا

ينوي بذلك الافتتاح أن يأتي بعده بثلاث تتم صلاته الا أن يقال ان نية الافتتاح للاحتياط فلا ينافي أن تكون صلاته تامة بدون زيادة لكن لو كبر المنادى خصالا قلنا

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

والفرط

ولا يستغفر لضي برده عليه ما في الحديث اللهم اغفر لحيينا وميتنا وشاهديننا وصغيرنا وكبيرنا وذكرينا وانثانا رواه الترمذي والنسائي كافي الفتح فقيه الاستغفار للصغير اللهم الا ان يحاب بانه لا يستغفر للصبي على سبيل التخصيص لانه لا ذنب له كاعلوا به قوله ولا يستغفر لصغير وأما ما في هذا الحديث فليس المراد الاستغفار للصغير بل المراد طلب الغفرة لعموم الداعين فالمراد تأكيد التعميم تأمل ثم رأيت القهستاني أجاب بذلك والله الحمد (قوله وينبغي ان يدعو له فيها الخ) قال الرملي قال في شرح المنية وفي المفيد ويدعوا لذي الطفل وقيل يقول اللهم تغسل به موازينهما واعظامه أجرحهما ولا تقفنهما بعده اللهم اجعله في كفة آله ابراهيم وأحقه بصالحى المؤمنين اه ثم قال الرملي والمراد بالعبد في كلامه هنا الصبي وقوله وينبغي ان يدعو له فيها كما يدعو للميت لعله كما يدعو لآبوى الميت يعنى الصغير ووجه كلامه ان السيد أحق به من أبويه فاذا دعا لآبويه المسلمين قبله والى الدعاء لسيدته المسلم وأما الكبير مطلقا فلم يصرح أحد بالدعاء لوالديه فكذلك لسيدته بل يدعو له ١٩٩ كما يدعو للحجر الكبير فتأمل اه

وحاصله ان المراد بالعبد في كلام المؤلف العبد الصغير لان الحجر الصغير يدعو لآبويه وأما العبد الصغير فالغالب كون أبويه كافرين فينبغي أن يدعو لسيدته بدل أبويه

وينتظر المسبوق ليكبر معه لامن كان حاضرا في حالة التجرية

ولا يخفى ان حمل كلام المؤلف على هذا العبد لانه لم يذكر الدعاء لآبوى الحجر الصغير حتى يقنس عليه العبد الصغير ويجعل سيده بمنزلة الآبوين بل المتبادر من كلامه العبد الكبير لكن الداعى للشيخ خير الدين

والفرط بغفمتين الذي يتقدم الانسان من ولده يقال اللهم اجعله لنا فرطا أى أجمتقا دما والفرط الفارط وهو الذي يسبق الورد الى الماء وفي الحديث أنا فرطكم على الخوض أى أتقدمكم اليه كذا في ضياء المحلوم والان نسب هو المعنى الثاني هنا كما اقتصر عليه في غاية البيان لئلا يلزم التكرار في قوله واجعله لنا أجرا والذخر بضم الذال وسكون الحاء الذخيرة والمشفع بفتح الفاء مقبول الشفاعة وذكر العيني في شرح الشهاب في بحث انما الاعمال بالنيات ان الثواب هو الحاصل باصول الشريعة والحاصل بالمكملات يعنى أجران الثواب لغة بدل العين والاجر بدل المنفعة فالمنفعة تابعة للعين وقد يطلق الاجر ويراد به الثواب وبالعكس اه ولم أر من صرح بانه يدعو لسيد العبد الميت وينبغي ان يدعو له فيها كما يدعو للميت (قوله وينتظر المسبوق ليكبر معه لامن كان حاضرا في حالة التجرية) أى وينتظر المسبوق في صلاة الجنازة تكبير الامام ليكبر مع الامام للافتتاح فلو كبر الامام تكبيرة أو تكبيرتين لا يكبر الا حتى يكبر الاخرى بعد حضوره عند أى حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف يكبر حين يحضر لان الاولى للافتتاح والمسبوق يأتي به ولهما ان كل تكبيرة قائمة مقام ركعة والمسبوق لا يبتدىء بما فاتة اذ هو منسوخ كذا في الهداية وهو مفيد لما ذكرناه ان التكبيرات الاربع اركان وليست الاولى شرطا كما توهمه في فتح القدير الا أن يكون على قول أبي يوسف كما لا يخفى ولو كبر كما حضر ولم ينتظر لا تفسد عندهما لكن ما أراه غير معتبر كذا في الخلاصة وأشار المصنف الى انه لو أدرك الامام بعدما كبر الرابعة فاتته الصلاة على قولهما خلافا لابي يوسف وأفادانه لوجاه بعد التكبيرة الاولى فانه يكبر بعد سلام الامام عندهما خلافا لابي يوسف ثم عندهما يقضى ما فاته بغير دعاء لانه لو قضى الدعاء رفع الميت فيفوت له التكبير واذ رفع الميت قطع التكبير لان الصلاة على الميت ولا ميت يتصور وفي الظهيرية ولورفعت بالايدي ولم توضع على الاكف ذكر في ظاهر الرواية انه لا يأتي وانما لا ينتظر من كان حاضرا حالة التجرية اتفاقا لانه بمنزلة المدرك ألا ترى انه لو كبر تكبيرة

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

وقيل لا يقطع حتى تباعد اه ولا يخالفه ما سئذ كرم انها لا تصح اذا كان الميت على ايدي الناس لانه يعتفر في البقاء لا يعتفر في الاستداه كسدا في الشرب لالوية (قوله كبر الحاضر للاولى للمحال وكذا قوله وقضى الاولى للمحال) اى قبل سلام الامام وسينبه المؤلف على خلافه عن الواقعات وفي شرح الشيخ اسمعيل عن المنتقى بالقاف ثم يكبر ثلاثا قبل ان ترفع الجنازة وفي الوولو الحجة وعليه الفتوى وفي النهر يكبر ما زاد على التخرية بعد الفراغ نسقانا خشى رفع الميت على الاعناق حتى لو رفع على ايدي كبرى فظاهر الرواية لا فرق في ذلك بين المدرك واللاحق نص على ذلك غير واحد في المحتبى من انه يكبر الكل للمحال شاذ (قوله ولو كبر الامام اربعاً والرجل حاضر) اى حاضر من اول التكبيرات كما هو المتبادر ببقى ما لو حضر بعد التخرية وكبر الامام الثانية بعد حضوره هل ينتظر او لا يظهر تقييد المتن بقوله لا من كان حاضر في حالة التخرية انه ينتظر لانه ليس حاضر اوقتها فهو مسبوق تأمل (قوله انما هو في مسألة المحاضر) قال في النهر انت خير بان مسألة المحاضر لا خلاف فيها فاني ينسب الى ابي يوسف وحده ولذا ذكر المسئلة في غاية ٢٠٠ البيان غير معزوة اليه ثم قال وعن الحسن لا يدخل معه وعن ابي يوسف انه يدخل اه

وحاصله ان ما محل
وذاق لاء على قول الثاني
فقط كما توهمه عبارة المحيط
ومحل الابهام فيما لو
حضر بعد الرابعة
ويقوم للرجل والمرأة
بجذاه الصدر

وحينئذ فاني المحقائق
في مسألة المسبوق
لا المحاضر وقد نقل في
الشرب لالوية عن التجنيس
والولو الحجة ان الفتوى
في هذه المسئلة على قول
أبي يوسف اه وفي
البدائع والدرر وشرح
المقديسي ان الصحيح
قولهما فقد اختلف

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

التصحيح وظهر ان ما ذكره المؤلف غير ظاهر (قوله فينبغي ان

فقام

يكون كالمسئلة الاولى) اى انه تفوته الصلاة اذا كبر الامام الرابعة وهو حاضر كما اذا حضر بعدما كبرها الامام فانها تفوته عندهما خلافا لابي يوسف كما مر وحينئذ فلا فرق بين الحاضر وبين الغائب الذي حضر بعد الرابعة وعليه فقول المحيط والرجل حاضر ليس احترازا عن الغائب اذا لفرق بينهما الا في التكبير الاولى فان من كان حاضر اوقتها لا يكون مسبوقا اذا كبر الثانية مع الامام اما اذا لم يكبرها معه فانه يكون مسبوقا بالاولى وحاضر في الثانية فيتابعه فيها ويقضى الاولى كما دل عليه كلام الواقعات هذا حاصل كلامه وفيه نظر لان انما هو ان من حضر تكبير الامام له ان يكبر بلا انتظار الى تكبير الامام بعده سواء كان ذلك في التكبير الاولى أو غيرها فلو كبر الامام الاولى ثم حضر رجل وكبر الامام الثانية والرجل حاضر كان مدركا لهذه التكبير الثانية فله ان يكبرها قبل ان يكبر الامام الثالثة ويكون مسبوقا باحدة ويقضيها بعد سلام الامام فكذا اذا كبر الامام اثنين أو ثلاثا وهو حاضر يكون مدركا لآخرها فيكبرها ومسبوقا بما قبلها فيقضيها وكذا اذا كبر الامام الاربع وهو حاضر يكون مدركا للارابعة فيكبرها ويقضى الثلاث لانه فات محلها فيكون مسبوقا بها ولا يلزم من ذلك كونه مسبوقا بالرابعة ايضا لان محلها باق ما لم يسلم

الامام وكلام الواقعات مشير الى ما ذكرنا وحينئذ فالفرق ظاهر بين الحاضر والمسوق لان المسوق بالاربع بان حضر بعد الرابعة لا يمكنه التكبير عندهما لانه لا يمكنه ذلك الا اذا كبر الامام ولم يبق للامام تكبير ليتابعه فيه فتفتونه الصلاة فتأمل (قوله فيه نظر) اجاب في النهر بانه يمكن ان يقال المعنى ليس المقصود منها الذاتة الا للقيام ٢٠١ وأما التكبيرات فانها وان كانت أركاناً

الآن معنى الانتقال لا يفارقها فهي مقصودة لغيرها (قوله ممنوع) قال في النهر يمكن التوفيق بين كلامهم بان نفي الكراهة اتفاقاً في حق

ولم يصلوا ربكنا ولا في مسجد

من كان خارجاً واثباتها فيمن كان داخلًا وهذا لانه لا معنى لاثباتها في حق الخارج بل لا ينبغي ان يكون فيه خلاف وهذا فقه حسن فتدبره اه ولا يخفى ما فيه فان المؤلف بنى المنع على التعليل الاول ولا شك ان من في المسجد وجدت فيه العلة لانه شغله بما لم يبين له نعم يظهر التوفيق على التعليل الثاني فتدبر (قوله لكن ترجح كراهة التحريم الخ) قال الشيخ اسمعيل فيه نظر لجواز كونه مثل الصلاة تجار المسجد ثم نقل عن مفتي الحنفية بمكة المشرفة قطب الدين في تاريخ مكة انه أفق بالجواز وعدم الكراهة كما هو رواية عن أبي يوسف ذكرها

فقام وسطها لا ينافي كونه الصدر بل الصدر وسط باعتبار توسط الاعضاء اذ فوقه يده ورأسه وتحتة بطنه ونفذه ويحتمل انه وقف كما قلنا الا انه مال الى العورة في حقها فظن الراوي ذلك لتقارب الحين كذا في فتح القدير (قوله ولم يصلوا ربكنا) لانها صلاة من وجهه لو جرد التحريم فلا يجوز تركه القيام من غير عذر احتياطاً وما في غاية البيان من انها ليست بأكثر من القيام فاذا ترك القيام انعدمت أصلاً فلم يجز تركه فيه نظراً لانه يقتضي ان ركعها القيام فقط وهو غير صحيح قيدنا بكونه بغير عذر لانه لو تعدد النزول لطين ومطر جازال كعب فيها وأشار الى انها لا تجوز قاعداً مع القدرة على القيام ولو كان ولي الميت مريضاً فصلى قاعداً وصلّى الناس خلفه قياماً أجزأهم في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد يجزئ الامام ولا يجزئ المأموم بناءً على اقتداء القائم بالقاعد (قوله ولا في مسجد) الحديث أبي داود مرفوعاً من صلى على ميت في المسجد فلا أجر له وفي رواية فلا شيء له اطلقه فشمّل ما اذا كان الميت والقوم في المسجد أو كان الميت خارج المسجد والقوم في المسجد أو كان الامام مع بعض القوم خارج المسجد والقوم الباقون في المسجد والميت في المسجد أو الامام والقوم خارج المسجد وهو المختار خلافه ما أورده النسفي كذا في الخلاصة وهذا الاطلاق في الكراهة بناءً على أن المسجد انما بني للصلاة المكتوبة وتوابعها من النوافل والذكر وتدريس العلم وقيل لا يكره اذا كان الميت خارج المسجد وهو مبني على ان الكراهة لاحتمال تلويث المسجد والاول هو الاوفق لاطلاق الحديث كذا في فتح القدير ما في غاية البيان والعناية من ان الميت وبعض القوم اذا كانا خارج المسجد والباقيون فيه لا كراهة اتفاقاً ممنوع وقد يقال ان الحديث يحتمل ثلاثة أشياء ان يكون الظرف وهو قوله في مسجد ظرفاً للصلاة والميت وحينئذ فلا كراهة شرطان كون الصلاة في المسجد وكون الميت فيه فاذا فقد أحدهما فلا كراهة الثاني أن يكون ظرفاً للصلاة فقط فلا يكره اذا كان الميت في المسجد والقوم كلهم خارجة الثالث أن يكون ظرفاً للميت فقط وحينئذ حديث كان خارجة فلا كراهة وما اختاره وكما نقلناه لم يوافق واحداً من الاحتمالات الثلاثة لانهم قالوا بالكراهة اذا وجد أحدهما في المسجد المصلى أو الميت كما قال في المجتبى وتكره سواء كان الميت والقوم في المسجد أو أحدهما ولو لعل وجهه انه لم يكن دليل على واحد من الاحتمالات بعينه قالوا بالكراهة بوجود أحدهما أي كان وظاهر كلام المصنف ان الكراهة تحريمية لانه عطفه على ما لا يجوز من الصلاة كما هو في الروايتين مع ان فيه ايها لان في العطف عليه لم تصح الصلاة أصلاً وفي العطف هي صححة والاخرى انها تنزيهية ووجه في فتح القدير بان الحديث ليس نهيًا غير مصروف ولا قرن الفعل بوعيد بظني بل سلب الاجر وسلب الاجر لا يستلزم ثبوت استحقاق العقاب لجواز الاباحة ثم قرر تقريراً حاصله انه لا خلاف بيننا وبين الشافعي على هذه الرواية لانه يقول بالجواز في المسجد لكن الأفضل خارجه وهو معنى كراهة التنزيه وبه يحصل الجمع بين الاحاديث اه لكن ترجح كراهة التحريم بالرواية الاخرى التي

٢٦٥ - بحر نالي في المحط لتظافر أهل الحرم من سلفنا وخلفنا على ذلك دل على ما يؤدي الى تأييم السلف وقد رأيت رسالة للسلا على القاري مؤداها ذلك أيضاً لكن رد الشيخ اسمعيل على قطب الدين بانه لا يفتي بخلاف ظاهر المذهب على انه جدير بالترجيح لما شاهدنا في عصرنا من نساء ماتت فوضعت في باب الجامع الاموي فخرج منها دم ضخم العتبية فالا احتياط عدم الادخال ولعل أهل الحرم من على منذهب غيرنا اه وللعلامة قاسم رسالة خاصة نقل فيها الكراهة عن أئمتنا الثلاثة وحقق انها تحريمية

والله تعالى أعلم بحقيقة الحال (قوله فان كان الجنس متحدا الخ) قال الرمي هذا يوهم انحصار جواز الصلوة الواحدة في متجدد الجنس وما في التارخانية ٢٠٢ يحالغه وفي شرح النية للحلي ولو اجتمعت الجنائز جاز ان يصلي عليهم صلاة واحدة

ويجعلون واحدا خلف واحد ويجعل الرجل مما يلي الامام ويستوي فيه المحر والعبدي ظاهر الرواية ثم الصبيان ثم الخنثى ثم النساء وان شأوا جعلوهم صفا واحدا اه ففيه كما ترى جواز الشيعين تأمل (قوله وهو وسهوا الخ) أقول هو قول لبعض ومن استهل صلى عليه والالا

العلماء فقد ذكر في البدائع ما نقله المؤلف عنه هنا في فصل الدفن وذكر قبله في فصل الصلاة انه يوضع الرجل مما يلي الامام والنساء خلف الرجال مما يلي القبلة لانهم هكذا يصفون خلف الامام في حالة الحياة ثم ان الرجال يكونون أقرب الى الامام من النساء فكذا بعد الموت ومن العلماء من قال يوضع النساء مما يلي الامام والرجال خلفهن لان في الصلاة بالجماعة في حال الحياة صنف النساء خلف صف الرجال

رواها الطيالسي كما في الفتاوى القاسمية من صلى على ميت في المسجد فلا صلاة له ولم يقيد المصنف كصاحب الجمع المسجد بالجماعة كما قيده في الهداية له عدم الحاجة اليه لانهم يحترزون به عن المسجد المبني لصلاة الجنائز فانها لا تذكر فيه مع ان الصحيح انه ليس بمسجد لانه ما أعد للصلاة حقيقة لان صلاة الجنائز ليست بصلاة حقيقة وحاجة الناس ماسة الى انه لم يكن مسجد اتوسعة للامر عليهم واختلفوا ايضا في مصلي العبدين انه هل هو مسجد والصحيح انه مسجد في حق جواز الاقتداء وان لم تتصل الصفوف لانه أعد للصلاة حقيقة لا في حرمة دخول الجنب والحائض كذا في المحيط وغيره واعلم ان ظاهر الحديث وكلامهم انه لا أجر اصل لمن صلى عليها في المسجد ولا يلزم منه عدم سقوط الفرض لعدم الملازمة بينهما ولم يذكر المصنف رحمه الله اذا اجتمعت الجنائز للصلاة قالوا الامام بالخيار ان شاء صلى عليهم دفعة واحدة وان شاء صلى على كل جنازة صلاة على حدة فان اراد الثاني فالأفضل ان يقدم الأفضل فالأفضل فان لم يفعل فلا بأس به وأما كيفية وضعها فان كان الجنس متحدا وان شأوا جعلوا صفا واحدا كما يصفون في حال حياتهم عند الصلاة وان شأوا وضعوا واحدا بعد واحد مما يلي القبلة ليقوم الامام بجذاه السكك هذا جواب ظاهر الرواية وفي رواية الحسن ان الثاني أولى من الاول واذا وضعوا واحدا بعد واحد ينبغي ان يكون الأفضل مما يلي الامام ثم ان وضع رأس كل واحد بجذاه رأس صاحبه فسن وان وضع رأس كل واحد عنده منكب الاول فسن وان اختلف الجنس وضع الرجل بين يدي الامام ثم الصبي وراه ثم الخنثى ثم المرأة ثم الصبية والأفضل أن يجعل المحرم مما يلي الامام ويقدم على العبد ولو كان المحرم صبيا كما في الظهيرية وان كان عبدا وامرأة حرة فالعبد يوضع مما يلي الامام والمرأة خلفه وفي فتح القدير ولو اجتمعوا في قبر واحد فوضعهم على عكس هذا فيقدم الأفضل فالأفضل الى القبلة وفي الرجلين يقدم أكبرهما سنا وقرآنا وعلما كما فعله عليه السلام في قتلى أحد من المسلمين اه وفي البدائع ولو كان رجل وامرأة قدم الرجل مما يلي القبلة والمرأة خلفه اعتبارا بحال الحياة ولو اجتمع رجل وامرأة وصبي وخنثى وصبية دفن الرجل مما يلي القبلة ثم الصبي خلفه ثم الخنثى ثم الانثى ثم الصبية لانهم هكذا يصفون خلف الامام حالة الحياة وهكذا توضع جنائزهم عند الصلاة فكذا في القبر اه وهو سهو في قوله وهكذا توضع جنائزهم لما ذكرنا انه على عكسه (قوله ومن استهل صلى عليه والالا) استهلال الصبي في اللغة أن يرفع صوته بالبكاء عند ولادته وقول من قال هو ان يقع حيا بتدريس كذا في المغرب وضبطه في العناية بانه بالبناء للفاعل وفي الشرع ان يكون منه ما يدل على حياته من رفع صوت أو حركة عضو ولو ان يظرف بعينه وذكر المصنف ان حكمه الصلاة عليه ويلزمه ان يغسل وأن يرث ويورث وأن يسمى وان لم يبق بعده حيوالا كراهه لانه من بني آدم ويجوز ان يكون له مال يحتاج ابوه الى أن يذكر اسمه عند الدعوى به ولم يقيد المصنف بوجود الحياة فيه الى أن يخرج أكثره ولا بد منه لما في المحيط قال أبو حنيفة اذا خرج بعض الولد وتحرك ثم مات فان كان نرجأ أكثره صلى عليه وان كان أقله لم يصل عليه اه وفي آخر المبتني بالمجعة الولد اذا خرج رأسه وهو يصبح ثم مات قبل أن يخرج لم يرث ولم يصل عليه ما لم يخرج أكثر بدنه حيا فان كان ذبحه رجل حال ما يخرج رأسه فعليه الغرة وان

الى القبلة فكذا في وضع الجنائز ولو اجتمع جنازة رجل وصبي وخنثى وامرأة وصبية وضع الرجل مما يلي الامام والصبي وراه ثم الخنثى ثم المرأة ثم الصبية لانهم هكذا يقومون في الصف خلف الامام حال الحياة فيوضعون كذلك اه (قوله تدريس) قال في النهاية أي هو تعليم من حيث التفرس في ان له حياة لان يشهد له اللغة قطع

(قوله وفي الهداية انه المختار) فيه غفلة عن عبارة الهداية فانها غير متعرضة للتسمية وعدمها نعم في التبيين واختلفوا في غسله وتسميته فذكر الكرخي عن محمد انه لم يغسل ولم يسم وذكر الطحاوي عن أبي يوسف انه يغسل ويسمي اه وفي الخاتمة والمجموع وفي تسميته كلام قاله الشيخ اسمعيل (قوله ولعله سبق نظرها الخ) ٢٠٣ قال في النهر ما في الخلاصة عزاه في

الدراية الى المسوط والمحيط
أفسبق نظر السرخسي
وصاحب المحيط أيضا
كلا وفي الظهيرية السقط
الذي لم تتم أعضاؤه لا
يصل عليه باتفاق
الروايات واختلفوا في
غسله والمختار انه يغسل
ويدفن ملفوفا بخرقة
وعزاه الشيخ اسمعيل الى
النهاية قال وخزم به في
عمدة المفتي والفيض
والمجموع والخاتمة.

قطع اذنه وخرج حيا ثم مات فعليه الدية اه وفي المحتبي والبدائع اختلف في الاستهلال فعن أبي حنيفة لا يقبل فيه الا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين لان الصباح والحركة يطلع عليها الرجال وقال لا يقبل قول النساء فيه الا لام فلا يقبل قولها في الميراث اجماعا لانها متهمة بجرها المغنم الى نفسها وانما قبل قول النساء عندهما لان هذا الشهيد لا يشهده الرجال وقول القابلة مقبول في حق الصلاة في قولهم وامه كالقابلة كافي البدائع لكن قيد بالعدالة فقال لان خبر الواحد في الديانات مقبول اذا كان عدلا اه ولما كانت الحركة دليل الحياة قالوا المجلي اذا ماتت وفي بطنها ولدي يضرب يشق بطنها ويخرج الولد لا يسع الا ذلك كذا في الظهيرية وأفاد بقوله والا لانه اذا لم يستهل لا يصل عليه ويلزم منه أن لا يغسل ولا يرث ولا يورث ولا يسمى واتفقوا على ما عدا الغسل والتسمية واختلفوا فيهما فظاهر الرواية عدمهما وروى الطحاوي فعليه ما وفي الهداية انه المختار لانه نفس من وجه وفي شرح الجمع للمصنف اذا وضع المولود سقط تام الخاتمة قال أبو يوسف يغسل اكرام النبي آدم وقال يدرج في حرقة ولا يغسل والصحيح قول أبي يوسف واذا لم يكن تام الخاق لا يغسل اجماعا اه وبهذا ظهر ضعف ما في فتح القدير والخلاصة من أن السقط الذي لم تتم خلقه أعضائه المختار انه يغسل اه لما سمعت من الاجماع على عدم غسله ولعله سبق نظرها الى الذي تم خلقه أو سهوه من الكاتب ثم اعلم ان قولهم هنا بان من ولد ميت لا يرث ولا يورث ليس على اطلاقه لما في آخر الفتاوى الظهيرية من المقطعات ومتى انفصل الحمل ميتا انما لا يرث اذا انفصل بنفسه فاما اذا فصل فهو من جملة الورثة بيانه اذا ضرب انسان بطنها فالقت جنينا ميتا فهذا الجنين من جملة الورثة لان الشارع أوجب على الضارب الغرة ووجوب الضمان بالجناية على الحي دون الميت اذا حكمنا بجميانه كان اه الميراث ويورث عنه نصيبه كما يورث عنه بدل نفسه وهو الغرة اه ولهذا في آخر المسوط من ميراث الحمل وفي المبتني السقط الذي لم تتم أعضاؤه هل يحشر قيل اذا نفخ فيه الروح يحشر والا فلا وقيل اذا استبان بعض خلقه يحشر اه وفي الظهيرية والذي يقتضيه مذهب علمائنا اه اذا استبان بعض خلقه فانه يحشر وهو قول الشعبي وابن سيرين اه (قوله كصبي سي مع أحد أبويه) أي لا يصل عليه لانه تبع لهما الحديث كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه الى آخره وتقدم في غسل الجنابة معني الفطرة وأفاد بقوله (الآن يسلم أحدهما) انه يصل عليه لاسلامه تبعاً لاسلم منهما لانه يتبع خيرهما ديناً وأفاد بقوله (أوهو) انه يصل عليه اذا أسلم وأبواه كافرين لجهة اسلامه عندنا وأطلقه وقيد في الهداية بان يعقل الاسلام واختلف في تفسيره فقيل ان يعقل المنافع والمضار وان الاسلام هدى وتباعه خير له ذكره في العناية وفسره في فتح القدير بان يعقل صفة الاسلام وهو ما في الحديث ان تؤمن بالله أي بوجوده وبر بوبيته لكل شيء وملائكته أي بوجود ملائكته وكتبه أي انزلها ورسله أي ارسلهم اليهم عليهم السلام واليوم الآخر أي البعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى وهذا دليل ان مجرد قول لا اله الا الله لا يوجب المحكم بالاسلام مالم يؤمن بما ذكرنا وعلى

كصبي سي مع أحد أبويه
الآن يسلم أحدهما أو هو

والمبتني ثم قال وبهذا
يظهر ضعف ما في المنبع
من انه لا يغسل اجماعا
وفي شرح ابن الملك وغرر
الاذكار اتفاقا وما في
البحر غير واضح بل
الظاهر تضعيف الاجماع
والاتفاق اه لكن
في الشرنبلالية يمكن
التوفيق بان من نفى غسله
أراد الغسل المراعى فيه
وجه السنة ومن أثبت
أراد الغسل في الجملة
كصب الماء عليه من غير

وضوء وترتيب لفعله كغسله ابتداء محرض وسدر (قوله واختلف في تفسيره) قال في النهر وفي فتاوى قارئ الهداية المراد بالعاقل المميز وهو من بلغ سبع سنين فما فوقها فلو ادعى أبوه انه ابن خمس وامه انه ابن سبع عرض على أهل الخبرة ورجع اليهم في ذلك اه وكان ينبغي أن يقال ما قيل في المحضنة عند اختلاف الابوين في سنه اذا كان ياكل وحده ويشرب وحده ويستحي وحده فان سبع والا فلا (قوله وهذا دليل ان مجرد قول لا اله الا الله لا يوجب المحكم بالاسلام مالم يؤمن بما ذكرنا وعلى

الامر والافني ظاهر الشرع يكتمني بالاقرار بالشهادتين كما كان يفعل صلى الله تعالى عليه وسلم لانه دليل على ماني الباطن وان لم يكن مقر باطنا كالمناقق فهو مسلم حكاو يعامل معاملة المسلمين وامره مفوض الى ربه تعالى وكما كان من مناقق في زمنه صلى الله تعالى عليه وسلم وكان عليه الصلاة والسلام يعاملهم معاملة المسلمين وفي مختصر أنفع الوسائل للزهري عن المبدائع الكفار أصناف أربعة صنف ينكرون الصانع وهم الدهرية وصنف ينكرون الوحدانية وهم الشوية والجوس وصنف يقرون بالصانع ويوحده وينكرون الرسالة ٢٠٤ رأساوهم قوم من الفلاسفة وصنف يقرون بالصانع وتوحده والرسالة في الجملة

لكنهم ينكرون رسالة رسولنا عليه الصلاة والسلام وهم اليهود والنصارى فان كان من الاول أو الثاني فقال لا اله الا الله محكم باسلامه وكذلك اذا قال أشهد أن محمدا رسول الله لانهم يمتنعون عن كل واحدة وان كان من الثالث فقال لا اله الا الله لا يحكم باسلامه ولو قال أشهد أو لم يسب أحدهما معه

هذا قالوا واشترى جارية أو تزوج امرأة فاستوصفها صفة الاسلام فلم تعرفه لا تكون مسلمة والمراد من عدم المعرفة ليس ما يظهر من التوقف في جواب ما الايمان ما الاسلام كما يكون من بعض العوام لقصورهم في التعبير بل قيام الجهل بذلك بالباطن مثل ابا ن البعث هل يوجد أولا وان الرسل وانزال الكتب عليهم كان أولا لا يكون في اعتقاده اعتقاد طرف الاثبات للجهل البسيط فعن ذلك قالت لا أعرفه وقل ما يكون ذلك لمن نشأ في دار الاسلام فانا نسمع ممن قد يقول في جواب ما قلنا لا أعرف وهو من التوحيد والاقرار والخوف من النار وطلب الجنة بمكان بل وذكر ما يصلح استدلالا في أثناء أحوالهم وتكاملهم على التصريح بما يصرح باعتقاد هذه الامور وكانوا يظنون ان جواب هذه الاشياء انما يكون بكلام خاص منظوم وعبارة عالية خاصة فمجموعون عن الجواب اه فعلى هذا فينبغي أن لا يسأل العامى والمرأة على هذا الوجه بان يقال ما الايمان وانما يدرك حقيقة الايمان وما يجب الايمان به بحضورهما ثم يقال له هل أنت مصدق بهذا فاذا قال نعم كان ذلك كافيا وأفاد بقوله (أو لم يسب أحدهما معه) انه يصلى عليه اذا دخل دار الاسلام ولم يكن معه أحد أبويه تبع الدار الاسلام وفي التبيين أي اذا لم يسب مع الصبي أحد أبويه فينبغي ان يصلى عليه تبع الدار اه فجعل كلام المصنف شاملا لتبعية السابى ولتبعية الدار والظاهر انه لم يتعرض لتبعية السابى فان السبى في اللغة الاسرى والسبى المحمولون من بلد الى بلد كما في ضياء المحلوم وفائدة تبعية السابى انما تظهر في دار الحرب بان وقع صبي في سهم رجل ومات الصبي في دار الحرب فانه يصلى عليه تبع الدار السابى وظاهر ما في ضياء المحلوم انه لا بد من المحل من دار الحرب الى دار الاسلام حتى يسمى سبيا وفي فتح القدير واختلاف بعد تبعية الولاد فالذي في الهداية تبعية الدار وفي المحيط عند عدم أحد الابوين يكون تبع الصاحب اليد وعند عدم صاحب اليد يكون تبع الدار ولعله أولى فان من وقع في سهمه صبي من الغنيمه في دار الحرب مات يصلى عليه ويجعل مسلما تبعا لصاحب اليد اه وفيه نظر لان تبعية اليد عند عدم الكون في دار الاسلام متفق عليه فلا يصلح مرجعا في المحيط من تقدم تبعية اليد على الدار فالحاصل ان الاتفاق على التبعية بالجهات الثلاث وانما محل الاختلاف في تقديم الدار على اليد فصاحب الهداية وقاضحان وجمع على تقديم الدار على اليد وهو الاوجه لما نقله في كشف الاسرار شرح أصول فخر الاسلام انه لو سرق ذمي صبيا وأخرجه الى دار الاسلام ومات الصبي فانه يصلى عليه ويصير مسلما بتبعية الدار ولا يعتبر الاخذ حتى يجب تخليصه من يده اه ولم يبحث فيه خلافا وهي واردة على ماني المحيط فان مقتضاه أن لا يصلى عليه تقديم التبعية اليد على الدار الا أن يكون على الخلاف وأطلق المصنف في الصبي ولم يقيده

أن محمدا رسول الله يحكم به لانه يمتنع عن هذه فكان الاقرار بهادليل الايمان وان كان من الرابع فاني بهما لا يحكم باسلامه حتى يتبرأ عن الدين الذي هو عليه لان من هؤلاء من يقر برسالة محمد عليه الصلاة والسلام لكنه يقول بعث الى العرب دون غيرهم اه ملخصا ثم نقل عن قاضحان ان في الذمي لا بد أن يقول أيضا ودخلت

في دين الاسلام ثم ذكر انه كما يصح الاسلام بالقول يصح بالفعل وسمى ايمانا بطريق الدلالة من أي صنف من غير الاربعة كان كما اذا صلى بجماعة أو سجد للتلاوة أو أحرم وطاف أو صلى وحده أو أدى زكاة الابل أو أذن في وقت الصلاة (قوله وظاهر ما في ضياء المحلوم انه لا بد ان) أي وحينئذ فلا يكون مما نحن فيه لان الكلام في السبى وهو مادام في دار الحرب لا يسمى سبيا فلا فائدة لذكر السابى فالتى الذي يظهر ان ماني ضياء المحلوم ليس المراد منه ظاهره لخالفته لماني الصحاح والقاموس لانهما ذكرانه يقال سبي العبد وسبيا وسباه أسره كاستبائه فهو سبي وهي سبي أيضا والجمع سبيا واولاد ان السبى يطلق على الاسر وعلى المأسور

أى على المصدر واسم المفعول من غير مراعاة قيد الجملة من بلد الى بلد ندم ذكر ذلك القيد في سبي الحجره فيقال سميت الحجره سبوا وسبا
اذا جازتها من بلد الى بلد فهي سبية (قوله وكلامهم يدل على خلافه) قال المحقق ابن امرحاح في شرح البحر ترقى فصل الحاكم
بعند ذكر التبعية للأبوين ثم للدار ثم للسابى مانصه الذي في شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام ويستوى فيما قلنا أن يعقل أولا
يعقل الى هذا أشار في هذا الكتاب ونص عليه في الجامع الكبير فلاجزم ان قال ٢٠٥ في شرحه أو أسلم أحد أبويه يجعل مسلما

تبعه سواء كان الصغير
عاقلا أو لم يكن لان الابن
يتبع خير الأبوين ديننا
اه أقول ورأيتة أيضا
في شرح السير الكبير
للإمام السرخسي في باب
الوقت الذي يمكن فيه
المستأن من الرجوع
الى أهله وذلك حيث قال
بعد كلام وبهذا تبين
خطأ من يقول من أصحابنا

ويغسل ولي مسلم الكافر
ويكفنه ويدفنه ويؤخذ

ان الذي يعبر عن نفسه
لا يصير مسلما تبعا لأبويه
فقد نص ههنا على انه
يصير مسلما بمنع من
الرجوع الى دار الحرب
اه ونص أيضا في هذا
الباب على ان التبعية
تنتهي ببلوغه عاقلا
(قوله وهذه عبارة معيبة
غير محررة الخ) قال في
النهر بعد ذكره ان هذه
العبارة لفظ الجامع الصغير
ولقائل أن يقول لان سلم
انها معيبة انما هي الامران
اطلاق الولى على القريب
مجاز لكن بقربة وهى

بغير العاقل وقيد المحقق ابن الهمام في تحرير به بغير العاقل قال وان كان عاقلا استعمل باسلامه فلا
يرتد برودة من أسلم منهما اه وهو ظاهر كلام الزيلعي فانه على تبعية اليدبان الصغير الذى لا يعبر
عن نفسه بمنزلة المتاع وعزاه الى شرح الزبادات فظاهره ما انه لو سبي صبي عاقل مع أحد أبويه
الكافر فانه لا يكون كافرا تبعا لابي الكافر ويكون مسلما تبعا للدار ويحتاج الى صريح النقل
وكلامهم يدل على خلافه فانهم جعلوا الولد تابعا لأبويه الى البلوغ ولا تزول التبعية الى البلوغ نعم
تزول التبعية اذا اعتقد دين غير دين أبويه اذا عقل الاذيان فينصصار مستتلا وفي الظهيرية
واذا ارتد الزوجان والمرأة حامل فوضعت المرأة الولد ثم مات الولد لا يصلى عليه وحكم الصلاة عليه
بخلاف حكم الميراث اه ثم اعلم ان المراد بالتبعية التبعية في أحكام الدنيا لا في العتبي فلا يحكم بان
أطفالهم من أهل النار البتة بل فيه خلاف قيل يكفون خدام أهل الجنة وقيل ان كانوا قلوبا الى يوم
أخذ العهد عن اعتقاد في الجنة والافنى النار وعن محمد انه قال فيهم انى أعلم ان الله لا يعذب أحدا
بغير ذنب وهذا ينفي التفصيل وتوقف فيهم أبو حنيفة كذا في فتح القدير وفي القنية صبي سبي مع
أبيه ثم مات أبوه في داراه سلام ثم مات الصبي لا يصلى عليه لتقرر التبعية بالموت اه وحكم الجنون
البالغ في هذه الاحكام كحكم الصبي العاقل فيكون فيه الاوجه الثلاثة في التبعية كما صرح به
الاصوليون (تولوه ويغسل ولي مسلم الكافر ويكفنه ويدفنه) بذلك أمر على رضى الله عنه أن
يفعل بابيه حين مات وهذه عبارة معيبة غير محررة أما الاول فلان المسلم ليس بولى الكافر وما فى
العناية من انه أراد به القريب بغير مفيد لان المؤاخذة على نفس التعبر به بعد ارادة القريب به
وأطلقه فشمى ذوى الارحام كالأخت والحال والحالة وأما الثانى فلانه أطلق فى الغسل والتكفين
والدفن فينصرف الى ما قد ه من تجهيز المسلم وليس كذلك وانما يغسل غسل الثوب النجس من
غير وضوء ولا بداءة بالميا من ولا يكون الغسل طهارة له حتى لو حله انسان وصلى لم تجز صلواته ويأف
فى حرقة بلا اعتبار عدد ولا حنوط ولا كافر ويحفر له حفرة من غير مراعاة سنة اللحد ولانه أطلق
فى الكافر وهو مفيد بغير المرتد أما المرتد فلا يغسل ولا يكفن وانما يلقى فى حفرة كالسكاب ولا
يدفع الى من انتقل الى دينهم كفى فتح القدير ولانه أطلق جواب المسئلة وهو مفيد بما اذا لم يكن له
قريب كافر فان كان خلى بينه وبينهم ويتبع الجنازة من بعيد وقيد المصنف بالولى المسلم لان المسلم
اذا مات وله قريب كافر فان الكافر لا يتولى تجهيزه وانما يفعل المسلمون ويكره ان يدخل الكافر
فى قبر قرابته المسلم ليدفنه وما استدلل به الزيلعي على ان الكافر يمكن من تجهيز قريبه المسلم من
قول القدورى اذا مات مسلم ولم يوجد رجل يغسله يعلم النساء الكافر فاستدل غير صحيح لان كلامنا
فيما اذا وجد المسلمون ودليله فيما اذا لم يوجد من الرجال أحد فلو قال ويغسل ويكفن ويدفن
المسلم قريبه الكافر الاصلى عند الاحتياج من غير مراعاة السنة لكان أولى (قوله ويؤخذ

ما اشترانه لا تولى بين كافر ومسلم وقد صرحوا بانها لا عيب فى الجواز الذى معه قرينة فى الحدود فبالك فى غيرها ولا نسلم أيضا انها
غير محررة لان جواب المسئلة انما هو جواز الغسل قال الامام التمرناشى اذا كان للميت الكافر من يقوم به من أقاربه فلا ولى
للمسلم أن يتر كدهم كذا فى السراج وهذا القدر لا يتفق الجواز وأما المرتد فقد تعرف اخراجه من لفظ الكافر فتدبر وحيث
كانت العبارة واقعة من امام المذهب محمد بن الحسن فنسبة العيب وعدم التحريم اليها مما لا ينبغي كيف وقد تبعة فى ذلك كبار

سريه بقوائمه الاربع) بذلك وردت السنة وفيه تكثير الجماعة وزيادة الاكرام والصيانة
 ويرفعونه أخذابا ليدلا وضعا على العنق كما تحمل الامتعة وفي مختصر الكرخي ويكره أن يحمل
 بين عمودي السريه من مقدمه أو مؤخره لان السنة فيه التبريع ويكره جملة على الظهر والداية وذكر
 الاستيجابي ان الصبي الرضيع أو القطم أو فوق ذلك قليلا اذا مات فلا بأس بان يحمله رجل واحد
 على يديه ويتداوله الناس بالحمل على أيديهم ولا بأس بان يحملها على يديه وهو راكب وان كان
 كبير يحمل على الجنازة اه (قوله ويجعل به بلا خيب) وهو بمجتمعة مفتوحة وموحدتين ضرب
 من العده وقيل هو كالرمل وحد التحميل المسنون أن يسرع به بحيث لا يضرب الميت على الجنازة
 للحديث أسرعوا بالجنازة فان كانت صالححة قبر بموتها الى الخسر وان كانت غير ذلك فشر تضعونه
 عن رقابكم والافضل أن يجعل بجهه - زه كله من حين يموت ولو مشوا به بالحب كره لانه اذ راء ما مات
 واضرار بالميتعين وفي القنية ولو جهز الميت صبيحة يوم الجمعة يكره تأخير الصلاة ودفنه ليصلي عليه
 الجمع العظيم بعد صلاة الجمعة ولو خافوا فوت الجمعة بسبب دفنه يؤخر الدفن وتقدم صلاة العيد
 على صلاة الجنازة وتقدم صلاة الجنازة على الحطبة والقياس أن تقدم على صلاة العيد لكنه قدم
 صلاة العيد مخافة التشويش وكلا يظنهما من في أخريات الصفوف انها صلاة العيد اه (قوله
 وجلس قبل وضعها) أي بلا جلوس لتبعتها قبل وضعها لانه قد تقع الحاجة الى التعاون والقيام
 أمكن منه فكان الجلوس قبله مكرها ولان الجنازة متبوعة وهم اتباع والتبع لا يقعد قبل
 قعود الاصل قيد بقوله قبل وضعها لانهم يجلسون اذا وضعت عن أعناق الرجال ويكره القيام بعد
 وضعها كافي الحانية والعناية وفي المحيط خلافة قال والافضل أن لا يجلسوا ما لم يسو واعليه التراب
 لما روى انه عليه الصلاة والسلام كان يقوم حتى يسوي عليه التراب ولان في القيام اظهار العناية
 بامر الميت وانه مستحب اه والاولى الاول لما في البدائع فاما بعد الوضع فلا بأس بالجلوس لما
 روى عن عبادة بن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يجلس حتى يوضع الميت في اللحد
 فكان قائما مع أصحابه على رأس قبره فقال يهودى هكذا صنع بموتانا فجلس صلى الله عليه وسلم
 وقال لأصحابه خالفوهم اه أي في القيام فلذا كرهه وقيدنا بتبعتها لان من لم يرد اتباعها ومرت عليه
 فاختار انه لا يقوم لها لما روى عن علي رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرنا بالقيام
 في الجنازة ثم جلس بعد ذلك وأمرنا بالجلوس بهذا اللفظ لاجدرجه الله وصحح في الظهيرية ان من في
 المصلى لا يقوم لها اذا رآها قبل أن توضع (قوله ومشي قدامها) أي بلا مشي لتبعتها امامها لان
 المشي خلفها أفضل عندنا للاحاديث الواردة باتباع الجنازة ونقل فعلى السلف على الوجهين
 والترجيح بالمعنى فالشافعي يقول هم شفعاء والشفيع يتقدم ليمهد المقصود ونحن نقول هم مشيعون
 فيتأخرون والشفيع المتقدم هو الذي لا يستحب الشفوع له في الشفاعة وما نحن فيه بخلافه بل
 قد ثبت شرعا الزام تقدمه حالة الشفاعة له أعنى حالة الصلاة فثبت شرعا عدم اعتبار ما اعتبره قالوا
 ويجوز المشي امامها الا أن يتباع دعوتها أو يتقدم الكل فيكره ولا مشي عن يمينها ولا عن شمالها
 وذكر الاستيجابي ولا بأس بان يذهب الى صلاة الجنازة راكبا غير انه يكره له التقدم امام الجنازة
 بخلاف المشي اه وبهذا يضعف ما نقله ابن الملك في شرح الجمع معزيا الى أبي يوسف فقال رأيت
 أبا حنيفة يتقدم الجنازة وهو راكب ثم قعد حتى تأتيه كذا في النوادر اه وفي الظهيرية والمشى
 فيها أفضل من الركوب كصلاة الجمعة وفي الغاية باتباع الجنازة أفضل من النواقل اذا كان لجوار

الاثمة كالصنف وغيره
 (قوله وجلس قبل
 وضعها) قال في النهر
 للنهي عن ذلك كافي
 السراج قال الرمي
 ومقتضاه انها كراهة
 تحريم نامل (قوله ويكره
 القيام بعد وضعها) قال
 الرمي وهو مقيد بعدم
 الحاجة والضرورة ذكر
 الحلبي في شرح منية المصلي
 سريه بقوائمه الاربع
 ويجعل به بلا خيب
 وجلوس قبل وضعه
 ومشي قدامها

وهو ظاهر ومقتضى
 الدليل الا في انها كراهة
 تحريم نامل (قوله فلذا
 كره) يفيد ان قول البدائع
 فلا بأس بالجلوس ليس
 جاريا على ما هو الغالب
 في استعماله فيما تركه
 أولى (قوله قالوا ويجوز
 المشي امامها الا ان يتباع
 الخ) قال الزهلي الظاهر
 انها كراهة تنزيه وكذا
 ما بعده

أو قرابة أو صلاح مشهور والافال وافل أفضل وينبغي لمن تبع جنازة أن يطيل الصمت ويكره
رفع الصوت بالذكرو قراءة القرآن وغيرهما في الجنازة والكرهية فيها كراهية تحريم في فتاوى
العصر وعند محمد الأئمة التركي كافي وقال علاء الدين الناصري ترك الأولى اه وفي الظهرية فان أراد
أن يذكر الله يذكره في نفسه لقوله تعالى انه لا يحب المعتدين أي الجماهيرين بالدعاء وعن ابراهيم
انه كان يكره أن يقول الرجل وهو يمشي معها استغفر والله عفر الله لكم وفي البدائع ولا ينبغي أن
يرجع من يتبع جنازة حتى يصلي لان الاتباع كان للصلاة عليها فلا يرجع قبل حصول المقصود
ولا ينبغي للنساء أن يخرجن في الجنازة لان النبي صلى الله عليه وسلم نهاهن عن ذلك وقال انصرفن
ما زورات غير ما زورات ويكره النوح والصياح في الجنازة ومنزل الميت للنهي عنه فاما البكاء فلا
بأس به وان كان مع الجنازة نائحة أو صائحة جزت فان لم تنزج فلا بأس بان يتبع الجنازة ولا تمتنع
لاجلها لان الاتباع سنة فلا تترك بيدعة من غيره اه وفي المحتبى قال البقالى اذا سمع الى باكة
ليلين فلا بأس اذا أمن الوقوع في الفتنة لا سماعه عليه الصلاة والسلام لبواكى حزة ولا يتبع بنار
في حجره ولا شمع ولا بأس بمرثية الميت شعرا كان أو غيره والتعزية للصاب سنة للحديث من عزى
مصا بآله مثل أجره قال البقالى ولا بأس بالجلوس للجزاء ثلاثة أيام في بيت أو مسجد وقد جاس رسول
الله صلى الله عليه وسلم لما قتل جعفر وزيد بن حارثة والناس يأتون ويعزون والتعزية في اليوم
الاول أفضل والجلوس في المسجد ثلاثة أيام للتعزية مكروه وفي غيره جاءت الرخصة ثلاثة أيام
للرجال وتركه أحسن ويكره للعزى أن يعزى نانيا اه وهي كافي التبيين أن يقول أعظم الله
أجرك وأحسن عزاك وغفر لميتك ولا بأس بالجلوس اليها ثلاثة أيام غير ارتكاب محظور من فرش
البسط والاطعمة من أهل البيت لانها تتخذ عند السرور ولا بأس بان يتخذ لاهل الميت طعام اه
وفي الحانبة وان اتخذوا الميت طعاما للفقراء كان حسنا اذا كانوا بالغين وان كان في الورثة صغير
لم يتخذ ذلك من التركة اه وفي الظهرية ويكره الجلوس على باب الدار للتعزية لانه عمل أهل
الجاهلية وقد نهى عنه وما يصنع في الادا العجم من فرش البسط والقيام على قوارع الطرق من أقبج
القبائح اه وفي التجنيس ويكره الافراط في مدح الميت عند جنازته لان الجاهلية كانوا يذكرون
في ذلك ما هو شبه الحال وفيه قال عليه الصلاة والسلام من تعزى بعزاء الجاهلية فاعضوه من
آبيه ولا تكنوا اه وفي القنية عن شداد كره التعزية عند القبر كره في المجرى اه وفي الظهرية
وهل يعذب الميت ببكاء أهله فقال بعضهم يعذب لقوله عليه الصلاة والسلام ان الميت
ليعذب ببكاء أهله وقال عامة العلماء لا يعذب لقوله تعالى ولا ترزوا رزراخرى وتأويل
الحديث انهم في ذلك الزمان كانوا يوصون بالنوح عليهم فقال عليه الصلاة والسلام ذلك اه
(قوله وضع مقدمها على يمينك ثم مؤخرها على يسارك ثم مؤخرها) بيان لا كمال السنة
في جلها عند كثرة الحاملين اذا تناوبوا في جلها وقوله ثم مؤخرها أى على يمينك وقوله نانيا ثم
مؤخرها أى على يسارك وهذا لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن في كل شئ واذا جل
هكذا حصلت البسادة يمين الحامل ويمين الميت وانما يبدأ بالايمن المقدم دون المؤخر لان المقدم
اول الجنازة والبسادة بالشئ انما يكون من اوله ثم يضع مؤخرها الايمن على يمينه لانه لو وضع مقدمها
الايسر على يساره لاحتاج الى المشى امامها والمشى خلفها أفضل ولانه لو فعل ذلك أو وضع مؤخرها
الايسر على يساره تقدم الايسر على الايمن وانما يضع مقدمها الايسر على يساره لانه لو فعل هكذا يقع
الفراخ خلف الجنازة فيمشى خلفها وهو أفضل لذلك كان كمال السنة كما وصفنا اه وينبغي أن

(قوله والتعزية للصاب
سنة) قال الرملى وتكره
بعد ثلاثة أيام لانه يجدد
الحزن الا ان يكون
العزى أو العزى غائبا فلا
بأس بها وهي بعد الدفن
أفضل منها قبله (قوله)
فاعضوه يمين آيسه ولا
تكنوا) قال الرملى قال

وضع مقدمها على يمينك
ثم مؤخرها ثم مقدمها
على يسارك ثم مؤخرها

في مختار الصحاح قلت قال
الازهرى معناه قولوا له
اعضض بأبرأيسك ولا
تكنوا عن الأبرأيسك
تأديسالك وتتكيبك
(قوله ولانه لو فعل ذلك)
أى وضع مقدمها الايسر
على يساره بعد مقدمها
الايمن على يمينه وقوله أو
وضع مؤخرها الايسر على
يساره أى بعد وضع
مقدمها الايمن على يمينه
أوبدونه ابتداء

يحمل من كل جانب عشر خطوات للحديث من جل جنازة أربعين خطوة كفرت أربعين كبيرة كذا في البدائع وذكر الاستبجائي وفي حالة المشي بالجنازة يقدم الرأس وإذا نزلوا به المصلي فإنه يوضع عرضا للقبلة والمقدم بفتح الدال وكسرها والكسر أفصح كذا في الغاية وكذا المؤخر وفي ضياء التحلوم المقدم بضم الميم وفتح الدال مشددة تقيض المؤخر يقال ضرب مقدم وجهه وهو الناصية اه (توابعه ويحفر القبر ويلحد) الحديث صاحب السنن مرفوعا للحمد لنا والشق لعبرنا يقال لحدت الميت وألحدت له لغتان والحمد بفتح اللام وضمها كذا في الغاية وهو أن يحفر القبر بتمامه ثم يحفر في جانب القبلة منه حفرة يوضع فيها الميت ويجعل ذلك كالبيت المسقف والشق أن يحفر حفرة في وسط القبر يوضع فيها الميت واستحسنوا الشق فيما إذا كانت الأرض رخوة لتعذر اللحد وان تعذر اللحد فلا بأس بتأبوت يتخذ الميت لكن السنة أن يفرش فيه التراب كذا في غاية البيان ولا فرق بين أن يكون التأبوت من حجر أو حديد كذا في التبيين وذكر في الظهير بضم زاي إلى السرخسي في الجامع الصغير أنه لا يجوز أن تطرح المضربة في القبر وما روى عن عائشة فغير مشهور ولا يؤخذ به اه واختلوا في عمق القبر فقيل قدر نصف القامة وقيل إلى الصدر وان زادوا الحسن وفي المحيط وغيره ومن مات في السفينة يغسل ويكفن ويصلى عليه ويرعى في البحر اه وهو مقيد بما إذا لم يكن البر اليه قريبا كما في فتح القدير وفي الواقات لا ينبغي أن يدفن الميت في الدار وان كان صغيرا لأن هذه السنة كانت للأنبياء (قوله) ويدخل من قبل القبلة) وهو أن توضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويحمل الميت منه فيوضع في اللحد فيكون الاحتذاء مستقبلا للقبلة حال الاحتذاء واختار الشافعي السبل وهو أن توضع الجنازة على عين القبلة ويجعل رجلا الميت إلى القبر طولا ثم يؤخذ برجليه وتدخل رجلاه في القبر ويذهب به إلى أن تصير رجلاه إلى موضعهما ويدخل رأسه القبر واضطربت الروايات في ادخاله عليه الصلاة والسلام ورجلنا الأول لأن جانب القبلة معظم فيستحب الإدخال منه (قوله) ويقول واضعه باسم الله وعلى ملة رسول الله) كذا ورد في الحديث وقال السرخسي أي بسم الله وضعناك وعلى ملة رسول الله سلمناك وزاد في الظهيرية بالله وفي الله وزاد في البدائع وفي سبيل الله ثم قال المسائري وليس هذا بدعاء للميت لأنه إذا مات على ملة رسول الله لم يجز أن تبدل عليه الحالة وان مات على غير ذلك لم يبدل إلى ملة رسول الله ولكن المؤمنين شهداء الله في الأرض يشهدون بوفاته على الملة وعلى هذا جرت السنة ولا يضر وترد دخل القبر أم شفع واختار الشافعي التواتر اعتبارا بعدد الكفن والغسل والأجر ولنا إن النبي صلى الله عليه وسلم لما دفن أدخله العباس والفضل بن العباس وعلى وصهيب كذا في البدائع وذو الرحم المحرم أولى بأدخال المرأة القبر وكذا الرحم غير المحرم أولى من الأجنبي فان لم يكن فلا بأس للأجانب وضعها ولا يحتاج إلى النساء للوضع (قوله) ووجه إلى القبلة) بذلك أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ويكون على شقه الأيمن كما قدمناه وفي الظهيرية وإذا دفن الميت مستدبر القبلة وأهالوا التراب عليه فإنه لا ينبش ليحفل مستقبلا للقبلة ولو بقي فيه متاع لأنسان فلا بأس بالنبش لأخراج المتاع وروى أن المغيرة بن شعبه سقط خاتمته في قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فما زال بالحماية حتى رفع اللبن وأخذ خاتمته وقبل بين عيني رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم كان يفتخر بذلك ويقول أنا أحدثكم برسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله) وتحمل العقدة (لوقوع الأمن من الانتشار) (قوله) ويسوي اللبن عليه والقصب) لأنه جعل على قبره عليه الصلاة والسلام اللبن وطن من قصب واللبن واحد لينة على وزن كلة ما يتخذ من الطين والطين بضم الطاء الحزمة

ويحفر القبر ويلحد
ويدخل من قبل القبلة
ويقول واضعه باسم الله
وعلى ملة رسول الله
ووجه إلى القبلة وتحمل
العقدة ويسوي اللبن
عليه والقصب

واختلف في المنسوج من القصب وما ينسج من البردي يكره في قولهم لانه للترين كذا في المجتبى
(قوله لا الآجر والحشب) لانهم الاحكام البناء والقبر موضع السلاء ولان الآجر أثر النار فيكره
تفاؤلا كذا في الهداية فعلى الاول يسوي بين الحجر والآجر وعلى الثاني يفرق بينهما كذا في الغاية
وأورد الامام حميد الدين الضرير على التعليل الثاني ان الماء يسخن بالنار ومع ذلك يجوز استعماله
فعلم ان أثر النار لا يضر وأجاب عنه في غاية البيان بالفرق لان أثر النار في الآجر محسوس بالمشاهدة
وفي الماء ليس بمشاهد أطلق المصنف في منعهما وقيد الامام السرخسي بان لا يكون الغالب على
الاراضي الترابية واذا كان فلا بأس بهما كاتخاذ تابوت من حديد لهذا وقيد في شرح المجموع
بان يكون حوله اما لو كان فوقه لا يكره لانه يكون عصمة من السبع اه وفي المغرب الآجر الطين
المطبوخ (قوله ويسجى قبرها لاقبره) لان مبنى حاله على الستر والرجال على الكشف الا أن يكون
لمطر أو تلج في المغرب يسجى الميت بثوب ستره (قوله ويهال التراب) ستره ويكره أن يزداد على التراب
الذي أخرج من القبر لان الزيادة عليه بمنزلة البناء ويستحب أن يحث عليه التراب ولا بأس برش
الماء على القبر لانه تسوية له وعن أبي يوسف كراهته لانه يشبه التطيين (قوله ويسم القبر ولا يربح)
لانه عليه الصلاة والسلام نهى عن تزيين القبور ومن شاهد قبر النبي عليه الصلاة والسلام
أخبر انه مسنم في المغرب قبر مسنم مرتفع غير مسطح ويسم قدر شبر وقيل قدر أربع أصابع وما ورد
في الصحيح من حديث علي أن لا أدع قبراً مشرفاً لاسويته فمحمول على ما زاد على التسليم وصرح
في الظهيرية بوجوب التسليم وفي المجتبى باستحبابه (قوله ولا يخصص) لمحدث جابر نهى رسول
الله صلى الله عليه وسلم أن يخصص القبر وان يقعد عليه وان يبنى عليه وان يكتب عليه وان يوطأ
والتخصص ظلي البناء بالخص بالكسر والفتح كذا في المغرب وفي الخلاصة ولا يخصص القبر ولا
يطين ولا يرفع عليه بناء قالوا أراد به السقف الذي يجعل في ديارنا على القبر وقال في الفتاوى اليوم
اعتادوا السقف ولا بأس بالتطين اه وفي الظهيرية ولو وضع عليه شيء من الاشجار أو كتب عليه
شيء فلا بأس به عند البعض اه والمحدث المتقدم يمنع الكتابة فليكن المعول عليه لكن فصل
في المحيط فقال وان احتجج الى الكتابة حتى لا يذهب الاثر ولا يمتحن فلا بأس به فاما الكتابة من غير
عذر فلا اه وفي المجتبى ويكره أن يطأ القبر أو يجلس أو ينام عليه أو يقضى عليه حاجة من بول
أو غائط أو يصلى عليه أو يلمسه ثم المشى عليه يكره وعلى التابوت يجوز عند بعضهم كالمشى على السقف
اه وفي الخلاصة ولو وجد طير يقف في المقبرة وهو يظن انه طير يق أحسنه لا يمشى في ذلك وان لم يقع
ذلك في ضميره فلا بأس بان يمشى فيه اه وفي فتح القدير ويكره الجلوس على القبر ووطؤه حينئذ
فما تصنعه الناس ممن دفنت أقاربه ثم دفنت حوالهم خلق من وطئه تلك القبور الى أن يصل الى
قبر قريبه مكره اه وفي المحيط وغيره ولا يدفن اثنان وثلاثة في قبر واحد الا عند الحاجة بوضع
الرجل مما يلي القبلة ثم خلفه الغلام ثم خلفه الخنثى ثم خلفه المرأة ويجعل بين كل ميتين حاجز من
التراب ليصير في حكم قبرين هكذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم في شهادته أحد وقال قدموا أكثرهم
قرآنا اه وفي فتح القدير ويكره الدفن في الاماكن التي تسمى فساقى اه وهي من وجوه الاول
عدم الحمد الثاني دفن الجماعة في قبر واحد لغير ضرورة الثالث اختلاط الرجال بالنساء من غير
حاجز كما هو الواقع في كثير منها الرابع تخصيصها والبناء عليها وفي البدائع قال أبو حنيفة رحمه الله
ولا ينبغي أن يصلى على ميت بين القبور وكان على ابن عباس يكره ان ذلك وان صلوا أجزاءهم اه

(قوله وأجاب عنه في
غاية البيان الخ) أحسن
من هذا ما في النهرو هو
ان الآجر انما كره في
القبر تفاؤلا لان به أثر النار
الآتري انه يكره الاجار
عند القبر واتباع الجنائز
بالنار بخلاف الغسل
بالماء الحار لانه يقع في
البيت ولا يكره الاجار
فيه واليه أشار الشارح
لا الآجر والحشب ويسجى
قبرها لاقبره ويهال التراب
ويسم القبر ولا يربح
ولا يخصص

(قول المصنف ويسجى
قبرها) قال الرملي أى
على سبيل الوجوب كما
صرح به الزيلعي في كتاب
الخنثى (قوله باستحبابه)
قال في النهرو وهو أولى
(قوله التي تسمى فساقى)
هي كبيت معقود بالبناء
يسع جماعة قياماً ونحوه
كذا في الامداد (قوله
وهي أى الكراهة

(قوله أو دفن مع - مال الخ) قال الرمي استفيد منه جواب حادثة الفتوى امرأة دفنت مع بنتها من المصاغ والاسباب والامتنعة
المشتركة اثناعشر بعقبة الزوج انه ٢١٠ ينبت لمحقة واذا تلفت به تضمن حصته (قوله لانه روى ان يعقوب صلوات الله

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

ولا يخرج من القبر الا ان
تكون الارض مغصوبة

رضي الله تعالى عنها حين
نقل أخوها الا أن يقال
ذلك من بلد الى بلد ونقل
سعد دونه لكن ما استدلل
له به هو من بلد الى بلد
فلتأمل قال وقد خرم
في التاجية بالكراهة
وفي التجنيس وذكر انه
اذا مات في بلدة يكره نقله
الى أخرى لانه اشتغال
بما لا يفيد وفيه تأخير
دفنه وكفي بذلك كراهة
(قوله وقيل تحرم على
النساء الخ) قال الرمي

(قوله ولا يخرج من القبر الا أن تكون الارض مغصوبة) أي بعدما أهيل التراب عليه لا يجوز اخراجه
لغير ضرورة للنهي الوارد عن نبشه وصرحوا بحرمة وأشار بكون الارض مغصوبة الى انه يجوز نبشه
لحق الأدمي كما اذا سقط فيما متاعه أو كفن بثوب مغصوب أو دفن في ملك الغير أو دفن معه مال احياء
لحق المحتاج قد أباح النبي صلى الله عليه وسلم نبش قبر أبي رغال لعصمان ذهب معه كذا في المحتبي
قالوا ولو كان المال درهما ودخل فيه ما إذا أخذها الشفيع فانه ينبت أيضا لمحقة كما في فتح القدير
وذكر في التبيين ان صاحب الارض مخير ان شاء أخرجها منها وان شاء ساواه مع الارض وانتفع به زراعة
أو غيرها وأما كلام المصنف انه لو وضع لغير القبلة أو على شقه الا يسر أو جعل رأسه في موضع رجله
أو دفن بلا غسل وأهمل عليه التراب فانه لا ينبت قال في البدائع لان النبش حرام حقا لله تعالى وفي
فتح القدير وانفتحت كلمة المشايخ في امرأة دفن ابنها وهي غائبة في غير بلدها فلم تصبر وارادت نقله انه
لا يسعها ذلك فتجوز شواذ بعض المتأخرين لا يلتفت اليه اه وأطلق المصنف فشمهل ماذا بعدت
المدة أو قصرت كما في الفتاوى ولم يتكلم المصنف على نقل الميت من مكان الى آخر قبل دفنه قال
في الواقعات والتجنيس القتل أو الميت يستحب له ما أن يدفن في المكان الذي قتل أو مات فيه في
مقابر أولئك القوم لما روى عن عائشة رضي الله عنها انها زارت قبر أخيها عبد الرحمن بن أبي بكر
رضي الله عنهما وكان مات بالشام وحمل من هناك فقالت لو كان الافريك بيدي ما نقلت ولدفتك
حيث مات لكن مع هذا اذا نقل ميلا أو ميلين أو نحو ذلك فلا بأس وان نقل من بلد الى بلد فلا اثم
فيه لانه روى ان يعقوب صلوات الله عليه مات بمصر فحمل الى أرض الشام وموسى عليه السلام حمل
تأبوت يوسف عليه السلام بعدما أتى عليه زمان الى أرض الشام من مصر ليكون عظامه مع عظام آبائه
وسعد بن أبي وقاص مات في ضيعة على أربعة فراسخ من المدينة فحمل على أعناق الرجال الى المدينة
اه وفي التبيين ولو بلى الميت وصارت ترابا جاز دفن غيره في قبره ووزعه والبناء عليه اه وفي الواقعات
عظام اليهود لها حرمة اذا وجدت في قبورهم كحرمة عظام المسلمين حتى لا تكسر لان الذي لما حرم
اذاؤه في حياته لذمته فتجب صيانة نفسه عن الكسر بعد موته اه ولم يتكلم المصنف رحمه الله
على زيارة القبور ولا بأس بيبانه تكميلا للقائدة قال في البدائع ولا بأس بزيارة القبور والدعاء
للاموات ان كانوا مؤمنين من غير وطه القبور لقوله صلى الله عليه وسلم اني كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها ولعمل الامة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا اه وصرح
في المحتبي بانها مندوبة وقيل تحرم على النساء والاصح ان الرخصة ثابتة لهما وكان صلى الله عليه وسلم
يعلم السلام على الموفى السلام عليكم أيها الدار من المؤمنين والمسلمين وانا ان شاء الله بكم لا تحقون أنتم
لنا فرط ونحن لكم تبع فسأل الله العافية ولا بأس بقراءة القرآن عند القبور وربما تكون أفضل
من غيره ويجوز أن يخفف الله عن أهل القبور شيئا من عذاب القبر أو يقطع عنه عند دعاء القارئ
وتلاوته وفيه ورد آثار من دخل المقابر فقرأ سورة يس خفف الله عنهم يومئذ وكان له بعدد من فيها
حسنات اه وفي فتح القدير ويكره عند القبر كما لم يهد من السنة والمعهد ومنها ليس الا زيارتها
والدعاء عندها قائما كما كان يفعل صلى الله عليه وسلم في الخروج الى البقيع اه وفي الخلاصة

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

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

باب الشهيد

انما يوجب له مع ان المقتول ميت باجله عند اهل السنة لا اختصاصه بالفضيلة فـ كان افراده كافراده
 حبريل مع الملائكة وهو فعيل بمعنى مفعول لان الملائكة يشهدون موته اكراماله فكان مشهودا
 اولاه مشهود له بالجنة او بمعنى فاعل لانه حي عند الله حاضر (قوله هو من قتله اهل الحرب او
 البغي او قطاع الطريق او وجد في المعركة وبه اثر او قتله مسلم ظلما ولم يجب بقتله دية) بيان لشرايطه
 قيد بكونه مقتولا لانه لو مات حتف انفسه او تردى من موضع او احترق بالنار او مات تحت هدم او
 غرق لا يكون شهيدا اى في حكم الدنيا والافتد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم للغريق وللحريق
 والمبطون والغريب بانهم شهداء فينالون ثواب الشهداء كذا في البدائع وفي التيجيدس رجل قصد
 العدو ليضربه فاخطأ فأصاب نفسه فمات يغسل لانه ما صار مقتولا بفعل مضاف الى العدو ولكنه
 شهيد فيما ينال من الثواب في الآخرة لانه قصد العدو لانه اغتال في قتله فشمع القتل
 مباشرة او تسببا لان موته مضاف اليهم حتى لو اوطوا دابتهم مسلما ونفروا دابة مسلم فرمته او رموه
 من السور او القواع عليه حائطا او رموا بنا رافحوا فسفهم او ما أشبه ذلك من الاسباب كان شهيدا ولو
 انفلتت دابة مشرك ليس عليها احد فوطئت مسلما او رمى مسلم الى الكفار فاصاب مسلما او نفرت
 دابة مسلم من سواد الكفار او نفروا المسلون منهم فاجئوهم الى خندق او نار او نحوه او جعلوا حولهم
 الشوك فمضى عليهما مسلم فمات بذلك لم يكن شهيدا خلافا لابي يوسف لان فعله يقطع النسبة اليهم
 وكذا فعل الدابة دون حامل وانما لم يكن جعل الشوك حولهم تسبيبا لان ما قصده القتل فهو
 تسبب وما لا فلا وهم انما قصدوا به الدفع لا القتل وأراد بمن المسلم فان الكافر ليس بشهيد وأراد
 بالآثر هنا ما يكون علامة على القتل كالمجرح وسيلان الدم من عينيه أو أذنه لا ماء يسيل من أنفه أو
 ذكره أو دبره فان كان يسيل من فيه فان ارتقى من الجوف وكان صافيا كان علامة على القتل وان
 نزل من الرأس أو كان جامدا فلا وفي البدائع ان أثر الضرب والخنق كآثر المجرح وقيدنا بكونه في
 المعركة وهي موضع الحرب لانه لو وجد في عسكر المسلمين قتيلا قبل لقاء العدو فليس بشهيد لانه
 ليس قتل العدو ولهذا يجب فيه القسامة والدية بخلاف ما اذا كان بعد لقاءهم فانه قتلهم ظاهرا
 كذا في البدائع وانما لم يكتب بقوله أو قتله مسلم ظلما عن ذكر اهل البغي وقطاع الطريق مع
 كونهم مسلمين قتلوا ظلما لان قتل اهل البغي وقطاع الطريق لا يشترط أن يكون قتله بحديدة
 بل بكل آلة سلاحا كان أو غيره مباشرة أو تسبيبا كقتل اهل الحرب قال في معراج الدراية لانه
 لما كان القتال مع اهل البغي وقطاع الطريق ما موراه المحق بقتل اهل الحرب فعمت الآلة كما
 عمت هناك اه بخلاف قتل غيرهم فانه يشترط أن يكون بحديدة كما سئذ كره وقيد بقوله ظلما لان
 من قتله مسلم حقا كالمقتول بجدا وقصاص أو عدا على قوم فقتلوه فليس بشهيد وكذا لو مات في حد
 أو تعزير أو غيره وقيد بقوله ولم يجب بقتله دية لان من قتله مسلم ظلما خطأ أو عمدا بالثقل أو غيره
 فليس بشهيد لوجوب الدية بقتله وكذا لو وجد مذبوحا ولم يعلم قاتله كما سيأتي وكذا لو وجد في محلة

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

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

(قوله لان المدافع
الذکور شهيد الخ) قال
في النهر من قتل مدافعا
عن نفسه فكونه شهيدا
مع قتله بغير المحدد مشكل
جدال وجوب الدية بقتله
فتدبره بمعنا النظر فيه اه
ومثل المدافع عن نفسه
المدافع عن غيره اذلا
فرق يظهر والجواب عن
فيكفن ويصلى عليه بلا
غسل ويدفن بدمه وثيابه
الا ما ليس من الكفن
ويزاد وينقص

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

مقتول ولم يعلم قاتله فانه لا يدري أقتل ظلما أو مظلوما عمدا أو خطأ وفي المجتبى واذا التقت سر يتيان
من المسلمين وكل واحدة ترى انهم مشركون فاجلوا عن قتلي من الفريقين قال محمد لاديه على أحد
ولا كفارة لانهم دافعون عن أنفسهم ولم يذكروا حكم الغسل ويجب أن يغسلوا لان قاتله لم يظلمهم
اه واحترز بقوله بقتله أي بسببه عما اذا وجبت الدية بالصلح أو بقتل الاب ابنه أو شخصا آخر
وارثه ابنه فان المقتول شهيد لان نفس القتل لم يوجب الدية بل يوجب القصاص وانما سقط للصلح
أو للشبهة وانما كان المال عوضا ما نعا ولم يكن وجوب القصاص عوضا ما نعالان القصاص للميت
من وجهه وللوارث من وجه آخر وهي تشفي الصدور والمصلحة العامة وهو ما في شريئته من حياة
الانفس فلم يكن عوضا مطلقا فلا تبطل الشهادة بالشك كذا في شرح الجمع للمصنف وذ كر في المجتبى
والبدايح ان الشرائط ست العقل والبلوغ والقتل ظلما وانه لا يجب به عوض مالي والظهاره عن
الجنابة وعدم الارتثا اه وانما لم يذكر المصنف بقتلها الماسي يصرح به من مفهوماتها لكن بقي
من قتل مدافعا عن نفسه أو عن ماله أو عن أهل الذمة من غير أن يكون القاتل واحدا من الثلاثة
في الكتاب فان المقتول شهيد كما صرح به في المحيط وعطفه على الثلاثة وجعله سببا رابعا ولا يمكن
دخوله تحت قواه أو قتله مسلم ظلما لان المدافع الذکور شهيد بأي آلة قتل بحد يده أو حجر أو خشب
كما صرح به في المحيط ومقتول المسلم ظلما لا يكون شهيدا الا اذا قتل بحد يده كما قدمناه ومن هنا
يظهر ان عبارة الجمع هنا لم تكن محررة فانه لم يفصل في مقتول المسلم ظلما بل أدخل الباغي وقاطع
الطريق تحت المسلم وجعل حكم مقتولهم واحدا وليس بصحيح وان أراد بالمسلم ما عداهما فليس في
عبارة استيفاء للشهيد ويرد على الكل ما قتله ذمي ظلما فانه في حكم المسلم هنا كما صرح به ابن المالك
في شرح الجمع قال والمكابرون في المصر ليلا بمنزلة قاطع الطريق اه والبنفي في عبارة المختصر
محرور وقاطع الطريق مرفوع (قوله فيكفن ويصلى عليه بلا غسل) بيان لحكمه اما عدم
الغسل فلحديث السنن انه عليه الصلاة والسلام أمر بقتلي أحد أن يترع عنهم الحد يد والحدود وان
يدفنوا بدمائهم وثيابهم وما علل به الحسن البصري لعدم الغسل بانهم كانوا جرحى فقد قال السرخسي
انه ليس بصحيح لانه لو كان عدم الغسل باعتبار الجراحة لكان التيمم مشروعا وأما الصلاة فصلاته
عليه السلام على حزة وغيره يوم أحد وحديث البخاري انه صلى على قتلي أحد بعد ثمان سنين وما
قيل من انهم أحياء والحى لا يصلى عليه فمدفوع بانه حكم آخر وى لادنيوى بدليل ثبوت أحكام الموتى
لهم من قسمة تركاتهم وبينونة نساءهم الى غير ذلك وما قيل من انها للاستغفار وهم مغفور لهم
فمنقضى بالنبي والصبي كما في الهداية وما في فتح القدير من انه لو اقتصر على النبي لكان أولى فان
الدعاء في الصلاة على الصبي لا يوجب مدفوع من ان كلامه في نفس الصلاة لا في المدعوله ولان الصبي
ليس يستغن عن الرجعة فنفس الصلاة عليه رجعة له ونفس الدعاء الوارد لا يوجب دعاه له لانه اذا كان
فرط لا يوجب فقد تقدمهما في الخبر لا سيما وقد قالوا ان حسنات الصبي له لا لا يوجب ولهما ثواب التعليم
(قوله ويدفن بدمه وثيابه الا ما ليس من الكفن ويزاد وينقص) بيان لحكم آخر له وأشار الى انه
يكره ان يترع عنه جميع ثيابه ويحدد الكفن ذكره الاستبجاني وقالوا ما ليس من جنس الكفن
الفرو والحشو والفلنسة والسلاح والخف وقد منافيه كلاما واختلفوا في معنى قولهم يزداد وينقص
ففي غاية البيان وغيرها يزداد ان كان ما عليه ناقصا عن كفن السنة وينقص ان كان ما عليه زائدا على
كفن السنة وفي معراج الدراية وبه استدل المشايخ على جواز الزيادة في الكفن على الثلاث وفيه

(قوله وفيه ان هذا الغسل الخ) تنظر فيه ما قاله في المعراج من الاستدلال بقصة آدم عليه السلام لان هذا الغسل عند ابي حنيفة للجناية بالموت وما في القصة غيره واعلم ان هذا الغسل لا يخلو اما ان يكون للجناية ٢١٣ اول موت فان كان للجناية فهو

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

ويغسل ان قتل جنبا او صيدا او ارتب بان اكل او شرب او نام او تدوى او مضى وقت صلاة وهو يعقل او نقل من المعركة حيا او اوصى

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

ويجعل الجنوط للشهيد كالميت (قوله ويغسل ان قتل جنبا او صيدا) بيان لشرتين آخريين للشهادة الاول الطهارة من الجناية الثانية التكليف اما الاول فهو قوله وقال الجناب شهيد لان ما وجب بالجناية سقط بالموت وله ان الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجناية وقد صرح ان حنظلة لما استشهد جنبا غسلته الملائكة وعلى هذا الخلاف المحائض والنساء اذا طهرتا وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية كذافي الهداية وفي معراج الدراية وانما لم يعد النبي صلى الله عليه وسلم غسل حنظلة لان الواجب تأدى بدليل قصة آدم عليه السلام ولم تعد اولاده غسله وهو الجواب عن قولهما لو كان واجبا لوجب على بنى آدم ولما اکتفى به اذ الواجب نفس الغسل فاما الغاسل يجوز من كان كما في قصة آدم اه وفيه ان هذا الغسل عنده للجناية بالموت قيد بقوله جنبا لانه لو قتل محدثا حدثا اصغر فانه لا يغسل والفرق بين المحدثين عنده هو ان سقوط غسل أعضاء الوضوء لعنى ضرورى لان الموت لا يخلو عن حدث قبله لعدم خلوه من زوال العقل فكانت الشهادة رافعة له ضرورية ولا ضرورة في الجناية لان الموت يخلو عنها فلا تكون رافعة في حقها وفي الجبازية هذا الجواب في النساء مجرى على اطلاق لان اقل النفاس لاحد له اما في المحائض فصورة فيما اذا استمر بها الدم ثلاثة ايام ثم قتلت قبل الانقطاع او بعده اما لو رأت يوما او يومين دما وقتلت لا تغسل بالا جماع ذكره التمرناشي لعدم كونها حائضا اه واما الثاني فعلى الخلاف ايضا لهما ان الصبي احق بهذه الكرامات وله ان السيف كفى عن الغسل في حق شهده احدث بوصف كونه مطهرة ولا ذنب للصبي فلم يكن في معناهم فعلى هذا الخلاف الجنون وقد يقال ينبغي تخصيصه بجنون بلغ مجنونا اما من بلغ عاقلا ثم جن فهو محتاج الى ما يطهره اذ ذنوبه الماضية لم تسقط عنه بجنونه الا ان يقال ان الجنون اذا استمر على جنونه حتى مات لم يؤخذ بما مضى لانه لا قدرة له على التوبة ولم يرتقلا في هذا المحكم (قوله او ارتب بان اكل او شرب او نام او تدوى او مضى وقت الصلاة وهو يعقل او نقل من المعركة او اوصى) بيان للشروط السادس وهو عدم الارتثاق وهو في اللغة من الرث وهو الشئ البالي وسمى به مرتثا لانه قد صار خلقا في حكم الشهادة وقيل ما خوذ من التريث وهو الجرح وفي مجمل اللغة رث فلان اى جل من المعركة رثينا اى جرحا واصله في الشرع ان ينال بعد مرافق الحياة فبطلت شهادته في حكم الدنيا فيغسل وهو شهيد في حكم الآخرة فينال الثواب الموعود للشهداء وذكر في البدائع ان المرتث في الشرع من خرج عن صفة القتلى وصار الى حال الدنيا بان جرى عليه شئ من احكامها او وصل اليه شئ من منافعها اه وهو اضبط مما تقدم اطلاق في الاكل والشرب والنوم والتدوى فشمل القليل والكثير واطلق في مضى الوقت فشمل ما اذا كان قادرا على الاداء أولا لضعف بدنه لازلوال عقله وقيدته في التبيين بان يقدر على ادائها حتى يجب القضاء بتركها وردته في فتح القدير بقوله الله اعلم بحمته وفيه افادة انه اذا لم يقدر على الاداء لا يجب القضاء فان اراد اذالم يقدر للضعف مع حضور العقل فكونه يسقط به القضاء قول طائفة والمختار هو ظاهر كلامه في باب صلاة المريض انه لا يسقط وان اراد لغيبه العقل فالمغنى عليه يقضى ما لم يزد على صلاة يوم وليلة حتى يسقط

ان الغسل للجناية كما قاله المؤلف للموت وقضيته انه لو وجد في بحر لم يجب اعادته غسله وهى الحكم كذلك لم أره فليراجع (قوله واما الثاني) اى التكليف (قوله الا ان يقال ان الجنون اذا استمر الخ) قال في النهر ولا يخفى ان هذا مسلم فيما اذا جن عقب المعصية اما لو مضى بعدها من يقدر فيه على التوبة فلم يفعل كان تحت المشيئة اه وهذا نظير ما قالوا فيمن افطر بعد زومات ولم يدرك عدة من ايام اخرى قضى فيها لا يلزمه الوصية بخلاف ما لو ادركها تامل (قوله وفيه افادة) اى في كلام التبيين

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

أوقل في المصر ولم يعلم انه قتل بحديدة ظلما

(قوله وصرح في البدائع بان النقل الخ) أجاب عنه العلامة المقدسي في شرحه بان لقائل أن يقول تزايد الآم وان حدث فهو ناشئ من الجرراحة فلا تنقص الشهادة انما تنقص بمصون الرفق والراحة

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

باب الصلاة في الكعبة

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

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

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

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

له فيحكم بجهة صلواته وأما الذي هو أقرب منه الى الحائط فصلاته فاسدة وبه يتضح الحال في التحاق حول الكعبة المشرفة مع ومن جعل ظهره الى ظهر امامه فيها صح والى وجهه لا يصح وان تحلتوا حولها صح لمن هو أقرب اليها من امامه ان لم يكن في جانبه

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

كتاب الزكاة

كتاب الزكاة

هى تملك المال من فقير مسلم غير هاشمى ولا مولاه بشرط قطع المنفعة عن المملك من كل وجهه الله تعالى

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

الامام فى سائر الاحوال اه ونحوه فى الدر المختار حيث قال ولو وقف مسامتا لركن فى جانب الامام وكان أقرب لم أراه وينبى الفساد احتياطا لترجيح جهة الامام وهذه صورته

مؤتم امام كتاب الزكاة

(قوله فى اثنين وثمانين

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

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

وشرط وجوبها العقل
والبلوغ والاسلام
والحرية

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

(قوله فان ملك بعد قضاء سعيته) الاظهر عبارة البدائع حيث قال ان فضل عن سعيته الخ (قواه فعن محمد وجوبها الخ) الذي في البدائع هكذا وان كان ساعة من المحول من اوله او وسطه أو آخره يجب زكاة ذلك المحول وهو قول محمد ورواية ابن سميعة عن أبي يوسف وفي رواية هشام عنه ان أفاق أكثر السنة وجب والا فلا اه وفي الهداية ولو أفاق في بعض السنة فهي بمنزلة أفاقته في بعض الشهر في الصوم وعن أبي ٢١٨ يوسف انه يعتبر أكثر المحول اه وبه يظهر ما في كلام المؤلف من الايجاز الخ

حكم المعتوه في العبادات والاختلاف فيه وخرج الكافر لعدم خطابه بالفروع وسواء كان أصليا أو مرتدا فلأوسلم المرتد لا يخاطب بشيء من العبادات أيام ردته ثم كما هو شرط للوجوب شرط لبقاء الزكاة عندنا حتى لو ارتد بعد وجوبها سقطت كما في الموت كذا في معراج الدراية وقيد بالحرية احترام اذن العبد والمدير وأم الولد والمكاتب والمستسعى عند أبي حنيفة لعدم الملك أصلا فيما عدا المكاتب والمستسعى ولعدم تمامه فيهما ولو حذف الحرية واستغنى عنها بالملك اذا العبد لا ملك له وزاد في الملك قيد التمام وهو المملوك رقبة ويد يخرج المكاتب والمشتري قبل القبض كما سيأتي لكان أو جزو أتم وعندهما المستسعى حرمديون فان ملك بعد قضاء سعيته ما يبلغ نصابا كما لا تجب الزكاة والا فلا وفي البدائع والمحنون نوعان أصلي وعارض أما الأصلي وهو أن يبلغ محنونا فلا خلاف بين أصحابنا انه يمنع انعقاد المحول على النصاب حتى لا يجب عليه زكاة ما مضى من الاحوال بعد الافاقه وانما يعتبر ابتداء المحول من وقت الافاقه كالصبي اذا بلغ يعتبر ابتداء المحول من وقت البلوغ وأما الطاري فان دام سنة كاملة فهو في حكم الأصلي وان كان في بعض السنة ثم أفاق فعن محمد وجوبها وان أفاق ساعة وعنه ان أفاق أكثر السنة وجب والا فلا اه وظاهر الرواية قول محمد كما في الهداية وغيرها والمعنى عليه كالححيح كما في المجتبى (قوله وملك نصاب حولي فارغ عن الدين وحواله الاصلية تام ولو تقديرا) لانه عليه الصلاة والسلام قدر السبب به وقد جعله المصنف شرطا للوجوب مع قولهم ان سبها ملك مال معد مرصد للنماء والزيادة فاضل عن الحاجة كذا في المحيط وغيره لما ان السبب والشرط قد اشتركا في ان كلامهما يضاف اليه الوجود لا على وجه التأثير فخرج العلة ويميز السبب عن الشرط باضافة الوجوب اليه أيضا دون الشرط كما عرف في الاصول وأطلق الملك فانصرف الى الكامل وهو المملوك رقبة ويد فلا يجب على المشتري فيما اشتراه للتجارة قبل القبض ولا على المولى في عبده المعد للتجارة اذا أبق لعدم اليد ولا المغصوب ولا المحمود اذا عاد الى صاحبه كذا في غاية البيان ولا يلزم عليه ابن السبيل لان يدنا بيه كيد كذا في معراج الدراية ومن موانع الوجوب الرهن اذا كان في يد المرتهن لعدم ملك اليد بخلاف العشر حيث يجب فيه كذا في العناية وأما كسب العبد المأذون فان كان عليه دين محيط فلا زكاة فيه على أحد بالتناق والافكسبه لمولاه وعلى المولى زكاته اذا تم المحول نص عليه في المبسوط والبدائع والمعراج وهو باطلاقه يتناول ما اذا تم المحول وهو في يد العبد لكن قال في المحيط وان لم يكن عليه دين ففيه الزكاة ويركز المولى متى أخذه من العبد ذكره محمد في نوادر الزكاة وقيل ينبغي أن يلزمه الاداء قبل الاخذ لانه مال مملوك للمولى كالدبيعة والاصح أنه لا يلزمه الاداء قبل الاخذ لانه مال تجرد عن يد المولى لان يد العبد يد اصالة عن نفسه لا يدناية عن المولى بدليل أنه يملك التصرف فيه اثباتا وازالة فلم تكن يد المولى ثابتة عليه حقيقة ولا حكما فلا يلزمه الاداء لم يصل اليه كالديون ولا كذلك الدبيعة اه وفي المحيط

حيث أرجع ضمير وعنه الى محمد مع انه راجع الى أبي يوسف (قوله وقد جعله المصنف شرطا للوجوب الخ) أقول حاصل جوابه عن المصنف انه أطلق الشرط على السبب لا اشتراكهما في اضافة وملك نصاب حولي فارغ عن الدين وحاخسته الاصلية تام ولو تقديرا الوجود اليها وقد يقال ان كلام المصنف على حقيقة وقوله ملك نصاب من اضافة المصدر الى مفعوله فالشرط كونه مالكا للنصاب المحولي وأما النصاب نفسه فهو السبب وقول المحيط ان سبها ملك مال من اضافة الصفة الى الموصوف أي مال مملوك يدل عليه قول البدائع وأما سبب فرضيتها فهو المال لانها وجبت شكر النعمة المال ولذا تضاف اليه يقال زكاة المال والاضافة في مثله للسببية كصلاة

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

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

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

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

(قوله وتقديمهم قول محمد يشعر بترجيحه) سيد كر المؤلف آخر باب زكاة المال ما يدل على ان هذا قول زفر حيث قال وذكرا في المجتبى الدين في خلال الحمول لا يقطع حكم الحمول وان كان مستغرقا وقال زفر يقطع اه وظاهره ان عدم القطع أي عدم منعه وجوب الزكاة قول علمائنا الثلاثة بخلاف ما هنا فتأمل وانظر ما في الجوهرة فلعلمه يفيد التوفيق

(قوله لشغله بدين الكفالة) أقول إنما يتحقق الشغل في مال من يأخذ منه صاحب الدين فينبغي أن يكون المراد أنه لا تتعين الزكاة في مال واحد منهم لان صاحب الدين له الخيار في الاخذ من شاء منهم فكل منهم يحتمل أن يكون ماله مشغولا لكن بعد تعيين صاحب الدين واحدا منهم لا أخذ ظهر شغل مال ذلك الواحد وظهر عدم وجوب الزكاة في ماله بخلاف غيره منهم فانه قد ظهر عدم ذلك فينبغي لزوم الزكاة في مالهم حينئذ لتحقق عدم الشغل تامل لكن قد يقال انه قبل الاخذ من أحدهم كان مال كل واحد باقرا فاستحقا القضاء الدين فاذا مضى المحول كذلك لم يتحقق سبب وجوب الزكاة على واحد منهم (قوله والغاصب الثاني لا) أي لا يزكي ألفه لما يذكره من ان اقرار الضمان عليه لكن يتعين تقييد ذلك بما اذا استهلك الغاصب الثاني الألف اذ لو بقيت معه بزكي ألفه لانها سالمة من الضمان لانه يلزمه رد ما غصبه (قوله ولذا قالوا لو ان سلطانا غصب مالا وخلطه الخ) أي خلطه بماله أما اذا لم يكن له مال وغصب أموال الناس وخلطها ببعضها فلا زكاة عليه لما في القنية لو كان الخ حيث نصابا لا يلزمه الزكاة لان الكل واجب التصديق عليه فلا يفيد إيجاب التصديق ببعضه ومثله في البرازية قال في الشرنبلالية وبه صرح في شرح المنظومة ويجب عليه تغريب ذمته برده الى أربابه ان علموا والى الفقراء (قوله وهو وقيد حسن الخ) قال في النهر وينبغي أن يقيد بما اذا لم يكن له مال غيره يوفي منه الكل أو البعض فان كان زكي ما قدر على وفائه ثم رأيت في المحواشي السعدية قال محمل ما ذكره وما اذا كان له مال غير ما استهلكه ٢٢١ بالخلط يفضل عنه فلا يحيط الدين

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

ألف في بدته وحال المحول فلا زكاة على واحد منهم لشغله بدين الكفالة لان له ان يأخذ من أيهم شاء بخلاف ما اذا كان له ألف وغصب ألفا وغصبها منه آخره ألف وحال المحول على مال الغاصبين ثم أبراه ما فانه يزكي الغاصب الاول ألفه والغاصب الثاني لان الغاصب الاول لو ضمن يرجع على الثاني والثاني لو ضمن لا يرجع على الاول فكان قرار الضمان عليه فصار الدين عليه مانعا اه وظاهره انه لو لم يبرئهما لا يكون المحكم كذلك وفي فتح القدير وغيره لا يخرج عن ملك النصاب المذكور ما ملك بسبب خيبت ولذا قالوا لو ان سلطانا غصب مالا وخلطه صار ملكه حتى وجبت عليه الزكاة وورث عنه على قول أبي حنيفة لان خياط دراهمه بدراهم غيره عنده استهلك أما على قولهما فلا فلا يضمن فلا يثبت الملك لانه فرع الضمان فلا يورث عنه لانه مال مشترك فانما يورث حصة الميت منه وفي اللؤلؤ المجيبة وقوله أرفق بالناس اذ قل ما يخلو مال عن غصب اه هكذا ذكروا وهو مشكل لانه وان كان له ملكه عند أبي حنيفة بالخلط فهو مشغول بالدين والشرط الفراغ عنه فينبغي أن لا تجب الزكاة فيه على قوله أيضا ولذا شرط في البتعي بالمجتمعة أن يبرئه أصحاب الاموال لانه قبل البراء مشغول بالدين وهو قيد حسن يجب حفظه وقيد المصنف بالزكاة لان الدين لا يمنع

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

لكن هنادين ليس له مطالب من جهة العباد في الدنيا فلا يمنع وجوب الزكاة قلت لكن سيد كرم المؤلف في أوخر فصل زكاة
الغنم عن المسبوط أن الظلمة بمنزلة الغارمين والفقراء حتى قال محمد بن سلمة يجوز دفع الصدقة لوالي خراسان وذكرا قضبان في الجامع
الغدير لو أوصى بثلث ماله للفقراء فدفع إلى السلطان الخائز سقط اه فكونه فقيرا يجوز دفع الصدقة اليه بنا في وجوب الزكاة
عليه نعم سيأتي في باب المصرف ٢٢٢ تحقيق مسألة من له نصاب سائمة لا تساوي مائتي درهم أنه يحل له أخذ الزكاة مع

وجوب العشر والمخراج ويمنع صدقة الفطر كذا في الحانية وأما التكفير بالمال فلا يمنع الدين
وجوبه على الأصح كذا في الكشاف الكبير من بحث القدرة الميسرة وفي الولو الجيسة رجل التقط
ألف درهم وعرفها سنة ثم تصدق بها وله ألف درهم ثم تم الحمول على ألفه زكاهما استحسنانا لان
الألف المتصدق بها لم تصدقنا عليه في الحال لجواز أن يجيز صاحبها التصديق اه وشرط فراغه
عن الحاجة الأصلية لان المال المشغول بها كالمعدوم وفسرها في شرح الجمع لابن الملك بما يدفع
الهلاك عن الانسان تحقيقا أو تقديرا فالثاني كالدين والاول كالنفقة ودور السكنى وآلات الحرب
والثياب المحتاج اليها الدفع الحرس أو البردوكالات المحرفسة وأثاث المنزل ودواب الركوب وكتب
العلم لاهلها فاذا كان له دراهم مستحقة ليصرفها إلى تلك الحوائج صارت كالمعدومة كما ان الماء
المستحق لصفه إلى العطش كان كالمعدوم وجاز عنده التيمم اه فقد صرح بان من معه دراهم
وأمسكها بنية صرفها إلى حاجته الأصلية لا تجب الزكاة إذا حال الحمول وهي عنده ويخالفه ما في
معراج الدراية في فصل زكاة العروض ان الزكاة تجب في النقص كنفها أمسكه للنماء أو للنفقة
اه وكذا في البدائع في بحث النماء التقديري ومن آلات المحرفة الصابون والمحرض للغسل لا للبقال
بخلاف العصفور والزعفران للصباغ والذهن والعفص للديباغ فانها واجبة فيه لان المأخوذ فيه بمقابلة
العين وقوارير العطارين ولحم الخيل والحجر المشتراة للتجارة ومقاودها وجلالها ان كان من غرض
المشتري بيعها بها ففيم الزكاة والا فلا كذا في فتح القدير وما في النهاية من أن التقيد بالاهل في
الكتب ليس بمفيد لما أنه ان لم يكن من أهلها ولا يستهي للتجارة لا تجب فيها الزكاة وان كثرت
لعدم النماء وانما يفيد كراهل في حق مصرف الزكاة فاذا كانت له كتب تساوي مائتي درهم
وهو محتاج اليها للتدريس وغيره يجوز صرف الزكاة اليه وأما اذا كان لا يحتاج اليها وهي تساوي
مائتي درهم لا يجوز صرف الزكاة اليه اه فغير مفيد لان كلامهم في بيان ما هو من الحوائج الأصلية
ولاشك ان الكتب لغير الاهل ليست منها وهو تقيد بمفيد كما لا يخفى وشرط أن يكون النصاب
ناميا والنماء في اللغة بالزيادة والقصر بالانقضاء يقال نمى المال ينمي نماء وينمو ونمو
وأتماه الله كذا في المغرب وفي الشرح هو نوعان حقيقي وتقديري فالحقيقي الزيادة بالتولد والتناسل
والتجارات والتقديري تمكنه من ازيادة يكون المال في يده أو يدناثه فلازكاة على من لم يتمكن
منها في ماله كمال الضمارة وهو في اللغة الغائب الذي لا يرجى فاذا رجي فليس بضمارة وأصله
الاضمار وهو التغييب والاختفاء ومنه أضمرفي قلبه شيئا وفي الشرع كل مال غير مقدور الانتفاع به
مع قيام أصل الملاك كذا في البدائع فمافي فتح القدير من أن مهر المرأة التي تبين انها أمة ودية
الجيسة التي تنبت بعد حقها والمال المتصادق على عدم وجوبه والهبة التي رجعت فيها بعد الحمول

وجوب الزكاة عليه وكذلك
ابن السبيل له أخذ الزكاة
مع وجوبها عليه في ماله
الذي يبلده (قوله وهو
تقديم مفيد كما لا يخفى)
قال في النهر هذا غير سديد
اذ ان الكلام في شرائط
وجوب الزكاة التي منها
الفرار عن الحوائج
الأصلية ومقتضى التقيد
وجوبها على غير الاهل
لما انها ليست من الحوائج
الأصلية في حقهم وليس
بالواقع لفقده شرط آخر
وهو نية التجارة قاله
وغير الاهل في نفي الوجوب
سواء اهل قات لا يخفى عليك
ان قول المؤلف انه تقيد
مفيد بناء على انها لغير
الاهل ليست من الحوائج
الأصلية لانه تجب الزكاة
فيها عليه فقوله وحوائجه
الأصلية لا يشمل الكتب
الامن هو أهلها فمفيد
انه لازكاة فيها وأما لمن
هو غير أهلها فمفوت
عنه هينا ثم يستفاد
حكمه من قوله نام ولو

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

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

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

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

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

فهو على وجهين اما ان يكون بدلا عن مال وبقي ذلك المال في يده لا تجب فيه الزكاة كبديل عبيد الخدمة وثياب البدن في اصح الروايتين عن ابي حنيفة رحمه الله لا تجب فيه الزكاة لما مضى وفي الرواية الاخرى تجب الزكاة اذا قبض المائتين واما ان يكون بدلا عن مال لوبقي ذلك المال في يده تجب الزكاة فيه كبديل عروض التجارة فلا خلاف بين اصحابنا في وجوب الزكاة فيه واختلافهم في نصاب الاداء فقال ابو حنيفة رحمه الله يقدر ذلك بربعين وعندهما تجب في قليل المقبوض وكثيره الا الدية على العاقلة وبديل السكينة فانهما اشترطا فهمما حولان المحول بعد قبض المائتين لان كل الديون صحيحة سوى هذين ثم الديون الصحيحة التي تجب فيها الزكاة اختلفوا فيها فقال اصحابنا لا يجب اخراج الزكاة عنها قبل القبض وقال الشافعي في الجديد اذا كان الدين حالا على ملي معترف به في الظاهر والباطن وجب اخراجه زكاته وان لم يقبضه لئلا يوجب التجهيل للزم اخراج الكامل عن الناقص وذلك لا يجوز كاخراج البيض عن السود وهذا لان الدين انقص من العين بدليل ان اداء الدين عن العين لا يجوز اه (قوله وكلما قبض شيئا كاه) أي وكلما قبض شيئا يلزمه اداءه زكاة ذلك القدر قبل المقبوض أو أكثر اه مارأيتاه (قوله وان كان للتجارة كان حكمه كالقوي الخ) أقول هذا مخالفا لما في المحيط ٢٢٤ حيث قال وفي أجرة مال التجارة أو عبيد التجارة روايتان في رواية لازكاة فيها حتى يقبض

ويحول عليها المحول لان المنفعة ليست بمال حقيقة فصار كالمهر وفي ظاهر الرواية تجب الزكاة فيها ويجب الاداء اذا قبض منها ما تقي درهم لانها بدل عن مال ليس بمحل لوجوب الزكاة فيه لان المنافع مال حقيقة لكنها ليست بمحل لوجوب الزكاة لانها لا تصلح لانها لا تبقى سنة اه قلت وهذا صريح في انه على الرواية الاولى من الدين الضعيف وعلى ظاهر الرواية من المتوسط لامن القوي لان المنافع ليست مال زكاة وان كانت مالا حقيقة تامل ثم رأيت في اللؤلؤ الحمية التصريح بان فيه ثلاث روايات (قوله واذا تم بسقوطه المحول الخ) يقول مجرد هذه الحواشي رأيت بخط بعض الفضلاء على هامش البحر هنا عند قوله واذا تم المحول ما نصه وقال قاضيان رجل له على رجل مائة درهم فقال المحول الاشهر اتم استفاد لفاقم المحول على المائتين لا تجب عليه زكاة الالف مالم يأخذ من الدين أربعين درهما فصاعدا في قول ابي حنيفة لانه لا تجب عليه زكاة المائتين مالم يقبض أربعين درهما فاذا لم يحب عليه الاداء عن الاصل لا يجب عن الفائدة اه ورأيت ايضا بخط ههنا عند قول صاحب البحر وعندهما تجب لانه بالضم صار كالموجود الخ ظاهره انهما بقوله صار كالموجود في ابتداء المحول يعطى ان النقود لو كان موجودا من ابتداء المحول غير مستفاد في أثناءه يجب فيه الزكاة بعد حولان المحول وان كان اقل من النصاب بالاتفاق ويكون النقود نصابا بضمه الى الدين وهو كذلك لما في البرازية له مائة نفد ومائة دين على الناس يجب الزكاة وكل أحدهما بالآخر اه وقال قاضيان رجل له مائة درهم في يده ومائة أخرى ديناله على غيره فقال المحول ذكر عصام رحمه الله تعالى ان عليه الزكاة وهو محمول على ما اذا كان الدين بدل مال التجارة ويكون المديون مليا مقر بالدين اه مارأيتاه

الوسط وروى انه كالضعيف وعندهما الديون كلها سواء تجب الزكاة قبل القبض وكلما قبض شيئا كاه قل أو أكثر الدين الكفاية والسعاية وفي رواية أخرجا الدية أيضا قبل الحكم بها وارش الجراحة لانها ليست بدين على الحقيقة فلذا لا تصح الكفاية ببدل السكينة ولا يؤخذ من تركه من مات من العاقلة الدية لان وجوبها بطريق الصلة الا أن يقول الاصل ان المسببات تختلف بحسب اختلاف الاسباب ولو أجزع عبده أو داره بنصاب ان لم يكونا للتجارة لا تجب مالم يحل المحول بعد القبض في قوله وان كان للتجارة كان حكمه كالقوي لان أجرة مال التجارة كنمن مال التجارة في صحیح الرواية اه وفي اللؤلؤ الحمية واما اذا اعتق أحد الشرى يكن عبدا مشترا أو اختار المولى تضمن المعتق ان كان العبد للتجارة فكلمه حكم دين الوسط هو الصحيح وان كان العبد للخدمة فكذلك أيضا وان اختار استسعاء العبد فكلمه حكم الدين الضعيف اه ومقتضى الاول ان العبد اذا كان للتجارة فكلمه هذا الدين حكم الدين القوي وقد صرح به في المحيط الا ان الصحيح خلافه كما علمت ولعله ليس بدلا من كل وجه بدليل ان المولى مخير ثم قال اللؤلؤ الحمي وهذا كله اذا لم يكن عنده مال آخر للتجارة واما اذا كان عنده مال آخر للتجارة يصير المقبوض من الدين الضعيف مضموما الى ما عنده فيجب فيها الزكاة وان لم يبلغ نصابا وكذا في المحيط وفيه ولو كان له ما تئاد درهم دين واستفاد في خلال المحول مائة درهم فانه يضم المستفاد الى الدين في حوله بالا جماع واذا تم المحول على الدين لا يلزمه الاداء من المستفاد مالم يقبض أربعين درهما وعندهما يلزمه وان لم يقبض منه شيئا وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا مات من عليه مفا سقط عنه زكاة المستفاد عنده لانه جعل مضموما الى الدين تبعاله فسقط

كانت مالا حقيقة تامل ثم رأيت في اللؤلؤ الحمية التصريح بان فيه ثلاث روايات (قوله واذا تم بسقوطه المحول الخ) يقول مجرد هذه الحواشي رأيت بخط بعض الفضلاء على هامش البحر هنا عند قوله واذا تم المحول ما نصه وقال قاضيان رجل له على رجل مائة درهم فقال المحول الاشهر اتم استفاد لفاقم المحول على المائتين لا تجب عليه زكاة الالف مالم يأخذ من الدين أربعين درهما فصاعدا في قول ابي حنيفة لانه لا تجب عليه زكاة المائتين مالم يقبض أربعين درهما فاذا لم يحب عليه الاداء عن الاصل لا يجب عن الفائدة اه ورأيت ايضا بخط ههنا عند قول صاحب البحر وعندهما تجب لانه بالضم صار كالموجود الخ ظاهره انهما بقوله صار كالموجود في ابتداء المحول يعطى ان النقود لو كان موجودا من ابتداء المحول غير مستفاد في أثناءه يجب فيه الزكاة بعد حولان المحول وان كان اقل من النصاب بالاتفاق ويكون النقود نصابا بضمه الى الدين وهو كذلك لما في البرازية له مائة نفد ومائة دين على الناس يجب الزكاة وكل أحدهما بالآخر اه وقال قاضيان رجل له مائة درهم في يده ومائة أخرى ديناله على غيره فقال المحول ذكر عصام رحمه الله تعالى ان عليه الزكاة وهو محمول على ما اذا كان الدين بدل مال التجارة ويكون المديون مليا مقر بالدين اه مارأيتاه

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

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

يسقطه وعندهما يجب لانه بالضم صار كالموجود في ابتداء المحول فعليه زكاة العين دون الدين اه وقد معنا ان المبيع قبل القبض لا يجب زكاته على المشتري وذكر في المحيط في بيان اقسام الدين ان المبيع قبل القبض قيل لا يكون نصاباً لان الملك فيه ناقص بافتقار اليد والصحيح انه يكون نصاباً لانه عوض عن مال كانت يده ثابتة عليه وقد أمكنه احتواء اليد على العوض فتعتبر يده باقية على النصاب باعتبار التمكن شرعاً اه فعلى هذا قولهم لا يجب الزكاة معناه قبل قبضه وأما بعد قبضه فوجب زكاته فيما مضى كالدين القوي وفي المحيط رجل وهب ديناله على رجل وكل يقبضه فلم يقبضه حتى وجدت فيه الزكاة فالزكاة على الواهب لان قبض الموهوب له كقبض صاحب المال اه ثم اعلم ان هذا كله فيما اذا لم يبرئ صاحب الدين منه اما اذا أبرأ المدينون منه بعد المحول فانه لازكاة عليه فيه سواء كان ثمن مبيع أو قرضاً أو غير ذلك صرح به قاضيان في فتاواه لكن قد سده في المحيط بكون المدينون معسر أمتالو كان موسراً فهو استهلاك وهو تقييد حسن يجب حفظه وذكر في القنية ان فيه روايتين ولم يبين المصنف رحمه الله ما يكون محل للنماء التقديري من الاموال واصله انها قيمان خلقى وفعلى فالحق الذهب والفضة لانها تصلح للانتفاع باعيانها في دفع الحوائج الاصلية فلا حاجة الى الاعداد من العبد للتجارة بالنية اذا النية للتعيين وهي متعينة للتجارة باصل الخلقة فوجب الزكاة فيها نوى التجارة أو لم ينو أصلاً ونوى النفقة والفعلى ما سواه ما فاتما يكون الاعداد فيها للتجارة بالنية اذا كانت عروضاً وكذا في المواشي لا بد فيها من نية الاسامة لانها كما تصلح للدر والنسل تصلح للحمل والركوب ثم نية التجارة والاسامة لا تعتبر ما لم تتصل بفعل التجارة والاسامة ثم نية التجارة قد تكون صريحاً وقد تكون دلالة فالصريح أن ينوى عند عقد التجارة أن يكون المملوك به للتجارة سواء كان ذلك العقد شراء أو اجارة وسواء كان ذلك الثمن من النقود أو من العروض فلونوى أن يكون للبذلة لا يكون للتجارة وان كان الثمن من النقود فخرج ما ملكه بغير عقد كالميراث فلا تصح فيه نية التجارة اذا كان من غير النية والا اذا تصرف فيه فيئشذ تجب الزكاة كذا في شرح الجمع للمصنف وفي الخانية ولو ورث سائمة كان عليه الزكاة اذا حال المحول نوى أو لم ينو وخرج أيضاً ما اذا دخل من أرضه حنطة تبلغ قيمتها قيمة نصاب ونوى أن يمسكها أو يبيعها أو يمسكها حولاً لا تجب فيها الزكاة كما في الميراث وكذا لو اشترى بذر للتجارة وزرعها في أرض عشر استأجرها كان فيها العشر لا غير كما لو اشترى أرض خراج أو عشر للتجارة لم يكن عليه زكاة التجارة انما عليه حق الارض من العشر أو الخراج وخرج ما ملكه بعقد ليس فيه مبادلة أصلاً كالهبة والوصية والصدقة أو ملكه بعقد هو مبادلة مال بغير مال كالمهر وبذل الخلع والصلح عن دم العمدة وبذل العتق فانه لا تصح فيه نية التجارة وهو الاصح لان التجارة كسب المال ببذل هو مال والقبول هنا اكتساب المال بغير بدل أصلاً فلم يكن من باب التجارة فلم تكن النية مقارنة لعمل التجارة كذا صححه في البدائع وقيدنا ببدل الصلح عن دم العمدة لان العبد للتجارة اذا قتله عبداً خطأ ودفع به فان المدفوع يكون للتجارة كذا في الخانية ولو استقرض عرضاً ونوى أن تكون للتجارة اختلف المشايخ والظاهر انها تكون للتجارة واليه أشار في الجامع كما في البدائع ولو اشترى عرضاً للبذلة

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

والمهنة ثم نوى أن تكون للتجارة بعد ذلك لا تصير للتجارة ما لم بيعها فيكون بدلها للتجارة لأن التجارة
 عمل فلا يتم بمجرد النية بخلاف ما إذا كان للتجارة فنوى أن تكون للسنة خرج عن التجارة بالنية
 وان لم يستعمله لانها ترك العمل فستتم بها قال الشارح الزيلعي ونظيره المقيم والصائم والكافر
 والعلوفة والسائمة حيث لا يكون مسافرا ولا مفطرا ولا مسلما ولا سائمة ولا علوفة بمجرد النية ويكون
 متمما وصائما وكافرا بالنية اه فقد سوى بين العلوفة والسائمة والمنقول في النهاية وفتح القديران
 العلوفة لا تصير سائمة بمجرد النية والسائمة تصير علوفة بمجرد ما وقد ظهر لي التوفيق بينهما ان كلام
 الشارح محمول على ما اذا نوى أن تكون السائمة علوفة وهي في المرعى ولم يخرجها بعد فانها بهذه
 النية لا تكون علوفة بل لا بد من العمل وهو اخراجها من المرعى ولم يرد بالعمل ان يعلفها وكلام
 غيره محمول على ما اذا نوى أن تكون علوفة بعد اخراجها من المرعى وهذا التوفيق يدل عليه ما في
 النهاية في تعريف السائمة فليراجع وأما الدلالة فهي ان يشتري عينان من الاعيان بعرض التجارة
 أو يواجر داره التي للتجارة بعرض من العروض فيصير للتجارة وان لم ينو التجارة صريحا لكن ذكر
 في البدائع الاختلاف في بدل منافع عين معدة للتجارة ففي كتاب الزكاة من الاصل انه للتجارة بلانية
 وفي الجامع ما يدل على التوقف على النية فكان في المسئلة روايتان ومشايخ بلخ كانوا يصحون
 رواية الجامع لان العين وان كانت للتجارة لكن قديقه تصد ببدل منافعها المنفعة فيواجر الدابة لينفق
 عليها والدار للعمارة فلا تصير للتجارة مع التردد بالنية اه ثم اعلم انه يستثنى من اشتراط نية التجارة
 للوجوب ما يشتره المضارب فانه يكون للتجارة وان لم ينوها أو نوى الشراء للنفقة حتى لو اشترى عبدا
 بمال المضاربة ثم اشترى له سم كسوة وطعاما للنفقة كان السك للثجارة وتجب الزكاة في السك لانه
 لا يملك الا الشراء للتجارة بمالها وان نص على النفقة بخلاف المسالك اذا اشترى عبدا للتجارة ثم اشترى
 لهم طعاما وثيابا للنفقة فانه لا يكون للتجارة لانه يملك الشراء لغير التجارة كذا في البدائع ويدخل في
 نية التجارة ما يشتره الصباغ بنية أن يصبغ به للناس بالاجرة فانه يكون للتجارة بهذه النية وضابطه
 ان ما يبقى أثره في العين فهو مال التجارة وما لا يبقى أثره فيها فليس منه كصابون الغسال كما قدمناه
 ولم يذكر المصنف من شرائط الوجوب العلم به حقيقة أو حكما بالكون في دار الاسلام كما في البدائع لانه
 شرط لكل عبادة وقد يقال انه ذكر الشرط العامة هنا كالا سلام والتكليف فينبغي ذكره أيضا
 اه (قوله وشرط أدائها نية مقارنة للاداء أو لعزل ماوجب أو تصدق بكنهه) بيان لشرط الهبة فان
 شرائطها ثلاثة أنواع شرائط وجوب وهي ما ذكره الا المحول فانه من شرط وجوب الاداء بدليل
 جواز التججيل قبله بعد وجود السبب وأما النية فهي شرط الهبة لكل عبادة كما قدمناه وقد
 علمت من قوله أول الله تعالى لكن المراد هنا بيان تفاصيلها والاصل اقترانها بالاداء كسائر العبادات
 الا أن الدفع يتفرق فيخرج باستحضار النية عند كل دفع فكتفي بوجودها حالة العزل دفعا للخرج
 وانما سقطت عنه بلانية فيما اذا تصدق بجميع النصاب لان الواجب جزمه منه وقد وصل الى
 مستحقه وانما تشترط النية لدفع المزاحم فلما أدى الكل زالت المزاحمة أطلق المقارنة فشمس
 المقارنة الحقيقية وهو ظاهر والحكمة كما اذا دفع بلانية ثم حضرته النية والمال قائم في يد الفقير
 فانه يجزئه وهو بخلاف ما اذا نوى بعد هلاكه وكما اذا وكل رجلا بدفع زكاة ماله ونوى المسالك عند
 الدفع الى الوكيل فدفعت الوكيل بلانية فانه يجزئه لان المعبرية الا أمر لانه المؤدى حقيقة ولو دفعها
 الى ذمي ليدفعها الى الفقراء جاز لوجود النية من الأمر ولو أدى زكاة غيره بغير أمره قبله فأجاز لم

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

يجزئها وحدث نفاذا على المتصدق لانها ملكه ولم يصرنا تباعن غيره فنفتت عليه ولو تصدق عنه
بأمره جازو يرجع بمادفع عند أبي يوسف وان لم يشترط الرجوع كالامر بقضاء الدين وعند محمد
لا رجوع له الا بالشرط وتماه في الخائفة ولو أعطاه دراهم ليتصدق بها تطوعا فلم يتصدق بها حتى
نوى الأمران تكون زكاته ثم تصدق بها أجزاء وكذا لو قال تصدق بها عن كفارة يميني ثم نوى عن
زكاة ماله وفي الفتاوى رجلان دفع كل واحد منهما زكاة ماله الى رجل ليؤدي عنه فخلط ماله ما ثم
تصدق ضمن الوكيل وكذا لو كان في يد رجل أوقاف مختلفة فخلط انزال الأوقاف وكذلك البياع
والسمسار والطحان الا في موضع يكون الطحان مأذونا بالخلط عرفا انتهى وبه يعلم حكم من يجمع
للفقراء ومعه ماله ما اذا لم يوكوه فان كان وكسلا من جانب الفقراء أيضا فلا ضمان عليه فاذا ضمن في
صورة الخلط لا تسقط الزكاة عن أربابها فاذا أدى صار مؤديا ماله نفسه كذافي التجنيس ولو لم يخلط
الجاني فانه يجوز دفع من أعطى قبل ان تبلغ الدراهم مائتين ولا يجوز لمن أعطى بعدما بلغت نصابا ان
كان الفقير وكل الجاني وعلم المعطي ببلوغه نصابا فان لم يكن الجاني وكيل الفقير جازم مطلقا وان لم يعلم
المعطي ببلوغه نصابا جازي قول أبي حنيفة ومحمد كذافي الظهيرة ولو وكيل بدفع الزكاة ان يدفعها
الى ولد نفسه كبيرا كان أو صغيرا الى امرأته اذا كانوا محاييج ولا يجوز ان يمسك لنفسه شيئا اه الا
اذا قال ضعها حيث شئت فله ان يمسكها لنفسه كذافي الولو الحجة وأشار المصنف الى انه لا يخرج بعزل
ما وجب عن العهدة بل لا بد من الاداء الى الفقير لافي الخائفة لو افرز من النصاب خمسة ثم ضاعت
لا تسقط عنه الزكاة ولو مات بعد افرزها كانت الخمسة ميراثا عنه اه بخلاف ما اذا ضاعت في يد
الساعي لان يده كيد الفقراء كذافي المحيط وفي التجنيس لو عزل الرجل زكاة ماله ووضعها في ناحية
من بيته فسرقها منه سارق لم تقطع يده للشبهة وقد ذكر في كتاب السرقة من هذا الكتاب انه يقطع
السارق غنيا كان أو فقيرا اه بلفظه والى انه لو أخر الزكاة ليس للفقير ان يطالبه ولا ان يأخذ ماله
بغيره وان أخذ كان لصاحب المال ان يسترده ان كان قائما ويضمنه ان كان هالكا فان لم يكن
في قرابة من عليه الزكاة أو في قبيلته أوجب من هذا الرجل فكذلك ليس له ان يأخذ ماله وان
أخذ كان ضالما في الحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى يرجى ان يحصل له الاخذ كذا في الخائفة
أيضا والى انه لو مات من عليه الزكاة لا تؤخذ من تركته لفقد شرط صحتها وهوالنية الا اذا وصى
بها فتعبر من الثلث كسائر التبرعات والى انه لو امتنع من أدائها فالساعي لا يأخذ منه كرها ولو
أخذ لا يقع عن الزكاة لكونها بلا اختيار ولكن يجبره بالمجس ليؤدي بنفسه لان الاكراه
لا يسلب الاختيار بل الطواعية فيحقق الاداء عن اختيار كذافي المحيط وفي مختصر الطحاوي ومن
امتنع عن أداء زكاة ماله وأخذها الامام كرها منه فوضعها في أهلها أجزاء لان الامام ولاية أخذ
الصدقات فقام أخذها مقام دفع المالك اه وفي القنية فيه اشكال لان النية فيها شرط ولم توجد
منه اه وفي الجمع ولا تأخذها من سائمة امتنع ربهان من أدائها بغير رضاه بل تأمره ليؤديها اختيارا
اه والمفتي به التفصيل ان كان في الاموال الظاهرة فانه يسقط الفرض عن أربابها بأخذ السلطان
أونائبه لان ولاية الاخذ له فبعد ذلك ان لم يضع السلطان موضعها لا يبطل أخذه عنه وان كان في
الاموال الباطنة فانه لا يسقط الفرض لانه ليس للسلطان ولاية أخذ زكاة الاموال الباطنة فلم يصح
أخذه كذافي التجنيس والواقعات والولو الحجة وقيد بالتصدق بالكل لانه لو تصدق ببعض النصاب
بلاية تفقوا انه لا يسقط زكاة كله واختلفوا في سقوط زكاة ما تصدق به فقال محمد بسقوطه وقال

