

الجزء الثاني

من

كتاب

بَدَائِعُ الصَّحَا فِي تَرْغِيبِ الشَّرَائِعِ



تأليف الامام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي الملقب
بملك العلماء المتوفى سنة ٥٨٧ هجرية

الطبعة الأولى سنة ١٣٢٧ هجرية
في مطبعة شركة المطبوعات العلمية بمصر على نفقتها

ونفقة سعادة محمد أسعد باشا جباري زاده
وفضيلة الحاج مراد أفندي جباري زاده

تبييه

لا يجوز لأحد أن يطبع كتاب البدائع من هذه النسخة وكل
من طبعه يكون مكلفاً بإبراز أصل قديم يثبت أنه طبع منه
والا يكون مسؤولاً عن التعويض قانوناً

كتاب الزكاة

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الزكاة

الكلام في هذا الكتاب في الاصل في موضعين في بيان أنواع الزكاة وفي بيان حكم كل نوع منها أما الاول فالزكاة في الاصل نوعان فرض وواجب فالفرض زكاة المال والواجب زكاة الرأس وهي صدقة الفطر وزكاة المال نوعان زكاة الذهب والفضة وأموال التجارة والسوانم وزكاة الزروع والقار وهي العشر ونصف العشر أما الاول فالكلام فيها يقع في مواضع في بيان فرضيتها وفي بيان كيفية الفرضية وفي بيان سبب الفرضية وفي بيان ركنها وفي بيان شرائط الركن وفي بيان ما يسقطها بعد وجوبها أما الاول فالدليل على فرضيتها الكتاب والسنة والاجماع والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى وآتوا الزكاة وقوله عز وجل خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها وقوله عز وجل وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم والحق المعلوم هو الزكاة وقوله والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله الآية فكل مال لم تؤد زكاته فهو كثر لساروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل مال أديت الزكاة عنه فليس يكتزون كان تحت سبع أرضين وكل مال لم تؤد الزكاة عنه فهو كثر وان كان على وجه الارض فقد الحق الوعيد الشديد بمن كثر الذهب والفضة ولم ينفقها في سبيل الله ولا يكون ذلك الا بترك الفرض وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا من طيبات ما كسبتم واداء الزكاة انفاق في سبيل الله وقوله تعالى واحسنوا ان الله يحب المحسنين وقوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى وابتاء الزكاة من باب الاحسان والاعانة على البر والتقوى وأما السنة فمأوردني المشاهير عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال بنى الاسلام على خمس شهادة أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله واقام الصلاة وابتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع اليه سبيلاً وروى عنه عليه الصلاة والسلام انه قال عام حجة الوداع اعبدوا ربكم وصلوا اسمكم وصوموا شهركم وحجوا بيت ربكم وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها أنفسكم تدخلوا بئس ربكم وروى عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي حقها الا جعلت له يوم القيامة صفاً ثم احس عليه في نار جهنم فيكوى بها جنبه وجفنه وظهره في يوم كان مقداره

خسين الفسنة حتى يقضى بين الناس فيرى سييله اما الى الجنة واما الى النار وما من صاحب بقر ولا غنم
 لا يؤدى حقها الا انما يوم القيامة تطوره باطلا فها وتنطحه بقر ونها ثم ذكر فيه ما ذكر في الاول قالوا يا رسول الله
 فصاحب الخيل قال انخيل ثلاث لرجل اجر ورجل ستور ورجل وزر فاما من ربطها عدة في سبيل الله فانه لو طول
 لها في مرج خصب او في روضة كتب الله له عدد ما كتبت حسنات واعداد او انما حسنات وان مررت بنهر عجاج
 لا يريد منه السقي فشربت كتب الله له عدد ما شربت حسنات ومن ارتبطها عزا وخر اعلى المسلمين كانت له وزرا
 يوم القيامة ومن ارتبطها تغنيا وتعففا ثم لم ينس حق الله تعالى في رقابها او ظهورها كانت له ستر من النار يوم القيامة
 وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما من صاحب غنم لا يؤدى زكاتها الا يطع لها يوم القيامة بقاع قرقر
 تطوره باطلا فها وتنطحه بقر ونها وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال في مانع زكاة الغنم والابل والقر والغرس
 لالفين احدكم ياتي يوم القيامة وعلى عاتقه شاة تبعر يقول يا محمد يا محمد فاقول لا املك لك من الله شيئا الا قد بلغت
 ولا لفين احدكم ياتي يوم القيامة وعلى عاتقه بعير له رضاء فيقول يا محمد يا محمد فاقول لا املك لك من الله شيئا الا قد بلغت
 ولا لفين احدكم ياتي يوم القيامة وعلى عاتقه بقرة لها سنان وار فيقول يا محمد يا محمد فاقول لا املك لك من الله شيئا الا قد
 بلغت ولا لفين احدكم يوم القيامة وعلى عاتقه فرس له حجمة فيقول يا محمد يا محمد فاقول لا املك لك من الله شيئا الا
 قد بلغت والا حديث في الباب كثيرة واما الاجماع فلان الامة اجعت على فرضيتها واما المعقول فن وجود احدھا
 ان اداء الزكاة من باب اعانة الضعيف واغانة اللهيء واقدار العاجز وتحويله على اداء ما افترض الله عز وجل عليه
 من التوحيد والعبادات والوسيلة الى اداء المفروض مفروض والثاني ان الزكاة تطهر نفس المؤدى عن انجاس
 الذنوب وتزكي اخلاقه بتخلي الجود والكرم وترك الشح والرضن اذا النفس مجبولة على الرضن بالمال فتعود
 السماحة وتزناض لاداء الامانات وايصال الحقوق الى مستحقها وقد تضمن ذلك كله قوله تعالى خذ من اموالهم
 صدقة تطهرهم وتزكيتهم بها والثالث ان الله تعالى قد اتم على الاغنياء وفضلهم بصنوف النعمة والاموال الفاضلة
 عن الخواص الاصلية وخصهم بها فبقيت نعمون ويستمتعون بلذيق العيش وشكر النعمة فرض عقلا وشرعا واداء
 الزكاة الى الفقير من باب شكر النعمة فكان فرضا

الفصل في وجوبها ما كفيها فرضيتها فتختلف فيها ذكر الكرخي انها على الفور وذكرك في المنتقى ما يدل عليه فانه قال اذا
 لم يؤد الزكاة حتى مضى حوالان فقد اساء وان لم يجعل له ما صنع وعليه زكاة حول واحد وعن محمدان لم يؤد الزكاة
 لم تقبل شهادته وروى عنه ان التأخير لا يجوز وهذا نص على الفور وهو نفا مذهب الشافعي وذكرك الجصاص انها
 على التراخي واستدل عن عليه الزكاة اذا هلك نصابه بعد تمام الحول والقكن من الاداء انه لا يرضن ولو كانت واجبة
 على الفور لرضن كمن اصر صوم شهر رمضان عن وقته انه يجب عليه القضاء وذكرك ابو عبد الله الثلجي عن اصحابنا
 انها تجب وجوباً موسعاً وقال عامة ما يجزنا انها على سبيل التراخي ومعنى التراخي عندهم انها تجب مطلقاً
 عن الوقت غير عين في أي وقت أدى يكون مؤدياً للواجب ويتعين ذلك الوقت للوجوب واذا لم يؤد الى آخر عمره
 يتضيق عليه الوجوب بان بقي من الوقت قدر ما يمكنه الاداء فيه وغلب على ظنه انه لو لم يؤد فيه يموت فيفوت
 فعند ذلك يتضيق عليه الوجوب حتى انه لو لم يؤد فيه حتى مات ياتم وأصل المسئلة ان الامر المطلق عن الوقت هل
 يقتضى وجوب الفعل على الفور أم على التراخي كالا مرقصاً صوم رمضان والامر بالكفارات والنذور المطلقة
 وسجدة التلاوة ونحوها فهو على الاختلاف الذي ذكرنا وقال امام الهندي الشيخ ابو منصور المتربدي
 السمرقندي انه يجب تحصيل الفعل على الفور وهو الفعل في اول اوقات الامكان ولكن عملاً لا اعتقاداً على طريق
 التعيين بل مع الاعتقاد المبهم ان ما اراد الله به من الفور والتراخي فهو حق وهذه من مسائل اصول الفقه ويجوز ان
 تبني مسئلة هلاك النصاب على هذا الاصل لان الوجوب لما كان على التراخي عندنا لم يكن بتأخيره الاداء عن
 اول اوقات الامكان مفرطاً فلا يرضن وعندنا ما كان الوجوب على الفور صار مفرطاً بتأخيره فيرضن ويجوز

أن ابن أبي عمير في بيان صفة الواجب ان شاء الله تعالى

فصل وأما سبب فرضيتها فالمسائل لأنها واجبت شكر النعمة المسال ولذا اضاف الى المسال فيقال زكاة المسال والاضافة في مثل هذا يراد بها السببية كما يقال صلاة الظهر وصوم الشهر ورحم البيت ونحو ذلك

فصل وأما شرائط الفرضية فانواع بعضها يرجع الى من عليه وبعضها يرجع الى المسال أما الذي يرجع الى من عليه فانواع أيضا منها اسلامه حتى لا تجب على الكافر في حق أحكام الآخرة عندنا لانها عبادة والسكفار غير مخاطبين بشرائع هي عبادات هو الصحيح من مذهب أصحابنا خلافا للشافعي وهي من مسائل أصول الفقه وأما في حق أحكام الدنيا فلا خلاف في أنها لا تجب على الكافر الاصل حتى لا يخاطب بالاداء بعد الاسلام كالصوم والصلاة وأما المرتد فكذلك عندنا حتى اذا مضى عليه الحول وهو مرتد فلا زكاة عليه حتى لا يجيب عليه اذا أسلم وعند الشافعي تجب عليه في حال الردة ويخاطب بآدابها بعد الاسلام وعلى هذا الخلاف الصلاة وجه قوله انه أهل للوجوب لقد رتته على الاداء بواسطة الطهارة فكان ينبغي أن يخاطب الكافر الاصل بالاداء بعد الاسلام الا انه سقط عنه الاداء رحمة عليه وتخفيفا له والمراد لا يستحق التخفيف لانه يرجع بعدما عرف بحماس الاسلام فكان كفره أغلظ فلا يلحق به (ولنا) قول النبي صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله ولان الزكاة عبادة والكافر ليس من أهل العبادة لعدم شرط الأهلية وهو الاسلام فلا يكون من أهل وجوبها كالكافر الاصل وقوله انه قادر على الاداء بتقديم شرطه وهو الايمان فاسد لان الايمان أصل والعبادات توابع له بدليل أنه لا يتحقق الفعل عبادة بدونه والايمان بعبادة بنفسه وهذه آية التبعية ولهذا لا يجوز أن يرتفع الايمان عن الخلاق بحال من الأحوال في الدنيا والاخرة مع ارتفاع غيره من العبادات فكان هو عبادة بنفسه وغيره عبادة به فكان بعلة فالقول بوجوب الزكاة وغيرها من العبادات بناء على تقديم الايمان جعل التبعية متبوعا والمتبوع تابع وهذا قلب الحقيقة وتغيير الشرع بعبارة بخلاف الصلاة مع الطهارة لان الصلاة أصل والطهارة تابعة لها فكان ايجاب الأصل ايجابا للتبعية وهو الفرق ومنها العلم بكونها فرضة عند أصحابنا الثلاثة ولساننا في حقيقة العلم بل السبب الموصل اليه وعندنا فليس بشرط حتى ان الحربي لو أسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها ومكث هناك سنين وله سوائم ولا علم له بالشرائع لا يجيب عليه زكاتها حتى لا يخاطب بآدابها اذا خرج الى دار الاسلام عندنا خلافا لرفر وقد ذكرنا المسئلة في كتاب الصلاة وهل تجب عليه اذا بلغه رجل واحد في دار الحرب أو يحتاج فيه الى العدد وقد ذكرنا الاختلاف فيه في كتاب الصلاة ومنها البلوغ عندنا فلا تجب على الصبي وهو قول علي وابن عباس فانهما قالوا لا تجب الزكاة على الصبي حتى تجب عليه الصلاة وعند الشافعي ليس بشرط وتجب الزكاة في مال الصبي ويؤدها الولي وهو قول ابن عمر وعائشة رضي الله عنهم وكان ابن مسعود رضي الله عنه يقول بحصى الولي أعوام اليتيم فاذا بلغ أخبره وهذا اشارته الى أنه تجب الزكاة لسكن ليس للولي ولاية الاداء وهو قول ابن أبي ليلى حتى قال لو أداها الولي من ماله ضمن ومن أصحابنا من بنى المسئلة على أصل وهو ان الزكاة عبادة عندنا والصبي ليس من أهل وجوب العبادة فلا تجب عليه كما لا تجب عليه الصوم والصلاة وعند الشافعي حتى العبد والصبي من أهل وجوب حقوق العباد كضمان المتلفات وأروش الجنائيات ونفقة الاقارب والزوجات والخراج والعشر وصدقة الفطر ولان كانت عبادة فهي عبادة مالية تجرى فيها النيابة حتى تتأدى بآداء الوكيل والولي نائب الصبي فيها فيقوم مقامه في اقامة هذا الواجب بخلاف العبادات البدنية لانها لا تجرى فيها النيابة ومنهم من تكلم فيها ابتداء أما الكلام فيها على وجه البناء فوجه قوله النص ودلالة الاجماع والحقيقة أما النص فقوله تعالى انما الصدقات للفقراء وقوله عز وجل وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم والاضافة بحرف اللام تقتضي الاختصاص بجهة الملك اذا كان المضاف اليه من أهل الملك وأما دلالة الاجماع فلاننا اجمعنا على ان من عليه الزكاة اذا وهب جميع النصاب من الفقير ولم تحضره النيابة تسقط عنه الزكاة والعبادة لا تتأدى بدون النيابة ولذا يجري فيها الجبر والاستعلاف من الساعي

وانما يجريان في حقوق العباد وكذا يصح توكيل المذمى باداء الزكاة والذي ليس من أهل العبادة وأما الحقيقة فإن
الزكاة مملكتا المال من الفقير والمنفعة لها هو الفقير فكانت حق الفقير والصبا لا يمنع حقوق العباد على ما بينا ولنا قول
النبي صلى الله عليه وسلم بنى الإسلام على خمس شهادة أن لا إله الا الله وأقام الصلاة وآتاه الزكاة وصوم رمضان
وحج البيت من استطاع إليه سبيلا وما بنى عليه الإسلام يكون عبادة والعبادات التي تحفل السقوط تقدر في
الجملة فلا تجب على الصبيان كالصوم والصلاة وأما الآية فالمراد من الصدقة المذكورة فيها محل الصدقة وهو المال
لانفس الصدقة لانها اسم للفعل وهو اخراج المال الى الله تعالى وذلك حق الله تعالى لا حق الفقير وكذلك الحق
المذكور في الآية الاخرى المراد منه المال وذلك ليس بزيادة بل هو محل الزكاة وسقوط الزكاة شبهة النصاب من الفقير
لوجود التنية دلالة والخير على الأداء يؤدي من عليه نفسه لا يتأني في العبادة حتى لو مدهم وأخذهم من غير أداء من
عليه لا تسقط عنه الزكاة عندنا وسريان الاستغناء في ثبوت ولاية المطالبة للساعي يؤدي من عليه باختياره
وهذا لا يقتضى كون الزكاة حق العبد وانما جازت باء الوكيل لان المؤدى في الحقيقة هو الموكل والخراج ليس
بعبادة بل هو مؤنة الارض وصدقة الفطر ممنوعة على قول محمد وأما على قول أبي حنيفة وأبي يوسف فلانها مؤنة
من وجه قال النبي صلى الله عليه وسلم أدوا عن عمورون فتجب بوصف المؤنة لا بوصف العبادة وهو الجواب عن
العشر وأما الكلام في المسئلة على وجه الابتداء فالشافعي احتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ابتغوا
في أموال اليتامى خيرا كيلانا كلها الصدقة ولو لم تجب الزكاة في مال اليتيم ما كانت الصدقة تأكلها وروى عنه
صلى الله عليه وسلم انه قال من ولي يتيما فليؤد زكاة ماله وروى من ولي يتيما فليؤد زكاة ماله ولعمومات الزكاة من
غير فصل بين البالغين والصبيان ولان سبب وجوب الزكاة ملك النصاب وقد وجد نصيب الزكاة فيه كالبالغ (ولنا)
انه لا سبيل الى الايجاب على الصبي لانه مرفوع القلم بالحديث ولان ايجاب الزكاة بايجاب الفعل وايجاب الفعل على
العاجز عن الفعل تكليف مالم يس في الواسع ولا سبيل الى الايجاب على الولي يؤدي من مال الصبي لان الولي منهى
عن قربان مال اليتيم الا على وجه الأحسن بنص الكتاب وأداء الزكاة من ماله قربان ماله لا على وجه الأحسن لما
ذكرنا في الخلافات والحديثان غريبان أو من الآحاد فلا يعارضان الكتاب مع ما ان اسم الصدقة يطلق على النفقة
قال صلى الله عليه وسلم نفقة الرجل على نفسه صدقة وعلى عياله صدقة وفي الحديث ما يدل عليه لانه أضاف الاكل
الى جميع المال والنفقة هي التي تأكل الجميع لا الزكاة وتحمّل الصدقة والزكاة على صدقة الفطر لانها اسمى زكاة
وأما قوله من ولي يتيما فليؤد زكاة ماله أى يتصرف في ماله كمن يمو ماله اذا التزكيت هي التسمية توفيقا بين الدلائل
 وعمومات الزكاة لا تتناول الصبيان أو هي مخصوصة بقصص المتنازع فيه بما ذكرنا والله أعلم (ومنها) العقل عندنا فلا
تجب الزكاة في مال المجنون جنونا أصليا وجملة الكلام فيه ان الجنون نوعان أصلي وطارى أما الاصل وهو أن يبلغ
مجنونا فلا خلاف بين أصحابنا انه يمنع انعقاد الحول على النصاب حتى لا يجب عليه أداء زكاة ماضى من الاحوال
بعدا لافاقة وانما يعتبر ابتداء الحول من وقت الافاقة لانه الا ان صار أهلا لان يقع الحول على ماله كالصبي اذا بلغ
انه لا يجب عليه أداء زكاة ماضى من زمان الصبا وانما يعتبر ابتداء الحول على ماله من وقت البلوغ عندنا كذا هذا
ولهذا منع وجوب الصلاة والصوم كذا الزكاة وأما الجنون الطارى فان دام سنة كاملة فهو في حكم الاصل الا ترى
انه في حق الصوم كذلك كذا في حق الزكاة لان السنة في الزكاة كالشهر في الصوم والجنون المستوعب للشهر يمنع
وجوب الصوم فالمستوعب للسنة يمنع وجوب الزكاة ولهذا يمنع وجوب الصلاة والحج فكذا الزكاة وان كان في
بعض السنة ثم أفق روى عن محمد في النوادر انه ان أفق في شئ من السنة وان كان ساعة من الحول من أوله أو
وسطه أو آخره تجب زكاة ذلك الحول وهو رواية ابن سماعه عن أبي يوسف أيضا وروى هشام عنه انه قال ان أفق
أكثر السنة وجبت والا فلا وجه هذه الرواية انه اذا كان في أكثر السنة مفقيا كان مفقيا في جميع السنة لان
للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام خصوصا فيما يجتاط فيه وجه الرواية الاخرى وهو قول محمد هو اعتبار

الزكاة بالصوم وهو اعتبار صحيح لان السنة للزكاة كالشهر للصوم ثم الافاقه في جزء من الشهر يكتفي لوجوب
صوم الشهر كذا الافاقه في جزء من السنة تكتفي لان عقاد الحول على المال وأما الذي يجزى ويقتضيه فهو كالصحيح
وهو بمنزلة النائم والمغمى عليه ومنها الحر به لان الملك من شرائط الوجوب بالاندر والمملوك لا ملك له حتى لا تجب
الزكاة على العبد وان كان مأذونا له في البصارة لانه ان لم يكن عليه دين فكسبه لمولاه وعلى المولى ان كانه وان
كان عليه دين بحيث يكسبه المولى لا يملك كسب عبده المأذون المديون عند أبي حنيفة فلا زكاة فيه على أحد وعند
أبي يوسف ومحمدان كان يملكه لكنه مشغول بالدين والمال المشغول بالدين لا يكون مال الزكاة وكذا المديون وأم
الولولما قلنا وكذا لا زكاة على المكاتب في كسبه لانه ليس ملكه حقيقة لقيام الرق فيه بشهادة النبي صلى الله عليه
وسلم المكاتب عبدا متى عليه درهم والعبد اسم للرقوق والرق ينافي الملك وأما المستسرى فحكمه حكم المكاتب في
قول أبي حنيفة وعندهما هو حر مديون فينظر ان كان فضل عن سعائه ما يبلغ نصابا تجب الزكاة عليه والا فلا
ومنها أن لا يكون عليه دين مطالب به من جهة العباد عندنا فان كان فانه يمنع وجوب الزكاة بقدره حالا كان أو
مؤجلا وعند الشافعي هذا ليس بشرط والدين لا يمنع وجوب الزكاة كغيبا كان احتج الشافعي بعمومات الزكاة من
غير فصل ولان سبب وجوب الزكاة ملك النصاب بشرطه أن يكون معدا للتجارة أو للاسامة وقد وجد
أما الملك فظاهر لان المديون مالك ماله لان دين الحر الصحيح يجب في ذمته ولا يتعلق بماله ولهذا يملك
التصرف فيه كيف شاء وأما الاعداد للتجارة أو للاسامة فلان الدين لا ينافي ذلك والدليل عليه انه
لا يمنع وجوب العشر (ولنا) ما روي عن عثمان رضي الله عنه انه خطب في شهر رمضان وقال في خطبته الا ان
شهرز كاتكم قد حضر فن كان له مال وعليه دين فليصب ماله بما عليه ثم يترك بقية ماله وكان بمحضر من
الصحابه ولم ينكر عليه أحد منهم فكان ذلك اجماعا منهم على انه لا تجب الزكاة في القدر المشغول بالدين وبه
آسبن ان مال المديون خارج عن عمومات الزكاة ولا نه محتاج الى هذا المال حاجة أصلية لان قضاء الدين
من الحاجات الأصلية والمال المحتاج اليه حاجة أصلية لا يكون مال الزكاة لانه لا يتحقق به الغنى ولا صدقة الا عن
ظاهر غنى على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد خرج الجواب عن قوله انه وجد سبب الوجوب بشرطه
لان صفة الغنى مع ذلك شرط ولا يتحقق مع الدين مع ما أن ملكه في النصاب ناقص بدليل ان لصاحب الدين اذا فطر
بجنس حقه أن يأخذه من غير قضاء ولا رضاه وعند الشافعي له ذلك في الجنس وخلاف الجنس وهذا آية عدم الملك كما
في الودعة والمنصوب فلان يكون دليل نقصان الملك أولى وأما العشر فقد روى ابن المبارك عن أبي حنيفة ان الدين
يمنع وجوب العشر فيمنع على هذه الرواية وأما على ظاهر الرواية فلان العشر مؤنة للأرض النامية كالتخراجه فلا
يعتبر فيه غنى المالك ولهذا لا يعتبر فيه أصل الملك عندنا حتى يجب في الاراضي الموقوفة وأرض المكاتب بخلاف
الزكاة فانه لا بد فيها من غنى المالك والغنى لا يجمع الدين وعلى هذا يخرج مهر المرأة فانه يمنع وجوب الزكاة عندنا
مجهلا كان أو مؤجلا لانها اذا طالبت به يؤاخذ به وقال بعض مشايخنا ان المؤجل لا يمنع لانه غير مطالب به عادة فأما
المجمل فيطالب به عادة فيمنع وقال بعضهم ان كان الزوج على عزم من قضاائه يمنع وان لم يكن على عزم القضاء لا يمنع
لانه لا يعدمه ديناً واعياؤاخذ المرء بما عنده في الأحكام وذكر الشيخ الامام أبو بكر محمد بن الفضل البخاري في الاجارة
الطويلة التي تعارفها أهل بخاري ان الزكاة في الاجرة المجلية تجب على الأجير لانه ملكه قبل التسريح وان كان
يلحقه دين بعد الحول بالتسريح وقال بعض مشايخنا انه يجب على المستأجر ايضا لانه يعد ذلك مالا موضوعا عند الأجير
وقالوا في البيع الذي اعتاده أهل سمرقند وهو بيع الوفاء ان الزكاة على البائع فيمنع ان بقي حولا لانه ملكه
وبعض مشايخنا قالوا يجب أن يلزم المشتري ايضا لانه يعدمه مالا موضوعا عند البائع فيؤاخذ بما عنده وقالوا فيمن
ضمن الدرك فاستحق المبيع انه ان كان في الحول يمنع لان المانع قارن الموجب فيمنع الوجوب فأما اذا استحق بعد
الحول لا يسقط الزكاة لانه دين حادث لان الوجوب مقتصر على حالة الاستحقاق وان كان الفضان سببا حتى

اعتبر

اعتبر من جميع المال واذا اقتصر وجوب الدين لم يمنع وجوب الزكاة قبله وأمانفة الزوجات فإلم بصردينا ما
بفرض القاضي أو بالتراضي لا يمنع لانها محبب شيئا فشيئا فسقط اذا لم يوجد قضاء القاضي أو التراضي وتمنع اذا فرضت
بقضاء القاضي أو بالتراضي لصيرورته دينيا وكذا نفقة المحارم تمنع اذا فرضها القاضي في مدة قصيرة نحو مادون الشهر
فتصير دينيا فاما اذا كانت المدة طويلة فلا تصير دينيا بل تسقط لانها صالحة محضه بخلاف نفقة الزوجات الا ان القاضي
يضطر الى الفرض في الجملة في نفقة المحارم أيضا لكن الضرورة ترتفع بأدنى المدة وقال بعض مشايخنا ان نفقة المحارم
تصير دينيا أيضا بالتراضي في المدة اليسيرة وقالوا دين الخراج يمنع وجوب الزكاة لانه مطالب به وكذا اذا صار العشر
دينا في ذمته بان أنف الطعام العشري صاحبه فاما وجوب العشر فلا يمنع لانه متعلق بالطعام يبقى ببقائه ويهلك
بهلاكه والطعام ليس مال التجارة حتى يصير مستحقا بالدين وأما الزكاة الواجبة في النصاب أو دين الزكاة بان أنف
مال الزكاة حتى انتقل من العين الى الذمة فكل ذلك يمنع وجوب الزكاة في قول أبي حنيفة ومحمد سواء كان في الأموال
الظاهرة أو الباطنة وقال زفر لا يمنع كلاهما وقال أبو يوسف وجوب الزكاة في النصاب يمنع فاما دين الزكاة فلا يمنع
هكذا ذكر السكري قول زفر ولم يفصل بين الأموال الظاهرة والباطنة وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي
ان هذا مذهبه في الأموال الباطنة من الذهب والفضة وأموال التجارة ووجه هذا القول ظاهر لان الأموال
الباطنة لا يطالب الامام بزكاتها فلم يكن لزكاتها مطالب من جهة العباد سواء كانت في العين أو في الذمة فلا يمنع
وجوب الزكاة كديون الله تعالى من الكفارات والندور وغيرها بخلاف الأموال الظاهرة لان الامام يطالب
بزكاتها وأما وجه قوله لا تصرفها وان الزكاة قريبة فلا يمنع وجوب الزكاة كدين الندور والكفارات ولا يبي يوسف
الفرق بين وجوب الزكاة وبين دينها هو ان دين الزكاة في الذمة لا يتعلق بالنصاب فلا يمنع الوجوب كدين
الكفارات والندور وأما وجوب الزكاة فتعلق بالنصاب اذا الواجب جزء من النصاب واستحقاق جزء من النصاب
يوجب النصاب اذا المستحق كامل صرف وحكي انه قيل لابي يوسف ما سمعت علي زفر فقال ما سمعت علي من يوجب
في مائتي درهم أو بمائة درهم والأمر على ما قاله أبو يوسف لانه اذا كان له مائتا درهم فلم يؤدز كاتهما سنتين كثيرة
يؤدى الى ايجاب الزكاة في المال أكثر منه باضعافه وانه قبيح ولا يبي حنيفة ومحمد أن كل ذلك دين مطالب به من
جهة العباد أما زكاة السوائم فلانها يطالب بها من جهة السلطان عيننا كان أو ديننا ولهذا يستعمل اذا أنكر المحول أو
أنكر كونه للتجارة أو ما أشبه ذلك فصار بمنزلة ديون العباد وأما زكاة التجارة فطالب بها أيضا تقديرا لان حق الأخذ
للسلطان وكان يأخذها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر رضي الله عنهم الى زمن عثمان رضي الله عنه
فلما كثرت الأموال في زمانه وعلم ان في تتبعها زيادة ضرر رباها رأى المصلحة في أن يفوض الاداء الى
أربابها باجماع الصحابة فصار آراء باب الأموال كالوكلاء عن الامام ألا ترى انه قال من كان عليه دين فليؤده وليترك
ما بقي من ماله فهذا توكيل لأرباب الأموال بالخارج الزكاة فلا يبطل حق الامام عن الأخذ ولهذا قال أصحابنا ان
الامام اذا علم من أهل بلدة انهم يتركون أداء الزكاة من الأموال الباطنة فانه يطالبهم بها لکن اذا أراد الامام
أن يأخذها بنفسه من غيرتهم الترك من أربابها ليس له ذلك لمسايقه من مخالفة اجماع الصحابة رضي الله عنهم
وبين ذلك انه اذا كان لرجل مائتا درهم أو عشرون مثقال ذهب فلم يؤدز كاتهما سنتين ير في السنة الاولى وليس
عليه السنة الثانية شي عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر يؤدى زكاة سنتين وكذا هذا في مال التجارة وكذا في السوائم
اذا كان له خمس من الابل السائمة مضى عليها سنتان ولم يؤدز كاتهما انه يؤدى زكاة السنة الاولى وذلك شاة ولا شيء
عليه السنة الثانية ولو كانت عشر او حال عليها حولان يجب للسنة الاولى شاتان والثانية شاة ولو كانت الابل
خمس وعشر ين يجب للسنة الاولى بنت محاض والسنة الثانية أربع شيا ولو كان له ثلاثون من البقر السوائم يجب
للسنة الاولى تبيع أو تبيعة ولا شيء للسنة الثانية وان كانت أربعين يجب للسنة الاولى مسنة ولثانية تبيع أو تبيعة
وان كان له أربعون من الغنم عليه السنة الاولى شاة ولا شيء للسنة الثانية وان كانت مائة واحد عشر وعشرون

عليه السنة الاولى شاتان ولا سنة الثانية شاة ولو لحقه دين مطالب به من جهة العباد في خلال الحول هل ينقطع حكم الحول قال أبو يوسف لا ينقطع حتى اذا سقط باقضاء أو بالأبراء قبل تمام الحول تلزمه الزكاة اذا تم الحول وقال زفر ينقطع الحول بلحق الدين والمسئلة مبنية على نقصان النصاب في خلال الحول لان بالدين ينعدم كون المال فاضلا عن الحاجة الأصلية فتندم صفة الغنى في المالك فكان نظير نقصان النصاب في أثناء الحول وعندنا نقصان النصاب في خلال الحول لا يقطع الحول وعند زفر يقطع على ما نذكره فلهذا مثله وأما الدينون التي لا مطالب لها من جهة العبادات كالنذور والكفارات وصدقة الفطرو وجوب الحج ونحوها لا يمنع وجوب الزكاة لان أثرها في حق أحكام الآخرة وهو الثواب بالآداء والاثم بالترك فاما ما أثره في أحكام الدنيا ألا ترى انه لا يجبر ولا يجبس فلا يظهر في حق حكم من أحكام الدنيا فكانت ملحقة بالعدم في حق أحكام الدنيا ثم اذا كان على الرجل دين وله مال الزكاة وغيره من عبيد الخدمه وثياب البذلة ودور السكنى فان الدين يصرف الى مال الزكاة عندنا سواء كان من جنس الدين أولا ولا يصرف الى غير مال الزكاة وان كان من جنس الدين وقال زفر يصرف الدين الى الجنس وان لم يكن مال الزكاة حتى انه لو تزوج امرأته على خادم بغير عينه وله ما يتأدروهم وخادم فدين المهر يصرف الى المائتين دون الخادم عندنا وعنده يصرف الى الخادم وجه قول زفر ان قضاء الدين من الجنس أيسر فكان الصرف اليه أولى ولنا ان عين مال الزكاة مستحق كسائر الخواص ومال الزكاة فاضل عنها فكان الصرف اليه أيسر وانظر بآب الأموال ولهذا لا يصرف الى ثياب بدنه وقونه وقوت عياله وان كان من جنس الدين لما قلنا وذكروا في الأصل رأيت لو تصدق عليه لم يكن موضع الصدقة ومعنى هذا الكلام ان مال الزكاة مشغول بحاجة الدين فكان ملحقا بالعدم ومثل النار والخادم لا يجرم عليه أخذ الصدقة فكان فقيرا ولا زكاة على الفقير ولو كان في يده من أموال الزكاة أنواع مختلفة من الدراهم والدنانير وأموال التجارة والسوائم فانه يصرف الدين الى الدراهم والدنانير وأموال التجارة دون السوائم لان زكاة هذه الجاهة يؤدبها آرباب الأموال وزكاة السوائم يأخذها الامام ورعا يقصرون في الصرف الى الفقراء ضنا بما لهم فكان صرف الدين الى الأموال الباطنة لا يأخذها السلطان زكاة السوائم نظر للفقراء وهذا ايضا عندنا وعلى قول زفر يصرف الدين الى الجنس وان كان من السوائم حتى ان من تزوج امرأته على خمس من الابل السائمة بغير أعيانها وله أموال التجارة وابل سائمة فان عنده يصرف المهر الى الابل وعندنا يصرف الى مال التجارة قلنا امر وذكروا الشيخ الامام السرخسي ان هذا اذا حضر المصدق فان لم يحضر فاختيار لصاحب 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 لا يختلفان واما اختلاف في حق المصدق فان له ولاية أخذ الزكاة من السائمة دون الدراهم فلماذا اذا حضر صرف الدين الى الدراهم وأخذ الزكاة من السائمة فاما اذا لم يكن له مال الزكاة سوى السوائم فان الدين يصرف اليها ولا يصرف الى أموال البذلة لما ذكرنا ثم ينظر ان كان له أنواع مختلفة من السوائم فان الدين يصرف الى أقلها زكاة حتى يجب الأكثر فنظر الفقهاء بان كان له خمس من الابل وثلاثون من البقر وأربعون شاة فان الدين يصرف الى الابل أو الغنم دون البقر حتى يجب التبيع لانه أكثر قيمة من الشاة وهذا اذا صرف الدين الى الابل والغنم بحيث لا يفضل شيء منه فاما اذا استغرق أحدهما وفضل منه شيء وان صرف الى البقر لا يفضل منه شيء فانه يصرف الى البقر لانه اذا فضل شيء منه يصرف الى الغنم فان نقص النصاب بسبب الدين فامتنع وجوب شاتين ولو صرف الى البقر وامتنع وجوب التبيع نجب الشاتان لانه لو صرف الدين الى الغنم بقي نصاب الابل السائمة كاملا والتبيع أقل قيمة من شاتين ولو لم يكن له الا الابل والغنم ذكر في الجامع ان لصاحب المال ان يصرف الدين الى أيهما شاء استوائهما في قدر الواجب وهو الشاة وذكر في نوادر الزكاة ان المصدق ان يأخذ الزكاة من الابل دون الغنم لان الشاة الواجبة في الابل ليست من نفس النصاب فلا ينقص النصاب بأخذها ولو صرف الدين الى الابل بأخذ الشاة من الأربعين فينقص النصاب فكان هذا أنفع للفقراء ولو كان له خمس وعشرون من الابل وثلاثون بقرا

وأربعون شاة فان كان الدين لا يفضل عن الغنم بصرف الى الشاة لانه أقل زكاة فان فضل منه نظر ان كان بنت مخاض وسط أقل قيمة من الشاة وتبيع وسط بصرف الى الابل وان كان أكثر قيمة منها بصرف الى الغنم والبقر لان هذا أنفع للفقراء فالمدار على هذا الحرف فاما اذا لم يكن له مال للزكاة فانه بصرف الدين الى عروض البذلة والمهنة أو لانهم الى العقار لان الملك مما يتحدث في العروض ساعة فاعا العمار فما لا يتحدث فيه الملك غالباً فكان فيه مراعاة النظر لهما جميعاً والله أعلم

فصل في وأما الشرائط التي ترجع الى المال فتنبأ الملك فلا تجب الزكاة في سوائهم الوقف والخيل المسبلة لعدم الملك وهذا لان في الزكاة تملكها والتقليد في غير الملك لا يتصور ولا تجب الزكاة في المال الذي استولى عليه العدو وأحرزوه بدراهم عندنا لانهم لم يكوها بالاحراز عندنا فالملك المسلم عنها وعند الكافي تجب لان ملك المسلم بعد الاستيلاء والاحراز بالدار قائم وان زالت يده عنه والزكاة وظيفة الملك عنده ومنها الملك المطلق وهو أن يكون مملوكاً له رقبة ويد وهذا قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر البديلي بت بشرط وهو قول الكافي فلا تجب الزكاة في المال الضاهر عندنا خلافاً لهما وتفسير مال الضاهر هو كل مال غير مقدور الانتفاع به مع قيام أصل الملك كالعبد الابن والصال والمال المفقود والمال الساقط في البحر والمال الذي أخذه السلطان مصادرة والدين المجمود اذا لم يكن للمالك بينة وحال الحول ثم صار له بينة بأن أقر عند الناس والمال المدفون في الصحراء اذا خفي على المالك مكانه فان كان مدفوناً في البيت تجب فيه الزكاة بالاجماع وفي المدفون في الكرم والدار الكبيرة اختلاف المشايخ اجمعاً بعمومات الزكاة من غير فصل ولان وجوب الزكاة بعقد الملك دون البديليل ابن السليل فانه تجب الزكاة في ماله وان كانت يده فائتة لقيام ملكه وتجب الزكاة في الدين مع عدم القبض وتجب في المدفون في البيت فثبت ان الزكاة وظيفة الملك والمالك موجود فتجب الزكاة فيه الا انه لا يجتاطب بالاداء للحال لجزءه عن الاداء بعديده عنه وهذا لا ينسق الوجوب كافي بن السليل ولنا ما روي عن علي رضي الله عنه موقوف عليه ومرفوعاً الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا زكاة في مال الضاهر وهو المال الذي لا ينتفع به مع قيام الملك مأخوذ من البعير الضاهر الذي لا ينتفع به لشدة هزاله مع كونه حياً وهذه الاموال غير منتفع بها في حق المالك لعدم وصول يده اليها فكانت ضهاراً ولان المال اذا لم يكن مقدوراً الانتفاع به في حق المالك لا يكون المالك به غنياً ولا زكاة على غير الغني بالحدث الذي روينا وما ل ابن السليل مقدور الانتفاع به في حقه يدينانه وكذا المدفون في البيت لانه يمكنه الوصول اليه بالنش بخلاف المغازاة لان نش كل الصحراء غير مقدوره وكذا الدين المقر به اذا كان المقر مالياً فهو يمكن الوصول اليه واما الدين المجمود فان لم يكن له بينة فهو على الاختلاف وان كان له بينة اختلف المشايخ فيه قال بعضهم تجب الزكاة فيه لانه يمكن الوصول اليه بالبينة فاذا لم يقم البينة فقد ضيع القدرة فلم يعذروا وقال بعضهم لا تجب لان الشاهد قد فسق الا اذا كان القاضي عالماً بالدين لانه يقضى بعلقه فكان مقدور الانتفاع به وان كان المدبون يقر في السر ويحسد في العلانية فلا زكاة فيه كذا روي عن أبي يوسف لانه لا ينتفع باقراره في السر فكان بمنزلة الجاحد سرا وعلانية وان كان المدبون مقرراً بالدين لكنه مفلس فان لم يكن مقضياً عليه بالافلاس تجب الزكاة فيه في قولهم جميعاً وقال الحسن بن زياد لا زكاة فيه لان الدين على المعسر غير منتفع به فكان ضهاراً والصحيح قولهم لان المفلس قادر على الكسب والاستقراض مع ان الافلاس محتمل الزوال ساعة فاعا اذا مال غادر وان كان مقضياً عليه بالافلاس فكذلك في قول ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد لا زكاة فيه فمحمد مر على اصله لان انفليس عنده ينصق وانه يوجب زيادة عجز لانه يسد عليه باب انصرف لان الناس لا يعاملونه بخلاف الذي لم يقض عليه بالافلاس وأبو حنيفة مر على اصله لان الافلاس عنده لا ينصق في حال الحياة والقضاء به باطل وأبو يوسف وان كان يرى التفليس لكن المفلس قادر في الجملة بواسطة الاكتساب فصار الدين مقدور الانتفاع في الجملة فكان أثر التفليس في تأخير المطالبة الى وقت البسار فكان كالدين الموجل فتجب الزكاة فيه ولو دفع الى انسان ودية ثم نسي

المودع فان كان المدفوع اليه من معارفه فعليه الزكاة ما مضى اذا تكرر لان نسيان المعروف نادر فكان طريق الوصول
فانما وان كان ممن لا يعرفه فلا زكاة عليه فيما مضى لعدم الوصول اليه ولا زكاة في دين الكتابة والديبة على العاقلة لان
دين الكتابة ليس بدين حقيقة لانه لا يجب للمولى على عبده دين فلهذا لم تصح الكفالة به والمكاتب عبدا ماني عليه
درهم اذ هو ملك المولى من وجه وملك المكاتب من وجه لان المكاتب في اكتسابه كالحرف لم يكن بديل الكتابة ملك
المولى معا فاعايل كان ناقصا وكذا الديبة على العاقلة ملك ولي القليل فيها متزلزل بدليل انه لو مات واحد من العاقلة سقط
ما عليه فلم يكن ملكا مطلقا ووجوب الزكاة ونظيفة الملك المطلق وعلى هذا يخرج قول ابي حنيفة في الدين الذي وجب
للانسان لا بدلا عن شيء راسا كالميراث الدين والوصية بالدين او وجب بدلا عما ليس بحال اصلا كالمهر للمرأة على الزوج
وبدل الخلع للزوج على المرأة والصلح عن دم العمدة لانه لا يجب الزكاة فيه وجملة الكلام في الدينون انما على ثلاث
مراتب في قول ابي حنيفة دين قوي ودين ضعيف ودين وسط وكذا اقال عامة مشايخنا ما القوي فهو الذي وجب
بدلا عن مال التجارة كمن عرض التجارة من ثياب التجارة وعبدا التجارة او غلة مال التجارة ولا خلاف في وجوب
الزكاة فيه الا انه لا يخاطب باداء شيء من زكاة ما مضى ما لم يقبض اربعين درهما فكما يقبض اربعين درهما ادى
درهما واحدا وعند ابي يوسف ومحمد كما قبض شيئا يزيد زكاته قل المقبوض او اكثر واما الدين الضعيف فهو الذي
وجب له بدلا عن شيء سواء وجب له بغير صنعه كالميراث او بصنعه كالوصية او وجب بدلا عما ليس بحال كالمهر وبديل
الخلع والصلح عن النقصان وبديل الكتابة ولا زكاة فيه ما لم يقبض كاهو ويجوز عليه الحول بعد القبض واما الدين
الوسط فواجب له بدلا عن مال ليس للتجارة كمن عبد الخدمة وثمان ثياب البذلة والمهنة وقبره واثان عنه ذكر في
الاصول انه يجب فيه الزكاة قبل القبض لكن لا يخاطب بالاداء ما لم يقبض مائتي درهم فاذا قبض مائتي درهم زكى
لما مضى وروى ابن معاوية عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه لا زكاة فيه حتى يقبض المائتين ويجوز عليه الحول
من وقت القبض وهو اصح الروايتين عنه وقال ابو يوسف ومحمد الدينون كلها سواء وكما هو قوله لا يجب الزكاة فيها
قبل القبض الا الديبة على العاقلة ومال الكتابة فانه لا يجب الزكاة فيها الا ما لم يقبض ويجوز عليه الحول ووجه
قولهما ان ما سوى بديل الكتابة والديبة على العاقلة ملك صاحب الدين ملكا مطلقا رتبة ويد القسمة من القبض
يقبض بدله وهو العين فوجب فيه الزكاة كسائر الاعيان المملوكة ملكا مطلقا الا انه لا يخاطب بالاداء للحال لانه
ليس في يده حقيقة فاذا حصل في يده يخاطب باداء الزكاة قدر المقبوض كما هو مذهبهما في العين فيما زاد على النصاب
بخلاف الديبة وبديل الكتابة لان ذلك ليس بملك مطلق بل هو ملك ناقص على ما بينا والله اعلم ولا يبي حنيفة وجهان
احدهما ان الدين ليس بحال بل هو فعل واجب وهو فعل تملك المال وتسلمه الى صاحب الدين والزكاة انما يجب
في المال فاذا لم يكن مالا لا يجب فيه الزكاة ودليل كون الدين فعلا من وجوده كرها في الكفالة بالدين عن ميت
مفاس في الخلافات كان ينبغي ان لا يجب الزكاة في دين ما لم يقبض ويجوز عليه الحول الا ان ما وجب له بدلا
عن مال التجارة اعطى له حكم المال لان بدل الشيء قائم مقامه كانه هو فصار كأن المبدل قائم في يده وانه مال التجارة
وقد حال عليه الحول في يده والثاني ان كان الدين مالا مملوكا ايضا لكنه مال لا يحتمل القبض لانه ليس بحال حقيقة
بل هو مال حكى في الذمة وما في الذمة لا يمكن قبضه فلم يكن مالا مملوكا رتبة ويذا فلا يجب الزكاة فيه كمال الضهار
فقياس هذا ان لا يجب الزكاة في الدينون كلها النقصان الملك بقوات اليد الا ان الدين الذي هو بديل مال التجارة
العين بالعين في احتمال القبض لكونه بديل مال التجارة قابل للقبض والبديل يقام مقام المبدل والمبدل عين قائمة
قابلة للقبض فكذا ما يقوم مقامه وهذا المعنى لا يوجد فيما ليس بديل راسا ولا فيما هو بديل عما ليس بحال وكذا في
بديل مال ليس للتجارة على الرواية الصحيحة انه لا يجب فيه الزكاة ما لم يقبض قدر النصاب ويجوز عليه الحول
بعد القبض لان العين بديل مال ليس للتجارة فيقوم مقام المبدل ولو كان المبدل قائم في يده حقيقة لا يجب الزكاة
فيه فكذا في بدله بخلاف بديل مال التجارة واما الكلام في اخراج زكاة قدر المقبوض من الدين الذي يجب فيه

الزكاة على نحو الكلام في المال العين اذا كان زائدا على قدر النصاب وحال عليه الحول فعند أبي حنيفة لا يثنى
 في الزيادة هناك ما لم يكن أربعين درهما فلهنا أيضا لا يخرج شيئا من زكاة المقبوض ما لم يبلغ المقبوض أربعين درهما
 فيخرج من كل أربعين درهما بقضها درهما وعندهما يخرج قدر ما قبض قل المقبوض أو أكثر كافي المال العين اذا
 كان زائدا على النصاب وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى وذكر الكرخي ان هذا اذا لم يكن له مال سوى الدين فاما
 اذا كان له مال سوى الدين فاقبض منه فهو بمنزلة المستفاد فيضم الي ما عنده والله أعلم (ومنها) كون المال ناميا لان
 معنى الزكاة وهو الغناء لا يحصل الا من المال النامي ولنا معنى به حقيقة الغناء لان ذلك غير معتبر وانما غنى به كون
 المال معدا للاستغناء بالتجارة أو بالاسامة لان الاسامة سبب لطول الدر والنسل واليمن والتجارة سبب لحصول
 الربح فيقام السبب مقام المسبب وتعلق الحكم به كالسفر مع المشقة والنكاح مع الوطء والنوم مع الحدث ونحو ذلك
 وان شئت قلت ومنها كون المال فاضلا عن الحاجة الأصلية لأن به يتحقق الغنا ومعنى النعمة وهو التمتع به يحصل
 الأداء عن طيب النفس اذا المال المحتاج اليه حاجة أصلية لا يكون صاحبه غنيا عنه ولا يكون نعمة اذا التمتع لا
 يحصل بالقدر المحتاج اليه حاجة أصلية لانه من ضرورات حاجة البقاء وقوام البدن فكان شكره شكر نعمة البدن ولا
 يحصل الأداء عن طيب نفس فلا يقع الأداء بالجبهة المأمور بها لقوله صلى الله عليه وسلم وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها
 أنفسكم فلا تقع زكاة اذ حقيقة الحاجة أمر باطن لا يوقف عليه فلا يعرف الفضل عن الحاجة فيقام دليل الفضل عن
 الحاجة مقامه وهو الاعداد للاسامة والتجارة وهذا قول عامة العلماء وقال مالك هذا ليس بشرط لوجوب الزكاة
 وتجب الزكاة في كل مال سواء كان ناميا فاضلا عن الحاجة الأصلية أو لا كثياب البذلة والمهنة والعلوفة والحولة
 والعمولة من المواشي وعبيد الخدمة والمسكن والمرائب وكسوة الاهل وطعامهم وما ينجم به من آنية أو أرو أو
 فرش ومتاع لم ينوب به التجارة ونحو ذلك واحتج بعمومات الزكاة من غير فصل بين مال ومال نحو قوله تعالى خذ من
 أموالهم صدقة وقوله عز وجل وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم وقوله تعالى وآتوا الزكاة وغير ذلك ولانها
 وجبت شكر النعمة المال ومعنى النعمة في هذه الاموال أتم وأقرب لانها متعلق بالبقاء فكانت أدعى الى الشكر ولنا
 ان معنى الغنا والفضل عن الحاجة الأصلية لا بد منه لوجوب الزكاة لما ذكرنا من الدلائل ولا يتحقق ذلك في هذه
 الاموال وبه تبين أن المراد من العمومات الاموال النامية الفاضلة عن الخواصج الأصلية وقد خرج الجواب عن
 قوله انها نعمة لما ذكرنا ان معنى النعمة فيها يرجع الى البدن لانها تدفع الحاجة الضرورية وهي حاجة دفع الهلاك
 عن البدن فكانت تابعة لنعمة البدن فكان شكرها شكر نعمة البدن وهي العبادات البدنية من الصلاة والصوم
 وغير ذلك وقوله تعالى وآتوا الزكاة دليلنا لان الزكاة عبارة عن الغنا وذلك من المال النامي على التفسير الذي
 ذكرناه وهو ان يكون معدا للاستغناء وذلك بالاعداد للاسامة في المواشي والتجارة في أموال التجارة الا ان
 الاعداد للتجارة في الأثمان المطلقة من الذهب والفضة ثابت بأصل الخلق لانها لا تصلح للانتفاع باعيانها في دفع
 الخواصج الأصلية فلا حاجة الى الاعداد من العبد للتجارة بالنية اذ النية للتعين وهي متعينة للتجارة بأصل الخلق
 فلا حاجة الى التعيين بالنية فوجب الزكاة فيها نوى التجارة أو لم ينو أصلا ونوى النفقة وأما فيما سوى الأثمان من
 العروض فاعلم ان يكون الاعداد فيها للتجارة بالنية لانها كما تصلح للتجارة تصلح للانتفاع باعيانها بل المقصود الاصل
 منها ذلك فلا بد من التعيين للتجارة وذلك بالنية وكذا في المواشي لا بد فيها من نية الاسامة لانها كما تصلح للدر
 والنسل تصلح للحمل والركوب والحجم فلا بد من النية ثم نية التجارة والاسامة لا تعتبر ما لم تصل بفعل التجارة
 والاسامة لان مجرد النية لا عبرة به في الاحكام لقول النبي صلى الله عليه وسلم ان الله عفا عن أمي ما تحدثت به
 اتسهم ما لم يشكموا به أو يفعلوا ثم نية التجارة قد تكون صريحا وقد تكون دلالة أما الصريح فهو ان نوى عند عقد
 التجارة ان يكون المملوك به للتجارة بيان اشترى سلعة ونوى ان تكون للتجارة عند الشراء فنصير للتجارة سواء كان
 الثمن الذي اشترى به من الأثمان المطلقة أو من عروض التجارة أو مال البذلة والمهنة أو أجر داره بعرض بنية

التجارة فيصير ذلك مال التجارة لوجود صريح نية التجارة بمقارنا عقد التجارة اما الشراء فلا شأنه بتجارة وكذلك
 الاجارة لانها معاوضة المال بالمال وهو نفس التجارة ولهذا ملك المأذون بالتجارة الاجارة والنية المقارنة للفعل معتبرة
 ولو اشترى عيناً من الاعيان ونوى ان تكون للبذلة والمهنة دون التجارة لان تكون للتجارة سواء كان الثمن من مال
 التجارة أو من غير مال التجارة لان الشراء بمال التجارة ان كان دلالة التجارة فقد وجد صريح نية الابتذال ولا
 تعتبر الدلالة مع الصريح بخلافها ولو ملك عروضا بغير عقد أصلا بان ونوى التجارة لم تكن للتجارة لان النية
 تجردت عن العمل أصلا فضلا عن عمل التجارة لان الموروث يدخل في ملكه من غير صنعه ولو ملكها بعقد
 ليس بمبادلة أم لا كالهبة والوصية والصدقة أو بعقد هو مبادلة مال بغير مال كالمهر وبدل الخلع والصلح عن دم
 العمد وبدل العتق ونوى التجارة يكون للتجارة عند أبي يوسف وعند محمد لا يكون للتجارة كذا ذكر السكري وذكر
 القاضي الشهيد الاختلاف على القلب فقال في قول أبي حنيفة وأبي يوسف لا يكون للتجارة وفي قول محمد يكون
 للتجارة وجه قول من قال انه لا يكون للتجارة ان النية لم تقارن عملاً وتجارة وهي مبادلة المال بالمال فكان
 الحاصل مجرد النية فلا تعتبر وجه القول الآخر ان التجارة عقدا كتاب المال وما لا يدخل في ملكه الا بقوله فهو
 حاصل بكسبه فكانت نيته مقارنته لفعله فاشبهه قرانها بالشراء والاجارة والقول الاول أصح لان التجارة كسب المال
 ببدل ما هو مال والقبول اكتساب المال بغير بدل أصلا فلم تكن من باب التجارة فلم تكن النية مقارنته لعمل التجارة
 ولو استقرض عروضا ونوى ان تكون للتجارة فاختلف المشايخ فيه قال بعضهم بصير للتجارة لان القرض ينقلب
 معاوضة المال بالمال في العاقبة واليه أشار في الجامع ان من كان له ما تبادرهم لا مال له غيرهما فاستقرض قبل
 حولان الحول بيوم من رجل خمسة أقتزة لغير التجارة ولم تسلك الاقتزة حتى حال الحول لازكاة عليه في المائتين
 وبصرف الدين الى مال الزكاة دون الجنس الذي ليس بمال الزكاة فقوله استقرض لغير التجارة دليل انه لو استقرض
 للتجارة بصير للتجارة وقال بعضهم لا يصير للتجارة وان نوى لأن القرض عارة وهو تبرع لا تجارة فلم توجد نية التجارة
 مقارنته للتجارة فلا تعتبر ولو اشترى عروضا للبذلة والمهنة ثم نوى ان تكون للتجارة بعد ذلك لا يصير للتجارة ما لم
 يبعها فيكون بدلها للتجارة ففرق بين هذا وبين ما اذا كان له مال التجارة فنوى ان يكون للبذلة حيث يخرج من
 ان يكون للتجارة وان لم يستعمله لان النية لا تعتبر ما لم تصل بالفعل وهو ليس بفعل فعل التجارة فقد عرّبت النية
 عن فعل التجارة فلا تعتبر للحال بخلاف ما اذا نوى الابتذال لانه نوى ترك التجارة وهو تارك لها في الحال فاقترنت
 النية بعمل هو ترك التجارة فاعتبرت ونظير الفصلين السفر مع الإقامة وهو ان المقيم اذا نوى السفر لا يصير مسافرا
 ما لم يخرج عن عمران مصر والمسافر اذا نوى الإقامة في مكان صالح للإقامة بصير مقيما للحال ونظيرهما من غير هذا
 الجنس الكافر اذا نوى أن يسلم بعد شهر لا يصير مسلما لهما للحال والمسلم اذا قصد ان يكفر بعد سنين والعباد بالله فهو
 كافر للحال ولو انه اشترى بهذه العروضا التي اشترها لا يزال بعد ذلك عروضا آخر تصير بدلها للتجارة بتلك النية
 السابقة وكذلك في الفصول التي ذكرنا نوى للتجارة في الوصية والقرض ومبادلة مال بما ليس بمال اذا اشترى
 بتلك العروضا انصرحت للتجارة لان النية قد وجدت حقيقة الا انها لم تعمل للحال لانها لم تصادف عمل
 التجارة فاذا وجدت التجارة بعد ذلك عملت النية السابقة عملها فيصير المال للتجارة لوجود نية التجارة مع التجارة
 واما الدلالة فهي ان يشترى عيناً من الاعيان بعرض التجارة أو يؤجر داره التي للتجارة بعرض من العروضا فيصير
 للتجارة وان لم ينو التجارة صريحا لانه لما اشترى بمال التجارة فالظاهر انه نوى به التجارة واما الشراء بغير مال التجارة
 فلا بشكل واما اجارة الدار فلان بدل منافع عين معدة للتجارة كبديل عين معدة للتجارة في أنه للتجارة كذا ذكر في كتاب
 الزكاة من الاصل وذكر في الجامع ما يدل على انه لا يكون للتجارة الا بالنية صريحا فانه قال وان كانت الاجرة جارية
 تساوي ألف درهم وكانت عند المستأجر للتجارة فاجر المؤجر داره بها وهو يريد التجارة شرط النية عند الاجارة
 لتصير الجارية للتجارة ولم يذكر ان الدار للتجارة أو لغير التجارة فهذا يدل على أن النية شرط لتصير بدل منافع الدار