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

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

أبو يوسف عليه زكاة كله الا اذا كان الموهوب مائة وستة وتسعين فيمنه تسقط كذا في المبتغي بالعين المحجمة وأطلق في التصديق بالكل فشمّل العين والدين فلو كان له على فقير دين فابراه عنه سقط زكاته عنه نوى الزكاة أولم ينو لها قدمناه ولو أبراه عن البعض سقطت زكاة ذلك البعض ولا تسقط عنه زكاة الباقي ولو نوى به الاداء عن الباقي لان الباقي يصير عينيا بالقبض فيصير مؤديا للدين عن العين والاصل فيه ان أداء العين عن العين وعن الدين يجوز وأداء الدين عن العين وعن دين سيقبض لا يجوز وأداء الدين عن دين لا يقبض يجوز كذا في شرح الطحاوي وحيلة الجواز ان يعطى المديون الفقير خمسة زكاة ثم يأخذها منه قضاء عن دينه كذا في المحيط ولو أمر فقير بقبض دين له على آخر نواه عن زكاة عين عنده جاز لان الفقير يقبض عينيا فكان عينيا عن عين كذا في الولوجية وقد بناه يكون من عليه الدين فقيرا لانه لو كان غنيا قومه بعد المحول فقيه روايتان أحدهما الضمان كما في المحيط وقد قدمناه وشمّل أيضا ما اذا لم ينو شيئا أصلا أو نوى غير الزكاة وهو الصحيح فيما اذا نوى التطوع أما اذا تصدق بكذا بالندرا أو واجبا آخر فانه يقع عما نوى ويضمن قدر الواجب كذا في التبيين وفي شرح الطحاوي لو وجبت الزكاة في مائتي درهم فأدى خمسة ونوى ذلك تطوعا سقطت عنه زكاة الخمسة وهي عن درهم ولا تسقط عنه زكاة الباقي اه وينبغي أن يكون مفرعا على قول محمد كما لا يخفى ولم يشترط المصنف رجح الله علم الاخذ بما يأخذ به أنه زكاة للإشارة الى أنه ليس بشرط وفيه اختلاف والاصح كما في المبتغي والقنية ان من أعطى مسكينا دراهم وسماها هبة أو قرضا ونوى الزكاة فانها تجزئه ولم يشترط أيضا الدفع من عين مال الزكاة لما قدمناه من أنه لو أمر انسانا بالدفع عنه أجزاءه لكن اختلف فيما اذا دفع من مال آخر حيث وظاهر القنية ترجيح الاجزاء استدلالا بقولهم مسلم له خرفوكل ذميا فباعها من ذمي فلمسلم أن يصرف هذا الثمن الى الفقراء من زكاة ماله اه وفي الحانية اذا هلك الوديعة عند المودع فدفع القيمة الى صاحبها وهو فقير لدفع المحصومة يريد به الزكاة لا يجزئه اه وفي القنية عليه زكاة ودين أيضا والمال يفي باحدهما يقضى دين الغريم ثم يؤدي حق الكريم اه وفي الظهيرية له خمس من الابل وأربعون شاة فأدى شاة لا ينوى عن أحدهما صرفها الى أيهما شاء كما لو كفر عن ظهار امرأتين تخبر برقبة كان له ان يجعل عن أيتهما شاء اه وفي فتح القدير والافضل في الزكاة الاعلان بخلاف صدقة التطوع وفي الولوجية اذا أدى خمسة دراهم ونوى الزكاة والتطوع جميعا يقع عن الزكاة عند أبي يوسف وعند محمد عن النفل لان نية النفل عارض نية الفرض فمق مطلق النية لا يوجب ان نية الفرض أقوى فلا يعارضها نية النفل اه وأطلق في عزل ما وجب فشمّل ما اذا عزل كل ما وجب أو بعضه وفي الحانية من باب الاضحية للوكيل بدفع الزكاة ان يوكل بلاذن ولا يتوقف وفي القنية من باب الوكالة بأداء الزكاة لو أمره أن يتصدق بدينا على فقير معين فدفعها الى فقير آخر لا يضمن ثم رقم برقم آخره في الزكاة يضمن وله التعيين اه والقواعد تشهد للاول لانهم قالوا لو قال الله على أن أتصدق بهذا الدينار على فلان فله أن يتصدق على غيره وفي الواقعات ولو شك رجل في الزكاة فلم يدر اذكي أم لا فانه يعيد فرق بين هذا وبين ما اذا شك في الصلاة بعد ذهاب الوقت أصلا أم لا والفرق ان العمر كله وقت لاداء الزكاة فصار هذا بمنزلة شك وقع في أداء الصلاة انه أدى أم لا وهو في وقتها ولو كان كذلك يعيد اه ووقعت حادثة هي ان من شك هل أدى جميع ما عليه من الزكاة أم لا بان كان يؤدي متمترقا ولا يضبطه هل يلزمه اعادتها ومقتضى ما ذكرنا لزوم الاعادة حيث لم يغلب على ظنه دفع قدر معين

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

الرابعة أكثر المحول
لا لركوب والعمل اه
سكن نظري هذا الجواب
في النهر بان نفي الاسامة
للحمل والركوب قد
يحصل بدون قصد الدر
والنسل بان لا يقصد شيئا
أصلا ولا شك ان في هذه
الحالة لازكاة عليه أيضا
اه قلت لا يخفى عليك ان
محصل جواب المؤلف

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

باب صدقة السوائم

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

انه مجاز من قبيل اطلاق
الملزوم وارادة اللازم كما
في قولك نطقت المحال
فليس المراد خصوص
الذكور بل ما أطلق هو
عليه فالمراد اللازم أعني
نفي كونها للحمل أو للتجارة
كما ان المراد من النطق
الدلالة فقط دال كلام
المؤلف الى ما قدمناه عن
التحفة ولا يخفى عدم توجه
النظر عليه فكذا ما آل
اليه فتدبر نعم برده عليه
ما رعن الخانية لو ورث
سائمة كان عليه الزكاة

اذا حال المحول نوى أو لم ينو تأمل (قوله ويسمونها في الباقي) الذي رأيت في القنية ويسميه من الاسامة لان التسمين (قوله فلوضبط الرعي الخ) قال في النهر الكسر هو المتداول على الالسنه ولا يلزم عليه أن تكون سائمة الا لو أطلق الكلاء على المنفصل ولقائل منعه بل ظاهر ما رعن المغرب أي من قوله هو كل مارعته الدواب من الرطب واليابس فيفيد اختصاصه بالقائم في معدنه ولم تكن منه سائمة لانه ملك بالحوز فتدبره

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

ويجب في خمس وعشرين ابلا بنت مخاض وفي ما دونه في كل خمس شاة وفي ست وثلاثين بنت لبون وفي ست وأربعين حقة وفي احدى وستين جذعة وفي ست وسبعين بنتا لبون وفي احدى وتسعين حقتان الى مائة وعشرين

(قوله الا فيما دون خمس وعشرين من الابل الخ) قال الراسي لوقال الأبي الشاة الواجبة فيها السكان أخصر وأصوب لماسيا أي من قوله ثم في كل خمس شاة وعي أعم من الذكر والانثى وقد وجبت فيما زاد على العدد المذكور الذي هو دون الخمسة وعشرين من الابل تامل

ثم في كل خمس شاة الى
مائة وخمس وأربعين ففيها
حقان وبنات مخاض وفي
مائة وخمسين ثلاث حقا
ثم في كل خمس شاة وفي
مائة وخمس وسبعين ثلاث
حقاق وبنات مخاض وفي
مائة وست وثمانين ثلاث
حقاق وبنات لبون وفي
مائة وست وتسعين أربع
حقاق الى مائتين ثم
تستأنف أبدا كما بعد المائة
وخمسين والبخت كالعرب
باب صدقة البقر
وفي ثلاثين بقرا تباع ذو
سنة أو تباعة وفي أربعين
مسن ذوسنتين أو مسنة
وفيما زاد بحسابه الى ستين
ففيها تبعا وفي سبعين
مسن وتبعا وفي ثمانين
مسنتان

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

باب صدقة البقر

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

باب صدقة البقر

قدمت على الغنم لقر بهامن الابل في الخنامة حتى شمالها اسم البدنة وفي المغرب بقر بطنه شقه من
باب طاب والباقور والبيمقور والانقور والبقر سواء وفي التكملة عن قطرب الباقورة البقر اه
والبقر خمس واحدة بقرة ذكرا كان أو أنثى كالتمر والتمره فالثناء للوحدة لا للتأنيث وفي ضياء المحلوم
الباقر جماعة البقر مع رعاها (قوله في ثلاثين بقرا تباع ذو سنة أو تباعة وفي أربعين مسن ذو
سنتين أو مسنة وفيما زاد بحسابه الى ستين ففيها تبعا وفي سبعين مسنة وتبعا وفي ثمانين مسنتان

فالفرض يتغير في كل عشر من تباع الى مسنة) بهذا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذ حين بعته الى اليمن ولا خلاف فيما في المختصر الا في قوله وفيما زاد على الاربعين فبحسابه ففيه روايات عن الامام خافي المختصر رواية عن أبي يوسف عنه فيجب في الزائد اذا كان واحداً جزء من أربعين جزءاً من مسنة وروى الحسن عنه انه لا شيء في الزيادة الى ستين وهو قوله وما وظاهر الرواية ما في تباع وروى أسد بن عمرو عنه انه لا شيء في الزيادة الى ستين وهو قوله وما وظاهر الرواية ما في المختصر كذلك في غاية البيان لكن في المحيط رواية أسد عدل الاقوال وفي جامع الفقه قوله ما هو المختار وذكر الاسيحي ان الفتوى على قولهما كما ذكره العلامة قاسم في تصحيحه على القدر وروى وسعى الحولى من أولاد البقر بالتبوع لانه يتبع أمه بعد المسن من البقر والشاة ما تم له سنتان ومن الابل ما دخل في السنة الثامنة ثم لا يتبعين الا نون في هذا الباب ولا في الغنم بخلاف الابل لانها لا تعد فضلاً فيهما بخلاف الابل وفي المحيط معزي الى الزيادة له أربعون من البقر بخلافه مسنة بقدرهن ومعرفة ذلك أن ينظر الى قيمة التبوع الوسط وقيمة المسنة الوسط فان كانت قيمة التبوع أربعين وقيمة المسنة خمسين تبين ان المسنة مثل تبوع وربيع تباع فعليه واحدة من أفضلهن وربيع التي تليها وان كانت قيمة أفضلهن ثلاثين وقيمة التي تليها عشرين فعليه مسنة قيمتها خمسة وثلاثون وعلى هذا تجرى المسائل اه (قوله والجواموس كالبقرة) لان اسم البقر يتناولهما اذ هو نوع منه فيكمل نصاب البقر به وتجب فيه زكاتها وعند الاختلاط تؤخذ الزكاة من أغلبها ان كان بعضها أكثر من بعض وان لم يكن فيما أخذنا على الأدنى وأدنى الأعلى ولا يرد عليه ما اذا حلف لا يأكل لحم البقر فأكله فانه لا يحنث كما في الهداية لان أوهم الناس لا تسبق اليه في ديارنا لانه وفي فتاوى قاضيان من فصل الابل من الايمان قال بعضهم لو حلف لا يأكل لحم البقر فأكل لحم الجواموس حنث ولو حلف ان لا يأكل لحم الجواموس فأكل لحم البقر لا يحنث وهذا أصح وينبغي ان لا يحنث في الفصلين للعرف اه فعلى هذا التصحيح كان التشبيه في قوله كالجواموس عاماً في الايمان أيضاً ويوافق ما في المحيط والجواميس بمنزلة البقر ولهذا حلف لا يشتري بقر فاشترى جواموساً يحنث بخلاف البقر الوحشي لانه ملحق بخلاف الجنس كالحمار الوحشي وان ألفت فيما بينهما لا يلتحق بالاهلي حكما حتى يبقى حلال الاكل فكذلك البقر الوحشي اه والحق ما في الهداية وفي التبيين وقوله والجواموس كالبقرة ليس بجيد لانه يوهم انه ليس ببقرة اه وجوابه انه لما كان في العرف ليس ببقرة كان ذلك كافياً في التغاير المقترضى لجهة التشبيه وعبرة الولوجي أحسن وهي والجواميس من البقر لانها نوع منه والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

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

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

فصل في الغنم

فصل في الغنم

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

منهما الزكاة ليس للساعي أن يجمعها ويجعلها نصابا وياخذ الزكاة منها إلا ملك كل واحد منهما
 قاصر على النصاب اه وفي الجحاف ان كانت شاة وسط تعينت والا واحدة من أفضلها فان كانت نصابين
 أو ثلاثة كائة واحدة وعشرين أو مائتين وواحدة وفيها عدد الواجب وسط تعينت هي أو قيمتها وان
 بعضه تعين هو وكل من أفضلها بقية الواجب فوجب الواحدة الوسط وواحدة أو اثنتان محففا وان
 يحسب ما يكون الواجب والوجود وتماه في الزيادات (قوله والمعز كالضأن) لأن النص
 ورد باسم الشاة والغنم وهو شامل لهما فكانا جنسا واحدا وفي فتح القدير والضأن والمعز سواء أي
 في تكميل النصاب لا في أداء الواجب اه وفي المعراج الضأن جمع ضائن كركب جمع راكب
 من ذوات الصوف والضأن اسم للذئب والنجعة للأنثى والمعز ذات الشاة عراسم للأنثى واسم الذئب
 التيس (قوله ويؤخذ الثاني في زكاته لا المجذع) لقول علي رضي الله عنه لا يجزئ في الزكاة إلا
 الثاني فصاعدا وأطلقه فشمل الضأن والمعز ولا خلاف انه لا يؤخذ في المعز إلا الثاني كما ذكره قاضيخان
 واختلاف في الضأن فساقى المختصر ظاهر الرواية ويقال له جواز المجذع وهو قوله ما قيسا على
 الاضحية وهو ممتنع لأن جواز التضحية به عرف نصابا لم يلق به غيره والثاني مات له سنة واختلف في
 المجذع ففي الهداية انه ما أتى عليه أكثرها وذكر الناطق انه مات له ثمانية أشهر وذكر الزعفراني
 انه مات له سبعة أشهر وذكره الاقطع قال الفقهاء المجذع من الغنم ما له سنة أشهر اه وهو الظاهر
 وحاصله ان المجذع من الغنم عند الفقهاء ابن نصف سنة ومن البقر ابن سنة ومن الابل ابن أربع
 سنين والثاني عندهم مات له سنة من الغنم ومن البقر ابن سنتين ومن الابل ابن خمسة والمذكور في
 التبيين من كتاب الاضحية ان النبي من الضأن والمعز سواء وهو مات له سنة ولم أرسن المجذع من المعز
 عند الفقهاء وانما نقلوه عن الأزهري ان المجذع من المعز مات له سنة (قوله ولا شيء في الجحيل)
 اختيار لقولهما الحديث البخاري مرفوعا ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة ولا يرد عليه ان
 فيها زكاة التجارة اذا كانت لها اتفاقا لان كلامه في زكاة السوائم لا مطلق الزكاة وأما عند أبي
 حنيفة فلا يخلوا ما أن تكون سائمة أو علوقة وكل منهما لا يخلو ما أن تكون للتجارة أولا فان كانت
 للتجارة وجبت فيها زكاة التجارة سائمة كانت أو علوقة لأنها من العروض وان لم تكن للتجارة فلا
 يخلو ما أن تكون للحمل والركوب أولا فان كانت للحمل والركوب فلا شيء فيها مطلقا وان كانت
 لغيرهما فاما أن تكون سائمة أو علوقة فان كانت علوقة فلا شيء فيها وان كانت سائمة للدر والنسل فلا
 يخلو فان كانت ذكورا وانما نافي لا يخلو فان كانت من أفراس العرب فصاحبها بالخيار ان شاء أعطى
 عن كل فرس دينار وان شاء قومها وأعطى عن كل مائتين خمسة دراهم وهو ما تروى عن عمر رضي الله
 عنه كما في الهداية وان لم تكن من أفراس العرب فانها تقوم ويؤدى عن كل مائتين خمسة دراهم
 والفرق ان أفراس العرب لا تتفاوت وتفاوتها خلاف غيرها كما في الحائنة وان كانت ذكورا فقط
 أو انما فقط فعنه روايتان المشهورتان مع عدم الوجوب لأنها غير معدة للاستئمان لان معنى النسل
 لا يحصل منها ومعنى السمن فيها غير معتبر لأنه غير مأكول اللحم كذا في المحيط وصححه في البدائع وفي
 التبيين الاشبه ان تجب في الأنثى لأنها تتناسل بالفحل المستعار ولا تجب في الذكور لعدم النماء
 ورجح قوله شمس الأئمة وصاحب التحفة وتبعهما في فتح القدير وذكر في الحائنة ان القوي على
 قولهما وأجمع وان الامام لا يأخذ منهم صدقة الجحيل جبراه واختلاف المشايخ على قوله في اشتراط
 نصاب لها والصحيح انه لا يشترط لعدم النقل بالتقدير (قوله ولا في الجحير والبغال) لقوله عليه السلام

والمعز كالضأن ويؤخذ
 الثاني في زكاته لا المجذع
 ولا شيء في الجحيل ولا في
 الجحير والبغال

(قوله فاما أن تكون
 سائمة أو علوقة) الا صوب
 حذفه لانه أصل المقسم

لم ينزل على فهم ما شئ والمقادير ثبتت سمعا الا أن تكون للتجارة لان الزكاة حينئذ تتعلق بالمالية
 كسائر أموال التجارة (قوله ولا في الحملان والفصلاان والجحاجيل) الحملان بضم الحاء وفي
 الديوان بكسر هاء جمع جل بفتح تين ولد الشاة والفصلاان جمع فصيل ولد الناقة قبل ان يصير ابن
 محاض والجحاجيل جمع عجول بمعنى عجل ولد البقرة وعدم الوجوب في الصغار من السوائم قولهما
 وقال أبو يوسف تجب واحدة منها وفي المحيط تكاموا في صورة المسئلة فانهما شكلة لان الزكاة
 لا تجب بدون مضي الحول وبعد الحول لم تبقى صغار اقبل ان صورتها ان الحول هل ينعقد على هذه
 الصغار بان ملكها في أول الحول ثم تم الحول عليها هل تجب الزكاة فيها وان لم تبقى صغارا وقيل
 صورتها اذا كانت لها أمهات فخصت ستة أشهر فولدت اولاد ثم ماتت الأمهات وبقيت الاولاد ثم تم
 الحول عليها وهي صغار هل تجب الزكاة فيها أم لا وهو الاصح لابي يوسف ان اولادها ما يجب في
 المسان كما قال زفر الجعفي باب الاموال ولو اوجبتا فيها شاة اضر زنا بالفقراء فأوجبتا واحدة منها
 استدلالا بالمهازيل وان نقصان الوصف لما اثر في تخفيف الواجب لاني اسقاطه فكذلك في اسقاط
 السن والصحيح قول أبي حنيفة لان النص اوجب للزكاة أسنانا مرتبة ولا مدخل للقياس في ذلك وهو
 مفقود في الصغار اه وفي معراج الدراية انها صورة فيما اذا كان له خمس وعشرون من النوق
 قال وانما لم تصور خمسة لان أبو يوسف اوجب واحدة منها وذلك لا يتصور في أقل من خمس وعشرين
 وهذا الخلاف فيما اذا لم يكن مع الصغار كبر فاما اذا كان فوجب بالاجماع حتى لو كان مع تسع
 وثلاثين جلامسن تجب وبؤخذ المسن وكذلك في الابل والبقر اه وفي غاية البيان معزيا الى
 الزيادة رجل له تسعة وثلاثون جلامسن واحدة فان كانت السنة وسطا أخذت وان كانت جيدة
 لم تؤخذ ويؤدى صاحب المال شاة وسطا وان كانت دون الوسط لم يجب الا هذه فان هلكت الكبيرة
 بعد الحول بطل الواجب كله عند أبي حنيفة ومحمد لان الصغار كانت تبعالكبار عندهما وعند
 أبي يوسف يجب في الباقي تسعة وثلاثون جزأ من أربعين جزأ من جل لان الفضل على الحمل انما
 وجب باعتبار الكبيرة فبطل بهلاكها واذا هلك الكل الا الكبيرة فان فيها جزأ من أربعين جزأ
 من شاة مسنة وكذلك رجل له أربعة وعشرون فصيلا وبنت محاض سميئة أو وسط وكذلك تسعة
 وعشرون عجولا وفيها مسنة أو تسعة ثم الاصل الذي يعتبر في حال اختلاط الصغار والكبار ان
 يكون العدد الواجب في الكبار موجودا كما اذا كان له مستان ومائة وتسعة عشر جلامسا فانه يجب
 مستان في قولهما اما اذا كان له مسنة ومائة وعشرون جلامسا فانه يجب مسنة واحدة عند أبي حنيفة ومحمد
 وعند أبي يوسف تجب مسنة وجل وكذلك تسعة وخمسون عجولا وتبيع حيث يؤخذ التبيع فحسب
 عندهما لانه ليس فيهما ما يجزئ في الوجوب غيره وقال أبو يوسف يؤخذ التبيع وعجل معه وتماه
 في شرح الزيارات لقاضيخان (قوله ولا في العلوقة والعوامل) للحديث ليس في الحوامل والعوامل
 والعلوفة صدقة ولان السبب هو المال النامي وولياها الاسامة والاعداد للتجارة ولم يوجد اولان في
 العلوقة تتراكم المؤنة فينعدم النماء معنى والمراد بنفي الزكاة عن العلوقة زكاة السائمة لانها لو
 كانت للتجارة وجبت فيها زكاة التجارة والمراد بنفيها عن العوامل التعميم والعلوفة بفتح العين ما
 يعلف من الغنم وغيرها الواحد والجمع سواء والعلوفة بالضم جمع علف يقال علفت الدابة ولا يقال
 أعلفتها والدابة مع علوفة وعلف كذلك في غاية البيان وقدمنا عن القيسية انه لو كان له ابل عوامل
 يعمل بها في السنة أربعة أشهر ويسمى في الباقي ينبغي أن لا تجب فيها الزكاة (قوله ولا في العفو)

ولا في الحملان والفصلاان
 والجحاجيل ولا في العلوقة
 والعوامل ولا في العفو
 (قوله وهو الاصح) قال
 في النهر لعل وجهه انه
 على التصوير الاول لم يبق
 محلا للتراع حيث يوجد
 الواجب وهو الطعن في
 السنة الثانية كما تبين
 عليه في الحواشي السعدية

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

حتى أفسد مالك البيع
لدفع الوجوب وحرم
الشافعي البيع له وان صح
وقال أحمد ان نص
النصاب في بعض المول
أو باعته أو بدله به سير
حنسه انقطع المحول الآ
أن يقصد بذلك الزرار
من الزكاة عند ريب

ولو وجب سن ولم يوجد
دفع أعلى منها وأخذ
الفضل أو دونها رد
الفضل أو القيمة

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

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

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

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

ويؤخذ الوسط

الخيار لصاحب المال
فانه يشمل ما اذا أراد دفع
الاعلى وأخذ الزائد
ثم رأيت صاحب النهر
نسه على ذلك (قوله بقفيز
دقل) الدقل محركة أردأ
الغمر قاموس

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

ويضم مستفاد من جنس
نصاب اليه

والزكاة بغاة لم يؤخذ أحوى
 (قوله فاقتموه بالصيام الخ)
 هذا ما ألف لما قدمه عن
 الكشف الكبير من ان
 التكثير بالمال لا يمنع
 الدين وجوبه على الاصح
 فكان هذا مبني على
 مقابل الاصح (قوله غير
 ضائر) خبر مبتدا وهو
 قوله وكونهم وفي النهرو ولا
 يخفى ان فيه تدافعا ظاهرا
 وذلك ان وجوب الزكاة
 عليه يؤذن بغناؤه وجواز
 الصرف اليه يقتضى فقره
 وتبطل اقيدناه المسئلة
 فيما مر فانه مما لا غنى عنه
 هنا اه ومراده بما مر قوله
 وينبغي أن يقيد بما اذا
 لم يكن له مال غيره يوفى
 منه الكل أو البعض فان
 كان زكاه ما قدر على وفائه
 الى آخر ما قدمنا وبه
 يندفع التدافع عن كلام
 المحقق لان كونهم فقراء
 اذالم يكن لهم مال غير
 ما استهلكوه ووجوب
 الزكاة لهم اذا كان لهم
 مال غيره أما اذا لم يكن
 فلا وجوب ولا يخفى انه
 خلاف المتبادر من
 كلامهم هنا على انه قليل
 الحدوى لان الزكاة
 حينئذ تكون لماله
 الغير المأخوذ من الناس
 لا يستهلا مع ان كلامهم
 فيه في اشكال المؤلف

النصاب من جنسه عند أبي حنيفة لان في الضم تحقيق الثنى في الصدقة لان الثنى ايجاب الزكاة مرتين
 على مالك واحد في مال واحد في حول واحد وانه منق لبقوله عليه الصلاة والسلام لاني في الصدقة
 وعندهما يضم ولو جعل السائمة علفية بعد ما ذكرها ثم باعها يضم ثمنها الى ما عنده لخر وجهان مال
 الزكاة فصار كمال آخرفلم يؤد الى الثنى وكذلك جعل العبد المؤدى زكاته للخدمة ثم باعه يضم ثمنه
 الى ما عنده ولو أدى صدقة الفطر عن عبد الخدمة أو أدى عشر طعامه ثم باعه ضم ثمنه الى ما عنده لانه
 ليس ببديل مال أديت الفطرة عنه لان الفطرة انما تجب بسبب رأس عيونه وبلى عليه دون المالمية
 ألا ترى انها تجب عن أولاده الاحرار والثلث بدل المالمية والعشر انما تجب بسبب أرض نامية
 لا بالخارج فلم يثبت الاتحاد حتى لو باع الارض النامية لا يضم ثمنها الى ما عنده عند أبي حنيفة ومن
 عنده نصابان من جنس واحد أحدهما ثمن ابل من زكاة فاستفاد نصابا من جنسها فانه يضم الى أقربهما
 حولا لانهما استويا في علة الضم وترجع أحدهما باعتبار القرب لكونه أنفع للفقراء ولو كان المستفاد
 رجحا أو ولدا ضمه الى أصله وان كان أبعد حولا لانه يرجح باعتبار التفرع والتولد لانه تبع وحكم
 التبضع لا يقطع عن الاصل ولو أدى زكاة الدراهم ثم اشترى بها سائمة وعنده من جنسها سائمة لم
 يضمها اليه لانها بديل مال أديت الزكاة عنه اه (قوله ولو أخذنا العشر والحراج والزكاة بغاة لم
 يؤخذ أخرى) أى لم يؤخذ مرة أخرى لان الامام لم يحكمهم والجمالية بالجمالية قال في الهداية وأفتوا
 بان يعيدوه اذ دون الحراج لانهم مصارف الحراج لكونهم مقاتلة والزكاة صرفها الفقراء ولا
 يصرفونها اليهم وقيل اذا نوى بالدفع التصديق عليهم سقط عنه وكذا الدفع الى كل جائر لانهم بما عليهم
 من التبعات فقراء والاول احوط اه أطلق في الزكاة تشمل الاموال الظاهرة والباطنة ولذا قال في
 المبسوط الاصح ان ارباب الاموال اذا نوا عند الدفع الى الظلمة التصديق عليهم سقط عنهم جميع ذلك
 وكذا جميع ما يؤخذ من الرجل من الجبايات والمصادرات لان ما بأيديهم أموال المسلمين وما عليهم من
 التبعات فوق مالهم فهم بمنزلة الغارمين والفقراء حتى قال محمد بن سلمة يجوز دفع الصدقة لعلي بن
 عيسى بن ماهان والى حراسان وكان أمير ابلج وحيث عليه كفارة عيين فسأل فاقتموه بالصيام فجعل
 يبكي ويقول لمحشمه انهم يقولون لي ما عليك من التبعات فوق مالك ان المال فكفارتك كفارة عيين
 من لا عليك شيئا قال في فتح القدير وعلى هذا الوأوصى بثلث ماله للفقراء فدفع الى السلطان الخاثر
 سقط ذكره قاضيان في الجامع الصغير وعلى هذا فانكارهم على يحيى بن يحيى تليد مالك حيث أفتى
 بعض ملوك المغاربة بتفى كفارة عليه بالصوم غير لازم وتعليقهم بانه اعتبارا لنا سب المعالوم الالغاء غير
 لازم لجواز أن يكون الالغاء ارادى ذكرناه من فقرهم لانه لكونه أشق عليه من الاعتاق ليكون هو
 المناسب للمعالوم الالغاء وكونهم لهم مال وما أخذوه خاطوه به وذلك استهلاء اذا كان لا يمكن تمييزه
 عنه عند أبي حنيفة فيملكه ويجب عليه الضمان حتى قالوا تجب عليهم فيه الزكاة ويورث عنهم غير
 ضائر لاشتغال ذمتهم بمثله والمدينون بقدر ما في يده فقير اه وظاهر ما صححه السرخسي انه لا فرق
 بين الاموال الظاهرة والباطنة وصحح الوالوجي عدم الجواز في الاموال الباطنة قال وبه يفتى لانه ليس
 للسلطان ولا ية الزكاة في الاموال الباطنة فلم يصح الاخذ اه وفي الظهيرية الافضل لصاحب
 المال الظاهر ان يؤدى الزكاة الى الفقراء بنفسه لان هؤلاء لا يضعون الزكاة مواضعها فاما الحراج
 فانهم يضعونه مواضعه لان موضع الحراج المقاتلة وهو لا مقاتلة اه وفي التمييز واشترط أخذهم
 الحراج ونحوه وقع اتفاقا حتى لو لم يأخذوا منه سنين وهو عندهم لم يؤخذ منهم شيء أيضا ما ذكرنا اه

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

ولو عمل ذونصاب لسنين
أو لنصب صح

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

تجب في مائتي درهم وعشرين ديناراً ربع العشر

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

(قوله الا ان في عرفنا الخ) جواب عن تناوله السائمة أيضاً مع انها غير مرادة في هذا الباب وأجاب الزيلعي وتبعه في الدرر والنهر بان أن في المال للعهود في قوله عليه الصلاة والسلام هاتوا ربع عشر أموالكم لان المراد به غير السوائم لان زكاتها غير مقدرة به قال في النهر وبهذا استغنى عما قبل المال في عرفنا يتبادر الى النقد والعروض اه وانظر قواوجه الاستغناء مع ان

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

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

تبادر الذهن الى العرف أقرب من تبادره الى المذكور في الحديث نامل (قوله وقد صرح السيد بن مكرم كان الخ) ذكر ذلك تعقبها
لما قالوه في توجيه تعبير القدوري بواجبة قال في السراج وفي هذا أي التوجيه ٢٤٣ المذكور نظرفان أهل الاصول

العشرة وانما وجب ربع العشر لمحدث مسلم ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة والاوقية
أربعون رهما كما رواه الدارقطني ومحدث علي وغيره في الذهب وغير المصنف بالوجوب تبعاً للقدوري
في قوله الزكاة واجبة قالوا لان بعض مقاديرها وكيفية ثبوتها بخبر الأحد وقد صرح السيد
بن مكرم كان في شرح المنار ان مقادير الزكوات ثبتت بالتواتر كتنقل القرآن واعداد الكعاب وهذا
يقضي كغير واحد المقدار في الزكوات قيد بالنصاب لان مادونه لازكاة فيه ولو كان نقصاناً يسيراً
يدخل بين الوزنين لانه وقع الشك في كمال النصاب فلا يحكم بكاله مع الشك كذا في البدائع (قوله ولو
تبرأ أو حليا) بيان لعدم الفرق بين المصكوك وغيره كالمهر الشرعي وفي غير الذهب والفضة لا يجب
الزكاة ما لم تبلغ قيمته نصاباً مصكوكاً من أحدهما لان زومها مبني على المتقوم والعرف ان تقوم
بالمصكوك وكذا نصاب السرقة احتيالا لذلك قال في ضياء المحلوم التبرأ الذهب والفضة قبل أن يصاغ
ويعمل أو حلي المرأة معروف وجهه حلي وحلي بضم الحاء وكسرها قال تعالى من حلهم يقرأ بالواحد
والجمع بضم الحاء وكسرها اه والمراد بالحلي هنا ما تتحلى به المرأة من ذهب أو فضة ولا يدخل الجوهر
والؤلؤلؤ بخلافه في الايمان فانه ما تتحلى به المرأة مطلقاً فتحث بلبس اللؤلؤ أو الجوهر في حلقها لا تتحلى
ولو لم يكن مرصعاً على المفتي به ودليل وجوب الزكاة في الحلي أحاديث في السنن منها قوله عليه الصلاة
والسلام لعائشة لما تزينت له بالفخات أتودين زكاتها قالت لا قال هو حسبك من النار والفخات
جمع فحمة وهي الخاتم الذي لا فصوله وفي المعراج وأما حكم الزكاة في الحلي والأواني يختلف بين أداء
الزكاة من عينها وبين ادائها من قيمتها مثلاً لانه أفضة وزنه مائتان وقيمتها ثلثمائة فلوزكي من
عينه زكي ربع عشرة ولو أدى من قيمته فعند محمد يعدل الى خلاف جنسه وهو الذهب لان الجودة
معتبرة اما عند أبي حنيفة لو أدى خمسة من غير الاناة سقطت عنه الزكاة لان الحكم مقصور على الوزن ولو
أدى من الذهب ما يبلغ قيمته خمسة دراهم من غير الاناة لم يجز في قولهم جميعاً لان الجودة متقومة
عند المقابلة بخلاف الجنس فان أدى القيمة وقعت عن القدر المستحق كذا في الايضاح وفي البدائع
يجب الزكاة في الذهب والفضة ضرباً أو تبرأ أو حلياً مصوغاً أو حلية سيف أو منقطة أو الجم أو
سرج أو الكواكب في المصاحف والأواني وغيرها اذا كانت تخلص عن الازابة سواء كان بمسكها
للتجارة أو للتفقه أو للتجمل أو لم ينوشياً اه (قوله ثم في كل خمس بحسابه) بضم الحاء المعجمة أحد
الاجزاء الخمسة وهو أربعون من المائتين وأربعة مائتين من الألفين من العشرين ديناراً فيجب في الاول
درهم وفي الثاني قيراطان أو أد المصنف انه لا شيء في انقص عن الخمس فالعفو من الفضة بعد
النصاب تسعة وثلاثون فاذا ملك نصاباً وتسعة وسبعين درهماً فعليه ستة والباقي عفو وهكذا ما بين
الخمس الى الخمس عفو في الذهب وهذا عند أبي حنيفة وقال لا يجب فيما زاد بحسابه من غير عفو
لقوله عليه الصلاة والسلام وفيما زاد على المائتين في حاسبه وله قوله عليه السلام في حديث معاذ
لا تأخذ من الكسور شيئاً وقوله في حديث عمرو بن زعم لم يمسك في حاسبه ولا تأخذ من
مدفوع وفي ايجاب الكسور ذلك لتعذر الوقوف وفي المعراج معنى الحديث الاول لا تأخذ من
الشيء الذي يكون المأخوذ منه كسوراً فسماه كسوراً باعتبار ما يجب فيه وقيل من زائدة وفيه نوع
تأمل اه ومما ينبغي على هذا الخلاف لو كان له مائتان وخمسة دراهم مضى عليها عامان عنده عليه

مجمعون على ان مقادير
الزكوات ثبتت بالخبر
التواتر وان حاسبها
يكفر فيحمل كلامه أي
الموجه على مقادير ما زاد
على المائتين الدرهم
واشبه ذلك من الزيادة
على النصاب فان ذلك لم
يثبت بالتواتر وانما ثبت
بأخبار الأحد (قوله
زكي ربع عشرة) أي
يعطى خمسة دراهم قيمتها
سبعة ونصف وهي مسألة
الابريق إلا تمة قريباً
(قوله فسماه كسوراً باعتبار
ما يجب فيه) فيكون من

ولو تبرأ أو حلياً أو آنية
ثم في كل خمس بحسابه

قبيل ذكر المحال وإرادة
المحل فان الاموال محال
للزكاة كذا في السعدية
وعلى هذا الوجه فالجار
متعلق بتأخذ شيئاً مفعول
به أو مفعول مطلق (قواه
وفيه نوع نامل) لعسل
وجهه انه يكون المفعول
به على هذا اللفظ الكسور
وينبغي شيئاً بلا كبير فائدة
وأيضاً فن شرط زيادتها
أن يكون مجرورها
نكرة عند الجمهور خلافاً
للاخفش قلت وشموجه

آخره وإن يكون من الكسور بياناً لقوله شامراً يته في الحوائشي السعدية (قوله ومما ينبغي على هذا الخلاف الخ) وينبغي عليه
أيضاً ما ذكره في السراج رجل له ألف درهم حال عليها ثلاثة أحوال فعند أبي حنيفة يجب في الاولى خمسة وعشرون وفي الثانية

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

قوله وثمان درهم صوابه وخمس ثمن درهم ونقله بعضهم وارتضاء وبين وجهه قلت وليس كذلك بل صوابه وثمان ثمن درهم لأن الفارغ عن الدين في المحول الثالث تسعمائة وخسون درهما وخسة أثمان درهم ففي تسعمائة والمعتبر وزنها أداء ووجوب في الدراهم وزن سبعة وهي أن تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل

وعشرين ثلاثة وعشرون درهما وفي ثلاثين ثلاثة أرباع درهم وفي خمسة أثمان درهم ثمن ثمن درهم كما لا يخفى على المحاسب (قوله وذكري في المحيط الخ) ذكر بعض المحشين عن حاشية الزيلعي لم يرغني أن ما نقله في البحر والنهر عن المحيط غلط في النقل وأن المذكور في غاية السروجي عن المحيط أنه تضم إحدى الزيادتين إلى الأخرى عنده ولا تضم عندهما عكس ما نقله هنا من ذكر الخلاف أه أقول وقد راجعت المحيط فرأيت كما نقله السروجي

عشرة وعندهما خمسة لانه وجب عليه في العام الأول خمسة وثمان فيقي السالم من الدين في العام الثاني مائتان الاثنان درهم فلا تجب فيه الزكاة وعنده لازكاة في الكسور فيقي السالم مائتين ففيها خمسة أخرى كذلك في فتح القير وبيتني على الخلاف أيضا الهلاك بعد المحول ان هلك عشرون من مائتي درهم بقي فيها أربعة دراهم عنده وعندهما أربعة ونصف كذلك في المعراج وذكري في المحيط ولا يضم إحدى الزيادتين إلى الأخرى ليمت أربعين درهما أو أربعة مثاقيل عند أبي حنيفة لانه لا تجب الزكاة في الكسور عنده وعندهما يضم لانها تجب في الكسور (قوله والمعتبر وزنها أداء ووجوب) أما الأول وهو اعتبار الوزن في الأداء فهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال زفر تعتبر القيسمة وقال محمد يعتبر الانفع للفقراء حتى لو أدى عن خمسة دراهم جيداً خمسة زيوفاً قيمتها أربعة جيداً جاز عند الامامين خلافاً لمحمد وزفر ولو أدى أربعة جيدة قيمتها خمسة ردية عن خمسة ردية لا يجوز إلا عند زفر ولو كان ابريق فضة وزنه مائتان وقيمتها بصياغته ثلاثمائة ان أدى من العين يؤدي ربع عشره وهو خمسة قيمتها سبعة ونصف وان أدى خمسة قيمتها خمسة جاز عندهما وقال محمد وزفر لا يجوز إلا ان يؤدي الفضل فلو أدى من خلاف جنسه تعتبر القيمة بالاجماع وأما الثاني وهو اعتبار الوزن في حق الوجوب دون العدد والقيمة فجمع عليه حتى لو كان له ابريق فضة وزنها مائة وخسون وقيمتها مائتان فلا زكاة فيها وكذا الذهب وفي البدائع ولو كانت الفضة مشتركة بين اثنين فان كان يبلغ نصيب كل واحد مقدار النصاب تجب الزكاة والا فلا ويعتبر في حال الشركة ما يعتبر في حال الانفراد (قوله وفي الدراهم وزن سبعة وهو ان تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل) والمثقال وهو الدينار عشرون قيراطاً والدرهم أربعة عشر قيراطاً والقيراط خمس شعيرات أي المعتبر في الدراهم إلى آخره والاصل فيه ان الدراهم كانت مختلفة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وفي زمن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما على ثلاث مراتب فبعضها كان عشري قيراطاً مثل الدينار وبعضها كان اثني عشر قيراطاً ثلاثة أضعاف الدينار وبعضها عشرة قيراطاً نصف الدينار فالأول وزن عشرة من الدينار والثاني وزن ستة أي كل عشرة منه وزن ستة من الدينار والثالث وزن خمسة أي كل عشرة منه وزن خمسة من الدينار فوقع التنازع بين الناس في الابقاء والاستيفاء فأخذ عمر من كل نوع درهما فخطه فجعله ثلاثة دراهم متساوية فخرج كل درهم أربعة عشر قيراطاً فبقى العمل عليه إلى يومنا هذا في كل شيء في الزكاة ونصاب السرقة والمهر وتقدير الديات وذكري في المغرب ان هذا الجامع والضرب كان في عهد بني أمية وذكري المرغيناني ان الدرهم كان شبه النواة وصار مدورا على عهد عمر فكتبوا عليه وعلى الدينار لا اله الا الله محمد رسول الله وزاد ناصر الدولة ابن جدان صلى الله عليه وسلم وفي الغاية ان درهم مصر أربعة وستون حبة وهو أكبر من درهم الزكاة فالنصاب منه مائة وثمانون درهما وحبتان وتعبه في فتح القدير بان فيه نظر اعلى ما اعتبره وفي درهم الزكاة لانه ان أراد بالحبة الشعيرة فدرهم الزكاة سبعون شعيرة اذا كان العشرة وزن سبعة مثاقيل والمثقال مائة شعيرة فهو اذن أصغر لا أكبر وان أراد بالحبة انه شعيرتان كما وقع تفسيرها في تعريف السجواندي فهو خلاف الواقع اذا الواقع ان درهم مصر لا يزيد على أربعة وستين شعيرة لان كل ربيع منه مقدر

ووجهه ظاهر لانه اذا كانت الزكاة واجبة في الكسور عندهم لم يظهر فائدة للضم نامل ثم رايت في البدائع مثل باربع ما نقلناه عن المحيط ونصه وان كان على كل واحد من النصابين زيادة فعند أبي يوسف ومحمد لا يجب ضم إحدى الزيادتين إلى الأخرى لانها يوجبان الزكاة في الكسور بحسبها وأما عند أبي حنيفة بنظر ان بلغت الزيادة منهما أربعة مثاقيل وأربعين درهما فكذلك

وقالب الورق ورق

لا عكسه وفي عروض
تجارة بلغت نصاب ورق
أوزن

وان كانت أقل من أربعة
مما قبل وأقل من أربعين
درهما يجب ضم إحدى
الزيادتين إلى الأخرى ليم
أربعة مما قبل وأربعين
درهما لان الزكاة لا تجب
عنده في النكسور اه
(قوله وذكره في فتح
القدير الخ) ظاهر كلام
المؤلف ليس إليه وفي
السراج الا ان الأول وهو
أربعة عشر قيراطا عليه
الحجم الغنير والجهور
الكثير واطباق كتب
المتقدمين والمتأخرين
(قوله وقيدنا الخاط لاورق
الخ) في البدائع وكذا
حكم الدينان التي الغالب
حليها الذهب والصورية
وتحوها فحكمها وحكم
الذهب الخالص سواء
وأما الهروبية والمروبية
مما يمكن الغالب فيها
الذهب فتعتبر قيمتها ان
كانت ثمنارا تجارة
والا فتعتبر قدر ما فيها من
الذهب والفضة وزنانا
كل واحد منهما مما يخص
بالا ذابة اه فتأمل مع
ما هنا وأنه يفيد تقيد
ما هنا بما اذا لم تكن ثمنارا
والتجارة

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

لما حثت نية التجارة فيها
مطابقا مع ان عدم الصحة
انما هو لقيام المانع المؤدى
الى الثنى (قوله فلان
يسقط التصرف الاقوى
أولى) أى اذا كان مجرد
نية الخدمة فى عبد التجارة
مسقطا وجوب الزكاة
فلان يسقط الوجوب أيضا
التصرف الاقوى من
النية وهو الزراعة أولى
وهذا الجواب عن
اعتراض الزبلى
لمتلاخسرو أيضا (قوله
وبهذا سقط اعتراض
الزبلى) أى الذى أشار
إليه أولا بقوله ولا يرد
عليه الخ وقوله وكذا لا يرد
الخ (قوله وقد يفرق الخ)
قال فى النهر هذا الجمل
مستفاد من تعليلهم بان
المالك كما يملك الشراء
للتجارة يملك الشراء للنفقة
والبذلة يعنى فلا يكون
للتجارة الا بالنية واذ قصد
حين شرائه بيعه معه فقد
نوى التجارة به بخلاف
المضارب لما قد علمت
وأما عدم صحة قصده
مقصودا للتبعية فممنوع
بل يصح قصده بهما وان
دخل تبعا على ان دخول

وكل شئ فهو عرض سوى الدراهم والذنانير اه فمدخل الحيوان ولا يرد عليه ما أسيم من الحيوانات
للدرو والنسل لظهور ان المراد غيره لتقدم ذكر كاه السواثم والعرض بالضم الجانب منه ومنه
أوصى بعرض ماله أى جانب منه بلا تعيين والعرض بكسر العين ما يحمى الرجل ويذم عند وجوده
وعدمه كذا فى معراج الدراية قيد بكونها لا تجارة لانها لو كانت لأقله فلاز كاه فيها لانها ليست للبايعة
ولو اشترى عبدا الخدعة ناو يأسعه ان وجد ربحا لآز كاه فيه ولا يرد عليه ما اذا كان فى العرض مانع
من نية التجارة كان اشترى أرض خراج ناو بالالتجارة أو اشترى أرض عشر وزرعها فانها لا تكون
للتجارة لما يلزم عليه من الثنى كما قدمناه وجواب متلاخسرو بان الارض ليست من العروض بناء
على تفسير أبى عبيد اياها بما لا يدخله كيل ولا وزن ولا يكون عقارا ولا حيوانا مردودا لما علمت ان
الصواب تفسيرها هنا بما ليس بنقد ولا يرد على المصنف ما لو اشترى بذرا للتجارة وزرعه فانه
لاز كاه فيه وانما يجب العشر فيه لان بذره فى الارض أبطل كونه للتجارة لان مجرد كونه نوى
الخدمة فى عبد التجارة أسقط وجوب الزكاة فلان يسقط التصرف الاقوى أولى وكذا لو لم يزرعه ففيه
الزكاة وبهذا سقط اعتبار الزبلى كما لا يخفى واعلم ان نية التجارة فى الاصل تعتبر ثابتة فى بدله وان لم
يتحقق شخصه فيه وهو ما قوبض به مال التجارة فانه يكون للتجارة بلا نية لان حكم البدل حكم الاصل
وكذا لو كان العبد للتجارة فقتله عبدا خطأ ودفع به فان المدفوع يكون للتجارة بخلاف القتل عبدا
وأجرة دار التجارة وعبد التجارة بمنزلة ثمن مال التجارة فى الصحيح من الرواية كذا فى الحائنة وكذا فى
الكافى ولو اتبع مضارب عبدا نوباله وطعاما وجولة وحبت الزكاة فى الكل وان قصد غير التجارة
لانه لا يملك الشراء الا للتجارة بخلاف رب المال حيث لا يركب الثوب والحوالة لانه يملك الشراء لغير
التجارة اه وفى فتح القدير ويحمل عدم تركية الثوب لرب المال مادام لم يقصد بيعه معه فانه ذكر فى
فتاوى قاضى خان الخراسانى اذا باع دواب للبيع واشترى لها جلا لا ومقاود فان كان لا يدفع ذلك مع
الدابة الى المشتري لاز كاه فيها وان كان يدفعها معها واجب فيها وكذا العطار اذا اشترى قوارير اه
وقد يفرق بان ثوب العبد يدخل فى بيعه بلا ذكر تبعا حتى لا يكون له قسط من الثمن فلم يكن مقصودا
أصلا فوجوده كعدمه بخلاف جل الدواب والقوارير فانه مبيع قصدا ولذا لم يدخل فى المبيع بلا
ذكر وانما قال نصاب ورق ولم يقل نصاب فضة لان الورق بكسر الراء اسم للمضروب من الفضة كما فى
العرب ولا بد ان تبلغ العروض قيمة نصاب من الفضة المضروبة كفى الذخيرة والحائنة لان لزومها
مبنى على التقويم والعرف ان تقوم بالمسكوك كما قدمناه وأشار بقوله ورق أو ذهب الى انه مخيران
شاء قومها بالفضة وان شاء بالذهب لان الثمنين فى تقدير قيم الاشياء بهما سواء وفى النهاية لو كان
تقومه باحد التقديمين يتم النصاب وبالا احتمال فانه يقوم به بما يتم به النصاب بالاتفاق اه وفى
الخلاصة أيضا ما يفيد الاتفاق على هذا وكل منهما ممنوع فقد قال فى الظهيرية ترجل له عبد للتجارة
ان قوم بالدراهم لا تجب فيه الزكاة وان قوم بالذنانير تجب فعند أبى حنيفة يقوم بما تجب فيه الزكاة
دفعاً لحاجة الفقير وسد الخلة وقال أبو يوسف يقوم بما اشترى فان اشتراه بغير التقدين يقوم
بالنقد الغالب اه والحاصل ان المذهب تخميره الا اذا كان لا يبلغ باحدهما نصابا بتعيين التقويم
بما يبلغ نصابا وهو مراد من قال يقوم بالانتمى ولذا قال فى الهداية وتفسير الانتمى أن يقوم بما يبلغ
نصابا ويقوم العرض بالمصر الذى هو فيه حتى لو بعث عبدا للتجارة فى بلد آخر يقوم فى ذلك الذى

الثوب مطلقا ممنوع بل ثياب المهنته ثم مع الدخول لا تتعين بل ان شاء البائع أعطى غيرها مما هو
كسوة مثله كما تقر فى محله

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

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

ونقصان النصاب في المحول
لا يضران كل في طرفيه
وتضم قيمة العروض الى
التمنين والذهب الى
الفضة قيمة

من الذهب أو الفضة
فلا بأس به عندنا ولو كان
يجب أن يكون التقويم
بما هو أنفع للقراء ورواج
والأفيو أدى من كل واحد
منهما ربع عشرة فان
كان على كل واحد من
النصابين زيادة فعندهما
لا يجب ضم احدي
الزيادتين الى الاخرى
لانهما يوجبان الزكاة
في الكسور بحسبها واما
عنده فينظر ان بلغت
الزيادة منهما أربعة
مناقل وأربعين درهما
فكذلك والا يجب ضم
احدي الزيادتين الى
الاخرى لتمام أربعة مناقيل
وأربعين درهما لان الزكاة
لا تجب عنده في الكسور
كذافي البدائع (قوله
والصحيح الوجوب) عزاه

فيه العبد وان كان في مفازة تعتبر قيمته في أقرب الامصار الى ذلك الموضع كذافي فتح القدير وهو
أولى مما في التبين من انه اذا كان في المفازة يقوم في المصر الذي يصير اليه ثم عند أي حنيفة تعتبر
القيمة يوم الوجوب وعندهما يوم الاداء وتماه في فتح القدير (قوله ونقصان النصاب في المحول
لا يضران كل في طرفيه) لانه يشق اعتبار الكمال في أثنايه اما لا بد منه في ابتدائه لان انعقاد
وتحقيق الغناء وفي انتهائه للوجوب ولا كذلك فيما بين ذلك لانه حالة البقاء قد ينقصان النصاب
أي قدره لان زوال وصفه كهلاك الكل كما اذا جعل السائمة علوفة لان العلوفة ليست من مال
الزكاة أما ما بعد فوات بعض النصاب بقي بعض المحل صالحا للبقاء المحول بشرط الكمال في الطرفين
لنقصانه في المحول لان نقصانه بعد المحول من حيث القيمة لا يسقط شيئا من الزكاة عند أي حنيفة
وعندهما عليه زكاة ما بقي كذافي الخلاصة وذكري المجتبي الدين في خلال المحول لا يقطع حكم المحول
وان كان مستغرقا وقال زفر يقطع اه ومن فروع المسئلة اذا كان له غنم للتجارة تساوى نصابا
فما ت قبل المحول فسلخها وديع جلداهم المحول كان عليه فيها الزكاة ان بلغت نصابا ولو كان له
عصير للتجارة فتحمر قبل المحول ثم صار خلافة المحول لازكاة فيها قالوا لان في الأول الصوف الذي على
الجلد متقوم فيبقى المحول ببقائه وفي الثاني بطلت تقوم الكل بالحميرية فهلك كل المال الا انه
يخالف ما روى ابن سماعة عن محمد اشترى عصيرا قيمته مائة درهم فتحمر بعد أربعة أشهر فلما
مضى سبعة أشهر أو ثمانية أشهر الا بمصار خلا يساوى مائة درهم فتمت السنة كان عليه الزكاة
لانه عاد للتجارة كما كان كذافي الحنابية (قوله وتضم قيمة العروض الى التمنين والذهب الى الفضة
قيمة) أما الاول فلان الوجوب في الكل باعتبار التجارة وان افرقت جهة الأعداد وأما الثاني
فللجانسة من حيث التمنية ومن هذا الوجه صار سيبا وضم احدي التقديدين الى الآخر قيمة
مذهب الامام وعندهما الضم بالاجزاء وهو رواية عنه حتى ان من كان له مائة درهم وخسة مناقيل
ذهب تبلغ قيمتها مائة درهم فعليه الزكاة عنده خلافا لهماهما يقولان المعتبر فيهما القدر دون
القيمة حتى لا تجب الزكاة في مصوغ وزنه أقل من مائتين وقيمته فوقهما وهو يقول الضم للجانسة
وهي تحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضم بها وفي المحيط لو كان له مائة درهم وعشرة دنانير
قيمتها أقل من مائة تجب الزكاة عندهما واختلافوا على قوله والصحيح الوجوب لانه ان لم يمكن
تكميل نصاب الدراهم باعتبار قيمة الدنانير أمكن تكميل نصاب الدنانير باعتبار قيمة الدراهم
لان قيمتها تبلغ عشرة دنانير فتكامل احتياطا لا يجب الزكاة اه وبهذا ظهر بحث الزبلي منقولا
وضعف كلام المصنف في الكافي حيث قال ان القيمة لا تعتبر عند تكامل الاجزاء عنده كما تة
وعشرة دنانير ظنا منه أن يجب الزكاة في هذه المسئلة على الصحيح لتكامل الاجزاء لا باعتبار القيمة
وليس كما ظن بل لا يجب باعتبار القيمة كما أفاده تعليل المحيط فان حاصله اعتبار القيمة من جهة
كل من التقدين لان جهة أحدهما عينافانه ان لم يتم النصاب باعتبار قيمة الذهب بالفضة يتم
باعتبار قيمة الفضة بالذهب فكيف يكون تعليلا لعدم اعتبار القيمة مطلقا عند تكامل الاجزاء
مع انه يرد عليه لو زادت قيمة أحدهما ولم تنقص قيمة الآخر كما تة درهم وعشرة دنانير تساوى مائة
وثمانين فان مقتضى كلامه من عدم اعتبار القيمة عند تكامل الاجزاء أن لا يلزمه الاخسة والظاهر

في البدائع الى الامام حيث قال ثم عند أي حنيفة يعتبر في التقويم منفعة الفقراء كما هو أصله حتى روى عنه انه قال اذا كان لرجل
خسة وتسعون درهما ودينار يساوى خمسة دراهم انه يجب الزكاة وذلك بان تقوم الفضة بالذهب كل خمسة منها دينار اه

باب العاشر

هو من نصبه الامام
ليأخذ الصدقات من
التجارة

باب العاشر

(قوله والمراد هنا ما يدور
اسم العشر الخ) بيانه ما في
النهاية العاشر لغيته من
عشرت القوم أعشرهم
بالضم عشر اضمهومة اذا
أخذت منهم عشر أموالهم
فعلى هذا تسمية العاشر
الذي يأخذ العشر انما
يستقيم على أخذه من
الحربي لأن المسلم والذي
لانه يأخذ من المسلم
ربح العشر ومن الذي
نصف العشر ومن الحربي
العشر على ما يجبي ولو لكن
في حق كل واحد منهم
يدور اسم العشر وان كان
مع شيء آخر فجاز اطلاق
اسم العاشر عليه اه
وقوله وتسمية الشيء الخ
جواب آخر لصاحب
العناية وفي النهج عن
السعدية ولا حاجة اليه
بل العشر علم على ما يأخذه
العاشر سواء كان المأخوذ
عشر الغويا أو ربعه أو
نصفه

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

باب العاشر

أخره عما قبله لتمحض ما قبله زكاة بخلاف ما يأخذه العاشر كما سيأتي وهو فاعل من عشرته أعشره
عشر بالضم والمراد هنا ما يدور اسم العشر في متعلق أخذه فانه انما يأخذ العشر من الحربي لا المسلم
والذي أو تسمية للشيء باعتبار بعض أحواله وهو أخذ العشر من الحربي لا من المسلم والذي
والادوار مركب فمتعسر التلغظ به والعشر منه رد فلا يتعسر (قوله هو من نصبه الامام ليأخذ
الصدقات من التجار) أي من نصبه الامام على الطريق ليأخذ الصدقات من التجار المارين
بأموالهم عليه قالوا وانما ينصب ليأمن التجار من الاصوص ويحميهم منهم فيستفاد منه انه لا بد ان
يكون قادر على الحماية لان الحماية بالحماية ولذا قال في العناية ويشترط في العامل أن يكون حرا
مسلم غير هاشمي فلا يصح أن يكون عبد العدم الولاية ولا يصح أن يكون كافرا لانه لا يلي على
المسلم بالآية ولا يصح أن يكون مسلما هاشميا لان فيها شبهة الزكاة اه بلفظه وبه يعلم حكم تولية
اليهود في زماننا على بعض الاعمال ولا شك في حرمة ذلك أيضا قدينا بكونه نصب على الطريق
للاحتراز عن الساعي وهو الذي يسمى في القبائل ليأخذ صدقة المواشي في أماكنها والمصدق
بتخفيف الصاد وتشديد الادل اسم جنس لهما كذا في البدائع وحاصله ان مال الزكاة نوبان
ظاهر وهو المواشي والمال الذي يمر به التاجر على العاشر وباطن وهو الذهب والفضة وأموال
التجارة في مواضعها أما الظاهر فللامام ونوابه وهم المصدقون من السعاة والعشار وولاية الاخذ
للآية خذ من أموالهم صدقة ولجعله للعاملين عليها حقا فلو لم يكن للامام مطالبتهم لم يكن له وجه
ولما اشتر من بعثه عليه الصلاة والسلام للقبائل لاخذ الزكاة وكذا الخلفاء بعده حتى قاتل الصديق
مانعي الزكاة ولا شك ان السواثم تحتاج الى الحماية لانها تكون في البراري بحماية السلطان وغيرها
من الاموال اذا أخرجها في السفر احتاج الى الحماية بخلاف الاموال الباطنة اذ لم يخرجها مالكها من
المصرفة قد هذا المعنى وفي البدائع وشرط ولاية الاخذ وجود الحماية من الامام فلا شيء لو غلب
الخوارج على مصر أو قرية وأخذوا منهم الصدقات ومنها وجوب الزكاة لان المأخوذ زكاة قراحي
شرائطها كلها ومنها ظهور المال وحضور المالك فلو حضر وأخبر بما في بيته أو حضر ماله مع

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

من قال لم يتم المحول أو على
 دين أو أدبت أنا أو الى عاشر
 آخر وحلف صدق الا في
 السوائم في دفعه بنفسه

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

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

لأن تسميته جزية أولى من تسميته صدقة لكونهم غير أهل لها إلا أنهم ليس على بني تغلب جزية لرؤسهم غيرها بخلاف غيرهم (قوله ويستثنى من العموم الخ) لأنها عبادة بخلاف حقوق العباد المحضة وفي المحيط حلف أنه أدى الصدقة إلى مصدق آخر وظهر كذبه أخذها بها وإن ظهر بعد سنين لأن حق الأخذ ثابت فلا يسقط باليمين الكاذبة اه (قوله وكل شيء صدق فيه المسلم صدق فيه الذي) لأن ما يؤخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلم فإراعى فيه شرائط الزكاة تحققة للتضعيف وفي التبيين لا يمكن إجراؤه على عمومه فإن ما يؤخذ من الذي جزية وفي الجزية لا يصدق إذا قال أدبها إلا أن فقراء أهل الذمة ليسوا بمصارف لهذا الحق وليس له ولاية الصرف إلى مستحقه وهو مصالح المسلمين اه وقولهم ما يؤخذ من الذي جزية أي حكمه حكمها من كونه بصرف مصارفها لا أنه جزية حتى لا تسقط جزية رأسه في تلك السنة نص عليه الاستيعابي واستثنى في البدائع نصارى بني تغلب لأن عمر صالحهم من الجزية على الصدقة المضاعفة فاذا أخذ العاشر منهم ذلك سقطت الجزية اه (قوله لا الحربي إلا في أم ولده) أي لا يصدق الحربي في شيء إلا في جارية في يده قال هي أم ولدي فإنه يصدق وكذا في الجوارى لأن الأخذ منه بطريق الحماية لازكاة ولا ضعفها فلا يراعى فيه الشروط المتقدمة ولذا كان الأولى أن يقال لا يلتفت إلى كلامه أولا يترك الأخذ منه إذا ادعى شيئا مما ذكرناه دون أن يقال ولا يصدق لأنه لو كان صادقا بان ثبت صدقه ببينة عادلة من المسلمين المسافرين معه من دار الحرب أخذ منه كذا في فتح القدير ويستثنى من العموم ما إذا قال الحربي أدبت إلى عاشر أو ثمة عاشر أخرفانه لا يؤخذ منه ثانيا لأنه يؤدي إلى الاستئصال جزم به من لا شيخ في شرح الدرر وذكره في الغاية بلفظ ينبغي أن لا يؤخذ منه ثانيا وتبعه في التبيين وأشار باستثناء أم الولد إلى أنه لو قال في حق غلام معه هذا ولدي فإنه يصح ولا يعسر لأن النسب يثبت في دار الحرب كما يثبت في دار الإسلام وأمومية الولد تبع للنسب وقيدته في المحيط بان كان يولد مثله لمثله لأنه لو كان لا يولد مثله لمثله فإنه يعتق عليه عند أبي حنيفة ويعسر لأنه أقر بالعتق فلا يصدق في حق غيره اه وقيد بأم الولد لأنه لو أقر بتدبير عبده لا يصدق لأن التدبير لا يصح في دار الحرب كذا في المعراج وفي النهاية لومر بجلود الميتة فإن كانوا يدينون أنها مال أخذ منها والأفلا اه والحاصل أنه لا يؤخذ إلا من مال (قوله وأخذ من ربع العشر ومن الذي ضعفه ومن الحربي العشر بشرط نصاب وأخذ منهم منا) بذلك أمر عمر رضي الله عنه سعايته وقامنا أن المأخوذ من المسلم زكاة ومن الذي صدقة مضاعفة تصرف مصارف الجزية وليست بجزية حقيقة ومن الحربي بطريق الحماية وتصرف مصارف الجزية كما في غاية البيان ويصح أن يتعلق قوله بشرط نصاب بالثلاثة وهو متفق عليه في المسلم والذي وأمافي الحربي فظاهر المختصر أنه إذا مر بأقل منه لا يؤخذ منه وفي الجامع الصغير وإن مر حربي بخمسين درهما لم يؤخذ منه شيء إلا أن يكونوا يأخذون منها من مثلهم لأن الأخذ بطريق المجازاة وفي كتاب الزكاة لا تأخذ من القليل وإن كانوا

لأن تسميته جزية أولى من تسميته صدقة لكونهم غير أهل لها إلا أنهم ليس على بني تغلب جزية لرؤسهم غيرها بخلاف غيرهم (قوله ويستثنى من العموم الخ) لأنها عبادة بخلاف حقوق العباد المحضة وفي المحيط حلف أنه أدى الصدقة إلى مصدق آخر وظهر كذبه أخذها بها وإن ظهر بعد سنين لأن حق الأخذ ثابت فلا يسقط باليمين الكاذبة اه (قوله وكل شيء صدق فيه المسلم صدق فيه الذي) لأن ما يؤخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلم فإراعى فيه شرائط الزكاة تحققة للتضعيف وفي التبيين لا يمكن إجراؤه على عمومه فإن ما يؤخذ من الذي جزية وفي الجزية لا يصدق إذا قال أدبها إلا أن فقراء أهل الذمة ليسوا بمصارف لهذا الحق وليس له ولاية الصرف إلى مستحقه وهو مصالح المسلمين اه وقولهم ما يؤخذ من الذي جزية أي حكمه حكمها من كونه بصرف مصارفها لا أنه جزية حتى لا تسقط جزية رأسه في تلك السنة نص عليه الاستيعابي واستثنى في البدائع نصارى بني تغلب لأن عمر صالحهم من الجزية على الصدقة المضاعفة فاذا أخذ العاشر منهم ذلك سقطت الجزية اه (قوله لا الحربي إلا في أم ولده) أي لا يصدق الحربي في شيء إلا في جارية في يده قال هي أم ولدي فإنه يصدق وكذا في الجوارى لأن الأخذ منه بطريق الحماية لازكاة ولا ضعفها فلا يراعى فيه الشروط المتقدمة ولذا كان الأولى أن يقال لا يلتفت إلى كلامه أولا يترك الأخذ منه إذا ادعى شيئا مما ذكرناه دون أن يقال ولا يصدق لأنه لو كان صادقا بان ثبت صدقه ببينة عادلة من المسلمين المسافرين معه من دار الحرب أخذ منه كذا في فتح القدير ويستثنى من العموم ما إذا قال الحربي أدبت إلى عاشر أو ثمة عاشر أخرفانه لا يؤخذ منه ثانيا لأنه يؤدي إلى الاستئصال جزم به من لا شيخ في شرح الدرر وذكره في الغاية بلفظ ينبغي أن لا يؤخذ منه ثانيا وتبعه في التبيين وأشار باستثناء أم الولد إلى أنه لو قال في حق غلام معه هذا ولدي فإنه يصح ولا يعسر لأن النسب يثبت في دار الحرب كما يثبت في دار الإسلام وأمومية الولد تبع للنسب وقيدته في المحيط بان كان يولد مثله لمثله لأنه لو كان لا يولد مثله لمثله فإنه يعتق عليه عند أبي حنيفة ويعسر لأنه أقر بالعتق فلا يصدق في حق غيره اه وقيد بأم الولد لأنه لو أقر بتدبير عبده لا يصدق لأن التدبير لا يصح في دار الحرب كذا في المعراج وفي النهاية لومر بجلود الميتة فإن كانوا يدينون أنها مال أخذ منها والأفلا اه والحاصل أنه لا يؤخذ إلا من مال (قوله وأخذ من ربع العشر ومن الذي ضعفه ومن الحربي العشر بشرط نصاب وأخذ منهم منا) بذلك أمر عمر رضي الله عنه سعايته وقامنا أن المأخوذ من المسلم زكاة ومن الذي صدقة مضاعفة تصرف مصارف الجزية وليست بجزية حقيقة ومن الحربي بطريق الحماية وتصرف مصارف الجزية كما في غاية البيان ويصح أن يتعلق قوله بشرط نصاب بالثلاثة وهو متفق عليه في المسلم والذي وأمافي الحربي فظاهر المختصر أنه إذا مر بأقل منه لا يؤخذ منه وفي الجامع الصغير وإن مر حربي بخمسين درهما لم يؤخذ منه شيء إلا أن يكونوا يأخذون منها من مثلهم لأن الأخذ بطريق المجازاة وفي كتاب الزكاة لا تأخذ من القليل وإن كانوا

قال في النهر واعلم أن مقتضى حصر المصنف أنه لو قال أدبت إلى عاشر وثمة عاشر أن لا يقبل قواه وبه جزم في العناية وغاية البيان قال السروجي وتبعه الشارح وينبغي أن يقبل لثلا يؤدي إلى استئصاله وجزم به العيني وتبعه في شرح الدرر وارتضاه في البحر إلا أن كلام أهل المذهب أحق ما إليه يذهب اه (قوله جزم به من لا شيخ) هو

الامام محمد بن محمد بن محمود البخاري في كتابه المسمى بغير الافكار في شرح درر البحار لعلامة محمد بن يوسف بن باخون الياس القنوني وفي بعض النسخ من لا خسرو وهو تحريف لان عبارته كعبارة الكثر (قوله وأمومية الولد تبع للنسب) أي فيصح إقراره بها قال في النهر وهذا لا يشك على قول أبي حنيفة أما على قولهما فقد دار الأمر على ديانتهم فاذا ادانوا ذلك لا يؤخذ على هذا التفصيل لومر بجلود الميتة كذا في المعراج معز بالي النهاية وتوجه علم أن ما سذكره عن النهاية من قوله لومر بجلود الميتة الخ مقتضرا عليه مما لا ينبغي بل التفصيل إنما هو على قولهما (قوله والحاصل أنه لا يؤخذ إلا من مال) قال الرملي وبه يعلم حرمه ما يفعله

يأخذون من الأمان القليل لم يزل عفووا وهو للنفقة عادة فأخذهم من آمنه ظلم وخيانة ولا متابعة
 عليه والأصل فيه أنه متى عرفنا ما يأخذون منا أخذنا منهم مثله لأن عمر أمر بذلك وإن لم نعرف أخذنا
 منهم العشر لقول عمر رضي الله عنه فإن أعيانكم والعشرون كانوا يأخذون الكل فأخذنا منهم الجميع
 الا قدر ما يوصله الى ما منه في الصحيح وإن لم يأخذوا منا لا أخذنا منهم ليستمر وعلية ولأننا أحق بالمكارم
 وهو المراد بقوله وأخذنا منهم من الأمان بطريق المجازاة كذا في التبيين وفي كافي الحاكم أن العاشر
 لا يأخذ العشر من مال الصبي الحر في الأمان يكونوا يأخذون من أموال صبيانا شياً (قوله ولم
 يشن في حول بلاعود) أي بلاعود الى دار الحرب لأن الأخذ في كل مرة يؤدي الى الاستئصال بخلاف
 ما إذا عاد ثم خرج الينا لان ما يؤخذ منه بطريق الأمان وقد استفاد في كل مرة وفي المحيط ولوعاد
 الحر في الى دار الحرب ولم يعلم به العاشر ثم خرج ثانياً لم يأخذنا بما مضى لان ما مضى سقط لا تقطع
 الولاية ولو لمسلم والذي على العاشر ولم يعلم بهما ثم علم في الحول الثاني يؤخذنا من مالنا لأن الوجوب قد
 ثبت والمسقط لم يوجد اه (قوله وعشر الخمر لا الخنزير) أي أخذنا نصف عشر قيمة الخمر من الذي
 وعشر قيمته من الحر في لانه يؤخذ العشر بتمامه منهما ولا ان المأخوذ من عين الخمر لان المسلم
 منهي عن اقترابها ووجه الفرق بين الخمر والخنزير على الظاهر ان القسمة في ذوات القيم لها حكم
 العين والخنزير بمنها وفي ذوات الامثال ليس لها هذا الحكم والخمر منها ولان حق الاخذنا للحماية
 والمسلم يحمي خمر نفسه للتخليل فكذا يحميها على غيره ولا يحمي خنزير نفسه بل يجب تسيديه بالاسلام
 فكذا لا يحميها على غيره وسما في في آخرباب المهر ما ورد على التعليل الاول وجوابه وفي الغاية
 تعرف قيمة الخمر بقول فاسقين تاباً وذيمن أسماً وفي الكافي يعرف ذلك بالرجوع الى أهل الذمة
 اه قيدنا بخمر الذي والحر في لان العاشر لا يأخذنا من المسلم اذا مر بالخمر اتفاقاً كذا في الفوائد
 وقيد المسئلة في المبسوط والاقطع بان يمر الذي بالخمر والخنزير للتجارة ويشهد له قول عمر ولو هم
 بيعها وخذوا العشر من اثمانها وفي المعراج قوله مرزومي بخمر أو خنزير يرى مرهباً بنسبة التجارة
 وهما يساويان مائتي درهم لاذكرنا من رعاية الشروط في حقه اه وجلود الميتة كالخمر فانه كان
 مالا في الابتداء وبصير مالا في الانتهاء بالدبغ (قوله وما في بيته) معطوف على الخنزير أي لا يعشر
 المال الذي في بيته لما قدمنا ان من شروطه مروره بالمال عليه فلزمه الزكاة فيما بينه وبين الله
 تعالى (قوله والبضاعة) أي لا يأخذنا مال البضاعة شيئاً لأن الوكيل ليس بتائب عنه في أداء
 الزكاة وفي المغرب البضاعة قطعة من المال وفي الاصطلاح ما يدفعه المالك لانسان يبيع فيه ويتجر
 ليكون الربح كله للمالك ولا شيء للعامل (قوله ومال المضاربة وكسب المأذون) أي لا يأخذ العشر
 من المضارب والمأذون لانه لا ملك لهما ولا يابية من المالك وهذا هو الصحيح في الثلاثة ولو كان في
 المضاربة ربع عشر حصة المضارب ان بلغت نصيب المالك نصيبه من الربح ولو كان مولى المأذون معه
 يؤخذ منه لان المال له الا اذا كان على العبددين محيط بماله ورقبته لانعدام الملك عنده وللشغل
 عندهما (قوله وثني ان عشر الخوارج) أي أخذنا ثانياً ان مر على عاشر الخوارج فعشروه لان
 التقصير من جهته حيث مر عليهم بخلاف ما اذا ظهر واعلى مصر أو قرية كما قدمناه

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

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

﴿باب الر كاز﴾

هو المعدن أو الكترولان كلاهما مركوز في الارض وان اختلف الر كز وثني را كز ثابت كذا في

(قوله وبه اندفع ما في غاية البيان الخ) قال الرملي عبارة والر كاز اسم لها جميعا فقد يدكر ويراد به الكثر ويدكر ويراد به المعدن وهو مأخوذ من الر كز وهو الآليات يقال ركز رجمه أي أثبته وهذا في المعدن حقيقة لأنه خلق في مكره وفي الكثر مجاز بالمجاورة كذا قاله نفر الاسلام رجمه الله اه ٢٥٢ فيه علمت انه لا وجه لقوله اندفع ما في غاية البيان الخ اذ لم يجعله نفسه حقيقة

المغرب فظاهره انه حقيقة فيهما مشتر كما معنويا وليس خاصا بالدين ولودار الامر فيه بين كونه مجازا فيه أو متواطئا اذ لا شك في صحة اطلاقه على المعدن كان التواطؤ متعينا وبه اندفع ما في غاية البيان والبدائع من أن الر كاز حقيقة في المعدن لأنه خلق فيها مكره وفي الكثر مجاز بالمجاورة وفي المغرب عدن بالمكان أقام به ومنه المعدن لما خلقه الله تعالى في الأرض من الذهب والفضة لأن الناس يقيمون فيه الصيف والشتاء وقيل لأنبات الله فيه جوهرهما وأثباته إياه في الأرض حتى عدن فيها أي ثبت اه (قوله خمس معدن نقد ونحوه يد في أرض خراج أو عشر) لقوله عليه الصلاة والسلام وفي الر كاز الخمس وهو من الر كز فإطلاق على المعدن ولأنه كان في أيدي الكفرة وحوته أيد بناغلية فكان غنيمة وفي الغنيمة الخمس إلا أن الغنائم يدا حكمية لتبوتها على الظاهر وأما الحقيقة فللواحد فاعتبرنا الحكمية في حق الخمس والحقيقة في حق الأربعة الأجزاء حتى كانت للواحد والنقد الذهب والفضة ونحوه المحديد كل جامد ينطبع بالنار كالرصاص والنحاس والصفير وقسده احترازا عن المائعات كالقار والنفط والمخوعن الجامد الذي لا ينطبع كالجص والنورة والتجواهر كالياقوت والغير وزج والزمرد فلا شيء فيها وأطلق في الواحد فشمع الحر والعبد والمسلم والذمي والبالغ والصبي والذكر والانثى كما في المحيط وأما الحر في المستأمن إذا عمل بغير إذن الإمام لم يكن له شيء لأنه لاحق له في الغنيمة وان عمل باذنه فله ما شرط لأنه استعمله فيه وإذا عمل رجلان في طلب الر كاز وأصابه أحدهما يتكون للواحد لأنه عليه الصلاة والسلام جعل أربعة أخصاه للواحد وإذا استأجر أجرا للعمل في المعدن فالمصاحب للمستأجر لانه يعملون له وعن أبي يوسف لو وجد ركاذا فباعه بعوض فالخمس على الذي في يده الر كاز ويرجع على البائع بخمس الثمن كذا في المحيط وفي المسوط ومن أصاب ركاذا وسعه أن يتصدق بخمسه على المساكين فإذا اطاع الإمام على ذلك أمضى له ما صنع لأن الخمس حق الفقراء وقد أوصله إلى مستحقه وهو في أصابة الر كاز غير محتاج إلى الحماية فهو كزكاة الأموال الباطنة اه وفي البدائع ويجوز دفع الخمس إلى الوالدين والمولودين الفقراء كما في الغنائم ويجوز للواحد أن يصره إلى نفسه إذا كان محتاجا ولا تغنيه الأربعة الأجزاء بان كان دون المائتين أما إذا بلغ مائتين فإنه لا يجوز له تناول الخمس اه وهو دليل على وجوب الخمس مع فقر الواحد وجواز صرفه لنفسه ولا يقال ينبغي أن لا يجب الخمس مع الفقر كاللقطة لأننا نقول ان النص عام فيتناوله كذا في المعراج وقسده يكونه في أرض خراج أو عشر ليخرج الدار فإنه لا شيء فيها السكن ورد عليه الأرض التي لا وظيفة فيها كالمغارة اذ يقتضي أنه لا شيء في المأخوذ منها وليس كذلك فالصواب أن لا يجعل ذلك لقصد الاحتراز بل للتنصيص على ان وظيفتها المستمرة لا تمتع الاخذ مما يوجد فيها كذا في فتح القدير وفي المغرب خمس القوم إذا أخذ خمس أموالهم من باب طلب اه واستشهد له في ضياء المحلوم بقول عددي بن حاتم الطائي رعت في الجاهلية وخست في الاسلام والخمس بضمين وقد تسكن الميم وبه قرئ في قوله تعالى فان لله خمسة اه فعلم ان قوله في المختصر خمس بتخفيف الميم لأنه متعد فإز بناء المفعول منه وبه اندفع قول من قرأه خمس بتشديد الميم ظانمه

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

المملوكة ذاته قال وأما للمعدن فلا يخلو امان وجده في دار الاسلام أو دار الحرب في أرض مملوكة أو غير مملوكة فان وجده في دار الاسلام في أرض غير مملوكة ففيه الخمس وأن وجده في أرض مملوكة أو دارا ومنزل أو حانوت فلا خلاف في ان الأربعة الأجزاء لصاحب الملك وحده هو أو غيره واختلف في وجوب الخمس ثم قال وأما اذا وجده في دار الحرب الخ لسكن اذا حمل كلام المصنف هنا على غير المملوكة وذلك كالمغارة برد عليه انها ليست عشرية ولا خراجية فكيف يعبر عنها بأرض

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

المقولة الثانية تامل (قوله لماعلمت ان الخفف متعدد) أي فبني للفعول من غير نقله إلى باب التضعيف على ان التشديد لا معنى له
هنا لان خست الشيء بمعنى جعلته خسة أخصاس كما في النهر وأما الذي بمعنى أخذت خسه ٢٥٣ فهو الخفف كما مر عن المغرب

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

ان الخفف لازم لماعلمت ان الخفف متعدد وانه من باب طلب (قوله لاداره وأرضه) أي لاخمس في
معدن وجدته في داره أو أرضه فاتفقوا على ان الاربعة الأخصاس للمالك سواء وجدته هو أو غيره
لانه من توابع الارض بدليل دخوله في البيع بغير تسمية فيكون من أجزائها واختلفوا في وجوب
الخمس قال أبو حنيفة لاخمس في الدار والبيت والمنزل والمحانوت مع ما كان المالك أو ذمياً كما في
المحيط وفي الارض عن مروان بن الحارث اختار المصنف انها كالدار وقال يجب الخمس لاطلاق الدليل وله
انه من أجزاء الارض مركب فيها ولا مؤنة في سائر الاجزاء فكذا في هذا الجزء لان الجزء لا يخالف الجملة
بخلاف الكنز فإنه غير مركب فيها والفرق بين الارض والدار على احدى الروايتين وهي رواية
الجامع الصغير ان الدار ملكت خالصة عن المؤن دون الارض ولذا وجب العشر والأخراج في الارض
دون الدار فكذا هذه المؤنة حتى قالوا لو كان في الدار نخلة تطرح كل سنة اكراراً من الثمار لا يجب
فيه شيء لما قلنا بخلاف الارض وفي البدائع هذا كله اذا وجد في دار الاسلام فلما اذا وجد في دار
الحرب فان وجدته في أرض غير مملوكة فهو له ولاخمس فيه كما في الكنز أو ورد على كون المعدن من
أجزاء الارض جواز التيمم به وليس بجائز وأجاب في المعراج بانه من أجزائها وليس من جنسها
كالخشب (قوله وكنز) بالرفع عطف على معدن أي وخمس كنز وهو دفن الجاهلية فيكون الخمس
لبيت المال وله أن يصرفه الى نفسه ان كان فقيراً كما قدمناه في المعدن ووجوب الخمس اتفاقاً للعموم
المحدث وفي الر كازالخمس كما قدمناه (قوله وباقيه للمختط له) أي الأخصاس الاربعة للذي
ملكه الامام البقعة أول الفتح وان كان ميتاً فلورثته ان عرفوا والا فهو ولاقصى مالك للارض أو
لورثته كذا في البدائع وقيل يوضع في بيت المال ورجحه في فتح القدير وفي التحفة جعله لبيت المال
ان لم يعرف الاقصى وورثته وهنذا كله عندهما وقال أبو يوسف ان الباقي للواحد كالمعدن لان
الاستحقاق بتمام الحيازة وهي منه ولهما ان يد المخطط له سبقت اليه وهي يد الخصوص فيملك به
ما في الباطن وان كانت على الظاهر كما اذا اصطاد سمكة في بطنه اذ لم يملكه لان
مودع فيها بخلاف المعدن لانه من أجزائها فينتقل الى المشتري ومحل الخلاف فيما اذا لم يدعه مالك
الارض فان ادعى انه ملكه فالقول قوله اتفاقاً كذا في المعراج أطلق في الكنز فشمع النقد وغيره
من السلاح والآلات وأثاث المنازل والفصوص والقماش لانها كانت ملك الكفار فغوثه أي ديننا
قهر افسارت غنيمته ووقيدناه بدفن الجاهلية بان كان نقشه صنماً أو اسم مملوكهم المعروفين
للاحتراز عن دفن أهل الاسلام كما كتب عليه كلمة الشهادة أو نقش آخر معروف للمسلمين فهو
لقطة لان مال المسلمين لا يغنم وحكمها معروف وان اشتبه الضرب عليهم فهو جاهلي في ظاهر
المذهب لانه الاصل وقيل يجعل اسلامياً في زماننا لتقدم العهد وأشار بقوله للمختط له الى انه
وجد في أرض مملوكة لانه لو وجدته في أرض غير مملوكة كالجبال والمفاضة فهو كالمعدن يجب خسه
وباقيه للواحد مطلقاً كما ذكرناه وفي المغرب النخلة المكان المختط لبناء دار أو غير
ذلك من العمارات وفي المعراج اتفاقاً قالوا للمختط له لان الامام اذا اراد قسمة الاراضي يخط لكل
واحد من الغنمين ويجعل تلك الناحية له (قوله وزئبق) أي خمس الزئبق عند أبي حنيفة ومحمد
وعن أبي يوسف لا شيء فيه لانه مانع ينبع من الارض كالقبر ولهم انه ينقطع مع غيره فإنه حجر

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

يطبخ فيسيل منه الزئبق فيشبه الرصاص وهو يكسر الباء بعد الهمزة الساكنة كذا في المغرب وقيل هو حيوان لانه ذو حوس يتحرك بالارادة ولهذا يقتل كذا في المعراج وفي فتح القدير انه بالياء وقد تهمز ومنهم حينئذ من يكسر الموحدة بعد الهمزة مثل زير الثوب وهو ما بعد لوجديده من الوبرة لاخذها لاعلى وجه القهر والغلبة (قوله لاركا زدار حرب) أى لا يخمس ركاز في دار الحرب لانه لئس بغنيمة لاخذها لاعلى وجه القهر والغلبة لانعدام غلبة المسلمين عليه اطلاق في الركاز فشمع الكثر والمعدن والقنورى وضع المسئلة في الكثر ليسين حكم المعدن بالاولى لعدم الاختملاف فيه بخلاف الكثر فان شيخ الاسلام اوجب الخمس فيه كما في المعراج واطلق في دار الحرب فشمع ما اذا وجد في ارض غير مملوكة اوفى مملوكة لهم لكن اذا كانت غير مملوكة فالكل له سواء دخل بأمان اولالان حكم الامان يظهر في المملوك لافي المباح وان كانت مملوكة لبعضهم فان دخل بأمان رده الى صاحبها لحرمة اموالهم عليه بغير الرضا فان لم يرد اليه ملكه ملكا خبيثا فسدله التصديق به فلو باعه صح لقيام ملكه لكن لا يطيب للمشتري بخلاف بيع المشتري شراء فاسد الان الفساد يرتفع بيده لا متناع فسخته حينئذ وان دخل بغير امان حل له ويستثنى من اطلاق المصنف ما اذا دخل جماعة ذوو منعة دار الحرب وظفر وابشي من كنوزهم فانه يجب فيه الخمس لكونه غنيمة لمحصل الاخذ على طريق القهر والغلبة (قوله وفيروزج ولو لؤلؤ وغيره) أى لا تخمس هذه الاشياء اما الاول فلانه حجر مضي يوجد في الجبال وقد ورد في الحديث لا خمس في الحجر ونحوه الياقوت والجواهر كما قدمناه من كل جامع لا ينطبع اطلقه وهو مقيد بما اذا اخذها من معدنها اما اذا وجدت كنز او هر دفين الجاهلية ففيه الخمس لانه لا يشترط في الكثر الا المسالية لكونه غنيمة واما الثاني فالمراد به كل حلية تستخرج من البحر حتى الذهب والفضة فيه بان كانت كثر في قعر البحر وهذا عندهما وقال ابو يوسف يجب في جميع ما يخرج من البحر لانه مما تحويه يد المملوك ولهم ان قعر البحر لا يرد عليه قهر احد فان عدت اليدون شرط الوجوب والحاصل ان الكثر لا تفصيل فيه بل يجب فيه الخمس كما كان سواء كان من جنس الارض اوفى لم يكن بعدان كان الما لمتقوما واما المعدن فتلاثة انواع كما قدمناه اول الباب واللؤلؤ ومطرار بيع يقع في الصدف فيصير لؤلؤا والصدف حيوان يخلق فيه اللؤلؤ والعنبر حشيش ينبت في البحر او خشي دابة في البحر والله سبحانه أعلم

لاركا زدار حرب وفيروزج
واؤلؤ وغيره
باب العشر

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

باب العشر

هو واحد الاجزاء العشرة والكلام فيه في مواضع في بيان فرضيته وكيفيتها وسببها وشرايطها وقدر المفروض ووقته وصفته وركنه وشرايطه وما يسقطه اما الاول فتثبت بالكتاب قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده على قول عامة اهل التأويل هو العشر او نصفه وبالسنه ما سقطه السماء ففيه العشر وما سبق بغرب اودية ففيه نصف العشر وبالاجاع واما الكيفية فتقدم في الزكاة انه على الفور او التراخي واما سببها فالارض النامية بالخارج حقيقة بخلاف الحراج فان سببه الارض النامية حقيقة اوتة يدربا لتمكن فلو تمكن ولم يزرع ووجب الحراج دون العشر ولو اصاب الزرع آفة لم يجبا وقد منا حكم تجميل العشر وانه على ثلاثة اوجه في مسألة تجميل الزكاة واما شرايطها فتكونان شرط الاهلية وشرط المحلية فالاول نوعان احدهما الاسلام وانه شرط ابتداء هذا الحق فلا يتبدأ الا على مسلم بلا خلاف واما كونه يتحول الى الكافر فسيأتي مفصلا والثاني العلم بالفرضية وهو

(قوله على قولهما العشر عليهم ما لم يحصه الخ) كذا أطلقه في المعراج والسراج والمجتهبي وفي الفتح لوزار بالعمرية ان كان البذر من قبل العامل فعلى قياس قول أبي حنيفة العشر على صاحب الارض كما في الاجارة ٢٥٥ وعندهما يكون في الزرع

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

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

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

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

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

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

في الخاتبة على ان أرض
المجال التي لا يصل اليها
المائة عشرية تأمل وعبارة
الفرز يجب في غسل
أرض عشرية أو جبل قال
الشيخ اسمعيل نص عليه
أي على الجبل وان كان
معلوما مما قبله لان أرض
الجبل الذي لا يصل اليه
المائة عشرية كافي النوازل
والخاتبة والمخالصة
وغيرها للشعار بعدم
اعتبار ماروي عن أبي
يوسف اه (قوله الثلاثة)
أي المحطب والقصب
والخشيش (قوله ونصاب
قصب السكر الخ)
تصرف في عبارة الفتح
وهي بتامها قال في شرح
الكنز في قصب السكر
العشر قل أو كثر وعلى

قياس ٣

(قوله خمسة أطنان)
الطن بالطاء المهملة حمة
القصب قاله الشيخ اسمعيل
(قوله نظرا للفقراء)
الظاهر أن يقال نظرا
٢ هكذا يباين بالأصل

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

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

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

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

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

بجر ثاني جبر او اجاب في الفتح بما حاصله ان هذا ليس فيه وضع الخراج عليه ابتداء أصلا وانما هو انتقل ما وظيفته الخراج اليه بوظيفته وهو الماء فان وظيفته الخراج فاذا سقى به انتقل هو بوظيفته الى أرض المسلم كالأشترى خراجية

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

باب المصرف

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

باب المصرف
هو الفقير والمسكين وهو أسوأ حالا من الفقير

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

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

أوصى بثلث ماله للأصناف السبعة فصرف إلى صنف واحد لا يجوز وقيل يجوز كذا في المحيط وفي
 الخانية والذي له دين مؤجل على إنسان إذا احتيج إلى النفقة يجوز له أن يأخذ من الزكاة قدر كفايته
 إلى حلول الأجل وإن كان الدين غير مؤجل فإن كان من عليه الدين معسرا يجوز له أخذ الزكاة في أصح
 الأقاويل لأنه بمنزلة ابن السبيل وإن كان المدين موسرا معترفا لا يحل له أخذ الزكاة وكذا إذا كان
 حادا وله عليه يئنة عادلة وإن لم تكن يئنة عادلة لا يحل له أخذ الزكاة ما لم يرفع الأمر إلى القاضي
 فيحلفه فإذا حلف بعد ذلك يحل له أخذ الزكاة له والمراد من الدين ما يبلغ نصابا كما لا يخفى وفي فتح
 القدير ولو دفع إلى فقيرة لها مهر دين على زوجها يبلغ نصابا وهو موسر بحيث لو طلبت إعطائه لا يجوز
 وإن كان بحيث لا يعطى لو طلبت جاز أه وهو مقيد لعموم ما في الخانية والمراد من المهر ما تعرف
 تجمسه لأن ما تعرف تأجيله فهو دين مؤجل لا يمنع أخذ الزكاة ويكون في الأول عدم إعطائه بمنزلة
 اعساره ويفرق بينه وبين سائر الديون بأن رفع الزوج للقاضي مما لا ينبغي للمرأة بخلاف غيره لكن في
 البرازية وإن كان موسرا أو المحلل قدر النصاب لا يجوز عندهما وبه يفتى للاحتياط وعند الإمام يجوز
 مطلقا وسيأتي بيان النصب الثلاثة آخر الباب إن شاء الله تعالى (قوله والعامل) تقدم تفسيره في
 باب العاشر وعبر بالعامل دون العاشر ليشمل الساعي أيضا وقدمنا الفرق بينهما ما يعطى ما يكفيه
 وأعوانه بالوسط مدة ذهابهم وإياهم مادام المال باقيا إذا استغرقت كفايته الزكاة فلا تراد على
 النصف لأن التنصيف عين الانصاف قيدنا بالوسط لأنه لا يجوز له أن يتبع شهوته في الأكل والشرب
 والملبس لأنها حرام لسكونها أسرافا محضاً وعلى الإمام أن يعث من يرزى بالوسط من غير أسراف ولا
 تقتير كذا في غاية البيان وفي البرازية المصدق إذا أخذ عماله قبل الوجوب أو القاضي استوفى
 رزقه قبل المدة جاز والأفضل عدم التجمل لاحتمال أن لا يعيش إلى المدة أه وقيدنا ببقاء المال
 لأنه لو أخذ الصدقة وضاعت في يده بطلت عماله ولا يعطى من بيت المال شيئاً كذا في الأجناس
 عن الزيادات وما يأخذه العامل صدقة فلا تحل العمالة لها شئ لشرفه كما سيأتي وانما حلت للغنى مع
 حرمة الصدقة عليه لأنه فرغ نفسه لهذا العمل فيحتاج إلى الكفاية والغنى لا يمنع من تناولها عند
 الحاجة كابن السبيل كذا في البدائع والتحقيق أن فيه شبهة بالاجرة وشبهة بالصدقة فللول يحل للغنى
 ولا يعطى لو هلك المال أو أداها صاحب المال إلى الإمام والثاني لا يحل لها شئ ويسقط الواجب عن
 أرباب الأموال لو هلك المال في يده لا يده كيد الإمام وهو نائب عن الفقراء ولا تكون مقدره وفي
 النهاية رجل من بني هاشم استعمل على الصدقة فاجرى له من رزق فانه لا ينبغي له أن يأخذ من ذلك
 وإن عمل فيها ورزق من غيرها فلا بأس بذلك أه وهو يفيد صحة توليته وإن أخذه منها مكروه لأحرام
 ومن أحكام العامل ما ذكره في البرازية إن العامل إذا ترك الخراج على المزارع بدون علم السلطان يحل
 له لو مضى كالسلطان إذا ترك الخراج له (قوله والمسكاتب) أي يعان المسكاتب في فك رقبته وهو
 المراد بقوله تعالى وفي الرقاب هو منقول عن الحسن البصري وغيره في تفسير الطبري وأطلقه فتأمل
 ما إذا كان مولاه فقيراً أو غنيا وهل ما يدفع للمسكاتب منها يكون ملكه أه وألا فالذي في بعض التفسير
 أنه لا يملك قال القاضي السبكي والعدول عن اللام إلى في للدلالة على أن الاستحقاق للجهة لا للرقاب
 وقيل للإيدان بأنهم أحق بها أه وقال الطيبي في حاشية الكشاف إنما عدل عن اللام إلى في في الأربعة
 الأخيرة لأن الأربعة الأول ملاك المساعي أن يدفع إليهم والأربعة الأخيرة لا يملكون ما يدفع إليهم
 إنما يصرف المال في مصالح تتعلق بهم لأن التعديتة بنى مقدرها صرف قال الرقاب يملكه السادة

والعامل والمسكاتب

(قوله وكذا إذا كان
 حادا الخ) قال في النهر
 بقى أنه في الأصل لم يجعل
 الدين المجهود نصاباً ولم
 يفصل بين ما إذا كان له يئنة
 عادلة أو لا قال السرخسي
 والصحيح جواب المسكاتب
 إذ ليس كل قاض يعدل
 ولا كل يئنة تقبل والجو
 بين يدي القاضي ذل وكل
 أحداً يختار ذلك وينبغي
 أن يعول على هذا كما في
 عقد الفرائد أه (قوله
 وسيأتي بيان النصب الخ)
 أي عند شرح قوله وغنى
 يملك نصاباً وكان الأولى
 أن يقول وسيأتي أن
 النصب ثلاثة (قوله
 وإن أخذه منها مكروه)
 قال في النهر المراد كراهة
 التحريم لقولهم لا يحل له
 ذلك لكن ما مر من أن
 من شرائط الساعي أن
 لا يكون هاشمياً يعارضه
 وهذا الذي ينبغي أن
 يعول عليه

(قوله لكن بقي الخ) قال الرملي الذي يقتضيه نظر الفقه الجواز تأمل اه قلت بل جزمه المقدسي في شرحه فقال واذا ملك المدفوع له جازله صرفه

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

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

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

والغازي والمنقطع لقوله عليه السلام يجوز دفع الزكاة لطالب العلم وان كان له نفقة أربعين سنة اه وهذا منافع لدعوى النهي تبعا لفتح القدير للاتفاق تأمل (قوله ولا يحمل له أن يأخذ أكثر من حاجته) خالفي

أقول تقدم عن شرح المجمع ان ابن السبيل اذا وصل الى ماله وبقى معه شيء من مال الزكاة الذي أخذته يحمل له كما يحمل لمولى
 المكاتب الذي عجز لكن لا منافاة فان ما هنا معناه انه يأخذ ما يطب على ظنه انه قدر الحاجة لا أكثر ولا يخفى انه مع غلبة
 الظن قد يفضل معه شيء فاذا ما في المجمع ان هذا الفاضل يحمل له (قوله وفيه خلاف أبي يوسف) أي في جواز دفع غير الزكاة
 اليه خلاف أبي يوسف قال الرمي قال في الحاوي القدسي وبه نأخذ (قوله وأطلقه فشمع المستأمن) قال الرمي أي أطلق
 في غاية البيان الحر في فشمع المستأمن ودخوله في الحر في ظاهر لانه ٢٦١ لا يقر في دار الاسلام وانما الاذن

خاصه بوصف لا يمنع
 اطلاق الحر في عليه تأمل
 (قوله رجع المتبرع على
 الدائن لا على المدينون)
 الاظهر عبارة الرمي
 وهي يسترد الدافع وليس
 للمدينون أخذه فقوله
 وليس للمدينون أخذه هو

لا الى ذمي وصح غيرها
 وبناء مسجد وتكفين
 ميت وقضاء دينه وشراء
 قن يعتق

ثمرة قوله قضاء دين الغير
 لا يقتضي التملك من
 ذلك الغير لانه لو اقتضى
 تملكه من المدينون كان
 حق الاخذ عند المصادقة
 المذكورة للمدينون لا
 للدائن (قوله ويستفاد
 منه ان رجوع المتبرع
 الخ) أقول لفظ المتبرع
 يستفاد منه انه بغير أمر
 المدينون وقوله على الدائن
 متعلق برجوع وقوله
 فهو تملك منه أي من
 المدينون أي انه بمنزلة
 القرض منه والدائن

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

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

القبض والا فلا ولو دفع الصغير الى وليه كذافي الحامية والمراد بالعقل هنا أن لا يرمى به ولا يتخذ عنه
(قوله وأصله وان علا وفرعه وان سفلى) بالجرأى لا يجوز الدفع الى أبيه ووجهه وان علا ولا الى ولده
وولد ولده وان سفلى لان المنفعة لم تنقطع عن المملك من كل وجه كما قدمه فى تعريف الزكاة لان
الواجب عليه الاخراج عن ملكه رقبته ومنفعة ولم يوجد فى الاصول والفروع الاخراج عن ملكه
منفعة وان وجد رقبته وفى عبده وجد الاخراج منفعة لارقبته كذافي المستصفي وفيه اشارة الى ان
هذا المحكم لا يخص الزكاة بل كل صدقة واجبة لا يجوز دفعها لهم كاحد الزوجين كالكفارات
وصدقة الفطر والندور وقيد باصله وفرعه لان من سواهم من القرابة يجوز الدفع لهم وهو اولى لما
فيه من الصلة مع الصدقة كالاخوة والاخوات والاعمام والعمات والاخوال والحالات الفقراء ولهذا
قال فى الفتاوى الظهيرية ويبدأ فى الصدقات بالا قارب ثم الموالى ثم الجيران وذكر فى موضع آخر
عزى الى ابي حفص الكبير لا تقبل صدقة الرجل وقرابته محاو يجف سد حاجتهم وفى المحيط ولو دفع
الى أخته ولها مهر على زوجها المومر يبلغ نصابا يجوز عند ابي حنيفة ولا يجبل عندهما وبه يقضى
احتماطا ولو دفع زكاته الى من نفقته واجبة عليه من القراب جاز اذا لم يحتسبها من النفقة وفى القنية
دفع زكاته فى مرض موته الى أخيه ثم مات وهو وارثه وقعت موقعها ثم رقم بانه لا يصح كمن أوصى
بالبحر ليس للوصى ان يدفعه الى قريب الميت لانه وصية كذا هذا ثم رقم بانه يصح لكن للورثة الرد
باعتبار انه وصية اه والذى يظهر ترجيح الاول وأطلق فى فرعه فشمى ثابت النسب منه وغيره
اذا كان مخلوقا من مائة فلا يدفع الى المخلوق من مائة بالزنا والى ولد ام ولده الذى نفاه وخرج ولد
المنبى اليها زوجها اذا تزوجت ثم ولدت ثم جاء الاول حيا فان على قول ابي حنيفة الرجوع عنه
الاولاد للاول ومع هذا يجوز دفع زكاة الاول اليهم وتجاوز شهادتهم له كذافي معراج الدراية
لعدم الفرعية ظاهر او على هذا فينبغى على هذا القول ان لا يجوز للثانى دفع الزكاة اليهم لوجود
الفرعية حقيقة وان لم يثبت النسب منه لكن المتقول فى الفتاوى الولو الجية انه يجوز للثانى الدفع
اليهم وتجاوز شهادتهم له على قول الامام وروى رجوعه وعليه الفتوى وعليه فللاول الدفع اليهم
دون الثانى وعلم من تعديل المسئلة بعدم انقطاع المنفعة عن المملك ان خمس المعادن يجوز صرفه الى
الاصول والفروع وأحد الزوجين لان له ان يجسر الخمس لنفسه اذا كانت الاربعة الاخماس
لا تغنيه فأولى أن يجوز لغيره لانه أبعد من نفسه كذا ذكر الاسي جابى وقيد بالصدقة الواجبة لان
صدقة التطوع الاولى دفعها الى الاصول والفروع كذافي البدائع (قوله وزوجته وزوجها) أى
لا يجوز الدفع لزوجته ولا دفع المرأة زوجها الما قدمناه من عدم قطع المنفعة عنه من كل وجه وفى
دفعها له خلافهما لقوله عليه الصلاة والسلام لك أجران أجر الصدقة وأجر الصلة فاله لامرأة ابن
مسعود وقد سأله عن التصديق عليه قلنا هو محمول على النافلة كذافي الهداية أطلق الزوجة فشمى
الزوجة من وجهه فلا يجوز الدفع الى معتدة من بائس ولو بثلاث كذافي المعراج واعلم ان فى شهادة
أحد الزوجين لصاحبه تعتبر الزوجة وقت الاداء وفى الرجوع فى الهبة وقت الهبة وفى الوصية
وقت الموت وفى الاقرار لها فى مرض موته الاعتبار وقت الاقرار وفى المحدود يعتبر كلا الطرفين
حتى لو سرق من امرأته ثم أبانها أو من أجنبية ثم تزوجها ثم اختصم لم يقطع كذافي النهاية وفى
فتاوى قاضيخان من الشهادات ما يدل على ان العبرة فيها الوقت المحكم وسيأتى ان شاء الله تعالى
وفى الظهيرية رجل دفع زكاة ماله الى رجل وأمره بالاداء فاعطى الوكيل ولنفسه الكبير أو الصغير

وأصله وان علا وفرعه
وان سفلى وزوجته
وزوجها

سهو لان الكلام فيما
اذا دفعه ناويا الزكاة

أوامرته وهم محاويج جاز ولا يمسك لنفسه شيئا ولو ان صاحب المال قال له ضعه حيث شئت
 له أن يمسك لنفسه أه (قوله وعبد ومكاتبه ومدبره وأم ولده ومعتق البعض) أي لا يجوز
 الدفع إلى هؤلاء لعدم التملك أصلا في غير المكاتب ولعدم تمامه فيه لأن له حق في كسب
 مكاتبه ولذا تزوج بأمته مكاتبه لم يجز بمنزلة تزوجه بأمته نفسه ومعتق البعض كالمكاتب
 وإذا كان معتق البعض لغيره فقد قدم أن الدفع لمكاتب الغير هو المراد بالرقاب فلا يرده عليه هنا
 وهذا إذا كان العبد كله لمعتق بعضه فلو كان بين اثنين فأعتق أحدهما حصته وهو معسر واختار
 الساكت الاستسعاء فلمعتق الدفع لأنه مكاتب لشريكه وليس للساكت الدفع لأنه مكاتبه
 وهذا إذا كان الشريك أجنبيا فإن كان ولده فلا لأن الدفع لمكاتب الولد غير جائز كالدفع لابنه
 وإن كان المعتق موسرا واختار الساكت تضمينه فلا ساكت الدفع للعبد لأنه أجنبي عنه وليس
 للمعتق الدفع إذا اختار استسعاءه لأنه مكاتبه لما أنه بالضممان مخير بين اعتاق الباقي أو الاستسعاء
 (قوله وغني يملك نصابا) أي لا يجوز الدفع له حديث معاذ المشهور وخذها من أغنيائهم وردها في
 فقرائهم أطلقه فشمّل النصاب النامي السالم من الدين الفاضل عن الجوائج الاصلية الموجب لكل
 واجب مالي والنصاب الذي ليس بنام الفارع عماد كالموجب لثلاثة صدقة الفطر والاضحية
 ونفقة القريب فإن كلاً منهما محرّم لا خذ الزكاة ولا يرده عليه الغني بقوت يومه فإنه لا يملك نصابا
 وتسمية الشارحين له نصابا وجعلهم النصب ثلاثة مجاز لما في الصحاح النصاب من المال القدر الذي
 يجب فيه الزكاة إذا بلغه نحو مائتي درهم وخمس من الأبل اذ ليس قوت اليوم مقدر الكفن في ضياء
 التحلوم نصاب كل شيء أصله ومنه النصاب المعترفى وجوب الزكاة وهو يقتضى اطلاق النصاب عليه
 حقيقة اذ قوت اليوم أصل تحريم السؤال وقيدنا بكونه فارغا عن الجوائج الاصلية لأنه لو كان مستغرقا
 بها حلت له فتحل لمن ملك كتبنا تساوى نصابا وهو من أهلها للمحاجة إلا أن زادت على قدرها أو كان
 جاهلا والفقهاء غني بكتبه ولو كان محتاجا إليها لقضاء دينه فيجب بيعها كما في القنية من باب المحبس
 من القضاء ويحل لمن له دور وحوانيت تساوى نصابا وهو محتاج لغلتها النفقة ونفقة عياله على
 خلاف فيه ولمن عنده طعام سنة تساوى نصابا لعياله على ما هو الظاهر بخلاف قضاء الدين فإنه
 يجب عليه بيع قوته الا قوت يومه كما في القنية من المحبس وحلت لمن له نصاب وعليه دين مستغرق
 أو منقص للنصاب وحلت لمن له كسوة الشتاء لا يحتاج إليها في الصيف وللزارع إذا كان له ثوران
 لأن زاد وبلغ نصابا ولا تحل لمن له دار تساوى نصابا والفاضل عن سكاكه يبلغ نصابا وقيد بملك
 النصاب لأن من ملك ما دونه يحل له أخذها إذا كان قيمته لا تبلغ نصابا ولو كان محكما كتسه باقيدنا
 به لأنه لو كان تسعة عشر دينار تساوى ثلاث مائة درهم لا تحل له الزكاة كذا في المحيط عن محمد
 وفي الفتاوى الظهيرية خلافه قال وقال هشام سألت محمدا عن رجل له تسعة عشر دينار تساوى ثلاث
 مائة درهم هل يسعه أن يأخذ قال نعم ولا يجب عليه صدقة فطره وقيدنا بالزكاة لأن النفل يجوز للغني كما
 للهاشمي وأما بقية الصدقات المفروضة والواجبة كالعشر والكفارات والندور وصدقة الفطر فلا
 يجوز صرفها للغني لعموم قوله عليه الصلاة والسلام لا تحل صدقة لغني خرج النفل منها لأن الصدقة
 على الغني هبة كذا في البدائع وأما صدقة الوقف فيجوز صرفها إلى الأغنياء إن سماهم الواقف
 والأفلا لأنها من الصدقة الواجبة كذا في البدائع أيضا وفرعوا على منع دفع الزكاة للغني ما لو دفع
 قوم زكاتهم إلى من يجمعها الفقير فاجتمع عند أخذ أكثر من مائتين فإن جمعه له بامرة قالوا

وعبد ومكاتبه ومدبره
 وأم ولده ومعتق البعض
 وغني يملك نصابا

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

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

للمصنف ولا بن الشحنة
 والنخائر الاشرافية وفي
 الجوهرة قال المرغيناني
 اذا كان له خمس من الابل
 قيمتها أقل من مائتي درهم
 تحل له الزكاة وتجب

وعبده وطفله

عليه وبهذا اظهر ان
 المعتمد نصاب النقد من
 أي مال كان بلغ نصابا
 أي من جنسه أو لم يبلغ اه
 ما نقله عن المرغيناني اه
 ما في الشربلالية ووقف
 بعض محشي الدر المختار
 بحمل ما مر عن المحيط
 والظهيرية على اختلاف
 الرواية عن محمد في ان
 المعتمد في النصاب المحرم
 الوزن أو القيمة فاق المحيط
 الثاني وما في الظهيرية
 الاول والظاهر ان اعتبار

كل من دفع قبل أن يبلغ ما في يد الجاهل مائتين جازت زكاته ومن دفع بعده لا يجوز الا أن يكون
 الفقير مدوناً فيعتبر هذا التفصيل في مائتين تفضل بعدد ينه فان كان بغير أمره جاز الكل مطلقاً
 لانه في الاول هو وكيل عن الفقير فما اجتمع عنده ملكه وفي الثاني وكيل الدافع فما اجتمع عنده
 ملكهم كذافي فتح القدير والغنى أن يشتري الصدقة الواجبة من الفقير ويأكلها وكذا الوهبها
 له لما علم أن تبديل الملك كتبدل العين فلوا بأحباله ولم يملكها منه ذكر أبو المعين النسفي أنه لا يحل
 تناوله للغنى وقال خواهر زاده يحل كذافي الفوائد التاجية والذي يظهر ترجيح الاول لان الاباحة
 لو كانت كافية لما قال عليه الصلاة والسلام في واقعة بريدة هو لها صدقة ولنا هدية كما لا يخفى
 الآن يقال بالفرق بين الهاشمي والغنى وان قيل به فصحيح لما تقدم ان الشبهة في حق الهاشمي
 كما حقيقة بدليل منع الهاشمي من العمالة بخلاف الغنى ودخل تحت النصاب التام المذكور وألا
 الخمس من الابل السائمة فان ملكها أو نصابا من السواثم من أي مال كان لا يجوز دفع الزكاة له سواه
 كان يساوي مائتي درهم أولاً وقد صرح به شراح الهداية عند قوله من أي مال كان وفي معراج
 الدراية قوله ويجوز دفعها الى من يملك أقل من ذلك ولكنه لا يطيب للاخذ لانه لا يلزم من جواز
 الدفع جواز الاخذ كظن الغنى فقيرا اه وهو غير صحيح لان المصرح به في غاية البيان وغيره أنه
 يجوز أخذها لمن ملك أقل من النصاب كما يجوز دفعها نعم الاولى عدم الاخذ لمن له سداد من عيش
 كما صرح به في البدائع (قوله وعبده وطفله) أي لا يجوز دفع الزكاة وما ألحق به العبد الغني وولده
 الصغير لان الملك في العبد يقع لمولاه وهو ليس بمصرف كذافي الكافي فأقادان المراد بالعبد غير
 المديون المستغرق لما في يده ورقبته أما هو فيجوز دفعها له لعدم ملك المولى اكسابه في هذه الحالة
 عند الامام لما عرف خلافهما وأطلق العبد يشمل القن والمدير وأم الولد والزمن الذي ليس في
 عيال مولاه ولم يجسد شيئاً أو كان مولاه غائباً خلافاً لما روي عن أبي يوسف في الاخير واختاره في
 الذخيرة لانه لا ينبغي وقوع الملك لمولاه بهذا العارض وقد يجاب بانه عند غيبة مولاه الغنى وعدم
 قدرته على الكسب لا ينزل عن حال ابن السبيل كذافي فتح القدير وقد يقال ان الملك هنا يقع للمولى

الوزن خاص بالموزون لتأنيته فسه أما المعدود

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

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

وبني هاشم ومواليهم

(قوله اذا كان كسيرا)
أي بالغا كافي القهستاني
وبه علم ان المراد بالطفل
غير البالغ

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

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

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

ولم يترج عنه شيء وقوله أو بغير اجتهاد أصلاً أي بعد الشك بدليل قوله الآتي لانه لو دفعها ولم يختر ببالله الخ وقوله أو بظن انه بعد الشك ليس بمصرف الظاهر ان قوله بعد الشك من تصرف النساخ اذ لا موقع لذكره هنا ومجمله أن يذ كر عقب قوله أصلاً فتصير العبارة هكذا أو بغير اجتهاد أصلاً بعد الشك أو بظن انه ليس بمصرف الخ (قوله)

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

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

في السكر بقوله أو كافر
من غير تقيد بالذمي يدل
على الجواز كذا في شرح
السكر للعلامة ابن السبلي
شيخ المؤلف صاحب
البحر (قوله وهي واقعة
في زماننا) قال الرمي قد
يفرق بين المستثنين بان
الوصي في مسألة المعراج
وجدت منه المخالفة
حقيقة لانه ما مورب بالدفع
الى الفقراء وقد أعطى
الى الاغنياء وفي الواقعة
لم توجد المخالفة حقيقة
لان المأمور به شره اذار
وظهور انها وقف لا
يوجب المخالفة كالاستحقاق
يدل عليه ما في التتارخانية
عن نوادر هشام رجل
ترك ثلاثة آلاف درهم
وأوصى الى رجل أن يعتق
عنه نسمة بالف درهم
فاستراها الوصي بالف
وأعتقها ثم استحققت فلا
ضمنان على الوصي وان

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

ظهور انها حرة فالوصي ضامن اه وأيضادار الوقف تقبل البيع في الجملة حتى فرقوا بين ضم الحر الى العبد وبين ضم الوقف الى الملك
فسرى البطلان في الاول دون الثاني قال الشارح في البيع الفاسد في مسألة ضم الوقف الى الملك في الفرق بينها وبين ضم الحر الى
العبد الوقف بعد القضاء وان صار لازما لا جاع لكنه يقبل البيع بعد لزوم الوقف اما بشرط الاستبدال وهو صحيح على قول
أبي يوسف المفتي به أو بضعف غلته كما هو قوله ما أوبور ودغصب عليه ولا يمكن انتزاعه فللناظر بيعه كما في فتاوى قاضيان أو
بقضاء قاض حنبلي ببيعه فان عنده يجوز بيع الوقف ليشتري ببدله ما هو خير منه كما في معراج الدراية فكيف يجعل الوقف كالحر
مع وجود هذه الاسباب لبيعه والله تعالى الموفق للصواب اه فتأمل ذلك اه

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

وكره الاغناء ونذب عن السؤال

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

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

وثوب

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

وثوب وغير ذلك والحديث وارد في صدقة الفطر كذا في فتح القدير وقال نحر الاسلام من أراد أن يتصدق بدرهم واشترى به فلو سافر فقرا فقد قصر في أمر الصدقة لان الجمع كان أولى من التفريق (قوله وكره نقلها الى بلد آخر لغير قريب وأحوج) أما الهبة فلا تطلق قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء من غير قيد بالمكان وأما حديث معاذ المشهور وخذها من أغنيائهم ووردها في فقرائهم فلا ينفي الهبة لان الضمير راجع الى فقراء المسلمين لا الى أهل اليمن أولانه ورد البيان انه عليه الصلاة والسلام لا طمع له في الصدقات ولانه صح عنه انه كان يقول لا أهل اليمن اثنتون بمخمس أوليس وهما الصغار من الثياب آخذة منكم في الصدقة مكان الشعر والذرة أهون عليكم وخير لا حساب رسول الله صلى الله عليه وسلم فان كان في زمنه فهو تقرير وان كان في زمن أبي بكر فذاك اجماع لسكوتهم عنه وعدم الكراهة في نقلها للقريب للجمع بين أجرى الصدقة والصلة وللأحوج لان المقصود منها سدخلة المحتاج فن كان أحوج كان أولى وليس عدم الكراهة منحصرا في هاتين لانه لو نقلها الى فقير في بلد آخر وأصلح كما فعل معاذ رضي الله عنه لا يكره ولهذا قيل التصديق على العالم الفقير أفضل كذا في المعراج ولا يكره نقلها من دار الحرب الى فقراء دار الاسلام ولهذا ذكر في نواهر المبسوط رجل مكث في دار الحرب سنين فعليه زكاة ماله الذي خلف ههنا ومال استفاده في دار الحرب لكن تصرف زكاة الكل الى فقراء المسلمين الذين في دار الاسلام لان فقراءهم أفضل من فقراء دار الحرب اهو كذا لا يكره نقل الزكاة المجهلة مطلقا ولهذا قال في الخلاصة لا يكره أن ينقل زكاة ماله المجهلة قبل المحول لفقير غير أحوج ومديون اه فاستثنى على هذا سنة هذا والمعتبر في الزكاة مكان المال في الروايات كلها وفي صدقة الفطر مكان الرأس المخرج عنه في الصحيح مراعاة لايجاب الحكم في محل وجود سببه كذا في فتح القدير ووجه في المحيط انه في صدقة الفطر يؤدي حيث هو ولا يعتبر مكان الرأس من العسد والولد لان الواجب في ذمة المولى حتى لو هلك العبد لم يسقط عنه واختلف التصحيح كما ترى فوجب الفحص عن ظاهر الرواية والرجوع اليها والمنقول في النهاية معزيا الى المبسوط ان العبرة لمكان من تجب عليه لا بمكان المخرج عنه واقفا لتصحيح المحيط فكان هو المذهب ولهذا اختاره قاضيان في فتاواه مقتصر عليه وحكي الخلاف في البدائع فعن محمد يؤدي عن عبيده حيث هو وهو الاصح وعند أبي يوسف حيث هم وحكي القاضي في شرح مختصر الطحاوي ان أبا حنيفة مع أبي يوسف (قوله ولا يسأل من له قوت يومه) أي لا يحل سؤال قوت يومه لمن له قوت يومه لمحدث الطحاوي من سأل الناس عن ظهر غنى فانه يستكثر من جرحهم قلت يارسول الله وما ظهر غنى قال ان يعلم ان عند أهله ما يغذيهم وما يعشيم قيدنا بسؤال القوت لان سؤال الكسوة المحتاج اليها لا يكره وقيدنا بالسؤال لان الاخذ لمن ملك أقل من نصاب جائز بالسؤال كما قدمناه وقيد بمن له القوت لان السؤال لمن لا قوت يومه له جائز ولا يرد عليه القوي المكتسب فانه لا يحل سؤال القوت له اذ لم يكن له قوت يومه لانه قادر بجهته واكتسابه على قوت اليوم فكانه مالك له واستثنى من ذلك في غاية البيان الغازي فان طلب الصدقة جائز له وان كان قويا مكتسبا لا اشتغاله بالمجاهد عن الكسب اه وينبغي أن يلحق به طالب العلم لا اشتغاله عن الكسب بالعلم ولهذا قالوا ان نفقته على أبيه وان كان صحيحا مكتسبا كما لو كان زمنا واذا حرم السؤال عليه اذا ملك قوت يومه فهل يحرم الاعطائه اذ اعلم حاله قال الشيخ أكمل الدين في شرح المشارق وأما الدفع الى مثل ذلك السائل عالما بحاله فحكمه في القياس ان يأثم بذلك لانه امتحانه على المحرام لكنه يجعل هبة وبالهبة للغنى أولم لا يكون محتاجا اليه لا يكون أمما اه ويلزم عليه

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

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

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

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

باب صدقة الفطر

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

باب صدقة الفطر

لكن اعترضه بعضهم
 كما نقله نوح أفندي بانه
 غير صحيح لان ذلك المخرج
 يوم العيد لم يعلم الا من
 الشارع فاهل اللغة
 يجهلون فكيف ينسب
 إليهم فلفظ صاحب
 القاموس المحقق
 الشرعية بالمحقق اللغوية
 وهذا كثير في كلامه

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

السيد قبل موت الموصى له ورده تامل (قوله بين الابوين) أي بان ادعى الطفل الفطر رحلان (قوله لان سبب الفطر وجوب الزكاة فيه موجود) وهو ماله التجارة (قوله ولا عن عبده المأسور) الظاهر ان المسئلة مصورة في غير القن كالمدبر وأم الولد فان القن اذا أسره أهل الحرب ملكوه

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

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

(قوله والى انه لو لم يكن
في البيع خيار الخ) قال
في النهر لم يلح لي ما خذ هذه
الاشارة بل ربما أفاد
التقييد بالخيار انه لو لم
يكن ثمة خيار لا يتوقف

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

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

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

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

﴿ كتاب الصوم ﴾ (قوله على آريه) قال الرمي الارى المعاف قال في مختار الصحاح وما يضعه الناس في غير موضعه قولهم للعلف آري وانما الآري محبس الدابة وفي الصحاح وهو في التقدير فاعول والمجمع أوارى (قوله لمافي الفتاوى الظهيرية الخ) قال في النهر لعل وجهه انه أريد بلفظ صيام في لسان الشارع ثلاثة أيام فكذا في النذر نحو وجاعن العهدة بخلاف صوم وتوهم في البعيران الصيغة لها دلالة على التعدد ولا شك ان الصوم له أنواع ثلاثة فادعى ان الاولى صيام وهو ممنوع فقد قال القاضي في تفسيره الآية بيان لمجنس الفدية وأما قدرها فبينه عليه الصلاة والسلام في حديث كعب فان قلت صرحوا بان صياما جاءهما لصائم قلت هذا لا يصح مراد في الآية ٢٧٦ ولا في الترجمة كما يدركه الذوق السليم والطبع المستقيم على ان ال الداخلة على

﴿ كتاب الصوم ﴾

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

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

﴿ كتاب الصوم ﴾

قارن الوجوب وسيد ذكر المؤلف تحقيق ذلك في فصل العوارض عند قول المستن ولو بلغ صبي أو أسلم كافر (قوله وكذا لو أفاق في آخر يوم من رمضان) كذا عرفي المجتبي وغيره والظاهر ان المراد الافاقة المستمرة التي لم يعقبها جنون والافاقة التي يعقبها جنون لا فرق فيها اذا

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

فلتأمل (قوله وزاد في فتح القدير) أي في شرائط الوجوب (قوله وفيه بحث) لأن صوم الأيام المنبهة لا ثواب فيه) قال في النهر
ظاهر كلامهم كما سيأتي أن النهي فيها معني مجاور وهو الأعراض عن الضافة يفيدان فيه ثوابا كالصلاة في أرض مغسوبة
(قوله للاجماع على لزومه) اعلم أن من قال بالوجوب استدلال بان قوله تعالى ٢٧٧ وليوفوا نذورهم خص منه النذر

القضاء للمخرج واختاره صاحب الكشف فقال إن الجنون أهل للوجوب إلا أن الشرع أسقط عنه
عند تضاعف الواجبات دفعا للمخرج واعتبر المخرج في حق الصوم باستقراق الجنون جميع الشهر اه
وفي البدائع وأما العقل فهل هو من شرائط الوجوب وكذا الأفاقة واليقظة قال عامة مشايخنا ليست
من شرائط الوجوب بل من شرائط وجوب الاداء مستدلين بوجوب القضاء على المغني عليه والنائم
بعد الأفاقة والانتباه بعدمضى بعض الشهر أو كله وكذا الجنون إذا أفاق في بعض الشهر وقال بعض
أهل التحقيق من مشايخ ماوراء النهر أنه شرط الوجوب وعندهم لا فرق بينه وبين وجوب الاداء
وأجابوا عما استدلل به العامة بان وجوب القضاء لا يستدعي سابقة الوجوب لاجتماعه وانما يستدعي
فوت العبادة عن وقتها والقدرة على القضاء من غير حرج وهكذا وقع الاختلاف في الطهارة عن
الحيض والنفاس فذهب أهل التحقيق إلى أنها شرط الوجوب فلا وجوب على الحائض والنفاس
وقضاء الصوم لا يستدعي سابقة الوجوب كما تقدم وعند العامة ليست بشرط وانما الطهارة عنهما
شرط الاداء وتماه في البدائع ولعله لا ثمرة له والنوع الثاني من الشرائط شرط وجوب الاداء وهو
العفة والأقامة والثالث شرط محته وهو الاسلام والطهارة عن الحيض والنفاس والنية كذا في
البدائع واقتصر في فتح القدير على ما عدا الأول لأن الكافر لا نية له فخرج باشرطها ولم يجعلوا
العقل والأفاقة شرطين للعفة لأن من نوى الصوم من الليل ثم جن في النهار أو أغمى عليه يصح صومه
في ذلك اليوم وانما لم يصح في اليوم الثاني لعدم النسبة لانهما من الجنون والمغشي عليه لا تتصور
لعدم أهلية الاداء وأما البلوغ فليس من شرط العفة لعمته من الصبي العاقل ولهذا اثاب عليه كذا
في البدائع وزاد في فتح القدير العلم بالوجوب أو الكون في دار الاسلام لأن المحرم في دار
الحرب ولم يعلم بفرضية رمضان ثم علم ليس عليه قضاء ماضى وزاد في النهاية على شرائط العفة
الوقت القابل للخروج الليل وفيه بحث لأن التعليق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيده ولهذا
كان التحقيق في الأصول أن القضاء والنذر المطلق وصوم الكفارة من قبيل المطلق عن الوقت لأن
المقديبه كما ذهب إليه غير الاسلام وحكمه سقوط الواجب ونيل ثوابه إن كان صوما لازما والألثاني
كذا في فتح القدير وفيه بحث لأن صوم الأيام المنبهة لا ثواب فيه فالأولى أن يقال والألثاني إن لم
يكن منها عنة والألثاني فقط وأقسامه فرض وواجب ومسنون ومنتدوب ونفل ومكروه تنزيها
وتحريرا فالأول رمضان وقضاؤه والكفارات والواجب المنذور والمسنون عاشوراء مع التاسع
والمنتدوب صوم ثلاثة من كل شهر وينسب فيها كونها الأيام البيض وكل صوم ثبت بالسنة طلبه
والوعد عليه كصوم داود عليه الصلاة والسلام وعلى سائر الأنبياء والنفل ما سوى ذلك مما لم يثبت
كراهته والمكروه تنزيها عاشوراء مفردا عن التاسع ونحو يوم المهرجان وتحريرا أيام التشريق
والعيدين كذا في فتح القدير واستتمت في عمدة الفتاوى من كراهة صوم يوم النيروز والمهرجان
أن يصوم يوما قبله فلا يدره كما في يوم الشك والاطهر أن يضم للنور بقسميه إلى المفروض كما اختاره
في البدائع والجمع ورجمه في فتح القدير للاجماع على لزومه وإن يجعل قسم الواجب صوم التطوع

بالمعصية واليس من
جنسه واجب كعبادة
المرض وما ليس مقصودا
لذاته بل لغرضه كالوضوء
فصار ظنيا كالأية المؤولة
فإذا الوجوب قال في النهر
وفي عدول المحقق إلى
الاجماع تسليم لدعوى
التخصيص قبل وفيه
أي التخصيص نظر إذ من
شرطه المقارنة والتخصيص
غير معلوم فضلا عن
كونه مقارنا وأيضا قوله
تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه خص منه
الحائض والصبيان ولم
ينتف عنه اثبات الفرضية
وعليه فلا حاجة للاجماع
على أنه ممنوع بدليل
إن جاحده لا يكفر وقد
قال في أوائل السير من
المحيط البرهاني والذخيرة
الفرق بين الفرض
والواجب ظاهر نظر إلى
الاحكام حتى ان الصلاة
المننورة لا تؤدي بعد
صلاة العصر وتقضى
الفوائت بعد صلاة
العصر اه ولو كان ثمة
اجماع لكانت تؤدي
بعده قال بعض المتأخرين

والحق أن التخصيص ثابت بالاجماع يعني على عدم صحة النذر بالمعصية ونحوها ولا بد من مستند وهو التخصيص في الحقيقة
والاجماع كاشف عنه ومقرره وعند عدم العلم بالتاريخ يصح حمل على القارئة كما تقرر ولم ينقد الاجماع على فرضية ما بقي بعد
التخصيص بخلاف آية الصيام اه قال بعض الفضلاء في البحر غير ظاهر فضلا عن أن يكون أظهر وما في الفتح من الاستدلال

بالاجماع غير محرم (قوله وينبغي أن يكون كل صوم الخ) اعلم ان الذي عليه الاصوليون عدم الفرق بين المستحب والمندوب وان ما واظب عليه صلى الله تعالى عليه وسلم ترك ما بلا عذر سنة وما لم يواظب عليه مندوب ومستحب وان لم يفعله بعد ما رغب فيه كذا في التحرير وعند الفقهاء المستحب ما فعله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مرة وتركه أخرى والمندوب ما فعله مرة أو مرتين تعليما للجواز كذا في شرح النقاية ٢٧٨ قال المؤلف في كتاب الطهارة ويرد عليه ما رغب فيه ولم يفعله وما جعله تعريفا

للمستحب جعله في المحط
تعريفا للمندوب فالاولى
ما عليه الاصوليون اه
ثم النقل في اللغة الزيادة
وفي الشريعة زيادة عبادة
شرعت لنا لعلنا في شمل
الاقسام الثلاثة ولذا
ترجم المصنف بقوله
باب الوتر والنوافل لكن
المراد بالنفل في كلام
الفتح ما قابل المسنون
هو ترك الاكل والشرب
والجماع من الصبح الى
الغروب بنية من أهله

بعد الشروع فيه وصوم قضائه عند الافساد وصوم الاعتكاف كذا في البدائع ايضا وما ذكره المحقق
اندفع ما في البدائع من قوله وعندنا يكره الصوم في يوم العيد وايام التشريق والمستحب هو الافطار
فانه يفيد ان الصوم فيها مكره وتزويها وليس بصحيح لان الافطار واجب متحتم ولهذا صرح في الجمع
بجرمة الصوم فيها وينبغي أن يكون كل صوم رغب فيه الشارع صلى الله عليه وسلم بخصوصه يكون
مستحبا وما سواه يكون مندوبا بما لم تثبت كراهيته لان الشارع قد رغب في مطلق الصوم
فترتب على فعله الثواب بخلاف النفلية المقابلة للندبية فان ظاهرها يقتضي عدم الثواب فيه والافطار
مندوب كما لا يخفى ومن المكره وصوم يوم الشك على ما استند كرهه ان شاء الله تعالى ومنه صوم الوصال
وقد فسره أبو يوسف ومحمد بصوم يومين لا فطر بينهما ومنه صوم يوم عرفة للحاج ان أضاعه ومنه
صوم يوم السبت بانفراده للتشبهه باليهود بخلاف صوم يوم الجمعة فان صومه بانفراده مستحب عند
العامّة كالائتين والمجديس وكره الكل بعضهم ومنه صوم الصمت بان عسك عن الطعام والكلام
جميعا كذا في البدائع ومنه ايضا صوم ستة من شوال عند أبي حنيفة متفرقا كان أو متتابعا وعن
أبي يوسف كراهته متتابعا لا متفرقا لكن عامة المتأخرين لم يروا به باسا ثم اعلم ان الصيامات اللازمة
فرضا ثلاثة عشر سبعة منها يجب فيها التتابع وهي رمضان وكفارة القتل وكفارة الظهار وكفارة
اليمين وكفارة الافطار في رمضان والندم المعين وصوم اليمين المعين وستة لا يجب فيها التتابع وهي
قضاء رمضان وصوم المتعة وصوم كفارة الحلق وصوم جزاء الصيد وصوم النذر المطلق وصوم اليمين
بان قال والله لا صوم من شهرا ثم اذا فطر يوما فيما يجب فيه التتابع هل يلزمه الاستقبال أو لا فنقول
كل صوم يؤمر فيه بالتتابع لاجل الفعل وهو الصوم يكون التتابع شرطاً فيه وكل صوم يؤمر
فيه بالتتابع لاجل ان الوقت مفوت ذلك يسقط التتابع وان بقي الفعل واجب القضاء فالاول
كصوم كفارة القتل والظهار واليمين والافطار ويلحق به النذر المطلق اذا ذكر التتابع فيه أو نواه
والثاني رمضان والنذر المعين واليمين بصوم يوم معين كذا ذكره صاحب البدائع والاسديجاني
مختصرا ومحاسنه كثيرة منها شكر النعمة التي هي المفطرات الثلاثة لان بعضها تقيين الاشياء ومنها
انه وسيلة الى التقوى لانها اذا انقادت الى الامتناع عن الحلال طمعا في مرضاته تعالى فالاولى ان
تنقاد للامتناع عن الحرام واليه الاشارة بقوله تعالى لعلمك تتقون ومنها كسر الشهوة الداعية الى
المعاصي ومنها الاتصاف بصفة الملائكة الروحانية ومنها عمله بحال الفقراء ليرجعهم في قطعهم ومنها
موافقته لهم (قوله هو ترك الاكل والشرب والجماع من الصبح الى الغروب بنية من أهله) أي
الصوم في الشرع الامساك عن المفطرات الثلاث حقيقة أو حكما في وقت مخصوص من شخص
مخصوص مع النية وانما فسرنا التارك بالامساك المذكور في كلام القدوري ليكون فعل المكاف

والمندوب وظاهره ان
المراد به ما راد في المباح
مما لا ثواب فيه ولا شك
ان كل صوم لم يكن
مكروها ولا محرما يثاب
عليه فذا اضطر المؤلف
الى التفرقة بين المستحب
والمندوب وبيان ان المراد
بالنفل في كلامه المندوب
لثلا يرد عليه المحذور هذا
ما ظهر لي والله تعالى أعلم
(قوله على ما سئل كره)
أي من التفصيل الآتي

عند قوله ولا يصام يوم الشك الا تطوعا (قوله ومنه صوم يوم السبت بانفراده) وكذا يوم
الاحد قال في التتارخانية ويكره صوم النسر وزوال المهرجان اذا تعمدته ولم يوافق يوما كان بصومه قبل ذلك وهكذا قيل في
يوم السبت والاحد (قوله لكن عامة المتأخرين لم يروا به باسا) قد سرد عباراتهم العلامة قاسم في فتاواه ورد قول من صحح الكراهة
فراجعته وفي الفتح بعد ما رواه واختلفوا فقيل الافضل وصلها يوم الفطر وقيل بل تفريقها في الشهر (قوله يكون التتابع شرطا
فيه) أي فاذا تخلل الفطر في خلاله يلزمه الاستقبال (قوله يسقط التتابع) أي فلا فطر في خلاله لا يستقبل بل يني على ما فات

لانه لا تكليف الا بفعل حتى قالوا ان المكاف به في النهي كف النفس لا ترك الفعل لانه لا تكليف
 الا بمقدور والمعدوم غير مقدور لان تفسير القادر بمن ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا وان شاء
 تركه وتعامه في تحرير الاصول وقلنا حقيقة وحكما ليدخل من أقطر ناسيا فانه ممسك حكما واختص
 الصوم باليوم لتعذر الوصال المنهي عنه وكونه على خلاف السادة وعليه مبنى العبادة اذ ترك الاكل
 بالليل معتادا واشترطت النية لتمييز العبادة عن العادة كما سيأتي وأراد بالاهل من اجتمعت فيه شروط
 الصحة وتقدم انها ثلاثة فخرج الكافر والحائض والنفساء والمراد بالاشترط الطهارة عن المحيض
 والنفاس اشتراط عدمهما لان يكون المراد منها الاغتسال كذا في النهاية والمراد بترك الاكل ترك
 ادخال شيء بطنه اعم من كونه مأكولا او ماسيا في من ابطاله با دخال نحو الحديد ولا يبرد ما وصل
 الى الدماغ فانه مفطر كما سيأتي لما ان بين الدماغ والجوف منفذا فاقا وصل الى الدماغ وصل الى الجوف
 كما صرح به في البدائع على ما سيأتي وفي النزاهة استنشاق فوصل الماء الى فيه ولم يصل الى دماغه
 لا يفسد صومه (قوله) وصح صوم رمضان والنذر المعين والنفل بنية من الليل الى ما قبل نصف النهار
 شروع في بيان النية التي هي شرط الصحة لكل صوم وعرفها في المحيط بان يعرف بقلبه انه صوم
 ووقتها بعد الغروب ولا يجوز قبله والتسحر نية كذا في الظهيرية ولم يتكلم على فرضية رمضان
 لما انها من الاعتقادات لا لفقها لثبوتها بالقطعي المتأيد بالاجماع ولهذا يحكم بكفر جاحده وكانت
 فرضيته بعد ما صرفت القبلة الى الكعبة بشهر في شعبان على رأس ثمانية عشر شهرا من الهجرة
 وهو في الاصل من رمض اذا احترق سمي به لان الذنوب تحترق فيه وهو غير منصرف للعلمية والالف
 والنون قال الجوهري يجمع على ارمضا ورمضانات وقال الفراء يجمع على رماضين كسلطنين
 وشياطين وقال ابن الاباري رماض جمع رمضان وتقدم حكم النذرانه فرض على الاظهر والمراد
 بالنفل ما عدا الفرض والواجب اعم من ان يكون سنة او مندوبا او مكرها وأشار الى انه لو نوى
 عند الغروب لا تصح نيته لانه قبل الوقت كما قدمناه وفي فتاوى الظهيرية ولو نوى ان يتسحر في آخر
 الليل ثم يصح صائما لم تصح هذه النية كما لو نوى بعد العصر صوم الغداه واستدل الطحاوي لعدم
 اشتراط التبييت في رمضان بحديث الصحيحين في يوم عاشوراء من أكل نيامك بقية يومه ومن لم يكن
 أكل فليصم وكان صومه فرضا حتى فرض رمضان فصارت سنة فغلبه دليل على ان من تعين عليه صوم
 يوم ولم ينوه ليلته تجزئه النية نهارا فوجب حل حديث السنن الاربعة لا صيام لمن لم ينو الصيام من
 الليل على نفي الكمال لان الافضل في كل صوم ان ينوي وقت طلوع الفجر ان أمكنه أو من الليل
 كما في البدائع وعلى ان المراد لم ينو كون الصوم من الليل فيكون الحجاز وهو من الليل متعلقا بصيام
 الثاني لا ينوي فحاصله لا صيام لمن لم يقصدانه صائما من الليل أي من آخر اجزائه فيكون نية الصحة
 الصوم من حين نوى من النهار وعلى تقدير كونه لنفي الصحة وجب ان يخص عمومه بما روينا عندهم
 وعندنا لو كان قطعيا خص بعضه ٣ خصص به بعض فكيف وقد اجتمع فيه علم الظنية والتخصيص اذ
 قد خصص منه النفل بحديث مسلم عن عائشة دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال
 هل عندكم شيء فقلنا لا فقال اني اذا صائم فالحاصل ان صوم عاشوراء اصل وألحق به صوم رمضان
 والمنذور المعين في حكمه وهو عدم النية من الليل ومقتضاه الحاق كل صوم واجب به لكن القياس
 انما يصلح مخصوصا للجزء لا لتمامه ولو جرينا على تمام لازم هذا القياس لكان نامخا لحديث السنن
 اذ لم يبق تحتها شيء حينئذ فوجب ان يجازى به مورد النص وهو الواجب المعين من رمضان ونظيره

٣ (قوله خص بعضه الخ)
 يوجد في بعض النسخ
 هذه العبارة هكذا
 وعندنا لو كان قطعيا
 خص به يعني ان القطعي اذا
 خص بنص جاز تخصيصه
 بعد ذلك بالقياس
 فكيف اه صححه

وصح صوم رمضان والنذر
 المعين والنفل بنية من
 الليل الى ما قبل نصف
 النهار

(قوله والمراد بترك الاكل
 الخ) قال في النهر بعد لان
 الصوم لا يختص بالكف
 عما يؤكل كما سيأتي
 باقطاره با دخال نحو
 الحديد فلو قال المصنف
 كما في الفتح هـ وامسالك
 عن الجماع وعن ادخال
 شيء بطنا أو ماله حكم
 الباطن من الفجر الى
 الغروب عن نية لكان
 أجود

(قوله وهي أولى الخ) قال في النهر الظاهر ان عبارة المصنف هنا أولى لافادتها مبدأ النية وغايتها مع ظهور المراد منها اختلاف ما في أصله اذ ليس المراد ان نية أكثره كافية كما يعطيه ظاهره بل نية واقعة في أكثره وكان هذا هو السرفي التغير وأما ذلك الاطلاق فمنوع فقد نقل في غاية البيان عن الديوان انه لغة أيضاً من طلوع الصبح الصادق ولو سلم لا يضرنا اذ الفاظ أهل كل فن انما تصرف الى ما تعارفوه ٢٨٠ وبهذا التقرير برعت ان تقييد النهار بالشرعي كافي النقاية عملاً حاجة

اليه (قوله والظاهر ان الاختلاف في العبارة لافي المحكم) هذا خلاف الظاهر يدل عليه قول الهداية وفي الجامع الصغير قبل نصف النهار وهو الاصح فانه يفيد ان مقتضى ما في القدوري الجواز قبيل الزوال وبمطلق النية ونية النفل

وأصح من هذا ما في التارخانية عن المهبط وانما تظهروا في الاختلاف بين اللفظين يعني قوله قبل الزوال وقوله قبل انتصاف النهار فيما اذا نوى عند قرب الزوال وعند استواء الشمس في كبد السماء فاللفظ الاول يدل على الجواز واللفظ الثاني يدل على عدم الجواز والصحيح هو اللفظ الثاني اه بحروفه (تبيينه) اعلم ان كل قطر نصف نهاره قبل زواله بقدر نصف حصته فجره حتى كان

من النذر المبين ولا يمكن أن يلغى قيد التعيين في مورد النص الذي روينا فانه حينئذ يكون ابطلاً لحكم لفظ بل لفظ بنص فيه وانما اختص اعتبارها بوجودها في أكثر النهار لان ما روينا من حديث الصحيبين واقعة حال لا عموم لها في جميع اجزاء النهار واحتمل كون اجازة الصوم في تلك الواقعة لوجود النية فيها في أكثره واحتمل كونها التجوز في النهار مطلقاً في الواجب فقلنا بالاول لانه احوط خصوصاً ومعنا نص السنن يمنعها من النهار مطلقاً وعضده المعين وهو ان لا أكثر من الشيء الواحد حكم الكل وانما اختص بالصوم دون الحج والصلاة فان قران النية فيهما شرط حقيقة أو حكماً كالمقدمة بلافاصل لان الصوم ركن واحد ممتد في الوجود في آخره يعتبر قيامها في كله بخلافها فانها ما أركان فيشترط قرانها بالعقد على أدائها والاختلفت بعض الاركان عنها فلم يقع ذلك الركن عبادة واعتبر المصنف النية الى ما قبل نصف النهار ليكون أكثر اليوم منوباً ولهذا ظهر في الواقي نية أكثره وهي أولى لما ان النهار يطلق في اللغة على زمن اوله طلوع الشمس كافي النهاية وغيرها لكن هو في الشرع واليوم سواء من طلوع الفجر وفي غاية البيان جعل اوله من طلوع الفجر لغةً وفقهاً وعلى كل حال فهي أولى من عبارة القدوري ومختصر الكرخي والطحاوي ما بينه وبين الزوال لان ساعة الزوال نصف النهار من طلوع الشمس ووقت الصوم من طلوع الفجر كذا في المبسوط والظاهر ان الاختلاف في العبارة لافي المحكم وفي الفتاوى الظهيرية الصائم المتطوع اذا ارتد عن الاسلام ثم رجع الى الاسلام قبل الزوال ونوى الصوم قال زفر لا يكون صائماً ولا قضاء عليه ان أفطر وقال أبو يوسف يكون صائماً وعليه القضاء اذا أفطر وذكر بعده وعلى هذا الخلاف اذا أسلم النصراني في غير رمضان قبل الزوال ونوى التطوع كان صائماً عند أبي يوسف خلافاً لفر وأطلق المصنف فأفاد انه لا فرق بين الصحيح والمريض والمقيم والمسافر لانه لا تفصيل فيما ذكرنا من الدليل وقال زفر لا يجوز الصوم للمسافر والمريض الابنية من الليل لان الاداء غير مستحق عليها ما قصار كالقضاء وريانه من باب التغليظ والمناسبات لهما التحفيف وفي فتاوى قاضي خان مريض أو مسافر لم ينو الصوم من الليل في شهر رمضان ثم نوى بعد طلوع الفجر قال أبو يوسف يجوز ثمسأوه به أخذ الحسن قال صاحب الكشف التكميل فهذا يشترط ان عند أبي حنيفة ومحمد لا يجوز ثمسأوه اه وهذه الاشارة مدفوعة بصريح المتقول من ان عندنا لا فرق كما ذكره في المبسوط والنهاية والولوالجمية وغيرها (قوله وبمطلق النية ونية النفل) أي صح صوم رمضان وما معه بمطلق النية ونية النفل أما في رمضان فلان الشارع عينه لغرض الصوم فاتفق شرعية غيره من الصيام فيه فلم يشترط له نية التعيين فصح بنية صوم مبان له كالنفل والكفارات بناء على لغو الجملة التي عينها فيبقى الصوم المطلق وبمطلق النية يصح صومه كالاخص نحو زيد يصاب بالاعم كما انسان وجهه والاعلماء على خلافه قال في النحر بر وهو الحق لان نفي شرعية غيره انما توجب محتمسه لو نواه ونفي صحة ما نواه

الباقي للزوال أكثر من هذا النصف صح والافلا في مصر والشام تصح النية قبل الزوال بخمس عشرة درجة لوجود النية في أكثر النهار لان نصف حصته الفجر لا يزيد على ثلاث عشرة درجة في مصر وأربع عشرة ونصف في الشام فاذا كان الباقي الى الزوال أكثر من نصف هذه الحصته ولو بنصف درجة صح الصوم كذا حره شيخنا مشايخنا ابراهيم السامحاني رحمه الله تعالى

(قوله ويمكن أن يكون ذكر نية النفل إشارة إليه الخ) قال في التهر فيه تدافع اذ بتقدير هذه الإشارة يكون النفل ضفة كاشفة والصفة بالمغابر خاصة بمرضان ولا دلالة في الكلام على اختصاص اصابته بمرضان به وقوله الا في فعلهم هذا الخ يقتضى أن يكون قيدا فتدبره والصواب أن يجعل قسدا ولا دلالة في الكلام على اصابته بمرضان منه واجب آخر والى ذلك أشار السارح بقوله وكذا يجوز أيضا صوم رمضان بنية واجب آخر وعبارته في الوافي بالمقصود مما هنا أوفى حيث ٢٨١ قال وان أطلق أو نوى واجبا

آخر في غير نذر ونفل وسفر و يعلم منه الصفة فيما اذا نوى نفلا بالاولى (قوله واذا وقع عما نوى الى قوله كذا في الظهيرية) يوجد في بعض النسخ والانسب اسقاطه من هذا المحل لان قوله ولا يرد عليه وفي بعض النسخ لثلا يرد عليه من متعلقات قوله ويمكن أن يكون الخ (توله وتعبه الاكمل الخ) أقول يظهر لي ان ما فهمه الاكمل ليس مرادا للقائين بالتفصيل بل مرادهم ان المريض نارة يضره الصوم بان يصير الصوم سببا لزيادة مرضه فهذا تتعلق الرخصة في حقه بخوف الزيادة فما دام يخافها برخص له الفطر ولا يمكن المحاقه بالصحيح بل هو كالمسافر لوجود الرخصة وتارة لا يضره الصوم وانما حصل له من الضعف بالا بقدر معه على أداء الصوم أصلا فهذا تتعلق الرخصة في حقه بحقيقة المرض أى

من الغير لا يوجب وجود نية ما يصح وهو يصح بقوله لم أرده بل لو ثبت لكان جبرا ولا جبر في العبادات وقولهم الا خص يصاب بالاعم انما يصح اذا أراد الاخص بالاعم ولو اراده لارتفع الخلاف وأعجب من هذا ما روى عن زفران التميمي شرعا يوجب الاصابة بلانية اه وقد يقال بانه نوى أصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف فلفت نية الوصف وبقية نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل والاعراض ان ثبت فانما هو في ضمن نية النفل أو القضاء وقد لفت بالاتفاق فلتغو ما في ضمنها ولا يلزم الجبر لان معنى القرية في أصل الصوم يتحقق لبقاء الاختيار للعبد فيه ولا يتحقق في الصفة اذ لا اختيار له فيها فلا يتصور منه ابدال هذا الوصف بوصف آخر في هذا الزمان فيسقط اعتبار نية الصفة فعلم انه لا يلزم الجبر الا لو قلنا بوقوع الصوم من غير نية أصلا وما أرنما به الشافعي هنا من لزوم الجبر لزمه في الخ فإنه صححه فرضا بنية النفل فها هو جوابه فهو جوابنا وأما في النذر المعين فلانه معتبرا بإيجاب الله تعالى وانما قال و بنية النفل ولم يقل و بنية مباينة لما ان النفل لا يصح بنية واجب آخر بل يقع عما نوى ولما ان المنذور المعين لا يصح بنية واجب آخر بل يقع عما نوى بخلاف رمضان والفرق بينهما ان التعيين انما جعل بولاية الناذروه ابطال صلاحية ماله وهو النفل لاما عليه وهو القضاء ونحوه ورمضان متعين بتعيين الشارع وليس له ولاية ابطال صلاحية لغره من الصيام لكن بقي عليه افادة صحة رمضان بنية واجب آخر ويمكن أن يكون ذكر نية النفل إشارة إليه بجماع الغاء الجهة لتعيينه واذا وقع عما نوى فهل يلزمه قضاء المنذور المعين لا ذكر لها في ظاهر الرواية والاصح وجوب القضاء كذا في الفتاوى الظهيرية ولا يرد عليه المسافر فإنه لو نوى واجبا آخر في رمضان يصح عند أي حنيفة ويقع عما نوى لاثبات الشارع الترخص له وهو في الميل الى الاخف وهو في صوم الواجب المغاير لانه في ذمته وفرض الوقت لا يكون في ذمته الا اذا أدرك عدة من أيام آخر وفي النفل عنه روايتان أحدهما عدم صحة ما نوى ووقوعه عن فرض الوقت لان فائدة النفل الثواب وهو في فرض الوقت أكثر كما لو أطلق النية كذا في التقرير فعلم بهذا ان المسافر يصح صومه عن رمضان بمطلق النية وبنية النفل على الاصح فيهما مع وجود الروايتين فيهما فهذا لم يستثنه في المختصر وأما المريض اذا نوى واجبا آخر أو نفلا ففيه ثلاثة أقوال فقيل يقع عن رمضان لانه لما صام التحق بالصحيح واختاره غير الاسلام وشمس الأئمة وجمع وصححه صاحب الجمع وقيل يقع عما نوى كالمسافر واختاره صاحب الهداية وأكثر المشايخ وقيل بانه ظاهر الرواية وينبغي أن يقع عن رمضان في النفل على الصحيح كالمسافر على ما قدمناه وقيل بالتفصيل بين أن يضره الصوم فتعلق الرخصة بخوف الزيادة فيصير كالمسافر يقع عما نوى وبين ان لا يضره الصوم كفساد الهضم فتعلق الرخصة بحقيقته فيقع عن فرض الوقت واختاره صاحب الكشف وتبعه المحقق في فتح القدير والتحرير وتعبه الاكمل في التقرير بان المعلوم ان المريض

٢٦ - بحر ثاني في ما دام هذا المرض الذي لا يمكنه معه الصوم أصلا برخص له الفطر فاذا قدر على الصوم فقد زال المرض فصار كالصحيح لا كالمسافر والمحاصل ان المرض قسمان قسم يمكن معه الصوم لكنه يزداد به المرض فيباح فيه الفطر فهذا كالمسافر بجماع الاباح مع الامكان وقسم لا يمكن معه الصوم أصلا وان كان الصوم لا يضره في نفس الامر كفساد الهضم فلان الصوم ينفعه لكنه لو وصل في الضعف الى حالة لا يمكنه الصوم بباح له الفطر مادام على هذه الحالة حتى لو قدر بعدها فقد زال الميخ

الذي لا يضره الصوم غير مخصص له الفطر عند أئمة الفقه كما شهدت كتبهم بذلك فن لا يضره الصوم صحيح وليس الكلام فيه ثم اعلم انه وقع في عبارة القوم أصولا وفروعا ان رمضان يصح مع الخطا في الوصف فذهب جماعة من المشايخ الى ان مسألة نية الصوم النفل في رمضان من الصحيح القيم انما هي مصورة في يوم الشك بان شرع بهذه النية ثم ظهر انه من رمضان حتى يكون هذا الظن مغفوا فاما لو وجدت في غيره يخشى عليه الكفر لانه ظن ان الامر بالمسالك المعين يتأدى بغيره وبمثل هذا الظن يخشى عليه الكفر كذا في التقرير وفي النهاية ما مرده فانه قال في دليل الشافعي انه لو اعتقد الم شروع في هذا الوقت انه نفل يكفر وقال في رده انه لما الغاية النفل لم تحقق نية الاعراض وبه يبطل قوله انه لو اعتقد فيه انه نفل يكفر اهـ والمحاصل انه لا ملازمة بين نية النفل واعتقاد عدم الفرضية او ظنه فمما يكون معتقدا للفرضية ومع ذلك نوى النفل فلا يكون نية النفل كافر الا اذا انضم اليها اعتقاد النفلية وكذا لا يخشى عليه الكفر الا اذا انضم اليها الظن المذكور والله سبحانه وتعالى اعلم ثم اعلم ان ابا حنيفة جرى على أصله في المواضع كلها من أن الاصل ينفل عن الوصف فلهذا قال اذا بطلت صفة الفرضية في الصلاة لا يبطل أصلها واذا بطلت الصفة في الصوم بقي أصله واذا قال لها أنت طالق كيف شئت وقع أصل الطلاق وكان الوصف مفوضا اليها وهما قالا في هذه المسئلة بان ما لا يقبل الاشارة من الامور الشرعية محاله ووصفه بمنزلة أصله فينتقل الاصل بتعلقه فخالفنا هذا الاصل في الصوم وخالفه ابو يوسف في الصلاة لانه موافق لابي حنيفة فيما جرى عليه محمد في الصلاة فانه قال يبطلان الاصل اذا بطل الوصف فيها وقد فرق بعضهم لمحمد بين الصوم والصلاة وورده الاكمل في تقريره وقال في بحث كيف ان أصلهما المذكور ليس بصحيح لان صحته تستلزم انتفاء الفاسد على مذهبننا واللازم باطل لان الاحكام عندنا تنقسم الى جائز وفاسد وباطل بيان الملازمة ان الربا مثلا وسائر العقود الفاسدة مشروعة بأصلها غير مشروعة بوصفها بالاتفاق وهي مما لا يقبل الاشارة فلو كان ما ذكرناه صحيحا لكان الاصل فيه مثل الوصف والوصف غير مشروع وما كان غير مشروع بحسب الاصل والوصف فهو باطل اتفاقا لافساد أو كان الوصف مثل الاصل والاصل مشروع فكان الزا باجائز الفاسد وهو باطل اجماعا اهـ (قوله وما بقي لم يجز الا بنية معينة مبيته) أي ما بقي من الصيام وهو قضاء رمضان والكفارات وجزاء الصيد والحلق والمتعة والنذر المطاق لا يصح بمطلق النية ولا بنية مبيته ولا بد فيه من التعيين لعدم تعيين الوقت له ولا بد فيه أيضا من النية من الليل أو ما هو في حكمه وهو المقارنة لطلوع الفجر بل هو الاصل لان الواجب قران النية بالصوم لا تقديمها وانما جاز التقديم للضرورة ومن فروع لزوم التبييت في غير المعين لوني القضاء نهارا فلم يصح هل يقع عن النفل في فتاوى النسفي نعم ولو أفطر يلزمه القضاء قبل هذا اذا علم ان صومه عن القضاء لم يصح بنية من النهار اما اذا لم يعلم فلا يلزم بالشروع كافي المظنون كذا في فتح القدير والذي يظهر ترجيح الاطلاق فان المجهل بالاحكام في دار الاسلام ليس بمعتبر خصوصا ان هذه المسئلة أعنى عدم جواز القضاء بنية نهارا متفق عليها فيما يظهر فليس كالمظنون ولا يخفى ان قضاء النفل بعد افساده وقضاء المنذور المعين داخل تحت قوله وما بقي ثم اعلم ان النية من الليل كافية في كل صوم بشرط عدم الرجوع عنها حتى لو نوى ليلا ان يصوم غدا ثم عزم في الليل على الفطر لم يصح صائما فلو أفطر لاشئ عليه ان لم يكن رمضان ولو مضى عليه لم يجز له لان تلك النية انتقضت بالرجوع ولو نوى الصائم الفطر لم يفطر حتى يأكل وكذا لو نوى التكلم في الصلاة كذا في الظهيرية ولو قال نويت

وما بقي لم يجز الا بنية معينة مبيته
 والتحقيق بالصحيح فيقع صومه عن رمضان فليس مرادهم بهذا القسم أن لا يضره الصوم مع القدرة عليه والا كان هديانا من القول اذا يقول عاقل باباحة الفطراه

(قوله وصحح في المخطوط الخ) هذا التفصيل ذكره في البدائع أيضا لكن بدون تصريح بالصحيح فقال وفصل الفقه أبو جعفر في ذلك تفصيلا فقال ان صام في السنة الثانية عن الواجب عليه الا انه على ظن انه في رمضان يجوز وكذا في السنة الثالثة والرابعة لانه صام عن الواجب عليه والواجب عليه قضاء رمضان الاول دون الثاني وان صام في السنة الثانية عن الثالثة وفي الثالثة عن الرابعة لم يجز وعليه قضاء الرمضانات كلها ثم قال وضرب له أي أبو جعفر مثلا وهو رجل ٢٨٣ اقتدى بالامام على ظن انه

زيد فاذا هو عمر وصح اقتداؤه ولو اقتدى بزید فاذا هو عمر ولم يصح لانه في الاول اقتدى بالامام الا انه ظن انه زيد فاخطأ في ظنه وهذا لا يقدر في صحة الاقتداء بالامام وفي الثاني اقتدى بزید فاذا لم

ويثبت رمضان برؤية هلاله أو بعد شعبان ثلاثين يوما يكن زيدا تبين انه لم يقتد باحد كذلك هنا اذا نوى صوم كل سنة عن الواجب عليه تعلقت نية الواجب بما عليه لا بالاول والثاني الا انه ظن انه للثاني فاخطأ في ظنه فيقع عن الواجب عليه لا عما ظن اه (قوله فيقصر المحصم بالوكالة) قال الرملي عبارة النهر فيقصر بالدين والوكالة وينكر الدخول وكلاهما مشكل اذا ليقن الاقرار على الغائب بقبض المدعي من المدعى عليه اه قات لا اشكال على عبارة النهر فانه اذا قر بالدين

صوم غد ان شاء الله تعالى فمن المحلواني يجوز استحسانا لان المشيئة انما تبطل اللفظ والنية فعل القاب وصححه في فتاوى الظهيرية واعلم انه يتفرع على كيفية النية ووقتها مسئلة الاسير في دار الحرب اذا اشتبه عليه رمضان فقهرى وصام شهر ا عن رمضان فلا يحلوا ما ان يوافق اولا بالتقديم اوبالتاخير فان وافق جازوان تقدم لم يجز وان تأخر وان وافق شوالا يجوز بشرط موافقة الشهرين في العدد وتعيين النية وتبينها ولا يشترط نية القضاء في الصحيح فان كان كل منهما كاملا قضى يوما واحدا لاجل يوم الفطر وان كان رمضان كاملا وشوال ناقصا قضى يومين يوما لاجل يوم العيد ويوم الاحل النقصان وعلى العكس لاشي عليه وان وافق صومه هلال ذي الحجة فان كان رمضان كاملا وذو الحجة كاملا قضى اربعة ايام يوم النحر وايام التشريق وان كان رمضان كاملا وذو الحجة ناقصا قضى خمسة ايام وعلى عكسه قضى ثلاثة ايام وان وافق صومه شهرا آخسوى هذين الشهرين فان كان الشهران كاملين اونا قصين او كان رمضان ناقصا والاخر كاملا فلا شئ عليه وعلى عكسه قضى يوما ولو صام بالنحرى سنين كثيرة ثم تبين انه صام في كل سنة قبل شهر رمضان فهل يجوز صومه في الثانية عن الاولى وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة عن الثالثة قيل يجوز وقيل لا يجوز كذا في البدائع مختصرا وصحح في المحيط انه ان نوى صوم رمضان مبهما يجوز عن القضاء وان نوى عن السنة الثانية مفسرا لا يجوز وقد علم من هذا ان من فاته رمضان وكان ناقصا يلزمه قضاءه بعدد الايام لاشهر كامل ولهذا قال في البدائع قالوا فيمن أفطر شهرا بعد ثلاثين يوما ثم قضى شهرا بالهلال فكان تسعة وعشرين ان عليه قضاء يوم آخر لان المعتبر عدد الايام التي أفطر فيها دون الهلال لان القضاء على قدر القامت ولو صام أهل مصر تسعة وعشرين وأفطر والرؤى يفهم مريض لم يصم فان علم ما صام أهل مصره فعليه قضاء تسعة وعشرين يوما وان لم يعلم صام ثلاثين يوما لانه الاصل والنقصان عارض اه وفي عدة الفتاوى لو قال لله على صوم شوال وذى القعدة وذى الحجة فصامهن بالرؤية وكان هلال ذى القعدة وذى الحجة ثلاثين وشوال تسعة وعشرين فعليه صوم خمسة ايام الفطر والاضحية وايام التشريق ولو قال لله على صوم ثلاثة اشهر فصامهن فعليه قضاء تسعة ايام لانه اشار الى غائب فيلزم لكل شهر ثلاثون اه وبما ذكرنا علم من تراجع فتح القدير انه لم يستوف الاقسام كلها (قوله ويثبت رمضان برؤية هلاله أو بعد شعبان ثلاثين يوما) لمحدث الصحبين صوم والرؤية وأفطروا لرؤيته فان غم عليكم فأكلوا عدة شعبان ثلاثين يوما والوجه في اثبات الرضانية والعيد ان يدعى عند القاضي بوكالة رجل معلقة بدخول رمضان بقبض دين فيقصر المحصم بالوكالة وينكر دخول رمضان فيشهد الشهود بذلك فيقضى القاضي عليه بالمال فيثبت محي رمضان لان اثبات محي رمضان لا يدخل تحت الحكم حتى لو أخبر رجل عدل القاضي محي رمضان يقبل ويامر الناس بالصوم يعني في يوم الغيم ولا يشترط لفظ الشهادة وشرائط القضاء اما في العيد فيشترط لفظ الشهادة وهو يدخل تحت

والوكالة جميعا صح اقراره لانه اقر بثبوت حق القبض له في ملك نفسه لان الدين انما تقضى بامثالها لا باصانها بخلاف ما اذا كانت دعوى الوكيل قضت عينه وديعة للوكيل فانه لا يصح اقرار الغريم بها لانه اقرار بثبوت حق القبض للوكيل في ملك الموكل فلا يصح واما اذا اقر بالوكالة وجد الدين فلا يكون الوكيل خصما باثبات الحق الا باثبات وكالته لان اقرار الغريم ليس بمجة كاقرار الوكيل نص على ذلك كله في شرح ادب القضاء للخصاف

(قوله لان الصوم لا يتوقف على الثبوت الخ) قال في النهري ليس في كلامه ما يفيد توقف الصوم على ثبوته يعني عند القاضي كما اقتضاه كلامه بل ان السبب لثبوته أحد هذين لا غير اه والظاهر ان المراد بالثبوت اللزوم والوجوب أي ويلزم صوم رمضان برؤية هلاله الخ أو المراد التبين كما قاله الرمي (قوله وينبغي في كلام بعضهم بمعناه) قال في الهداية وينبغي للناس أن يلتصقوا الهلال في اليوم التاسع والعشرين من شعبان أي يجب عليهم وفيه تساهل فان التراثي انما يجب ليلة الثلاثين لاني اليوم الذي هو وعشيته كذا في الفتح قال في الحواشي السعدية وفيه بحث فانه يبدأ بالالتماس قبل الغروب اه وأنت خير بان ينبغي حيث كان بمعنى يجب فالتساهل باق اذ لا وجوب قبله كذا في النهري (قوله من أتى كاهنا الخ) نقل في الامداد عن شرح المنظومة لان الشحنة ان المراد بالكاهن والعرفان في الحديث من يخبر بالغيب أو يدعي معرفته فما كان هذا سيده لا يجوز ويكون تصديقه كفر اما امر الالهة فليس من هذا القبيل ٢٨٤ بل معتمد في الحساب القطعي فليس من الاخبار عن الغيب أو دعوى معرفته

في شيء الأثرى الى قوله تعالى وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب والله تعالى أعلم (قوله اما أن يع عليهم هلال رمضان أو هلال شعبان الخ) فالشك ولا يصام يوم الشك الا تطوعا

في اليوم الثلاثين على الاول هل هو من رمضان أو من شعبان وعلى الثاني هل هو الثلاثون أو الحادي والثلاثون وفي شرح الشيخ اسمعيل عن البرجندي ويحتمل أن يحصل الشك بردا الشهادة وفي شرح المختار الشك بان يتحدث الناس بالرؤية ولا يثبت اه لكن قال في الفتح ومما ذكر فيه من كلام غير أصحابنا ما اذا شهد

الحكم لانه من حقوق العباد كذا في الخلاصة من كتاب الشهادات وبهذا علم ان عبارة المصنف في الوافي أولى وأجزوهي ويصام برؤية الهلال أو اكمال شعبان لان الصوم لا يتوقف على الثبوت وليس يلزم من رؤيته ثبوته لما تقدم ان مجرد مجيئه لا يدخل تحت الحكم ولم يتعرض لوجوب التماسه ولا شك في وجوبه على الناس وجوب كفاية وينبغي في كلام بعضهم بمعناه ووقته ليلة الثلاثين ولهذا قال في الاختيار يجب التماسه في اليوم التاسع والعشرين وقت الغروب وقول بعضهم في التاسع والعشرين تساهل نعم لو رؤي في التاسع والعشرين بعد الزوال كان رؤيته ليلة الثلاثين اتفاقا وانما الخلاف في رؤيته قبل الزوال يوم الثلاثين فعند أبي حنيفة ومحمد وهو للمستقبله وعند أبي يوسف هو للناضية والمختار قوله - الماكن لو أظفروا لا كفارة عليهم لانهم أظفروا بتأويل ذكره فأضحخان وفي الفتاوى الظهيرية وتكره الاشارة عند رؤية الهلال تحرز عن التشبه باهل الجاهلية وأشار المصنف الى انه لا عبرة بقول المنجمين قال في غاية البيان ومن قال يرجع فيه الى قواهم فقد خالف الشرع لانه روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال من أتى كاهنا أو منجما فصدقه بما قال فهو كافر بما أنزل على محمد (قوله ولا يصام يوم الشك الا تطوعا) وهو استواء طرفي الادراك من النقي والاثبات وموجبه هنا أحد أمرين اما أن يع عليهم هلال رمضان أو هلال شعبان فأكملت عدته ولم ير هلال رمضان لان الشهر ليس الظاهر فيه أن يكون ثلاثين بل يكون تسعة وعشرين كما يكون ثلاثين فيستوى هاتان الحالتان بالنسبة اليه كما يعطيه الحديث المعروف في الشهر فاستوى الحال حينئذ في الثلاثين انه من المنسلخ أو المستهل اذا كان غيم فيكون مشكوكا بخلاف ما اذا لم يكن لانه لو كان من المستهل لرؤي عند التراثي فلما لم يركن الظاهر ان المنسلخ ثلاثون فيكون هذا اليوم منه غير مشكوك في ذلك كذا ذكره او وقد قدمنا عن البسائع ان كونه ثلاثين هو الاصل والنقصان عارض ولهذا وجب على المريض الذي أظفروا رمضان قضاء ثلاثين يوما اذا لم يعلم صوم أهل بلده فلو كان على السواء لم يلزم الزائد بالشك لان ظهور كونه كاملا انما هو عند المحققين فلا الأمان

من ردت شهادته وكانهم لم يعتبروا ذلك لانه ان كان في الصحيح فهو محكوم بغلظه عندنا لظهوره فمقابله موهوم لا مشكوك يقال وان كان في غيم فهو شك وان لم يشهده أحد اه ويخالفه ما في المحتى ونقله عنه في المعراج يوم الشك هو ما اذا لم ير علامة ليلة الثلاثين والسماة متعجة أو شهد واحد فدرت شهادته أو شاهدان فاستقان فدرت شهادتهما فاما اذا كانت السماء مصححة ولم ير الهلال أحد فليس بيوم الشك ولا يجوز صومه ابتداء لا فرضا ولا نفلا لكن بقي شيء وهو ان الشك يتحقق وان لم يكن علة على القول بعدم اعتبار اختلاف المطالع لجواز تحقق الرؤية في بلدة أخرى نعم على مقابله ليس بشيء كما في الدر المختار عن الزاهددي بل في السراج عن الايضاح لو لم يع هلال شعبان وكانت محجمة يحتمل أن يقال ليس بشك وأن يقال انه شك للتقصير في طلب الهلال أو لعدم اصابة المطالع اه لكن قال في النهري بعد نقله ولو قيل بان الاول بناء على انه لا اعتبار باختلاف المطالع والثاني على اعتباره لم يبعد (قوله فلو كانا على السواء لم يلزم الزائد بالشك) قال الرمي لقائل أن يقول وجب على المريض قضاء ثلاثين احتياطاً للخروج عن

عهدة الواجب (قوله وطامة المشايخ على انه ينبغي الخ) قال في النهر هذا يقيدان التلوم افضل في حق الكل وان من لا يقدر على
الحزم بنية النفل فهو من العامة اه وفي هذه الافادة تأمل وظاهر الهداية خلافها (قوله عن الاجماع عن النية) أي التردد فيها
وكان عليه أن يأتي بغير بدل عن كافي الهداية قال في النهاية التخصيص في النية التردد فيها ٢٨٥ وان لا ينهان من تجمع في الامر

يقال الاصل الصحو والغيم عارض ولا عبرة به قبل تحققة وهم انما ذكروا التساوي عند تحقق الغيم
ولم يتعرض لصفة صوم غير التطوع ولا لصفته من الاباحة والاستحباب اما صوم غير التطوع فان حرم
بكونه عن رمضان كان مكروها كراهة تحريم للتشبه باهل الكتاب لانهم زادوا في صومهم وعليه
جل حديث النهي عن التقديم بصوم يوم أو يومين وفي استحبابه ان وافق صوما كان يعتاده
على الاصح ويجزئه ان بان انه من رمضان لما تقدم والافه وتطوع غير مضمون بالافساد لانه في
معنى المظنون وان حرم بكونه عن واجب آخر فهو مكروه كراهة تنزيه التي مرجعها خلاف الاولى
لان النهي عن التقديم خاص بصوم رمضان لكن كراهة لصورة النهي المحمول على رمضان فان ظهر
انه من رمضان أجزاء عنه لما عرف ان كان مقيما والجزاء عن الذي نواه كما لو ظهر انه من شعبان
على الاصح وان حرم بالتطوع فلا كلام في عدم كراهته وانما الخلاف في استحبابه ان لم يوافق
صومه والافضل ان يتلوم ولا يأكل ولا ينوي الصوم ما لم يتقارب انتصاف النهار فان تقارب ولم
يتبين الحال اختلفوا فيه فقيل الافضل صومه وقيل فطره وطامة المشايخ على انه ينبغي للقضاة
والمفتين ان يصوموا تطوعا ويقتوا بذلك خاصتهم ويقتوا العامة بالافطار وكان محمد بن سلمة
وابونصر يقولان الفطر أحوط لانهم أجعوا انه لا اثم عليه لو أفطر واختلفوا في الصوم قال بعضهم
يكروه ويأثم كذا في الفتاوى الظهيرية وقوله هم بصوم القاضي والمفتي المراد انه يصوم من تمكن
من ضبط نفسه عن الاجماع عن النية وملاحظة كونه عن الغرض ان كان غدا من رمضان ولهذا
قالوا ويقتوا بالصوم خاصتهم واما اذا اردت ان كان في اصلها كان نوى ان يصوم غدا عن رمضان ان
كان رمضان والافليس بصائم وهذه غير صحيحة فليس بصائم وفي الفتاوى الظهيرية وعن محمد
ينبغي ان يعزم ليلة يوم الشك على انه ان كان غدا من رمضان فهو صائم عن رمضان وان لم يكن من
رمضان فليس بصائم وهذا مذهب أصحابنا اه وان رددت في وصفها فله صورتان أحدهما ما اذا
نوى ان يصوم عن رمضان ان كان غدا منه والافعن واجب آخر وهو مكروه لتردده بين مكروهين فان
ظهر انه من رمضان أجزاء عنه والا كان تطوعا غير مضمون بالافساد ولا يكون عن الواجب لعدم
الحزم به والثانية اذا نوى ان يصوم عن رمضان ان كان منه والاقطوع فهو مكروه لنية الغرض
من وجهه فان ظهر انه منه أجزاء والاقطوع غير مضمون لدخول الاسقاط في عزيمته من وجه ولم
يتعرض المصنف لصوم ما قبله وصرح في الكافي بانه ان وافق يوم الشك صوما كان يصومه
فالصوم أفضل وكذا ان صام كله أو نصفه أو ثلثه من آخره ولم يقيد بكون الصوم الثلاثة عادة وصرح
في التحفة بكراهة الصوم قبل رمضان بيوم أو يومين لمن ليس له عادة لقوله عليه السلام لا تتقدموا
رمضان بصوم يوم أو يومين الا ان يوافق صوما كان يصومه أحدكم وانما كراهة خوف من أن يظن انه
زيادة على رمضان اذا اعتادوا ذلك فالمحصل ان من له عادة فلا كراهة في حقه مطلقا ومن ليس له
عادة فلا كراهة في التقدم بثلاثة فأكثر ويكره في اليوم واليومين واما صوم الشك فلا يكره بنية

اذا وهي فيه وقصر كذا
في المغرب (قوله ويكره في
اليوم واليومين) مقتضى
ما مر من جل حديث
النهي عن التقديم بيوم
أو يومين على انه من
رمضان عدم الكراهة
وعن صرح بحمل الحديث
على ذلك صاحب الهداية
ونسراها وظاهر ما مر
عن التحفة خلافه وفي
الشرنبلالية قال في
الفوائد والمراد بقوله
صلى الله تعالى عليه وسلم
لا تقدموا الخ التقديم على
قصد ان يكون من
رمضان لان التقديم
بالشيء على الشيء ان ينوي
به قبل حينه وأوانه
ووقته وزمانه وشعبان
وقت التطوع فاذا صام
عن شعبان لم يات بصوم
رمضان قبل زمانه وأوانه
فلا يكون هذا تقدما عليه
اه كذا بخط أستاذي
رحمه الله تعالى وبهذا
تنفي كراهة صوم الشك
تطوعا اه كلام
الشرنبلالية وفي المعراج
عن الايضاح لا بأس

بصوم يوم أو يومين أو ثلاثة قبل رمضان لما روى انه عليه الصلاة والسلام كان يصل شعبان برمضان والمراد بقوله لا تتقدموا
الحديث استقبال الشهر بصوم منه لانه يصير زيادة على الغرض وفي العناية وغيرها فان قيل فما فائدة قوله يوم ويومين وحكم
الاكثر من ذلك كذلك اوجب بان يوما ويومين ما وصل الى حد الكثرة فيجوز ان يتوهم بان القليل معفو فيجوز كافي كثير من
الاحكام فتنى ذلك وفي السعدية يجوز ان يجاب بان المحتمل هو التقديم بيوم أو يومين كما هو الواقع من الممارسين بعلم حساب النجوم

وعبرهم لكن قال في
الفتح يمكن أن يحصل
الحديث على ما قاله في
الهداية ويكره صومها
لمعنى ما في التحفة يعني قوله
وانما كره الى آخر ما مر
فتأمل وما في التحفة أوجه
اهـ قوله وأفاد ان التفرد
بالرواية الخ قال الرملي
ليس المراد بالتفرد

ومن رأى هلال رمضان
أو الفطر ورد قوله صام
فان أفطر قضى فقط وقبل
بعلة خبر عدل ولو قنأ أو
أنى رمضان وحرين أو
حور حنين للفطر

الواحد اذ لو كانوا جماعة
ورد القاضي شهادتهم
لعدم تكامل الجمع العظيم
فالحكم فيهم كذلك ولا
شبهة ان عبارة المتن شاملة
لذلك لان من عامة تأمل
(قوله وفي الفطر ان أخبر
عدلان برؤية الهلال)
قال في الشرنبلالية أي
وبالسماء علة (قوله وفيها
أيضا واذا صام الخ) ذكر
في الذخيرة وان صام
أهل مصر بغير رؤية من
غير عدسبعين ثلاثين
وفهم رجل لم يصم معهم
حتى رأوا الهلال من
الفسد فصام أهل مصر

التطوع مطلقا (قوله ومن رأى هلال رمضان أو الفطر ورد قوله صام فان أفطر قضى فقط) لقوله
تعالى في هلال رمضان فن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا قد شهدته والمحدث في هلال الفطر
صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون والناس لم يفطروا في هذا اليوم فوجب عليه موافقتهم
ولان تفردهم مع شدة حرص الناس على طلبه دليل غاطه وانما لم تجب الكفارة فيما إذا رأى هلال
رمضان ولم يصم لان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فأورث شبهة وهذه الكفارة
تندري بالشبهات لانها ألحقت بالعقوبات باعتبار ان معنى العقوبة فيها أغلب بدليل عدم وجوبها
على المعنور والمخطئ بخلاف بقية الكفارات فانه اجتمع فيها معنى العبادة والعقوبة والعبادة أغلب
كما عرف في تحرير الاصول قيد بقوله ورد قوله أي ورد القاضي اخباره احترام اذ اعما اذا أفطر قبل
أن يرد القاضي شهادته فانه لا رواية فيه عن المتقدمين واختلاف المشايخ في وجوب الكفارة وصحح
في المحيط عدم وجوبها ووجهه في غاية البيان باعتبار أنه يوم مختلف في وجوب صومه فان الحسن
 وابن سيرين وعطاء قالوا بانه لا يصومه الامع الامام واحتراز اعما اذ قبل الامام شهادته وهو فاسق
 وأمر الناس بالصوم فافطروا أو واحد من أهل بلده لم يمتعه الكفارة وبه قال عامة المشايخ خلافا
 للفقهاء أبي جعفر لانه صوم يوم الناس فلو كان عدلا ينبغي أن لا يكون في وجوب الكفارة خلاف لان
 وجه النفي كونه ممن لا يجوز القضاء بشهادته وهو ممتنع كذافي فتح القدير وأفاد ان التفرد بالرؤية
 من غير ثبوت عند الحاكم موجب لاسقاط الكفارة فدخل ما اذا رآه الحاكم وحده ولم يصم فانه
 لا كفارة عليه ولهذا قالوا لا ينبغي للامام اذا رآه وحده ان يأمر الناس بالصوم وكذافي الفطر بل
 حكمه حكم غيره فليس له أن يخرج الى العيد برؤية وحده وله أن يصوم وحده اذا رآه والى اذا
 أخبر صديقه صام ان صدقه ولا يفطر وان أفطر لا كفارة عليه كذافي الزاوية وفي فتاوى قاضيان
 ومن رأى هلال رمضان في الرستاق وليس هناك والوقاض فان كان ثقة يصوم الناس بقوله وفي
 الفطر ان أخبر عدلان برؤية الهلال لا بأس بأن يفطروا اهـ وأشار بوجوب صومه اذا رأى هلال
 الفطر وحده الى ان المنفرد برؤية هلال رمضان اذا صام وأكمل ثلاثين يوما لم يفطر الامع الامام لان
 الوجوب علة الاحتياط والاحتياط بعد ذلك في تأخير الافطار ولو أفطر لا كفارة عليه اعتبارا
 للحقيقة التي عنده وأطلق في الرائي فشم من لا تقبل شهادته ومن تقبل كذافي الفتاوى الظهيرية
 وأشار الى رد قول الفقيه أبي جعفر من أن معنى قول الامام أبي حنيفة فيما اذا رأى هلال الفطر
 لا يفطر لا يأكل ولا يشرب ولكن ينبغي أن يفسد صوم ذلك اليوم ولا يتقرب به الى الله تعالى لانه يوم
 عيد عنده والى رد ما قاله بعض مشايخنا من أنه اذا أيقن برؤية هلال الفطر أفطر لكن يأكل سرا
 كذافي الفتاوى الظهيرية وفيها أيضا واذا صام أهل مصر بغير رؤية ورجل برؤية فنقص له يوم
 حاز (قوله وقبل بعلة خبر عدل ولو قنأ أو أنى رمضان وحرين أو حور حنين للفطر) لان صوم رمضان
 أمر ديني فأشبهه رواية الاخبار ولهذا لا يختص بلفظ الشهادة خلافا للشيخ الاسلام ولا يشترط الدعوى
 لكن قال في الفتاوى الظهيرية انه قولها ما اعلى قول الامام أبي حنيفة فينبغي أن يشترط الدعوى
 أما في شهادة الفطر والاضحى فيشترط لفظ الشهادة وتشرط العدالة في الكل لان قول الفاسق
 في الدبانات التي يمكن تلقيها من العدول غير مقبول كالهلال ورواية الاخبار ولو تعدد كفاستقن
 فأكثر كذافي الولوجية بخلاف ما لا يتيسر تلقيه منهم حيث يتجرى في خبر الفاسق كالاخبار
 بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمة وبخلاف الهدية والوكالة وما لا الزام فيه من المعاملات

ثلاثين وصام هذا الرجل تسعة وعشرين يوماً فبش عليه قضاء يوم أه تأمل (قوله لانهم تركوا المحسبة) فان شاهد المحسبة اذا أجز شهادته بلا عذر يفسق ولا تقبل شهادته كما في الاشياء والنظائر (قوله والى انهم لو صاموا بشهادة واحد الخ) قال في النهر ثم اذا قبلت وأكلوا العدة ولم ير روى الحسن عن الامام وهو قول الثاني انهم يفطرون وسئل عنه محمد فقال ثبت الفطر بحكم القاضي لا بقول الواحد وفي غاية البيان وقول محمد أصح قال الشارح ٢٨٧ والاشبهه أن يقال ان كانت

السماة معصية لا يفطرون لظهور غلظهم وان كانت معصية يفطرون لعدم ظهوره ولو ثبت برجلين أفطروا وعن السعدي لا وهكذا عن مجموع النوازل قال في الفتح ولو قيل ان قبلهما في العفو لا يفطرون وفي الفهم افطروا لم يبعد وفي السراج صاموا بشاهدين افطروا عند كل العدة اجابوا وهذا ظاهر فيما اذا كانت معصية عند الفطر اما لو كانت معصية ينبغي أن لا يفطروا كما لو شهدوا الساعة اه لكن في الامداد صحح في الدراية والخلاصة والبرازية حل الفطر وذكري في منته انه لا خلاف في حل الفطر اذا كان بالسماة علة ولو ثبت رمضان بشهادة الفرد وذكري ان ما روى عن السعدي حكاة عنه في التبنيس فيما اذا كانت السماة معصية وذكري عن الحلواني أن

حيث يقبل خبره بدون التحري للزوم الضرورة ولا دليل سواء فوجب قبوله مطلقاً وحقيقة العدالة ملكة تحمل على ملازمة التقوى والرواة والشرط أدناها وهو ترك السبكات والاصرار على الصغائر وما يخل بالرواة كما عرف بتحقيقه في تعريف الاصول فلزم ان يكون مسلماً عاقلاً بالغاً وأما الحرية والبصر وعدم المحدي في قذف وعدم الولاية والعداوة فمختص بالشهادة وعن أبي حنيفة نفي رواية المحدود والظاهر خلافه لقبول رواية أبي بكر بعد ما تاب وكان قد حدى في قذف وأما مجهول الحال وهو المستور فن أي حنيفة قبوله وظاهر الرواية عدمه لان المراد بالعدل في ظاهر الرواية من ثبتت عدالته وان الحكم بقوله فرغ ثبوتها ولا يثبت في المستور وما ذكره الطحاوي من عدم اشتراط العدالة فمحمول على قبول المستور الذي هو احدى الروايتين وصحح النزاي في فتاواه قبول المستور وهو خلاف ظاهر الرواية كما علمت أمامع تبين الفسق فلا قال به عندنا وفرعوا عليه ما لو شهدوا في ناسع عشر من رمضان انهم رأوا هلال رمضان قبل صومهم بيوم ان كانوا في هذا المصر لا تقبل شهادتهم لانهم تركوا المحسبة وان جاؤا من خارج قبلت وفي البرازية الفاسق اذا رآه وحده يشهد لان القاضي ربما يقبل شهادته لكن القاضي يردده اه وأما هلال الفطر فلانه تعلق به نفع العباد وهو الفطر فاشبهه سائر حقوقهم فيشترط فيه ما يشترط في سائر حقوقهم من العدالة والحرية والعدد وعدم المحدي في قذف ولفظ الشهادة والدعوى على خلاف فيه ان أمكن ذلك والافقد تقدم انهم لو كانوا في بلدة لا قاضي فيها ولا وال فان الناس يصومون بقول الثقة ويفطرون باخبار عدلين للضرورة وأطلقه فشمع المالو كان المخبر من مصر او جاء من خارجه وهو ظاهر الرواية خلافاً للامام الفضلي حيث قال انما يقبل الواحد العدل اذا فسر وقال رأيت هلال الفطر في البلد في الصبراء ويقول رأيت هلال في البلدة من بين خلل السحاب اما بدون هذا التفسير فلا يقبل كذافي الظهيرية وأشار الى أنه يقبل في هلال رمضان شهادة واحد عدل على شهادة واحد عدل بخلاف الشهادة على الشهادة في سائر الاحكام حيث لا تقبل ما لم يشهد على شهادة رجل واحد رجلان أو رجل وامرأتان لما ذكرنا أنه من باب الاخبار لا من باب الشهادة كذافي البدائع وكذا تقبل فيه شهادة العبد على العبد كذافي البرازية وكذا شهادة المرأة على المرأة كذافي الظهيرية والى انهم لو صاموا بشهادة واحد وعزم هلال شوال فانهم لا يفطرون فتثبت الرضائية بشهادته لا الفطر خلافاً لما روى عن محمد انهم يفطرون وصححه في غاية البيان وأما اذا صاموا بشهادة اثنين فانهم يفطرون اتفاقاً كذافي البدائع وحكي البرازية فيه خلافاً والعله غيم أو غباراً ونحوهما هنا وفي الاصول الخارج المتعلق بالحكم المؤثر فيه وأشار الى أن الجارية المخدرة اذا رأت هلال رمضان وبالسماة علة وجب عليها أن تخرج في ليلتها وتشهد بغير اذن موالها كما صرح به البرازي واعلم ان ما كان

الخلاف في مسألة ما لو ثبت بشهادة واحد اذا كانت معصية والا فطروا لا خلاف اه فصار الحاصل على هذا ما ذكره في نور الايضاح اذا تم العدد بشهادة فرد ولم ير هلال الفطر والسماة معصية لا يحل الفطر واختلف الترجيح فيما اذا كان بشهادة عدلين ولا خلاف في حل الفطر اذا كان بالسماة علة ولو ثبت رمضان بشهادة الفرد قال في شرحه وقوله في غاية البيان قول محمد هو الاصح يحمل على ما قال السكالك منهم من استحسن في العفو المروي عن الحسن من انهم لا يفطرون وفي الغيم أخذ بقول محمد اه وحينئذ فلا يخالف ما روى عن الحلواني والله تعالى أعلم

(قوله فان كانوا اتموا شعبان) مقابل قوله وقد كانوا اهللال شعبان أي قضاوا يوما واحدا ان كانوا اهللال شعبان امان عدوه ثلاثين من غير رؤية أيضا ثم صاموا رمضان ثمانية وعشرين قضاوا يومين لانه لم يعلم ان رمضان انتقص يوما يقين لجواز انهم غلطوا في شعبان بيومين لاعدوه ثلاثين من غير رؤية كافي للولوا الحجة وفي التتارخانية عن العنانية ولورا واهلال شعبان وعدوه ثلاثين يوما ثم شرعوا في صوم رمضان فلما صاموا ثمانية وعشرين يوما اهللال شوال فعلمهم ان يقضوا يوما واحدا لانهم غلطوا بيوم واحد يقين وان عدوا شعبان ثلاثين يوما من غير رؤية الهلال قضاوا يومين لانه يحتمل انهم غلطوا من اول رمضان بيومين اه قلت وبيانه انهم ٢٨٨ اذا عدوا شعبان ثلاثين من غير رؤية هلال يحتمل أن يكونوا صاموا بيومين من

من باب الديانات فانه يكتب في فيه بخبر الواحد العدل كهلال رمضان وما كان من حقوق العباد وفيه الزام محض كالبيع والاملاك فشرطه العدد والعدالة ولفظ الشهادة مع باقي شروطها ومنه الفطر الا أن يكون المزمع به غير مسلم فلا يشترط في الشاهد الاسلام والا لا يطالع عليه الرجال كالبركارة والولادة والعيوب في العورة فلا عدد ولا ذكورة ومالا الزام فيه كالاخبار بالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة والرسالات في الهدايا والشركات فلا شرط سوى التميز مع تصديق القلب وما كان فيه الزام من وجه كعزل الوكيل وجر المأذون وفسخ الشركة والمضاربة فالرسول والوكيل فيها كما قبله عندهما وشرط الامام عدالته أو العدد كما عرف في تحرير الاصول وفي البرازية وقعت في بخارى سنة احدى وسبعين وسبع مائة ان الناس صاموا يوم الاربعاء فجاء اثنتان أو ثلاثة يوم الاربعاء التاسع والعشرين وأخبروا انهم رأوا ليلة الثلاثاء وهذا الاربعاء يوفي الثلاثاء اتفقت الاجوبة ان بالسما علة عيدوا يوم الخميس والا صاموا ثمانية وعشرين بلا رؤية ثم رأوا هلال الفطر ان اكملوا عدة شعبان ثلاثين وقد كانوا اهللال شعبان قضاوا يوما وان صاموا تسعا وعشرين لا قضاء عليهم أصلا فان كانوا اتموا شعبان من غير رؤية هلاله أيضا قضاوا يومين اه (قوله والاجمع عظيم) أي وان لم يكن بالسما علة فهم ما يشترط أن يكون فهمما الشهود جمعا كثيرا يقع العلم بخبرهم أي علم غالب الظن لا اليقين لان التفرد بين الجم الغفير بالرؤية مع توجههم طالبين لما توجه هو اليه مع فرض عدم المانع وسلامة الابصار وان تفاوتت الابصار في الحدة تظاهر في غلظه قياسا على تفردنا قل زيادة من بين سائر أهل مجلس مشاركين له في السماع فانها ترد وان كان ثقفا مع ان التفاوت في حدة السمع واقع أيضا كما هو في الابصار مع انه لا نسبة لمشاركته في السماع بمشاركته في التراثي كثرة والزيادة المقبولة ما علم فيه تعدد المجالس أو جهل فيه المجالس من الاتحاد والتعدد كذا في فتح القدير وغيره وبهذا اندفع تشنيع المتعصبين في زماننا على مذهبننا حيث زعموا ان عدم قبول الاثنين لا دليل له وهو مردود لان القياس حيث لا سمع أحد الأدلة الشرعية والقياس المذكور صحيح لوجود ركنه وشرائطه ولم يردوا بالتفرد بقدر الواحد والافاد قبول الاثنين وهو منتف بل المراد تفرد من لم يقع العلم بخبرهم من بين أضعافهم من الخلائق وهذا هو ظاهر الرواية وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه يقبل فيه شهادة رجلين أو رجل وامرأتين سواء

شعبان وان رمضان وقع كما لا لانه الاصل فعلمهم قضاء يومين ثم الظاهر ان ما ذكره فرض فيما اذا رأى هلال رجب وعد ثلاثين ثم عد شعبان ثلاثين أيضا لعدم رؤية

والاجمع عظيم

هلال شعبان ورمضان ثم رؤى هلال شوال بعد صوم ثمانية وعشرين فلو غم هلال شوال أيضا كيف يصنعون لم أره والظاهر انهم يصومون اثنين وثلاثين احتياطا لاحتمال نقصان رجب وشعبان ونقل النووي في شرح مسلم ان النقص لا يقع متواليا في أكثر من أربعة أشهر وذكر الشيخ تقي الدين انه قد يتوالى شهران وثلاثة وأكثر ثلاثين ثلاثين

وقد يتوالى شهران وثلاثة وأكثر تسعة وعشرين يوما كما في شرح الغاية المحنبية لكن نقل الشيخ عبد الباقي كان المسالك في شرحه على مختصر خليل عند قوله يثبت رمضان بكامل شعبان قال وكذا ما قبله ان غم ولو شهرا لا يحسب نجح وسيرقر على المشهور ثم نقل بعده قولاً آخر انه يقيد قوله بكامل شعبان بما اذا لم يتوالى قبله أربعة على الكمال والاجعل شعبان ناقصا لانه لا يتوالى خمسة أشهر على الكمال كما لا يتوالى أربعة على النقص عند معظم أهل الميقات قال ونظم (عج) كلامهم فقال لا يتوالى النقص في أكثر من * ثلاثة من الشهور يافطن كذا توالي خمسة مكتملة * هذا الصواب وما سواه أطله اه قال أي الصواب عند الميقاتين وكذا قوله وما سواه (قوله أي علم غالب الظن) الظاهر ان لفظة علم زائدة من قلم الناسخ (قوله كثرة تمييز أي لا نسبة بين المشاركون من جهة الكثرة بل المشاركة في التراثي أكثر منها في السماع) قوله حيث لا سمع أي حيث لا دليل سمعيا

(قوله ولم أر من رجها من المشايخ وينبغي العمل عليها) عليه أقره أخوه في النهر وتليده في المنع والشيوخ علاه الدين المحسني وقال الشيخ اسمعيل انه حسن ونازعه الرمي فقال كيف هذا مع ان ظاهر المذهب خلافه ومع انه يعارضه غلبة الفسق وعدم العدالة في أكثر الحقائق فلا يطمئن القلب الا بالجمع العظيم فقد رأيت من الافتراء عليه ما لا يوصف فتعين العمل بظاهر المذهب لما فيه من اطمئنان القواد ولما انه لا يجوز العمل بخلافه وما عداه ليس بمذهب انا كما نصوا عليه فأعلم ذلك وقوله لان الناس تكاسلت غير مسلم على الاطلاق بل المشاهدة الاهتمام منهم والاجتهاد والنشاط الى ذلك ولا عبرة ٢٨٩ بتكاسل البعض القليل تأمل

كان بالسما علة اولم يكن كاروى عنه في هلال رمضان كذا في البدائع ولم أر من رجها من المشايخ وينبغي العمل عليها في زماننا لان الناس تكاسلت عن ترائي الالهة فانتفى قولهم مع توجههم طالبين لما توجه هو اليه فكان التفرد غير ظاهر في الغلط ولهذا وقع في زماننا في سنة خمس وخمسين وتسعمائة ان أهل مصر افتروا فرقتين فمنهم من صام ومنهم من لم يصم وهكذا وقع لهم في الفطر بسبب ان جمعا قليلا شهدوا عند قاضي القضاة المحنفي ولم يكن بالسما علة فلم يقبلهم فصاموا وتبعهم جمع كثير على الصوم وأمر والناس بالفطر وهكذا في هلال الفطر حتى ان بعض المشايخ الشافعية صلى العيد بجماعة دون غالب أهل البلدة وأنكر عليه ذلك لخالفه الامام ولم يقدر الجمع الكثير في ظاهر الرواية بشيء فروى عن أبي يوسف انه قدره بعدد القسامة خمسين رجلا وعن خلف بن أيوب خمسمائة يبلغ قليل وقيل ينبغي ان يكون من كل مسجد جماعة واحد او اثنان وعن محمد بن ياقوف مقدار القلة والكثرة الى رأى الامام كذا في البدائع وفي فتح القدير والمحق ماروى عن محمد وأبي يوسف أيضا ان العبرة لتواتر الخبر ومجيئه من كل جانب وفي الفتاوى الظهيرية وان كانت السما مهيبة لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية بل يشترط العدد واختلفوا في تقديره اه فظاهره ان ظاهر الرواية لا يشترط الجمع العظيم وانما يشترط العدد وهو يصدق على اثنين فكان مرجح الرواية الحسن التي اخترناها آغا ويبدل على ذلك أيضا ما في الفتاوى الوالوية وان كانت السما مهيبة لا تقبل شهادة الواحد عن أبي حنيفة أنه يقبل لأنه اجتمع في هذه الشهادة ما يوجب القبول وهو العدالة والاسلام وما يوجب الرد وهو مخالفة الظاهر فرجح ما يوجب القبول احتياطاً لأنه اذا صام يوماً من شعبان كان خيراً من أن يفطر يوماً من رمضان ووجه ظاهر الرواية انه اجتمع ما يوجب القبول وما يوجب الرد فرجح جانب الرد لان الفطر في رمضان من كل وجه جائز بعدد كما في المريض والمسافر وصوم رمضان قبل رمضان لا يجوز بعد من الاعذار فكان المصير الى ما يجوز بعدد أولى ثم اذا لم تقبل شهادة الواحد واحتج الى زيادة العدد عن أبي حنيفة أنه تقبل شهادة رجلين أو رجل وامرأتين وعن أبي يوسف أنه لا يقبل ما لم يشهد على ذلك جمع عظيم وذلك مقدر بعدد القسامة وعن خلف بن أيوب خمسمائة يبلغ قليل وعن أبي حنيفة أنه شريطة الوفاة عن محمد ما استكثره الحاكم فهو كثير وما استقله فهو قليل هذا اذا كان الذي شهد بذلك في المصر أما اذا جاء من مكان آخر خارج المصر فإنه تقبل شهادته اذا كان عدل ثقة لأنه يتيقن في الرواية في الصحارى ما لم يتيقن في الامصار لما فيها من كثرة الغبار وكذا اذا كان في المصر في موضع مرتفع وهلال الفطر

اه قلت كانه يتكاسم على ما في زمانه وبلده والا فغال أهل زماننا لا يحنق على المشاهد ولو قدروا على الاقطار بالكفاية لفعولوا كثيرا ما تراهم يشتمون الشاهد ويعتابونه لسعيه في منعهم عن شهواتهم وقد وقع في زماننا سنة خمس وعشرين بعد المائتين والالف انهم اثبتوا رمضان بشهادة واحد على قول الطحاوي فحصل لذلك الشاهد من الناس غاية الايذاء والايحاج بالكلام حتى استفاض الخبر عن أكثر البلدان انهم صاموا مثلنا وشهد جماعة لدى القاضي على حكم قاضي غر بيروت فاكتف الناس عنه وبلغني انه أقسم أن لا يشهد مرة ثانية وخصوصا في بلدنا دمشق فانه قل ما يرى الهلال فيها في

٣٧ - بحر ثاني في ليلته وقد وقع في زمني غير مرة قضاؤنا يوماً فطرناه من أوله فلاحرم ان عول الناس في زماننا على ما اختاره المؤلف (قوله وفي الفتاوى الظهيرية الخ) ونحوه في الذخيرة حيث قال لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية خلافاً لما روى الحسن عن أبي حنيفة بل يحتاج فيه الى زيادة العدد واختلفوا في مقدار ذلك روى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة رجحه الله انه يقبل شهادة رجلين أو رجل وامرأتين وعن أبي يوسف انه يعتبر قدره بعد القسامة الخ ونحوه في التتارخانة فقال لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية خلافاً لما روى الحسن عن أبي حنيفة بل يحتاج فيه الى زيادة العدد واختلفوا في مقدار ذلك الخ وفيها عن الحجة ولو قبل الامام شهادة شاهدين عدلين وقد سقط قلب القاضي على قولهم ما جاز وثبت حكم رمضان

(قول الطحاوي) خبر قوله فرق وفي الذخيرة انما لا تقبل شهادة الواحد على هلال رمضان اذا كانت السماء معصية اذا كان هذا الواحد في مصر او ما اذا جاء خارج مصر او جاء من اعلى الاماكن في مصر ذكر الطحاوي رحمه الله انه تقبل شهادة وهكذا ذكر في كتاب الاستحسان وذكر في القدوري انه لا تقبل شهادته في ظاهر الرواية وذكر الكرخي انه تقبل وفي الاقضية صحيح رواية الطحاوي واعتمد عليها (قوله فانه لا يقبل فيه الا شهادة رجلين الخ) قال الرمي الظاهر انه في الالهة التسعة لا فرق بين ان يكون في السماء علة ام لا في قبول الرجلين او الرجل والمرأتين لفقده العلة الموجبة لاشتراط الجمع الكثير وهي توجه الكل طالبين وتأييده قوله كما في سائر الاحكام فلو شهد رجلان او رجل وامرأتان بهلال شعبان ولم يكن بالسماء علة ثبتت واذا ثبتت بشت رمضان بعد ثلاثين يوما من يوم ثبوته كما هو ظاهر لكن بعد اجتماع شرائط الثبوت الشرعي فان قلت فيه اثبات الرضائية مع عدم العلة بخبر رجلين او رجل وامرأتين وقد نفيتموه قلت ثبوته والحالة هذه ضمنى ويعتبر في الضمنيات ما لا يعتد في القصديات تامل اه لكن صرح في الامد بخلافه واشترط الجمع العظيم حيث لا علة ويوافقه اطلاق عبارة مواهب الرحمن حيث قال واثبتوه بقول عدل ان اعتل المطلاع وشروط للفطر ٢٩٠ حران اوس وحران والاخفى كالتحقيق في ظاهر الرواية وان لم يعتد بجمع عظيم للكل

اذا كانت السماء معصية كهلال رمضان اه فهذا يدل على ترجيح رواية الحسن وان ظاهر الرواية اعتبار العدد لا الجمع الكثير لكن فرقه بين من كان بالمصر وخارجها وبين المكان المرتفع وغيره قول الطحاوي اما ظاهر الرواية فلا يقبل فيه خبر الواحد مطلقا كما في غاية البيان وفتح القدير (قوله والاخفى كالفطر) اى هلال ذى الحجة كهلال شوال فلا يثبت بالغيم الا برجلين او رجل وامرأتين واما حالة العفو فالكل سواء لا بد من زيادة العدد على ما قدمناه وانما كان كهلاله دون رمضان لانه تعلق به حق العباد وهو التوسع بالمحوم الاضاحي وذكر في النوادر عن ابي حنيفة انه كرمضان لانه تعلق به امر ديني وهو وجوب الاضحية والاول ظاهر المذهب كذافي الخلاصة وهو ظاهر الرواية وهو الاصح كذافي الهداية وشروحاتها والتبيين وصحيح الثاني صاحب التحفة اختلف التصحيح لكن تأيد الاول بانه المذهب ولم يتعرض لحكم بقية الالهة التسعة وذكر الامام الاسيماي في شرح مختصر الطحاوي الكبير واما في هلال الفطر والاخفى وغيرهما من الالهة فانه لا يقبل فيه الا شهادة رجلين او رجل وامرأتين عدول احرار غير محذودين كما في سائر الاحكام اه (قوله ولا عبرة باختلاف المطالع) فاذا رآه اهل بلدة ولم يره اهل بلدة اخرى وجب عليهم ان يصوموا برؤية او اثنان اذا ثبت عندهم بطريق موجب ويلزم اهل المشرق برؤية اهل المغرب وقيل يعتبر فلا يلزمهم برؤية غيرهم اذا اختلف المطلاع وهو الاشبه لذافي التبيين والاول ظاهر الرواية وهو الاحوط كذافي فتح القدير وهو ظاهر المذهب وعليه الفتوى كذا في الخلاصة اطلقه فشمع ما اذا كان بينهما تفاوت بحيث يختلف المطلاع او لا وقيدنا بالثبوت المذكور لانه لو شهد

والاكتفاء بالاثنتين رواية اه لكن قوله للكل يحتمل كل الاثني ويحتمل كل الثلاثة المذكورة في كلامه وهو اقرب لانه لم يتعرض لغيرها وصاحب الامداد شديد المتابعة لصاحب

والاخفى كالفطر ولا عبرة باختلاف المطالع

المواهب فان كان مستنده ذلك فبني نظر لما علمت من احتمال العبارة والله اعلم (قوله) وقيدنا بالثبوت المذكور الخ) قال في الشرنبلالية

وفي المغني قال الامام الحلواني الصحيح من مذهب اصحابنا ان الخبر اذا استفاض في بلدة اخرى وتحقق يلزمهم حكم تلك جماعة البلدة اه وعزاه في الدر المختار الى الجشي وغيره ومثله في الذخيرة بما نصه قال شمس الائمة الحلواني رحمه الله الصحيح من مذهب اصحابنا رحمه الله تعالى ان الخبر اذا استفاض وتحقق فيما بين اهل البلدة الاخرى يلزمهم حكم هذه البلدة اه قلت وقد وقعت هذه الحادثة في دمشق سنة ١٢٣٩ تسع وثلاثين ومائتين والفتوى بدمشق ليلة الجمعة بعد شعبان ثلاثين وكان في السماء علة في تلك الليلة ثم استفاض الخبر عن اهل بيروت واهل حصانهم صاموا والخمس لكن استفاض الخبر عن عامة البلاد سوى هذين البلدين انهم صاموا الجمعة مثل دمشق فهل تعتبر الاستفاضة الاولى في مخالفتها الثانية ام لا بناء على ان الظاهر يقتضي غلط اهل تلك البلدتين نظير ما مر فيما لو كانت السماء معصية ورأى الهلال واحدا لا يعتبر لان التفرقة بين الجم الغفير ظاهر في الغلط مع انه ليس بين تلك البلاد بعد كثير بحيث تختلف به المطالع لكن ظاهر الاطلاق يقتضي لزوم عامة البلاد ما ثبت عند بلدة اخرى فكل من استفاض عن خبر تلك البلدة يلزمهم اتباع اهلها ويدل عليه قوله ويلزم اهل المشرق برؤية اهل المغرب لذليس المراد اهل المشرق جميعهم بل بلدة واحدة تكفي كما لا يخفى واذا كان هذا مع بعد المسافة التي تختلف فيها المطالع فمع قربها

أولى وإذا كانت الاستفاضة في حكم الثبوت لزم العمل بها هذا ما ظهر لي فتأمل ثم اعلم ان المراد بالاستفاضة تواتر الخبر من الواردين من بلدة الثبوت الى البلدة التي لم يثبت بها لا مجرد الاستفاضة لانها قد تكون منسية على اخبار رجل واحد مثلا فيشيع الخبر عنه ولا شك ان هذا لا يكفي بدليل قولهم اذا استفاض الخبر وتحقق فان التحقق لا يكون الا بما ذكرنا **في حقهم** لم يذكروا وعندنا العمل بالامارات الظاهرة الدالة على ثبوت الشهر كضرب المدافع في زمانها والظاهر وجوب العمل بها على من سمعها من كان غائبا عن المصر كاهل القرى ونحوها كما يجب العمل بها على أهل المصر الذين لم يروا الحاكم **٢٩١** قبل شهادة الشهود وقد ذكر

هذا الفرع الشافعية
فصرح ابن حجر في التحفة
انه يثبت بالامارة الظاهرة
الدالة التي لا تختلف عادة
كرؤية القناديل المعلقة
بالمناثر قال ومخالفة جمع
في ذلك غير صحيحة اه
باب ما يفسد الصوم
وما لا يفسده
(قوله بخلافه ما في
العاملات) قال الرملي

جماعة ان أهل بلد كذارا واهلال رمضان قبلكم بيوم فصاموا وهذا اليوم ثلاثون بحسابهم ولم يروا هؤلاء الهلال لا يباح فطر غدولا وترك التراخي هذه المثلة لان هذه الجماعة لم يشهدوا بالرؤية ولا على شهادة غيرهم وانما حكوا رؤية غيرهم ولو شهدوا ان قاضي بلد كذا شهد عنده اثنان برؤية الهلال في ليلة كذا وقضى بشهادتهما جاز لهذا القاضي ان يحكم بشهادتهما لان قضاء القاضي حجة وقد شهدوا به واماما استدل به الشارح على اعتبار اختلاف المطالع من واقعة الفضل مع عبد الله بن عباس حين أخبره انه رأى الهلال بالشام لیسلة الجمعة ورآه الناس وصاموا وصام معاوية فلم يعتبره وانما اعتبر ما رآه أهل المدينة ليلة السبت فلا دليل فيه لانه لم يشهد على شهادة غيره ولا على حكم الحاكم ولئن سلم فلانه لم يأت بلفظ الشهادة ولئن سلم فهو واحد لا يثبت بشهادته وجوب القضاء على القاضي والمطالع جمع مطلع بكسر اللام موضع الطلوع كذا في ضياء المحلوم

باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده

باب ما يفسد الصوم
وما لا يفسده
فان أكل الصائم أو شرب
أو جامع ناسيا

الفساد والبطلان في العبادات بمعنى واحد وهو عدم الصحة وهي عند الفقهاء اندفاع وجوب القضاء بالاتباع بالشرائط والاركان وقد يظن ان الصحة والفساد في العبادات من أحكام الشرح الوضعية وقد أنكر ذلك وانما حكمنا به على ما عرف في تحرير الاصول بخلافه ما في العاملات فان ترتب أثر المعاملة مطلوب التفاسخ شرطا هو الفساد وغير مطلوب التفاسخ هو الصحة وعدم ترتب الاثر أصلا هو البطلان (قوله فان أكل الصائم أو شرب أو جامع ناسيا الى آخره) محدث الجماعة الا للنسائي من نسي وهو صائم فا كل أو شرب فليتم صومه فانما أطعمه الله وسقاه والمراد بالصوم الشرعي لا اللغوي الذي هو مطلق الامساك للاتفاق على ان الحمل على المفهوم الشرعي حيث أمكن في لفظ الشارع واجب خصوصا قد ورد في صحيح ابن حبان ولا قضاء عليك وعند البزار فلا يفطر وأحق الجماع به دلالة للاستواء في الركنية لا قياسا فان دفعه القياس للمقتضى للفطر لغوات الركن وحقيقة النسيان عدم استحضار الشيء وقت حاجته قالوا وليس عذرا في حقوق العباد وفي حقوقه تعالى عذر في سقوط الاثم اما الحكم ان كان مع مذكروا داعي اليه كما كل المصلي لم يسقط لتقصيره بخلاف سلامه في القعدة فانه ساقط لوجود الداعي وان لم يكن مع مذكروا داع كما كل الصائم سقط وان لم يكن معه مذكروا داع فأولى بالسقوط كترك الذابح التسمية ونحو ما اذا أكل ناسيا فذكروا انسان بالصوم ولم يتذكروا كل فسد صومه في الصحيح خلافا لبعضهم كذا في الظهيرية لانه أخبر بان هذا الاكل حرام عليه وخبر الواحد في الديانات مقبول فكان يجب ان يلتفت الى تامل الحال لوجود المذكروا

يعنى الفساد والبطلان
في العاملات متساويان
وفي العبادات متغايران
وقوله مطلوب بالنصب
على الحالسية وقوله هو
الفساد في محل الرفع خبر
ان يعني ان العقد المستحق
للفسخ فاسد وغير المستحق
له صحيح والذي لم ينعقد
أصلا باطل (قوله الي
آخره) انما أتى بهذه

الغاية لصحة الاستدلال بالمحدث فانه دليل لقوله لم يفطر الذي هو جواب الشرط لكن المقصود الاستدلال على عدم الفطر فيما ذكره فقط لا فيما عطف عليه أيضا من قول المتن أو احتلم أو أنزل بنظر الخ (قوله محدث الجماعة) قال في النهر الاولى الاستدلال بما أخرجه الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم وغيره من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه انه عليه الصلاة والسلام قال من أفطر في رمضان ناسيا فلا قضاء عليه ولا كفارة تجوز ان يراد بالصوم اللغوي لانه بتقدير فطره يلزمه الامساك تشبها به يستغنى عن قولهم اذا ثبت هذا في الاكل والشرب ثبت في الجماع دلالة اذ لفظ أفطر يع ما اذا كان بالجماع أيضا (قوله فسد صومه في الصحيح)

ظاهر اقتضاه على الفساد انه لا كفارة عليه وهو المختار كما في التارخانية عن النصاب (قوله والاولى ان لا يذكروه ان كان شيخا الخ)
قال في الفتح ومن رأى صائماً ياباً كل ناسياً ان رأى له قوة تمكنه ان يتم صومه بلا ضعف المختار انه يكره ان لا يخبره وان كان بحال
يضعف بالصوم ولو اكل يتقوى على سائر الطاعات يسعه ان لا يخبره اه قال في النهر وقول الشارح ان كان شاباً ذكراً أو شيخاً
لا جرى على الغالب ثم هذا التفصيل جرى عليه غير واحد وفي السراج عن الواقعات ان رأى فيه قوة ان يتم الصوم الى الليل ذكراً
والافلا والمختار انه يذكروه وظاهر كلامهم انه لا فرق بين الغرض ولو قضاء أو كفارة والنفل في انه يذكروه أولاً (قوله لان ما يفعله
الصائم ليس بمعصية) قال بعض الفضلاء تعليقه بذلك يقتضى عدم التفرقة بين الشيخ والشاب والصواب ان يقال ان ما يفعله
معصية في نفسه وكذا النوم ٢٩٢ عن صلاة كما صرحوا انه يكره السهر اذا خاف فوت الصبح لكن الناسي أو النائم غير قادر

فسقط الاثم عنهما لكن
وجب على من يعلم حالهما
تذكير الناسي وايقاظ
النائم الا في حق الضعيف
عن الصوم مرجعه (قوله
وان دام على ذلك حتى
أنزل) ليس الانزال شرطاً
في افساد الصوم وانما
ذكره لبيان حكم الكفارة
في قوله ثم قبل الخ نبيه عليه
الشر بنبالي في الامداد
(قوله فهو على هذا) قال
الشر بنبالي يعني في لزوم
الكفارة أما افساد الصوم
فيحصل بمجرد المكث
فليتنبه له (قوله وفي
البقالي النسيان قبل النية
كما بعدها) أقول الظاهر
ان هذا في مسألة المتلوم
لكونه في معنى الصائم
ويؤيده ان صاحب القنية
نقل التصحيح عقب مسألة
المتلوم فقال بعد ما رمز

والاولى ان لا يذكروه ان كان شيخاً لان ما يفعله الصائم ليس بمعصية فالسكوت عنه ليس بمعصية
ولان الشيخوخة مظنة المرجحة وان كان شاباً يتقوى على الصوم يكره ان لا يخبره والظاهر انها تحريرية
لان الوالوالحي قال يلزمه ان يخبره ويكره تركه أطلقه فشمع الغرض والنفل ولو بدأ بالجماع ناسياً
فتذكر ان نزع من ساعتهم لم ينظر وان دام على ذلك حتى أنزل فعليه القضاء ثم قيل لا كفارة عليه
وقيل هذا اذا لم يحرك نفسه بعد التذكر حتى أنزل فان حرك نفسه بعده فعليه الكفارة كما لو نزع ثم
أدخل ولو جامع عامدا قبل الفجر وطلع وجب التزعم في الحال فان حرك نفسه فهو على هذا نظير ما قالوا
لو أوجج ثم قال لها ان جامعك فأنت طالق أو حرة ان نزع أولم ينزع ولم يتحرك حتى أنزل لم تطلق ولا
تعتق وان حرك نفسه طلقت وعمقت وبصير مراجعاً بالحركة الثانية ويجب للامة العقر ولا حد عليهما
كذا في فتح القدير وفي الفتاوى الظهيرية رجل أصبح يوم الشك متلوماً ثم أكل ناسياً ثم ظهر انه
من رمضان ونوى صوماً ذكر في الفتاوى انه لا يجوز في البقالي النسيان قبل النية كما بعدها وصححه
في القنية قيد بالناسي لانه لو كان مخطئاً أو مكرهاً فعليه القضاء خلاف اللشافعي فانه يعتبر بالناسي
ولنا انه لا يغلب وجوده وعذر النسيان غالب ولان النسيان من قبل من له الحق والا كراه من قبل
غيره فيفتقران كالمقيد والمريض العاجز عن الاداء بالرأس في قضاء الصلاة حيث يقضي المقيد
للمريض واما حديث رفع عن أمي الخطأ فهو من باب الاقتضاء وقد أريد الحكم الاخرى فلا حاجة
الى ارادة الدينوى اذ هو لا عموم له كما عرف في الاصول وحقيقة الخطأ ان يقصد بالفعل غير المحل الذي
يقصده الجنابة كالمضمضة نسرى الى الحلقى والفرق بين صورة الخطأ والنسيان هنا ان الخطي اذا كرر
للصوم وغير قاصد للشرب والناسي عكسه كذا في غاية البيان وقد يكون الخطي غير ذاك للصوم
وغير قاصد للشرب لكنه في حكم الناسي هنا كما في النهاية والمواخذة بالخطأ جائزة عندنا خلافاً للمعتزلة
وقامه في تحرير الاصول واما الحق بالمكره النائم اذا صب في حلقه ما يقطر وكذا النائمة اذا جامعها
زوجها ولم تنتبه وفي الفتاوى الظهيرية ولو ان رجلاً رمى الى رجل حبة عنب فدخلت حلقه وهو
ذا كر لصومه يفسد صومه وما عن نصير بن يحيى فيمن اغتسل ودخل الماء في حلقه لم يفسد اه

لبعض المشايخ والصحيح في النسيان قبل النية انه كما بعدها اه ولعل وجهه ان رمضان معين للصوم بتعيين الشارع خلاف
فاذا اكل المتلوم ناسياً فمه لا يضره وان كان قبل النية لانه لما ظهرت رمضانته وكان هو متلوماً في معنى الصائم صار كانه اكل بعد
النية بخلاف النفل فانه لو اكل ناسياً ثم نوى النفل فالظاهر انه لا يصح لانه ليس متعيناً للصوم من اول النهار ولا نه لم توجد النية لا
حقيقة ولا حكماً حتى يتحقق النسيان ولذا قال في السراج قيد بقوله فان اكل الصائم اذ لو اكل قبل ان ينوى الصوم ناسياً ثم نوى
الصوم لم يجره اه فليست امل (قوله وحقيقة الخطأ ان قصد الخ) قال في النهر وفي الفتح المراد بالخطي من فسد صومه بفعله المقصود
دون قصد الفساد كما تسحر على ظن عديم الفجر أو اكل يوم الشك ثم ظهر انه في الفجر ورمضان اه قال في النهر وظاهر ان
التسحر ليس قيداً بل لوجامع على هذا الظن فهو مخطئ اه قلت بل صرح بذلك في السراج وبه يستغنى عن التكلف لتصور
الخطي في الجماع بما اذا باشرها مباشرة فحاشة فتوارت حشفته كانه عليه في النهر (قوله والمواخذة بالخطأ جائزة) أي عقلاً كما

خلاف المذهب وفي فتاوى قاضيهان النائم اذا شرب فسد صومه وليس هو كالناسي لان النائم
 ذاهب العقل واذا ذبح لم تؤكل ذبيحته وتؤكل ذبيحته من نسي التسمية (قوله او احتمل او انزل بنظر)
 أي لا يفطر لمحدث السنن لا يفطر من قاه ولا من احتمل ولا من احتجم ولانه لم يوجد الجماع صورة لعدم
 الايلاج حقيقة ولا معنى لعدم الانزال عن شهوة المباشرة ولهذا ذكر الوالوجي في فتاواه بان من جامع
 في رمضان قبل الصبح فلما خشى أن يخرج فانزل بعد الصبح لا يفسد صومه وهو بمنزلة الاحتلام لوجود
 صورة الجماع معنى قالوا الصائم اذا جامع ذكره حتى أمني يجب عليه القضاء وهو المختار كذا في
 التجنيس والولوالحجة وبه قال عامة المشايخ كذا في النهاية واختار أبو بكر الاسكاف انه لا يفسد
 وجهه في غاية البيان بصيغة والاصح عندى قول أبي بكر لعدم الصورة والمعنى وهو مردود لان
 المباشرة المأخوذة في معنى الجماع أعم من كونها مباشرة الغير أو لابلان براد مباشرة هي سبب الانزال
 سواء كان ما يوشر مما يشتهى عادة أو لا ولهذا أفطر بالانزال في فرج الهيمة والميتة وليس كما
 يشتهى عادة واما ما نقل عن أبي بكر من عدم الافطار بالانزال في الهيمة فقال الفقيه أبو الليث ان
 هذا القول زلة منه وهل يحل الاستمنا بالكف خارج رمضان ان أراد الشهوة لا يحل لقوله عليه
 السلام نكح السيد ملعون وان أراد تسكين الشهوة برجي ان لا يكون عليه وبال كذا في الولوالحجة
 وظاهره انه في رمضان لا يحل مطلقا أطلق في النظر فشمع ما اذا نظر الى وجهها أو فرجها كرر النظر
 أولا وقيد به لانه لو قبلها بشهوة فانزل فسد صومه لوجود معنى الجماع بخلاف ما اذا لم ينزل حيث
 لا يفسد لعدم المنافى في صورة ومعنى وهو محتمل قوله أو قبل بخلاف الرجعة والمصاهرة لان الحكم هناك
 أدبر على السبب على ما يأتي ان شاء الله تعالى والمس والمباشرة والمصافحة والمعانقة كالقبلة ولا
 كفارة عليه لانها تقتصر الى كمال الجنابة لما بيننا ان الغالب فيها العقوبة لان الكفارة لغير الغائت
 وهو قد حصل فكانت زاجرة فقط ولهذا تدرى بالشبهات ولا بأس بالقبلة اذا أمن على نفسه
 الجماع والانزال ويكره اذا لم يأمن لان عينه ليس بمفطر وربما يصير فطره باعاقبته فان أمن اعتبر
 عينه وأبج له وان لم يأمن اعتبر عاقبته ويكرهه والمباشرة كالقبلة في ظاهر الرواية وعن محمد انه كره
 المباشرة الفاحشة واختار في نفع القدير رواية محمد لانها سبب غالب للانزال وجزم بالكره من غير
 ذكر خلاف الولوالحجة في فتاواه ويشهد للتصحيح المذكور في القبلة الحديث من ترخيصه للشيخ
 ونبيه الشاب والتبديل الفاحش كالمباشرة الفاحشة وهو ان يعض شفتيها كذا في معراج الدراية
 وقيدنا بكونه قبلها الا انها لولمته ووجدت لذة الانزال ولم تر بالافسد صومها عند أبي يوسف خلافا
 لمحمد وكذا في وجوب الغسل كذا في المعراج والمراد بالمس المس بلا حائل فان مسها وراء الثياب
 فأمني فان وجد حرارة جلدها فسدوا فلا ولومت زوجه فانزل لم يفسد صومه وقيل ان تكلفه
 فسد كذا في المعراج أيضا وفي الذخيرة ولو مس فرج هيمة فانزل لا يفسد صومه بالاتفاق وفي
 الفتاوى الظهيرية فان عملت المرأتان غسل الرجال من الجماع في رمضان ان أنزلت فعمله القضاء
 وان لم ينزل فلا غسل ولا قضاء وأما رالى أنه لو أصبح جنبا لا يضره كذا في المحيط (قوله أو ادهن أو
 احتجم أو اكتمل أو قبل) أي لا يفطر لان الادهان غير مناف للصوم لعدم وجود المفطر صورة ومعنى
 والداخل من المسام لان المسالك فلا ينافيه كما لو اغتسل بالماء البارد ووجد برده في كبده وانما
 كره أبو حنيفة الدخول في الماء والتلف بالثوب المبلول لما فيه من اطهار الفجر في اقامة العبادة
 لانه قريب من الافطار كذا في فتح القدير وقال أبو يوسف لا يكره ذلك كذا في المعراج وكذا

أو احتمل أو انزل بنظر أو
 ادهن أو احتجم أو اكتمل
 أو قبل

في شرح التحرير لابن
 أمير حاج ولذا سئل تعالى
 عدم المؤاخذه به (قوله
 وان أراد تسكين الشهوة)
 أي الشهوة المفرطة
 الشاغلة للقلب وكان
 عز بلا زوجة ولا أمة
 أو كان الا انه لا يقدر على
 الوصول اليها العذر كذا
 في السراج الوهاج (قوله
 وعن محمد انه كره المباشرة
 الفاحشة) هي ان يعانقها
 وهما متجردان ويمس
 فرجها قال في الذخيرة
 وهذا مكروه بخلاف
 لان المباشرة اذا بلغت
 هذا المبلغ تقضى الى
 الجماع غالباً اه تأمل
 (قوله وقيل ان تكلف
 له فسد) قال الرمي ينبغي
 ترجيح هذا لانه أدعى في
 سببية الانزال تأمل

أودخل حلقه غباراً أو ذباباً وهوذا كر لصومه أو أكل ما بين أسنانه

(قوله لأن القطرة يحد ملوحتها) كذا في الفتح ثم قال فالأولى عندي الاعتبار بوجودان الملوحة لصحح المحس لأنه لا ضرورة في أكثر من ذلك وما في فتاوى قاضيخان لودخل دمعه أو عرق جبينه أو دم رطافه حلقه فسد صومه يوافق ما ذكرناه فإنه علق بوضوئه إلى الحلق بمجرد وجدان الملوحة دليل ذلك اه قال في النهر وأقول في الخلاصة في القطرة والقطرتين لا فطر ما في لا أكثر فإن وجد الملوحة في جميع الفم واجتمع شيء كثير وابتلعه أظفر والا فلا وهذا ظاهر في تعليق الحكم على وجدان الملوحة في جميع الفم إذ لا شك أن القطرة والقطرتين ليسا كذلك وعليه يحمل ما في الحاشية فتدبر اه وفي الامداد عن المقدسي القطرة لقلتها لا يحد طعمها في الحلق لتلاشيها قبل الوصول إليه (قوله لما ان الكثير لا يبقى) قال في النهر ممنوع إذ قدر المظفر ما يبقى ومن ثم قال الشارح المراد بما بين الأسنان القليل اه فليتامل

الاحتجاج غير مناف أيضاً ولما روينا من الحديث وهو مكره للصائم إذا كان يضعفه عن الصوم أما إذا كان لا يخافه فلا بأس كذا في غاية البيان وكذا لا كتحال وأطلقه فأود أنه لا فرق بين أن يحد طعمه في حلقه أولاً وكذا لوبرق فوجد لونه في الأصح لان الموجود في حلقه أثره لا عينه كما لو ذاق شيئاً وكذا الوصف في عينه لبن أو دواء مع الدهن فوجد طعمه أو مرارته في حلقه لا يفسد صومه كذا في الظهيرية وفي الولو الجمية والظهيرية ولومص الهليج وحل بمضغها فدخل البراق حلقه ولا يدخل عينها في جوفه لا يفسد صومه فان فعل هذا بالغانيد أو السكر يلزمه القضاء والكفارة وفي ما آل الفتاوى لو أظفر على المحلاة فوجد طعمها في فم الصلاة لا يفسد صلاته وأما القبلة فقد تقدم الكلام عليها (قوله أودخل حلقه غباراً أو ذباباً وهوذا كر لصومه) يعني لا يفطر لان الذباب لا يستطيع الامتناع عنه فشا به الدخان والغبار لدخوله ما من الأنف إذا طبق الفم قبله بما ذكرناه ولو وصل لحلقه دموعه أو عرقه أو دم رطافه أو مطر أو ثلج فسد صومه لتيسر طبق الفم وفتحها أحياناً مع الاحتراز عن الدخول وان ابتلعه فتمتد الزمته الكفارة واعتبار الوصول إلى الحلق في الدمع ونحوه مذكور في فتاوى قاضيخان وهو أولى مما في الحزانة من تقييد الفساد بوجدان الملوحة في الأكثر من قطرتين وفي الفساد في القطرة والقطرتين لان القطرة يحد ملوحتها فلا معول عليه والتعليل في المطر بما ذكرناه أولى مما في الهداية والتبيين من التعليل بإمكان ان تأويه خيمة أو سقف فإنه يقتضي أن المسافر الذي لا يجد ما يأويه ليس حكمه كغيره وليس كذلك وفي الفتاوى الظهيرية وإذا نزل الدموع من عينيه إلى فمها فبالتبعها يجب القضاء بكفارة وفي متفرقات الفقيه أبي جعفر ان تلذذ ذبا بتلاع الدموع عيب القضاء مع الكفارة وغبار الطاحونة كالذخان وفي الولو الجمية الدم اذا خرج من الأسنان ودخل الحلق ان كانت الغلبة للبراق لا يفسد صومه وان كانت للدم فسد وكذا ان استنوباً احتياطاً ثم قال الصائم اذا دخل الخاط أنفه من رأسه ثم استشمه ودخل حلقه على تعمد منه لا شيء عليه لانه بمنزلة ريقه الا أن يجعله على كفه ثم يتلعه فيكون عليه القضاء وفي الظهيرية وكذا الخاط والبراق يخرج من فيه أو أنفه فاستشمه واستنشقه لا يفسد صومه وفي فتح القدير لو ابتلع ريق غيره أظفر ولا كفارة عليه وليس على اطلاقه فسيأتي في آخر الكتاب في مسائل شتى أنه لو ابتلع بزاق غيره كفر ولو صدقه والا وأقره عليه الشارح الزبيدي (قوله أو أكل ما بين أسنانه) أي لا يفطر لانه قليل لا يمكن الاحتراز عنه فجعل بمنزلة الريق ولم يقيد المصنف بالقلة مع ان الكثير مفسد موجب للقضاء دون الكفارة عند أبي يوسف خلافاً لفرسأ أن الكثير لا يبقى بين الأسنان وهو مقدار الحصة على رأي الصدر الشهيد أو ما يمكن أن يتلعه من غير ريق على ما اختاره الديوبسي واستحسنه ابن الهمام وما دونه قليل وأطلقه فشمّل ما اذا ابتلعه أو مضغه وسواء قصد ابتلعه أو لا كما في غاية البيان وقديماً كله لانه لو أخرجه ثم ابتلعه فسد صومه كما لو ابتلع سمسة أو حبة خنطة من خارج لكن تكلموا في وجوب الكفارة والختار الوجوب كذا في فتاوى قاضيخان وهو الصحيح كذا في المحط بخلاف ما لمضغها حيث لا يفسد لانها تتلاشى الا اذا كان قدر الحصة فان صومه يفسد وفي الكافي في السمسة قال ان مضغها لا يفسد الا ان وجد طعمها في حلقه قال في فتح القدير وهذا حسن جداً فليكن الاصل في كل قليل مضغه وصرح في المحط بما في الكافي وفي الفتاوى الظهيرية روى عن محمد أنه خرج على أصحابه يوماً وسألهم عن هذه المسئلة فقال ماذا تقولون في صائم رمضان اذا ابتلع سمسة واحدة كما هي أظفر قالوا لا قال أرايتم لو أكل كفا من سمسم واحدة بعد واحدة وابتلع كما هي قالوا

(قوله وان كان منعها تفريقها الخ) قال في السراج ينبغي ان يقال ان وصل تفريقها الى الجوف اولاً ان لا تجب الكفارة وان وصل
 اليه اولاً تجب الكفارة (قوله واراد بالتفريق ههنا الخ) قال الرملي عن القاموس التفريق بالضم قع الثمرة أو ما يلتزق به قعها
 جمعها تغاريق (قوله لعدم الخروج شرعاً) لان مادون ملء الفم ليس له حكم الخارج لانه يمكن ضبطه بخلاف ما كان ملء الفم
 فان له حكم الخارج وفائدته تظهر في أربع مسائل كما في السراج الوهاج أحدها اذا كان أقل من ملء الفم وعاد أو شيء منه قدر
 المحصة لم يفطر اجماعاً ما عند أبي يوسف فانه ليس بخارج لانه أقل من ملء الفم وعند محمد لا يصنع له في الادخال والثانية ان كان
 ملء الفم وأعاد أو شيئاً منه قدر المحصة فصاعداً أفطر اجماعاً ما عند أبي يوسف فلانه ملء الفم فكان خارجاً وما كان خارجاً اذا
 أدخله جوفه فسد صومه ومحمد يقول قد وجد منه الصنع والثالثة اذا كان أقل من ٢٩٥ ملء الفم وأعاد أو شيئاً منه أفطر

عند محمد لما روي عن أبي
 يوسف لا يفطر لما روي
 والرابعة اذا كان ملء الفم
 وعاد بنفسه أو شيء منه
 مقدار المحصة فصاعداً
 أفطر عند أبي يوسف
 أوقافاً وعاد لم يفطر وان
 أعاده أو استقاء أو ابتلع
 حصة أو حديداً قضى فقط

نعم وعليه الكفارة قال بالاولى أم بالخيرة قالوا بالاولى قال المحاكم الامام محمد بن يوسف فعلى
 قياس هذه الرواية يجب القضاء مع الكفارة اذا ابتاعها كما هي اه وتقدم ان وجوب الكفارة هو
 المختار وذكريتها واذا ابتاع حبة العنب ان مضغها قضى وكفروا وان ابتاعها كما هي ان لم يكن معها
 تفريقها فعليه القضاء والكفارة بالاتفاق وان كان معها تفريقها قال عامة العلماء عليه القضاء
 مع الكفارة وقال أبو شهيل لا كفارة عليه وهو الصحيح لانها لا تؤكل مع ذلك عادة وأراد بالتفريق
 ههنا ما يلتزق بالعنقود من حب العنب ونقبتة مسدودة به وان ابتلع نقاعة روى هشام عن محمد
 أن عليه الكفارة ثم ما يفسد الصوم فانه يفسد الصلاة وهو قدر المحصة وفي البرازية بأكل بعض لقمة
 وبق البعض بين أسنانه فشرع فيها وابتلع الباقي لا تبطل الصلاة ما لم تبلغ ملء الفم وقدر المحصة
 لا يفسد الصلاة بخلاف الصوم (قوله أوقافاً وعاد لم يفطر) لحديث السنن من زرعه القي وهو وصائم
 فليس عليه القضاء وان استقاء ذابقت وانما ذكر العود ليفيدان مجرد التقيء بلا عود ولا يفطر بالاولى
 وأطلقه فشم ما اذا ملا الفم أولاً وفيما اذا عاد وملا الفم خلاف أبي يوسف والصحيح قول محمد لعدم
 وجود الصنع وعدم وجود صورة الفطر وهو الابتلاع وكذا معناه لانه لا يتغذى به بل النفس
 تعافه (قوله وان أعاده أو استقاء أو ابتلع حصة أو حديداً قضى فقط) أي أعاد التقيء أو قاء ما دأب
 ابتلع ما لا يتغذى به ولا يتداوى به عادة فسد صومه ولزمه القضاء ولا كفارة عليه وأطلق في الاعادة
 فشم ما اذا ملا الفم وهو قول محمد لوجود الصنع وقال أبو يوسف لا يفسد لعدم الخروج شرعاً
 وهو المختار فلا بد من التقييد بملء الفم وأطلق في الاستقاء فشم ما اذا ملا الفم وهو قول محمد
 ولا يفطر عند أبي يوسف وهو المختار لكن ذكر المصنف في كافيته ان ظاهر الرواية كقول محمد وانما
 لم يقيد الاستقاء بالعمد كافي الهداية لما قدمه ان النسيان لا يفطر وما في غاية البيان ان ذكر العمد مع
 الاستقاء تأكيداً لانه لا يكون الامع العمد مردود لان العمد يخرج النسيان أي متعمداً الفطره لا متعمداً
 للقيء فالحاصل ان صور المسائل اثنا عشر لانه لا يخلو ما ان زرعه القي أو استقاء وكل منهما لا يخلو
 اما أن يملا الفم أولاً وكل من الاربعه اما ان عاد بنفسه أو أعاده أو خرج ولم يعده ولا عاد بنفسه وان
 صومه لا يفسد على الاصح في الجميع الا في مسألتين في الاعادة بشرط ملء الفم وفي الاستقاء بشرط ملء

وعند محمد لا وهو الصحيح
 لانه لم يوجد صورة الفطر
 وهو لا يتلذذ بصنعه ولا
 معناه لانه لا يتغذى به
 ولانه كما لا يمكن الاحتراز
 عن خروجه فكذلك ان
 عوده فجعل عفواً اه
 (قوله وانما لم يقيد
 الاستقاء بالعمد الى قوله
 لانه لا يخلو) ساقط من
 بعض النسخ والصواب
 وجوده (قوله فالحاصل
 ان صور المسائل اثنا عشر

(الخ) قال في الدر المنتقى فالحاصل انها تنفرع الى أربعة وعشرين لانه اما ان قاء أو استقاء وكل اما أن يملا الفم أو دونه وكل من
 الاربعه اما ان خرج أو عاد أو عاد وكل اما اذا كر لصومه أولاً ولا في فطر في الكل على الاصح الا في الاعادة والاستقاء بشرط المل مع
 التذكر لكن صحيح القهستاني عدم الفطر باعادة القليل وعود الكثير فنتبه وهذا في غير البلغم اما هو فغير مفسد مطلقاً خلافاً لابي
 يوسف في الصاعد واستحسنة الكمال وغيره (قوله الا في مسألتين في الاعادة بشرط ملء الفم وفي الاستقاء بشرط ملء الفم) هكذا في
 بعض النسخ وفي بعضها سقط قوله وفي الاستقاء وكان ينبغي على الاولى ان يقول في الاعادة أو الاستقاء بشرط ملء الفم فيهما وهذا
 بناء على قول أبي يوسف المختار لا على ظاهر الرواية كما علم مما روي وقوله وان وضواه ينتقض الا فيما اذا ملا الفم عطف على قوله
 وان صومه لا يفسد وهذه النسخة هي الصواب وفي بعض النسخ وفي ان وضواه ينتقض فيما اذا ملا الفم بزيادة في واسقاط

الاولعلمها كتب الرمي فقال لاوجه لاستثنائه مما تقدم (قوله في الظهيرية منها) أي من الصلاة أي من كتاب الصلاة ثم ان النسخ
هنا مختلفه والصواب الموافق لما رأيت في الظهيرية ان تكون العبارة هنا هكذا لوقاه أقل من ملء الغم لم تفسد صلاته وان أعاده
الى جوفه يجب أن يكون الخ وما قبل يجب من قوله وأطلق في أنواع التي والاستقاء فشمع ما اذا استقاء بلغماء الغم وهو قول أبي
يوسف وعند أبي حنيفة ومحمد لا يفسد صومه بناء على الاختلاف في انتقاض الطهارة وقول أبي يوسف هنا أحسن الى قوله كذا
في فتح القدير بحاله بعد تمام ٢٩٦ عبارة الخلاصة (قوله وتعبيري بالاستقاء الخ) موجود في موضعين الاول منهما

بعد مسألة البلع والثاني
بعد عبارة الخزانة وهذا
الثاني ساقط من بعض
النسخ والاصوب وجوده
لان الزبلي عبر بالقي فيهما
(قوله وينبغي أن يعتبر
عند محمد اتحاد السبب
الخ) اعترضه في النهران
على قول محمد لا يتأتى
التفريع لما انه يفطر
عنده بما دون ملء الغم
وحيث فلا يصح اعتبار
السبب على قوله كما في
الوضوء وهو ظاهر اه
قلت مراد المؤلف انه لو
أمكن التفريع لكان
ينبغي اعتبار اتحاد السبب
والمراد بالتفريع الفرق
بين العود والاعادة ويدل
على ان مراده ما قلنا قوله
بعد أما على قول محمد
فانه يبطل صومه بالمره
الاولى تأمل (قوله وأما
اذا ابتلع الخ) أي وأما
القضاء فقط اذا ابتلع الخ
(قوله والمخ اذا اعتاد
أكله وحده) كذا في

الغم وان وضوؤه يفتقض الا فيما اذا لم يعمأ الغم وأما الصلاة ففي الظهيرية منها لوقاه أقل من ملء
الغم لم تفسد صلاته وان أعاده الى جوفه يجب أن يكون على قياس الصوم عند أبي يوسف لا تفسد
وعن محمد تفسد وان تقبأ في صلاته ان كان أقل من ملء الغم لا تفسد صلاته وان كان ملء الغم
تفسد صلاته اه وفي الخلاصة من فصل الحديث في الصلاة فلوقاه ان كان من غير فصدته يبني اذا لم
يتكلم وان تقبأ لا يبني وهذا اذا كان ملء الغم فان كان أقل من ذلك لا تفسد صلاته فلا حاجة الى
البناء اه وأطلق في أنواع التي والاستقاء فشمع ما اذا استقاء بلغماء الغم وهو قول أبي يوسف
وعند أبي حنيفة ومحمد لا يفسد صومه بناء على الاختلاف في انتقاض الطهارة وقول أبي يوسف
هنا أحسن وقولهما في عدم النقض به أحسن لان الفطر انما يبطل بما يدخل أو بالقي وعمدان غير
نظر الى طهارة ونجاسة فلا فرق بين البلع وغيره بخلاف نقض الطهارة كذا في فتح القدير وتعبيري
بالاستقاء في البلع أولى مما في الشرح وغيره من التعبير بالقي كما لا يخفى ولو استقاء مراراً في مجلس
ملء فيه لزمه القضاء ان كان في مجالس أو غدوة ثم نصف النهار ثم عشية لا يلزمه كذا في خزنة
الاكمل وتعبيري بالاستقاء أولى من التعبير بالقي كما في الشرح وينبغي ان يعتبر عند محمد اتحاد
السبب لا المجلس كما في نقض الوضوء وان يكون هو الصحيح كما في النقض وينبغي أن يكون ما في الخزانة
مفرداً على قول أبي يوسف اما على قول محمد فانه يبطل صومه بالمره الاولى واما اذا ابتلع ما لا يتغذى
به ولا يتداوى به كالحصاة والحديد فلوجود صورته الفطر ولا كفارة لعدم معناه وهو ا يصل ما فيه
نفع البدن الى الجوف فقصرت الجناية وهي لا تجب الا بكاملها فانفتحت وفي القنية أفطر في رمضان
مرة بعد أخرى بتراب أو مدر لاجل المعصية فعليه الكفارة جزاؤه وكتب غيره نعم الفتوى على ذلك
وبه أفتى أئمة الامصار وانما عبر بالابتلاع دون الاكل لانه عبارة عن ا يصل ما يتأتى فيه المضغ وهو
لا يتأتى في الحصاة وكذا كل ما لا يتغذى به ولا يتداوى به كالحجر والتراب والدقيق على الاصح
والارز والعجين والمخ اذا اعتاد أكله وحده ولا في النواة والقطن والكاغند والسفرجل اذا لم
يدرك ولا وهو مطبوخ ولا في ابتلاع الجوزة الرطبة ويجب لومضغها أو مضغ اليابسة لان ابتلعها وكذا
يابس اللوز والبندق والفسق ان ابتلعها لا يجب وان مضغه وجبت كما يجب في ابتلاع اللوزة الرطبة
لانها تؤكل كما هي بخلاف الجوزة والتمغاضة كاللوزة والرمانه والبيضه كالجوزة وفي ابتلاع
البطيخة الصغيرة والحوخة الصغيرة والهليجته روى عن محمد وجوب الكفارة وتجب بأكل اللحم النيء
وان كان ممتته ممنناً لان دودها لا تجب واختلاف في الشحم واختار أبو الليث الوجوب وصححه في
الظهيرية فلو كان قد يد اوجب بالاخلاف وتجب بأكل الحنطة وقضمها لان مضغ قمحة للتلاشي