المستأجرة للتجارة وان كانت الدار معدة للتجارة فكان في المسئلة زوايتان ومشايخ يبلغ كانوا يصحون رواية الجامع
 ويقولون ان العين وان كانت للتجارة لسكن قد يقصد بدل منافهها المنفعة فيؤاجر الدابة لينفق عليها والدار للعمارة
 فلا تصير للتجارة مع التردد الابائية واما اذا اشترى ضرابا بالدرهم او بالدينار او بما يكال أو يوزن موصوف في الذمة
 فانها لا تكون للتجارة ما لم ينو التجارة عند الشراء وان كانت الدرهم والدينار أعمانا والموصوف في الذمة من المكبل
 والموزون أعمانا عند الناس ولائها كما جعلت عن المال التجارة جعلت عن الشراء ما يحتاج اليه للتبذال والقوت فلا
 يتعين الشراء به للتجارة مع الاحتمال وعلى هذا واشترى المضارب بمال المضاربة عبيدا ثم اشترى لهم كسوة وطعاما
 للنفقة كان الكل للتجارة وتجب الزكاة في الكل لان نفقة عبيد المضاربة من مال المضاربة فطلق تصرفه ينصرف الى
 ما يملك دون ما يملك حتى لا يصير خائفا عاصبا عملا بدنه وعقله وان نص على النفقة وبمثل المالك اذا اشترى
 عبيدا للتجارة ثم اشترى لهم ثيابا للكسوة وطعاما للنفقة فانه لا يكون للتجارة لان المالك كما يملك الشراء للتجارة يملك
 الشراء للنفقة والبدلة وله ان ينفق من مال التجارة وغير مال التجارة فلا يتعين للتجارة الا بدليل زائد واما الاجراء
 الذين يعملون للناس نحو الصباغين والقصارين والذباغين اذا اشترى الصبغ والصابون والدهن ونحو ذلك
 مما يحتاج اليه في عملهم ونووا عند الشراء أن ذلك للاستعمال في عملهم هل يصير ذلك مال التجارة روى بشر بن
 الوليد عن أبي يوسف ان الصباغ اذا اشترى العصفور والزعفران ليصبغ ثياب الناس فله فيه الزكاة والحاصل
 ان هذا على وجهين ان كان شيئا يبيى أثره في المعول فيه كالصبغ والزعفران والشحم الذي يذبح به الجلد فانه يكون
 مال التجارة لان الاجر يكون مقابله ذلك الأثر وذلك الأثر مال قائم فانه من أجزاء الصبغ والشحم ولكنه لطيف
 فيكون هذا للتجارة وان كان شيئا يبيى أثره في المعول فيه مثل الصابون والاشنان والقلبي والكبريت فلا يكون
 مال التجارة لان عينها تتلف ولم ينتقل أثرها الى الثوب المفصول حتى يكون له حصة من العوض بل البياض أصلى
 للثوب يظهر عند زوال اللون فما يأخذ من العوض يكون بدل عمله لا بدل هذه الآلات فلم يكن مال التجارة
 واما آلات الصناعات ونظروف امتعة التجارة لا تكون مال التجارة لانها لا تتباع مع الامتعة عادة وقالوا في نخاس
 الدواب اذا اشترى المقاوود والجلال والبراذع انه ان كان يبيع مع الدواب عادة يكون للتجارة لانها معدة لها وان كان
 لا يبيع معها ولكن يمسك ويحفظها الدواب فهي من آلات الصناعات فلا يكون مال التجارة اذا لم ينو التجارة عند شرائها
 وقال أصحابنا في عبيد التجارة قتله عبد خطأ فدفع به ان الثاني للتجارة لانه عوض مال التجارة وكذا اذا فدى بالدية
 من العروض والحيوان واما اذا قتله عمدا فصالح المولى من الدية على العبد القاتل أو على شيء من العروض لا يكون
 مال التجارة لانه عوض القصاص لا عوض العبد المقتول والقصاص ليس بمال والله اعلم ومنها الحول في
 بعض الاموال دون بعض وجملة الكلام في هذا الشرط يقع في موضعين أحدهما في بيان ما يشترط له الحول من
 الاموال وما لا يشترط والثاني في بيان ما يقطع حكم الحول وما لا يقطع أما الاول فنقول لا خلاف في ان أصل النصاب
 وهو النصاب الموجود في أول الحول يشترط له الحول لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا زكاة في مال
 حتى يحول عليه الحول ولان كون المال ناميا بشرط وجوب الزكاة لما ذكرنا والغناء لا يحصل الا بالاستثناء
 ولا بد لذلك من مدة وأقل مدة يستتمى المال فيها بالتجارة والاسامة عادة الحول فاما المنتفاد في خلال الحول
 فهل يشترط له حوله على حدة أو يضم الى الأصل فيزكى بحول الأصل جملة الكلام في المنتفاد انه لا يخلو اما ان كان
 مستفادا في الحول واما ان كان مستفادا بعد الحول والمنتفاد في الحول لا يخلو اما ان كان من جنس الأصل
 واما ان كان من خلاف جنسه فان كان من خلاف جنسه كالا بل مع البقر والبقرة مع الغنم فانه لا يضم الى نصاب
 الأصل بل يستأنف له الحول بلا خلاف وان كان من جنسه فاما ان كان متفرعا من الأصل أو حاصل بسببه كالولد
 والرجح واما لم يكن متفرعا من الأصل ولا حاصل بسببه كالمشترى والموروث والموهوب والموصى به فان كان متفرعا
 من الأصل أو حاصل بسببه يضم الى الأصل ويزكى بحول الأصل بالاجماع وان لم يكن متفرعا من الأصل

ولا حاصل بسببه فانه يضم الى الاصل عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يضم اخرج يقول النبي صلى الله عليه وسلم
 لازكاة في مال حتى يحول عليه الحول والمستفاد مال ليحصل عليه الحول فلازكاة فيه ولان الزكاة وتوظيفه الملك
 والمستفاد اصل في الملك لانه اصل في سبب الملك لانه ملك بسبب على حدة فيكون اصلا في شرط الحول كالمستفاد
 بخلاف الجنس بخلاف الولد والرجح لان ذلك تبع للاصل في الملك لكونه تبعه في سبب الملك فيكون تبعه في الحول
 ولناسان عمومات الزكاة تقتضي الوجوب مطلقا عن شرط الحول الا ما خص بدليل ولان المستفاد من جنس
 الاصل تبع له لانه زيادة عليه اذا الاصل يزداد به ويتكثروا الزيادة تبع له يزيد عليه والتبع لا يفرد بالشرط كما
 لا يفرد بالسبب للتاليين التبع اصلا فيجب الزكاة فيها بحول الاصل كالا ولاد والارباح بخلاف المستفاد بخلاف
 الجنس لانه ليس بتابع بل هو اصل بنفسه الا ترى ان الاصل لا يزداد به ولا يتكثروا قوله انه اصل في الملك لانه اصل
 في سبب الملك مسلم لكن كونه اصلا من هذا الوجه لا يفي ان يكون تبعه من الوجه الذي بينا وهو ان الاصل يزداد
 به ويتكثروا فكان اصلا من وجهه وتبعه من وجهه فتترجح جهة التبعية في حق الحول احتياطا للوجوب الزكاة واما
 الحديث فعام خص منه بعضه وهو الولد والرجح فيفض المتنازع فيه عماد كراتم انما يضم المستفاد عندنا الى
 اصل المال اذا كان الاصل نصا با فاما اذا كان اقل من النصاب فانه لا يضم اليه وان كان يتكامل به النصاب وينتقد
 الحول عليهما حال وجود المستفاد لانه اذا كان اقل من النصاب لم ينتقد الحول على الاصل فكيف ينتقد على
 المستفاد من طريق التبعية واما المستفاد بعد الحول فلا يضم الى الاصل في حق الحول الماضي بخلاف وانما
 يضم اليه في حق الحول الذي استفيد فيه لان النصاب بعدمضى الحول عليه يجعل منه حدا حكما كانه انعدم الاول
 وحدث آخر لان شرط الوجوب وهو التمسك بتجدد الحول فيصير النصاب كالتجدد والموجود في الحول الاول
 يصير كالعدم والمستفاد انما يجعل تبعه للاصل الموجود لا لعدم هذا الذي ذكرنا اذا لم يكن المستفاد عن الاصل
 المزكاة فاما اذا كان فانه لا يضم الى ما عنده من النصاب من جنسه ولا يزكى بحول الاصل بل يشترط له حول على
 حدة في قول ابي حنيفة وعندهما يضم وصورة المسئلة اذا كان لرجل خمس من الابل السائمة ومائتا درهم فتم حول
 السائمة فزكاهم باعها بدراهم ولم يتم حول الدراهم فانه يتأنف لانهن حولا عنده ولا يضم الى الدراهم وعندهما
 يضم ولو زكاهم جعلها علوفة ثم باعها ثم حول على الدراهم فان عندها يضم الى الدراهم فيزكى الكل بحول الدراهم
 ولو كان له عبد بالخدمة فادى صدقة فطروا او كان له طعام فادى عشره او كان له ارض فادى خراجها ثم باعها يضم
 عنها الى اصل النصاب وجه قولهما ما ذكرنا في المسئلة الاولى وهو ظاهر نصوص الزكاة المطلقة عن شرط الحول
 واعتبار معنى التبعية والدليل عليه عن الابل المعلوفة وعبد بالخدمة والطعام المعشور والارض التي ادى خراجها
 ولا يبي حنيفة عموم قوله صلى الله عليه وسلم لازكاة في مال حتى يحول عليه الحول من غير فصل بين مال ومال الا
 ان المستفاد الذي ليس بمن الابل السائمة صار مخصوصا بدليل فبقي الثمن على اصل العموم وصار مخصوصا
 عن عمومات الزكاة بالحديث المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تبي في الصدقة ابي لا تؤخذ الصدقة مرتين
 الا ان الاخذ حال اختلاف المالك والحول والمال صورة ومعنى صار مخصوصا وهما لم يوجد اختلاف المالك
 والحول ولا شذفيه وكذا المال لم يختلف من حيث المعنى لان الثمن بدل الابل السائمة وبدل الثمن يقوم مقامه
 كانه هو فكانت السائمة قائمة معنى وما ذكرنا من معنى التبعية قياس في مقابلة النص فيكون باطلا على ان اعتبار
 التبعية ان كان بوجوب الضم فاعتبار البناء يحرم الضم والقول بالحرمة اولى احتياطا واما اذا زكاهم جعلها علوفة
 ثم باعها بدراهم فقد قال بعض مشايخنا ان على قول ابي حنيفة لا يضم والصحيح انه يضم بالاجماع ووجه التعريم انه
 لما جعلها علوفة فقد خرجت من ان تكون مال الزكاة لقوات وصف الفاء فصارت اهلكت وحدث عين اخرى
 فلم يكن الثمن بدل الابل السائمة فلا يتردد الى البناء وكذا في المسائل الاخر الثمن ليس بدل مال الزكاة وهو المال
 الناهي الفاضل عن الحاجة الاصلية فلا يكون الضم بناء ولو كان عنده نصيبان احدهما عن الابل المزكاة والاخر

غير عن الابل من الدراهم والدنانير وأحدهما أقرب حولاً من الآخر فاستفاد دراهم بالارث أو الهبة أو الوصية فإن
المستفاد يضم إلى أقربهما حولاً أي ما كان ولو لم يوجب له ولا ورث شيئاً ولا وصى له بشئ ولو كانت تصرف في النصاب
الاول بعد ما أدى زكاته ورجح فيه رجحاً لم يجعل حولاً عن الابل المزكاة فإن الرجح يضم إلى النصاب الذي يرجح فيه
لا إلى عن الابل وإن كان ذلك أبعد حولاً وانما كان كذلك لان في الفصل الاول استوي في جهة التبعية فيرجع أقرب
النصابين حولاً يضم المستفاد إليه نظر الفقهاء وفي الفصل الثاني ما استوي في جهة التبعية بل أحدهما أقوى في
الاستنباع لان المستفاد تبع لأحدهما حقيقة لكونه متصرفاً عنه فتعتبر حقيقة التبعية فلا يقطع حكم التبعية عن
الاصل وأما الثاني وهو بيان ما يقطع حكم الحول وما لا يقطع فهلاك النصاب في خلال الحول يقطع حكم الحول حتى
لو استفاد في ذلك الحول نصاباً يستأنف له الحول لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول
والهالك ما حال عليه الحول وكذا المستفاد بخلاف ما إذا هلك بعض النصاب ثم استفاد ما يكمل به لان ما بقي من
النصاب ما حال عليه الحول فلم يقطع حكم الحول ولو استبدل مال التجارة بمال التجارة وهي العروض قبل تمام
الحول لا يبطل حكم الحول سواء استبدل بجنسها أو بخلاف جنسها بخلاف لان وجوب الزكاة في أموال التجارة
يتعلق بمعنى المال وهو المالية والقيمة فكان الحول منعقداً على المعنى وأنه قائم لم يفت بالاستبدال وكذلك الدراهم
والدنانير إذا باعها بجنسها أو بخلاف جنسها بأن باع الدراهم بالدراهم أو الدنانير بالدنانير أو الدراهم أو
الدراهم بالدنانير وقال الشافعي يقطع حكم الحول فعلي قياس قوله لا يجب الزكاة في مال الصيارفة لوجود الاستبدال
منهم ساعة فساعة وجه قوله أنهم عينان مختلفان حقيقة فلا تقوم أحدهما مقام الأخرى فينقطع الحول المنعقد
على أحدهما كما إذا باع السائمة بالسائمة بجنسها أو بخلاف جنسها وإنما أن الوجوب في الدراهم أو الدنانير متعلق
بالمعنى أيضاً بالعين والمعنى قائم بعد الاستبدال فلا يبطل حكم الحول كما في العروض بخلاف ما إذا استبدل السائمة
بالسائمة لان الحكم هناك متعلق بالعين وقد تبدلت العين فبطل الحول المنعقد على الاول فيبتدأ من الثاني حولاً
ولو استبدل السائمة بالسائمة فإن استبدلها بخلاف جنسها بأن باع الابل بالبقرة أو البقر بالغنم ينقطع حكم الحول
بالاجماع وإن استبدلها بجنسها بأن باع الابل بالابل أو البقر بالبقرة أو الغنم بالغنم فكذلك في قول أصحابنا الثلاثة
وقال زفر لا ينقطع وجهه قوله ان الجنس واحد فكان المعنى متصداً فلا ينقطع الحول كما إذا باع الدراهم بالدراهم ولنا
أن الوجوب في السوائم يتعلق بالعين لا بالمعنى الا ترى أن من كان له خمس من الابل بحاف هزال لا تساوي ما تبي
دراهم تجب فيها الزكاة فدل أن الوجوب فيها يتعلق بالعين والعين قد اختلفت فيختلف له الحول وكذا لو باع
السائمة بالدراهم أو بالدنانير أو بعروض بنوى بها التجارة أنه يبطل حكم الحول الاول بالاتفاق لان متعلق الوجوب
في المسائل قد اختلف اذا يتعلق في أحدهما العين وفي الآخر المعنى ولو احتال بشئ من ذلك فراراً من وجوب
الزكاة عليه هل يكره له ذلك قال محمد يكره وقال أبو يوسف لا يكره وهو على الاختلاف في الحيلة لمنع وجوب
الشفعة ولا خلاف في الحيلة لاسقاط الزكاة بعد وجوبها مكرهة كالحيلة لاسقاط الشفعة بعد وجوبها ومنها
النصاب وجملة الكلام في النصاب في مواضع في بيان أنه شرط وجوب الزكاة وفي بيان كيفية اعتبار هذا الشرط وفي
بيان مقدار النصاب وفي بيان صفته وفي بيان مقدار الواجب في النصاب وفي بيان صفته أما الاول فبالمال النصاب
شرط وجوب الزكاة فلا تجب الزكاة فيما دون النصاب لانها لا تجب الا على الغنى والغنى لا يحصل الا بالمال الفاضل
عن الحاجة الاصلية وما دون النصاب لا يفضل عن الحاجة الاصلية فلا يصير الشخص غنياً به ولا انها
وجبت شكر النعمة المال وما دون النصاب لا يكون نعمة موجبة للشكر للمال بل يكون شكره شكر النعمة البدن
لكونه من توابع نعمة البدن على ما ذكرنا ولكن هذا الشرط يعتبر في اول الحول وفي آخره لا في خلاله حتى
لو انتقص النصاب في أثناء الحول ثم كمل في آخره تجب الزكاة سواء كان من السوائم أو من الذهب والفضة أو مال
التجارة وهذا قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر كمال النصاب من اول الحول إلى آخره شرط وجوب الزكاة وهو قول

الشافعي الا في مال التجارة فانه يعتبر كمال النصاب في آخر الحول ولا يعتبر في أول الحول ووسطه حتى انه اذا كان
 قبضة مال التجارة في أول الحول مائة درهم فصارت قيمته في آخر الحول مائتين تجب الزكاة عنده ووجه قول زفران
 حولان الحول على النصاب شرط وجوب الزكاة فيه ولا نصاب في وسط الحول فلا يتصور حولان الحول عليه
 ولهذا لو هلك النصاب في خلال الحول ينقطع حكم الحول وكذا لو كان النصاب سائمة فجعلها عارضة في وسط الحول
 بمال الحول وبهذا يجتج الشافعي أيضا الا أنه يقول تركت هذا القياس في مال التجارة للضرورة وهي أن نصاب
 التجارة يكمل بالقيمة والقيمة تزداد وتنقص في كل ساعة لتغير السعر لكثرة رغبة الناس وقتها وعزلة السلعة وكثرة
 فيشق عليه تقويم ماله في كل يوم فاعتبر الكمال عند وجوب الزكاة وهو آخر الحول لهذا للضرورة وهذه الضرورة
 لا توجد في السائمة لان نصابها لا يكمل باعتبار القيمة بل باعتبار العين ولنا أن كمال النصاب شرط وجوب
 الزكاة فيعتبر وجوده في أول الحول وآخره لا غير لان أول الحول وقت انعقاد السبب وآخره وقت ثبوت الحكم
 فأما وسط الحول فليس بوقت انعقاد السبب ولا وقت ثبوت الحكم فلا معنى لاعتبار كمال النصاب فيه الا أنه
 لا يضمن بماله من النصاب الذي انعقد عليه الحول ليضم المستفاد اليه فاذا هلك كله لم يتصور الضم
 فيستأنف له الحول بخلاف ما اذا جعل السائمة عارضة في خلال الحول لانه لما جعلها عارضة فقد
 أخرجها من أن تكون مال الزكاة فصارت كالمهلكة وما ذكر الشافعي من اعتبار المشقة يصلح لاستقاط اعتبار كمال
 النصاب في خلال الحول لاني أوله لانه لا يشق عليه تقويم ماله عند ابتداء الحول ليعرف به انعقاد الحول
 كما لا يشق عليه ذلك في آخر الحول ليعرف به وجوب الزكاة في ماله والله أعلم وأما مقدار النصاب وصفته ومقدار
 الواجب في النصاب وصفته فلا سبيل الى معرفتها الا بعد معرفة أموال الزكاة لان هذه الجملة تختلف باختلاف
 أموال الزكاة فنقول وبالله التوفيق أموال الزكاة أنواع ثلاثة أحدها الأثمان المطلقة وهي الذهب والفضة
 والثاني أموال التجارة وهي العروض المعدة للتجارة والثالث السوائم فتبين مقدار النصاب من كل واحد وصفته
 ومقدار الواجب في كل واحد وصفته ومن له المطالبة بأداء الواجب في السوائم والأموال الظاهرة

فصل في الأثمان المطلقة وهي الذهب والفضة أما قدر النصاب فيها فالأمر لا يخلو أما أن يكون له فضة
 مفردة أو ذهب مفرد أو اجتمع له الصنمان جميعا فان كان له فضة مفردة فلا زكاة فيها حتى تبلغ مائتي درهم وزنا
 وزن سبعة فاذا بلغت ففيها خمسة دراهم لما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما كتب كتاب الصدقات
 لعمرو بن حزم ذكر فيه الفضة ليس فيها صدقة حتى تبلغ مائتي درهم فاذا بلغت مائتين ففيها خمسة دراهم وروى عنه
 صلى الله عليه وسلم انه قال لمعاذ لما بعته الى اليمن ليس فيما دون مائتين من الورق شيء وفي مائتين نخعة وانما اعتبرنا
 الوزن في الدراهم دون العدد لان الدرهم اسم للوزن لانه عبارة عن قدر من الموزون مشتمل على جملة موزونة
 من الدوابق والحبات حتى لو كان وزنها دون المائتين وعددها مائتان أو قيمتها لوجودتها وصياغتها تساوي مائتين
 فلا زكاة فيها وانما اعتبرنا وزن سبعة وهو أن يكون العشرة منها وزن سبعة من قبيل والمائتان مما يوزن مائة
 وأربعون متقالا لانه الوزن المجمع عليه للدراهم المضروبة في الاسلام وذلك ان الدرهم في الجاهلية كان بعضها
 ثقيلًا متقالا وبعضها خفيفا بطير يافع لمعازمو على ضرب الدرهم في الاسلام جمع الدرهم الثقيل والدرهم
 الخفيف فجعلوا درهمين فكانا درهمين بوزن سبعة فاجتمعت الامة على العمل على ذلك ولونه حتى النصاب عن
 المائتين تقصانا يسيرا يدخل بين الوزنين قال أصحابنا لا تجب الزكاة فيه لانه وقع الثلث في كمال النصاب فلا تحكم بكماله
 مع الثلث والله أعلم ولو كانت الفضة مشتركة بين اثنين فان كان يبلغ نصيب كل واحد منهما مقدار النصاب تجب
 الزكاة والا فلا ويعتبر في حال الشركة ما يعتبر في حال الانفراد وهذا عندنا وعند الشافعي تجب ونذكر المسئلة في
 السوائم ان شاء الله تعالى

فصل في أموال صفة هذا النصاب فنقول لا يعتبر في هذا النصاب صفة زائفة على كونه فضة تجب الزكاة فيها سواء

كانت دراهم مضروبة أو تقرة أو تبرأ أو حلياً مصوغاً أو حلياً سيفاً أو منطقة أو لجام أو سرج أو الكواكب في
المصاحف والأواني وغيرها إذا كانت تخلص عند الأذابة إذا بلغت مائتي درهم وسواء كان يحسبها للتجارة أو للنفقة
أو للتجمل أو لم ينوشها وهذا عندنا وهو قول الشافعي أيضاً إلا في حلي النساء إذا كان مع حليها مباح أو للمعاريبة
للتواب فله فيه قولان في قول لاشي فيه وهو مروى عن ابن عمر وعائشة رضي الله عنهما واحتج بما روى في
الحديث لازكاة في الحلي وعن ابن عمر رضي الله عنه أنه قال زكاة الحلي إعارته ولا نه مال مبتذل في وجهه مباح فلا
يكون نصاب الزكاة كنياب البذلة والمهنة بخلاف حلي الرجال فإنه مبتذل في وجهه محظور وهذا لأن الابتذال إذا
كان مباحاً كان معتبراً ثم عا وإذا كان محظوراً كان ساقط الاعتبار شرطاً فكان ملحوقاً بالعدم نظيره ذهب العقل
بشرب الدواء مع ذهابه بسبب الكراهة اعتبر الأول وسقط اعتبار الثاني كذا هذا ولنا قوله تعالى والذين يكتزون
الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم الحق الوعيد الشديد بكتز الذهب والفضة وترك
انفاقها في سبيل الله من غير فصل بين الحلي وغيره وكل مال لم تؤدز كاته فهو كتز بالحديث الذي روي لنا
فكان تارك أداء الزكاة منه كائناً فبدل تحت الوعيد ولا يلحق الوعيد إلا بترك الواجب وقول النبي صلى الله
عليه وسلم وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها أنفسكم من غير فصل بين مال ومال ولأن الحلي مال فأصل عن
الحاجة الأصلية إذا لاعداد لتجمل والترين دليل الفصل عن الحاجة الأصلية فكان نعمة لحصول التمتع
به فيلزمه شكرها باخراج جزء منها للفقراء وأما الحديث فقد قال بعض صياغة الحديث أنه لم يصح لأحد
شيء في باب الحلي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمروى عن ابن عمر معارض بالمروى عنه أيضاً أنه زكى حلي
بناته ونسائه على أن المسئلة مختلفة بين الصحابة فلا يكون قول البعض حجة على البعض مع ما نسميه إعارة
الحلي زكاة لا تنفي وجوب الزكاة للمعهودة إذا قام دليل الوجوب وقد بينا ذلك هذا إذا كانت الدراهم فضة
خالصة فاما إذا كانت مغشوشة فإن كان الغالب هو الفضة فكذلك لأن الغش فيها مغفور مستهلك كذا روى الحسن
عن أبي حنيفة أن الزكاة تجب في الدراهم الجياد والزئوف والتبهرجة والمكحلة والمزيفة قال لأن الغالب فيها
كها الفضة وما تغلب فضته على غشه يتناول اسم الدراهم مطلقاً والشرع أوجب باسم الدراهم وإن كان الغالب هو
الغش والفضة فيها مغلوقة فإن كانت أعماناً راتجة أو كان يحسبها للتجارة يعتبر قيمتها فإن بلغت قيمتها مائتي درهم من
أدنى الدراهم التي تجب فيها الزكاة وهي التي الغالب عليها الفضة تجب فيها الزكاة والأفلاوان لم تكن أعماناً راتجة
ولا معدة للتجارة فلا زكاة فيها إلا أن يكون ما فيها من الفضة يبلغ مائتي درهم فإن كانت كبيرة لأن الصغر لا تجب
فيه الزكاة إلا بنية التجارة والفضة لا يشترط فيها نية التجارة فإذا أعدتها للتجارة اعتبرنا القيمة كمعروض التجارة وإذا
لم تكن للتجارة ولا تخاريجة اعتبرنا ما فيها من الفضة وكذا روى الحسن عن أبي حنيفة فيمن كانت عنده فلوس أو
دراهم رصاص أو نحاس أو مموهة بحيث لا يخلص فيها الفضة إنما كان للتجارة يعتبر قيمتها فإن بلغت مائتي
درهم من الدراهم التي تغلب فيها الفضة ففيها الزكاة وإن لم تكن للتجارة فلا زكاة فيها الماذكر نال الصغر ونحوه لا
تجب فيه الزكاة ما لم تكن للتجارة وعلى هذا كان جواب المتقدمين من مشايخنا بما رواه النهر في الدراهم المسماة
بالنظارة التي كانت في الزمن المتقدم في ديارنا إنما كانت أعماناً راتجة يعتبر قيمتها بأدنى ما ينطق عليه اسم
الدراهم وهي التي تغلب عليها الفضة وإن لم تكن أعماناً راتجة فإن كانت سلعاً للتجارة تعتبر قيمتها أيضاً وإن لم تكن
للتجارة ففيها الزكاة بقدر ما فيها من الفضة إن بلغت نصاباً أو بالنقص إلى ما عنده من مال التجارة وكان الشيخ
الإمام أبو بكر محمد بن الفضل البصري يفتي بوجوب الزكاة في كل مائتين فيهاربع عشرها وهو خمسة منها عدداً
وكان يقول هو من أعز النقود فينا بمنزلة الفضة فيهم ونحن أعرف بنقودنا وهو اختيار الإمام الحنبلاني
والسرخسي وقول السلف أصح لما ذكرنا من الفقه ولو زاد على نصاب الفضة شيء فلا شيء في الزيادة حتى يبلغ
أربعين فيجب فيها درهم في قول أبي حنيفة وعلى هذا بداني كل أربعين درهم وقال أبو يوسف ومحمد والشافعي

يجب الزكاة في الزيادة بحسب ذلك قلت أو كثرت حتى لو كانت الزيادة درهما يجب فيه حرم من الأربعين جزأ من درهم والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم روى عن عمر رضي الله عنه مثل قول أبي حنيفة وروى عن علي وابن عمر رضي الله عنهما مثل قولهم ولا خلاف في السوائم أنه لا شيء في الزوائد منها على النصاب حتى تبلغ نصابا احتجوا به روى عن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال وما زاد على المائتين فنصاب ذلك وهذا نص في الباب ولأن شرط النصاب ثبت معدولا به عن القياس لأن الزكاة عرف وجوبها شكر النعمة المال ومعنى النعمة يوجد في القليل والكثير وانما عرفنا اشتراطه بالنص وأنه ورد في أصل النصاب فبقي الأمر في الزيادة على أصل القياس إلا أن الزيادة في السوائم لا تعتبر ما لم تبلغ نصابا دفعا لضرر الشركة إذا اشركت في الأعيان عيب وهذا المعنى لم يوجد ههنا ولا في حنيفة ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال في كتاب عمرو بن حزم فإذا بلغت مائتين ففيها خمسة دراهم وفي كل أربعين درهم وليس فيما دون الأربعين صدقة وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لمعاذ حين وجهه إلى اليمن لا تأخذ من الكسور شيئا فإذا كان الورق مائتي درهم فخذ منها خمسة دراهم ولا تأخذ مما زاد شيئا حتى يبلغ أربعين درهما فتأخذ منها درهما ولأن الأصل أن يكون بعد كل نصاب عفو نظرا لأرباب الأموال كفي السوائم ولأن في اعتبار الكسور حرجا وأنه مدفوع وحديث علي رضي الله عنه لم يرفعه أحد من الثقات بل شكوا في قوله وما زاد على المائتين فنصاب ذلك أن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم أو قول علي فان كان قول النبي صلى الله عليه وسلم يكون حجة وإن كان قول علي رضي الله عنه لا يكون حجة لأن المسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم فلا يحتج بقول البعض على البعض وبه تبين أنه لا يصلح معارض المارويين وما ذروا من شكر النعمة فالجواب عنه ما ذكرنا فيما تقدم لأن معنى النعمة هو التمتع وأنه لا يحصل بمادون النصاب ثم يبطل بالسوائم مع أنه قياس في مقابلة النص وأنه باطل والله أعلم

فصل وأما مقدار الواجب فيها فربيع العشر وهو خمسة من مائتين للأحاديث التي رويها إذا المقادير لا تعرف إلا توقيفا وقوله صلى الله عليه وسلم ها أنوار ربع عشور أموالكم وخمسة من مائتين ربع عشرها وأما صدقة الواجب فنذكرها إن شاء الله تعالى

فصل هذا إذا كان له فضة مفردة فاما إذا كان له ذهب مفرد فلا شيء فيه حتى يبلغ عشرين مثقالا فإذا بلغ عشرين مثقالا ففيه نصف مثقال لما روى في حديث عمرو بن حزم والذهب ما لم يبلغ قيمته مائتي درهم فلا صدقة فيه فإذا بلغ قيمته مائتي درهم ففيه ربع العشر وكان الدينار على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مقوما بعشرة دراهم وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لعلي ليس عليك في الذهب زكاة ما لم يبلغ عشرين مثقالا فإذا بلغ عشرين مثقالا ففيه نصف مثقال وسواء كان الذهب لو احدا أو كان مشتركا بين اثنين أنه لا شيء على أحدهما ما لم يبلغ نصيب كل واحد منهما نصابا عندنا خلافا للشافعي والمسئلة تأتي في نصاب السوائم إن شاء الله تعالى

فصل وأما صدقة نصاب الذهب فنقول لا يعتبر في نصاب الذهب أيضا صدقة زائدة على كونه ذهبا فتجب الزكاة في المضروب والتبر والمصوغ والحلي الأعلى أحد قول الشافعي في الحلي الذي يحمل استعماله والصحيح قولنا لأن قوله تعالى والذين يكتزون الذهب والفضة وقول النبي صلى الله عليه وسلم في كتاب عمرو بن حزم وحديث علي يقتضى الوجوب في مطلق الذهب وكذا حكم الدينانير التي الغالب عليها الذهب كالمخدودبة والصورية ونحوهما وحكم الذهب الخالص سواء الماذكرنا أو المهرورية والمروية وما لم يكن الغالب عليها الذهب فتعتبر قيمتها إن كانت أعنانا ثمجة أو لا تجارة ولا فيعتبر قدر ما فيها من الذهب والفضة وزنا لأن كل واحد بخالص بالاذابة ولو زاد على نصاب الذهب شيء فلا شيء في الزيادة في قول أبي حنيفة حتى يبلغ أربعة مثاقيل فيجب فيها قبراطان وعند أبي يوسف ومحمد والشافعي يجب في الزيادة وإن قلت بحسب ذلك والمسئلة قد مررت والله أعلم

فصل وأما مقدار الواجب فيه فربيع العشر بحديث عمرو بن حزم وحديث علي رضي الله عنهما

لان نصف مثقال من عشر من مثقالا ربع عشره وأما صفة الواجب فنذكرها ان شاء الله تعالى هذا اذا كان له
 فضة مفردة أو ذهب مفرد فاما اذا كان له الصنفان جميعا فان لم يكن كل واحد منهما نصابا بان كان له عشرة مثاقيل
 ومائة درهم فانه يضم أحدهما الى الآخر في حق تكبير النصاب عندنا وعند الشافعي لا يضم أحدهما الى الآخر
 بل يعتبر كمال النصاب من كل واحد منهما على حدة وجه قوله انهما جنسان مختلفان فلا يضم أحدهما للآخر
 في تكبير النصاب كالسواثم عند اختلاف الجنس وانما قلنا انهما عينان مختلفتان لاختلافهما صورة ومعنى اما
 الصورة فظاهر وأما المعنى فلانه يجوز بيع أحدهما بالآخر متفاضلا وصار كالابل مع الغنم بخلاف مال التجارة
 لأن هناك يكمل النصاب من قيمتها والقعبة واحدة وهي دراهم أو دنانير فكان مال الزكاة جنسا واحدا وهو الذهب أو
 الفضة فاما الزكاة في الذهب والفضة فاعلم ان تكبير النصاب لا يكمل به القيمة حالة الافراد وانما يكمل
 بالوزن كترت القيامة أو قلت بأن كانت رديئة (وانا) ماروي عن بكير بن عبد الله بن الأشج انه قال مضت السنة من
 أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يضم الذهب الى الفضة والفضة الى الذهب في اخراج الزكاة ولانهما مالان
 متصدان في المعنى الذي تعلق به وجوب الزكاة فيهما وهو الاعداد للتجارة بأصل الخلفة والقيمة فكانا في حكم
 الزكاة بجنس واحد ولهذا اتفق الواجب فيهما وهو ربع العشر على كل حال وانما يتفق الواجب عند اتحاد المال
 وأما عند الاختلاف فيضتلف الواجب واذا اتحد المالان معنى فلا يعتبر اختلاف الصورة كعروض التجارة ولهذا
 يكمل نصاب كل واحد منهما بعروض التجارة ولا يعتبر اختلاف الصورة كما اذا كان له أقل من عشر من مثقالا وأقل
 من مائتي درهم وله عروض التجارة وتقدر البدل في الدراهم والدنانير سواء فان شاء بكل به نصاب الذهب وان شاء بكل به
 نصاب الفضة وصار كالسود مع البيض بخلاف السواثم لان الحكم هناك متعلق بالصورة والمعنى وهما مختلفان
 صورة ومعنى فتعذر تكبير نصاب أحدهما بالآخر ثم اذا وجبت الزكاة عند ضم أحدهما بالآخر اختلفت الرواية
 فيما يؤدى روى أبو يوسف عن أبي حنيفة انه يؤدى من مائة درهم درهمان ونصف ومن عشرة مثاقيل ذهب
 ربع مثقال وهو احدى الروايتين عن أبي يوسف لان هذا أقرب الى المعادلة والنظر من الجانبين وروى عن أبي
 يوسف رواية أخرى انه يقوم أحدهما بالآخر ثم يؤدى الزكاة من نوع واحد وهو أقرب الى موافقة نصوص
 الزكاة ثم اختلف أصحابنا في كيفية الضم فقال أبو حنيفة يضم أحدهما الى الآخر باعتبار القيمة وقال أبو يوسف
 ومحمد يضم باعتبار الاجزاء وهو رواية عن أبي حنيفة أيضا ذكره في نوادر هشام وانما تظهر نعمة الاختلاف فيما
 اذا كانت قيمة أحدهما لجودته وصياغته أكثر من وزنه بان كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل قيمتها مائة درهم فعند
 أبي حنيفة يقوم الدنانير بخلاف جنسها دراهم وتضم الى الدراهم فيكمل نصاب الدراهم من حيث القيمة فيجب الزكاة
 وعندهما انضم باعتبار الاجزاء فلا يكمل النصاب لان له نصف نصاب الفضة وربع نصاب الذهب فيكون ثلاثة
 أرباع النصاب فلا يجب شي وعلى هذا لو كان له مائة درهم وعشرة مثاقيل ذهب قيمتها مائة وأربعون درهما
 تضم باعتبار القيمة عند أبي حنيفة فتبلغ مائتين وأربعين درهما فيجب فيها ستة دراهم وعندهما انضم باعتبار
 الاجزاء فيكون نصف نصاب الذهب ونصف نصاب الفضة فيكون نصابا تاما فيجب في نصف كل واحد منهما ربع
 عشره فاما اذا كان وزنهما وقيمتها سواء بان كان له مائة درهم وعشرة مثاقيل ذهب تساوي مائة أو مائة وخمسون
 درهما وخمسة مثاقيل ذهب أو خمسة عشر مثقالا وخمسون درهما فهنا لا تظهر نعمة الاختلاف بل يضم
 أحدهما الى الآخر بالاجماع على اختلاف الاصليين عنده باعتبار التقويم وعندهما باعتبار الاجزاء وأجمعوا
 على انه اذا كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل ذهب قيمتها خمسون درهما لا تجب الزكاة فيهما لان النصاب لم
 يكمل بالضم لا باعتبار القيمة ولا باعتبار الاجزاء وأجمعوا على انه لا تعتبر القيمة في الذهب والفضة عند الافراد
 في حق تكبير النصاب حتى انه اذا كان له ابريق فضة وزنه مائة درهم وقيمتها لصناعتها مائتان لا تجب فيه الزكاة
 باعتبار القيمة وكذلك اذا كان له آنية ذهب وزنها عشرة وقيمتها لصناعتها مائتان درهم لا تجب فيها الزكاة

باعتبار القيمة وجه قولهما ان القيمة في الذهب والفضة ساقطة الاعتبار شرعا لان سائر الاشياء تقوم بهما
 واعمال المعترف بهما الوزن الا ترى ان من ملك ابريق فضة وزنه مائة وخمسون درهما وقيمتها مائة درهم لا يجب
 الزكاة وكذلك اذا ملك آنية ذهب وزنها عشرة مثاقيل وقيمتها مائة درهم لا يجب الزكاة ولو كانت القيمة فيها
 معتبرة لوجبت ولاي حنيفة انهما عينان ويجب ضم أحدهما الى الآخر لا يجب الزكاة فكان الضم باعتبار
 القيمة كعروض التجارة وهذا لان كمال النصاب لا يتحقق الا عند اتحاد الجنس ولا اتحاد الا باعتبار صفة المسألة
 دون العين فان الاموال اجناس باعتبار جنس واحد باعتبار صفة المسألة فيها وهذا بخلاف الابريق والآنية لان
 هناك ماوجب ضمها الى شئ آخر حتى تعتبر فيه القيمة وهذا لان القيمة في الذهب والفضة انما تظهر شرعا عند
 مقابلة أحدهما بالآخر فان الجودة والصنعة لا قيمة لها اذا قوبلت بجنسها قال النبي صلى الله عليه وسلم جيدها
 وردنها سواء فاما عند مقابلة أحدهما بالآخر فتظهر للجودة قيمة الا ترى انه متى وقعت الحاجة الى تقويم الذهب
 والفضة في حقوق العباد تقوم بخلاف جنسها فان اغتصب قلبا فتهشمه واختار المالك تضمينه ضمنه قيمته
 من خلاف جنسه فكذلك في حقوق الله تعالى ولان في التكميل باعتبار التقويم ضرب احتياط في باب العبادة
 ونظر الفقهاء فكان أولى ثم عند أبي حنيفة يعتبر في التقويم منفعة الفقراء كما هو أصله حتى روي عنه انه قال اذا كان
 لرجل مائة وخمسة وتسعون درهما ودينار يساوي خمسة دراهم انه يجب الزكاة وذلك بان يقوم الفضة بالذهب
 كل خمسة منها دينار وهذا الذي ذكرنا كله من وجوب الضم اذ لم يكن كل واحد منهما نصابا بان كان أقل من
 النصاب فاما اذا كان كل واحد منهما نصابا ما لم يكن زائما عليه لا يجب الضم بل ينسب ان يؤدي من كل واحد
 منهما ما كان ولو ضم أحدهما الى الآخر حتى يؤدي كله من الفضة أو من الذهب فلا بأس به عندنا ولو كان يجب
 ان يكون التقويم بعمه وانفع الفقراء واجا ولا فيؤدي من كل واحد منهما مائة وعشرون وان كان على كل واحد
 من النصابين زيادة فعند أبي يوسف ومحمد لا يجب ضم احدي الزادتين الى الأخرى لانهما يوجبان الزكاة في
 الكسور بحسب ذلك واما عند أبي حنيفة فينظر ان بلغت الزيادة أربع مثاقيل وأربع درهما فكذلك وان
 كان أقل من أربع مثاقيل وأقل من أربع درهما يجب ضم احدي الزادتين الى الأخرى ليمت أربع درهما
 او أربعة مثاقيل لان الزكاة لا يجب في الكسور عنده والله أعلم

فصل في أموال التجارة فتقدر النصاب فيها بقيمتها من الدراهم والدينار والاشياء فيها ما لم تبلغ قيمتها مائة
 درهم أو عشرين مثقالا من ذهب فوجب فيها الزكاة وهذا قول عامة العلماء وقال أصحاب الظواهر لا زكاة فيها أصلا
 وقال مالك اذا نضت زكاهما الحول واحد وجه قول أصحاب الظواهر ان وجوب الزكاة انما يعرف بالنص والنص ورد
 بوجودها في الدراهم والدينار والسواك فلو وجبت في غيرها لوجبت بالقياس عليها والقياس ليس بحجة خصوصا
 في باب المقادير (ولنا) ما روي عن سمرة بن جندب انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا باخراج الزكاة
 من الرقيق الذي كنا نعهده للبيع وروي عن أبي ذر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في البرصدة
 وقال صلى الله عليه وسلم هاتوا ربع عشر أموالكم فان قيل الحديث ورد في نصاب الدراهم لأنه قال في آخره من كل
 أربع درهما درهم فالجواب ان أول الحديث عام وخصوص آخره بوجوب سلب عموم أوله أو تحصيل قوله من
 كل أربع درهما على القيمة أي من كل أربع درهما من قيمتها درهم وقال صلى الله عليه وسلم وأدوا زكاة
 أموالكم من غير فصل بين مال ومال الاما خص بدليل ولان مال التجارة مال نام فاضل عن الحاجة الأصلية فيكون
 مال الزكاة كالسواك وقد سخر الجواب عن قولهم ان وجوب الزكاة عرف بالنص لانا قد درونا النص في الباب
 على ان أصل الوجوب عرف بالعقل وهو شكر نعمة المال وشكر نعمة القدرة باعانة العاجز الا ان مقدار الواجب
 عرف بالسمع وما ذكره مالك غير سديد لانه وجد سبب وجوب الزكاة وشرطه في كل حول فلامعنى التخصيص
 الحول الا بالوجوب فيه كالسواك والدراهم والدينار وسواء كان مال التجارة عروضا أو عقارا أو شيئا مما يكال

أو يوزن لأن الوجوب في أموال التجارة تملق بالمعنى وهو المالية والقيمة وهذه الأموال كلها في هذا المعنى جنس واحد وكذا يضم بهض أموال التجارة إلى البعض في تكيل النصاب لما قلنا وإذا كان تقدير النصاب من أموال التجارة بقيمتها من الذهب والفضة وهو أن تبلغ قيمتها مقدار نصاب من الذهب والفضة فلا بد من التقويم حتى يعرف مقدار النصاب ثم عماذا تقوم ذكر التقويم في شرحه مختصر الكرخي أنه يقوم بأوفي القيمين من الدراهم والدنانير حتى أنها إذا بلغت بالتقويم بالدراهم نصابا ولم تبلغ بالدنانير قامت بما تبلغ به النصاب وكذا روى عن أبي حنيفة في الأمالي أنه يقومها بانفع النقد من الفقراء وعن أبي يوسف أنه يقومها بما اشتراها به فإن اشتراها بالدراهم قومها بالدراهم وإن اشتراها بالدنانير قومها بالدنانير وإن اشتراها بغيرهما من العروض ولم يكن اشتراها بان كان وهب له فقبله ينوي به التجارة قومها بالنقد الغالب في ذلك الموضع وعند محمد يقومها بالنقد الغالب على كل حال وذكر في كتاب الزكاة أنه يقومها يوم حال الحول إن شاء بالدراهم وإن شاء بالدنانير ووجه قول محمد أن التقويم في حق الله تعالى يعتبر بالتقويم في حق العباد ثم إذا وقعت الحاجة إلى تقويم شيء من حقوق العباد كالمقصود والمستهلك يقوم بالنقد الغالب في البلدة كذا هذا وجه قول أبي يوسف إن المشتري بدل وحكم البديل يعتبر بأصله فإذا كان مشتري بأحد النقدين فنقو به بما هو أصله أولى ووجه رواية كتاب الزكاة أن وجوب الزكاة في عروض التجارة باعتبار ما ليتها دون أعيانها والتقويم لمعرفة مقدار المالية والنقدان في ذلك سريان فكان الخيار إلى صاحب المال يقوم به بإيهما شاء ألا ترى أن في السوائم عندنا الكثرة وهي ما إذا بلغت ما تسين الخيار إلى صاحب المال إن شاء أدى أربع حقائق وإن شاء خمس نبات لبون فكذا هذا وجه قول أبي حنيفة أن الدراهم والدنانير وإن كانا في القنية والتقويم بهما سواء لكننا رجحنا أحدهما بمرجع وهو النظر للفقراء والأخذ بالاحتياط أولى ألا ترى أنه لو كان بالتقويم بأحدهما يتم النصاب وبالآخر لا فإنه يقوم بما يتم به النصاب نظر الفقراء واحتياطاً كذا هذا وما يشاهدنا جواهر رواية كتاب الزكاة على ما إذا كان لا يتفاوت النفع في حق الفقراء بالتقويم بإيهما كان جمع بين الروايتين وكيفما كان ينبغي أن يقوم بأدنى ما ينطلق عليه اسم الدراهم أو الدنانير وهي التي يكون الغالب فيها الذهب والفضة وعلى هذا إذا كان مع عروض التجارة ذهب وفضة فإنه يضمها إلى العروض ويقوم به جلة لأن معنى التجارة يشمل الكل لكن عند أبي حنيفة يضم باعتبار القيمة إن شاء قوم العروض وضما إلى الذهب والفضة وإن شاء قوم الذهب والفضة يضم قيمتها إلى قيمة أعيان التجارة وعندهما يضم باعتبار الأجزاء فتقوم العروض فيضم قيمتها إلى ما عنده من الذهب والفضة فإن بلغت الجلة نصابا تجب الزكاة والأقل ولا يقوم الذهب والفضة عندهما أصلا في باب الزكاة على ما مر

فصل وأما صفة هذا النصاب فهي أن يكون معدا للتجارة وهو أن يسكه للتجارة وذلك بنية التجارة مقارنة لعمل التجارة لما ذكرنا فيما تقدم بخلاف الذهب والفضة فإنه لا يحتاج فيهما إلى نية التجارة لأنهما معدة للتجارة بأصل الخلق فلا حاجة إلى أعداد العبد و يوجد الأعداد منه دلالة على ما مر

فصل وأما مقدار الواجب من هذا النصاب فما هو مقدار الواجب من نصاب الذهب والفضة وهو ربع العشر لأن نصاب مال التجارة مقدر بقيمته من الذهب والفضة فكان الواجب فيه ما هو الواجب في الذهب والفضة وهو ربع العشر وقول النبي صلى الله عليه وسلم هاتوار ربع عشر أموالكم من غير فصل

فصل وأما صفة الواجب في أموال التجارة فالواجب فيها ربع عشر العين وهو النصاب في قول أصحابنا وقال بعض مشايخنا هذا قول أبي يوسف ومحمد وأما على قول أبي حنيفة فالواجب فيها أحد شئتين إما العين أو القيمة فلما لا يتخير عند حلول الحول إن شاء أخرج ربع عشر العين وإن شاء أخرج ربع عشر القيمة وينو على بعض مسائل الجامع فيمن كانت له مائة فبخر حنطة للتجارة قيمتها مائة درهم فحال عليها الحول فلم يؤدز كلتها حتى تغير سعرها إلى النقصان حتى صارت قيمتها مائة درهم أو إلى الزيادة حتى صارت قيمتها أربع مائة درهم إن على قول أبي حنيفة إن أدى من عينها يودي خمسة أقدرة في الزيادة والنقصان جميعا لأنه يبين أنها الواجب من الأصل

فان أدى القيمة يؤدى خمسة دراهم في الزيادة والنقصان جميعا لانه يبين انها هي الواجبة يوم الحول وعند أبي
 يوسف ومحمد ان أدى من عينها يؤدى خمسة أفضرة في الزيادة والنقصان جميعا كما قال أبو حنيفة وان أدى من
 القيمة يؤدى في النقصان درهمين ونصفا وفي الزيادة عشرة دراهم لان الواجب الاصلى عندهما هوربع
 عشر العين وانما هولاية النقل الى القيمة يوم الاداء فيعتبر قيمتها يوم الاداء والصحيح ان هذا مذهب جميع
 أصحابنا لان المذهب عندهم انه اذا هلك النصاب بعد الحول تسقط الزكاة سواء كان من السوائم أو من أموال التجارة
 ولو كان الواجب أحدهما غير عين عند أبي حنيفة لتبعت القيمة عند هلاك العين على ما هو الاصل في التغيير بين
 شيئين اذا هلك أحدهما بتعين الآخر وكذا لو وهب النصاب من الفقير ولم تحضره النية أصلا سقطت عنه الزكاة
 ولو لم يكن الواجب في النصاب عيننا المسقطت كما اذا وهب منه غير النصاب وكذا اذا باع نصاب الزكاة من السوائم
 والساعي حاضر ان شاء أخذ من المشتري وان شاء أخذ من البائع ولو لا أن الواجب ربع عشر العين لما ملك الاخذ
 من غير المشتري فدل أن مذهب جميع أصحابنا هذا وهو أن الواجب ربع عشر العين الا عند أبي حنيفة الواجب
 عند الحول ربع عشر العين من حيث انه مال لا من حيث انه عين وعندهما الواجب ربع عشر العين من حيث
 الصورة والمعنى جميعا لكن لمن عليه حق النقل من العين الى القيمة وقت الاداء ومساائل الجامع مبينة على هذا
 الاصل على ما نذكره وقال الشافعي الواجب من قدر الزكاة بعد الحول في الذمة لافي النصاب وعلى هذا يبنى ما اذا
 هلك مال الزكاة بعد الحول وبعد التمكّن من الاداء انه تسقط عنه الزكاة عندنا وعندنا لا تسقط واذا هلك قبل
 التمكّن من الاداء لا تجب عندنا وللشافعي قولان في قول لا تجب أصلا وفي قول تجب ثم تسقط لافي ضمان ولا
 خلاف في ان صدقة الفطر لا تسقط بهلاك النصاب وعلى هذا الخلاف العشر والخراج وجه قول الشافعي أن هذا
 حق وجب في ذمته وتقرر بالتمكّن من الاداء فلا يسقط بهلاك النصاب كفي ديون العباد وصدقة الفطر وكفي الحج
 فانه اذا كان موسرا وقت خروج القافلة من بلده ثم هلك ماله لا يسقط الحج عنه وانما قلنا انه وجب في ذمته لان
 الشرع أضاف الايجاب الى مال لا بعينه قال النبي صلى الله عليه وسلم في ماتى درهم خمسة دراهم وفي أر بعين
 شاة شاة وأوجب خمسة وشاة لا بعينها والواجب اذا لم يكن عيننا كان في الذمة كفي صدقة الفطر ونحوها ولان غاية
 الامر ان قدر الزكاة امانة في يده لكانت مطالب شرعا بالاداء بعد التمكّن منه ومن منع الحق عن المستحق بعد طلبه
 يضمن كفي سائر الامانات واختلاف ثابت فيما اذا طلبه الفقير أو طالبه الساعي بالاداء فلم يؤد حتى هلك النصاب ولنا
 أن المالك امانا يؤخذ باصل الواجب أو بضمانه لا وجه للاول لان محله النصاب والحق لا يبيى بعد فوات
 محله كالعبد الجاني والمديون اذا هلك والنقص الذي فيه الشفعة اذا صار بحرا والدليل على ان محله أصل الواجب هو
 النصاب قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة وقول النبي صلى الله عليه وسلم خذ من الذهب المذهب ومن الفضة الفضة
 ومن الابل الابل الحديث وكلمة من تبعض فيقتضى ان يكون الواجب بعض النصاب وقوله صلى الله عليه وسلم في
 ماتى درهم خمسة دراهم وفي أر بعين شاة جعل الواجب مظهر وفاى النصاب لان في الظرف ولان الزكاة عرف
 وجوبها على طريق البسرو طيبة النفس بادائها ولهذا اختلف وجوبها بالمال النامي القاضل عن الحاجة الاصلية
 وشرط لها الحول وكمل النصاب ومعنى اليسرى كون الواجب في النصاب يبيى بقائه ويهلك بهلاكه ولا سبيل الى
 الثاني لان وجوب الضمان يستدعى تقويت ملك أو يد كفي سائر الضمانات وهو بالتأخير عن أول أوقات الامكان
 لم يقوت على الفقير ملكا ولا بد فلا يضمن بخلاف صدقة الفطر والحج لان محله الواجب هناك ذمته لامله
 وذمته باقية بعد هلاك المال وأما قوله انه منع حق الفقير بعد طلبه فنقول ان هذا الفقير ماتعين مستحقا لهذا
 الحق فان له ان يصره الى فقير آخر وان طالبه الساعي فامتنع من الاداء حتى هلك المال قال أهل العراق من
 أصحابنا انه يضمن لان الساعي متعين للاخذ فيلزمه الاداء عند طلبه فيصير بالامتناع مغتوبا فيضمن ومما يجنبنا
 وراء النظر قالوا انه لا يضمن وهو الاصح فانه ذكر في كتاب الزكاة اذا حبس السائمة بعد ما وجبت الزكاة فيها حتى

ثويت لم يضمنها ومعلوم انه لم يرد به الجبس ان يضمنها العلف والماء لان ذلك استهلاك لها ولو استهلكها يصير
 ضامنا لكانها وانما اراد به جنبها بعد طاب الساجي لها والوجه فيه انه ما فوت بهذا الجبس ملكا ولا يمد على أحد
 فلا يصير ضامنا وله رأي في اختياره محل الاداء ان شاء من السائمة وان شاء من غيرها فاعلم ان جيب السائمة ليؤدي
 من محل آخر فلا يصير ضامنا هذا اذا هلك كل النصاب فان هلك بعضه دون بعض فعليه في الباقي حصته من الزكاة
 اذا لم يكن في المال فضل على النصاب بلا خلاف لان البعض معتبر بالكل ثم اذا هلك الكل سقط جميع الزكاة
 فاذا هلك البعض يجب ان يسقط بقدره هذا اذا لم يكن في المال عفو فاما اذا جتمع فيه النصاب والعفو ثم هلك
 البعض فعلى قول أبي حنيفة وأبي يوسف يصرف الهلاك الى العفو ولا يملكه الا النصاب وعند
 محمد وزفر يصرف الهلاك الى الكل شأنه حتى اذا كان له تسعة من الابل فحال عليها الحول ثم هلك منها أربعة
 فعليه في الباقي شاة كاملة في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر عليه في الباقي خمسة اشباع وشاة والاصل
 عند أبي حنيفة وأبي يوسف أن الوجوب يتعلق بالنصاب دون العفو وعند محمد وزفر رحمه الله يتعلق بهما جميعا
 واحتج بقول النبي صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة الى تسع أخبر ان الوجوب يتعلق بالكل ولان سبب
 الوجوب هو المال التام والعفو مال تام ومع هذا لا يجب بسببه زيادة على ان الوجوب في الكل نظيره اذا قضى
 القاضي بحق شهادة ثلاثة نفر كان قضاؤه بشهادة الكل وان كان لا حاجة الى القضاء الى الثالث واذا ثبت
 ان الوجوب في الكل فما هلك بهلك بزكاته وما بقي بقي بزكاته كالمال المشترك واحتج أبو حنيفة وأبو يوسف بقول
 النبي صلى الله عليه وسلم في حديث عمر بن حزم في خمس من الابل بنت مخاض وليس في الزيادة شئ حتى تكون
 عشرة وقال في حديثه أيضا في خمس وعشرين من الابل بنت مخاض وليس في الزيادة شئ الى خمس وثلاثين وهذا
 نص على أن الواجب في النصاب دون الوقص ولان الوقص والعفو تتبع للنصاب لان النصاب بأمه وحكمه
 يستغنى عن الوقص والوقص بأمه وحكمه لا يستغنى عن النصاب والمال اذا اشقل على أصل وتبع فاذا هلك منه
 شئ يصرف الهلاك الى التسبع دون الاصل كالمضاربة اذا كان فيه ربح فهلك شئ منه يصرف الهلاك الى الربح
 دون رأس المال كذا هذان وعلى هذا اذا حال الحول على ثمانين شاة ثم هلك أربعون منها وبقي أربعون فعليه في
 الاربعين الباقية شاة كاملة في قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمه الله لان الهلاك يصرف الى العفو ولا عندهما
 لجعل كان التسع أربعون من الابداء وفي قول محمد وزفر عليه في الباقي نصف شاة لان الواجب في الكل
 عندهما وقد هلك النصف فيسقط الواجب بقدره ولو هلك منها عشرون وبقي ستون فعليه في الباقي شاة
 عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر ثلاثة اشباع شاة ما قلنا وعلى هذا مسائل في الجامع ثم اختلف
 أصحابنا فيما بينهم فعند أبي حنيفة الواجب في الدراهم والدينار وأموال التجارة جزء من النصاب من حيث
 المعنى لا من حيث الصورة وعند أبي يوسف ومحمد رحمه الله الواجب هو الجزء منه صورة ومعنى لكن يجوز إقامة
 غيره مقامه من حيث المعنى ويبطل اعتبار الصورة باذن صاحب الحق وهو الله تعالى وأما في زكاة السوائم فقد
 اختلف مشايخنا على قول أبي حنيفة قال بعضهم الواجب هناك أيضا جزء من النصاب من حيث المعنى وذكر
 المنصوص عليه من خلاف جنس النصاب للتقدير وقال بعضهم الواجب هو المنصوص عليه لاجزء من النصاب
 لكن من حيث المعنى وعندهما الواجب هو المنصوص عليه صورة ومعنى لكن يجوز إقامة غيره مقامه من حيث
 المعنى دون الصورة على ما ذكرنا وينبغي على هذا الاصل مسائل الجامع اذا كان لرجل مائة فبزحطة للتجارة
 تساوى مائتي درهم ولا مال له غير ذلك وحال عليها الحول فان أدى من عينها يؤدي خمسة أقدرة بلا خلاف لانها هي
 ربع عشر النصاب وهو الواجب على مائة ولو اراد أن يؤدي القيمة جاز عندنا خلافا للشافعي لكن عند أبي
 حنيفة في الزيادة والنقصان جميعا يؤدي قيمتها يوم الحول وهي خمسة دراهم وعندهما في الفصلين جميعا يؤدي
 قيمتها يوم الاداء في النقصان درهمين ونصفا وفي الزيادة عشرة دراهم وانما الواجب جزء من النصاب وغير