الفتح قال وقيل يجب في قليله دون كثيره وبه جزم في الجوهرة كما في النهر وكذا في السراج ومشي عليه في نور
الاصح وجعله المختار ونقله في الامداد عن المبتغي ونقل عن الخلاصة والبراز بقا اختيار الوجوب من غير ذكر تفصيل قال الرمي
والذي يظهر اعتماده التفصيل بين من اعتاد أكله وبين من لم يعتد (قوله روى عن محمد وجوب الكفارة) قال في النهر والاقيس
في الهليجته الوجوب لانه يتداوى بها على هذه الصورة ومن ثم جزم الشارح وغيره بوجوبها باكل الطين الارمني (قوله لان مضغ
قمحة للتلاشي) أي لا تجب الكفارة بذلك وأما الفساده فثبت لو وجد طعمها في حلقه على ما مر عن الكافي والفتح

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

اقتضاها لا يمكن جماعها اذا ادخل بدون اقتضاها نامل (قوله فلا تجب الكفارة لوجامع بهيمة أوميتة الخ) قال الرمي اقتصاره على نفي الكفارة بوجوب القضاء ولو لم ينزل مع ان الامر ليس كذلك لما ان جماع

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

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

ولا تجب بأكل الشبر الا اذا كان مقليا كذا في الظهير به وتجب بالطين الارمني وكذا بغيره على من يعتاد أكله كالمسعى بالطفل لا على من لا يعتاده ولا بأكل الدم في ظاهر الرواية وان أكل ورق الشجر فان كان مما يؤكل كورق الكرم فعليه القضاء والكفارة وان كان مما لا يؤكل كورق الكرم اذا عظم فعليه القضاء دون الكفارة ولو أكل قشور الرمان بشحمتها أو ابتلع رمانه فلا كفارة وهو محمول على ما اذا أكل مع القشور ولو أكل قشر البطيخ ان كان يابسا وكان بحال يتقدر منه فلا كفارة وان كان طريا لا يتقدر منه فعليه الكفارة وان أكل كاقورا أو مسكا أو زعفرانا فعليه الكفارة واذا أكل لقمة كانت في فيه وقت العصر وهوذا كرقصومه لا رواية لها في الاصول قال أبو حفص الكبير ان كانت لقمة غيره لا كفارة عليه وان كانت لقمة فابتلعها من غير ان يخرجها من فيه فعليه الكفارة هو الصحيح وان أخرجها ان بردت فلا كفارة لانها صارت مستقدرة وان لم تبرد وجبت لانها قد تخرج لاجل الحرارة ثم تدخل ثانيا كذا في الظهيرية (قوله ومن جامع أو جموع أو أكل أو شرب عمدا غذاء أو دواء قضى وكفر ككفارة الظهار) اما القضاء فلا استدراك المصلحة الفاتية وأما الكفارة فلتكامل الجنابة أطلقه فشمهل ما اذا لم ينزل لان الانزال شبع لان قضاء الشهوة يتحقق دونه وقد وجب المحل بدونه وهو عقوبة محضة خافية معنى العبادة أو لى وشمل الجماع في الدبر كالقبيل وهو الصحيح والمختار انه بالاتفاق كذا ذكره اللؤلؤي لتكامل الجنابة لقضاء الشهوة وانما ادعى أبو حنيفة نقصان في معنى الزمان حيث عدم فساد الفراش به ولا عبرة به في إيجاب الكفارة وأشار بقوله أو جموع ليفيد بعد التنصيص على الوجوب على المفعول به الطائغ امرأة أو رجلا الى أن المحل لا بد أن يكون مشتهى على الكمال فلا تجب الكفارة لوجامع بهيمة أوميتة ولو أنزل كما في الظهيرية وأما الصغيرة التي لا تشتهى فظاهر ما في شرح المجمع لابن الملك وجوب الكفارة بوطئها وروى عن أبي حنيفة عدم الوجوب مع انهم صرحوا في الغسل بأنه لا يجب بوطئها الا بالانزال كالبهيمة وجعلوا المحل ليس مشتهى على الكمال ومقتضاه عدم وجوب الكفارة مطلقا وفي القنية فاما تان الصغيرة التي لا تشتهى فلا رواية فيه واختلفوا في وجوب الكفارة وقيد بالعمد لاخراج الخيطي والمكروه فانه وان فسد ومهما لا تلزمهما الكفارة ولو حصلت الطواعية في وسط الجماع بعدما كان ابتداءه بالاكره لانها انما حصلت بعد الافطار كما في الظهيرية قال في الاختيار اذا كان الاكره منها فانها تجب عليهما وفي الفتاوى الظهيرية المرأة اذا كرهت زوجها في رمضان على الجماع فجامعها مكرها فالأصح انه لا تجب الكفارة عليه لانه مكره في ذلك وعليه الفتوى وأشار بقوله أكل أو شرب الى انه لا بد من وصوله الى المسلك المعتاد ولو وصل من غيره فلا كفارة كما سنذكره وأشار بما سياتي من قوله كما كله عمدا بعد اكله ناسيا من عدم وجوب الكفارة الى ان الكفارة لا تجب الا بافساد صوم

٣٨٧ - بحر ثاني في الوجه وعمل له بما هنا وقالوا في الغسل الصحيح انه متى أمكن وطؤهما من غير قضاء فهي ممن يجامع مثلها والا فلا يوجب الوضوء الصغير امرأته هل عليه الكفارة أم أدرهم صرحوا وظاهر كلام الحنافية في الغسل انها تجب وهو مقتضى اطلاق المتون قال في الحنافية غلام ابن عشرين جامع امرأته البالغ عليها الغسل لوجود السبب وهو موارة الحشفة بعد توجهه الخاطب ولا غسل على الغلام لانعدام الخاطب ثم قال ولو كان الرجل بالغا والمرأة صغيرة فالجواب على العكس وجماع المحصى يوجب الغسل على الفاعل والمفعول به لوارة الحشفة اه (قوله قال في الاختيار الى قوله وأشار) يوجد في بعض النسخ (قوله وأشار بما سياتي من قوله الخ)

أي الآتي في آخر فصل العوارض (قوله عند أبي حنيفة) لأنه بنية التمار لا يكون صائما عند الشافعي وبهذه الشبهة الناشئة من
الدليل اندرأت الكفارة اه ٢٩٨ (قوله خلافا لهما) أي لان الصوم بنية من النهار جائز فيكون جانيا على

صوم صحيح اه ابن
ملك (قوله كما لو أفطر
على ظن انه يوم مرضه)
جعله مشبهاً به لانه
بالاجماع بخلاف مسألة
المحض فان فيها اختلاف
المشايع والصحيح الوجوب
كما ذكره في التارخانية
قلت لكن صحيح قاضيان
في شرح الجامع الصغير
سقوط الكفارة في
المستثنين وشبههما بمن
أفطروا كبرظنه ان
الشمس غربت ثم ظهر
عدمه (قوله ومما يسقطها
حيضها أو نفاسها بعد
افطارها) في التارخانية
اذا جامع امرأته في نهار
رمضان ثم حاضت امرأته
أومرضت في ذلك اليوم
سقط عنه الكفارة عندنا
اه وهكذا رأيت في نسخة
أخرى ولعل الصواب
سقط عنها بضمير المرأة
تأمل (قوله وأفاد
بالتشبيه الخ) أقول هذا
إشارة الى انه لا يلزم أن
تكون مثلها من كل
وجه فان المسيس في
انثائها يقطع التتابع في
كفارة الظهر مطلقا
عمدا أو نسيانا للبلأو

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

نهار اللابية بخلاف كفارة الصوم والقتل فانه لا يقطعها فيما الا الفطر بعد أو بغيره عند رقنامل فقد زلت
بعض الاقدام في هذا المقام رملي

(قوله أما فيما بينه وبين

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

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

فالظاهر الفرق بين المحدود والكفارات فليتامل (قوله لان حد الزنا يرتفع) قال أبو السعود محشى مسكين قسده في بحر الكلام بما اذا لم يكن للزنى بهازوج فان كان فلا بد من اعلامه لكونه حق عبدا فلا بد من ابرائه عنه (قوله) بالوجوب على الجارية) أى وجوب كفارة الصوم (قوله أو الفطرية) أى فى الاستقاء (قوله حتى لا يحس به) أى فلا يكون الحديث الاول مخصوصا بحديث الاستقاء (قوله وبالضم فى أقطر) قال

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

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

وحيثئذ فيصح بناؤه
للفاعل وهو الأولى للمار
وللمفعول ونائب الفاعل
هو قوله في أذنه أي وجد
اقطارا في أذنه (قوله)
وان بقي الرشح في جوفه)
عبارة قاضيان وان بقي

وان أقطر في احليله لا

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

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

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

بالترشح وما يخرج رشحها لا يعود رشحها كالحجرة اذا سدد رأسها والقي في الحوض يخرج منها الماء ولا
 يدخل فيها ذكره الولوالجي وقال نعم قال في الهداية وهذا ليس من باب الفقهاء متعلق بالطب
 والخلاف فيما اذا وصل الى المئانة اما مادام في قصة الذكر فلا يفسد صومه اتفاقا كذا في الخلاصة
 وعارض به في فتح القدير ما في خزنة الاكل لو حشاذ كره بقطنه فغيبها انه يفسد كاحتشائها وأطال
 فيه وصحح في التحفة قول أبي يوسف ومحمد وهو رواية عن أبي حنيفة لكن رجح الشيخ قاسم في تصحيحه
 ظاهر الرواية وقيد بالأحليل الذي هو مخرج البول من الذكركر لان الاقطار في قبل المرأة يفسد
 الصوم بخلاف على الصحيح كذا في غاية البيان وفي الولوالجية انه يفسد بالاجماع وعلمه في فتح
 القدير بانه شبهه بالحقنة وفي شرح الجمع لابن فرشته الاحليل مخرج البول ومخرج اللبن من الثدي
 (قوله وكره ذوق شئ ومضغه بلا عذر) لما فيه من تعريض الصوم للفساد ولا يفسد صومه لعدم
 الفطر صورة ومعنى قيد بقوله بلا عذر لان الذوق بعذر لا يكره كما قال في الحانية فيمن كان زوجه هاسي
 الخلق أو سيدها لا بأس بان تذوق بلسانها وليس من الاعذار الذوق عند الشراء ليعرف الجيد من
 الردي بل يكره كما ذكره في الولوالجي وتبعه في فتح القدير وفي المحيط يجوز ان يقال لا بأس به كي لا يغيب
 والمضغ بعذر بان لم تجد المرأة من يمضغ لصدف الطعام من حائض أو نفساء أو غيرهما ممن لا يصوم ولم
 تجد طبيخا ولا لبنا حلبيلا لا بأس به للضرورة ألا ترى انه يجوز لها الافطار اذا خافت على الولد فالمضغ
 أولى وأطلق في الصوم فشمع الغرض والنفل وقد قالوا ان الكراهة في الفرض أما في الصوم التطوع
 فلا يكره الذوق والمضغ فيه لان الافطار فيه مباح للعذر وغيره على رواية الحسن كذا في التنجيس
 وتبعه في النهاية وفتح القدير وغيرهما وفيه بحث لان المذهب ان الافطار في التطوع لا يحل من غير
 عذر فما كان تعريضه عليه يكره لان كلامنا عند عدم العذر وأما على رواية الحسن فسلم وسيأتي
 انها شاذة (قوله ومضغ العلك) أي ويكره مضغه في ظاهر الرواية لما فيه من تعريض الصوم
 على الفساد ولانه يتم بالافطار أطلقه فأفاد انه لا فرق بين علك وعلك في انه لا يفطر وانما يكره وهو
 ظاهر الرواية كذا في غاية البيان والمتأخرون قيدوه بان يكون أبيض وقدم مضغه غيره اما اذا لم
 يمضغه غيره أو كان أسود مطلقا يفطره لانه اذا لم يمضغه غيره يتفتت في تجاوز شئ منه حلقه واذا مضغه
 غيره لا يتفتت الا ان الاسود يذوب بالمضغ فاما الابيض لا يذوب واطلاق محمد يدل على ان الكل سواء
 كذا ذكره الولوالجي في فتاواه واختار المحقق كلام المتأخرين لان اطلاق محمد محمول عليه للقطع
 بانه محلل بعدم الوصول فاذا فرض في بعض العلك معرفة الوصول منه عادة وجب الحكم فيه بالفساد
 لانه كالمبتقن اه وقال غير الاسلام وعموم ما قال محمد في الجامع الصغير اشارة الى انه لا يكره العلك
 لغير الصائم ولكن يستحب للرجال تركه الا للعذر مثل ان يكون في فمه بخر اه وأما في حق النساء
 فالاستحباب لهن فعله لانه سواء كهن وفي فتح القدير والاولى الكراهة للرجال الاحاجة لان الدليل أعني
 التشبه يقتضيها في حقهم خالي عن المعارض وفي الفتاوى الظهيرية صائم عمل عمل الابريسم فأدخل
 الابريسم في فيه فخرجت خضرة الصبغ أو صفيرته أو جرتته واختلطت بالريق فأخضر الريق أو
 اصفر أو اجربا فتابعه وهو ذاك صومه فسد صومه وفي المحيط عن أبي حنيفة انه يكره للصائم المضمضة
 والاستنشاق لغير الوضوء ولا بأس به للوضوء وكره الاغتسال وصب الماء على الرأس والاستنقاع في
 الماء والتلف بالثوب المبلول لانه اظهار النجس عن العبادة وقال أبو يوسف لا يكره وهو الاظهر
 لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم صب على رأسه ماء من شدة الحر وهو صائم ولان فيه اظهار

وكره ذوق شئ ومضغه بلا
 عذر ومضغ العلك

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

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

ضعف بنيته وعجز بشريته فان الانسان خلق ضعيفا لا اطهار الفجر (قوله لا كحل ودهن شارب) أي لا يكره يجوز أن تكون الفاء منه ماقنوحة فيكونان مصدرين من كحل عينيه كحلا ودهن رأسه دهنًا إذا طلاه بالدهن ويجوز أن يكون مضموماً ويكون معناه ولا بأس باستعمال الكحل والدهن كذافي العناية وفي غاية البيان الرواية بفتح الكاف والدال وانما لم يكرها لما انه نوع ارتفاق وليس من محظور الصوم وقد نذب صلى الله عليه وسلم الى الا كتحال يوم عاشوراء والى الصوم فيه ولا بأس بالا كتحال للرجال اذا قصدوا به التداوى دون الزينة ويستحسن دهن الشارب اذا لم يكن من قصده الزينة لانه يعمل عمل الحضاب ولا يفعل لتطويل الحية اذا كانت بقدر المسنون وهو القبضة كذافي الهداية وكان ابن عمر يقبض على لحيته فيقطع ما زاد على الكف رواه أبو داود في سننه وما في الصحيحين عن ابن عمر عنه عليه الصلاة والسلام أحفوا الشوارب واعفوا اللحي فمحمول على اعفائها من أن يأخذها لها أو كلها كما هو فعل مجوس الاعاجم من حلق لحاهم فيقع بذلك الجمع بين الروايات وأما الاخذ منها وهي دون ذلك كما يفعل بعض المغاربة والمختصة من الرجال فلم يجه أحد كذافي فتح القدير وقد صرح في النهاية بوجوب قطع ما زاد على القبضة بالضم ومقتضاه الأثم بتركه واعلم انه لا تلازم بين قصد الجمال وقصد الزينة والقصد الاول يدفع الدين واقامة ما به الوقار واطهار النعمة شكر الأنفرا وهو أترأب النفس وشهامتها والثاني أثرضعفها وقالوا بالحضاب وردت السنة ولم يكن لقصد الزينة ثم بعد ذلك ان حصلت زينة فقد حصلت في ضمن قصد مطلوب فلا يضره اذا لم يكن ملتفتا اليه كذافي فتح القدير ولهذا قال الولوالجي في فتاواه لبس الشباب الجميلة مباح اذا كان لا يتكبر لان التكبر حرام وتفسيره أن يكون معها كما كان قبلها اه (قوله وسواك وقبلة ان أمن) أطلقه فشمّل الرطب واليابس والمبلول وغيره وقبل الزوال وبعده لعدم قوله صلى الله عليه وسلم لولا ان أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء وعند كل صلاة لتساوله الظهر والعصر والمغرب وقد تقدم أحكامه في سنن الطهارة فارجع اليها ولم يتعرض لسنة السواك للصائم ولا شك فيه كغير الصائم صرح به في النهاية والله أعلم

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

﴿فصل في العوارض﴾
لا كحل ودهن شارب وسواك وقبلة ان أمن
﴿فصل في العوارض﴾

(قوله وهي هنا ثمانية الخ) نظمها المقدسي في بيت واحد فقال
سقم واكره وجل وسفر
وضع وجوع وعطش وكبر
انتهى والاولى انشاده
خاليا من الضرورة هكذا

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

﴿فصل في العوارض﴾

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

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

ان يراد بالعوارض ما يبيح عدم الصوم ليطرد في الكحل (قوله وفي فتح القدير الامة اذا ضعفت الخ) قال الرمي قال في جامع العوارض
ولو ضعف عن الصوم لاشتغاله بالعبادة فله ان يفطر ويطلع لكل يوم نصف صاع اه وأقول هذا اذا لم يدرك عدة من أيام أخر
يمكنه الصوم فيها ما اذا أمكنه يجب القضاء وعلى هذا الحصاد في شهر رمضان اذا لم يقدر عليه مع الصوم ويهلك الزرع بالتأخير لا شك
في جواز الفطر والقضاء اذا أدرك عدة من أيام أخر والله تعالى أعلم (قوله للامة أن ٣٠٣ تمتع الخ) أي لا يجب عليها طاعته

في ذلك وانظر هل يجوز
لها طاعته أم لا والظاهر
الثاني تأمل ولكن مقتضى
ما في شرح الوهبانية
للشربلالي الاول حيث
قال صائم أعب نفسه في
عمل حتى أجهده العطش
فأفطر لزمته الكفارة
وقيل لا تزمه وبه أفتى
البقالى وهذا بخلاف
الامة اذا أجهدت نفسها

لمن خاف زيادة المرض
الفطر

لانها معذورة تحت قهر
المولى ولها أن تمتع من
ذلك وكذا العبد اه
فقوله ولها يفيدانه يجوز
لها طاعته الآن يقال
ان قوله ولها معناه انه
يصل لها مخالفة أمره ان
أمكنها وقوله قبله بخلاف
الامة محمول على ما اذا
فعلت بغير اختيارها
بدليل التعليل تأمل (قوله
كان عليه الكفارة) قال
في جامع الفصولين وقيل
لا ولو أفطر على ظن انه
يقاتل أهل الحرب فلم

والجوع والعطش وكبر السن كذا في البدائع (قوله لمن خاف زيادة المرض الفطر) لقوله تعالى فن
كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر فانه أباح الفطر لكل مريض لكن القطع بان شرعية
الفطر فيه انما هو لدفع المخرج وتحقيق المخرج منوط بزيادة المرض أو إبطاء البره أو إفساد عضو ثم
معرفة ذلك باجتهاد المريض والاجتهاد غير مجرد الوهم بل هو غلبة الظن عن اماره أو تجربة أو باخبار
طبيب مسلم غير ظاهر الفسق وقيل عدالتها شرط فلويرأى من المرض لكن الضعف باق وخاف أن
يمرض سأل عنه القاضي الامام فقال الخوف ليس بشئ كذا في فتح القدير وفي التبيين والصحيح
الذي يخشى أن يمرض بالصوم فهو كالمرضى ومراده بالخشية غلبة الظن كما أراد المصنف بالخوف ايها
وأطلق الخوف ابن الملك في شرح المجموع وأراد الوهم حيث قال لو خاف من المرض لا يفطر وفي فتح
القدير الامة اذا ضعفت عن العمل وخشيت الهلاك بالصوم جاز لها الفطر وكذا الذي ذهب به
متوكل السلطان الى العمارة في الايام المحارة والعمل الخشيت الهلاك أو نقصان العقل
وقالوا الغازي اذا كان يعلم يقينانه يقاتل العدو في شهر رمضان ويخاف الضعف ان لم يفطر يفطر
قبل الحرب مسافرا كان أو مقبلا وفي الفتاوى الظهيرية والولولوجية للامة ان تمتع من امتثال أمر
المولى اذا كان ذلك يجهزها عن اقامة الفرائض لانها مبقاة على أصل الحرية في حق الفرائض أطلق
في المرض فشمهل ما اذا مرض قبل طلوع الفجر أو بعده بعد ما شرع بخلاف السفر فانه ليس بعذر في
اليوم الذي أنشأ السفر فيه ولا يصل له الافطار وهو عذر في سائر الايام كذا في الظهيرية وأشار باللام
الى انه مخير بين الصوم والفطر لكن الفطر رخصة والصوم عزيمة فكان أفضل الا اذا خاف الهلاك
فلا فطار واجب كذا في البدائع وفي الظهيرية رجل لو صام في شهر رمضان لا يمكنه أن يصلي قائما
واذا أفطر يمكنه أن يصلي قائما فانه يصوم ويصلي قاعدا جعابين العبادتين وفي الخلاصة لو كان له
نوبة حتى فأكل قبل ان تظهر يعني في يوم النوبة لا بأس فان لم يحجم فيه كان عليه الكفارة كما لو أفطرت
على ظن انه يوم حيضها فلم تحض كان عليها الكفارة لوجود الافطار في يوم ليس فيه شبهة الاباحة
وهذا اذا أفطر بعد ما نوى الصوم وشرع فيه اما لو لم ينو كان عليه القضاء دون الكفارة كذا في
فتاوى قاضيجان وفي الظهيرية رضيع مبطون يخاف موته من هذا الدواء وزعم الاطباء ان الطير اذا
شربت دواء كذا برئ الصغير وتمائل وتحتاج الطير الى ان تشرب ذلك نهرا في رمضان قبل لها ذلك اذا
قال ذلك الاطباء الخذاق وكذلك الرجل اذا لدغته حية فافطر بشرب الدواء قالوا ان كان ذلك ينفعه
فلا بأس به أطلق في الكتاب الاطباء الخذاق قال رضى الله عنه وعندى هذا محمول على الطبيب
المسلم دون الكافر كسلم شرع في الصلاة بالتميم فوعده كافر اعطاء الماء فانه لا يقطع الصلاة لعل
غرضه افساد الصلاة عليه فكذلك في الصوم اه وفيه اشارة الى ان المريض يجوز له أن يستطب
بالكافر فيما عدا ابطال العبادة لانه عال قبول قوله باحتمال أن يكون غرضه افساد العبادة لا

يتفق القتال لا يكفر والفرق أي بين هذا وبين من له نوبة حتى ان القتال يحتاج الى تقديم الافطار ليقوى بخلاف المرض اه
وحاصله ان المقاتل يحتاج الى تقديم الأكل فصار ما ذوقا فيه قبل وجود حقيقة العذر بخلاف المريض فلذا يلزمه الكفارة اذا لم
يوجد عذره بعد الاكل لكن قد مناعن قاضيجان في شرح الجامع سقوطها عنه أيضا وكذا عن ظنت انه يوم حيضها (قوله برئ
الصغير وتمائل) قال في القاموس في مادة مثل تمائل العليل قارب البره (قوله وفيه اشارة الى ان المريض يجوز له الخ) قال في

انه راجحنا ورفيه كلام لان عندهم نصح المسلم كفر فاني يتطرب بهم اه قال محشيه و ايديه شيخنا بما نقله عن الدر المنثور للسلامة
 السيوطي من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ما خلا كافر بمسلم الا عزم على قتله (قوله وفي القنية لا يجوز للخباز الخ) قال الرملي
 ما قدمناه عن جامع الفتاوى يدخل فيه الخباز وغيره وقوله هو كاذب الخ فيه نظر فان طول النهار وقصره لا يدخل له في الكفاية فقد
 يظهر صدقه في قوله لا يكفيني فيفوض اليه جلال حاله على الصلاح تامل اه وفي الامداد عن التتار خانية سئل على بن أحمد عن
 المحترف اذا كان يعلم انه لو اشتغل بحرقته يلحقه مرض يبيع الفطر وهو محتاج الى تحصيل النفقة هل يباح له الاكل قبل ان يعرض
 فنع من ذلك اشد المنع وكذا حكاية عن أستاذة الوبري واذا لم يكفه عمل نصف النهار ويستريح في النصف الباقي وهو محجوج باقصر
 ايام الشتاء اه قلت ويمكن جل ما مر عن جامع الفتاوى على ما يأتي من نذر صوم الابد فضعف عنه لاشتغاله بالمعيشة وبقره
 اطلاق قوله فله ان يفطرو ويطلع تامل وانظر اذا كان أجرنه في العمل مدة معلومة هل له الفطر اذا جاء رمضان والظاهر نعم اذا لم
 يرض المستأجر بفسخ الاجارة ٣٠٤ كما في الظرف انه يجب عليها الارضاع بالعقد فيحل لها الافطار اذا خافت على الولد فيكون

خوفه على نفسه أولى تامل
 وينبغي التفصيل في مسألة
 المحترف بان يقال اذا كان
 عنده ما يكفيه وعياله
 لا يحل له الفطر لانه اذا
 كان كذلك يحرم عليه
 والمسافر وصومه أحب
 ان لم يضره

السؤال من الناس فلا
 يحل له الفطر بالاولى وان
 كان محتاجا الى العمل
 يعمل بقدر ما يكفيه
 وعياله حتى لو أداه العمل في
 ذلك الى الفطر حل له اذا
 لم يمكنه العمل في غير ذلك
 مما لا يؤديه الى الفطر من
 سائر الاعمال التي يقدر
 عليها (قوله فجعل نفسه

بان استعماله في الطب لا يجوز وفي القنية لا يجوز للخباز ان يخبز خبزا يوصله الى ضعف مبيع الفطر بل
 يخبز نصف النهار ويستريح في النصف قبل له لا يكفيه أجرته أو ربحه فقال هو كاذب وهو باطل
 باقصر ايام الشتاء (قوله والمسافر وصومه أحب ان لم يضره) أي جازل للمسافر الفطر لان السفر لا يعرا
 عن المشقة فجعل نفسه عذرا بخلاف المرض لانه قد يخف بالصوم فشرط كونه مفضيا الى المخرج وانما
 كان الصوم أفضل ان لم يضره لقوله تعالى وان تصوموا خير لكم ولان رمضان أفضل الوقتين فكان
 فيه الاداء أولى ولا يرد علينا القصر في الصلوات فانه واجب حتى يأثم بالانتهاء لان القصر هو العزيمة
 وتسميتهم له رخصة اسقاط مجاز وقول صاحب غاية البيان ان القصر أفضل تسامح ولو قال المصنف
 وصومه أحب ان لم يضره ما كان أولى لشواه قسده بقوله ان لم يضره لان الصوم ان ضره بان
 شق عليه والفطر أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام ليس من البر الصيام في السفر قاله لرجل صائم
 يصب عليه الماء وفي المحيط ولو أراد المسافر ان يقيم في مصر أو يدخل مصره كره له أن يفطر لانه اجتمع
 في اليوم المبيح وهو السفر والحرم وهو الاقامة فربحنا المحرم احتياطا وصرح في الخلاصة بكرهه
 الصوم ان أجهدته وأطلق الضرر ولم يقيد به بضره لانه لو لم يضره الصوم لكن كان رفقاؤه
 أو عامتهم مفطرين والنفقة مشتركة بينهم فالافطار أفضل كذا في الخلاصة والظهيرية لان ضرر
 المال كضرر البدن وأشار الى أن انشاء السفر في شهر رمضان جائز لا طلاق النص خلافا للعلوي وان
 عباس كذا في المحيط وفي الولوالجية والسفر الذي يبيح الفطر هو الذي يبيح القصر لان كلاهما قد
 ثبتت رخصته وأطلق السفر فشمّل سفر الطاعة والمعصية لما عرف وأراد بالضرر الضرر الذي ليس
 فيه خوف الهلاك لان ما فيه خوف الهلاك بسبب الصوم فالافطار في مثله واجب لانه أفضل كذا

عذرا أي نفس السفر عذروا ن (عرا) عن المشقة لانها موجودة فيه غالبا والنادر كالعدم فأنيطت الرخصة بنفس السفر وظاهر في
 اطلاقهم انه لو دخل بلادا ولم ينو فيه اقامة نصف شهر ان له الفطر ويؤيده ما يأتي في بيان كلامه من عبارة المحيط حيث علق كراهة
 الفطر على الاقامة في مصر أو دخوله الى مصره ففرق بين مصره وغير مصره فعلق الكراهة في مصره على الدخول وفي غير مصره
 على الاقامة ويدل عليه أيضا ما يذكروه عن الولوالجية من ان السفر المبيح للفطر هو المبيح للقصر والله أعلم (قوله وفي المحيط ولو أراد
 المسافر الخ) أي اذا كان الرجل مسافرا في أول النهار وأراد أن يدخل في أثناء النهار مصر غير مصره وينوي فيه الاقامة أو يدخل
 مصره مطلقا يجب عليه صوم ذلك اليوم ترجيحاً للمحرم وهو الاقامة والظاهر ان هذا اذا كان دخوله المصر في وقت النية كما يفيد
 ما سأتى في شرح قول المصنف ولو نوى المسافر الافطار الخ لانه حينئذ يكون قد اجتمع فيه المبيح والمحرم بخلاف ما اذا كان في وقت
 النية مسافرا لانه تمحض فيه المبيح نعم بعد اقامته يجب عليه امساك بقية يومه كما سأتى هذا ما ظهر لي تامل لكن رأيت في البدائع
 ما يخالفه حيث قال بعد ذكره عبارة المحيط المذكورة فان كان أكبر رأيه انه يتفق دخوله المصر حين تغيب الشمس فلا بأس بالفطر
 فيه اه ذكر ذلك فيمبيل باب الاعتكاف (قوله لان ضرر المال كضرر البدن) قال في النهر عمل في الفتاوى أفضلية الافطار

جوابه: (قوله أي ولا قضاء على المريض والمسافر) - أرجع في النهر الضمير المجرور إلى المرض والسفر واليه يوجه كلام الزباني وهو أظهر في التقيد المذكور في قوله قيد به أي يموتها على السفر والمرض وان كان ظاهراً على ما ذكرناه بعد الصحة والاقامة لا بوصفان حقيقة بل بوصف المسد كوز (قوله وغلطه القدوري) قال في النهر يعني رواية ودراية اذ لزوم الكل متوقف على القدرة عليه ولم توجهوا الكتب المعتمدة تامة بخلاف ما قاله والعادة قاضية باستحالة نقل غير المذهب وترك المذهب وبهذا اندفع ما يأتي عن غاية البيان (قوله ليظهر في الايضاء) تعليل للنفي وهو يلزمه وقوله لانه أي التذرع معلق بالصحة تعليل للنفي (قوله لانه معلق بالصحة) أي النذر وهو قول المريض لله على صوم هذا الشهر أي لانه في قوة قوله اذ ابرئت (قوله والحاصل ان الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجيء الشهر لا يلزمه شيء بخلاف وان مات بعد ما صح يوماً يلزمه الايضاء بالجميع عندهما وعند محمد بقدر ما صح وفصل الطحاوي فقال ان لم يصم اليوم الذي صح فيه لزمه الكل ٣٠٥ وان صامه لا يلزمه شيء كالمرضى

في رمضان الخ) هكذا في بعض النسخ وفي بعضها اضطراب وعلى هذه النسخة يجب ابدال الصحيح بالمرضى وفي بعض النسخ والحاصل ان الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجيء الشهر لا يلزمه شيء ولو صام بعضه ثم ولا قضاء ان ماتا عليهما

في البدائع ومنه ما اذا أكره المريض والمسافر ان الافطار واجب ولا يصح الصوم حتى لو امتنع من الافطار فقتل يأنم كالا كراه على كل الميتة بخلاف ما اذا كان صحيحاً مقيماً أكره بقتل نفسه فانه يرخص له الفطر والصوم أفضل حتى لو امتنع من الافطار حتى قتل يثاب عليه لان الوجوب ثابت حاله الا كراهه وأثر الرخصة بالا كراهه في سقوط الاثم بالترك لا في سقوط الواجب كالا كراه على الكفر كذا في البدائع وقيدنا بكونه أكره بقتل نفسه لانه لو قيل له لتفطرن أو لا تفتلن ولداك فانه لا يباح له الفطر كقوله لتشر بن الحمر أو لا تفتلن ولداك فصار كتهديده بالحبس كذا في النهاية وفي فتاوى قاضيخان المسافر اذا نذر شيئاً قد نسبه في منزله فدخل فافطر ثم خرج قال عليه الكفارة قياساً لانه مقيم عند الاكل حيث فرض سفره بالعود الى منزله وبالقياس تأخذ اه (قوله ولا قضاء ان ماتا عليهما) أي ولا قضاء على المريض والمسافر اذا ماتا قبل الصحة والاقامة لانهم لم يدركا عدة من أيام آخر فلم يوجد شرط وجوب الاداء فلم يلزم القضاء قيد به لانه لو صح المريض أو أقام المسافر ولم يقض حتى مات لزمه الايضاء بقدره وهو مصرح به في بعض نسخ المتن لوجود الادراك بهذا المقدار وذكر الطحاوي ان هذا قول محمد وعندهما يلزمه قضاء الكل وغلطه القدوري وتبعه في الهداية قال والصحيح انه لا يلزمه الا بقدره عند الكل وانما الخلاف في النذر بان يقول المريض لله على صوم هذا الشهر فصم يوماً ثم مات يلزمه قضاء جميع الشهر عندهما وعند محمد قضاء ما صح فيه والفرق لهما ان النذر سبب فظهر الوجوب في حق الخلف وفي هذه المسئلة السبب ادراك العدة فيقدر بقدر ما أدرك فيه وانما يلزمه القضاء قبل الصحة ليظهر في الايضاء لانه معلق بالصحة وان لم يذ كرادة التعليق فيصح التصرف المكلف ما أمكن فينزل عند الصحة وأجاب عنه في غاية البيان بان الجماعة الذين أنكروا الخلاف نشؤوا بعد الطحاوي بكثير من الزمان باعتبار ان الخلاف لم يبلغهم وهو ليس بحجة عليه لان جهل الانسان لا يعتبر حجة على غيره وقد ذكره بعدما ثبت عنده وهو ممن لا يتم لاوصافه الجيلة والحاصل ان الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجيء الشهر لا يلزمه شيء بخلاف وان

مات يلزمه الايضاء بما بقي من الشهر وأما المريض اذا نذر ثم مات قبل الصحة لا يلزمه شيء بخلاف وان مات بعد ما صح يوماً لزمه الايضاء بالجميع عندهما وعند محمد بقدر ما صح اه ولا يخفى ان تفصيل الطحاوي انما هو في القضاء كما علم من كلامه المار ولذا ردوا عليه هذا

٣٩٩ بحر - ثاني) وفي السراج رجل نذر صوم رجب فاقام أياماً فادرك على الصوم قبل رجب ثم مات ذكر في الفتاوى ان عليه الوصية بشهر كامل وذكر الحاكم انه يوصي بقدر ما قدره وذكر في الكرخي انه ان مات قبل رجب لاشي عليه والا ولان روايتان عنهما والثالث قول محمد خاصة لان الزام ما لا يقدر عليه محال ولذا لا يوصي اذ لم يقدر على قضاء رمضان ولهما على طريقة الحاكم ان النذر سبب ملزم فجاز الفعل عقبيه وانما التأخير لتسهيل الاداء لانه لا بد من التمكن من الاداء لتسلياً يلزم تكليف ما لا يطاق ولهما على طريقة الفتاوى ان الزوم اذ لم يظهر في حق الاداء يظهر في خلفه وهو الاطعام فاذا ثبت هذا فنقول اذا نذر شهر غير معين ثم أقام بعد النذر أياماً فادرك على الصوم فلم يصم فعندهما يلزمه الوصية بجميع الشهر على كلا الطرفين وقال محمد وزفر لقدر ما قدر وجه قولهما على طريق الحاكم ان ما أدركه صالح لصوم كل يوم من أيام النذر فاذا لم يصم جعل كالقادر على الجميع فوجب الايضاء وعلى طريقة الفتاوى النذر ملزم في الذمة الساعة ولا يشترط امكان الاداء وفائدة الخلاف اذا صام ما أدرك فعلى الاول لا يجب

الايضاء بالباقي وعلى الثاني يجب ومثله لو نذر ليلا صوم شهر غير معين ومات في الليل لا يجب الايضاء على الاول لعدم الادراك
ويجب على الثاني ولو اوجب على نفسه صوم رجب ثم أقام أياما ولم يصم فقدم اه مافي السراج لمخا صوبه علم وجه الفرق بين
النذر المعين والمطلق ثم قال في السراج مريض لا يقدر على الصوم نذر صوم رجب ثم دخل رجب وهو مريض ثم صح بعده يوما أو
يومين فلم يصم ثم مرض ومات فعليه الايضاء بجميع الشهر اما على طريقة الفتاوى فظاهر وكذا على طريقة الحاكمان لان بخروج
الشهر المعين وصحته بعده ووجب عليه صوم شهر مطلق فاذا لم يصم فيه ووجب عليه الايضاء بجميع الشهر كما في النذر المطلق اذا بقي
يوما أو يومين يقدر على الصوم ولم يصم ثم مات اه (قوله لكان أشمل الخ) اجاب في النهر بان من أفطر متعمدا فوجوبها عليه بالاولى
على ان الفصل معقود للعوارض (قوله بل أراد بالولي) كذا في بعض النسخ وفي بعضها بدون بل (قوله وكذا كفارة اليمين والقتل
الخ) كذا في الزيلعي والدرر ٣٠٦ قال في الشرنبلالية أقول لا يصح تبرع الوارث في كفارة القتل بشي لان الواجب فيها ابتداء

عق رقبة مؤمنة ولا
يصح اعتاق الوارث عنه كما
ذكره والصوم فيها بدل
عن الاعتاق لا يصح فيه
القديه كما يأتي اه ومثله
في العزيمة معترضا على
صاحب الدرر والزيلعي
وادعى ان الزيلعي وهم في
فهم كلام الكافي وعبارة

ويطعم ولهم ما لكل يوم
كالغطرة بوصية

الكافي على ما في شرح
الشيخ اسمعيل على معسر
كفارة يمين أو قتل وعجز
عن الصوم لم تجز القدية
كمتنع عجز عن الدم والصوم
لان الصوم هنا بدل ولا
يدل للبدل فان مات وأوصى
بالتكفير صح من ثلثه
وصح التبرع في الكسوة
والاطعام لان الاعتاق

مات بعد ما صح يوما يلزمه الايضاء بالجميع عندهما وعند محمد بقدر ما صح وفصل الطحاوي فقال
ان لم يصم اليوم الذي صح فيه لزمه الكل وان صامه لا يلزمه شيء كالمريض في رمضان اذا صح يوما
فصامه ثم مات لا يلزمه شيء اتفاقا لانه بالصوم تعين انه لا يصح فيه قضاء يوم آخر بخلاف ما اذا لم يصمه
حيث لا يلزمه الكل كما قدمناه على قول الطحاوي لان ما قدر فيه صالح لقضاء اليوم الاول والوسط
والاخر فلما قدر على قضاء البعض فكانه قدر على قضاء الكل اليه أشار في البدائع وغاية البيان
وفي التولوية ولو اوجب على نفسه اعتكاف شهر وهو مريض ثم مات قبل ان يصح لم يجب عليه
لانه لم يجب عليه اداء الاصل فلا يجب اداء البدل ولو اوجب على نفسه اعتكاف شهر وهو صحيح
فصام عشرة أيام ثم مات أطعم عنه الشهر كله لان الاعتكاف مما لا يتجزى (قوله ويطعم ولهم ما لكل
يوم كالغطرة بوصية) أي يطعم ولي المريض والمسافر عنهما عن كل يوم أدركه كصدقة الفطر اذا
أوصياه لانهما لما عجزا عن الصوم الذي هو في ذمتهما التحق بالشيخ الفاني دلالة لاقبسا فوجب
عليهما الايضاء بقدر ما أدركه فيه عدة من أيام أخر كما في الهداية ولو قال ويطعم ولي من مات وعليه قضاء
رمضان لكان أشمل لان هذا الحكم لا يخص المريض والمسافر ولا من أفطر لعذر بل يدخل فيه
من أفطر متعمدا ووجب القضاء عليه بل أراد بالولي من له ولاية التصرف في ماله بعد موته فيدخل
وصيهما وأراد بتشبيهه بالغطرة كالكفارة التشبيه من جهة المقدار بان يطعم عن صوم كل يوم
نصف صاع من بر أو زبيب أو صاعا من تمر أو شعير لا التشبيه مطلقا لان الاباحة كافية هنا ولهذا
عبر بالاطعام دون الايتاء دون صدقة الفطر فان الركن فيها التملك ولا تكفي الاباحة وقيد بالوصية
لانه لو لم يأمر لا يلزم الورثة شيء كالزكاة لانها من حقوق الله تعالى ولا بد فيها من الايضاء ليتحقق
الاختيار الا اذا مات قبل أن يؤدي العشر فانه يؤخذ من تركته من غير ايضاء لشدة تعلق العشر
بالعين كذا في البدائع من كتاب الزكاة في مسألة اذا باع صاحب المال ماله قبل اداء الزكاة ومع ذلك
لو تبرع الورثة أجزاءه ان شاء الله تعالى وكذا كفارة اليمين والقتل اذا تبرع الوارث بالاطعام

بلا ايضاء الزام الولا على الميت ولا الزام في الكسوة والاطعام انتهت وأنت خير بانها نص فيما قاله الزيلعي وأما
مادعاه في العزيمة من ان الموضوع في كلام الكافي هو الكفارة مطلقا وما وقع في سياق كلامه ذكر كفارة يمين أو قتل وهما قد
اشتر كافي مسألة الاعتاق ذهل الزيلعي عن حقيقة الحال فساق كلامه على تعلق هذه المسئلة بهما وقال ما قال اه فبعد ولا ينافي
ذلك ما سياتي في شرح قوله وللشيخ الفاني من انه لو وجبت عليه كفارة يمين أو قتل لا تجوز له القدية لان الصوم هنا بدل عن غيره
فان ذلك في المحي وما هنا فيما اذا تبرع عنه الولي فيصح لعدم امكان الاصل لعدم امكان الاعتاق لما فيه من الازام كما بسطه الشيخ
اسمعيل في الجواب عن الدرر وفي الامداد في فصل اسقاط الصلاة ولزم عليه يعني من أفطر في رمضان الوصية بما قدر عليه وبقى في
ذمته حتى أدركه الموت وأوصى بقدية ما عليه من صيام فرض رمضان وكذا صوم كفارة يمين وقتل خطأ وظهار وحنانية على احرام
وقتل محرم صيد او صوم مندور فيخرج عنه وليه من ثلث ما تركه اه فقد نص على جواز الايضاء بذلك وحينئذ فلا مانع من التوفيق

وقضيا ما قدره بالشرط

ولاء فاذا جاء رمضان
قدم الاداء على القضاء
وللحامل والمرضع ان
خافتا على الولد أو النفس

بما رواه الله تعالى أعلم وبه
يندفع ما في حاشية
مسكين عن الاقصر أرى
من ان مرادهم بالقتل قتل
الصبي لا قتل النفس
لانه ليس فيه اطعام اه
فليستأمل وليراجع كي
يظهر الحق (قوله وهناك
فرق آخر منذ كورفي
النهاية) وهوان الحامل
والمرضع مأمورة بصيانة
الولد مقصودا ولا يتأني
بدون الاقطار عند الخوف
فكانت مأمورة أيضا
بالاقطار والامر به مع
الكفارة التي بناؤها على
الرجوع لا يجتمعان
بخلاف الاكراه فان كل
واحد غير مأمور بقصدا
بصيانة غيره بل نشأ الامر
هناك من ضرورة حرمة
القتل والحكم بتفاوت
بتفاوت الامر القصدى
والضمي (قوله وقد قيل
انه ولدها من الرضاع الخ)
قال في النهى لا يخفى ان
هذا النمايم ان لو أرضعته
والحكم أعم من ذلك فانها
بمجرد العقد لو خافت على
الولد جاز لها الفطر

والكسوة يجوز ولا يجوز التبرع بالاعتاق لما فيه من الزام الولاية لميت بغير رضاه وأشار بالوصية
الى انه معتبر من ثلث ما له صرح به فاضحان في فتاواه والى ان الصلاة كالصوم يجامع انهما من
حقوقه تعالى بل أولى لكونها أهم ويؤدى عن كل وتر نصف صاع لانه فرض عند الامام كذاني
غاية البيان ويعتبر كل صلاة بصوم يوم على الصحيح والى ان سائر حقوقه تعالى كذلك ما ليا كان أو
بديا عبادة محضة أو فيه معنى المؤنة كصدقة الفطر أو عكسه كالعشر أو مؤنة محضة كالنفقات أو
فيه معنى العقوبة كالتكفارات والى ان الولي لا يصوم عنه ولا يصلى لمحدث النساء لا يصوم أحد
عن أحد ولا يصلى أحد عن أحد وقيدنا بكونهما ادر كعادة من أيام آخر اذ لو ما ناقبله لا يجب عليهما
الا يصاب لما قدمناه لكن لو أوضياه صحت وصيتهما لان صحتها لا تتوقف على الوجوب كذاني
البدائع وأشار ايضا الى انه لو أوجب على نفسه الاعتكاف ثم مات أطمع عنه لكل يوم نصف صاع من
حنطة لانه وقع الياس عن ادائه فوقع القضاء بالاطعام كالصوم في الصلاة كذا ذكره الولوالجي
في فتاويه فالحاصل ان ما كان عبادة بدنية فان الوصى يطعم عنه بعد موته عن كل واجب كصدقة
الفطر وما كان عبادة مالية كالزكاة فانه يخرج عنه القدر الواجب عليه وما كان مركبا منهما كالج
فانه يخرج عنه رجلا من مال الميت (قوله وقضيا ما قدره بالشرط ولاء) أى لا يشترط التتابع في القضاء
لاطلاق قوله تعالى فعدة من أيام أخر والذي في قراءة أنى فعدة من أيام أخر متتابعة غير مشهور
لايزاد بمثله بخلاف قراءة ابن مسعود في كفاية اليمين فانها مشهورة فزاد كذاني النهاية والكافي
لكن المستحب التتابع وأشار باطلاقة الى ان القضاء على التراخي لان الامر فيه مطلق وهو على التراخي
كما عرف في الاصول ومعنى التراخي عدم تعيين الزمن الاول للفعل في أى وقت شرع فيه كان ممثلا
ولا اثم عليه بالتأخير ويتسبب عليه الوجوب في آخر عمره في زمان يتمكن فيه من الاداء قبل موته
ولهذا قال أصحابنا انه لا يكره لمن عليه قضاء رمضان أن يصوم متطوعا ولو كان الوجوب على الفور
يكره له التطوع قبل القضاء لانه يكره له تأخير الواجب عن وقته المضيق ولهذا اذا أخر قضاء رمضان
حتى دخل آخر فلا دية عليه لكونها تجب خلفا عن الصوم عند العجز ولم يوجد لقد رته على القضاء
ولهذا قال (فاذا جاء رمضان أخر قدم الاداء على القضاء) لانه في وقته وهو لا يقبل غيره و يصوم القضاء
بعده وهذا بخلاف قضاء الصلوات فانها على الفور ولا يباح التأخير الا بعد ذكره الولوالجي (قوله
وللحامل والمرضع اذا خافتا على الولد أو النفس) أى لهما الفطر دفعا للمخرج ولقوله صلى الله عليه
وسلم ان الله وضع عن المسافر الصوم وشرط الصلاة وعن الحامل والمرضع الصوم قيدا بالخوف بمعنى
غلبة الظن بتجربة أو اخبار طبيب حاذق مسلم كافي الفتاوى الظهيرية على ما قدمناه لانها لو لم تخف
لا يرضخ لها الفطر وانما لا يجوز اقطاره بسبب خوف هلاك ابنه في الاكراه لان العنقرى الاكراه
جاء من قبل من ليس له الحق فلا يعذر لصيانة نفس غيره بخلاف الحامل والمرضع وهناك فرق آخر
مذكور في النهاية وأطلق المرضع ولم يقيد بها ليفيد انه لا فرق بين الام والظئر اما الظئر فلان الارضاع
واجب عليها بالعقد وأما الام فسلوجوبه ديانته مطلقا وقضاء اذا كان الاب معسرا أو كان الولد بالرضع
من غيرها وهذا يدفع ما في الذخيرة من أن المراد بالرضع الظئر لا الام فان الاب يستأجر غيرها وانما
قال اذا خافتا على الولد ولم يقل كالتدويرى اذا خافتا على أنفسهما أو ولدهما لانه لا يشمل المستأجر
اذلا ولدها كذا قيل وقد قيل انه ولدها من الرضاع لان المفرد للمضاف يع سواء كان مضافا لمفرد
أو غيره كما صرحوا به فيشمل الولد الذى ولدته والذي أرضعته لانه ولدها شرعا وان كان ولدها مجازا

لغة والواو في قوله والمرضع بمعنى أولان هذا الحكم ثابت لكل واحد منهما على الانفراد كذا في
النهاية والحامل هي التي في بطنها ولد والمرضع هي التي لها اللبن ولا يجوز ادخال التاء في أحدهما كما
في حائض وطالق لان ذلك من الصفات الثابتة لا الحادثة الا اذا أريد الحدوث فانه يجوز ادخال التاء
بان يقال حائضة الا ان وعدا كذا في غاية البيان ولم أر من صرح بان الحامل والمرضع اذا ماتا قبل
أن يزول خوفهما على الولد وعلى أنفسهما انه لا يلزمهما القضاء كالمريض والمسافر لكن صرح في
البدائع بان للقضاء شرأئط منها القدرة على القضاء وهو بعمومه يتناول الحامل والمرضع فعلى هذا
اذا زال الخوف أيام الرضعة بقدره بل ولا خصوصية فان كل من أفطر لعذر ومات قبل زواله لا يلزمه
شيء فيدخل المكروه والاقسام الثمانية المتقدمة (قوله وللشيخ الفاني وهو يفتي فقط) أي له
الفطر وعليه الفدية وليست على غيره من المريض والمسافر والحامل والمرضع لعدم ورود نص فيهم
وورد في الشيخ الفاني وهو الذي كل يوم في نقص الى أن يموت وسمي به اما لانه قرب من الفناء اولآنه
فبنت قوته وانما لزمه باعتبار شهوده للشهر حتى لو تحمل المشقة وصام كان مؤديا وانما أوجب له
الفطر لاجل المخرج وعذره ليس بعرض الزوال حتى يصار الى القضاء فوجب الفدية لكل يوم
نصف صاع من بر أو زبيب أو صاعا من تمر أو شعير كصدقة الفطر لكن يجوز هنا طعام الاباحة
أكلتان مشبعتان بخلاف صدقة الفطر كما قدمناه كذا في فتح القدير وفتاوى قاضيان وفي معراج
الدراية ولا يجوز في الفدية الاباحة لانها تنبئ عن تملك اه وهو مخالف لما قدمناه ويحمل ما في
المعراج على الفدية في الحج ولو قدر على الصوم يبطل حكم الفداء لان شرط الخلفية استمرار العجز في
الصوم وانما قيدنا به ليخرج المتيم اذا قدر على الماء لا تبطل الصلوات المؤداة بالتيم لان خلفية التيم
مشروط بمجرد العجز عن الماء لا بقيد دوامه وكذا خلفية الاشهر عن الاقراء في الاعتداد مشروط
بانقطاع الدم مع سن اليأس لا بشرط دوامه حتى لا تبطل الانكحة الماضية بعود الدم على ما قدمناه
في المحيض وفي الكافي وشرط الخلفية استمرار العجز كما في اليمين وفي صوم دم المتعة وغيرها قد تختلف
لقيام الدليل اه وأشار المصنف فيما سبق من أن المسافر اذا لم يدرك عدة فلا شيء عليه اذا مات الى
أن الشيخ الفاني لو كان مسافرا لفتات قبل الإقامة لا يجب عليه الا قضاء الفدية لانه يتخالف غيره
في التخفيف لافي التغلظ لكن ذكره شارحون بصيغة قيل ينبغي ان لا يجب مع الاولي الجزم به
لاستفادته مما ذكرناه ولعلها ليست صريحة في كلام أهل المذهب فلم يجزموا بها ولان الفدية لا تجوز
الا عن صوم هو أصل بنفسه لا يدل عن غيره فجازت عن رمضان وقضائه والنذر حتى لو نذر صوم
الا بدفع عن الصوم لاستغاله بالمعيشة له ان يطعم ويفطر لانه استيقن أن لا يقدر على قضاءه وان لم
يقدر على الاطعام لعسرتة يستغفر الله تعالى وان لم يقدر لشدة الحر كان له أن يفطر ويقضيه في الشتاء
اذا لم يكن نذرا لا بد ولو نذر صوما معينا فلم يصم حتى صار فانيا جازت له الفدية ولو وجبت عليه
كفارة يمين أو قتل فلم يجز ما يكفر به وهو شيخ كبير عاجز عن الصوم أو لم يصم حتى صار شيخا كبيرا
لا تجوز له الفدية لان الصوم هنا يدل عن غيره ولذا لا يجوز المصير الى الصوم الا عند العجز عما يكفر
به من المال كذا في فتح القدير وفي فتاوى قاضيان وغاية البيان وكذا لو حلق رأسه وهو محرم
عن اذى ولم يجد نسكا يذبحه ولا ثلاثة أصع حنطة يفرقها على ستة مساكين وهو فان لا يستطيع
الصيام فاطم عن الصيام لم يجز لانه بدل وفي القنية ولو تصدق الشيخ الفاني بالليل عن صوم الفدية
يجزئه وفي فتاوى أبي حفص الكبير ان شاء أعطى الفدية في أول رمضان بمسرة وان شاء أعطاها

وللشيخ الفاني وهو يفتي فقط

(قوله والمرضع هي التي لها اللبن الخ) قال في النهر المرضع هي التي شأنها الارضاع وان لم تباشر والمرضعة هي التي في حال الارضاع ملقمة تديها الصبي وهذا الفرق مذكور في الكشف وبه اندفع ما في غاية البيان من انه لا يجوز ادخال التاء في أحدهما الخ (قوله وانما قيدنا به) أي بقوله في الصوم

في آخره بجملة ومن أبي يوسف لو أعطى نصف صاع من بر عن يوم واحد لسأ كين يجوز قال الحسن وبه
 نأخذ وان أعطى مسكينا صاعا من يومين فعن أبي يوسف روايتان وعند أبي حنيفة لا يجوز كالا طعام
 في كفارة اليمين وفي الفتاوى الظهيرية استئهاد الكون البديل لا بد له وذكر الصدر الشهيد
 اذا كان جميع رأسه مجردا فربط الجبيرة لم يجب عليه ان يمسح على الجبيرة لان المسح بديل عن الغسل
 والبديل لا بد له وقال غيره يجب عليه ان يمسح لان المسح هنا أصل منصوص عليه لا بدل عن غيره
 اهـ (قوله وللتطوع بغير عنترى رواية ويقضى) أي له الفطر بغيره واذا أفطر قضى ان كان
 نفلا قصد باو هذه الرواية عن أبي يوسف وظاهر الرواية انه ليس له الفطر الا من عنترى صححه في المحيط
 وإنما اقتصر على هذه الرواية لانها أرجح من جهة الدليل ولهذا اختارها المحقق في فتح القدير وقال
 ان الأدلة تطافت عليها وهي أوجه ثم اختلف المشايخ على ظاهر الرواية هل الضيافة عنترى ولا قيل نعم
 وقيل لا وقيل عنترى قبل الزوال لا بعده الا اذا كان في عدم الفطر بعده عنترى لاحد الوالدين لا غيرهما
 حتى لو حلف عليه رجل بالطلاق الثلاث ليفطرن لا يفطر وقيل ان كان صاحب الطعام برضى بمجرد
 حضوره وان لم يأكل لا يباح الفطر وان كان يتأذى بذلك يفطر كذا في فتح القدير ولم يصح شيئا كما ترى
 وفي المكافي والاطهر انها عنترى صحح قاضيان في شرح الجامع الصغير من أحكام الخلو ان الضيافة
 عنترى وفي الفتاوى الظهيرية قالوا والعجيج من المذهب انه ينظر في ذلك ان كان صاحب الدعوة
 ممن برضى بمجرد حضوره ولا يتأذى بترك الافطار لا يفطر وقال شمس الأئمة الحلواني أحسن ما قيل
 في هذا الباب انه ان كان يثق من نفسه القضاء يفطر دفعا للذي عن أخيه المسلم وان كان لا يثق
 لا يفطر وان كان في ترك الافطار أذى أخيه المسلم وفي مسألة اليمين يجب أن يكون الجواب على هذا
 التفصيل اهـ وفي موضع آخر منها وان كان صائما عن قضاء رمضان يكره له ان يفطر لان له حكم
 رمضان اهـ ولهذا لا يفطر لو حلف عليه رجل بالطلاق ليفطرن كذا في المحيط وفي النهاية الاظهر
 ان الضيافة عنترى وفي الزاوية لو حلف بطلاق امرأته ان لم يفطر ان نفلا فطر وان قضاءه والا اعتماد
 على انه يفطر فهما ولا يجنبه واذا قلنا بان الضيافة عنترى التطوع تكون عنترى في حق الضيف
 والمضيف كذا في شرح الوفاية وأطلق في قضاء التطوع فشملى ما اذا كان فطره عن قصد أو لا بان
 عرض المحيض للصائمة المتطوعة في أصح الروايتين كذا في النهاية وقيدنا النقل بكونه قصدا لانه
 لو شرع على ظن انه عليه ثم علم انه لا شيء عليه كان متطوعا والاحسن ان يتمه فان أفطر لا قضاء عليه
 كذا في المحيط وغيره وقيدناه صاحب الهداية في التجنيس بان لا يمضي عليه ساعة من حين ظهر بان
 لا شيء عليه وان مضى ساعة ثم أفطر فعليه القضاء لانه لما مضى عليه ساعة صار كانه نوى في هذه
 الساعة فاذا كان قبل الزوال صار شارعا في صوم التطوع فيجب عليه ثم قال اذا نوى الصوم للقضاء
 بعد طلوع الفجر حتى لا يصبح نيته عن القضاء يصير صائما وان أفطر يلزمه القضاء كما اذا نوى
 التطوع ابتداء وهذه ترد اشكالها على مسألة المظنون اهـ وقد تقدم الكلام عليه عند قوله وما
 بقى لم يجز الابنية معنية وفي البسائخ اذا شرع في صوم الكفارة ثم أسرى خلاله لا قضاء عليه وفي
 الفتاوى الظهيرية ويكره للعبد والأجير والمرأة أن تطوع بالصوم الا أن يأذن من له حق فيه ومن
 له الحق له أن يفطره وفي الوالدية وابنة الرجل وقرابته تطوع بدون اذنه لانه لا يفوت حقه
 اهـ وقيد في المحيط والوالدية كراهة صوم المرأة بان يضرب الزوج اما اذا كان لا يضربه بان كان
 صائما أو مريضا قلها ان تصوم وليس له منعها لانه ليس فيه ابطال حقه بخلاف العبد والمذنب وأم

وللتطوع بغير عنترى
 رواية ويقضى

(قوله فاذا كان قبل
 الزوال صار شارعا) المراد
 به قبل الضحوة الكبرى
 ومفهومه انه اذا كان
 بعد الزوال أي بعد
 نصف النهار لا يجب عليه
 القضاء اذا قطعته سواء
 قطعه في الحال أو بعد
 ساعة وهو ظاهر قاله
 بعض الفضلاء

الولد والامة فانه ليس لهم الصوم بغير اذن المولى وان لم يضر به لان منافعههم مملوكة للمولى بخلاف
 المرأة فان منافعها غير مملوكة للزوج وانما له حق الاستمتاع بها وتقضى المرأة اذا اذن لها الزوج أو
 بانت منه ويقضى العبد اذا اذن له المولى أو أعتق وقد ذكر اهة صوم الاجير أيضاً بكون الصوم يضر
 بالمستأجر في الخدمة فان كان لا يضر فله أن يصوم بغير اذنه اه وفي البرازية قالوا يباح الفطر لاجل
 المرأة أى لا يمنع صوم النفل صحة الحلو وفي النظم الافضل ان يفطر للضيافة ولا يقول أنا صائم لثلاث
 يقف على سره أحد وفي فتاوى قاضيخان لا يصوم المملوك تطوعاً الا باذن المولى الا اذا كان غائباً ولا
 ضرره في ذلك اه وهو خلاف ما في المحيط وان أحرمت المرأة تطوعاً بغير اذن الزوج قالوا له أن يحللها
 والاجير اذا كان يضره الخدمة وكذا في الصلوات وكذا في فتاوى قاضيخان فالحاصل ان الصوم
 والحج والصلاة سواء والاطهر من هذا كله اطلاق ما في الظهيرية في المرأة والعبد لان الصوم يضر
 بدن المرأة ويهزلها وان لم يكن الزوج الا أن يطؤها والعبد منافعه مملوكة للمولى فليس له الصوم
 مطلقاً بغير اذنه ولو كان المولى غائباً فانه لم يكن مبقى على أصل الحرية في العبادات الا في الفرائض
 واما في النوافل فلا وفي القنية وللزوج ان يمنع زوجته عن كل ما كان الايجاب من جهتها كالتطوع
 والتندر واليمين دون ما كان من جهته تعالى كقضاء رمضان وكذا العبد الا اذا ظهر من امره انه
 لا يمنع من كفارة الظهار بالصوم لتعلق حق المرأة به ثم اعلم ان افساد الصوم أو الصلاة بعد الشروع
 فيها مكروه نص عليه في غاية البيان وليس بحرام لان الدليل ليس قطعي الدلالة كما أوضحه في فتح
 القدير (قوله ولو بلغ صبي أو أسلم كافر أمسك يومه ولم يقض شيئاً) فالامساك قضاء لمحق الوقت
 بالثبته وعدم القضاء لعدم وجوب الصوم عليهما فيه وأطلق الامساك ولم يبين صفة للاختلاف
 فيه والاصح الوجوب لموافقته للدليل وهو ما ثبت من أمره عليه الصلاة والسلام بالامساك لمن أكل
 في يوم عاشوراء حين كان واجباً وأطلق في عدم القضاء فشمس ما اذا أفطرا في ذلك اليوم أو صاماه
 وسواء كان قبل الزوال أو بعده لان الصوم لا يتجزى وجوباً كما لا يتجزى أداءه وأهلية الوجوب منعدمة
 في أوله فلا يجب وقيد بالصوم لانه لو بلغ أو أسلم في أثناء وقت الصلاة أو في آخره وجبت عليه اتفاقاً
 وهو قياس زفر وفرق أئمتنا بين الصوم والصلاة بان السبب في الصلاة الجزء المتصل بالاداء فوجدت
 الاهلية عنده وفي الصوم الجزء الاول هو السبب والاهلية معدومة عنده قال في فتح القدير وعلى هذا
 فقولهم في الاصول الواجب المؤقت قد يكون الوقت فيه سبباً للمؤدى وظرفه كوقت الصلاة أو
 سبباً ومعياراً وهو ما يقع فيه مقدراته كوقت الصوم تساهل اذ يقتضى ان السبب تمام الوقت
 فهم ما وقد بان خلافه ثم على ما بان من تحقيق المراد قد يقال يلزم ان لا يجب الامساك في نفس الجزء
 الاول من اليوم لانه هو السبب للوجوب والالزام يسبق الوجوب على السبب للزوم تقديم السبب
 فلا يجب فيه يستدعى سبباً سابقاً والغرض خلافه ولو لم يستلزم ذلك لزم كون ما ذكره في وقت
 الصلوات من ان السببية تضاف الى الجزء الاول فان لم يؤد عقبيه انتقلت الى ما يلي ابتداء الشروع
 فان لم يشرع الى الجزء الاخير تقررت السببية فيه واعتبر حال المكلف عنده تكلف مستغنى عنه اذ
 لا داعي لمجعله ما يليه دون ما يقع فيه اه وقد يقال ان قولهم يقتضى ان السبب تمام الوقت مسلم لو
 سكتوا وهم قد صرحوا بانها لا يمكن جعل كل الوقت سبباً في الصلاة وذكرنا ان السببية تنتقل من
 جزء الى جزء وقوله ثم على ما بان الى آخره فيه بحث اما على اختيار شمس الأئمة السرخسي من ان
 السببية لليالي والايام فقد وجد السبب بالدليله فالامساك انما يجب في الجزء الاول باعتبار سبق

ولو بلغ صبي أو أسلم كافر
 أمسك يومه ولم يقض شيئاً
 (قوله والاطهر من هذا
 كله الحج) قال في النهى
 وعندى ان احالة المنع
 على الضرر وعدمه على
 عدمه أولى للقطع بان
 صوم يوم لا يهزلها فلم يبق
 الامتناع عن وطئها وذلك
 اضرار به فان اتقى بان
 كان مريضاً أو مسافراً جاز

السبب عليه وهو الليل واما على اختيار غيره من ان السببية خاصة بالايام وان الليالي لا تدخل لها في السببية فلان لزوم تقدم السبب انما هو عند الامكان اما عند عدم الامكان فلا والصوم منه لان وقته معياره مقدر به يزيد بن يادته وينقص بنقصانه فلا يمكن أن يكون الجزء الاول خالي عن الصوم ليكون سببا متقدما ولا يمكن أن يكون ما قبله سببا لعدم الصلاحية فلزم فيه مقارنة السبب للسبب وقد صرح بان السبب في الصوم مقارن للسبب صاحب كشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام الزدوى بخلاف وقت الصلاة فانه ظرف فامكن تقدم السبب على المحكم حتى لو لم يمكن بان شرع في الجزء الاول سقط اشتراط تقدم السبب وجوزت المقارنة اذ لا يمكن جعل ما قبل الوقت سببا وذكر بعض المتأخرين من الاصوليين ان السبب في الصوم اليوم الكامل لا الجزء منه ولا شك في المقارنة على هذا وأشار المصنف بالمسئلة الى أصل وهو ان كل من صار في آخر النهار بصفة لو كان في أول النهار عليها للزوم الصوم فعليه الامساك كالمحائض والنفساء تطهر بعد طلوع الفجر أو معه والمجنون بغيره والمريض بيرا والمسافر يقدم بعد الزوال أو الاكل والذي أظن عمدا أو خطأ أو مكرها أو كل يوم الشك ثم استبان انه من رمضان أو أظن وهو يرى ان الشمس قد غربت أو تشرع بعد الفجر ولم يعلم ومن لم يكن على تلك الصفة لم يجب الامساك كفي حالة الحيض والنفساء ثم قيل المحائض تأكل سرا لاجهرا وقيل تأكل سرا وجهرا وللرئيس والمسافر الاكل جهرا كذا في النهاية وغير في فتح القدير عبارة هذا الاصل فقال كل من تحقق بصفة في أثناء النهار أو قارن ابتداء وجودها طلوع الفجر وتلك الصفة بحيث لو كانت قبله واستمرت معه وجب عليه الصوم فانه يجب عليه الامساك تشبها قال وقتنا كل من تحقق ولم نقل من صار بصفة الى آخره يعني كما في النهاية ليشتمل من أكل عمدا في نهار رمضان لان الصبرورة التحول ولولا امتناع ما يليه ولا يتحقق المغادبهما فيه اه والحاصل ان من أكل عمدا في نهار رمضان لم يدخل تحت عبارة النهاية باعتبار انه لم يتجدد له حالة بعد فطره لم يكن عليها قبله وكلمة صار تنفيذ التحول من حالة الى أخرى بخلاف تحقق ولا يخفى ان ما هرب منه وقع فيه لانه وان غير صار الى تحقق أتي بكلمة لو المفيدة لا امتناع ما يليه المفيدة ان الصفة لم تكن موجودة أول اليوم فلا يشمل كلامه من أكل عمدا فليتامل فظهر من هذا ان من كان أهلا للصوم في أوله كمن أكل عمدا لا يدخل تحت الضابط أصلا على كل منهما وانما أدرجوه في هذا الاصل وان لم يدخل تحته باعتبار ان حكمه وجوب الامساك تشبها فهو مثله لان غرضهم بيان الاحكام وعبارة البدائع أولى وهي اما وجوب الامساك تشبها بالصائم فكل من كان له عذر في صوم رمضان في أول النهار مانع من الوجوب أو مبيح للفطر ثم زال عذره وصار بحال لو كان عليه في أول النهار لو جب عليه الصوم لا يباح له الفطر كالصبي اذا بلغ والكافر اذا أسلم والمجنون اذا أفاق والمحائض اذا طهرت والمسافر اذا قدم وكذا كل من وجب عليه الصوم لوجود سبب الوجوب والاهلية ثم تعذر عليه المضي بان أفطره عمدا أو أصبح يوم الشك مفطرا ثم تبين انه من رمضان أو تشرع على ظن ان الفجر لم يطلع ثم تبين انه طالع فانه يجب عليه الامساك تشبها اه فقد جعل لوجوب الامساك أصليين وجعل بعض الفروع مخرجة على أصل وبعضها على آخر فلا يبراد أصلا والله الموفق وفي الفتاوى الظهير بة صبي بلغ قبل الزوال ونصراني أسلم ونويا الصوم قبل الزوال لا يجوز صومه ما عن الغرض غير ان الصبي يكون صائما عن التطوع بخلاف الكافر لانه قد لا اهلية في حقه وعن أبي يوسف ان الصبي يجوز صومه عن الغرض وقيل جوابه في الكافر كذلك اليه

(قوله وعبارة البدائع الى قوله وفي الفتاوى الظهيرية) سقط من بعض النسخ

(قوله أو مسافر أقضاه كله) قال في النهر كذا فالواو يبنى ان يقيد بمسافر يضره الصوم امامن لا يضره فلا يقضى ذلك اليوم جملا لامره على الصلاح لما مر من ان ٣١٢ صومه أفضل وقول بعضهم ان قصد صوم الغد في الليالي من المسافر ليس بظاهر

ممنوع فيما اذا كان لا يضره قال الشنقي وهو هذا اذا لم يذكر انه نوى أم لا اما اذا علم انه نوى فلا شك في الصحة وان علم انه لم ينو فلا شك في عدمها (قوله) وعن محمد انه فرق بينهما أي قال ان بلغ مجنونان ثم قدم ونوى الصوم في وقته صح ويقضى باغماء سوى يوم حدث في ليلته ويجنون غير محمد

أفاق في بعض الشهر ليس عليه قضاء ماضى وروى هشام عن أبي يوسف انه قال في القياس لا قضاء عليه ولكن استحسن فأوجب عليه قضاء ماضى من الشهر لان الجنون الاصل لا يفارق العارض في شئ من الاحكام وليس فيه رواية عن أبي حنيفة واختلف فيه المتأخرون على قياس منسبه والاصح انه ليس عليه قضاء ماضى كذا في المبسوط كذا في العناية وفي مواهب الرحمن والزمنه بالقضاء لو أبق بعضه ولم نسقطه الا في الاصل على الاصح اه لكن في شرح

أشار في المنتقى ثم في ظاهر الرواية فرق بين هذا وبين المجنون اذا أفاق في نهار رمضان قبل الزوال ولم يكن أكل شيئا ونوى الصوم جاز عن الفرض لان المجنون اذا لم يستوعب كان بمنزلة المريض والمريض لا ينافى وجوب الصوم بخلاف الصبي والكفر والمحيض لانها منافية للصوم اه (قوله ولو نوى المسافر الافطار ثم قسم ونوى الصوم في وقته صح) ان نوى قبل انتصاف النهار لان السفر لا ينافى أهلية الوجوب ولا صحة الشروع اطلاق الصوم فمثل الفرض الذي لا يشترط فيه التيبث والنفل وحيث أفاد صحة صوم الفرض لزم عليه صومه ان كان في رمضان لزوال المرخص في وقت النسبة الا ترى انه لو كان مقيما في أول اليوم ثم سافر لا يباح له الفطر ترجيحاً بجانب الإقامة فهذا أولى الا انه اذا فطر في المستلتمين لا كفارة عليه لقيام شبهة المبيح وكذا لو نوى المسافر الصوم ليلاً وأصبح من غير أن ينقض عزيمته قبل الفجر ثم أصبح صائماً لا يحل فطره في ذلك اليوم ولو أفطر لا كفارة عليه وأشار الى انه لو لم ينو الافطار وانما قدم قبل الزوال والأكل بالحكم كذلك بالاولى لان الحكم اذا كان الصحة مع نية المتأنيف فع عدمها أولى ولان نية الافطار لا عبرة بها حتى لو نوى الصائم الفطر ولم يفطر لا يكون مفطراً وكذا لو نوى التكلم في الصلاة ولم يتكلم لا تفسد صلواته كافي الظهيرية (قوله ويقضى باغماء سوى يوم حدث في ليلته) لانه نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل المحي فيصير عند زاني التأخير لافي الاستقاط وانما لا يقضى اليوم الاول لوجود الصوم فيه وهو الامسالك المقرن بالنسبة اذا الظاهر وجودها منسه ويقضى ما بعده لانعدام النية ولا فرق بين ان يحدث الاغماء في الليل أو في النهار في انه لا يقضى اليوم الاول وانما ذكر المصنف جدونه في ليلته ليعلم حكم ما اذا حدث في اليوم بالاولى لوجود الامسالك وهو ليس بمغضى عليه وأشار الى ان الاغماء لو كان في شعبان قضاءه كله لعدم النية والى انه لو كان مهتكا يعتاد الاكل في رمضان أو مسافر أقضاه كله لعدم ما يدل على وجود النية (قوله ويجنون غير ممتد) أي يقضيه اذا فاته يجنون غير ممتد وهو ان لا يستوعب الشهر والممتد هو ان يستوعب الشهر وهو مسقط للمخرج بخلاف ما دونه لان السبب قد وجد وهو الشهر والاهلية بالذمة وفي الوجوب فائدة وهو صيرورته مطاوعا على وجه لا يخرج في أدائه بخلاف المستوعب فانه يخرج في أدائه فلا فائدة فيه والاغماء لا يستوعب الشهر عادة فلا يخرج والا كان رجماً يموت فانه لا يأكل ولا يشرب أطلقه فمثل الجنون الاصل والعارض وهو ظاهر الرواية وعن محمد انه فرق بينهما لانه اذا بلغ مجنوناً التحق بالصبي فانعدم الخطاب بخلاف ما اذا بلغ عاقلاً ثم جن وهذا مختار بعض المتأخرين ودخل تحت غير الممتد اذا أفاق آخر يوم من رمضان سواء كان قبل الزوال أو بعده فانه يلزمه قضاء جميع الشهر خلافاً لما في غاية البيان عن حميد الدين الضرير انه قال اذا أفاق بعد الزوال في آخر يوم من رمضان لا يلزمه شيء وصححه في النهاية والظهيرية لان الصوم لا يصح فيه كالليل اعلم ان الجنون ينافى النية التي هي شرط العبادات فلا يجب مع الممتد منه مطلقاً للمخرج وما لا يمتد جعل كالنوم لان الجنون لا ينفى أصل الوجوب اذ هو بالذمة وهي ثابتة له باعتبار آدميته حتى ورث وملك وكان أهلاً للشواب كان نوى صوم الغد بعد غروب الشمس فجن فيه ممسكاً كله صحح فلا يقضى لو أفاق بعده وصحح اسلامه تبعاً واذا كان المسقط المخرج لزم اختلاف الامتداد المسقط فقدر في الصلاة بالزيادة على يوم وليلة عندهما وعند محمد بصيرورة الصلاة ستا وهو اقيس لكنهما

الجماع الصغير لقاضحان وجواب الكتاب مطلقاً فيجوز على اطلاقه وهو الصحيح نص عليه في المنتقى (قوله وصححه) اقاما في النهاية والظهيرية) أي صححهما في غاية البيان وكذا في العناية وفي المجتبى والمعراج وعليه الفتوى وهو مختار شمس الأئمة

وباسمك بلائسة صوم
وفطر ولو قدم مسافراً أو
طهرت حائض أو تسحر
ظنه ليلاً والفجر طالع
أو أفطر كذلك والشمس
حمة أمسك يومه وقضى
ولم يكفر كما كان عمداً بعد
أكله ناسياً وناثمةً ومجنونةً
وطئتها

كافي الامداد ومشي عليه
مصححاً في نور الابيضاح
(قوله أراد بالظن الخ) قال
في النهر لا يصح ان يراد
بالظن هنا ما يع الشك اذ
لا يلائم قوله بعد وأفطر
كذلك والشمس حمة
كما ترى فالصواب انقاؤه
على بابه غاية الامر انه لم
يتعرض لمسئلة الشك
(قوله لما في الفتاوى
الظهيرية الخ) قال في
النهر لا يخفى انه لا مطابقة
بين الدعوى والدليل اذ
خبر الواحد المضاف الى
غالب الظن لا يوجب
اليقين اه وفيه بحث
فان كلام الظهيرية يفيد
ان غلبة الظن بالطلوع
لا توجب القضاء وليس
فوق غلبة الظن الا اليقين
فايجاب القضاء بانضمام
خبر العدل الى غلبة الظن
مفيد لا فائدة ذلك اليقين
ومفيد انه ليس المراد
باليقين ما لا يحتمل
النقض أصلاً اذ لا يحصل

أقام الوقت مقام الواجب كافي المستحاضة وفي الصوم باستغراق الشهر ليلته ونهاره وفي الزكاة
باستغراق المحول وأبو يوسف جعل أكثره ككاه وأما الصغير فقبل أن يعقل كالمجنون الممتد وإذا
عقل تأهل للاداء دون الوجوب الا الايمان وأما النائم فلكون النوم موجباً للعجز لم تأخير خطاب
الاداء لأصل الوجوب ولذا وجب القضاء اذا زال بعد الوقت ولما كان لا يمتد في اليل لم يستقطبه
شي من العبادات لعدم الحرج والاعغاء فوقه وان امتد في الصلوات بان زاد على يوم وليلة جعل عذراً
مستقطها دفعا للحرج لكونه غالباً ولم يجعل عذراً في الصوم لان امتداده شهر انا در فلم يكن في ايجابه
حرج وبهذا ظهر ان الاعذار اربعة صبا وحنون واعغاء ونوم وقد علم احكامها والله الموفق للصواب
(قوله وباسمك بلائسة صوم وفطر) أي يجب القضاء لان المستحق هو الامساك بجهة العبادة
ولا عبادة الا بالنية وأما هبة النصاب من الفقير فانها تسقط الزكاة بدون نيتها باعتبار وجودية
القربة وفي غاية البيان وقد مر ان المعنى عليه لا يقضى اليوم الذي حدث الاعغاء في ليلته لوجود
النيسة منه ظاهر اذ لا بد من التأويل لهذه المسئلة وتأويلها أن يكون مريضاً أو مسافراً لا ينوي
شيأ أو مهتكم كاعتاد الاكل في رمضان فلم يكن حاله دليلاً على عزيمة الصوم اه وكذا في النهاية
ورده في فتح القدير بانه تكلف مستغنى عنه لان الكلام عند عدم النية ابتداء لا بما يوجب
النسيان ولا شك انه أدري بحاله بخلاف من أغنى عليه فان الاعغاء قد يوجب نسيانه حال نفسه بعد
الافاقية فبني الامر فيه على الظاهر من حاله وهي وجود النية وأشار بوجوب القضاء فقط الى عدم وجوب
الكفارة لو أكل لانه غير صائم وهذا عند أي خفيفة وعندهما كذلك ان أكل بعد الزوال وان أكل
قبل الزوال تجب الكفارة لانه فوت امكان التحصيل فصارت كغاصب الغاصب (قوله ولو قدم
مسافر أو طهرت حائض أو تسحر يظنه ليلاً والفجر طالع أو أفطر كذلك والشمس حمة أمسك يومه
وقضى ولم يكفر كما كان عمداً بعد أكله ناسياً وناثمةً ومجنونةً وطئتها) لما قدمنا ان كل من صار أهلاً
للزوم ولم يكن كذلك في أول اليوم فانه يجب عليه الامساك لانه وجب قضاء الحق الوقت لانه وقت
معظم وانما وجب القضاء على المسافر والمخاض لما تقدم ان أصل الوجوب ثابت عليهما وانما
المتأخر وجوب الاداء بخلاف الصبي اذا بلغ والكافر اذا أسلم فانه وان وجب عليهما الامساك أيضاً لم
يجب القضاء لعدم الوجوب في حقهما أول الجزء من اليوم كما بيناه وكذا لو تسحر وهو يظن بقاء الليل
فبان خلافه أو أفطر ظاناً زوال اليوم فبان خلافه وجب الامساك قضاء الحق الوقت بالقدر الممكن
أو نفياً للثمة ووجب القضاء أيضاً لانه حق مضمون بالمثل كافي المريض والمسافر ولا كفارة في هاتين
أيضاً لان الجنابة قاصرة وهي جنابة عدم التثبيت الى أن يستيقن لاجنابة الافطار لانه لم يقصد
ولهذا صرحوا بعدم الاثم عليه كما قالوا في القتل الخطا لانه فيه والمراد اثم القتل وصرح بان فيه اثم
ترك العزيمة والمبالغة في التثبيت حالة الرمي كذلك في فتح القدير أراد بالظن في قوله ظنه ليلاً التردد
في بقاء الليل وعدمه سواء ترجع عنده شيء أو لا يفيد دخل الشك فان الحكم فيه لو ظهر طلوع الفجر عدم
وجوب الكفارة كما لو ظن والافضل له أن لا يتسحر مع الشك وأراد بقوله والفجر طالع يتقن الطلوع
لما في الفتاوى الظهيرية ولو شك في ليلة مقمرة أو متغممة في طلوع الفجر يدع الاكل والشرب لقوله
عليه الصلاة والسلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولو غلب على ظنه انه أكل بعد طلوع الفجر لا قضاء
عليه ما لم يخبره رجل عدل في أشهر الروايات وذكر البغلي في كتاب الصلاة اذا غلب على ظنه انه أحدث
فلا وضوء عليه اه وقيد بقوله والفجر طالع لانه لو ظن أو شك فتسحر ثم لم يتبين له شيء لم يفسد

ذلك الا بالمشاهدة لا بخبر واحد ولا الاكثر الا اذا تواتر (قوله وقوله لئلا ليس بقيد الخ) اعترضه في النهريانه انما قيد بالليل لطابق قوله أو تسحر اذا خفاء أن التسحراً كل السحور وجعل تسحر بمعنى كل تكلف مستغنى عنه اه لكن الظاهر ان مراد المؤلف ان السحور غير قيد على انه لا تكلف في جعل التسحر بمعنى الاكل مطلقا هنا وتسميته تسحورا باعتبار ظنه والارتمان لا يصح التعبير به هنا لتبين انه وقع نهارا واذا ظنه نهارا فيصح تسميته تسحورا أيضا باعتبار احتمال بقاء الليل تأمل (قوله دليل ظني) المناسب دليلان ظنيان أو التصريح بخبر الاول بان يقول لان القول بالاستحباب دليل ظني (قوله ونقل في شرح الطحاوي فيه اختلافا بين المشايخ) أقول ماسأى عن البدائع من تصحيح عدم وجوب الكفارة فيما اذا كان غالب رايه انها لم تغرب يقتضي تصحيح عدم الوجوب في الشك بالاولى (قوله ٣١٤ وفي البدائع ما يحالفه الخ) لا يقال يمكن دفع المخالفة بحمل ما في البدائع على ما اذا تبين

صومه لان الاصل بقاء الليل فلا يخرج بالشك وقوله لئلا ليس بقيد لانه لو ظن الطلوع أو كل مع ذلك ثم تبين صحة ظنه فعليه القضاء ولا كفارة لانه بنى الامر على الاصل فلم تكمل الجناية فلو قال ظنه لئلا ونهار السكان أولى وليس له ان يأكل لان غلبة الظن تعمل عمل اليقين وان أكل ولم يتبين له شيء قيل يقضيه احتياطاً وصححه في غاية البيان ناقلاً عن التحفة وعلى ظاهر الرواية قيل لا قضاء عليه وصححه في الايضاح لان اليقين لا يزال الا بمثله والليل أصل ثابت يقين وللحقيق في فتح القدير بحث فيه حسن حاصله ان المتيقن به دخول الليل في الوجود وأما الحكم بقائه فهو ظني لان القول بالاستحباب والامارة التي بحيث توجب عدم ظن بقاء الليل دليل ظني فتعارض دليلان ظنيان في قيام الليل وعدمه فيمتران فيعمل بالاصل وهو الليل وتماه فيه وأراد بالظن في قوله أو أظن كذلك غلبة الظن لانه لو كان شاكاً كتجب الكفارة كذلك في المستصفي ونقل في شرح الطحاوي فيه اختلافاً بين المشايخ وان لم يتبين له شيء فعليه القضاء وفي التبيين في وجوب الكفارة روايتان وان تبين انه أكل قبل الغروب وجبت الكفارة وقد يكونه ظن وجود المبيح لانه لو ظن قيام المحرم كان ظن ان الشمس لم تغرب فأكل فعليه القضاء والكفارة اذا لم يتبين له شيء أو تبين انه أكل قبل الغروب وان تبين انه أكل بالليل فلا شيء عليه في جميع ما ذكرنا كذلك في التبيين وفي البدائع ما يخالفه ولفظه وان كان غالب رايه انها لم تغرب فلا شك في وجوب القضاء عليه واختلاف المشايخ في وجوب الكفارة فقل بعضهم يجب وقال بعضهم لا يجب وهو الصحيح لان احتمال الغروب قائم فكانت الشبهة ثابتة وهذه الكفارة لا تجب مع الشبهة فخالصه انه اما ان يظن أو يشك فان ظن فلا يخلوها ما ان يظن وجود المبيح أو قيام المحرم فان كان الاول فلا يخلوها ما ان لا يتبين له شيء أو يتبين صحة ما ظنه أو بطلانه وكل من الثلاثة اما ان يكون في ابتداء الصوم أو انتهائه فهي ستة وان شك أيضاً فهي اثنا عشر في وجود المبيح ومثلها في قيام المحرم فهي أربعة وعشرون وقد علم أحكامها من المتن منطوقاً ومفهوماً فليستأمل وأشار الى ان التسحر ثابت واختلاف فيه فقيل مستحب وقيل سنة واختار الاول في الظهريه والثاني في البدائع مقتصر على كل منهما عليه ودليله حديث الجماعة الأبا داود تسحر وأبان في السحور بركة والسحور ما يؤثر كل في السحر وهو السدس الاخير من الليل وقوله في السحور وهو على حذف مضاف

انه أكل بالليل (قوله فهي أربعة وعشرون) أوصلها في النهري ستة وثلاثين يجعله غلبة الظن قسم مع الظن والشك فكانت الاقسام الخارجة من التقسيم الاول ثلاثة كل واحد باثني عشر فبلغت ما قال واعترضه بعض الفضلاء بانه لا فائدة لفرقه بينهما أي الظن وغلبته هنا لانهم لم يفرقوا بينهما في الحكم كما يظهر لمن تأمل عبارة الزبلي وغيره نعم بين مفهوميهما فرق وهو ان مجرد ترجيح أحد طرفي الحكم عند العقل هو أصل الظن فان زاد ذلك الترجيح حتى قرب من اليقين سمي غلبة الظن وأكبر الرأى فلذا اقتصر في البحر على الاربعة والعشرين

ويراد بالظن حينئذ ما يشمل غلبته ويرد عليهم ما جعل الشك نارة في وجود المبيح ونارة في قيام المحرم ولا وجه له لان الظن تقديره انما صح تعلقه بالمبيح نارة وبالمحرم أخرى لان له نسبة مخصوصة الى أحد الطرفين فاذا تعلق الظن بوجود الليل لا يكون متعلقاً بوجود النهار وبالعكس وأما الشك فلا يتصور فيه ذلك لعدم ترجيح أحد الطرفين فيه فاذا شك في قيام زيد كان معناه ان قيامه وعدمه على السواء فكان متعلقاً بكلا الطرفين فيكون معنى شكه في طلوع الفجر في وقت احتمال وجود الليل ووجود النهار في ذلك الوقت على السواء فكان الحق في التقسيم ان يقال اما ان يظن وجود المبيح أو وجود المحرم أو يشك وكل منهما اما ان يكون في ابتداء الصوم أو انتهائه وفي كل من الست اما ان يتبين وجود المبيح أو وجود المحرم أو لا يتبين فهي ثمانية عشر تسعة في ابتداء الصوم وتسعة في انتهائه وشهدنا قلنا صبيح العلامة الزبلي فانه لم يذكر الا ثمانية عشر وذكر أحكامها اه وهو كلام حسن

تقدره في أكل السحور بركة بناء على ضبطه بضم السين جمع سحر فاما على فتحها وهو الاعرف في الرواية فهو اسم للمأكل في السحر كالوضوء بالفتح ما يتوضأ به وقيل يتعين الضم لان البركة ونيل الثوب انما يحصل بالفعل لا بنفس المأكل كذافي فتح القدير ومحل الاستحباب ما اذا يتيقن بقاء الليل أو غلب على ظنه اما اذا شك والافضل أن لا يتسحر تحرز عن المحرم ولم يجب عليه ذلك ولو أكل فصومه تام لان الاصل هو الليل كذافي الهداية وفي الفتاوى الظهيرية واذا تسحر ثم ظهر ان الفجر طالع أم وقضى اه وهو باطلاقة يتناول ما اذا غلب على ظنه بقاءه فتسحر ثم تبين خلافه فانه يأثم وفي البدائع وهل يكره الاكل مع الشكر روى هشام عن أبي يوسف انه يكره وروى ابن سماعة عن محمد انه لا يكره والصحيح قول أبي يوسف وعن الهذلي انه اذا ظهر علامات الطلوع من ضرب الدباب والاذان يكره والا فلا ولا تعويل على ذلك لانه مما يتقدم ويتأخره والسنة في السحور التأخير لان معنى الاستعانة فيه ابلغ وكذا التحجيل الفطر كذافي البدائع والتحجيل المستحب التحجيل قبل اشتباك النجوم ذكره قاضيخان في شرح الجامع الصغير ولم أر صريحا في كلامهم ان الماء وحده يكون محصلا لسنة السحور وظاهر الحديث يفيد وهو ما رواه أحمد عن أبي سعيد مسند السحور كله بركة فلا تدعوه ولو ان يجرع أحدكم جرعة من ماء فان الله وملائكته يصلون على المتسحرين والبركة في الحديث لغة الزيادة والنماء والزيادة فيه على وجوه زيادة في القوة على أداء الصوم وزيادة في اباحة الاكل والشرب وزيادة على الاوقات التي يستجاب فيها الدعاء كذا ذكره الكلاباذي وينها في غاية البيان وفي البرازية ويستحب تحجيل الافطار الا في يوم غيم ولا يفطر ما لم يغلب على ظنه غروب الشمس وان أذن المؤذن اه وذكر قبله شهد أنها غربت وآخرا بانها لم تغرب وأفطر ثم بان عدم الغروب قضى ولا كفارة عليه بالاتفاق شهدا على طلوع الفجر وآخرا على عدم الطلوع فاكل ثم بان الطلوع قضى وكفر وفا لان البيئات للابنات لا للنبي حتى قبل شهادة المثبت لا الثاني ولو واحد على طلوعه وآخرا على عدمه لا كفارة عليه دخلا عليه وهو يتسحر فقالوا انه طالع فصدقهم فقال اذن أنا مفطر لاصائم ثم دام على الاكل ثم بان انه ما كان طالعا في أول الاكل وطالعا وقت الاكل الثاني قال النسفي المحاكم لا كفارة عليه لعدم نية الصوم وان كان الخبر واحدا عليه الكفارة لان خبر الواحد عدلا أو لا في مثل هذا لا يقبل اه وانما لم تجب الكفارة بافطاره عمدا بعدأكله أو شربه أو جماعه ناسيا لانه ظن في موضع الاشتباه بالنظر وهو الاكل عمدا لان الاكل مضاد للصوم ساهيا أو عامدا فأورث شبهة وكذا فيه شبهة اختلاف العلماء فان مالك يقول بفساد الصوم من أكل ناسيا وأطلقه فشملم ما اذا علم بانه لا يفطره بان بلغه الحديث أو الفتوى أو لا وهو قول أبي حنيفة وهو الصحيح لان العلماء اختلفوا في قبول الحديث فان فقهاء المدينة كما لك وغيره لم يقبلوه فصار شبهة لان قول الشافعي اذا كان موافقا للقياس يكون شبهة كقول الصحابي وكذا الودرعي القى فظن انه يفطره فافطر لا كفارة عليه لوجود شبهة الاشتباه بالنظر فان القى والاستقامة متشابهان لان محرجهما من الفم وكذا الواحتم للتشابه في قضاء الشهوة وان علم ان ذلك لا يفطره فعليه الكفارة لانه لم توجد شبهة الاشتباه ولا شبهة الاختلاف وقيد بالنسيان لانه لو احتجم أو اغتاب فظن انه يفطره ثم أكل ان لم يستفت ففها ولا بلغه الخبر فعليه الكفارة لانه مجرد جهل وانه ليس بعذر في دار الاسلام وان استفتي ففها لا كفارة عليه لان العامي يجب عليه تقليد العالم اذا كان يعتمد على فتواه فكان معذورا فيما صنع وان كان المفتي مخطئا فيما أفتى وان لم يستفت ولكن بلغه الخبر وهو قوله عليه

(قوله وفي التبيين ان علمه عامة المشايخ) وفي الخاتمة قال بعضهم هذا وفصل الحجة سواء في الوجوه كلها وعامة العلماء قالوا عليه الكفارة على كل حال اعتمد حديثا وقتوى لان العلماء اجمعوا على ترك العمل بظاهر الحديث وقالوا اراد به ذهاب الاخر وليس في هذا قول معتبر فهذا ظن ما استند الى دليل فلا يورث شبهة اه ومارجه المؤلف مشى علمه في المتبقي (قوله وهو في الغيبة مخالف لما في المحيط) وكذا هو ٣١٦ في الاذهان مخالف لما في الخاتمة حيث قال وكذا الذي اكتحل او ادهن نفسه او اشار به

ثم اكل متعمدا عليه الكفارة الا اذا كان جاهلا فاستفتى فاقى له بالفطر فينبذ لا يلزمه الكفارة اه وعليه مشى في الامداد مستدركا على ما في البدائع (قوله وفي الجنونة

فصل في ومن نذصوم يوم النحر أفطر وقضى

بان نوت الخ) قال في العناية تبعا للنهاية وغيرها قد تكلموا في صحة صومها لانها لا تجامع الجنون وحكى عن أبي سليمان الجورجاني قال لما قرأت على محمد هذه المسئلة قلت له كيف تكون صائمة وهي محتونة فقال دع هذا فانه انتشر في الاق في المشايخ من قال كانه كتب في الاصل مجبورة وظن الكاتب محتونة ولهذا قال دع فانه انتشر في الاق واكثرهم قالوا تأويله انها كانت عاقلة بالغفة في اول النهار ثم جنت فجاءها زوجها ثم

الصلاة والسلام أفطر الحاجم والمحجوم وقوله صلى الله عليه وسلم الغيبة تفطر الصائم ولم يعرف النسخ ولا تأويله فلا كفارة عليه عندهما لان ظاهر الحديث واجب العمل به خلافا لابي يوسف لانه ليس للعامة العمل بالحديث لعدم علمه بالنسخ والمنسوخ ولو لمس امرأة او قبلها بشهوة أو اكتحل فظن ان ذلك يفطره ثم أفطر فعليه الكفارة الا اذا استفتى فقيها فاقتاه بالفطر أو بلغه خبر فيه ولو نوى الصوم قبل الزوال ثم أفطر لم تلزمه الكفارة عند أبي حنيفة خلافا لهما كذا في المحيط وقد علم من هذا ان مذهب العامة فتوى مفتيه من غير تقييد بذهب ولهذا قال في فتح القدير المحكم في حق العامة فتوى مفتيه وفي البدائع ولو دهن شاربه فظن انه أفطر فاكل عمدا فعليه الكفارة وان استفتى فقيها أو تأول حديثا لان هذا مما لا يشبهه وكذا لو اغتاب اه وفي التبيين ان علمه عامة المشايخ وهو في الغيبة مخالف لما في المحيط والظاهر ترجيح ما في المحيط للشبهة وفي النهاية ويشترط ان يكون المفتي ممن يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه في البلدة وحينئذ تصير فتواه شبهة ولا معتبر بغيره وأما النائمة أو الجنونة اذا كتبا بعد ما جومعتا فلا كفارة عليهما لان الفساد حصل بالجماع قبل الاكل كالخطي ولا كفارة لعدم الجنانية فالاكل بعسده ليس بافساد وصورته في النائمة ظاهر وفي الجنونة بان نوت الصوم ثم جنت بالنهار وهي صائمة فجاءها انسان فان الجنون لا ينافي الصوم انما ينافي شرطه أعنى النية وقد وجد في حال الافاقة فلا يجب قضاء ذلك اليوم اذا افاقت فاذا جومعت قضته لطر والمفسد على صوم صحيح وبهذا اندفع ما قيل انها كانت في الاصل المجبورة أي المكروهة فصحفها الكاتب الى الجنونة لا مكان توجيهها كما ذكرناه والله سبحانه وتعالى أعلم

فصل في عقديليان ما يوجب العبد على نفسه بعد ما ذكرنا ما أوجب الله تعالى عليه (قوله ومن نذر صوم يوم النحر أفطر وقضى) لانه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك اجابة دعوة الله تعالى فيصح نذره لكن يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضى اسقاطا للواجب وان صام فيه بخرج عن العهدة لانه أداه كما التزم أشار بصوم يوم النحر الى كل صوم كره تحريمها بالصوم الى الاعتكاف فلو نذر اعتكاف يوم النحر صح ولزمه الفطر والقضاء فان اعتكف فيه بالصوم صح كما في الولو الحية وأراد بقواه أفطر على وجه الوجوب نحو جاعن المعصية وقوله في النهاية الا فضل الفطر تساهل أطلق فشمهل ما اذا قال لله على صوم غد فوافق يوم النحر أو صرح فقال لله على صوم يوم النحر وهو ظاهر الرواية لا فرق بين أن يصرح بذلك المنهي عنه أولا كذا في الكشف وغيره واعلم بانهم صرحوا بان شرط لزوم النذر ثلاثة كون المنذور ليس بمعصية وكونه من جنسه واجب وكون الواجب مقصودا لنفسه قالوا فخرج بالاول النذر بالمعصية والثاني نحو عيادة المريض والثالث ما كان مقصودا لغيره حتى لو نذر الوضوء لكل صلاة لم يلزمه وكذا لو نذر سجدة التسلاوة وفي الواقعات ولو نذر تكفين ميت لم يلزم لانه ليس بقربة مقصودة كالوضوء مع تصريحهم هنا بجحمة النذر بيوم

أفاقت وعلت بما فعل الزوج اه قال في النهر وهذا يقتضي عدم تحميمها وجرم في الفتح بانها محمفة من النحر الكاتب مستند الما مر قال وتر كها محمد بعد التحميف لا مكان توجيهها اه وهذا يفسد دفع الخلاف السابق اذ لا تنافي بين تحميمها وتأويلها وبه اندفع دفع المؤلف لكن لا يخفى ان ما عن أبي سليمان ليس نصافي ان الكاتب محمفها بل وقعت عن محمد كذلك غير انه لم يصلحها لا بتشارها وامكان تأويلها وأيضا استعماله مجبورة بمعنى مجبر ضعيف

(قوله وهو القعدة الاخيرة في الصلاة) قال في المعراج في باب الاعتكاف قلنا بل من جنسه واجب لله تعالى وهو اللبث بعرفة يوم
عرفة وهو الوقوف أو النذر بالمشي الخ ما يصح اذا كان من جنسه واجب لله تعالى ٣١٧ أو مشتمل على الواجب

وهذا كذلك لان
الاعتكاف يشتمل على
الصوم ومن جنس الصوم
واجب فيكون النذره
مشتملا على اللبث والصوم
ومن جنس الصوم واجب
وان لم يكن من جنس
اللبث واجب فيصح
النذر ثم ذكر عن جامع
نفر الاسلام النذر
بالاعتكاف صحيح وان
وان نوى يمينا قضى
وكفر

كان ليس لله تعالى من
جنسه ايجاب لان
الاعتكاف انما شرع
لدوام الصلاة ولذلك
صار قرينة فصار التزامه
بمترلة الصلاة والصلاة
عبادة مقصودة (قوله
وهذه المسئلة) أي
مسئلة النذر سوله كانت
بصيغة صوم يوم النحر
أو غيره (قوله وقد ضمنه
الحج) أي فيجب بالفطر
كفارة اليمين لا القضاء
لعدم التزامه والكفارة
موجب الحنث في هذا
المقام (قوله نذرا ويمينا
الحج) أي فيجب القضاء
تخصيلا لما واجب

النحر ولزومه فعمل انهم أرادوا باشتراط كونه ليس بمعصية كون المعصية باعتبار نفسه حتى لا ينفك
شي من افراد الجنس عنها وحينئذ لا يلزم لكنه ينعدد للكفارة حيث تعذر عليه الفعل ولهذا قالوا
لو اضاف النذر الى سائر المعاصي كقوله لله على ان اقتل فلانا كان عينا ولزمت الكفارة بالحنث ولو
فعل نفس المنذور عصى وانحل النذر كالحلف بالمعصية ينعدد للكفارة فلو فعل المعصية المخلوفا
عليها سقطت وان لم يخلف ما اذا كان نذرا بطاعة كالحج والصلاة والصدقة فان اليمين لا تنزم بنفس
النذر الا بالنية وهو الظاهر عن أبي حنيفة وبه يفتى وصرح في النهاية بان النذر لا يصح الا بشروط
ثلاثة في الاصل الا اذا قام الدليل على خلافه احدها ان يكون الواجب من جنسه شرعا والثاني ان
يكون مقصودا لا وسيلة والثالث ان لا يكون واجبا عليه في الحال أو في ثانی الحال فلذا لا يصح
النذر بصلاة الظهر وغيرهما من المفروضات لانعدام الشرط الثالث اه فعلى هذا فالشروط
اربعه الا ان يقال ان النذر بصلاة الظهر ونحوها يخرج بالشرط الاول اذ قولهم من جنسه واجب
يفيد ان المنذور غير الواجب من جنسه وههنا عينه ولكن لا بد من رابع وهو ان لا يكون
مستحيل الكون فلو نذر صوم أمس أو اعتكاف شهر مضى لم يصح نذره كما في الوالوجية وقد بقوله
الا اذا قام الدليل على خلافه لانه لو قام الدليل على الوجوب من غير الشروط المذكورة يجب كالنذر
بالحج ماشيا والاعتكاف واعتاق الرقبة مع ان الحج بصيغة المشي غير واجب وكذا الاعتكاف وكذا
نفس الاعتاق من غير مباشرة سبب للاعتاق كذا في النهاية وفيه نظر لان النذر بالحج
ماشيا من جنسه واجب لان أهل مكة ومن حولها لا يشترط في حقهم الرحلة بل يجب المشي على كل
من قدر منهم على المشي كما صرح به في التبيين في آخر الحج واما الاعتكاف وهو اللبث في مكان من
جنسه واجب وهو القعدة الاخيرة في الصلاة واما الاعتاق فلا شك ان من جنسه واجب وهو
الاعتاق في الكفارة واما كونه من غير سبب فليس بمراد (قوله وان نوى يمينا كفرا ايضا) أي مع
القضاء يجب كفارة اليمين اذا أفطر وهذه المسئلة على وجوه ستة ان لم ينو شيئا أو نوى النذر لا غير
أو نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا لانه نذر بصيغته كيف وقد قرره بعزمته وان نوى
اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا لان اليمين محتمل كلامه وقد عينه ونفى غيره وان نواه ما يكون
نذرا ويمينا عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يكون نذرا ولو نوى اليمين فكذلك عندهما وعند
أبي يوسف يكون يمينا لابي يوسف ان النذر فيه حقيقة واليمين مجاز حتى لا يتوقف الاول على النية
ويتوقف الثاني فلا ينتظمهما اللفظ واحد ثم المجاز يتعين بنية وعند نيتهما ترجح الحقيقة ولهما
انها لا تنافي بين الجهتين لانهما يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضيه لعينه واليمين لغیره فجمعنا
بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض كذا في
الهداية وتعقبه في فتح القدير يلزم التنافي من جهة أخرى وهو ان الوجوب الذي يقتضيه اليمين
وجوب يلزم بترك متعلقه الكفارة والوجوب الذي هو موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقه ذلك
وتنافي الوازم أقل ما يقتضي التعاير فلا بد ان لا يراد باللفظ واحد واختار شمس الأئمة السرخسي في
الجواب انه اريد بلفظ اليمين لله وأريد بالنذر بعلى ان أصوم كذا وجواب القسم حينئذ محذوف
مدلول عليه بذكر المنذور أي كانه قال لله لا أصوم وعلى ان أصوم وعلى هذا لا يراد ان نحو على ان

بالالتزام وتجب الكفارة ان أفطر للحنث بترك الصيام اه درمتمنى (قوله انه اريد بلفظ اليمين لله) فيه تقديم وتأخير والاصل
ان يقال انه اريد اليمين بلفظ الله

أصوم وتماه في تحرير الاصول و ذكر المصنف في كافيها بانها لما اشتر كافي نفس الايجاب فاذا
نوى اليمين براديهما الايجاب فيكون عملا بعموم المجاز لا جعابين الحقيقة والمجاز و ذكر الوالوجي
في فتاواه لو قال لله على ان أصوم كل خميس فافطر خيسا كفرن عن يمينه ان أراد يميننا ثم اذا فطر خيسا
آخر لم يكفر لان اليمين واحدة فاذا حنت فيها مرة لم يحنث مرة أخرى اه (قوله ولو نذر صوم هذه
السنة أفطر أياما منية وهي يوما العيد وأيام التشريق وقضاها) لان النذر بالسنة المعينة نذر بهذه
الايام لانها لا تخلو عنها والنذر بالايام المنية صحيح مع الحرمة عندنا فكان قوله أفطر للايجاب كما
قدمناه وبه صرح المصنف في كافيها وقد وقع صاحب النهاية بالاولوية في التساهل أيضا كما قدمناه
ورتب قضاءها على افطاره فيها ليعيدانه لو صامها لا قضاء عليه لانه اذاه كما التزمه كما قدمناه وأشار
الى ان المرأة لو نذرت صوم هذه السنة فانها تقضى مع هذه الايام أيام حيضها لان السنة قد تخلو عن
الحيض فصح الايجاب والى انها لو نذرت صوم الغد فوافق حيضها فانها تقضيه بخلاف ما لو قالت لله
على صوم يوم حيضى لا قضاء لعدم صحته لا ضاقته الى غير محله بخلاف ما اذا قال لله على صوم يوم النحر
فانه يقضيه اذا فطر كما تقدم انه ظاهر الرواية والفرق ان الحيض وصف للمرأة لا وصف لليوم وقد
ثبت بالاجماع ان طهارتها شرط لادائه فلما علق النذر بصفة لا تبقى معها أهلا للاداء لم يصح
لانه لا يصح الامن الاهل كقوله لله على ان أصوم يوم آكل كذا في الكشف الكبير وأشار الى انه
لا يلزمه قضاء رمضان الذي صامه لانه لا يصح التزامه بالنذر لان صومه مستحق عليه بجهة أخرى والى
انه لو لم يعين هذه السنة وانما شرط التسابع فهو كما لو عينها فقضى الايام المحسدة دون شهر رمضان
لان المتابعة لا تعرى عنها لكن يقضيها في هذا الفصل موصولة بتحقيق التسابع بقدر الامكان وأطلق
قضاء لزوم الايام المنية فشمع ما اذا نذر بعدها هذه الايام المنية بان نذر بعد أيام التشريق صوم هذه
السنة وجهه في الغاية على ما اذا نذر قبل عيد الفطر اما اذا قال في شوال لله على صوم هذه السنة لا يلزمه
قضاء يوم الفطر وكذا لو قال بعد أيام التشريق لا يلزمه قضاء يومى العيدين وأيام التشريق بل يلزمه
صيام ما بقى من السنة اه ويدل على هذا الحمل قوله أفطر أياما منية اذا لا يتصور الفطر بعد المضي
لكن قال الشارح الزيلعي هذا سهو وقع من صاحب الغاية لان قوله هذه السنة عبارة عن اثني
عشر شهرا من وقت النذر الى وقت النذر وهذه المدة لا تخلو عن هذه الايام فلا يحتاج الى الحمل فيكون
نذرا بها وزده المحقق في فتح القدير وقال ان هذا سهو وقع من الزيلعي لان المسئلة كما هي في الغاية
منقولة في الخلاصة وفتاوى قاضيان في هذه السنة وهذا الشهر ولان كل سنة عريضة معينة عبارة
عن مدة معينة لها مبتدأ ومختتم خاصان عند العرب مبدؤها المحرم وآخرها ذوالحجة فاذا قال هذه
فانما يقيد الاشارة الى التي هو فيها حقيقة كلامه انه نذر بالمدة المستقبلية الى آخر ذى الحجة والمدة
الماضية التي مبدؤها المحرم الى وقت التكلم فيلغو في حق الماضي كما يلغو في قوله لله على صوم
أمس وهذا فرع يناسب هذا لو قال لله على صوم أمس اليوم أو اليوم أمس لزمه صوم اليوم ولو قال
غدا هذا اليوم أو هذا اليوم غد لزمه صوم أول الوقتين تغو به ولو قال شهر لزمه شهر كامل ولو قال
الشهر وجب بقية الشهر الذي هو فيه لانه ذكر الشهر معرفا فينصرف الى المعهود بالمحضور فان نوى
شهر فهو على ما نوى لانه محتمل كلامه ذكره في التجنيس وفيه تأييد لما في الغاية أيضا اه ويؤيده
ما في الفتاوى الظهيرية أيضا ولو قال لله على ان أصوم الشهر فعليه صوم بقية الشهر الذي هو فيه
وما في الفتاوى الوالوجي لو قال لله على ان أصوم الشهر وجب عليه بقية الشهر الذي هو فيه لانه ذكر

ولو نذر صوم هذه السنة
أفطر أياما منية وهي يوما
العيد وأيام التشريق
وقضاها
(قوله منقولة في الخلاصة
و فتاوى قاضيان الخ)
حيث قال رجل قال لله
على صوم هذه السنة فانه
يفطر يوم الفطر ويوم
النحر وأيام التشريق
ويقضى تلك الايام ولو
قال لله على صوم سنة ولم
يعين يصوم سنة بالاهلة
ويقضى خيسا وثلاثين
يوما ولو قال لله على أن
أصوم هذا الشهر فعليه
صوم بقية الشهر الذي
هو فيه وكذا لو قال لله
على صوم هذه السنة
يلزمه الصوم من حين
حلف الى أن تمضي السنة
وليس عليه قضاء ما مضى
قبل اليمين

الشهر معروفا فيصرف اليه وان نوى شهرا كاملا فهو كما نوى لانه نوى ما يحتمله اه ويمكن جل
 ما في الغاية على ما اذا لم ينو وجعل ما ذكره الزبلي على ما اذا نوى توفيقا وان كان بعيدا وبهذا ظهر ان
 ما ذكره في فتح القدير من كونه يلغو فيما مضى كما يلغو في قوله لله على صوم أمس ليس بقوى لانه لو
 كان لغوا لما لزمه نيته ولا يصح تشبيهه بصوم الامس لانه لو نوى به صوم اليوم لا يصح ولا يلزمه لانه
 ليس محتمل كلامه كما لا يخفى ويدل له ما في الفتاوى الظهيرية ولو نذر صوم غد ونوى كل ما دار غدا
 تصح نيته لان النية انما تعمل في الملفوظ ولو قال صوم يوم ونوى كل ما دار يوم صحت نيته وكذا يوم
 الخميس اه وفي موضع آخر منها ولو نذر بصوم شهر قدمضى لا يجب عليه وان لم يعلم بمضيه لان
 المنذور به مستحيل الوجود وصرح الزبلي في الاقالة بان اللفظ لا يحتمل ضده وقيد بكون السنة
 معينة لانها لو كانت منكورة فان شرط التتابع فكالمعينة كما قدمناه والا فلا تدخل هذه الايام
 الخمسة ولا شهر رمضان وانما يلزمه قدر السنة فاذا صام سنة لزمه قضاء خمسة وثلاثين يوما لان صومه في
 هذه الخمسة ناقص فلا يجزئه عن الكامل وشهر رمضان لا يكون الا عنه فيجب القضاء بقدره وينبغي
 ان يصل ذلك بما مضى وان لم يصل ذكر في بعض المواضع انه لم يخرج عن العهدة وهذا غلط والصحيح
 انه يخرج كذا في فتاوى الوالوجي واطلقه فتعل ما اذا قصد ما تلفظ به أولا ولهذا ذكر الوالوجي
 في فتاواه رجل اراد ان يقول لله على صوم يوم فخرى على لسانه صوم شهر كان عليه صوم شهر
 وكذا اذا اراد شيئا فخرى على لسانه الطلاق أو العتاق أو النذر لزمه ذلك لقوله عليه السلام ثلاث
 جدهن جد وهزلهن جدا الطلاق والعتاق والنكاح والنذر في معنى الطلاق والعتاق لانه لا يحتمل
 الفسخ بعد وقوعه اه وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذر صوم يوم الاثنين أو الخميس فصام ذلك مرة
 كفاه الا ان ينوى الا بدولو اوجب صوم هذا اليوم شهر اصام ما تكرر منه في ثلاثين يوما يعني
 ان كان ذلك اليوم يوم الخميس يصوم كل خميس حتى يمضي شهر فيكون الواجب صوم أربعة أيام
 أو خمسة أيام وكذلك لو قال لله على ان اصوم يوم الاثنين سنة ولو قال لله على يوما ويوما لا يلزمه صوم
 يوم الا ان ينوى الا بد كما اذا قال لامرأته أنت طالق يوما ويوما لا ولو قال لله على ان اصوم كذا كذا
 يوما يلزمه صوم أحد عشر يوما وهذا مشكل وكان ينبغي ان يلزمه اثنا عشر لان كذا اسم عدد
 بدليل انه لو قال لفلان على كذا درهما يلزمه درهماان وقد جمع بين عددين ليس بينهما حرف
 العطف وأقله اثنا عشر ولو قال كذا وكذا يلزمه أحد وعشرون ولو قال بضعة عشر يلزمه ثلاثة عشر
 وسأني اجناس هذا في كتاب الاقرار ولو قال لله على ان اصوم جمعة ان اراد بها أيام الجمعة ولم تكن له
 نية يلزمه صوم سبعة أيام وان اراد بها يوم الجمعة يلزمه يوم الجمعة لانه نوى حقيقة كلامه كالم
 حلفان لا يكلم فلانا يوما واراد به بياض النهار صدق قضاء ولو قال جمع هذا الشهر فعليه ان يصوم
 كل يوم جمعة تمر في هذا الشهر قال شمس الاثمة السرخسي هذا هو الاصح ولو قال صوم أيام الجمعة
 فطيه صوم سبعة أيام ولو قال لله على ان اصوم السبت ثمانية أيام لزمه صوم سبتين ولو قال لله على ان
 اصوم السبت سبعة أيام لزمه صوم سبعة اسبات لان السبت في سبعة أيام لا يتكرر فحمل كلامه على
 عدد الاسبات بخلاف الثمانية لان السبت فيها يتكرر ولو اوجب على نفسه صوما متتابعا فصامه
 متفرقا لم يجز وعلى عكسه جاز ولو قال لله على ان اصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان فقدم فيه فلان
 بعدما كل او كانت الناذرة امرأة فهاضت لا يجب شي في قول محمد وعلى قياس قول أبي حنيفة يجب
 القضاء ولو قدم بعد الزوال لا يلزمه شي في قول محمد ولا رواية فيه عن غيره ولو قال لله على ان اصوم

قوله وبهذا ظهر ان ما
 ذكره في فتح القدير الخ
 قال في النهر هذا وهم اذ
 الذي يلزم نيته سنة أو لها
 ابتداء النذر على ما مر لا ما
 مضى منها والواجب
 عليه بالغوا الزام ما مضى
 وحينئذ فتشبهه بصوم
 الامس صحيح فتدبر
 قوله وكذلك لو قال لله
 على ان اصوم يوم الاثنين
 سنة كذا في بعض
 النسخ وفي بعضها ولو قال
 بدون كذا وكذا وبعد
 قوله سنة بياض والذي
 رأيت في الظهيرية ولو
 كهذه النسخة وبعد قوله
 سنة ما نصه وعن الكرخي
 انه قال بصوم ثلاثين مثل
 ذلك اليوم اه ورأيت
 في هامش البحر نسخة
 بخط بعضهم انه راجع
 نسختين من الظهيرية
 فوجد فيهما ما ذكرنا
 والذي رأيت في الخانية
 بلفظ وكذا لو قال لله على
 ان اصوم يوم الاثنين سنة
 كان عليه ان يصوم كل
 اثنين يمر به الى سنة وعن
 الكرخي الخ (قوله ولو
 قال لله على يوما) أي ان
 اصوم يوما وقوله ويوما
 لا أي لا اصومه وقوله
 الا ان ينوى الا بد أي
 فيلزمه صيام داود عليه
 السلام كما في التارخانية

اليوم الذي يقدم فيه فلان شكر الله تعالى وأراد به اليمين فقدم فلان في يوم من رمضان كان عليه كفارة اليمين ولا قضاء عليه لأنه لم يوجد شرط البر وهو الصوم بنية الشكر ولو قدم فلان قبل أن ينوي صوم رمضان فنوى به عن الشكر ولا ينوي به عن رمضان بر في عينه لوجود شرط البر وهو الصوم بنية الشكر وأجزأه عن رمضان كما لو صام رمضان بنية التطوع وليس عليه قضاء أو ولو قال لله على صوم مثل شهر رمضان فإن أراد مثله في الوجوب فله أن يفرق وإن أراد به في التتابع فعليه أن يتابع وإن لم يكن له نية فله أن يصوم متفرقا لأنه محتمل لهما فكان له الحمار ولو قال لله على أن أصوم عشرة أيام متتابعات فصام خمسة عشر يوما وأفطر يوما لا يدري إن يوم الإفطار من الخمسة أو من العشرة فإنه يصوم خمسة أيام آخر متتابعات فيوجد عشرة متتابعة ولو قال لله على صوم نصف يوم لا يصح بخلاف نصف ركعة حيث يصح عند محمد ونصف حج لا يصح ولو نذر صوم شهر بن متتابعين من يوم قدوم فلان فقدم في شعبان بنى بعد رمضان كما في الحيمض ولو قال إن عوفيت صمت كذا لم يجب عليه حتى يقول لله على وهذا قياس وفي الاستحسان يجب أن لم يكن تعليق لا يجب عليه قياسا ولا استحسانا نظره ما إذا قال أنا حج لاشئ عليه ولو قال إن فعلت كذا فأنا حج ففعل يلزمه ذلك ولو قال لله على صوم آخر يوم من أول الشهر وأول يوم من آخر الشهر لزمه الحامس عشر والسادس عشر الكل من الظهيرة والولولة الجدية والحمانية وزاد الولولة الجي فروعها بعضها في الحمانية وهي ولو قال لله على أن أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان أبدا فقدم فلان لم يلزمه عليه شيء لأن اليوم إذا قرن به ما يختص بالنهار كالصوم برادبه بياض النهار وإذا كان كذلك لم يوجد الوقت الذي أوجب فيه الصوم وهو النهار ولو قدم يوما قبل الزوال ولم يأكل صامه وإن قدم قبل الزوال وأكل فيه أو بعد الزوال ولم يأكل فيه صام ذلك اليوم في المستقبل ولا يصوم يومه ذلك لأن المضاف إلى الوقت عند وجود الوقت كالمرسل ولو أرسل كان الجواب هكذا ولو نذر صوما في رجب أو صلاة فيه جازعنه قبله في قول أبي يوسف لأنه إضافة خلافا للمحمد وإن كان معلقا بالشرط بان قال إذا جاء شهر رجب فعلى أن أصوم لا يجوز قبله لأن المعلق بالشرط لا يكون سببا قبل الشرط ويجوز تحميل الصدقة المضافة إلى وقت كالأثر ولو قال لله على صوم هذا الشهر يوما لزمه صوم ذلك الشهر بعينه متى شاء موسعا عليه إلى أن يموت لأن الشهر لا يتصور أن يكون يوما حقيقة وهو بياض النهار فعمل على الوقت فصار كما لو قال لله على أن أصوم هذا الشهر وقيام الأوقات ولو قال لله على صيام الأيام ولأنه كان عليه صيام عشرة أيام عند أبي حنيفة وعندهما سبعة أيام ولو قال لله على صيام أيام لزمه صوم ثلاثة لأنه جمع قليل ولو قال صيام الشهر وعشرة وقال صيام اثني عشر شهرا ولو قال لله على صيام السنين لزمه صيام عشرة وقال لزمه صيام الدهر لأن ينوي ثلاثا فيكون ما نوى ولو قال لله على صيام الزمن والحين ولأنه كان على ستة أشهر والزمن مثل الحين في العرف ولا علم لابي حنيفة بصيام دهر إذا نذر وقال على ستة أشهر الكل من الولولة الجي وفي الكافي لا يختص نذر غير معلق بزمان ومكان ودرهم وفقير اه وقد قدمنا أن النذر لا يصح بالمعصية للحديث لا نذر في معصية الله تعالى فقال الشيخ قاسم في شرح الدرر وأما النذر الذي ينذره أكثر العوام على ما هو مشاهد كان يكون لانسان غائب أو مريض أو له حاجة ضرورية فيأتي بعض الصالحاء فيجعل ستره على رأسه فيقول يا سيدي فلان إن ردغاثي أو عوفي مريض أو قضيت حاجتي فلك من الذهب كذا أو من الفضة كذا أو من الطعام كذا أو من الماء كذا أو من الشمع كذا أو من الزيت كذا فهذا النذر باطل بالاجماع لوجوه منها أنه نذر