المنصوص عليه حتى لله تعالى غير ان الشرع أثبت له ولاية أداء القيمة اما بتيسير عليه واما نقلا للحق والتيسير له
 في الأداء دون الواجب وكذا الحاجة الى نقل حق الله تعالى الى مطلق المال وقت الأداء الى الفقير ففي الواجب
 الى وقت الأداء في الزمة عين المنصوص عليه وجزء النصاب ثم عند الأداء ينقل ذلك الى القيمة فتعتبر القيمة يوم
 النقل كافي ولد المعرور رانه يضمن المعرور قيمته للمالك يوم التضمين لان الولد في حقه وان علق حرا الاصل ففي حق
 المستحق جعل مملوكه لحصوله عن مملوكه وانما ينقل عنه حقه الى القيمة يوم الخصومة فكذا ههنا وأبو حنيفة
 يقول الواجب هو الجزء من النصاب غير ان وجوبه من حيث انه مطلق المال لا من حيث انه جزء من النصاب
 بدليل انه يجوز أداء الشاة عن خمس من الابل وان لم يكن جزءا منها والتعلق بكونه جزءا للتيسير لا للتحقيق لان
 الأداء منه أيسر في الاغلب حتى ان الاداء من غير الجزء لو كان أيسر مال اليه وعند من يله اليه يتبين انه هو الواجب
 لانه هو مطلق المال وهذا هو الواجب على طريق الاستحقاق وكذا المنصوص عليه معلول بمطلق المال والتعلق به
 للتيسير بدليل جواز أداء الواحد من الخمس والناقاة الكوما عن بنت مخاض فكان الواجب عند الحول ربع
 العشر من حيث انه مال والمنصوص عليه من حيث انه مال فوجب اعتبار قيمته يوم الوجوب ولا يعتبر بالتغير
 بسبب نقصان السعر لانه لا عبرة به لاسقاط الزكاة الواجبة احتياطاً للحق الفقراء وأما في السوائم اختلف المشايخ على
 قول أبي حنيفة قال بعضهم يعتبر قيمتها يوم الوجوب كافي مال التجارة لان الواجب جزء من النصاب من حيث انه
 مال في جميع أموال الزكاة وقال بعضهم يوم الأداء كما قال لان الواجب ثمة هو المنصوص عليه صورة ومعنى ولكن
 يجوز إقامة غيره مقامه والله أعلم وكذلك الجواب في مال الزكاة اذا كان جارية تساوي ماثنين في جميع ما ذكرنا من تغير
 السعر الى زيادة أو نقصان وللمسئلة فروع تعرف في كتاب الزكاة من الجامع هذا اذا هلك النصاب بعد الحول فاما اذا
 تصرف فيه المالك فهل يجوز تصرفه عندنا يجوز وعند الشافعي لا وهذا بناء على أصلنا ان التصرف في مال الزكاة
 بعد وجوبها جزئياً عندنا حتى لو باع نصاب الزكاة جاز البيع في الكل عندنا وأما عند الشافعي فلا يجوز في قدر الزكاة
 قولاً واحداً وله في الزيادة على قدر الزكاة قولان وجه قوله ان الواجب جزء من النصاب لما ذكرنا من الدلائل فلا
 يتخلوا ما أن يكون وجوبه حقا للبعد كما يقول أو حقا لله تعالى كما يقولون وكل ذلك يمنع من التصرف فيه ولنا ان الزكاة
 اسم للفعل وهو اخراج المال الى الله وقبل الاخراج لاحق في المال حتى يمنع نفاذ البيع فيه فينفذ كالبعد اذا جني جنابة
 فباعه المولى فينفيذ به لان الواجب فيه هو فعل الدفع فكان المحل خالياً عن الحق قبل الفعل فنفاذ البيع فيه كذا هذا
 واذا جاز التصرف في النصاب بعد وجوب الزكاة فيه عندنا فاذا تصرف المالك فيه ينظر ان كان استبداداً بثلثه لا
 يضمن الزكاة وينقل الواجب اليه يبقى ببقائه ويسقط بهلاكه وان كان استهلا كما يضمن الزكاة ويصير ديناً في ذمته
 بيان ذلك اذا حال الحول على مال التجارة ووجبت فيه الزكاة فخرجه المالك عن ملكه بالدرهم والدنانير أو بعرض
 التجارة فباعه بمثل قيمته لا يضمن الزكاة لانه ما أتلف الواجب بل نقله من محل الى محل مثله اذا المعترف في مال التجارة
 هو المعنى وهو المسالية لا الصورة فكان الاول قائماً معنى فبقي الواجب ببقائه ويسقط بهلاكه وكذا لو باعه وحاجي
 بما يتغابن الناس في مثله لان ذلك مما لا يمكن التعرض عنه فجعل عفواً ولهذا جعل عفواً في بيع الأب والوصى وان حاجي
 بما لا يتغابن الناس في مثله يضمن قدر زكاة المحاباة ويكون ديناً في ذمته وزكاة ما بقي يتحول الى العين يبقى ببقائها
 ويسقط بهلاكها ولو أخرج مال الزكاة عن ملكه بغير عوض أصلاً بالهبة والصدقة من غير الفقير والوصية أو بعوض
 ليس بمال بان تزوج عليه امرأة أو صالح به من دم العمد أو اختلعت به المرأة يضمن الزكاة في ذلك كله لان اخراج
 المال بغير عوض انلافه وكذا بعوض ليس بمال وكذا لو أخرجه بعوض هو مال ولكنه ليس بمال الزكاة بان باعه
 بعبء الخدمة أو ثياب البذلة سواء بقي العوض في يده أو هلك لانه باطل المعنى الذي صار المال به مال الزكاة فكان
 استهلا كاله في حق الزكاة وكذا لو استاجر به عيناً من الاعيان لان المنافع وان كانت ما لا في نفسها لكنها ليست بمال
 الزكاة لانه لا يباع لها وكذا لو صرف مال الزكاة الى حوائجها بالاكل والشرب واللبس لوجود حقيقة الاستهلا

وكذا اذا باع مال التجارة بالسوائيم على أن يتركها سائمة يضمن الزكاة لان زكاة مال التجارة خلاف زكاة السائمة
فيكون استهلاكه كولو كان مال الزكاة سائمة فباعها بخلاف جنسها من الحيوان والعروض والاعنان أو مجنسها يضمن
ويصير قدر الزكاة ديناً في ذمته لا يسقط بهلاك ذلك العوض لما ذكرنا من وجوب الزكاة في السوائيم بتعلق بالصورة
والمعنى في بيعها يكون استهلاكها كالمال الاستبدال ولو كان مال الزكاة دراهم أو دنائير فأقرضها بعد الحول فتوى المال
عنده ذكر في العيون عن محمد انه لا زكاة عليه لانه لم يوجد منه الا تلف وكذا لو كان مال الزكاة ثوباً فأقرضه فهلك
لما قلنا وقالوا في عبد التجارة اذا قتله عبد خطأ فدفع به ان الثاني للتجارة لانه عوض عن الأول قائم مقامه كانه هو ولو
قتله عمداً وصالحه المولى من الدم على عبد أو غيره لم يكن للتجارة لان الثاني ليس بعوض عن الأول بل هو عوض
عن القصاص والقصاص ليس بمال وقالوا من اشترى عصير التجارة فصار خمران ثم صار خلائه للتجارة لان العارض
هو الخمر وارتفع في زوال صفة التقوم لا غير وقد عادت الصفة بالتخلل فصار مالا منقوماً كما كان وكذلك قالوا في
الثاة اذا ماتت فدفع جلد هان جلد هان يكون التجارة لما قلنا ولو باع السائمة بعد وجوب الزكاة فيها فان كان المصدق
حاضراً ينظر اليها فهو بالخيار ان شاء أخذ قيمة الواجب من البائع وتم البيع في الكل وان شاء أخذ الواجب من
العين المشتراة و يبطل البيع في القدر المأخوذ وان لم يكن حاضراً وقت البيع خضر بعد البيع والتفرق عن المجلس
فانه لا يأخذ من المشتري ولكنه يأخذ قيمة الواجب من البائع وانما كان كذلك لان بيع السائمة بعد وجوب الزكاة
فيها استهلاك لها ما بيننا الا ان معنى الاستهلاك بازالة الملك قبل الافتراق عن المجلس ثبت بالاجتهاد اذ المسئلة
اجتهادية مختلفة بين الصحابة رضی الله عنهم فلا سألني أن يأخذ بأى القولين أفضى اجتهاده اليه فان أفضى اجتهاده
الى زوال الملك بنفس البيع أخذ قيمة الواجب منه لحصول الاستهلاك وتم البيع في الكل اذ لم ينسحق شيء من المبيع
وان أفضى اجتهاده الى عدم الزوال أخذ الواجب من غير المشتري كأقبل البيع ويبطل البيع في القدر المأخوذ كانه
استحق هذا القدر من المبيع فاما بعد الافتراق فقد تآكد زوال الملك لخروجه عن محل الاجتهاد فتأكد الاستهلاك
فصار الواجب ديناً في ذمته وهو الفرق وهل يشترط نقل الماشية من موضعها مع افتراق العاقدين بأنفسهم ام
يشترط ذلك في ظاهر الرواية وشروطه السكرخى وقال ان حضر المصدق قبل النقل فله الخيار وكذا روى ابن مهاعة
عن محمد ولو باع طعاماً واجب فيه العشر فالمصدق بالخيار ان شاء أخذ من البائع وان شاء أخذ من المشتري سواء
حضر قبل الافتراق أو بعده بخلاف الزكاة ووجه الفرق أن تعلق العشر بالعين أكد من تعلق الزكاة بها الا ترى
ان العشر لا يعتبر فيه المالك بخلاف الزكاة ولو مات من عليه العشر قبل أدائه من غير وصية يؤخذ من تركته
بخلاف الزكاة والله أعلم وهذا الذي ذكرنا من الواجب أداء جزء من النصاب من حيث المعنى أو من حيث الصورة
والمعنى مذهب أصحابنا رحمهم الله فاما عند الشافعي فالواجب أداء عين المنصوص عليه وينبئ عليه ان دفع القيم
والابدال في باب الزكاة والعشر والخراج وصدة الفطر والصدقات والكفارات جائز عندنا وعند غيره لا يجوز الا أداء
المنصوص عليه واحتج بقول النبي صلى الله عليه وسلم في الخمس من الابل السائمة شاة وقوله في أربعين شاة شاة
وكل ذلك بيان بحمل كتاب الله تعالى وآثار الزكاة اذ ليس فيه بيان الزكاة فبينه النبي صلى الله عليه وسلم والتحقق
البيان بحمل الكتاب فصار كان الله تعالى قال وآثار الزكاة من كل أربعين شاة شاة وفي خمس من الابل شاة
فصارت الشاة واجبة للأداء بالنص ولا يجوز الاشتغال بالتعليق لانه يبطل حكم النص ولهذا لا يجوز إقامة السجود
على الخد والذقن مقام السجود على الجبهة والانف والتعليق فيه بمعنى الخضوع لما ذكرنا كذا هذا وصار كالهديا
والضحايا وجواز أداء البعير عن خمس من الابل عندي باعتبار النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم خذ من الابل
الابل الا ان عند قلة الابل أو جب من خلاف الجنس تيسيراً على أربعين الابل فاذ اسمعت نفسه باء بعير من
الخمس فقد ترك هذا التيسير فجاء بالنص لا بالتعليق ولنا في المسئلة طريقان أحدهما طريق أبي حنيفة والثاني
طريق أبي يوسف ومحمد أما طريق أبي حنيفة فهو ان الواجب أداء جزء من النصاب من حيث المعنى وهو المالبة

وأداء القبة مثل أداء الجزء من النصاب من حيث انه مال وبين كون الواجب أداء جزء من النصاب ماذا كرنا
 في مسئلة التقريب والدليل على ان الجزء من النصاب واجب من حيث انه مال ان تعلق الواجب بالجزء من
 النصاب للتيسير ليقى الواجب ببقائه ويسقط بهلاكه ومعنى التيسير انما يتحقق ان لو تبين الجزء من النصاب للوجوب
 من حيث هو مال اذ لو تعلق الواجب بغير الجزء لبقيت الشركة في النصاب للفقراء وفيه من العسر والمشقة مما لا يخفى
 خصوصا اذا كان النصاب من نفاس الاموال نحو الجوارى الحسان والافراس الفارسة للتجارة ونحوها ولا
 كذلك اذا كان التعلق به من حيث هو مال لانه حينئذ كان الاختيار الى رب المال فان رأى أداء الجزء اليه
 أيسر أدى الجزء وان رأى أداء غيره أيسر مال اليه فحصل معنى اليسر وبه تبين ان ذكر الشاة في الحديث
 لتقدير المالبة لا تعلق الحكم به وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه رأى في ابل الصدقة
 ناقة كوما فغضب على المصدق وقال ألم أنتم عن أخذ كرائم أموال الناس فقال أخذتها بيعير بن من ابل
 الصدقة وفي رواية أخرى فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخذ البعير بيعير بن يكون باعتبار
 القيمة فدل على صحة مذهبتنا وأما طريق أبي يوسف ومحمد فهو ان الواجب عين ما ورد به النص وهو أداء
 ربع العشر في مال التجارة وأداء المنصوص عليه في السوائم صورة ومعنى غير معقول المعنى بل هو تعبد محض
 حتى انه سبحانه وتعالى لو أمرنا بالثلاثة حقالة أو سببه لقلنا ولم نعدل عن المنصوص عليه الى غيره غير ان الله تعالى لما
 أمر بصرفه الى عباد المحتاجين كفاية لهم وكفايتهم متعلقة بمطلق المال صار وجوب الصرف اليهم معقول المعنى وهو
 الكفاية التي تحصل بمطلق المال فصار معلولا بمطلق المال وكان أمره عز وجل أر باب الاموال بالصرف الى الفقير
 اعلامه انه أذن لهم بنقل حقه الثابت في المنصوص عليه الى مطلق المال كمن له على رجل حنطة ولرجل آخر على
 صاحب الدين دراهم فأمر من له الحنطة من عليه الحنطة بأن يقضى دين الدراهم من الذي له عليه وهو الحنطة كان
 ذلك اذ نامنه اياه بنقل حقه الى الدراهم بأن يستبدل الحنطة بالدراهم وجعل الامور بالاداء كانه أدى عين الحق الى
 من له الحق ثم استبدل ذلك وصرف الى الآخر ما أمر بالصرف اليه فصار ما وصل الى الفقير معلولا بمطلق المال
 سواء كان المنصوص عليه أو غيره جزءا من النصاب أو غيره وأداء القبة أداء مال مطلق مقدرة بقيمة المنصوص عليه
 بنية الزكاة فيجزئه كالوادي واحدا من خمس من الابل بخلاف السجود على الخد والذقن لان معنى القرية قامت
 أصلا ولهذا لا ينتقل به ولا يصار اليه عند الجز وما ليس بقرية لا يقوم مقام القرية وبخلاف الهدايا والضحايا
 لان الواجب فيها اراقة الدم حتى لو هلك بعد الذبح قبل التصديق لا يلزمه شيء واراقة الدم ليس بمال فلا يقوم المال
 مقامه والله أعلم وأما السوائم من الابل والبقر والغنم أما نصاب الابل فليس فيما دون خمس من الابل زكاة وفي
 الخمس شاة وفي العشر شاتان وفي خمسة عشر ثلاث شياه وفي عشرين أربع شياه وفي خمس وعشرين بنت مخاض
 وفي ست وثلاثين بنت لبون وفي ست وأربعين حقة وفي احدى وستين جذعة وهي أقصى سن لها مدخل في الزكاة
 والأصل فيه ما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب كتابا الى أبي بكر الصديق رضي الله عنه فسكتبه أبو بكر
 لانس وكان فيه وفي أربع وعشرين شاة وفي الغنم في كل خمس ذود شاة فاذا كانت خمسا وعشرين الى خمس
 وثلاثين ففيها بنت مخاض فاذا كانت ستا وثلاثين الى خمس وأربعين ففيها بنت لبون فاذا كانت ستا وأربعين الى
 ستين ففيها حقة فاذا كانت احدى وستين الى خمس وسبعين ففيها جذعة فاذا كانت ستا وسبعين الى تسعين ففيها بنتا
 لبون فاذا كانت احدى وتسعين الى مائة وعشرين ففيها حقتان ولا خلاف في هذه الجملة الا ما روى عن علي رضي
 الله عنه انه قال في خمس وعشرين بنت مخاض وفي ست وعشرين بنت مخاض وهذه الرواية لا تكاد تثبت عن علي
 رضي الله عنه لانها مخالفة للاحاديث المشهورة منها ما روى بنا من كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي كتبه لابي
 بكر الصديق رضي الله عنه ومنها كتابه الذي كتبه لعمر بن حزم وغير ذلك من الاحاديث المشهورة ولا تخالفه
 لاصول الزكوات في السوائم لان فيها موالاة بين واجبين لا وقص بينهما والأصل فيها أن يكون بين القرية يضمن وقص

وهذا دليل عدم الثبوت وقد حكى عن سفيان الثوري انه قال كان علي رضي الله عنه أفقه من أن يقول مثل هذا
اعماله وغلط وقع من رجال علي رضي الله عنه أراد بذلك أن الراوي يجوز أن يكون سمعه يقول في ست وعشرين
بنت مخاض وفي خمس وعشرين من الخمس من الغنم فبنت مخاض جمع بينهم ما واختلف العلماء في الزيادة على مائة
وعشرين فقال أصحابنا اذا زادت الابل على هذا العدد استأنف الفريضة وبادار النصاب على الخسبان في
النصاب وعلى الحقائق في الواجب لكن بشرط عود ما قبله من الواجبات والأوقاص بقدر ما يدخل فيه وبيان ذلك
اذا زادت الابل على مائة وعشرين فسلاشي في الزيادة حتى تبلغ خمسين فيكون فيها شاة وحقتان وفي العشر شاتان
وحقتان وفي خمسة عشر ثلاث شياه وحقتان وفي عشرين أربع شياه وحقتان وفي خمس وعشرين بنت مخاض
وحقتان الى مائة وخمسين ففيها ثلاث حقائق في كل خمسين حقة ثم يستأنف الفريضة فلاشي في الزيادة حتى تبلغ خمسا
فيكون فيها شاة وثلاث حقائق وفي العشر شاتان وثلاث حقائق وفي خمس عشرة ثلاث شياه وثلاث حقائق وفي
عشرين أربع شياه وثلاث حقائق فإذا بلغت مائة وخمسين ففيها بنت مخاض وثلاث حقائق فإذا بلغت
مائة وستة وثمانين ففيها بنت لبون وثلاث حقائق الى مائة وستة وتسعين ففيها أربع حقائق الى مائتين فان شاء أدى
منها أربع حقائق من كل خمسين حقة وان شاء أدى خمس بنات لبون من كل أربعين بنت لبون ثم يستأنف الفريضة
أبدان في كل خمسين كما استأنفت من مائة وخمسين الى مائتين فيدخل فيها بنت مخاض وبنت لبون وحقة مع
الشياه هذا قول أصحابنا وقال مالك اذا زادت الابل على مائة وعشرين واحدة لا تجب في الزيادة حتى الى تسعة بل
يجعل تسعة عقوا حتى تبلغ مائة وثلاثين وكذا اذا بلغت مائة وثلاثين فلاشي في الزيادة الى تسعة وثلاثين ويجعل كل
تسعة عقوا وتجب في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فيدار النصاب على الخسبان والأربعينات
والواجب على الحقائق وبنات لبون فيجب في مائة وثلاثين حقة وبنات لبون لانها مائة وخمسون ومائة وأربعون
وفي مائة وأربعين حقتان وبنات لبون وفي مائة وخمسين ثلاث حقائق وفي مائة وستين أربع بنات لبون وفي مائة
وسبعين حقة وثلاث بنات لبون وفي مائة وثمانين حقتان وبنات لبون وفي مائة وتسعين ثلاث حقائق وبنات لبون الى
مائتين فان شاء أدى من المائتين أربع حقائق وان شاء خمس بنات لبون وقال الشافعي مثل قول مالك انه يدار
الحساب على الخسبان والأربعينات والنصاب وعلى الحقائق وبنات لبون في الواجب واعماله في فصل
واحد وهو انه قال اذا زادت الابل على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلاث بنات لبون احتج بما روى عن عبد الله بن
عمر رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب كتاب الصدقات وقرنه بقراب سيفه ولم يخرج الى عماله
حتى قبض ثم عمل به أبو بكر وعمر حتى قبضا وكان فيه اذا زادت الابل على مائة وعشرين في كل أربعين بنت لبون
وفي كل خمسين حقة غير ان مالك قال لفظ الزيادة انما تناول زيادة يمكن اعتبار المنصوص عليه فيها وذلك لا يكون
فيما دون العشرة والشافعي قال ان النبي صلى الله عليه وسلم علق هذا الحكم بنفس الزيادة وذلك يحصل بزيادة
الواحدة فعندهما يوجب في كل أربعين بنت لبون وهذه الواحدة لتعيين الواجب بها فلا يكون لها حظ من الواجب
ثم أعدل الأسنان بنت لبون والحقة فان أدناها بنت مخاض وأعلها الحذعة فالأعدل هو المتوسط ولنا ما روى
عن قيس بن سعد انه قال قلت لابي بكر بن عمرو بن حزم اخرج الى كتاب الصدقات الذي كتبه رسول الله صلى الله
عليه وسلم لعمر بن حزم فخرج كتابا في ورقة وفيه اذا زادت الابل على مائة وعشرين استأنفت الفريضة
فما كان أقل من خمس وعشرين ففيها الغنم في كل خمس ذود شاة وروى هذا المذهب عن علي وابن مسعود رضي
الله عنهما وهذا باب لا يعرف بالاجتهاد فيدل على سماعها من رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى روى عن علي
رضي الله عنه انه قال ما عندنا شي تقرأ الا كتاب الله عز وجل وهذه الصحيفة فيها أسنان الابل أخذتها من
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجوز أن نخالفها وروى أنه أخذها الى عثمان فقال له مر سعاد فليعملوا بها فقال
لا حاجة لنا فيها معنا مثلها وما هو خير منها فقد وافق علي رضي الله عنهما ولان وجوب الحقتين في مائة وعشرين

ثابت باتفاق الاخبار واجماع الامة فلا يجوز اسقاطه الا بعمله وبعد مائة وعشرين من اختلاف الآثار فلا يجوز
اسقاط ذلك الواجب عند اختلاف الآثار بل يعمل بحديث عمرو بن حزم ويحمل حديث ابن عمر رضي الله عنهما
على الزيادة الكثيرة حتى تبلغ مائتين وبه نقول ان في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وأما قوله ان الواجب
في كل مال من جنسه فمهم اذا احتمل ذلك فلم قلتم ان الزيادة تتحمل الواجب من الجنس فان الزيادة لا يمكن لحاقها
بالمائة والعشرين لبقاء الحقتين فيها كما كانت ومع بقاء الحقتين فيها على حالهما لا يمكن البناء فلا تكون الزيادة مع
بقاء الحقتين بعد محقة للإيجاب من جنسه فلماذا صرنا الى ايجاب القيمة فيها اكفى الابتداء حتى انه لما كان يمكن
البناء مع بقاء الحقتين بعد مائة وخمسة وأربعين بنتا فنقلنا من بنات الخناس الى الحقة اذا بلغت مائة وخمسين فلانها
ثلاث مرات خمسين فيوجب من كل خمسين حقة والله أعلم

فصل وأما نصاب البقر فليس في أقل من ثلاثين بقرازا كاه وفي كل ثلاثين منها تبيع أو تبيعة ولا شيء في الزيادة
الى تسع وثلاثين فاذا بلغت أربعين ففيها مسنة وهذا عمل الا خلاف فيه بين الامة والاصل فيه ما روى عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم انه قال لما ذبح بعثه الى اليمن في كل ثلاثين من البقر تبيع أو تبيعة وفي كل أربعين مسنة
فاما اذا زادت على الأربعين فقد اختلفت الرواية فيه ذكر في كتاب الزكاة وما زاد على الأربعين في
الزيادة بحسب ذلك ولم يفسر هذا الكلام وذكر في كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى اذا كان له احدى
وأربعين بقرة قال أبو حنيفة عليه مسنة ور بع عشر مسنة أو ثلث عشر تبيع وهذا يدل على انه لا نصاب عنده
في الزيادة على الأربعين وانه يجب فيه الزكاة قل أو كثر بحسب ذلك وروى الحسن عن أبي حنيفة انه لا يجب في الزيادة
شيء حتى تبلغ خمسين فاذا بلغت خمسين ففيها مسنة ور بع مسنة أو ثلث تبيع وروى أسد بن عمرو عن أبي حنيفة
انه قال ليس في الزيادة شيء حتى تكون ستين فاذا كانت ستين ففيها تبيعان أو تبيعتان وهو قول أبي يوسف ومحمد
والشافعي فاذا زاد على الستين يدار الحساب على الثلاثينات والاربعينات في النصب وعلى التبيعة والمسنة في
الواجب ويجعل تسعة بينهما عقوا بخلاف فيجب في كل ثلاثين تبيع أو تبيعة وفي كل أربعين مسنة فاذا كانت
سبعين ففيها مسنة وتبيع وفي عشرين مسنتان وفي تسعين ثلاثة تبيعة وفي مائة مسنة وتبيعان وفي مائة وعشرة مسنتان
وتبيع وفي مائة وعشرين ثلاث مسنتان أو أربع تبيعة فانه ثلاث مرات أربعين وأربع مرات ثلاثين
وعلى هذا الاعتبار يدار الحساب وجه رواية الاصل ان اثبات الوقص والنصاب بالرأى لا سبيل اليه وانما طريق
معرفة النص ولا نص فيما بين الأربعين الى الستين فلا سبيل الى اخلاء مال الزكاة عن الزكاة فأوجبنا فيما زاد
على الاربعين بحسب ما سبق وجه رواية الحسن ان الاوقاص في البقر تسع تسع بدليل ما قبل الاربعين وما بعد
الستين فكذلك فيما بين ذلك لانه ملحق بما قبله أو بما بعده فتجعل التسعة عقوا فاذا بلغت خمسين ففيها مسنة ور بع
مسنة أو ثلث تبيع لان الزيادة عشرة وهي ثلث ثلاثين ور بع أربعين وجه رواية أسد بن عمرو وهي أعدل
الروايات ما روى في حديث معاذ رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له لا تأخذ من الأوقاص البقر
شيئا وفسر معاذ الوقص بما بين الاربعين الى الستين حتى قيل له ما تقول فيما بين الاربعين الى الستين فقال تلك
الاوقاص لاني فيها ولان مبني زكاة السائمة على انه لا يجب فيها الا شقاص دفع للضرر عن ارباب الاموال
ولهذا وجب في الابل عند قلته العدم من خلاف الجنس تحمرا عن ايجاب الشقص فكذلك في زكاة البقر لا يجوز
ايجاب الشقص والله أعلم

فصل وأما نصاب الغنم فليس في أقل من أربعين من الغنم زكاة فاذا كانت أربعين ففيها شاة الى مائة
وعشرين فاذا كانت مائة واحدى وعشرين ففيها شاة الى مائتين فاذا زادت واحدة ففيها ثلاث شياه الى
أربعمائة فاذا كانت أربع مائة ففيها أربع شياه ثم في كل مائة شاة وهذا قول عامة العلماء وقال الحسن بن حي اذا
زادت على ثلاثمائة واحدة ففيها أربع شياه وفي أربع مائة خمس شياه والصحيح قول العامة لما روى في

حديث أنس أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كتب له كتاب الصدقات الذي كتبه له رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وفيه وفي أربعين من الغنم شاة وفي مائة وواحدة وعشرون شاة وفي مائة وثلاثين وواحدة ثلاث شياه إلى أربع مائة
 ففيها أربع شياه وطريق معرفة النصب التوقيف دون الرأي والاجتهاد والله أعلم بهذا الذي ذكرنا إذا كانت
 السوائم لواحد فاما إذا كانت مشتركة بين اثنين فقد اختلف فيه قال أصحابنا انه يعتبر في حال الشركة ما يعتبر في حال
 الانفراد وهو كمال النصاب في حق كل واحد منهما فان كان نصيب كل واحد منهما يبلغ نصابا تجب الزكاة والا فلا وقال
 الشافعي إذا كانت أسباب الاسامة متعددة وهو أن يكون الرعي والمراعى والماء والمراح والكلب واحدا والشرى كان
 من أهل وجوب الزكاة عليهم ما يجعل مالهما كمال واحد وتجب عليهما الزكاة وان كان كل واحد منهما لو انفرد لا تجب
 عليه واحتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة
 وما كان بين خليطين فانهم ما يترجعان بالسوية فقد اعتبر النبي صلى الله عليه وسلم الجمع والتفرق حيث نهى عن
 جمع المتفرق وتفرق مجتمع وفي اعتبار حال الجمع بحال الانفراد في اشتراط النصاب في حق كل واحد من الشريكين
 ابطال معنى الجمع وتفرق المجتمع (ولنا) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ليس في سائمة المرء المسلم
 إذا كانت أقل من أربعين صدقة نبي وجوب الزكاة في أقل من أربعين مطلقا عن حال الشركة والانفراد فدل ان
 كمال النصاب في حق كل واحد منهما مشروط بالوجوب وأما الحديث فقوله صلى الله عليه وسلم لا يجمع بين متفرق
 ودليلنا أن المراد منه التفرق في الملك لا في المكان لا جماعنا على ان النصاب الواحد إذا كان في مكانين تجب الزكاة
 فيه فكان المراد منه التفرق في الملك ومعناه إذا كان الملك متفرقا لا يجمع فيجعل كانه لواحد لاجل الصدقة كخمس
 من الابل بين اثنين أو ثلاثين من البقر أو أربعين من الغنم حال عليهما الحول وأراد المصدق أن يأخذ منها الصدقة
 ويجمع بين الملكين ويجعلها كملك واحد ليس له ذلك وكثمانين من الغنم بين اثنين حال عليهما الحول انه يجب فيها
 شاة في كل واحد منهما شاة ولو أراد أن يجمع بين الملكين فيجعلها مملكا واحدا خشية الصدقة فيعطيا المصدق
 شاة واحدة ليس لهما ذلك لتفرق ملكيهما فلا يملكان الجمع لاجل الزكاة وقوله ولا يفرق بين مجتمع أي في الملك كرجل
 له ثمانون من الغنم في مرتين مختلفتين انه يجب عليه شاة واحدة ولو أراد المصدق أن يفرق المجتمع فيجعلها كأنها
 لرجلين فيأخذ منها شاتين ليس له ذلك لان الملك مجتمع فلا يملك تفرقه وكذلك لو كان له أربعون من الغنم في مرتين
 مختلفتين تجب عليه الزكاة لان الملك مجتمع فلا يجمع كالتفرق في الملك خشية الصدقة أو يحتمل ما قلنا فيصعب
 عليه عملا بالدليلين بقدر الامكان وبيان هذه الجملة إذا كان خمس من الابل بين اثنين حال عليهما الحول لازكاة فيها
 على أحدهما عندنا لان نصابه ناقص وعنده يجب عليه شاة ولو كانت الابل عشر فعلى كل واحد منهما
 شاة بخلاف كمال نصاب كل واحد منهما وكذلك لو كانت خمسة عشر عندنا وعندنا ثلاث شياه ولو كانت
 عشرين فعلى كل واحد منهما شاة لان نصاب كل واحد منهما كامل ولو كانت خمس وعشرين فكذلك عندنا
 وعنده يجب عليهما بنت مخاض ولو كان النصاب ثلاثين من البقر فلا زكاة فيه عندنا وعنده يجب فيها اتبع
 عليهما ولو كانت ستين ففيها اتبعان على كل واحد منهما اتبع بخلاف وكذلك أربعون من الغنم بين اثنين
 لا شئ عليهما عندنا وعندنا شاة واحدة عليهما ولو كانت ثمانين فعلى كل واحد منهما شاة عندنا وعندنا عليهما
 شاة واحدة ولو كان بينه وبين رجل شاة وبينه وبين رجل آخر ثمانين وذلك تسعة وسبعون شاة ذكر
 القدر في شرحه مختصر الكرخي ان على قول أبي يوسف عليه الزكاة وعلى قول زفر لازكاة عليه وذكر
 القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ان على قول أبي حنيفة ومحمد وزفر لازكاة عليه بخلاف ما إذا كان
 الثمانون بينه وبين رجل واحد وفي قول أبي يوسف عليه الزكاة كما إذا كان الثمانون بينه وبين رجل واحد وجه
 قول من قال بالوجوب ان الزكاة تجب عند كمال النصاب وفي ملكه نصاب كامل فتجب فيه الزكاة كالمالك كانت
 مشتركة بينه وبين رجل واحد وجه قول من قال لا يجب ان لو قسم لا يصبه نصاب كامل لانه لا يملك من شاة

واحدة الا نصفها فلا يكمل النصاب فلا تجب الزكاة وكذلك سنون من البقر أو عشر من الابل اذا كانت مشتركة على الوجه الذي وصفناه فهو على ما ذكرنا من الاختلاف وكل جواب عرفته في السوائم المشتركة فهو الجواب في الذهب والفضة وأموال التجارة وقد ذكرنا فيما تقدم ذكر الطعناوى وكذلك الزروع وهذا المحمول على مذهب أبي يوسف ومحمد لان النصاب عندهما شرط لوجوب العشر وذلك خمسة أوسق فاما على مذهب أبي حنيفة لا يستقيم لان النصاب ليس بشرط لوجوب العشر بل يجب في القليل والكثير ثم اذا حضر المصدق بعد تمام الحول على المال المشترك بينهما فانه يأخذ الصدقة منه اذا وجد فيه واجبا على الاختلاف ولا ينتظر التسعة لان اشتراكهما على علمهما بوجوب الزكاة في المال المشترك وان المصدق لا يميزه المال فيكون أذن من كل واحد منهما بأخذ الزكاة من ماله دلالة ثم اذا أخذ ينظر ان كان المأخوذ حصة كل واحد منهما لا غير بأن كان المال بينهما على السوية فلا تراجع بينهما لان ذلك القدر كان واجبا على كل واحد منهما بالسوية وان كانت الشراكة بينهما على التفاوت فاخذ من أحدهما زيادة لأجل صاحبه فانه يرجع على صاحبه بذلك القدر ويبان ذلك اذا كان ثمانون من الغنم بين رجلين فاخذ المصدق منها شاتين فلا تراجع ههنا لان الواجب على كل واحد منهما بالسوية وهو شاة فلم يأخذ من كل واحد منهما الا قدر الواجب عليه فليس له أن يرجع بشئ ولو كانت الثمانون بينهما اثلاثا لوجب فيها شاة واحدة على صاحب الثلثين لكامل نصابه ووزيادة ولا شئ على صاحب الثلث لتقصان نصابه فاذا حضر المصدق وأخذ من عرضها شاة واحدة يرجع صاحب الثلث على صاحب الثلثين بثلت قيمة الشاة لان كل شاة بينهما اثلاثا فكانت الشاة المأخوذة بينهما اثلاثا فقد أخذ المصدق من نصيب صاحب الثلث ثلث شاة لأجل صاحب الثلثين فكان له أن يرجع بقيمة الثلث وكذلك اذا كان مائة وعشرون من الغنم بين رجلين لأحدهما ثلثاها وللآخر ثلثها ووجب على كل واحد منهما شاة بخلاف المصدق وأخذ من عرضها شاتين كان لصاحب الثلثين أن يرجع على صاحب الثلث بقيمة ثلث شاة لان كل شاة بينهما اثلاثا لثلاثاها لصاحب الثمانين والثلث لصاحب الأربعين فكانت الشاتان المأخوذتان بينهما اثلاثا لصاحب الثلثين شاة وثلث شاة لصاحب الثلث لثلاثاها والواجب عليه شاة كاملة فاخذ المصدق من نصيب صاحب الثلثين شاة وثلث شاة ومن نصيب صاحب الثلث ثلثي شاة فقد صار أخذا من نصيب صاحب الثلثين ثلث شاة لأجل زكاة صاحب الثلث فيرجع صاحب الثلثين على صاحب الثلث بقيمة ثلث شاة وهذا والله أعلم معنى قوله صلى الله عليه وسلم وما كان بين الخليطين فأم ما يتراجعان بالسوية فصل **في** وأما صفة نصاب السائمة فيه صفات منها أن يكون معدلا سائمة وهو أن يسميها للدر والنسل لما ذكرنا من مال الزكاة هو المال النامي وهو المعدل لا يستفاد والنماء في الحيوان بالاسامة اذ يجهل النسل فيزداد المال فان اسمت للحمل أو الركوب أو اللحم فلا زكاة فيها ولو اسميت للبيع والتجارة ففيها زكاة مال التجارة لازكاة السائمة ثم السائمة هي الزاوية التي تكفي بالرعي عن العلف ويعونها ذلك ولا تحتاج الى أن تعلق فان كانت تسام في بعض السنة وتعلق وتغان في البعض يعتبر فيه الغالب لان ذلك أكثر حكم الكل الأثرى ان أهل اللغة لا ينعون من اطلاق اسم السائمة على ما تعلق زمانا قليلا من السنة ولان وجوب الزكاة فيها الحصول معنى النماء وقلة المؤنة لان عند ذلك يتيسر الاداء فيحصل الاداء عن طيب نفس وهذا المعنى يحصل اذا اسمت في أكثر السنة ومنها أن يكون الجنس فيه واحدا من الابل والبقر والغنم سواء اتفق النوع والصفة أو اختلفا فتجب الزكاة عند كمال النصاب من كل جنس من السوائم وسواء كانت كلها ذكورا أو إناثا أو مختلطة وسواء كانت من نوع واحد أو أنواع مختلفة كالعرب والبضاني في الابل والجواميس في البقر والضأن والمعز في الغنم لان الشرع ورد بنصابها باسم الابل والبقر والغنم فاسم الجنس يتناول جميع الأنواع بأى صفة كانت كاسم الحيوان وغير ذلك وسواء كان متولدا من الاهلى أو من أهلى ووحشى بعد ان كان الام أهليا كالمتولد من الشاة والظبي اذا كان أمه شاة والمتولد من البقر الاهلى والوحشى اذا كان أمه أهلية فتجب فيه الزكاة ويكمل به النصاب عندنا وعند الشافعي

لازكاة فيه وجه قوله ان الشرع ورد باسم الشاة بقوله في أر بعين شاة شاة وهذا وان كان شاة بالنسبة الى الام
 فليس بشاة بالنسبة الى الفعل فلا يكون شاة على الاطلاق فلا يتناولها النص (ولنا) ان جانب الام راجح بدليل
 ان الولد يتبع الام في الرق والحرية ولما ذكر في كتاب العتاق ان شاء الله تعالى ومنها السن وهو ان تكون كلها مسان
 أو بعضها فان كان كلها اصغارا فصلانا أو جملانا أو عجائلا فلازكاة فيها وهذا قول أبي حنيفة ومحمد وكان أبو حنيفة
 يقول أو لا يجب فيها ما يجب في الكبار به أخذ زفر وما لك ثم رجع وقال يجب فيها واحدة منها به أخذ أبو
 يوسف والثاني ثم رجع وقال لا يجب فيها نبي واستقر عليه به أخذ محمد واختلفت الرواية عن أبي يوسف في زكاة
 الفصلان في رواية قال لازكاة فيها حتى تبلغ عدد الوكانت كبارا يجب فيها واحدة منها وهو خمسة وعشرون وفي
 رواية قال في الخمس خمس فصيل وفي العشر خمسة فصيل وفي خمسة عشر ثلاثة أخماس فصيل وفي عشرين أربعة
 أخماس فصيل وفي خمس وعشرين واحدة منها وفي رواية قال في الخمس ينظر الى قيمة شاة وسط والى قيمة خمس
 فصيل فيجب أهلها وفي العشر ينظر الى قيمة شاتين والى قيمة خمس فصيل فيجب أهلها وفي خمسة عشر ينظر
 الى قيمة ثلاث شياه والى قيمة ثلاثة أخماس فصيل فيجب أهلها وفي عشرين ينظر الى قيمة أربعة شياه والى قيمة
 أربعة أخماس فصيل فيجب أهلها وفي خمس وعشرين يجب واحدة منها وعلى رواياته كلها قال لا يجب في الزيادة
 على خمس وعشرين نبي حتى تبلغ العدد الذي لو كانت كبارا يجب فيها اثنتان وهو ستة وسبعون ثم لا يجب فيها نبي
 حتى تبلغ العدد الذي لو كانت كبارا يجب فيها ثلاثة وهو مائة وخمسة وأربعون واحتج زفر بعموم قول النبي صلى الله
 عليه وسلم في خمس وعشرين من الابل بنت مخاض وقوله في ثلاثين من البقر تبع أو تبعه من غير فصل بين الكبار
 والصغار به تبين ان المراد من الواجب في قوله في خمس من الابل بنت مخاض وقوله في أربعين شاة شاة هو الكبيرة
 لا الصغيرة ولأبي يوسف انه لا بد من الايجاب في الصغار لعموم قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة وفي
 أربعين شاة شاة لكن لا سبيل الى ايجاب المسنة لقول النبي صلى الله عليه وسلم للساعة اباكم وكرائم أموال الناس
 وقوله لا تأخذوا من حرزات الأموال ولكن خذوا من حواشيها وأخذ الكبار من الصغار أخذ من كرائم الأموال
 وحرزاتها وأنه منهي ولان معنى الزكاة على النظر من الجانبين جانب الملاك وجانب الفقراء الا ترى ان الواجب هو
 الوسط وما كان ذلك الامر اعانة الجانبين وفي ايجاب المسنة اضرار بالملاك لان قيمتها قد تزيد على قيمة النصاب
 وفيه اجحاف بأرباب الأموال وفي نبي الوجوب رأسا اضرار بالفقراء فكان العدل في ايجاب واحدة منها وقد روى
 عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه انه قال لو منعوني عناقا ما كانوا يؤدونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لغناهم
 والعناق هي الاثني الصغيرة من أولاد المعز فدل ان أخذ الصغار زكاة كان أمرا ظاهرا في زمن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ولأبي حنيفة ومحمد ان تنصيب النصاب بالرى ممنوع وانما يعرف بالنص وانما ورد باسم الابل والبقر
 والغنم وهذه الأسمى لا تتناول الفصلان والجملان والعجائيل فلم يثبت كونها نصابا وعن أبي بن كعب انه قال وكان
 مصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم في عهدي ان لا أخذ من راضع اللبن شيئا وما قول الصديق رضي الله عنه لو
 منعوني عناقا فقد روى عنه انه قال لو منعوني عقالا وهو صدقة عام أو الحبل الذي يعقل به الصدقة فتعارضت الرواية
 فيه فلم يكن حجة ولئن ثبت فهو كلام تمثيل لا تحقيق أي لو وجبت هذه ومنعوا هالقاتلهم واما صورة هذه المسئلة فقد
 تكلم المشايخ فيها لانها مشكلة اذ لازكاة لا يجب قبل تمام الحول وبعد تمامه لا يبقى اسم التفصيل والحمل والتجول
 بل تصير منه قال بعضهم الخلاف في ان الحول هل ينقده عليها وهي صغارا أو يعتبر انعقاد الحول عليها اذا كبرت
 وزالت صفة الصغر عنها وقال بعضهم الخلاف فيما اذا كان له نصاب من النوق فضى عليها ستة أشهر أو أكثر
 فولدت أولاد ثم ماتت الأمهات وتم الحول على الأولاد وهي صغار هل تجب الزكاة في الأولاد أم لا وعلى هذا
 الاختلاف اذا كان له مسنات فاستفاد في خلال الحول صغارا ثم هلكت المسنات وبقي المستفاد هل تجب الزكاة
 في المستفاد فهو على ما ذكرنا الى هذا أشار محمد رحمه الله تعالى في الكتاب فبهن كان له أر بعون جملًا وواحدة مسنة

فهلكت المسنة وتم الحول على الحملان انه لا يجب شئ عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف نجب واحد منها
وعند زفر بن نجب مسنة هذا اذا كان الكل صغارا فاما اذا اجتمعت الصغار والكبار وكان واحد منها كبيرا فان
الصغار تعد ويجب فيها ما يجب في الكبار وهو المسنة بلا خلاف لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
وتعد صغارا وكبارها وروى ان الناس شكوا الى عمر عامله وقالوا انه يعد علينا السخلة ولا يأخذها منا فقال عمر
أليس يتروك لكم الربي والمناخض والا كيلة وقل الغنم ثم قال عسدها ولو راحها الراعي على كفه ولا تأخذها منهم
ولاها اذا كانت مختلطة بالكبار او كان فيها كبير دخلت تحت اسم الابل والبقر والغنم فتدخل تحت عموم النصوص
فيجب فيها ما يجب في الكبار ولا نه اذا كان فيها مسنة كانت تبع المسنة فيعتبر الاصل دون التبعية فان كان واحد
منها مسنة فهلكت المسنة بعد الحول سقطت الزكاة عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف نجب في الصغار كانتا
بقدرها حتى لو كانت حملانا يجب عليه تسعة وثلاثون جزءا من أربعين جزءا من الحمل لان عندهما وجوب الزكاة
في الصغار لاجل الكبار تبعاتها فكانت أصلا في الزكاة فهلاكها كهلاك الجميع وعنده الصغار أصل في النصاب
والواجب واحد منها وانما الفصل على الحمل الواحد باعتبار المسنة فهلا كها يسقط الفصل لأصل الواجب
ولو هلكت الحملان وبقيت المسنة يؤخذ قسطها من الزكاة وذلك جزءا من أربعين جزءا من المسنة لان المسنة
كانت سبب زكاة نفسها وزكاة تسعة وثلاثين سواها لان كل الفريضة كانت فيها لكن أعطى الصغار حكم
الكبار تبعاتها فصارت الصغار كأنها كبار فاذا هلكت الحملان هلكت بقسطها من الفريضة وبقيت المسنة
بقسطها من الفريضة وهو ما ذكرنا من الأصل حال اختلاط الصغار بالكبار انه نجب الزكاة في الصغار تبع الكبار
اذا كان العدد الواجب في الكبار موجودا في الصغار في قولهم جميعا فاذا لم يكن عددا الواجب في الكبار
موجودا في الصغار فانها تجب بقدر الموجود على أصل أبي حنيفة ومحمد يعني ذلك اذا كان له مستان ومائة وتسعة
عشر جلابيب فيها مستان بلا خلاف لان عددا الواجب موجود فيه وان كان له مسنة واحدة ومائة وعشرون
حملا أخذت تلك المسنة لا غير في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف تؤخذ المسنة وحمل وكذلك ستون من
العجايل فيها تباع عند أبي حنيفة ومحمد يؤخذ التبعية لا غير وعند أبي يوسف يؤخذ التبعية وعجول وكذلك
سنة وسبعون من الفصلا فيها بنت لبون انما تؤخذ نجس في قولهما وعند أبي يوسف تؤخذ بنت لبون
وفصيل لان الوجوب لا يتعلق بالصغار أصلا عندهما وعند يثعلبيها والله أعلم

فصل في مقدار الواجب في السوائم فقد ذكرناه في بيان مقدار نصاب السوائم من الابل والبقر والغنم وهو
الأسنان المعروفة من بنت الخناص وبنت اللبون والحقة والجذعة والتبعية والمسنة والشاة ولا بد من معرفة معاني
هذه الاسماء فبنت الخناص هي التي تمت لها سنة ودخلت في الثانية سميت بذلك لان أمها صارت حاملا بولد آخر
بعدها والمناخض اسم للحامل من التوق وبنت اللبون هي التي تمت لها ستان ودخلت في الثالثة سميت بذلك لان
أمها حملت بعدها وولدت فصارت ذات لبن واللبون هي ذات اللبن والحقة هي التي تمت لها ثلاث سنين وطعنت
في الرابعة سميت بذلك اما لاستحقاقها الحمل والركوب ولا استحقاقها الضراب والجذعة هي التي تمت لها أربع
سنين وطعنت في الخامسة ولا اشتقاق لاسمها والذكور منها ابن مخاض وابن لبون وحق وجذع ووراء هذه
استان من الابل من التي والسديس والبازل لكن لا مدخل لها في باب الزكاة فلا معنى لذكر معانيها في كتب الفقه
والتبعية التي تم له حول ودخل في الثاني والأبى منه التبعية والمسنة التي تمت لها ستان وطعنت في الثالثة والذكر
منه المسن وأما الشاة فذكر في الأصل عن أبي حنيفة انه لا يجوز الا التي فصاعدا والتي من الشاة هي التي دخلت
في السنة الثانية وروى الحسن عن أبي حنيفة انه يجوز الجذع من الضأن والتي من المعز وهو قول أبي يوسف ومحمد
والشافعي وما ذكره الطحاوي يقتضي أن يجوز أخذ الجذع من الضأن والتي من المعز لانه قال ولا يؤخذ في
الصدقة الا ما يجوز في الأصحية والجذع من الضأن يجوز في الأصحية وقول الطحاوي يؤيد رواية الحسن والجذع

من الغنم الذي آتى عليه ستة أشهر وقيل الذي آتى عليه أكثر السنة ولا خلاف في أنه لا يجوز من المعز إلا التي
وجه رواية الحسن ماروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إنما حقنا في الجذعة والتبسة ولأن الجذع يجوز في
الاضاحي فلا ينجز في الزكاة أولى لأن الأضحية أكثر شراً وطامن الزكاة فابلوا هناك يدل على الجواز ههنا من
طريق الأولى وجه ظاهر الرواية ماروي عن علي رضي الله عنه أنه قال لا يجزئ في الزكاة إلا التي من المعز فصاعدا
ولم ير وعن غيره من الصحابة خلافه فيكون إجماعاً من الصحابة مع ما أن هذا باب لا يدرك بالاجتهاد فالظاهر أنه
قال ذلك سمعاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم والله أعلم

فصل وأما صفة الواجب في السوائم فالواجب فيها صقات لا يمتنع معرفتها إلا نونة في الواجب في الأبل
من جنسها من بنت الخنازير وبنت اللبون والحقة والجذعة ولا يجوز الذكور منها وهو ابن الخنازير وابن اللبون
والحق والجذع الأبطر بقية القيمة لأن الواجب فيها إنما عرف بالنص والنص ورد فيها بالانثى فلا يجوز الذكر
إلا بالتقويم لأن دفع القيمة في باب الزكاة جائز عندنا وأما في البقر فيجوز فيها الذكر والأنثى لورود النص بذلك وهو
قول النبي صلى الله عليه وسلم وفي ثلاثين من البقر تباع أو تباعة وكذا في الأبل فيعاديون خمس وعشرون لأن النص
ورد باسم الشاة وإنما تصح على الذكر والأنثى وكذا في الغنم عندنا يجوز في ذكرها الذكر والأنثى وقال الشافعي لا يجوز
الذكر إلا إذا كانت كلها ذكراً وهذا فاسد لأن الشرع ورد فيها باسم الشاة قال النبي صلى الله عليه وسلم في أربعين شاة
شاة واسم الشاة يقع على الذكر والأنثى في اللغة ومنها أن يكون وسطاً فليس للساعي أن يأخذ الجيد ولا الردي إلا من
طريق التقويم برضا صاحب المال لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال للسعاة أياكم وحزرات أموال
الناس وخذوا من أوساطها وروى أنه قال للساعي أياكم وكرائم أموال الناس وخذوا من حواشيها وأتى دعوة المظلوم
فإنه ليس بينها وبين الله حجاب وفي الخبر المعروف أنه رأى في أبل الصدقة ناقه كوماً فغضب على الساعي وقال ألم
أنهم عن أخذ كرائم أموال الناس حتى قال الساعي أخذتها يا عير بن يارسول الله ولأن معنى الزكاة على مراعاة
الجانبيين وذلك في أخذ الوسط لما في أخذ الخيار من الأضرار بأرباب الأموال وفي أخذ الأرزاق من الأضرار
بالفقراء فكان نظر الجانبيين في أخذ الوسط والوسط هو أن يكون أدون من الأرفع وأرفع من الأدون كذا في شرح
في المنتقى ولا يؤخذ في الصدقة الربوي بضم الراء ولا المساخض ولا الأكلة ولا حقل الغنم قال محمد الربوي التي تربي ولدها
والأكلة التي تسمن للذئب والمساخض التي في بطنها ولد ومن الناس من طعن في تفسير محمد الربوي والأكلة وزعم أن
الربوي المراباة والأكلة المأكولة وطعنه مردود عليه وكان من حقه تقليد محمد إذ هو كما كان أماً في الشريعة كان أماً
في اللغة واجب التقليد فيها كتقليد نقلة اللغة كأبي عبيد والأصمعي والخليل والكسائي والقرطبي وغيرهم وقد قلده
أبو عبيد القاسم بن سلام مع جلالة قدره واحتج بقوله وسئل أبو العباس ثعلب عن الغزاة فقال هي عين الشمس ثم
قال أما ترى أن محمد بن الحسن قال لغلامه يوماً انظر هل دلتك الغزاة يعني الشمس وكان ثعلب يقول محمد بن
الحسن عندنا من أقران سيبويه وكان قوله حجة في اللغة فكان على الطاعن تقليده فيها كيف وقد ذكر صاحب
الديوان ومجمل اللغة ما يوافق قوله في الربوي قال صاحب الديوان الربوي التي وضعت حسد بنا أي هي قرينة العهد
بالولادة وقال صاحب المجمل الربوي الشاة التي تجلس في البيت للبين فهي مربية لا مراباة والأكلة وإن فسرت في بعض
كتب اللغة بما قاله الطاعن لكن تفسير محمد ولي وأوفق للأصول لأن الأصل أن المفعول إذا ذكر بلفظ فعل يستوي
فيه الذكر والأنثى ولا يدخل فيه هاء التأنيث يقال امرأة قتيل وجريح من غير هاء التأنيث فلو كانت الأكلة
المأكولة لما أدخل فيها الهاء على اعتبار الأصل ولما أدخل الهاء دل أنها ليست باسم للأكلة بل لما عدل لئلا
كلا صفة إنما اسم لما عدل للخصية والله أعلم وسواء كان النصاب من نوع واحد أو من نوعين كالضأن والمعز
والبقر والجواميس والعراب والبغث أن المصدق يأخذ منها واحدة وسطاً على التفسير الذي ذكرنا وقال الشافعي
في أحد قوليه يأخذ من الغالب وقال في القول الآخر إنه يجمع بين قيمة شاة من الضأن وشاة من المعز وينظر في

نصف القيتين فياخذ شاة بقيمة ذلك من أى النوعين كانت وهو غير سد بل مارو يناعن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن أخذ كرائم أموال الناس وحرزاتها وأمر بأخذ أوساطها من غير فصل بين ما إذا كان النصاب من نوع واحد أو نوعين ولو كان له خمس من الابل كلها بنت مخاض أو كلها بنت لبون أو حقاى أو جذاع ففيها شاة وسط لقوله صلى الله عليه وسلم فى خمس من الابل شاة وإن كانت عجافا فإن كان فيها بنت مخاض وسط وأعلى سنامتها ففيها أيضا شاة وسط وكذلك إن كانت خمساً وعشرين ففيها بنت مخاض وسط أنه يجب فيها بنت مخاض وتؤخذ تلك لقوله صلى الله عليه وسلم فى خمس وعشرين من الابل بنت مخاض وإن كانت جيدة لا يأخذ المصدق الجيدة ولكن يأخذ قيمة بنت مخاض وسط وإن أخذ الجيدة برد التفضل وإن كانت كلها عجافا ليس فيها بنت مخاض ولا ما يساوى قيمتها قيمة بنت مخاض بل قيمتها دون قيمة بنت مخاض أوساط ففيها شاة بقدرها وطريق معرفة ذلك أن تجعل بنت مخاض وسطا كما فى الباب فينظر إلى قيمتها وإلى قيمة أفضلها من النصاب إن كانت قيمة بنت مخاض وسط مثلا مائة درهم وقيمة أفضلها خمسين تجب شاة قيمتها قيمة نصف شاة وكذلك لو كان التفاوت أكثر من النصف أو أقل فكذلك يجب على قدره وهى من مسائل الزيادات تعرف هنالك ثم إذا وجب الوسط فى النصاب فلم يوجد الوسط ووجد من أفضل منه أو دونه قال محمد بن الأصملى إن المصدق بالخيار إن شاء أخذ قيمة الواجب وإن شاء أخذ الأدون وأخذت عام قيمة الواجب من الدراهم وقيل ينبغي أن يكون الخيار لصاحب السائمة إن شاء دفع القيمة وإن شاء دفع الأفضل واسترد الفضل من الدراهم وإن شاء دفع الأدون ودفع الفضل من الدراهم لأن دفع القيمة فى باب الزكاة جائز عندنا والخيار فى ذلك لصاحب المال دون المصدق وإنما يكون الخيار للمصدق فى فصل واحد وهو ما إذا أراد صاحب المال أن يدفع بعض العين لأجل الواجب فالمصدق بالخيار بين أنه لا يأخذ وبين أنه يأخذ إن كان الواجب بنت لبون فأراد صاحب المال أن يدفع بعض الحقبة بطريق القيمة أو كان الواجب حقبة فأراد أن يدفع بعض الجذعة بطريق القيمة فالمصدق بالخيار إن شاء قبل وإن شاء لم يقبل لمسايقه من تنقيص العين والشقص فى الأعيان عيب فكان له أن لا يقبل فلما فيما سوى ذلك فلا خيار له وأبى له أن يمنع من القبول والله أعلم

فصل وأما حكم الخيل جملة الكلام فيه أن الخيل لا تخلو إما أن تكون علوفة أو سائمة فإن كانت علوفة بأن كانت تملك للركوب أو للحمل أو للجهاد فى سبيل الله فلازكاة فيها لأنها مشغولة بالحاجة ومال الزكاة هو المال الناقص الفاضل عن الحاجة لما بيننا فيما تقدم وإن كانت تملك للتجارة ففيها الزكاة بالاجتماع لكونها مالا ناميا فاضلا عن الحاجة لأن الأعداد للتجارة دليل الغناء والفضل عن الحاجة وإن كانت سائمة فإن كانت تسام للركوب والحمل أو للجهاد والعز وفلازكاة فيها لما بيننا وإن كانت تسام للتجارة ففيها الزكاة بلا خلاف وإن كانت تسام للدر والنسل فإن كانت مختلطة ذكورا وإناثا فقد قال أبو حنيفة تجب الزكاة فيها قولاً واحداً وصاحبها بالخيار إن شاء أدى من كل فرس ديناراً وإن شاء قومها وأدى من كل مائتى درهم خمسة دراهم وإن كانت إناثاً منفردة ففيها رويان عنه ذكراً الطحاوى وإن كانت ذكورا منفردة ففيها رويان عنه أيضاً ذكراً الطحاوى فى الآثار وقال أبو يوسف ومحمد لا زكاة فيها كبقية ما كانت وبه أخذ الشافعى احتجوا بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقبى الآن فى الرقبى صدقة القطر وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال ليس على المسلم فى عبده ولا فى فرسه صدقة وكل ذلك نص فى الباب ولأن زكاة السائمة لا بد لها من نصاب مقدر كالابل والبقر والغنم والشعر لم يرتد بتقدير النصاب فى السائمة منها فلا يجب فيها زكاة السائمة كالجيرة ولا يحنيفة ما روى عن جابر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال فى كل فرس سائمة دينار وليس فى الرابطة نبي وروى أن عمر بن الخطاب كتب إلى أبى عبيدة بن الجراح رضى الله عنه فى صدقة الخيل أن خبر أربابها فإن شاءوا ودوا من كل فرس ديناراً والأقومها وخس من كل مائتى درهم خمسة دراهم وروى

عن السائب بن زيد رضي الله عنه أن عمر رضي الله عنه لما بعث العلاء بن الحضرمي إلى البحرين أمره أن يأخذ من كل فرس شاتين أو عشرة دراهم ولا يسهل ما فضل عن الحاجة الأصلية فذهب فيها الزكاة كما لو كانت لتجارة وأما قول النبي صلى الله عليه وسلم عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقبي فالمراد منها الخيل المعدة للركوب والغزو لا للاسماسة بدليل أنه فرق بين الخيل وبين الرقبي والمراد منها عبداً خدماً لا ترى أنه أوجب فيها صدقة الفطر وصدقة الفطر إنما تجب في عبداً خدماً أو يعقل ما ذكرنا فيعمل عليه عملاً بالدليلين بقدر الأمانة وهو الجواب عن تعليقهم بالحديث الآخر وأما إذا كان الكل أنا أنا أو ذكرنا فوجه رواية الوجوب الاعتبار بسائر السوائم من الأبل والبقر والغنم أنه تجب الزكاة فيها وإن كان كلها أنا أنا أو ذكرنا كذاها هنا والصحيح أنه لا زكاة فيها لما ذكرنا أن مال الزكاة هو المال النسي ولا نعام فيها بالدر والنسل ولا زيادة اللحم لأن لجهما غير ما كوله عنده بخلاف الأبل والبقر والغنم لأن لجهما ما كوله فكان زيادة اللحم فيها بالسهن بمنزلة الزيادة بالدر والنسل والله أعلم وأما البغال والحمير فلا تجب فيها وإن كانت سائمة لأن المقصود منها الحمل والر كوب عادة لا الدر والنسل لكنها قد تسام في غير وقت الحاجة تدفع مؤنة العلف وإن كانت لتجارة تجب الزكاة فيها

فصل في بيان من له المطالبة بأداء الواجب في السوائم والأموال الظاهرة والكلام فيه يقع في مواضع في بيان من له ولاية الأخذ وفي بيان شرائط ثبوت ولاية الأخذ وفي بيان القدر المأخوذ أما الأول فبالزكاة نوعان ظاهر وهو الموائى والمال الذي يمر به التاجر على العاشر وباطن وهو الذهب والفضة وأموال التجارة في مواضعها أما الظاهر فللامام ونوابه وهم المصدقون من السعاة والعشار ولاية الأخذ والساعي هو الذي يسمى في القبائل ليأخذ صدقة الموائى في أماكنها والعاشر هو الذي يأخذ الصدقة من التاجر الذي يمر عليه والمصدق اسم جنس والدليل على أن اللامام ولاية الأخذ في الموائى والأموال الظاهرة الكتاب والسنة والاجماع وإشارة الكتاب أما الكتاب فقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة الآية نزلت في الزكاة عليه عامسة أهل التأويل أمر الله عز وجل نبيه بأخذ الزكاة فدلل أن اللامام المطالبة بذلك والأخذ قال الله تعالى إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها فقديين الله تعالى ذلك بيناً شافياً حيث جعل العاملين عليها أحقاً فلولا يكن للامام أن يطالب بأر باب الأموال بصدقات الانعام في أماكنها وكان أداؤها إلى أر باب الأموال لم يكن لذكر العاملين وجه وأما السنة فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبعث المصدقين إلى أحياء العرب والبلدان والآفاق لأخذ الصدقات من الانعام والموائى في أماكنها وعلى ذلك فعل الأنمة من بعدهم من الخلفاء الراشدين أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم حتى قال الصديق رضي الله عنه لما امتنعت العرب عن أداء الزكاة والله لو منعوني عقلاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لحاربهم عليه وظهر العمال بذلك من بعدهم إلى يومنا هذا وكذا المال الباطن إذا مر به التاجر على العاشر كان له أن يأخذ في الجملة لأنه لما سافر به وأخرج من العمران صار ظاهراً والعق بالسوائم وهذا لأن الامام إنما كان له المطالبة بزكاة الموائى في أماكنها المسكن الحامية لأن الموائى في البراري لا تصير محفوظة إلا بحفظ السلطان وحمايته وهذا المعنى موجود في مال يمر به التاجر على العاشر فكان كالسوائم وعليه إجماع الصحابة رضي الله عنهم فإن عمر رضي الله عنه نصب العشار وقال لهم خذوا من المسلم ربع العشر ومن الذي نصف العشر ومن الحر بي العشر وكان ذلك بمحض من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينقل أنه أنكر عليه واحد منهم فكان إجماعاً وروى عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى عماله بذلك وقال أخبرني بهذا من سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما المال الباطن الذي يكون في المصر فقد قال عامة مشايخنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم طالب بزكاته وأبو بكر وعمر طالبوا وعثمان طالب زمانا ولما كثرت أموال الناس ورأى أن في تتبعها حرجاً على الأمة وفي تفتيشها ضرر بأرباب الأموال فوض الأداة إلى أربابها وذكر أمام الهدى الشيخ أبو منصور الماتريدي السهرقندي رحمه الله وقال لم يبلغنا أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث في مطالبة

المسلمين بركة الورق وأموال التجارة ولكن الناس كانوا يعطون ذلك ومنهم من كان يحمل إلى الأئمة فيقبلون منه ذلك ولا يبالون أحدا عن مبلغ ماله ولا يبالون بذلك إلا ما كان من توجبه عمر رضي الله عنه العشار إلى الأطراف وكان ذلك منه عندنا والله أعلم عن بعد داره وشق عليه أن يحمل صدقته إليه وقد جعل في كل طرف من الأطراف شاعر التجار أهل الحرب والذمة وأمر أن يأخذوا من تجار المسلمين ما يدفعونه إليه وكان ذلك من عمر تخفيفا على المسلمين إلا أن على الإمام مطالبة أرباب الأموال العيين وأموال التجارة بأداء الزكاة إليهم سوى المواشي والأنعام وأن مطالبة ذلك إلى الأئمة إلا أن يأتي أحدهم إلى الإمام بشيء من ذلك فيقبله ولا يتعدى عما جرت به العادة والسنة إلى غيره وأما سلاطين زمانتنا الذين إذا أخذوا الصدقات والعشور والخراج لا يضعونها مواضعها فهل تسقط هذه الحقوق عن أربابها اختلف المشايخ فيه ذكر الفقهاء أبو جعفر الهندي وفي أنه يسقط ذلك كله وإن كانوا لا يضعونها في أهلها لأن حق الأخذ لهم فيسقط عنا بأخذهم ثم إنهم لم يضعوها مواضعها قالوا بالعليهم وقال الشيخ أبو بكر بن سعيدان الخراج يسقط ولا تسقط الصدقات لأن الخراج يصرف إلى المقاتلة وهم يصرفون إلى المقاتلة ويقاتلون العدو الأتري أنه لو ظهر العدو فأنهم يقاتلون ويذبون عن حريم المسلمين فأما الزكوات والصدقات فأنهم لا يضعونها في أهلها وقال أبو بكر الإسكافي إن جميع ذلك يسقط ويعطى نائباً لأنهم لا يضعونها مواضعها ولو نوى صاحب المال وقت الدفع أنه يدفع إليهم ذلك عن زكاة ماله قبل يجوز لأنهم فقراء في الحقيقة الأتري أنهم لو أداها عليهم من التبعات والمظالم صاروا فقراء وروى عن أبي مطيع البلخي أنه قال تجوز الصدقة لعل بن عيسى بن همام وكان إلى خراسان وإنما قال ذلك لما ذكرنا وحكى أن أميراً يبلغ سأل واحداً من الفقهاء عن كفارة يمين لزمته فأمره بالصيام فبكى الأمير وعرف أنه يقول لو أدبت ما علبت من التبعات والمظلمة لم يبق لك شيء وقيل إن السلطان لو أخذ مالا من رجل بغير حق مصادرة فنوى صاحب المال وقت الدفع أن يكون ذلك عن زكاة ماله وعشر أرضه يجوز ذلك والله أعلم

فصل وأما شرط ولاية الأخذ فأشياء منها وجود الخاية من الإمام حتى لو ظهر أهل النبي على مدينة من مدائن أهل العدل أو قرية من قرأهم وغلبوا عليها فأخذوا صدقات سوانهم وعشور أراضيهم وخراجها ثم ظهر عليهم إمام العدل لا يأخذ منهم نائباً لأن حق الأخذ للإمام لأجل الحفظ والنجاية ولم يوجد إلا أنهم يقتنون فيها بينهم وبينهم أن يؤدوا الزكاة والعشور نائباً وسكت محمد عن ذكر الخراج واختلف مشايخنا قال بعضهم عليهم أن يعيدوا الخراج كالأزكاة والعشور وقال بعضهم ليس عليهم إلا إعادة لأن الخراج يصرف إلى المقاتلة وأهل النبي يقاتلون العدو ويذبون عن حريم الإسلام ومنها وجوب الزكاة لأن المأخوذ زكاة والزكاة في عرف الشرع اسم للواجب فلا بد من تقديم الوجوب فتراعى له شرائط الوجوب وهي ما ذكرنا من الملك المطلق وكمال النصاب وكونه معداً للقاء وحولان الحول وعدم الدين المطالب به من جهة العباد وأهلية الوجوب ونحو ذلك ومنها تظهور المال وحضور المالك حتى لو حضر المالك ولم يظهر ماله لا يطالب بزكاة ماله لأنه إذا لم يظهر ماله لا يدخل تحت حماية السلطان وكذا إذا ظهر المال ولم يحضر المالك ولا المأذون من جهة المالك كالمستضع ونحوه لا يطالب بزكاة ماله هذه الجملة إذا جاء الساعي إلى صاحب المواشي في أممنا كتهارياً بدأ أخذ الصدقة فقال ليست هي مالي أو قال لم يجعل عليها الحول أو قال على دين بحيث يقيتها القول قوله لأنه ينكر وجوب الزكاة ويستخلف لأنه تعلق به حق العبد وهو مطالبة الساعي فيكون القول قوله مع عينه ولو قال أدبت إلى مصدق آخر فإن لم يكن في تلك السنة مصدق آخر لا يصدق لظهور كذبه بيقين وإن كان في تلك السنة مصدق آخر يصدق مع اليمين سواء أتى بخط وراءة أو لم يأت به في ظاهر الرواية وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه لا يصدق ما لم يأت بالبراءة وجه هذه الرواية أن خبره محتمل الصدق والكذب فلا بد من مرجع والبراءة أمانة رجحان الصدق وجه ظاهر الرواية أن الرجحان ثابت بدون البراءة لأنه أمين إذ له أن يدفع إلى المصدق فقد أخبر عن الدفع إلى من جعل له الدفع إليه فكان كالمودع إذا قال دفعت

الوديعه الى المودع والبراءة ليست بعلامة صادقة لان الخط يشبه الخط وعلى هذا اذا آتى بالبراءة على خلاف اسم ذلك
 المصدق انه يقبل قوله مع عينه على جواب ظاهر الرواية لان البراءة ليست بشرط فكان الاثبات بها والعدم معتزلة
 واحدة وعلى رواية الحسن لا يقبل لان البراءة شرط فلا تقبل بدونها ولو قال أدبتز كانتا الى الفقراء لا يصدق
 وتؤخذ منه عندنا وعند الشافعي لا تؤخذ وجه قوله ان المصدق لا يأخذ الصدقة لنفسه بل ليوصلها الى مستحقها وهو
 الفقير وقد وصل بنفسه ولنا ان حتى الأخذ للسلطان فهو بقوله أدبت بنفسى أراد ابطال حق السلطان فلا يملك ذلك
 وكذلك العشر على هذا خلاف وكذا الجواب فمن مر على العائش بالسوائم أو بالدرهم أو بالدينار أو بأموال التجارة
 في جميع ما وصفتنا الا في قوله أدبتز كانتا بنفسى الى الفقراء فيما سوى السوائم انه يقبل قوله ولا يؤخذ ثانيا لان
 اداء كاة الأموال الباطنة مفوض الى أربابها اذا كانوا ينجرون بها في المصر فلم يتضمن الدفع بنفسه ابطال
 حق احد ولو مر على العائش بمائة درهم وأخبر العائش ان له مائة أخرى قد حال عليها الحول لم يأخذ منه كاة هذه
 المائة التي مر بها لان حتى الأخذ لكان الحماية وما دون النصاب قليل لا يحتاج الى الحماية والقدر الذي في يده لم يدخل
 تحت الحماية فلا يؤخذ من أحد هبائى ولو مر عليه بالعروض فقال هذه ليست للتجارة أو قال هذه بضاعة أو قال أنا
 أجبر فيها القول قوله مع اليمين لانه أمين ولم يوجد ظاهر يكذبه وجميع ما ذكرنا انه يصدق فيه المسلم يصدق فيه النبي
 لقول النبي صلى الله عليه وسلم اذا قبلوا عقدا لزمه فاعلمهم ان لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين ولان النبي
 لا يفارق المسلم في هذا الباب الا في قدر المأخوذ وهو انه يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم كفى التغلبي لانه يؤخذ
 منه بسبب الحماية وباسم الصدقة وان لم تكن صدقة حقيقة ولا يصدق الحر في شئ من ذلك ويؤخذ منه العشر
 الا في جوار يقول هن أمهات أو ولادى أو في غلمان يقول هم أولادى لان الأخذ منه لمكان الحماية والعصمة لما
 في يده وقد وجدت فلا يمنع شئ من ذلك من الأخذ وانما قيل قوله في الاستيلاء والتسبب لان الاستيلاء والتسبب كما
 ثبت في دار الاسلام يثبت في دار الحرب وعلى محمد رحمه الله فقال الحر في لا يجزوا ما أن يكون صادقا وما أن يكون
 كاذبا فان كان صادقا فقد صدق وان كان كاذبا فقد صارت باقراره في الحال أم ولده ولا عشر في أم الولد ولو قال هم
 مدبرون لا يلتفت الى قوله لان التدبير لا يصح في دار الحرب ولو مر على عائش بمال وقال هو عندي بضاعة أو قال
 أنا أجبر فيه فالقول قوله ولا يشتره ولو قال هو عندي مضاربة فالقول قوله أيضا وهل يشتره كان أبو حنيفة أو لا
 يقول يشتره ثم يرجع وقال لا يشتره وهو قول أبي يوسف ومحمد ولو مر العبد المأذون بمال من كسبه وتجارته وليس
 عليه دين واستجمع شرائط وجوب الزكاة فيه فان كان معه مولاة بعشره بالاجماع وان لم يكن معه مولاة فكذلك
 يشتره في قول أبي حنيفة وفي قولهما لا يشتره وقال أبو يوسف لا أعلم انه يرجع في العبد أم لا وقيل ان الصحيح ان
 رجوعه في المضارب رجوع في العبد المأذون وجه قوله الاول في المضارب ان المضارب بمنزلة المالك لانه يملك
 التصرف في المال ولهذا يجوز بيعه من رب المال وجه قوله الاخير وهو قولهما ان المالك بشرط الوجوب ولا ملك له فيه
 ورب المال له امره باداء الزكاة لانه لم يأذن له بعقد المضاربة الا بالتصرف في المال وقد نرج الجواب عن قوله انه
 بمنزلة المالك لانا نقول نعم لكن في ولاية التصرف في المال لا في اداء الزكاة كالمستبضع والعبد المأذون في معنى
 المضارب في هذا المعنى ولانه لم يؤمر الا بالتصرف فكان الصحيح هو الرجوع ولا يؤخذ من المسلم اذا مر على
 العائش في السنة الامرة واحدة لان المأخوذ منه كاة والزكاة لا تجب في السنة الامرة واحدة وكذلك النبي لانه
 يقبل عقد النزمة صار له ما للمسلمين وعليه ما على المسلمين ولان العائش يأخذ منه باسم الصدقة وان لم تكن صدقة
 حقيقة كالتغلي فلا يؤخذ منه في الحول الامرة واحدة وكذلك الحر في الا اذا عشره فرجع الى دار الحرب ثم خرج
 انه يشتره ثانيا وان خرج من يومه ذلك لان الأخذ من أهل الحرب لمكان حماية ما في أيديهم من الأموال وما دام
 هو في دار الاسلام فالحماية متصلة مادام الحول باقيا فيتعد حتى الأخذ وعند دخوله دار الحرب ورجوعه الى دار
 الاسلام تعبد بالحماية فيتعد حتى الأخذ واذا مر الحر في دار الحرب فلم يعلم حتى عاد الى دار الحرب ثم يرجع ثانيا

فعلم به لم يشتره لما مضى لان ما مضى سقط لا تقطاع حتى الولاية عنه بدخوله دار الحرب ولو اجتاز المسلم والحربي ولم يعلم بهما العاشر ثم علم بهما في الحول الثاني أخذ منهما لان الوجوب قد ثبت ولم يوجد ما يسقطه ولو مر على العاشر بالخضراوات وعمالا يتي حولا كالفلكية ونحوها لا يشتره في قول أبي حنيفة وان كانت قيمته مائتي درهم وقال أبو يوسف ومحمد يشتره وجه قولهما ان هذا مال التجارة والمعتبر في مال التجارة معناه وهو مال بيته وقيمته لا عينه فاذا بلغت قيمته نصا بالجب فيه الزكاة ولهذا وجبت الزكاة فيه اذا كان يجر فيه في المصر ولا يبي حنيفة ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ليس في الخضراوات صدقة والصدقة اذا اطلقت يراد بها الزكاة الا ان ما يجر بها في المصر صار مخصوصا بدليل أو يعمل على انه ليس فيها صدقة أو أخذ أي ليس للامام أن يأخذ هابل صاحبها يؤذيها بنفسه ولان الحول شرط وجوب الزكاة وانها لا تبي حولا والعاشر انما يأخذ منها بطريق الزكاة ولان ولاية الأخذ بسبب الحماية وهذه الاشياء لا تقتصر الى الحماية لان احدا لا يقصدها ولا نهاتها في يد العاشر في المقازة فلا يكون أخذها مقيدا وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه يجب الزكاة على صاحبها بالاجماع وانما الخلاف في انه هل للعاشر حق الأخذ وذكر الكرخي انه لا شيء فيه في قول أبي حنيفة وهذا الاطلاق يدل على ان الوجوب مختلف فيه والله أعلم ولا يشتر مال الصبي والمجنون لانهم ليسوا من أهل وجوب الزكاة عليهما عندهما ولو مر صبي وامرأة من بني تغلب على العاشر فليس على الصبي شيء وعلى المرأة ما على الرجل لان المأخوذ من بني تغلب يسلك به مسلك الصدقات لا يفارقها الا في التضييق والصدقة لا تؤخذ من الصبي وتؤخذ من المرأة ولو مر على عاشر الخوارج في أرض غلبوا عليها فعشره ثم مر على عاشر أهل العدل بعشره نانيا لانه بالمرور على عاشرهم ضيع حق سلطان أهل العدل وحتى فقر أهل العدل بدخوله تحت حماية سلطان أهل العدل فيضمن ولو مر ذمي على العاشر بخمر للتجارة أو خنازير يأخذ عشره من الخمر ولا يعشر الخنازير في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف انه بعشرهما وهو قول زفر وعند الشافعي لا يعشرهما وجه قول الشافعي أن الخمر والخنزير ليسا بمال أصلا والعشر انما يؤخذ من المال وجه قول زفر انهما مالان متقومان في حق أهل الذمة فانخر عندهم كاخل عندنا والخنزير عندهم كالشاة عندنا ولهذا كانا مضمونين على المسلم بالانلاف وجه ظاهر الرواية وهو الفرق بين الخمر والخنزير من وجهين أحدهما ان الخمر من ذوات الامثال والقيمة فيها مثل من جنسه لا يقوم مقامه فلا يكون أخذ قيمة الخمر كإخذ عين الخمر والخنزير من ذوات القيم لان ذوات الامثال والقيمة فيها لا مثل له يقوم مقامه فكان أخذ قيمته كإخذ عينه وهذا لا يجوز للمسلم والثاني ان الاخذ حق للعاشر بسبب الحماية وللمسلم ولاية حماية الخمر في الجنة الا ترى انه اذا ورت الخمر فله ولاية حمايتها عن غيره بالعصب ولو غصبها غاصب له ان يخصمه ويستردها منه للتضليل فله ولاية حماية خمر غيره عند وجود سبب ثبوت الولاية وهو الولاية بالسلطنة وليس للمسلم ولاية حماية الخنزير برأسه حتى لو أسلم وله خنازير ليس له ان يحميها بل بسببها فلا يكون له ولاية حماية خنزير غيره

فصل في القدر المأخوذ مما يجر به التاجر على العاشر فلما لا يتخلوا ما ان كان مسلما أو ذميا أو حربيا فان كان مسلما يأخذ منه في أموال التجارة ربع العشر لان المأخوذ منه زكاة فيؤخذ على قدر الواجب من الزكاة في أموال التجارة وهو ربع العشر ويوضع موضع الزكاة ويقتطع عن ماله زكاة تلك السنة وان كان ذميا يأخذ منه نصف العشر ويؤخذ على شرائط الزكاة لكن يوضع موضع الجزية والخراج ولا تسقط عنه جزية رأسه في تلك السنة غير نصارى بني تغلب لأن عمر رضی الله عنه صالحهم من الجزية على الصدقة المضاعفة فاذا أخذ العاشر منهم ذلك سقطت الجزية عنهم وان كان حربيا يأخذ منه ما يأخذونه من المسلمين فان علم انهم يأخذون من ربع العشر أخذ منهم ذلك القدر وان كان نصفان نصف وان كان عشراف عشر لان ذلك ادعى لهم الى المخاطبة بدار الاسلام فيروا محاسن الاسلام فيدعوهم ذلك الى الاسلام فان كان لا يعلم ذلك يأخذ منه العشر وأصله ما روى عن عمر رضی الله عنه انه كتب الى العشاري الاطراف ان خذوا من المسلم ربع العشر ومن الذمي نصف العشر ومن الحربي

العشر وكان ذلك بمحض من الصعابة رضى الله عنهم ولم يخالفه أحد منهم فيكون إجماعاً منهم على ذلك وروى انه قال خذوا منهم ما يأخذون من تجارنا فليل له ان لم نعلم ما يأخذون من تجارنا فقال خذوا منهم العشر وما يؤخذ منهم فهو في معنى الجزية والمؤنة توضع مواضع الجزية وتصرف الى مصارفها

فصل وأما ركن الزكاة فركن الزكاة هو اخراج جزء من النصاب الى الله تعالى وتسليم ذلك اليه يقطع المالك بده عنه بتقليدك من الفقير وتسليمه اليه أو الى يده من هوناب عنه وهو المصدق والمالك للفقير ثبت من الله تعالى وصاحب المال نائب عن الله تعالى في التملك والتسليم الى الفقير والدليل على ذلك قوله تعالى ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وقول النبي صلى الله عليه وسلم الصدقة تقع في يد الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير وقد أمر الله تعالى الملاك بايتاء الزكاة لقوله عز وجل وآتوا الزكاة واليتاء هو التقليد ولذا سمي الله تعالى الزكاة صدقة بقوله عز وجل أعمال الصدقات للفقراء والتصدق تقليد فيصير المالك مخرجاً قدر الزكاة الى الله تعالى بمقتضى التقليد سابقاً عليه ولان الزكاة عبادة على أصلنا والعبادة اخلاص العمل بكليته لله تعالى وذلك فيما قلنا ان عند التسليم الى الفقير تنقطع نسبة قدر الزكاة عنه بالكلية وتصير خالصة لله تعالى ويكون معنى القرية في الاخراج الى الله تعالى بابطال ملكه عنه لافي التقليد من الفقير بل التقليد من الله تعالى في الحقيقة وصاحب المال نائب عن الله تعالى غير ان عند أبي حنيفة الركن هو اخراج جزء من النصاب من حيث المعنى دون الصورة وعند هيا صورة ومعنى لكن يجوز إقامة الغير مقامه من حيث المعنى ويبطل اعتبار الصورة بأذن صاحب الحق وهو الله تعالى على ما بينا فيما تقدم وبيننا اختلاف المشايخ في السوائم على قول أبي حنيفة وعلى هذا يخرج صرف الزكاة الى وجوه البر من بناء المساجد والرباطات والسقايات واصلاح القناطر وتكفين الموقود وفهم انه لا يجوز لأنه لم يوجد التقليد أصلاً وكذلك اذا اشترى بالزكاة طعاماً فاطعم الفقراء غداً وعشاءً ولم يدفع عين الطعام اليهم لا يجوز لعدم التقليد وكذا لو قضى دين ميت فقير بنية الزكاة لأنه لم يوجد التقليد من الفقير لعدم قبضه ولو قضى دين حي فقير ان قضى بغير أمره لم يجوز لأنه لم يوجد التقليد من الفقير لعدم قبضه وان كان بأمره يجوز عن الزكاة لوجود التقليد من الفقير لأنه لم يأمر به صار وكبلا عنه في القبض فصار كان الفقير قبض الصدقة بنفسه وملكه من الغرم ولو اعتق عبده بنية الزكاة لا يجوز لأنه لا تعدام التقليد اذا اعتاق اس بقليد بل هو اسقاط الملك وكذا لو اشترى بقدر الزكاة عبداً فاعتقه لا يجوز عن الزكاة عند عامة العلماء وقال مالك يجوز به تأويل قوله تعالى وفي الرقاب وهو ان يشتري بالزكاة عبداً فعتقه ولنا أن الواجب هو التقليد والاعتاق ازالة الملك فلم يأت بالواجب والمراد من قوله تعالى وفي الرقاب اعادة المكاتبين بالزكاة لماند كره ولو دفع زكاته الى الامام أو الى عامل الصدقة يجوز لأنه نائب عن الفقير في القبض فكان قبضه كقبض الفقير وكذا لو دفع زكاته ماله الى صبي فقير أو مجنون فقير وقبض له وليه أو بوه أو وجدته أو وصيه ما جاز لان الولي يملك قبض الصدقة عنه وكذا لو قبض عنه بعض آقاربه وليس نعمة أقرب منه وهو في عياله يجوز وكذا الاجنبي الذي هو في عياله لأنه في معنى الولي في قبض الصدقة لكونه نفعاً محضاً لا ترى انه يملك قبض الهبة له وكذا الملتقط اذا قبض الصدقة عن اللقيط لأنه يملك القبض له فقد وجد تقليد الصدقة من الفقير وكذا في العيون عن أبي يوسف ان من عال يتجا جعل يكسوه ويطعمه ويتوى به عن زكاته ماله يجوز وقال محمد ما كان من كسوة يجوز وفي الطعام لا يجوز الا ما دفع اليه وقيل لا خلاف بينهما في الحقيقة لان مراد أبي يوسف ليس هو الاطعام على طريق الاباحه بل على وجه التقليد ثم ان كان اليتيم عاقلاً يدفع اليه وان لم يكن عاقلاً يقبض عنه بطريق النيابة ثم يكسوه ويطعمه لان قبض الولي كقبضه لو كان عاقلاً ولا يجوز قبض الاجنبي للفقير البالغ العاقل الابتوكيله لأنه لا ولاية له عليه فلا بد من أمره كما في قبض الهبة وعلى هذا أيضاً يخرج الدفع الى عبده ومدبره وأم ولده انه لا يجوز لعدم التقليد اذ هم لا يملكون شيئاً فكان الدفع اليهم دفعاً الى نفسه ولا يدفع الى مكانه لأنه عبداً بقى عليه درهم ولان كسبه متردد

بين ان يكون له اولمولا له لجواز ان يجزئ نفسه ولا يدفع الى والده وان سفل لانه ينتفع بملكه فكان الدفع اليه دفعا الى نفسه من وجه فلا يقع عليه كمالا ولهذا لا تقبل شهادة أحدهما صاحبه ولا يدفع أحد الزكوة وجيز كانه الى الآخر وقال أبو يوسف ومحمد يدفع الزوج كانه الى زوجها احتجا بما روي ان امرأة عبد الله بن مسعود رضيت الله عنه سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصدقة على زوجها عبد الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم لك أجران أجر الصدقة وأجر الصلاة ولا يبي حنيفة ان أحد الزوجين ينتفع بماله صاحبه كما ينتفع بماله نفسه عرفا وعادة فلا يتكامل معنى القليل ولهذا يجوز للزوج ان يدفع الى زوجته كذا الزوجة وتخرج هذه المسائل على أصل آخر سنذكره والله أعلم

فصل وأما شرائط الزكوة فأنواع بعضها يرجع الى المؤدى وبعضها يرجع الى المؤدى وبعضها يرجع الى العمل المؤدى اليه أما الذي يرجع الى المؤدى فنية الزكوة والكلام في النية في موضعين في بيان ان النية شرط جواز أداء الزكوة وفي بيان وقت نية الأداء أما الأول فالدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم لا عمل لمن لانية له وقوله إنما الأعمال بالنيات ولان الزكوة عبادة مقصودة فلا تأدى بدون النية كالصوم والصلاة ولو تصدق بجميع ماله على فقير ولم ينو الزكوة أجزاءه عن الزكوة استحصانا والقياس ان لا يجوز وجه القياس ما ذكرنا ان الزكوة عبادة مقصودة فلا بد لها من النية وجه الاستحصان أن النية وجدت دلالة لان الظاهر ان من عليه الزكوة لا يتصدق بجميع ماله ويقفل عن نية الزكوة فكانت النية موجودة دلالة وعلى هذا اذا ذهب جميع النصاب من الفقير أو نوى تطوعا وروى عن أبي يوسف انه ان نوى ان يتصدق بجميع ماله فتصدق شيئا فشيئا أجزاءه عن الزكوة لما قلنا وان لم ينو أن يتصدق بجميع ماله فجعل يتصدق حتى أتى عليه ضمن الزكوة لان الزكوة بقية واجبة عليه بعدما تصدق ببعض المال فلا تسقط بالتصدق بالباقي ولو تصدق ببعض ماله من غير نية الزكوة حتى لم يجزئه عن زكوة الكل فهل يجزئه عن زكوة القدر الذي تصدق به قال أبو يوسف لا يجزئه وعليه ان يزكى الجميع وقال محمد يجزئه عن زكوة ما تصدق به ويزكى ما بقي حتى انه لو أدى خمسة من مائتين لا ينوى الزكوة أو نوى تطوعا لا تسقط عنه زكوة الخمسة في قول أبي يوسف وعليه زكوة الكل وعند محمد تسقط عنه زكوة الخمسة وهو عن درهم ولا يسقط عنه زكوة الباقي وكذا لو أدى مائة لا ينوى الزكوة ونوى تطوعا لا تسقط زكوة المائة وعليه ان يزكى الكل عند أبي يوسف وعند محمد يسقط عنه زكوة ما تصدق وهو درهمان ونصف ولا يسقط عنه زكوة الباقي كذا ذكر القدر في الخلاف في شرحه مختصر الكرخي وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه يسقط عنه زكوة القدر المؤدى ولم يذكر الخلاف وجه قول محمد اعتبار البعض بالكل وهو انه لو تصدق بالكل لجاز عن زكوة الكل فاذا تصدق ببعض يجوز عن زكوة الباقي لان الواجب شائع في جميع النصاب ولا يبي يوسف ان سقوط الزكوة بغير نية لزوال الملكة على وجه القربة عن المال الذي فيه الزكوة ولم يوجد ذلك في التصديق البعض ولو تصدق بخمسة ينوى بجميعها الزكوة والتطوع كانت من الزكوة في قول أبي يوسف وقال محمد هي من التطوع وجه قول محمد ان النيتين تعارضتا فلم يصح التعيين للتعارض فالتحق بالعدم في التصديق بنية مطلقة فيقع عن التطوع لانه أدنى والادنى متيقن به وجه قول أبي يوسف ان عند تعارض الجهتين يعمل بالأقوى وهو الفرض كإتي تعارض الدليلين انه يعمل بأقواهما ولان التعيين يعتبر في الزكوة لا في التطوع لان التطوع لا يحتاج الى التعيين الا ترى أن اطلاق الصدقة يقع عليه فلغا تعيينه وبقية الزكوة متعينة فيقع عن الزكوة والمعتبر في الدفع نية الأمر حتى لو دفع خمسة الى رجل وأمره ان يدفعها الى الفقير عن زكوة ماله فدفع ولم تحضره النية عند الدفع جاز لان النية إنما تعتبر من المؤدى والمؤدى هو الأمر في الحقيقة وأعمال المأمور نائب عنه في الأداء ولهذا لو وكل ذميا بأداء الزكوة جاز لان المؤدى في الحقيقة هو المسلم وذكر في الفتاوى عن الحسن بن زياد في رجل أعطى رجلا دراهم ليتصدق بها تطوعا ثم نوى الأمر ان يكون ذلك من زكوة ماله ثم تصدق المأمور جاز عن زكوة ماله الأمر وكذا

لو قال تصدق بها عن كفارة بمعنى ثم نوى الأمر عن زكاة ماله جاز لما ذكرنا أن الأمر هو المؤدى من حيث المعنى
وانما المأمور نائب عنه ولو قال ان دخلت هذه الدار فقله على أن تصدق بمائة درهم ثم نوى وقت الدخول عن
زكاة ماله لا تكون زكاة لان عند الدخول وجب عليه التصديق بالنذر المتقدم أو اليمين المتقدمة وذلك لا يجعل
الرجوع فيه بخلاف الاول ولو تصدق عن غيره بغير أمره فان تصدق بماله نفسه جازت الصدقة عن نفسه ولا تجوز
عن غيره وان أجاز ورضى به أما عدم الجواز عن غيره فلعدم القليل منه اذ لا ملك له في المؤدى ولا يملكه بالاجازة فلا
تقع الصدقة عنه وتقع عن المتصدق لان التصديق وجد نقادا عليه وان تصدق بماله المتصدق عنه وقت على اجازته
فان أجاز والمال قائم جاز عن الزكاة وان كان المال هال كاجاز عن التطوع ولم يجز عن الزكاة لانه لما تصدق عنه بغير
أمره وهلك المال صار بدله دينيا في ذمته فلو جاز ذلك عن الزكاة كان أداء الدين عن الغير وان لا يجوز والله أعلم واما
وقت النية فقد ذكر المحامد ولا تجزى الزكاة عن آخر جهها الابنية مخالطة لاجراجه اياها كما قال في باب الصلاة
وهذا اشارة الى انها لا تجزى الابنية مقارنة للاداء وعن محمد بن سلمة انه قال ان كان وقت التصديق بحال لو سئل
عما اذا تصدق أمكنه الجواب من غير فكرة فان ذلك يكون نية منه وتجزئه كما قال في نية الصلاة والصحيح أن النية
تعتبر في أحد الوقتين اما عند الدفع واما عند التميز هكذا روى هشام عن محمد بن رجل نوى ان ما تصدق به الى آخر
السنة فهو عن زكاة ماله فجعل تصدق الي آخر السنة ولا تحضره النية قال لا تجزئه وان مبرز زكاة ماله فصره في كنه
وقال هذه من الزكاة فجعل تصدق ولا تحضره النية قال ارجوان تجزئه عن الزكاة لان في الاول لم توجد النية
في الوقتين وفي الثاني وجد في أحدهما وهو وقت التميز وانما تشترط في وقت الدفع عينان لان دفع الزكاة قد يقع
دفعه واحدة وقد يقع متفرقا وفي اشتراط النية عند كل دفع مع تفرق بين الدفع سرج والحرج مدفوع والله أعلم
فصل في الرجوع الى المؤدى فيها ان يكون مالا متقوما على الاطلاق سواء كان منصوبا عليه أو لا من
جنس المال الذي وجبت فيه الزكاة أو من غير جنسه والاصل ان كل مال يجوز التصديق به تلو ما يجوز أداء الزكاة
منه ومالا فلا وهذا عندنا وعند الشافعي لا يجوز الاداء المنصوص عليه وقدمت المسئلة غير ان المؤدى يعتبر
فيه القدر والصفة في بعض الأموال وفي بعضها القدر دون الصفة وفي بعضها الصفة دون القدر وفي بعض هذه
الجهة اتفاق وفي بعضها اختلاف وجملة الكلام فيه ان مال الزكاة لا يتخلو اما ان يكون عينيا واما ان يكون دينيا والعين
لا يتخلو اما ان تكون مما لا يجزى فيه الربا كالحبوان والعروض واما ان يكون مما يجزى فيه الربا كالمكيل والموزون
فان كان مما لا يجزى فيه الربا فان كان من السوائم فان أدى المنصوص عليه من الشاة وبنت الخنازير وبجوز ذلك
يراعى فيه صفة الواجب وهو ان يكون وسطا فلا يجوز الردي الاعلى طريق التقويم بقدر قيمته وعليه التكميل
لانه لم يود الواجب ولو أدى الجيد جاز لانه أدى الواجب بزيادة وان أدى القيمة أدى قيمة الوسط فان أدى قيمة
الردي لم يجز الا بقدر قيمته وعليه التكميل ولو أدى شاة واحدة مميئة عن شاتين وسطين تعدل قيمتها قيمة
شاتين وسطين جاز لان الحبوان ليس من أموال الربا والجودة في غير أموال الربا متقومة ألا ترى انه يجوز بيع شاة
بشاتين فيقدر الوسط يقع عن نفسه وبقدر قيمة الجودة يقع عن شاة أخرى وان كان من عروض التجارة فان أدى
من النصاب ربع عشره يجزى كيفما كان النصاب لانه أدى الواجب بكامله وان أدى من غير النصاب فان كان
من جنسه يراعى فيه صفة الواجب من الجيد والوسط والردي ولو أدى الردي مكان الجيد والوسط لا يجزى الا
على طريق التقويم بقدره وعليه التكميل لان العروض ليست من أموال الربا حتى يجوز بيع ثوب بثوبين
فكانت الجودة فيها متقومة ولهذا الوادى ثوبا جيدا عن ثوبين رديين يجوز وان كان من خلاف جنسه يراعى فيه
قيمة الواجب حتى لو أدى ناقص منه لا يجوز الا بقدره وان كان مال الزكاة مما يجزى فيه الربا من الكيل والوزن
فان أدى ربع عشر النصاب يجزى كقما كان لانه أدى ما وجب عليه وان أدى من غير النصاب فلا يتخلو اما ان كان
من جنس النصاب واما ان كان من خلاف جنسه فان كان المؤدى من خلاف جنسه بأن أدى الذهب عن الفضة أو

الخسنة عن التعبير راعي قيمة الواجب بالاجماع حتى لو أدى انقص منها لا يسقط عنه كل الواجب بل يجب عليه
 التكميل لان الجودة في أموال الر با متقومة عند مقابلتها بخلاف جنسها وان كان المؤدى من جنس النصاب فقد
 اختلف فيه على ثلاثة أقوال قال أبو حنيفة وأبو يوسف ان المعتبر هو القدر لا القيمة وقال زفر المعتبر هو القيمة
 لا القدر وقال محمد المعتبر بما هو النافع للفقراء فان كان اعتبار القدر أنفع فالمعتبر هو القدر كما قال أبو حنيفة وأبو
 يوسف وان كان اعتبار القيمة أنفع فالمعتبر هو القيمة كما قال زفر وبين هذان مسائل اذا كان له ما تناقير حنطة
 جيدة للتجارة قيمتها ما تناذرهم خال عليها الحول فلم يؤد منها وأدى خمسة أقدرة رديئة يجوز وتسقط عنه الزكاة
 في قول أبي حنيفة وأبي يوسف ويعتبر القدر لا قيمة الجودة وعند محمد وزفر عليه أن يؤدى الفضل الى تمام قيمة
 الواجب اعتبارا في حق الفقراء للقيمة عند زفر واعتبار الا لانفع عند محمد والمصحيح اعتبار أبي حنيفة وأبي يوسف
 لان الجودة في الأموال بوجه لا قيمة لها عند مقابلتها بجنسها القول النبي صلى الله عليه وسلم جيدها ورديتها
 سواء الا ان محمدا يقول ان الجودة متقومة حقيقة وانما سقط اعتبار تقويمها شرعا لجر بان الر با والر باسم لمسال
 يستحق بالبيع ولم يوجد والجواب ان المسقط لاعتبار الجودة وهو النص مطلق فيقتضى سقوط تقويمها مطلقا
 الا فيما قيد بدليل ولو كان النصاب حنطة رديئة للتجارة قيمتها ما تناذرهم فادى أر بعة أقدرة جيدة عن خمسة أقدرة
 رديئة لا يجوز الا عن أر بعة أقدرة منها وعليه أن يؤدى قفيزا آخر عند أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمدا اعتبارا للقدر
 دون القيمة عندهما واعتبار الا لانفع للفقراء عند محمد وعند زفر لا يجب عليه شيء آخر اعتبار القيمة عنده وعلى
 هذا اذا كان له ما تناذرهم جيدة حال عليها الحول فادى خمسة ز يوفاجاز عند أبي حنيفة وأبي يوسف لوجود القدر
 ولا يجوز عند محمد وزفر لعدم القيمة والانفع ولو أدى أر بعة دراهم جيدة عن خمسة رديئة لا يجوز الا عن أر بعة
 دراهم وعليه درهم آخر عند أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمدا وما عند أبي حنيفة وأبي يوسف فلا اعتبار القدر والقدر
 ناقص وأما عند محمد فلا اعتبار الا لانفع للفقراء والقدر ههنا أنفع لهم وعلى أصل زفر يجوز لا اعتبار القيمة ولو كان له
 قالب فضة أو اناصوغ من فضة جيدة وزنه ما تناذرهم وقيمتها لجودته وصياغته ثلثمائة فان أدى من النصاب
 أدى ربع عشره وان أدى من الجنس من غير النصاب يؤدى خمسة دراهم زكاة المائتين عند أبي حنيفة وأبي
 يوسف وعند محمد وزفر يؤدى زكاة ثلثمائة درهم بناء على الأصل الذي ذكرنا وان أدى من غير جنسه يؤدى
 زكاة ثلثمائة وذلك سبعة دراهم ونصف بالاجماع لان قيمة الجودة تظهر عند المقابلة بخلاف الجنس ولو أدى
 عنها خمسة ز يوفاجاز قيمتها أر بعة دراهم جيدة جاز وسقطت عنه الزكاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر
 عليه أن يؤدى الفضل الى تمام قيمة الواجب وعلى هذا النذر اذا أوجب على نفسه صدقة ففيز حنطة جيدة فادى
 قفيزا رديئا يخرج عن النذر في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر عليه أداء الفضل ولو أوجب على نفسه
 صدقة ففيز حنطة رديئة فتصدق بنصف قفيز حنطة جيدة تبلغ قيمته قفيز حنطة رديئة لا يجوز الا عن النصف
 وعليه أن يتصدق بنصف آخر في قول أصحابنا الثلاثة وفي قول زفر لا شيء عليه غيره وهذا الزكاة سواء والأصل ما
 ذكرنا ولو أوجب على نفسه صدقة بشاتين فتصدق مكانه ما يشاء واحدة تبلغ قيمتها قبة شاتين جاز ويخرج عن النذر
 كفاي الزكاة وهذا بخلاف ما اذا أوجب على نفسه أن يهدي شاتين فاهدى مكانه ما يشاء تبلغ قيمتها قبة شاتين انه
 لا يجوز الا عن واحدة منهما وعليه شاة أخرى لان القرية هناك في نفس الاراقة لاني القليل واراقة دم واحد لا يقوم
 مقام اراقة دميين وكذا لو أوجب على نفسه عتق رقتين فاعتق رقة تبلغ قيمتها قبة رقتين لم يجز لان القرية ثمة
 ليس في القليل بل في ازالة الرق وازالة الرق واحد لا يقوم مقام ازالة الرقين ولهذا يجوز اعتناق رقة واحدة وان كانت
 مضمينة الا عن كفارة واحدة والله أعلم وان كان مال الزكاة دينيا فجعلته الكلام فيه ان أداء العين عن العين جائز بان
 كان له ما تناذرهم عين خال عليها الحول فادى خمسة منها لانه أداء الكامل عن الكامل فقد أدى ما أوجب عليه
 فيخرج عن الواجب وكذا اذا أدى العين عن الدين بان كان له ما تناذرهم دين خال عليها الحول ووجب فيها الزكاة

فأدى خمسة عينات عن الدين لأنه أداء الكامل عن الناقص لأن العين مال بنفسه ومال به الدين لا اعتبار بعينه في العاقبة وكذا العين قابل للقليل من جميع الناس والدين لا يقبل القليل لغير من عليه الدين وأداء الدين عن العين لا يجوز بأن كان له على فقير خمسة دراهم وله ما يتأددهم عين حال عليها الحول فتصدق بالخمسة على الفقير ناويا عن زكاة المائتين لأنه أداء الناقص عن الكامل فلا يخرج مما عليه والحيلة في الجواز أن يتصدق عليه بخمسة دراهم عين بنوى عن زكاة المائتين ثم يأخذها منه قضاء عن دينه فيجوز ويجعل له ذلك وأما أداء الدين عن الدين فإن كان عن دين يصير عينا لا يجوز بأن كان له على فقير خمسة دراهم دين وله على رجل آخر ما يتأددهم خال عليها الحول فتصدق به ذلك على من عليه ناويا عن زكاة المائتين لأن المائتين تصير عينا بالاستيفاء فتبين في الآخرة أن هذا أداء الدين عن العين وأنه لا يجوز لما بيننا وإن كان عن دين لا يصير عينا يجوز بأن كان له على فقير ما ثلثا درهم دين خال عليها الحول فهو هب منه المائتين بنوى عن الزكاة لأن هذا دين لا ينقلب عينا فلا يظهر في الآخرة أن هذا أداء الدين عن العين فلا يظهر أنه أداء الناقص عن الكامل فيجوز هذا إذا كان من عليه الدين فقيرا فهو هب المائتين له أو تصدق بها عليه فاما إذا كان غنيا فهو هب أو تصدق فلا شك أنه سقط عنه الدين لكن هل يجوز وتسقط عنه الزكاة أم لا يجوز وتكون زكاتها دين عليه ذكر في الجامع أنه لا يجوز ويكون قدر الزكاة مضمونا عليه وذكر في نوادر الزكاة أنه يجوز وجه رواية الجامع ظاهر لأنه دفع الزكاة إلى الغني مع العلم بحاله أو من غير تحرر وهذا لا يجوز بالاجماع وجه رواية النوادر أن الجواز ليس على معنى سقوط الواجب بل على امتناع الوجوب لأن الوجوب باعتبار ماليته وماليته باعتبار صبرورته عين في العاقبة فإذا لم يصر تبين أنه لم يكن مالا والزكاة لا تجب فيما ليس بمال والله أعلم

فصل وأما الذي يرجع إلى المؤدى إليه فأنواع منها أن يكون فقيرا فلا يجوز صرف الزكاة إلى الغني إلا أن يكون عاملا عليها قوله تعالى أعم الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل جعل الله تعالى الصدقات للاصناف المذكورين بحرف اللام وأنه للاختصاص فيقتضى اختصاصهم باستحقاقها فلجواز صرفها إلى غيرهم لبطل الاختصاص وهذا لا يجوز والآية خرجت لبيان مواضع الصدقات ومصارفها ومستحققيها وهم وإن اختلفت أساميهم فبسبب الاستحقاق في الكل واحد وهو الحاجة إلا للعاملين عليها فأنهم مع غناهم يستحقون العمالة لأن السبب في حقهم العمالة لما نذر لهم من بيان معاني هذه الأسماء أما الفقراء والمساكين فلا خلاف في أن كل واحد منهما جنس على حدة وهو الصحيح لما نذكر واختلاف أهل التأويل واللغة في معنى الفقير والمسكين وفي أن أيهما أشد حاجة وأساوأ حالا قال الحسن الفقير الذي لا يسأل والمسكين الذي يسأل وهكذا ذكره الزهري وكذروي أبو يوسف عن أبي حنيفة وهو المروي عن ابن عباس رضي الله عنهما وهذا يدل على أن المسكين أحوج وقال قتادة الفقير الذي به زمانة وله حاجة والمسكين المحتاج الذي لازمانته به وهذا يدل على أن الفقير أحوج وقيل الفقير الذي يملك شيئا يفتقره والمسكين الذي لا شيء له يسمى مسكينا لما أسكنته حاجته عن التحرك فلا يتمد يبرح عن مكانه وهذا أشبه الاقارب قال الله تعالى أو مسكينا ذامر به قيل في التفسير أرى استر بالتراب وحفر الأرض إلى طائفة وقال الشاعر

أما الفقير الذي كانت حلوبته هـ وفق العيال فلم يترك له سبب

سماه فقيرا مع أن له حلوبة هي وفق العيال والأصل أن الفقير والمسكين كل واحد منهما اسم يبنى عن الحاجة إلا حاجة المسكين أشد وعلى هذا يخرج قول من يقول الفقير الذي لا يسأل والمسكين الذي يسأل لأن من شأن الفقير المسلم أنه يتعجل ما كانت له حيلة ويتعفف ولا يخرج فيسأل وله حيلة فسؤاله يدل على شدة حاله وما روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ليس المسكين الطواف الذي يطوف على الناس ترده القنمة والقنماتان والقررة والتمران قيل فما المسكين يا رسول الله قال الذي لا يجد ما يقنيه ولا يفتن به فيتصدق عليه

ولا يقوم فيسأل الناس فهو محمول على ان الذي يسأل وان كان عندكم مسكينا فان الذي لا يسأل ولا يقطن به أشد مسكنة من هذا وعلى هذا يحمل ما روى عن عمر رضي الله عنه انه قال ليس المسكين الذي لا مال له ولكن المسكين الذي لا مكسب له أي الذي لا مال له وان كان مسكينا فان الذي لا مال له ولا مكسب له أشد مسكنة منه وكأنه قال الذي لا مال له ولا مكسب فهو فقير والمسكين الذي لا مال له ولا مكسب ومآله بعض مشايخنا ان الفقراء والمساكين جنس واحد في الزكاة بخلاف بين أصحابنا بدليل جواز صرفها الى جنس واحد وانما الخلاف بعد في كونها جنسا واحدا أو جنسين في الوصايا اختلاف بين أصحابنا غير سد بدليل لا خلاف بين أصحابنا في أنهم اجناس مختلفان فيهما جبرع المأذون كزنا والدليل عليه ان الله تعالى عطف البعض على البعض والعطف دليل المغايرة في الاصل وانما جاز صرف الزكاة الى صنف واحد لمعنى آخر وذلك المعنى لا يوجد في الوصية وهو دفع الحاجة وذات يحصل بالمصرف الى صنف واحد والوصية ما شرعت لدفع حاجة الموصى له فانها يجوز للفقير والغني وقد يكون للموصى أغراض كثيرة لا يوقف عليها فلا يمكن تعليل نص كلامه فتجربى على ظاهر لفظه من غير اعتبار المعنى بخلاف الزكاة فانما عطفنا المعنى فيها وهو دفع الحاجة وإزالة المسكنة وجميع الاصناف في هذا المعنى جنس واحد لذلك افترقا لا لما قالوه والله أعلم وأما العاملون عليها فهم الذين نصيبهم الامام لجباية الصدقات واختلف فيما يعطون قال أصحابنا يعطيه الامام كفايتهم منها وقال الشافعي يعطيه الثمن وجه قوله ان الله تعالى قسم الصدقات على الاصناف الثمانية منهم العاملون عليها فكان لهم منها الثمن ولنا ان ما يستحقه العامل انما يستحقه بطريق العمالة لا بطريق الزكاة بدليل انه يعطى وان كان غنيا بالاجماع ولو كان ذلك صدقة لما حلت للغني وبدليل انه لو حمل زكاته بنفسه الى الامام لا يستحق العامل منها شيئا ولهذا قال أصحابنا ان حق العامل فيما في يده من الصدقات حتى لو هلك ما في يده سقط حقه كنفقة المضارب انها تكون في مال المضارب حتى لو هلك مال المضارب سقطت نفقته كذا هذا دل انما يستحق به ماله لكن على سبيل الكفاية ولا عوانه لا على سبيل الاجرة لان الاجرة مجهولة اما عندنا فظاهر لان قدر الكفاية ولا عوانه غير معلوم وكذا عنده لان قدر ما يجتمع من الصدقات بجبايته مجهول فكان ثمنه مجهولا لا بالجملة وجهالة أحد البدين يمنع جواز الاجارة بجهالة البدين جميعا أولى فدل ان الاستحقاق ليس على سبيل الاجرة بل على طريق الكفاية ولا عوانه لا شتغاله بالعمل لا صاحب المواشي فكانت كفايته في مالهم واما قوله ان الله تعالى قسم الصدقات على الاصناف المذكورين في الآية فمنوع انه قسم بل بين فيها مواضع الصدقات ومصارفها المأذون ولو كان العامل هائما لا يجعل له عندنا وعند الشافعي يجعل واحج ما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عليا رضي الله عنه الى اليمن مصدقا وفرض له ولو لم يجعل للهائمي لمافرض له ولان العمالة اجرة العمل بدليل انها تجعل للغني فيستوى فيها للهائمي وغيره ولنا ما روى ان نوفل بن الحارث بعث ابنه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليستعملها على الصدقة فقال صلى الله عليه وسلم لا تجعل لكها الصدقة ولا غسالة الناس ولان المال المجبي صدقة ولما حصل في يد الامام حصلت الصدقة مؤداة حتى لو هلك المال في يده تسقط الزكاة عن صاحبها واذا حصلت صدقة والصدقة مطهرة لصاحبها فتمكن الخبز في المال فلا يباح للهائمي اشرفه صيانة له عن تناول الخبز تعظيما لرسول الله صلى الله عليه وسلم أو تقول للعمالة شبهة الصدقة وانها من أوساخ الناس فيجب صيانة الهائمي عن ذلك كرامة له وتعظيما للرسول صلى الله عليه وسلم وهذا المعنى لا يوجد في الغني وقد فرغ نفسه لهذا العمل فيحتاج الى الكفاية والغني لا يمنع من تناولها عند الحاجة كالمسكين انما يباح له وان كان غنيا لملا كذا هذا وقوله ان الذي يعطى للعامل اجرة عمله ممنوع وقد بينا فسادها واما حديث علي رضي الله عنه فلا حجة فيه لان فيه أنه فرض له وليس فيه بيان المفروض انه من الصدقات أو من غيرها فيصقل انه فرض له من بيت المال لانه كان قاضيا والله أعلم وأما المؤلفون قلوبهم فقد قيل انهم كانوا قوما من رؤساء قريش وصناديد العرب مثل أبي سفيان بن حرب وصفوان بن أمية والاقرع بن حابس وعيينة بن حصن الفزاري والعباس بن مرداس السلمي ومالك بن عوف