(قوله بنى بعد رمضان)
كذا في الظهيرية وفي
نسخة الرمي يتابع بدل
بنى فقال أي لا بعد
رمضان فاطع للتتابع كما
إن الحيمض لا يقطع التتابع
فتتابع بعده فيلتحق
بما قبله تأمل اه ونسخة
بنى أظهر

(قوله فتقدم حرمة القطع)

قال في النهر هذا يقتضي حرمة القطع بعد التقيد بالسجدة وليس كذلك اه وقال الرمي قوله فتعارض محرمان الخ قدم الشارح في شرح قوله ومنع عن الصلاة الخ انه يجب قطعه وقضاؤه في غير مكره وفي ظاهر الرواية ولو أتمه خرج عن عهدة مالزمه بذلك الشروع وفي البسوط القطع أفضل والاول هو مقتضى الدليل فقوله هنا ومع أحدهما وجوب فتقدم حرمة القطع يعني ولا قضاء ان شرع فيها فأفطر

(باب الاعتكاف)

ارتكابا فيجب القطع كما هو ظاهر الرواية هذا ولقائل أن يقول في كل منهما وجوب فكما يجب الاتمام يجب القطع وكما يحرم الاتمام يحرم القطع وقد فهم صاحب النهر من قوله فتقدم حرمة القطع انه يحرم القطع فلا يقطع وليس كذلك وهو غير متعين في الفهم بل بعيد مع قوله فلما قيدها بسجدة حرم عليه المضى وما فهمناه منه متعين واللفظ قابل له اذ معني قوله فتقدم حرمة القطع يعني ارتكابا لوجوبه لاحقية حرمة على حرمة الاتمام نامل (باب الاعتكاف)

مخلوق والنذر للمخلوق لا يجوز لانه عبادة والعبادة لا تكون للمخلوق ومنها ان المنذور له ميت والميت لا علك ومنها ان ظن ان الميت يتصرف في الامور دون الله تعالى واعتقاده ذلك كفر اللهم الا ان قال يا الله اني نذرت لك ان شفيت مرضي اوردت غائبي اوقضيت حاجتي ان اطعم الفقراء الذين يباب السيدة نفيسة او الفقراء الذين يباب الامام الشافعي او الامام الليث او اشتري حصر المساجد هم اوز يتالوقودها او دراهم لمن يقوم بشعائرها الى غير ذلك مما يكون فيه نفع للفقراء والنذر لله عز وجل وذكر الشيخ انما هو محل لصرف النذر لمستحقه القاطنين برباطه او مسجده او جامعته فيجوز بهذا الاعتبار ان مصرف النذر للفقراء وقد وجد المصرف ولا يجوز ان يصرف ذلك لغني غير محتاج ولا لشريف منصب لانه لا يحل له الا خدمته لا يمكن محتاجا فقيرا ولا الذي النسب لاجل نسبه مالم يكن فقيرا ولا الذي علم لاجل علمه مالم يكن فقيرا ولم يثبت في الشرع جواز الصرف للاغنياء للاجتماع على حرمة النذر للمخلوق ولا ينعقد ولا تستعمل النعمة به ولانه حرام بل سمحت ولا يجوز لحادم الشيخ اخذه ولا أكله ولا التصرف فيه بوجه من الوجوه الا ان يكون فقيرا اوله عمال فقراء عاجزون عن الكسب وهم مضطرون فيأخذونه على سبيل الصدقة المتبدأة فأخذها ايضا مكره ومالم يقصده النادر التقرب الى الله تعالى وصرفه الى الفقراء ويقطع النظر عن نذر الشيخ فاذا علمت هذا فإيؤخذ من الدراهم والشمع والزيت وغيرها وينقل الى ضرائح الاولياء تقر باليهم فإرام باجماع المسلمين مالم يقصدوا بصرفها للفقراء الاحياء قولوا واحدا اه (قوله ولا قضاء ان شرع فيها فافطر) أي ان شرع في صوم الايام المنهية ثم أفسده فلا قضاء عليه وعن أبي يوسف ومحمد في النوادر ان عليه القضاء لان الشروع ملازم كالنذر وصار كالشروع في الصلاة في الوقت المكروه والفرق لا في حنيفة وهو ظاهر الرواية ان بنفس الشروع في الصوم يسمى صائما حتى يحنث به المخالف على الصوم فيصير مرتكبا للنهي فيجب ابطاله ولا تجب صيانتة ووجوب القضاء يقتضي عليه ولا يصير مرتكبا للنهي بنفس النذر وهو الموجب ولا بنفس الشروع في الصلاة حتى يتم ركعة ولهذا لا يحنث به المخالف على الصلاة فيجب صيانتة المؤدى فيكون مضمونا بالقضاء وعن أبي حنيفة انه لا يجب القضاء في فصل الصلاة أيضا والظاهر هو الاول كذا في الهداية وتعبق في فتح القدير والتحرير برانه يقتضي انه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضاؤها والجواب مطلق في الوجوب وحينئذ فالوجه ان لا يصح الشروع لانتفاء واثدته من الاداء والقضاء ولا يخلص الا يجعل الكراهة تنزيهية اه ولنا مخلص مع جعلها تحريمية كما هو المذهب بان يقال انما شرع في الصلاة لم يكن مرتكبا للنهي عنه فوجب عليه المضى وحرم القطع بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فلما قيدها بسجدة حرم عليه المضى فتعارض محرمان ومع أحدهما وجوب فتقدم حرمة القطع والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

(باب الاعتكاف)

ذكره بعد الصوم لسانه من شرطه كما سيأتي والشرط يقدم على المشروط وهو لغة افتعال من عكف اذا دام من باب طلب وعكفه حبسه ومنه والهدى معلوف او سمي به هذا النوع من العبادة لانه اقامة في المسجد مع شرائط كذا في المغرب وفي الصحاح الاعتكاف الاحتباس وفي النهاية انه متعده فصدره العكف ولازم فصدره العكوف فالمتعدي بمعنى المحبس والمنع ومنه قوله تعالى والهدى معكروفا ومنه الاعتكاف في المسجد واما اللازم فهو الاقبال على الشيء بطريق المواظبة ومنه قوله تعالى

(قوله وأما الطهارة من الجنابة فينبغي الخ) ذكر في النهر انه ينبغي أن يكون اشترط الطهارة فيه عن الحمض والنفاس على رواية
اشترط الصوم في نغله أما على ٣٢٢ علمه فينبغي أن يكون من شرائط الحمل فقط كالطهارة عن الجنابة قال ولم أر

يعكفون على أصنام لهم وشرا البث في المسجد مع نيته فالركن هو البث والكون في المسجد والنية
شرطان للحة وأما الصوم فيأتي ومنها الاسلام والعقل والطهارة عن الجنابة والحمض والنفاس
وأما البلوغ فليس بشرط حتى يصح اعتكاف الصبي العاقل كالصوم وكذلك الكورة والحرية فيصح
من المرأة والعبد باذن الزوج والمولى ولو نذر فإن له الاذن المنع ويقضيه بعد زوال الولاية بالطلاق
الباش والعق وأما المكاتب فليس للمولى منعه ولو تطوعا ولو أذن لها به لم يكن له رجوع لكونه
ملكها منافع الاستمتاع بها وهي من أهل الملك بخلاف المملوك لانه ليس من أهله وقد أعاد منافعه
ولم يعر الرجوع لكونه بكرة لحاف الوعد كذا في البدائع وفيه بحث لانه لا حاجة الى التصريح
بالاسلام والعقل لما هما علمان اشترط النية لان الكافر والمجنون ليسا باهل لها وأما الطهارة
من الجنابة فينبغي أن تكون شرطا للجواز بمعنى الحمل كالصوم للحة كما صرح به وأما صفة السنبة
كما ذكره على كلام فيه يأتي وأما سنبيه والنذران كان واجبا والنشاط الداعي الى طلب الثواب ان
كان تطوعا وأما حكمه فسقوط الواجب ويحل الثواب ان كان واجبا والثاني فقط ان كان نفلا وسيأتي
ما يفسده ويكره فيه ويحرم ويندب ومحاسنه كثيرة لان فيه تفرغ القلب عن أمور الدنيا وتسليم
النفس الى المولى والتحصن بحصن حصين وملازمة بيت رب كريم فهو كمن احتاج الى عظيم فلازمه
حتى قضى ما ربه فهو يلازم بيت ربه ليغفر له كذا في الكافي وفي الاختيار وهو من أشرف الاعمال
اذا كان عن اخلاص (قوله سن لبث في مسجد بصوم ونية) أي ونية البث الذي هو الاعتكاف
وقد أشار المصنف الى صفة وركنه وشرائطه أما الاول فهو السنبة وهكذا في كثير من الكتب وفي
القدوري الاعتكاف مستحب ومصحح في الهداية انه سنة مؤكدة وذكر الشارح ان الحق انقسامه
الى ثلاثة أقسام واجب وهو المنذور وسنة وهو في العشر الاخير من رمضان ومستحب وهو في غيره
من الازمنة وتبعه المحقق في فتح القدير والاطهر انه سنة في الاصل كما اقتصر عليه في المتن تبعاً لما
صرح به في البدائع وهي مؤكدة وغير مؤكدة وأطلق عليها الاستحباب لانها بمنهاه وأما الواجب
فهو بعرض النذر وفي البدائع انه يجب بالشروع أيضا ولا يخفى انه مفرغ على ضعيف وهو اشترط
زمن للتطوع وأما على المذهب من أن أقل النفل ساعة فلا والدليل على تأكده في العشر الاخير
مواظبته عليه السلام عليه كافي الصحابين ولهذا قال الزهري عجباً للناس كيف تركوا الاعتكاف
وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل الشيء ويتركه ولم يترك الاعتكاف منذ دخل المدينة الى
ان مات فهذه المواظبة المقرونة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الانكار على من لم يفعله من الصحابة
كانت دليل السنبة والا كانت دليل الوجوب كذا في فتح القدير ولا يخفى ان المواظبة قد اقترنت
بالترك وهو ما يفيد الحديث من أنه اعتكف العشر الاخير من رمضان فرأى خياما وقبایا مضرورة
فقال لمن هذا قال لعائشة وهذا حفصة وهذا السوداء فغضب وقال أترون الرب هذا فأمر بان تترع
قبته فترعت ولم يعتكف فيه ثم قضى في شوال وقد يقال ان الترك هنا العذر كما صرح به في الفتاوى
الظهيرية وقد قدمنا في المواظبة كلاما حسنا في سنن الوضوء فارجع اليه ولا فرق في المنذور بين
المخزوم والمعلق وأشار بالبث الى ركنه وبالمسجد والصوم والنية الى شرائطه لكن ذكر الصوم معها
لا ينبغي لانه لا يمكن جملة على المنذور لتصرح بالسنبة ولا على غيره لتصرح به بعد بان أقله نفلا

من تعرض لهذا اه
والحاصل انه ينبغي أن
تشرط للحة الطهارة
عن الحمض والنفاس في
المنذور لان الصوم لا
يكون معهما وكذلك في
النفل على رواية اشترط
الصوم فيه وأما على عدمه
فينبغي اشترطها للحل
لالحة كما لا تشرط
الطهارة من الجنابة لثبتي
من المنذور وغيره كما في
سن لبث في مسجد بصوم
ونية

الامداد أي للحة أما للحل
فينبغي اشترطها كما ذكره
المؤلف (قوله كالصوم)
فيه ان الصوم شرط للحة
لا للحل وهذا في المنذور
والنفل على رواية أما على
ظاهر الرواية فليس بشرط
أصلا وان أراد ان الطهارة
من الجنابة شرط لحل
الصوم ففيه نظر تامل
(قوله وأطلق عليه
الاستحباب الخ) قال في
النهر هو ظاهر في ان
القدوري أطلق اسم
الاستحباب على المؤكدة
وغيرها لانها بمنهاه لكن
لا يخفى ما في إطلاق
المستحب على المؤكدة
من المؤاخذة فالأقرب

أن يقال انه اقتصر على نوع منه وهو غير المؤكدة وكلام المصنف لا عبار عليه لان المشكك حقيقته في افراده اه ساعة
وقد يقال ما جعله الاقرب هو مراد المؤلف بارجاع ضمير عليها الاقرب مذكور وهو غير المؤكدة كما أفاده الشيخ اسمعيل

(قوله لتصر بهم بان الصوم انما هو شرط في المنذور) قلت تصر بهم بذلك انما هو بالنسبة الى النفل يعني انه ليس بشرط في النفل لانه المحتاج الى البيان اما المسنون فلا يكون الا بالصوم عادة فلا حاجة الى التنبيه عليه وامكان تصور عدم الصوم فيه لمرض أو سفر نادر جدا ويدل على ما قلنا انه في متن الدرر قسم الاعتكاف الى الاقسام الثلاثة ثم قال والصوم شرط للحجة الاولى يعني الواجب الثالث يعني المستحب ولم يتغرض للثاني وهو المسنون بنفي ولا اثبات للعلم بانه لا يكون بدون صوم عادة وسيا في قريبا بيان اختلاف الرواية في وجوب الصوم في الاعتكاف النفل بناء على اختلاف الرواية ٣٢٣ في انه مقدر بيوم أم لا ومقتضاه

ان التقدير مستلزم لا يجاب الصوم فيه ولا يخفى ان اعتكاف العشر الاخير مقدر فيكون الصوم شرطا فيه فتأمل (قوله ولو نوى اليوم معها لم يصح) قال الرملي سيأتي الكلام على ذلك في شرح قوله وليلتان بنذروا من فراجعه تأمل (قوله ولا يخفى ان ما ادعاه امرعقلی وأقله نفلا ساعة

ساعة فلزم ان الصوم ليس من شرطه فان قلت يمكن جملة على الاعتكاف المسنون سنة مؤكدة وهو العشر الاخير من رمضان فان الصوم من شرطه حتى لو اعتكفه من غير صوم لمرض أو سفر بنفي أن لا يصح قلت لا يمكن لتصر بهم بان الصوم انما هو شرط في المنذور فقط دون غيره وفرعوا عليه بانه لو نذر اعتكاف ليلة لم يصح لان الصوم من شرطه والليل ليس بحل له ولو نوى اليوم معها لم يصح كذا في الظهيرية وعن أبي يوسف ان نوى ليلة بيومها لزمه ولم يذكر محمد هذا التفصيل ولو قال لله على ان اعتكف ليلا ونهارا لزمه أن يعتكف ليلا ونهارا وان لم يكن الليل محلا للصوم لان الليل يدخل فيه تبعا ولا يشترط للتبع ما يشترط للاصل ولو نذر اعتكاف يوم قدأكل فيه لم يصح ولم يلزمه شيء لانه لا يصح بدون الصوم وسيا في بقية تفاريع السنن ومن نقر بعبادته هنا لو أصبح صائما متطوعا أو غيرنا والصوم ثم قال لله على ان اعتكف هذا اليوم لا يصح وان كان في وقت تصح فيه نية الصوم لعدم استيفاء النهار وتماه في فتح القدير وفي الفتاوى الظهيرية ولو قال لله على ان اعتكف شهرا بغير صوم فعليه أن يعتكف ويصوم وقد علم من كون الصوم شرطا انه برأعي وجوده لا ايجاده للشرط له قصدا ولو نذر اعتكاف شهر رمضان لزمه وأجزأه صوم رمضان عن صوم الاعتكاف وان لم يعتكف قضى شهرا بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال ولا يجوز اعتكافه في رمضان آخر ويجوز في قضاء رمضان الاول والمسئلة معروفة في الاصول في بحث الامر (قوله وأقله نفلا ساعة) لقول محمد في الاصل اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما أقام تارك له اذا خرج فكان ظاهر الرواية واستنبط المشايخ منه ان الصوم ليس من شرطه على ظاهر الرواية لان مبنى النفل على المسامحة حتى جازت صلواته قاعدا أو راكعا مع قدرته على الركوب والنزول ونظر فيه المحقق في فتح القدير بانه لا يمتنع عند العقل القول بعبادة اعتكاف ساعة مع اشتراط الصوم له وان كان الصوم لا يكون أقل من يوم وحاصله ان من أراد أن يعتكف فليصم سواء كان يريد اعتكاف يوم أو دونه ولا مانع من اعتبار شرط يكون أطول من مشروطه ومن ادعاه فهو بلا دليل فهذا الاستنباط غير صحيح بلا موجب فالاعتكاف لا يقدر شرعا بكمية لا تصح دونها كالصوم بل كل جزء منه لا يفتقر في كونه عبادة الى الجزء الاخر ولم يستلزم تقدير شرطه تقديره اه ولا يخفى ان ما ادعاه امرعقلی مسلم وهذا لا يندفع ما صرح به المشايخ الثقات من ان ظاهر الرواية ان الصوم ليس من شرطه وممن صرح به صاحب المبسوط وشرح الطحاوي وفتاوى قاضيخان والذخيرة والفتاوى الظهيرية والكافي للصف والبدائع والنهاية وغاية البيان والتبيين وغيرهم والكل مصرحون بان ظاهر الرواية ان

مسلم الخ) قال في النهر بعد ذلك كلام الفتح ولا يخفى ان هذا التجاوز العقلي مما لا قائل به فيما نعلم فلا يصح جعل كلام محمد عليه ثم ذكر عبارة البدائع التي تم قال وهذا عرف ان ما في البحر ان الثقات مصرحون بان ظاهر الرواية عدم اشتراطه فجاز ان يكون مستندهم صريحا آخر بل هو الظاهر من ضيق العطن اه والعطن

مر بضع الغنم حول الماء قال الشيخ اسمعيل وفيه بحث لان ما بسطه في البحر يحتاج اليه نظر الظاهر المبسوط المجازم بالاستنباط الذي لا يقوى كلام البدائع وحده على دفعه كما لا يخفى اه أقول منع المحقق مبنى على استنباط عدم اشتراط الصوم من كلام الامام محمد في الاصل فانه قال واعلم ان المنقول من مستند اثبات هذه الرواية الظاهرة هو قوله في الاصل اذا دخل المسجد الخ ولا يخفى ان ما ذكره المحقق من التجاوز العقلي واراد على هذا الاستدلال وليس مراده جعل كلام الاصل عليه حتى يرد ما أورده في النهر ولا منع انهم مصرحون بان ذلك ظاهر الرواية حتى يرد ما ذكره المؤلف بل هو يقول ان المنقول ان ما صرحوا به من انه ظاهر الرواية مبنى على ما مر فلا يمكن دفعه الا بجمع ان المنقول ذلك ودعوى جواز ان يكون مستندهم صريحا آخر خارج عما البحث فيه وان كان هو الظاهر

النهر فيه نظر في الخلاصة
والخاتمة ويصح في كل
مسجده أذان وإقامة هو
الصحيح وهذا هو مسجد

والمرأة تعتكف في مسجد
بيتها ولا يخرج منه
إلا الحاجة شرعية كالجمعة
أو طيبة

الجماعة كما في العناية
ونقل بعضهم أن صحته
في كل مسجد قوله ما
وهذا الكتاب لم يوضع إلا

ليبين أقوال الإمام نعم
اختار الطحاوي قولهما
أه قال الرمي لما اختاره
الطحاوي أيسر خصوصا

في زماننا فينبغي أن يعول
عليه والله تعالى أعلم
(قوله وظاهره ان المجاورة
بمكة غير مكروهة الخ)

قال في النهر لا يخفى انه
لادلالة في الكلام على
ما ادعى أما أولا فلانه
لا يلزم من الاعتكاف في

غير أيام الموسم المجاورة بل
قد يكون خالبا عنهما فيمن
كان حول مكة وأما ثانيا
فلانه لا يلزم أيضا من

كراهة المجاورة كون
اعتكافه في المسجد ليس
أفضل الأتري الى ان
الصلوات ونحوها من

المجاور أفضل من غيرها أه
وأستظهره الشيخ اسمعيل
(قوله وهو مكروه)

الصوم ليس من شرطه لكن وقع لصاحب الميسوط انه قال وفي ظاهر الرواية يجوز النفل من
الاعتكاف من غير صوم فانه قال في الكتاب اذا دخل المسجد بينة الاعتكاف فهو معتكف ما أقام
تاركه اذا خرج وظاهره ان مستند ظاهر الرواية ما ذكره في الكتاب ولا يمتنع أن يكون مستنده
صريحا آخر بل هو الظاهر لنقل الثقات وعبارة البدائع وأما اعتكاف التطوع فالصوم ليس بشرط
لجوازه في ظاهر الرواية وروى الحسن انه شرط واختلاف الرواية فيه مبني على اختلاف الرواية في
اعتكاف التطوع انه مقدر بيوم أو غير مقدر ذكر محمد في الاصل انه غير مقدر فلم يكن الصوم شرطا
لان الصوم مقدر بيوم اذ صوم بعض اليوم ليس بمشروع فلا يصلح شرط الماليس بمقدر أه
وهي تفيد ان ظاهر الرواية مروى لا مستنبط وأشار الى انه لو شرع في النفل ثم قطعه لا يلزمه القضاء
في ظاهر الرواية لانه غير مقدر فلم يكن قطعه ابطالا وقد ذكره في الحمض ان الساعة اسم لقطعة من
الزمن عند الفقهاء ولا يختص بمسمة عشر درجة كما يقوله أهل الميقات فكذلك هنا وأطلق في المسجد
فأفادان الاعتكاف يصح في كل مسجد وصححه في غاية البيان لا طلاق قوله تعالى وأنتم عاكفون في
المساجد وصحح قاضيان في فتاواه انه يصح في كل مسجده أذان وإقامة واختار في الهداية انه
لا يصح الا في مسجد الجماعة وعن أبي يوسف تخصيصه بالواجب ما في النفل فيجوز في غير مسجد
الجماعة ذكره في النهاية وصحح في فتح القدير عن بعض المشايخ ما روى عن أبي حنيفة ان كل مسجده
امام ومؤذن معلوم ويصلى فيه الخمس بالجماعة يصح الاعتكاف فيه وفي الكافي أراد به أبو حنيفة غير
الجامع فان الجامع يجوز الاعتكاف فيه وان لم يصلوا فيه الصلوات كلها وبواقفه ما في غاية البيان
عن الفتاوى يجوز الاعتكاف في الجامع وان لم يصلوا فيه بالجماعة وهذا كله لبيان الصحة وأما
الافضل فان يدون في المسجد الحرام ثم في مسجد المدينة وهو مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم
مسجد بيت المقدس ثم مسجد الجامع ثم المساجد العظام التي كثر أهلها كذا في البدائع وشرح
الطحاوي وظاهره ان المجاورة بمكة ليس بمكروهة والمروى عن أبي حنيفة الكراهة وعلى قولهما
لا بأس به وهو الافضل قال في النهاية وعليه عمل الناس اليوم لأن يقال ان مرادهم الاعتكاف فيه
في أيام الموسم فلا يدل على المسئلة (قوله والمرأة تعتكف في مسجد بيتها) يريد به الموضع المعد
للصلاة لانه أستلها قديمه لانها واعتكفت في غير موضع صلواتها من بيتها سواء كان لها موضع معد
أولا لا يصح اعتكافها وأشار بقوله تعتكف دون أن يقول يجب علمها الى ان اعتكافها في مسجد
بيتها أفضل فأفادان اعتكافها في مسجد الجماعة حائز وهو مكروه ذكره قاضيان وصححه في النهاية
وظاهر ما في غاية البيان ان ظاهر الرواية عدم الصحة وفي البدائع ان اعتكافها في مسجد الجماعة
صحح بلا خلاف بين أصحابنا والمذكور في الاصل محمول على نفي الفضيلة لا نفي الجواز وأشار بجعله
كالمسجد لانها لو خرجت منه ولو الى بيتها بطل اعتكافها ان كان واجبا وانتهى ان كان نفلا والفرق
بينهما انها تثاب في الثاني دون الاول وهكذا في الرجل وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذرت المرأة
اعتكاف شهر فحاضت تقضى أيام حيضها متصلا بالشهر والاستقبلت وقد تقدم انها لا تعتكف
الا باذن زوجها ان كان لها زوج ولو واجبا وفي المحيط ولو أذن لها في الاعتكاف فأرادت أن تعتكف
متابعة للزوج ان يأمرها بالانفريق لانه لم يأذن لها في الاعتكاف متتابعة لانصا ولا دلالة ولو أذن لها
في اعتكاف شهر أو صوم شهر بعينه فاعتكفت أو صامت فيه متتابعة ليس له منعها لانه أذن لها
في التتابع ضرورة انه متتابع وقوعا (قوله ولا يخرج منه إلا الحاجة شرعية كالجمعة أو طيبة

أى تنزيها كما هو ظاهر قوله قبله أفضل وهو ظاهر كلام البدائع الا في أيضا (قوله ووركتان تحية المسجد) قال في الفتح
 صرحوا بأنه اذا شرع في الفريضة حين دخل المسجد أجزاء لان التحية تحصل بذلك فلا حاجة الى غيرها في تحقيقها وكذا السنة
 فهذه الرواية وهي رواية الحسن اما ضعيفة او مبنيّة على ان كون الوقت مما يسع فيه السنة وأداء الفرض بعد قطع المسافة مما
 يعرف تخمينيا لا قطعاً فقد يدخل قبل الزوال لعدم مطابقتها ولا يمكنه أن يبدأ ٣٢٥ بالسنة فيبدأ بالتحية فينبغي

أن يتحرى على هذا
 التقدير لانه قبلما يصدق
 الحزراه وظاهر كلام
 المجتبي تضعيف هذه
 الرواية حيث قال ويصلي
 قبلها أربعين ركعة
 أيضا تحية المسجد وفي
 حاشية الرمي عن خط
 المقدسي لا شك ان صلاة
 تحية المسجد والسنة
 كالبول والغائط

كالبول والغائط) أى لا يخرج المعتكف اعتكافا واجبا من مسجده الا لضرورة مطلقة محدث
 عائشة كان عليه السلام لا يخرج من معتكفه الا لحاجة الانسان ولا ند معلوم وقوعها ولا بد من
 الخروج في بعضها فيصير الخروج لها مستثنى ولا يمكنه بعد فراغه من الطهور لان ما ثبت بالضرورة
 يتقدر بقدرها واما الجمعة فانها من أهم حوائجها وهي معلومة وقوعها ويخرج حين نزول الشمس لان
 الخطاب يتوجه بعده وان كان منزله بعيدا عنه يخرج في وقت يمكنه ادراكها وصلاة أربعين ركعة
 وركعتان تحية المسجد يحكم في ذلك رأيه ان يجتهد في خروجه على ادراك سماع الجمعة لان السنة انما
 تصلى قبل خروج الخطيب كذا قالوا مع تصريحهم به انه اذا شرع في الفريضة حين دخل المسجد أجزاء
 عن تحية المسجد لان التحية تحصل بذلك فلا حاجة الى تحية غيرها في تحقيقها وكذا السنة فما قالوه
 هنا من صلاة التحية ضعيف ويصلى بعدها السنة أربعين ركعة على قوله وستاعلى قولهما ولو أقام في الجامع
 أكثر من ذلك لم يفسد اعتكافه لانه موضع الاعتكاف الا انه يكره لانه التزم اداءه في مسجد واحد
 فلا يقفه في مسجدين من غير ضرورة وقد ظهر بما ذكره هنا ان الاربع التي تصلى بعد الجمعة
 وينوي بها أن تظهر عليه لأصل لها في المذهب لانهم نصوا هنا على ان المعتكف لا يصلي الا السنة
 البعدية فقط ولان من اختارها من المتأخرين فانما اختارها للشك في أن جعلته سابقة أو لاتباعه على
 عدم جواز تعددها في مصر واحد وقد نص الامام شمس الأئمة السرخسي على ان الصحيح من مذهب
 أى حنفية جواز اقامتها في مصر واحد في مسجدين فأكثر قال وبه تأخذ في فتح القدير وهو الاصح
 فلا ينبغي الافتاء بها في زماننا انهم تطرفوا منها الى التسكّل عن الجمعة بل ربما وقع عندهم
 ان الجمعة ليست فرضا وان الظهر كاف ولا خفاء في كفر من اعتقد ذلك فلذلك نهت علماء مراراً قدينا
 بكون الاعتكاف واجبا لانه لو كان نغلا فله الخروج لانه منه له لا يبطل كما قدمناه ومراده بجمع الخروج
 المحرمة بمعنى يحرم على المعتكف الخروج ليلا أو نهارا صرح بالحرمية صاحب الحمط وأفاد انه لا يخرج
 لعبادة المريض وصلاة الجنّازة لعدم الضرورة المطلقة للخروج كذا في غاية البيان وفي المحيط ولو
 أحرم المعتكف بحجة أو عمرة أقام في اعتكافه الى أن يفرغ منه ثم مضى في احواله لانه أمكنه إقامة
 الامرين فان خاف فوت الحج يدع الاعتكاف ويحج ثم يستقبل الاعتكاف لان الحج أهم من الاعتكاف
 لانه يفوت بمضى يوم عرفة وادراكه في سنة أخرى وهووم وانما يستقبله لان هذا الخروج وان
 وجب شرطا فانما وجب بعقده وإيجابه وعقده لم يكن معلوم الوقوع فلا يصير مستثنى عن
 الاعتكاف وأشار الى أنه لو خرج لحاجة الانسان ثم ذهب لعبادة المريض أو لصلاة الجنّازة من غير
 أن يكون لذلك قصد فانه جائز بخلاف ما اذا خرج لحاجة الانسان ومكث بعد فراغه انه ينتقض

بالاستقلال أفضل من
 الاتيان بها في ضمن
 فرض يؤدي ولا ينبغي
 ان من يعتكف ويلزم
 باب الكرم انما يروم
 ما يوجب له مزيد التفضيل
 والتكريم (قوله وقد
 ظهر بما ذكره الخ) في
 هذا الظهور خفاء أما
 أولا فلان التعدد للجمعة
 في مصر غير لازم فليكن
 ما ذكره مبنيّا على ما هو
 الاصل من عدم التعدد
 وأما ثانيا فلانه لا يلزم

أن يأتي بها في مسجد الجمعة بل له أن يأتي بها في معتكفه بل هو أولى وكون الصحيح من المذهب جواز تعدد الجمعة لا ينافي
 استحباب تلك الاربع بعدها المرعاة للخلاف وقد قدمنا عن النهر وغيره التصريح باستحبابها وانها مما لا شك فيه فراجع في
 الجمعة وكون الاولى عدم الافتاء بها في زماننا لما يلزم عليه من الضرر لا يلزم منه عدم الاتيان بها من لا يخشى منه ذلك كما مر
 مسوطا عن المقدسي وغيره ثم رأيت العلامة المقدسي اعترضه في شرحه بوجهين أحدهما انه ليس باب تلك الاربع المفقود
 لبيان أحكامها الثاني ان عدم ذكرهم بناء على وقوع الجمعة بحجة مستجمعة لشرائطها يبين كما هو الاصل اذا صليت والاتيان
 لأربع عند وقوع شك واحتمال اه وهذا ما قدمناه أولا

اعتكافه عند أبي حنيفة قل أو أكثر وعندهما لا ينتقض ما لم يكن أكثر من نصف يوم كذا في
البدائع (قوله فإن خرج ساعة بلا عذر فسد) لوجود المنافي أطلقه فشمّل القليل والكثير وهذا عند أبي
حنيفة وقال لا يفسد إلا بأكثر من نصف يوم وهو الاستحسان لأن في القليل ضرورة كذا في الهداية
وهو يقتضى ترجيح قولهما ورجح المحقق في فتح القدير قوله لأن الضرورة التي بناط بها التخفيف
اللازمة أو الغالبة وليس هنا كذلك وأراد بالعذر ما يغلب وقوعه كالمواضع التي قدمها والأواري يد
مطلقه لسكان الخروج ناسيا أو مكرها غير مفسد لكونه عذرا شرعيا وليس كذلك بل هو مفسد كما
صرحوا به وبما قررناه ظهر القول بفساده فيما إذا خرج لانهدام المسجد أو لتفرق أهله أو أخرجه
ظالم أو خاف على متاعه كما في فتاوى قاضيخان والظاهرية خلافا للشارح الزيلعي أو خرج بمنزلة
وان تعينت عليه أو لنفير عام أو لاداء شهادة أو لعذر المرض أو لانتفاذ غريبي أو حريق ففرق الشارح
هنا بين هذه المسائل حيث جعل بعضها مفسدا والبعض لا تبعه صاحب البدائع مما لا ينبغي نعم
الكل عذر مسقط للأثم بل قد يجب عليه الافساد إذا تعينت عليه صلاة الجنازة أو أداء الشهادة بان
كان يتوى حقه ان لم يشهد أو لا يجاء غريبي ونحوه والدليل على ما ذكره القاضي ما ذكره المحاكم
في كافيته بقوله فاما في قول أبي حنيفة فاعتكافه فاسد إذا خرج ساعة لغريبا أو بول أو جمعة اه
فكان مفسرا للعذر المسقط للفساد في فتاوى قاضيخان والولولجى وصعود الميثنة ان كان بابها في
المسجد لا يفسد الاعتكاف وان كان الباب خارج المسجد فكذلك في ظاهر الرواية قال بعضهم هذا
في المؤذن لان خروجه للأذان يكون مستثنى عن الإيجاب اما في غير المؤذن فيفسد الاعتكاف
والصحيح ان هذا قول الكل في حق الكل لانه خرج لاقامة سنة الصلاة وسنتها انقام في موضعها فلا
تعتبر خارجا اه وفي التبيين ولو كانت المرأة معتكفة في المسجد فطلقت لها ان ترجع الى بيتها
وتبنى على اعتكافها اه وينبغي أن يكون مفسدا على ما اختاره القاضي لانه لا يغلب وقوعه وأراد
بالخروج انفصال قدمه احتراز اعم اذا خرج رأسه الى داره فانه لا يفسد اعتكافه لانه ليس بخروج
الأثرى انه لو حلف انه لا يخرج من الدار ففعل ذلك لا يحنث كذا في البدائع وقد علمت ان الفساد
لا يتصور الا في الواجب واذا فسد وجب عليه القضاء بالصوم عند القدرة جبر المساقاة الا في الردة
خاصة غير ان المنذور به ان كان اعتكاف شهر بعينه يقضى قدر مفسدا لغيره ولا يلزمه الاستقبال
كالصوم المنذور بشهر بعينه اذا فطر يوما وجب قضاؤه ولا يلزمه الاستقبال كما في صوم رمضان
وان كان اعتكاف شهر بغير عينه يلزمه الاستقبال لانه لزمه متبعا فبراعى فيه صفة التتابع وسواء
فسد بصنعه بغير عذر كالخروج والجماع والاكل والشرب في النهار الآردة أو فسد بصنعه لعذر كما
اذا مرض فاحتاج الى الخروج فخرج أو بغير صنعه رأسا كالحميض والجنون والانغماء الطويل
والقياس في الجنون الطويل ان يسقط القضاء كما في صوم رمضان الا ان في الاستحسان يقضى لانه
لا حرج في قضاء الاعتكاف كذا في البدائع وبهذا علم ان مفسداته على ثلاثة أقسام ولا يفسد
الاعتكاف سباب ولا جدال ولا سكر في الليل (قوله وأكله وشربه ونومه ومبايعته فيه) يعني بفعل
المعتكف هذه الاشياء في المسجد وان خرج لاجلها بطل اعتكافه لانه لا ضرورة الى الخروج حيث
جازت فيه وفي الفتاوى الظهير يتوقيل يخرج بعد الغروب للاكل والشرب اه وينبغي جراه على
ما اذا لم يجز من يأتي له به فينبذ يكون من الحوائج الضرورية كالبول والغائط وأراد بالمبايعه البيع
والشراء وهو الايجاب والقبول وأشار بالمبايعه الى كل عقد احتاج اليه فله أن يتزوج وبراجع كما في

فان خرج ساعة بلا عذر
فسد وأكله وشربه
ونومه ومبايعته فيه

(قوله فانه يكره له التوضؤ في المسجد ولو في اناه) قال الرمي قدم الشارح في بحث الماء المستعمل نقل عن قاضخان ان الروضه فيه في اناه جازر عندهم فراجه (قوله ودل تعليمهم الخ) قال في النهر مقتضى التعليل ٣٢٧ الاول الكراهة وان لم يشغل

وقوله وأفاد اطلاقه ظاهر في ان كلامه متناول لغير ما يابا كله بناء على ما مر من اطلاق المبايعه وقد علمت انها مقيدة بما لا بد منه وفي هذه الحالة يكره له احضار السلعة فيه (قوله والاولى تفسيره بما فيه ثواب) قال في العناية ما ليس بما ثم فهو خير عند الحاجة اليه لان الخبر عبارة عن المثني المحاصل لما من شأنه ان يكون حاصله اذا وكره احضار المبيع والصمت والتكلم الا بخير وحرم الوطء ودواعيه كان مؤثرا والتكلم بالمباح عند الحاجة اليه كذلك واستظهره في النهر وقال انه ليس بخير عند عدمها وهو محل ما في الفتح انه مكرهه في المسجد ياكل الحسنات الخ قال وبه اندفع ما في البحر اه على انه قسذ كالمؤلف قيل الوتر عن الظهيرية تقيد الكراهة بان يجلس لاجله وقال ينبغي تقيد ما في الفتح به وفي المعراج عن شرح الارشاد لا بأس في الحديث في

المبدائع وأطلق المبايعه فشملت ما اذا كانت للتجارة وقصد في الذخيرة بما لا بد له منه كالطعام اما اذا أراد ان يتخذ ذلك متجرا فانه مكرهه وان لم يحضر السلعة واختاره قاضخان في فتاواه ورجاه لشارح لانه منقطع الى الله تعالى فلا ينبغي له ان يشتغل بأموال الدنيا وقد بالمعتكف لان غيره يكره له البيع مطلقا النهيه عليه السلام عن البيع والشراء في المسجد وكذا كرهه في التعليم والكفاية والخاططة بأجر وكل شيء يكرهه فيه كرهه في سطحه واستثنى البرازي من كراهة التعليم بأجره ان يكون لضرورة المحراسة ويكرهه لغيره النوم فيه وقيل اذا كان غريبا فلا بأس ان ينام فيه كذا في فتح القدير والاكل والشرب كالنوم وفي البسائع وان غسل المعتكف رأسه في المسجد فلا بأس به اذا لم يلبث بالماء المستعمل فان كان بحيث يتلوث المسجد يمنع منه لان تنظيف المسجد واجب ولو توضأ في المسجد في اناه فهو على هذا التفصيل اه بخلاف غير المعتكف فانه يكره له التوضؤ في المسجد ولو في اناه الا ان يكون موضعا اتخذ لذلك لا يصلي فيه وفي فتح القدير خصال لا تنبغي في المسجد لا يتخذ طريقا ولا يشهر فيه سلاح ولا يبيض فيه بقوس ولا يثر فيه نبل ولا يمر فيه بالحجم في هول ولا يضرب فيه حد ولا يتخذ سوقا رواه ابن ماجه في سننه عنه عليه السلام (قوله وكره احضار المبيع والصمت والتكلم الا بخير) اما الاول فلان المسجد محرز عن حقوق العباد وفيه شغله بها ولهذا قالوا لا يجوز غرس الاشجار فيه والظاهر ان الكراهة تحريمية لانها محل اطلاقهم كما صرح به المحقق في فتح القدير اول الزكاة ودل تعليمهم ان المبيع لو كان لا يشغل البقعة لا يكره احضاره كدراهم ودنانير يسيرة أو كتاب ونحوه وأفاد الاطلاق ان احضار الطعام المبيع الذي يشتر به ليا كله مكرهه وينبغي عدم كراهته كما لا يخفى واما الثاني وهو الصمت فالمراد به ترك التحدث مع الناس من غير عنذر وقد ورد النهي عنه وقالوا ان صوم الصمت من فعل الجوس لعنهم الله تعالى وخصه الامام حميد الدين الضمير بما اذا اعتقده قربة اما اذا لم يعتقده قربة فلا يكره للحديث من صمت نجوا ما الثالث وهو انه لا يتكلم الا بخير فلقوله تعالى وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن وهو بعمومه يقتضي ان لا يتكلم خارج المسجد الا بخير فالمسجد أولى كذا في غاية البيان وفي التبيين واما التكلم بغير خير فانه يكره لغير المعتكف فيا طنك للمعتكف اه وظاهره ان المراد بالخير هنا ما لا اثم فيه فيشمل المباح وبغير الخير ما فيه اثم والاولى تفسيره بما فيه ثواب يعني انه يكره للمعتكف ان يتكلم بالمباح بخلاف غيره ولهذا قالوا الكلام المباح في المسجد مكرهه بأكل الحسنات كما تأكل النار المحطب صرح به في فتح القدير قيل باب الوتر لكن قال الاستيعابي ولا بأس ان يتحدث بما لا اثم فيه وقال في الهداية لكنه يتجنب ما يكون مأثما والظاهر ما ذكرناه كما لا يخفى قالوا ويلزم قراءة القرآن والحديث والعلم والتدريس وسير النبي صلى الله عليه وسلم وقصص الانبياء وحكايات الصالحين وكفاية أمور الدين (قوله ويجرم الوطء ودواعيه) لقوله تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد لان المباشرة تصدق على الوطء ودواعيه فيفيد تحريم كل فرد من أفراد المباشرة جماع أو غيره لانه في سياق النهي فيفيد العموم والمراد بدواعيه المس والقبلة وهو كالحج والاستبراء والظهار لما حرم الوطء لها حرم دواعيه لان حرمة الوطء ثبتت بصريح النهي فقويت فتعدت الى الدواعي اما في الحج فلقوله تعالى فلارقت واما في الاستبراء فللمحديث لا تتكح الجبالي حتى يضعن ولا الجبالي حتى يستبرثن بجمضة واما في الظهار فلقوله تعالى من قبل ان يتماسا بخلاف الحيض والصوم حيث لا تحرم الدواعي فيهما لان حرمة

المسجد اذا كان قليلا فاما ان يقصد المسجد للحديث فيه فلا (قوله لان حرمة الوطء لم تثبت بصريح النهي) تبسح في ذلك الفتح وفيه نظر بالنسبة الى الحيض فانه صريح في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وفي النهر عن العناية انه قصدي قال وفي الغاية

وصريح النهي في الحميم الظهيرية) أي قبل قواه

وكان ينبغي أن تحرم الدواعي اه فلاولى الاقتصار على ما بعده (قوله كما قدمناه عن

لزمه في الفرق والظاهر ان الفرق هو كون اليوم عرفا قد يستتبع الليلة لآعكسه والذي يظهر ان في المسئلة اختلاف الرواية يدل عليه قول الذخيرة ولو نوى اعتكاف ليلة لا يلزمه شيء وان نوى

ويبطل بوطئه ولزمه الليالي ايضا بنذر اعتكاف أيام وليلتان بنذر يومين

اليوم معها لا تصح نيته وعن أبي يوسف انه يلزم ويصير تقدير المسئلة كانه قال لله تعالى على ان اعتكف ليلة بيومها اه قلت والظاهر ان الفرق غير ما قاله وهو انه لو نذر اليوم وحده صح نذره بخلاف ما لو نذر الليلة وحدها فانه لا يصح من أصاه فلا يصح فيما يتبعها أيضا تدبر (قوله) ولا معارضة لمافي الكنايين الخ) بيانه انه في الاولى لما جعل اليوم تبعاً لليلة وقد بطل نذره في المتنوع وهو اللييلة بطل في التابع وهو اليوم وفي الثانية أطلق الليلة وأراد اليوم مجازا

الوطء لم تثبت بصريح النهي ولكنها الوقوع فلو حرم الدواعي لزم الحرج وهو مدفوع ولان النص في الحميم معلول بعله الاذى وهو لا يوجد في الدواعي (قوله ويبطل بوطئه) لانه محذور بالنص فكان مفسدا له أطلقه فشمع ما اذا كان عامدا أو ناسيا نهارا أو ليلا أنزل أو لا بخلاف الصوم اذا كان ناسيا والفرق ان حالة المعتكف مذكرة كحالة الاحرام والصلاة وحالة الصائم غير مذكرة وقيد بالوطء لان الجماع فيما دون الفرج أو التقبيل أو اللبس لا يفسد الا اذا أنزل وان أمني بالتفكر أو النظر لا يفسد اعتكافه وان أكل أو شرب ليلا لم يفسد اعتكافه وان أكل نهارا فان ما صدق لفساد الصوم وان ناسيا لبقاء الصوم والاصل ان ما كان من محظورات الاعتكاف وهو ما منع عنه لاجل الاعتكاف لا لاجل الصوم لا يختلف فيه العمد والسهو والنهار والليل كالاكل والشرب كذافي البدائع (قوله ولزمه الليالي بنذر اعتكاف أيام) كقوله بلسانه لله على ان اعتكف ثلاثة أيام أو ثلاثين يوما لان ذكر الايام على سبيل الجمع يتناول ما بازاها من الليالي يقال مارأيتك منذ أيام والمراد بلياليها وأشار الى انه يلزمه الايام بنذر اعتكاف الليالي لان ذكر أحد العددين على طريق الجمع ينتظم ما بازاها من العدد الاخر لقصة ذكر ياعليه السلام فانه قال الله تعالى قال آيتك أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام الارمز وقال في آية أخرى قال آيتك أن لا تكلم الناس ثلاث ليال سويا والقصة واحدة والرمز الاشارة بالبدأ وبالرأس أو غيرها وما وهذا عند نيتهما أو عدم التنية أما لو نوى في الايام النهار خاصة صحت نيته لانه نوى حقيقة كلامه بخلاف ما اذا نوى بالايام الليالي خاصة حيث لم تعمل نيته ولزمه الليالي والنهار لانه نوى ما لا يحتمله كلامه كذافي البدائع كما اذا نذر ان يعتكف شهرا ونوى النهار خاصة أو الليل خاصة لا تصح نيته لان الشهر اسم لعدم مقدر مشتمل على الايام والليالي فلا يحتمل مادونه الا أن يصرح ويقول شهرا بالنهار لزمه كما قال أو يستثنى ويقول الا الليالي لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد التنياف كانه قال ثلاثين نهارا ولو نذر ثلاثين ليلة ونوى الليالي خاصة صح لانه نوى الحقيقة ولا يلزمه شيء لان الليالي ليست محلا للصوم كذافي الكافي وكذا لو نذر ان يعتكف شهرا واستثنى الايام لا يجب عليه شيء لان الباقي الليالي المجردة ولا يصح فيها المنافاتها شرطه وهو الصوم كذافي فتح القدير قيسنا كونه نذر بلسانه لان مجرد تنية القلب لا يلزمه بها شيء (قوله وليلتان بنذر يومين) يعني لزمه اعتكاف ليلتين مع يومين ما اذا نذر اعتكاف يومين لان المثني كالجمع فحاصله انه اما ان يأتي بلفظ المفرد والمثني أو الجموع وكل منهما اما ان يكون اليوم أو الليل فهي ستة وكل منها اما ان ينوي الحقيقة أو المجاز أو ينويها أو لم تكن له نية فهي أربعة وعشرون وقد تقدم حكم الجموع والمثني باقسامها بقى حكم المفرد فان قال الله على ان اعتكف يوما لزمه فقط سواء نواه فقط أو لم تكن له نية ولا يدخل ليلته ويدخل المسجد قبل الفجر ويخرج بعد الغروب فان نوى الليلة معه لزمه ولو نذر اعتكاف ليلة لم يصح سواء كان نواها فقط أو لم تكن له نية فان نوى اليوم معها لم يصح كما قدمناه عن الظهيرية وفي فتاوى قاضيان لو نذر اعتكاف ليلة ونوى اليوم لزمه الاعتكاف وان لم ينو لم يلزمه شيء ولا معارضة لمافي

مرسلا بمرتين حيث استعمل المقيد وهو الليلة في مطلق الزمن ثم استعمل هذا المطلق في المقيد الكنايين وهو اليوم فكان اليوم مقصودا قاله بعض الفضلاء

(قوله الا في ايام الاضحية الخ) قال في الولوجية من كتاب الحج عند ذكر رمي الجمار ولوترك رمي جرة العقبة حتى دخل الليل وماهاني الليل ولا دم عليه لان الليل في باب المناسك تسع للنهار الذي تقدم ولهذ الووقف ٣٢٩

بعرفة ليلة النحر قبل طلوع الفجر أجزاء ذلك (قوله فليسه عرفة تابعة ليوم التروية) وعابسه فليوم التروية ليلتان واحدة قبله وواحدة بعده واليوم الثالث من ايام النحر ليلة له ولا الوآخر طواف الركن الى الغروب من اليوم الثالث وحب دم كما يأتي تامل (قوله الا اذا ذكر له عدداه عينيا) مخالف لما في الحائسة أيضا حيث قال ولو قال لله على أن أعتكف يومين لزمه الاعتكاف بيلتئما يدخل المسجد قبل غروب الشمس ويمكث تلك الليلة ويومها واللييلة الثانية ويومها ويخرج بعد غروب الشمس وكذا هذا في الايام الكثيرة يدخل قبل غروب الشمس لان ليلة كل يوم تتقدم عليه اه فكان عليه أن يقول اذا ذكر ما يدل على العسدد وقد يقال ان قوله وكذا هذا في الايام الكثيرة المراد به ما كان جمعا كثلاثة ايام مثلا لا لفظ ايام كثيرة تامل (قوله وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذر اعتكاف شهر) أي وهو صحيح كما

الكاتبين لان ما في الظهيرية انما هو انه نوى اليوم معها وهنأوى بالليلة اليوم فليستأمل وفي الكافي ومتى دخل في اعتكافه الليل والنهار فابتدأه من الليل لان الاصل ان كل ليلة تتبع اليوم الذي بعدها الا ترى انه يصلى التراويح في أول ليلة من رمضان ولا يفعل ذلك في أول ليلة من شوال وفي فتاوى الولوجية من كتاب الاضحية اللييلة في كل وقت تسع لنهار يأتي الا في ايام الاضحية تسع لنهار ما مضى رفقا بالناس اه وفي المحيط من كتاب الحج واليالي كلها تابعة للايام المستقبلية لا للايام الماضية الا في الحج فانها في حكم الايام الماضية فلييلة عرفة تابعة ليوم التروية ولييلة النحر تابعة ليوم عرفة اه فتحصل انها تسع لما يأتي الا في ثلاثه مواضع واما قوله تعالى ولا الليل سابق النهار فقال الامام فخر الدين الرازي في تفسيره ان سلطان الليل وهو القمر ليس يسبق الشمس وهي سلطان النهار وقيل تفسيره الليل لا يدخل وقت النهار وأطال الكلام في بيان الوجه الاول فراجعه فعلى هذا اذا ذكر المثنى أو المجموع يدخل المسجد قبل الغروب ويخرج بعد الغروب من آخر يوم نذره كما صرح به قاضيان في فتاواه وصرح بانه اذا قال اياما يبدأ بالنهار فيدخل المسجد قبل طلوع الفجر اه فعلى هذا لا يدخل الليل في نذر الايام الا اذا ذكره عددا معينا كما لا يخفى ثم الاصل انه متى دخل في اعتكافه الليل والنهار فانه يلزمه متتابعها ولا يجوز له لو فرق ومتى لم يدخل الليل حازله التفرق كالتتابع فاذا نذر اعتكاف شهر لزمه شهر بالايام واليالي متتابعها في ظاهر الرواية بخلاف ما اذا نذر ان يصوم شهرا لا يلزمه التتابع كذا في البدائع وفتاوى قاضيان وفي الخلاصة من الايمان من الجنس الثالث في النذر ولو قال لله على صوم شهر ان قال صوم شهر بعينه كرجب يجب عليه التتابع ولو أفطر يوما لا يلزمه الاستقبال كما في رمضان وانما يلزمه القضاء وان قال لله على صوم شهر ولم يعين ان قال متتابعه لزمه متتابعها وان أطلق لا يلزمه التتابع وفي الاعتكاف يلزمه بصفة التتابع في المعين وغير المعين ثم في الصوم والاعتكاف ان أفسد يوما ان كان شهرا معينا لا يلزمه الاستقبال وان كان غير معين لزمه اه يعني لزمه الاستقبال في الصوم ان ذكر التتابع وفي الاعتكاف مطلقا وعمل له في المبسوط بان ايجاب العبد معتبرا بايجاب الله تعالى وما أوجب الله متتابعها اذا أفطر فيه يوما لزمه الاستقبال كصوم الظهار والقنصل والاطلاق في الاعتكاف كالتصريح بالتتابع بخلاف الاطلاق في نذر الصوم والفرق بينهما ان الاعتكاف يدوم بالليل والنهار فكان متصل الاجزاء وما كان متصل الاجزاء لا يجوز تفرقه الا بالتنصيص عليه بخلاف الصوم فانه لا يوجد ليل فكان متفرقا وما كان متفرقا في نفسه لا يجب الرصص فيه الا بالتنصيص اه وأطلق في النذر فشمع ما اذا نذر اعتكاف يوم العبد فانه منعقد ويجب عليه قضاءه في وقت آخر لان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم والصوم فيه حرام وكفر عن عيئه ان أراد عينا القوات البروان اعتكف فيه أجزاء وقد أساء كما في الصوم كذا في فتاوى الولوجية وغيرها وقد علم مما قدمناه في الصوم انه لو نذر اعتكاف يوم أو شهر معين فاعتكف قبله يجوز لما ان التحميل بعد وجود السبب جائز وقد صرحوا به هنا وذكروا فيه خلافا وينبغي أن لا يكون فيه خلاف كذا كراهه وكذا يبلغون تعيين المكان كما اذا نذر الاعتكاف بالمسجد الحرام فاعتكف في غيره فانه يجوز وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذر اعتكاف شهر ثم عاش عشرة ايام ثم مات أطمع عنه عن جميع الشهر وفي الكافي ولييلة القدر في رمضان دائرة لكنها تتقدم وتتأخر وعندهما تكون في رمضان ولا تتقدم ولا تتأخر حتى لو قال

(قوله عتق اذا انسح الشهر) قال الرمي لتحقق وجودها فيه (قوله لم يعتق حتى ينسح رمضان الخ) قال الرمي لاحتمال انها تقدمت قبل حلفه في هذا وتأخرت الى آخر ليلة في ذلك فلا يتحقق الشرط الا بانسلاخه (قوله لانها لا تتقدم ولا تتأخر) قال الرمي يعني ان كانت هي الليلة الاولى فقد عتق باول ليلة من القابل وان كانت الثانية أو الثالثة أو الرابعة الخ فقد وجدت في الماضي فتحقق وجودها قطعاً باول ليلة من القابل ﴿ كتاب الحج ﴾ (قوله لما كان مركبا الخ) قال الرمي فيه نظر بل هو عبادة بدنية محضة والمال انما هو شرط في وجوبه لانه جزء مفهومة ٣٣٠ وأخره عن الصوم لانه منع النفس شهواتها والحج قد يكون مشتهى لاشتماله على

لعبه أنت حر ليلة القدر فان قال قبل دخول رمضان عتق اذا انسح الشهر وان قال بعد مضي ليلة منه لم يعتق حتى ينسح رمضان من العام القابل عنده يجوز انما كانت في الشهر الماضي في الليلة الاولى وفي الشهر الاخر في الليلة الاخيرة وعندهما اذا مضى ليلة منه في العام القابل عتق لانها لا تتقدم ولا تتأخر وفي المحيط الفتوى على قول أبي حنيفة لكن قيده بما اذا كان الحالف فقها يعرف الاختلاف وان كان عامياً فليلة القدر ليلة السابع والعشرين وجعل مذهبه ما انما في النصف الاخير من رمضان فخالف ما في الكافي وذكر في فتاوى قاضيه ان المشهور عن أبي حنيفة انها تدور في السنة وقد تكون في رمضان وقد تكون في غيره وفي فتح القدير وأجاب أبو حنيفة عن الأدلة المفيدة لكونها في العشر الاواخر بان المراد بذلك رمضان الذي كان عليه الصلاة والسلام التمسها فيه والسيقات تدل عليه لمن تأمل طرق الاحاديث والفاظها كقوله ان الذي تطلب امامك وانما كان يطلب ليلة القدر من تلك السنة ومن علاماتها انها بالجمعة ساكنة لا حارة ولا قارة تطلع الشمس صبيحتها بلا شعاع كأنها طست كذا قالوا وانما أخفيت ليحتج في طلبها فينال بذلك اجر الجاهدين في العبادة كما أخفي سبحانه الساعة ليكونوا على وجل من قيامها بغتة والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ كتاب الحج ﴾

لما كان مركبا من المال والبدن وكان واحداً في العمر مرة أخرى ولمراعاة ترتيب حديث الصحابين نبي الاسلام على خمس وختم بالحج وفي رواية ختم بالصوم وعليها اعتماد البخاري في تقديم الحج على الصوم وهو في اللغة بفتح الحاء وكسرها وهو ما قرئ في التنزيل القصد الى معظم لامطلق القصد كما ظنه الشارح وجعله كالتميم وفي الفقه ما ذكره بقواه (هو زيارة مكان مخصوص في زمان مخصوص بفعل مخصوص) والمراد بالزيارة الطواف والوقوف والمراد بالمكان مخصوص البيت الشريف والجبل المسمى بعرفات والمراد بالزمان مخصوص في الطواف من طلوع الفجر يوم النحر الى آخر العمر وفي الوقوف زوال الشمس يوم عرفة الى طلوع الفجر يوم النحر وبهذا التقرير برظهر ان الحج اسم لافعال مخصوصة من الطواف الفرض والوقوف في وقتها محرمانية الحج سابقا كما سيأتي ان الاحرام شرط وان دفع به ما قرره الشارح من فهم كلام المصنف على انه في الشريعة جعل لقصد خاص مع زيادة وصف فان المصنف لم يتعرض للقصد وانما عرفه بالزيارة وهي فعل لا قصد بدليل ما في عمدة الفتاوى اذا حلف ليزور فلانا عند اذنه ولم يؤذن له لا يحنث ولو لم يستأذن ورجع يحنث اه فلا بد من

السفر وفيه تفريج الهموم ارجع الى النهر (قوله لامطلق القصد الخ) قال في النهر ولو لغة القصد كذا في غير كتاب من اللغة وقيده في الفتح بكونه الى معظم لامطابقه مستشهد بقوله وأشهد من عوف حو ولا كثيرة يجحون سب الزبران المزعرا

﴿ كتاب الحج ﴾

هو زيارة مكان مخصوص في زمان مخصوص بفعل مخصوص

اي يقصد وبه معظمين اياه قال ابن السكيت هذا معناه الاصل ثم تعورف استعماله في القصد الى مكة للنسك تقول حجبت البيت أجه حجاً فانا حاج اه قلت حيث أطلقه أهل اللغة فتعديده بما في الفتح لا بدله من نقل وما استشهد به من البيت

لا يدل على انه لا يستعمل في مطلق القصد لان غاية ما أفاد انه استعمال في بعض مدلولاته تأمل (قوله الذهب وبهذا التقرير برظهر ان الحج اسم الخ) هذا ما استظهره في الفتح في تعريفه عادلاً عن تعريفه اياه بالقصد الخاص لما سيأتي من البحث ولو افقته تعريف بقية العبادات لكن قال في النهر يخرج كلام المصنف عليه فيه بحث اذ بتقديره يكون قواه بفعل مخصوص حشو اذا مراد به كما قالوا هو الطواف والوقوف على ان الجار والمجرور متعلق بزيارة واذا فسرت بالفعل آل المعنى الى انه فعل بفعل وفساده لا يخفى ويمكن أن يقال المراد به الاحرام وبه يصير الثاني غير الاول وفسر الزمان بخصوص باشهر الحج وهو الذي ينبغي اذ الوقوف الذي هو أقوى اركانها مقيد به (قوله على انه في الشريعة) أي حامله لانه أي كلام المصنف على انه الخ

(قوله وليوافق) كانه عطف على معنى ما تقدم أي قررت كلام المصنف بكذا المسار وليوافق (قوله فليكن الحج الخ) أقول قد يقال ان المشايخ ذكروا لفظ القصد الخاص وقالوا مع زيادة وصف لان الحج في اللغة القصد ولا بد في الغالب أن يكون المعنى اللغوي موجودا في المعاني الاصطلاحية والاصطلاحى أحسن فلذا ذكروا اللفظ اللغوي وقيدوه بالشروط الشرعية لكيكون أحسن وليس غيره من العبادات المذكورة مأخوذاً في معناه النية أو القصد ولذا عرفوا التيمم بأنه القصد الى صعيد مطهر فتأمل (قوله ويشكل عليه ما قالوا الحج) يمكن الجواب بان الموت من قبل من له الحق وقد أتى بوسعه من ركن أو ركنين ان عد الاحرام وكذا وقد ورد الحج عرفه بخلاف من رجح كذا في شرح المقدسي (قوله وشرايطه ثلاثة الحج) زاد العلامة السندی تلمذ العلامة ابن الهمام في منسكه المتوسط المسمى لباب المناسك قسماً اربعا وهو شرايط وقوع الحج عن الفرض وهي تسعة الاسلام وبقاؤه الى الموت والعقل والحرية والبلوغ والأداء بنفسه ان قدر وعدم نية النفل وعدم الفساد وعدم النية عن الغير فلا يقع حج الكافر عن الفرض ولا عن النفل اذا أسلم ولا المسلم اذا ارتد بعد الحج وان تاب ولا الجنون والصبي والعبد وان أفاق وبلغ وعق ٣٣١ بعده ولا بد اياه الغير قبل العذر

ولا نية النفل أو عن الغير أو مع الفساد فهو لاء لو جوا ولو بعد الاستطاعة لا يسقط عنهم الفرض ويجب عليهم ثانيا اذا استطاعوا اه (قوله والوقت) قال الرملى سئل كره أيضا في شرايط التيمم ولا شك ان من لم يدرك وقت الحج لم يجب عليه وانه لا يصح الا في وقته المخصوص فكان شرطا للوجوب وشرطا للحجة تأمل اه وفي لباب المناسك السابع الوقت وهو أشهر الحج أو وقت خروج أهل بلده ان كانوا يخرجون قبلها

الذهاب مع الاستئذان وسلم من بحث المحقق ابن الهمام على المشايخ من ان التعريف بالقصد الخاص تعريف له بشرطه وليوافق تعريف ببيعة العبادات فان الصلاة اسم لافعال مخصوصة هي القيام والقراءة والركوع والسجود والصوم اسم للامساك الخاص والزكاة اسم للايتاء المخصوص فليكن الحج اسما لافعال مخصوصة ولا يراد بالزيارة بالبيت فقط فانه حينئذ يصير الحج اسما للطواف فقط وليس كذلك فان ركنه شيئا من الطواف بالبيت والوقوف بعرفة بالشرط السابق ويشكل عليه ما قالوا ان المأمور بالحج اذا مات بعد الوقوف بعرفة قبل طواف الزيارة فانه يكون محزنا بخلاف ما اذا رجع قبله فانه لا وجود للحج الوجود ركنيه ولم يوجد فيجب أن لا يجزئ الا مسواحات المأمور أو رجع وسببه البيت لانه يضاف اليه ولهذا لم يتكرر الحج على المكلف وشرايطه ثلاثة شرايط وجوب وشرايط وجوب أداء وشرايط صحة فالاولى ثمانية على الاصح الاسلام والعقل والبلوغ والحرية والوقت والقدرة على الزاد والقدرة على الراحة والعلم بكون الحج فرضا وقد ذكر المصنف منها ستة وترك الاول والاخير والعذر له كغيره انها شرطان لكل عبادة وقد يقال كذلك العقل والبلوغ والعلم المذكور ثبت لمن في دار الاسلام بمجرد الوجود فيها سواء علم بالفرضية أو لم يعلم ولا فرق في ذلك بين أن يكون نشأ على الاسلام فيها أو لا فيكون ذلك علما حكما ومن في دار الحرب بأخبار رجلين أو رجل وامرأتين ولو مستورين أو واحد عدل وعندهما لا تشترط العدالة والبلوغ والحرية فيه وفي نظائره الخمسة كما عرف أضولا وفروعا والثانية خمسة على الاصح صحة البدن وزوال الموانع المحسية عن الذهاب الى الحج وأمن الطريق وعدم قيام العدة في حق المرأة وخروج الزوج أو المحرم معها والثالثة أعنى شرايط الصحة أربعة الاحرام بالحج والوقت المخصوص والمكان المخصوص والاسلام ومنهم من

فلا يجب الاعلى القادر فيها أو في وقت خروجهم فان ملكه أى المال قبل الوقت فله صرفه حيث شاء ولا حج عليه وان ملكه فمه فليس اه صرفه الى غير الحج فلو صرفه لم يسقط الوجوب عنه ولو أسلم كافرا وبلغ صبي أو أفاق مجنون أو عتق عبد قبل الوقت فخاف الموت وهم موسرون قيل ليس عليهم الا بصاء بالحج وقيل يجب وان أوصوا به فعلى الاول لا يصح وصح على الثاني والخلاف مبنى على ان الوقت شرط الوجوب أو الأداء قولان اه قال شارحه ملا على همار وايتان عن أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر ورجح ابن الهمام القول بأنه شرط الوجوب ونسب صاحب الجمع صحة الا بصاء الى الامام وصاحبه وخلافها الى زفر معللا بانهم كانوا أهل الوجوب وقت الوصية فيصح ايصاؤهم بان يحج عنهم في وقته ليجزئهم عنه ويؤيده ما في الخانية لو بلغ الصبي فخضره الوفاة وأوصى بان يحج عنه صحة الاسلام جازت وصيته عندنا ويصح فجعل المذهب الجواز وهو لا ينافي جعل الوقت من شرايط الوجوب على المشهور المرجح خلاف ما فهم المصنف وبني عليه صحة الا بصاء وعدمها اه قلت فعلى هذا فتمرة الخلاف في ان الوقت شرط للوجوب أو لا اه لا تظهر في صحة الوصية وعدمها وانما تظهر في وجوب الا بصاء أو الاحجاج عنه وعدم ذلك فلا يجب على المشهور ويصح على خلافه تأمل (قوله وقد يقال كذلك العقل والبلوغ) أى انها شرطان لكل عبادة (قوله وخروج الزوج والمحرم معها) قال الرملى وفي البدائع والاصح انه أى المحرم شرط الوجوب اه فقد اختلف التصحيح كما

ثري (قوله لاستزامة النية وغزها) لان الاحرام والنية والتلبية اوبيا يقوم مقامها أي من الذكرا وتقليد البدنة مع السوق
كافي للباب وشرحه للفتاوى ٣٣٢ (قوله والمحلوق أو التقصير) فيه ان أحدهما من شرط للخروج من الاحرام وأجيب بان

ذكر بدل الاحرام النية وهذا أولى لاستزامة النية وغيرها وواجباته أعني التي يلزم بترك واحد منها
دم انشاء الاحرام من الميقات ومد الوتوف يعرفه الى الغروب والوقوف بالمزدلفة في مابين طلوع فجر
يوم النحر الى طلوع الشمس والمحلوق أو التقصير والسعي بين الصفا والمروة سبعة أشواط وكونه بعد
طواف معتد به ورمي الجمار وبداية الطواف من الحجر الأسود والتيامن فيه والمشى فيه لمن ليس له
عذر يمنعه منه والطهارة فيه من الحدث الاصغر والا كبر وستر العورة وأقل الاشواط السبعة وهي
ثلاثة وبداية السعي بين الصفا والمروة من الصفا والمشى فيه لمن ليس له عذر وذبح الشاة للقارن أو
المتتمح وصلاة ركعتين لكل أسبوع وطواف الصدر والترتيب بين الرمي والمحلوق والذبح يوم النحر
وتوقيت المحلق بالمكان وتوقيته بالزمان وفعل طواف الافاضة في أيام النحر وما عدا هذه المذكورات
مما سأق في بيانه مفصلا سنن وآداب واما محظوراته فنوعان ما يفعله في نفسه وهو الجماع وازالة الشعر
وقلم الأظفار والتطيب وتغطية الرأس والوجه ولبس الخيط وما يفعله في غيره وهو حلق رأس الغير
والتعرض للصدف في المحل والحرم واما قطع شجر الحرم فلا ينبغي عده مما نحن فيه كما في النهاية فان
حرمه لا تتعلق بالحج ولا بالاحرام كذا في فتح القدير وقد يقال انه كصيد الحرم وقد عده من محظوراته
فلا بدع في أن يكون حراما بجهتين كما لا يخفى ولن أراد الحج مهمات ينبغي الاعتناء بها وهي البداية
بالتوبة بشرطها من رد المظالم الى أهلها عند الامكان وقضاء ما قصر في فعله من العبادات والندم على
تفريطه في ذلك والعزم على عدم العود الى مثل ذلك والاستحلال من ذوى الخصومات والمعاملات
وتحصيل رضامن يكره السفر بغير رضاه وفي الخلاصة معز يالى العميون اذا أراد الابن أن يخرج
الى الحج وأبوه كاره لذلك ان كان الاب مستغنيا عن خدمته فلا بأس به وان كان محتاجا بكره وكذا
الام وفي السير الكبير اذا لم يخف عليه الضعف فلا بأس به وكذا ان كرهت خروجه زوجته ومن
عليه نفقته وان لم يكن عليه نفقة فلا بأس به مطلقا وفي النوازل ان كان الابن أمرد صبيح الوجه للاب
أن يمنعه عن الخروج حتى يبلغى وان كان الطريق مخوف لا يخرج وان لم يكن أمرد اه وفي فتح
القدير والاجداد والمجذبات كالأبوين عند قدما و بكره الخروج للفرز والحج لمديون وان لم يكن له
مال يقضى به الا ان يأذن الغريم فان كان بالدين كقيل باذنه لا يخرج الا باذنه ما وان بغراذنه فباذن
الطالب وحده اه وهذا كله في حج الفرض اما في حج النفل فطاعة الوالدين أولى مطلقا كما صرح
به في الملتقط ويشاور ذراى في سفره في ذلك الوقت لاني نفس الحج فانه خير وكذا يستخير الله
في ذلك ويجهت في تحصيل نفقة حلال فانه لا يقبل بالنفقة المحرام كما ورد في الحديث مع انه يسقط
الفرض عنه معها وان كانت مفصولة ولا تنافي بين سقوطه وعدم قبوله فلا يثاب لعدم القبول ولا
يعاقب في الاثرة عقاب تارك الحج ولا بدله من رفيق صالح يذكروه اذا نسي ويصبره اذا خرج ويعينه
اذا عجز وكونه من الجانب أولى من الاقارب عند بعض الصالحين تبعدا من ساحة القطيع وتورى
المكارى ما يحمله ولا يحمل أكثر منه الا باذنه وقد ذكر عن بعض السلف ويقال انه الشافعي
وقيل ابن المبارك وقيل ابن القاسم صاحب الامام مالك انه دفع اليه مطالعة لحميلها الى انسان
فامتنع من حملها بدون اذن المكارى لكونه لم يشارطه على ذلك ورعا من فاعله وكذا يحتر زمن
تحميلها فوق ما تطيق ومن تقليل علفها المعتاد بالضرورة ولو لم يملك له وفي اجارة الخلاصة جل البعير

له اعتبارات فاعتبار
شرطيته بصحته بعد طلوع
الفجر في الحج وبعد أكثر
الطواف في العمرة
واعتبار وجوبه كونه
بعد الرمي في الحج وبعد
السعي في العمرة واعتبار
جوازه كون وقته طول
العمر كما أفاده في شرح
الباب أقول فعلى هذا
فقول المؤلف الآتى
والترتيب بين الرمي
والمحلوق ليس واجبا آخر
لانه المراد من قوله هنا
والمحلوق أو التقصير تامل
(قوله انه دفع اليه مطالعة)
الذى في النهر بطلاقة
وهي الرقعة الصغيرة
المربوطة بالشوب التي فيها
رقم منه كافي للقاموس
والمراد بها هنا المكتوب
(قوله وفي اجارة الخلاصة
الحج) قال الرملى نقله فيها
عن الفتاوى الصغرى
وأقول لعمري هذا
انصاف على الجمار
وانصاف في حق الجمل
قتل وذكور في الجوهرة
ان المن ستة وعشرون
أوقية والاوقية سبعة
ماقل وهي عشرة دراهم
والثلاثان وأربعون
مناهى الوسط فيكون

جل الجمل وسقاوه وبالارطال الزميلة تسعة وستون رطلا وثلاثون رطلا وهو قنطار دمشق تقر بنا على ان
الرطل الرملى تسعمائة درهم ويلائم تفسير الوسط بحمل البعير اثنتان وأربعون منا ولا يلائم التفسير بغيره تامل
ماثان

(قوله والاوشارك فلاستحلال من الشركه مخلص) كذا في بعض النسخ وفي بعضها والا فلا يشارك وفي بعضها والا لا يشارك
فلاستحلال مخلص وهي أحسن (قوله خوفا مما ذكرنا) من الرياء والسمعة ٣٣٣ والفخر (قوله وهو البيت كذلك)

أي لا يتعدد (قوله ارتفع
الائم اتفاقا) كذا في
التسني وقال نوح افندي
الظاهر ان مراده بالائم
ائم تفويت الحج لائم
تأخيره فانه لا يرتفع عند
أي يوسف كما ويبدل
عليه قوله ولومات ولم يحج
ائم بالاجماع أي ائم
تفويته لانه بتأخيره
عرضه على الفوات أه
وفيما استبدل به نظر
بدل عليه بحث المؤلف
في كلام الزيلعي ونقل
الاقوال الثلاثة وما ذاك
الاي التأخير اذا لاشك
في ائم تارك فرض قطعي
والا لم يكن فرضا ولا
واجبا فالمراد في الموضوعين
ائم التأخير يدل عليه

فرض مرة على الفور

ما قال في الفتح ثم على
ما أورده المصنف بأثم
بالتأخير عن أول سني
الامكان فلو حج بعده
ارتفع الائم أه وفي
القهيستاني فيا ثم عند
الشيخين بالتأخير الى غيره
بلا عند الا اذا أدى ولو
في آخر عمره فانه رافع
للائم بلا خلاف وحينئذ
فهو مخالف لما نقله عن
صدر الشريعة من عدم

ما ثمان وأربعون منا وجل الحجار ما ثمة وخمسون مناقالوا ولا يشارك في الزاد واجتماع الرقعة كل يوم
على طعام أحدهم أحل وينبغي أن يستثنى ما اذا علمت المسامحة بينهم ما فله المشاركة والاوشارك
فلاستحلال من الشركه مخلص وتجريد السفر عن التجارة أحسن ولو اتجر لا ينقص ثوابه كالغازي
اذا اتجر كما ذكره الشارح في السير واما عن الرياء والسمعة والفخر ظاهرا أو باطنا ففرض وخط
التجارة بهذا القسم كما في فتح القدير مما لا ينبغي واما الركوب في الحمل فكرهه بعضهم خوفا مما ذكرنا
ولم يكرهه بعضهم اذا تجرد عن ذلك ففي التحقيق لا اختلاف وركوب الحمل أفضل ويكره الحج على
الحجار والظاهر انها تزهية بدليل أفضلية ما قابله والمشى أفضل من الركوب لمن يطيقه ولا يسيء
خلقه واما حج النبي صلى الله عليه وسلم را كما قلناه كان القدوة فكانت الحاجة ماسة الى ظهوره ليراه
الناس وسيأتي ايضاحه ان شاء الله تعالى في محله ولا بما كسر في شراء الادوات والزاد ويستحب أن
يجعل خروجه يوم الخميس أو يوم الاثنين ويفعل ما ذكره العلماء في آداب السفر (قوله فرض مرة على
الفور) أي فرض الحج في العمر مرة واحدة في أول سني الامكان والفور في اللغة من فور القدر عليانها
وفعل ذلك من فوره أي من وجهه ذلك وهو من فور القدر قبل ان تسكن قال الله تعالى من فورهم
هذا ولم يذكر المصنف فرضيته قصد الانها من المسائل الاعتقادية فليست من مسائل الفقهاء لان
مسائله ظنية واما ذكره قوطنة لما بعده ودليله القرآني والله على الناس حج البيت من استطاع اليه
سبيلا والسنة كثيرة واما كونه لا يتعدد فلان سببه وهو البيت كذلك واما تكرره وجوب الزكاة مع
اتحاد المال فلان سببه هو التامى تقديره وتقدير النماء دائر مع حولان المحول اذا كان المال
معدا للاستثمار في الزمان المستقبل وتقدير النماء الثابت في هذا المحول غير تقدير النماء في حول آخر
فالمال مع هذا النماء غير المجموع منته ومن النماء الاخر فتعدد حكا كتعدد الوجوب بتعدد
النصاب ولو راية أجد مرفوعا الحج مرة فمن زاد فهو تطوع واما كونه على الفور فهو قول أي يوسف
وأصح الروايتين عن أبي حنيفة وعند محمد يجب على التراخي والتجمل أفضل كذا في الخلاصة
وتحقيقه ان الامر انما هو طلب المأمور به ولا دلالة له على الفور ولا على التراخي فأخذه محمد وقواه
بانه عليه السلام حج سنة عشر وفرضية الحج كانت سنة تسع فبعث أبا بكر حج بالناس فيها ولم يحج هو
الى القابلة واما أبو حنيفة وأبو يوسف فقالا الاحتياط في تعيين أول سني الامكان لان الحج له وقت
معين في السنة والموت في سنة غير نادر فتأخيره بعد التمكّن في وقته تعريض له على الفوات فلا يجوز
وبهذا حصل الجواب عن تأخيره عليه الصلاة والسلام ان لا يتحقق في حقه تعريض الفوات وهو
الموجب للفور لانه كان يعلم انه يعيد حتى يحج ويعلم الناس مناسكهم تكميلا للتبليغ وبهذا
التقرير علم ان الفور بقتنة لان دليل الاحتياط ظني ومقتضاه الوجوب فاذا أخره وأداه بعد ذلك
وقع أداه وبأثم بالتأخير لترك الواجب وثمره الاختلاف تظهر فيما اذا أخره فعلى الصحيح بأثم ويصير
فاسقا مردود الشهادة وعلى قول محمد لا و ينبغي ان لا يصير فاسقا من أول سنة على المذهب الصحيح بل
لا بد أن يتوالى عليه سنون لان التأخير في هذه الحالة صغيرة لانه مكروه تحريرا ولا يصير فاسقا
بارتكابها مرة بل لا بد من الاصرار عليها واذ حج في آخر عمره ارتفع الائم اتفاقا قال الشارح ولومات
ولم يحج ائم بالاجماع ولا يخفى ما فيه فان المشايخ اختلفوا على قول محمد فقيل بأثم مطلقا وقيل لا بأثم

ارتفاع الائم عند الثاني (قوله فقيل بأثم مطلقا) قال في النهر لم أر عن محمد القول بالائم مطلقا اذ يتقدر به يرتفع الخلاف فالظاهر
ان هذا مهورم المنقول عنه كما في الفتح انه على التراخي فلا بأثم اذا حج قبل موته فاذا مات بعد الامكان ولم يحج ظهر انه اثم ونقل

القولين الاخرين ثم قال وصحة الاول غنية عن الوجه وعلى اعتباره قيل يظهر الاتم من السنة الاولى وقيل من الاخرة من سنة
 رأى في نفسه الضعف وقيل يأثم في الجملة غير محكوم بمعين بل علمه الى الله تعالى اه ولا يخفى عليك ما فيه فان ما ادعى عدم رؤيته
 نقله بسنده وتلفظه بغيره وهو قول الفتح فاذا مات بعد الامكان ولم يحج ظهر انه أتم وهو معنى قول المؤلف بأثم مطلقاً أى سواء بقائه
 الموت أولاً وقوله اذ يتقديره يرتفع الخلاف ممنوع فانه على قول الامامين بأثم بالتأخير عن أول سنى الامكان كما مر وعلى قول محمد
 يظهر بالموت اثمه وكلام المؤلف فيما اذا مات فالفرق واضح تدبر (قوله فقالوا حج النفل أفضل من الصدقة) قال الرملى قال
 المرحوم الشيخ عبد الرحمن العمادى مفتى الشام فى مناسكه واذ حج حجة الاسلام فصدقة التطوع بعد ذلك أفضل من حج التطوع
 عند محمد والحج أفضل عند أبي يوسف ٣٣٤ وكان أبو حنيفة رحمه الله يقول بقول محمد فلما حج و رأى ما فيه من أنواع المشقات الموجبة

لتضاعف الحسنات
 رجع الى قول أبي يوسف
 اه قلت قد يقال ان
 صدقة التطوع فى زماننا
 أفضل لما يلزم الحاج
 غالباً من ارتكاب
 المحظورات ومشاهدته
 بشرط حرية وبلوغ
 وعقل وصحة وقدرة زاد
 وراحة فضلت عن
 مسكنه وعما لا بد له
 منه ونفقة ذهابه وايابه
 وعياله

مطلقاً وقيل ان خاف الفوات بان ظهرت له مخائل الموت فى قلبه فآخره حتى مات اثم وان فجاه الموت
 لا يأثم وينبغى اعتماد القول الاول وتضعيف القول الثانى لانه حينئذ يفوت القول بفرضية الحج لان
 فائدتها الاتم عند عدم الفعل سواء كان مضيقاً أو موسعاً اللهم إلا أن يقال فائدتها على هذا القول
 وجوب الايصاء عليه قبيل موته فاذا لم يوص بأثم لترك هذا الواجب لا لترك الحج وعلم من قوله
 فرض مرة ان ما زاد علمها فهو تطوع ويشهد له الحديث السابق وعند الشافعية ان الحج لا يوصف
 بالنفلية بل المرة الاولى فرض عين وما زاد فرض كفاية لان من فروض الكفاية ان يحج البيت
 كل عام ولم أره لا تمتد بل صرحوا بالنفلية فقالوا حج النفل أفضل من الصدقة ولا يخفى انه اذا نذر الحج
 فانه يصير فرضاً أيضاً ومن فروعه ما فى الخلاصة رجل قال لله على مائة حجة لزمته كله ولو قال أنا حج
 لاج عليه ولو قال اذا دخلت الدار فأنا حج لزمه عند الشرط ولو قال المريض ان عافانى الله تعالى من
 مرضى هذا فعلى حجة فبرئ لزمته حجة وان لم يقل على حجة لله لان الحجة لا تكون الا لله ولو برأ وحج جاز
 عن حجة الاسلام ولو نوى غير حجة الاسلام صحت نيته اه وظاهره انه ينصرف الى حجة الاسلام من غير
 نيته وينبغى أن ينصرف الى غير حجة الاسلام بغير نيته إلا أن ينويها وقد صرح به الشارح الزيلعى فى
 كتاب الاضحية لكن علل المحقق ابن الهمام ما فى الخلاصة بان الغالب ان يريد به المريض الذى
 فرط فى الفرض حتى مرض وقد قدمنا ان الحج يتصف بالحرمه اذا كان المال حراماً ويمكن أن يقال انه
 يكون واجباً وهو ما اذا جاوز الميقات بغير احوام فانهم قالوا يجب عليه أحد النسكين اما الحج أو العمرة
 فاذا اختار الحج فانه يتصف بالوجوب وقد قدمنا انه يتصف بالكراهة وهو حجه بغير اذن أبويه
 بشرطه أو بغير اذن صاحب الدين فحرم من هذا انه يكون فرضاً واجباً ونفلاً وحراماً ومكروهاً
 والظاهر انه لا يتصف بالاباحه لانه عبادة وضعاً (قوله بشرط حرية وبلوغ وعقل وصحة وقدرة زاد
 وراحة فضل عن مسكنه وعما لا بد منه ونفقة ذهابه وايابه وعياله) فلاج على عبد ولو مدبراً أو أم
 ولد أو مكاتباً أو مبعوضاً أو مأذوناً فى الحج ولو كان بمكة لعدم ملكه بخلاف الصوم والصلاة لان الحج
 لا يتأتى الا بالمال غالباً بخلافهما ولغوات حق المولى فى مدة طوبيله وحق العبد مقدم باذن الشرع
 والمولى وان أذنه فقد أماره منفعه والحج لا يجب بقدره عارية ولا على صبي ولا مجنون وفى المعتوه

لغوا حش المنكرات وشح
 عامة الناس بالصدقات
 وتركهم الفقراء والايام
 فى حشرات ولا سيما فى أيام
 الغلاء وضيق الاوقات
 وتعدى النفع تتضاعف
 المحسنات ثم رأيت فى
 متفرقات الباب الجزم بان
 الصدقة أفضل منه وقال
 شارحه القارى أى على

ما هو المختار كما فى التجنيس ومنية المفتى وغيرهما ولعل تلك الصدقة مجحولة على اعطاء الفقير الموصوف خلاف
 بغاية العاقبة أو فى حال الجماعة والأول محتمل على النفقة بل وردان الدرهم الذى ينفق فى الحج بسبع مائة الخ قلت قد يقال ما ورد
 مجبول على الحج الفرض على انه لا مانع من كون الصدقة للمحتاج أعظم أجراً من سبع مائة (قوله ولا يخفى الخ) قال من لا على فى
 شرح المنسك المتوسط نعم قد يفرض لعراض كندراً أو قضاء بعد فساد أو احصاراً أو الشرع فيه مباشرة احوام الخ (قوله فلاج على
 عبد الخ) أى لا يجب عليه لكنه يصح منه ويقع نفلاً (قوله ولا على صبي الخ) أى لا يجب عليه أيضاً ولو حج وهو مميز بنفسه أو
 غير مميز باحوام وليه فهو نقل وما غير العاقل فاختلف فيه فى البدائع لا يجوز اداء الحج من المجنون والصبي الذى لا يعقل كما لا يجب
 عليه ما قال ابن أمير حاج قال ما يشتمنا وغيرهم بحجة حج الصبي ولو كان غير مميز وكذا بصحة حج المجنون اه وينبغى الجمع بينهما

بجمل الاول على مجنون ليس له قابلية النية في الاحرام كالصبي الذي لا يعقل والثاني على ان الذي له بعض الادراك الشرعية وعلى صحة حج الصبي الغير المميز اذا تاب عنه ووليه في النية كذا في شرح لباب المناسك لمنه للاعلى القارى أقول المتعين حمل ما في المدائح على أداء المجنون والصبي بنفسهما بالاولى ووجه ما نقله ابن أمير حاج على ما اذا أحرمت عنهما ولهما فان المجنون كالصبي في ذلك كما سنذكره قريبا عن الذخيرة والولولة الجمية وغيرهما (قوله والمراد بالهجة هجة الجوارح) قال في النهر قال بعض التأخرين برد عليه المريض اذا كان صحيح الجوارح فانه لا يجب عليه الحج ايضا ومن ثم فسرها بعضهم هجة البدن ويرد عليه ان الاعشى كذلك بدليل ان تصرفه ينغث من كل المسائل مع انه لا يجب عليه الحج فالاولى أن يفسر بسلامة البدن من الآفات المانعة عن القيام بما لا بد منه في السفر (قوله فلا يجب أداء الحج على مقعد الخ) الا صوب أن يقول فلا يجب الحج والخ ويسقط لفظة أداءه لوافق قوله بعده لا يجب عليهم الحج بانفسهم ولا الاجاج عنهم الخ لان هذا بناء على ان الهجة من شرائط الوجوب ٣٣٥ فينا فيه التعبير بالاداء تامل (قوله

ولا مقطوع الرجاين)
الظاهر ان مقطوع الرجل
الواحدة ومقطوع اليدين
كذلك لظهور المخرج
عليهما ان وقع التكليف
للحج بانفسهما ثم رأيت
الكرمانى نص على مقطوع
اليدين أيضا مقطوع
الرجل الواحدة بالاولى
كذا في شرح الباب لمنه
على القارى (قوله
والجبوس) قال العلامة
منه على القارى في شرحه
على لباب المناسك نقل
عن شمس الاسلام ان
السلطان ومن بمعناه من
الامراء ذوى الشأن ملحق
بالجبوس في هذا الحكم
فيجب الحج في ماله يعنى اذا
كان له مال غير مستغرق
لمحقوق الناس في ذمته

خلاف في الاصول فذهب المصنف تبع الفخر الاسلام الى انه يوضع عنه الخطاب كالصبي فلا يجب عليه شيء من العبادات وذهب الدبوسى في التقويم الى انه مخاطب بالعبادات احتياطا والمراد بالهجة هجة الجوارح فلا يجب أداء الحج على مقعد ولا على زمن ولا مفلوج ولا مقطوع الرجاين ولا على المريض والشيوخ الذي لا يثبت بنفسه على الراحة والاعشى والجبوس والخائف من السلطان الذي يمنع الناس من الخروج الى الحج لا يجب عليهم الحج بانفسهم ولا الاجاج عنهم ان قدر واعلى ذلك هذا ظاهر المذهب عن ابي حنيفة وهو رواية عنهم اظاهر الرواية عنهما انه يجب عليهم الاجاج فان أجوا أجزاءهم مادام العجز مستمر بهم فان زال فعلهم الاعادة بانفسهم وظاهر ما في التحفة اختياره فانه اقتصر عليه وكذا الاستيعابى وقواه المحققى في فتح القدير ومضى على ان الهجة من شرائط وجوب الاداء فالحاصل انها من شرائط الوجوب عندد ومن شرائط وجوب الاداء عندهما وفائدة الخلاف تظهر في وجوب الاجاج كاذ كرنا وفي وجوب الايضاء ومحل الخلاف فيما اذا لم يقدر على الحج وهو صحيح اما ان قدر عليه وهو صحيح ثم زالت الهجة قبل أن يخرج الى الحج فانه يتقرر ذمته فيجب عليه الاجاج اتفاقا اما ان خرج في الطريق فانه لا يجب عليه الايضاء بالحج لانه لم يؤثر بعد الايجاب كذا في التجنيس ولا فرق في الاعشى بين ان يجد قائدا أولا هو المشهور عن ابي حنيفة لان القادر بقدره غيره ليس بقادر ولو تكلف هؤلاء الحج بانفسهم سقط عنهم حتى لو صحوا بعد ذلك لا يجب عليهم الاداء لان سقوط الوجوب عنهم لدفع المخرج فاذا تحملوه وقع عن حجة الاسلام كالفقير اذا حج واما القدرة على الزاد والراحة فالفقهاء على انه من شرط الوجوب فلا وجوب أصلا يتعلق بالفقير لاشتراط الاستطاعة في آية الحج وفسرت بهما والذي عليه أهل الاصول ومنهم صاحب التوضيح تبع الفخر الاسلام ان القدرة الممكنة كازاد والراحة للحج شرط وجوب الاداء لاشتراط الوجوب لان الوجوب جبرى لا يصنع للعبديه وليس فيه تكليف لانه طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك ألا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل الحول

دون نفسه لانه متى خرج من مملكته تخرب البلاد وتقع الفتنة بين العبادور بما يقتل في تلك الحالة تور بما لا يمكنه ملك آخرون الدخول في حد مملكته فتقع فتنة عظيمة تغضى الى مضرة بليغة لعامة المسلمين في أمر الدنيا والدين اه والظاهر ان هذا بالنسبة الى من تكون سلطنته ثابتة بالشرائط الشرعية والا فيجب عليه خلع نفسه واقامة من يستحق الخلافة مقامه في أمره ان لم يتفرغ عليه فساد عسكره اه مما في شرح اللباب (قوله وظاهر ما في التحفة اختياره) قال الرملى تقدم في تعداد الشرائط ان من شرائط الوجوب الهجة على الاصح تامل اه وذكروا من الاعلى في شرح اللباب انه مشى عليه في النهاية وانه قال في البحر العميق هو المذهب الصحيح وان الثانى صححه قاضى بخان في شرح الجامع واختاره كثير من المشايخ ومنهم ابن الهمام اه فقد اختلف الترجيح (قوله كالفقير اذا حج) أى فانه يسقط عنه الفرض حتى لو استغنى لا يجب عليه أن يحج قال في فتح القدير وهو معال بامرين الاول ان عدمه عليه ليس لعدم الاهلية كالعبد بل للترفيه وودفع المخرج عنه فاذا تحمله وجب ثم يسقط كالسافر اذا صام رمضان والثانى ان الفقير

أذا وصل إلى الموافقة صار حكمه حكم أهل مكة فيجب عليه وان لم يقدر على الراحة اه وعنايته فيه (قوله والفقر لا يتأتى فيه ذلك) أي لانه لو كان له مال يوصى به لوجب عليه الاداء بنفسه لانه واجد للزاد والراحة وفيه نظر لانه قد يحدث له ملك ذلك في وقت لا يمكنه فيه الخروج والمعتبر ملكه ذلك وقت الامكان كما يأتي ولانه قد يكون له ما يحتاج اليه من مسكن وخادم فيمكنه الايصال من غنمه لانه يستغنى عنه بعدموته وعلى جعل القدرة المذكورة شرط وجوب لاشروط وجوب الاداء لا يلزمه شيء من ذلك لعدم أصل الوجوب عليه بخلاف ما اذا جعلت شرط وجوب الاداء لانه يتأتى فيه لزوم الايصال مما ذكرنا فقدمنا الفرق بينهما تأمل (قوله وأطلق في الزاد الخ) قال ابن العمادي في منسكه وههنا فائدة ينبغي للعامة التنبيه لها وهي ان عدم القدرة على ما جرت به العادة الحديثة لكثير من أهل الثروة برسم الهدية للأقارب والاصحاب ليس بعذر مخصص لتأخير الحج فان هذا ليس من الحوائج الشرعية فمن امتنع من الحج بمجرد ذلك حتى مات فقد مات عاصيا فالجهد من ذلك اه قال بعض الفضلاء ونحوه لابن أمير حاج اه (قوله والناس متفاوتون في ذلك) قال في الفتح فليس كل من قدر على ما تيسر من خبر وجب دون لحم قادر على الزاد بل ربما يهلك بما دأبته ثلاثة أيام مرضا اذا كان مترفها معتادا للحمم والاطعمة المترفة (قوله لو قدر على غير الزاد الخ) قال العلامة الشيخ رحمة الله السندي تلميذ المحقق ابن الهمام في منسكه الكبير واعلم ان مراد الفقهاء من الراحة المركب من الابل ذكر اكان أو أنى كما قاله الجوهري ثم هل هو شرط بخصوصه ٣٣٦ أو غيره من الدواب داخل في حكمه لم أر تعرض للاصحاب لذلك وتعرض له بعض

العلماء من الشافعية
 فقال المحب الطبري وفي
 معنى الراحة كل جولة
 اعتد الجمل عليها في طريقه
 أي الحج من برزون أو بغل
 أو حمار وقال الأذري
 منهم هو صحيح فيمن بينه
 وبين مكة مراحل يسيرة
 جرت العادة بالسفر عليها
 في مثل تلك المسافة دون
 المراحل البعيدة كاهل
 المشرق والمغرب مثلا
 لان غير الابل لا يقوى

وقد ظهر للعبد الضعيف ان الفقهاء انما لم يوافقوا الاصوليين على ذلك لما لانه فائدة في جعله شرط
 وجوب الاداء لان فائدة الفرق بينهما هو لزوم الايصال عند الموت وعدمه والفقر لا يتأتى فيه ذلك
 فلهذا جعلوا القدرة من شرائط أصل الوجوب ولم أر من نبه على هذا وقول المحقق في فتح القدير واعلم
 ان القدرة على الزاد والراحة شرط الوجوب لان علم عن أحد خلافه مراده عن أحد من الفقهاء والافتقار
 علمت ان الاصوليين على خلافه وعلى ما ذكره الاصوليون فلا يتأتى بحسبه المذكور في الفقير كما لا يخفى
 وأطلق في الزاد فأراد انه يعتبر في حق كل انسان ما يصح به بدنه والناس متفاوتون في ذلك والراحة في
 اللغة المركب من الابل ذكر اكان أو أنى وهي فاعلة بمعنى مفعولة وفيه اشارة الى انه لو قدر على غير
 الراحة من بغل أو حمار فانه لا يجب عليه ولم أره صريحا وانما صرحوا بالكرهية ويعتبر في حق كل
 انسان ما يبلغه فمن قدر على رأس زاملة وهو المسمى في عرفنا راكب مقرب وأمكنه السفر عليه وجب
 والابان كان مترفها فلا بد أن يقدر على شق محمل وهو المسمى في عرفنا محارة أو موهبة وان أمكنه
 أن يكثرى عقبه لا يجب عليه لانه غير قادر على الراحة في جميع الطريق وهو الشرط سواء كان
 قادر على المشي أولا والعقبه أن يكثرى اثنتان راحلة يتبعان عليها يركب أحدهما رحلة والآخر

على قطع المسافات الشاسعة فانما اه وهو تفصيل حسن جدا ولم أر في كلام

مرحلة
 أصحابنا ما يخالفه بل ينبغي أن يكون هذا التفصيل مرادهم اه (قوله ولم أره صريحا) قال الشيخ اسمعيل قد رأيت والله تعالى
 الحمد في المجتبى برمز شرح الصباغى ما هو صريح فيه ولفظه ولو ملك كراه جار أو كراه بعير عقبه فهو عاجز عن الراحة اه لكن في
 ذخيرة العقبي والراحة قبيل الناقة التي تصلح لان ترحل والمراد ههنا المركب مطلقا اه وقال الرملى الفقه يقتضى الوجوب
 في البغل والحمار والفرس اذ هو منوط بالاستطاعة وهي أعم واشترط ذكر الابل أو اثنا لادليل عليه تأمل اه وينبغي التفصيل
 كما يحسنه السندي في منسكه الكبير وهو الوجوب عند قرب المسافة بخلاف المشرق والمغربى (قوله ويعتبر في حق كل
 انسان ما يبلغه الخ) قال منلا على القارى في شرحه على لمبات المناسك فهو ما يركب زاملة أو شق محمل وأما المحفة فمن مبتدعات
 المترفة فليس لها عبرة اه أقول الظاهر ان المراد بالمحفة التحت المعروف في زماننا الذى يحمل على جبلين أو بغلين لا المحارة لانها
 شق الحمل كما فسره المؤلف تأمل ثم رأيت بعض الفضلاء نقل عن الشيخ عبد الله العفيف في شرح منسكه انه اعترض كلام
 منسلا على فقال لا يخفى منابذته لما قرر وهو من انه يعتبر في حق كل ما يليق بحاله عادة وعرفا إذ كثير من المترفين لا يقدر على
 الركوب الا في المحفة لاسيما عند بعد المسافة فمن كان كذلك ينبغي أن يعتبر في حقه بلا ارتياب وأما لو قدر على غيرها من محمل أو
 رأس زاملة فلا يعذر ولو كان شريفا أو وجها أو ذا ثروة اه (قوله على رأس زاملة) قال في السراج الزاملة البعير يحمل عليه

المسافر متاعه و طعامه (قوله ولم أره لا تمتنا) قال الرملي بل قواعدنا موافقة لهم وأنت عالم بان من لم يجتمع معادلا غير قادر وما ذكره من وضع زاده وقرينه الخ فاسد اذا المسئلة مصورة فيمن يقدر على الشق فقط وحيث قدر على الحمل فلا كلام في الوجوب تامل (قوله ومن حولها كاهلها) قال في المنسك المتوسط المسمى لباب المناسك ومن كان داخل المواقيت فهو كالمكي في عدم اشتراط الراحة وقيل بل من كان دون مدة السفر فن كان من مكة على ثلاثة أيام فصاعدا فهو كالأفق في حق الراحة وهو اختيار جماعة اه وقوى الثاني شارحه مناعلى القارى (قوله وفي قوله وما لا بد منه اشارة الخ) وجه الاشارة ان المراد به كفاي الفتح غير المسكن كفرسه وسلاحه و ثيابه وعبئ خدمته وآلات حرفة وقضاء دينه والمسكن مثلها لان الجميع من الحوائج الاصلية فاشتراط الحاجة في غير المسكن يشترطها فيه أيضا وجعل في النهر الاشارة من العدول عن التعبير بالدار الى المسكن وما فعله المؤلف أحسن لتلا بر عليه ما اذا كان ساكنا فيه ويستغنى عنه بسكاه في غيره أيضا (قوله بخلاف ٣٣٧ ما اذا كان سكنه) الضمير في كان

يعود الى الدار على تأويل المسكن أو المكان أى بخلاف ما اذا كان سكناه وهو كبير الخ فقوله سكنه بالمحركات الثلاث خبر كان وهو اسم معني المسكن لا فعل وقوله وهو كبير جلة حالسة (قوله ولو لم يكن له مسكن الخ) هذا المحمول على ما قبل حضور الوقت الذي يخرج فيه أهل بلده فلو حضر ثعبين أذاه المنسك عليه فليس له أن يدفعه عنه اليه كما ذكره مناعلى القارى في شرحه على لباب المناسك وصرح به في الباب حيث قال ومن له مال يبلغه ولا مسكن له ولا خادم فليس له صرفه اليه ان حضر الوقت بخلاف من له

مرحلة وشق المحمل جانبه لان للمحمل جانبيين ويكفي للراكب أحد جانبيه وقد رأيت في كتب الشافعية ان من شرائط أن يحمله من يركب في الجانب الآخر وهو المسمى بالمعادل فان لم يجد لا يجب الخ عليه ولم أره لا تمتنا ولعلمهم انما يذكره لما انه ليس بشرط لا مكان أن يضع زاده وقرينه وأمتعه في الجانب الآخر وقد وقع لي ذلك في الحجفة الثانية في الرجعة لم أجده معادلا يصلح لي ففعلت ذلك لكن حصل لي نوع مشقة حين يقل الماء وال زاد والله أعلم بحقيقة الحال ثم القدرة على الزاد لا تثبت الا بالملك لا بالباحة والقدرة على الراحة لا تثبت الا بالملك أو الاجارة لا بالعارية والباحة فلو بذل الابن لبيه الطاعة وأباح له الزاد والراحة لا يجب عليه الخ وكذا لو وهب له مال ليحج به لا يجب عليه القبول لان شرائط أصل الوجوب لا يجب عليه تحصيلها عند عزمها ثم اشتراط القدرة على الزاد عام في حق كل أحد حتى أهل مكة وأما القدرة على الراحة فشرط في حق غير المكي وأما هو فلا ومن حولها كاهلها لانه لا يحقهم مشقة فاشبهه السبي الى الجمعة ما اذا كان لا يستطيع المشي أصلا فلا بد منه في حق الكل وفي قوله وما لا بد منه اشارة الى ان المسكن لا بد أن يكون محتاجا اليه للسكنى فلا تثبت الاستطاعة بدار يسكنها وعبئ يستخدمه و ثياب يلبسها ومتاع يحتاج اليه وتثبت الاستطاعة بدار لا يسكنها وعبئ لا يستخدمه فعليه أن يبيعه ويحج بخلاف ما اذا كان سكنه وهو كبير يفضل عنه حتى يمكنه بيعه والا اكتفاء بما دونه ببعض ثمنه ويحج بالفضل فانه لا يجب بيعه لذلك كما لا يجب بيع مسكنه والاقصار على السكنى بالاجارة اتفاقا بل ان يباع واشترى قدر حاجته ويحج بالفضل كان أفضل ولو لم يكن له مسكن ولا خادم وعنده مال يبلغ ثمن ذلك ولا يبقى بعده قدر ما يحج به فانه لا يجب عليه الخ لان هذا المال مشغول بالحاجة الاصلية اليه اشارة في الخلاصة وأشار بقوله وما لا بد منه الى انه لا بد أن يفضل له مال بقدر رأس مال التجارة بعد الخ ان كان تاجرا وكذا الدهقان والمزارع أما المحترف فلا كذا في الخلاصة ورأس المال يختلف باختلاف الناس والمراد بالعيال من تلزمه نفقته قال الشارح ويعتبر في نفقته ونفقة عياله الوسط من غير تبذير ولا تقتير وقد يقال اعتبار

٤٣٥ - بجز ثاني مسكن يسكنه لا يلزمه بيعه قال مناعلى في شرحه والفرق بينهما ما في البدائع وغيره عن أبي يوسف انه قال اذا لم يكن له مسكن ولا خادم وله مال يكفيه لقوت عياله من وقت ذهابه الى حين اياه وعند دراهم تبلغه الى الحج لا ينبغي أن يجعل ذلك في غير الحج فان فعل أثم لانه مستطيع بملك الدراهم فلا يعذر في الترك ولا يتضرر بترك شراء المسكن والخادم بخلاف بيع المسكن والخادم فانه يتضرر ببيعهما اه على انه قال بعض الفضلاء ان عبارة الخلاصة خلاف ما نقله المؤلف عنها ونص عبارتها ناقلا عن التحرير ان كان له دار لا يسكنها وعبئ لا يستخدمه فعليه أن يبيعه ويحج به وان لم يكن له مسكن ولا شيء من ذلك وعند دراهم يبلغ بها الحج ويبلغ ثمن مسكن وخادم وطعام وثوب فعليه الخ وان جعلها في غير الحج أثم اه فتعين ما قدمناه عن الباب وبه صرح في التتارخانية أيضا (قوله اليه اشارة في الخلاصة) أقول الذي رأيت في الخلاصة خلافه ونصها وان لم يكن له مسكن ولا شيء من ذلك وعند دراهم تبلغ به الحج وتبلغ ثمن مسكن وخادم وطعام وقوت عليه الخ وان جعلها في غيره أثم اه بجزوفه (قوله وقد يقال اعتبار

الوسط الخ) قال الرملي ليس هذا المقصود بل المقصود اعتبار الوسط من حاله المعهود ولذا أعقبه بقوله من غير تبذير ولا تقبیر تأمل
 (قوله كان في سعة من صرفها ٣٣٨ الى غيره) أي من شراهم سكن وخدام وتزوج ونحو ذلك لكن ان صرفه على

قصد حيلة اسقاط الحج عنه
 ففكره عند محمد ولا بأس
 به عند أبي يوسف شرح
 الباب لتلا على (قول
 المصنف وأمن طريق)
 اختلاف هو من شرائط
 الوجوب أو الاداء
 والمرج الثاني كما سيأتي
 (قوله وعلى تقدير
 أخذهم الرشوة الخ)
 كذا في الفتح قال في النهر
 وردة بعض المتأخرين ما
 ما ذكر في القضاء ليس على
 اطلاقه بل فيما إذا كان

وأمن طريق ومحرم أو
 زوج لامرأة في سفر

المعطي مضطربا بلزمه
 الاعطاء ضرورة عن
 نفسه أو ماله أما إذا كان
 بالالتزام منه فما ليعطاه
 أيضا يأثم وما نحن
 فيه من هذا القبيل اه
 وأراد ببعض المتأخرين
 ابن كمال باشا في شرحه
 على الهداية وفي حاشية
 الرملي وان كان الاثم على
 الاخذ لكن وجود
 الضرر العائد على المعطي
 في ماله صيره عذرا في ترك
 الحج لا كون الاثم لذلك

الوسطى نفقة الزوجة مخالف للفتي به فيها فان الفتوى اعتبار حالها والوسط انما يعتبر فيما إذا كان
 أحدهما غنيا والآخر فقيرا كما سيأتي في باب النفقات ان شاء الله تعالى وأشار بقوله نفقة ذهابه
 وایابه الى انه ليس من الشرط قدرته على نفقته ونفقة عياله بعد عودته وهو ظاهر الرواية وقيل لا بد
 من زيادة نفقه يوم وقيل شهر والاول عن أبي حنيفة والثاني عن أبي يوسف ودخل تحت نفقة عياله
 سكاكهم ونفقتهم وكسوتهم فان النفقة تشمل الطعام والكسوة والسكنى وقد قدمنا ان من الشرائط
 الوقت أعنى أن يكون مال كالمأذ كوفي أشهر الحج حتى لو ملك ما به الاستطاعة قبلها كان في سعة من
 صرفها الى غيره وأفاد هذا في صيرورته دينا إذا اقتقر هو أن يكون مال كافي أشهر الحج فلم يحج
 والاولى أن يقال إذا كان قادرا وقت خروج أهل بلده ان كانوا يخرجون قبل أشهر الحج له بعد المسافة
 أو كان قادرا في أشهر الحج ان كانوا يخرجون فيها ولم يحج حتى اقتقر تقرر دينا وان ملك في غيرها
 وصرفها الى غيره لا شيء عليه كذا في فتح القدير (قوله وأمن طريق) أي وبشرط أمن طريق
 يعني وقت خروج أهل بلده وان كان مخيفا في غيره وحقيقة أمن الطريق أن يكون الغالب فيه
 السلامة كما اختاره الفقيه أبو الليث وعليه الاعتماد ما فتى به أبو بكر الرازي من سقوط الحج عن أهل
 بغداد وقول أبي بكر الاسكاف لا أقول الحج فريضة في زماننا قاله سنة ست وعشرين وثلثمائة
 وقول الثمجي ليس على أهل خراسان حج منذ كذا وكذا سنة كان وقت غلبة النهب والخوف في
 الطريق فلا يعارض ما ذكرنا وما قاله الصغار من اني لا أرى الحج فرضا من حين خرجت القرامطة
 وما علل به في الفتاوى الظهيرية بان الحجاج لا يتوصل الى الحج الا بالرشوة للقرامطة وغيرهم فتكون
 الطاعة سببا للمعصية مردود بان هذا لم يكن من شأنهم لانهم طائفة من الخوارج كانوا يستحلون قتل
 المسلمين وأخذ أموالهم وكانوا يغلبون على أما كن ويتصدون للحجاج وعلى تقدير أخذهم الرشوة
 فلا اثم في مثله على الاخذ بالمعطي على ما عرف من تقسيم الرشوة في كتاب القضاء ولا يترك الفرض
 لمعصية عاص قال في فتح القدير والذي يظهر أن يعتبر مع غلبة السلامة عدم غلبة الخوف حتى اذا
 غلب الخوف على القلوب من الحار بين لوقوع النهب والغلبة منهم مراراً ومعاوان طائفة تعرضت
 للطريق ولها شوكة والناس يستضعفون أنفسهم عنهم لا يجب واختلاف في سقوطه اذا لم يكن بد
 من ركوب البحر فقبل البحر يمنع الوجوب وقال الكرماني ان كان الغالب في البحر السلامة من
 موضع جرت العادة تركه يجب والا فلا وهو الاصح وسبحون وجحيمون والفرات والنيل أنهار لا بحار
 كما في الحديث سبحان وجهان والفرات والنيل كل من أنهار الجنة (قوله ومحرم أو زوج لامرأة في
 سفر) أي وبشرط محرم الى آخره ما في الصحيحين لا تسافر امرأة ثلاثا الا ومعها محرم وزاد مسلم
 في رواية أو زوج وروى البزار لا تحج امرأة الا ومعها محرم فقال رجل يا رسول الله اني كتبت في
 غزوة وامراتي حاجة قال ارجع فحج معها فأفاد هذا كله ان النسوة الثقات لا تكفي قياسا على المهاجرة
 والمأسورة لانه قياس مع النص ومع وجود الفارق فان الموجود في المهاجرة والمأسورة ليس سفرا
 لانها لا تقصد مكانا معيناً بل النجاة خوفا من الفتنة حتى لو وجدت مأمنا كعسكر المسلمين وجب أن

ولو صح هذا للزم الحج مع تحقق القتل والنهب اه وأجيب
 عما في النهر بأنه قديقال ان المعطي مضطرب لا سقاط الفرض عن نفسه ولهذا والله تعالى أعلم خرم في الدر المختار بما في الفتح ثم قال
 وسجيء آخر الكتاب ان قتل بعض الحجاج عذره هل ما يؤخذ في الطريق من المكس والخفارة عذره قولان والمعتمد لا كما في
 القنية والمجتبي وعليه فيجئ في الغاضل عمالاً بد منه القدرة على المكس ونحوه كما في مناسك الطرابلسي اه وأما مقاله

تقر

ازملي فلا يخفى ما فيه اذ القتل والنهب المؤدى الى الهلاك ليس كهذا بلا شبهة تدبر (قوله على التأييد الخ) مخرج لاخت زوجته وعمتها وخالها فان حرمتها عقيدة بالنكاح لكنه مخرج للزوج أيضا ولو عرف بما حل الوطء وحرم النكاح أبد الدخول فيه الزوج وان لم يكن محتاجا اليه في هذا المقام كذا في القهستاني بعد عزوه تفسير المحرم بما ذكره المؤلف لمشاهير وفي النهر قال بعض المتأخرين قوله أو زوج لامرأة مما لا حاجة اليه لان المحرم هنا يعمله قال في الذخيرة والمحرم الزوج ومن لا يجوز له منا كحتمت على التأييد بنسب أو رضاع أو صهرية ومثله في التحفة اه وبه استغنى عما في الحواشي السعدية من ان ظاهر الاستثناء في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تحن امرأة الاومعها محرم يفيد عدم جواز الحج بهم مع أزواجهن وجوابه انه يعلم جوازه معه بالدلالة اه لكن المذكور في البدائع والعناية وغيرهما تفسير المحرم بما مر وهو المناسب وحينئذ فيحتاج الى ذكر الزوج (قوله بقراءة أو رضاع أو مصاهرة) في البرازية ولا تسافر مع عبدها ولو خصيها ولا مع أبيها الجوسى ولا بأخها رضاعا في زماننا ذكره قبيل التاسع عشر في النفقات وفي النهر قال الحدادى والمرهق كالبالغ وأدخل في الظهريه بنت موطأته من الزنا حيث يكون محرما لها وفيه دليل على ثبوت المحرمية بالوطء المحرام وبما ثبت به حرمة المصاهرة كذا في الخانية ٣٣٩ اه وفي شرح اللباب هو كل رجل مأمون عاقل بالغ منا كحتمت عليه

حرام بالتأييد سواء كان بالقراءة أو الرضاعة أو الصهرية بنكاح أو سفاح في الاصح كذا ذكره الكرخي وصاحب الهداية في باب الكراهية وذ كر قوام الدين شارح الهداية انه اذا كان محرما بالزنا فلا تسافر معه عند بعضهم واليه ذهب القنورى وبه تأخذ اه وهو الاحوط في الدين وأبعد عن التهمة لاسيما وفي المسئلة خلاف الشافعية في ثبوت المحرمية

تقرولانه يخاف عليها الفتنة وتزاد بانضمام غيرها اليها ولهذا تحرم الخلوة بالجنسية وان كان معها غيرها من النساء والمحرم من لا يجوز له منا كحتمت على التأييد بقراءة أو رضاع أو مصاهرة أطلقه فشمع المسلم والذمي والحرو والعبد ولا يرد عليه الجوسى الذى يعتقد اناحة نكاحها والمسلم القريب اذا لم يكن مأمونا والصبي الذى لم يحتلم والمجنون لان المقصود من المحرم الحفظ والصيانة لها وهو موقوف في هؤلاء الاربعة ولم أر من شرط في الزوج شرط المحرم وينبغي انه لا فرق لان الزوج اذا لم يكن مأمونا أو كان صبيا أو مجنونا لم يوجد منه ما هو المقصود كما ذكرنا وعبارة الجمع أولى وهي ويشترط في حج المرأة من سفر زوج أو محرر بالغ عاقل غير مجوسى ولا فاسق مع النفقة عليه وأطلق المرأة فشمع الشابة والبعث ولا طلاق النصوص والمرأة هي البالغة لان الكلام فيمن يجب عليه الحج فلذا قالوا في الصبيبة التي لم تبلغ حد الشهوة تسافر بلا محرم فان بلغت الا تسافر الا به والمراد خطاب وليها بان يمنعها من السفر فان لم يكن لها ولي فلا تستحب في السفر لان المراد انها يحرم عليها الا انها غير مكففة حتى تبلغ وبلوغها حد الشهوة لا يستلزمه وقتها بالسفر وهو ثلاثة أيام بلياليها لانه يباح لها الخروج الى ما دون ذلك لحاجة بغير محرم وأشار بعدم اشتراط رضا الزوج الى انه ليس له منعها عن حجة الاسلام اذا وجدت محرما لان حقه لا يظهر في الفرائض بخلاف حج التطوع والمنذور وأشار المصنف الى ان أمن الطريق والمحرم من شرائط الوجوب لانه عطفه على ما قبله وهو أحد القولين وقيل شرط وجوب الاداء وثمره الاختلاف تظهر في وجوب الوصية وفي وجوب نفقة المحرم وراجلته اذا أبى أن يحج

اه (قوله لانه يباح لها الخروج الخ) أى اذا لم تكن معتدة وروى عن أبى حنيفة وأبى يوسف كراهة الخروج لها مسيرة يوم بلا محرم فنبغى أن تكون الفتوى عليه لفساد الزمان شرح اللباب (قوله وهو أحد قولين) قال في شرح اللباب وقد اختلف في أمن الطريق فمنهم من قال انه شرط الوجوب وهو رواية ابن شجاع عن أبى حنيفة ومنهم من قال شرط وجوب الاداء على ما ذكره جماعة من أصحابنا كصاحب البدائع والجمع والكرمانى وصاحب الهداية وغيرهم فمن خاف من ظالم أو وعد أو وسع أو غرق أو غير ذلك لم يلزمه أداء الحج بنفسه بل بماله والعبارة بالغالب براو بحر فان كان الغالب السلامة يجب عليه أن يؤدي بنفسه والا فلا كذا قاله أبو الليث وعليه الفتوى وفي القنية وعليه الاعتماد والمراد انه لا يجب عليه أن يؤدي بنفسه بل ما أم أن يحج غيره أو يوصى به اه ثم قال في شرح اللباب ثم اختلفوا في ان المحرم أو الزوج شرط الوجوب أو الاداء كما اختلفوا في أمن الطريق فصح قاضيان وغيره انه من شرائط الاداء وصح صاحب البدائع والسروجى انه من شرائط الوجوب وصنيع المصنف أى صاحب اللباب يشعر بأنه من شرائط الاداء على الأرجح (قوله وفي وجوب نفقة المحرم الخ) صحح في السراج الوجوب وحكى في اللباب القولين بل ترجح لكن قدم الاول فقال قيل نعم وقيل لا اه أى لا يلزمه ولا يجب عليها ما لم يخرج المحرم بنفسه على ما ذكره الطحاوى وهو قول أبى حفص البخارى وفي منسك ابن أمير حاج وهل يجب عليها نفقة المحرم والقيام برأجلته اختلفوا فيه وصح عدم الوجوب وفي السراج الراجح

التوفيق بين القولين ان المحرم اذا قال لا اخرج الا بالنفقة وجب عليها واذا خرج من غير اشتراط ذلك لم يجب اه (قوله وفي وجوب التزوج عليها الخ) جزم في الباب بانه لا يجب عليها ان تزوج بمن يبيعها وعزاه شارحه الى البدائع وقاضيان وغيرهما ثم قال وعص ابن شجاع عن ابي حنيفة ان من لا يحرم لها يجب عليها ان تزوج زوجها يبيعها اذا كانت موسرة اه (قوله ولو جرده بعد بلوغه قبل الوقوف الخ) كذا عبارة اغلب كتب المذهب بصيغة قبل الوقوف وهي محتملة لان براد قبل ان يقف او قبل فوات وقت الوقوف وعلى الثاني مشي مناعلى في شرح المناسك وشرح النقاية ويؤيد الاول قول الامام السرخسي في مبسوطه في آخر باب المواقيت ولو ان الصبي اهل بالحج قبل ان يحتم ثم احتلم قبل ان يطوف بالبيت او قبل ان يقف بعرفة لم يجزه عن حجة الاسلام عندنا الا ان يجدد احرامه قبل ان يقف بعرفة فحينئذ يجزه عن حجة الاسلام اه فلو وقف بعد الزوال ولو لحظة ثم بلغ ليس له التجدد وان بقي وقت الوقوف لتمام حجه ٣٤٠ اذا حج بعد التمام لا يقبل النقص ولا يصح اداء حجتين في عام واحد بالاجماع كذا ذكره

القاضي محمد عبد في شرحه خلاصة المناسك على لباب المناسك المختصر من شرحه الكبير عباب المسالك عن شيخه العلامة الشيخ حسن العجمي وذكر مثله الشيخ عبد الله العفيف في شرح منسكه مستدلا بقوله صلى الله عليه وسلم من وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فلوا حرم صبي أو عبد فبلغ أو أعتق فحضى لم يجز عن فرضه