النضرى وحكيم من حزام وغبرهم ولهم شوكة وقوة واتباع كثيرة بعضهم أسلم حقيقة وبعضهم أسلم ظاهرا
 لا حقيقة وكان من المنافقين وبعضهم كان من المالمين فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيهم من الصدقات
 تطييبا لقلوب المسلمين منهم وتقرير اللهم على الاسلام وتحريرا لاتباعهم على اتباعهم وتأليف المن لم يحسن اسلامه
 وقد حسن اسلام صامتهم الا من شاء الله تعالى لحسن معاملة النبي صلى الله عليه وسلم معهم وجبل سبرته حتى روى
 عن صفوان بن مية قال أعطاني رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه لا بغض الناس الى فإزال يعطيني حتى انه
 لا حب الخلق الى واختلاف في سهامهم بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عامة العلماء انه انتسخ سهمهم
 وذهب ولم يعطوا شيئا بعد النبي صلى الله عليه وسلم ولا يعطى الا لمن لم يملكه وهو أحد قولي الثاني وقال بعضهم
 وهو أحد قولي الثاني رضى الله عنه ان حقه من بى وقد أعطى من بى من أولئك الذين أخذوا في عهد النبي صلى
 الله عليه وسلم والآن يعطى لمن حدث اسلامه من الكفرة تطييبا لقلوبهم وتقرير الله على الاسلام وتعطى الرؤساء
 من أهل الحرب اذا كانت لهم غلبة يخاف على المسلمين من شرهم لان المعنى الذي له كان يعطى النبي صلى الله عليه
 وسلم أولئك موجود في هؤلاء والصحيح قول العامة لاجماع الصحابة على ذلك فان أبا بكر وعمر رضى الله عنهما
 ما أعطيا المؤلفة قلوبهم شيئا من الصدقات ولم ينكر عليهما أحد من الصحابة رضى الله عنهم فانه روى أنه لما قبض
 رسول الله صلى الله عليه وسلم جازوا الى أبي بكر واستبدلوا الخط منه لسهامهم فبدل لهم الخط ثم جازوا الى عمر رضى
 الله عنه وأخبروه بذلك فاخذ الخط من أيديهم ومزقه وقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعطيك ليؤلفكم
 على الاسلام فاما اليوم فقد أزال الله دينه فان تبتم على الاسلام والا فليس بيننا وبينكم الا السيف فانصرفوا الى
 أبي بكر فاخبروه بما صنع عمر رضى الله عنهما وقالوا انت خليفة أم هو فقال ان شاء الله هو ولم ينكر أبو بكر قوله وفعله
 وبلغ ذلك الصحابة فلم ينكروا فيكون اجماعا منهم على ذلك ولانه ثبت باتفاق الامة أن النبي صلى الله عليه وسلم
 انما كان يعطيهم ليتألفهم على الاسلام ولهذا سماهم الله المؤلفة قلوبهم والاسلام يؤمنه في ضعف وأهله في قلة
 وأولئك كثير ذو قوة وعدد واليوم بحمد الله عز الاسلام وكثر أهله واشتدت دعائه وورسخ بنيانه وصار أهل الشرك
 اذلا والحقك منى ثبت معقولا بمعنى خاص ينتهي بذهاب ذلك المعنى ونظيره ما كان عاهد رسول الله صلى الله عليه
 وسلم كثير من المشركين حاجته الى معاهدتهم ومداراتهم لقلته أهل الاسلام وضعفهم فلما أعز الله الاسلام وكثر
 أهله أمر رسوله صلى الله عليه وسلم ان يرذالى أهل اليهود وعهودهم وان يحارب المشركين جميعا بقوله عز وجل
 براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين الى قوله فاذا انسليخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث
 وجدتموهم وأما قوله تعالى وفي الرقاب فقد قال بعض أهل التأويل معناه وفي عتق الرقاب ويجوز اعتناق الرقبة بنيسة
 الزكاة وهو قول مالك وقال عامة أهل التأويل الرقاب المكاتبون قوله تعالى وفي الرقاب أى وفي فدا الرقاب وهو ان
 يعطى المكاتب شيئا من الصدقة يستعين به على كتابته لما روى أن رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال
 علمنى عملا يدخلنى الجنة فقال صلى الله عليه وسلم أعتق النسمة وفدا الرقبة فقال الرجل أو بلساوا قال لا عتق
 النسمة ان تنفرد بعنتها وفدا الرقبة ان تعين في عتقها وانما جاز دفع الزكاة الى المكاتب ليؤدى بدل كتابته
 فيعتق ولا يجوز ابتداء الاعتناق بنيسة الزكاة لوجهين أحدهما ما ذكرنا ان الواجب ابتداء الزكاة والابتداء هو
 القليل والدفع الى المكاتب عتق فاما الاعتناق فليس بقليل والثاني ما أشار اليه سعيد بن جبير فقال لا يعتق من
 الزكاة مخافة سبر الولاء ومعنى هذا الكلام ان الاعتناق يوجب الولاء للمعتق فكان حقه فيه باقيا ولم ينقطع من كل
 وجه فلا يعتق الا خلاص فلا يكون عبادة والزكاة عبادة فلا تادى عابدين بعبادة فاما الذى يدفع الى المكاتب
 فينقطع عنه حق المؤدى من كل وجه ولا يرجع اليه بذلك نفع فيحقق الاخلاص وأما قوله تعالى والغارمين قيل
 الغارم الذى عليه الدين أكثر من المال الذى في يده أو مثله أو أقل منه لكن ما وراءه ليس بنصاب وأما قوله تعالى وفي
 سبيل الله عبارة عن جميع القرب فيدخل فيه كل من سعى في طاعة الله وسبيل الخيرات اذا كان محتاجا وقال

أبو يوسف المراد منه فقراء الغزاة لان سبيل الله اذا أطلق في عرف النضر عن براد به ذلك وقال محمد المراد منه
 الحاج المنقطع لما روي أن رجلا جعل بغيره في سبيل الله فأمره النبي صلى الله عليه وسلم ان يحمل عليه الحاج
 وقال الشافعي يجوز دفع الزكاة الى الغازی وان كان غنيا وأما عندنا فلا يجوز الاعتداء اعتبار حدوث الحاجة
 واحتج عماري عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تجعل الصدقة لغني
 الا في سبيل الله أو ابن السبيل أو رجل له جار مسكين تصدق عليه فأعطاها له وعن عطاء بن يسار عن النبي صلى
 الله عليه وسلم انه قال لا تجعل الصدقة الا للنفس العامل عليها ورجل اشتراها وطارم وغازي في سبيل الله وفقير تصدق
 عليه فأهداها الى غني نفي حل الصدقة للثغنيا واستثنى الغازی منهم والاستثناء من النبي اثبات فيقتضى حل
 الصدقة للغازی الغني ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم لا تجعل الصدقة لغني وقوله صلى الله عليه وسلم أمرت ان
 أخذ الصدقة من أغنيائكم وأردتها في فقرائكم جعل الناس قسمين قسما يؤخذنهم وقسما يصرف اليهم فلو جاز صرف
 الصدقة الى الغني لبطلت القسمة وهذا لا يجوز وأما استثناء الغازی فيحمل على حال حدوث الحاجة وسماه غنيا
 على اعتبار ما كان قبل حدوث الحاجة وهو ان يكون غنيا ثم تحدث له الحاجة بان كان له دار يسكنها ومتاع بمنه
 وثياب يلبسها وله مع ذلك فضل مائتي درهم حتى لا تجعل له الصدقة ثم يعزم على الخروج في سفر غزوة فيحتاج الى آلات
 سفره وسلاح يستعمله في غزوه ومركب يفرز عليه وخدام يستعين بخدمته على ما لم يكن محتاجا اليه في حال اقلته
 فيجوز ان يعطى من الصدقات ما يستعين به في حاجته التي تحدث له في سفره وهو في مقامه غني بما يمكنه لانه غير
 محتاج في حال اقلته فيحتاج في حال سفره فيصير قوله لا تجعل الصدقة لغني الا لغازی في سبيل الله على من كان غنيا في
 حال مقامه فيعطى بعض ما يحتاج اليه لسفره لما أحدث السفر له من الحاجة الا انه يعطى حين يعطى وهو غني وكذا
 تسمية الغارم غنيا في الحديث على اعتبار ما كان قبل حلول الغرم به وقد حدثت له الحاجة بسبب الغرم وهذا لان
 الغني اسم لمن يستغنى عما يمكنه وانما كان كذلك قبل حدوث الحاجة فاما بعده فلا وأما قوله تعالى وابن السبيل فهو
 الغريب المنقطع عن ماله وان كان غنيا في وطنه لانه فقير في الحال وقدره ينقص عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه
 قال لا تجعل الصدقة لغني الا في سبيل الله وابن السبيل الحديث ولو صرف الى واحد من هؤلاء الا صناف يجوز عند
 أصحابنا وعند الشافعي لا يجوز الا ان يصرف الى ثلاثة من كل صنف واحتج بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء
 والمساكين الى آخر الا صناف أخبر الله تعالى ان الصدقات للاصناف المذكورين في الآية على الشركة فيجب ايصاف
 كل صدقة الى كل صنف الا ان الاستيعاب غير ممكن فيصرف الى ثلاثة من كل صنف اذا الثلاثة أدنى الجمع الصحيح
 ولنا السنة المشهورة واجماع الصحابة وعمل الأئمة الى يومنا هذا والاستدلال أما السنة فقول النبي صلى الله عليه
 وسلم لمعاذ حين بعثه الى اليمن فان أبا بولك لذلك فاعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد
 في فقرائهم ولم يذكر الاصناف الاخر وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه انه قال بعثت على رضي الله عنه وهو
 باليمن الى النبي صلى الله عليه وسلم مذهب في تراجمها فقسها النبي صلى الله عليه وسلم بين الأقرع بن حابس وبين
 زيد الخيل وبين عبيدة بن حصن وعلقمة بن علاثة ففضبت قرين والانصار وقالوا تعطي صناديد أهل نجد فقال
 النبي صلى الله عليه وسلم انما ألقاهم ولو كان كل صدقة مقسومة على الثمانية بطريق الاستحقاق لمادفع النبي صلى
 الله عليه وسلم المذبة الى المؤلفه قلوبهم دون غيرهم وأما اجماع الصحابة فانه روي عن عمر رضي الله عنه انه كان اذا
 جمع صدقات المواشي من البقر والغنم نظر منها ما كان منبجة اللبن فيعطيها لأهل بيت واحد على قدر ما يكفيهم
 وكان يعطي العشرة للبيت الواحد ثم يقول عطية تكني خير من عطية لانكني أو كلام نحو هذا وروي عن علي رضي
 الله عنه انه أتى بصدقة فبعثها الى أهل بيت واحد وعن حذيفة رضي الله عنه انه قال هؤلاء أهل ابي أي صنف
 وضعها أجزأ وكذا روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال كذلك وأما عمل الأئمة فانه لم يذكر عن أحد من الأئمة
 انه تكلف طلب هؤلاء الا صناف قسما بينهم مع ما انه لو تكلف الامام أن يظفرهم هؤلاء الثمانية ما قدر على

ذلك وكذلك لم يذكر عن أحد من أرباب الأموال انه فرق صدقة واحدة على هؤلاء ولو كان الواجب هو القسمة على
التسوية بينهم لا يجهل أن يسموها كذلك ويضربوا حقوقهم وأما الاستدلال فهو أن الله تعالى أمر بصرف
الصدقات الى هؤلاء بأسمى منبهة عن الحاجة فلم انما أمر بالصرف اليهم لدفع حاجتهم والحاجة في الكل واحدة
وان اختلفت الاسامي وأما الآية ففيها بيان مواضع الصدقات ومصارفها ومستحقها لان اللام للاختصاص
وهو أنهم المختصون بهذا الحق دون غيرهم للتسوية لغة وانما الصيغة للشركة والتسوية لغة صرف بين الأئمة انما اذا
قبل اختلاف بيني العباس والسدانة ليني عبدالدار والسقاية ليني هاشم براد به انهم المختصون بذلك لاحق فيها غيرهم
لانها بينهم بالحصص بالسوية ولو قيل لاختلاف بين بني العباس والسدانة بين بني عبدالدار والسقاية بين بني هاشم كان
خطا ولهذا قال أصحابنا فيمن قال مالي لفلان ولموتى انه كمال فلان ولو قال مالي بين فلان وبين الموتى كان لفلان
نصفه ولو كان الأمر على ما قاله الشافعي ان الصدقة تقسم بين الأصناف الثمانية على السوية لقال انما للصدقات
بين الفقراء الآية فان قيل أليس أن من قال ثلث مالي لفلان وثلث انما يقسم بينهم بالسوية كما اذا قال ثلث مالي بين
فلان وفلان والجواب ان الاشتراك هنا ليس موجب الصيغة اذ الصيغة لا توجب الاشتراك والتسوية بينهم بال
موجب الصيغة ما قلنا الا ان في باب الوصية لما جعل الثلث حقا لها دون غيرها وهو شئ معلوم لا يز يد بعد الموت
ولا يتوهم له عدد وليس أحدهما بأولى من الآخر فقسم بينهم على السواء نظرا لهما جميعا فاما الصدقات فليست
بأموال متعينة لا تحفل الزيادة والمسد حتى يحرم البعض بصرفها الى البعض بل يردف بعضها بعضا واذا فني مال
يجي مال آخر واذا مضت سنة نجي سنة أخرى بمال جديد ولا انقطاع للصدقات الى يوم القيامة فاذا صرف
الامام صدقة يأخذها من قوم الى صنف منهم لم يثبت الحرمان للباقي بل يحمل اليه صدقة أخرى فيصرف الى فريق
آخر فلا ضرورة الى الشركة والتسوية في كل مال يحمل الى الامام من الصدقات والله أعلم وكذا لا يجوز صرف الزكاة
الى الغني لا يجوز صرف جميع الصدقات المقررة والواجبة اليه كالعشور والكفارات والتذور وصدقة الفطر لعموم
قوله تعالى انما الصدقات للفقراء وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا تحمل الصدقة لغني ولان الصدقة مال تمكن فيه
الخبث لكونه غالة الناس لحصول الطهارة لهم به من الذنوب ولا يجوز الا تتفاد بالخبث الا عند الحاجة والحاجة
للفقير لا للغني وأما صدقة التطوع فيجوز صرفها الى الغني لانها تجرى مجرى الهبة ولا يجوز الصرف الى عبد الغني
ومدبره وأم ولده لان الملك في المدفوع تقع لمولاه وهو غني فكان دفعها الى الغني هذا اذا كان العبد محجورا أو كان
مأذونا لكنه لم يكن عليه دين مستغرق لرقبته لان كسبه ملك المولى فالدفع يقع الى المولى وهو غني فلا يجوز ذلك وان
كان عليه دين مستغرق لكنه غير ظاهر في حق المولى لانه يتأخر الى ما بعد العتاق فكان كسبه ملك المولى وهو
غني وأما اذا كان ظاهرا في حق المولى كدين الاستهلاك ودين التجارة فينبغي أن يجوز على قول أبي حنيفة لان
المولى لا يملك كسب عبده المأذون المديون دينه مستغرقا ظاهرا في حقه وعندهما لا يجوز لانه يملك كسبه عندهما
ويجوز الدفع الى مكاتب الغني لان كسب المالك المكاتب ملككم من حيث الظاهر وانما يملكه المولى بالجور ولم
يوجد وأما ولد الغني فان كان صغيرا لم يجز الدفع اليه وان كان فقيرا لا مال له لان الولد الصغير بعد غنيا بغنا أبيه وان
كان كبيرا فقيرا يجوز لانه لا بعد غنيا بعمال أبيه فكان كالاجنبي ولو دفع الى امرأة فقيرة وزوجها غني جازي قول أبي
حنيفة ومحمد وهو احدى الروايتين عن أبي يوسف وروى عنه انما لا تعطى اذا قضى لها بالنفقة وجه هذه الرواية ان
نفقة المرأة تجب على زوجها تصير غنية بفننا الزوج كالولد الصغير وانما شرط القضاء لها بالنفقة لان النفقة
لا تصير ديناً بدون القضاء وجه ظاهر الرواية ان المرأة الفقيرة لا تعد غنية بفننا زوجها لانها لا تستحق على زوجها الا
مقدار النفقة فلا تعد بذلك القدر غنية وكذا يجوز الدفع الى فقيرة ابن غني وان كان يجب عليه نفقة لما قلنا ان تقدر
النفقة لا يصير غنيا فيجوز الدفع اليه وأما صدقة الوقف فيجوز صرفها الى الأغنياء ان سهاهم الواقف في الوقف
ذكرة السكرخي في مختصره وان لم يسمهم لا يجوز لانها صدقة واجبة ثم لا بد من معرفة حد الغنا فنقول الغنا أنواع

ثلاثة غني تجب به الزكاة وغني يحرم به أخذ الصدقة وقبولها ولا تجب به الزكاة وغني يحرم به السؤال ولا يحرم
 به الأخذ أما الغني الذي تجب به الزكاة فهو ان يملك نصابا من المال النامي الفاضل عن الحاجة الأصلية وأما الغني الذي
 يحرم به أخذ الصدقة وقبولها فهو الذي تجب به صدقة الفطر والأضحية وهو ان يملك من الأموال التي لا تجب
 فيها الزكاة ما يفضل عن حاجته وتبلغ قيمة الفاضل مائتي درهم من الثياب والفرش والدور والحوانيت والدواب
 واخدم زيادة على ما يحتاج اليه كل ذلك للابتدال والاستعمال للتجارة والاسامة فاذا فضل من ذلك ما يبلغ قيمته
 مائتي درهم وجب عليه صدقة الفطر والأضحية وحرم عليه أخذ الصدقة ثم قدر الحاجة ما ذكره الكرخي في مختصره
 فقال لا بأس بأن يعطى من الزكاة من له مسكن وما يتأنت به في منزله وخادم وفرس وسلاح وثياب البدن وكتب
 العلم ان كان من أهله فان كان له فضل عن ذلك ما يبلغ قيمته مائتي درهم حرم عليه أخذ الصدقة لما روى عن الحسن
 البصري انه قال كانوا يعطون الزكاة لمن يملك عشرة آلاف درهم من الفرس والسلاح والخدم والجار وقوله كانوا
 كتابة عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا ان هذه الأشياء من الحوائج اللازمة التي لا بد للانسان
 منها فكان وجودها وعدمها سواء وذكروا في الفتاوى قيم من له حوانيت ودور الغلة لكن غلتها لا تكفيه ولعياله انه فقير
 ويجل له أخذ الصدقة عند محمد وزفر وعند أبي يوسف لا يجعل وعلى هذا اذا كان له أرض وكرم لكن غلته لا تكفيه
 ولعياله ولو كان عنده طعام للقوت يساوي مائتي درهم فان كان كفاية شهر تجل له الصدقة وان كان كفاية سنة قال
 بعضهم لا تجل وقال بعضهم تجل لان ذلك مستحق الصرف الى الكفاية والمستحق ملحق بالعدم وقد روى ان رسول
 الله صلى الله عليه وسلم ادخل ثمانه قوت سنة ولو كان له كسوة شتاء وهو لا يحتاج اليها في الصيف يجعل له أخذ
 الصدقة في هذه الجملة في الفتاوى وهذا قول أصحابنا وقال مالك ثمانين درهما لا يجعل له أخذ الصدقة ولا
 يباح أن يعطى واحتج بما روى عن علي وعبد الله بن مسعود وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم انهم قالوا لا تجل
 الصدقة لمن له خمسون درهما وعروضها من الذهب وهذا نص في الباب ولنا حديث معاذ حيث قال له النبي صلى الله
 عليه وسلم خذها من أغنيائهم وردّها في فقرائهم قسم الناس قسمين الأغنياء والفقراء فجعل الأغنياء يؤخذ منهم
 والفقراء يرد فيهم فكل من لم يؤخذ منه يكون مردودا فيه ومارواه مالك محمول على حرمة السؤال معناه لا يجعل
 سؤال الصدقة لمن له خمسون درهما أو عروضها من الذهب أو يجعل ذلك على كراهة الأخذ لان من له سداد من
 العيش فالتعفف أولى لقول النبي صلى الله عليه وسلم من استغنى أغنا الله ومن استغنى أغنا الله وقال الشافعي يجوز
 دفع الزكاة الى رجل له مال كثير ولا كسب له وهو يخاف الحاجة ويجوز له الأخذ وهذا فاسد لان هذا دفع الزكاة الى
 الغني ولا سبيل اليه لما يئنا وخوف حدوث الحاجة في الثاني لا يجعله فقيرا في الحال ألا ترانه لا يتبر ذلك في سقوط
 الوجوب حتى تجب عليه الزكاة فكذا في جواز الأخذ ولو كان الفقير قويا مكتسبا يجعل له أخذ الصدقة عندنا وعند
 الشافعي لا يجعل واحتج بقول النبي صلى الله عليه وسلم لا تجل الصدقة لغني ولا الذي مره سوى وفي بعض الروايات
 ولا تقوى مكتسب ولنا ما روى عن سلمان الفارسي انه قال حمل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة فقال
 لأصحابه كلوا ولم يأكل ومعلوم انه لا يتوهم ان أصحابه رضي الله عنهم كانوا كلهم منى بل كان بعضهم قويا مكتسبا
 ومارواه الشافعي محمول على حرمة الطلب والسؤال فان ذلك للزجر عن المسئلة والحمل على الكسب والدليل عليه
 ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للرجلين اللذين سألاه ان شقنا أعطيتكما منه ولا حق فيها لغني ولا تقوى
 مكتسب ولو كان حراما لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يعطيهما الحرام ولكن قال ذلك للزجر عن السؤال والحمل على
 الكسب كذا هذا ويكره لمن عليه الزكاة ان يعطى فقيرا مائتي درهم أو أكثر ولو أعطى جاز وسقط عنه الزكاة في قول
 أصحابنا الثلاثة وعند زفر لا يجوز ولا يسقط وجه قوله ان هذا نصاب كامل فيصير غنيا من المال ولا يجوز الصرف
 الى الغني ولنا انه انما يصير غنيا بعد ثبوت الملك له فاما قبله فقد كان فقيرا فالصدقة لاقت كفاية الفقير بخازن وهذا ان
 الغنا يثبت بالملك والقبض شرط ثبوت الملك فيقبض ثم يملك المقبوض ثم يصير غنيا الا ترى انه يكره لان المنتفع به

يصبر هو الغنى وذكر في الجامع الصغير وان يغني به انسانا احب اليه ولم يرد به الاغناء المطلق لان ذلك مكروه لما
 ينشا وانما اراد به المقيد وهو انه يغنيه يوما أو أياما عن المسئلة لان الصدقة وضعت لمثل هذا الاغناء قال النبي
 صلى الله عليه وسلم في صدقة الفطرا اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم هذا اذا اعطى مائتي درهم
 وليس عليه دين ولا له عيال فان كان عليه دين فلا بأس بان تصدق عليه قدر دينه وزيادة مادون
 المائتين وكذا اذا كان له عيال يحتاج الى نفقتهم وكسوتهم واما الغنا الذي يحرم به السؤال فهو ان يكون له سداد
 عيش بان كان له قوت يومه لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من سأل الناس عن ظهر غني فاعما
 يستكثر من جرحهم قيل يا رسول الله وما ظهر الغنا قال ان يعلم ان عنده ما يغديهم أو يعشيهم فان لم يكن له قوت
 يومه ولا ما يستربه عورته يجعل له ان يسأل لان الحال حال الضرورة وقد قال الله تعالى ولا تلغوا بأيديكم الى التهلكة
 وترك السؤال في هذا الحال القاء النفس في التهلكة وانه حرام فكان له ان يسأل بل يجب عليه ذلك ومنها ان يكون
 مسلما فلا يجوز صرف الزكاة الى الكافر بلا خلاف لحديث معاذ رضي الله عنه خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم
 أمر بوضع الزكاة في قراء من يؤخذ من اغنيائهم وهم المسلمون فلا يجوز وضعها في غيرهم واما ما سوى الزكاة
 من صدقة الفطرا والكفارات والندور فلا شئ في أن صرفها الى فقراء المسلمين أفضل لان الصرف اليهم يقع اعانة
 لهم على الطاعة وهل يجوز صرفها الى أهل الذمة قال أبو حنيفة ومحمد يجوز وقال أبو يوسف لا يجوز وهو قول زفر
 والشافعي وجه قولهم الاعتبار بالزكاة وبالصرف الى الحرب ولهما قوله تعالى ان تبدوا الصدقات فنعما هي وان
 تحقوها وتوؤوها للفقراء فهو خير لكم ونكفر عنكم من سيئاتكم من غير فصل بين فقير وفقير وعموم هذا النص
 يقتضي جواز صرف الزكاة اليهم الا انه خص منه الزكاة لحديث معاذ رضي الله عنه وقوله تعالى في الكفارات
 فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم من غير فصل بين مسكين ومسكين الا انه خص منه
 الحرب بدليل ولأن صرف الصدقة الى أهل الذمة من باب ابطال البر اليهم وما نهى عن ذلك قال الله تعالى لا ينهاكم
 الله عن الذين لم يقاتلوك في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المتقسطين وظاهر هذا
 النص يقتضي جواز صرف الزكاة اليهم لان أداء الزكاة برهم الا ان البر بطريق الزكاة غير مراد عرفنا ذلك
 بحديث معاذ رضي الله عنه وانما لا يجوز صرفها الى الحرب لان في ذلك اعانة لهم على قتالنا وهذا لا يجوز وهذا المعنى
 لم يوجد في الذمى (ومنها) أن لا يكون من بني هاشم لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال يا معشر بني
 هاشم ان الله كره لكم غسالة الناس وعوضكم منها بخمس الخمس من الغنمة وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال
 ان الصدقة محرمة على بني هاشم وروى انه رأى في الطريق عمرة فقال لولا اني أخاف أن تكون من الصدقة
 لا كنتهم قال ان الله حرم عليكم يا بني هاشم غسالة أيدي الناس والمعنى ما أشار اليه انها من غسالة الناس فيمكن فيها
 الخبث فصان الله تعالى بني هاشم عن ذلك نشر بفاهم وكراما وتكثير الرسول الله صلى الله عليه وسلم ومنها أن
 لا يكون من موالهم لما روى عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال استعمل رسول الله صلى الله عليه وسلم أرقم
 ابن أبي أرقم الزهري على الصدقات فاستنبح أبارافع فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فسأله فقال يا أبارافع ان الصدقة
 حرام على محمد وآل محمد وان موالى القوم من أنفسهم أي في حرمة الصدقة لاجتماعنا على ان مولى القوم ليس منهم
 في جميع الأحكام الا ترى انه ليس بكف لهم وكذا مولى المسلم اذا كان كافرا تؤخذ منه الجزية ومولى التغلبي تؤخذ
 منه الجزية ولا تؤخذ منه الصدقة المضاعفة فدل ان المراد منه في حرمة الصدقة خاصة وبنو هاشم الذين نحرمت
 عليهم الصدقات آل العباس وآل علي وآل جعفر وآل عقيل وولد الحارث بن عبد المطلب كذا ذكره الكرخي ومنها
 أن لا تكون منافع الاملاك متصلة بين المؤدى وبين المؤدى اليه لان ذلك يمنع وقوع الاداء تملكيا من الفقير من
 كل وجه بل يكون صرفا الى نفسه من وجه وعلى هذا يخرج الدفع الى الوالد وان علوا والمولودين وان سفلا وان
 أحدهما ينتفع بمال الآخر ولا يجوز أن يدفع الرجل الزكاة الى زوجته بالاجماع وفي دفع المرأة الى زوجها اختلاف بين

أبي حنيفة وصاحبه ذكرا، فمما تقدم وأما صدقة التطوع فيجوز دفعها إلى هؤلاء، والدفع إليهم أولى لأن فيه أجر من
 أجر الصدقة وأجر الصلة، وكونه دفعا إلى نفسه من وجه لا يمنع صدقة التطوع قال النبي صلى الله عليه وسلم تنقح
 الرجل على نفسه صدقة وعلى عباله صدقة وكل معروف صدقة ويجوز دفع الزكاة إلى من سوى الوالدين والمولودين
 من الأقارب ومن الأخوة والأخوات وغيرهم لا تقطع منافع الأملاك بينهم ولهذا قبل شهادة البعض على البعض
 والله أعلم بهذا الذي ذكرنا إذا دفع الصدقة إلى إنسان على علم منه بحاله أنه محل الصدقة فمما ذالم يعلم بحاله ودفع
 إليه فهذا على ثلاثة أوجه في وجه هو على الجواز حتى يظهر خطأه وفي وجه على الفساد حتى يظهر صوابه وفي وجه
 فيه تفصيل على الوفاق والخلاف أما الذي هو على الجواز حتى يظهر خطأه فهو أن يدفع كانه ماله إلى رجل ولم يخطر
 بiale وقت الدفع ولم يشك في أمره فدفع إليه فهذا على الجواز إذا ظهر بعد الدفع أنه ليس محل الصدقة فحينئذ
 لا يجوز لأن الظاهر أنه صرف الصدقة إلى محلها حيث نوى الزكاة عند الدفع والظاهر لا يبطل إلا باليقين فإذا ظهر
 بيقين أنه ليس بمحل الصدقة ظهر أنه لم يجز ونجيب عليه الإعادة وليس له أن يسترد ما دفع إليه ويقع تطوعا حتى أنه
 لو خطر بiale بعد ذلك وشك فيه ولم يظهر له شيء لا تلزمه الإعادة لأن الظاهر لا يبطل بالشك وأما الذي هو على الفساد
 حتى يظهر جوازه فهو أنه خطر بiale وشك في أمره لكنه لم يتحرر ولا طلب الدليل أو تحرى بقلبه لكنه لم يطلب الدليل
 فهو على الفساد إذا ظهر أنه محل بيقين أو يغالب الرأي فحينئذ يجوز لأنه لما شك وجب عليه التصريح والصرف
 إلى من وقع عليه تحر به فاذا ترك لم يوجد الصرف إلى من أمر بالصرف إليه فيكون فاسدا إذا ظهر أنه محل فيجوز
 وأما الوجه الذي فيه تفصيل على الوفاق والخلاف فهو أن خطر بiale وشك في أمره وتحرى ووقع تحر به على أنه محل
 الصدقة فدفع إليه جاز بالإجماع وكذا إن لم يتحرر ولكن سأل عن حاله فدفع أو رآه في صف الفقراء أو على زى الفقراء
 فدفع فإن ظهر أنه كان محلا جاز بالإجماع وكذا إذا لم يظهر حاله عنده وأما إذا ظهر أنه لم يكن محلا بان ظهر أنه غني
 أو هائمى أو مولى لهائمهى أو كافر أو والد أو مولود أو زوجة يجوز وتسقط عنه الزكاة في قول أبي حنيفة ومحمد
 ولا تلزمه الإعادة وعند أبي يوسف لا يجوز وتلزمه الإعادة وبه أخذ الشافعى وروى محمد بن شعاع عن أبي حنيفة
 في الولد والولد والزوجة أنه لا يجوز كما قال أبو يوسف ولو ظهر أنه عبده أو مديرة أو أم وولده أو مكاتبه لم يجز وعليه
 الإعادة في قولهم جميعا ولو ظهر أنه مستعاه لم يجز عند أبي حنيفة لأنه بمنزلة المكاتب عنده وعندهما يجوز لأنه حر
 عليه دين وجه قوائى يوسف أن هذا مجتهد ظهر خطأه بيقين فبطل اجتهاده وكذا لو تحرى في ثياب أو أواني وظهر خطأه
 فيها وكذا لو صرف ثم ظهر أنه عبده أو مديرة أو أم وولده أو مكاتبه ولهما أنه صرف الصدقة إلى من أمر بالصرف
 إليه فيخرج عن الهدية كما إذا صرف ولم يظهر حاله بخلافه ودلالة ذلك أنه مأمور بالصرف إلى من هو محل عنده وفي
 ظنه واجتهاده لا على الحقيقة إذ لا علم له بحقيقة الغنا والفقر لعدم إمكان الوقوف على حقيقتهم ما وقد صرف إلى
 من أدى اجتهاده أنه محل فقد أتى بالمأمور به فيخرج عن الهدية بخلاف الثياب والأواني لأن العلم بالثوب الظاهر
 والماء الظاهر يمكن فلم يأت بالمأمور به فلم يجز وبخلاف ما إذا ظهر أنه عبده لأن الوقوف على ذلك بأمارات تدل
 عليه يمكن على أن معنى صرف الصدقة وهو التقليد هناك لا يتصور لاستحالة تقليد الشيء من نفسه وقوله ظهر
 خطأه بيقين ممنوع وإنما يكون كذلك إن لو قلنا أنه صار محل الصدقة باجتهاده فلا نقول كذلك بل المحل المأمور
 بالصرف إليه شرعا حالة الاشتباه وهو من وقع عليه التصريح وعلى هذا يظهر خطأه ولهما في الصرف إلى ابنه وهو
 لا يعلم به الحديث المشهور وهو ما روى ابن زيد بن معن دفع صدقته إلى رجل وأمره بأن يأتى المسجد ليلا فيتصدق
 بها فدفعها إلى ابنه معن فمما أصبح رآها في يده فقال له لم أردك بها فاختصها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
 يا معن لك ما أخذت ويا زيد لك ما نويت والله أعلم

فصل في ما أحولان الحول فليس من شرائط جواز أداء الزكاة عند عامة العلماء وعند مالك من شرائط الجواز
 فيجوز تحجيل الزكاة عند عامة العلماء خلافاً لمالك والكلام في التحجيل في مواضع في بيان أصل الجواز وفي بيان

شرائطه وفي بيان حكم المعجل اذ لم يقع زكاة اما الاول فهو على الاختلاف الذي ذكرنا وجه قول مالك ان اداء الزكاة
 اداء الواجب واداء الواجب ولا وجوب لا يصدق ولا وجوب قبل الحل لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا زكاة
 في مال حتى يحول عليه الحل ولنا ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اسألف من العباس زكاة سنتين
 وادنى درجات فعل النبي صلى الله عليه وسلم الجواز واما قوله ان اداء الزكاة اداء الواجب ولا وجوب قبل حلول
 الحل فالجواب عنه من وجهين أحدهما ممنوع انه لا وجوب قبل حلول الحل بل الوجوب ثابت قبله لوجود
 سبب الوجوب وهو ملك نصاب كامل تام أو فاضل عن الحاجة الأصلية للحصول الغنائه ولو وجوب شكر نعمة
 المال على ما ينالها فمما تقدم ثم من المشايخ من قال بالوجوب توسعاً وتأخيراً لاداء الى مدة الحل ترفها وتيسيراً على
 أرباب الأموال كالدين المؤجل فاذا عجل فلم يترفع فيسقط الواجب كما في الدين المؤجل فمنهم من قال بالوجوب لكن
 لا على سبيل التأكيد وانما يتأكد كدالوجوب باسخر الحل ومنهم من قال بالوجوب في أول الحل لكن بطريق
 الاستناد وهو أن يجب أولاً في آخر الحل ثم يستند الوجوب الى أوله لاستناد سببه وهو كون النصاب حولياً فيكون
 التعجيل اداء بعد الوجوب لكن بالطريق الذي قلنا فيقع زكاة والثاني ان سلمنا انه لا وجوب قبل الحل لكن سبب
 الوجوب موجود وهو ملك النصاب ويجوز اداء العبادة قبل الوجوب بعد وجود سبب الوجوب كاداء الكفارة
 بعد الجرح قبل الموت وسواء عجل عن نصاب واحد أو اثنين أو أكثر من ذلك مما يستفاده في السنة عند
 أصحابنا الثلاثة وعند من لا يجوز الا عن النصاب الموجود حتى لو كان له ما تدارههم فجعل زكاة الألف وذلك
 خمسة وعشرون ثم استفاد ما لا يجوز في ذلك المال حتى صار ألف درهم فتم الحل وعنده الفادرهم جاز عن الكل
 عندنا وعند من لا يجوز الا عن المائتين وجه قوله ان التعجيل مما سوى المائتين تعجيل قبل وجود السبب
 فلا يجوز كالمعجل قبل ملك المائتين ولنا ان ملك النصاب موجود في أول الحل والمستفاد على ملك النصاب في
 الحل كالموجود من ابتداء الحل بدليل وجوب الزكاة فيه عند حلول الحل فلم يجعل كالموجود في أول الحل
 لما وجبت الزكاة فيه لقوله صلى الله عليه وسلم لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحل وإذا كان كذلك جعلت الألف
 كلها كانت موجودة في ابتداء الحل ليصير مؤدياً بعد وجود الألف تقدير الجواز والله أعلم

فصل في شرائط الجواز الثلاثة أحدها كمال النصاب في أول الحل والثاني كماله في آخر الحل
 والثالث ان لا ينقطع النصاب فيما بين ذلك حتى لو عجل وله في أول الحل أقل من النصاب ثم كل في آخره
 تم الحل والنصاب كامل لم يكن المعجل زكاة بل كان تطوعاً وكذا المعجل والنصاب كامل ثم هلك نصفه من لاقته الحل
 والنصاب غير كامل لم يجز التعجيل وانما كان كذلك لان المعجل كمال النصاب في طرفي الحل ولان سبب الوجوب
 هو النصاب فأحد الطرفين حال انعقاد السبب والطرف الآخر حال الوجوب أو حال تأكد الوجوب بالسبب وما
 بين ذلك ليس بحال انعقاد ولا حال الوجوب اذ تأكد الوجوب بالسبب فلا معنى لاشتراط النصاب عنده ولان
 في اعتبار كمال النصاب فيما بين ذلك حرجان العبار يحتاجون الى النظر في ذلك كل يوم وكل ساعة وفيه من الحرج
 ما لا يخفى ولا حرج في مراعاة الكمال في أول الحل وآخره وكذلك حرجت عادة العبار بتعرف رؤوس أموالهم في
 أول الحل وآخره ولا يلتفتون الى ذلك في أثناء الحل الا أنه لا بد من بقاء شيء من النصاب وان قل في أثناء الحل
 ليضم المستفاد اليه ولانه اذا هلك النصاب الاول كانه فقد انقطع حكم الحل فلا يمكن ابقاء المعجل زكاة فيقع تطوعاً
 ولو كان له نصاب في أول الحل فعجل زكاته وانتقص النصاب ولم يستفد شيئاً حتى حال الحل والنصاب ناقص لم يجز
 التعجيل ويقع المؤدى تطوعاً ولا يعتبر المعجل في تمام النصاب عندنا وعند الشافعي بكل النصاب بالمعجل ويقع زكاة
 وصورته اذا عجل خمسة عن مائتين ولم يستفد شيئاً حتى حال الحل وعنده مائة وخمسة وتسعون أو عجل شاة من
 أربعين خال عليها الحل وعنده تسعة وثلاثون لم يجز التعجيل عندنا وعندنا جائز وجه قوله ان المعجل وقع زكاة
 عن كل النصاب فيعبر في تمام النصاب ولنا ان المؤدى مال أزال ملكه عنه بنية الزكاة فلا يكفل به النصاب كالمؤدى

هالك في بدا الامام ولو استفاد خمسة في آخر الحول جاز ان تعجيل لوجود كمال النصاب في طرفي الحول ولو كان له مائتا درهم فعجل زكاة خمسة فانتقص النصاب ثم استفاد ما يكمل به النصاب بعد الحول في أول الحول الثاني وتم الحول الثاني والنصاب كامل فعليه الزكاة للحول الثاني وما يعمل يكون تاما لانه عجل للحول الاول ولم يجب عليه الزكاة للحول الاول لتقصان النصاب في آخر الحول ولو كان له مائتا درهم فعجل خمسة منها ثم تم الحول والنصاب ناقص ودخل الحول الثاني وهو ناقص ثم تم الحول الثاني وهو كامل لا يجزي الخمسة عن السنة الاولى ولا عن السنة الثانية لان في السنة الاولى كان النصاب ناقصا في آخرها وفي السنة الثانية كان ناقصا في أولها فلم يجب الزكاة في السنتين فلا يصح المؤدى زكاة عنها ولو كان له مائتا درهم فحال الحول وأدى خمسة منها حتى انتقص منها خمسة ثم انه عجل عن السنة الثانية خمسة حتى انتقص منها خمسة أخرى فصار المال مائة وتسعين ثم الحول الثاني وقد استفاد عشرة حتى حال الحول على المائتين ذكر في الجامع أن الخمسة التي عجل للحول الثاني جائزة طعن عيسى ابن أبان وقال ينبغي أن لا تجزئه هذه الخمسة عن السنة الثانية لان الحول الاول لم يتم وحيث الزكاة وصارت خمسة من المائتين واجبة ووجوب الزكاة يمنع وجوب الزكاة فانعقد الحول الثاني والنصاب ناقص فكان تعجيل الخمسة عن السنة الثانية تعجيلا ل حال نقصان النصاب فلم يجز والجواب أن الزكاة تجب بعد تمام السنة الاولى ونظام السنة الاولى يتعقبه الجزء الاول من السنة الثانية والوجوب ثبت مقارنا لذلك الجزء والنصاب كان كاملا في ذلك الوقت ثم انتقص بعد ذلك وهو حال وجود الجزء الثاني من السنة الثانية فكان ذلك نقصان النصاب في انشاء الحول ولا عبرة به عند وجود الكمال في طرفيه وقد وجد ههنا جازا تعجيل لوجود حال كمال النصاب

فصل وأما حكم المعجل اذا لم يقع زكاة أنه ان وصل الى يد الفقير يكون تطوعا سواء وصل الى يده من يد رب المال أو من يد الامام أو نائبه وهو الساعي لانه حصل أصل القربة وانما التوقف في صفة القرضية وصدقة التطوع لا يحتمل الرجوع فيها بعد وصولها الى يد الفقير وان كان المعجل في بدا الامام قائمالة أن يسترده لانه لم يصل الى يد الفقير لم يتم الصرف لان بد المصدق في الصدقة المعجلة بد المالك من وجه لانه مخير في دفع المعجل اليه وان كان يد الفقير من وجه من حيث انه يقبض له فلم يتم الصرف فلم تقع صدقة أصلا وان هلك في يده لا يضمن عندنا وقال الشافعي ان استلف الامام بغير مسألة رب المال ولا أهل السهمان يضمن وهذا فاسد لان الضمان انما يجب على الانسان بفعله وفعله الاخذ وانه ما ذون فيه فلا يصلح سببا لوجوب الضمان والهلاك ليس من صنعه بل هو محض صنع الله تعالى اعنى مصنوعه ولو دفع الامام المعجل الى فقير فأبسر الفقير قبل تمام الحول أو مات أو ارتد جاز عن الزكاة عندنا وقال الشافعي يسترده الامام الا أن يكون يساره من ذلك المال وجهه قوله أن كون المعجل زكاة انما ثبت عند تمام الحول وهو ليس محل الصرف في ذلك الوقت فلا يقع زكاة الا اذا كان يساره من ذلك المال لانه حينئذ يكون أصلا فلا يقطع التسبغ عن أصله ولنا أن الصدقة لاقت كف الفقير فو قعت موقعها فلا تتغير بالغنا الحادث بعد ذلك كما اذا دفعها الى الفقير بعد حول الحول ثم أبسر ولو عجل زكاة ماله ثم هلك المال لم يرجع على الفقير عندنا وقال الشافعي يرجع عليه اذا كان قال له انها معجلة وهذا غير سديد لان الصدقة وقعت في محل الصدقة وهو الفقير بنية الزكاة فلا يحتمل الرجوع كما اذا لم يقل انها معجلة ولو كان له درهم أو دينار أو عرض للتجارة فعجل زكاة جنس منها ثم هلك بعض المال جاز المعجل عن الباقي لان الكل في حكم مال واحد بدليل أنه يضم البعض الى البعض في تكميل النصاب فكانت نية التعيين في التعجيل لغوا كالمال له ألف درهم فعجل زكاة المائتين ثم هلك بعض المال وهذا بخلاف السوائم المختلفة بأن كان له خمس من الابل وأر بعون من الغنم فعجل شاة عن خمس من الابل ثم هلك الابل لان المعجل لا يجوز عن زكاة الغنم لانها مالان مختلفان صورة ومعنى فكان نية التعيين صحيحة فالتعجيل عن أحدهما لا يقع عن الآخر والله أعلم

فصل وأما بيان ما يسقطها بعد وجوبها فاسقطها بعد الوجوب أحد الاشياء الثلاثة منها هلاك

النصاب بعد الحول قبل الفكن من الاداء وبعده عندنا وعند الشافعي لا يسقط بالهلاك بعد الفكن والمسئلة قد مضت ومنها الردة عندنا وقال الشافعي الردة لا تسقط الزكاة الواجبة حتى لو أسلم لا يجب عليه الاداء عندنا وعند غيره يجب وجه قوله أن المرتد قادر على اداء ما يجب عليه لكن بتقديم شرطه وهو الاسلام فاذا أسلم وجب عليه الاداء كما حدث والجنب اتم ما قادران على اداء الصلاة لكن بواسطة الطهارة فاذا وجدت الطهارة يجب عليهما الاداء كذا هذا ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله ولان المرتد ليس من أهل اداء العبادة فلا يكون من أهل وجوبه فاسقط عنه بالردة وما ذكر أنه قادر على الاداء بتقديم شرطه وهو الاسلام كلام فاسد لما فيه من جعل الاصل تبعه وجعل التبع أصلا لم يتبعه على ما بيننا فيما تقدم ومنها موت من عليه الزكاة من غير وصية عندنا وعند الشافعي لا تسقط وجملة الكلام فيه أن من عليه الزكاة اذا مات قبل ادائها فلا يتحول امانه كان أوصى بالاداء واما ان كان لم يوص فان كان لم يوص تسقط عنه في أحكام الدنيا حتى لا تؤخذ من تركته ولا يؤمر الوصي او الوارث بالاداء من تركته عندنا وعند غيره تؤخذ من تركته وعلى هذا الخلاف اذا مات من عليه صدقة الفطر أو الصدقات أو الكفارات أو الصوم أو الصلاة أو النفقات أو الخراج أو الجزية لانه لا يستوفى من تركته عندنا وعند غيره يستوفى من تركته وان مات من عليه العشر فان كان الخراج قائما فلا يسقط بالموت في ظاهر الرواية وروى عبد الله بن المبارك عن أبي حنيفة أنه يسقط ولو كان استهلك الخراج حتى صار دينافي ذمته فهو على هذا الخلاف وان كان أوصى بالاداء لا يسقط ويؤدي من ثلث ماله عندنا وعند الشافعي من جميع ماله والكلام فيه بناء على أصلين أحدهما ما ذكرناه فيما تقدم وهو أن الزكاة عبادة عندنا والعبادة لا تتأدى الا باختيار من عليه اما بما شترته بنفسه أو بأمره أو انابته غيره فيقوم النائب مقامه فيصير مؤديا بيد النائب واذا أوصى فقدينا وبالأوصى فلم ينب فلو جعل الوارث نائبا عنه شرعا من غير انابته لكان ذلك انابته جبرية والجبر يناقض العبادة اذ العبادة فعل بآنية العبد باختياره ولهذا قلنا انه ليس للامام أن يأخذ الزكاة من صاحب المال من غير اذنه جبراً ولو أخذ لا تسقط عنه الزكاة والثاني أن الزكاة وجبت بطريق الصلة الا ترى أنه لا يقابلها عوض مالي والصلوات تسقط بالموت قبل التسليم والعشر مؤنة الارض وكما ثبت ثبت مشتركا لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا من طبيات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الارض أضاف المخرج الى الكل الاغنياء والفقراء جميعا فاذا ثبت مشتركا فلا يسقط بموته وعند الزكاة حق العبد وهو الفقير فاشبهه سائر الديون وانما لا تسقط بموت من عليه كذا هذا ولومات من عليه الزكاة في خلال الحول ينقطع حكم الحول عندنا وعند الشافعي لا ينقطع بل يبنى الوارث عليه فاذا تم الحول أدى الزكاة والكلام فيه أيضا منبني على ما ذكرناه وهو أن الزكاة عبادة عندنا فيعتبر فيه جانب المؤدى وهو المالك وقد زال ملكه بموته فينقطع حوله وعند غيره ليست بعبادة بل هي مؤنة المالك فيعتبر قيام نفس المالك وانه قائم اذا الوارث بخلاف المورث في عين ما كان للمورث والله تعالى أعلم

فصل في امار كذا الزروع والثمار وهو العشر فالكلام في هذا النوع أيضا يقع في مواضع في بيان فرضيته وفي بيان كيفية الفرضية وفي بيان سبب الفرضية وفي بيان شرائط الفرضية وفي بيان القدر المقرض وفي بيان صفته وفي بيان من له ولاية الاخذ وفي بيان وقت الفرض وفي بيان ركنه وفي بيان شرائط الركن وفي بيان ما يسقطه وفي بيان ما يوضع في بيت المال من الاموال وفي بيان مصارفها أما الاول فالدليل على فرضيته الكتاب والسنة والاجماع والمعقول أما الكتاب فنقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده قال عامة أهل التأويل ان الحق المذكور هو العشر ونصف العشر فان قيل ان الله تعالى أمر بآتائه الحق يوم الحصاد ومعلوم أن الزكاة الحبوب لا يخرج يوم الحصاد بل بعد التنقية والكيل ليظهر مقدارها فيخرج عشرها فدل أن المراد به غير العشر فالجواب أن المراد منه والله أعلم وآتوا حقه الذي يجب فيه يوم حصاده بعد التنقية فكان اليوم ظرفا للحق لا للآتاء على أن عند أبي حنيفة يجب العشر في الخضر اوت وانما يخرج الحق منها يوم الحصاد وهو التقطع ولا ينتظر شي آخر فثبت أن الآية في العشر الا أن مقدار

هـ - هذا الحق غير مبين في الآية فكانت الآية بجملة في حق المقدار ثم صارت مفسرة ببيان النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر كقوله تعالى وآتوا الزكاة أنها جملة في حق المقدار فينبه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله في مائتي درهم خمسة دراهم فصار مفسرا كذا هذا وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا من طبيبات ما كسبتم وبما أخرجنا لكم من الأرض وفي الآية دلالة على أن الفقراء حقا في المخرج من الأرض حيث أضاف المخرج إلى السكك فدل على أن الفقراء في ذلك حقا كما أن للاغنياء فيعدل على كون العشر حق الفقراء ثم عرف مقدار الحق بالسنة وأما السنة فأروينا وهو قوله صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر وأما الاجماع فلأن الأمة أجمعت على فرضية العشر وأما المعقول فعلى نحو ما ذكرنا في النوع الأول لأن استخراج العشر إلى الفقير من باب شكر النعمة وإقدار العاجز وتقويته على القيام بالفرائض ومن باب اظهار النفس عن الذنوب وترتيبها وكل ذلك لازم عقل لا شرعا والله أعلم

فصل في كيفية فرضية هذا النوع فعلى نحو الكلام في كيفية فرضية النوع الأول وقد مضى الكلام فيه

فصل في أسباب فرضيته فالأرض النامية بالخارج حقيقة وسبب وجوب الخراج الأرض النامية بالخارج حقيقة أو تقديرا حتى لو أصاب الخراج آفة فهلك لا يجب فيه العشر في الأرض العشرية ولا الخراج في الأرض انحرابية لقوات النماء حقيقة وتقديرا ولو كانت الأرض عشرية فتمكث من زراعتها فلم يزرع لا يجب العشر لعدم الخراج حقيقة ولو كانت أرض خراجية يجب الخراج لوجود الخراج تقديرا ولو كانت أرض الخراج زرة أو غلب عليها الماء بحيث لا يستطاع فيها الزراعة أو سبخة أو لا يصل إليها الماء فلا خراج فيه لانعدام الخراج فيه حقيقة وتقديرا وعلى هذا يخرج تعجيل العشر وأنه على ثلاثة أوجه في وجه يجوز بالأخلاف وفي وجه لا يجوز بالأخلاف وفي وجه فيه خلاف أما الذي يجوز بالأخلاف فهو أن يعجل بعد الزراعة وبعدها النبات لأنه تعجيل بعد وجود سبب الوجوب وهو الأرض النامية بالخارج حقيقة ألا ترى أنه لو فصله هكذا يجب العشر وأما الذي لا يجوز بالأخلاف فهو أن يعجل قبل الزراعة لأنه عمل قبل الوجوب وقبل وجود سبب الوجوب لانعدام الأرض النامية بالخارج حقيقة لانعدام الخراج حقيقة وأما الذي فيه خلاف فهو أن يعجل بعد الزراعة قبل النبات قال أبو يوسف يجوز وقال محمد لا يجوز وجه قول محمدان سبب الوجوب لم يوجد لانعدام الأرض النامية بالخارج لا الخراج فكان تعجيل قبل وجود السبب فلم يعجز كما لو عمل قبل الزراعة وجه قول أبي يوسف أن سبب الخروج موجود وهو الزراعة فكان تعجيل بعد وجود السبب فيجوز وأما تعجيل عشر التمار فإن عمل بعد طلوعها جاز بالاجماع وإن عمل قبل الطلوع ذكر الكرخي أنه على الاختلاف الذي ذكرنا في الزرع وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي أنه لا يجوز في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف أنه يجوز وجعل الأشجار للثمار بمنزلة الساق للحبوب وهذا يجوز التعجيل كذا ههنا ووجه الفرق لأبي حنيفة ومحمدان الشجر ليس عمل لوجوب العشر لأنه حطب ألا ترى أنه لو قطعه لا يجب العشر فاما ساق الزرع فعمل بدليل أنه لو قطع الساق قبل أن ينبت الحبوب يجب العشر ويجوز تعجيل الخراج والحزبية لأن سبب وجوب الخراج الأرض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من الزراعة لا حقيقة فاو قد وجد التمكن وسبب وجوب الجزية كونه ذميا وقد وجد والله أعلم

فصل في أمثرائط الفرضية في بعضها شرط الأهلية وبعضها شرط الأهلية أما شرط الأهلية فتوعان أحدهما الإسلام وأنه شرط ابتداء هذا الحق فلا يتدأ به هذا الحق الأعلى مسلم بالأخلاف لأن فيه معنى العبادة والكافر ليس من أهل وجوبها ابتداء فلا يتدأ به عليه وكذا لا يجوز أن يتحول إليه في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد يجوز حتى إن الذي لو اشترى أرض عشر من مسلم فعليه الخراج عنده وعند أبي يوسف عليه عشران

وعند محمد عليه عشر واحد وجه قول محمدان الاصل ان كل أرض ابتدئت بضرب حق عليها أن لا يتبدل الحق
 بتبدل المالك كالتخراج والجامع بينهما ان كل واحد منهما مؤنة الارض لا تعلق له بالمالك حتى يجب في أرض
 غير مملوكة فلا يختلف باختلاف المالك وأبو يوسف يقول لما وجب العشر على الكافر كما قاله محمد فالواجب
 على الكافر باسم العشر يكون مضاعفا كالواجب على التغلبي ويوضع موضع التخراج ولا في حنيفة ان العشر فيه
 معنى العبادة والكافر ليس من أهل وجوب العبادة فلا يجب عليه العشر كما لا يجب عليه الزكاة المعهودة ولهذا
 لا يجب عليه ابتداء كذا في حالة البقاء وإذا تذر اعجاب العشر عليه فلا سبيل الى أن ينتفع الذي بأرضه في دار
 الاسلام من غير حق يضرب عليها فضر بنا عليها التخراج الذي فيه معنى الصغار كما لو جعل داره بستانا واختلفت
 الرواية عن أبي حنيفة في وقت صبرورته خراجية ذكر في السير الكبير انه كما اشترى صارت خراجية وفي رواية
 أخرى لا تصير خراجية ما لم يوضع عليها التخراج وانما يؤخذ التخراج اذا مضت من وقت الشراء مدة يمكنه أن
 يزرع فيها سواء زرع أو لم يزرع كذا ذكر في العيون في رجل باع أرض التخراج من رجل وقد بقي من السنة مقدار
 ما يشتري المشتري على زرعها خراجها على المشتري وان لم يكن في ذلك القدر خراجها على البائع واختلفت الرواية
 عن محمد في موضع هذا العشر ذكر في السير الكبير انه يوضع موضع الصدقة لان قدر الواجب لم يمتد بتغير
 لا بتغير صفته ايضا وروى عنه انه يوضع موضع التخراج لان مال الصدقة لا يؤخذ فيه اكونه مالا مأخوذا من الكافر
 فيوضع موضع التخراج ولو اشترى مسلم من ذمى أرضا خراجية فعليه التخراج ولا تنقلب عشرية لان الاصل ان
 مؤنة الارض لا تتغير بتبدل المالك الا الضرورة وفي حق الذمى اذا اشترى من مسلم أرض عشر ضرورية لان
 الكافر ليس من أهل وجوب العشر فاما المسلم فن أهل وجوب التخراج في الجملة فلا ضرورة الى التغير بتبدل المالك
 ولو باع المسلم من ذمى أرضا عشرية فاخذها مسلم بالشفقة ففيها العشر لان الصدقة تتحوط الى الشفيع كانه
 باعها منه فكان انتقالا من مسلم الى مسلم وكذلك لو كان البيع فاسدا فاستردها البائع منه لفساد البيع عادت الي
 العشر لان البيع الفاسد اذا فسح يرتفع من الاصل ويصير كأن لم يكن فيرتفع باحكامه ولو وجد المشتري بها عيبا
 فعلى رواية السير الكبير ليس له أن يرد بها العيب لانها صارت خراجية بنفس الشراء غدت فيها عيب زائد في يده
 وهو موضع التخراج عليه فان العيب لكنه يرجع بمحضه العيب وعلى الرواية الاخرى له أن يرد ما لم يوضع
 عليها التخراج لعدم حدوث العيب فان ردها رضاء البائع لا تعود عشرية بل هي خراجية على حالها عند أبي
 حنيفة لان الرد رضاء البائع بمنزلة بيع جديد والارض اذا صارت خراجية لا تنقلب عشرية بتبدل المالك ولو
 اشترى التغلبي أرضا عشرية فعليه عشران في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد عليه عشر واحد اما محمد
 فقدم على أصله ان كل مؤنة ضربت على أرض انما لا تتغير بتغير حال المالك وفقهه ما ذكرنا وهما يقولان
 الاصل ما ذكره محمد لكن يجوز أن تتغير اذا وجد المغيرة وقد وجدها نوا وهو قضية عمر رضي الله عنه فانه صالح بن قنبل
 على ان يؤخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلمين بمحض من الصحابة فان اسلم التغلبي أو باعها من مسلم لم يتغير
 العشران عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف يتغير الى عشر واحد وجه قوله ان العشر بن كانا لكونه نصرا نيا تغلبي
 اذا التضعيف يختص بهم وقد بطل بالاسلام فيبطل التضعيف ولا في حنيفة ان العشر بن كانا خراجا على التغلبي
 والتخراج لا يتغير بالاسلام لما ذكرنا ان المسلم من أهل وجوب التخراج في الجملة ولا يتفرع التغير على أصل محمد
 لانه كان عليه عشر واحد قبل الاسلام والبيع من المسلم فيجب عشر واحد كما كان وهكذا ذكر الكرخي في
 مختصره ان عند محمد يجب عشر واحد وكذا الطحاوي في التغلبي يشترى أرض العشر من مسلم انه يؤخذ منه
 عشران في قولهم والصحيح ما ذكره الكرخي لما ذكرنا من أصل محمد رحمه الله ولو اشترى التغلبي أرض عشر
 فباعها من ذمى فعليه عشران لما ذكرنا ان التضعيف على التغلبي بطريق التخرج والتخراج لا يتغير بتبدل المالك
 وروى الحسن عن أبي حنيفة ان عليه التخرج لان التضعيف يختص بالتغلبي والله أعلم والثاني العلم بكونه مهر ورضا