معها الا هما وفي وجوب التزوج عليها يبيع معها ان لم تجدد محرمان قال هو شرط الوجوب قال لا يجب عليها شيء من ذلك لان شرط الوجوب لا يجب تحصيله ولهذا لو ملك المال كان له الامتناع من القبول حتى لا يجب عليه الحج وكذا الواجب له ومن قال انه شرط وجوب الاداء وجب جميع ذلك ورجح المحقق في فتح القدير انهما مع الصحة شروط وجوب اداء بان هذه العبادة تجرى فيها النيابة عند العجز لامطلاقا توسط بين المالية المحضة والبدنية المحضة لتوسطها بينهما والوجوب امر ذاتي مع فائده فيثبت مع قدرة المال ليظهر أثره في الاجاج والايصاء واعلم ان الاختلاف في وجوب الايصاء اذ مات قبل أمن الطريق فان مات بعد حصول الامن فلا تنفاق على الوجوب وأشار باشتراط المحرم أو الزوج الى ان عدم العدة في حقها شرط ايضا يجامع حرمة السفر عليها أي عدة كانت والعبدة لوجوبها وقت خروج أهل بلدها وعن ابن مسعود انه رد المعتدات من الخبف بفتحين مكان لا يعلوه الماء مستطيل فان لزمها العدة في السفر فسيأتي في محله ان شاء الله تعالى (قوله فلوا حرم صبي أو عبد فبلغ أو أعتق فحضى لم يجز عن فرضه) لان الاحرام انما يفتقد للنقل فلا ينقلب للفرض وهو وان كان شرطا عندنا لكنه شبه بالركن من حيث امكان اتصال الاداء به فاعتبرنا الشبه فيما نحن فيه احتياطا وفي اسناد الاحرام الى الصبي دليل على حتمته منه وهو محمول على ما اذا كان يعقله فان كان لا يعقله فاحرم عنه ابوه صار محرما فينبغي ان يجرده قبله ويلبسه ازارا ووردا وما كان الصبي غير مخاطب كان احرامه غير لازم ولذا لو اُحصر وتحلل لادم عليه ولا جزاء ولا قضاء ولو جرده بعد بلوغه قبل الوقوف ونوى الفرض أجزاء لانه يمكنه الخروج عنه لعدم لزوم بخلاف العبد لا يمكنه الخروج عنه للزوم فلوا جرده بعد عتقه لا يصح والكافر والمجنون كالصبي فلوا حج كافر أو مجنون فافاق وأسلم فجدد الاحرام أجزاء ما قبل وهذا دليل ان الكافر اذا حج لا يحكم باسلامه بخلاف الصلاة بجماعة كذا في فتح القدير وفيه بحث من وجهين الاول كيف يتصور احرام المجنون فانه لا يتصور منه احرام بنفسه وكون وليه احرم عنه يحتاج الى نقل صريح يفيد ان المجنون البالغ كالصبي في هذا الثاني ان هذا لا يدل على ان الكافر اذا حج لا يحكم باسلامه لان في هذه المسئلة لم يوجد الجاهل منه انما وجد الاحرام فقط

فقد تم حجه فن من صبيغ العموم فيشمل الصبي وقد قلنا بان حجه نفل صحيح ويمتنع اداء حجتين نفل وفرض في سنة واحدة ثم قال وقد وقع الاختلاف في الاقتاء في هذه المسئلة

في زماننا من العصر بين من أفتى بعدم حجة تجديد الصبي الاحرام بعد ان دخل عليه وقت الوقوف لانه وهو بارض عرفة محرر بالحج النقل ومنهم من أفتى بحجة ذلك وقد بسطت الكلام عليها في التذكرة العفيفية في فقه الحنفية اه ملخصا من حاشية المديني على الدر المختار (قوله وكون وليه احرم عنه يحتاج الى نقل صريح) قال في الزهر ظاهرا مقتضى حجة احرام الولي عن الصبي الذي لا يعقل حتمته عن المجنون بجماع عدم العقل في كل اه وقال المقدسي في شرحه أقول وفي البحر العميق لا حج على مجنون مسلم ولا يصح منه اذا حج بنفسه ولكن يحرم عنه ووليه كما سيأتي ان شاء الله تعالى اه قلت وفي الذخيرة قال في الاصل وكل جواب عرفته في الصبي يحرم عنه الاب فهو الجواب في المجنون اه وفي الولو الجمية قبيل الاحصار وكذا الصبي يبيع به ابوه وكذا المجنون يقضى المناسك ويرى الجمار لان احرام الاب عنهما وحصاها جزان كاحرامها بنفسهما اه فهذه النقول

صريحة في ان المهنون كالصبي (قوله فالمحصل انه لا يكون مسلماً الخ) قال في النهج رجمه باسلامه اذا انى ساثر الافعال ضعيف
 كما مر (قوله فاليقات مشترك الخ) قال في النهج المواقيت جمع ميقات بمعنى الوقت المحدود واستعير للمكان اعنى مكان الاحرام كما
 استعير المكان للوقت في قوله تعالى هنالك ابتلى المؤمنون قال بعض المتأخرين ومنه قولهم ووقته البستان وهو سهو وظاهر اذ
 المعنى كما في المغرب وغيره ميقاته بستان بنى عامر ولا ينافيه قول الجوهري الميقات موضع الاحرام لانه ليس من رايه التفرقة بين
 الحقيقة والمجاز وكانه في البحر استند الى ظاهر ما في الصحاح فزعم انه مشترك بين الوقت والمكان المعين والمراد هنا الثاني وأعرض
 عن كلامهم السابق وقد علمت ما هو الواقع (قوله المحلبي) أى العلامة محمد بن أمير حاج المحلبي تليذ المحقق ابن الهمام وشارح
 تحريره الاصولي وشارح منية المصلي وهو أقدم من المحلبي صاحب الملتقى وشارح ٣٤١ المنية أيضاً واسمه ابراهيم (قوله وان
 كان هو الافضل) ذكر

كان هو الافضل) ذكر
 منسلا على القاري في
 شرح الباب انه يكسره
 وفقاً بين علمائنا خلافاً
 لابن أمير حاج حيث قال
 هو الافضل اه أى
 الافضل تأخير للمدني
 احرامه الى الجحفة وعبارة
 مستن الباب والمدني اذا
 جاوز وقته غير محرم

ومواقيت الاحرام ذو
 الجحفة وذات عرق
 الجحفة وقرن ويلم لاهلها
 وبن مر بها

كروفي لزوم الدم خلاف
 وصحح سقوطه اه وقال
 شارحه ولعله أشار الى
 ما في النجفة ان من كان في
 طريقه ميقاتان لا يجوز
 ان يتعدى الى الثاني على
 الاصح فالدم يكون

لانه لو وقف بعرفة لم يكن موضوع المسئلة ولم يكن للتجدد فائدة فالمحصل انه لا يكون مسلماً الا
 بالاحرام والوقوف وشهود المناسك فلا منافاة بين الفرعين كما لا يخفى وفي الذخيرة عن النوادر البالغ
 اذا جن بعد الاحرام ثم ارتكب شيئاً من محظورات الاحرام فان فيه الكفارة فراقبته وبين الصبي (قوله)
 ومواقيت الاحرام ذوات عرق والجحفة وقرن ويلم لاهلها وبن مر بها) أى الامكنة التي
 لا يتجاوزها الا فاق الاحرام ما جسة فاليقات مشترك بين الوقت المعين والمكان المعين والمراد هنا
 الثاني وسياق الاول وذوات الجحفة بضم الحاء المهملة وبالفاء بينه وبين مكة نحو عشر مراحل أو تسع
 وبينه وبين المدينة ستة أميال كما ذكره النووي وقيل سعة كما ذكره القاضي عياض ميقات أهل
 المدينة وهو بعد المواقيت وبهذا المكان آثار تسميه العوام آثار على قيل لان على بن أبي طالب رضي
 الله عنه قاتل الجمن في بعض تلك الآثار وهو كذب من قائله كما ذكره المحلبي في مناسكه وذات عرق
 بكسر العين وسكون الراء يجمع أهل المشرق وهي بين المشرق والمغرب من مكة قبل وبينها وبين مكة
 مرحلتان والجحفة بضم الجيم وسكون الحاء المهملة واسمها في الاصل مهبة نزل بها سبل جحف أهلها أى
 استأصلهم فسميت جحفة قال النووي بينها وبين مكة ثلاث مراحل وهي قرية بين المغرب والشمال
 من مكة من طريق تبوك وهي طريق أهل الشام ونواحيها اليوم وهي ميقات أهل مصر والمغرب
 والشام وقرن بفتح القاف وسكون الراء وهو جبل مطل على عرفات بينه وبين مكة نحو مرحلتين وفي
 الصحاح انه بفتح الراء وان أو يسا القرني منسوب اليه ورد بانه يسكون الراء وان أو يسا منسوب الى قبيلة
 يقال لها بنو قرن بطن من مراد وهو ميقات أهل نجد وأما يلم فهو ميقات أهل اليمن وهو مكان
 جنوبى مكة وهو جبل من جبال تهامة على مرحلتين من مكة فهذا هو المراد بقوله لاهلها وهذه
 المواقيت ما عدا ذات عرق ثابتة في الصحاح وذات عرق في صحح مسلم وسنن أبي داود وقوله وبن
 مر بها يعنى من غير أهلها وقد أفاد انه لا يجوز مجاوزة الجميع الا محرماً فلا يجب على المدنى ان يحرم
 من ميقاته وان كان هو الافضل وانما يجب عليه ان يحرم من آثارها عندنا ويعلم منه ان الشامي اذا
 مر على ذى الجحفة في ذهابه لا يلزمه الاحرام منه بالطريق الاولى وانما يجب عليه ان يحرم من الجحفة

متفرطاً على القول المقابل للاصح لكن الاظهر ان يقال وصحح عدم وجوبه لان من في طريقه ميقاتان مخير في ان يحرم من الاول
 وهو الافضل عند الجمهور ورجوعاً عن الخلاف فانه متعين عند الشافعي او يحرم من الثاني فانه رخصة له وقيل انه افضل بالنسبة الى
 أكثر ارباب النسك فانهم اذا أحرموا من الميقات الاول ارتكبوا كثيراً من المحظورات بعسرو وغيره قبل وصولهم الى الميقات
 الثاني فيكون الافضل في حقهم التأخير وهذا لا ينافى ما في البدائع من جاوز ميقاتان من هذه المواقيت من غير احرام الى ميقات
 آخر جاز اذا ان المستحب ان يحرم من الميقات الاول كذا روى عن أبي حنيفة انه قال في غيرها هل المدينة اذا مر على المدينة فخا وزوها
 الى الجحفة فلا بأس بذلك وأحب الى أن يحرموا من ذى الجحفة لانهم لا يصلوا الى الميقات الاول لزمهم محافظة حرمة فبكره لهم
 تركها اه ومثله ذكره القدوري في شرحه وبه قال عظامو بعض المالكية والمجانبلة ووجه عدم التساقى ان حكم الاستحباب
 المذكور ونظر الى الاحوط ورجوعاً عن الخلاف والساعة والمبادرة الى الطاعة وان قوله الافضل التأخير بناء على فساد الزمان

ومكاثرة مباشرة العصيان ومثله قولهم التقديم على الميقات أفضل حتى قال بعض السلف من اتمام الحج الاحرام من دويرة أهله
 لكنه مقيد بمن يكون مأموئاعن الوقوع في محظورات امرامه الا ان في قول أبي حنيفة في غير أهل المدينة إشارة الى ان أهل
 المدينة ليس لهم أن يجاوزوا عن ميقاتهم المعين لهم على لسان الشرع وبه يجمع بين الروايتين المختلفتين عن أبي حنيفة فعنه انه لو لم
 يحرم من ذى الحليفة وأحرم من الحجة ان عليه دما وبه قال مالك والشافعي وأحمد وعنه ما سبق من قوله لا بأس فتحمّل رواية وجوب
 الدم على المدنيين وعدمه على غيرهم والله أعلم له (قوله والا فخر المواقيت الخ) أى والانتقل بان المراد بالمحاذاة المحاذاة القريبة يلزم
 عليه أن لا يجب على الشامي كالمصري الاحرام من الحجة بل يجوز له مجاوزتها والاحرام بعد ها حين يحاذى قرن المنازل لانه آخر
 المواقيت باعتبار المحاذاة قينافي ٣٤٢ ما مر من وجوب الاحرام من الحجة وقوله ذكر كرى الخ يسان لذلك مع زيادة (قوله ذكر كرى

كالمصري لسكن قيل ان الحجة قد ذهبت أعلامها ولم يبق بها الا رسوم خفيفة لا يكاد يعرفها الاسكان
 بعض البوادى ولهذا والله أعلم اختار الناس الاحرام من المكان المسمى براىض وبعضهم يجعله
 بالغين احتياطاً لانه قبل الحجة بنصف مرحلة أو قريب من ذلك وقد قالوا ومن كان في براى أو بحر لا يمر
 بواحد من هذه المواقيت المذكورة فعليه أن يحرم اذا حاذى آخرها ويعرف بالاجتهاد وعليه أن
 يجتهد فاذا لم يكن بحيث يحاذى فعلى مرحلتين الى مكة ولعل مرادهم بالمحاذاة المحاذاة القريبة من
 الميقات والا فخر المواقيت باعتبار المحاذاة قرن المنازل ذكر كرى بعض أهل العلم من الشافعية المقيمين
 بمكة في الحجة الرابعة للعبد الضعيف ان المحاذاة حاصلة في هذه الميقات فينبغي على مذهب الحنفية أن
 لا يلزم الاحرام من رابع بل من خليف القرية المعروفة فانه حينئذ يكون محاذياً لآخر المواقيت وهو
 قرن فاجتسه بجوابين الاول ان احرام المصرى والشامى لم يكن بالمحاذاة وانما هو بالمرور على الحجة
 وان لم تكن معروفة واحرامهم قبلها احتياطاً والمحاذاة انما تعتبر عند عدم المرور على المواقيت
 الثانى ان مرادهم بالمحاذاة القريبة ومحاذاة المارين لقرن بعيدة لان بينهم وبينه بعض جبال والله أعلم
 بحقيقة الحال أطلق في الاحرام فشمّل احرام الحج واحرام العمرة لانه لا فرق بينهما فى حق الآفاقى
 وشمّل ما اذا كان قاصداً عند المجاوزة الحج أو العمرة أو التجارة أو القتال أو غير ذلك بعد أن يكون قد
 قصد دخول مكة لان الاحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة واستوى فيه الكل وأما دخوله صلى الله
 عليه وسلم مكة بغير احرام يوم الفتح فكان مختصاً بتلك الساعة بدليل قوله صلى الله عليه وسلم في ذلك
 اليوم مكة حرام لم تحل لاحد بعدى وانما أحلت لى ساعة من نهار ثم عادت حراما يعنى الدخول بغير
 احرام لاجماع المسلمين على حل الدخول بعده عليه الصلاة والسلام للقتال وقيدنا بقصد مكة لان
 الآفاقى اذا قصد موضعاً من الحل كخليف يجوز له أن يتجاوز الميقات بغير احرام واذا وصل اليه التحق
 بأهله ومن كان داخل الميقات فله أن يدخل مكة بغير احرام اذا لم يقصد الحج أو العمرة وهى الحيلة لمن
 أراد أن يدخل مكة بغير احرام وينبغى أن لا يتجاوز هذه الحيلة للأمر بالحج لانه حينئذ لم يكن سفره
 للحج ولانه مأموئع آفاقية واذا دخل مكة بغير احرام صارت حجة ملبية فكان مخالفاً وهذه

بعض أهل العلم من
 الشافعية) يعنى به الشيخ
 شهاب الدين ابن حجر
 شارح المنهاج والشمائل
 وغيرهما وكان من
 اجلائهم وقد أدركته في
 آخر عمره كذا فى النهى
 قال وأقول فى الجواب
 الثانى ما لا يخفى لان من
 لا يمر على المواقيت يحرم
 اذا حاذى آخرها قربت
 المحاذاة أو بعدت (قوله
 عند عدم المرور على
 المواقيت) أخذ التمسيد
 به من قولهم المنقول
 ساقوا من كان فى بحر
 أو بر لا يمر بواحد من هذه
 المواقيت الخ (قوله لانه
 حينئذ لم يكن سفره للحج)
 هذا التعليل يفيد انه
 لا ترتفع المخالفة بخروجه
 بعد الى أحد المواقيت

واحرامه منه ونقل كلام المؤلف هذا الشيخ حنف الدين المرشدى فى شرح منسكه وأقره ونقله
 عنه القاضى محمد عسدى فى شرح منسكه كفى حاشية المدنى على الدر المختار ثم قال فيها ونقل المنلا على القارى فى رسالته المسماة
 بيان فعل الحجر اذا دخل مكة من حج عن الغرابة وقعت مسألة اضطرر فيها فقهاء العصر وهى ان الآفاقى الحاج عن الغير اذا انفصل
 عن الميقات بغير احرام للحج هل هو مخالفاً أم لا فقبيل نعم فيبطل حجّه عن الآمر وان عاد الى الميقات وأحرم وقيل لا بل عليه أن
 يرجع الى الميقات ويحرم عن الآمر واعتماد الاولون على ظاهر ما فى المنسك الكبير للسندى ان من شروط صحة الحج عن الآمر
 أن يحرم من الميقات فلو اعتمر وقد أمره بالحج ثم حج من مكة يضمن فى قولهم جمعوا ولا يجوز ذلك عن حجة الاسلام لانه مأموئع حجة
 ميقاتية اه ولا يصح الاعتماد عليه لان الشرط فرض لا يثبت الا بدليل قطعى فمجرد قوله من غير نقله عن مجتهد او اسناده الى
 دأيسل غير مقبول وأطال الى ان قال وبما ذكرناه أفى الشيخ قطب الدين وشيخنا سنان الرومى فى منسكه وأفتى به أيضاً الشيخ على

المسئلة

المقدسى ونقل فتواه فراجعها اه ما في الحاشية ملخصاً أقول وفي رده ما ذكره السندي نظراً لان المسئلة منقولة والمقلد متبع للمجتهد وان لم يظهر دليله في التارخانية عن المحيط ولو أمره بالبحر فاعتمر ثم حج من مكة فهو مخالف في قولهم وفي الحاشية ولا يجوز ذلك عن حجة الاسلام عن نفسه وكذلك حج ثم اعتمر كان مخالفاً عند العامة وفي المحيط ولو أمره بالعمرة فاعتمر أولاً ثم حج عن نفسه لم يكن مخالفاً وان حج أولاً ثم اعتمر فهو مخالف اه فليتامل فقد يقال انه جعل مخالفاً لكونه أحرم أولاً لا غير ما أمر به فقد جعل سفره لنفسه فلا يدل على اشتراط احرام المأمور من الميقات وانه لا يقع عن الأمر وان عاد الى الميقات اذ لم يفعل أولاً نسكاً لم يؤثر به فينبغي التفصيل وهو انه ان جاوز الميقات بلا احرام قاصداً اليستان ثم دخل مكة ثم ٣٤٣ خرج الى الحل وقت الاحرام

فأحرم من الميقات عن الأثر مجبوز لانه صار آفاقاً كما يأتي وان فعل نسكاً غير ما أمر به قبل احرامه عن الأثر يكون مخالفاً وان عاد الى الميقات وأحرم عنه من الميقات فتأمل (قوله أجمعوا على انه مكروه الخ) كذا نقل القهستاني الاجماع عن التحفة ثم قال وفي المحيط

المسئلة يكثر وقوعها فيمن يسافر في البحر الملح وهو أمر بالبحر ويكون ذلك في وسط السنة فهل له أن يقصد البندر المعروف بجدة ليدخل مكة بغير احرام حتى لا يطول الاحرام عليه لو أحرم بالبحر فان المأمور بالبحر ليس له ان يحرم بالعمرة (قوله وصح تقدمه عليها لبعكسه) أي جاز تقديم الاحرام على المواقيت ولا يجوز تأخيرها عنها أما الاول فلقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وفسرت الصحابة الاتمام بان يحرم بهامن دويرة أهله ومن الاماكن القاصية وقال عليه السلام من أهل من المسجد الأقصى بجدة أو بعمرة غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر رواه الامام أحمد ولم يتكلم المصنف على أفضلية التقديم وعدمها ما ان فيه تفصيلاً ذكره في الكافي وهو ان التقديم أفضل اذا كان ذلك نفسه ان لا يقع في محظور لان المشقة فيه أكثر فكان أكثر ثواباً لان الاجر بقدر التعب بخلاف التقديم على الأشهر أجمعوا على انه مكروه من غير تفصيل بين خوف الوقوع في محظور او لا كما أطلقه في الجمع ومن فصل كصاحب الظهيرية قياساً على الميقات المكاني فقد أخطأ وانما كرهه مطلقاً قبل الميقات الزماني شبهه بالركن وان كان شرطاً فإراعى مقتضى ذلك الشبه احتياطاً ولو كان ركناً حقيقة لم يصبح قبل أشهر الحج فان كان شبهها بركه قبلها الشبهه وقربه من عدم الصحة ولشبهه الركن لم يجز لفئات الحج استدامة الاحرام ليقضى به من قابل وأما الثاني فلقوله عليه السلام لا يجاوز أحد الميقات الا محرماً وفائدة التاقية بالمواقيت الخمسة المنع من التأخير (قوله ولداخلها الحل) أي الحل ميقات من كان داخل المواقيت وهو بكسر الحاء المواضع التي بين المواقيت والحرم ولا فرق بين أن يكون في نفس الميقات أو بعده كما نص عليه محمد في كتبه وقول المحقق في فتح القدير المتبادر من هذه العبارة أن يكون بعد المواقيت غير مسلم بل المتبادر منها من كان فيها نفسها وهو غير مقصود للمصنفين وانما المقصود الاطلاق كما ذكرنا وانما كان الحل ميقاته لان خارج الحرم كله كمكان واحد في حقه والحرم حد في حقه كالميقات للآفاقى فلا يدخل الحرم عند قصد النسك الا محرماً وأما عند عدم هذا القصد فله الدخول بغير احرام للمحاجة والضرورة كما سبكي اذا خرج من الحرم لمحاجة له أن يدخل مكة بغير احرام بشرط أن لا يكون جاوز الميقات كالأفاقى فان جاوزه فليس له أن يدخل مكة من غير احرام لانه صار آفاقياً (قوله وللسكى الحرم للحج والعمرة) أي ميقات المسكى اذا أراد الحج المحرم فان أحرم له من الحل لزمه دم واذا أراد العمرة الحل فاذا أحرم بهامن الحرم

وصح تقدمه عليها لبعكسه ولداخلها الحل وللسكى الحرم للحج والعمرة ان أمن من الوقوع في محظور الاحرام لا يكسره وفي النظم عنه انه يكره الا عند أبي يوسف (قوله فلا يدخل الحرم عند قصد النسك الا محرماً) قال العلامة الشيخ قطب الدين في منسكه ومما يجب التيقظ له سكان جدة بالحج وأهل جدة بالمهملة

وأهل الاودية القريبة من مكة فانهم في الاغلب يأتون الى مكة في سادس ذي الحجة أو في السابع بغير احرام ويحرمون من مكة للحج فعلى من كان حنيفياً منهم أن يحرم بالحج قبل أن يدخل الحرم والافعله دم لجأوزه الميقات بغير احرام لكن للنظر هنا مجال اذا حرم هؤلاء من مكة كما هو معتادهم وتوجهوا الى عرفة ينبغى أن يسقط عنهم دم الجأوزه بوصولهم الى أول الحل ملبيين لانه عود منهم الى ميقاتهم مع الاحرام والتلبية وذلك مسقط لدم الجأوزه اللهم الا أن يقال لا يعد هذا عوداً منهم الى الميقات لانهم لم يقصدوا العود اليه لتلافى ما لزمهم بالجأوزه بل قصدوا التوجه الى عرفة ولم أجمن تعرض لذلك والله أعلم بالصواب اه وقد نقله الشيخ عبد الله العفيف في شرحه وأقره وقال القاضي محمد عبيد في شرح منسكه والظاهر السقوط لان العود الى الميقات مع التلبية مسقط سواء نوى العود أو لم ينو حصول المقصود الذي هو التعظيم اه كذا في حاشية المدنى على الدر المختار

(قوله والمراد بالمشكى الخ) فسرف في النهر المشكى بساكن مكة وقال أما القارفي حرمها فليس بمشكى وان أعطى حكمه واعترض المؤلف بان مقاله من التعميم عدول عن المعنى الحقيقي بلا دليل (باب الاحرام) (قوله وهو في الشريعة نية النسك الخ) قال في النهر هو شرعا للدخول في حرمت مخصوصة أى التزامها غير انه لا يتحقق شرعا إلا بالنية مع الذكر والمخصوصية كذا في الفتح فهما شرطان في تحققه لا جزآن لما هيته كما توهمه في البحر (قوله أو المحصورة) قال الرملى أى الاتيان بشئ من خصوصيات النسك سواء كان تلبية أو ذكر بقصد به التعميم أو سوق الهدى أو تقليد البدنة كما في المستصفي (قول المصنف والغسل أفضل) قال المرشدى في شرحه وهذا الغسل أحد الاغسال المستنونة في الحج نائمه للدخول مكة نالها للوقوف بعرفة رابعا والوقوف بمزدلفة خامسا الطواف الزيارة سادسا وسابعها وثامنها الرمي بالحجار في أيام التشريق تاسعا الطواف الصدر عاشرها للدخول حرم المدينة قال في البحر العميق ٣٤٤ ولا غسل لرمي جرة العقبة يوم النحر اه كذا في حاشية المدينى (قوله قال الشارح الخ)

وعبارته والمراد به هذا الغسل تحصيل النظافة وازالة الرائحة لا الطهارة حتى تؤمر به الحائض والنفساء ولا يتصور حصول الطهارة لها ولهذا لا يعتبر التيمم عند العجز عن الماء بخلاف الجمعة

لزمه دم لانه ترك ميقاته فيها وهو مجمع عليه والمراد بالمشكى من كان داخل الحرم سواء كان بمكة أو لا وسواء كان من أهلها أو لا وبه يعلم ان المراد بدخول المواقيت من كان ساكنا في الحل والله سبحانه أعلم

(باب الاحرام)

احرم الرجل اذا دخل في حرمة لا تنتهك من ذمة وغيرها وأحرم الحج لانه يحرم عليه ما يحل لغيره من الصيد والنساء ونحو ذلك وأحرم الرجل اذا دخل في الحرم أو دخل في الشهر المحرم وأحرم لغته في حرمة العطية أى منعه كذا في ضياء العلوم مختصر شمس العلوم وهو في الشريعة نية النسك من حج أو عمرة مع الذكر أو المحصورة صيد على ما سياتى وهو شرط صحة النسك كالكبيرة الافتتاح في الصلاة فالصلاة والحج لهما تحريم وتحليل بخلاف الصوم والزكاة لكن الحج أقوى من غيره من وجهين الاول انه اذا تم الاحرام للحج أو للعمرة لا يخرج عنه الا بعمل النسك الذى أحرم به وان أفسده الا في الفوات فبعمل العمرة والا الاحصار في ذبح الهدى الثانى انه لا بد من قضاءه مطلقا ولو كان مظنونا فلو أحرم بالحج على ظن انه عليه ثم ظهر خلافه وجب عليه المضي فيه والقضاء ان أبطله بخلاف المظنون في الصلاة فانه لا قضاء لو أفسده (قوله واذا أردت ان تحرم فتوضأ والغسل أفضل) قد تقدم دليله في الغسل وهو للنظافة لا للطهارة فيستحب في حق الحائض أو النفساء والصبي لما روى أن أبابكر رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان أسماء قد نفست فقال مرها فانتغسل ولتحرم بالحج ولهذا لا يشترع التيمم له عند العجز عن الماء قال الشارح بخلاف الجمعة والعديدين يعنى ان الغسل فيهما للطهارة لا للتنظيف ولهذا يشترع التيمم لهما عند العجز وفيه نظر لان التيمم بشرع لهما عند العجز اذا كان طاهرا عن الجنابة ونحوها والكلام فيه لانه ملوث وغير لكن جعل طهارة ضرورة اداء الصلاة ولا ضرورة فيهما ولهذا سوى المصنف في الكافي بين الاحرام وبين الجمعة والعديدين

(باب الاحرام) واذا أردت أن تحرم فتوضأ والغسل أفضل والعديدين انتهت قال في النهر وعزاه في المعراج الى شرح بسكر (قوله) وفيه نظر لان التيمم الخ قال في النهر أقول فيه نظر اذ مناه على ان الخافضة راجعة الى قواه ولهذا لا يعتبر التيمم عند

العجز والظاهر رجوعها الى قوله والمراد بهذا الغسل

وأشار

تحصيل النظافة لا الطهارة بخلاف الجمعة والعديدين فانه يلاحظ فيهما مع النظافة الطهارة أيضا لانه انما شرع للصلاة ولذا لم تؤمر به الحائض والنفساء مع انه قد قيل بانهما يحضران العديدين كما مر من مافى الكافي هو التحقيق اه قال الشيخ اسمعيل والانصاف ان أصل عبارة الزبلى موهمة مشروعية التيمم لهما والمراد لا يدفع الابراد ثم عبارة العجز موهمة أيضا حيث نقل عن الكافي التسوية وظاهرها بالنظر الى عدم التيمم وليست كذلك بل من حيث قيام الوضوء مقام الغسل ولقضاها فعلم ان هذا الاغتسال للنظافة ليزول ما به من الدرن والوسخ فيقوم الوضوء مقامه كافي العديدين والجمعة لكن الغسل أحب لان النظافة به أتم اه والاقامة حكاها الشئخى عن القدورى بلفظ قال القدورى كل غسل للنظافة فالوضوء يقوم مقامه كغسل الجمعة والعديدين اه ولا يخفى ان التسوية في عدم التيمم وان لم تكن صريحة لكنهما معلومة من تفريعه قيام الوضوء مقام الغسل على كونه للنظافة واذا كان للنظافة لا يعتبر التيمم لعدم ما فيه وحيث سوى بين الاحرام والجمعة والعديدين في قيام الوضوء مقامه المفرد على ما ذكره التسوية في

عدم اعتبار التيمم بين الكحل (قول المصنف وألبس ازارا ورداء الخ) ويدخل الرداء تحت اليد اليمنى ويلقيه على كتفه الايسر ويبقى كتفه الايمن مكشوقا كذا في المحرزة ذكره البرخندي في هذا المجلس وهو موهم ان الاضطباع يستحب من اول احوال الاحرام وعليه العوام وليس كذلك فان محل الاضطباع المسنون انما يكون قبيل الطواف الى انتهائه لا غير كذا في شرح اللباب لمناع على القارى وقال المرشدى في شرح مناسك الكنز وهو الاصح وانه هو السنة ونقله الشيخ رجة الله السندي في منسكه الكبير عن الغاية ومناسك الطرابلسي والفتح وقال فالماصل ان اكثر كتب المذهب ناطقة بان الاضطباع يسن في الطواف لاقبله في الاحرام وعليه تدل الاحاديث وبه قال الشافعي اه كذا في حاشية ٣٤٥ المدني على الدر المختار (قوله والافاستر

العورة كاف) فيجوز في ثوب واحد او اكثر من ثوبين وفي اسودين او قطع خرق مخنطة والافضل ان لا يكون فيهما خياطة اه لباب المناسك (قول المصنف وصل في ركعتين) قال في التتارخانية وفي المحيط وان قرأ في الركعة الاولى بفاحة الكتاب وقل يا ايها الكافرون وفي الثانية بفاحة الكتاب

والبس ازا و رداء جديدين او غسيلين وتطيب وصل ركعتين

وقل هو الله أحد تبركا بفعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فهو أفضل وفي الظهيرية قال الشيخ الواعظ الاسكندري ان كثيرا من علمائنا يقرؤن بعد الفراغ من سورة قل يا ايها الكافرون ربنا

وأشار للمصنف الى انه يستحب لمن أراد كمال التنظيم من قص الاطفار والشارب وحلق الابطين والعانة والرأس لمن اعتماده من الرجال أو اراده والاقتصر بجمه وازالة الشعث والوسخ عنه وعن بدنه بفضله بالخطمي والاشنان ونحوهما ومن المستحب عند ارادته جماعه وجمته أو جاريته ان كانت معه ولا مانع من الجماع فانه من السنة (قوله والبس ازارا و رداء جديدين او غسيلين) لانه عليه السلام لبسهما هو وأصحابه كبار واه مسلم ولانه ممنوع عن لبس الخيط ولا بد من ستر العورة ودفع الحجر والردو ذلك فيما عيناه والازار من السرة الى ما تحت الركبة يذ كروي ثوبت كافي ضمياء المحلوم والرداء على الظهر والكتفين والصدر ويشده فوق السرة وان غرز طرفه في ازاره فلا بأس به ولو خاله بخلال أو مسله أو شده على نفسه بجمل أساءه ولا شيء عليه وما في الكتاب بيان للسنة والافاستر العورة كاف كافي الجمع وأشار بتقديم الجديد الى أفضليته وكونه أبيض أفضل من غيره كالتسكين وفي عدم غسل الثوب العتيق تركه للمستحب ولا يخفى ان هذا في حق الرجل (قوله وتطيب) أي يسن له استعمال الطيب في بدنه قبيل الاحرام أطلقه فشمهل ما تبقى عينه بعده كالمسك والغالية وما لا تبقى الحديث عاثة في الصحيحين كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لآحرامه قبل أن يحرم وفي لهما كافي أنظر الى وبيض الطيب في مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم لآحرامه قبل أن يحرم وفي لفظ المسلم كافي أنظر الى وبيض المسك وهو البريق والمعان وكرهه محمد بما تبقى عينه والحديث حجة عليه وقيدنا بالبدن اذ لا يجوز التطيب في الثوب بما تبقى عينه على قول الكل على أحد الروايتين عنهما قالوا به نأخذ والفرق لهما بينهما انه اعتبر في البدن تابعاً على الاصح والمتصل بالثوب منفصل عنه فلم يعتبر تابعاً المقصود من استنانه حصول الارتفاق به حالة للنع منه كالمسحور للصوم وهو يحصل بمافي البدن فاغنى عن تجويزه في الثوب اذ لم يقصد كمال الارتفاق حالة الاحرام لان الحاج الشعث التفل وظاهر مافي الفتاوى الظهيرية ان ما عن محمد رواية ضعيفة وان مشهور منه به كذبهما (قوله وصل ركعتين) أي على وجه السنة بعد اللبس والتطيب لانه عليه السلام صلاهما كافي الصحيحين ولا يصلح مافي الوقت المكروه وتجزئه المكتوبة كتحية المسجد ثم ينوي بقلبه الدخول في الحج ويقول بلسانه مطاباً بحجانه اللهم اني أريد الحج فيسره لي وتقبله مني لاني محتاج في أداء أركانه الى تحمل المشقة فيطلب التيسير والقبول اقتداءً بالتحليل وولده عليهم السلام حيث قال ربنا تقبل منائلك أنت السميع العليم ولم يؤمر بمثل هذا الدعاء عند ارادة الصلاة لان سؤال التيسير يكون في

٤٤ - بحر ثاني لا ترغ قلوبنا الآية وبعد الفراغ من قل هو الله أحد ربنا آت من لدنك رجة وهي لنا من أمرنا ردا (قوله أي على وجه السنة) صرح بالسنة في السراج وفي النهر هذا الأمر أي قوله وصل للتب وفي الغاية السنة اه لكن قديقال ينافي كونها سنة اجزاء المكتوبة عنها فإدامشي في النهر على التنب نامل (قوله وتجزئه المكتوبة) كذا جزم به في الباب قال شارحه وفيه نظر لان صلاة الاحرام سنة مستقلة كصلاة الاستحارة وغيرها مما لا تنوب الفريضة منها بخلاف تحية المسجد وشكر الوضوء فانه ليس له ما صلاة على حدة كحقيقه في فتاوى الحجة فتأدى في ضمن غيرها أيضا فقول المصنف في المنسك الكبير وتجزئ المكتوبة عنها كتحية المسجد قياس مع الفارق وهو غير صحيح اه لكن في حاشية المدني انه رده المرشدى

(قوله ناويا بالتلبية الحج) قال الرمي اشار الى ان قوله في المتن تنوي بها ليس باضمار قبل الذي كرر ان قوله لب يدل على ذلك ذكره العيني (قوله وفي بعض النسخ الحج) أي قبل قوله ولب ولهذا قال ولب بعد وتقبله مني (قوله بيان للاكل الحج) قال في لباب المناسك وتعيين المناسك ليس بشرط فصحح مبهما وبما أحرم به الغير ثم قال في محل آخر ولو أحرم بما أحرم به غيره فهو مبهم فيلزمه حجة أو عمرة وقيد شارحه بما اذا لم يعلم بما أحرم ٢٤٦ به غيره (قوله والافصح الحج بمطلق النية) أي وعليه التعيين قبل الشروع في الافعال

والالم يصح الحج بل هو عمرة كما يعلم من لاحقه (قوله) ولم يذكر في الكتاب الحج قال في شرح اللباب ولو

العسير لا في اليسير وأدائها يسيرة عادة كذا في الكافي وقد منما فيه من الخلاف في بحث نية الصلاة (قوله ولب دبر الصلاة تنوي بها الحج) أي لب عقبها ناويا بالتلبية الحج واللب يضم الباء وسكونها آخر الشيء كذا في الصحاح وإنما يلي لما صح عنه عليه السلام من تلبيته بعد الصلاة وفي قوله تنوي بها إشارة الى ان ما ذكره المشايخ من انه يقول اللهم اني أريد الحج الى آخره ليس محصلا لنية ولهذا قال في فتح القدير ولم تعلم ان أحدا من الرواة لنسكه روى انه سمعه عليه السلام يقول نويت العمرة والحج ولهذا قال مشايخنا ان الذكر باللسان حسن ليطابق القلب وعلى قياس ما قدمناه في نية الصلاة انما يحسن اذا لم تجتمع عزيمته والافلا فالحاصل ان التلفظ باللسان بالنية بدعة مطلقة في جميع العبادات وفي بعض النسخ قول اللهم اني أريد الحج فيسره لي وتقبله مني ولب وقوله تنوي الحج بيان للاكل والحج والافصح الحج بمطلق النية واذا أهم الاحرام بان لم يعين ما أحرم به حاز وعليه التعيين قبل أن يشرع في الافعال والا صل حديث علي رضي الله عنه حين قدم من اليمن فقال أهلت بما أهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم فأجازه فان لم يعين وطاف شوطا كان للعمرة وكذا اذا أحصر قبل الافعال فتحال بدم تعين للعمرة حتى يجب عليه قضاءؤها الا قضاء حجة وكذا اذا جامع فافسد وجب عليه المضى في عمرة قال في الظهيرية ولم يذكر في الكتاب ان حجة الاسلام تتأدى بنية التطوع اه والمنقول في الاصول انها لتأدى بنية النفل وتتأدى بمطلق النية نظر الى ان الوقت له فيه شبهة المعيارية وشبهة الظرفية فالاول والثاني والثالث للاول (قوله وهي لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك) هكذا روى أصحاب الكتب الستة تلبيته صلى الله عليه وسلم ولفظها مصدر مثنى تثنية برادها التكثير وهو ملزوم للنصب والاضافة والناصب له من غير لفظه تقديره أجبت اجابتك اجابة بعد اجابة الى ما لانهاية له وكأنه من أل ب بالمكان اذا قام فهو مصدر محذوف الزوائد والقياس الباب ومفرد لبيك لب واختلف في الداعي فقيل هو الله تعالى وقيل ابراهيم الخليل عليه السلام ورجحه المصنف في الكافي وقال انه الاظهر وقيل رسولنا صلى الله عليه وسلم واختلف في همزان الحمد بعد الاتفاق على جواز الكسر والفتح واختار في الهداية ان الأوجه الكسر على استثناف الثناء وتكون التلبية للذات وقال الكسائي الفتح احسن على انه تعليل للتلبية أي لبيك لان الحمد ورجح الاول في فتح القدير بان تعليل الاجابة التي لانهاية لها بالذات أولى منه باعتبار صفة هذا وان كان استثناف الثناء لا يتعين مع الكسر لجواز كونه تعليلا مستأنفا كافي قولك علم ابنك العلم ان العلم نافع قال تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم وهنا مقرر في مسائل العلة من علم الاصول لكن لما جاز فيه كل منها مما يحمل على الاول لا ووليته ولا كثيرته بخلاف الفتح ليس فيه سوى انه تعليل (قوله وزد فيها ولا تنقص) أي في التلبية ولا تنقص منها واذا زيادة مثل لبيك وسعديك والخير بيدك والرغباء اليك والعمل لبيك اله

ولب دبر صلاتك تنوي بها الحج وهي لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك وزد فيها ولا تنقص

أحرم بالحج ولم ينو فرضا ولا تطوعا فهو فرض أي فيقع عن حجة الاسلام استحسانا بالاتفاق في ظاهر المذهب وقيل يقع نفلا ولو نوى الحج عن الغير أو النذر أو النفل كان عما نوى وان لم يحج للفرض أي لحجة الاسلام كذا ذكره غير واحد وهو الصحيح المعتمد المنقول الصريح عن أبي حنيفة وأبي يوسف من انه لا يتأدى الفرض بنية النفل في هذا الباب وروى عن أبي يوسف وهو مذهب الشافعي انه يقع عن حجة الاسلام ولو نوى للنذور والنفل معا قيل هو نفل وهو قول محمد وقيل نذر

وهو قول أبي يوسف والاول أظهر وأحوط والثاني أوسع ويؤيده انه لو نوى فرضا ونفلا فهو فرض اه متناوشر حاملخصا الحلق وفي منته أحرم شيء ثم نسبه لزمه حج وعمرة يقدم أفعالها عليه ولا يلزمه هدى القرآن (قوله فالاول والثاني) أي عدم تأديها بنية النفل لشبهه الظرفية كالصلاة والثاني للاول أي وتأديها بمطلق النية لشبهه المعيارية كالصوم (قول المصنف وزد فيها) أي زد على هذه الالفاظ ما شئت كذا في الشرح قال في النهر فالظرف بمعنى على لان الزيادة انما تكون بعد الاتيان بها لا في خلالها كما في السراج

(قوله فاذا نقص عنها فكذلك بالاولى) قال في النهر فيه نظر ففي الفتح التلبية مرة شرط والزيادة سنة قال في المحطحي لا يلزمه الاساءة
بتركها ثم قال ان رفع الصوت بها سنة فان تركه كان مستثنا اه فالتقص بالاساءة اولى اه لكن في الفتح ايضا وسحب في
التلبية كلها رفع الصوت من غير ان يبلغ الجهد في ذلك كيلا يضعف وقد نقله ٣٤٧ المؤلف عن الحلبي وقد نازع في دعوى

الاولوية على انه قد ذكر
المؤلف فيما سبق ان
الاساءة دون الكراهة
فليتأمل (قوله افادانه
لا يكون محرما الا بهما)
قال في التهرثم ان هذه
العبارة لا يستفاد منها
الا انه يصير محرما عند
النسبة والتلبية اما ان
الاحرام بهما أو باحدهما
بشرط ذكر الآخر فلا وذكر
الشهيد انه يصير شارعا
بالنية لكن عند التلبية
فاذا لم يتأخر
أحرم فائق الرفض
والفسوق والجدال

لابها كشروعه في الصلاة
لكن عند التكبير
لا به كذا في الفتح تبعا
للشارح وبه اندفع ما قد
يتوهم من ظاهر كلام
المصنف انه يصير شارعا
بالتلبية بشرط النية مع
ان المحكي عن الشهيد
عكسه كما مر ومن ثم غير
بعض المتأخرين العبارة
فقال اذا نوى مليا فقد
أحرم لان الاصل في
انقضاء الاحرام هو النية
وانت خير بانه اذا كان

المحقق غفارا الذنوب لبيك ذا النعمة والفضل الحسن لبيك عدد التراب لبيك ان العيش عيش الآخرة
كما ورد ذلك عن عدة من الصحابة وصرح المصنف في الكافي بان الزيادة حسنة كالتكرار وصرح
الحلبي في مناسكه باستحبابها عندنا وأما التقص فقال المصنف انه لا يجوز وقال ابن الملك في شرح
المجمع انه مكروه انقافا والظاهر انها كراهة تزيهية لسان التلبية انما هي سنة فان الشرط انما هو
ذكر الله تعالى فارسيا كان أو عربيا هو المشهور عن أصحابنا وخصوص التلبية سنة فاذا تركها أصلا
ارتكب كراهة تزيهية فاذا نقص عنها فكذلك بالاولى فقول المصنف لا يجوز فيه نظر ظاهر وقول
من قال ان التلبية شرط مراده ذكر يقصده التعظيم لا خصوصها قيدنا بالزيادة في التلبية لان الزيادة
في الاذان غير مشروعة لانه للاعلام ولا يحصل بغير المتعارف وفي التشهد في الصلاة ان كان الاول
فليست بمشروعة كتكراره لانه في وسط الصلاة فقط تصرفه على الوارد وان كان الاخير فهي
مشروعة لانه محل الذكروا الشاء (قوله فاذا لم يتأخر أو اذ أنه لا يكون محرما الا بهما
فاذا أتى بهما فقد دخل في حرمة مخصوصة فهما عين الاحرام شرعا وذكروا حرام الدين الشهيدانه
يصير شارعا بالنية لكن عند التلبية لا بالتلبية كما يصير شارعا في الصلاة بالنية لكن عند التكبير لا
بالتكبير ولا يصير شارعا بالنية وحدها قياسا على الصلاة وروى عن أبي يوسف ان النية تكفي قياسا
على الصوم بجامع انهما عبادة كف عن المحظورات وقياسنا اولى لانه التزام أفعال كالصلاة لا مجرد كف
بل التزام الكف شرط فكان بالصلاة أشبه والمراد بالتلبية شرط من خصوصيات النسك سواء
كان تلبية أو ذكر يقصده التعظيم أو سوق الهدى أو تليد البدن كما ذكره المصنف في المستصفي
وذكر الاستيعابي انه لو ساق هديا قاصدا الى مكة صار محرما بالسوق نوى الاحرام أولم ينوشيا
وسيا في تفاصيله ان شاء الله تعالى ثم اذا حرم صلى على النبي صلى الله عليه وسلم عقب احرامه سرا
وهكذا يفعل عقب التلبية ودعا بما شاء من الادعية وان تبرك بالمأثور فهو حسن (قوله فائق الرفض
والفسوق والجدال) للآية الكريمة فلارفت ولا فسوق ولا جدال في الحج وهذا النهي بصيغة النفي
وهو آكد مما يكون من النهي كانه قيل فلا يكون رفت ولا فسوق ولا جدال في الحج وهذا لانه لو بقي
اخبار التطرق الخلف في كلام الله تعالى لصدور هذه الاشياء من البعض فيكون المراد بالنسفي
وجوب انتفائها وانها حقيقة بان لا تكون كذا في الكافي والرفض الجماع لقوله تعالى أحل لكم
ليلة الصيام الرفض الى نساءكم وقيل الكلام الفاحش لانه من دواعيه فيحرم كالجماع الا ان ابن
عباس يقول انما يكون الكلام الفاحش رفقا بحضرة النساء حتى روى انه كان ينشد في احرامه

وهن عشرين بناهيمسا * ان يصدق الطير نك لبيسا
فقيل له أترفت وأنت محرمة فقال انما الرفض بحضرة النساء والضمير في هن للابل والهميس صوت
نقل اخفاها وقيل المشي الخفي وليس اسم جارية والمعنى نفعل بها ما تريد ان يصدق الغال والفسوق
المعاصي وهو منهي عنه في الاحرام وغيره الا انه في الاحرام أشد كلبس المحرر في الصلاة والتطريب
في قراءة القرآن والجدال المحصومة مع الرفقاء والمكاريب ومن ذكر من الشارحين ان المراد

المفاد انما هو صيرورته محرما عندهما فالعبارتان على حد سواء (قول المصنف فائق الرفض الخ) قال في النهر الفاء فصحة أي
اذا أحرمت فائق واعلم انه يؤخذ من كلامه ما قاله بعضهم في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من
ذنبه كيوم ولدته أمه ان ذلك من ابتداء الاحرام لانه لا يسمى حاجا قبله

(قوله بحديث أبي قتادة) وهو ما رواه الشيخان انه عليه السلام قال حين سألوه عن لحم جمار وحش اصطاده أبو قتادة هل منكم من أمره أو أشار اليه قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمه على حله على عدم الإشارة والامر كذا في التبيين وقد أحال المؤلف على ما سياتي ومحله الجنائيات ولم يذكره هناك بل قال ولحديث أبي قتادة السابق ثم انه ليس في الحديث التصريح بالدلالة بل بالامر والإشارة لكن الحديث في الهداية بلفظ هل أشرتم أو أعنتم أو ذلتم فقال لا فقال اذن فكلوا والكن قال المحافظ ابن حجر في التخرج صحيح متفق عليه بلفظ هل منكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار اليها قال لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وسلم والنسائي هل أشرتم أو أعنتم قالوا لا قال فكلوا اه وسأني في الجنائيات ان الدلالة التحقت بالقتل استحسانا وسأني ايضا ان شاء الله تعالى وزاد في الباب هنا والاعانة عليه قال شارحه أي بنوع من أنواع ٣٤٨ الاعانة كاعارة سكنين أو مناولة ربح أو سوط اه (قوله كل شيء معمول على قدر

البدن أو بعضه) يدخل فيه الغفازان وهما ما يلبس في اليمين قال في شرح الباب وكذا أي

وقتل الصيد والإشارة اليه والدلالة عليه ولبس القميص والسر اويل والعمامة والقلنسوة والقباء والخفين الا ان لا يتجد النعلين فأقطعهما أسفل من الكعبين والثوب المصبوغ بورس أو زعفران أو عصفر الا ان يكون غسبلا لا ينفض

محرم لبس المحرم الغفازين لما نقل عز الدين بن جماعة من انه يحرم عليه لبس الغفازين في يديه عند الأئمة الأربعة وقال الفارسي ويلبس المحرم الغفازين ولعله معمول على جوارحه مع السكرانة في

به محادثة المشركين بتقديم وقت الحج وتأخيرها أو التفاخر بذكر آباؤهم حتى أفضى ذلك الى القتال فانه يناسب تفسير الجمدال في الآية لا الجمدال في كلام الفقهاء فلهذا اقتصرنا على الاول وفي الخط اذا رقت نفس دججه واذا فسق أو جادل لان الجماع من محظورات الاحرام اه ولا يخفى انه مقيد بما قبل الوقوف بعرفة والافلا فساد في الكل (قوله وقتل الصيد والإشارة اليه والدلالة عليه) أي فائق اذا أحرمت التعرض لصيد البر قال المصنف في المستصفي أريد بالصيد هنا المصيد اذ لو أريد به المصدر وهو الاصطياد لما صح اسناد القتل اليه وحرمة قتله ثابتة بالقرآن وحرمة الإشارة والدلالة بحديث أبي قتادة كما سياتي والفرق بين الإشارة والدلالة ان الإشارة تقتضي المحضرة والدلالة تقتضي الغيبة (قوله ولبس القميص والسر اويل والعمامة والقلنسوة والقباء والخفين الا ان لا يتجد النعلين فأقطعهما أسفل من الكعبين والثوب المصبوغ بورس أو زعفران أو عصفر الا ان يكون غسبلا لا ينفض) كما دل عليه حديث الصحيبين والسر اويل أعجمية والجمع سر اويلات منصرف في أحد استعماليه ويؤنث والقباء بالمذعي وزن فعال بالفتح والورس صبغ أصفر يؤتى به من اليمن واختلف في قولهم لا ينفض فقيل لا ينفوح وقيل لا يتناثر والثاني غير صحيح لان العبرة للطيب لا للتناثر الأتري انه لو كان ثوبا مصبوغا لرائحة طيبة ولا يتناثر منه شيء فان المحرم يمنع منه كذا في المستصفي والمراد بلبس القباء ان يدخل منكبيه ويديه في كفيه لانه لو لم يدخل يديه في كفيه فانه يجوز عندنا خلافا لفر كذا في غاية البيان والكعب هنا المفصل الذي في وسط القدم عند عقدة الشراك فيماروي هشام عن محمد بخلافه في الوضوء فانه العظم الناتئ أي المرتفع ولم يعين في الحديث أحدهما لكن لما كان الكعب يطلق عليه وعلى الثاني جملة عليه احتياطا كذا في فتح القدير أي جل الكعب في الاحرام على المفصل المذكور لاجل الاحتياط لان الاحوط فيما كان أكثر كشفا وهو فيما قلنا فالحاصل انه يجوز لبس كل شيء في رجله لا يغطي الكعب الذي في وسط القدم بمرموزة كان أو مئاسا أو غير ذلك ويدخل في لبس القميص لبس الزرقة والبرنس وخرج باللبس الارتداء بالقميص ونحوه لانه ليس بلبس وذ كرا الحاي في مناسكه ان ضابطه لبس كل شيء معمول على قدر البدن أو بعضه بحيث يحيط به بخياطة أو تليق ببعضه ببعض أو غيرهما أو يستمسك عليه بنفس لبس مثله الا المكعب ويدخل

حق الرجل فان المرأة ليست ممنوعة عن لبسهما وان كان في الاولى لها أن لا تلبسهما لقوله عليه الصلاة والسلام ولا تلبس الغفازين جميعا بين الدلائل كذا ذكره لکن ليس فيه ما يدل على ان الرجل ممنوع من تغطية يديه اللهم الا أن يقال هو نوع من لبس الخيط والله أعلم اه وقال السندي في المنسك الكبير وما ذكره الفارسي من جوار لبسهما خلاف كلمة الاصحاب لانهم ذكروا جوار لبسهما فيما يختص بالمرأة قال في البدائع لان لبس الغفازين لبس لا تغطية وانها غير ممنوعة عن ذلك وقوله عليه السلام ولا تلبس الغفازين نهى نذب جملنا عليه جميعا بين الدلائل بقدر الامكان اه وعلى هذا فقول السندي في منسكه المتوسط المسمى باللباب انه يباح له تغطية يديه أراد به تغطيةهما بنحو منسد بل لان التغطية غير اللبس فلا يدخل فيه لبس الغفازين

(قوله ولم أر من صرح الخ) قال في النهري لباب المناسك ولو وجد النعلين بعد لبسهما أي لبس الخفين المقطوعين يجوز له الاستدامة على ذلك ويجوز لبس المقطوع مع وجود النعلين اه قال شارحه ٣٤٩ لكنه لا ينافي الكراهة المرتبة

على مخالفة السنة وقال قبله ما حاصله حكى الطبري عن أبي حنيفة انه اذا كان قادر على النعلين لا يجوز له لبس الخفين ولو قطعها ولكن هذا خلاف المذهب ولعله رواية عنه والظاهر ان لبسها حينئذ مخالف للسنة فكرهه وتحصل به الاساءة وقال ابن الهمام اختلف المشايخ في جوازه وستر الوجه والرأس وغسلهما بالخطمي ومس الطيب وحلق رأسه وقص شعره وظفره لا الاغتسال ودخول الحمام والاستئطال بالبيت والحمل وشد الهيمان في وسطه ومقتضى النص انه مقيد بما اذا لم يجد نعلين أقول الظاهر ان قيد عدم وجدان النعلين لوجوب قطع الخفين بخلاف ما اذا وجد فإنه لا يجب القطع حيثئذ لنفسه من اضاءة المال عبثا وهو لا ينافي ما اذا قطعها ولبسها مع وجود النعلين اه (قوله وهو في غيره مفقود) أي بقاء

في الخفين الجوز بان ولم أر من صرح بما اذا كان قادر على النعلين فهل له ان يقطع الخفين أسفل من الكعبين والظاهر من الحديث وكلامهم انه لا يجوز بمعنى لا يحل لماس فيه من اتلاف ماله لغير ضرورة (قوله وستر الوجه والرأس) أي واجتنب تغطيتها بالحديث الاعرابي الذي وقصته ناقته لا تخمروا رأسه ولا وجهه فإنه يبعث يوم القيامة مليبا واعلم ان أئمتنا استدلوا بهذا الحديث على حرمة تغطية الوجه على المحرم المحي المفهوم من التعليل ولم يعملوا بمنطوقه في حق الميت المحرم فان حكمه عندنا كسائر الاموات في تغطية الوجه والرأس والساقية عملوا به فيما اذا مات المحرم ولم يعملوا به في حالة الحياة وأجاب في غايه البيان عن أئمتنا بأنهم انما لم يعملوا به في الموت لانه معارض بحديث اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث والاحرام عمل فهو منقطع فيغطي العضوان ولهذا لا يبي المأمور بالتحج على احرام الميت اتفاقا وهو يدل على انقطاعه بالموت والاعرابي مخصوص من ذلك باخبار النبي صلى الله عليه وسلم ببقاء احرامه وهو في غيره مفقود فقلنا بانقطاعه بالموت ولان المرأة لا تغطي وجهها اجماعا مع انها عورة مستورة وفي كشفه فتنة فلان لا يغطي الرجل وجهه للاحرام أولى والمراد بستر الرأس تغطيتها بما يغطي به عادة كالثوب احتراز عن شيء لا يغطي به عادة كالعدل والطبق والاجانة ولا فرق بين ستر الكل والبعض والعصابة ولهذا ذكر قاضيان في فتاواه انه لا يغطي فاه ولا ذقنه ولا عارضه ولا بأس بان يضع يديه على أنفه (قوله وغسلهما بالخطمي) أي وليجتنب غسل رأسه ومخيطه بالخطمي واللحية لما كانت في الوجه أعاد الضمير عليهما وان لم يتقدم لها ذلك وجوب اجتنابه متفق عليه لكن يجب عليه دم اذا لم يجتنبه عنده لانه نوع طيب وعندهما صدقة لانه يقتل الهوام ويأين الشعر وليس بطيب وهذا الاختلاف راجع الى تفسيره وليس باختلاف حقيقة كالاختلاف في الصابئة والافطار بالاقطار في الاحليل والخطمي بكسر الحاء نبت يغسل به الرأس وقيد بالخطمي لانه لو غسل رأسه بالحرض والصابون لاشئ عليه باتفاقهم (قوله ومس الطيب) أي واجتنبه مطلقا في الثوب والبدن لقوله عليه السلام الحجاج الشعث الثقل وهو بكسر العين مغبر الرأس والثقل بكسر الفاء تارك الطيب وهو في اللغة نقيض الخبث وفي الشريعة هو جسم له رائحة طيبة كالزعفران والبنفسج والياسمين والغالية والورد والورس والعصفر والحماموليد كالمصنف هنا الدهن كما في الوافي اما انه أصل الطيب فدخل تحته واما الاختلاف كما سياتي في باب الجنائيات (قوله وحلق رأسه وقص شعره وظفره) أي واجتنب هذه الاشياء لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم والقص في معناه قنبت دلالة والمراد ازالة الشعر كيفما كان حلقا وقصا ونقا وتورا واحراقا من أي مكان كان من الرأس والبدن مباشرة أو تمكينا لكن قال الحلبي في مناسكه ويستثنى منه قلع الشعر النبات في العين فقد ذكر بعض مشايخنا انه لا شئ فيه عندنا (قوله لا الاغتسال ودخول الحمام) أي لا يتقيهما لما روى مسلم انه صلى الله عليه وسلم اغتسل وهو محرم (قوله والاستئطال بالبيت والحمل) أي لا يجتنبه والحمل بفتح الميم الاولى وكسر الثانية أو عكسه وهو مقيد بما اذا لم يصب رأسه ولا وجهه فلو أصاب أحدهما بكرة كما لو جل ثيابا على رأسه فإنه يلزمه الجزاء بخلاف ما اذا جل نحو الطبق أو الاجانة والعدل المشغول (قوله وشد الهيمان في وسطه) أي لا يجتنبه وهو بالكسر ما يجعل فيه الدراهم ويشد على الحقاو أطلقه فشم ما اذا كان فيه نفقته أو نفقة غيره لانه ليس بلبس

الاحرام مفقود في غير الاعرابي الخصوص بتلك الخصوصية لعدم ما يدل على ذلك فقلنا بانقطاعه بالموت على الاصل وفي بعض النسخ وهو غير مفقود وهو تحريف

(قوله ومما لا يكره له أيضا الخ) تكميل لمباحات الاحرام وهي كثيرة ذكر منها في الباب نزع الضرس والظفر المكسور والفصد والحجامة بازالة الشعر ووقع الشعر النابت في العين والتوشيح بالقميص والارتداء به والارتزابه وبالسر اوبل والتخزم بالعمامة أي الارتزابه من غير عقدها وغرز طرف رداءه في ازاره والقاء القباء والعباء والغروة عليه بلا ادخال منكبيه ووضع خده على وسادة ووضع يده أو يد غيره على رأسه أو أنفه وتغطية اللحية مادون الذقن وأذنيه وبقائه أي بمسده ونحوه بخلاف لبس القفازين وسائر يده سوى الرأس والوجه وجل احاطة أو عدل أو جوالق على رأسه بخلاف جل الثياب وكل ما اصطاده حلال وأكل طعام فيه طيب ان مسته النار أو تغير والسمن والزيت والشيرج وكل دهن لا طيب فيه والشحم ودهن جرح أو شقاق وقطع شجر الحبل وحشيشه رطبا وياسا ٣٥٠ وانشاد الشعر أي المباح والتزويج والتزويج ولو قبل سعي الحج وذبح الابل والبقر والغنم

والدجاج والبط الا اهلى وقتل الهوام والجلوس في دكان عطار لا لاشتمام رائحة اه أي لا لتصد ان يشم رائحة وزاد في الكبير وضرب خادمه أي اذا استحق لضرب الصديق رضى الله عنه عبده الذي أضل الناقة التي كان عليها زاملته

مخط ولا في معناه وأشار الى انه لا يكرهه من المنطقة والسيوف والسلاح والتختم بالحاتم ومما لا يكره له أيضا الا كتحال بغير المطيب وان يمتحن ويفتصدو بقلع ضرسه ويحجر الكسرى ويحججهم وان يحك رأسه ويده غير أنه ان خاف سقوط شيء من شعره بسبب ذلك حكه برفق وان لم يخف من ذلك فلا بأس بالحك الشديد (قوله وأكثر من التلبية متى صليت أو علوت شرفاً أو هبطت واديا أولقيت ركبا وبلا سحر أفعاصوتك) أي أكثر منها على وجه الاستحباب عند اختلاف الأحوال كتكبير الصلاة عند الانتقال أطلق الصلاة فشمّل فرضها وواجبها ونفلها وهو ظاهر الرواية وخصها بالطحاوي بالمكسوبات قياسا على تكبيرات التشرية كما ذكره الاستحبابي وعلوت شرفاً أي صعدت مكانا مرتفعا وقيل بضم الشين جمع شرفة والركب جمع ركاب كتحرج جمع تاجر والسحر السدس الاخير من الليل وصرح في المخط بان الزيادة منها على المرة الواحدة سنة حتى تلزمه الاساءة بتر كما قال في فتح القدير فظهر ان التلبية فرض وسنة ومنسوبة ويستحب أن يكررها كلما أخذ فيها ثلاث مرات ويأتي بها على الولاية ولا يقطعها بكلام ولورد السلام في خلالها جازلكن يكره لغير السلام عليه في حالة التلبية واذا رأى شيئا يجبهه قال لبيك ان العيش عيش الآخرة وتقدم انه يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم عقب تليته سرا ويسأل الله الجنة ويتعوذ من النار ورفع الصوت بها سنة الا انه لا يجهد نفسه كما يفعله العوام (قوله وابدأ بالمسجد بدخول مكة) الباء الاولى باء التعدية وهو افعال معنى متعلقها بدخولها والثانية للسببية وعبارة أصله أولى وهي اذا دخل مكة بدأ بالمسجد المحرام لانه أول شيء فعله عليه السلام وكذا الخلفاء بعده وقد قدمنا في كتاب الطهارة ان من الاعتسالات السنوية الاعتسال لدخولها وهو للنظافة فيستحب للحائض والنفساء ولم يقيد بدخول مكة بزمن خاص فافاد انه لا يضره ليدخلها أو نهارا لانه عليه السلام دخلها نهارا في حجة وليلا في عمرته فهما سواء في عدم الكراهة وما روى عن ابن عمر انه كان ينهى عن الدخول ليلا فليس تقرير السنة بل شفقة على الحاج من السراق واما المستحب فالدخول نهارا كما في الحائض ويستحب ان يدخل مكة من باب المعلا ليكون مستقبلا في دخوله باب البيت تعظيما واذا خرج من السفلى ولا يخفى ان تقديم الرجل اليمنى

وأكثر التلبية متى صليت أو علوت شرفاً أو هبطت واديا أولقيت ركبا وبلا سحر أفعاصوتك وابدأ بالمسجد بدخول مكة

بمحضرة النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينععه ويؤخذ منه ما اشتهر ان من تمام الحج ضرب الجمال على اضافة المصدر الى

مفعوله وان جملة بعضهم على انه من اضافته الى فاعله فيفيد كمال تحمله في سبيله اه من شرح الباب سنة
 لمنسلا على القارى وذكري كتابه المؤلف في الاحاديث المشتهرة على الالسن ان الثاني أظهر وذكري الشيخ اسمعيل الجراحي عن المقاصد المحسنة للسجادي انه من كلام الاعمش وان ابن خزم جملته على الفسقة من الجمالين يعني ان سأل عنه ذلك بنفسه والاعلم الامير أو نحوه وعلى كل حال فهو من نوادر الاعمش وقال صاحب الفروع من الحنابلة وليس من تمام الحج ضرب الجمال خلفا للاعمش ثم حكى جل ابن خزم السابق اه مافي المقاصد اه (قوله ولا يخفى ان تقديم الرجل اليمنى سنة الخ) أي فقدمها عند دخوله المسجد قال في الفتح ويستحب أن يقول اللهم اغفر لي ذنوبي واقم لي أبواب رحمتك اه وفي مناسك تلمذه السندي وشرحه لمنسلا على وقدم رجله اليمنى في الدخول أي دخول المسجد بقول أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم بسم الله والمحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله اللهم افتح لي أبواب رحمتك وقدم رجله اليسرى في الخروج منه قائلا ما سبق

الا انه يقول هنا أبواب فضلك بدل أبواب رحمتك لمحدث ورد كذلك (قوله ولم يذكر المصنف الدعاء الخ) قال في الباب وشرحه ولا يرفع يديه عند رؤية البيت أي ولو حال دعائه لعدم ذكره في المشاهير من كتب الأصحاب كالقديري والهداية والكافي والبتاني بل قال السروجي المذهب تركه وبه صرح صاحب اللباب وكلام الطحاوي في شرح معاني الآثار صريح في انه يكره الرفع عند أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد ونقل عن جابر رضي الله تعالى عنه ان ذلك من فعل اليهود وقيل يرفع أي يديه كما ذكره الكرماني وسماه البصري مستحباً فكانهما اعتماداً على مطلق آداب الدعاء ولكن السنة متبعة في الأحوال المختلفة أما ترى انه صلى الله تعالى عليه وسلم دعا في الطواف ولم يرفع يديه وأما ما يفعله بعض العوام من ٣٥١ رفع اليدين في الطواف عند دعاء

جامعة من الأئمة الشافعية أو الحنيفة بعد الصلاة فلا وجه له ولا عبرة بما جوزه ابن حجر المكي وقد بلغني ان العلامة البرنطوشي كان يترجم من يرفع يديه في الدعاء حال الطواف اه (قوله والاستسلام ان يضع يديه الخ) قال في النهرو عند

وكبر وهلل تلقاء البيت ثم استقبل الحجر مكبراً مهلاً مستتباً بلا ايذاء

الفقهاء هو ان يضع كفيه عليه ويقبله بفيه بلا صوت وفي الحائسة ذكر مسح الوجه باليد مكان التقبيل لكن بعد ان يرفع يديه كما في الصلاة كذا في المجتبى ومناسك الكرماني زاد في التحفة وبرسهما ثم يستلم وفي البدائع وغيرها الصحيح ان يرفعهما خذاً منكبه (قوله وان أمكنه ان

سنة دخول المساجد كلها ويستحب أن يكون مليياً في دخوله حتى يأتي باب بني شيبه فيدخل المسجد الحرام منه لانه عليه السلام دخل منه وهو المسمى بباب السلام متواضعاً خاشعاً مليياً ملاحظاً لالة البقعة مع التلطف بالمزاحم (قواه وكبر وهلل تلقاء البيت) أي مواجها له الحديث جابر انه عليه السلام كبر ثلاثاً وقال لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير فالمراد من التكبير الله أكبر أي من هذه الكعبة المعظمة كذا في غاية البيان والاولى أي من كل ما سواه ومن التهليل لا اله الا الله ولم يذكر المصنف الدعاء عند مشاهدة البيت وهكذا في المتون وهي غفلة عملاً بفعل عنه وان الدعاء عندها مستجاب ومجدرجه الله لم يعين في الاصل لمشاهد الحج شيئاً من الدعوات لان التوقيت يذهب بالركة وان تبرك بالمنقول منها فحسن كذا في الهداية وفي الولو الحية من فصل القراءة للصلي بنبغي أن يدعو في الصلاة بدعاء محفوظ لا بما يحضره لانه يخاف أن يجري على لسانه ما يشبه كلام الناس فتفسد صلواته فاما في غير الصلاة فينبغي أن يدعو بما يحضره ولا يستظهر الدعاء لان حفظ الدعاء عنده عن الرقة اه وقد ذكر في المناقب ان أبا حنيفة أوصى رجلاً يريد السفر الى مكة بان يدعو الله عند مشاهدة البيت باستجابة دعائه فان استجبت هذه الدعوة صار مستجاب الدعوة وفي فتح القدير ومن أهم الادعية طلب الجنة بلا حساب والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم هنا من أهم الاذكار كما ذكره الحلبي في مناسكه (قوله ثم استقبل الحجر مكبراً مهلاً مستتباً بلا ايذاء) لفعله عليه السلام كذلك ولنهى عمر عن المزاحمة ولان الاستسلام سنة والكف عن الايذاء واجب فلا تيان بالواجب متعين والاستسلام أن يضع يديه على الحجر الاسود ويقبله لفعله عليه السلام الثابت في الصحيحين وان لم يقدر وضع يديه وقبله ما أو احدهما فان لم يقدر أمس الحجر شيئاً كالعرجون ونحوه وقبله لرواية مسلم وان عجز عن ذلك للزجة استقبله ورفع يديه خذاً أذنيه وجعل باطنهما نحو الحجر مشيراً بهما اليه وظاهرهما نحو وجهه هكذا المأثور وان أمكنه أن يسجد على الحجر فعمل لفعله عليه السلام والفاروق بعده وقول القوام الكاكي الاولي ان لا يسجد عندنا ضعيف وهذا التقبيل المسنون انما يكون بوضع الشفتين من غير تصويت كما ذكره الحلبي في مناسكه وقد أشار الى انه لا يبدأ بالصلاة لان تحية البيت الطواف فان كان حلالاً فيطوف طواف التحية وان كان محرماً بالحج فطواف القدوم وهو أيضاً تحية الا انه خص هذه الاضافة وان دخل في يوم النحر بعد الوقوف فطواف الفرض يعني كصلاة الفرض تعني عن تحية المجد أو بالعمرة فطواف

يسجد على الحجر الخ) قال في النهرو هل ينسب السجود عليه نقل ابن عبد السلام الشافعي عن أصحابنا ذلك وعن ابن عباس انه كان يقبله ويسجد عليه وقال رأيت عمر فعل ذلك ثم رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يفعله ففعلته رواه ابن المنذر والحاكم وفي المعراج وعن الشافعي انه يقبله ويسجد عليه وعليه جهور أهل العلم وقال مالك السجود عليه بدعة وعندنا الاولي أن لا يسجد لعدم الرواية في المشاهير وخزم في البحر بضعف ما في المعراج وفيه نظر اذ صاحب الدار أدري اه أي ان الكاكي صاحب المعراج أدري بالحكم عندنا من ابن عبد السلام الشافعي ولذا نقله في الفتح وأقره أقول حيث صح الحديث يتبع وان لم يذكر ذلك في المشاهير لان ذلك من فضائل الأعمال وهي تثبت بالحديث الضعيف فبالصحيح اولى وايسر المسألة اجتهادية حتى يتوقف فيها على نص من

لجهنم يثبت عنه خلافها فيتبع ما ثبت عنه ولذا والله أعلم مشى في الباب على الاستحباب فقال ويستحب أن يسجد عليه ويكرره مع التقليل ثلاثا اه قال شارحه وهو موافق لما نقله الشيخ رشيد الدين في شرح الكبر وكذا نقل السجود عن أصحابنا العزيز جماعة لكن نقل الكاكي الخ (قول المصنف وطف مضطبا) قال العلامة رجة الله السندي تليد ابن الهمام في مناسكه المختصرة والمنلا على القاري في شرحها ويضطبع أى في جميع الأشواط أن أراد أن يسعى بعده أى يقدم السعى عقبه والا لأى وان لم يرد أن يسعى بعده هذا الطواف و أراد أن يؤخر السعى الى ما بعد الطواف الفرض فلا يرمل ولا يضطبع حينئذ هنا بل يؤخرهما الى طواف الزيارة فيرمل فيه وكذا ٣٥٢ يضطبع ان لم يكن لابسا اه وقال المنلا على في شرح الباب وهو شرح المنك

الموسم من لبس الخيط لعذر هل يسن في حقه التشبه به لم يتعرض له أصحابنا وذكر بعض الشافعية ان الاضطباع لما بسن لمن لم يلبس الخيط وأما من لبسه من الرجال فيتعذر في حقه الا تيان بالسنة أى على وجه الكمال فلا ينافي

وطف مضطبا وراه الحطيم أخذاعن يمينك مما يلي الباب سبعة أشواط

ما ذكره بعضهم من انه قديقال يشرع له جعل وسط رداءه تحت منكبه الايمن وطرفه على الايسر وان كان المنكب مستورا بالخيط للعذر قال في عمدة المتأسك وهذا لا يعدلما فيه من التشبه بالاضطباع عند الجزع عن الاضطباع

العمرة ولا يسن في حقه طواف القدوم واستثنى علماؤنا من ذلك ما اذا دخل في وقت منع الناس من الطواف أو كان عليه فائنة مكتوبة أو خاف خروج الوقت للكتوبة أو الوتر أو سنة راتبة أو فوت الجماعة في المكتوبة فانه يقدم الصلاة على الطواف في هذه المسائل ثم يطوف وفي قوله المجردون أن يصفه بالسواد إشارة الى انه حين أخرج من الجنة كان أبيض من اللبن وإنما السواد بس المشركين والعصاة كذا في المحيط (قوله وطف مضطبا وراه الحطيم أخذاعن يمينك مما يلي الباب سبعة أشواط) لفعله عليه السلام كذلك لما رواه أبو داود وهو ان يدخل ثوبه تحت يده اليمنى ويلقيه على عاتقه الايسر يقال اضطبع بثوبه وتباط به وقولهم اضطبع رداءه سهو وإنما الصواب بردائه كذا في المغرب وهو سنة مأخوذة من الضبع وهو العضد لانه يبقى مكشوفاً ينبغي أن يفعله قبل الشروع في الطواف بقليل واما ادخال الحطيم في طوافه فهو واجب لان الحطيم ثبت كونه من البيت بخبر الواحد حتى لو تركه يؤثر باعادة الطواف من الاصل أو اعادته على الحطيم مادام بمكة ولو لم يعدل منه دم ولو استقبل الحطيم وحده لا تجوز صلاته لان فرضية التوجه ثبتت بنص الكتاب فلا تنادي بما ثبت بخبر الواحد احتياطا وله ثلاث أسام حطيم وحظيرة وحجر وهو اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربي بينه وبين البيت فرجة وسمى به لانه حطم من البيت أى كسر فعيل بمعنى مفعول كالقتيل بمعنى المقتول أو لان من دعا على من ظله فيه حطمه الله كما جاء في الحديث فهو بمعنى فاعل كذا في كشف الاسرار وليس كله من البيت بل مقدر استه أذرع من البيت برواية مسلم عن عائشة وفي غاية البيان ان فيه قبرها جروا سماعيل عليهم السلام واما أخذاعن يمينه مما يلي الباب فهو واجب أيضا حتى لو طاف منكوسا صح واثم لتركه الواجب ويجب اعادته مادام بمكة فان رجع قبل اعادته فعليه دم والحكمة في كونه يجعل البيت عن يساره ان الطائف بالبيت مؤتم به والواحد مع الامام يكون الامام على يساره وقيل لان القلب في الجانب الايسر وقيل ليكون الباب في أول طوافه لقوله تعالى واتوا السيوت من أبوابها وأشار بقوله مما يلي الباب ان الافتتاح من الحجر الاسود واجب لانه عليه السلام لم يتركه قط وقيل شرط حتى لو افتتح من غيره لا يجزئه لان الامر بالطواف في الاشياء مجمل في حق الابتداء فالتحق فعله عليه السلام بيانه له كذا في فتح القدير هنا وفي باب الجنائيات ذكر ان

وان كان غير مخاطب فيما يظهر قلت الاظهر فعلمه فان ملا يدرك كله لا يترك ظاهر كله ومن تشبه بقوم فهو منهم اه واعلم ان الحرم ان كان مفردا بالحج وقع طوافه هذا للقدوم وان كان مفردا بالعمرة أو مجتمعاً أو قارنا وقع عن طواف العمرة نواهله أو لغیره وعلى القارن أى استحباباً أن يطوف طوافاً آخر للقدوم كذا في الباب وهذا الطواف للقدوم كما سيصرح به لان كلامه الاثنى في المفرد واعلم انه لا اضطباع ولا يرمى ولا سعى لاجل هذا الطواف وإنما يفعل فيه ذلك اذا أراد تقديم سعى الحج على وقته الاصلى الذى هو عقيب طواف الزيارة اه لباب (قوله حتى لو تركه) أى لم يطف وراه الحطيم أى جدار الحجر بل دخل الفرجة التي بينه وبين البيت أى وخرج من الفرجة الاخرى فالواجب أن يعيده من الحجر والافضل اعادة كله وصورة الاعادة على الحجر ان يأخذ عن يمينه خارج الحجر أى مبتدئاً من أول أجزاء الفرجة أو قبله بقليل للاحتياط حتى ينتهى الى آخره ثم يدخل الحجر من الفرجة ويخرج من الجانب الاخرى الذى ابتدأ من طرفه أولاً يدخل الحجر بل يرجع ويبتدئ من أول

الحجر وهو الاولي لثلاثي جعل الحطم الذي هو من الكعبة وهي افضل المساجد طر بقا الى مقصده الا اذا نوى دخول البيت كل مرة
 وطلب البركة في كل مرة في الصورة الاولى من الاعادة لا يعد عوده شوطا لانه متكوس وهو خلاف الشرط أو الواجب فلا
 يكون محسوبا ولهذا قال هكذا يفعل سبع مرات ويقضى حقه فيه من رمل وغيره أي من تيامن ونحوه واذا اعاده سقط الجزاء ولو
 طاف على جدار الحجر قيل يجوز وينبغي تقييده بما زاد على حده وهو قدر ستة أو سبعة أذرع اه من اللباب وشرحه (قوله والاوجه
 الوجوب) وبه صرح في المنهاج نقل عن الواحيز حيث قال في عد الواجبات والبداءة بالحجر الاسود وهو الاشبه والاعمل فينبغي أن
 يكون هو المعول شرح اللباب (قوله للزوم الزيادة الخ) أقول فيه ان خبر الواحد اذا الحق بيانا للنص الجمل فالثابت به يكون ثابتا
 بالنص الجمل لا بخبر الواحد كما صرح به العلامة الاكمل في شرح الهداية عند الكلام على فرائض الوضوء فلا حسن في الجواب
 منع الاجال لان الامر بالطواف لا يلزم منه فرضية الابتداء من مكان مخصوص ٣٥٣ بل هو مطلق يدل على الاجزاء من أي

ظاهر الروايات انه سنة وذ كفي المحيط انه سنة عند عامة المشايخ حتى لو افتتح من غير الحجر جاز ويكره
 وذ كرمحمد في الرقيات انه لم يجز ذلك القدر وعليه الاعادة واليه أشار في الاصل فقد جعل البداية
 منه فرضا اه والاوجه الوجوب للمواظبة والافتراض بعيد عن الاصول للزوم الزيادة على القطعي
 بخبر الواحد ولعل صاحب المحيط أراد بالسنة السنة المؤكدة التي بمعنى الواجب وتكون الكراهة
 تحريمية ولما كان الابتداء من الحجر واجبا كان الابتداء من الطواف من الجهة التي فيها الركن
 اليماني قر بيان الحجر الاسود متعينا ليكون ما را جميع بدنه على جميع الحجر الاسود وكثير من
 العوام شاهدناهم يبتدون الطواف وبعض الحجر خارج عن طوافهم فاحذره وقوله سبعة أشواط
 بيان للواجب لا للفرض في الطواف فانا قد منا ان أقل الاشواط السبعة واجبة تحبير بالدم فالركن
 أكثر الاشواط واختلاف فيه فقبل أربعة أشواط وهو الصحيح نص عليه محمد في المنسوط وذ كر
 الجرجاني انه ثلاثة أشواط وثلاث شوط وخالف المحقق ابن الهمام أهل المذهب وخزم بان السبعة ركن
 فانه لا يجزئ أقل منها وان هذا ليس من قبيل ما يقيم فيه الاكثر مقام الكل وأطال الكلام فيه في
 الجنابيات وهذا التقدير أعني السبعة مانع للتقصان اتفاقا واختلاف في منعه للزيادة حتى لو طاف ثامنا
 وعلم انه نامن اختلافه وافية والصحيح انه يلزمه اتمام الاسبوع لانه شرع فيه ملتمزا بخلاف ما اذا ظن
 انه سابع ثم تبين له انه نامن فانه لا يلزمه اتمام لانه شرع فيه مسقيا بالمتزما كالعبادة المظنونة
 كذا في المحيط وبهذا علم ان الطواف خالف الحج فانه اذا شرع فيه مسقيا يلزمه اتمامه بخلاف
 بقية العبادات والاشواط جمع شوط وهو جري مرة الى الغاية كذا في المغرب وفي الخانية من الحجر الى
 الحجر شوط واعلم ان مكان الطواف داخل المسجد الحرام حتى لو طاف بالبيت من وراء حرم أو من
 وراء السواري جاز ومن خارج المسجد لا يجوز وعليه ان يعدلانه لا يمكنه الطواف ملاصقا لحائط
 البيت فلا بد من حد فاصل بين القريب والبعيد فملنا الفاصل حائط المسجد لانه في حكم بقعة

مكان وقوعه عليه السلام
 أفاد الوجوب أو السنة
 فافهم هذا ما ظهر لي في
 الجواب ثم راجعت فتح
 القدير فقرأته قال ما نصه
 ولو قيل انه واجب لا
 يعدلان المواظبة من
 غير ترك دليله فإثم
 به ويجزئ ولو كان في
 آية الطواف اجال لكان
 شرطا كما قال محمد
 لكنه منتف في حق
 الابتداء فيكون مطلق
 التطوف هو الفرض
 واقتضاه من الحجر
 واجب للمواظبة اه
 بحروقه (قوله ولما
 كان الابتداء من الحجر
 واجبا الخ) أي بناء على ما
 استوجه المؤلف هذا

٤٥٥ بحر - ثاني ﴿ وما في اللباب من قوله ثم يقف أي بعد الاضطباع مستقبلا البيت بجانب الحجر
 الاسود مما يلي الركن اليماني بحيث يصير جميع الحجر عن يمينه ويكون منكبه الايمن عند طرف الحجر فينوي الطواف وهذه
 الكيفية مستحبة اه فهو مبني على ان الافتتاح من الحجر ستة وهو قول عامة المشايخ ومشي عليه صاحب اللباب وقال انه الصحيح
 لكن ما ادعاه المؤلف من لزوم المرور بجميع بدنه على الحجر غير لازم فانه لو وقف مسامتا للحجر حصل الابتداء منه لان من قام
 مسامتا بجسده الحجر يدخل فيه شيء من جانب الركن اليماني لان الحجر وركنه لا يبلغ عرض جسده المسامته كما في الشربلالية
 وما دعي لزومه صرح في اللباب باستحبابه وكذا في الفتح حيث قال وينبغي أن يبدأ بالطواف من جانب الحجر الذي على الركن
 اليماني ليكون ما را على جميع الحجر بجميع بدنه فيخرج من خلاف من يشترط المرور كذلك عليه اه (قوله فالركن أكثر
 الاشواط) الظاهر ان هذا خاص بطواف الزيارة لانه ركن أما القدوم والصدرفلا لكان طواف القدوم سنة وبشر وعه فيه يجب
 اكاله فيساوي بعد الشر وع طواف الصدر فيصير الطوافان واجبين فيكون جميع أشواطهما واجبة ويؤيد ذلك ما سبقت ذكره

المؤلف قريبا في أشواط السعي حيث جعلها واجبة كلها لكن صرحوا بأنه لو ترك أكثر أشواط الصدر لم يدم وفي الأقل لكل شوط صدقة وأما القدوم فلم يصرحوا بما يلزمه لو تركه بعد الشروع وبجهد السندى في منسكه الكبر في أنه كالصدر ونأزعه في شرح اللباب بان الصدر واجب بأصله فلا يقاس عليه ما يجب بشرعه فالظاهر أنه لا يلزمه تركه شيء سوى التوبة كصلاة النفل اه ملخصا وهذا ما ظهر لي قبل ٣٥٤ أن أراه وسيأتي أنه لا يتحقق الترك إلا بالخروج من مكة (قوله وقد علمت الخ)

قال في اللباب واجبات الطواف سبعة الاول الطهارة عن الحدث الاكبر والاصغر الثاني قبل الطهارة عن نجاسة التحققة والاكثر على انه سنة وقيل قدر ما يستر عورته من الثوب واجب أى طهارته فلو طواف وعليه قدر ما يوارى العورة طاهر والباقي نجس جاز ولا فهو بمنزلة العريان الثالث ستر العورة فلو طاف مكشوفها ترمل في الثلاثة الاول فقط

وجب الدم والمانع كشف ربيع العضمون فإذا زاد في الصلاة وانكشف أقل من الربع لا يمنع ويجمع المتفرق الرابع المشي فيه للقادر فلو طاف راكبا أو محمولا أو زحفا بلا عنز فعليه الاعادة أو الدم وان كان بعنز لا شيء عليه ولو نذر أن يطوف زحفا لم يمشي ماشيا الخامس التيامن السادس قبل الابتداء من الحجر الأسود السابع الطواف وراء

واحدة فإذا طاف خارج المسجد فقد طاف بالمسجد لا بالبيت لان حيطان المسجد تحول بينه وبين البيت كذا في المحيط وقد علمت مما قدمناه من واجبات الحج ان الطهارة فيه من الحدثين واجب وكذا ستر العورة فلو طاف مكشوف العورة قدر ما لا تجوز الصلاة معه لم يدم كذا في الظهيرية وأما الطهارة من الخبث فمن السنة لا يلزمه تركه شيء كما صرح به في المحيط وغيره لكن صرح في الفتاوى الظهيرية بأنه لو طاف طواف الزيارة في ثوب كره نجس فهذا ما لو طاف عريانا سواء كان من الثوب قدر ما يوارى عورته طاهر والباقي نجس جاز طوافه ولا شيء عليه وأطلق الطواف فأفادانه لا يكره في الاوقات التي تكره الصلاة فيها لان الطواف ليس بصلاة حقيقة ولهذا أجمع الكلام فيه كما ورد في الحديث ولا تبطله المحاذاة وقالوا لا بأس بان يبقى في الطواف ويشرب ويفعل ما يحتاج اليه لكن يكره انشاد الشعر فيه والحديث لغير حاجة والبيع واما قراءة القرآن فيه فباحة في نفسه ولا يرفع بها صوته كما في المحيط والمعروف في الطواف انما هو مجرد ذكر الله روى ابن ماجه عن أبي هريرة انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول من طاف بالبيت سبعا ولم يتكلم الا سبحان الله والمجد لله والاله الا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة الا بالله بحيث عنه عشر سيئات وكتبت له عشر حسنات ورفع له بها عشر درجات وفي المحيط لو خرج من طوافه الى جنازة أو مكتوبة أو تحديدا وضوء ثم عادني (قوله ترمل في الثلاثة الاول فقط) بيان للسنة أى في الاشواط الثلاثة الاول دون غيرها فأفادانه من الحجر الى الحجر الحديث ابن عمر وابن عباس في حجة الوداع المروى في الصحيحين رداعلى من قال انه ينتهى الى الركن اليماني واعلم ان الاصل زوال الحكم عند زوال العلة لان الحكم ملزم لوجود العلة ووجود الملزم بدون اللازم محال وقول من قال ان علة الرمل في الطواف زالت وبقي الحكم ممنوع فان النبي صلى الله عليه وسلم رمل في حجة الوداع تذكير النعمة الامن بعد الحوف ليذكرها فقد أمر الله بذكر نعمة في مواضع من كتابه وما أمرنا بذكرها الا لنشكرها ويجوز ان يثبت الحكم بعلل متبادلة ففي غلبة المشركين كانت علة الرمل ايها المشركين قوة المؤمنين وعند زوال ذلك تكون علة تذكير نعمة الامن كما ان علة الرق في الاصل استنكاف الكافر عن عبادة ربه ثم صار علة حكم الشرع بقره وان أسلم وكالحج راجح فانه يشبث في الابتداء بطريق العقوبة ولهذا لا يبتدأ به على المسلم ثم صار علة حكم الشرع بذلك حتى لو اشترى المسلم ارض خراج لزمه عليه الحج كذا ذكره المحقق اكمل الدين في شرح البرزوى من بحث القدرة الميسرة وقد رد المحقق ابن الهمام في باب العشر والحج راجح كون الحكم ملزوما لوجود العلة في العلل الشرعية لان العلل الشرعية أمارات على الحكم لا مؤثرات فيجوز بقاء الحكم بعذر زوال علة وانما ذلك في العلل العقلية وأشار بقوله بعد ذلك ثم أخرج الى الصفا الى انه لا يرمل الا في طواف بعده سعى فلو أراد تأخير السعى الى طواف الزيارة لا يرمل في طواف القدوم وذكر الشارح معزيا الى الغاية اذا كان قارنا

المحيط اه قال شارحه وأما طهارة مكان الطواف فذكر ابن جماعة عن صاحب الغاية انه لو كان في موضع لم طوافه نجاسة لا يبطل طوافه وهذا يفيد نفي الشرط والفرضية واحتمال ثبوت الوجوب أو السنة والارح عدم الوجوب عند الشافعية اه قلت ويزاد ثامن وهو كونه سبعة أشواط (قوله والمعروف في الطواف انما هو مجرد ذكر الله تعالى) أشار الى انه أفضل من القراءة كما في الفتح عن التجنيس وقال ولم نعلم خبرا روى فيه قراءة القرآن في الطواف أقول وروايت في السراج الوهاج انه يستحب

أن يقرأ في أيام الموسم تحفة في الطواف وفي شرح اللباب قديقال انه صلى الله عليه وسلم قرأ آية ربنا آتت في الدنيا حسنة الآية بين
 الركنين مشيراً الى جوارزه ومشعراً بانه عدل عن القراءة دفعا للخرج عن الامة لثلاثيه وهو ان القراءة في الطواف شرط أو واجب
 كما في الصلاة واما ما قيل من أن قراءة آية ربنا إنما كانت على قصده الدعاء دون القراءة فهو مع عدم الاطلاع على الارادة بعيد
 بحسب العادة (قوله فان زوجه الناس في الرمل ووقف الخ) كذا عبر في المنك الكبير للسندی قال من لا على في شرح اللباب وهو
 يؤهم أنه يقف في الاثناء وهو مستبعد جدا عرفا وعادة لما فيه من المخرج والمشقة ولكون الموالاة بين الاشواط وأجزاء الطواف
 سنة متفق علم ابل قال بعض العلماء انها واجبة فلا تترك لمحصل سنة مختلف ٣٥٥ فيها فلو حصل التزام في الاثناء يفعل

ما يقدر عليه من الرمل
 ويترك ما لا يقدر عليه اه
 وحاصله انه انما يقف
 للرمل اذا حصلت الزجة
 قبل الشروع في الطواف
 لان المبادرة اليه مستحبة
 وهي لا تدفع الرمل الذي
 هو سنة مؤكدة اما اذا
 حصلت في الاثناء فلا يقف
 لثلاث نفوت الموالاة (قوله
 فان لم يقدر الخ) أي لو كان
 في القرب من البيت زجة

واستلم الحجر كما مررت
 به ان استطعت

تتمعه من الرمل والطواف
 في البعد من البيت مع
 الرمل أفضل (قوله ان
 الاستلام في الابتداء
 والانتها سنة) سقط لفظ
 والانتها من بعض النسخ
 والصواب اثباته لانه
 موجود في الوالوجية
 وليلان قوله وفيما بين
 ذلك هذا وفي شرح اللباب

لم يرمل في طواف القدوم ان كان رمل في طواف العمرة وأشار بقوله فقط الى انه لو ترك الرمل في
 الشوط الاول لا يرمل الا في الشوطين بعده وبفسايانه في الثلاثة الاول لا يرمل في الباقي لان ترك
 الرمل في الاربع سنة فلورمل فيها لكان تاركا للسنتين وكان ترك أحدهما أمهلا فان زوجه الناس في
 الرمل ووقف فاذا وجد مسلكا رمل لانه لا يدل له فيقف حتى يقيمه على الوجه المسنون بخلاف استلام
 الحجر لان الاستقبال بدل له وفي الوالوجية ولورمل في الكل لم يلزمه شيء اه وينبغي أن يكره
 تنزيها للمخالفة السنة والرمل كما في الهداية ان يهز في مشيته الكتفين كالمبارز يتختر بين الصغين
 وقيل هو اسراع مع تقارب الخطادون والثوب والعدو وهو في اللغة كما في ضياء المحلوم بفتح الفاء والعين
 الهرولة وفي فتح القدير وهو يقرب البيت أفضل فان لم يقدر فهو في البعد من البيت أفضل
 من الطواف بالرمل مع القرب منه (قوله واستلم الحجر كما مررت به ان استطعت) أي من
 غير ايداه كحديث البخاري انه عليه السلام طاف على بعير كلما أتى الى الركن أشار بشيء في يده وكبر
 وفي المغرب استلم الحجر تناوله بيده أو بالقبلة أو مسحه بالكف من السلة بفتح السين وكسر اللام وهي
 الحجر أفاد ان استلام الحجر بين كل شوطين سنة كما صرح به في غاية البيان وذكر في المحيط والوالوجي
 في فتاواه ان الاستلام في الابتداء والانتها سنة وفيما بين ذلك أدب ولم يذكر المصنف استلام
 غير الحجر لانه لا يستلم الركن العراقي والشامي وأما اليماني فيستحب أن يستلمه ولا يقبله وعند محمد
 هو سنة وتقبيله مثل الحجر الاسود والدلائل تشهد له فان ابن عمر قال لم أر النبي صلى الله عليه وسلم
 يمس من الاركان الا اليمانيين كما في الصحيحين وعن ابن عباس انه عليه السلام كان يقبل الركن
 اليماني ويضع يده عليه رواه الدارقطني وعنه عليه السلام اذا استلم الركن اليماني قبله رواه
 البخاري في تاريخه وعن ابن عمر انه قال ما تركت استلام هذين الركنين الركن اليماني والحجر
 الاسود منذ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلمهما رواه مسلم وأبو داود وقد علمت أن استلام
 الحجر والركن اليماني يع التقبيل فقد دل على سنة استلامه وأظهر منه ما رواه أحمد وأبو داود عن
 ابن عمر انه عليه السلام لا يدع ان يستلم الحجر والركن اليماني في كل طوافه فانه صريح في المواظبة
 الدالة على السنة واعلم انه قد صرح في غاية البيان انه لا يجوز استلام غير الركنين وهو تساهل
 فانه ليس فيه ما يدل على التحريم وانما هو مكروه كراهة التنزيه والمحكمة في عدم استلامهما انهما
 ليسا من اركان البيت حقيقة لان بعض الحطيم من البيت فيكون الركن اذن وسط البيت

ولا تنافي بين الاقوال فان استلام طرفيه آكد مما يبينهما ولعل السبب انه يتفرع على الاستلام فيما بينهما نوع من ترك الموالاة
 بخلاف طرفيهما هل يرفع الدين في كل تكبير يستقبل به في مبدأ كل شوط أو يختص بالاول فقال ابن الهمام الى ان الثاني هو
 المعول وظاهر كلام الكرماني والطحاوي وبعض الاحاديث تؤيد الثاني فينبغي أن يرفهه مارة ويتركهما أخرى فان الجمع في
 موضع الخلاف مهما أمكن أخرى (قوله والدلائل تشهد له) قسدا بالدلائل لانه من حيث المذهب ظاهر الرواية هو الاول
 كما في الهداية والكافي وغيرهما قال الكرماني وهو الصحيح وقال في النخبة ما عن محمد ضعيف جدا وفي البدائع لا خلاف في ان
 تقبيله ليس بسنة وفي المراحيمة ولا يقبله في أصح الاقوال والحاصل ان الاصح هو الاكتفاء بالاستلام والمجهور على عدم
 التقبيل والانتفاء على ترك السجود فاذا هجر عن استلامه فلا يشير اليه الاروايه عن محمد كذا في شرح اللباب

(قوله وان الاصل في النسبة الى اليمن والشام الخ) الا صوب الاقتصار على اليمن لا يهاهه ان في الشامي نسبة الى الشام تغييرا وليس كذلك بل التغيير بالحذف والتعويض في النسبة الى اليمن فقط ولذا اقتصر عليه في العناية وغيره اقال في الصحاح الشام بلاد تذكرون وتوثن ورجل شامي وشامي على فعال وشامي أيضا حكاية سيبويه ولا تقل شام وقال أيضا اليمن بلاد للعرب والنسبة اليهم يعني ويمن مخففة والالف عوض من ياء النسب فلا يجتمعان قال سيبويه وبعضهم يقول يمانى بالتحديد اه فقول المؤلف ثم حذفوا الحدى وبأى النسبة يعني من عنى فقط وكذا قوله بالتخفيف راجع الى اليماني (قوله فواجبة على الصحيح) أى بعد كل طواف فرضا كان أو واجبا أو سنة أو نفلا ولا يختص جوازها بزمان ولا بمكان ولا بتفوت ولو تكرر كما لم تجز بدم ولو وصلها خارج الحرم ولو بعد الرجوع الى وطنه جاز ويكرهه الموالاة بينها وبين الطواف ويستحب مؤكدا أوها خلف المقام ثم في الكعبة ثم في الحجر تحت الميزاب ثم كل ما قرب من الحجر الى البيت ثم باقى الحجر ثم ما قرب الى البيت ثم المسجد ثم الحرم ثم لافضلية بعد الحرم بل الاساءة والمراد بما خلف المقام قيل ما يصدق عليه ذلك مادة وعرفامع القرب وعن ابن عمر رضى الله عنهما انه اذا أراد أن يركع خلف المقام جعل بينه وبين المقام صفا وصفين أو رجلا ٣٥٦ أو رجلين رواه عبد الرزاق ولو صلى أكثر من ركعتين جاز ولا تجزئ المنذورة والمكتوبة

عنها ولا يجوز اقتداءه
 يصلى ركعتي الطواف
 بمثله لان طواف هذا غير
 طواف الاخر ويكره
 تاخيرها عن الطواف
 الا في وقت مكروه أى
 لان الموالاة سنة ولو طاف
 بعد العصر يصلى المغرب
 ثم ركعتي الطواف ثم سنة
 المغرب ولا تصلى الا في
 واختم الطواف به
 وبركعتين في المقام أو
 حيث تيسر من المسجد
 وقت مباح فان صلاها
 في وقت مكروه قيل صحت
 مع الكراهة ففروع

وان الاصل في النسبة الى اليمن والشام يعني وشامي ثم حذفوا الحدى بأى النسبة وعوضوا منها الفا فقالوا اليماني والشامي بالتخفيف وبعضهم يشدده كما في الصحاح (قوله واختم الطواف به وبركعتين في المقام أو حيث تيسر من المسجد) أما ختم الطواف بالاستلام فهو سنة لفعله عليه السلام كذلك في جهة الوداع وأما صلاة ركعتي الطواف بعد كل أسبوع فواجبة على الصحيح لما ثبت في حديث جابر الطويل انه عليه السلام لما انتهى الى مقام ابراهيم عليه السلام قرأ واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فنبه بالتلاوة قبل الصلاة على ان صلاته هذه امثالا لهذا الامر والامر للوجوب الا أن استفادة ذلك من التنبيه وهو ظني فكان الثابت الوجوب ويلزمه حكمنا بما عايناه عليه السلام من غير تركه اذا لا يجوز عليه ترك الواجب ويكرهه وصل الا سابع عند أى حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف وهى كراهة تحريم لاستلزامها ترك الواجب ويتفرع على الكراهة انه لو نسى ما فلم يتذكر الا بعد ان شرع في طواف آخر ان كان قبل اتمام شوط رفضه وبعده اتمامه لا ولو طاف بصبي لا يصلى ركعتي الطواف عنه كذا في فتح القدير وقيل بعضهم قول أبي يوسف بان ينصرف عن وتر والمراد بالمقام مقام ابراهيم وهى حجارة يقوم عليها عند نزوله وركوبه من الابل حين يأتي الى زيارة هاجرو ولدها اسمعيل كذا ذكر المصنف في المستصفي وذكر القاضي في تفسيره انه الحجر الذي فيه أثر قدميه والموضع الذي كان فيه حين قام عليه ودعا الناس الى الحج وقيل مقام ابراهيم الحرم كله وقول المصنف من المسجد بيان للفضيلة والاقبيت أرادوا لو بعد الرجوع الى أهله لانها على التراخي ما لم يرد أن يطوف

طاف ونسى ركعتي الطواف فلم يتذكر الا بعد شروعه في طواف آخر فان كان قبل تمام شوط رفضه وبعده اتمامه أسبوعا لابل يتم طوافه الذي شرع فيه وعليه لكل أسبوع ركعتان ولو طاف فرضا أو غيره ثمانية أشواط ان كان على ظن ان الثامن سابع فلا شيء عليه كأنظنون ابتداء وان علم انه الثامن اختلف فيه والصحيح انه يلزمه سبعة أشواط للشروع ولو طاف أسبوعا فعلية لكل أسبوع ركعتان على حدة ولو شك في عدد الأشواط في طواف الركن أو العمرة أعاده ولا يني على غالب ظنه بخلاف الصلاة وقيل اذا كان يكثر ذلك يتحريم ولو أخره عدل بعدد يستحب أن يأخذ بقوله ولو أخره عدلان وجب الاخذ بقوله لهما وصاحب العذر الدائم اذا طاف أربعة أشواط ثم خرج الوقت تضاؤوبنى ولا شيء عليه ولو حاذته امرأة في الطواف لا يفسد وتماهه في اللباب (قوله ويلزمه) أى يلزم من كون الثابت الوجوب ان تحكم بما عايناه عليه الصلاة والسلام من غير تركه وكان الاولى بالمؤلف عدم ذكره ذلك كما فعل أخوه لا يهاهه توقف اثبات الوجوب على هذا اللزوم نعم ذكره في الفتح لكن غرضه منه افادة ان ما ورد في كتب الحديث من ثبوت فعله عليه الصلاة والسلام لهما محمول على عدم التردد مرة ليكون دليلا آخر على الوجوب اذ ملق الفعل لا يدل عليه (قوله وقيل بعضهم الخ) قال في السراج ويكرهه الجمع بين أسبوعين أو أكثر من غير صلاة بينهما عند أى حنيفة ومحمد رجه الله سواء انصرف عن وتر أو شفع وقال أبو يوسف لا يكرهه اذا انصرف عن وتر نحو أن ينصرف عن ثلاثه أسبوع أو خمسة أو سبعة

(قوله ولم أر الخ) قال في الباب في فصل مكر وهات الطواف والجمع بين أسبوعين أو أكثر من غير صلاة بينهما الا في وقت كراهة الصلاة وهو مؤيد لما قاله المؤلف أيضا نامل (فرع) غريب قال العلامة الشيخ قطب الدين الخنفي في منسكه في الفصل الرابع من الباب السادس رأيت بخط بعض تلامذة الكمال ابن الهمام في حاشية فتح القدير اذا صلى في المسجد الحرام ينبغي أن لا يمنع المار بالماروي أحمد وأبو داود عن المطلب بن أبي وداعة انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصلي مما يلي باب بني سهم والناس يعمرون بين يديه وليس بينهما ستره وهو محمول على الطائفتين فيما يظهر لان الطواف صلاة فصار كمن بين يديه صفوف من المصلين اه ثم رأيت في البحر العميق حكى عز الدين بن جماعة عن مشكلات ٣٥٧ الآثار للطحاوي ان المرور بين

يدي المصلي بحضرة الكعبة يحوز اه كذا في حاشية المدني على الدر المختار وباب بني سهم هو المسمى الا ن باب العمرة كما سند كره في السعي قريبا مع زيادة تؤيد ما مر (قوله وليس هذا كتحية المسجد الخ) قال في النهر قد مر انه اذا دخل يوم النحر أغناه طواف

أسبوعا آخر فتكون على الفور لما قدمنا من كراهة وصل الاسابيع وقد تقسم في الاوقات المكرهه انه لا يصلحها فيها فحمل قولهما بكره وصل الاسابيع انما هو في وقت لا يكره التطوع فيه ولم أره لافيا اذا وصل الاسابيع في وقت الكراهة ثم زال وقتها انه يكره الطواف قبل الصلاة لكل أسبوع ركعتين وينبغي أن يكون مكرههما ان الاسابيع في هذه الحالة صارت كاسبوع واحد وفي الفتاوى الظهيرية يقرأ في الركعة الاولى بقل يا أيها الكافرون وفي الثانية بقل هو الله أحد تبركاً بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وان قرأ غير ذلك جازا واذا فرغ من صلاته يدعو للمؤمنين والمؤمنات (قوله للقدم وهو سنة لغير المكي) أي طف هذا الطواف لاجل القدم وهذا الطواف سنة للافاقي دون المكي لانه كتحية المسجد لا يسن للمجالس فيه هكناذ كروا وليس هذا كتحية المسجد من كل وجه فان الفرض أو السنة تغني عن تحية المسجد بخلاف طواف القدم لما سياتي من ان القارن يطوف للعمرة أولا ثم يطوف للقدم ثانيا ولا يكفيه الاول ولم يذ كر المصنف الشرب من ماء زمزم بعد دخيم الطواف وانما ذكره بعد الفراغ من أفعال الحج وكذا اتيان الملتزم والتشبث به وكذا العود الى الحجر الاسود قبل السعي والكل مستحب لكن الاخير مشروط بازادة السعي حتى لو لم يرد لم يعد الى الحجر بعد ركعتي الطواف كما في الولوجية (قوله ثم اخرج الى الصفا وقم عليه مستقبل البيت مكبرا مهللا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك بحاجتك) لما ثبت في حديث جابر الطويل وقد قدمنا ان هذا السعي واجب وليس بركن للحديث اسعوا فان الله كتب عليكم السعي قاله عليه السلام حين كان يطوف بين الصفا والمروة فانه ظني ربما لا يثبت الركن لانه انما يثبت عندنا بدليل مقطوع فاقى الهداية من تأويله بمعنى كتب استحبابا بخلاف المطلوب لانه الوجوب وجيع السبعة الاشواط واجب لا الاكثر فقط فانهم قالوا في باب الجنائيات لو ترك أكثر الاشواط لزمه دم وان ترك الاقل لزمه صدقة فدل على وجوب الكل اذ لو كان الواجب الاكثر لم يلزمه في الاقل شيء أشار بنم الى تراخي السعي عن الطواف فلو سعى ثم طاف أعاده لان السعي تسع ولا يجوز تقديم التسع على الاصل كذا ذكر الولوجي وصرح في المحيط بان تقديم الطواف شرط للحجة السعي وبهذا علم ان تأخير السعي عن الطواف واجب والى ان السعي لا يجب بعد الطواف فور ابل لو أتى به بعد زمان ولو طويلا لاشئ عليه والسنة الاتصال به كالطهارة فصيح سعي الحائض والمجنب وكذا الصعود عليه مع ما بعده سنة حتى يكره ان لا يصعد عليهما كما في المحيط وقد قدمنا ان المشي

للقدم وهو سنة لغير المكي ثم اخرج الى الصفا وقم عليه مستقبل البيت مكبرا مهللا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك بحاجتك

الفرض عن القدم وانما لم يغن طواف العمرة عنه لان الغنى عن الشيء فرع عن طلب ذلك الشيء وهو لم يطلب اذ ذلك بل لو اراد به القدم لم يقع

الا عن العمرة لما ان زمنه لا يقبل غيره كرمضان على ما سأتى (قوله ولم يذ كر المصنف الشرب الخ) وقد ذ كر ذلك في فتح القدير فقال ويستحب أن يأتي زمزم بعد ركعتين قبل الخروج الى الصفا في شرب سنها ثم يأتي الملتزم قبل الخروج الى الصفا وقيل يلتزم الملتزم قبل الركعتين ثم يصلح ما ثم يأتي زمزم ثم يعود الى الحجر ذكره السروجي اه ملخصا قال في شرح اللباب والثاني هو الاسهل والافضل وعليه العمل وفي كثير من الكتب انه يعود بعد طواف القدم وصلاته الى الحجر ثم يتوجه الى الصفا من غير ذكر زمزم والملتزم فيما بينهما ولعل وجه تركهما عدم تاكدهما مع اختلاف تقدم أحدهما (قوله لكن الاخير الخ) قال في شرح اللباب والاصل ان كل طرف بعده سعي فانه يعود الى استلام الحجر بعد الصلاة وما لا فلا على ما قاله قاضيان في شرحه ان

هذا الاستلام لافتح السعي بين الصفا والمروة فان لم يرد السعي بعده لم يعد عليه اه (قوله فلم يكن سنة) مثله في الهداية قال في
 النهر والمذكور في السراج ان الخروج منه أفضل من غيره اه وفي حاشية فوج أفندي قال ابن مهر وهو سنة فقول صاحب الهداية
 لانه سنة مخالف له لكنه موافق لكلام أهل المذهب لانه ذكر في البدائع وغيره انه يستحب أن يخرج من باب الصفا ولا يتعين
 ذلك سنة فالحاصل انه ليس سنة بل مستحب فيجوز الخروج من غيره بدون الاساءة (قوله وفي التحفة الافضل للحاج) أي المفرد
 بالحج والتمتع بخلاف القارن لانه ذكر في الباب في الافضية خلافاً ثم قال والخلاف في غير القارن أما القارن فالفضل له تقديم
 السعي أو يسن اه وفي حاشية المدني اعلم ان السعي الواجب في الحج يدخل وقته عقب طواف الزيارة ويمتد الى آخر العمرة لان
 السعي تبع للطواف والشئ انما يتبع ما هو أقوى منه والسعي واجب وطواف الزيارة ركن ويجوز تقديمه على الوقوف وايقاعه
 عقب طواف القدوم لكثرة أفعال الحج يوم النحر لكن يشترط أن يكون في أشهر الحج حتى لمن لا عليه طواف القدوم في الاصح
 واختلفوا هل الافضل تأخيره الى وقته أم تقدمه وعلى الثاني هل هو عام لاهل مكة وغيرهم أم خاص بغيرهم من عليه طواف
 القدوم وحاصله ان جواز تقديم السعي من عليه طواف القدوم متفق عليه وأما فضليته ففيها خلاف وأما جوازه لمن أهل من مكة
 من ليس عليه طواف قدوم اختاره غير ٣٥٨ واحده من المشايخ كالكرخي والقنوري وصاحب الهداية والكافي والنهاية

والجمع وغيرهم وأما
 الافضية فصحتها
 الكرماني وذهب صاحب
 البدائع الى عدم جواز
 ثم اهبط نحو المروة ساعتها
 بين الميادين الاخضرين
 وافعل عليها فلك على
 الصفا وطف بينهما ساعة
 أشواط تبدأ بالصفا وتختتم
 بالمروة

فيه واجب حتى لو سعى را كما من غير عذر لزمه دم ولم يذ كر أي باب يخرج منه الى الصفا لانه مخبر
 لان المقصود يحصل به وانما خرج عليه السلام من باب بني مخزوم السعي الا ان بياب الصفا لانه
 أقرب الابواب اليه فكان اتفاقاً لا قصداً فلم يكن سنة ولم يذ كر رفع اليدين في هذا الدعاء وهو
 مندوب حذو منكبيه جاعلاً باطنهما الى السماء ثم اعلم ان أصل الصفا في اللغة الحجر الامس وهو
 المروة جبلان معروفان بمكة وكان الصفا مذ كرا لان آدم عليه السلام وقف عليه فسمي به ووقفت
 حواء على المروة فسميت باسم المرأة فانت لذلك كذا ذكر القرطبي في تفسيره وفي التحفة الافضل
 للحاج ان لا يسعى بعد طواف القدوم لان السعي واجب لا يلبق أن يكون تبعاً للسنة بل يؤخره الى
 طواف الزيارة لانه ركن واللائق للواجب أن يكون تبعاً للفرض (قوله ثم اهبط نحو المروة ساعتها بين
 الميادين الاخضرين وافعل عليها فلك على الصفا) أي على المروة من الصعود والتكبير والتهيل
 والصلوة والدعاء والكل سنة حتى لو ترك الهرولة بين الميادين لاشئ عليه وهما شيان على شكل الميادين
 منحوتان من نفس جدار المسجد الحرام الا انها منفصلة لان عنه وهما علامتان لموضع الهرولة في حجر
 بطن الوادي بين الصفا والمروة كذا في المغرب (قوله وطف بينهما ساعة أشواط تبدأ بالصفا وتختتم
 بالمروة) كما صح في حديث جابر الطويل وقوله تبدأ بالصفا بيان للواجب حتى لو بدأ بالمروة لا يعتد

التقديم لمن أحرم من مكة
 وهو خلاف ما عليه أكثر
 الاصحاب وهذا الاختلاف
 كله في غير القارن وأما هو

فلان علم خلافاً في افضلية تقديم السعي فضلا عن الجواز لانهم ما ذكره الا التقديم من غير ذكر خلاف بل
 الا تارتد على استئذان تقديم السعي له كذا في المرشدي وغيره اه (قول المصنف ساعتها بين الميادين الاخضرين) يستحب أن
 يكون السعي فوق الزمل دون العدو أي الجري الشديد وهو سنة في كل شوط بخلاف الرمل في الطواف خلافاً لمن خصه أيضا
 بالثلاثة الاول ولا اضطباع في السعي مطلقاً عندنا ولو ترك السعي بين الميادين أو هرول في جميع السعي فقد أساء ولا شئ عليه ويلي
 في السعي الحاج أي ان وقع سعيه بعد طواف القدوم لا المعتمر ولو كان ممتهلاً ان تلبسته تنقطع بالشروع في طوافه ولا الحاج
 اذا سعى بعد طواف الافاضة لا تقطع تلبسته باول رمي جرة وان هجز عن السعي بين الميادين صبر حتى يجد فرجة ولا تشبهه بالساعي
 في حركته وان كان على دابة لعدو حركتها من غير أن يؤذي أحد الباب وشرحه (قوله بدأ بالمروة لا يعتد بالاول) هذا يفيد ان
 البداية بالمروة شرط لانه واجب وهو أحد أقوال ثلاثة فانه قيل انه شرط وقيل واجب وقيل سنة ومشي في الباب على الاول
 وقال شارحه الا عدل المختار من حيث الدليل الوجوب في صح أدائه لكن يعاقب عليه دون عقاب ترك الفرض وعلى الاول لا يصح
 وتام تحقيقه هناك (في تفسيره) عند في الباب تبعاً للبدائع من شرائط السعي كونه بعد طواف كاش على طهارة من الجنابة والحيض
 فان لم يكن طاهر اعتم ما وقت الطواف لم يجز سعيه رأساً واستشكاه شارحه بان الطهارة ليست من شرائط صحة الطواف فكيف
 تكون شرطاً فيه بل الشرط وقوعه عقب طواف صحيح لا بعد طواف كامل مشتمل على أداء واجباته وتمامه فيه فراجع

بالاول

(قوله وفرق المحقق الخ) وفي العناية فان قيل ما الفرق بين الطواف والسعي حتى كان مبدأ الطواف هو المنتهى دون السعي
أحب بان الطواف دوران لا يتأني الا بحركة دورية فيكون المبدأ والمنتهى واحدا بالضرورة وأما السعي فهو قطع مسافة
بحركة مستقيمة وذلك لا يقتضي عودته على بدئه (قوله لما رواه أحمد) قال في الفتح روى المطالب بن أبي وداعة قال رأيت رسول
الله صلى الله عليه وسلم حين فرغ من سعيه جاء حتى اذا جازى الركن فصلى ركعتين في حاشية المطاف وليس بينه وبين الطائفتين
أحد رواه أحمد وابن ماجه وابن حبان وقال في روايته رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى حذو الركن الاسود والرجال
والنساء يمرون بين يديه ما بين يديه وبينه ستره وعنه انه رأى عليه السلام يصلى بمأبى باب بنى سهم والناس يمرون الخ وباب بنى سهم
هو الذي يقال له اليوم باب العمرة لكن على هذا لا يكون حذو الركن الاسود والله أعلم بحقيقة الحال اه ونازعه القاري
في شرح اللباب بانه لا دلالة في الحديث ان هذه الصلاة من مستحبات السعي لاحتمال أن تدلوا تحية المسجد حين أراد أن
يقعد من غير قصد له الى طواف وقال الشيخ حنيف الدين المرشدي في شرحه عليه بعد قول السروري في منسكه ليس للسعي صلاة
أقول وهو الظاهر الذي يعيل اليه الخاطروما تقدمت من صلواته عليه الصلاة والسلام فمحمول على تحية المسجد لانها السعي وذلك
لانه عليه الصلاة والسلام ما أحب حال دخوله اليه أن يخليه من التحية فيها وحيث ٣٥٩ كان دخوله عقب السعي وفعل

ذلك اشبهه الحال على من
رآه اه كذا في حاشية
المدني أقول لكن ذكر
القاري في شرحه ان تحية
هذا المسجد الشريف
بخصوصه هو الطواف
ثم أقم بمكة حراما لانك
محرم بالبحج

بالاول هو الصحيح لخالفه الامر وهو قوله عليه السلام ابدأ وأبدأ الله به وإشارة الى ان الذهاب الى
المروة شوط والعود منها الى الصفا شوط آخر وهو الصحيح لما صح في حديث جابر انه قال فلما كان آخر
طوافه على المروة ولو كان من الصفا الى الصفا شوطا لكان آخر طوافه الصفا وتقل الشارح عن
الطحطاوي ان الذهاب من الصفا الى المروة والرجوع منها الى الصفا شوط قياسا على الطواف فانه من
الحجر الى الحجر شوط وفي الفتاوى الظهيرية ما يخالفه فانه قال لا خلاف بين أصحابنا ان الذهاب من
الصفا الى المروة شوط محسوب من الاشواط السبعة فاما الرجوع من المروة الى الصفا هل هو شوط
آخر قال الطحاوي لا يعتبر الرجوع من المروة الى الصفا شوطا آخر والصحيح انه شوط آخر اه
وفرقت المحقق ابن الهمام بين الطوافين بالفرق لغة بين طاف كذا وكذا سبعا للصادق بالتردد من كل
من الغايتين الى الاخرى سبعا وبين طاف بكذا فان حقيقته متوقفة على ان يشمل بالطواف ذلك الشيء
فاذا قال طاف به سبعا كان بتكرير تيممه بالطواف سبعا فن هنا فترق الحال بين الطواف بالبيت
حيث لزم في شوطه كونه من المبدأ الى المبدأ والطواف بين الصفا والمروة حيث لم يستلزم ذلك اه
ولم يذ كر صلاة ركعتين بعد السعي حتماله وهي مستحبة لفعله عليه السلام لذلك لما رواه أحمد (قوله)
ثم أقم بمكة حراما لانك محرم بالبحج) فلا يجوز له التحلل حتى يأتي بأفعاله فأفاد ان فسخ الحج الى العمرة

الاذا كان له مانع فينبذ
يصلى تحية المسجد ان لم
يكن وقت كراهية الصلاة
اه والمتأد من فعله
عليه السلام ما فهمه

الراوي من ان صلواته للسعي فما الداعي الى العدول عنه مع ما علمته تأمل المهمة المذكور الشيخ عبد الرحمن المرشدي في شرحه على
الكثير ان مسافة ما بين الصفا والمروة سبعمائة وخمسون ذراعا فعليه فعدة السعي خمسة آلاف ومائتان وخمسون ذراعا اه وفي
الشمي سبعمائة وستة وستون ذراعا وأما عرض المسعى فحكى العلامة الشيخ قطب الدين الحنفي في تاريخه نقلا عن تاريخ الفاكهي
انه خمسة وثلاثون ذراعا ثم قال وههنا اشكال عظيم مارأيت أحدنا تعرض له وهو ان السعي بين الصفا والمروة من الامور التعمدية
في ذلك المكان المخصوص وعلى ما ذكر الثقات أدخل ذلك المسعى في الحرم الشريف وحوال ذلك المسعى الى دار ابن عباد كما تقدم
والمكان الذي يسعى فيه الا ان لا يتحقق انه من عرض المسعى الذي سعى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم أو غيره فكيف يصح
السعي فيه وقد حول عن محله ولعل الجواب ان المسعى كان عريضا وبنيت تلك الدور بعد ذلك في عرض المسعى القديم فهدهما
المهدى وأدخل بعضها في المسجد الحرام وترك البعض ولم يحول تحويلا كليبا والا لانكره علماء الدين من الأئمة المجتهدين اه
مخلصا من المديني (قوله فافاد ان فسخ الحج الى العمرة لا يجوز) أي بان يفسخ نية الحج بعدما أحرم به ويقطع أفعاله ويجعل إحرامه
وأفعاله للعمرة وكذا لا يجوز فسخ العمرة ليحجها كما في الباب قبيل الحنانيات وفيه ولا يعمر أي المتمتع حال اقامته بمكة فان
فعل أساءه ولم يهدم سواء كان في أشهر الحج أو قبلها وان كان لم يسق الهدى وأحل بعد الحلق يفعل كما يفعل الحلال قال شارحه
والظاهر انه يجوز له الاتيان بالعمرة حينئذ لا نه غير ممنوع منها الكراهة في الازمنة المخصوصة وانما كرهت العمرة للسعي في

أشهر الحج لان الغالب انه صحيح فيبقى متمتعاً مسنئاً (قوله والافالطواف أفضل من الصلاة الخ) مخالف لما في الفتاوى الواجبة ونصه الصلاة بمكة أفضل لاهلها من الطواف وللغرباء الطواف أفضل لان الصلاة في نفسها أفضل من الطواف لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم شبه الطواف بالبيت بالصلاة لكن الغرباء لو اشتغلوا بها لغاتهم الطواف من غير امكن التدارك فكان الاشتغال بما لا يمكن تداركه أولى اه تأمل ٣٦٠

لا يجوز وما في الصحيحين من انه عليه السلام أمر بذلك أصحابه الامن ساق منهم الهدى فهو ومخصوص بهم لما في صحيح مسلم عن ابي ذر ان المتعة كانت لأصحاب محمد خاصة وفي بعض الشروح انها كانت مشروعة على العموم ثم نسخت كمتعة النكاح أو معارض بما في الصحيحين أيضاً من أهل بالحج أو بالحج والعمرة لم يحلوا الى يوم النحر (قوله فطف بالبيت كلما بدالك) أى ظهر لك لمحدث الطحاوى وغيره الطواف بالبيت صلاة الا ان الله قد أحل لكم المنطق والصلاة خبير موضوع فكذا الطواف الا انه لا يسعي لكونه لا يتكرر لا وجوباً ولا نفلاً وكذا الرمل ويجب أن يصلى لكل أسبوع ركعتين كما قدمناه فالطواف التطوع أفضل للغرباء من صلاة التطوع ولا هل مكة الصلاة أفضل منه هكذا أطلقه كثير وينبغي تقييده بزمن الموسم والافالطواف أفضل من الصلاة ممكناً كان أو غير بيا وينبغي أن يكون قريباً من البيت في طوافه اذا لم يؤذبه أحد او الا أفضل للمرأة أن تكون في حاشية المطاف ويكون طوافه وراء الساذروان كي لا يكون بعض طوافه بالبيت بناء على انه منه وقال الكرماني الساذروان ليس عندنا من البيت وعندنا الشافعي منه حتى لا يجوز الطواف عليه وهو تلك الزيادة الملتصقة بالبيت من الحجر الاسود الى فرجة الحجر قبل بقية منه حين عمرته قريش وضيقته وفي التجديد الذي كراهه من القراءة في الطواف وفي فتح القدير معز بالكافي كما يكره أن يرفع صوته بالقراءة فيه ولا بأس بقراءته في نفسه ولم يذكر المصنف دخول البيت وهو مستحب اذا لم يؤذ أحد كذا قالوا يعني لان نفسه ولا غيره وقليل ان يوجد هذا الشرط في زمن الموسم كما شاهدناه ويستحب أن يصلى فيه اقتداء به عليه السلام وينبغي أن يقصد به صلاة عليه السلام وكان ابن عمر رضي الله عنهما اذا دخل مشى قبل وجهه ويجعل الباب قبل ظهره حتى يكون بينه وبين الجدار الذي قبل وجهه قريبا من ثلاثة أذرع ثم يصلى ويلزم الادب ما استطاع بظاهره وباطنه ولا يرفع بصره الى السقف فاذا صلى الى الجدار يضع خده عليه ويستغفر ويحمد ثم يأتي الاركان فيحمد ويهلل ويسبح ويكبر ويسأل الله تعالى ما شاء (قوله ثم اخطب قبل يوم التروية بيوم وعلم فيها المناسك) يعني في اليوم السابع من الحجة بعد صلاة الظهر خطبة واحدة لا جلوس فيها ويوم التروية هو يوم الثامن سمي به لان الناس يرون اهلهم فيه لا جل يوم عرفة وقيل لان ابراهيم عليه السلام رأى في تلك الليلة في منامه أن يذبح ولده بأمر به فلما أصبح روى في النهار كاه أي تفكر ان ماراه من الله تعالى فيأتمره أو لا فلا وظاهر كلام المغرب تعينه فانه قال والاصل الهجرة وأخذها من الرؤية خطأ ومن الرى منظور فيه وأراد بالمناسك الخروج الى منى والى عرفة والصلاة فيها والوقوف والافاضة وهذه أول الخطب الثلاث التي في الحج ويبدأ في الكل بالتكبير ثم بالتلبية ثم بالتحميد كما شدته في خطبة العيدين ويبدأ بالتحميد في ثلاث خطب وهي خطبة الجمع والاستسقاء والنكاح كذا في المبتغي (قوله ثم رح يوم التروية الى منى) وهي قرية فيها ثلاث سكاك بينها وبين مكة مفرسخ وهي من

الطواف لكونه مقصوداً بالذات والمشروعة في جميع الحالات ولتكرهه بعض العلماء كثارها في سنته وتمامه في شرح الباب وفي حاشية المديني قال الشيخ عبدالرحمن المرشدي في شرح الكنز ثم قولهم ان الصلاة فطف بالبيت كلما بدا لك ثم اخطب قبل يوم التروية بيوم وعلم فيها المناسك ثم رح يوم التروية الى منى

أفضل من الطواف ليس مرادهم ان صلاة ركعتين مثلاً أفضل من أداء أسبوع لان الأسبوع مشتمل على الركعتين مع زيادة وانما مرادهم به ان الزمن الذي يؤدي فيه أسبوعاً من الطواف هل الافضل فيه أن يصرفه للطواف أو يشغله بالصلاة هكذا ينبغي أن يحمل قولهم فتنبه اه وفيها عن القاضي العلامة ابراهيم بن طهيرة ان

الاربح تفضل الطواف على العمرة اذا شغل مقدار زمن العمرة به وهذا في العمرة المسنونة أما اذا قبل انها لا تقع الحرم الا فرض كفاية فلا يكون الحكم كذلك (قوله ويوم التروية هو يوم الثامن) واليوم التاسع هو يوم عرفة واليوم العاشر يوم النحر والحادي عشر يوم القرب ففتح القاف وتشديد الراء لانهم يقرؤون فيه يعني والثاني عشر يوم النفر الاول والثالث عشر النفر الثاني كذا في مناسك النووي (قوله أي تفكر ان ماراه الخ) قال في السعدية عن السروجي وفيه بعد لان رؤيا الانبياء حق

(قوله وهذا بيان الافضل) عبارة الهداية ثم يتوجه الى عرفات فيقيم بها وهذا بيان الاولوية أما لو دفع قبله جازلانه لا يتعلق بهذا المكان حكم قال في غاية البيان قوله وهذا بيان الاولوية قال الامام جسد الدين الضرب بر وغيره في شروحه م أي الذهاب الى عرفة بعد طلوع الشمس هو الاولى ولو دفع قبله جازقات هذا حسن ولكن بقي في كلام صاحب الهداية شيء لانه كان من الواجب أن يقيد بطولع الشمس عند قوله ثم يتوجه الى عرفات بان يقول ثم يتوجه الى عرفات بعد طلوع الشمس حتى يصح بناء قوله وهذا بيان الاولوية وكان هذا القيد تركه لسهول الكاتب ولهذا صرح به في شرح الطحاوي وشرح الكرخي والايضاح وغيرها اه ومثله في العناية وأجاب في الحواشي السعدية بما في الغاية من ارجاع الاشارة الى ٣٦١ التوجه بعرفات بعد صلاة الفجر

المحرم والغالب عليه التذكير والصرف وقد يكتب بالالف كذا في المغرب أظننه فأفادانه يجوز التوجه اليها في أي وقت شاه من اليوم واختلف في المستحب على ثلاثة أقوال أحدها انه يخرج اليها بعد ما طلعت الشمس لمائت من فعاه عليه السلام كذلك في حديث جابر الطويل وابن عمر مع اتفاق الرواة انه صلى الظهر بمعي والبيتوتة بها سنة والاقامة بها مندوبة كذا في المحيط ولو لم يخرج من مكة الا يوم عرفة أجزاءه أيضا ولكنه أساء لترك السنة وأفادانه لافرق بين أن يكون يوم التروية يوم الجمعة أو لاقله الخروج اليها يوم الجمعة قبل الزوال واما بعده فلا يخرج مالم يصلها كما اذا أراد أن يسافر يوم الجمعة من مصره وينبغي أن لا يترك التلبية في الاحوال كلها حال الاقامة بمكة داخل المسجد الحرام وخارجه الى حال كونه في الطواف ويبي عند الخروج الى منى ويدعو بما شاء ويستحب أن ينزل بالقرب من مسجد الحنيفة (قوله ثم الى عرفات بعد صلاة الفجر يوم عرفة) وهي علم للوقوف وهي منونة لا غير ويقال لها عرفة أيضا ويوم عرفة التاسع من ذي الحجة ويسمى به لان ابراهيم عليه السلام عرف ان الحكم من الله فيه أولان جبريل عرفه المناسك فيه أولان آدم وحواء تعاروا فيه بعد الهبوط الى الارض وهذا بيان الافضل حتى لو ذهب قبل طلوع الشمس اليها جاز كما يفعله الحجاج في زماننا فان أكثرهم لا يبيت بمعي لتوهم الضرر من السراق ويستحب أن يسير على طريق ضب ويعود على طريق المأزمين اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم كما في العيدين وينزل مع الناس حيث شاء ويقرب الجبل أفضل والبعد عن الناس في هذا المكان تجبر والحال حال تضرع ومسكنة أو اضرار بنفسه أو متاعه أو تضيق على المارة ان كان بالطريق والسنة ان ينزل الامام بخره وتزول النبي صلى الله عليه وسلم بها الانزاع فيه كذا في فتح القدير (قوله ثم اخطب) يعني خطبتين بعد الزوال والاذان قبل الصلاة يجلس بينهما كما في الجمعة لا يتابع وانما أطلقه لافادة انها جائزة قبل الزوال واكتفي بما ذكره في الاولى من تعليم المناسك عن أن يقول ويعلم الناس فيها المناسك التي هي الى الخطبة الثالثة وهي الوقوف بعرفة والمزدلفة والاقاضة منها وماورى جرة العقبة يوم النحر والذبح والحلق وطواف الزيارة ولما كان الاطلاق مصر وفا الى المعهود دل انه اذا صدق الامام المنبر وجلس اذن المؤذن وهو ظاهر المذهب وهو الصحيح للاتباع الثابت عنه عليه السلام (قوله ثم صل بعد الزوال الظهر والعصر باذان واقامتين بشرط الاحرام) لمائت من حديث جابر من الجمع بينهما كذلك فيؤذن للظهر ثم يقيم له ثم يقيم للعصر لانها تؤدي قبل وقتها المعتاد فتفرد بالاقامة للاعلام وأشار بذكر

أما لو توجه اليها قبلها جاز لكن لا يخفى انها حينئذ توهم ان التوجه قبل الشمس كعبارة المتن هنا تأمل هذا وفي مناسك الامام النووي واما ما يفعله الناس في هذه الازمان من دخولهم أرض عرفات في اليوم الثامن خطأ يخالف السنة ويفوتهم بسببه سنن كثيرة منها الصلوات بمعي ثم الى عرفات بعد صلاة الفجر يوم عرفة ثم اخطب ثم صل بعد الزوال الظهر والعصر باذان واقامتين بشرط الاحرام

والبيت بها والتوجه منها الى غرة والنزول بها والخطبة والصلوة قبل دخول عرفات وغير ذلك والسنة أن يمكثوا بخره حتى تزول الشمس ويغتسلوا

٤٦ - بحر ثاني) بها للوقوف فأذات الشمس ذهب الامام والناس الى المسجد المسمى مسجد ابراهيم ويخطب الامام قبل صلاة الظهر خطبتين الخ (قوله على طريق ضب الخ) بفتح ضاد مخممة وتشديد موحدة وهو اسم للجبل الذي حذاه مسجد الحنيفة في أصله وطريقه في أصل المأزمين عن عيمك وأنت ذاهب الى عرفات والمأزمان مضيق بين مزدلفة وعرفة وهو بفتح ميم وسكون همزة ويجوز زيد الها وكسر زاي شرح اناباب (قوله اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم) لكن تركه أكثر الناس في زماننا هذا لما فيه من كثرة الشوك وغلبة الخوف وقلة الشوك لاكثر الحاج شرح اللباب (قوله ولما كان الاطلاق الخ) قال في النهر لا يخفى ما بين أول كلامه وآخره من التدافع اذ لو انصرف الى المعهود لما أفاد انجواز قبل الزوال اه أي فكما ان المعهود انه اذا صدق

المنبر وجلس أذن المؤذن فكذلك المعهود كون الخطبة بعد الزوال (قوله فلو فعل كره) وأما ما ذكره في الذخيرة والمحيط والكافي من أنه لا يشتغل بين الصلاتين بالنافلة غير سنة الظهر فغير صحيح لما قال في الفتح هذا ينافي حديث جابر فصلي الظهر ثم أقام فصلي العصر ولم يصل بينهما شيئاً وكذا ينافي اطلاق المشايخ في قولهم ولا يتطوع بينهما بشئ فإن التطوع يقال على السنة اه وان كان تأخير العصر من الامام لا يكره للمأموم أن يتطوع بينهما الى أن يدخل الامام في العصر ويكره التنفل بعد أداء العصر ولو في وقت الظهر صرح به بعضهم اه من الباب وشرحه (قوله فصار كالاغتسال بينهما بفعل آخر) كالأكل والشرب والكلام (وتنبيه) نقل المدني عن احابة السائلين للشيخ عبد الله العفيف انه قال سئل العلامة السيد محمد صادق ابن أحمد بادشاه عن تكبير التثنية هل يجب على الامام الاعظم ومن اقتدى به فيما بين كل من صلاتي الجمع بعرفة ومزدلفة الايمان به لما صرح به أئمتنا من ان العمل والفتوى على قولهما وهما لم يشترطاً شيئاً مما شرطه الامام من المصرو غيره أم لا يجب وهل اذا أتوا به بعد قاطعاً لغور الاذان أم لا فاجاب مقتضى كلامهم ان هذه الكيفية أعني العصر بعد الظهر فوراً والعشاء بعد المغرب كذلك لا خلاف في مراعاتها عند الجميع حتى لو فقدت بالاستغفال بعمل عبادة كان أم لا كره وأعيد الاذان للعصر والاقامة للعشاء وما ذاك الا لتفاد على ورودها عنه صلى الله عليه وسلم اه قلت وفيه نظر فان الوارد في الحديث انه صلى الله عليه وسلم لم يصل بينهما شيئاً ولا يلزم منه ترك التكبير ولا يقاس على النافلة لوجوبه ٣٦٢ ولان مدته بسيرة ولذا لم يعد فاصلاً بين القرينة والراتبة والحاصل ان التكبير

بعد ثبوت وجوبه عندنا لا يسقط وجوبه هنا الا بدليل وما ذكر لا يصلح للدلالة كما علمته هذا ما ظهري والله أعلم (قوله فحاشي النقاية الخ) قال في النهري فيه نظر فقد نقل غير واحد اشتراط الجماعة على قول الامام قال الاستيعابي وهو الصحيح وأما مسألة الفرع فبتقدير تسليمه انما جاز له الجمع ضرورة كما عمل

العصر بعد الظهر الى انه لا يصل سنة الظهر البعديه وهو الصحيح كما في التصحيح فبالاولى ان لا يتنفل بينهما فلو فعل كره وأعاد الاذان للعصر لانقطاع فورته فصار كالاغتسال بينهما بفعل آخر وفي اقتصاره في بيان شرط الجمع على ما ذكر دليل على ان الخطبة ليست من شرطه بخلاف الجمعة وعلى ان الجماعة ليست من شرطه حتى لو لحق الناس الفرع بعرفات فصلي الامام وحده الصلاتين فانه يجوز بالاجماع على الصحيح كذا في الوحيز وفي البدائع ولا يلزم عليه ما ذاب في الامام الحديث في صلاة الظهر فاستخف رجلاً وذهب الامام ليتوضأ فصلي الخليفة الظهر والعصر ثم جاء الامام انه لا يجوز له أن يصلي العصر الا في وقتها لان عدم الجواز هناك ليس لعدم الجماعة بل لعدم الامام لانه خرج عن أن يكون اماماً وصار كواحد من المؤمنين او يقال الجماعة شرط الجمع عند أبي حنيفة لكن في حق غير الامام لا في حق الامام اه فحاشي النقاية والجوهرة والجمع من اشتراط الجماعة ضعيف ولو أحدث بعد الخطبة قبل أن يشرع في الصلاة واستخف من لم يشهد الخطبة جاز ويجمع بين الصلاتين بخلاف الجمعة وذكر الامام والاحرام بالتعريف للاشارة الى تعيينهما فاذا اراد بالامام الاعظم أو نائبه مقيماً كان أو مسافراً فلا يجوز الجمع مع امام غيرهما ولو مات الامام وهو الخليفة جمع نائبه أو صاحب شرطه

به الشارح فيما اذا نفر والا ان الجماعة غير شرط اه قال العلامة فوج أفندي بعد ذكره لان عبارة البدائع التي ذكرها المؤلف قلت اختار صاحب المحيط هذا حيث قال ولو نفر الناس عن الامام بعد الشروع أو قبله فصلي وحده الصلاتين جاز لان الجماعة ليست بشرط في حق الامام عند أبي حنيفة أما الامام فشرط في حق غيره اه فعلى هذا لا ترد مسألة الفرع أصلاً ولا تحتاج الى الجواب قطعاً والذي يقتضيه النظر ان هذا القول هو الاولى بالقبول لما وافقته المنقول والمعقول فالاول ما سبق ان من صلاهما مع الامام أو نائبه محرم بالجمع ومن لا فلا عنده والثاني ان اشتراط الامام عين اشتراط الجماعة لان المراد منه اشتراط أدائها معه لا اشتراط وجوده في الموقف والا لصح جمع من وجد في الموقف منفردا وليس مذهب الامام بل مذهب الصحابين فاشتراطهم الامام عين اشتراط الجماعة معه ويؤيده تخصيصهم جواز الجمع منفردا في حق الامام فقط وتعليل بعضهم له بعدم اشتراط الجماعة في حقه وأكثرهم بالضرورة فعلى هذا فالجماعة شرط غير لازم في حقه فتسقط بالضرورة لازم في حقهم فلا تسقط بحال (قوله مقيماً كان أو مسافراً) لكن ان كان مقيماً كما م مكة صلى بهم صلاة المتممين ولا يجوز له القصر ولا للعاج الاقتداء به قال الامام اعلموا في كان الامام النسفي يقول العجب من أهل الموقف يتابعون امام مكة في القصر ويبنون بينه وبينه لثة فرسخان ذئبي يستجاب لهم وانى برحى لهم الحجر وصلاتهم غير جائزة قال شمس الأئمة كملت مع أهل الموقف فاعتزلت وصلت كل صلاة في وقتها وأوصيت بذلك أصحابي وقد سمعنا انه يتكلف ويخرج مسيرة سفر ثم يأتي عرفات فلو كان هكذا فالقصر جائز

والا لا فيجب الاحتياط تاخر خاتمة عن المحيط ملخصا (قوله وعندهما لا يشترط الا الاحرام الخ) ذكر في الشرح نبلا لیسع عن البرهان انه الاظهر (قوله وذكر في معراج الدراية الخ) نقله شارح اللباب عن شرح الجامع لقاسم بن عمار وقال فيه انه يلزم منه تأخير الوقوف وينا في حديث جابر رضي الله عنه حتى اذا زاغت الشمس وان ظاهرها ان الخطبة كانت في اول الزوال فلا تقع الصلاة في آخر وقت الظهر ولا يبعد ان يكون مراده انه يصلي الظهر والعصر بعده قبله (قول المصنف وقف بقرب الجبل) أي عند الحضرات الكبار كما سئذ كره المؤلف وهو موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على ما قبل الحضرات السود الكبار المنقرشات في طرفي الجبيلات الصغار التي كانها الزوايا الصغار عند جبل الرحمة وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بطن ناقته الى الحضرات وجبل المشاة بين يديه واستقبل القبلة وكان موقفه عند النابت قال الازرقى والنابت هو الفجوة التي خلف

موقف الامام وان موقف النبي صلى الله عليه وسلم كان على ضرس مضر من بين أحجار هناك نائفة من جبل الال قال الفارسي قال قاضي القضاة بدر الدين وقد اجتهدت على

لان النواب لا ينزلون بموت الخليفة والاصلي كل واحدة منهما في وقتها والمراد بالاحرام احرام الحج حتى لو كان محرما بالعمره يصلي العصر في وقته عنده وهذا ان الشرطان لا يدمنهما في كل من الصلاة لا في العصر وحدها حتى لو كان محرما بالعمره في الظهر محرما بالحج في العصر لا يجوز له الجمع عنده كما لو لم يكن محرما في الظهر وأدلى في وقت الاحرام فأفاد انه لا فرق بين أن يكون محرما قبل الزوال أو بعده وهو الصحيح لان المقصود حصوله عند اداء الصلاتين ولا يشترط الامام لجميع اداء الظهر حتى لو أدرك جزأ منه معه جازله الجمع كذا في المحيط وهذا كله مذهب الامام وعندهما لا يشترط الا الاحرام عند العصر وهو رواية في فوز المنفرد بالجمع وفي قوله صلى الله عليه وسلم في الإشارة الى الصحبة فلوصلاها ثم تبين فساد الظهر أعادها جميعا لان الفاسد عدم شرعا وذكر في معراج الدراية انه يؤثر هذا الجمع الى آخر وقت الظهر وفي المحيط لا يجهر بالقراءة فيهما (قوله ثم الى الموقف وقف بقرب الجبل) أي ثم رح والمراد بالجبل جبل الرحمة (قوله وعرفات كلها موقف الابن عرنة) لحديث البخاري عرفات كلها موقف وارثعوا عن بطن عرنة والمزدلفة كلها موقف وارثعوا عن بطن محسر وشعاب مكة كلها منحر وفي انغرب عرنة وادبعها عرفات وتبصيرها سميت عرنة ينسب اليها العربيون وذكر القرطبي في تفسيره انها بفتح الراء وضمة غر بي مسجد عرفة حتى لقد قال بعض العلماء ان الجدار الغربي من مسجد عرفة لو سقط سقط في بطن عرنة وحكي الباجي عن ابن حبيب ان عرفة في الحبل وعرنة في الحرم (قوله حامد اكبر امه للامليا مهلباد اعيا) أي وقف حامدا الى آخره لحديث مالك وغيره أفضل الدعاء يوم عرفة وأفضل ما قلته أنا والنيون من قبلي لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير وكان عليه السلام يجتهد في الدعاء في هذا الموقف حتى روي عنه انه عليه السلام دعا عشية عرفة لأمته بالمغفرة فاستجيب له الا في الدماء والمظالم أعاد الدعاء بالمزدلفة فأجيب حتى الدماء والمظالم نوحه ابن ماجه وهو ضعيف بالعباس بن مرداس فانه من ذكر الحديث ساقط الاحتجاج كما ذكره الحفاظ لكن له شواهد كثيرة فمنها ما رواه أحمد باسناد صحيح عن ابن عباس قال كان فلان ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عرفة فجعل الفتى يلاحظ النساء وينظر اليهن فقال له النبي صلى الله عليه وسلم

ثم الى الموقف وقف بقرب الجبل وعرفات كلها موقف الابن عرنة حامد اكبر امه للامليا مهلباد اعيا

تعيين موقفه صلى الله عليه وسلم من جهات متعددة ووافقني عليه بعض من يعتمد عليه من محدثي مكة وعلماؤها حتى حصل الظن بتعيينه وانه الفجوة المستوية المشرفة على الموقف التي عن يمينها ووراءها صخرة متصلة بحضرات الجبل وهذه الفجوة بين الجبل والبناء

المربع عن يساره وهي الى الجبل أقرب بقليل بحيث يكون الجبل قبالة تلك بين اذا استقبلت القبلة والبناء المربع عن يسارك بقليل وراءه فان ظفرت بموقف النبي صلى الله عليه وسلم فهو والغاية القصوى فلا يلزمه ولا تفارقه وان خفي عليك فقف ما بين الجبل والبناء المذكور على جميع الحضرات والاما كن التي بينهما وعلى سهلها تارة وعلى جبلها تارة اعلك أن تصادف الموقف النبوي كذا في المرشدي على الكثر وقال القاضي محمد عبد والبناء المربع هو المعروف بمطبخ آدم عليه السلام وقد وقعت بموقفه عليه السلام مرارا كثيرة وحصل لي منه خشوع عظيم ويعرف بمحذاته صخرة منحروقة تتبعع هي وما حولها من الحضرات المقر وشدة وما وراءها من الصغار السود المتصلة بالجبل هنا المطوب اه كذا في حاشية المدني على الدر المختار (قول المصنف وعرفات كلها موقف الابن عرنة) ظاهره هذا وكذا قوله في مزدلفة وهي موقف الابن محسر ان المسكين ليسا يمكن ان يوقف فلا يجزئ فيهما كما سباني

(قوله تحبط بالاسلام والهجرة والنجس) أي بمجموع الثلاثة لا بكل واحد على انفراد (قوله وانما المراد ان اثم مطل الدين وتأخيره يسقط الحج) أقول بان ذلك ان من أخر الصلاة عن وقتها فقد ارتكب معصية وهي التأخير ووجب عليه شيء آخر وهو القضاء وكذا اذا قتل أحدا ارتكب معصية وهي الجناية على العبد مخالفاً لهي الرب تعالى ووجب عليه شيء آخر وهو تسليم نفسه للقصاص ان كان عمداً أو تسليم الدية وكذا نظائر ذلك مما يكون معصية يترتب عليها واجب سواء كان ذلك الواجب من حقوق الله تعالى أو حقوق العبد فما ورد من تكفير الحج للكبائر والمراد تكفيره للمعاصي الكبائر كمثل تأخير الصلاة ومطل الدين والجناية على العبد وأما الواجبات المترتبة على تلك المعاصي من لزوم قضاء الصلاة وأداء الدين وتسلم نفسه للقصاص أو تسليم الدية فانها لا تسقط لان التكفير انما يكون للذنوب وهذه واجبات لا ذنوب حتى تسقط الأثرى ان التوبة تكفر الذنوب

٣٦٤

بالاتفاق ولا يلزم من ذلك سقوط الواجبات المترتبة على تلك الذنوب على ان التوبة من ذنب يترتب عليه واجب لا يتم الا بفعل ذلك الواجب فن غصب شيئاً ثم تاب لا تتم توبته الا بضمآن ما غصبه بالمال بالحج الذي فيه التراجع والمراد من قولنا لا تتم توبته الا بفعل الواجب انه لا يخرج عن عهده الغصب في الآخرة الا بذلك والا فلو غصب وتاب عن فعل الغصب المذكور وحبس الشيء المغصوب عنده ومنع صاحبه عنه وقد عزم على رده الى صاحبه تصح توبته وان بقيت ذمته مشغولة به الى أن يردده الى صاحبه فيغني ذلك عن توبته بمعنى

ابن أخي ان هذا يوم من ملك فيه عسعس وبصره غفر له ومنها ما رواه البخاري مرفوعاً من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه ومنها ما رواه مسلم في صحيحه مرفوعاً ان الاسلام يهدم ما كان قبله وان الهجرة تهدم ما كان قبلها وان الحج يهدم ما كان قبله ومنها ما رواه مالك في الموطأ مرفوعاً ما روى الشيبان يوما هو أصغر ولا أدر ولا أعظم منه في يوم عرفة وما ذاك الا ما يرى من تنزل الرحمة وتجاوز الله تعالى عن الذنوب العظام الامارؤى يوم بدر فانه رأى جبريل يزع الملائكة فانها تقتضي تكفير الصغائر والكبائر ولو كانت من حقوق العباد لكان ذكر الاكل في شرح المشارق ان الاسلام يهدم ما كان قبله ان المقصود ان الذنوب السالفة تحبط بالاسلام والهجرة والحج صغيرة كانت او كبيرة وتتناول حقوق الله وحقوق العباد بالنسبة الى الحربي حتى لو أسلم لا يطالب بشيء منها حتى لو كان قتل وأخذ المال وأحرز بدار الحرب ثم أسلم لا يؤاخذ بشيء من ذلك وعلى هذا كان الاسلام كافياً في تحصيل مراده ولكن ذكر صلى الله عليه وسلم الهجرة والحج تائيداً في بشارته وترغيباً في مبايعته فان الهجرة والحج لا يكفران المظالم ولا يقطع فيهما مجحواً والكبائر وانما يكفران الصغائر ويجوز أن يقال والكبائر التي ليست من حقوق العباد أيضاً كالاسلام من أهل الذمة وحينئذ لا يشك ان ذكروهما كان للتأيد كيداه وهكذا ذكر الامام الطيبي في شرح هذا الحديث وقال ان الشارحين انفقوا عليه وهكذا ذكر الامام النووي والقرطبي في شرح مسلم وذكر القاضي عياض ان أهل السنة أجمعوا على ان الكبائر لا يكفرها الا التوبة فالحاصل ان المسئلة طنية وان الحج لا يقطع فيه بتكفير الكبائر من حقوق الله تعالى فضلاً عن حقوق العباد وان قبله بالتكفير لا بكل فليس معناه كما يتوهمه كثير من الناس ان الدين يسقط عنه وكذا قضاء الصلوات والصيامات والزكاة اذ لم يقل أحد ذلك وانما المراد ان اثم مطل الدين وتأخيره يسقط ثم بعد الوقوف بعرفة اذا مطلق صار اثم الآسن وكذا اثم تأخير الصلاة عن أوقاتها يرتفع بالحج لا بالقضاء ثم بعد الوقوف بعرفة يطالب بالقضاء فان لم يفعل كان اثمها على القول بقول بقرته وكذا البقية على هذا القياس وبالجملة فلم يقل أحد بمقتضى عموم الاحاديث الواردة في الحج كالاختفى وأشار بقوله مليا الى رد على من قال بقطعها اداوقف ثم اعلم ان الوقوف ركن من أركان الحج كما قدمناه وهو أعظم أركانه للحديث الصحيح الحج عرفة وشرطه شيان أحدهما كونه

انه يخرج عن عهده من كل جهة وكذا يقال في مطل الدين وتأخير الصلاة فقد ظهر بما قررناه ان الحج كالتوبة في تكفير الكبائر سواء تعلقت بحقوق الله تعالى أو بحقوق العبد أو لم تتعلق بحق أحد أي لم يترتب عليها واجب آخر كشرط الحج ونحوه فيكفر الحج الذنب ويبقى حق الله تعالى وحق العبد في ذمته ان كان ذنباً يترتب عليه حق أحدهما كما قررنا والا فلا يبقى عليه شيء فاعتن هذا التحريرا الفردي وان به يتضح المرام وتندفع الشبهة والالوهام وقد أشار اليه العلامة ابراهيم اللقاني في شرحه الكبير على منظومته في التوحيد فقال ان قوله صلى الله عليه وسلم من حج البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه لا يتناول حقوق الله تعالى وحقوق عباده لانها في الذمة ليست ذنباً وانما الذنب المطل فيه فيتموقف على اسقاط صاحبه فالذي يسقط اثم مخالفة الله تعالى فقط اه والله أعلم (قوله أحدهما كونه

في أرض عرفات) الظاهر ان هذا ركنه لعدم تصوره بدونه كذا في شرح الباب (قوله وان يكون مفطرا) عند في الباب من مستحبات الوقوف الصوم لمن قوى والفطر للضعيف قال وقيل يكره قال شارحه وهي كراهة تزيه لثلاثي وخلفه في موقعه في محذور او محذور وكذا الصوم يوم التروية لانه يجزئه عن أداء أفعال الحج وقد ثبت انه صلى الله عليه وسلم أفطر يوم عرفته مع كمال القوة الا انه لم يسهل منه أحد عن صومه فلا وجه لكرهه على الإطلاق وأما ما في الحاشية ويكرهه صوم يوم عرفته بعرفات وكذا صوم يوم التروية لانه يجزئه عن أداء أفعال الحج فينبى على حكم الاغلب فلا ينافيه ما في الكرماني من انه لا يكره للحاج الصوم في يوم عرفته عندنا الا اذا كان يضعفه عن أداء المناسك فينثذركه أولى وفي الفتح ان كان يضعفه عن الوقوف والدعوات والمستحب تركه اه (قوله وان يقف على راحلته) عبارة من التنوير ووقف الامام على ناقته قال المدني في حاشيته لاختصاصه لاصحبه للامام هنا بل ينيب الركوب لكل واقف في عرفه وانما ذكر الامام لانه يقتدى به في جميع المناسك لان الصحابة رضوا الله عنهم كانوا يقتدون بفعله صلى الله عليه وسلم ولانه متى وقف راكبا يكون قلبه فارغا عن جانب ٣٦٥ الدابة فيكون قلبه في الدعاء

أسكن وفي المناجاة
أخلص قاله الشيخ عبد
الله العفيف ثم قال وفي
السراج الوهاج نقلا عن
مسك ابن الجهمي يكره
الوقوف على ظهر الدابة
الا في حال الوقوف
بعرفة بل هو الافضل
للإمام وغيره وقال ابن
الحاج في المدخل وهذا
الموضع مستثنى عما
نهى عنه من اتخاذ
ظهور الدواب مساطب
يجلس عليها اه وفي
مسك ابن الجهمي ومن لم
يكن له مركب فالأفضل
أن يقف قائما فاذا أعيان

في أرض عرفات الثاني أن يكون في وقته كما سيأتي بيانه وليس القيام من شرطه ولا من واجباته حتى لو كان جالسا جاز لان الوقوف المفروض هو الكيفية فيه وكذا النية ليس من شرطه وواجبه الامتداد الى التروية واما سننه فالاعتسال للوقوف والخطينتان والجمع بين الصلاتين وتجميل الوقوف عقيمهما وان يكون منظر الكونه أعون على الدعاء وان يكون متوضئا لكونه أكمل وان يقف على راحلته وأن يكون مستقبل القبلة وأن يكون وراء الامام بالقرب منه وأن يكون حاضر القلب فارغا من الامور الشاغلة عن الدعاء فينبى أن يجتنب في موقعه طريق القوافل وغيرهم لثلاثي بترجيحهم وان يقف عند الصخرات السود موقوف رسول الله صلى الله عليه وسلم وان تعذر عليه يقف بالقرب منه بحسب الامكان واما ما اشتهر عند العوام من الاعتناء بآداب الوقوف على جبل الرحمة الذي هو بوسط عرفات وترجيحهم له على غيره فخطأ ظاهر ومخالف للسنة ولم يذكر أحد ممن يعتد به في صعود هذا الجبل فضيلة تختص به بل له حكم سائر أراضي عرفات غير موقوف رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه أفضل الا الطبري والمأوردى في الحاوي فانه ما قاله بالاستحباب قصد هذا الجبل الذي يقال له جبل الدعاء قال وهو موقوف الانبياء وما قاله لا أصل له ولم يرد فيه حديث صحيح ولا ضعيف كذا ذكر النووي في شرح المهذب ومن السنة أن يكثر من الدعاء والتكبير والتهايل والتلبية والاستغفار وقراءة القرآن والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وليجذر كل الحذر من التقصير في شيء من هذا وان هذا اليوم لا يمكن تداركه ويكثر من التلذذ بالتوبة من جميع المخالفات مع التمسك بالقلب وان يكثر البكاء مع الذكرفهناك تسكب العبرات وتستقبل العثرات وترتجى الطلبات وانه يجمع عظيم وموقف جسيم يجتمع فيه خيار عباد الله الصالحين وأوليائه الخالصين وهو أعظم مجامع الدنيا وقد قيل اذا وافق يوم

جلس ولو وقف جالسا جاز اه ومفهوم عبارة الكرماني ان من قدر على الركوب ولم يركب يكون مسئلا لتركه السنة فافهم والافقاعا وهو على القيام في الفضيلة ويكره الاضطجاع الامن عند ركبه هو مذكور في كتب المناسك اه (قوله وقد قيل اذا وافق يوم عرفته الخ) قال الرمي قال صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل الايام يوم عرفته واذا وافق يوم الجمعة فهو أفضل من سبعين حجة في غير يوم الجمعة أخرجه زر بن وعنه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذا كان يوم الجمعة غفر الله تعالى لجميع أهل الموقف قال الشيخ عز الدين بن جماعة سئل والدي عن وقفة الجمعة هل لها منزلة على غيرها فاجاب ان لها منزلة على غيرها من خمسة أوجه الاول والثاني ما ذكرناه من الحديثين الثالث ان العمل يشرف بشرف الازمنة كما يشرف بشرف الامكنة ويوم الجمعة أفضل أيام الاسبوع فوجب أن يكون العمل فيه أفضل الرابع في يوم الجمعة ساعة لا يوافقها عبد مسلم يسأل الله تعالى شيئا الا أعطاه اياه وليست في غير يوم الجمعة الخامس موافقة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فان وقفته في حجة الوداع كانت يوم الجمعة وانما يختار له الافضل قال والدي أمن حيث اسقاط الفرض فلا منزلة لها على غيرها وسأله بعض الطلبة فقال قد جاء ان الله تعالى يغفر لجميع أهل الموقف فواجه تخصيص ذلك بيوم الجمعة في الحديث يعني المتقدم فاجابه بانه يحتمل ان الله تعالى يغفر في يوم

الجمعة بغير واسطة وفي غير يوم الجمعة قوم القوم اه كذا في حاشية الشيخ نور الدين الزياي الشافعي (قوله وأشار الى انه لا تطوع بين الصلاتين) أي بل صلى سنة المغرب والعشاء والوتر بعدها كما صرح به مولانا عبد الرحمن الجامي قدس الله سره السامي في منسكه كذا في شرح الباب للقاري (قوله لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم الخ) لأصل لهذا عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بل هو ٣٦٦ في البخاري عن ابن مسعود انه فعله وكذا أخرجه ابن أبي شيبة عنه وتماه في الفتح

عرفة يوم الجمعة عفر لكل أهل ا. ووقف وأنه أفضل من سبعين حجة في غير يوم الجمعة كما ورد في الحديث وليحذر كل الحذر من المحاصصة والمشاقمة والمنافرة والكلام القبيح بل ومن المباح أيضا في مثل هذا اليوم (قوله ثم الى مزدلفة بعد الغروب) أي ثم رح كالتبت في صحيح مسلم من فعله عليه السلام وهذا بيان للواجب حتى لو دفع قبل الغروب وجاوز حدود عرفة لزمه دم وأشار الى ان الامام لو أبطأ بالدفع بعد الغروب فان الناس يدفعون لانه لا موافقة في مخالفة السنة ولو ملك بعد الغروب وبعد دفع الامام وان كان قليلا لمخوف الزحام فلا بأس به وان كان كثيرا كان مدينا لمخالفة السنة والافضل ان يمشى على هيئته وذا وجد فرحة أسرع ويستحب أن يدخل مزدلفة ماشيا وان يكبر ويهلل ويحمد ويلبي ساعة فساعة (قواه وانزل بقرب جبل قزح) يعني المشعر الحرام وهو غير منصرف للعدل والعلوية كعمر من قزح الشيء ارتفع يقال انه كانوا آدم عليه السلام وهو موقوف الامام كما رواه أبو داود ولا ينبغي النزول على الطريق ولا الانفراد عن الناس فينزل عن يمينه أو يساره ويستحب ان يقف وراء الامام كالوقوف بعرفة (قوله وصل بالناس العشاءين باذان واقامة) أي المغرب والعشاء جمع تأخير لرواية مسلم عن ابن عمر انه عليه السلام أذن للمغرب بجمع فأقام ثم صلى العشاء بالاقامة الاولى وأشار الى انه لا تطوع بين الصلاتين ولو سنة مؤكدة على الصحيح ولو تطوع بينهما اعادة الاقامة كما لو اشتغل بينهما بعمل آخر وفي الهداية وكان ينبغي أن يعاد الاذان كما في الجمع الاول الا اننا كتفينا باعادة الاقامة لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب بمزدلفة ثم تعشى ثم أفرد الاقامة بالعشاء والى ان هذا الجمع لا يختص بالمسافر لانه جمع بسبب النسك فيجوز لاهل مكة ومزدلنة ومن غيرهم والى ان هذا الجمع لا يشترط فيه الامام كما شرط في الجمع المتقدم لان العشاء تقع اذاه في وقتها والمغرب قضاء والافضل ان يصليهما مع الامام بجماعة وينبغي أن يصلي الفرض قبل حط رحله بل ينبغي جهالة ويعقلها وهذه ليلة جمعت شرف المكان والزمان فينبغي أن يجتهد في احياها بالصلاة والتلاوة والذكر والتضرع (قواه ولم تجز المغرب في الطريق) أي لم تحل صلاة المغرب قبل الوصول الى مزدلفة للحديث الصلاة امامك قاله حين قيل له الصلاة يارسول الله وهو في طريق مزدلفة أي وقتها فدل كلامه انها لا تحل بعرفات بالطريق الاولى وأشار الى ان العشاء لا تحل بالطريق الاولى وان كان بعد دخول وقتها لان صاحب الوقت وهي المغرب اذا كانت لا تحل به فغيرها أولى ولما كان وقت هاتين الصلاتين وقت العشاء علم انه لو خاف طلوع الفجر جاز ان يصليهما في الطريق لانه لو لم يصليهما لصارتا قضاء واذا لم يحل له اداؤهما بالطريق بقاذا صلاهما أو احدهما فقد ارتكب كراهة التحريم فكل صلاة أدت معها واجب اعادتها فيجب اعادتها ما لم يطلع الفجر فان طلع سقطت الاعادة لان الاعادة للجمع بينهما في وقت العشاء وقد خرج وفي الفتاوى الظهيرية ثم ههنا مسألة لا بد من معرفتها

(قوله والمغرب قضاء) دفعه في النهج بما في السراج انه ينوي في المغرب الاداء لا القضاء اه قلت ويدل عليه كلام المؤلف الآتي ولما كان وقت هاتين الصلاتين وقت العشاء الخ وكذا ما يأتي من ان الدليل ثم الى مزدلفة بعد الغروب وانزل بقرب جبل قزح وصل بالناس العشاءين باذان واقامة ولم تجز المغرب في الطريق الظني أفاد تأخير وقت المغرب أي عدم خروجه بدخول وقت العشاء في خصوص هذه الليلة (قوله وهذه ليلة جمعت شرف الزمان والمكان) قال في النهج وقد وقع السؤال في شرفها على ليلة الجمعة وقد كنت ممن مال الى ذلك ثم رأيت في الجوهره انها أفضل ليالي السنة (قول المصنف ولم تجز المغرب في الطريق) قال العلامة الشهاوي في

منسكه وهذا الحكم انذى ذكرناه في حق صلاة المغرب في الطريق انما هو فيما اذا ذهب الى المزدلفة من طريقها أما وهو اذا ذهب الى مكة من غير طريق المزدلنة جازله أن يصلي المغرب في الطريق بلا توقف ولم أجد أحدا صرح بذلك سوى صاحب النهاية والعناية في باب قضاء الفوائت وكلام شارح الكبر يدل عليه وهي فائدة جلية اه وكذا صرح بها في البناية في الباب المذكور أيضا اه كذا وجدته بخط العلامة الشيخ ابراهيم أبي سلمة على هامش نسخة من الكبير وقد نقل عبارة العناية الشيخ عبد الرحيم الارشدي في شرحه وأقرها كذا في حاشية المديني على الهدى (قواه ثم ههنا مسألة الخ) قال الرمي فيه اشكال وهو ان

فيه تقويت الترتيب وهو فرض يفوت الجواز بفوته كترتيب الوتر على العشاء فان جل على ظاهره فهو مشكل الا ان يحمل على ساقط الترتيب او على عودها الى الجواز اذ اذ صلى خمسا بعدها وذلك ان المغرب والعشاء وقتها وقت العشاء فها صلاتان اجتمعتا في وقت واحد وقد تقدم في الوتر والعشاء انه يجب الترتيب بينهما قال اهناك ولا يقدم الوتر على العشاء للترتيب لان وقت الوتر لم يدخل حتى لو نسي العشاء وصلى الوتر جاز لسقوط الترتيب به وهذا عند ابي حنيفة لانه فرض عنده فصار كفرضين اجتمعا في وقت واحد كالتضائير او القضاء والاداء فينبغي ان يكون في تقديم صلاة العشاء على المغرب هنا كذلك اذا لموجب لسقوط الترتيب وبانفجار الضجيج لم تدخل الفوائت في حد الكثرة اه قلت وهذا خلاف الظاهر بل المتبادر سقوط الترتيب هنا ايضا ولذا قال في حواشي مسكين نراه هذه على ما يسقط به الترتيب (قوله وهو يؤههم عدم الصحة) قال في النهرا في يتوههم عدم الصحة للصلاة بعد دخول وقتها اه ونامله مع ما مر عن السراج وقواه في حديث الصلاة امامك اى وقتها فلا يتوههم معه ذلك وقال الزملي كيف لا يتوههم والجواز مشترك بين الصحة والحل واذا اتلنا في يتوههم عدم الصحة بعد دخول الوقت قلنا اني يتوههم عدم الحل بعد دخوله كما هو ظاهر فالتوههم هنا لا ينكر (قوله لكان أداءه) اى لكان فعلها ناسيا اداءه ان كان في الوقت الخ (قوله وحاصل دليلهم الخ) خطر على هذا الشكل وهوان الحديث المفيد تاخير المغرب اذا كان ظنبا وكان الدليل الموجب للمحافظة على الوقت قطعيا لم يجز تاخير المغرب عن وقتها الثابت بالقطعي والالزم تقديم الظنى عليه مع انه لا قائل بعدم جواز تأخيره بل بوجوبه ٣٦٧ ولا يحصى حينئذ الا بدعوى عدم

وهو انه لو قدم العشاء على المغرب بمزدلفة يصلى المغرب ثم يعيد العشاء فان لم يعيد العشاء حتى انفجر الصبح عاد العشاء الى الجواز وهذا كما قال ابو حنيفة فيمن ترك صلاة الظهر ثم صلى بعدها خمسا وهو ذا كر للتركة لم يجز فان صلى السادسة عاد الى الجواز واعلم ان المشايخ صرحوا في كتبهم بعدم الجواز وهو يؤههم عدم الصحة وليس بمراد بل المراد عدم الحل ولهذا صرحوا بالاعادة ولو كانت باطلة لكان اداءه ان كان في وقت وقضاءه ان كان خارجا ولو صرحوا بعدم الحل لزال الاشتباه وحاصل دليلهم المقضى لعدم الحل انه ظنى مفيد تاخير وقت المغرب في خصوص هذه الليلة لمتوصل الى الجمع بمزدلفة فعملنا بمقتضاه ما لم يلزم تقديم على الدليل القاطع وهو الدليل الموجب للمحافظة على الوقت فقبل طلوع الفجر لم يلزم تقديمه على القطعي وبعده انتفى اه كان تدارك هذا الواجب وتقرر المأمور اذ لو وجبت الاعادة بعده كان حقيقته عدم الصحة فيما هو وقت قطعا وفيه التقديم المستمع وفي فتح القدير وقد يقال بوجوب الاعادة مطلقا لانه اذا ما قبل وقتها الثابت بالحديث فعمله بانه للجمع فاذا وات سقطت الاعادة تخصيص للنص بالمعنى المستنبط منه ومرجهه الى تقديم المعنى على النص

ظنية الحديث او عدم قطعية دلالة الآية واذا كان كذلك لا يتم قوله فعملنا بمقتضاه الخ وبه يتأيد بحث المحقق ثم رأيت في العناية قال ما نصه واعترض بان هذا الحديث من الاحاد فكيف يجوز ان يبطل به قوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا واحاب شيخ شيعي

العلامة بانه من المشاهير تلقته الامتبا بالقبول في الصدر الاول وعمه لوابه فجاز ان يراد به على كتاب الله تعالى واقول قوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا الآية ونحوها ليس فيه دلالة قاطعة على تعيين الاوقات وانما دلالتها على ان الصلاة اوقاتا وتعيينها ثبت اما بحديث جبريل او بغيره من الاحاد او بقوله عليه الصلاة والسلام رمث ذلك لا يفيد القطع فجاز ان يعارضه خبر الواحد ثم يعمل بقوله عليه السلام وهو انه جمع بينهما بالمزدلفة ولا يجوز ان يكون قضاء فتعين ان يكون ذلك وقته اه والاحسن الاول لان عدم قطعية تعيين الاوقات بعيد لثبوتها بالنقل المتواتر عنه عليه الصلاة والسلام بل ينظم القرآن اذا فر دلك الشمس وغروبها كما في السعدية ثم قال في العناية وشكك عن ابي يوسف اى اورد اشكالا من جانبه على صاحبه بان صلاة المغرب التي صلاحها في الطريق اما ان وقعت صححة اولافان كان الاول فلا تجب الاعادة لافي الوقت ولا بعده وان كان الثاني وجبت فيه وبعده لان ما وقع فاسدا لا ينقلب صححا بمضى الوقت واجب بان الفساد موقوف يظهر اثره في ثانی الحال كما مر في مسألة الترتيب اه هذا ويؤخذ من هذا الجواب ان مرادهم من عدم الجواز عدم الصحة لانه لا فرق بين الفساد والبطالان في العمادات وهو ظاهر ما في الهداية حيث قال ومن صلى المغرب في الطريق لم يجزه عند ابي حنيفة ومحمد رحم الله وعليه اعادتها ما لم يطلع الفجر وقال ابو يوسف يجزئه وقد اساء اه لان قواه لم يجزه من الاجزاء لان الجواز والذي يطلق على الحل الثاني لا الاول وقول المؤلف ولو كانت باطلة الخ جوابه ما علمت من ان البطلان غيرات بل هو موقوف ويدل عليه ما نقله عن الظهيرية وتنظيره بمن ترك الظهر الخ فان البطلان في المقيس عليه غيرات نعم ظاهر ما في النهاية يوافق ما ذكره المؤلف حيث نظرو وجوب الاعادة هنا بما اذا صلى

الظهر في منزله يوم الجمعة (قوله وفي المحيط لوصلاهما بعدما جاوز المزدلفة جاز) نقله في شرح اللباب عن المتقي ثم قال وهو خلاف ما عليه الجمهور وقال أيضا واذا ثبت وجوب هذا الجمع بمزدلفة في وقت العشاء فلو صلى المغرب في وقتها أو العشاء والمغرب في وقت العشاء قبل أن يأتي مزدلفة ٣٦٨ أو بعدما جاوزها لم يجزه وعليه ما عادت ما لم يطع الفجر في قول أبي حنيفة ومحمد وزفر

والحسن وقال أبو يوسف يجزئه ولا يعيد وقد أساء لترك السنة ولو لم يعد حتى طلع الفجر عادت إلى الجواز وسقط القضاء اتفاقا إلا أنه يأثم لتركه ثم صلى الفجر بغلس ثم وقف مكبرا مهلا مليا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك بمجاحتك ووقف على جبل قزح إن أمكنك والا فبقرب منه وهي موقف الابن محسر ثم إلى منى بعدما أسفر جدا فآرم جرة العقبة من بطن الوادي الواجب وعن أبي حنيفة إذا ذهب نصف الليل سقطت إعادة لذهاب وقت الاستحباب اه (قوله ووقف على جبل قزح الخ) كذا في الزيلعي والظاهر أنه يوجد في بعض نسخ المتن والا فالذي رأيت في بعضها وعليه كتب في النهر بدون هذه الزيادة (قوله وهي سنة الخ) وللشافعي قولان قول بالوجوب وقول بالسنة حكاهما

وكلتهم على أن العبرة في المنصوص عليه لعين النص لا للمعنى النص لا يقال لو أجز بناه على إطلاقه أدى إلى تقديم الظني على القطعي لأننا نقول ذلك لقلنا بافتراض ذلك لكان حكم بالأجزاء ونوجب إعادة ما وقع مجزئا شرعا مطلقا ولا بدع في ذلك فهو نظير وجوب إعادة صلاة أدب مع كراهة التحريم حيث حكم بأجزائها ويجب إعادة ما مطلقا اه وفي المحيط لوصلاهما بعدما جاوز المزدلفة جاز اه (قوله ثم صل الفجر بغلس) لرواية ابن مسعود أنه صلى الله عليه وسلم صلاها يومئذ بغلس وهو في اللغة آخر الليل والمراد هنا بعد طلوع الفجر بقيل للحاجة إلى الوقوف بالمزدلفة (قوله ثم وقف مكبرا مهلا مليا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك بمجاحتك ووقف على جبل قزح إن أمكنك والا فبقرب منه) بيان للسنة فلو ووقف قبل الصلاة أجزأه ووقته من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس وقدمنا أنه واجب وصرح في الهداية بسقوطه للعذر بأن يكون به ضعف أو علة أو كانت امرأة تخاف الزحام لا شيء عليه وسيأتي في الجنايات أن هذا لا يخص هذا الواجب بل كل واجب إذا تركه للعذر لا شيء عليه ولم يقيد في المحيط خوف الزحام بالمرأة بل أطلقه فشمع الرجل لو مرقب الوقت لخوفه لا شيء عليه ولو مر بهامن غير أن يقف جاز كالوقوف بعرفة ولو مر في جزء من أجزاء المزدلفة جاز كذا في المعراج واختلف في جبل قزح فقيل هو المشعر المحرام وقيل المشعر جميع المزدلفة ولم يذكروا البيتوته بمزدلفة وهي سنة لا شيء عليه لو تركها كما لو ووقف بعدما أفاض الإمام قبل الشمس لأن البيتوته شرعت للتأهب للوقوف ولم تشرع نسكا (قوله وهي موقف الابن محسر) أي المزدلفة كلها موقف الا وادي محسر وهو بضم الميم وفتح الحاء المهملة وكسر السين المهملة المشددة وبالراء سمي بذلك لأن قيل أصحاب الغيل حسرفيه أي عبي وكل وادي محسر موضع فاصل بين منى ومزدلفة ليس من واحدة منهما قال الأزرقي إن وادي محسر خمسة أذراع وخمس وأربعون ذراعا واما مزدلفة فانها كلها من الحرم سميت بذلك من الترفل والأزدلاف وهو التقرب لأن الحاج يتقربون منها وحدها ما بين وادي محسر ومازى عرفة ويدخل فيها جميع تلك الشعاب والجبال الداخلة في الحد المذكور وظاهر كلام المصنف كغيره أن بطن محسر ليس مكان الوقوف كبطن عرنة في عرفات فلو وقف فيها فقط لا يجوز كما لو وقف في منى سواء قلنا أن عرنة ومحسر من عرفة ومزدلفة أو لا ووقع في البدائع واما مكانه يعني الوقوف بمزدلفة فجزء من أجزاء مزدلفة إلا أنه لا ينبغي له أن ينزل في وادي محسر ولو وقف به أجزاء مع الكراهة وذكر مثله في بطن عرنة قال في فتح القدير وما ذكره في البدائع غير مشهور من كلام الأصحاب بل الذي يقتضيه كلامهم عدم الأجزاء وهو الذي يقتضيه النظر لأنهما ليسا من مسعى السكان والاستثناء منقطع (قوله ثم إلى منى بعدما أسفر جدا) أي تخرج وفسر الأسفار بأن تدفع بحيث لم يبق إلى طلوع الشمس إلا مقدار ما يصلي ركعتين كافي المحيط وفي الظهيرية وينبغي أن يكثر من الذكر والصلاة عليه عليه السلام والدعاء وهو ذاهب فاذا بلغ بطن محسر أسرع أن كان ماشيا وحرك دابته إن كان راكبا قدر رمية حجر لانه عليه السلام ففعل ذلك (قوله فارم جرة العقبة من بطن الوادي

النوى في مناسكه ثم قال ويتنا كذا اعتناء بهذا المبيت سواء قلنا أنه واجب أو سنة فقد فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ذهب امامان جليلان من أصحابنا إلى أن هذا المبيت ركن لا يصح الحج إلا به قاله أبو عبد الرحمن ابن بنت الشافعي وأبو بكر محمد بن اسحق بن خزيمة فينبغي أن يحرص على المبيت للخروج من الخلاف اه (قوله ومازى عرفة) قال في شرح النوازل المأزم المضيق بين جبلين والمراد عند الفقهاء الطريق بين الجبلين وهما جبلان بين عرفات ومزدلفة بسبع

(قواه أي المكان المسمى بذلك) تفسير لجمرة العقبة (قوله وقيل ان تضع طرف الابهام الخ) قال في الشرنبلالية عليه مشى في الهداية فقال وكيفية الرمي أن يضع المحصاة على ظهر ابهامه اليمنى ويستعين بالسبحة اه قال الكمال وهذا التفسير يحتمل كلاما من تفسيرين قيل بهما أحدهما أن يضع طرف ابهامه اليمنى على وسط السبابة ويضع المحصاة على ظهر الابهام كأنه عاقد سبعين فربما عرف منه ان المسنون في كون الرمي باليد اليمنى والاخر ان يحلق سببته ويضعها على مفصل ابهامه كأنه عاقد عشرة وهذا في التمكن من الرمي به مع الزجعة والوهجة عشر وقيل يأخذها بطرف ابهامه وسببته وهذا هو الاصح لانه لا يسر المعتاد اه وكذا نقل تصحيحه في السراج عن النهاية وهو الذي صححه الولوالجي أيضا وظاهر كلام المؤلف ان الثاني مما في المغرب هو هذا فامشى عليه في الهداية غيره كما يدل عليه كلام الكمال وهو الظاهر خلافا للمار عن الشرنبلالية (قوله ومقدار الرمي الخ) هذا تقدير أقل ما يكون بينه وبين المكان في المسنون كذافي الفتح (قوله فلورماها فوقت قريبا من الجمره الخ) أي قدر ذراع ونحوه ومنهم من لم يقدره اعتبارا للقرب عرفا وضده البعد وتماه في الفتح وقال في اللباب وقدر القريب بثلاثة أذرع والبعد عما فوقها وقيل القريب مادون الثلاثة (قوله ولو وقعت المحصاة على ظهر رجل الخ) فلو وقعت على الشخص أي أطراف المذبل الذي هو علامة للجمره أجزاءه ولو على قبة الشخص ولم تنزل عنه والظاهر انه لا يجوز له للبعد لباب وفيه ٣٦٩ وان لم يدرا نها وقعت في المرمى بنفسها أو بنفض من وقعت عليه وتحريكه فيه اختلاف والاحتياط ان يعيده وكذا الرمي وشك في وقوعها وموقعها

سبع حصيات كحصى الخذف) أي المكان المسمى بذلك والجمار هي الصغار من الحجارة جمع جمره وبها سُموا المواضع التي ترمى جبارا وجرات لسابتها من الملابس وقيل لتجمع ما هنالك من الحصى من تجمير القوم اذا تجمعوا وجر شعره اذا جمعه على قفاه والخذف بالحاء والذال المجتمين ان ترمى بمحصاة أو نواة أو نحوها تأخذ بين سبابتك وقيل ان تضع طرف الابهام على طرف السبابة وفعاله من باب ضرب كذافي المغرب وصحح الولوالجي القول الثاني لانه أكثر اهانة للشيطان وهذا بيان للسنة فلورمي كيف أراد جاز ولورمي من فوق العقبة أجزاءه وكان مخالفا للسنة قيد بارمي لانه لو وضعها وضعها لم يجز لترك الواجب والطرح رمي ١١ تدميه فيكون مجزئا لانه مخالف للسنة ومقدار الرمي أن يكون بين الرمي وموضع السقوط خمسة أذرع كذافي الهداية وفي الظهيرية يجب أن يكون بينهما هذا القدر فلورماها فوقت قريبا من الجمره يكفيه ولو وقعت بعيدا لم يجزه لانه لم يعرف قربة الا في مكان مخصوص والقريب عفو ولو وقعت المحصاة على ظهر رجل أو على عجل وثبت علمه كان عليه اعادةها واذا سقطت عن الحمل أو عن ظهر الرجل في سنه ذلك أجزاءه وأشار بقوله كحصى الخذف الى انه لورمي بسبع حصيات جلة واحدة فانه يكون عن واحدة لان المنصوص عليه تفرق الافعال والتقييد بالسبع لمنع النقص لانع الزيادة فانه لورماها بأكثر من السبع لم

بنفسها أو بنفض من وقعت عليه وتحريكه فيه اختلاف والاحتياط ان يعيده وكذا الرمي وشك في وقوعها وموقعها

سبع حصيات كحصى الخذف

فلا حوط أن يعيد (قوله ولورمي بسبع حصيات جلة الخ) وفي الكرماني اذا وقعت متفرقة على مواضع الحجرات جاز كما لو جمع بين أسواط الحمد

(٤٧ جمر - ثاني) بضربة واحدة وان وقعت على مكان واحد لا يجوز وقال مالك والشافعي وأحمد لا يجوز له الا عن حصاة واحدة كقوله كان لانه مأمور بالرمي بسبع مرات شرح اللباب ثم نقل عن مصنف اللباب في منسكه الكبير ان الذي في المشاهير من كتب أصحابنا الاطلاق في عدم الجواز كما هو قول الأئمة الثلاثة ثم نازعه بما فيه نظر ان احسن النظر فراجعه وتبصر وفي حاشية المدني عن المرشدي ولا يجوز الرمي بالقوس ونحوه ولا الرمي بالرجل ومن كان مريضا أو مغمى عليه توضع المحصاة في يده ويرمي بها وان رمى عنده غيره بامر أو أجزاءه والاول أفضل وفي اللباب ولورمي بحصاتين احدهما عن نفسه والاخرى عن غيره جاز ويكره والاولى أن يرمي أولا عن نفسه ثم عن غيره (قوله فانه لورماها بأكثر من السبع لم يضره) قال في اللباب ولورمي أكثر من سبع يكره وقال شارحه أي اذا رماه عن قصد وأما اذا شك في السابع ورماه وتبين انه الثامن فانه لا يضره ذلك وهذا وقد ناقضه في الكبير بقوله ولورمي بأكثر من السبع لا يضره اه أقول ما ذكره في المنسك الكبير هو ما ذكره المؤلف هنا ولعله محمول على غير القصد فلا تناقض اذا شك ان السبع هو المسنون فالزيادة عليها مخالفة للسنة فتكره لو كانت مقصودة والا فلا وفي حاشية المدني قال الشيخ عز الدين بن جماعة في مناسكه الكبرى قالوا لو زاد الرمي على السبع هل يندب أو يكره فقال بعضهم انه لا تنكره الزيادة لان رميه طاعة وقال بعضهم بل تنكره لانه خلاف السنة هكذا نقل الخلاف اه وقال شمس الأئمة لو زاد على سبع حصيات لأجره وينبغي أن يكره قال القاضي عبيد بن نبي أن يكون هذا هو المذهب ويكره رمي الجمرتين

كذلك في هذا اليوم بالطريق الاولى لانه بدعة ولم يفعله عليه الصلاة والسلام وربما اتخذها الجهال نسكا اه (قوله والا فيجوز الرمي الخ) قال في الترمذي بالمرمي واجازه بعضهم بناء على نفي ذلك الاشرط ومن ذكر جواز الفارسي في مناسكه كذا في الفتح وهذا يفيد ترجيح اعتبار الشرط المذكور ومقتضى كلام الشارح تبعا للغاية عدم اعتباره حيث يزعم جوازها بالايجار النفيسة بخلاف الخشب والعنبر والؤلؤ يعني بكاره لانها ليست من اجزاء الارض واما الذهب والفضة فنثار وليست برمي اه وفي الثمر نبلا لم يقدمنا جواز الرمي بكل ما كان من جنس الارض ومن صرح به صاحب الهداية فشم كل الاجار النفيسة كالباقوت والزبرجد والزمرد والبلخش الفير وزج والبلور والعقيق وبهذا صرح الزيلعي الا انه قال في العناية اعترض على صاحب الهداية بالفير وزج والباقوت فانهما من اجزاء الارض حتى جاز التيمم بهما ومع ذلك لا يجوز الرمي بهما واجيب بان الجواز مشروط بالاستهانة برمييه وذلك لا يحصل بهما اه فقد اثبت تخصيص العموم وهو مخالف لنص الزيلعي وخصص بالفير وزج والباقوت دون غيرهما فليتامل ويحمر اه بقي شيء وهو ان الزيلعي استثنى الجواهر وتبعه المؤلف مع انه صرح بجواز الاجار النفيسة ولم يذكر الجواهر العيني ولا الشمني قال نوح أفندي لانها من قبيل الاجار النفيسة بل الاجار النفيسة مستخرجة منها وفي حاشية مسكين تفرقة الزيلعي بين الجواهر والاجار النفيسة في الحكم ليس الا محض تحكم اه لكن ذكر الشيخ اسمعيل في شرحه عن الغاية والجواهر وهي بكار اللؤلؤ وبه اندفع التحكم لانها ليست من جنس الارض ٣٧٠ ومن اعترض على العناية بما في الغاية والزيلعي سعدي أفندي في حواشيه علمه اوسبقه

اليه في التارخانية فانه بعد ما ذكر الاعتراض والجواب السابقين وعزاهما الى السغناقي قال واعلم ان هذه الرواية مخالفة لما في المحيط أي من الجواز بكل ما كان من جنس الارض كما مر عن الهداية (قوله امالا انها ليست من جنس الارض) هذا خاص فيما قبل الذهب

يضره والتقيد بالحصى لبيان الاكل والا فيجوز الرمي بكل ما كان من جنس الارض كالحجر والمدر وما يجوز التيمم به ولو كغمام من تراب ولا يجوز بالخشب والعنبر والؤلؤ والجواهر والذهب والفضة امالا انها ليست من جنس الارض اولانها نثار وليست برمي اولانه اعزازا لاهانه وكذا التقيد بالحصى المحذف لبيان الاكل فانه لو رماها با كبر منه جاز لمحصل المقصود غير انه لا يرمي بالكار من الحجارة كيلا يتأذى به غيره ولورمي صح وكزه ولم يبين الموضوع المأخوذ منه المحصل انه يجوز اخذ من أي موضع شاء فليأخذها من مزدلفة أو من قارعة الطريق ويكره من عند الجمرة تنزيها لانه حصى من لم يقبل حجه فانه من قبل حجه رفع حصاه كما ورد في الحديث ولم يشترط طهارة الحجارة لانه يجوز الرمي بالحجر النجس والافضل غسلها وفي مناسك الحصري جرى التوارث بحمل الحصى من جبل على الطريق فيحمل منه سبعين حصاة قال وفي مناسك الكرماني يدفع من المزدلفة بسبع حصيات وقال قوم بسبعين حصاة وليس مذهبا اه كذا في معراج الدرارية وفي فتح القدير ويكره ان يلتقط

والفضة وقوله واما لانها نثار خاص بهما كما هو مذكور في السعدية عن الغاية وقوله واما لانه اعزازا لانه يشتمل الكل حجرا الاحشب ان كان مما ليس له قيمة (قوله كما ورد في الحديث) جعله في الهداية اثر او قال في الفتح وقوله به ورد الاثر كانه ما عن سعيد بن جبير قلت لابن عباس ما بال الجمار ترمى من وقت الحليل عليه السلام ولم تصره ضابا تسدا لافق فقال اما علمت ان من يقبل حجه يرفع حصاه قال ومن لم يقبل ترك حصاه قال محاهدنا سمعت هذا من ابن عباس جعلت على حصاتي علامة ثم قوسطت الجمرة فرميت من كل جانب ثم طلبت فلم أجده تلك العلامة شيئا اه لكن في حاشية المدني عن شرح النقاية لمن لا على الفاري انه رواه الدارقطني والحاكم وصححه عن أبي سعيد الخدري قال قلت لرسول الله هذه الجمار التي ترمى بها كل عام فحسب انها تنقص فقال انه ما يقبل منها رفع ولولا ذلك لرايتها أمثال الجبال اه واستشكاه ابن كمال باشا بان حج المشركين غير مقبول واجيب بان الكفار قد تقبل عباداتهم فيجازون عليها في الدنيا اقول المراد أعمالهم التي هي عبادات صورة لا حقيقة لان مثل الحج لا يكون عبادة الابالنية والكافر ليس من أهلها كما صرحوا به تأمل هذا وفي مني خمس آيات هذه احداها وقد نظمها بعضهم فقال وأي مني خمس فمن اتساها * فحاج بيت الله لوجاوزوا الحدا * ومنع حداة خطف لحم بارضاها * وقلة وجدان العوض بها عدا * وكون ذباب لا يعاقب طعمها * ورفع حصى المقبول دون الذي ردا (قوله وليس مذهبا) قال في الثمر نبلا يعارضه قول الجوهرة ويستحب أن يأخذ حصى الجمار من المزدلفة أو من الطريق اه ولذا قال في الهداية يأخذ الحصى من أي موضع شاء اه فالنفي ليس الاعلى التعيين أي لا يتعين الاخذ من المزدلفة لنا مذهبا وما قاله في الهداية يقتضي خلاف ما قيل

انه يلتقطها من الجبل الذي على الطريق في المزدلفة وما قبل يأخذ من المزدلفة سبعاً فإدائه لاسنة في ذلك يوجب خلافها الاساءة
(قوله وانتهأؤه اذا طلع الفجر الخ) فهان وقت الجواز لا آخره لان المراد به الهبة لا الحمل فالاولى عدم التعرض للانتهاه كما في
عبارة المبسوط المذكرة في الفتح ثم ظهر لي الجواب بانه أراد بيان وقت الجواز أداء كما أفاده في شرح اللباب لكن في الفتح
ويثبت وصف القضاء في الرمي من غروب الشمس عند أي حنيفة الا انه لا شيء فيه سوى ثبوت الاساءة ان لم يكن لعذر اه نامل
هذا وفي حاشية المدني عن حاشية شيخه بعد عزوه ما ذكره المؤلف الى المبسوط والمحيط ٣٧١ الرصوى قال لكن في الهداية

والزبلي والعيني والبدائع
والكافي والكرماني
وغیرها ان وقته من
طلوع الفجر الى غروب
الشمس وقال في مبسوط
المرخسي ففي ظاهر
المذهب وقته الى غروب
الشمس ولكنه لورمي
بالليل لا يلزمه شيء اه

وكبر بكل حصة واقطع
التلبية بأولها ثم اذبح

وعليه يحمل ما قدمناه
عن الفتح نامل (قوله
والثاني من طلوع الشمس
الى الزوال) قال الرمي
أي المستحب وقد وافق
على الاستحباب العيني
وذكره في مجمع الرواية
عن المحيط أيضاً بصيغة
المسنون ووافقته في النهر
(قوله والرابع قبل
طلوع الشمس الخ) قيده
في الفتح بعداً حاديث
ساقها بعدم العذر قال
حتى لا يكون رمي الضعفة
قبل الشمس ورمي الرعاة

حجر واحد فيكسره سبعين حجراً صغيراً كما يفعله كثير من الناس اليوم ولم يبين وقته وله أوقات
أربعة وقت الجواز ووقت الاستحباب ووقت الاباحة ووقت الكراهة فالاول ابتداءه من طلوع
الفجر يوم النحر وانتهأؤه اذا طلع الفجر من اليوم الثاني حتى لو أخره حتى طلع الفجر في اليوم الثاني
لزمه دم عند أي حنيفة خلافاً لهما ولورمي قبل طلوع فجر يوم النحر لم يصح اتفاقاً والثاني من طلوع
الشمس الى الزوال والثالث من الزوال الى الغروب والرابع قبل طلوع الشمس وبعد الغروب كذا
في المحيط وغيره وجعل في الفتاوى الظهيرية الوقت المباح من المكروه فهي ثلاثة عنده والاكثر
على الاول (قوله وكبر بكل حصة) أي مع كل حصة من السبعة بيان للافضل فلولم يذكر الله أصلاً
أوهل أو سبع أجزاء ولم يذكر الدعاء آخره لان السنة ان لا يقف عندها كما يشير اليه في رمي الجمار
الثلاث وضابطه ان كل جرة بعدها جرة فانه يقف بعدها للدعاء لانه في أثناء العبادة وكل جرة
ليس بعدها جرة ترمى في يومه لا يقف عندها لانه خرج من العبادة كذا في الظهيرية وهو مشكل
فان الدعاء بعد الخروج من العبادة مستحب كما في الصلاة والصوم اذا خرج منه ما فالاولى الاستدلال
بفعله عليه السلام كذلك وان لم تظهر له حكمة وقد يقال هي كون الوقوف يقع في جرة العقبة في
الطريق فيوجب قطع سلوكها على الناس وشدة ازدحام الواقفين والمارين ويقضى ذلك الى
ضرر عظيم بخلافه في باقي الجمرات فانه لا يقع في نفس الطريق بل بمنزل عنه (قوله واقطع التلبية
بأولها) أي مع اول حصة ترميها الحديث الصحيح لم يزل عليه السلام يلبى حتى رمى جرة العقبة ولا
فرق بين المفرد والمتمتع والقارن وقيد بالمحرم بالجمع لان المعتمر يقطع التلبية اذا استلم الحجر لان
الطواف ركن في العمرة فيقطع التلبية قبل الشروع فيها وقيد بكونه مدركاً للجمع بادراك الوقوف
بعرفة لان فائت الحج اذا تحلل بالعمرة يقطع التلبية حين يأخذ في الطواف لان العمرة واجبة عليه
فصار كالمعتمر والمحصر يقطعها اذا ذبح هديه لان الذبح للتحلل والقارن اذا كان فائت الحج يقطع
حين يأخذ في الطواف الثاني لانه يتحلل بعده وأشار بالرمي الى انه يقطعها اذا فعل واحد من
الامور الاربعة التي تفعل في الحج يوم النحر فيقطعها ان حلق قبل الرمي أو طاف الزيارة قبل الرمي
والذبح والحلق أو ذبح قبل الرمي دم التمتع أو القران ومضى وقت الرمي المستحب كفعله فيقطعها
اذا لم يرم جرة العقبة حتى زالت الشمس كذا في المحيط (قوله ثم اذبح) أي على جسده الافضلية
لان الكلام في المفرد وهو ليس بواجب عليه وانما يجب على القارن والمتمتع وأما الاضحية فان كان
مسافراً فلا اضحية عليه والاذبحه كما لم يكن وقد ثبت في حديث جابر الطويل انه عليه السلام ذبح
بيده ثلاثاً وستين بدنة وأمر علياً فذبح ما بقي وأشركه في هديه ثم أمر من كل بدنة ببضعة فجعلت في قدر

للا يلزمهم الاساءة وكف بذلك بعد الترخص (قول المصنف وكبر بكل حصة) كذا روى ابن مسعود وابن جابر وأم سليمان
وظاهر المرويات من ذلك الاقتصار على الله أكبر غير انه روى عن الحسن بن زياد انه يقول الله أكبر رغم الشيطان وخزبه وقيل
يقول أيضاً اللهم اجعل حجى مبروراً وسعدي مشكوراً وذنبي مغفوراً كذا في الفتح (قوله فالاولى الاستدلال بفعله عليه الخ) قال
في الفتح على هذا تطافرت الروايات عنه عليه السلام ولم يظهر حكمة تخصيص الوقوف والدعاء بغيرها من الجمرتين فان تخالفاً لانه
في اليوم الاول لكثرة ما عليه من الشغل والحلق والافاضة الى مكة فهو منعدم فيما بعده من الايام (قوله وقيد بالمحرم بالجمع)

نسب اليه هذا التقييد وان لم يكن مصرحاً به وكذلك ما بعده لان الكلام فيه فهو مما تضمنه كلامه (قوله ومراده ان ياخذ من كل شعرة الخ) قال في الشربة لايسته قلت يظهر لي ان المراد بكل شعرة أي من شعر الراس على وجه اللزوم او من الكل على سبيل الاولوية فلا مخالفة ٣٧٢ في الاجزاء لان الراس كالبكل كافي للحلق (قوله وفي فتح القدير انه هو الصواب)

قال في النهروان واقفه ما في الملتقط عن الامام حلفت رأسي بمكة فخطاني الحلاق في ثلاثة اشياء لما ان جلست قال استقبل القبلة وناولته الجانب الايسر فقال ابدأ باليمن فلما اردت ان اذهب قال ادفن شعرك فرجعت فدفنته اه قات وفي المعراج روى انه عليه

ثم احلق او قصر والحلق أحب وحل لك كل شيء غير النساء

الصلاة والسلام حلق رأسه من عين الحلق وعن الشافعي من عين الحلق واعتبرنا عين الحلق وهو عين الحلق قال الكرماني ذكره بعض أصحابنا ولم يعزه الى أحد بل الاولى اتباع السنة فانه عليه الصلاة والسلام بدأ بيمينه في الصحيح وقد أخذ أبو حنيفة رجه الله بقول الحجام حين قال ادن الشق الايمن من رأسك وفيه حكاية معروفة اه وهذا أيضا يؤيد ما استصوبه في الفتح ويفيد

فطبخت فاكلام من مجهاوشر با من مرقاتهم ركب الى البيت فصلى بمكة الظهر قال ابن حبان والحكمة في انه صلى الله عليه وسلم نحر ثلاثا ووسيتين بدنه انه كان له يوم ثلاث وستون سنة فقهر لكل سنة بدنه (قوله ثم احلق او قصر والحلق أحب) بيان للواجب والمراد بالحلق ازالة الشعر ربع الرأس ان أمكن والا بان كان أقرع فيجري الموسى على رأسه ان أمكن واحب على المختار والا بان كان على رأسه قروح لا يمكن امرار الموسى عليه ولا يصل الى تقصيره فقد سقط هذا الواجب وحل كمن حلقتها والاحسن ان يؤخر الاحلال الى آخر الوقت من أيام النحر ولو أمكنه الحلق لكن لم يجز آلة ولا من يحلقها فليس بعذر وليس له الاحلال لان اصابه الآلة مرحوفي كل ساعة ولا كذلك به القروح وانما لها والازالة لا تختص بالموسى بل بأي آلة كانت أو بالنورة والمستحب الحلق بالموسى لان السنة وردت به والمراد بالتقصير ان يأخذ الرجل أو المرأة من رؤس شعر ربع الرأس مقدار الاثملة كذا ذكر الشارح ومراده ان يأخذ من كل شعرة مقدار الاثملة كما صرح به في المحيط وفي البدائع قالوا يجب ان يزيد في التقصير على قدر الاثملة حتى يستوفي قدر الاثملة من كل شعرة برأسه لان أطراف الشعر غير متساوية عادة قال الحلبي في مناسكه وهو حسن والاثملة بفتح الهمزة والميم وضم الميم لغة مشهورة ومن خطأ رويها فقد أخطأ واحداً الا نامل ثم التحير بين الحلق والتقصير انما هو عند عدم العذر فلو تذر الحلق لعارض تعين التقصير أو التقصير تعين الحلق كأن لبده يصمغ فلا يعمل فيه المقرض وانما كان الحلق افضل لدعائه عليه السلام للحلقين بالرجة ثنتين أو ثلاثا وفي الثالثة أو الرابعة للتقصير ين بها ويستحب حلق الكل للاتباع ولم يذكر سنن الحلق لانه لا يخص الحلق في الحج لان أصل الحلق في كل جمعة مستحب كما صرح به في القنية ويعتبر في سنته البداءة باليمن للحلق لا الحلق فيبدأ بشقه الايسر ومقتضى النص البداءة بيمين الرأس لما في الصحيحين انه عليه السلام قال للحلق خذ وأشار الى الجانب الايمن ثم الايسر ثم جعل يعطيه الناس وفي فتح القدير انه هو الصواب وهو خلاف ما ذكر في المذهب ويستحب دفن شعره والدعاء عند الحلق وبعد الفراغ مع التكبير وان رمى الشعر فلا بأس به وكراهة القاؤه في الكنف والغتسل كذا في فتاوى العلماي ويستحب له ان يقص أطفاره وشواربه بعد الحلق للاتباع ولا يأخذ من محبته شيئا لانه مثله ولو فعل لا يلزمه شيء (قوله وحل لك غير النساء) أي بالحلق أي فعل التطيب لمحدث الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم محرمة حين أحرم وحله حين أحل قبل ان يطوف بالبيت وحرم الدوامي كالوطه أفاد انه ليس قبل الحلق تحليل لشيء مما كان حلالا بالأحرام ويدل عليه ما في المبسوط والحاصل ان في الحج احلالين أحدهما بالحلق والثاني بالطواف وما في الهداية وغيرها من أن الرمي ليس من أسباب التحلل عندنا بخالفه ما في فتاوى قاضيان ولغظه وبعد الرمي قبل الحلق يحل له كل شيء الا الطيب والنساء وعن أبي يوسف يحل له الطيب أيضا وان كان لا يحل له النساء والصحيح ما قلنا لان الطيب داع الى الجماع وانما عرفنا حل الطيب بعد الحلق قبل طواف الزيارة بالآثر اه وينبغي أن يحكم بضعف ما في الفتاوى لما قدمنا وما في المحيط ولغظه

ان خلافه ليس مما ثبت عند أهل المذهب (قوله وينبغي أن يحكم بضعف ما في الفتاوى) قال في الشربة لايسته أقول لم ولو يقتصر قاضيان على ما نقله عنه في البحر لانه نص على ما وافق الهداية أيضا قبل هذا بقوله والخروج عن الاحرام انما يكون بالحلق أو التقصير فاذا حلق أو قصر حل له كل شيء الا النساء ما لم يطف بالبيت مروى ذلك عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى

الله تعالى عليه وسلم وبعد الرمي قبل الحلق يحل له كل شيء الا الطيب والنساء عن أبي يوسف يحل له الطيب أيضا وان كان لا يحل له النساء والصحيح ما قلنا ان الطيب داع الى التجماع وانما عرفنا حل الطيب بعد الحلق قبل طواف الزيارة بالاثرة اه فلاولى أن يرد كلامه المذكور نائبا بكلامه الاول لانه ألزم لموافقته ما في الهداية ودليله ما في الصحيحين ولانه يتناقض الاول بالثاني وقواه وانما عرفنا حل الطيب الخ جواب عن سؤال مقدر كانه قال قائل الطيب داع الى النساء فكان ممنوعا منه مطلقا فخصه بالرمي وحل بالحلق للآثر لكن لم يأت بدليل لتحليل الرمي لشيء فالرجوع لكلامه الاول الموافق للهداية ومحصره التحلل بالحلق بقوله والخروج عن الاحرام انما يكون بالحلق وبهذا يعلم بطلان ما ينسب لقاضي بخان من ان الحلق لا يحل به الطيب (قول المصنف فطف للركن سبعة أشواط) قال الرمي وسعى طواف الزيارة وطواف الافاضة وطواف يوم النحر وطواف الركن كما في العيني وسيأتي ان طواف الصدر يسمى طواف الافاضة لانه لاجله يفيض الى البيت من منى اه هذا وشرايطه صحة الاسلام وتقديم الاحرام والوقوف والنية واتيان اكثره والزمان ويوم النحر بعده والمكان وهو حول البيت داخل المسجد وكونه بنفسه ولو بمجولا فلا يجوز النيابة الا لمعنى عليه وواجباته المشي للقادر والقيام واتمام السبعة والطهارة عن الحدث وستر العورة وفعاله في أيام النحر وأما الترتيب بينه وبين الرمي والحلق فسنة ولا مفسد للطواف ولا قنات قبل الممات ولا يجزئ عنه البسول الا اذا مات بعد الوقوف بعرفة وأوصى باتمام الحج تجب البدنة لطواف الزيارة وجازجه اه لباب ٣٧٣ أى صحه وكل لمنسك

الطرابلسي عن محمد فيمن مات بعد وقوفه بعرفة وأوصى باتمام الحج يذبح

ثم الى مكة يوم النحر أو غدا أو بعده فطف للركن سبعة أشواط بالرمل وسعى ان قدمتها والا فعلا وحل لك النساء

عنه بدنة للزلفة والرمي والزيارة والصدر وجزاه فلهذا دليل على انه اذا مات بعرفة بعد تحقق

ولو أبيع له التحلل فغسل رأسه بالمحطى وقلم ظفروه قبل الحلق فعليه دم لان الاحرام باق لانه لا يحل الا بالحلق فقد بدجنى عليه وقد ذكر الطحاوي لادم عليه عند أبي يوسف ومحمد لانه أبيع له التحلل فيقع به التحلل اه فلو كان التحلل بالرمي حاصل في غير الطيب والنساء لم يلزمه دم بتقليم الاظفار وتخريج على قول الطحاوي عندهما بعد كما لا يخفى (قوله ثم الى مكة يوم النحر أو غدا أو بعده فطف للركن سبعة أشواط بالرمل وسعى ان قدمتها والافعال) أى ثم ربح في واحد من هذه الايام الثلاثة لاداء الركن الثاني من ركني الحج وقد قدمنا ان الركن اكثرها وهو اربع اشواط على الصحيح وما زاد عليها واجب بخبر بالدم وأول وقت صحته اذا طلع الفجر يوم النحر ولو قبل الرمي والحلق وليس له وقت آخر تفوت الصحة ببقوته بل وقته العمر وأما الواجب فهو فعله في يوم من الايام الثلاثة عند أبي حنيفة حتى لو أخره عنها مع الامكان لزمه دم وأفضلها أولها كالاخية وقد ورد في الحديث انه عليه السلام طاف بعد صلاة الظهر يوم النحر للركن وأفاد انه مخير في تقديم الرمل والسعي اذا طاف للقدم وفي تأخيرهما لطواف الركن وانهما لا يتكرران في الحج ولم يتكلم على الافضية وقالوا الافضل تأخيرهما لطواف الركن ليصير اتبع للفرض دون السنة (قوله وحل لك النساء) يعني بالحلق

الوقوف تجبر عن بقية أعمال البدنة فلا ينافي ما في المبسوط انه تجب البدنة لطواف الزيارة اذا فعل بقية الاعمال الا الطواف ويؤيده ما في قاضي بخان والسراجية ان الحاج عن الميت اذا مات بعد الوقوف بعرفة جاز عن الميت لانه أدى ركن الحج أى ركنه الاعظم الذي لا يفوت الا ببقوته لقوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة وهو لا ينافي ما سبق من وجوب البدنة فانه يجب من مال الميت - ثم اه شارح لباب (قوله وقد ورد في الحديث الخ) قال في الباب واذا فرغ من الطواف رجع الى منى فصلى الظهر بها وقال شارحه أى بمنى أو بمكة على خلاف فيها ذكره ابن الهمام والثاني أظهر تغلا وعتلا أما النقل فلما ورد في الكتب الستة انه صلى الله عليه وسلم صلى الظهر بمكة وأما العقل فلانه عليه السلام لا شك انه أسفر جدا بالمشعر الحرام ثم أتى منى في العجوة فحرم يسده الشريفه بدنه ثلاثا وستين بدنة وعلى رضى الله عنه أكل المائة ثم قطعت من كل واحدة قطعة فطبخت فاكل منها ثم حلق فأتى بمكة وطاف وسعى فلا بد من دخول وقت الظهر حينئذ والصلاة بمكة أفضل فلا وجه لعدوله الى منى ثم لا يعارض حديث الجماعة حديث مسلم بانفراده انه عليه السلام صلى الظهر بمنى قال ابن الهمام ولا شك ان أحد الخبرين وهم واذا تعارضا ولا بد من صلاة الظهر في أحد المكانين ففي مكة بالمسجد الحرام أولى لثبوت مضاعفة الفرائض فيه ولو تجسنا الجمع جلتا فعليه على الاطاعة بسبب اطلاع عليه موجب نقصان المؤدى أولا اه (قوله وأفاد انه مخير في تقديم الرمل والسعي الخ) قال الرمي قدم عن التحفة افضلية التأخير وأقول فلولم يفعلها ما في هذين الطوافين فعلها ما في إيف الصدر لان السعي غير مؤثقت كما

سبصر حبه في الجنائيات وصرحوا بان الرمل بعد كل طواف يعقبه سعي فيه علم انه يأتي بهما في الصدر لولم يقدمهما ولم أراه صرحوا بان علم من اطلاقهم تامل (قوله موقوف على الركن منها) أي من الاشواط (قوله وفي الظهر بقول يالي أيام النحر منها) تقدم الكلام فيه في باب الاعتكاف (قوله وهو عمد الى طلوع الشمس من الغد) ذكر مثله في البحر العميق ومنسك الفارسي والطرابلسي ويخالفه ما في لباب المناسك وشرحه من انه اذا طلع الفجر فقد فات وقت الاداء عند الامام خلافا لهما وبقي وقت القضاء اتفاقا فهو صريح في ان آخر رمي ٣٧٤ في هذين اليومين طلوع الفجر وأقره عليه الشارح المرشدي ومثله في منسك العفيف

ويدل عليه قول صاحب البدائع فان آخر رمي فيهما الى الليل فرمى قبل طلوع الفجر جاز ولا شيء عليه لان الليل وقت الرمي في أيام الرمي لما روينا من الحديث اه وقول وكره تأخيره عن أيام النحر ثم الى منى فارم الجمار الثلاث في ثاني النحر بعد الزوال بادئا بما يلي المسجد ثم بما يليها ثم بجمرة العقبة وقف عند كل رمي بعده رمي ثم عدا كذلك ثم بعده كذلك ان مكثت

السابق لا بالطواف لان المحلق هو المحلق دون الطواف غير انه آخر عمله في حق النساء الى ما بعد الطواف فاذا طاف عمل المحلق عمله كالطلاق الرجعي آخر عمله الى انقضاء العدة لمحاخته الى الاسترداد فاذا انقضت عمل الطلاق عمله فبانته به والدليل على ذلك انه لو لم يحلق حتى طاف بالبيت لم يحل له شيء حتى يحلق كذا ذكر الشارح وغيره وهكذا صرح في فتح القدير انه لا يخرج من الاحرام الا بالمحلق فاودانه لو ترك المحلق اصلا وقلم ظفروه او غطى رأسه قاصدا التحلل من الاحرام كان ذلك جنابة موجبة للجزاء وحل النساء موقوف على الركن منها وهي أربعة فقط (قوله وكره تأخيره عن أيام النحر) أي تأخير الطواف كراهة تحريم لترك الواجب وهو أداءه فيها وأشار به الى رد ما ذكره القدوري في شرحه من أن آخره آخر أيام التشريق ولو قال وكره تأخيرهما عن أيام النحر لكان أولى ليفيد حكم المحلق كالطواف وحمل الكراهة ولزوم الدم بالتأخير انما هو عند الامكان كما في المحيط من أن الحائض اذا طهرت في آخر أيام النحر فان أمكنها الطواف قبل الغروب ولم تفعل فعلها دم للتأخير وان لم يمكنها طواف أربعة اشواط فلا شيء عليها ولو حاضت بعدما قدرت على الطواف فلم تطف حتى مضى الوقت لزومها الدم لانها مقصورة بتفريطها وفي الظهر بقول يالي أيام النحر منها (قوله ثم الى منى فارم الجمار الثلاث في ثاني النحر بعد الزوال بادئا بما يلي المسجد ثم بما يليها ثم بجمرة العقبة وقف عند كل رمي بعده رمي ثم عدا كذلك ان مكثت) أي ثم رح الى منى فارم الجمار اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر البيوتة بمعنى لانها ليست بواجبة لان المقصود الرمي لكن هي سنة حتى قال الاسبيعي ولا يبيت بمكة ولا بالطريق ويكره أن يبيت في غير أيام منى وأشار بقوله بعد الزوال الى أول وقته في ثاني النحر وثالثه حتى لو رمى قبل الزوال لا يجوز ولم يذكر آخره وهو عمد الى طلوع الشمس من الغد فلورمي ليلاصح وكره كذا في المحيط فظهر ان له وقتين وقتا للصحة ووقتا لكراهة بخلاف الرمي في اليوم الاول فان له أربعة اوقات كما بيناه وما في الفتاوى الظهيرية من أن اليوم الثاني من أيام التشريق كاليوم الاول ولو أراد ان ينفر في هذا اليوم له أن يرمي قبل الزوال وانما لا يجوز قبل الزوال لمن لا يريد النفر فمحمول على غير ظاهر الرواية فان ظاهر الرواية انه لا يدخل وقته في اليومين الا بعد الزوال مطلقا وفي المحيط ولو أخر رمي الجمار كلها الى اليوم الرابع رماها على التأليف لان أيام التشريق كلها وقت رمي فيقضى مرتبا كالمسنون وعليه دم واحد عند أبي حنيفة لان الجنائيات اجتمعت من جنس واحد فيمعلق بها كفارة واحدة ولو تركها حتى غابت الشمس

الحاوي القدسي والمكروه في اليوم الاول ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس وكذا في اليوم الرابع عند أبي حنيفة وما بين هذه الايام كلها من الدنيا الى الثلاث اه وقول الحدادي في الجوهره وان رمي بالليل قبل طلوع الفجر جاز ولا شيء عليه اه

وكأن فيه اختلاف الرواية ثم رأيت في المنسك الاوسط للمنلاسنان الرومي حكاية الخلاف الشمس حيث قال وقال أصحابنا ان وقت أداء رمي الجمار في اليوم الاول والثاني من أيام التشريق من زوال الشمس الى طلوع الفجر من الغد وقال بعضهم الى طلوع الشمس من الغد اه كذا في حاشية المدني عن حاشية شيخه (قوله فظهر ان له وقتين الخ) فوقت الصحة من الزوال الى طلوع الشمس ووقت الكراهة من غروب الشمس الى طلوعها وهذا كله وقت الاداء في اليومين الثاني والثالث قال في اللباب وشرحه واذا طلع الفجر أي صبح الرابع فقد فات وقت الاداء أي عند الامام خلافا لهما وبقي وقت القضاء أي اتفاقا الى آخر أيام التشريق فلأخره أي الرمي عن وقته أي المعين له في كل يوم فعليه القضاء والجزاء وهو لزوم الدم وبفوت وقت القضاء بغروب الشمس من الرابع اه وسيشير الى ذلك قريبا

(قوله فظهر بهذا الخ) قال في اللباب وبغروب الشمس من هذا اليوم أي الرابع يفوت وقت الاداء والقضاء بخلاف ما قبله ولولم
 يرم يوم النحر أو الثاني أو الثالث وماه في الليلة المقابلة أي الآتية لكل من الأيام الماضية ولا شيء عليه سوى الاساءة ان لم يكن
 بعذر ولورمي ليلة الحادي عشر عن غدها لم يصب لان الليالي في الحج في حكم الأيام الماضية لا المستقبلية أي فيجوز رمي يوم الثاني من
 أيام النحر ليلة الثالثة ولا يجوز فها رمي يوم الثالث ولولم يرم في الليل رماه في النهار قضاء وعليه الكفارة ولو أحرر رمي الأيام كلها إلى
 الرابع مثلًا قضاها كلها فيه وعليه الجزاء وان لم يقض حتى غربت الشمس منه أي من الرابع فات وقت القضاء وليست هذه
 الليلة أي ليلة الرابع عشر تابعة لما قبلها ليلتي وقت الرمي فيها بخلاف الليالي التي ٣٧٥ قبلها اه موضعها من شرحه

والحاصل انه لو أحرر الرمي
 في غير اليوم الرابع يرمي
 في الليلة التي تلي ذلك
 اليوم الذي أحرر فيه وكان
 أداء لانها تابعة له وليس
 عليه سوى الاساءة لتركة
 السنة وان أحرره إلى اليوم
 الثاني كان قضاء وزمه دم
 وكذا لو أحرر الكل إلى
 الرابع فاذا غربت شمس
 الرابع ولم يرم سقط الرمي
 وزمه دم (قوله فلم يجز
 رمي الاخر بين) أي بناء
 على وجوب الترتيب
 وهذا مقابل للقول بالسنية
 المشار إليه بقوله ليكون
 اتيانه على الوجه المسنون
 ولذا عبر بقوله وعن محمد
 لسدل على انه قول آخر
 فتدبر (قوله وفي اختيار
 السنة) قال في النهر هذا
 سهو بل في اختيار التعيين
 نعم قال في الفتح الذي يقع
 عندي استئنان الترتيب
 لا تعيينه بخلاف تعيين

الشمس في آخر أيام التشريق يسقط الرمي لا تقضاء وقته وعليه دم واحد اتفاقا اه فظهر بهذا ان
 للرمي وقت أداءه وقت قضاءه وأداء بقواه بادئنا إلى آخره إلى الترتيب بين الجمار الثلاث وهو ثابت من
 فعله عليه السلام ولم يبين انه واجب أو سنة وفيه اختلاف في الظهيرية فان غير هذا الترتيب فيبدأ في
 اليوم الثاني بجمرة العقبة فرماها ثم بالوسطى ثم بالتي تلي مسجد الخيف بمنى وهو بعد في يومه أعاد
 الجمرتين الوسطى وجرة العقبة ليلتي بهما مرتباً مسنوناً وعل في المحيط بان الترتيب مسنون قال وان لم يعد
 أجزاءه لان رمي كل جمره قربة تامة بنفسها وليست بتامة للبعض فلا يتعلق جوازها بتقديم البعض
 دون البعض كالطواف قبل الرمي يقع معتد به واذا كان مسنوناً فان رمي كل جمره بثلاث أتم الأولى
 باربع ثم أعاد الوسطى بسبع ثم العقبة بسبع لانه رمي من الأولى أقلها والاقبل لا يقوم مقام الكل
 فلا عبرة به فكانه أني بهما قبل الأولى أصلاً فيعيدهما فان رمي كل واحدة باربع أتم كل واحدة
 بثلاث لانه أني بالاكثر من الأولى وللاكثر حكم الكل فكانه رمي الثانية والثالثة بعد الأولى
 وان استقبل رميها كان أفضل ليكون اتيانه له على الوجه المسنون وعن محمد لورمي الجمار الثلاث
 فاذا في يده أربع حصيات لا يدري من أيهن هي يرمين عن الأولى ويستقبل الجمرتين الباقيتين
 لاحتمال انها من الأولى فلم يجز رمي الاخرين ولو كن ثلاثاً أعاد على كل جمره واحدة ولو كانت حصاة
 أو حصاتين أعاد كل واحدة ويجزئه لانه رمي كل واحدة بأكثرها فوقع معتد به وليكن لم يقع
 مسنوناً اه ما في المحيط وهو صريح في الخلاف وفي اختيار السنة واعتمده المحقق ابن الهمام وقال في
 المجموع ويسقط الترتيب في الرمي وأداء بقوله ان مكثت انه مخير في اليوم الثالث بين النفر والاقامة
 للرمي في اليوم الرابع والاقامة أفضل اتباعاً لفعله عليه السلام كذلك وان الاقامة لطولوع الفجر
 يوم الرابع موجبة للرمي فيه وباطلاقه انه لا فرق بين المبكى والآخر فاق في هذه الاحكام لعموم قوله
 تعالى من يجعل في يومين فلاثم عليه ومن تأخر فلاثم عليه لمن اتقى وهو كالسافر مخير بين الصوم
 والفظر والصوم أفضل وقد قدمنا معنى قوله ووقف عند كل رمي بعده رمي في بحث رمي جمره العقبة
 فراجعه وينبغي أن يحمد الله تعالى وينى عليه ويصلي على نبيه صلى الله عليه وسلم ويدعو الله
 بحاجته ويجعل باطن كفيه إلى السماء في رفع يديه وان يستغفر لآبويه وأقاربه ومعارفه للحديث
 اللهم اغفر للحاج ولن استغفر له الحاج وفي فتح القدير ومن كان مريضاً لا يستطيع الرمي بوضع في يده
 ويرمي بها أو يرمي عنه غيره وكذا المغني عليه ولورمي بحصاتين احدهما لنفسه والاخرى للآخر

الايام والفرق لا يخفى على محصل اه أقول وفيه نظر بل الصواب ما قاله المؤلف فان صرح كلام المحيط باختيار السنة أوضحت
 قال واذا كان مسنوناً الخ وقرر كلامه عليه ثم نقل التعيين بقوله وعن محمد وهذا العنوان كالصريح في اختيار السنة فن أن جاء
 اختيار التعيين وفي اللباب والاكثر على انه سنة قال شارحه كما صرح به صاحب البدائع والكرمانى والمحيط وفتاوى السراجية
 (قوله لمن اتقى) قال في النهر متعلق بما قبله على اعتبار حاصل المعنى أي هذا الخبر ونفى الاثم عنهما للثبوت في قلبه ان
 أحدهما يوجب اتمامه عليه (قوله ويجعل باطن كفيه إلى السماء) قال في النهر وظاهر الرواية انه يجعل باطن كفيه نحو
 الكعبة كما في السراج وقال الثاني يرفع يديه حذاء منكبيه كما في سائر الادعية واقتصر عليه في البحر اه قال في شرح اللباب

واختاره فاضحان وغيره
والظاهر الاول (قوله
والظاهر انها تنزيهية)
نظر فيه في النهر بان عمر
رضي الله تعالى عنه كان
يمنع منه ويؤدب عليه قال
وهذا يؤذن بانها تحريمية
اذلا يؤدب على التنزيهية

ولورميت في اليوم الرابع
قبل الزوال صح وكل
رمى بعده رمي ذرمه ماشيا
والافرا كما وكرد ان تقدم
ثقلك الى مكة وتقيم بمي
لررمي ثم الى المحصب فطف
للصدر سبعة أشواط وهو
واجب الاعلى أهل مكة

اه قال شيخنا فيه نظر فانه
رضي الله تعالى عنه كان
يؤدب على ترك خلاف
الاولى هذا وفي السراج
وكذا يكره للانسان أن
يجعل شيئا من حوائجه
خلفه ويصلي مثل النعل
وشبهه لانه يشعل خاطره
فلا يتفرغ للعبادة على
وجهها (قوله بين منى
ومكة) وحده ما بين الجبل
الذي عند مقابر مكة
والجبل الذي يقابله
مصعدا في الشق الايسر
وأنت ذاهب الى منى
مرتقا عن بطن الوادي
كذا في الباب (قوله
فان الرواح اليه لا يستلزم
النزول فيه) قال في النهر
لا يخفى ان المصنف في هذا

جاز ويكره ولا ينبغي أن يترك الجماعة مع الامام بمسجد الخيف ويكثر من الصلاة فيه امام المنارة
عند الاحجار اه وقد قدمنا ان المرأة لو تركت الوقوف بالمزدلفة لاجل الزحام لا يلزمها شيء فينبغي
انها لو تركت الرمي له لا يلزمها شيء والله سبحانه أعلم (قوله ولورميت في اليوم الرابع قبل الزوال
صح) يعني عند أبي حنيفة اقتداء بابن عباس وقياسا على الترك وقال لا يجوز اعتبارا بسائر الايام قيد
بالرابع احترازا عن الثاني والثالث فانه لا يجوز قبل الزوال اتفاقا لوجوب اتباع المنقول عنه عليه
السلام لعدم المعقول فلم يظهر أثر تخفيف فيها بتجوز الترك بالتقديم وفي المحيط وأما وقت الرمي في
اليوم الرابع فعند أبي حنيفة من طلوع الفجر الى غروب الشمس الا ان ما قبل الزوال وقت مكروه
وما بعده مسنون اه فعلم انه قبل الزوال صحيح مكروه عنده (قوله وكل رمي بعده رمي فارمه ماشيا
والافرا كما) بيان للافضل واختيار لقول أبي يوسف على ما حكاه في الظهيرية عن ابراهيم بن
المجراح قال دخلت على أبي يوسف فوجدته مغمى عليه ففتح عينه فرآني فقال يا ابراهيم اعمأ افضل
للحاج ان يرمي راجلا أو ركا فقلت راجلا فخطأني ثم قلت ركا فخطأني ثم قال ما كان يوقف عندها
فلا فضل ان يرمي راجلا وما لا يوقف عندها فالفضل ان يرمي راجلا كما قال فخرجت من عنده فما
بلغت الباب حتى سمعت صراخ النساء انه قد توفي الى رحمة الله تعالى فلو كان شيء افضل من هذا كره
العلم لا تشتغل به في هذه الحالة لان هذه الحالة حالة الندامة والحسرة اه وأما قول أبي حنيفة ومحمد
فعلى ما في فتاوى قاضحان ان الرمي كله ركا افضل في قول أبي حنيفة ومحمد وعلى ما في فتاوى
الظهيرية ان الرمي كله ماشيا افضل فان ركب اليها فلا بأس به يعني عندهما لانه حكى قول أبي يوسف
بعده فتحصل ان في هذه المسئلة ثلاثة أقوال ورجح في فتح القدير ما في الظهيرية لان أداءها ماشيا
أقرب الى التواضع والخشوع وخصوصا في هذا الزمان فان عامة المسابرين مشاة في جميع الرمي فلا يؤمن
من الاذى بالر كوي بينهم بالزحمة ورميه عليه السلام ركا انما هو ليظهر فعله ليقسدي به كطوافه
را كما اه ولو قيل بأنه ماشيا افضل الا في رمي جرة العقبة في اليوم الاخير فهو ركا كما افضل لكان
له وجهه باعتبار انه ذاهب الى مكة في هذه الساعة كما هو العادة وغالب الناس ركا فلا يذاه في
ركوبه مع تحصيل فضيلة الاتباع له صلى الله عليه وسلم (قوله ويكره ان تقدم ثقلك الى مكة وتقيم بمي
لررمي) لا ثرا بن أبي شيبة عن ابن عمر رضي الله عنه من قدم ثقله قبل النفر فلا حرج له وأراد نفي
الكمال ولانه يوجب شغل قلبه وهو في العبادة فيكره والظاهر انها تنزيهية والثقل متاع المسافر
وحشمه وهو بتقنين وجهه أفعال وأشار الى انه يكره ترك أمتعته بمكة والذهاب الى عرفات بالطريق
الاولى لانها العبادة المقصودة بخلاف الرمي وينبغي أن يكون محل الكراهة في المسئلتين عند عدم
الامن عليها بمكة أما ان أمن فلا لعدم شغل القلب (قوله ثم الى المحصب) أي ثم رح اليه وهو يضم
الميم وفتح المهمتين وهو الابطخ موضع ذات حصي بين منى ومكة وليست المقبرة منه وكانت الكفار
اجتمعوا فيه وتحالفوا على اضرار رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل عليه السلام فيه اراءة لهم لطيف
صنع الله به وتكرمه بنصرتيه فصارت ذلك سنة كالمثل في الطواف وعبارة الجمع اولى من عبارة
المصنف حيث قال ثم ينزل بالمحصب فان الرواح اليه لا يستلزم النزول فيه وفي فتاوى قاضحان وينزل
بالمحصب ساعة وفي فتح القدير ويصلي فيه الظهر والعصر والمغرب والعشاء ويجمع هجعة ثم يدخل
مكة اه فخالصه ان النزول به ساعة محصل لاصل السنة وأما الكمال فاذ كره الكمال (قوله فطف
للصدر سبعة أشواط وهو واجب الاعلى أهل مكة) وله خمسة أسام ما في الكتاب لانه يصدر عنه أي

الباب استعمل الراح الى الشئ بمعنى النزول فيه ومنه ثم رح الى متى ثم الى عرفات اه ولا يخفى انه لا نزاع في الاولوية (قوله باعتبار ان الكلام فيه) فيه بيان لما اخذ التقييد من كلامه وقوله لان المعتمر الخ ٣٧٧ تعادل للتقييد وقد مر نظير هذا بعينه

يرجع والصدر الرجوع وطواف الوداع لانه يودع البيت به وطواف الافاضة لانه لاجله يفيض الى البيت من منى وطواف آخر عهد بالبيت لانه لا طواف بعده وطواف الواجب واختلف في المراد بالصدر الذي هو الرجوع فعندنا هو الرجوع عن افعال الحج وعند الشافعي هو الرجوع الى اهله ويبتنى عليه انه لو طاف للصدر ثم اقام بمكة لشغل لم تلزمه الاعادة عندنا خلافا له والصحيح قولنا لان الاضافة للاختصاص وهو اما باعتبار ان الصدر سبب او شرط وكل منهما سابق على الحكم وهو بما قلنا وعلى قوله يكون متأخر عن الحكم والفراغ عن الافعال يسمى صدورا ورجوعا عنها الى الحالة التي كانت من قبل ولم يبين وقته وله وقتان وقت الجواز وقت الاستحباب فالاول اوله بعد طواف الزيارة اذا كان على عزم السفر حتى لو طاف كذلك ثم اطلال الاقامة بمكة وله سنة ولم ينو الاقامة بها ولم يتخذها دارا جاز طوافه واما آخره فليس بموقت مادام مقيما حتى لو اقام عام لا ينوي الاقامة فله ان يطوف ويقع اداءه الثاني ان يوقعه عند اعادة السفر حتى روى عن ابي حنيفة انه لو طافه ثم اقام الى العشاء فاجب الى ان يطوف طوافا آخر ليكون توديع البيت آخر مورده كذا في المحيط ولم يشترط المصنف له نية معينة فافاد انه لو طاف بعد ما حل النفر ونوى التطوع اجزاء عن الصدر كما لو طاف بنية التطوع في ايام النحر وقع عن الفرض وافاد ببيان صفة انه لو نفر ولم يطف يجب عليه ان يرجع فيطوفه لكن قالوا ما لم يجاوز المواقيت فان جاوزها لم يجب الرجوع عينه بل اما ان يمضي وعليه دم واما ان يرجع فيرجع باحرام جديد لان الميتات لا يجاوز بلا احرام فيحرم بعمره فاذا رجع ابتداء بطواف العمرة ثم يطوف للصدر ولا شئ عليه لتأخيرها وقالوا الاولى ان لا يرجع ويريق دما لانه انفع للفقراء واسبغ عليه لما فيه من دفع ضرر التزام الاحرام ومشقة الطريق والدليل على وجوبه من السنة احاديث اصرحها ما في صحيح مسلم كانوا ينصرفون في كل وجه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينصرفن احد حتى يكون آخر عهده بالبيت و اراد باهل مكة من اتخذ مكة اوداخل المواقيت دارا فلا طواف صدر على من كان داخل المواقيت وكذا الآفاقى الذي اتخذ مكة دارا ثم بداله الخروج وقيدته في البسائط بان ينوي الاقامة بها قبل ان يحل النفر الاول واما ان نواه بعده لا يسقط عنه في قول ابي حنيفة خلافا لابي يوسف اه والظاهر الاطلاق وحكى الخلاف في الجمع بين ابي يوسف ومحمد والمراد بالنفر الاول الرجوع الى مكة في اليوم الثالث من ايام النحر وكذا لا طواف صدر على منى اذا اراد الخروج منها وقيد بالحرم بالحج باعتبار ان الكلام فيه لان المعتمر ليس عليه طواف الصدر وقيد بكونه أدرك الحج فان فائت الحج ليس عليه طواف الصدر لان العود مستحق عليه ولانه كالمعتمر وأشار الى انه لا سعي عليه ولا رمي في هذا الطواف لعدم ذكرهما ولم يستثن الحائض والنفساء مع اهل مكة في سقوطه عنهم لما سيصرح به في باب التمتع ولما علم ان واجبات الحج تسقط بالعدر وقد صرح قاضيخان في فتاواه بسقوط طواف الصدر بالعدر والمحيض والنفساء عذر ولهذا قال في المحيط لو طهرت الحائض قبل ان تخرج من مكة يلزمها طواف الصدر وان جاوزت بيوت مكة مسيرة سفر وطهرت فليس عليها العود وكذا لو انقطع دمها فلم تغتسل ولم يذهب وقت الصلاة حتى خرجت من مكة لم يلزمها العود لانه لم يثبت لها احكام الطاهرات وقت الطواف وان خرجت وهي حائض ثم اغتسلت ثم رجعت الى مكة قبل ان تجاوز المواقيت فعليها الطواف وان

من المؤلف عند قول المتن واقطع التلبية باولها فقال وقيد بالحرم بالحج وقيد بكونه من ركاب الحج وما يوجد في بعض النسخ من تغيير قيد في الموضوعين هنا الى لم يقيد بتصرف ناشئ عن عدم الفهم لانه لو كانت النسخة كذلك لتناقض مع قوله لان المعتمر الخ وقوله لان العود الخ لان عدم التقييد يفيد سبب اطلاقه ان يكون على المعتمر وفائت الحج طواف الصدر لانه ليس عليهم ذلك واما عبارة النهر حيث قال ولم يقيد فريد عليها ما قلنا ويبقى تعليقه بقوله لان الكلام فيه ضائعا قدبر (قوله ولم يستثن الحائض والنفساء مع اهل مكة في سقوطه عنهم لما سيصرح به في باب التمتع ولما علم ان واجبات الحج تسقط بالعدر) كذا في بعض النسخ وفي بعضها بعد قوله في سقوطه عنهم لما علم في واجبات الحج (قوله وان جاوزت بيوت مكة مسيرة سفر) هذا القيد غير معتبر المفهوم دل عليه ما بعده

(قوله والمجاورة بهما مروية) قال في النهر وبقوله قال الخائفون المختاطون من العلماء كافي الاحياء قال ولا يظن ان كراهة القيام تناقض فصل البعثة لان هذه الكراهة عليها ضعف الحاق وقصورهم عن القيام بحق الموضوع قال في الفتح وعلى هذا فيجب كون الجوار في المدينة المشرفة كذلك يعني مكروهها عنده فان تضاعف السبوات وتعاطمها ان فقد فيها مخافة السامة وقلة الادب المفضي الى الاخلال بوجوب التوقير والاحلال قائم (قوله ولم يذكر المصنف الخ) قال في النهر لم يذكر تعميل العتبة قبل الشرب كما في الفتح ولا الاستقاء بنفسه ولا رجوع القهقري كما في الجمع لما قيل من انه لم يثبت شيء من ذلك من فعله عليه الصلاة والسلام واما الا للترام والتشبت فجاء فيهما حديثان ضعيفان اه وما ذكره من انه عليه السلام لم يثبت عنه الاستقاء بنفسه لما في الفتح عن الطبقات مرسلاته صلى الله تعالى عليه وسلم لما افاض نزع بالدولم نزع معه احد فشرب ثم افرغ باقي الدلو في البئر وقال لولا ان تغلبكم الناس على سقايته لم ينزع منها احد غيري وجمع في الفتح بين هذا وبين ما في حديث جابر انهم نزعوا له بان هذا كان عقب طواف الوداع وذلك عقب طواف الافاضة وتسامه فيه على ان قوله لولا ان تغلبكم الناس الخ يكفي في اثبات المقصود ويدل على ان تركه له ٣٧٨ كان لذلك العذر ان لم يثبت نزع عليه الصلاة والسلام بنفسه (قوله في خمسة عشر موضعا) قال

في الشرب ليلية ورأيت نظاما للشيخ العلامة عبد الملك بن جمال الدين من لازده العصامي ذكر فيه المواطن للدعاء في مكة المشرفة وعين فيه ثم اشرب من زمزم والتمزم الملتزم وتشبت بالاستار والتصق بالمجدار

جاوزت فلا تعود الاباحام جديد وأشار بطواف الصدر الى الرجوع الى أهله وعلم المجاورة بمكة ولهذا قال في الجمع بعده ثم يعود الى أهله والمجاورة بهما مكروهة يعني عند أي خيفة وعندهما لا تذكره لقوله تعالى ان طهرا يبتى للطائفين والعا كفين والر كع السجود والمجاورة هي العكوف واه ان المجاورة في العادة تنفسي الى الاخلال باجلال بيت الله لكثرة المشاهدة والعكوف في الآية بمعنى اللبس دون المجاورة وقد قرر في فتح القدير فيها كلاما حسانا فراجعه (قوله ثم اشرب من زمزم والتمزم الملتزم وتشبت بالاستار والتصق بالمجدار) بيان للمستحب وقدم الشرب من ماء زمزم على غيره لان المختار تقدمه كما ذكره الشارح واختار في فتح القدير تأخيره عن التزام الملتزم وتعميل العتبة وكيفيته ان يأتي زمزم فيستقي بنفسه الماء ويشربه مستقبلا القبلة ويتضع منه ويتنفس مرات ويرفع بصره في كل مرة وينظر الى البيت ويمسح به وجهه ورأسه وجسده ويصب عليه ان تيسر والتمزم ما بين الركن والباب كما رواه البيهقي حديثا مرفوعا والتشبت التعلق والمراد بالاستار استار الكعبة ان كانت قريبة بحيث ينالها والوضع يديه فوق رأسه بسبوطتين على الجدران قائمتين ويجهت في اخراج الدمع من عينه ولم يذكر المصنف انه يمسي القهقري وذكره في الجمع لكن يفعله على وجه لا يحصل منه صدم أو وطلا حد وهو باك متحسر على فراق البيت الشريف وبصره ملاحظ له حتى يخرج من المسجد وفي رسالة المحسن البصري التي أرسلها الى أهل مكة ان الدعاء هناك يستجاب في خمسة عشر موضعا في الطواف وعند الملتزم وتحت الميزاب وفي البيت وعند زمزم وخلف

مناسكه فكانت خمسة عشر موضعا فقال

ان الدعاء في خمسة وعشره * بمكة يقبل ممن ذكره
 وداخل البيت بوقت العصر * بين يدي جذعه فاستقر
 وعند نثر زمزم شرب الفحول * اذ ادنت شمس النهار للاقول
 كذا مني في ليلة البدر اذا * تنصف الليل فخذ ما يجتدي
 بموقف عند غروب الشمس قل * ثم لدى السدرة ظهرا وكل
 بحر العلوم المحسن البصري عن * خير اوري ذاتا وصفوا ستن
 اه قلت ولا يخفى ان الجمار ثلاثة وانه ليس في كلام المحسن ذكر السدرة فيها تبلغ ستة عشر موضعا فتنبه له اه ما في الشرب ليلية قلت في عذرة العقبة من تلك الاماكن نظر لما مر من انه لا وقوف ولا دعاء عندهما فالظاهر ان الراجز لم يعتبرها فذكر بدلها السدرة واعمله صح نقلا عنها عن المحسن فنسبها اليه وسقطت من كلام المؤلف تبعا لفتح أو عذرة العقبة بناء على ما قدمناه عن الفتح في عمله من انه قيل انه يقول اللهم اجعل حبي مبرورا وسعي مشكورا واذني مغفورا فليستأمل هنا وقد نظم في النهر الاماكن بقوله

قد ذكر النقاش في المناسك * وهو لعمرى عمدة للناسك المقام

وهي المطاف مطلقا والتمزم * بنصف ليل فهو شرط ملتزم
 وتحت ميزاب له وقت السحر * وهكذا خلف المقام المغفر
 ثم الصفا ومروة والمسعى * بوقت عصر فهو قيد برعي
 ثم لدى الجمار والمزدلفه * عند طلوع الشمس ثم عرفه
 وقد روي هذا الوقوف طرا * من غير تعييد بما قد مرا
 صلى عليه الله ثم سلا * وآله والمحبت ما غيبتهما

دعاء الربا يستجاب بكعبة * وملتزم والموقفين كذا الحجر طواف وسعي مرتين وزمزم * مقام وميزاب جبارك تعتبر
 و مراده بالوقوفين عرفته والمزدلفة وبالمروتين الصفا والمروة تغليبا وما ذكره بناء على عذ الجمار ثلاثا لكن نقص نماذ كره المؤلف
 مني وذكر بدله الحجر ولم يذكر أيضا عند رؤية البيت والسدره وقد زاد في الدر المختار عن الباب هذه الثلاثة مع موضعين آخرين في
 الحجر وعند الركن الجبلي ونظمت هذه الخمسة الحقا في النهر بقولي ورؤية بيت ثم حجر وسدره * وركن يمان مع منى ليلة القمر
 وقولي ليلة القمر تابعت فيه قوله في الدر ليلية البدر ومثله ما عرف في الارجوزة ٣٧٩ والظاهر ان المراد به ليلة الثالث عشر لان

الحاج لا يمكن في منى

المقام وعلى الصفا وعلى المروة وفي السعي وفي عرفات وفي مزدلفة وفي منى وعند الجمرات الثلاث وزاد
 غيره وعند رؤية البيت وفي الحطيم لكن الثاني هو تحت الميزاب فهو ستة عشر موضعا (فصل) (قوله ومن لم يدخل مكة ووقف بعرفة سقط عنه طواف القدوم) مجاز عن عدم سنيته في حقه فان
 حقيقة السقوط لا تكون الا في اللزوم اما لانه ما شرع الا في ابتداء الافعال فلا يكون سنة عند التأخر
 ولا شيء عليه بتركه لانه سنة واما لان طواف الزيارة اغنى عنه كالفرض يغني عن تحية المسجد ولذا لم
 يكن للعمرة طواف قدوم لان طوافها اغنى عنه قيد طواف القدوم لان القارن اذا لم يدخل مكة
 ووقف بعرفة فانه صار رافضا لعمرة فليزمه دم لرفضها وقضاؤها كما سيأتي في آخر القرآن (قوله
 ومن وقف بعرفة ساعة من الزوال الى فجر النحر فقد تم حجه ولو جاهلا وانما أو معني عليه) لانه عليه
 السلام وقف بعد الزوال وقال من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج فكان فعله بيان الاول وقته وقوله
 يمانا لآخره والمراد بالساعة العرفية وهو اليسير من الزمان وهو الحمل عند اطلاق الفقهاء
 لا الساعة عند المنجمين كما بيناه في المحيض والمراد بتمام الحج بالوقوف في الحديث وعبارتهم الامن
 من البطلان لاحقيقته اذ بقي الركن الثاني وهو الطواف وأفاد ان النية ليست بشرط لصحة الوقوف
 وقيد به لان الطواف لا بد له من النية حتى لو طاف هاربا من عدو ولا يصح والفرق بينهما ان الطواف
 عبادة مقصودة ولهذا يتنفل به فلا بد من اشتراط أصل النية وان كان غير محتاج الى تعيينه حتى ان
 الحرم لو طاف يوم النحر ونوى به النحر يجزيه عن طواف الزيارة لا عما وجب عليه واما الوقوف فليس
 بعبادة مقصودة ولهذا لا يتنفل به فوجود النية في أصل العبادة وهو الاحرام يغني عن اشتراطه في
 الوقوف مع ان الوقوف أعظم الركنين لكن باعتبار الامن على البطلان عند فعله لامن كل وجه
 (قوله ولو اهل عنه رقيقه باغمائه جاز) أي أحرم أطلقه فشمّل ماذا كان أمره بان يحرم عنه عند محضه
 أولا والاوّل متفق عليه وفي الثاني خلاف أبي يوسف ومحمد بناء على ان المرافقة أمر به دلالة عند العجز
 عند أبي حنيفة وعندهما انما تراد المرافقة لا المرافقة لا غير ويتفرع على ثبوت الاذن دلالة مسائل
 ذكرها في جامع الفصولين منها مسألة الحج ومنها ذبح شاة قصاب شهدها للذبح لا ضمان عليه لا لو
 لم يشدها ومنها ذبح أضحية غيره في أيامها بلا اذنه ذكرها في أكثر الكتب مطلقة وقيدت في بعضها بما
 اذا أجمعها للذبح ومنها وضع القدر على كانون وفيه اللحم ووضع الحطب تحتها وقد النار رجل
 وطبخ لا ضمان عليه ومنها جعل بره في دورق وربط الحمار فساقه رجل حتى طمخه ومنها سقط جل في
 الطريق فحمل بلا اذن ربه فتلفت الدابة ومنها رفع جرة بنفسه فأعانه آخر على الرفع فانتكسرت ومنها
 مزارع زرع الارض بيدر بها ولم ينبت حتى سقاها ربه بالامر بالخارج بينهما لانه لما هيئت للشي