ونعني به سبب العلم في قول أصحابنا الثلاثة خلافا لزرير والمسئلة ذكرت في كتاب الصلاة وأما العقل والبالغ
 فليسا من شرائط أهلية وجوب العشر حتى يجب العشر في أرض الصبي والمجنون لعدم قول النبي صلى الله
 عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر ولأن العشر مؤنة الأرض
 كالخراج ولهذا لا يجتمعان عندنا ولهذا يجوز للإمام أن يعديه إليه فيأخذه جبراً ويسقط عن صاحب الأرض
 كالوادي بنفسه إلا أنه إذا أدى بنفسه يقع عبادة فينال ثواب العبادة وإذا أخذه الإمام كرها لا يكون له ثواب فعل
 العبادة وإنما يكون ثواب ذهاب ماله في وجه الله تعالى بمنزلة ثواب المصائب كرها بخلاف الزكاة فإن الإمام
 لا يملك الأخذ جبراً وإنما لا تسقط الزكاة عن صاحب المال ولهذا الوات من عليه العشر والطعام قائم يؤخذ
 منه بخلاف الزكاة قائم تسقط بموت من هي عليه وكذلك الأرض ليس بشرط لوجوب العشر وإنما الشرط ملك
 الخراج فيجب في الأرض التي لا مالك لها وهي الأرض الموقوفة لعدم قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من
 طيبات ما كسبتم وما أنخرجنالك من الأرض وقوله عز وجل وآتوا حقه يوم حصاده وقول النبي صلى الله عليه
 وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر ولأن العشر يجب في الخراج لا في الأرض
 فكان ملك الأرض وعدمه بمنزلة واحدة ويجب في أرض المأذون والمكاتب لما قلنا ولو أجزأ أرضه العشرة
 فعشر الخراج على المؤاجر عنده وعندهما على المستأجر وجه قولهما ظاهر لما ذكرنا أن العشر يجب في الخراج
 والخراج ملك المستأجر فكان العشر عليه كالمستعير ولا يحنيفة أن الخراج للمؤاجر معنى لأن بدله وهو الأجرة
 له فصار كانه زرع بنفسه وفيه اشكال لأن الأجر مقابل لمنفعته لا الخراج والعشر يجب في الخراج عندهما
 والخراج يسلم للمستأجر من غير عوض فيجب فيه العشر والجواب أن الخراج في اجارة الأرض وإن كان عيننا حقيقة
 فله حكم المنفعة فيقابل الأجر فكان الخراج للأجر معنى فكان العشر عليه فإن هلك الخراج فإن كان قبل الحصاد
 فلا عسر على المؤاجر ويجب الأجر على المستأجر لأن الأجر يجب بالتمكن من الانتفاع وقد تمكن منه وإن هلك
 بعد الحصاد لا يسقط عن المؤاجر عسر الخراج لأن العشر كان يجب عليه ديناً في ذمته ولا يجب في الخراج عنده
 حتى يسقط بهلاكه فلا يسقط عنه العشر بهلاكه ولا يسقط الأجر عن المستأجر أيضاً وعند أبي يوسف ومحمد
 العشر في الخراج فيكون على من حصل له الخراج ولو هلك بعد الحصاد أو قبله هلك بما فيه من العشر ولو أعارها من
 مسلم فزرعها فالعشر على المستعير عند أصحابنا الثلاثة وعند زرير على المعير وهكذا روي عبد الله بن المبارك عن
 أبي حنيفة ولا خلاف في أن الخراج على المعير وجه قول زرير أن الأجرة تملك المنفعة بغير عوض فكان هبة المنفعة
 فاشبه هبة الزرع ولنا أن المنفعة حصلت للمستعير ضرورة ومعنى ذلك يحصل للمعير مقابلتها عوض فكان العشر على
 المستعير ولو أعارها من كافر فكذلك الجواب عندهما لأن العشر عندهما في الخراج على كل حال وعن أبي حنيفة فيه
 روايتان في رواية العشر في الخراج وفي رواية على رب المال ولو دفعها من زراعة فاما على مذهب جافالزراعة جائزة
 والعشر يجب في الخراج والخارج بينهما فيجب العشر عليهما وأما على مذهب أبي حنيفة فالزراعة فاسدة ولو كان
 يجيزها كان يجب على مذهب جميع العشر على رب الأرض إلا أن في حصته جميع العشر يجب في عينه وفي حصة
 المزارع يكون ديناً في ذمته ولو غصب غاصب أرضاً عشرية فزرعها فإن لم تنقصها الزراعة فالعشر على الغاصب في
 الخراج لا على رب الأرض لأنه لم تسلم له منفعة كافي العارية وإن نقصتها الزراعة فعلى الغاصب نقصان الأرض كأنه
 أجزأها منه وعشر الخراج على رب الأرض عند أبي حنيفة وعندهما في الخراج ولو كانت الأرض خراجية في
 الوجود كلها فخراجها على رب الأرض بالاجماع إلا في الغصب إذ لم تنقصها الزراعة فخراجها على الغاصب وإن
 نقصتها فعلى رب الأرض كأنه أجزأها منه وقال محمد بن نظر إلى نقصان الأرض وإلى الخراج فإن كان ضمان النقصان
 أكثر من الخراج فالخراج على رب الأرض يأخذ من الغاصب النقصان فيؤدي الخراج منه وإن كان ضمان
 النقصان أقل من الخراج فالخراج على الغاصب وسقط عنه ضمان النقصان ولو باع الأرض العشرية وفيها زرع

قد أدرك مع زرعه أو باع الزرع خاصة فعشره على البائع دون المشتري لأنه باعه بعد وجوب العشر وتقرره بالادراك ولو باعه أو الزرع بقل فإن فصله المشتري للحال فعشره على البائع أيضا لتقرر الوجوب في البقل بالفصل وإن تركه حتى أدرك فعشره على المشتري في قول أبي حنيفة ومحمد لقول الوجوب من السابق إلى الحب وروى عن أبي يوسف أنه قال عشر قدر البقل على البائع وعشر الزيادة على المشتري وكذلك حكم الثمار على هذا التفصيل وكذا عدم الدين ليس بشرط وجوب العشر لأن الدين لا يمنع وجوب العشر في ظاهر الرواية بخلاف الزكاة المعهودة وقد مضى الفرق فيما تقدم

فصل وأما شرائط المحلية فأنواع منها أن تكون الأرض عشرة بة فإن كانت خراجية يجب فيها الخراج ولا يجب في الخراج منها العشر فالعشر مع الخراج لا يجتمعان في أرض واحدة عندنا وقال الشافعي يجتمعان فيجب في الخراج من أرض الخراج العشر حتى قال بوجوب العشر في الخراج من أرض السواد وجه قوله أنهم أحقان مختلفان ذاتا ومجلا وسببا فلا يتدافعان أما اختلافهما إذا تافلا شذ فيه وأما المحل فلأن الخراج يجب في الذمة والعشر يجب في الخراج وأما السبب فلأن سبب وجوب الخراج الأرض التامة وسبب وجوب العشر الخراج حتى لا يجب بدونه والخراج يجب بدون الخراج وإذا ثبت اختلافهما إذا تافلا وسببا فوجوب أحدهما لا يمنع وجوب الآخر ولنا ما روى عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يجتمع عشر وخراج في أرض مسلم ولأن أحدا من أئمة العدل وولادة الجور لم يأخذ من أرض السواد عشر إلى يومنا هذا فالقول بوجوب العشر فيها يخالف الإجماع فيكون باطلا ولأن سبب وجوبهما واحد وهو الأرض التامة فلا يجتمعان في أرض واحدة كما لا يجتمع زكاتها في مال واحد وهي زكاة الساعة والتجارة والدليل على أن سبب وجوبهما الأرض التامة أنهم إذا باعوا الأرض يقولون خراج الأرض وعشر الأرض والاضافة تدل على السببية فثبت أن سبب الوجوب فيهما هو الأرض التامة إلا أنه إذا لم يزرعها وعطلها يجب الخراج لأن انعدام التمام كان لتقصير من قبله فيجعل موجودا تقدر أحيى لو كان القوات لا بتقصيره بان هلاك لا يجب وإنما لا يجب العشر بدون الخراج حقيقة لأنه متعين ببعض الخراج فلا يمكن إيجابه بدون الخراج وعلى هذا قال أصحابنا فممن اشترى أرض عشر للتجارة أو اشترى أرض خراج للتجارة فإن فيها العشر أو الخراج ولا تجب زكاة التجارة مع أحدهما هو الرواية المشهورة عنهم وروى عن محمد أنه يجب العشر والزكاة أو الخراج والزكاة وجه هذه الرواية أن زكاة التجارة تجب في الأرض والعشر يجب في الزرع وإنما مالان مختلفان فلم يجتمع الحقان في مال واحد وجه ظاهر الرواية أن سبب الوجوب في الكل واحد وهو الأرض ألا ترى أنه يضاف الكل إليها يقال عشر الأرض وخراج الأرض وكل واحد من ذلك حق الله تعالى وحقوق الله تعالى المتعلقة بالموال التامة لا يجب فيها حقان منها بسبب مال واحد كزكاة الساعة مع التجارة وإذا ثبت أنه لا يسبيل إلى اجتماع العشر والزكاة واجتماع الخراج والزكاة فيجب العشر والخراج أولى لأنهما أعم وجوبا ألا ترى أنهم لا يسقطان بعد الصبا والجنون والزكاة تسقط به فكان إيجابهما أولى وإذا عرف أن كون الأرض عشرية من شرائط وجوب العشر لا بد من بيان الأرض العشرية بوجهة الكلام فيه أن الأراضي نوعان عشرية وخراجية أما العشرية فمنها أرض العرب كلها قال محمد رحمه الله وأرض العرب من العذيب إلى مكة وعدن إلى اليمن أقصى بحر اليمن بمهرة وذكر السكرخي هي أرض الحجاز وتامة واليمن ومكة والطائف والبرية وإنما كانت هذه أرض عشرية لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين بعدهم لم يأخذوا من أرض العرب خراجا فدل أنها عشرية إذا لا أرض لا تخضع عن إحدى المؤتنتين ولأن الخراج يشبهه التي فلا يثبت في أرض العرب كما لم يثبت في رقابهم والله أعلم ومنها الأرض التي أسلم عليها أهلها طوعا ومنها الأرض التي فتحت عنوة وقهر أو قسمت بين الغانمين المسلمين لأن الأراضي لا تخضع عن مؤنة أما العشر وأما الخراج والابتداء بالعشر في أرض المسلم أولى لأن في العشر معنى العبادة وفي الخراج معنى الصغار ومنها دار المسلم إذا اتخذها بستانا لمأقلا وهذا إذا كان يسقى بماء العشر

فان كان يسقى بماء الخراج فهو خراجي وأما ما أحياه المسلم من الارض الميتة باذن الامام فقال أبو يوسف ان كانت
من حيز أرض العشر فهي عشرة وان كانت من حيز أرض الخراج فهي خراجية وقال محمدان أحياها بماء السماء
أو بئر استنبطها أو بماء الأنهار العظام التي لا تملك مثل دجلة والفرات فهي أرض عشر وان شق لها نهر من أنهار
الاعاجم مثل نهر الملك ونهر رزدجرد فهي أرض خراج وجه قول محمدان الخراج لا يشهد بأرض المسلم لما فيه من معنى
الصغار كالماء الا اذا التزمه فاذا استنبط عيناً وحفر بئراً وأحياها بماء الأنهار العظام فلم يلتزم الخراج فلا يوضع عليه
واذا أحياها بماء الأنهار المملوكة فقد التزم الخراج لان حكم التي يتعلق بهذه الأنهار فصار كأنه اشترى أرض الخراج
ولا يبي يوسفان حيز التي في حكم ذلك التي لانه من توابع كرم الدار من توابع الدار حتى يجوز الانتفاع به ولهذا
لا يجوز احياها ما في حيز القرية لسكونه من توابع القرية فكان حق الاهل القرية وقياس قول أبي يوسف أن
تكون البصرة خراجية لانها من حيز أرض الخراج وان أحياها المسلمون الا انه ترك القياس باجماع الصحابة رضي
الله عنهم حيث وضعوا عليها العشر وأما الخراجية فمنها الاراضي التي قصت عنوة وقهر اثنى الامام عليهم وتركها في
يد اربابها فانه يضع على جماعتهم الجزية اذا لم يسلموا وعلى اراضيهم الخراج أسلموا ولم يسلموا وأرض السواد كلها
أرض خراج وحد السواد من العذيب الى عقبة حلوان ومن العلف الى عبادان لان عمر رضي الله عنه لما فتح تلك
البلاد ضرب عليها الخراج معض من الصحابة رضي الله عنهم فانفذ عليهم احدىثة بن العيمان وعثمان بن حنيف
فصاحاها ووضعوا عليها الخراج ولان الحاجة الى ابتداء الاجاب على الكافر والابتداء بالخراج الذي فيه معنى الصغار
على الكافر أولى من العشر الذي فيه معنى العبادة والكافر ليس بأهل لها وكان القياس أن تكون مكة خراجية لانها
قصت عنوة وقهر وتركت على أهلها ولم تقسم لكننا تركنا القياس بفعل النبي صلى الله عليه وسلم حيث لم يضع
عليها الخراج فصار مكة مخصوصة بذلك تعظيماً للحرم وكذا اذا من عليهم وصالحهم من جماجمهم وأراضيهم على
وظيفة معلومة من الدراهم أو الدينار أو نحو ذلك فهي خراجية لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صالح
نصارى بني نجران من جزية رؤسهم وخراج أراضيهم على أني حلة وفي رواية على أني وماتى حلة تؤخذ منهم في
وقتين لكل سنة نصفها في رجب ونصفها في المحرم وكذا اذا أجالهم ونقل اليها قوما آخرين من أهل الذمة
لانهم قاموا مقام الاولين ومنها أرض نصارى بني تغلب لان عمر رضي الله عنه صالحهم على أن يأخذ من أراضيهم
العشر مضاعفاً وذلك خراج في الحقيقة حتى لا يتغير بتغير حال المالك كالخراجي ومنها الارض الميتة التي أحياها
المسلم وهي نقي بماء الخراج وماء الخراج هو ماء الأنهار الصغار التي حفرتها الاعاجم مثل نهر الملك ونهر رزدجرد
وغير ذلك مما يدخل تحت الابدى وماء العيون والقنوات المستنبطة من مال بيت المال وماء العشر هو ماء السماء
والآبار والعيون والأنهار العظام التي لا تدخل تحت الابدى كسيحون وجيصون ودجلة والفرات ونحوها اذا
لا سيال الى اثبات اليد عليها وادخالها تحت الحماية وروى عن أبي يوسف ان مياه هذه الأنهار خراجية لا مكان
اثبات اليد عليها وادخالها تحت الحماية في الجبله بشد السفن بعضها على بعض حتى تصير شبه القنطرة ومنها أرض
الموات التي أحياها ذمي وأرض الغنصية التي رضعها الامام لذمي كان يقاتل مع المسلمين ودار الذمي التي اتخذها
بنائنا أو كمالنا ذكراً ان عند الحاجة الى ابتداء ضرب المؤنة على أرض الكافر الخراج أولى لما بيننا ومنها أي من
شرايط المحلية وجود الخراج حتى ان الارض لو لم تخرج شيئاً لم يجب العشر لان الواجب جزء من الخراج واجباب
جزء من الخراج ولا خراج بحال ومنها أن يكون الخراج من الارض مما يقصد بزراعته غناء الارض وتستغل
الارض به عادة فلا عشر في الحطب والحشيش والقصب الفارسي لان هذه الاشياء لا تستغنى بها الارض
ولا تستغل بها عادة لان الارض لا تنمو بهابل تفسد فلم تكن غناء الارض حتى قالوا في الارض اذا اتخذها
مقصبه وفي شجره الخلف التي يقطع في كل ثلاث سنين أو أربع سنين انه يجب فيها العشر لان ذلك غلة وافرة
ويجب في قصب السكر وقصب النيرة لانه يطلب بهما غناء الارض فوجد شرط الوجوب فيجب فاما كون

الخارج مما له ثمرة باقية فليس بشرط لوجوب العشر بل يجب سواء كان الخارج له ثمرة باقية أو ليس له ثمرة باقية
 وهي الخضراوات كالبقول والرطاب والتباج والقثاء والبصل والثوم ونحوها في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف
 ومحمد لا يجب الا في الجبوب وماله ثمرة باقية واحتجاج عماري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ليس في
 الخضراوات صدقة وهذا نص ولا في حنيفة قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما
 أخرجنا لكم من الارض وأحق ما تناوله هذه الآية بالخضراوات لانها هي المخرجة من الارض حقيقة وأما الجبوب
 فانها غير مخرجة من الارض حقيقة بل من المخرج من الارض ولا يقال المراد من قوله تعالى ومما أخرجنا لكم من
 الارض أي من الاصل الذي أخرجنا لكم كفي قوله تعالى قد أنزلنا عليكم لباسا يواري سوءتكم أي أنزلنا الاصل
 الذي يكون منه اللباس وهو الماء لا عين اللباس اذا اللباس كاهو غير منزل من السماء وكقوله تعالى خلقكم من تراب
 خلق أصلكم وهو آدم عليه السلام كذا هذا لانا نقول الحقيقة ما قلنا والاصل اعتبار الحقيقة ولا يجوز العدول عنها
 الا بدليل قام دليل العدول هناك فيجب العمل بالحقيقة فيما وراءه ولا فيما قاله أبو حنيفة عملا بحقيقة الاضافة
 لان الاخراج من الارض والانباء محض صنع الله تعالى لا صنع للعبد فيه الا ترى الى قوله تعالى أفرايتهم ما يخرجون
 أنتم تزرعونهم أم نحن الزارعون فاما بعد الاخراج والانباء فله عيب فيه صنع من السقي والحفظ ونحو ذلك فكان
 الحمل على النبات عملا بحقيقة الاضافة أولى من الحمل على الجبوب وقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده والحصاد
 القطع وأحق ما يجعل الحق عليه الخضراوات لانها هي التي يجب اتياء الحق منها يوم القطع وأما الجبوب فيتأخر
 الا تياء فيها الى وقت التنقية وقول النبي صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية ففيه
 نصف العشر من غير فصل بين الجبوب والخضراوات ولان سبب الوجوب هو الارض النامية بالخارج والقثاء
 بالخضراوة بلغ لان ربهما أو فورا أما الحديث فغريب فلا يجوز تخصيص الكتاب والخبر المشهور بعمله أو يجعل على
 الزكاة أو يجعل قوله ليس في الخضراوات صدقة على انه ليس فيها صدقة تؤخذ بل أربابهم اهم الذين يردونها بانفسهم
 فكان هذان في ولاية الاخذ للامام وبه تقول والله اعلم وكذا النصاب ليس بشرط لوجوب العشر فيجب العشر
 في كبر الخراج وقيل ولا يشترط فيه النصاب عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد لا يجب فيما دون خمسة أوسق
 اذا كان مما يدخل تحت الكيل كالحنطة والشعير والذرة والارز ونحوها او الوسق ستون صاعا بصاع النبي صلى الله
 عليه وسلم والصاع عمانية أرتال جلتم انصف من وهو أربع أمنان فيكون جمته أفا ومائتي من وقال أبو يوسف
 الصاع خمسة أرتال وثلاث رطل واحتجاج في المسئلة عماري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ليس فيما دون
 خمسة أوسق صدقة ولا في حنيفة عموم قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا
 لكم من الارض وقوله عز وجل وآتوا حقه يوم حصاده وقول النبي صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر
 وما سقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر من غير فصل بين القليل والكثير ولان سبب الوجوب وهي الارض
 النامية بالخارج لا يوجب التفصيل بين القليل والكثير وأما الحديث فالجواب عن التعلق به من وجهين أحدهما انه
 من الآحاد فلا يقبل في معارضة الكتاب والخبر المشهور فان قيل ما تلونتم من الكتاب وورثتم من السنة يقتضيان
 الوجوب من غير التعرض لمقدار الموجب منه ومارو يناقض المقتضى المقدار فكان بيانا للمقدار ما يجب فيه العشر
 والبيان بخبر الواحد جاز كبيان المحمل والمتشابه فالجواب انه لا يمكن حمله على البيان لان ما تمسكنا به عام يتناول
 ما يدخل تحت الوسق وما لا يدخل ومارو يتم من خبر المقدار خاص فيما يدخل تحت الوسق فلا يصلح بيانا للمقدار
 الذي يجب فيه العشر لان من شأن البيان أن يكون شاملا لجميع ما يقتضى البيان وهذا ليس كذلك على ما بينا فعلم
 انه لم يرد مورد البيان والثاني ان المراد من الصدقة الزكاة لان مطلق اسم الصدقة لا ينصرف الا الى الزكاة المعهودة
 ونحن به تقول ان ما دون خمسة أوسق من طعام أو تمر أو تجارة لا يجب فيه الزكاة ما لم يبلغ قيمتها مائتي درهم أو يحتمل
 الزكاة فيصم عليها عملا بالدلائل بقدر الامكان ثم تذكر فروع مذهب أبي يوسف ومحمد في فصل الخلف ومافيه

من الخلاف بينهم في ذلك والوفاق فنقول عندهما يجب العشر في العنب لان المجفف منه يبقى من سنة الى سنة وهو الزبيب فيحصر العنب جافا فان بلغ مقدار ما يجبي منه الزبيب خمسة اوسق يجب في عنبه العشر او نصف العشر والافلاشي فيه وروى عن محمد بن العنب اذا كان رقيقا يصلح له الماء ولا يجبي منه الزبيب فلاشي فيه وان كثرا لان الوجوب فيه باعتبار حال الجفاف وكذا قال ابو يوسف في سائر الثمار اذا كان يجبي منها ما يبقى من سنة الى سنة بالتجفيف انه يحصر ذلك جافا فان بلغ نصابا وجب والا فلا كالنبيذ والاحماض والسكرى والخوخ ونحو ذلك لانها اذا جفقت تبقى من سنة الى سنة فكانت كالزبيب وقال محمد لا عشر في النبيذ والاحماض والسكرى والخوخ والتفاح والمنهش والتبغ والتوت والموز والخروب لانها وان كان يتفجع بها بعضها بالتجفيف وبعضها بالتشبيب والتجفيف فلا تنفع بها هذا الطريق ليس بغالب ولا يفعل ذلك عادة ويجب العشر في الجوز واللوز والنسحق لانها تبقى من السنة الى السنة وغلب الانتفاع بالخلاف منها فاشبهت الزبيب وروى عن محمد بن العنب في البصل العشر لانه يبقى من سنة الى سنة ويدخل في الكيل ولا عشر في الآس والورد والوسحة لانها من الرياحين ولا يعم الانتفاع بها واما الخناء فقال ابو يوسف فيه العشر وقال محمد لا عشر فيه لانه من الرياحين فاشبه الآس والورد ولا يي يوسف انه يدخل تحت الكيل وينتفع به منفعة عامة بخلاف الآس والصفرة والكتان اذا بلغ القرطم والحب خمسة اوسق وجب فيه العشر لان المقصود من زراعتها الحب والحب يدخل تحت الوسق فيعتبر فيه الاوسق فاذا بلغ ذلك يجب العشر ويجب في الصفرة والكتان ايضا على طريق التبغ وقالوا في بز القنب اذا بلغ خمسة اوسق ففيه العشر لانه يبقى ويقصد بالزراعة والانتفاع به عام ولاشي في القنب لانه لهما الشجر فاشبه لهما سائر الاشجار ولا عشر فيه فكذا فيه وقالوا في حب الصنوبر اذا بلغ الاوسق ففيه العشر لانه يقبل الادخار ولاشي في خشبه كالأشياء في خشب سائر الشجر ويجب في السكر او يا والكزبرة والكمون والخردل لما قلنا ولا يجب في السعتر والثونيز والحلبة لانها من جملة الادوية فلا يعم الانتفاع بها وقصب السكر اذا كان مما يقصد منه السكر فاذا بلغ ما يخرج منه خمس افراق وجب فيه العشر كذا قال محمد لانه يبقى وينتفع به انتفاعا عاما ولاشي في البلوط لانه لا يعم المنفعة به ولا عشر في بز البطيخ والقناء والخيار والرطبة وكل بز لا يصلح للزراعة بل لا خلاف بينهما لانه لا يقصد بزراعتها نفسا بل ما يتولد منها او ذالا عشر فيه عندهما ومما يفرغ على أصله ما اذا اخرجت الارض اجناسا مختلفة كالحنطة والشعير والعدس كل صنف منها لا يبلغ النصاب وهو خمسة اوسق انه يعطى كل صنف حكم نفسه او يضم البعض الى البعض في تكيل النصاب وهو خمسة اوسق وروى محمد بن ابي يوسف انه لا يضم البعض الى البعض بل يعتبر كل جنس بانقراده ولم يرو عنه ما اذا اخرجت نوعين من جنس وروى الحسن بن زياد وابن ابي مالك عنه ان كل نوعين لا يجوز بيع احدهما بالآخر متفاضلا كالحنطة البيضاء والحمراء ونحو ذلك يضم احدهما الى الآخر سواء خرجا من ارض واحدة او اراض مختلفة ويكل به النصاب وان كانا مما يجوز بيع احدهما بالآخر متفاضلا كالحنطة والشعير لا يضم وان خرجا من ارض واحدة وتعين كل صنف منهما بانقراده ما لم يبلغ خمسة اوسق لاشي فيه وهو قول محمد وروى ابن سماعه عنه ان الفلتين ان كانتا تدر كان في وقت واحد تضم احدهما الى الأخرى وان اختلفت اجناسهما وان كانتا تدر كان في وقت واحد لا تضم وجه رواية اعتبار الادراك ان الحق يجب في المنفعة وان كانتا تدر كان في مكان واحد كانت منفتهما واحدة فلا يغير فيه اختلاف جنس الخارج كعروض التجارة في باب الزكاة واذا كان ادراهما في اوقات مختلفة فقد اختلفت منفتهما فكانا كالاجناس المختلفة وجه رواية اعتبار التفاضل وهو قول محمد انه لا عبرة لاختلاف النوع فيما لا يجوز فيه التفاضل اذا كان الجنس متصدا كالدرهم السود والبيض في باب الزكاة انه يضم احدهما الى الآخر في تكيل النصاب وان كان النوع مختلفا فاما فيما لا يجزى فيه التفاضل فاختلاف الجنس معتبر في المنع من الضم كالابل مع البقر في باب الزكاة وهو رواية محمد بن ابي يوسف وقال ابو يوسف اذا كان لرجل اراض مختلفة في رساتيق مختلفة والعامل واحد ضم الخارج من بعضها الى بعض

وكل الأوسق به وان اختلف العامل لم يكن لأحد العالمين مطالبة حتى يبلغ ما تخرج من الأرض التي في عمله خمسة
 أوسق وقال محمد اذا اتفق المالك ضم الخارج بعضه الى بعض وان اختلفت الأرضون والعمال وهذا لا يتحقق الخلف
 لان كل واحد منهما اجاب في غير ما اجاب به الآخر لان جواب أبي يوسف في سقوط المطالبة عن المالك ولم يتعرض
 لجواب الحق على المالك فيما بينه وبين الله تعالى وهو فيما بينه وبين الله تعالى الى مخاطبة بالاداء لا جتماع النصاب في
 ملكه وان سقطت المطالبة عنه وجواب محمد في وجوب الحق ولم يتعرض لمطالبة العامل فلم يتحقق الخلف بينهما وما
 يتفرع على قولهم الأرض المشتركة اذا اخرجت خمسة أوسق انه لا عشر فيها حتى تبلغ حصة كل واحد منهما
 خمسة أوسق وروى الحسن عن أبي يوسف ان في العشر وجه هذه الرواية ان المالك ليس بشرط لوجوب العشر
 بدليل انه يجب في الأرض الموقوفة وأرض المكاتب وأرض المأذون وانما الشرط كمال النصاب وهو خمسة أوسق
 وقد وجد والصحيح هو الاول لان النصاب عندهما شرط الوجوب فيه تبركاه في حق كل واحد منهما كما في مال
 الزكاة على ما بينا هذا الذي ذكرنا من اعتبار الأوسق عندهما فيما يدخل تحت الكيل واما ما لا يدخل تحت
 الكيل كالقطن والزعفران فقد اختلفا فيما بينهما قال أبو يوسف يعتبر فيه القيمة وهو ان يبلغ قيمة الخارج
 قيمة خمسة أوسق من أدنى ما يدخل تحت الوسق من الجبوب وقال محمد يعتبر خمسة أمثال أعلى ما يقدر به ذلك
 الشيء فالقطن يعتبر بالاجال فاذا بلغ خمسة أحمال يجب والا فلا ويعتبر كل حمل ثلثانه من فتكون جملته ألفا
 وخمسمائة من الزعفران يعتبر بالامان فاذا بلغ خمسة أمانان يجب والا فلا وكذلك في السكر يعتبر خمسة أمانان
 وجه قول محمد ان التقدير بالوسق في الموسوقات لكون الوسق أقصى ما يقدر به في باه وأقصى ما يقدر به في غير
 الموسوق ما ذكرنا فوجب التقدير به ولا يبي يوسف ان الاصل هو اعتبار الوسق لان النص ورد به غير انه ان لم يكن
 اعتباره صورة ومعنى يعتبر وان لم يمكن يجب اعتباره معنى وهو قيمة الموسوق واما العسل فقد ذكر القدوري
 في شرحه مختصر الكرخي عن أبي يوسف انه اعتبر فيه قيمة خمسة أوسق فان بلغ ذلك يجب فيه العشر والا فلا بناء
 على أصله من اعتبار قيمة الأوسق فيما لا يدخل تحت الكيل وماروى عنه انه يعتبر فيه خمسة أوسق فأما أراده قدر
 خمسة أوسق لان العسل لا يكال وروى عنه انه قدر ذلك بعشرة أرطال وروى انه اعتبر خمس قيرب كل قيرب تحسون
 مناف يكون جملته مائتين وخمسين منا ومحمد اعتبر فيه خمسة أفران كل فرق ستة وثلاثون رطلا فيكون ثمانية عشر منا
 فتكون جملته تسعين مائة بناء على أصله من اعتبار خمسة أمثال أعلى ما يقدر به كل شيء وذكر القاضي في شرحه مختصر
 الطحاوي ان أبا يوسف اعتبر في نصاب العسل عشرة أرطال ومحمد اعتبر خمسة أفران في رواية وخمس قيرب في
 رواية وخمسة أمانان في رواية ثم وجوب العشر في العسل مذهب اصحابنا رحمهم الله وقال الشافعي لا عشر فيه وزعم
 ان ماروى في وجوب العشر في العسل لم يثبت وجه قوله ان سبب الوجوب وهو الأرض النامية بالخارج لم يوجد لانه
 ليس من غناء الأرض بل هو متولد من حيوان فلم تكن الأرض نامية بها ونحن نقول ان لم يثبت عندك وجوب العشر
 في العسل فقد ثبت عندنا الا ترى الى ماروى ان أبا سياره جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان لي نخلا فقال
 النبي صلى الله عليه وسلم ادع عشره فقال أبو سياره اجمع الى يا رسول الله فلما هاله وروى عمرو بن شعيب عن أبيه
 عن جده ان بطنا من فهر كانوا يؤدون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من نخل لهم العشر من كل عشر قيرب قيرب
 وكان يجمع لهم واديين فلما كان عمر رضي الله عنه استعمل على ما هناك سفيان بن عبد الله الثقفي فأبوا أن يؤدوا
 اليه شيئا وقالوا انما كان شيئا تؤدونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فكتب ذلك سفيان الي عمر رضي
 الله عنه فكتب اليه عمر رضي الله عنه انما النخل ذباب غيث يسوقه الله تعالى رزقا الى من يشاء فان أدوا اليك
 ما كانوا يؤدونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحمهم وادبهم والا تغل بين الناس وبينها فأدوا اليه وعن
 أبي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب الى أهل اليمن أن يؤخذ من العسل العشر وعن عمر رضي
 الله عنه انه كان يأخذ من العسل العشر من كل عشر قيرب قيرب وكذا روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان

بفعل ذلك حين كان والباب البصرة وأما قوله ليس من عماء الأرض فنقول هو ملحق بها إنما الاعتبار بالناس أعداد الأرض لها ولأنه يتولد من أنوار الشجر فكان كالثمر ثم انما يجب العشر في العسل اذا كان في أرض العشر فاما اذا كان في أرض الخراج فلا شيء فيه لما ذكرنا ان وجوب العشر فيه لسكونه بمنزلة الثمر تولده من ازهار الشجر ولا شيء في ثمار أرض الخراج ولأن أرض الخراج يجب فيها الخراج فلو وجب العشر في العسل لاجتماع العشر والخراج في أرض واحدة ولا يجتمعان عندنا ويجب العشر في قليباء وكثيره في قول أبي حنيفة لانه ملحق بالفاء ويجري مجرى القار والنصاب ليس بشرط في ذلك عنده وعندهما شرط وقد ذكرنا اختلاف الرواية عنهما في ذلك وما يوجد في الجبال من العسل والقواكه فقد روى محمد بن عيسى عن أبي حنيفة ان فيه العشر وروى أصحاب الاملاء عن أبي يوسف انه لا شيء فيه وجه قول أبي يوسف ان هذا مباح غير ملوك فلا يجب فيه العشر كالحطب والحشيش ولا في حنيفة عمومات العشر الا ان ملك الخراج شرط ولما اخذته فقدم ملكه فصار كالوكان في أرضه والحول ليس بشرط لوجوب العشر حتى لو اخرجت الارض في السنة مرارا يجب العشر في كل مرة لأن نصوص العشر مطلقة عن شرط الحول ولأن العشر في الخراج حقيقة فيتكرر الوجوب بتكرار الخراج وكذلك خراج المقاسمة لانه في الخراج فاما خراج الوظيفة فلا يجب في السنة الا مرة واحدة لان ذلك ليس في الخراج بل في الزمة عرف ذلك بتوظيف عمر رضي الله عنه وما وظيف في السنة الا مرة واحدة

فصل وأما بيان مقدار الواجب فالكلام في هذا الفصل في موضعين أحدهما في بيان قدر الواجب من العشر والثاني في بيان قدر الواجب من الخراج اما الاول فمما ساقى عماء السماء أو سقى سبعا فقيه عشر كامل وما سقى بغرب أو دالية أو سانية فقيه نصف العشر والاصل فيه ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ما سقته السماء فقيه العشر وما سقى بغرب أو دالية أو سانية فقيه نصف العشر وعن أنس رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال فيما سقته السماء أو العين أو كان بعلا العشر وما سقى بالرشاء فقيه نصف العشر ولأن العشر وجب مؤنة الأرض فيختلف الواجب بقلة المؤنة وكثرتها ولو سقى الزرع في بعض السنة سبعا وفي بعضها بالآلة يعتبر في ذلك الغالب لان لا أكثر حكم الكل كافي السوم في باب الزكاة على ما مر ولا يجب لصاحب الأرض ما أنفق على الغلة من سقى أو عمارة أو أجر الحافظ أو أجر العمال أو نفقة البقر لقوله صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء فقيه العشر وما سقى بغرب أو دالية أو سانية فقيه نصف العشر أو وجب العشر ونصف العشر مطلقا عن احتساب هذه المؤن ولأن النبي صلى الله عليه وسلم أوجب الحق على التفاوت لتفاوت المؤن ولورفعت المؤن لارتفاع التفاوت وأما الثاني وهو بيان قدر الواجب من الخراج فالخراج نوعان وظيفة وخراج مقاسمة اما خراج الوظيفة فما وظيفه عمر رضي الله عنه ففي كل جرب أرض يبضاه تصلح للزراعة فقيز عماء يزرع فيها ودرهم القفيز صاع والدرهم وزن سبعة والجرب أرض طولها ستون ذراعا وعرضها ستون ذراعا بذر صاع كسرى يزيد على ذراع العامة بقصبة وفي جرب الرطبة خمسة دراهم وفي جرب الكرم عشرة دراهم هكذا وظيفه عمر بمحضر من الصحابة ولم يذكر عليه أحد ومثله يكون اجماعا وأما جرب الأرض التي فيها أشجار مشفرة بحيث لا يمكن زراعتها لم يذكر في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف انه قال اذا كانت الغلة ملتفة جعلت عليه الخراج بقدر ما تطبق ولا يزيد على جرب الكرم عشرة دراهم وفي جرب الأرض التي يتخذ فيها الزعفران قدر ما تطبق فينظر الى غلتها فان كانت تبلغ غلة الأرض المزروعة يؤخذ منها قدر خراج الأرض المزروعة وان كانت تبلغ غلة الرطبة يؤخذ منها قدر خراج أرض الرطبة هكذا لان معنى الخراج على العاقبة الا ترى ان حذيفة بن اليمان وعثمان ابن حنيفة رضي الله عنهما الماسحساو اد العراق بأمر عمر رضي الله عنه ووضع على كل جرب يبضاه تصلح للزراعة قفيزا ودرهما وعلى كل جرب يبضاه للرطبة خمسة دراهم وعلى كل جرب يبضاه للكرم عشرة دراهم فقال لهما عمر رضي الله عنهما لعلكما حلقا اما لا تطبق قفا لا بل حملتا ما تطبق ولوزدنا لا طاق فتدل الحديث على أن معنى

بالهلاك سواء كان قبل الوجوب أو بعده و يكون عشر الباقي فيه قل أو أكثر في قول أبي حنيفة لأن النصاب عنده ليس بشرط وكذلك عندهما إن كان الباقي نصاباً وهو خمسة أو سق وان لم يكن نصاباً لا يعتبر قدر الهالك في تكبيل النصاب في الباقي عندهما بل إن باغ الباقي بنفسه نصاباً يكون فيه العشر والأفلا هذا إذا هلك قبل الإدراك أو استهلك فاما بعد الإدراك والتنقية والجد إذا وبعد الإدراك قبل التنقية والجد إذا فان هلك سقط الواجب بلا خلاف بين أصحابنا كالزكاة تسقط إذا هلك النصاب وعند الشافعي لا تسقط وقد ذكرنا المسئلة وان هلك بعضه سقط الواجب بقدره وبقي عشر الباقي فيه قليلاً كان أو كثيراً عند أبي حنيفة لأن النصاب ليس بشرط عنده وعندهما يكمل نصاب الباقي بالهالك ويحتسب به في تمام الخمسة الاوسق وروى عن أبي يوسف انه لا يعتبر الهالك في تمام الاوسق بل يعتبر القام في الباقي فان كان في نفسه نصاباً يكون فيه العشر والأفلا وان استهلك فان استهلكه المالك ضمن عشره و يكون ديناً في ذمته وان استهلك بعضه فقد عسر المستهلك يكون ديناً في ذمته وعشر الباقي في الخارج وان استهلكه غير المالك أخذ الضمان منه وأدى عشره لأنه هلك الى خلف وهو الضمان فكان قائماً معني وان استهلك بعضه أخذ ضمانه وأدى عشر القدر المستهلك وعشر الباقي منه لما قلنا وان أكل صاحب المال من الثمر أو أطمع غيره بضم عشره و يكون ديناً في ذمته وعشر ما بقي يكون فيه وهو ذاعلى قول أبي حنيفة رحمه الله وروى عن أبي يوسف ان ما أكل أو أطمع بالمعروف لا يضمن عشره لكن يعتد به في تكبيل النصاب وهو الاوسق فاذا بلغ الكيل نصاباً أدى عشر ما بقي احتج أبو يوسف بما روى عن سهل بن أبي حنيفة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا خرصتم بخذوا ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فالربع وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان بعث أبا خبيشة خماراً صاحباً رجلاً فقال يا رسول الله ان أبا خبيشة زاد على رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابن عمك يزعم انك قد زدت عليه فقال يا رسول الله لقد تركت له قدر عريه أهله وما يطعم المساكين وما يصيب الریح فقال صلى الله عليه وسلم لم لقد زادك ابن عمك وانصفك وعنه صلى الله عليه وسلم انه قال خففوا في الخرص فان في المال العربية والوصية والمراد من العربية الصدقة أمر بالتخفيف في الخرص وبين المعنى وهو أن في المال العربية ووصية فلو ضمن عشر ما صدق أو أكل هو وأهله لم يتحقق التخفيف ولأنه لو ضمن ذلك لا يمنع من الاكل خوفاً من العشر وفيه حرج الا انه يعتد بذلك في تكبيل النصاب لأن نبي وجوب الضمان عنه تخفيفاً عليه نظراً له وفي عدم الاعتدال به في تمام الاوسق ضرره وبالفقراء وهذا لا يجوز ولا يبيح حنيفة النصوص المقتضية لوجوب العشر في كل خارج من غير فصل بين المأكول والباقي فان قيل ليس الله تعالى قال وأوحاه يوم حصاد أمر بابتداء الحلق يوم الحصاد فلا يجب الحلق فيما أخذ منه قبل الحصاد يدل عليه قرينة الآية وهي قوله تعالى كما وان نمره اذا نمره وهذا يدل على أن قدر المأكول أفضل اذ لو لم يكن أفضل لم يكن لقوله كما وان نمره اذا نمره فائدة لان كل أحد يعلم أن القرية تؤكل ولا تصلح لغير الاكل فالجواب أن الآية لازمة له لان الحصاد هو القطع فيقتضى أن كل ما قطع أخذ منه شيء نمره انخراج عشره من غير فصل بين ما اذا كان المقطوع ما كولا أو باقياً على أنا نقول بموجب الآية انه يجب ابتداء حقه يوم حصاده لكن ما حقه يوم حصاده اداء العشر عن الباقي غيب أم عن الباقي والمأكول والآية لا تعرض لشيء من ذلك فكان تمسكاً بالمسكوت وانه لا يصح وأما قوله لا بد وأن يكون لقوله تعالى كما وان نمره اذا نمره فائدة فنقول يحتمل أن يكون له فائدة سوى ما قلتم وهو اباحة الانتفاع رد الاعتقاد الكفرة تحريم الانتفاع بهذه الاشياء يجعلها الاصلام فرد ذلك عليهم بقوله عز وجل كما وان نمره اذا نمره أي انتفعوا بها ولا تضعوها بالصرف الى الاصلام ولذلك قال ولا تسرفوا انه لا يجب المسرفين وأما الاحاديث فقد قيل انها وردت قبل حديث العشر ونصف العشر فصارت منسوخة به والله اعلم

فصل في ما يبان ركن هذا النوع وشرائط الركن أما ركنه فهو التملك لقوله تعالى وأوحاه يوم

حصاده والاشياء هو التملك له تعالى وآتوا الزكاة فلا تادى بطعام الا باحسة وبماليس يتمليك رأسا من يشاء
 المساجد ونحو ذلك مما ذكرنا في النوع الاول وبماليس يتمليك من كل جسده وقد مر بيان ذلك كله وأما شرائط
 الركن فانتا ذكرناها في النوع الاول مما يرجع بعضها الى المؤدى وبعضها الى المؤدى وبهذه الى المؤدى اليه
 فلا معنى للاعادة والله تعالى أعلم

فصل وأما بيان ما يسقط بعد الوجوب فمما هلك الخارج من غير صنعه لأن الواجب في الخارج فإذا
 هلك بمالك بما فيه كهلاك نصاب الزكاة بعد الحول وهذا عندنا وعند الشافعي لا يسقط وهو على الاختلاف في
 الزكاة وقد مرّت المسئلة وإن هلك البعض يسقط الواجب بقدره ويؤدى عشر الباقي قل الباقي أو أكثر في قول
 أبي حنيفة وعندهما يعتبر قدر الهالك مع الباقي في تكيل النصاب ان بلغ نصابا يؤدى والا فلا وفي رواية عن أبي
 يوسف يعتبر بكل النصاب في الباقي بنفسه من غير ضم قدر الهالك اليه على ما مر وان استهلك فان استهلكه غير
 المالك أخذ الضمان منه وأدى عشره وان استهلك بعضه أدى عشر القدر المستهلك من الضمان وان استهلكه
 المالك أو استهلك البعض بأن أكله من عشر الهالك وصار دينيا في ذمته في قول أبي حنيفة خلافا لأبي يوسف
 وقد ذكرنا المسئلة ومنها الردة عندنا لان في العشر معنى العبادة والكافر ليس من أهل العبادة وعند الشافعي
 لا يسقط كالزكاة ومنها موت المالك من غير وصية اذا كان استهلك الخارج عندنا خلافا للشافعي كافي الزكاة
 وان كان الخارج قائما بعينه يؤدى العشر منه في ظاهر الرواية وفي رواية عن أبي يوسف يسقط بخلاف الزكاة
 وقد مضى الفرق فيما تقدم والله تعالى أعلم

فصل وهذا الذي ذكرنا حكم الخارج من الارض وأما حكم المستخرج من الارض فالكلام فيه في موضعين
 أحدهما في بيان ما فيه الخمس من المستخرج من الارض وما لا الخمس فيه والثاني في بيان من يجوز صرف الخمس
 اليه ومن له ولاية أخذ الخمس أما الاول فالمستخرج من الارض نوعان أحدهما يسمى كنزا وهو المال الذي دفنه
 بنو آدم في الارض والثاني يسمى معدنا وهو المال الذي خلقه الله تعالى في الارض يوم خلق الارض والركاز اسم
 يقع على كل واحد منهما الا أن حقيقته للمعدن واستعماله للكنز مجازا أما الكنز فلا يخلو اما أن وجد في دار
 الاسلام أو دار الحرب وكل ذلك لا يخلو اما أن يكون في أرض مملوكة أو في أرض غير مملوكة ولا يخلو اما أن يكون
 به علامة الاسلام كما هو نصف الدراهم المكتوب عليها الا الله محمد رسول الله أو غير ذلك من علامات
 الاسلام أو علامات الجاهلية من الدراهم المنقوش عليها الصم أو الصليب ونحو ذلك أو لا علامة به أصلا فان
 وجد في دار الاسلام في أرض غير مملوكة كالجبال والمغاور وغيرهما فان كان به علامة الاسلام فهو بمنزلة اللقطة
 يصنع به ما يصنع باللقطة يعرف ذلك في كتاب اللقطة لانه اذا كان به علامة الاسلام كان مال المسلمين ومال
 المسلمين لا يغنم الا انه مال لا يعرف مالكة فيكون بمنزلة اللقطة وان كان به علامة الجاهلية ففيه الخمس وأربعة
 أخماسه للواجد بخلاف المعدن على ما بين وان لم يكن به علامة الاسلام ولا علامة الجاهلية فقد قيل ان في
 زماننا يكون حكمه حكم اللقطة أيضا ولا يكون له حكم الغنمة لان عهد الاسلام قد طال فالظاهر انه لا يكون من
 مال الكفرة بل من مال المسلمين لم يعرف مالكة فيعطى له حكم اللقطة وقيل حكمه حكم الغنمة لان الكنوز غالباً
 بوضع الكفرة وان كان به علامة الجاهلية يجب فيه الخمس لما روي انه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
 الكنز فقال فيه وفي الركاز الخمس ولانه في معنى الغنمة لانه استولى عليه على طريق الفهر وهو على حكم ملك
 الكفرة فكان غنيمته فيجب فيه الخمس وأربعة أخماسه للواجد لانه أخذه بقوة نفسه وسواء كان الواجد حراً أو
 عبداً مسلماً أو ذمياً كبيراً أو صغيراً لان ما روي من الحديث لا يفصل بين وواجد وواجد ولان هذا المال بمنزلة
 الغنمة الأثرى انه واجب فيه الخمس والعبد والصبي والنبي من أهل الغنمة الا اذا كان ذلك باذن الامام وقاطعه
 على شيء فله ان يني بشرطه لقول النبي صلى الله عليه وسلم المسلمون عند شروطهم ولانه اذا قاطعه على شيء

فقد جعل المشروط أجرة عمله فيستحقه بهذا الطريق وان وجد في أرض مملوكة يجب فيه الخمس بلا خلاف
 لما روينا من الحديث ولانه مال الكفرة فاستولى عليه على طريق القهر فيخمس واختلف في الاربعه
 الاخماس قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله هي لصاحب الخطه ان كان حيا وان كان ميتا فلورثته ان عرفوا وان
 كان لا يعرف صاحب الخطه ولا ورثته تكون لاقصى مالك للأرض أو لورثته وقال أبو يوسف أربعة أخماسه لله الواجد
 وجه قوله ان هذا غنيمه ما وصلت اليها بد الفاعلين وانما وصلت اليه بالواجد لا غير فيكون غنيمه يوجب الخمس
 واختصاصه بأبيات اليد عليه يوجب اختصاصه به وهو تفسير الملك كما لو وجدته في أرض غير مملوكة ولهما ان صاحب
 الخطه مالك الأرض بما فيها لانه انما ملكها بتقليد الامام والامام انما ملك الأرض بما وجد منه ومن سائر الفاعلين
 من الاستيلاء والاستيلاء كما ورد على ظاهر الأرض ورد على ما فيها فملك ما فيها وبالبيع لا يزول ما فيها لان البيع
 يوجب زوال ما ورد عليه البيع والبيع ورد على ظاهر الأرض لا على ما فيها واذا لم يكن ما فيها تباعها فبقي على ملك
 صاحب الخطه وكان أربعة أخماسه له وصار هذا كمن اصطاد سمكة كانت ابتلع اؤلوة أو اصطاد طائرا كان قد
 ابتلع جوهره انه يملك الكل ولو باع السمكة أو الطائر لا تزول الأؤلوة والجوهره عن ملكه لورود العقد على السمكة
 والطير دون الأؤلوة والجوهره كذا هذا فان قيل كيف يملك صاحب الخطه ما في الأرض بتقليد الامام اياه الأرض
 والامام لو فعل ذلك لكان جورا في القسمة والامام لا يملك الجور في القسمة فثبت ان الامام ما ملكه الا الأرض فبقي
 الكنز غير مملوك لصاحب الخطه فالجواب عنه من وجهين أحدهما ان الامام ما ملكه الا رقبه الأرض على
 ما ذكرتم لكنه لما ملك الأرض بتقليد الامام فقد تفرد بالاستيلاء على ما في الأرض وقد نزع الجواب عن وجوب
 الخمس لانه ما ملك ما في الأرض بتقليد الامام حتى يسقط الخمس وانما ملكه بتفرد بالاستيلاء عليه فيجب عليه
 الخمس كما لو وجدته في أرض غير مملوكة والثاني ان مراعاة المساواة في هذه الجهة في القسمة مما يتعذر فيسقط
 اعتبارها فاعلمت نزع هذا اذا وجد الكنز في دار الاسلام فاما اذا وجدته في دار الحرب فان وجدته في أرض ليست
 مملوكة لأحد فهو للواجد ولا خمس فيه لانه مال أخذه لا على طريق القهر والغلبة لانه عدم غلبة أهل الاسلام
 على ذلك الموضع فلم يكن غنيمه فلا خمس فيه ويكون الكل له لانه مباح استولى عليه بنفسه فيملكه كالحطب
 والحشيش وسواء دخل بامان أو بغير امان لان حكم الامان يظهر في المملوك لا في المباح وان وجدته في أرض
 مملوكة لبعضهم فان كان دخل بامان رده الى صاحب الأرض لانه اذا دخل بامان لا يجعل له أن يأخذ شيئا من أموالهم
 بغير رضاهم لما في ذلك من القدر والخيانة في الامانة فان لم يرد له الى صاحب الأرض بصير ملكه لكن لا يطيب
 له تمكن خبث الخيانة فيه فسيبيله التصديق به فلو باعه يجوز بيعه لقيام الملك لكن لا يطيب للمشتري بخلاف بيع
 المشتري شراء فاسدا والفرق بينهما ايده كفي كتاب البيوع ان شاء الله تعالى وان كان دخل بغير امان حل له ولا
 خمس فيه أما الحل فلان له أن يأخذ ما نطفه بمن أموالهم من غير رضاهم وأما عدم وجوب الخمس فلانه غير
 مأخوذ على سبيل القهر والغلبة فلم يكن غنيمه فلا يجب فيه الخمس حتى لو دخل جماعة ممنعون في دار الحرب
 فظفروا بشيء من كنوزهم يجب فيه الخمس ولو كانت غنيمه لحصول الاخذ على طريق القهر والغلبة وان وجدته في
 أرض مملوكة لأحد وفي دار نفسه ففيه الخمس بلا خلاف بخلاف المعدن عند أبي حنيفة لان الكنز ليس من أجزاء
 الأرض ولهذا لم تكن أربعة أخماسه لمالك الرقبه بالاجماع فلو وجد في المؤنة وهو الخمس لم يصير الحيز مخالفا للكل
 بخلاف المعدن على ما ذكره وأما أربعة أخماسه فقد اختلف أصحابنا في ذلك عند أبي حنيفة ومحمد في المختط له
 وعند أبي يوسف للواجد لانه مباح سبقت يده اليه ولهما ان هذا مال مباح سبقت اليه يد الخصوص وهي يد
 المختط بصير ملكه كالمعدن الا ان المعدن انتقل بالبيع الى المشتري لانه من أجزاء الأرض والكنز لم ينتقل اليه
 لانه ليس من أجزاء المبيع والتقليد فان استولى عليه بالاستيلاء فبقي على ملكه كمن اصطاد سمكة في بطنها درة
 ملك السمكة والدرة لثبوت اليد عليهم فالجواب عن السمكة بعد ذلك لم تدخل الدرّة في البيع كذا هذا والمختط له من

الاحتماس لصاحب الملك وجده هو أو غيره لان المعدن من نوابع الارض لانه من اجزائها خلق فيها ومنها الا ترى
 انه يدخل في البيع من غير تسمية فاذا ملكها المختط له بقليل الامام ملكها بجميع اجزائها فتنقل عنه الى غيره
 بالبيع بنوابعها ايضا بخلاف الكنتز على ما مر واختلف في وجوب الخمس قال ابو حنيفة لا خمس فيه في الدار وفي
 الارض عنه روايتان ذكر في كتاب الزكاة انه لا خمس فيه وذكر في الصرف انه يجب فيه الخمس وكذا ذكر في الجامع
 الصغير وقال ابو يوسف ومحمد يجب فيه الخمس في الارض والدار جميعا اذا كان الموجود مما يدوب بالاذابة
 واحتج بقول النبي صلى الله عليه وسلم وفي الركا الخمس من غير فصل والر كازم للمعدن حقيقة لما ذكرنا ولان
 الامام ملك الارض من ملكه متعلق بهذا الخمس لانه حق الفقراء فلا يملك ابطال حقهم ويحس قول ابو حنيفة ان
 المعدن جزء من اجزاء الارض فهلك ملك الارض والامام ملكه مطلقا عن الحق فيملكه المختط له كذلك وللامام
 هذه الولاية الا ترى انه لو جعل السكك للفايعين الاربعه الاحتماس مع الخمس اذ اعلم ان حاجتهم لا تندفع بالاربعه
 الاحتماس جازوا اذا ملكه المختط له مطلقا عن حق متعلق به فينتقل الى غيره كذلك وجه الفرق بين الدار والارض على
 الرواية الاخرى ان تعليق الامام الدار جعل مطلقا عن الحقوق الا ترى انه لا يجب فيها العشر ولا الخراج بخلاف
 الارض فان تعليقها وجد متعلق بها العشر أو الخراج بل ازان يجب الخمس والحديث محمول على ما اذا وجد في أرض
 غير مملوكة توفيقا بين الدليلين هذا اذا وجد في دار الاسلام فاما اذا وجد في دار الحرب فان وجد في أرض غير مملوكة
 فهو له ولا خمس فيه لما مر وان وجد في ذلك بعضهم فان دخل بامان رد على صاحب الملك لما ينال وان دخل بغير
 امان فهو له ولا خمس فيه كافي الكنتز على ما يهذ الذي ذكرنا في حكم المستخرج من الارض فاما المستخرج من البحر
 كاللؤلؤ والمرجان والعنبر وكل حلية تستخرج من البحر فلا شيء فيه في قول ابو حنيفة ومحمد وهو للواجد وعند
 ابي يوسف فيه الخمس واحتج بما روي ان عامل عمر رضى الله عنه كتب اليه في لؤلؤة وجدت ما فيها قال فيها الخمس
 وروي عنه ايضا انه اخذ الخمس من العنبر ولان العشر يجب في المستخرج من المعدن فكذا في المستخرج من البحر
 لان المعنى يجمعهما وهو كون ذلك مالا منتزعا من ايدي الكفار بالقهر اذا دنيا كلها برها وبحرها كانت تحت ايديهم
 انتزعاها من بين ايديهم فكان ذلك غنيمة فيجب فيه الخمس كما اثر الغنائم ولهما ما روي عن ابن عباس رضى الله
 عنه انه سئل عن العنبر فقال هو شئ دسر البحر لا خمس فيه ولان يد الكفرة على سبيل القهر فلا يكون غنيمة فلا يكون فيه
 منها اللؤلؤ والعنبر فلم يكن المستخرج منها مأخوذا من ايدي الكفرة على سبيل القهر فلا يكون غنيمة فلا يكون فيه
 الخمس وعلى هذا قال اصحابنا انه ان استخرج من البحر ذهابا وفضة فلا شيء فيه لما قلنا وقيل في العنبر انه مانع نبع
 فاشبهه القبر وقيل انه روث دابة فاشبهه سائر الاروات وما روي عن عمر في اللؤلؤ والعنبر محمول على لؤلؤ وعنبر
 وجد في خزائن ملوك الكفرة فكان مالا مغنوما فوجب فيه الخمس واما الثاني وهو بيان من يجوز صرف الخمس
 اليه ومن له ولاية الاخذ وبيان مصارف الخمس موضعه كتاب السير ويجوز صرفه الى الوالدين والمولودين اذا كانوا
 فقراء بخلاف الزكاة والعشر ويجوز ان يصرفه الى نفسه اذا كان محتاجا لا تغنيه الاربعه الاحتماس بان كان دون
 المساكين فاما اذا بلغ اثنين لا يجوز له تناول الخمس وما روي عن علي رضى الله عنه انه ترك الخمس للواجد محمول
 على اذا كان محتاجا ولو تصدق بالخمس بنفسه على الفقراء ولم ينفهها الى السلطان جاز ولا يؤخذ منه ثانيا بخلاف
 زكاة السوائم والعشر والله اعلم

فصل في بيان ما يوضع في بيت المال من الاموال وبيان مصارفها فاما ما يوضع في بيت المال من الاموال
 فاربعه انواع احدها زكاة السوائم والعشور وما اخذه العشار من تجار المسلمين اذ امر واعليهم والثاني خمس
 الغنائم والمعادن والر كازم الثالث خراج الاراضي وجزية الروس واصولح عليه بنو تيجران من الحلال وبنو تغلب
 من الصدقة المضاعفة وما اخذه العشار من تجار اهل الذمة والمستأمنين من اهل الحرب والرابع ما اخذ من تركة
 الميت الذي مات ولم يترك وارثا او ترك زوجا او زوجة واما مصارف هذه الانواع فلما مصرف النوع الاول

فقد ذكرناه وأما النوع الثاني وهو خمس الغنائم والمعادن والركاز فنسذ كرمصرفه في كتاب السبر وأما مصرف النوع الثالث من الخراج وأخوانه فعمارة الدين واصلاح مصالغ المسلمين وهو رزق الولاية والقضاء وأهل الفتوى من العلماء والمقاتلة ورصد الطرق وعمارة المساجد والرباطات والقناطر والجسور وسد الثغور واصلاح الانهار التي لا ملك لاحد فيها وأما النوع الرابع فيصرف الى دواء الفقراء والمرضى وعلاجهم والى أكفان الموتى الذين لا مال لهم والى نفقة اللقيط وعقل جناية والى نفقة من هو عاجز عن الكسب وليس له من نجب عليه نفقته ونحو ذلك وعلى الامام صرف هذه الحقوق الى مستحقها والله أعلم

فصل وأما الزكاة الواجبة وهي زكاة الرأس فهي صدقة الفطر والكلام فيها يقع في مواضع في بيان وجوبها وفي بيان كيفية الوجوب وفي بيان من تجب عليه وفي بيان من تجب عنه وفي بيان جنس الواجب وقدره وصفته وفي بيان وقت الوجوب وفي بيان وقت الاداء وفي بيان ركناها وفي بيان شرائط الزكاة وهي شرائط جواز الاداء وفي بيان مكان الاداء وفي بيان ما يسقطها بعد الوجوب أما الاول فالدليل على وجوبها ما روى عن ثعلبة بن صعير العذري انه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال في خطبته أذواعن كل حر وعبد صغير وكبير نصف صاع من راء صاعا من تمرا وصاعا من شعيرا بالاداء ومطلق الامر للوجوب وانما سمينا هذا النوع واجبا لافرض الان الفرض اسم لما ثبت لزومه بدليل مقطوع به ولزوم هذا النوع من الزكاة لم يثبت بدليل مقطوع به بل بدليل فيه شبهة العدم وهو خبر الواحد وما روى في الباب عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه انه قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكر والاتي والحرة والعبد صاعا من تمرا وصاعا من شعيرا لما راد من قوله فرض أى قدر اداء الفطر والفرض في اللغة التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم أى قدرتم ويقال فرض القاضي النفقة بمعنى قدرها فكان في الحديث تقدير الواجب بالمدكور لا الايجاب قطعاً والله تعالى أعلم

فصل وأما كيفية وجوبها فقد اختلف أصحابنا فيه قال بعضهم انما يجب وجوباً مضميقاً في يوم الفطر عيناً وقال بعضهم يجب وجوباً موسعاً في العمر كالزكاة والنذور والكفارات ونحوها وهذا هو الصحيح لان الامر بادائها مطلق عن الوقت فلا يتضيق الوجوب الا في آخر العمر كالامر بالزكاة وسائر الامور المطلقة عن الوقت

فصل وأما بيان من تجب عليه فيمتنع من شرائط الوجوب وانما أنواع منها الاسلام فلا تجب على الكافر لانه لا سبيل الى الايجاب في حاله الكفر لان فيه معنى العبادة حتى لا تتأدى بدون التيسر والكافر ليس من أهل العبادة ولا تجب بدون الاسلام بالاجماع واجباب فعل لا يقدر المكلف على أدائه في الحال وفي الثاني تكليف ما ليس في الوسع لهذا قلنا ان الكفار ليسوا مخاطبين بشرائح هي عبادات ومنها الحرية عندنا فلا تجب على العبد وقال الشافعي الحرية ليست من شرائط الوجوب وتجب الفطرة على العبد ويصليها المولى عنه واحتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أذواعن كل حر وعبد والاداء عنه ينبي عن العمل عنه وانه يقتضى الوجوب عليه ولتأان الوجوب هو وجوب الاداء ولا سبيل الى ايجاب الاداء على العبد لان العبد لا يكلف بادائها في الحال ولا بعد العتق واجباب فعل لا سبيل الى أدائه رأساً ممنوع بخلاف الصبي الغني اذا لم يخرج وليه عنه على أصل أبي حنيفة وأبي يوسف انه يلزمه الاداء لانه يقدر على أدائه بعد البلوغ وأما الحديث فلم قلتم ان الاداء عنه يقتضى الوجوب عليه وسنذكر معناه ومنها الغنا فلا يجب الاداء الا على الغني وهذا عندنا وقال الشافعي لا يشترط لوجوبها الغنا وتجب على الفقير الذي له زيادة على قوت يومه وقوت عياله وجه قوله ان وجوبها ثبت مطهرة للصائم ومعنى المطهرة لا يختلف بالغنا والفقير ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم لاصدقة الا عن ظهر غنى وقد بينا احد الغنا الذي يجب به صدقة الفطر في زكاة المال ثم الغنا شرط الوجوب لا شرط بقاء الواجب حتى لو افتقر بعد يوم الفطر لا يسقط الواجب لان هذا الحق يجب في الذمة لا في المال فلا يشترط لبقائه بقاء المال بخلاف الزكاة وأما العقل والبلوغ فليس من شرائط الوجوب في قول أبي حنيفة وأبي يوسف حتى تجب صدقة الفطر على الصبي والمجنون اذا كان

لهما مال ويخرجها الولي من مالهما وقال محمد وزفر لا فطرة عليهما حتى لو أدى الاب أو الوصي من مالهما إلا يضمنان
 عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر يضمنان وجه قولهما انها عبادة والعبادات لا تجب على الصبيان
 والمجانين كالصوم والصلاة والزكاة ولا بي حنيفة وأبي يوسف انها ليست بعبادة محضة بل فيها معنى المؤنة فاشبهت
 العشر وكذلك وجود الصوم في شهر رمضان ليس بشرط لوجوب الفطرة حتى ان من افطر لكبيرا أو مريضا أو سفيرا
 يلزمه صدقة الفطر لان الأمر بادائها مطلق عن هذا الشرط ولانها تجب على من لا يوجد منه الصوم وهو الصغير
 فصل ١٠ وأما بيان من تجب عليه فيثقل على بيان سبب وجوب الفطرة على الانسان عن غيره وبيان شرط
 الوجوب ما شرطه فهو ان يكون من عليه الواجب عن غيره من أهل الوجوب على نفسه وأما السبب فمراسم يلزمه
 موته ويلى عليه ولاية كاملة لان الرأس الذي يموت ويلى عليه ولاية كاملة تكون في معنى رأسه في الذب والنصرة فكما
 يجب عليه زكاة رأسه يجب عليه زكاة ما هو في معنى رأسه فيجب عليه ان يخرج صدقة الفطر عن مالكه الذنهم
 لغير التجارة لوجوبها والسبب وهو لزوم المؤنة وكالولاية مع وجود شرطه وهو ما ذكرنا وقال صلى الله عليه وسلم أدوا
 عن كل حر وعبد وسواه كانوا مسلمين أو كفارا عندنا وقال الشافعي لا تؤدى الا عن مسلم وجه قوله ان الوجوب على
 العبد وانما المولى يتحمل عنه لان النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالاداء عن العبد والاداء عنه نبي عن التحمل فثبت
 ان الوجوب على العبد فلا بد من أهلية الوجوب في حقه والكافر ليس من أهل الوجوب فلم تجب عليه ولا يتحمل
 عنه المولى لان التحمل بعد الوجوب فأما المسلم فمن أهل الوجوب فتجب عليه الزكاة الا انه ليس من أهل الاداء
 لعدم الملك فيتحمل عنه المولى ولنا انه وجد سبب وجوب الاداء عنه وشرطه وهو ما ذكرنا يجب الاداء عنه وقوله
 الوجوب على العبد وانما المولى يتحمل عنه اذ الواجب فاسد لان الوجوب على العبد يستدعي أهلية الوجوب
 في حقه وهو ليس من أهل الوجوب لان الوجوب هو وجوب الاداء والاداء بالملك ولا ملك له فلا وجوب عليه فلا
 ينصور التحمل وقوله المأمور به هو الاداء عنه بالنص مسلم لكن لم تتم ان الاداء عنه يقتضي أن يكون بطريق
 التحمل بل هو أمر بالاداء بسببه وهو رأسه الذي يموت ويلى عليه ولاية كاملة فكان في الحديث بيان سببية
 وجوب الاداء عن يؤدى عنه لا الاداء بطريق التحمل فتعتبر أهلية وجوب الاداء في حق المولى وقد وجدت
 روى عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أدوا صدقة الفطر عن كل حر وعبد صغير
 أو كبير مودى أو نصراني أو مجوسي نصف صاع من بر أو صاع من تمر أو شعير وهذا نص في الباب ويخرج عن
 مدبريه وأمهات أولاده لعموم قوله صلى الله عليه وسلم أدوا عن كل حر وعبد وهو لا يعيد لقيام الرق والملك فيهم
 الا ترى ان له أن يتقدمهم ويستفتح بالمديرة وأم الولد ولا يجوز ذلك في غير الملك ولا يجب عليه أن يخرج عن
 مكانه ولا عن رقيق مكاتبه لانه لا يلزمه نقتهم وفي ولايته عليهم قصور ولا يجب على المكاتب أن يخرج فطرته
 عن نفسه ولا عن رقيقه عند عامة العلماء وقال مالك يجب عليه لان المكاتب مالك لانه يملك كتابه فكان
 في اكتسابه كالحرق يجب عليه كالتجرب على الحر ولنا انه لا ملك له حقيقة لانه عبد ماني عليه درهم على لسان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم والعبد مملوك فلا يكون مال كضرورة وأما معتق البعض فهو بمنزلة المكاتب عند أبي
 حنيفة وعندهما هو حر عليه دين وان كان غنيا بان كان له مال فضلا عن دينه ماني درهم فصاعدا فانه يخرج صدقة
 الفطر عن نفسه وعن رقيقه والا فلا ويخرج عن عبده المؤاجر والوديعة والعمار بعبده المديون المستغرق بالدين
 وعبده الذي في رقبته جنابة لعموم النص ولوجود سبب الوجوب وشرطه وهو ما ذكرنا ويخرج عن عبد الرهن لما
 ذكرنا وهذا اذا كان الرهن وفاء فان لم يكن له وفاء فلا صدقة عليه عنه لانه فقير بخلاف عبده المديون دينه مستغرقا
 لان الصدقة تجب على المولى ولادين على المولى وأما عبده المأذون فان كان على المولى دين فلا يخرج في قول
 أبي حنيفة لان المولى لا يملك كسب عبده المأذون المديون وعندهما يخرج لانه يملكه وان لم يكن عليه دين فلا يخرج
 بلا خلاف بين أصحابنا لانه عبدا للتجارة ولا فطرة في عبدا للتجارة عندنا ولا يخرج عن عبده الآبق ولا عن المقصوب

المبحود ولا عن عبده المأسور لانه خارج عن يده وتصرفه فاشبه المكاتب قال أبو يوسف ليس في رقيق الاحماس
 ورقيق القوام الذين يقومون على مرافق العوام مثل زمزم وما أشبهها ورقيق التي صدقة الفطر لعدم الولاية
 لاحد عليهم اذ هم ليس لهم مالك معين وكذلك السبي ورقيق الغنجة والاسرى قبل القسحة على أصله لما قلنا وأما
 العبد الموصى برقبته لانه ان وجدته لا تصرف صدقة فطره على صاحب الرقبة لقوله صلى الله عليه وسلم أدوا
 عن كل حر وعبد والعبد اسم للذات المملوكة وانه لصاحب الرقبة وحق صاحب الخدمة متعلق بالمنافع فكان المستعير
 والمستاجر ولا يخرج عن عبادة التجارة عندنا وعندنا في يخرج وجه قوله ان وجوب الزكاة لا ينافي وجوب صدقة
 الفطر لان سبب وجوب كل واحد منهما مختلف ولان الجمع بين زكاة المال وبين زكاة الرأس يكون ثنى
 في الصدقة وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تثنى في الصدقة والعبد المشترك بينه وبين غيره ليس على أحدهما
 صدقة فطره عندنا وقال الشافعي يجب الفطرة عليهما بناء على أصله الذي ذكرنا ان الوجوب على العبد وانما
 المولى يحصل عنه بالملك فيقدر بقدرة الملك وأما عندنا فالوجوب على المولى بسبب الوجوب وهو رأس يلزمه مؤنته
 ويلى عليه ولاية كاملة وليس لكل واحد منهما ولاية كاملة الا ترى انه لا يملك كل واحد منهما تزويجه فلم يوجد
 السبب وان كان عد من العبيد بين رجلين فلا فطرة عليهما في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمدان كان بحال
 لو قسموا أصاب كل واحد منهما عبد كامل يجب على كل واحد منهما صدقة فطره بناء على أن الرقيق لا يقسم قسمة
 جمع عند أبي حنيفة فلا يملك كل واحد منهما عبدا كاملا وعند محمد يقسم الرقيق قسمة جمع فيملك كل واحد منهما
 عبدا تاما من حيث المعنى كانه انفرده فيجب على كل واحد منهما كالمالك في السوائم المشتركة وأبو يوسف وافق أبا
 حنيفة في هذا وان كان يرى قسمة الرقيق لنقصان الولاية اذ ليس لكل واحد منهما ولاية كاملة وكذا الولاية
 بعض أوصاف السبب ولو كان بين رجلين جارية بغير ولد فادعياها معا حتى ثبت نسب الولد منهما وصارت
 الجارية أم ولد لهما فلا فطرة على واحد منهما عن الجارية بلا خلاف بين أصحابنا لانها جارية مشتركة بينهما وأما
 الولد قال أبو يوسف يجب على كل واحد منهما صدقة فطره تامة وقال محمد يجب عليهما صدقة واحدة وجه قوله
 ان الذي يجب عليه واحد والشخص الواحد لا يجب عنه الفطرة واحدة كسائر الأشخاص والابن يوسف ان الولد
 ابن تام في حق كل واحد منهما بدليل انه يرث من كل واحد منهما ميراثا تاما فيجب على كل واحد منهما اعنه
 صدقة تامة ولو اشترى عبدا بشرط الخيار للبائع واشترى أولهما جميعا أو شرط أحدهما الخيار لغيره فرب يوم
 الفطر في مدة الخيار فصدقة الفطر موقوفة ان تم البيع بمضى مدة الخيار أو بالاجازة فعلى المشتري لانه ملكه من
 وقت البيع وان فسخ فعلى البائع لانه تبين ان المبيع لم يزل عن ملكه وعند زفران كان الخيار للبائع وأولهما جميعا
 أو شرط البائع الخيار لغيره فصدقة الفطر على البائع تم البيع وانفسخ وان كان الخيار للمشتري فعلى المشتري تم
 البيع وانفسخ ولو اشترى به قد ثان فرب يوم الفطر قبل القبض فصدقة فطره على المشتري ان قبضه لان الملك ثبت
 للمشتري بنفس الشراء وقد تقرر بالقبض وان مات قبل القبض فلا يجب على واحد منهما أما جانب البائع فظاهر
 لان العبد قد خرج عن ملكه بالبيع ووقت الوجوب هو وقت طلوع الفجر من يوم الفطر كان الملك للمشتري وأما
 جانب المشتري فلان ملكه قد انفسخ قبل تمامه وجعل كانه لم يكن من الاصل ولورده المشتري على البائع بخيار
 رؤية أو عيب ان رده قبل القبض فعلى البائع لان الرد قبل القبض يمنع من الاصل وان رده بعد القبض فعلى المشتري
 لانه بمنزلة بيع جديد وان اشتراه شراء فاسدا فرب يوم الفطر فان كان مروءه عند البائع فعلى البائع لان البيع الفاسد
 لا يقيد الملك للمشتري قبل القبض فرب يوم الفطر وهو على ملك البائع فكان صدقة فطره عليه وان كان في يده
 المشتري وقت طلوع الفجر فصدقة فطره موقوفة لاحقال الرد فان رده فعلى البائع لان الرد في العقد الفاسد فسخ
 من الاصل وان تصرف فيه المشتري حتى وجبت عليه فبعت على المشتري لانه تقرر ملكه عليه ويخرج عن
 أولاده الصغار اذا كانوا فقراء لقوله صلى الله عليه وسلم أدوا عن كل صغير وكبير ولان نفقتهم واجبة على الاب

وولاية الاب عليهم تامة وهل يخرج الجدة عن ابن ابنة الفقير الصغير حال عدم الاب أو حال كونه فقيراً ذكراً محمد
في الاصل انه لا يخرج وروى الحسن عن أبي حنيفة انه يخرج وجهه رواية الحسن ان الجدة عند عدم الاب قائم مقام
الاب فكانت ولايته حال عدم الاب كولاية الاب وجه رواية الاصل ان ولاية الجد ليست بولاية تامة مطلقة
بل هي قاصرة الا ترى انها لا تثبت الا بشرط عدم الاب فاشبهت ولاية الوصي والوصى لا يجب عليه الاخراج
فكذا الجد أو اما الكبار العقلاء فلا يخرج عنهم عندنا وان كانوا في عياله بأن كانوا فقراء زمناً وقال الشافعي عليه
فطرتهم واحتج بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ادوا عن كل حرم وعبد صغيراً وكبير بمن غموني
فاذا كانوا في عياله يعمونهم فعليه فطرتهم ولنا ان أحد شرطى السبب وهو الولاية متعدهم والحديث محمول على
جواز الاداء عنهم لا على الوجوب ولا يلزمه أن يخرج عن أبيه وان كان في عياله لعدم الولاية عليه ما ولا يخرج عن
الجل لا لعدم كمال الولاية ولا لأنه لا يعلم حياته ولا يلزم الزوج صدقة فطرتهم عندنا وقال الشافعي يلزمه لانما يجب
مؤنة الزوج وولايته فوجد سبب الوجوب (وانا) ان شرط تمام السبب كمال الولاية وولاية الزوج عليها ليست
بكاملة فلم يتم السبب وليس في شيء من الحيوان سوى الرقيق صدقة الفطر اما لان وجوبها عرف بالتوقيف وانه
لم يرد فيما سوى الرقيق من الحيوانات أو لانها اوجبت طهارة للصائم عن الرفث ومعنى الطهارة لا يتقرر في سائر
الحيوانات فلا تجب عنها والله اعلم

فصل وأما بيان جنس الواجب وقدره وصفته اما جنسه وقدره فهو نصف صاع من حنطة أو صاع من
شعير أو صاع من تمر وهذا عندنا وقال الشافعي من الحنطة صاع واحتج بما روى عن أبي سعيد الخدري رضي الله
عنه انه قال كنت أؤدى على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من بر وانا ما رويان من حديث ثعلبة بن صعير
الخدري انه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ادوا عن كل حرم وعبد نصف صاع من بر او صاعاً من تمر أو
صاعاً من شعير أو ذكراً من المائت يدي ان عشرة من الصحابة رضي الله عنهم منهم أبو بكر
وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم وروا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صدقة الفطر نصف صاع من بر واحتج
بروايتهم وأما حديث أبي سعيد فليس فيه دليل الوجوب بل هو حكاية عن فعله فيدل على الجواز وبه تقول فيكون
الواجب نصف صاع وما زاد يكون تطوعاً على ان المراد من لفظ أبي سعيد رضي الله عنه انه قال كنت أخرج
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من طعام صاعاً من تمر صاعاً من شعير وليس فيه ذكراً البر فيجعل قوله
صاعاً من تمر صاعاً من شعير تفسيراً لقوله صاعاً من طعام ودقيق الحنطة وسويقها كالحنطة ودقيق الشعير وسويقه
كالشعير عندنا وعند الشافعي لا يجزئ بناء على أصله من اعتبار المنصوص عليه وعندنا المنصوص عليه معلول
بكونه مالا متقوماً على الاطلاق لما ذكره من المنصوص عليه للتيسير لانهم كانوا يتبايعون بذلك على عهد رسول
الله صلى الله عليه وسلم على ان الدقيق منصوص عليه لما روى عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال ادوا قبل الخروج زكاة الفطر فان على كل مسلم مدامن فصح أو دقيق وروى علي بن يوسف انه قال
الدقيق أحب الي من الحنطة والدرهم أحب الي من الدقيق والحنطة لان ذلك أقرب الي دفع حاجة الفقير واختلفت
الرواية عن أبي حنيفة في الزبيب ذكر في الجامع الصغير نصف صاع وروى الحسن وأسد بن عمرو عن أبي حنيفة صاعاً
من زبيب وهو قول أبي يوسف ومحمد وجه هذه الرواية ما روى عن أبي سعيد الخدري انه قال كنا نخرج زكاة الفطر
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من تمر أو صاعاً من زبيب وكان طعامنا الشعير ولان الزبيب لا يكون
مثل الحنطة في التغذي بل يكون أنقص منها كالشعير والتمر فكان التقدير فيه بالصاع كقبي الشعير والتمر وجه رواية
الجامع ان قيمة الزبيب تزيد على قيمة الحنطة في العادة فما كثر من الحنطة بنصف صاع فن الزبيب أولى ويمكن
التوفيق بين القولين بأن يجعل الواجب فيه بطريق القيمة فكانت قيمته في عصر أبي حنيفة مثل قيمة الحنطة وفي
عصرهما كانت قيمته مثل قيمة الشعير والتمر وعلى هذا أيضاً يحمل اختلاف الروايتين عن أبي حنيفة وأما الاقط

فتعتبر فيه القيمة لا يجزى الأباة اعتبار القيمة وقال مالك يجوز أن يخرج صاعاً من أقط وهذا غير سديد لأنه غير
منصوص عليه من وجه يوثق به وجواز ما ليس بمنصوص عليه لا يكون إلا باعتبار القيمة كسائر الأعيان التي
لم يقع التنصيص عليهما من النبي صلى الله عليه وسلم وقال الشافعي لا أحب أن يخرج الأقط فإن أخرج صاعاً من أقط
لم يتبين لي أن عليه الإعادة والصاع ثمانية أرتال بالعراقي عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف خمسة أرتال
وثلاث رطل بالعراقي وهو قول الشافعي وجه قوله أن صاع المدينة خمسة أرتال وثلاث رطل ونقلوا ذلك عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم خلفاً عن سلف ولهما ما روى عن أنس رضي الله عنه أنه قال كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم يتوضأ بالماء والمد والدرطلان و يغتسل بالصاع والصاع ثمانية أرتال وهذا نص ولأن هذا صاع عمر رضي الله عنه
ونقل أهل المدينة لم يصح لأن مالكا من قضاةهم يقول صاع المدينة ثبت بنصرى عبد الملك بن مروان فلم يصح
النقل وقد ثبت أن صاع عمر رضي الله عنه ثمانية أرتال فالعمل بصاع عمر أولى من العمل بصاع عبد الملك ثم المعتبر
أن يكون ثمانية أرتال وزناً وكيلاً وروى الحسن عن أبي حنيفة وزنا وروى عن محمد كيبلا حتى لو وزن وأدى جاز
عند أبي حنيفة وعند محمد لا يجوز وقال الطحاوي الصاع ثمانية أرتال فيما يستوى كيله ووزنه وهو العدس
والماش والزبيب وإذا كان الصاع يسع ثمانية أرتال من العدس والماش فهو الصاع الذي يكال به الشعير
والقر وجه ما ذكره الطحاوي أن من الأشياء مما لا يختلف كيله ووزنه كالعدس والماش وما سواهما يختلف منها
ما يكون وزنه أكثر من كيله كالشعير ومنها ما يكون كيله أكثر من وزنه كالملح فيجب تقدير المكيال بما لا يختلف
وزنه وكيله كالعدس والماش فإذا كان المكيال يسع ثمانية أرتال من ذلك فهو الصاع الذي يكال به الشعير والقر
وجه قول محمد أن النص ورد باسم الصاع وأنه مكيال لا يختلف وزن ما يدخل فيه خفة وتقلاباً فوجب اعتبار
الكيل المنصوص عليه وجه قول أبي حنيفة أن الناس إذا اختلفوا في صاع بقدرونه بالوزن فدل أن المعتبر هو
الوزن وأما صفة الواجب فهو أن وجوب المنصوص عليه من حيث أنه مال متقوم على الإطلاق لا من حيث أنه
عين فيجوز أن يعطى عن جميع ذلك القيمة دراهم أو دنانير أو فلولاً أو عروضاً وما شاء وهذا عندنا وقال الشافعي
لا يجوز إخراج القيمة وهو على الاختلاف في الزكاة وجه قوله أن النص ورد بوجوب أشياء مخصوصة وفي تجوز
القيمة يعتبر حكم النص وهذا لا يجوز وإنما الواجب في الحقيقة اغناء القيمة لقوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن
المسئلة في مثل هذا اليوم والاغناء يحصل بالقيمة بل أتم وأوفر لأنها أقرب إلى دفع الحاجة وبه تبين أن النص
معلول بالاغناء وأنه ليس في تجوز القيمة يعتبر حكم النص في الحقيقة والله الموفق ولا يجوز إخراج المنصوص عليه
بعضه عن بعض باعتبار القيمة سواء كان الذي أدى عنه من جنسه أو من خلاف جنسه بعد أن كان منصوصاً عليه
فكما لا يجوز إخراج الحنطة عن الحنطة باعتبار القيمة بأن أدى نصف صاع من حنطة جيدة عن صاع من
حنطة وسط لا يجوز إخراج غير الحنطة عن الحنطة باعتبار القيمة بأن أدى نصف صاع من تمر بنافع قيمته قيمة
نصف صاع من الحنطة عن الحنطة بل يقع عن نفسه وعليه تكبير الباقي وإنما كان كذلك لأن القيمة لا تعتبر في
المنصوص عليه وإنما تعتبر في غيره وهذا يؤيد قول من يقول من أهل الأصول أن الحكم في المنصوص عليه ثبت
بعين النص لا بمعنى النص وإنما يعتبر المعنى لا بآثار الحكم في غير المنصوص عليه وهو مذهب مشايخ العراق وأما
الفرج على قوله من يقول أن الحكم في المنصوص عليه يثبت بالمعنى أيضاً وهو قول مشايخنا بسمرقند وأما في
الجنس فظاهر لأن بعض الجنس المنصوص عليه إنما يقوم مقام كاه باعتبار القيمة وهي الجودة والجودة في أموال
الربا لا قيمة لها شرعاً عند مقابلة ما يجنبها القول النبي صلى الله عليه وسلم جيدها ودينها سواء أسقط اعتبار الجودة
والساقط شرعاً ملحق بالساقط حقيقة وأما في خلاف الجنس فوجه الفرج أن الواجب في ذمته في صدقة الفطر
عند هجوم وقت الوجوب أحد شئتين إما عين المنصوص عليه وأما القيمة ومن عليه بالخيار أن شاء أخرج العين
وإن شاء أخرج القيمة ولا يهما اختار تبين أنه هو الواجب من الأصل فإذا أدى بعض عين المنصوص عليه عين واجباً

من الأصل فيلزمه تكيله وهذا التفرج في صدقة الفطر صحيح لأن الواجب ههنا في الذمة ألا ترى أنه لا يسقط
بهلاك النصاب بخلاف الزكاة فإن الواجب هناك في النصاب لأن ربع العشر وهو جزء من النصاب حتى يسقط
بهلاك النصاب لفوات محل الوجوب

فصل وأما وقت وجوب صدقة الفطر فقد اختلف فيه قال أصحابنا وهو وقت طلوع الفجر الثاني من يوم الفطر
وقال الشافعي هو وقت غروب الشمس من آخر يوم من رمضان حتى لو ملك عبدا أو ولد له ولدا وكان كافرا أو أسلم
أو كان فقيرا فاستغنى ان كان ذلك قبل طلوع الشمس تجب عليه الفطرة وإن كان بعده لا تجب عليه وكذا من مات
قبل طلوع الفجر لم تجب فطرته وإن مات بعده وجبت وعند الشافعي ان كان ذلك قبل غروب الشمس تجب عليه
وإن كان بعده لا تجب وكذا ان مات قبله لم تجب وإن مات بعده وجبت وجه قوله ان سبب وجوب هذه الصدقة هو
الفطر لانها تضاف اليه والاضافة تدل على السببية كاضافة الصلوات الى أوقاتها واضافة الصوم الى الشهر ونحو
ذلك وكما غربت الشمس من آخر يوم من رمضان جاء وقت الفطر فوجبت الصدقة ولنا ما روى عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون أي وقت فطركم يوم تفطرون خص وقت الفطر بيوم
الفطر حيث اضافته الى اليوم والاضافة للاختصاص فيقتضي اختصاص الوقت بالفطر يظهر باليوم والافالي الى
كاهنا في حق الفطر سواء فلا يظهر الاختصاص وبه تبين ان المراد من قوله صدقة الفطر أي صدقة يوم الفطر فكانت
الصدقة مضافة الى يوم الفطر فكان سببا لوجوبها ولو عمل الصدقة على يوم الفطر لم يند كفي ظاهر الرواية وروى
الحسن عن أبي حنيفة انه يجوز التعجيل سنة وستين وعن خلف بن أيوب انه يجوز تعجيلها اذا دخل رمضان
ولا يجوز قبله وذ كرا الكرخي في مختصره انه يجوز التعجيل بيوم أو يومين وقال الحسن بن زياد لا يجوز تعجيلها
أصلا وجه قوله ان وقت وجوب هذا الحق هو يوم الفطر فكان التعجيل أداء الواجب قبل وجوبه وانه ممنوع
كتعجيل الاضحية قبل يوم النحر وجه قول خلف ان هذه فطرة عن الصوم فلا يجوز تقديمها على وقت الصوم
وما ذكرا الكرخي من اليوم أو اليومين فقد قيل انه ما أراد به الشرط فان أراد به الشرط فوجهه ان وجوبها
لاغناء الفقير في يوم الفطر وهذا المقصود يحصل بالتعجيل بيوم أو يومين لان الظاهر ان المجمل يبيى الى يوم
الفطر فيحصل الاغناء في يوم الفطر وما زاد على ذلك لا يبيى فلا يحصل المقصود والصحيح انه يجوز التعجيل مطلقا
وذ كرا السنة والسنتين في رواية الحسن ليس على التقدير بل هو بيان لاستكثار المدة أي يجوز ان كثر المدة كافي
قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ووجهه ان الوجوب ان لم يثبت فقد وجد بسبب الوجوب وهو
رأس عونه ويلى عليه والتعجيل بعد وجود السبب جائز كتعجيل الزكاة والعشور وكفارة القتل والله أعلم

فصل وأما وقت أدائها فيجمع العمر عند عامة أصحابنا ولا تسقط بالتأخير عن يوم الفطر وقال الحسن بن زياد
وقت أدائها يوم الفطر من أوله الى آخره واذا لم يؤدها حتى مضى اليوم سقطت وجه قول الحسن ان هذا حق
معرف بيوم الفطر فيقتضى أدائه به كالأضحية وجه قول العامة ان الأمر بادائها مطلق عن الوقت فيجب في مطلق
الوقت غير معين وانما يتعين بتعيينه فعلا أو بآخر العمر كالأمر بالزكاة والعشور والكفارات وغير ذلك وفي أي وقت
أدى كان مؤديا لافضيا كما في سائر الواجبات الموسعة غير ان المستحب ان يخرج قبل الخروج الى المصلى لأن
رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا كان يفعل وأقول صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم فاذا
أخرج قبل الخروج الى المصلى استغنى المسكين عن السؤال في يومه ذلك فيصلى فارغ القلب مطمئن النفس

فصل وأما ركنها فالقول النبي صلى الله عليه وسلم أدوا عن كل حرو عبد الحديد والأداء هو التقليد
فلا يتأدى بطعام الاباحة وبماليس بقليل أصلا ولا بماليس بقليل مطلق والمسائل المبنية عليه ذكرناها في زكاة
المال وشرائط الركن أيضا ما ذكرنا هناك غير ان اسلام المؤدى اليه ههنا ليس بشرط لجواز الأداء عند أبي حنيفة
ومحمد فيجوز دفعها الى أهل الذمة وعند أبي يوسف والشافعي شرط ولا يجوز الدفع اليهم ولا يجوز الدفع الى الحربى

المستأنم بالاجماع والمستهة ذكرناها في زكاة المال ويجوز أن يعطى ما يجب في صدقة الفطر عن انسان واحد جماعة
مساكين ويعطى ما يجب عن جماعة مسكينا واحد الان الواجب زكاة تجاز جمعها وتفرقها ان زكاة المال ولا
يعت الامام عليها ساعا الان النبي صلى الله عليه وسلم لم يعث ولنا فيه قدوة

فصل في زكاة المال وهو الموضوع الذي يستحب فيه اخراج الفطر روى عن محمد انه يؤدى زكاة المال حيث
المال ويؤدى صدقة الفطر عن نفسه وعبيده حيث هو وهو قول أبي يوسف الاول ثم رجع وقال يؤدى صدقة
الفطر عن نفسه حيث هو وعن عبيده حيث هم حتى الحاكم رجوعه وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي
قول أبي حنيفة مع قول أبي يوسف واما زكاة المال فثبت المال في الروايات كلها ويكره اخراجها الى أهل غير ذلك
الموضع الا رواية عن أبي حنيفة انه لا بأس أن يخرجها الى قرابته من أهل الحاجة ويعتق الاليهم وجه قول أبي
يوسف ان صدقة الفطر أحد نوعي الزكاة ثم زكاة المال تؤدى حيث المال فكذا زكاة الرأس ووجه الفرق لمحمد
واضح وهو ان صدقة الفطر تتعلق بذمة المؤدى لا بما له بدليل انه لو هلك ماله لا تسقط الصدقة واما زكاة المال فانها
تتعلق بالمال الأتري أنه لو هلك النصاب تسقط فاذا تعلق الصدقة بذمة المؤدى اعتبر مكان المؤدى ولما تعلق
الزكاة بالمال اعتبر مكان المال وروى عن أبي يوسف في الصدقة انه يؤدى عن العبد الحلي حيث هو وعن الميت
حيث المولى لان الوجوب في العبد الحلي عنه فيعتبر مكانه وفي الميت لا فيعتبر مكان المولى

فصل في بيان ما يسقطها بعد الوجوب فما يسقط زكاة المال يسقطها الاهلاك المال فانها لا تسقط به بخلاف
زكاة المال والفرق ان صدقة الفطر تتعلق بالذمة وذمته قائمة بعد هلاك المال فكان الواجب قائما والزكاة تتعلق
بالمال فتسقط بهلاكه والله أعلم

كتاب الصوم

الكلام في هذا الكتاب يقع في مواضع في بيان أنواع الصيام وصفة كل نوع وفي بيان شرائطها وفي بيان أركانها
وينضمّن بيان ما يفسدها وفي بيان حكمها اذا فسد وفي بيان حكم الصوم المؤقت اذا فات عن وقته وفي بيان ما يسن
وما يستحب للصائم وما يكره له أن يفعله اما الاول فالصوم في القسمة الأولى ينقسم الى لغوي وشرعي اما اللغوي فهو
الامساك المطلق وهو الامساك عن أي شيء كان فيسمى المسلم عن الكلام وهو الصامت صائما قال الله تعالى اني
نذرت للرحمن صوما أي صمتا ويسمى الفرس المسلم عن العلف صائما قال الشاعر

خيل صيام وخيل غير صائمة • تحت العجاج وأخرى تملك اللجما

أي ممسكة عن العلف وغير ممسكة وأما الشرعي فهو الامساك عن أشياء مخصوصة وهي الاكل والشرب والجماع
بشرائط مخصوصة نذكرها في مواضعها ان شاء الله تعالى ثم الشرعي ينقسم الى فرض وواجب وتطوع والفرض
ينقسم الى عين ودين فالعين ماله وقت معين اما بتعيين الله تعالى كصوم رمضان وصوم التطوع خارج رمضان لان
خارج رمضان متعين للنفل شرعا واما بتعيين العبد كالصوم المنذور به في وقت بعينه والدليل على فرضية صوم شهر
رمضان الكتاب والسنة والاجماع والعقول أما الكتاب فقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما
كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون وقوله كتب عليكم أي فرض وقوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه
وأما السنة فقول النبي صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله
واقام الصلاة وابتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله صلى الله عليه وسلم عام حجة
الوداع أيها الناس اعبدوا ربكم وصلوا احسبكم وصوموا شربكم وحجوا بيت ربكم وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها
أنفسكم تدخلوا الجنة ربكم وأما الاجماع فان الأمة أجمعت على فرضية شهر رمضان لا يجحد هذا الا كافر وأما
العقول فن وجوه أحدها ان الصوم وسيلة الى شكر النعمة اذ هو كلف النفس عن الاكل والشرب والجماع وأنها

من أجل النعم وأعمالها والامتناع عنها زمانا معتبرا يعرف قدرها إذا انعم مجهولة فإذا فقدت عرفت فيعمله ذلك
 على قضاء حقها بالشكر وشكر النعم فرض عقلا وشرا وإليه أشار الرب تعالى في قوله في آية الصيام لعلمكم تشكرون
 والثاني أنه وسيلة إلى التقوى لأنه إذا انتقدت نفسه للامتناع عن الحلال طمعت في مرضات الله تعالى وخوف من أليم
 عقابه فأولى أن تنقاد للامتناع عن الحرام فكان الصوم سببا للالتقاء عن محارم الله تعالى وأنه فرض وإليه وقعت
 الإشارة بقوله تعالى في آخر آية الصوم أمدكم تتقون والثالث أن في الصوم قهر الطبع وكسر الشهوة لأن النفس
 إذا شبعت غمت الشهوات وإذا جاعت امتنعت عما تهوى ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم من خشى منكم
 الباءة فليصم فإن الصوم له وجاء فكان الصوم ذريعة إلى الامتناع عن المعاصي وأنه فرض وأما صوم الدين فاليس
 له وقت معين كصوم قضاء رمضان وصوم كفارة القتل والنهار والعين والأفطار وصوم المنعة وصوم فدية الحلق
 وصوم جزاء الصيد وصوم النذر المطلق عن الوقت وصوم اليمين بأن قال والله لا أصوم من شهر إنهم بعض هذه
 الصيامات المفروضة من العين والدين متتابع وبعضها غير متتابع بل صاحبها فيه باختيار إن شاء تابع وإن شاء
 فرق أما المتتابع فصوم رمضان وصوم كفارة القتل والنهار والأفطار وصوم كفارة اليمين عندنا أما صوم كفارة
 القتل والنهار فلان المتتابع منصوص عليه قال الله تعالى في كفارة القتل فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين نوبة
 من الله وقال عز وجل في كفارة الظهار فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا أو ما صوم كفارة اليمين
 فقد قرأ ابن مسعود رضي الله عنه فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات وعند الشافعي المتتابع فيه ليس بشرط
 وموضع المسئلة كتاب الكفارات وقال صلى الله عليه وسلم في كفارة الإفطار بالجماع في حديث الأعرابي صم شهرين
 متتابعين وأما صوم شهر رمضان فلان الله تعالى أمر بصوم الشهر بقوله عز وجل فمن شهد منكم الشهر فليصمه
 والشهر متتابع لتتابع أيامه فيكون صومه متتابع ضرورة وكذلك الصوم المنذوره وفي وقت بعينه بأن قال الله على
 أن أصوم شهر رجب يكون متتابع لما ذكرنا في صوم شهر رمضان وأما غير المتتابع فصوم قضاء رمضان وصوم
 المنعة وصوم كفارة الحلق وصوم جزاء الصيد وصوم النذر المطلق وصوم اليمين لأن الصوم في هذه المواضع ذكر
 مطلقا عن صفة المتتابع قال الله تعالى في قضاء رمضان فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر أيا فافطر
 فليصم عدة من أيام أخر وقال عز وجل في صوم المنعة فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدي فمن لم يجد
 فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم وقال عز وجل في كفارة الحلق فصدية من صيام أو صدقة أو نكاح وقال
 سبحانه وتعالى في جزاء الصيد أو عدل ذلك صيا ما يذوق وبال أمره ذكر الله تعالى الصيام في هذه الأبواب مطلقة
 عن شرط المتتابع وكذا الناذر والخالف في النذر المطلق واليمين المطلقة ذكر الصوم مطلقا عن شرط المتتابع
 وقال بعضهم في صوم قضاء رمضان أنه بشرط فيه المتتابع لا يجوز الامتناع واحتجوا بقراءة أبي بن كعب رضي الله
 عنه أنه قرأ الآية فعدة من أيام أخر متتابعات فبزيادة على القراءة المعروفة وصف المتتابع بقراءة تكذيب وصف
 المتتابع على القراءة المعروفة في صوم كفارة اليمين بقراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ولأن القضاء يكون
 على حسب الأداء والأداء واجب متتابع فكذا القضاء (ولنا) ما روى عن جماعة من أصحاب رسول الله صلى الله
 عليه وسلم من نحو علي وعبد الله بن عباس وأبي سعيد الخدري وأبي هريرة وعائشة وغيرهم رضي الله عنهم أنهم
 قالوا إن شاء تابع وإن شاء فرق غير أن عليا رضي الله عنه قال أنه يتابع ولكنه ان فرق جاز وهذا منه إشارة إلى أن
 المتتابع أفضل ولو كان المتتابع شرطا لما احتمل الخفاء على هؤلاء الصحابة ولما احتمل مخالفتهم إياه في ذلك لو
 عرفوه وبهذا الإجماع تبين أن قراءة أبي بن كعب لو ثبتت فهي على التنبه والاستحباب دون الاشتراط إذ لو كانت
 ثابتة وصارت كالمتلو وكان المراد بها الاشتراط لما احتمل الخلاف من هؤلاء رضي الله عنهم إلا في ذكر المتتابع
 في صوم كفارة اليمين في حرف ابن مسعود رضي الله عنه لأنه لم يخالفه أحد من الصحابة في ذلك فنصار كالتلو في حق
 العمل به وأما قوله إن القضاء يجب على حسب الأداء والأداء واجب متتابع افتقروا المتتابع في الأداء ما واجب

لمكان الصوم ليقال أيما كان الصوم كان التتابع شرطاً وانما وجب لاجل الوقت لانه وجب عليهم صوم شهر معين ولا يتمكن من أداء الصوم في الشهر كله الا بصفة التتابع فكان لزوم التتابع لضرورة تحصيل الصوم في هذا الوقت وهذا هو الأصل ان كل صوم يؤمر فيه بالتتابع لاجل الفعل وهو الصوم يكون التتابع شرطاً فيه حيث دار الفعل وكل صوم يؤمر فيه بالتتابع لاجل الوقت ففوت ذلك الوقت يسقط التتابع وان بقى الفعل واجب القضاء فان من قال لله على صوم شعبان يلزمه أن يصوم شعبان متتابعاً لكنه ان فات شي منه يقضى ان شاء متتابعاً وان شاء متفرقاً لان التتابع ههنا المكان الوقت فيسقط بسقوطه وبمثل لو قال لله على ان أصوم شهر متتابعاً يلزمه أن يصوم متتابعاً لا يخرج عن ندره الا به ولو أفطر يوماً في وسط الشهر يلزمه الاستقبال لان التتابع ذكر للصوم فكان الشرط هو وصل الصوم بعينه فلا يسقط عنه ابداً وعلى هذا صوم كفارة القتل والظهار واليمين لانهما وجب لعين الصوم لا يسقط ابداً الا بالأداء متتابعاً والفقهاء في ذلك ظاهر وهو انه اذا وجب التتابع لاجل نفس الصوم فمالم يؤد على وصفه لا يخرج عن عهدته الواجب واذا وجب لضرورة قضاء حق الوقت أو شرط التتابع لوجب الاستقبال فيقع جميع الصوم في غير ذلك الوقت الذي أمر برعايته بالحق بالصوم فيه ولو لم يجب لوقع عامة الصوم فيه وبعضه في غيره فكان أقرب الى قضاء حق الوقت والدليل على ان التتابع في صوم شهر رمضان لما قلنا من قضاء حق الوقت انه لو أفطر في بعضه لا يلزمه الاستقبال ولو كان التتابع شرطاً للصوم لوجب كافي الصوم المنذور به بصفة التتابع وكافي صوم كفارة الظهار واليمين والقتل وكذلك أفطرا ما من شهر رمضان بسبب المرض ثم برأ في الشهر وصام الباقي لا يجب عليه وصل الباقي بشهر رمضان حتى اذا مضى يوم الفطر يجب عليه أن يصوم عن القضاء متصلاً بيوم الفطر كافي صوم كفارة القتل والظهار اذا أفطرت المرأة بسبب الحيض الذي لا يتصور خلو شهر عنه انها كما طهرت يجب عليها أن تصل وتتابع حتى لو تركت يجب عليها الاستقبال وههنا ليس كذلك بل ثبت له الخيار بين أن يصوم شوال متصلاً وبين أن يصوم شهراً آخر فدل ان التتابع لم يكن واجباً لاجل الصوم بل لاجل الوقت فيسقط بفوات الوقت والله أعلم وأما الصوم الواجب فصوم التطوع بعد الشرع فيه وصوم قضائه عند الافساد وصوم الاعتكاف عندنا أما مسئله وجوب الصوم بالشرع ووجوب القضاء بالافساد فقد مضت في كتاب الصلاة وأما وجوب صوم الاعتكاف فنذكره في الاعتكاف وأما التطوع فهو صوم النفل خارج رمضان قبل الشرع فهذه جملة أقسام الصيام والله أعلم

فصل في أمان شرائطها فنوعان نوع بيم الصيامات كلها وهو شرط جواز الأداء ونوع يخص البعض دون البعض وهو شرط الوجوب أما الشرائط العامة فبعضها يرجع الى الصائم وهو شرط أهلية الأداء وبعضها يرجع الى وقت الصوم وهو شرط المحلية أما الذي يرجع الى وقت الصوم فنوعان نوع يرجع الى أصل الوقت ونوع يرجع الى وصفه من الخصوص والعموم أما الذي يرجع الى أصل الوقت فهو بياض النهار وذلك من حين يطلع الفجر الثاني الى غروب الشمس فلا يجوز الصوم في الليل لان الله تعالى أباح الجناح والائل والشرب في الليل الى طلوع الفجر ثم أمر بالصوم الى الليل بقوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الى قوله فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكأواشر يواحشي يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر أي حتى يتبين لكم بياض النهار من سواد الليل هكذا روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الخيط الابيض والاسود هما بياض النهار وظلمة الليل ثم أمرو بالصيام الى الليل فكان هذا تعييناً لليالي الفطر والنهار للصوم فكان محل الصوم هو اليوم لا الليل ولأن الحكمة التي لها شرع الصوم وهو ما ذكرنا من التقوى وتعريف قدر النعم الحامل على شكرها لا يحصل بالصوم في الليل لان ذلك لا يحصل الا بفعل شاق على البدن مخالف للمادة وهوى النفس ولا يتحقق ذلك بالامساك في حالة النوم فلا يكون الليل محلاً للصوم وأما الذي يرجع الى وصفه من الخصوص والعموم فنقول وبالله التوفيق أما صوم التطوع فالأيام كلها محل له عندنا وهو رواية محمد عن أبي حنيفة ويجوز

صوم التطوع خارج رمضان في الايام كلها لقول النبي صلى الله عليه وسلم كل عمل ابن آدم له الا الصوم فانه لي وانا
أجزى به وقوله من صام من كل شهر ثلاثة ايام الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر فكانت اصام السنة كلها
فقد جعل السنة كلها محلا للصوم على العموم وقوله من صام رمضان واتبعه بست من شوال فكانت اصام ام الدهر
كله جعل الدهر كله محلا للصوم عن غير فصل وقوله الصائم المتطوع أمير نفسه ان شاء صام وان شاء لم يصم ولان
المعاني التي لها كان الصوم حسنا وعبادة وهي ما ذكرنا موجودة في سائر الايام فكانت الايام كلها محلا للصوم الا
انه يكره الصوم في بعضها ويستحب في البعض اما الصيام في الايام المكروهة فمنها يوم العيد ويوم التشرى
وعند الشافعي لا يجوز الصوم في هذه الايام وهو رواية أبي يوسف وعبد الله بن المبارك عن أبي حنيفة واحتج
بالتنبيه الوارد عن الصوم فيها وهو ما روى أبو هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال ألا لا تصوموا في هذه الايام فانها أيام أكل وشرب وبعال والنهي للتحريم ولانه عين هذه الايام لا تصاد
الصوم فلا تنبى محلا للصوم والجواب ان ما ذكرنا من النصوص والمقول يقتضي جواز الصوم في هذه الايام فيحصل
النهي على الكراهة ويجعل التعيين على الندب والاستحباب توفيقا بين الدلائل فقد رالامكان وعندنا يكره الصوم
في هذه الايام والمستحب هو الافطار ومنها اتباع رمضان بست من شوال كذا قال أبو يوسف كانوا يكرهون أن
يتبعوا رمضان صوما خوفا أن يلحق ذلك بالقرضية وكذا روى عن مالك أنه قال أكره أن يتبع رمضان بست من
شوال وما رأيت أحدا من أهل الفقه والعلم بصومها ولم يفتنا عن أحد من السلف وان أهل العلم يكرهون ذلك
ويخافون بدعته وأن يلحق أهل الجفلة بمرضان ما ليس منه والاتباع المكروه هو أن يصوم يوم الفطر ويصوم بعده
ثلاثة ايام فاما اذا أفطر يوم العيد ثم صام بعده ستة ايام فليس بكمروه بل هو مستحب وسنة ومنها صوم يوم الثلث
بنيّة رمضان أو بنية مترددة أما بنية رمضان فلقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يصام اليوم الذي يشك فيه من
رمضان الا تطوعا وعن عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم أنهم كانوا يهتفون عن صوم اليوم الذي يشك فيه من
رمضان ولانه يريد أن يزيد في رمضان وقد روى عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال لأن أفطر يوما من رمضان
ثم أقضيه أحب الي أن أزيد فيه ما ليس منه وأما النية المترددة بأن نوى أن يكون صومه عن رمضان ان كان اليوم
من رمضان وان لم يكن يكون تطوعا فلان النية المترددة لا تكون نية حقيقة لان النية تميز للعمل والتردد يمنع
التعيين وأما صوم يوم الثلث بنية التطوع فلا يكره عندنا ويكره عند الشافعي واحتج بما روى عن النبي صلى الله
عليه وسلم أنه قال من صام يوم الثلث فقد عصى أبا القاسم ولنا ما روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يصام
اليوم الذي يشك فيه من رمضان الا تطوعا استثنى التطوع والمستثنى بخالف حكم المستثنى منه وأما الحديث
فالمراد منه صوم يوم الثلث عن رمضان لان المروي أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم الثلث عن
رمضان وقال من صام يوم الثلث فقد عصى أبا القاسم أي صام عن رمضان واختلف المشايخ في أن الافضل أن
يصوم فيه تطوعا أو يفطر أو ينتظر قال بعضهم الافضل أن يصوم لما روى عن عائشة وعلى رضي الله عنهما أنهما
كانا يصومان يوم الثلث بنية التطوع ويقولان لا نرغم يوما من شعبان أحب اليانا من أن نفطر يوما من رمضان
فقد صاموا ونها على المعنى وهو أنه يحتمل أن يكون هذا اليوم من رمضان ويحتمل أن يكون من شعبان فلو صام
لدار الصوم بين أن يكون من رمضان وبين أن يكون من شعبان ولو افطر لدار الفطر بين أن يكون في رمضان وبين
أن يكون في شعبان فكان الاحتياط في الصوم وقال بعضهم الافطار أفضل وبه كان يفتي محمد بن سلمة وكان يضع
كوزا له بين يديه يوم الثلث فلذا جاءه مستفتى عن صوم يوم الثلث افتاه بالافطار وشرب من الكوز بين يديه المستفتى
وانما كان يفعل كذلك لانه لو افتى بالصوم لاعتاده الناس فيضاف أن يلحق بالقرضية وقال بعضهم يصام سرا ولا
يقتى به العوام لتلايظنه الجهال زيادة على صوم رمضان هكذا روى عن أبي يوسف أنه استفتى عن صوم يوم الثلث
فانفتى بالافطار ثم قال المستفتى تعال فله ادنا منه أخبره سرا فقال اني صائم وقال بعضهم ينتظر فلا يصوم ولا يفطر فان تبين

قبل الزوال أنه من رمضان عزم على الصوم وإن لم يتبين أفطر لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال
 أصبحوا يوم الشد مفطرين من متلومين أي غير أكهين ولا عازمين على الصوم إلا إذا كان صائماً قبل ذلك فوصل
 يوم الشد به ومنها أن يستقبل الشهر بيوم أو يومين بأن تمد ذلك فإن وافق ذلك صوماً كان بصومه قبل ذلك
 فلا بأس به لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تتقدموا الشهر بيوم ولا بيومين إلا أن يوافق ذلك صوماً
 كان بصومه أحدكم ولأن استقبال الشهر بيوم أو بيومين يوهم الزيادة على الشهر ولا كذلك إذا وافق صوماً
 كان بصومه قبل ذلك لأنه لم يستقبل الشهر وليس فيه وهم الزيادة وقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 كان يصل شعبان برمضان ومنها صوم الوصال لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا صام من صام
 الدهر وروى أنه نهى عن صوم الوصال فسر أبو يوسف ومحمد بنهما الله الوصال بصوم يومين لا يفطر بينهما لأن
 الفطر بينهما يحصل بوجود زمان الفطر وهو الليل قال النبي صلى الله عليه وسلم إذا قبل الليل من ههنا وأدبر النهار
 من ههنا فقد أظفر الصائم كل أوله يأكل وقبل في نفسه الوصال أن يصوم كل يوم من السنة دون ليلته ومعنى
 الكراهة فيه أن ذلك يضعفه عن أداء القرائن والواجبات ويقعده عن الكسب الذي لا يمتنه ولهذا روى
 أنه لما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوصال وقيل له إنك تواصل يا رسول الله قال إني لست كأحدكم إني
 آيت عند ربى يطعمنى ويسقىنى أشار إلى المخصص وهو اختصاصه بفضل قوة النبوة وقال بعض الفقهاء من
 صام سائر الأيام وأظفر يوم الفطر والأضحى وأيام التشريق لا يدخل تحت نهى صوم الوصال ورد عليه أبو يوسف
 فقال ليس هذا عندى كما قال والله أعلم هذا قد صام الدهر كأنه أشار إلى أن النهى عن صوم الدهر ليس لما كان صوم
 هذه الأيام بل لما يضعفه عن القرائن والواجبات ويقعده عن الكسب ويؤدى إلى التبتل المنهى عنه والله أعلم
 وأما صوم يوم عرفة ففي حق غير الحاج مستحب لكثرة الأحاديث الواردة بالتدب إلى صومه ولأن له فضيلة على
 غيره من الأيام وكذلك في حق الحاج إن كان لا يضعفه عن الوقوف والدعاء لمسايقه من الجمع بين القريتين وإن
 كان يضعفه عن ذلك يكره لأن فضيلة صوم هذا اليوم مما يمكن استدراكها في غير هذه السنة ويستدرك عادة
 فإما فضيلة الوقوف والدعاء فيه لا يستدرك في حق عامة الناس عادة إلا في العمر مرة واحدة فكان أحرازها أولى
 وكره بعضهم صوم يوم الجمعة بانفراده وكذا صوم يوم الاثنين والخميس وقال عامتهم أنه مستحب لأن هذه الأيام من
 الأيام الفاضلة فكان تعظيمها بالصوم مستحباً ويكره صوم يوم السبت بانفراده لأنه تشبه بالهدوء وكذا صوم يوم
 النيروز والمهرجان لأنه تشبه بالمجوس وكذا صوم الصمت وهو أن يمسك عن الطعام والكلام جميعاً لأن النبي صلى
 الله عليه وسلم نهى عن ذلك ولأنه تشبه بالمجوس وكره بعضهم صوم يوم عاشوراء وحده لما كان التشبه باليهود ولم
 يكرهه عامتهم لأنه من الأيام الفاضلة فيستحب استدراك فضيلتها بالصوم وأما صوم يوم وأظفر يوم فهو مستحب
 وهو صوم سيدنا أود عليه الصلاة والسلام كان يصوم يوماً ويفطر يوماً ولأنه أشق على البدن إذا طبع ألوف
 وقال صلى الله عليه وسلم خير الأعمال أحزها أى أشقها على البدن وكذا صوم الأيام البيض لكثرة الأحاديث فيه
 منها ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من صام ثلاثة أيام من كل شهر الثالث عشر والرابع عشر
 والخامس عشر فكانت عامه صام السنة كلها وأما صوم الدين فلا أيام كلها محمل له ويجوز في جميع الأيام الاستئذان أيام
 يومى الفطر والأضحى وأيام التشريق ويوم الثلث أماما سوى صوم يوم الثلث فلورود النهى عنه والنهى وإن كان
 عن غيره أو لغيره فلا شئ أن ذلك الغير يوجد بوجود الصوم في هذه الأيام فأوجب ذلك نقصاناً فيه والواجب في
 ذمته صوم كامل فلا يتأدى بالناقص وبهذين بطلان أحد قولى الشافعى في صوم المتعة أنه يجوز في هذه الأيام
 لأن النهى عن الصوم في هذه الأيام عام يتناول الصيامات كلها فيوجب ذلك نقصاناً فيه والواجب في ذمته كامل
 فلا يتوب الناقص عنه وأما يوم الثلث فلا يشتمل أن يكون من رمضان ويشتمل أن يكون من شعبان فإن كان
 من شعبان يكون قضاء وإن كان من رمضان لا يكون قضاء فلا يكون قضاء مع الشئ وهل يصح النذر بصوم يومى