بعدها نامل

فصل (قوله فان

حقيقة السقوط الحج) كان

هذا وجه قوله في النهر

وعبارة أصله أي الوافي

ولم يطف للقدوم من لم

يدخل مكة ووقف بعرفة

فصل (ومن لم يدخل

مكة ووقف بعرفة سقط

عنه طواف القدوم ومن

وقف بعرفة ساعة من

الزوال الى فجر النحر فقد

تم حجه ولو جاهلا وانما

أو معني عليه ولو اهل

عنه رقيقه باغمائه صح

أولى كما لا يخفى اه

ويحتمل ان المراد بوجه

الاولوية ان عبارة المصنف

تشعر بعدم الكراهة

حتم عبر بالسقوط

بخلاف عبارة الوافي نامل

(قوله اما لانه الحج) بيان

لوجه سقوطه والتعليل

الاول مذكور في الهداية

والثاني في التبيين قال

في النهر وفي كل منهما

نظر اما الاول فنقوض بالاربع قبل الظهر والجواب انها في قوة الواجب ولا يخفى ضعفه واما الثاني فلان مقتضاه انه لا كراهة
 عليه في ذلك وهو ممنوع بل هو مسمى كما قال بعضهم نعم لادم عليه (قوله والمراد بتمام الحج) المراد مبتدأ وقوله بتمام الحج متعلق
 به وقوله بالوقوف متعلق بتمام وقوله في الحديث حال من تمام الحج وقوله وعبارتهم بالحجر عطف على الحديث وقوله الامن بالرفع
 خبر المبتدأ (قوله والفرق بينهما ان الطواف الحج) قال في النهر يرد عليه القراءة في الصلاة فانها عبادة مستقلة بدليل انه يتنفل
 بهامع انه لا يشترط لها النية وهذا أمره لاحد ولم يظهر في عنه جواب اه وتعقب بانها ليست عبادة مستقلة لما ذكره القهستاني

في الاعتكاف من ان النذر بها لا يصح مع الا بالانها فرضت تبعا للصلاة لا لعينها (قوله ولم اره صريحا) قال الرمي اطلاقهم يدل عليه اه وفي النهز ظاهر ما في الفتح اي من قوله الا في قريبا عن علم قصده يفيد انه لا بد من العلم بقصده فان لم يعلم ينبغي ان لا تجوز له الاحرام مما بل اما بالعمرة او الحج فان ضاق وقت الحج بان غاب على الظن ان دخول مكة من الميقات ليلة الوقوف مثلا تعين الاحرام بالحج منه والابان دخولا في أثناء ٣٨٠ السنة فبالعمرة لان الاعانة انما تكون بما ينفع لا بغيره وعلى هذا فينبغي انه

لواجر بالعمرة والوقت للحج ان لا يصح وهذا فقه حسن م ارم من اقصحه اه ويرد عليه وعلى المؤلف ما في الشرنبلالية ان المسافر من بلاد بعيدة ولم يكن حج الغرض كيف يصح ان يحرم عنه بعمرة وليست واجبة عليه وقد تمتد الاعشاء ولا يحصل احرام عنه بالحج فيقول مقصده ظاهرا فليتم اه (قوله وقد سبقتم النية منه) وتسام كلامه فهو كني في الصلاة في ابتداءها ثم أدى الافعال ساهيا لا يدري ما يفعل حيث يجزئه لسبق النية اه قال في الفتح ويشكل عليه اشتراط النية لبعض اركان هذه العبادة وهو الطواف بخلاف سائر اركان الصلاة ولم يوجد منه هذه النية اه قال في النهز واقول ما على به فخر الاسلام مبني على عدم اشتراط النية للطواف أصلا وان نية الاحرام

والتريبة صار مستعينا بكل من قام به دلالة وكذا لو سقاها اجنبى والمسئلة بحالها ومنها من أحضر فعلة لهدم دار فهدم آخر بلا اذن لا يضمن استحسانا والاصل في جنسها ان كل عمل لا يتفاوت فيه الناس تثبت الاستعانة فيه بكل أحد دلالة وكل عمل يتفاوت فيه الناس لا تثبت الاستعانة فيه بكل أحد كما لو ذبح شاة وعلقها للسليخ فسلخها رجل بلا اذنه ضمن اه وقد قدمنا ان الاحرام هو النية مع التلبية فاذا نوى الرفيق ولبى صار المغنى عليه محرما لا الرفيق ولذا يجوز للرفيق بعده ان يحرم عن نفسه ويصح منه عن المغنى عليه ولو كان محرما لنفسه ولا يلزم النائب التجرد عن الخيط لاجل احرامه عن المغنى عليه ولو احرم عن نفسه وعن رفيقه وار تكب محظورا حرامه لم يجره جزء واحد بخلاف القارن يلزمه جزا آن لانه محرم باحرامين وشمل ما اذا احرم عنه بحجة أو عمرة أو بهما من الميقات أو بمكة ولم اره صريحا والمراد بالرفيق واحد من أهل القافلة سواء كان مخالطه أو لا كما قالوا فيها اذا خاف عطش رفيقه في التيمم انه الواحد من القافلة كما صرح به الحدادي في السراج الوهاج فينبغي ان يذكر الرفيق في عبارتهم هنا لبيان الواقع لكن ذكر في المحيط انه لو احرم عنه غير رفيقه على قول ابي حنيفة قبل يجوز وقيل لا يجوز ولم يرجح في فتح القدير الجواز لان هذا من باب الاعانة لا الولاية ودلالة الاعانة قائمة عند كل من علم قصده رفيقا كان أولا وأصله ان الاحرام شرط عندنا اتفاقا كالوضوء وسائر العمرة وان كان له شبه بالر كن فخازت النيابة فيه بعد وجودنية العبادة منه عند خروجه من بلده وانما اختلفوا في هذه المسئلة بناء على ان المرافقة تكون امرابه دلالة عند العجز أولا اه ويرجحه أيضا ان المسائل التي ذكرنا ان الاذن ثابت فيها دلالة لم تحتص بواحد معين بل الناس كلهم فهم اعلى السواء وأشار الى انه لو استمر مغنى عليه الى وقت اداء الافعال فأدى عنه رفيقه فانه يجوز وان لم يشهده المشاهد ولم يطف به وصححه صاحب البسوط لان هذه العبادة مما تجزئ فيها النيابة عند العجز كما في استنابة الرمن غير انه ان افاق قبل الافعال تبين ان عجزه كان في الاحرام فقط فصحت النيابة فيه ثم يجزئ هو على موجبها وان لم يقع تحقق عجزه عن الكل غير انه لا يلزم ان الرفيق يفعل المحظور شي بخلاف النائب في الحج عن الميت لانه يتوقع افاقته في كل ساعة فنقلنا الاحرام اليه بخلاف الميت وقد يدبكونه انغى عليه قبل الاحرام اذ لو انغى عليه بعد الاحرام فلا بد من ان يشهده الرفيق المناسك عند اصحابنا جميعا على ما ذكره مفر الاسلام لانه هو الفاعل وقد سبقتم النية منه ويشترط نيتهم الطواف اذا جلوه كما يشترط نيته وقد بنا بالاعشاء لان المريض الذي لا يستطيع الطواف اذا طاف به رفيقه وهو قائم ان كان بأمره جاز ان فعل المأمور كفعل الامر والافلاك في المحيط فظهر ان النائم يشترط صريح الاذن منه بخلاف المغنى عليه وانه يشترط نية المحامل للطواف ان كان المحمول مغنى عليه حتى لو جله وطاف به طالب الغريم لم يجزه بخلاف النائم لا تشترط نية المحامل له

مغنية عنه يفصح عن ذلك ما في البدائع ذكر القدر في شرح مختصر الدرر نحي ان الطواف لا يصح من غير للطواف نية الطواف عند الطواف وأشار القاضي في شرح مختصر الطحاوي الى ان نية الطواف ليست بشرط أصلا وان نية الحج عند الاحرام كافية ولا يحتاج الى نية مفردة كما في سائر افعال الصلاة نعم في حكاية الاجماع مؤاخذا لا تخفى وعلى هذا تفرع ما في المحيط لو طاف بنائم ان كان بأمره جاز لا بغير أمره ولا يشترط نية المحامل الطواف لان نية الاحرام كافية وقد غفل عن هذا في البحر فزعم ان ما في المحيط فيه بحث لان ما فيه مبني على عدم اشتراط النية فلا يصح ان يعترض عليه بالقول المقابل اه والظاهر ان ما سياتي عن

الاسيحي مفرغ على ذلك ايضا نامل (قوله ودل كلامه الخ) قال في النهر لم أر ما لو جن فاحرم عنه ووليه أو رفيقه وشهيد به المشاهد
 كلها هل يصح ويسقط عنه حجة الاسلام أم لا ثم رأيت في الفتح نقل عن المنتقى عن محمد أكرم وهو صحيح ثم أصابه عنه فتضى به أصحابه
 المناسك ووقفوا به فكث كذلك سنين ثم أفاق أجزاء ذلك عن حجة الاسلام اه وهذار بما يؤمن الى الجواز فقدر اه ولا
 تنس ما قدمناه قبيل المواقيت فانه صريح في ذلك (قوله ولما كان كشف وجهها خفيا الخ) قال الرملي هذا جواب عما اعترض
 الزيلعي وتبعه العيني من ان قوله تكشف وجهها تكرار ولو اقتصر على قوله ٣٨١ غير انها لا تكشف رأسها كان أولى

(قوله لم يتوهم هنا من
 عبارته اختصاصها الخ)
 قال في النهر لا يخفى ان
 ذكره على طريق الاستثناء
 يوهم الاختصاص وكان
 يمكنه للتخصيص على
 الخفاء أن يقول كما قال
 في الهداية غير انها لا
 تكشف رأسها وتكشف
 وجهها (قوله والمراد
 والمرأة كالرجل غير انها
 تكشف وجهها لا رأسها
 ولا تلبى جهر ولا ترمل
 ولا تسمى بين المنان
 ولا تعلق رأسها ولكن
 تقصر وتلبس الخيظ

للطواف لان نية الاحرام منه كافية كما صرح به في المحيط وفيه بحث فان الطواف لا بد له من أصل النية
 ولا يكفي نية الاحرام له كما قدمناه فينبغي انه لا بد من نية الحامل في المسئلتين اللهم إلا أن يقال ان نية
 الاحرام لا تكفي للطواف عند القدرة عليها واما النائم فلا قدرة له عليها وذكر في المحيط ان استئجار
 المريض من يحمله ويطوف به صحيح وله الاجرة اذا طاف به وان المريض الذي لا يستطيع الرمي
 توضع المحضاة في كفه ليرمي به أو يرمى عنه غيره بأمره ودل كلامه ان اللاب أن يحرم عن ولده الصغير
 والمجنون ويقضى المناسك كلها بالاولى ولو ترك رمي الجماد أو الوقوف بالمزدلفة لا يلزمه شيء كذا في
 المحيط وذكر الاسيحي ومن طيف به مجحولا أجزاء ذلك الطواف عن الحامل والمحمول جميعا وسواء
 نوى الحامل الطواف عن نفسه وعن المحمول أو لم ينو أو كان للحامل طواف العمرة والمحمول طواف
 الحج أو للحامل طواف الحج والمحمول طواف العمرة أو يكون الحامل ليس بمحرم والمحمول عما
 أوجبه احرامه وان طيف به لغيره طواف العمرة أو الزيارة وجب عليه الا مادة أو الدم اه (قوله
 والمرأة كالرجل غير انها تكشف وجهها لا رأسها ولا تلبى جهر ولا ترمل ولا تسمى بين المبلين ولا
 تعلق رأسها ولكن تقصر وتلبس الخيظ) لان أوامر الشرع عامة لجميع المكلفين ما لم يقم دليل على
 الخصوص وانما لا تكشف رأسها لانه عورة بخلاف وجهها فاشتر كافي كشف الوجه وانفردت
 بتغطية الرأس ولما كان كشف وجهها خفيا لان المتبادر الى الفهم انها لا تكشفها لانه محل
 الفتنة نص عليه وان كانا سواء فيه ولما قدم في باب الاحرام ان الرجل يكشف وجهه ورأسه لم
 يتوهم هنا من عبارته اختصاصها بكشف الوجه والمراد بكشف الوجه عدم مماسة شيء له فلذا يكره
 لها ان تلبس البرقع لان ذلك يماس وجهها كذا في المبسوط ولو أرخت شيئا على وجهها وواجهته
 لا بأس به كذا ذكر الاسيحي لكن في فتح القدير انه يستحب وقد جعلوا لذلك أعوادا كالقبة
 توضع على الوجه وتستدل من فوقها الثوب وفي فتاوى قاضيخان ودلت المسئلة على انها لا تكشف
 وجهها للاجانب من غير ضرورة اه وهو يدل على ان هذا الارضاء عند الامكان ووجود الاجانب
 واجب عليها ان كان المراد لا يحل ان تكشف فمحمل الاستحباب عند عدمهم وعلى انه عند عدم
 الامكان فالواجب على الاجانب غض البصر لكن قال النووي في شرح مسلم قبيل كتاب السلام في
 قوله سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نظر الفجأة فأمرني أن أصرف بصرى قال العلماء وفي
 هذا حجة انه لا يجب على المرأة ان تستر وجهها في طريقها وانما ذلك سنة مستحبة لها ويجب على
 الرجال غض البصر عنها الا لغرض شرعى اه وظاهره نقل الاجماع فيكون معنى ما في الفتاوى

ككشف الوجه الخ) لو عطفه
 باول كان جوابا آخر
 أحسن من الاول نامل
 (قوله وهو يدل على ان
 هذا الخ) الضمير راجع
 الى ما في الفتاوى وقوله
 ان كان المراد شرط حوايه
 محذوف دل عليه ما قبله
 أى ان كان المراد بقوله
 لا تكشف لا يحل فهو
 يدل على ان الارضاء الخ وقوله فمحمل الاستحباب أى الواقع في كلام الفتح تفريع على ما قبله ويجوز جعله جواب الشرط والاول
 أظهر وقوله أو على انه أى الشأن عطف على قوله على ان هذا الطرف متعلق بالواجب وهو مبتدأ والغاء فيه زائدة وغض خبره والحجة
 خبران الثانية والمعنى انه يدل ان كان المراد منه لا يحل على ان الارضاء واجب عليها ان أمكنها والا فالواجب على الاجانب الغض
 (قوله وظاهره نقل الاجماع) قال في النهر ممنوع بل المراد علماء مذهبه وقول الفتاوى لا تكشف أى لا يحل اه فليأمل نعم
 يؤيد ان المراد عدم الحيل ما في الأخير حيث قال وفي الاصل المرأة المحرمة ترخي على وجهها بخرقة وتجب على وجهها أقالوا هذه
 المسئلة دليل على ان المرأة منبهة عن اظهار وجهها للرجال من غير ضرورة لانها منبهة عن تغطية الوجه لاجل النسك

(قوله وقد يقال) قال في النهر المعتبر في الاحرام انما هو نية النسك ولا خفاء ان قصد مكة لا يستلزمه اه وفيه نظر فان من قصد مكة من البلاد النائية في أيام الحج ٣٨٢ لا يقصد ما عدا اللسك (قوله ثم المصنف الخ) قال في النهر فصار محرما وساقها

أولا كافي رواية الجامع وفي الاصل ويسوقه ويتوجه معه قال نفر الاسلام هذا أعني ذكر السوق أمر اتفاق انما الشرط أن يلحقه ولا يخفى بعده هذا التأويل ولذا لم يلتفت اليه من أثبت الخلاف وبهذا التقرير علمت ان قوله في الفتح في قول الهداية فان أدركها

ومن قلد بدنة تطوع أو نذر أو جزاء صيد أو نحوه فتوجه معها يريد الحج فقد أحرم فان بعث بها ثم توجه اليها لا يصير محرما حتى يلحقها الا في بدنة المتعة

وساقها أو أدركها رديدين السوق وعدمه لا اختلاف الرواية ثم ذكر ما مر عن الاصل قال وهو أمر اتفاق فيه مؤاخذة ظاهرة اذ كونه أمر اتفاقا يرفع الخلاف الذي حكاها أولا (قوله وقد يقال لا يحتاج اليه الخ) قال في النهر هذا هو وظاهر اذ ليس موضوع عبارة الجامع ان غيره ساق بل لو لم يسبقها أحد بعد ما لحقها صار محرما على رواية

لا ينبغي كشفها وانما لا تجهر بالتلبية لما ان صوتها يؤدي الى الفتنة على الصحيح أو عورة على ما قيل كما حققناه في شروط الصلاة وانما لا الرمل ولا سعي لها لما أنه يحل بالستر أولان أصل المشروعية لا طهار الجلود وهو للرجال وأشار الى انها لا تضطبع لانه سنة الرمل وانما لا تحلق لكونه مثلة كحلق اللحية وأطلق في التقصير فأقاد انها كالرجل فيه بخلاف ما قيل انه لا يتقدر في حقها باربع بخلاف الرجل وانما تلبس الخميظ لما انها عورة وأشار بعدم الرمل الى انها لا تستلم الحجر اذا كان هناك جمع لانها ممنوعة عن مماسة الرجال بخلاف ما اذا لم يكن لعدم المانع وأشار بابس الخميظ الى لبس الخفين والقفازين وما ذكره الشارح من انها لا تحج الا بمحرم بخلاف الرجل ليس مما نحن فيه لان هذا لا يختص بالحج بل هو حكم كل سفر ومن انها تترك طواف الصدر بعذر الحيض فليس منه أيضا لان الحيض غير ممكن من الرجل حتى تنالقه في أحكامه كذا ما ذكره الاستيحي من انه لا يجب بها تأخير طواف الزيارة عن أيام النحر لاجل الحيض والنفس شيء قالوا والمخشي المشكل في جميع ما ذكرنا كالمراة احتياطيا ولا يخلو بامرأة ولا برجل لانه يحتمل أن يكون ذكرا ويحتمل أن يكون أنثى اقول له ومن قلد بدنة تطوع أو نذر أو جزاء صيد أو نحوه فتوجه معها يريد الحج فقد أحرم بيان لما يقوم مقام التلبية لان المقصود من التلبية اظهار الاحابة للدعوة وهو حاصل بتقليد الهدى قد يكونه محرما بثلاثة التقليد والتوجه وارادة النسك فأقاد ان التقليد وحده لا يكفي وكذا أخواه وكذا الوتقاء وساق ولم ينو لا يكون محرما فاذ كره الاستيحي من انه لو قلدها وساقها قاصدا الى مكة صار محرما بالسوق نوى الاحرام ولم ينو بخلاف ما عليه العامة فلا يعول عليه كذا في فتح القدير وقد يقال ان قصد مكة منه نية فلا يحتاج معه الى نية أخرى فلا يخالفها عليه العامة وأراد بجزاء الصيد جزاء صيد عليه في حجة سابقة فقلده في السنة الثانية أو جزاء صيد المحرم وأدب قوله أو نحوه الى ان هذا المحكم لا يختص بشيء بل المراد انه قلد بدنة مطلقة والتقليد ان يعاق على عتق بدنته قطعة نعل أو شراك نعل أو عروة مرادة أو حياء شجر أو نحو ذلك مما يكون علامة على انه هدى والمعنى بالتقليد افادة انه عن قريب يصير جلده كذلك الحياء والنعل في البيوضة لاراقته دمه وكان في الاصل يفعل ذلك كمالتهاج عن الورد والكلال وترد اذا ضلت للعالم بانه هدى وذكر الشارح انه لو اشترك جماعة في بدنة فقلدها أحدهم صار ومحرمين ان كان ذلك بأمر البقية وساروا معها (قوله فان بعث بها ثم توجه اليها لا يصير محرما حتى يلحقها الا في بدنة المتعة) لفقدها أحد الشروط الثلاثة وهو السوق في الابتداء فاذا أدركها اقترنت نيته بفعل ما هو من خصائصها الا في هدى هو من خصائص الحج وضعها وهو هدى المتعة والقران فانه لا يحتاج فيه الى الادراك والمتعة تشمل التمتع العرفي والقران لان المذكور في الآية انما هو التمتع بقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج الى آخره فهو دليله ما قلنا اقتصر المصنف على المتعة ولما كان التمتع لا يكون قبل أشهر الحج لم يقيده بالبعث بأشهر الحج فاستغنى عن تقييد النهاية ثم المصنف تبع للجامع الصغير شرط اللحوق فقط ولم يشترط السوق معه وشرطها في البسوط والظاهر الاول لان فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل كذا علم به في فتح القدير وقد يقال لا يحتاج اليه لانه يصير محرما باللحوق وان لم يسبقها أحد وهو هذا التعليل انما هو على قول

الجامع وليس في الفتح تعليل ما في الجامع بهذا الفاظ ذكر مسألة مبتدأة بعد ما حكى الخلاف وهي انه لو أدركها ولم يسبق وساق غيره فهو كسوقه لان فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل من اه تم يجب أن يكون هذا مفرعا على رواية الاصل

من يشترط السوق مع اللحوق وأما المصنف انه لا بد من التوجه الى بدنة المتعة ولا يكفي البعث
 (قوله وان جلالها أو أشعرها أو قلد شاة لم يكن محرما) يعني وان ساقها لانه ليس من خصائص الحج
 فلم يقم مقام التلبية شي لان التجليل لدفع الاذى عنها والاشعار مكروه عند أبي حنيفة وهو ان يطعن
 من الجانب الايسر في السنام فيسيل الدم فلا يكون من النسك وعندهما وان كان حسنا فقد يفعل
 للعاجلة بخلاف التقليد فانه يختص بالهدى ولذا كان التقليد أحب من التجليل لانه سنة رسول الله
 صلى الله عليه وسلم والتجليل حسن للاتباع ويستحب التصديق به واما تقليد الشاة فقهر متعارف
 وليس بسنة أيضا فلا يقوم مقامها وقد علم مما قرره المصنف انه لا يكون محرما بمجرد التنية من غير
 تلبية أو ما يقوم مقامها وهو المذهب وعن أبي يوسف انه يكتب بالنية ولا خلاف ان التلبية وحدها
 لا تكفي بلانية (قوله والبدن من الابل والبقر) يعني لغة وشرا قال الجوهري البدنة ناقة أو بقرة
 وقال النووي انه قول أكثر أهل اللغة فاذا طلب من المكلف بدنة خرج عن العهدة بالبقرة كالناقة
 واما حديث الرواح يوم الجمعة وعطفه بالبقرة على البدنة فمحمول على انه أراد بالاعم بعض الافراد
 وهو الجزور لا كل ما يصدق عليه لانه لو كانت البدنة اسم للجزور فقط للزم النقل عن المعنى
 اللغوي وهو خلاف الاصل فالخاضع ان العطف في الحديث يقتضى المغايرة بينهما ظاهرا ولزوم
 النقل عن المعنى اللغوي على تقديره خلاف الاصل فالظاهر عدمه فتعارضوا فحسنا ما ذهبنا اليه
 لما ثبت في حديث جابر كان نحر البدنة عن سبعة فقيل والبقرة فقال وهل هي الامن البدن ذكره مسلم
 في صحيحه وثمره الاختلاف تظهر فيما اذا التزم بدنة فان نوى شيئا فهو على ما نوى لان المنوى اذا كان
 من محتملات كلامه فهو كالمصرح به وان لم يكن له نية فعليه بقرة أو جزور فينحرها حيث شاء في قولهما
 خلافا لابي يوسف فانه يقسمه على الهدى وهو يختص بمكة اتفاقا وهما قاساه على ما اذا التزم جزورا
 فانه لا يختص بمكة اتفاقا كذا في المبسوط والله أعلم

وان جلالها أو أشعرها أو
 قلد شاة لم يكن محرما
 والبدن من الابل والبقر
 ﴿باب القران﴾
 هو أفضل ثم التمتع ثم
 الافراد

﴿باب القران﴾
 (قوله وطاف لها كذلك)
 أى في غير أشهر الحج وقوله
 أوطاف فيها أى أشهر
 الحج وقوله كذلك أى
 في أشهر الحج (قوله في
 القسمين الاولين) أى
 من أقسام القارن الثلاثة

﴿باب القران﴾

هو مصدر قرن من باب نصر وفعال يحيى مصدران الثلاثى كلباس وهو الجمع بين شيئين يقال
 قرنت البعيرين اذا جمعت بينهما بجمل وسيأتى معناه شرعا ثم اعلم ان المحرمين أربعة مفرد بالحج ان
 أحرم به مفردا أو مفردا بالعمرة ان أحرم بها في غير أشهر الحج وطاف لها كذلك حج من عامه أو لأو
 طاف فيها ولم يحج من عامه أو أحرم بها في أشهر الحج وطاف كذلك ولم يحج من عامه أو حج وألم بينهما
 بأهله المأما صححوا وستمع ان أتى بأكثر أوقات العمرة في أشهر الحج بعدما أحرم بها فقط مطلقا ثم حج
 من عامه من غير أن يل بأهله المأما صححوا وقارن ان أحرم بهما معا أو أدخل احرام الحج على احرام
 العمرة قبل أن يطوف لهما أكثر الأوقات أو أدخل احرام العمرة على احرام الحج قبل أن يطوف
 للقعود ولو شوطا ولا اساءة في القسمين الاولين وهو قارن مسى في الثالث واما الاحرام المبهمة كان
 يحرم بنسك مبهمة ثم يصره الى ماشاء من حج أو عمرة أو لهما والاحرام المعلق كان يحرم باحرام
 كاحرام زيد فليس خارجا عن الاربعة كما لا يخفى (قوله هو أفضل ثم التمتع ثم الافراد) بيان لامرين
 الاول جواز الثلاثة وهو مجمع عليه الا ما ثبت في الصحيحين عن عمرو بن عثمان رضى الله عنهما
 انهما كان ينهيان عن التمتع وجهه العلماء على نهى التنزيه جلالا للناس على ما هو الافضل لانهما
 يعتقدان بطلانه مع علمهما بالآية الشريفة وجهه على ان المراد به فسح الحج الى العمرة ضعيف لان

(قوله وفضل أجد التمتع) قال المرحوم الشيخ عبدالرحمن أفندي العمادى مفتى دمشق الشام في منة كه المسمى المستطاع من الزاد ما حاصله في لما حجت اخترت ٣٨٤ التمتع لما أنه أفضل من الافراد وأسهل من القرآن لما على القارن من مشقة

جمع أداءه النسكين ولما يلزمه في الجناية من الدين ومع ذلك فلتسكتة أخرى كان التمتع بها المثلنا أخرى وهي امكان المحافظة على صيانة احوام الحج للمتمتع من الرفق والفسوق والجهدال فيرجى له أن يكون حجه مبرورا لانه مفسر بما لا رفق ولا فسوق ولا جهدال فيه وانما كان المتمتع اقرب الى الاحتراز عن ذلك فانه لا يحرم من الميقات الا بالعمرة فقط وانما يحرم بالحج يوم التروية من الحرم فيمكنه الاحتراز في ذنك اليومين فيسلم حجه بخلاف المفرد والقارن يقين محرمين بالحج أكثر من عشرة أيام وقلما يقدر الانسان على الاحتراز في مثل هذه المدة قال شيخ مشايخنا الشهاب أحمد المنيني في مناسكه وهو كلام نفيس يريد به ان القرآن في حذذ أنه أفضل من التمتع لكن قد يقترن به ما يجعله مرجوحا بالنظر الى التمتع فاذا دار الامر بين أن يحج الرجل قارنا

سياق الحديث في الصحيح يقتضى خلافه وهو ثابت بالكاتب والسنة أيضا ما الاول فقوله تعالى والله على الناس حج البيت دليل الافراد وقوله وأتموا الحج والعمرة لله دليل القرآن وقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج دليل التمتع واما الثاني فما في الصحيحين من حديث عائشة قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع فنامن أهل بعمره ومنامن أهل بالحج ومنامن أهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج وفي رواية تسلم منامن أهل بالحج مفردا ومنامن قرن ومنامتق الثاني تفضيل القرآن ثم التمتع ثم الافراد وفضل مالك والشافعي الافراد وفضل أجد التمتع وأصله الاختلاف في حجة صلى الله عليه وسلم وقدأكثر الناس الكلام فيها وأوسعهم نفسا في ذلك الامام الطحاوى فانه تكلم في ذلك زيادة على ألف ورقة وقد قال الامام الشافعي رحمه الله تعالى ليس على شئ من الاختلاف أسير من هذا وان كان الغلط فيه قبيحا من جهة انه مباح يعني لما كانت الثلاثة مباحة لم يكن في الاختلاف تغيير حكم لكن لما كانت حجة واحدة ولم يتفقوا على نقلها كان اختلافهم قبيحا منهم فمبارج انه عليه السلام كان قارنا ما رواه على في الصحيحين وأنس في الصحيحين بروايات كثيرة وعمران بن الحصين في صحيح مسلم وعمر بن الخطاب في صحيح البخارى وأبى داود والنسائى وحفصة في الصحيحين وأبو موسى الأشعري في الصحيحين ومبارج انه عليه السلام كان مفردا ما ثبت في الصحيح من رواية جابر وابن عمر وابن عباس وعائشة رضي الله عنهم ومبارج انه كان متمعا ما ثبت عن ابن عمر وعائشة في الصحيحين وعن ابن عباس في ما رواه الترمذى وحسنه وعن عمران بن الحصين في الصحيحين وجمع أئمتنا بين الروايات بان سبب رواية الافراد سماع من رأى تلبيته بالحج وحده ورواية التمتع سماع من سمعه يلبى بالعمرة ورواية القرآن سماع من سمعه يلبى بهما وهذا لانه لا مانع من افراد ذكر نسك في التلبية وعدم ذكر شئ أصلا وجهة أخرى مع نية القرآن فهو نظير سبب الاختلاف في تلبيته عليه السلام أ كانت دبر الصلاة أو عند استواء ناقته أو حين علا على البيداء فروى كل بحسب ما سمع ومبارج القرآن ان من روى الافراد روى التمتع فتناقض بخلاف من روى التمتع وهو بلغفة القرآن الكريم وعرف الصحابة أعم من القرآن وترج الفرد المسمى بالقران في الاصطلاح بما في الصحيح عن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يوادى العقيق يقول انانى الليلة آت من ربي عز وجل فقال صل في هذا الوادى المبارك ركعتين وقل عمرة في حجة ولا بدله من امثال ما أمر به في مقامه الذى هو وحى ولا تئمتا ترجمات كثيرة وقال النووى في شرح المهذب والصواب الذى نعتقده انه صلى الله عليه وسلم أحرم بالحج أولا مفردا ثم ادخل عليه العمرة فصار قارنا وادخل العمرة على الحج جاز على أحد القولين عندنا وعلى الاصح لا يجوز لنا وجاز للنبي صلى الله عليه وسلم تلك السنة للحاجة وأمر به في قوله لبيك عمرة ووجه من روى انه كان مفردا اعتمد أول الاحرام ومن روى انه كان قارنا اعتمد آخره ومن روى انه كان متمعا أراد التمتع للعوى وهو الانتفاع بان كفاه عن النسكين فعل واحد يؤيده انه عليه السلام لم يعتمر تلك السنة عمرة مفردة لا قبل الحج ولا بعده وقد قدمنا ان القرآن أفضل من افراد الحج من غير عمرة بلا خلاف ولو جعلت حجة عليه السلام مفردة لزم أن لا يكون اعتمر تلك السنة ولم يقل أحد أن الحج وحده أفضل من القرآن اه

ولا يسلم احرامه من الرفق والفسوق والجهدال وبين أن يحج متمعا ويسلم احرامه عنها فالاولى في حقه وهذا أن يحج متمعا يسلم حجه ويكون مبرورا لانه وظيفة العمر فلحصر الحاج مهمما أمكنه على صونه عن مثل هذه الامور لثلا بضيع سببه وماله اه (قوله ولو جعلت حجة عليه السلام مفردة الخ) أى من غير ادخال العمرة عليها وهما من كلام النووى كما

لا يخفى لا كما فهمه الرملي (قوله وتبين به بطلان ما ذكره الشارح) حيث قال بعد نقل كلام النهاية ولم ينقل فيه شيئا وانما قاله خروا واستدلوا بمواضع الاحتجاج واطلاقهم ان القرآن افضل من الافراد برده لان ظاهره يراد به الافراد بالجمع وايضا لو كان كما قاله لكان مجمعا للشافعي وكلهم كانوا معه لان محمد لم يبين ان قولها ما خلا ذلك فيحتمل ان يكون مجمعا عليه اه وجزم في الفتح بما في النهاية (قوله وبهذا اندفع ما ذكره الشارح) قال في النهرو وبه استغنى عما في الحواشي السعدية من انه يجوز ان يكون معه على هذه الرواية واما لزوم كون الكل معه فممنوع بقوله عندي ٣٨٥ (قوله ان عطفه على يهل الخ) يعني ان المصنف ان عطف قوله

ويقول على قوله يهل
فيكون منصوبا من تمام
الحمد كان المراد بالقول
النسبة لا التلغظ لانه غير
شرط قال في النهرو وقول
فيه نظر ظاهر لانه وان
اريد بالقول النفسي لا يتم
لما مر من ان الارادة غير
النسبة فالحق انه ليس من
الحمد في شيء اه وانت

وهو ان يهل بالعمرة والجمع
من الميقات ويقول اللهم
اني اريد العمرة والجمع
فيسرهما لي وتقبلهما
مني ويطوف ويسعى لها
ثم يحج كما مر

خير بانه لم يقل ان المراد
من القول الارادة حتى
يرد عليه ذلك بل المراد منه
النسبة نعم في جعل الشرط
من تمام الحمد نظر وهذا
شيء آخر قد سدر (قوله
لان الواو للترتيب) كذا
في بعض النسخ وفي بعضها

وبهذا تبين صحة ما في النهاية من أن محل الاختلاف بيننا وبين الشافعي انما هو ان افراد كل نسك باحرام في سنة واحدة افضل أو الجمع بينهما باحرام واحدا افضل وانه لم يقل أحد بتفضيل الجمع وحده على القرآن وتبين به بطلان ما ذكره الشارح هنا ردا على صاحب النهاية وما روى عن محمد انه قال حجة كوفية وعمره كوفية افضل عندي من القرآن فليس بموافق لمذهب الشافعي في تفضيل الافراد فانه يفضل الافراد سواء أتى بسكين في سفرة واحدة أو في سفرتين ومحمد انما فضل الافراد اذا اشتمل على سفرين وبهذا اندفع ما ذكره الشارح من لزوم موافقة محمد للشافعي (قوله وهو ان يهل بالعمرة والجمع من الميقات ويقول اللهم اني اريد العمرة والجمع فيسرهما لي وتقبلهما مني) أي القرآن ان يهل بالنسكين مع النية حقيقة أو حكمان غير مكة وما كان في حكمها وانما عسر بالاهلال للاشارة الى أن رفع الصوت بها مستحب وأراد بالميقات ما ذكرنا وانما ذكره للاشارة الى أن القارن لا يكون الا آفاقيا وهو أحسن مما ذكره الشارح من انه قد اتفقا فانه لو أحرم بهما من دويرة أهله أو بعد الخروج قبل الميقات أو داخله فانه يكون قارنا وقتنا حقيقة أو حكما ليدخل ما إذا أحرم بالعمرة ثم أحرم بالجمع قبل أن يطوف لها الا كثر أو أحرم بالجمع ثم أحرم بالعمرة قبل أن يطوف له وان كان مسيا في الثاني كما قدمناه لوجود الجمع بينهما في الاحرام حكما والمراد من قوله ويقول النسبة لا التلغظ ان عطفه على يهل فيكون منصوبا من تمام الحمد وان رفع كان ابتداء كلام بيانا للسنة وان السنة للقارن التلغظ بها وتقديم العمرة في الذك مستحب لان الواو للترتيب ولم يشترط المصنف وقوع الاحرام في أشهر الحج أو طواف العمرة فيها كما هو شرط في التمتع لما روى عن محمد انه لو طاف لعمرة في رمضان فهو قارن ولادم عليه ان لم يطف لعمرة في أشهر الحج فتوهم بعضهم من هذه الرواية الفرق بين القرآن والتمتع فيه وليس كما توهمه فان القرآن في هذه الرواية بمعنى الجمع لا القرآن الشرعي المصطلح عليه بدليل انه نفي لازم القرآن بالمعنى الشرعي وهو لزوم الدم شكر او نفي اللازم الشرعي نفي للزوم الشرعي والحاصل ان النسك المستعقب للدم شكر اه وما تحقق فيه فعل المشروع المرتفق به الناسخ لما كان في الجاهلية وذلك بفعل العمرة في أشهر الحج فان كان مع الجمع في الاحرام قبل أكثر طواف العمرة فهو المسمى بالقران والافهو التمتع بالمعنى العرفي وكلاهما التمتع بالاطلاق القرآني وعرف الصحابة وهو في الحقيقة اطلاق اللغة لمحصل الفرق به هذا كله على أصول المذهب كذا في فتح القدير (قوله ويطوف ويسعى لها ثم يحج كما مر) يعني يأتي بافعال العمرة أولا من الطواف والسعي بين الصفا والمروة والرملي في الأشواط الثلاثة والسعي بين الميادين الأخضرين وصلاة ركعتي الطواف ثم

﴿ ٤٩ - بحر ثاني ﴾

ليست للترتيب وهو الصواب أي ان تقديم العمرة في الذكرا إذا أحرم بهما معا وفي التلبية بعده والدعاء مستحب لا واجب لان الواو لا تقتضي الترتيب (قوله لما روى عن محمد الخ) تعليل لقوله ولم يشترط بناء على ما توهمه البعض من ان المراد من القران معناه الاصطلاحى وسببه المؤلف على رده هنا وفي باب التمتع ونسبه عليه في الفتح أيضا في الموضوعين وقال ان الحق اشترط فعل أكثر العمرة في أشهر الحج (قوله لا القرآن الشرعي الخ) قال في شرح الباب والذى يظهر لي انه قارن بالمعنى الشرعي أيضا كما هو المتبادر من اطلاق قول محمد وغيره انه قارن وبدليل انه اذا ارتكبت محظورا بتعدد عليه الجزاء وغايبته انه ليس عليه هدى شكر لان أدائه لم يقع على الوجه المستنون المقرر في الشريعة من ايقاع أكثر العمرة في

الاشهر فانه من وجه في حكم من أفرد بعمره في غير الاشهر ثم أفرد بالتحية فانه ليس بقارن اجما ا ه (قوله فيبدأ بطواف القدوم) سينص المؤلف على ان المتمتع برملي طوافه والتظاهران القارن كذلك ثم رأيت في الوالوجية قال ولا يرمل القارن والمفرد الا في طواف التحية ولا يسمى بين الصفا والمروة بعد طواف الزيارة أما المتمتع برملي في طواف الزيارة لانه يسمى بعده بخلاف المفرد والقارن لانهما لا يسعيان بعده لوجود السعي عقب طواف التحية والسنة ان يرمل في كل طواف بعده سعي ا ه وسأني في باب الجنائيات عن المحيط ما يشير اليه أيضا وسنبيه عليه ان شاء الله تعالى وانما لا يرمل المتمتع في طواف التحية لانه لا يسن في حقه طواف التحية كما يأتي في باب نعم لوطاف للتحية وسعي ٣٨٦ ورمل لم يعدهما في طواف الزيارة لانهما لا يتكرر ان كما يأتي أيضا ثم رأيت أيضا في

الباب قال فيطوف لها أي للعمرة سبعا ويضطبع فيه ويرمل في الثلاثة الاول ثم يصلي ركعتيه ويسعي بين الصفا والمروة ثم يطوف للقدوم ويضطبع فيه ويرمل ان قدم السعي ا ه قال القاري في شرحه

فان طاف لهما طوافين وسعي سعين حاز وأساء واذارمي يوم النحر ذبح شاة أو بدنة أو سبعا

وهذا ما عليه الجمهور لما قالوا من ان كل طواف بعده سعي فالرمل فيه سنة وقد نص عليه الكرماني حيث قال يطوف طواف القدوم ويرمل فيه أيضا لانه طواف بعده سعي وكذا في خزائن الاكمل وانما الرمل في طواف العمرة وطواف القدوم مفردا كان أو قارنا وأما نقله الزبلي عن الغاية للسروجي

بأني بافعال الحج كلها ثانيا فيبدأ بطواف القدوم ويسعى بعده ان شاء وهـ هذا الترتيب أعني تقديم العمرة في أفعال الحج واجب لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج جعل الحج غاية وهو شامل للقران والتمتع كما قدمناه فاذا نه لوطاف أو لا تحيته وسعي لها ثم طاف لعمرة وسعي لها فطوافه الاول وسعيه يكون للعمرة ونيتة لغو ولم يذكر الحلق للعمرة لانه لا يتخلل بينهما بالحلق فلو حلق كان جنابة على الاحرامين أما على احرام الحج فظاهر لان أو ان التحلل فيه يوم النحر وأما على احرام العمرة فكذلك لان أو ان تحلل القارن يوم النحر كما صرح به الامام محمد قال الشارح ويؤيده ان المتمتع اذا ساق الهدى وفرغ من أفعال العمرة وحلق يجب عليه الدم ولا يتحلل بذلك من عمرته بل يكون جنابة على احرامها مع انه ليس محرما بالحج فهذا أولى (قوله فان طاف لهما طوافين وسعي سعين حاز وأساء) بأن طاف للعمرة والحج أربعة عشر شوطا وسعي كذلك وأراد بالواو معنى ثم أو الفاء لان المسئلة مفروضة فيما اذا أتى بالسعي بعد الطوافين ولا يفهم هذان الواو لانهما المطلق الجمع ولهذا أتى في الجامع الصغير بتم واختلافوا في ثاني الطوافين في قولهم طاف طوافين فذهب صاحب الهداية والشارحون تبعوا للمسوط الى انه طواف القدوم ولهذا قال في الهداية وقد أساء بتأخير سعي العمرة وتقدم طواف التحية عليه ولا يلزمه شيء ما عندهما فظاهر لان التقديم والتأخير في المناسك لا يوجب الدم عندهما وعند طواف التحية سنة وتركه لا يوجب الدم فتقدمه أولى والسعي بتأخيره بالاستتغال بعمل آخر لا يوجب الدم فكذا بالاستتغال بالطواف ا ه وذهب صاحب غاية البيان الى ان المراد باحدهما طواف العمرة وبالاخر طواف الزيارة بأن أتى بطواف العمرة ثم اشتغل بالوقوف ثم طاف للزيارة يوم النحر ثم سعي أربعة عشر شوطا بدليل قولهم في جواب المسئلة يجزئه والمجزئ عبارة عما يكون كافي في الخروج عن عهدة الفرض ولا يحصل الاجزاء بترك الفرض والاثمان بالسنة وبدليل قولهم ان القارن يطوف طوافين ويسعى سعين عندنا ليس المراد بهما الا طواف العمرة وطواف الزيارة (قوله واذارمي يوم النحر ذبح شاة أو بدنة أو سبعا) لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى والتمتع يشمل القران العرفي والتمتع العرفي كما قدمناه قيد بالذبح بعد الرمي لان الذبح قبله لا يجوز لوجوب الترتيب ولم يقيد الذبح بالحجة كما قيدها في ذبح المفرد لما نه واجب على القارن والمتمتع وأطلق البدنة فشملت البعير والبقرة والسبع جزء من سبعة أجزاء وانما كان مجزئا لحديث العجيين عن جابر بن جهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرنا البعير عن سبعة والبقرة

من أنه اذا كان قارنا لم يرمل في طواف القدوم ان كان رمل في طواف العمرة بخلاف ما عليه الاكثر ا ه (قوله بدليل عن قولهم في جواب المسئلة يجزئه) قال في النهران قلت المراد بالاجزاء معناه اللغوي وهو الاكتفاء قلت يرد التعليل بقوله لانه أتى بما هو المستحق عليه اذ ظاهره ان المراد المعنى الاصطلاحى ولقائل أن يقول معنى قول محمد يجزئه أي ما فعله من الاثمان بالسعي الواجب عليه للعمرة وان قدم طواف الحج عليه لان وصل سعي طواف العمرة بطوافها غير واجب وهو المعنى بقول صاحب الهداية لانه أتى بما هو المستحق عليه وهذا لان محط الفائدة ان سعيه صحيح لكنه مسى بتقدم طواف الحج عليه وبهذا اكتفينا مؤنة التعبير بالاجزاء فتدبر (قوله ولم يقيد الذبح بالحجة) قال الرملى أي بقوله ان أحب وقوله كما قيدها في ذبح المفرد غفلة منه

لانه لم يقيد بها ايضاً بل قال تم اذبح ثم اقلق أو قصر والحلق أحب (قوله وأشار بالتحخير بين البدنة وسبعها الى انه دم عبادة الخ) مقتضاه انه لو كان دم جنابة لما تحجر وفي الأضحية الوقاية وشرحها القهستاني كبقرة ذبحها ثلاثة عن أضحية ومنتعة وقران في الحج فانه يصح وكذا الذبح سبعة عن تلك وعن الاحصار وجزاء الصيد أو الحلق والعقيقة والتطوع فانه يصح في ظاهر الاصول وعن أبي يوسف الافضل أن تكون من جنس واحد فلو كانوا متفرقين وكل واحد متقرب جاز وعن أبي حنيفة انه يكره كما في النظم اه وسيد كوفي الهدى يجوز الاشتراك في بدنة كما في الأضحية بشرط ارادة الكل القريبة وان اختلفت اجناسهم من دم منتعة واحصار وجزاء صيد وغير ذلك اه (قوله والاشترك في البقرة أفضل من الشاة) قال في الشربلالية يقيد بما اذا كانت حصته من البقرة أكثر قيمة من الشاة كما هو في منظومة ابن وهبان (قول المصنف وصام العاجز عنه) اختلف أصحابنا في تعريف حد الغنى في باب الكفارات فقال بعضهم قوت شهر فان كان عنده أقل منه جازله الصوم وقال ابن مقاتل من كان عنده قوت يوم وليلة لم يجزله الصوم ان كان الطعام الذي عنده مقدار ما هو الواجب عليه وهو موافق لما روى عن أبي حنيفة وهو رواية عن أبي يوسف انه اذا كان عنده قدر ما يشتري به ما واجب وليس له غيره لا يجزئه الصوم وقال بعضهم في العامل بسده أي الكاسب يمسك قوت يومه ويلقى بالباقي ومن لا يعمل يمسك قوت شهر على ما ذكره الكرماني وهو تفصيل حسن الا ان هذا اذا لم يكن في ملكه عين المنصوص والا فلا يجوز له الصوم كما صرح به في الخلاصة والبدائع ولو كان عليه دين كما ذكره بعضهم وعن أبي يوسف وهو رواية عن أبي حنيفة ان كان له فضل عن مسكنه وكسوته عن الكفاف وكان ٣٨٧ الف فضل مائة درهم فصاعداً لا يجزئه الصوم كما في شرح

الصوم كما في شرح
اللباب وفي حاشية المندى

وصام العاجز عنه ثلاثة
أيام آخرها يوم عرفه
وسبعة اذا فرغ ولو بمكة

عن المنسك الكبير
للصندي يعلم من عبارة
الظهيرية ان من كان
بمكة معسراً وببلده
موسراً يجوز في حقه

عن سبعة وأشار بالتحخير بين البدنة وسبعها الى انه دم عبادة لا دم جنابة فبأكل منه كما سيأتي وسيأتي في الأضحية انه لا بد أن يكون السكلى مريداً للقربة وان اختلفت جهة القربة فلو أراد أحد السبعة مجازاً لاهله لا يجزئهم واستدل له بعض شارحي المصابيح بقوله صلى الله عليه وسلم أنا عنى الشركاء عن الشرك من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه وما في المبتنى ولو بعث القارن بشن هديين فلم يوحده بل بمكة الا هدى واحداً فذبحه لا يتحلل عن الاحرامين ولا عن أحدهما اه محمول على هدى الاحصار لان التحلل موقوف عليه لا على ذبح دم الشكر وفي الظهيرية والمخانيصة والاشترك في البقرة أفضل من الشاة والجوزر أفضل من البقرة كما في الأضحية فان كان القارن ساق الهدي مع نفسه كان أفضل (قوله وصام العاجز عنه ثلاثة أيام آخرها يوم عرفه وسبعة اذا فرغ ولو بمكة) أي صام العاجز عن الهدى لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم ثلاث عشرة كاملة والعبرة لا أيام التحري في العجز والقدرة وكذا لو قدر على الهدى قبل أن يكمل

الصوم لان مكان الدم مكة فاعتبر يساره واعساره بها اه (قوله والعبرة لا أيام التحري في العجز والقدرة) ذكر الشربلالية في رسالة سماها بديعة الهدى لما استيسر من الهدى وذكر ان التحلل عن الاحرام لغير المصراغما هو الحلق أو التقصير والمحصص ذبح الهدى في محله وذكر ان الهدى واجب شكر اعلى القارن والمتمتع وانه أصل والصوم خلف عنه وان شرط بدليته تقديم الثلاثة على يوم التحريم حتى ان العبرة لوجود الهدى في أيام التحري وانه لا بدلية بين الهدى والحلق حتى يقال وجود الهدى بعد الحلق لا يعتبر لمحصل المقصود بالخلف وهو الحلق كما وقع في عدة من المعتررات اذا دخل للحلق قبل وجوده فيها فوجوده فيها يبطل حكم الصوم فيلزمه ذبحه وان تحلل قبله لموجب اطلاق النص ولقول المحققين العبرة لا أيام التحري وجوداً وعدمه الهدى قال الكمال فان قدر على الهدى في خلال الثلاثة أو بعدها قبل يوم التحريم الهدى وسقط الصوم لانه خلف واذا قدر على الاصل قبل تادى المحكم بالخلف بطل الخلف اه فقد نص على ان الصوم خلف عن الهدى والهدى لا يتحلل به ولا بخلفه بل بالحلق أو التقصير وهذا عين الصواب وأما قوله وان قدر على الهدى بعد الحلق قبل أن يصوم السبعة في أيام الذبح أو بعدها لم يلزمه الهدى لان التحلل قد حصل بالحلق فوجود الاصل بعده لا ينقض الخلف اه ففيه تدافع وتقييد اطلاق الكتاب كما تقدم وذلك لانه أفاد انه يتحلل بالهدى أصلاً وبالحلق خلفاً فاذا وجد الهدى لا يبطل خلفه الذي هو الحلق على كلامه الاخير والصواب كلامه الاول ثم نقل نحوه عن المحيط وغيره ومنها ما في هذا الشرح ونازعههم بما مر وحاصل كلامه وجوب الهدى بوجوده في أيام التحري سواء حلق أولاً وانه لا ينسقط الهدى الا بوجوده بعدها مخالفاً لما هو المنصوص عليه في كثير من المعتررات أقول لا يخفى عليك ان الواجب

اتباع المنقول ووجهه ان المقصود من الذبح اباحة التحلل بالحلوق أو التقصير فاذا عجز عن الذبح جعل الصوم خلفا عنه في اباحة التحلل بالحلوق فاذا قدر على الذبح في أيام النحر قبل الحلوق وجب الذبح لعدم حصول المقصود بالخلف فمثل الخلف كما لو وجد المتعمم المساء قبل الصلاة أو لو قدر عليه بعد الحلوق لا يبطل الصوم كما لو وجد المساء بعد الصلاة لمحصل المقصود به وهو التحلل بالحلوق وحينئذ فمحصل الاصل الذي هو الذبح بعد تحقق المقصود الذي هو الحلوق أو التقصير لا ينقض الخلف الذي هو الصوم هذا معنى ما في الفتح وغيره وليس في كلام الفتح ولا في غيره جعل الحلوق خلفا عن الذبح وقوله هم العبرة لا يام النحر يعني قبل حصول المقصود فافهم (قوله) ويدل على انه لو صام في وقته) انظر ما هذه الدلالة وما وجهها وليس هذا في الفتح بن الذي فيه ولو صام الخ (قوله بيان للافضل) قال في النهر وأد بقوله آخرها يوم عرفه ان صومها بعده لا يجوز في النحر فيه نظر اه وأجيب عنه بان قوله بيان للافضل راجع الى تأخير الصوم الى يوم عرفه ٣٨٨ لا الى كونه قبل أيام النحر اه قلت والذي يظهر ان هذا لم يخف على صاحب

النهر حتى يجاب عن نظره به لان عبارة المؤلف صريحة في ذلك ولعل مراده ان المناسب جعل كلام المصنف على بيان ماهو الالهة وهو عدم جواز التأخير ويكون حينئذ فيه اشارة الى ماهو الأفضل لا على بيان

فان لم يصم الى يوم النحر تعين الدم

الأفضل وترك الالهة كما فعل المؤلف تأمل لادن لا يخفى ان قول المصنف الا في فان لم يصم الثلاثة الى يوم النحر تعين الدم صريح في بيان عدم جواز التأخير فلذا جعل المؤلف قول المصنف هنا آخرها يوم عرفه بيانا للافضل

صوم الثلاثة أيام أو بعدما أكمل قبل أن يحلق ويحلق وهو في أيام الذبح بطل صومه ولا يحل الا بالهدى ولو وجد الهدى بعدما حلق وحل قبل أن يصوم السبعة صح صومه ولا يجب عليه ذبح الهدى ولو صام ثلاثة أيام ولم يحلق ولم يحل حتى مضت أيام الذبح ثم وجد الهدى فصومه ماض ولا شيء عليه كذا ذكر الاستيعابي ويدل على انه لو صام في وقته مع وجود الهدى ينظر فان بقي الى يوم النحر لم يجزه للقدر على الاصل وان هلك قبل الذبح جاز للعجز عن الاصل فكان المعتبر وقت التحلل كذا في فتح القدير وقوله آخرها يوم عرفه بيان للافضل والافوقته وقت الحج بعد الاحرام بالعمرة لان المراد بالحج في الآية وقته لان نفسه لا يصلح طرفا وانما كان الافضل التأخير لان الصوم بدل عن الهدى فيستحب تأخيره الى آخر وقته رجاء ان يقدر على الاصل كذا في الهداية وأشار بقوله اذا فرغ الى ان المراد بالرجوع في الآية الفراغ من أعمال الحج مجازا اذا الفراغ سبب للرجوع الى أهله وقد عمل الشافعي بالحقيقة فلم يجوز صومها مكة ويشهد له حديث البخاري مرفوعا وسبعة اذا رجعت الى أهليكم وانما عدل أمتنا عن الحقيقة الى المجاز لفرع مجمع عليه وهو انه لو لم يكن له وطن أصلا ليرجع اليه بل مستمر على السياحة وجب عليه صومها بهذا النص ولا يتحقق في حقه سوى الرجوع عن الاعمال وكذا الرجوع الى مكة غير قاصد للاقامة بها حتى يتحقق رجوعه الى غير أهله ووطنه ثم بداله ان يتخذها وطنا كان له ان يصوم بها مع انه لم يتحقق منه الرجوع الى وطنه كذا في فتح القدير وأراد بالفراغ الفراغ من أعمال الحج فرضا وواجبا وهو بمعنى أيام التشريق لان اليوم الثالث منها يوم للرعى الواجب على من أقام به حتى طلع الفجر فيفيد انه لو صام السبعة وبعضها من أيام التشريق فانه لا يجوز وما قدمه في بحث الصوم من النهي عن الصوم فيها مطلقا فلذا لم يقيد ههنا (قوله فان لم يصم الى يوم النحر تعين الدم) أي ان لم يصم الثلاثة حتى دخل يوم النحر لم يجزه الصوم أصلا وصار الدم متعينا لان الصوم بدل والابدال لا تنصب الا شرعا والدم خصه بوقت الحج وجواز الدم على الاصل وعن ابن عمر انه أقر في مثله بذبج الشاة فلو لم يقدر على الهدى تحلل وعليه دمان

(قوله بعد الاحرام بالعمرة) هذا بالنسبة للتمتع أما القارن فلا بد

أن يكون بعد الاحرام بالحج والعمرة فقد ذكر في الباب من شرائط صحة صيام الثلاثة أن يصومها بعد الاحرام بهما في القارن وبعد احرام العمرة في التمتع اه لكن هل يشترط صومها في التمتع حالة وجود الاحرام أم يجوز حال كونه حلالا أي بعدما حل من احرام العمرة فيه كلام قال في شرح الباب ثم اعلم ان كل ما هو شرطي في صوم القارن فهو شرطي في صوم التمتع بلا خلاف الاحرام الحج فانه ليس بشرط لصحة صوم التمتع في ظاهر المذهب على قول الاكثر بل يشترط أن يكون بعد احرام العمرة فقط فلو صام التمتع في أشهر الحج بعدما أحرم بالعمرة مرة قبل أن يحرم بالحج حاز الا أن وجود الاحرام حالة صوم الثلاثة شرطي في جواز صوم القارن وأما صوم التمتع فلا كثر على عدم اشتراط ذلك في البدائع وهل يجوز له بعدما أحرم بالعمرة في أشهر الحج قبل أن يحرم بالحج قال أصحابنا يجوز سواء طاف لعمرة أو لم يطف اه وهو ظاهر في هذا المعنى لكن ليس بصريح في المدعى اذ يمكن حمله

دم

على المتمتع الذي ساق الهدى وكذا ما في المدارك وشرح الكفر من أن وقته أشهر الحج بين الأحرار من في حق المتمتع لكنه يوهم أنه لا يصح بعد إتمام الحج وليس كذلك بل بعده هو المستحب أو المتعين اه لمخصا وتعامه فيه (قوله بل كلامه صواب في الموضوعين الخ) حاصله أنه يجب عليه عند الامام ثلاثة دماء من القران ودم الجناية على

و دم ناخير الذبح وما كان
فرض المسئلة هنا فمن عجز
عن الهدى لم يكن طابا
بتأخيره وإنما الجناية
حصلت بالحلقي في غير أوانه
فلم يه دم له ودم للقران
وأما ما في الجنايات فهو في
غير العاجز فلم يه دما ولم
وان لم يدخل مكة ووقف
بعرفة فعليه دم لرفض
العمرة وقضاؤها

باب التمتع

دم التمتع ودم التحلل قبل الهدى كذا في الهداية هنا وقال فيما يأتي في آخر الجنايات فان حلق
القارن قبل أن يذبح فعليه دمان عند أبي حنيفة دم بالحلقي في غير أوانه لان أوانه بعد الذبح ودم بتأخير
الذبح عن الحاق وعندهما يجب عليه دم واحد وهو الأول فبسببه صاحب غايه البيان الى التخليط
لكونه جعل أحد الدمين هنادم الشكر والآخر دم الجناية وهو صواب وفيما يأتي أثبت عند
أبي حنيفة دمين آخر بن سوي دم الشكر ونسبه في فتح القدر أيضا في باب الجنايات الى السهو
وليس كما قال بل كلامه صواب في الموضوعين فهنا لم يكن جانبيا بالتأخير لانه ليجزه لم يلزمه لاجله دم
ولزمه دم للحلقي في غير أوانه وفي باب الجنايات لما كان جانبيا بحلقه قبل الذبح لزمه دمان كما قرره ولم
يذكر دم الشكر لانه قدمه في باب القران وليس الكلام الا في الجناية وسيا في تمامه هناك باز يد
من هذا ان شاء الله تعالى (قوله وان لم يدخل مكة ووقف بعرفة فعليه دم لرفض العمرة وقضاؤها)
يعني ان لم يأت القارن بالعمرة حتى أتى بالوقوف فعليه دم لترك العمرة لانه تعذر عليه أداؤها لانه
يصير يائيا أفعال العمرة على أفعال الحج وذلك خلاف المشروع فعندم دخول مكة كناية عن عدم
طواف العمرة لان الدخول وعدمه سواء اذا لم يطف لها والمراد أكثر أشواطه حتى لو طاف لها أربعة
أشواط ثم وقف بعرفة فانه لا يصبر رافضها لاذ قد أتى بركتها ولم يبق الا واجباتها من الاقل والسعي
ويأتي بها يوم النحر وهو قارن على حاله بخلاف ما اذا طاف الاقل ثم وقف فانه كالعدم فيصبر رافضا
والمراد بعدم الطواف للعمرة عدم الطواف اصلا فانه لو طاف طوافا قداما ولو قصد به طواف القدوم للحج
فانه ينصرف الى طواف العمرة ولم يكن رافضا لها بالوقوف لان الاصل ان المأني به من جنس ما هو
متلبس به في وقت يصلح له ينصرف الى ما هو متلبس به وعن هذا قلنا لو طاف وسعى للحج ثم طاف
وسعى للعمرة كان الاول لها والثاني له ولا يئى عليه كمن سجد في الصلاة بعد الركوع ينوي سجدة
تلاوة انصرف الى سجدة الصلاة ولم يقيد بالوقوف بعرفة بكونه بعد الزوال كما وقع في كافي الحاكم
لانه لا حاجة اليه لان الوقوف قبل وقته لا اعتبار به وقيد بالوقوف لانه لا يكون رافضا لها بمجرد
التوجه الى عرفات هو الصحيح والفرق بينه وبين مصلى الظهر يوم الجمعة اذا توجه اليها ان الامر هناك
بالتوجه متوجه بعد أداء الظهر والتوجه في القران والتمتع منهي عنه قبل أداء العمرة فافترا
وأطلق في رفضها فشمس ما اذا قصده أولا وأشار به الى سقوط دم القران عنه لعدمه وانما وجب
دم لرفضها لان كل من تحلل بغير طواف يجب عليه دم كالمحصر ووجب قضاؤها لان الشروع
ملزم كالنذر والله أعلم

باب التمتع

أخره عن القران لتأخره رتبة كما قدمه وهو في اللغة من المتاع أو المتعة وهو الانتفاع

يذكر دم الشكر لانه
هنا لکن لزوم الدمین
هناك خلاف المذهب
وساغ حل كلام الهداية
عليه لتخصه وانراجه
عن الخطأ والسهو
هنا وقد يقال انه اذا لم
يكن جانبيا بالتأخير لم
يكن جانبيا أيضا بالحلقي
في غير أوانه فينبغي أن لا
يلزمه الدم القران لان
الحج عذر وقد نقل
الشرنبلالي في رسالته عن
شرح مختصر الطحاوي
للإمام الاستحبابي مانعه
ولو لم يصم الثلاثة لم يجز
الصوم بعد ذلك ولا يجزئه
الا الدم فان لم يجده دما
صححه صاحب الهداية
والكافي وهو ظاهر الرواية وهو الاستحسان وفي رواية الحسن والطحاوي عن أبي حنيفة يصبر رافضا بمجرد التوجه الى عرفات
وهو القياس وفي الفتح والصحيح ظاهر الرواية أقول ويمكن الجمع بان يكون الرفض بالتوجه والأرتفاض بالوقوف ثمرة الخلاف
فيما اذا توجه الى عرفة ثم بداه فرجع عن الطريق قبل الوقوف بعرفة وطاف لعمرة وسعى لها ثم وقف بعرفة هل يكون قارنا جواب
ظاهر الرواية يكون قارنا كذا في شرح اللباب وكان ينبغي له أن يذكر الجمع بعد ذكره الخلاف تأمل

باب التمتع

(قوله فقوله من الميقات للاحتراز عن مكة الخ) قال في الشرنبلالية يرد عليه ان الميقات لكل بما يناسبه فيشمل المكي (قوله والصحيح منه) أي من الامام قال في العناية يقال ألم بأهله اذ انزل وهو على نوعين صحيح وفاسد والاول عبارة عن النزول في وطنه من غير بقاء صفة الاحرام وهذا الخ ما يدون في المتمتع الذي لم يسق الهدى والثاني ما يدون على خلافه وهو انما يكون فيمن ساقه اه وقال في المعراج بعدما تقدم وفي المحط الامام الصحيح ان يرجع الى أهله بعد العمرة ولا يكون العود الى العمرة مستحقا عليه وعن هذا قلنا لا تمتع ٣٩ لاهل مكة وأهل المواقيت اه وهذا ما ذكره المؤلف والظاهر ان التفسير الاول انما هو في حقي الآفاق

والثاني اعم منه يدلك على هذا ما في الهداية اذا ساق الهدى فالساق لا يكون صحيحا بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وأحرم بعمرته وساق الهدى حيث لم يكن متمتعان العود هناك غير مستحق عليه فيصح المامه

أو النفع وفي الشريعة ما ذكره بقوله (وهو ان يحرم بعمرته من الميقات فطوف لها ويسعى ويحلق أو يقصر وقد حل منها ويقطع التلبية بأول الطواف ثم يحرم باليوم التروية من الحرم ويحج) فقوله من الميقات للاحتراز عن مكة فانه ليس لاهلها تمتع ولا قران للاحتراز عن ذبيرة أهله أو غيرها كما يبناء في القران ولم يقيدها حرامها بشهر الحج لانه ليس بشرط لکن أداء أكثر طوافها فيها شرط فلو طاف الاقل في رمضان مثلا ثم طاف الباقي في شوال ثم حج من عامه كان متمتعا وانما لم يقيده الطواف به ما يصرح به في هذا الباب وانما ذكر الحلق لبيان تمام أفعال العمرة لانه شرط في التمتع لانه مخير بينه وبين بقاءه محرما بها الى ان يدخل احرام الحج ولا يرد عليه المتمتع الذي ساق الهدى فانه لا يجوز له الحلق للعمرة حتى لو حلق لها لزمه دم لان سوق الهدى عارض منعه من التحلل على خلاف الاصل وفي قوله ثم يحرم بالحج دلالة على تراخي احرامه عن أفعالها فخرج القران ولم يقيده بالحج بان يكون من عامه للعالم به لان معنى التمتع الترفق باداء النسكين في سفرة واحدة ولا يشترط ان يكون من عام الاحرام بالعمرة بل من عام فعلها حتى لو أحرم بعمرته في رمضان وأقام على احرامه الى شوال من العام القابل ثم طاف لعمرته من القابل ثم حج من عامه ذلك كان متمتعا بخلاف من وجب عليه ان يتحلل من الحج بعمرته كفاؤ الحج فانما الى قابل فتحلل بها في شوال وحج من عامه ذلك لا يكون متمتعا لانه ما أتى بافعا لها عن احرام عمرة بل للتحلل عن احرام الحج فلم تقع هذه الافعال معتدا بها عن العمرة فلم يكن متمتعا وقوله يوم التروية بيان للجواز والافلا فضل ان يكون قبله للمسارعة الى الحجر وقوله من الحرم بيان للميقات المسكاني لاهل مكة ولم يقيده بعمد الامام بأهله فيما بينهم الامام صححا ما يصرح به قريبا وحاصله انه ان لم يبينه ما بأهله الامام صححا بطل تمتعه والافلا والصحيح منه ان لا يكون العود مستحقا عليه يقال ألم بأهله نزل وهو زور المام أي غما كذا في المغرب وانما يقطع التلبية فيها بوله لما صححه أبو داود عن ابن عباس انه عليه السلام كان يمسك عن التلبية في العمرة اذا استتم الحجر ولم يذ كر طواف القدوم لانه ليس على المتمتع طواف قدوم كذا في المستفي أي لا يكون مسنونا في حقه بخلاف الغارن لان المتمتع حين قدومه محرم بالعمرة فقط وليس له اطواف قدوم ولا صدر والحكمة فيه ان المعتمر متمكن من أدائها حين وصل الى البيت وأما الحاج فغير متمكن من طواف الزيارة لعدم وقته فسن له طواف القدوم الى أن يجي وقتها والطواف ركن معظم في العمرة فلا يتكرر في الصدر كالوقوف للحج لا يتكرر كذا في النهاية وفي قوله ويصح دلالة على انه يسعى للحج ويرمل في طوافه والذي أتى به أولا انما هو عن العمرة فان سعى المتمتع ورمل في طوافه بعد احرامه بالحج لا يعيدهما في طواف الزيارة لانها لا يتكرر ان (قوله ويصح فان حجز فقدم) أي في باب القران فان حكمهما واحد (قوله فان صام ثلاثة ايام من شوال فاعتمر لم يجزه عن الثلاثة) لان

وهو ان يحرم بعمرته من الميقات فطوف لها ويسعى ويحلق أو يقصر وقد حل منها ويقطع التلبية بأول الطواف ثم يحرم بالحج يوم التروية من الحرم ويحج ويذبح فان حجز فقد مرفان صام ثلاثة من شوال فاعتمر لم يجزه عن الثلاثة

ماهله قال في العناية لان المراد بالعود هو ما يكون عن الوطن الى الحرم أو الى مكة وليس ههنا وجود ليدونه في الحرم أو في مكة فلا يتصور العود واذا ساق الهدى لا يكون متمتعا فلان لا يكون اذا

لم يسق كان أولى اه فقد جعل المام هذا المكي صححا مع انه قد ساق الهدى (قوله ولم يذ كر طواف القدوم الخ) قال في العناية قوله ولو كان هذا المتمتع بعدما أحرم بالحج طواف يعني طواف القدوم وسعى قبل أن يخرج الى منى لم يرمل في طواف الزيارة ولا يسعى بعده لانه أتى بذلك مرة ولا تكرار فيه وفي هذا الكلام دلالة على ان طواف التمتع مشروع للمتمتع حيث اعتبر رمله وسعيه فيه اه قال في الفتح ولا يخفى لو من شئ فان الظاهر ان المراد انه اذا طاف ثم سعى أجزاء عن السعي لانه يشترط للاجزاء اعتبار طواف تحية بل المقصود ان السعي لا بدأن يترتب شرعا على طواف فاذا فرضنا ان المتمتع بعد احرام

الحج تنفل بطواف ثم سعى بعده سقط عنه سعى الحج ومن قسد اجزاهه يكون الطواف المقدم طواف تحية فعليه البيان اه واصله
ان منشأ توهمه حله الطواف على طواف القسوم كما صرح به ولا شئ يفيد تقييده به (قوله سواء كان بعدما أحرم للعمرة في أشهر
الحج أولا) هذا التعميم لا يصح مع قوله قبل أشهر الحج تأمل (قوله والواو في قوله وساق بمعنى ثم الحج) قال في النهر أقول في
كلامه بتقدير ابقاء الواو على بابها ما يدل على ما ادعاه لانها المطلق الجمع وظاهر ان ٣٩١ معنى أحرم أتى به وهو انما يكون بالنية

مع التلبية لانه شرع فيه
كما توهمه في البحر اه
قلت وحيث أقر بان الواو
لمطلق الجمع كما هو الواقع
يصدق بان يكون احرامه
بالنية مع السوق أو مع
التلبية فانه بكل آت
بالاحرام لانه كما يكون
بالنية مع الذكر يكون

وصح لو بعد ما أحرم
بها قبل أن يطوف فان
أراد سوق الهدى أحرم
وساق وقد بدنته بمزادة
أونعل ولا يشعر ولا يتحتمل
عدم عمرته ويحرم بالحج يوم
التروية وقبله أحب

بها مع الخصوصية كما مر
فالمحصر بقوله وهو انما
يكون الحج مدفوع
والقول بالدلالة على
ما ذكره المؤلف ممنوع
فتدبر (قوله وقد قدمنا
الحج) أي أول هذا الباب
ثم ان وجوب الدم اذ لم
يرجع الى أهله قال في
اللباب ولو حلق لم يتحتمل
من احرامه ولزمه دم وان
بداله أن لا يحج صنع

سبب وجوبه التمتع وهو في هذه الحالة غير متمتع فلا يجوز اذاؤه قبل سببه (قوله وصح لو بعد
ما أحرم بها قبل أن يطوف) أي صح صوم الثلاثة بعدما أحرم بالعمرة قبل الطواف لانه اداء بعد
السبب لان سببه التمتع بالمعنى اللغوي وهو الترفق لترتيبه على التمتع بالنص وما أخذنا الاشتقاق علة
للمرتب والعمرة في أشهر الحج هي السبب فيه لانها التي بها يتحقق الترفق الذي كان ممنوعا في
الجاهلية وهو معنى التمتع ولم يمكن الخروج عن احرامها بلا فعل نزل الاحرام منزلتها فلذا جاز بعد
احرامها قبل الفراغ منها قسد بصوم الثلاثة لان الصوم السبعة لا يجوز الا بعد الفراغ وان كان
السبب فهما واحد لان الله تعالى فصل بينهما فجعل الثلاثة في الحج أي في وقته والسبعة بعد
الفراغ وقسد يكون الصوم في شوال أي في أشهر الحج لان الصوم قبل أشهر الحج لا يجوز سواء كان
بعد ما أحرم للعمرة في أشهر الحج أولا وقد تقدم ان الأفضل تأخير صومها الى السابع من ذي الحجة
لرجاء القدرة على الاصل وهو الهدى (قوله فان أراد سوق الهدى أحرم وساق وقد بدنته بمزادة أو
نعل ولا يشعر) بيان لأفضل التمتع اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم والواو في قوله وساق بمعنى
ثم لان الأفضل ان لا يحرم بالسوق والتوجه بل يحرم بالتلبية والنية ثم يسوق وأفاد بالتقليد انه
أفضل من التجليل والسوق انه أفضل من القود الا اذا كانت لا تنساق فيقودها والضمير في قوله
أراد عائد الى التمتع بمعنى مریده والمراد بالاحرام احرام العمرة وقسد بالبدنة لان الشاة لا يسن تقليدها
والاشعار في اللغة الاعلام بان البدنة هدى والمراد هنا ان شق سنامها من الجانب الايمن كذافي
شرح الاقطع وفي الهداية قالوا والاشبه هو الايسر وهو مكر وه عند أبي حنيفة حسن عندهما
للا اتباع الثابت في صحيح مسلم وغيره وأجيب لابي حنيفة بانه مثله وقد نهى عنه فتعارضوا فرجنا
المنع لانه قول وهو مقدم على الفعل أو نهى وهو مقدم على المبح وورد بانه ليس منها لانهما يكون
تشويها كقطع الانف والاذنين فليس كل جرح مثله ولانه نهى عنها في أول الاسلام وفعل
الاشعار في حجة الوداع فلو كان منها لم يفعل وبان اشعاره عليه السلام لصيانة الهدى لان
المشركين لا يمتنعون عن تعرضه الابيه وقال الطحاوي انما ذكره أبو حنيفة الاشعار المحدث الذي
يفعل على وجه المبالغة ويخاف منه السراية الى الموت لامطلق الاشعار واختاره في غاية البيان
وصححه وفي فتح القدير انه الاولي (قوله ولا يتحتمل بعد عمرته) لان سوق الهدى عنه من التحتمل
لمحدث البخاري اني لبدت رأسي وقلت هدي فلا أحل حتى أنحر وقد قدمنا انه لو حلق رأسه بعد
الفراغ من عمرته وقد كان ساق الهدى لزمه دم ومقتضاه انه يلزمه موجب كل جنابة على الاحرام
كأنه محرم والحاصل ان لسوق الهدى تأثيرا في اثبات الاحرام ابتداء فكان له أثر في استدامة
الاحرام أيضا بل اولى لان البقاء أسهل كذافي النهاية (قوله ويحرم بالحج يوم التروية وقبله أحب)
لما ذكرناه في متمتع لا يسوق الهدى وانما ذكر يوم التروية لان الافعال بعد ذلك تتعقب الاحرام

بهديه ماشاء ولا شئ عليه ولو أراد أن يذبح هديه ويحج لم يكن له ذلك وان نحره ثم رجع بعد الحلق الى أهله ثم حج لاشئ عليه
أي لانه غير متمتع ولو رجع الى غير أهله ثم حج من الا فاق يكون متمتعاً وعليه هديان هدى التمتع وهدي الحلق قبل
الوقت اه وفي شرحه عن المحيط فان ذبح الهدى فرجع الى أهله فله أن لا يحج لانه لم يوجد في حق الحج الا مجرد النية فلا يلزمه
الحج وان أراد أن ينحر هديه ويحج ولا يرجع ويحج من طامه لم يكن له ذلك لانه مقمى على عزيمة التمتع فيمنعه الهدى من الا حلال

فان فعله ثم رجع الى أهله ثم حج لأمي عليه لانه غير متمتع ولو حل بمكة فحج رديه ثم حج قبل ان يرجع الى أهله لانه لم يتم متمتع
 وعليه دم آخر لانه حل قبل يوم النحر اه (قوله واستبعده) أي استبعد ما قاله في النهاية وقوله وهو المراد عند اطلاق الشارح الخ
 جملة معترضة أي اذا اطلق الشارح في هذا الكتاب والمراد به الزيلعي (قوله في هذا الكتاب) أقول بل هو المراد متى اطلق شارح
 الكتبي عبارات العلماء مطلقا كما ان المراد بشارح الهداية متى اطلق هو الامام السفغاني صاحب النهاية (قوله يجب عليه
 بدنة للحج وللعمرة شاة) أي اتفاقا وقوله وبعد الحلق قبل الطواف شاتان فيه خلاف وقيل بدنة وشاة وقال الوبري بدنة للحج ولا
 شيء عليه للعمرة واستصوبه في الفتح كما سيأتي معلا في الجنائيات بما طاهره بقاء الاحرام للعمرة قبل الحلق فقط لا مطلقا كما هو ظاهر
 كلام الزيلعي (قوله وأكثر عبارات ٣٩٢ الاصحاب) أكثر مبتدأ خبره قوله كما قال الشارح (قوله وقد تناقض كلام شيخ

الاسلام الخ) قال في النهر
 يمكن انه فائس بانتهائه
 بالوقوف الا في حق النساء
 وقد نقل في الفتح عن
 الغاية معزي الى الميسوط
 والبدائع والاستبحابي لو
 جامع القارن أول مرة
 بعد الحلق قبل طواف
 الزيارة كان عليه بدنة
 للحج وشاة للعمرة لان

فاذا حلق يوم النحر حل
 من احرامه ولا تمتع ولا
 قران لمكي ومن حولها

القارن يتحلل من احرامه
 بالحلق الا في حق النساء
 فهو محرم بهما في حقهن
 أيضا وهذا يخالف ما
 ذكره في الكتاب وشروح
 القدوري فانهم يوجبون
 على الحاج شاة بعد الحلق
 اه وهو ظاهر في ان

(قوله فاذا حلق يوم النحر حل من احرامه) أي من احرام الحج والعمرة وهو تصرح ببقاء احرام
 العمرة بعد الوقوف بعرفة الى الحلق وأورد عليه في النهاية بان القارن اذا قتل صبيدا بعد
 الوقوف بعرفة لا يلزمه قيمتان وأجاب بان احرام العمرة قد انتهت بالوقوف في حق سائر الاحكام
 وانما يبقى في حق التحلل لا غير كاحكام الحج تنتهي بالحلق في يوم النحر ولا يبقى الا في حق النساء
 خاصة واستبعده الشارح الزيلعي وهو المراد عند اطلاق الشارح في هذا الكتاب بان القارن اذا
 جامع بعد الوقوف يجب عليه بدنة للحج وللعمرة شاة وبعد الحلق قبل الطواف شاتان اه لكن
 صاحب النهاية لم يجزم به اتعاذ به الى شيخ الاسلام في مبسوطه وهو اختياره وأكثر عبارات
 الاصحاب كما قال الشارح وفي فتح القدير وهو الظاهر اذ قضاء الاعمال لا يمنع بقاء الاحرام والوجوب
 انما هو باعتبارانه جنابة على الاحرام لاعلى الاعمال والفرع المنقول في الجماع يدل على ما قلنا وقد
 تناقض كلام شيخ الاسلام فانه اوجب في جماع القارن بعد الوقوف شاتين فلا يخلو من أن يكون
 احرام العمرة بعد الوقوف توجب الجنابة عليه شيئا أولا فان اوجبت لزم شمول الوجوب والافشول
 العدم والحاصل ان المذهب بقاء احرام العمرة الى الحلق ويحل منه في كل شيء حتى في حق النساء اذا
 كان متمتعاً سابق الهدى لان المانع له من التحلل سوقه وقد زال بذبحه وفي القارن يحل منه في كل
 شيء الا في النساء كاحرام الحج وهذا هو الفرق بين المتمتع الذي ساق الهدى وبين القارن والاقلا
 فرق بينهما بعد الاحرام بالحج على الصحيح كما ذكرنا وفي المحيط قارن طاف لعمرة ثم حل فعليه دمان
 ولا يحل من عمرته بالحلق ولو احرم بعمرة فطاف لها ثم اضاف الهاججة ثم حلق يحل من عمرته ولا شيء
 عليه لانه بمنزلة من احرم بالحجة بعد ما حلق من العمرة (قوله ولا تمتع ولا قران لمكي ومن حولها)
 لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام بناء على عود اسم الاشارة الى التمتع لا الى
 الهدى بقرينة وصلها باللام وهي تستعمل فيما لنا ان نفعه بخلاف الهدى فانه علينا فلو كان
 مراد القيل ذلك على من لم يكن ولكونها اسم اشارة للبعيد والتمتع ابعده من الهدى ثم ظاهر
 الكتاب متونا وشروحا وفتاوى انه لا يصح منهم تمتع ولا قران لقولهم واذا عاد المتمتع الى أهله ولم

يجاب الشاتين لا مخالفة فيه اه قلت لكن قول النهاية فيما مر وانما يبقى في حق التحلل

لا غير يفيد انتهاءه بالوقوف في حق النساء أيضا وقد علمت ان ما في النهاية معزي الى شيخ الاسلام (قوله فان اوجبت) أي الجنابة
 لزم شمول الوجوب أي في الجماع وغيره والا أي وان لم توجب شيئا لزم شمول العدم أي عدم الوجوب في الجماع وغيره أما الايجاب
 في الجماع وعدمه في قتل الصيد فلا وجه له وسيأتي في الجنائيات ان المذهب في مسألة الصيد لزوم دمين وان لزوم دم ضعيف (قوله
 ثم ظاهر الكتب الخ) قال في النهر وقد صرح اصحاب المذهب بان الاتفاقي المتمتع لو عاد الى بلده بطل تمتعه اتفاقا بين الامام
 وصاحبيه وان شرط التمتع مطلقا عدم الامام الصحيح ولا وجود للشرط بدون شرطه ولا شك انهم قالوا بوجود الفاسد مع الاتم ولم
 يقولوا بوجود الباطل شرطا مع ارتكاب النهي ومقتضى كلام أئمة المذهب أولى بالاعتبار من بعض المشايخ كذا في الفتح لمخضا
 واختار منها أي العمرة أيضا وان لم يحج لكن لا يخفى ان ما استدلل به من كلام أئمة المذهب لا يقتضي عدم تحققها منه بل علم

يكن

كونه متمتعاً وهو الموافق لماسياً في إضافة الاحرام الى الاحرام ان المكي لو أدخل احرام الحج على العمرة بعد ما طاف لها أولم يطف ولم يرفض شيئاً أجزاءه لانه أتى بافعالها كما لزمته غير انه منهي عنه وهذا عرف انه يتصور الجمع بين العمرة والحج في حق المكي لكن لا على وجه التمتع والقران وهذا ما ترجم له في الباب الآتي اه وما ذكره المؤلف هنا من أن ظاهر الكتب عدم الصحة وكذا ما ذكره الكمال من أن مقتضى كلامهم ذلك وأنه أولى بما ذكره بعض المشايخ يعني به صاحب التحفة كما يأتي رده في الشربلية بما تفقوا عليه متوناً وشروحاتاً باب إضافة الاحرام الى الاحرام من أن المكي لو أدخل احرام الحج الى آخراً وذكروا انه لا خلاف في صحة قران المكي وتمتع وان الكمال ناقض نفسه فيما يأتي وأطال في ذلك فراجعه متأملاً ورده أيضاً في شرح اللباب بما حاصله ان مراد أئمة المذهب بقولهم بطل تمتعه أي المسنون فلا ينافي ما ذكره بعض المشايخ من الصحة وسيد ك المؤلف هذا الوفيق قريباً (قوله قال في غاية البيان ولهذا قلنا الخ) لم يبين وجه عدم صحة القران وبينه الزبلي بقوله ولان ميقات أهل مكة في الحج الحرم وفي العمرة المحل فلا يتصور الجمع بينهما فلا يشرع في حقهم القران (قوله لوجود الامام الصحيح) هذا خاص فيمن لم يسق الهدى وحلق أما اذا ساق الهدى أو لم يسق ولم يحلق للعمرة لم يكن ملماً باهله الماماً صحياً فدعوى صاحب البدائع عدم تصور وجود تمتعه خاص بصورة ويتصور بصورتين كما ذكرنا به عليه في ٣٩٣ الشربلية وكان مني ما ذكره تفسير

الامام الصحيح بما مر عن العناية وليس كذلك بل مبني المسئلة تفسيره بما قدمناه عن المعراج عن المحيط بان يرجع الى أهله عن العمرة ولا يكون الرجوع الى العمرة مستحقاً عليه ولهذا قال وعن هذا قلنا لا تمتع لاهل مكة كما ومثله في النهاية واذا كان كذلك فالامام الصحيح موجود هنا لما قدمناه عن العناية ان المراد بالعود

يكن ساق الهدى بطل تمتعه قال في غاية البيان ولهذا قلنا لم يصح تمتع المكي لوجود الامام الصحيح ومقتضاه انه لو أحرم بعمرة في أشهر الحج وحل منها ثم أحرم بحج فانه لا يلزمه دم لكن صرح في التحفة بانه يصح تمتعهم وقرانهم فانه نقل في غاية البيان عنها انهم لو تمتعوا جاز وأساؤاً ويجب عليهم دم الجبر وهكذا ذكر الاستيعابي ثم قال ولا يباح لهم الا كل من ذلك الدم ولا يجزئهم الصوم ان كانوا معسرين فتعين أن يكون المراد بالنتي في قولهم لا تمتع ولا قران لمكي نفي المحل لان في الصحة ولذا وجب دم جبر لوفعه ولو أوفى ع الصحة واشترطهم عدم الامام فيما بينهما انما هو للتمتع المنتهض سبباً للثواب المترتب عليه وجوب دم الشكر فالحاصل ان المكي اذا أحرم بعمرة في أشهر الحج فان كان من نيتة الحج من عامه فانه يكون آثمًا لانه عين التمتع المنهي عنه لهم فان حج من عامه لم يزد من جنابة لادم شكر وان لم يكن من نيتة الحج من عامه ولم يحج فانه لا يكون آثمًا بالا عتقار في أشهر الحج لانهم وغيرهم سواء في رخصة الاعتمار في أشهر الحج وما في البدائع من أن الاعتمار في أشهر الحج للمكي معصية محمول على ما اذا حج من عامه واذا قرن فانه يكون آثمًا أيضاً ويلزمه دم جنابة وفي الهداية بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وقرن حيث تصح لان عمرته وحجته ميقا تبتان فصارت بمنزلة الآفاق قال شارحون قيد بالقران لانه لو تمتع فانه لا يصح ويلزمه دم جنابة لوجود الامام الصحيح

٥٥٠ بجر - ثاني هو ما يكون عن الوطن الى الحرم أو الى مكة وليس ههنا بموجود لكونه في الحرم أو في مكة وعليه فعدم التصور في الثلاث مسلم تأمل (قوله وما في البدائع الخ) اعلم أن عدم جواز العمرة للمكي قال في الفتح انه فاش بين حنفية العصر من أهل مكة ونازعهم في ذلك بعض الآفاقين من الحنفية من قريب ومعتمد أهل مكة ما وقع في البدائع والذي ذكره غير واحد خلافه اه ملخصاً فقدمال صاحب الفتح الى الجواز لكن ذكر بعد ما حقق المقام انه ظهر له بعد نحو ثلاثين سنة ان الوجه منع العمرة للمكي في أشهر الحج سواء حج من عامه ذلك أو لا ثم بين وجهه وورده في النهر كما قدمناه آنفاً وكذا رده من الاعلى في شرح اللباب ونقل التصريح بالجواز عن شرح الطحاوي وأطال في ذلك فراجعه وميل المؤلف الى ذلك أيضاً فانه صرح بانه لا يكون آثمًا أول عبارة البدائع والمسئلة طويلة الذيل وقد أفردت بالتأليف وكثرت فيها الرسائل والتصانيف كما ذكره في حاشية المدنى وذكره حاصل الاقوال في ذلك فراجعها هذا وقد ذكر في اللباب ان المتمتع لا يعتمر قبل الحج قال شارحه هذا بناء على ان المكي ممنوع من العمرة المفردة أيضاً وقد سبق انه غير صحيح بل انه ممنوع من التمتع والقران وهذا المتمتع آفاق غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لانها عبادة مستقلة أيضاً كالطواف اه وفي حاشية المدنى ان ما في اللباب مسلم في حق المتمتع السائق للهدى أما غير السائق فلا لانه خلاف مذهب أصحابنا جميعاً لان العمرة جائزة في جميع السنة بلا كراهة الا في خمسة أيام لافرق في ذلك بين المكي والآفاق كما صرح به في النهاية والبسوط والبحر وأخيراً والعلامة قاسم وغيرهم اه (قوله وفي الهداية بخلاف المكي الخ) متصل بقوله

وليس لاهل مكة تمتع ولا قران كذا قاله الشراح (قوله ومقتضى الدليل انه لا فرق بينهما) اعترضه السندي في منسكه الكبير بان الامام الصحيح المبطل للحكم لا يتصور في حق القارن واما الامام الفاسد مع بقاء الاحرام فهو لا يبطل التمتع المشروط فيه عدم الامام فلا يبطل القران بالاولى اه ملخصا وقوله المكي ياتم الحج اقول فيه تطر يوضحه قول الهداية السابق لان عمرته ووجته ميقاتيان أي بخلاف ما اذا تمتع بعدما خرج الى الكوفة فانه لا يصح لانه وان كان احرامه للعمرة آفاقيا لكان احرامه للحج مكي فهو حينئذ من اهل المسجد الحرام واما القارن فلا علمت فلم تشمل الآية هذا المكي القارن لانه بخروجه صار آفاقيا وانما تشمل من لم يخرج هذا ما ظهر لي فتدبره (قوله وايجابهم دم الجنابة على المكي الحج) قد علمت ان المكي اذا خرج الى الميقات وتمتع لم يصر بمنزلة الآفاقي لان حجته مكية وبصيرتها كما قدمه والدم الواجب عليه دم جنابة لما ارتكبه من النهي وهذا لم يوجد في الآفاقي أصلا لانه ليس مكيا ثم ان وجوب ٣٩٤ الدم على المكي مبنى على صحة تمتعه كما مر والافاقي اذا لم يباهله ثم حل لم يكن متمعا اذا لم يسق الهدى

فقوله اذا تمتع غير ظاهر فالحجاب الدم عليه ان كان لمخالفة النهي فلا وجه له لما علمت انه ليس مكيا بل ليس متمعا أصلا وان كان لمجرد المامه باهله بعد عمرته فلا وجه له أيضا لما سيأتي في

بينهما فقد فرقوا بين التمتع والقران فشرطوا في التمتع عدم الامام دون القران ومقتضى الدليل انه لا فرق بينهما في هذا الشرط وان المكي ياتم اذا حرم من الميقات بهما وبالعمرة في أشهر الحج ثم حج من عامه لان التمتع المذكور في الآية بعمره كما قدمناه وايجابهم دم الجنابة على المكي اذا خرج الى الميقات وتمتع مقتضى لوجوب الدم على الآفاقي اذا تمتع وقد علمت بينهما الامام صحيحا ولم يصر حوا به وانما قالوا بطل تمتعه والمراد بمن حولها من كان داخل المواقيت فانهم بمنزلة اهل مكة وان كان بينهم وبين مكة مسيرة سفر لا تنهم في حكم حاضري المسجد الحرام وفي النهاية واما القران من المكي فيكره ويلزمه الرض والعمرة له في أشهر الحج لا تكرهه ولا يدرك فضيلة التمتع لان الامام قطع تمتعه اه ولم يبين المرفوض وبينه في المحيط فقال مكي أحرم بعمرته ووجه رفض العمرة ومضى في الحجته وعليه عمرة ودم فان مضى في العمرة لم يجره جمع بينهما فانه لا يجوز له الجمع فاذا جمع فقد احتسب وزر افارتكب محظورا فلزم دم كفارة ثم لا بد من رفض أحدهما خوفا عن المعصية فرفض العمرة أولى فان طاف لعمرته ثلاثة أشواط ثم أحرم بالحج رفض الحج عند أي خنيفة لانه امتناع وهو أسهل من الابطال وعندهما يرفض العمرة ولو طاف لهما أربعة أشواط ثم أحرم بالحج أتمهما وعليه دم لا تتركه المنهي عنه اه وفيها أيضا وذكر الامام المحبوبي ان هذا المكي الذي خرج الى الكوفة وقرن انما يبيح قرانه اذا خرج من الميقات قبل دخول أشهر الحج فالما اذا دخل أشهر الحج وهو بمكة ثم قدم الكوفة ثم عادوا حرم بها من الميقات لم يكن قارنا لانه لما دخل أشهر الحج وهو بمكة صار ممنوعا من القران شرعا فلا يتغير ذلك بخروجه من الميقات وتعقبه في فتح القدير بان الظاهر الاطلاق لان كل من حل بمكان صار من أهله مطلقا (قوله فان عاد المتمتع الى بلده بعد العمرة ولم يسق الهدى بطل تمتعه وان ساق لا) أي لا يبطل يعني اذا حج من عامه لا يلزمه دم الشكر في الاول ويلزمه في الثاني ومحمد رحمه الله تعالى أبطل التمتع فيهما لانه اذا هما بسفرتين ولتمتع من يؤديهما بسفرة واحدة وهما جعل استحقاق العود كعدمه فانه بالهدى استدام احرام العمرة الى أن يحرم بالحج

فان عاد المتمتع الى بلده بعد العمرة ولم يسق الهدى بطل تمتعه وان ساق لا الصفحة الثانية انه لو بعث الهدى وتجهل ذبحه قبل يوم النحر ولم يباهله فلا شيء عليه مطلقا سواء حج من عامه أو لا وفي مسئلتنا ان لم يسق الهدى فلا شيء عليه بالاولى (قوله والعمرة له في أشهر الحج

لا تكره الحج) هذا مخالف لما سبق في المحاصل (قوله وبينه في المحيط) وسيأتي بيانه أيضا في باب اضافة الاحرام الى الاحرام والذي مشى عليه المصنف هناك ان المرفوض الحج (قوله وعليه عمرة ودم) أي دم للرفض وهو دم جبر كذا في الباب (قوله وتعقبه في فتح القدير بان الظاهر الاطلاق الحج) اقول نقل في الثمر نبالية كلام المحبوبي عن العناية ثم قال وقول المحبوبي هو الصحيح نقله الشيخ الشامي عن النكرمانى اه وعلمه فاطلاق كلام الهداية فيما تقدم فقيده بما ذكره المحبوبي تأمل (قول المصنف وان لم يسق الهدى بطل تمتعه) قال في النهريه تجوز ظاهر ان يطلق الشيء فرع وجوده ولا وجوده مع فقد شرطه فلو قال لم يكن متمعا لكان أولى اه قلت ان سلم ذلك فهو متحوز شائع بينهم مثل بطلت صلته وفسد صومه واعتكافه ووجه تسمية له باعتبار شر وعه فيه أو وجوده الصوري (قوله وظاهر كلامهم ان سوق الهدى يمنع من التحلل الحج) أي حيث قالوا فانه بالهدى استدام احرام العمرة الحج

ويحل

(قوله قال الامام الاقطع)

هو من شرح القدوري
 (قوله وعلم من هذا الخ)
 قال في شرح اللباب والحيلة
 لمن دخل مكة بعمره قبل
 أشهر الحج يريد التمتع أو
 القران أن لا يطوف بل يصبر
 الى أن تدخل أشهر الحج ثم
 يطوف فانه مستي طاف
 طوافا وقع عن العمرة
 ولو طاف السكك أو أكثره
 ثم دخلت أشهر الحج فاحرم
 بعمره أخرى داخل
 ومن طاف أقل أشواط
 العمرة قبل أشهر الحج
 وأتمها فيها وحج كان متمتعا
 وبعبكسه لا

المقات ثم حج من عامه لم
 يكن متمتعا عند السكك
 لانه صار حكمه حكم أهل
 مكة بدليل انه صار مقيما
 بمقاتهم قال الكرماني
 الآن يخرج الى أهله أو
 مقات نفسه على ما ذكره
 الطحاوي ثم يرجع محرما
 بالعمرة اه والظاهر
 ان هذا الحكم بالنسبة الى
 الاقفاق الذي صار في
 حكم المكي بخلاف المكي
 الحقيقي فانه ولو خرج
 الاقفاق في الاشهر لا
 يصير متمتعا مسنونا
 لما سبق من اشتراط عدم
 الامام في التمتع وهذا
 والظاهر ان المتمتع بعد
 فراغه من العمرة لا يكون
 متمتعا بتيان العمرة فانه

ويحل منهما وظاهر كلامهم ان سوق الهدى يمنع من التحلل وانه التزام لاحرام الحج من عامه لكن
 في فتح القدير انه لو بداله بعد العمرة أن لا يحج من عامه لا يواخذ بذلك فانه لم يحرم بالحج بعد واذا حج
 الهدى أو أمر بذبحه يقع تطوعا اه وذكر الشارح أيضا في دليل محمد كونه العود غير مستحق
 عليه انه لو بعث هديه ليحج عنه لم يحج كان له ذلك فقوله ما ان العود مستحق عليه بسوق الهدى
 معناه اذا اراد المتعلا مطلقا وفي المحط فان ذبح الهدى ورجع الى أهله فله أن لا يحج لانه لم يوجد
 منه في حق الحج الا مجرد النية ويجزئها لا يلزمه الحج فاذا نوى أن لا يحج ارتفعت نية الحج فصار كأنه لم ينو
 في الابتداء وان اراد أن يحج هديه ويحل ولا يرجع الى أهله ويحج من عامه ذلك لم يكن له ذلك لانه
 مقيم على عزم التمتع فيمنعه الهدى من الاحلال فان فعله ثم رجع الى أهله ثم حاشى عليه لانه غير
 متمتع ولو حل بمكة ونحر هديه ثم حج قبل أن يرجع الى أهله لم يدم لتمتعه لانه لم يلم بأهله فيما بين
 النسك وعليه دم آخر لانه حل قبل يوم النحر اه فالحاصل انه اذا ساق الهدى لا يحلها ما أن يتركه
 الى يوم النحر أو لا فان تركه اليه فتمتعه صحيح ولا شئ عليه غير سوا عاد الى أهله أولا وان تجمل بذبحه
 فاما ان يرجع الى أهله أولا فان رجع الى أهله فلا شئ عليه مطلقا سواء حج من عامه أولا وان لم يرجع
 اليهم فان لم يحج من عامه فلا شئ عليه وان حج منه لزمه دم المتعة ودم الحبل قبل أو انه ورد حج في فتح
 القدير مذهب الشافعي في ان عدم الامام بينهما ليس بشرط في التمتع فلا يبطل تمتعه بعوده الى
 أهله سواء ساق الهدى أولا لان الآية انما منعت التمتع لمن كان حاضرا للمجدد المحرام لا لاجل
 المأموم بأهلهم بينهما بل لتيسر العمرة لهم في كل وقت بخلاف الغير قيد بقوله بعد العمرة لانه
 لو عاد بعد ما طاف لها الاقل لا يبطل تمتعه لان العود مستحق عليه لانه لم يلم بأهله محرما بخلاف ما اذا
 طاف الاكثر ودخل في قواه بعد العمرة الحلق فلا بد للبطلان منه لانه من واجباتها وبه التحلل
 فلو عاد بعد طوافها قبل الحلق ثم حج من عامه قبل أن يحلق في أهله فهو متمتع لان العود مستحق عليه
 عند من جعل الحرم شرط جواز الحلق وهو أبو حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف ان لم يكن مستحقا فهو
 مستحب كذا في البدائع وغيره (قوله ومن طاف أقل أشواط العمرة قبل أشهر الحج وأتمها فيها
 كان متمتعا وبعبكسه لا) اي لو طاف أكثر أشواطها قبلها وأتمها فيها لا يكون متمتعا لان لاكثر
 حكم السكك قال الامام الاقطع فصار ذلك أصلا في ان كل ما يتعلق بالاحرام من الافعال حكم أكثره
 حكم جميعه في باب الجواز ومنع ورود الفساد عليه وأشار الى انه لا يشترط وجود احرامها في أشهر الحج
 لان الاعتبار انما هو الطواف وفي المحيط ولو طاف كله في رمضان جنب أو محدث ثم أعاده في شوال
 لم يكن متمتعا لان طواف المحدث لا يرتفع بالاعادة فلم تقع العمرة والحج في أشهر الحج وكذلك
 طواف المنجب على رواية الكرخي فكان الفرض هو الاول ولم يوجد في أشهر الحج وعلى قول غيره
 يرتفع الاول بالاعادة لكن تعلق بهذا الطواف في رمضان المنع عن العمرة لهذا السفر بدليل انه
 لو أتم هذه العمرة ثم ابتداء احرام العمرة في أشهر الحج ثم اعتمر عمرة جديدة وحج من عامه لم يكن
 متمتعا فلا يرتفع هذا الطواف الاول بالاعادة بخلاف طواف الزيارة لانه لا يتعلق به منع عن شئ
 حتى ينتقض بالاعادة اه وعلم من هذا ان الاعتمار في سنة قبل أشهر الحج مانع من التمتع في سنته
 سواء أتى بعمره أخرى في أشهر الحج أولا وانما اختلفت المتعة بافعال العمرة في أشهر الحج لان أشهر الحج
 كان متعينا للحج قبل الاسلام فادخل الله العمرة فيها اسقاطا للسفر الجديد عن الغرياء فكان
 اجتماعهما في وقت واحد في سفر واحد خاصة وتمتعوا في فتح القدير وهل يشترط في القران أيضا

زيادة عبادة وهو وان كان في حكم المكي إلا أن المكي ليس ممنوعاً عن العمرة فقط على الصحيح وإنما يكون ممنوعاً عن التمتع كما تقدم اه ما في الباب (قول المصنف وعشردى الحجة) قال في النهر دخل فيه يوم النحر وعن الثاني لا بدليل فوات الحج بطول فخره وورد بانه يبعد ان يوضع لاداء ركن عبادة وقت ليس وقتها ولا هو منه وقد وضع لطواف الزيارة على انه وقت للوقوف في الجملة بدليل ما قاله السروي واشتمه يوم عرفة فوق قولهم ظهر انه يوم النحر اجزأهم لان ظهر انه الحادي عشر (قوله قلت اسم الجمع) الاضافة بيانية أي اسم هو الجمع والافهوجع حقيقة على وزن أفعال أحد الصيغ الاربعة لجمع القلة هذا وقد اعترض القهستاني على هذا الجواب بانه مخرج للعشر لانه خارج عن الشهرين على انه قول مرحوح لا يليق بفصاحة القرآن واختار في الجواب ان الجمع المراد به ثلاثة لكن جعل بعض الشهر شهر اتساحاً ومجازاً وهذا الجواب نقله في النهر عن الكشاف أيضاً قوله أو نزل بعض الشهر منزلة كما ورد في ٣٩٦ العناية أيضاً بان فيه اليأس بخلاف قوله تعالى فقد صغت قلوبكم كما قال وأقول

هومن باب ذكر الكل واردة الجزه وقرينة المجاز ساق الكلام لانه قال الحج أشهر والحج نفسه ليس بأشهر فكان تقديره والله أعلم الحج في أشهر والظرف لا يستلزم الاستفراق فكان البعض مراد او عينه ما

وهي شوال وذوالقعدة وعشردى الحجة وصح الاحرام به قبلها وكره

روى عن العبادة وغيرهم اه (قوله وما في غاية البيان الخ) قال في النهر الذي في غاية البيان ما لفظه يجوز ان يراد من العام الخاص اذا دل الدليل وقد دل نقلاً وعقلاً انه والفرق بين العام بخصوص والعام

ان يفعل أكثر أسواط العمرة في أشهر الحج ذكر في المحيط انه لا يشترط وكأنه مستند في ذلك الى ما قدمناه عن محمد وقد منا جوابه في باب القران (قوله وهي شوال وذوالقعدة وعشردى الحجة) أي أشهر الحج المرادة في قوله تعالى الحج أشهر معلومات وهو مروى عن العبادة الثلاثة ورواه البخاري في صحيحه عن ابن عمر والمراد حينئذ من الجمع شهران وبعض الثالث وذكر في الكشاف فان قلت فكيف كان الشهران وبعض الثالث أشهراً قلت اسم الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله تعالى فقد صغت قلوبكم فلا سؤال فيه اذن وإنما يكون موضعاً للسؤال لوقيل ثلاثة أشهر معلومات اه وما في غاية البيان من انه عام مخصوص ففقه نظر لان أخص الخصوص في العام اذا كان عاماً ثلاثة لا يجوز التخصيص بعده فالاولى ما ذكره في الكشاف وفائدة التوقيت بهذه الأشهر ان شيئاً من أفعال الحج لا يجوز الا فيها حتى اذا صام المتمتع أو القارن ثلاثة أيام قبل أشهر الحج لا يجوز وكذا السعي بين الصفا والمروة عقب طواف القدوم لا يجوز الا في أشهر الحج وانه لا يكره الاحرام بالحج فيه مع انه يكره الاحرام بالحج في غير أشهر الحج وانه لو أحرم بعمرة يوم النحر فأبى بافعا الهاشم أحرم من يومه ذلك بالحج وبقي محرماً الى قابل فيح كان متمتعاً قال في فتح القدير وهذا يعكس على ما تقدم ويوجب أن يضع مكان قوله حج من عامه ذلك في تصور التمتع وأحرم بالحج من عامه ذلك اه وسبأني في باب اضافة الاحرام الى الاحرام انه لو أحرم بعمرة يوم النحر وجب عليه الرضى والتحمل لا رتسكابه النهي فينبغي أن لا يكون متمتعاً لانه مكى وعمرة وجهه مكية والتمتع من عمرته سبغاً بوجهه مكية والقعدة بالكسر والفتح ولا يسمع في الحجة الا الكسر (قوله وصح الاحرام به قبلها وكره) أي صح الاحرام بالحج قبل أشهر الحج مع الكراهة بناء على انه شرط وسبب لعدوم اتصال الافعال به فجاز تقديمه على الزمان كالقديم على المكان وكالطهارة للصلاة بخلاف تحريمها فانه لا يجوز تقديمها على الوقت وان كانت شرطاً عندنا لما أن الافعال متصلة بها لقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى لان الفاء للوصل والتعقيب بالاتراخ وإنما كرهه للطول المفضى الى الوقوع في محظوره أو على انه شرط

الذي أريد به خاص لا ينجي اه وما ذكره المؤلف مسبوقة اليه في العناية وفيها ولان الخصوص إنما يكون شبه بانحراج بعض افراد العام لا بانحراج بعض كل فرد اه وهذا وارد (قوله وفائدة التوقيت بهذه الأشهر ان شيئاً من أفعال الحج لا يجوز الا فيها) أقول برده عليه طواف الزيارة فانه يجوز في يومين بعد عشردى الحجة بلا كراهة (قوله وإنما كرهه للطول الخ) قال في النهر اختلف المتأخرون في المعنى الذي لاجله كره التقديم فكان ابن شجاع يقول لانه احرام وكان الفقيه أو عبد الله يقول لانه لا يامن من موافقة المحظور فاذا أمن ذلك لا يكره كذا في الذخيرة وفيها لا يكره الاحرام بالحج يوم النحر ويكره قبل أشهر الحج أقول فيه افادة ان المراد بالوقت وقت الحج ولو لعام مضى إلا ان الظاهر ما قاله الفقيه اذ لا معنى لكراهة فعل شرط قبل وقت مشروط الا كما قال ولذلك يخرج أكثر الشراح على غيره واحرامه يوم النحر ينبى أن يكون مكرهاً حيث لم يامن وان كان في أشهر الحج وما في الكتاب مقيد بذلك واطلاقه يفيد التحريم وقد صرح في النهاية بأسائه اه أي فظاهاه عدم التحريم وقد شاع في كلامهم في كتاب الحج

شبه بالركن ولذا اذا اعتق العبد بعد ما حرم لا يتمكن عن ان يخرج عن ذلك الاحرام للفرض
 فالتمتع للشرط والكرهه للشبه واطلقوا الكراهة فهي تحريمية لانها المرادة عند اطلاقهم لها
 (قوله ولو اعتمر كوفي فيها واقام بمكة أو بصرة ووجح صح تمتعه) أراد بالكوفي الآفاقي الذي يشرع
 له التمتع والقران كما ان المراد بالبصرة مكان لاهل التمتع والقران سواء كان بالبصرة أو غيرها أما
 اذا قام بمكة أو خارجها داخل المواقيت فلان عمرته آفاقية ووجهه مكية فلذا كان متمتعا اتفاقا واما
 اذا خرج الى مكان لاهله التمتع وليس وطنه فلان السفره الاولى قائمة ما لم يعد الى وطنه وقد اجتمع
 له نسكان فيها فوجب دم التمتع ثم اختلف الطحاوي والخصاص فنقل الطحاوي ان هذا قول الامام
 وان قول صاحبيه بطلان التمتع لما ان نسكه هذان ميقاتيان ولا بد فيه أن تكون حجته مكية ونقل
 الخصاص انه متمتع اتفاقا قال فخر الاسلام انه الصواب وقوى الاول الشارح والمق في اقامة مكة
 أو بصرة فشمع ما اذا اتخذهم امدارا أولا كما صرح به الاسيحي والكياسي فاني الهداية من
 التقيد باتخاذهم امدارا اتفاقا وقيد بكونه اعتمر في أشهر الحج اذ لو اعتمر قبلها لا يكون متمتعا
 اتفاقا وقيد بالكوفي لان المكي لا تمتع له اتفاقا وقيد بكونه رجع الى غير وطنه لانه لو رجع الى
 وطنه بطل تمتعه اتفاقا اذ لم يكن ساق الهدى وعبارة المجمع وخرج الى البصرة أولى من التعبير
 بالاقامة بها لان الحكم عند الامام لا يختلف بين أن يقيم بها خمسة عشر يوما أولا والاو محل الخلاف
 وفي الثاني يكون متمتعا اتفاقا كذا في المصنف (قوله ولو افسدها فاقام بمكة وقضى وحج لا الا أن
 يعود الى أهله) أي لو افسد الكوفي عمرته فاقام بمكة وقضى العمرة من عامه لا يكون متمتعا الا أن
 يرجع الى وطنه بعد الخروج عن احرام الفاسدة ثم يعود محرمان الميقات بعمرة ثم يحج من عامه فانه
 يكون متمتعا أما الاول فلان سفره انتهى بالفساد فلما قضاهما صارت عمرته مكية ولا تمتع لاهل مكة
 وأما الثاني فلان عمرته ميقاتية ووجهه مكية فصار متمتعا ولا يضره كون العمرة قضاء عما افسده
 ان كانت قضاء وفي قوله الا أن يعود الى أهله دلالة على ان المراد بالاقامة بمكة الاقامة بمكان غير
 وطنه سواء كان مكة أو غيرها ولا خلاف فيما اذا قام بمكة وأما اذا قام بغيرها فهو منهج الامام وقالوا
 يكون متمتعا لانه انشاء سفره هو كالعود الى وطنه وله ان يسفره الاول باق ما لم يعد الى وطنه وقد
 انتهى بالفاسد وهذه المسئلة أيدت نقل الطحاوي وقيدته في البسوط بان يجاوز المواقيت في أشهر
 الحج أما اذا جاوزها قبلها ثم أهل بعمرة فيها كان متمتعا عند الامام أيضا لانه مجاوزة الميقات صار
 في حكم من لم يدخل مكة ان كان في أشهر الحج فلانه لما دخلت وهو داخل المواقيت حرم عليه التمتع
 كما هو حرام على أهل مكة فلا تنقطع هذه الحرمية بخروجه من المواقيت بعد ذلك كالمكي (قوله
 وأيهما افسد مضى فيه ولا دم عليه) يعني الكوفي اذا قدم بعمرة ثم حج من عامه ذلك فاي النسكين
 افسده مضى فيه لانه لا يمكنه الخروج عن عهد الاحرام الا بالافعال ولا يجب عليه دم التمتع لانه
 لم ينتفع باداء نسكين صحيحين في سفر واحد وهو السبب في وجوبه وهذا هو المراد بنفي الدم في عبارته
 والافن افسد مجمل منه دم (قوله ولو تمتع وضحي لم يجزه عن المتعة) لانه أتى بغير الواجب لان
 الواجب دم التمتع وأما الاضحية فليست بواجبة عليه لانه مسافر أطلقه فشمع الرجل والمرأة وإنما
 وضع محمد المسئلة في المرأة املانها واقعة امرأة واملان هذا انما يشبهه على المرأة لان الجهل فيها
 أغلب فاذا لم يجزه عن المتعة فان كان تحلل بناء على جهله لزمه دمان دم التمتع ودم التحلل قبل أو انه

السنة لكن صرح
 القهستاني بانها تحريمية
 وقال كما أشير اليه في شرح
 الطحاوي وقد تقدم قبيل
 باب الاحرام ذكر المواقيت
 الاجماع على الكراهة
 ونقلنا هناك خلاف أبي
 يوسف فيها فراجعه وبه
 يحصل التوفيق فتدبر
 (قول المصنف ولو اعتمر
 كوفي فيها) أي في أشهر
 الحج (قوله قال فخر الاسلام
 انه الصواب) قال في النهر
 ولو اعتمر كوفي فيها واقام
 بمكة أو بصرة ووجح صح تمتعه
 ولو افسدها فاقام بمكة
 وقضى وحج لا الا أن يعود
 الى أهله وأيهما افسد
 مضى فيه ولا دم عليه ولو
 تمتع وضحي لم يجزه عن المتعة
 وفي المعراج انه الاصح
 لكن قال في الحقائق
 كثير من مشايخنا قالوا
 الصواب ما قاله الطحاوي
 وقال الصغار كثيرا
 ما جرت به فلم نجد في الطحاوي
 وكثيرا ما جرت به
 الخصاص فوجدناه في الطحاوي
 (قوله وعبارة المجمع الحج)
 قال في النهريه نظر لانه
 اذ لم يبطل تمتعه بالاقامة
 فبعدهما أولى والتقيد
 بالخروج لا يفهم الحكم
 فيما لو اقام فاهنا أولى

(قوله وقد استفيد من هذا الخ) أى حيث لم تجزه الاضحية عن المتعة وقد نرى في النهر التصريح بهذا المستفاد عن الدراية (قوله وقد يقال الخ) ذكر في الشربلالية مثله قبل رؤيته لما ذكره المؤلف ثم قال ولكنه قد يقال لما كان طواف الركن متعينا في أيام النحر وجوبا كان النظر لا يباع ٣٩٨ ما طافه عنه وتلغونية غيره وأما الاضحية فهي متعينة في ذلك الزمن كالمسح فلا تقع الاضحية مع تعينها عن غيرها اه واعترض بأنه ان أراد ان الاضحية متعينة في حق غير ذلك المتمتع فسلم ولا كلام فيه وان أراد انها متعينة في حقه أيضا فلا يسلم اذ هي غير واجبة عليه لكونه مسافرا اما المتعة فهي متعينة عليه فسأوت الطواف اه فالأولى ما أجاب به بعضهم ان

ولو حاضت عند الاحرام أتت بغير الطواف ولو عند الصدر تركته كن أقام بمكة طواف الركن لما كان الوقت متعينا له لا يسع غيره أجزأته نية التطوع بخلاف دم التمتع ولا يخفى ان هذا غير ما في الشربلالية ولا يرد عليه الاعتراض المار خلافا لما زعمه المعتبر (قوله) وكذا اذا أخرت طواف الزيارة) أى اذا حاضت قبل أن تقدر على أكثر الطواف قال في اللباب ولو حاضت في وقت تقدر

ولو حاضت عند الاحرام أتت بغير الطواف ولو عند الصدر تركته كن أقام بمكة

طواف الركن لما كان الوقت متعينا له لا يسع غيره أجزأته نية التطوع بخلاف دم التمتع ولا يخفى ان هذا غير ما في الشربلالية ولا يرد عليه الاعتراض المار خلافا لما زعمه المعتبر (قوله) وكذا اذا أخرت طواف الزيارة) أى اذا حاضت قبل أن تقدر على أكثر الطواف قال في اللباب ولو حاضت في وقت تقدر

والا قدم التمتع وقد استفيد من هذا ان دم التمتع يحتاج الى النية وقد يقال انه ليس فوق طواف الركن ولا مثله وقد قدمنا انه لو نوى به التطوع أجزأه عن الركن فينبغي أن يكون الدم كذلك بل أولى (قوله ولو حاضت عند الاحرام أتت بغير الطواف) لقوله عليه السلام لعائشة حين حاضت بمصر ففعل ما يفعل الحاج غير ان لا تطوف بالبيت حتى تطهري فاذا ان طوافها حرام وهو من وجهين دخولها المسجد وترك واجب الطهارة فان الطهارة واجبة في الطواف فلا يحل لها ان تطوف حتى تطهر فان طافت كانت عاصية مستحقة لعقاب الله ولزمها الاعادة فان لم تعد كان عليها بدنة وتم حجبها (قوله ولو عند الصدر تركته كن أقام بمكة) يعنى ولا شئ عليها لانه واجب يسقط

بالعذر والحجيز والنفاس عذر وكذا اذا أخرت طواف الزيارة الى وقت طهرها فانه لا يجب عليها شئ للعذر وقد قدمنا ذلك كله في طواف الصدر وأطلق في سقوطه عن أقام بمكة فشمئ ما اذا أقام بعد ما حل النفر الاول أولا وفيه اختلاف وقد قدمناه هناك

والله تعالى أعلم بالصواب
واليه المرجع
والمآب

م

تم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث وأوله باب الجنائيات

على أن تطوف أربعة أشواط فلم تطف لم يهدم للتأخير ولو حاضت في وقت تقدر على أقل من ذلك لم يلزمها شئ فقولهم لا شئ على الحائض ومثلا لنفسها لتأخير الطواف مقيد بما اذا حاضت في وقت لم تقدر على أكثر الطواف أو حاضت قبل أيام النحر ولم تطهر الا بعد مضي أيام النحر اه لما ذكره في اللباب أيضا من انها لو طهرت في آخر أيام النحر وبمكها طواف الزيارة كله أو أكثره قبل الغروب فلم تطف فعليها دم للتأخير وان أمكنها أقله فلم تطف لا شئ عليها والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ فهرست الجزء الثاني من البحر الرائق شرح كنز الدقائق للعلامة ابن نجيم رحمه الله ﴾

صفحة	صفحة
باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها	٢
باب صدقة السوائم	٢٢٩
فصل كره استقبال القبلة بالفرج	٣٦
باب صدقة البقر	٢٣١
باب الوتر والنوافل	٤٠
فصل في الغنم	٢٣٢
باب ادراك الفريضة	٧٥
باب زكاة المال	٢٤٢
باب قضاء الفوائت	٨٤
باب العاشر	٢٤٨
باب الركاز	٢٥١
باب سجود السهو	٩٨
باب العشر	٢٥٤
باب صلاة المريض	١٢١
باب المصرف	٢٥٨
باب سجود التلاوة	١٢٨
باب صدقة الفطر	٢٧٠
باب صلاة المسافر	١٣٨
كتاب الصوم	٢٧٦
باب صلاة الجمعة	١٥٠
باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده	٢٩١
باب صلاة العمدين	١٧٠
فصل في العوارض	٣٠٢
باب صلاة الكسوف	١٨٠
فصل ومن نذر صوم يوم النحر أفطر	٣١٦
باب صلاة الاستسقاء	١٨١
باب الاعتكاف	٣٢١
باب صلاة الخوف	١٨٢
كتاب الحج	٣٣٠
باب الجنائز	١٨٣
باب الاحرام	٣٤٤
فصل السلطان أحق بصلاته الخ	١٩٢
فصل ومن لم يدخل مكة الخ	٣٧٩
باب صلاة الشهيد	٢١١
باب القران	٣٨٣
باب الصلاة في الكعبة	٢١٥
باب التمتع	٣٨٩
كتاب الزكاة	٢١٦

﴿ تمت ﴾