العبد وأيام التشرى يروى محمد بن أبي حنيفة أنه يصح نذره لكن الأفضل أن يفطر فيها أو بصوم في أيام آخره ولو
 صام في هذه الأيام يكون ميبأ لكنه يخرج عنه النذر لأنه أوجب ناصوا وأداءه ناقصا وروى أبو يوسف عن أبي
 حنيفة أنه لا يصح نذره ولا يلزمه شيء وهكذا روى ابن المبارك عن أبي حنيفة وهو قول زفر والشافعي والمسئلة
 مبنية على جواز صوم هذه الأيام وعدم جوازه وقد مررت فيما تقدم ولو شرع في صوم هذه الأيام ثم أفسده لا يلزمه
 القضاء في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد يلزمه وجه قولهما أن الشروع في التطوع سبب الوجوب كالنذر
 فإذا وجب المضي فيه وجب القضاء بالافساد كما لو شرع في التطوع في سائر الأيام ثم أفسده ولا يبي حنيفة أن الشروع
 ليس سبب الوجوب وضعاً وإنما الوجوب يثبت ضرورة صيانة المؤدى عن البطلان والمؤدى ههنا لا يجب صيانتها
 لمكان النهي فلا يجب المضي فيه فلا يضمن بالافساد ولو شرع في الصلاة في أوقات مكرهة فأفسدها فيه روايتان
 عن أبي حنيفة في رواية لا قضاء عليه كافي الصوم وفي رواية عليه القضاء بخلاف الصوم وقد ذكرنا وجه الفرق في
 كتاب الصلاة وأما صوم رمضان فوقته شهر رمضان لا يجوز في غيره فيقع الكلام فيه في موضعين أحدهما في
 بيان وقت صوم رمضان والثاني في بيان ما يعرف به وقته أما الأول فوقت صوم رمضان شهر رمضان لقوله تعالى
 فمن شهد منكم الشهر فليصمه أي فليصم في الشهر وقول النبي صلى الله عليه وسلم وصوموا شهركم أي في شهركم
 لأن الشهر لا يصام وإنما يصام فيه وأما الثاني وهو بيان ما يعرف به وقته فإن كانت السماء مصحبة يعرف برؤية
 الهلال وإن كانت متغيمه يعرف بالكامل شعبان ثلاثين يوماً لقول النبي صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وأفطروا
 لرؤيته فإن غم عليكم فأكلوا شعبان ثلاثين يوماً ثم صوموا وكذلك إن غم على الناس هلال شوال أكلوا عدة
 رمضان ثلاثين يوماً لأن الأصل بقاء الشهر وكاله فلا يترك هذا الأصل إلا بيقين على الأصل المعهود أن ما ثبت بيقين
 لا يزول إلا بيقين مثله فإن كانت السماء مصحبة ورأى الناس الهلال صاموا وإن شهدوا حد رؤية الهلال لا تقبل
 شهادته ما لم تشهد جماعة يقع العلم للقاضي بشهادتهم في ظاهر الرواية ولم يقدر في ذلك تقدراً وروى عن أبي يوسف
 أنه قدر عدد الجماعة بعدد القامة خمسين رجلاً وعن خلف بن أيوب أنه قال جسمائة يبلغ قليل وقال بعضهم
 ينبغي أن يكون من كل مسجد جماعة واحد أو اثنين وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه يقبل
 فيه شهادة الواحد العدل وهو أحد قول الشافعي رحمه الله تعالى وقال في قول آخر تقبل فيه شهادة اثنين وجه رواية
 الحسن رحمه الله تعالى أن هذا من باب الأخبار لا من باب الشهادة بدليل أنه يقبل شهادة الواحد إذا كان
 بالسماء علة ولو كان شهادة لما قبل لأن العدد شرط في الشهادات وإذا كان أخباراً لا شهادة فالعدد ليس بشرط في
 الأخبار عن الديانات وإنما اشترط العدالة فقط كافي رواية الأخبار عن طهارة الماء ونجاسته ونحو ذلك وجه ظاهر
 الرواية أن خبر الواحد العدل إنما يقبل فيما لا يكذبه الظاهر وههنا الظاهر يكذبه لأن هدمه بالرؤية مع مساواة
 جماعة لا يصحون إياه في الأسباب الموصلة إلى الرؤية وارتفاع الموانع دال كذبه أو غلظه في الرؤية وليس كذلك
 إذا كان بالسماء علة لأن ذلك يمنع التساوي في الرؤية لجواز انقطاع من الغيم انشقت فظهر الهلال فراه واحد ثم استتر
 بالغيم من ساعته قبل أن يراه غيره وسواء كان هذا الرجل من المصر أو من خارج المصر وشهد برؤية الهلال أنه
 لا تقبل شهادته في ظاهر الرواية وذكر الطحاوي أنه تقبل وجه رواية الطحاوي أن المطالع تختلف بالمصر وخارج
 المصر في الظهور والخفاء لصفاؤه الهواء خارج المصر فتختلف الرؤية وجه ظاهر الرؤية أن المطالع لا تختلف إلا عند
 المسافة البعيدة الفاحشة وعلى هذا الرجل الذي أخبر أن يصوم لأن عنده هذا اليوم من رمضان والإنسان
 يؤخذ بما عنده فإن شهد فرداً لا أمام شهادته ثم أظفر يقضى لأنه أفسد صوم رمضان في زعمه فيعامل بما عنده
 وهل تلزمه الكفارة قال أصحابنا لا تلزمه وقال الشافعي تلزمه إذا أظفر بالجماع وإن أظفر قبل أن يرد الإمام شهادته
 فلا رواية عن أصحابنا في وجوب الكفارة واختلف المشايخ فيه قال بعضهم تجب وقال بعضهم لا تجب وجه قول
 الشافعي أنه أظفر في يوم علم أنه من رمضان لوجود دليل العلم في حقه وهو الرؤية وعدم علم غيره لا بدح في علمه

فيؤاخذ بعلمه فيوجب عليه الكفارة ولهذا أوجب عليه الصوم (ولنا) أنه أفطر في يوم هو من شعبان وأفطار يوم
 هو من شعبان لا يوجب الكفارة وإنما قلنا ذلك لأن كونه من رمضان إنما يعرف بالرؤية إذا كانت المعام
 مصحية ولم تثبت رؤيته لما ذكرنا أن تفرد بالرؤية مع مساواة عامة الناس إياه في التقدم مع سلامة الآلات دليل
 عدم الرؤية وإذا لم تثبت الرؤية لم يثبت كون اليوم من رمضان فيبقى من شعبان والكفارة لا تجب بالأفطار في يوم
 هو من شعبان بالاجماع وأما وجوب الصوم عليه فمنوع فإن المحققين من مشايخنا قالوا الرواية في وجوب الصوم
 عليه وإنما الرواية أنه يصوم وهو محمول على التنبأ احتياطاً وقال الحسن البصري أنه لا يصوم إلا مع الإمام
 ولو صام هذا الرجل وأكمل ثلاثين يوماً لم ير هلال شوال فإنه لا يفطر إلا مع الإمام وإن زاد صومه على ثلاثين
 لانا إنما أمرناه بالصوم احتياطاً والاحتياط ههنا أن لا يفطر إلا حقاً إن ما رأه لم يكن هلالاً بل كان خيالاً فلا يفطر
 مع الشك ولا نه لو أفطر للحقمة التهمة لمخالفته الجماعة فلا احتياط أن لا يفطر وإن كانت المعام متغيبه تقبل شهادة
 الواحد بخلاف بين أصحابنا سواء كان حراً أو عبداً رجلاً أو امرأة غير محدود في ذنوب أو محدوداً نائباً بعد أن كان
 مسلماً عاقلاً بالاعتدال وقال الشافعي في أحد أقواله لا تقبل الشهادة رجلين عدلين اعتباراً بسائر الشهادات (ولنا)
 ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه رجا لاجاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أبصرت الهلال
 فقال أنتهذان لاله إلا الله وأن محمداً رسول الله قال نعم قال قم يا بلال فأذن في الناس فليصوموا غداً فقد قبل
 رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادة الواحد على هلال رمضان ولنا في رسول الله صلى الله عليه وسلم أسوة حسنة
 ولأن هذا ليس بشهادة بل هو أخبار يدل على أن حكمه يلزم الشاهد وهو الصوم وحكم الشهادة لا يلزم الشاهد
 والإنسان لا يتهم في إيجاب شيء على نفسه فدل أنه ليس بشهادة بل هو أخبار والعدد ليس بشرط في الأخبار إلا أنه
 أخبار في باب الدين فيشترط فيه الإسلام والعقل والبلوغ والعدالة كفي رواية الأخبار وذكراً الطحاوي في مختصره
 أنه يقبل قول الواحد عدلاً كان أو غير عدل وهذا خلاف ظاهر الرواية إلا أنه يريد به العدالة الحقيقية فيستقيم
 لأن الأخبار لا تشترط فيه العدالة الحقيقية بل يكفي فيه بالعدالة الظاهرة والعدد والمرأة من أهل الأخبار لا ترى
 أنه صححت روايتها وكذا المحدود في الغذف فإن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبلوا أخبار أبي بكر وكان
 محدوداً في ذنوب وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة أن شهادته برؤية الهلال لا تقبل والصحيح أنها تقبل وهو رواية
 الحسن عن أبي حنيفة لما ذكرنا أن هذا خبر وليس بشهادة وخبره مقبول وتقبل شهادة واحد عدل على شهادة واحد
 عدل في هلال رمضان بخلاف الشهادة على الشهادة في سائر الأقسام إنما لا تقبل ما لم يشهد على شهادة رجل واحد
 رجلان أو رجل واحد من أن هذا من باب الأخبار لا من باب الشهادة ويجوز أخبار رجل عدل عن رجل
 عدل كفي رواية الأخبار ولورد الإمام شهادة الواحد التهمة القسني فإنه يصوم ذلك اليوم لأن عنده أن ذلك اليوم
 من رمضان فيؤاخذ بما عنده ولو أفطر بالجماع هل تزمه الكفارة فهو على الاختلاف الذي ذكرنا وأما هلال
 شوال فإن كانت المعام مصحية فلا يقبل فيه الشهادة جماعة يحصل العلم للقاضي بخبرهم كفي هلال رمضان كذا
 ذكر محمد بن نوادر الصوم وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه يقبل فيه شهادة رجلين أو رجل واحد من أنين سواء كان
 بالمعام علة أو لم يكن كما روى عن أبي حنيفة في هلال رمضان أنه يقبل فيه شهادة الواحد العدل سواء كان في المعام
 نة أو لم يكن وإن كان بالمعام علة فلا تقبل فيه الشهادة رجلين أو رجل واحد من أنين مسلمين حريين عاقلين بالعتين
 غير محدودين في ذنوب كفي الشهادة في الحقوق والأموال ما روى عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما إنما قالوا
 إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أجاز شهادة رجل واحد على رؤية هلال رمضان وكان لا يميز الإفطار إلا بشهادة
 رجلين ولأن هذا من باب الشهادة لا ترى أنه لا يلزم الشاهد شيء هذه الشهادة بل فيه تقع وهو اسقاط الصوم عن
 نفسه فكان منها ما يشترط فيه العدد نفي التهمة بخلاف هلال رمضان فإن هناك لا تهمه إذا لم يتهم
 في الأضرار بنفسه بالقيام الصوم فإن غم على الناس هلال شوال فإن صاموا رمضان بشهادة شاهدين أفطروا

بتمام العدة ثلاثين يوماً بخلاف لان قولهما في الفطر يقبل وان صاموا بشهادة شاهد واحد فروى الحسن عن أبي
 حنيفة انهم لا يفطرون على شهادته برؤية هلال رمضان عند كمال العدد وان وجب عليهم الصوم بشهادته فثبتت
 الرضاية بشهادته في حق الصوم لاني حق الفطر لانه لا شهادة له في الشرع على الفطر الا ترى انه لو شهد وحده
 مقصود الا تقبل بخلاف ما اذا صاموا بشهادة شاهدين لان لهما شهادة على الصوم والفطر جميعاً الا ترى لو شهدا
 برؤية الهلال تقبل شهادتهما لان وجوب الصوم عليهم بشهادته من طريق الاحتياط والاحتياط ههنا في ان لا
 يفطروا بخلاف ما اذا صاموا بشهادة شاهدين لان الوجوب هناك ثبت بدليل مطلق فيظهر في الصوم والقمار جميعاً
 وروى ابن سماعه عن محمد انهم يفطرون عند تمام العدد فأورد ابن سماعه على محمد اشكالا فقال اذا قبلت
 شهادة الواحد في الصوم تفطرت على شهادته ومتى أفطرت عند كمال العدد على شهادته فقد أفطرت بقول الواحد
 وهذا لا يجوز لا حقال ان هذا اليوم من رمضان فاجاب محمد رحمه الله فقال لا أنهم المسلم أن يتجمل يوماً مكان يوم
 ومعناه أن الظاهر ان كان صادف في شهادته فالصوم وقع في اول الشهر فيصم بكمال العدد وقيل فيه بجواب آخر
 وهو ان جواز الفطر عند كمال العدد لم يثبت بشهادته مقصودا بل بمقتضى الشهادة وقد ثبت بمقتضى الشيء ما لا يثبت
 به مقصودا كالميراث بحكم النسب الثابت انه يظهر بشهادة القابلة بالولادة وان كان لا يظهر بشهادتها مقصودا
 والاستشهاد على مذهبه ما لا على مذهب أبي حنيفة لان شهادة القابلة بالولادة لا تقبل في حق الميراث عنده
 (واما) هلال ذي الحجة فان كانت السماء مصعبة فلا يقبل فيه الا ما يقبل في هلال رمضان وهلال شوال وهو ما ذكرنا
 وان كان بالسماء علة فقد قال أصحابنا انه يقبل فيه شهادة الواحد وذكر الكرخي انه لا يقبل فيه الا شهادة رجلين
 أو رجل وامرأتين كما في هلال شوال لانه يتعلق بهذه الشهادة حكم شرعي وهو وجوب الاضحية على الناس فيشترط
 فيه العدد والصحيح هو الأول لان هذا ليس من باب الشهادة بل من باب الاخبار الا ترى ان الاضحية تجب على
 الشاهد ثم تعدى الى غيره فكان من باب الخبر ولا يشترط فيه العدد ولورأى يوم الشك الهلالك بعد الزوال أو قبله فهو
 لليلة المستقبلية في قول أبي حنيفة ومحمد ولا يكون ذلك اليوم من رمضان وقال أبو يوسف ان كان بعد الزوال فكذلك
 وان كان قبل الزوال فهو لليلة الماضية ويكون ذلك اليوم من رمضان والمسئلة مختلفة بين الصحابة وروى عن عمر
 وابن مسعود وابن عمر وأنس مثل قولهما وروى عن عمر رضي الله عنه رواية أخرى مثل قوله وهو قول علي وعائشة
 رضي الله عنهم وعلى هذا الخلاف هلال شوال اذا رآه يوم الشك وهو يوم الثلاثين من رمضان قبل الزوال أو بعده
 فهو لليلة المستقبلية عندهما ويكون اليوم من رمضان وعنده ان رأوا قبل الزوال يكون لليلة الماضية ويكون اليوم
 يوم الفطر والاصل عندهما انه لا يعتبر في رؤية الهلال قبل الزوال ولا بعده وانما العبرة لرؤية قبل غروب الشمس
 وعنده يعتبر وجه قول أبي يوسف ان الهلال لا يرى قبل الزوال عادة الا أن يكون لليلتين وهذا يوجب كون اليوم
 من رمضان في هلال رمضان وكونه يوم الفطر في هلال شوال ولهما قول النبي صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته
 وأفطروا لرؤيته أمر بالصوم والفطر بعد الرؤية وفيما قاله أبو يوسف يتقدم وجوب الصوم والقطر على الرؤية
 وهذا خلاف النص ولو أن أهل مصر لم يروا الهلال فأكلوا شعبان ثلاثين يوماً ثم صاموا وفيهم رجل صام يوم الشك
 بنية رمضان ثم رآه هلال شوال عشية التاسع والعشرين من رمضان فصام أهل مصر تسعة وعشرين يوماً
 وصام ذلك الرجل ثلاثين يوماً فأهل مصر قد أصابوا واحسنوا وأساء ذلك الرجل وأخطأ لانه خالف السنة اذ السنة
 ان يصام رمضان لرؤية الهلال اذا كانت السماء مصعبة أو بعد شعبان ثلاثين يوماً كما نطق به الحديث وقد عمل
 أهل مصر بذلك وخالف الرجل فقد أصاب أهل مصر وأخطأ الرجل ولا قضاء على أهل مصر لان الشهر قد يكون
 ثلاثين يوماً وقد يكون تسعة وعشرين يوماً والقول النبي صلى الله عليه وسلم الشهر هكذا وهكذا وأشار الى جميع
 أصابع يديه ثم قال الشهر هكذا وهكذا ثلاثاً وحسب اتمامه في المرة الثالثة فثبت ان الشهر قد يكون ثلاثين وقد يكون
 تسعة وعشرين وقد روى عن أس رضي الله تعالى عنه انه قال صهنا على عهد رسول الله صلى الله عليه

وسلم تسعة وعشرين يوماً أكثر مما صامنا ثلاثين يوماً ولو صام أهل بلد ثلاثين يوماً وصام أهل بلد آخر تسعة
 وعشرين يوماً فإن كان صوم أهل ذلك البلد برؤية الهلال وثبت ذلك عند قاضيهم أو عدواً شعبان ثلاثين
 يوماً ثم صاموا رمضان فعلى أهل البلد الآخر قضاء يوم لأنهم أفطروا يوماً من رمضان لثبوت الرضاينة
 برؤية أهل ذلك البلد وعدم رؤية أهل البلد لا يقدر في رؤية أولئك إذا عدم لايه ارض الوجود وان كان صوم
 أهل ذلك البلد بغير رؤية هلال رمضان أو لم تثبت الرؤية عند قاضيهم ولا عدواً شعبان ثلاثين يوماً فقد
 أساؤا حيث تقدموا رمضان بصوم يوم وليس على أهل البلد الآخر قضاء وإنما ذكرنا أن الشهر قد يكون
 ثلاثين وقد يكون تسعة وعشرين هذا إذا كانت المسافة بين البلدين قريبة لا تختلف فيها المطالع فاما إذا
 كانت بعيدة فلا يلزم أحد البلدين حكم الآخر لان مطالع البلاد عند المسافة الفاحشة تختلف فيعتبر في أهل
 كل بلد مطالع بلدهم دون البلد الآخر وحكى عن أبي عبد الله بن أبي موسى الضمراني انه استفتى في أهل اسكندرية
 ان الشمس تغرب بها ومن على منارتها يرى الشمس بعد ذلك بزمان كثير فقال يجعل لأهل البلد الفطر ولا يجعل لمن
 على رأس المنارة إذا كان يرى غروب الشمس لان مغرب الشمس يختلف كما يختلف مطالعها فيعتبر في أهل كل موضع
 مغرباً ولو صام أهل مصر تسعة وعشرين وأفطروا للرؤية وفيهم من يرضى لم يصم فان علم ما صام أهل مصر فعليه
 قضاء تسعة وعشرين يوماً لان القضاء على قدر الفاتت والفاتت هذا القدر فعليه قضاء هذا القدر وان لم يعلم هذا
 الرجل ما صام أهل مصر صام ثلاثين يوماً لان الأصل في الشهر ثلاثون يوماً والنقصان عارض فاذا لم يعلم عمل
 بالأصل وقالوا فيمن أفطر شهر العذر ثلاثين يوماً قضى شهره بالهلال فكان تسعة وعشرين يوماً من عليه
 قضاء يوم آخر لان المتردد الايام التي أفطر فيها دون الهلال لان القضاء على قدر الفاتت والفاتت ثلاثون يوماً
 فيقضى يوماً آخر تسكيلة الثلاثين واما الذي يرجع الى الصائم فيها الاسلام فانه شرط جواز الاداء بلا خلاف وفي كونه
 شرط الوجوب خلاف سند كرهه في موضعه ومنها الطهارة عن الحيض والنفس فانه شرط صحة الاداء باجماع
 الصحابة رضي الله عنهم وفي كونها شرط الوجوب خلاف نذكره في موضعه فاما البلوغ فليس من شرائط صحة
 الاداء فيصح اداء الصوم من الصبي العاقل ويثاب عليه لكنه من شرائط الوجوب لما نذكره وكذا العقل والافاقة
 لبس من شرائط صحة الاداء حتى لو نوى الصوم من الليل ثم جن في النهار أو أغشى عليه يصح صومه في ذلك اليوم
 ولا يصح صومه في اليوم الثاني لعدم أهلية الاداء بل لعدم النية لان النية من المجنون والمغمى عليه لا تتصور
 وفي كونها من شرائط الوجوب كلام نذكره في موضعه ومنها النية والكلام في هذا الشرط يقع في ثلاث مواضع
 أحدها في بيان أصله والثاني في بيان كفيته والثالث في بيان وقته اما الاول فاصل النية شرط جواز الصيام كلها
 في قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر صوم رمضان في حق المقيم جائز بدون النية واحتج بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
 فليصمه أمر بصوم الشهر مطلقاً عن شرط النية والصوم هو الامسك وقد أتى به فيخرج عن العهدة ولان النية
 انما اشترط للتعين والحاجة الى التعيين عند المزاحمة ولا مزاحمة لان الوقت لا يحتمل الا صوماً واحداً في حق المقيم
 وهو صوم رمضان فلا حاجة الى التعيين بالنية ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم لا عمل لمن لا نية له وقوله الاعمال
 بالنيات ولكل امرئ ما نوى ولان صوم رمضان عبادة والعبادة اسم للفعل يأتيه العبد باختياره خالصاً لله تعالى
 بأمره والاختيار والاختصاص لا يتحققان بدون النية واما الثانية فمطلق اسم الصوم ينصرف الى الصوم الشرعي
 والامسك لا يصير صوماً شرعاً بدون النية لما بينا واما قوله ان النية شرط للتعين وزمان رمضان متعين لصوم
 رمضان فلا حاجة الى النية فنقول لا حاجة الى النية لتعيين الوصف لكن تقع الحاجة الى النية لتعيين الاصل بيانه ان
 أصل الامسك متردد بين ان يكون عادة أو حجة وبين ان يكون لله تعالى بل الاصل ان يكون فعل عمل فاعل لنفسه مالم
 يجعله لغيره فلا بد من النية ليصير لله تعالى ثم اذا صار أصل الامسك لله تعالى في هذا الوقت بأصل النية والوقت متعين
 يفرضه يقع عن الفرض من غير الحاجة الى تعيين الوصف واما الثاني في كيفية النية فان كان الصوم عيناً وهو صوم

رمضان وصوم النفل خارج رمضان والمنذور به في وقت بعينه يجوز بنية مطلقة عندنا وقال الشافعي صوم النفل
 يجوز بنية مطلقة فاما الصوم الواجب فلا يجوز الا بنية معينة وجه قوله ان هذا صوم مفروض فلا يتأدى الابنية
 الفرض كصوم القضاء والكفارات والتذورات المطلقة وهذا لان الفرضية صفة زائدة على أصل الصوم بتعلقها بزيادة
 الثواب فلا بد من زيادة النية وهي نية الفرض وانا قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا قد شهد الشهر
 وصامه فيخرج عن العهدة ولان النية لو شرطت انما اشترط اما بصير الامسالك الله تعالى واما التمييز بين نوع ونوع
 ولا وجه للاول لان مطلق النية كان لصيرورة الامسالك لله تعالى لانه يمكن لقطع التردد ولقول النبي صلى الله عليه
 وسلم ولكل امرئ ما نوى وقد نوى ان يكون امساك الله تعالى فلو لم يقع لله تعالى لا يكون له ما نوى وهذا خلاف
 النص ولا وجه للثاني لان مشروع الوقت واحد لا يتنوع فلا حاجة الى التمييز بتعيين النية بخلاف صوم القضاء
 والسدر والكفارة لان مشروع الوقت وهو خارج رمضان متنوع فوعدت الحاجة الى التعيين بالنية فهو الفرق
 وقوله هذا صوم مفروض مسلم ولكن لم يتأدى نية الفرض بدون نية الفرض وقوله الفرضية صفة للصوم زائدة
 عليه فتفتقر الى نية زائدة ممنوع انها صفة زائدة على الصوم لان الصوم صفة والصفة لا تحقل صفة زائدة عليها قائمة بها
 بل هو وصف اضافي فيسمى الصوم مفروضاً وفرضه لدخوله تحت فرض الله تعالى لا لفرضية قامت به واذا لم يكن
 صفة قائمة بالصوم لا يشترط له نية الفرض وزيادة الثواب الفضيلة الوقت لان زيادة صفة العمل والله أعلم ولو صام
 رمضان بنية النفل أو صام المنذور بعينه بنية النفل يقع صومه عن رمضان وعن المنذور عندنا وعند الشافعي لا يقع
 وكذا لو صام رمضان بنية واجب آخر من القضاء والكفارات والتذورات يقع عن رمضان عندنا وعند الشافعي لا يقع هو
 يقول لما نوى النفل فقد أعرض عن الفرض والمريض عن فعل لا يكون آتياً ونحن نقول انه نوى الاصل
 والوصف والوقت قابل للاصل غير قابل للوصف فبطلت نية الوصف وبقيت نية الاصل وانها كافية لصيرورة
 الامسالك لله تعالى على ما بينا في المسئلة الاولى ولو نوى في التذورات المعين واجبا آخر يقع عما نوى بالاجماع بخلاف
 صوم رمضان وجه الفرق ان كل واحد من الوقتين وان تميز لصومه الا ان أحدهما هو شهر رمضان معين بتعيين
 من له الولاية على الاطلاق وهو الله تعالى فثبت التعيين على الاطلاق فيظهر في حق فسخ سائر الصيامات والاخر
 تميز بتعيين من له ولاية قاصرة وهو العبد فيظهر تعيينه فيما عينه له وهو صوم التطوع دون الواجبات التي هي حق
 الله تعالى في هذه الاوقات فبقيت الاوقات محلها فاذا نواها صح هذا الذي ذكرنا في حق المقيم فاما المسافر فان
 صام رمضان بمطلق النية فكذلك يقع صومه عن رمضان بلا خلاف بين أصحابنا وان صام بنية واجب آخر يقع
 عما نوى في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد يقع عن رمضان وان صام بنية التطوع فعندهما يقع عن رمضان
 وعن أبي حنيفة في رواية روى أبو يوسف عن أبي حنيفة انه يقع عن التطوع وروى الحسن عنه انه يقع عن
 رمضان قال القدوري الرواية الاولى هي الاصح وجه قوله ان الصوم واجب على المسافر وهو العزيمة والافطار
 له خصه فاذا اختار العزيمة وترك الرخصة صار هو والمقيم سواء فيقع صومه عن رمضان كالمقيم ولا في حنيفة ان
 الصوم وان وجب عليه لكن رخص له في الافطار نظر الاله فلان رخص له اسقاط ما في ذمته والنظر له فيه أكثر
 أولى واما اذا نوى التطوع فوجه رواية أبي يوسف عن أبي حنيفة ان الصوم غير واجب على المسافر في رمضان
 بدليل انه يباح له الفطر فاشبهه خارج رمضان ولو نوى التطوع خارج رمضان يقع عن التطوع كله كذا في رمضان
 وجه رواية الحسن عنه ان صوم التطوع لا يفتقر الى تميز نية المتطوع بل نية الصوم فيه كافية فتلغونية التعيين
 ويبقى أصل النية فيصير انما في رمضان بنية مطلقة فيقع عن رمضان واما قوله ان الصوم غير واجب على
 المسافر في رمضان فمنوع بل هو واجب الا انه يترخص فيه فاذا لم يترخص ولم ينو واجبا آخر بقي صوم رمضان
 واجبا عليه فيقع صومه عنه واما المريض الذي رخص له في الافطار فان صام بنية مطلقة يقع صومه عن رمضان بلا
 خلاف وان صام بنية التطوع فعامة مشايخنا قالوا انه يقع صومه عن رمضان لانه لما قدر على الصوم صار كالصحيح

والكرخي سوى بين المريض والمسافر وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة أنه يقع عن التطوع ويشترط لكل يوم من رمضان نية على حدة عند عامة العلماء وقال مالك يجوز صوم جميع الشهر بنية واحدة وجه قوله أن الواجب صوم الشهر لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والشهر اسم لزمان واحد فكان الصوم من أوله إلى آخره عبادة واحدة كالصلاة والجمعة فيبدأ بنية واحدة ولنا أن صوم كل يوم عبادة على حدة غير متعلقة باليوم الآخر بل دليل أن ما يفسد أحدهما لا يفسد الآخر فيشرط لكل يوم منه نية على حدة وقوله الشهر اسم لزمان واحد ممنوع بل هو اسم لازمة مختلفة بعضها محل للصوم وبعضها ليس بوقت له وهو الليالي فقد تخالفت بين كل يومين وليس بوقت لهما فصار صوم كل يومين عبادتين مختلفتين كصلاتين ونحو ذلك وإن كان الصوم ديناً وهو صوم القضاء والكفارات والنذور المطلقة لا يجوز إلا بتعيين النية حتى لو صام بنية مطلق الصوم لا يقع عما عليه لأن زمان خارج رمضان متعين للنفل شرعاً عند بعض مشايخنا والمطلق ينصرف إلى ما تبين له الوقت وعند بعضهم هو وقت للصيامات كلها على الأبهام فلا بد من تعيين الوقت لبعض بالنية لتعيين له أركنه عند الإطلاق ينصرف إلى التطوع لأنه أدنى والأدنى متيقن به فيقع الإمساك عنه ولو نوى بصومه قضاء رمضان والتطوع كان عن القضاء في قول أبي يوسف وقال محمد يكون عن التطوع وجه قوله أنه عين الوقت لجهتين مختلفتين متنافيتين فسقطتا للعارض وبقي أصل النية وهو نية الصوم فيكون عن التطوع ولا يبي يوسف أن نية التعيين في التطوع لغو فلفت وبقي أصل النية فصار كأنه نوى قضاء رمضان والصوم ولو كان كذلك يقع عن القضاء كذا هذا فإن نوى قضاء رمضان وكفارة الظهار قال أبو يوسف يكون عن القضاء استحصانا والقياس أن يكون عن التطوع وهو قول محمد وجه القياس على نحو ما ذكرنا في المسئلة الأولى أن جهتي التعيين أعماراً للتناهي فسقطتا بحكم التعارض فبقي نسبة مطلق الصوم فيكون تطوعاً وجه الاستحصان أن الترجيح لتعيين جهة القضاء لأنه خلف عن صوم رمضان وخلف الشيء يقوم مقامه كأنه هو وصوم رمضان أقوى الصيامات حتى تندفع به نية سائر الصيامات ولأنه بدل صوم واجب بإيجاب الله تعالى ابتداء وصوم كفارة الظهار وجب بسبب وجود من جهة العبد فكان القضاء أقوى فلا يزاله إلا ضعف وروى ابن سماعه عن محمد فيمن نذر صوم يوم بعينه فصامه بنوى النذر وكفارة اليمين فهو عن النذر تعارض النيتين فساقطاً وبقي نية الصوم مطلقاً فيقع عن النذر المعين والله أعلم وأما الثالث وهو وقت النية فالأفضل في الصيامات كلها أن ينوى وقت طلوع الفجر إن أمكنه ذلك أو من الليل لأن النية عند طلوع الفجر تفارن أول جزء من العبادة حقيقة ومن الليل تفارنه تقديراً وإن نوى بعد طلوع الفجر فإن كان الصوم ديناً لا يجوز بالإجماع وإن كان عينا وهو صوم رمضان وصوم التطوع خارج رمضان والمنذور المعين يجوز وقال زفران كان مسافراً لا يجوز صومه عن رمضان بنية من النهار وقال الشافعي لا يجوز نية من النهار إلا التطوع وقال مالك لا يجوز التطوع أيضاً ولا يجوز صوم التطوع بنية من النهار بعد الزوال عندنا ولكنا في فيه قولان أما الكلام مع مالك فوجه قوله أن التطوع تبع للفرض ثم لا يجوز صوم الفرض بنية من النهار فكذا التطوع ولنا ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح لا ينوي الصوم ثم يبدوله فيصوم وعن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدخل على أهله فيقول هل عندكم عن غداً فإن قالوا لا قال فاني صائم وصوم التطوع بنية من النهار قبل الزوال مروى عن علي وابن مسعود وابن عباس وأبي طلحة وأما الكلام فيما بعد الزوال فبنا على أن صوم النفل عندنا غير متجزئ كصوم الفرض وعند الشافعي في أحد قوليه متجزئ حتى قال يصير صائماً من حين نوى لكن بشرط الإمساك في أول النهار ووجه ما روي عن ابن عباس وعائشة رضي الله عنهما مطلقاً من غير فصل بين ما قبل الزوال وبعده وأما عندنا فالصوم لا يتجزأ فريضاً كان أو نفلاً ويصير صائماً من أول النهار لكن بالنية الموجودة وقت الركن وهو الإمساك وقت الغداء المتعارف لما نذر كذا نوى بعد الزوال فقد خلا بعض الركن عن الشرط فلا يصير صائماً شرعاً والحديثان محمولان على ما قبل الزوال بديل ما ذكرنا وأما الكلام مع

الشافعي في صوم رمضان فهو يجتمع بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا صيام لمن لم يهزم الصوم من الليل
 ولان الامساك من اول النهار الى آخره ركن فلا بد له من النية ليصير الله تعالى وقد انعمت في اول النهار فلم يقع
 الامساك في اول النهار لله تعالى فقد شرطه فكذا الباقي لان صوم الفرض لا يتجزأ ولهذا لا يجوز صوم القضاء
 والكفارات والتذورات المطلقة بنية من النهار وكذا صوم رمضان ولنا قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى قوله
 ثم آمنوا بالصيام الى الليل أباح لؤمنين الاكل والشرب والجماع في ليالي رمضان الى طلوع الفجر وأمر بالصيام عنها
 بعد طلوع الفجر متأخر عنه لان كلمة تم للتعقيب مع التراخي فكان هذا أمر بالصوم متأخرا عن اول النهار والأمر
 بالصوم أمر بالنية اذ لا صحة للصوم شرعا بدون النية فكان أمر بالصوم بنية متأخرة عن اول النهار وقد أتى به فقد
 أتى بالمأمور به فيخرج عن العهدة وفيه دلالة ان الامساك في اول النهار يقع صوما واجدت فيه النية أو لم توجد لان
 انعام الشيء يقتضي سابقية وجوده منه ولانه صام رمضان في وقت متعين شرعا للصوم رمضان لوجود ركن
 الصوم مع شرائطه التي ترجع الى الاهلية والمحلية ولا كلام في سائر الشرائط وانما الكلام في النية ووقتها وقت
 وجود الركن وهو الامساك وقت الغداء المتعارف والامساك في اول النهار شرط وليس بركن لان ركن العبادة
 ما يكون شافعا على البدن مخالفا للعادة وهو النفس وذلك هو الامساك وقت الغداء المتعارف فاما الامساك في اول
 النهار فاعتاد فلا يكون ركنا بل يكون شرطا لانه وسيلة الى تحقيق معنى الركن الا انه لا يعرف كونه وسيلة للحال
 لجواز ان لا ينوي وقت الركن فاذا نوى ظهر كونه وسيلة من حين وجوده والنية تشترط لصيرورة الامساك الذي
 هو ركن صياغة الامساك بعبادة بطريق الوسيلة على ما قررنا في الخلافات وأما الحديث فهو من الأحاد فلا
 يصلح تأمضا للكتاب لكنه يصلح مكلا له فيجمل على نفي الكمال كقوله لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد ليكون
 عملا بالدليلين بقدر الامكان وأما صيام القضاء والتذورات والكفارات فاصاها ما في وقت متعين لها شرطا لان خارج
 رمضان متعين للتفعل موضوع له شرعا الا ان يمينه لغيره فاذا لم ينو من الليل صوما آخر في الوقت متعينا للتطوع
 شرطا فلا يملك تغييره فاما ههنا فالوقت متعين لصوم رمضان وقد صامه لوجود ركن الصوم وشرائطه على ما بينا
 واما الكلام مع زفر في المسافر اذا صام رمضان بنية من النهار فوجه قوله ان الصوم غير واجب على المسافر في
 رمضان حقا الا ترى ان له ان يفطر والوقت غير متعين لصوم رمضان في حقه فان له ان يصوم عن واجب آخر
 فاشبهه صوم القضاء خارج رمضان وذلك لا يتأدى بنية من النهار كذا هذا ولنا ان الصوم واجب على المسافر في رمضان
 وهو العزيمة في حقه الا ان له ان يترخص بالافطار وله ان يصوم عن واجب آخر عند أبي حنيفة بطريق الرخصة
 واليسير أيضا لما فيه من اسقاط الفرض عن ذمته على ما بينا فيما تقدم فاذا لم يفطر ولم ينو واجبا آخر بقي صوم
 رمضان واجبا عليه وقد صامه فيخرج عن العهدة كالقيم سواء ويتصل بهذين الفصلين وهو بيان كيفية النية
 ووقت النية مسألة الاسبر في بد العدة واذا اشبه عليه شهر رمضان فتحرى وصام شهر رمضان وجملة
 الكلام فيه انه اذا صام شهر رمضان لا يجزأ ما ان وافق شهر رمضان أو لم يوافق بان تقدم أو تأخر فان وافق جاز
 وهذا لا يشك له انه أدى ما عليه وان تقدم لم يجز لان أدى الواجب قبل وجوبه وقبل وجود سبب وجوبه وان
 تأخر فان وافق شوال يجوز لكن راعى فيه موافقة الشهرين في عدد الايام وتعيين النية ووجودها من الليل وأما
 موافقة العدد فلان صوم شهر آخر بعده يكون قضاء والقضاء يكون على قدر الغائت والشهر قد يكون ثلاثين يوما
 وقد يكون تسعة وعشرين يوما وأما تعيين النية ووجودها من الليل فلان صوم القضاء لا يجوز بمطلق النية ولا
 بنية من النهار ما ذكرنا فيما تقدم وهل تشترط نية القضاء ذكر القدر في شرحه مختصرا الكرخي انه لا يشترط
 وذكر القاضى في شرحه مختصرا الطحاوى انه يشترط والصحيح ما ذكره القدرى لانه نوى ما عليه من صوم
 رمضان وعليه القضاء كان ذلك منه تعيين نية القضاء و بيان هذه الجملة انه اذا وافق صومه شهر شوال نظر ان كان
 رمضان كاملا وشوال كاملا قضى يوما واحدا لاجل يوم الفطر لان صوم القضاء لا يجوز فيه وان كان رمضان كاملا

وشوال ناقصا قضى يومين يوما لاجل يوم الفطر ويوم لاجل النقصان لان القضاء يكون على قدر الفائت وان كان
 رمضان ناقصا وشوال كاملا لاشئ عليه لانه اكل عدد الفائت وان وافق صومه هلال ذى الحجة فان كان
 رمضان كاملا وذو الحجة كاملا قضى أربعة أيام يوما لاجل يوم النحر وثلاثة أيام لاجل أيام التشريق لان القضاء
 لا يجوز في هذه الايام وان كان رمضان كاملا وذو الحجة ناقصا قضى خمسة أيام يوما للنقصان وأربعة أيام ليوم
 النحر وأيام التشريق وان كان رمضان ناقصا وذو الحجة كاملا قضى ثلاثة أيام لان الفائت ليس الا هذا القدر
 وان وافق صومه شهرا آخر سوى هذين الشهرين فان كان الشهران كاملين أو ناقصين أو كان رمضان ناقصا
 والشهر الآخر كاملا فاشئ عليه وان كان رمضان كاملا والشهر الآخر ناقصا قضى يوما واحدا لان الفائت يوم
 واحد ولو صام بالتحري سنين كثيرة ثم تبين انه صام في كل سنة قبل شهر رمضان فهل يجوز صومه في السنة الثانية
 عن الاولى وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة عن الثالثة هكذا قال بعضهم يجوز لانه في كل سنة من الثانية والثالثة
 والرابعة صام صوم رمضان الذي عليه وليس عليه الا القضاء فيقع قضاء عن الاول وقال بعضهم لا يجوز وعليه قضاء
 الرضانات لانه صام في كل سنة عن رمضان قبل دخول رمضان وفصل الفقيه أبو جعفر الهندي وانى رحمه الله في
 ذلك تفصيلا فقال ان صام في السنة الثانية عن الواجب عليه الا انه ظن انهم من رمضان يجوز وكذا في الثالثة والرابعة
 لانه صام عن الواجب عليه والواجب عليه قضاء صوم رمضان الاول دون الثاني ولا يكون عليه الا قضاء
 رمضان الأخير خاصة لانه ما قضاؤه فعليه قضاؤه وان صام في السنة الثانية عن الثالثة وفي السنة الثالثة عن الرابعة
 لم يجوز وعليه قضاء الرضانات كلها ما عدا ما جاوز عن رمضان الاول فلانه ما نوى عنه وتعيين النية في القضاء
 شرط ولا يجوز عن الثاني لانه صام قبله متقدما عليه وكذا الثالث والرابع وضرب له مثلا وهو رجل اقتدى بالامام
 على ظن انه زيد فاذا هو عمر وصح اقتداؤه به ولو اقتدى بزيدا فاذا هو عمر ولم يصح اقتداؤه به لانه في الاول نوى
 الاقتداء بالامام الا انه ظن ان الامام زيد فاخطأ في ظنه فهذا لا يقدح في صحة اقتدائه بالامام وفي الثاني نوى الاقتداء
 بزيدا فاذا لم يكن زيدا تبين انه ما اقتدى بأحد كذلك ههنا اذا نوى في صوم كل سنة عن الواجب عليه تعلق نية
 بالواجب عليه لا بالاول والثاني الا انه ظن انه الثاني فاخطأ في ظنه فيقع عن الواجب عليه لا عما ظن والله أعلم وأما
 الشرائط التي تخص بعض الصيامات دون بعض وهي شرائط الوجوب فيها الاسلام فلا يجب الصوم على الكافر
 في حق أحكام الدنيا بخلاف حتى لا يطالب بالقضاء بهدا لسلام وأما في حق أحكام الآخرة فكذلك عندنا وعند
 الشافعي يجب وتجب المسئلة ان الكفار غير مخاطبين بشرائع هي عبادات عندنا بخلافه وهي تعرف في أصول
 الفقه وعلى هذا يخرج الكافر اذا أسلم في بعض شهر رمضان انه لا يلزمه قضاء ماضى لان الوجوب لم يثبت فيما
 مضى فلم يتصور قضاء الواجب وهذا التصريح على قول من يشترط لوجوب القضاء سابقة وجوب الاداء من
 مشايخنا وأما على قول من لا يشترط ذلك منهم فاعمالا يلزمه قضاء ماضى لمكان الحرج اذ لو لم يلزمه ذلك للزمه قضاء
 جميع ماضى من الرضانات في حال الكفر لان البعض ليس بأولى من البعض وفيه من الحرج ما لا يخفى وكذا اذا
 أسلم في يوم من رمضان قبل الزوال لا يلزمه صوم ذلك اليوم حتى لا يلزمه قضاؤه وقال مالك يلزمه وانما يقرب سديدا
 لانه لم يكن من أهل الوجوب في أول اليوم أو لم يأتى وجوب القضاء من الحرج على ما بيننا ومنها البلوغ فلا يجب صوم
 رمضان على الصبي وان كان عاقلا حتى لا يلزمه القضاء بعد البلوغ لقول النبي صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث
 عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفقه وعن النائم حتى يستيقظ ولان الصبي اضعف بنيتة وقصور عقله
 واشتغاله باللهو واللعب يشق عليه تفهم الخطاب وأداء الصوم فاسقط الشرع عنه العبادات نظر له فاذا لم يجب عليه
 الصوم في حال الصبا لا يلزمه القضاء لما بيننا انه لا يلزمه لمكان الحرج لان مدة الصبا مبددة فكان في ايجاب القضاء
 عليه بعد البلوغ حرج وكذا اذا بلغ في يوم من رمضان قبل الزوال لا يجوز له صوم ذلك اليوم وان نوى وليس عليه
 قضاؤه اذ لم يجب عليه في أول اليوم لعدم أهلية الوجوب فيه والصوم لا يجزأ وجوبا وجوازا ولمساقية من الحرج

على ما ذكرنا وروى عن أبي يوسف في الصبي يبلغ قبل الزوال أو أسلم الكافر أن عليهما القضاء ووجهه انهما أدركا
 وقت النية فصار كأنهما أدركا من الليل والصحيح جواب ظاهر الرواية لما ذكرنا أن الصوم لا يتجزأ أو جوباً فإذا لم
 يجب عليهما البعض لم يجب الباقي أو لما في إيجاب القضاء من الحرج وأما العقل فهل هو من شرائط الوجوب وكذا
 الأفاقة واليقظة قال عامة مشايخنا انهم ليست من شرائط الوجوب ويجب يوم رمضان على المجنون والمغنى عليه
 والنائم لكن أصل الوجوب لا وجوب الاداء بناء على ان عندهم الوجوب نوعان أحدهما أصل الوجوب وهو
 اشتغال الذمة بالواجب وانه ثبت بالاسباب لا بالخطاب ولا تشتط القدرة لتبوت بل ثبت جبراً من الله تعالى شاء
 العبد وأبي والثاني وجوب الاداء وهو اسقاط ما في الذمة وتفريغها من الواجب وانه ثبت بالخطاب وتشتط له القدرة
 على فهم الخطاب وعلى أداء ما تناوله الخطاب لان الخطاب لا يتوجه الى العاجز عن فهم الخطاب ولا على العاجز
 عن فعل ما تناوله الخطاب والمجنون لعدم عقله أو لاستناره والمغنى عليه والنائم لعجزهما عن استعمال
 عقولهما عاجزون عن فهم الخطاب وعن أداء ما تناوله الخطاب فلا يثبت وجوب الاداء في حقهم ويثبت
 أصل الوجوب في حقهم لانه لا يعتمد القدرة بل يثبت جبراً وتقرر بهذا الأصل معروف في أصول الفقه
 وفي الخلافات وقال أهل العميق من مشايخنا بما وراء النهر ان الوجوب في الحقيقة نوع واحد وهو
 وجوب الاداء فكل من كان من أهل الاداء كان من أهل الوجوب ومن لا فلا وهو اختيار أسناذي
 الشيخ الأجل الزاهد علاء الدين رئيس أهل السنة محمد بن أحمد المهرقندي رضي الله عنه لان الوجوب المعقول
 هو وجوب الفعل كوجوب الصوم والصلاة وسائر العبادات فمن لم يكن من أهل أداء الفعل الواجب وهو القادر
 على فهم الخطاب والقادر على فعل ما تناوله الخطاب لا يكون من أهل الوجوب ضرورة والمجنون والمغنى عليه
 والنائم عاجزون عن فعل الخطاب بالصوم وعن أدائه اذا الصوم الشرعي هو الا مسألته تعالى ولن يكون ذلك بدون
 النية وهؤلاء ليسوا من أهل النية فلم يكونوا من أهل الاداء فلم يكونوا من أهل الوجوب والذي دعا الا وابتدأ الى
 القول بالوجوب في حق هؤلاء ما انعقد الاجماع عليه من وجوب القضاء على المغنى عليه والنائم بعد الأفاقة
 والانتباه بعد مضي بعض الشهر أو كله وما قد صرح من مذهب أصحابنا رحمهم الله في المجنون اذا أفاق في بعض شهر
 رمضان أنه يجب عليه قضاء ما مضى من الشهر فقالوا ان وجوب القضاء يستدعي فوات الواجب المؤقت عن
 وقته مع القدرة عليه وانتفاء الحرج فلا بد من الوجوب في الوقت ثم فواته حتى يمكن إيجاب القضاء فاضطرهم ذلك
 الى اثبات الوجوب في حال الجنون والانهما والنوم وقال الآخرون ان وجوب القضاء لا يستدعي ساقية الوجوب
 لا لمحال وانما يستدعي فوات العبادات عن وقتها والقدرة على القضاء من غير حرج ولذلك اختلفت طرق فهم في المسئلة
 وهذا الذي ذكرنا في المجنون اذا أفاق في بعض شهر رمضان أنه يلزمه قضاء ما مضى جواب الاستحسان والقياس
 أن لا يلزمه وهو قول زفر والشافعي وأما المجنون جنونا مستوعباً بان جن قبل دخول شهر رمضان وأفاق بعد مضي
 فلا قضاء عليه عند عامة العلماء وعند مالك يقضى وجه القياس أن القضاء هو تسليم مثل الواجب ولا وجوب
 على المجنون لأن الوجوب بالخطاب ولا خطاب عليه لانعدام القدرتين ولهذا لم يجب القضاء في الجنون المستوعب
 شهراً وبه قول أصحابنا أمان قال بالوجوب في حال الجنون يقول فانه الواجب عن وقته وقد رعى قضائه من غير
 حرج فيلزمه قضاؤه قياساً على النائم والمغنى عليه ودليل الوجوب لهم وجود سبب الوجوب وهو الشهر اذ
 الصوم يضاف اليه مطلقاً يقال صوم الشهر والاضافة دليل السببية وهو قادر على القضاء من غير حرج وفي إيجاب
 القضاء عند الاستيعاب حرج وأمان أبي القول بالوجوب في حال الجنون يقول هذا شخص فانه صوم شهر رمضان
 وقد رعى قضائه من غير حرج فيلزمه قضاؤه قياساً على النائم والمغنى عليه ومعنى قولنا فانه صوم شهر رمضان
 أي لم يصم شهر رمضان وقولنا من غير حرج فلانه لا حرج في قضاء نصف الشهر وتأثيره من وجهين
 أحدهما أن الصوم عبادة والأصل في العبادات وجوبها على الدوام بشرط الامكان وانتفاء الحرج لما ذكرنا في

الخلافات الآن الشرع عين شهر رمضان من السنة في حق القادر على الصوم فبقى الوقت المطلق في حق العاجز
 عنه وقتله والثاني أنه لما قاته صوم شهر رمضان فقد قاته الثواب المتعلق به فيحتاج الى استدراكه بالصوم في
 عدة من أيام أخر ليقوم الصوم فيها مقام الغائت فيجبر الفوات بالتقدير الممكن فإذا قدر على قضاءه من غير
 حرج أمكن القول بالوجوب عليه فيجب كافي المسمى عليه والذات بخلاف الجنون المستوعب فإن هناك في
 إيجاب القضاء حرجا لأن الجنون المستوعب قلما يزول بخلاف الانغماء والنوم إذا استوعب لأن استيعابه
 نادر والنادر ملحق بالعدم بخلاف الجنون فإن استيعابه ليس بنادر ويستوى الجواب في وجوب قضاء ماضى
 عندنا بما بنا في الجنون العارض ما إذا أفق في وسط الشهر أو في أوله حتى لو جن قبل الشهر ثم أفق في آخر
 يوم منه يلزمه قضاء جميع الشهر ولو جن في أول يوم من رمضان فلم يقن الا بعد مضي الشهر يلزمه قضاء
 كل الشهر الا قضاء اليوم الذي جن فيه ان كان نوى الصوم في الليل وان كان لم ينو قضى جميع الشهر ولو
 جن في طرفي الشهر وأفق في وسطه فعليه قضاء الطرفين وأما الجنون الأصلي وهو الذي يبلغ مجنوناً ثم أفق في بعض
 الشهر فقد روي عن محمد بن فرقة بينهما فقال لا يقضى ماضى من الشهر وروي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى
 أنه سوي بينهما وقال يقضى ماضى من الشهر وهكذا روي هشام عن أبي يوسف في صبي له عشر سنين جن فلم
 يزل مجنوناً حتى أتى عليه ثلاثون سنة أو أكثر ثم صح في آخر يوم من شهر رمضان فالتقياس أنه لا يجب عليه قضاء
 ماضى لكن استحسن أن يقضى ماضى في هذا الشهر وجبه قول محمد بن أن زمان الافاق في حيز زمان ابتداء
 التكليف فاشبه الصغير إذا بلغ في بعض الشهر بخلاف الجنون العارض فإن هناك زمان التكليف سبق الجنون الا
 أنه عجز عن الاداء بعارض فاشبه المريض العاجز عن اداء الصوم اذا صح وجه رواية عن أبي حنيفة وأبي يوسف
 ما ذكرنا من الطريقتين في الجنون العارض ولو أفق المجنون جنونا عارضاً في نهار رمضان قبل الزوال فنوى الصوم
 أجزاء من رمضان والجنون الأصلي على الاختلاف الذي ذكرنا ويجوز في الانغماء والنوم بالاخلاف بين أصحابنا
 وعلى هذا الطهارة من الحيض والنفاس انهما شرط الوجوب عند أهل التحقيق من مشايخنا اذا الصوم الشرعي
 لا يتحقق من الحائض والنفساء فتعذر القول بوجوب الصوم عليهما في وقت الحيض والنفاس الا أنه يجب عليهما
 قضاء الصوم لقوات صوم رمضان عليهما ولقد رتبا على القضاء في عدة من ايام اخر من غير حرج وليس عليهما قضاء
 الصلوات لمفاته من الحرج لأن وجوبها يتكرر في كل يوم خمس مرات ولا يلزم الحائض في السنة الا قضاء عشرة
 أيام ولا حرج في ذلك وعلى قول عامة المشايخ ليس بشرط واصل الوجوب ثابت في حالة الحيض والنفاس وانما
 تشترط الطهارة لأهلية الاداء والاصل فيه ما روي أن امرأة سألت عائشة رضي الله عنها فقالت لم تقض الحائض
 الصوم ولا تقضى الصلاة فقالت عائشة رضي الله عنها للسائلة أحرورية أنت هكذا كن النساء يفعلن على عهد رسول
 الله صلى الله عليه وسلم اشارت الى أن ذلك ثبت تعبد المحضوا والظاهر أن فتواها بلغ الصحابة ولم ينقل أنه أنكر
 عليها منكر فيكون اجماعاً من الصحابة رضي الله عنهم ولو طهرت بعد طلوع الفجر قبل الزوال لا يجزئها صوم
 ذلك اليوم لا عن فرض ولا عن نقل لعدم وجوب الصوم عليهما ووجوده في أول اليوم فلا يجب ولا يوجد في
 الباقي لعدم التجزئ وعليهما قضاء مع الايام الاخر لما ذكرنا وان طهرت قبل طلوع الفجر بنظر ان كان الحيض
 عشرة أيام والنفاس أربعين يوماً فعليهما قضاء صلاة العشاء ويجزئهما صوم رمضان اذا توتا
 قبل طلوع الفجر نحو وجههما عن الحيض والنفاس بمجرد انقطاع الدم فتقع الحاجة الى النية لا غير وان كان الحيض
 دون العشرة والنفاس دون الأربعين فإن بقي من الليل مقدار ما يسع للاغتسال ومقدار ما يسع النية بعد
 الاغتسال فكذلك وان بقي من الليل دون ذلك لا يلزمهما قضاء صلاة العشاء ولا يجزئهما صوم رمضان من الغد
 وعليهما قضاء ذلك اليوم ولو طهرت بعد طلوع الفجر لأن مدة الاغتسال فيما دون العشرة والأربعين من الحيض
 باجماع الصحابة رضي عنهم ولو أسلم الكافر قبل طلوع الفجر بمقدار ما يمكنه النية فعليه صوم الغد والا فلا

وكذلك الصبي اذا بلغ وكذلك المجنون جنونا أصليا على قول محمد لا نه بمنزلة الصبا عنده
فصل وأما ركنه فالامساك عن الأكل والشرب والجماع لأن الله تعالى أباح الأكل والشرب والجماع
 في ليالي رمضان أتوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى قوله فالآن بأشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم
 وكلاوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر أى حتى يتبين لكم ضوء النهار من ظلمة
 الليل من الفجر ثم أمر بالامساك عن هذه الاشياء في النهار بقوله عز وجل ثم آتوا الصيام إلى الليل فدل أن ركن
 الصوم ما قلنا فلا يوجد الصوم بدونه وعلى هذا الأصل ينبنى بيان ما يفسد الصوم وينقضه لان انتقاض الشيء
 عند فوات ركنه أمر ضروري وذلك بالاكل والشرب والجماع سواء كان صورة ومعنى أو صورة لا معنى أو معنى
 لا صورة وسواء كان بغير عذر أو بعذر وسواء كان عمدا أو خطأ طوعا أو كرها بعد ان كان ذا كراهية لا ناسيا ولا
 في معنى الناسي والقياس أن يفسد وان كان ناسيا وهو قول مالك لوجود ضد الركن حتى قال أبو حنيفة لولا قول
 الناس اقلت بقضى أى لولا قول الناس أن أبا حنيفة خالف الامراء قلت بقضى لكننا كنا القياس بالنص وهو ما
 روى عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فان الله عز
 وجل أطعمه وسقاه حكم بقاء صومه وعمل بانقطاع نسبة فعله عنه باضافته إلى الله تعالى أو وقوعه من غير قصد
 وروى عن أبي حنيفة أنه قال لا قضاء على الناسي للذم المروى عن النبي صلى الله عليه وسلم والقياس أن يقضى
 ذلك ولكن أتباع الأثر أولى اذا كان صحيحا وحديث صحيحه أبو حنيفة لا يثبت لاحد فيه مطعن وكذا اتفقده أبو
 يوسف حيث قال وليس حديث شاذ يجترى على رده وكان من صياغة الحديث وروى عن علي وابن عمر وأبي
 هريرة رضي الله عنهم مثل مذهبننا ولأن النسيان في باب الصوم مما يغلب وجوده ولا يمكن دفعه إلا بخرج جعل
 عذاره فعلا للخرج وعن عطاء والثوري انه ما فرق بين الأكل والشرب وبين الجماع ناسيا فقل لا يفسد صومه في
 الجماع ولا يفسد في الأكل والشرب لأن القياس يقتضى الفساد في الكل لقوا ركن الصوم في الكل الا اننا كنا
 القياس بالخبر وانه ورد في الأكل والشرب فبقى الجماع على أصل القياس وانا نقول نعم الحديث ورد في الأكل
 والشرب لكنه معلول بمعنى يوجد في الكل وهو أنه فعل مضاف إلى الله تعالى على طريق التحيض بقوله فانما أطعمه
 الله وسقاه قطع اضافته عن العبد لوقوعه فيه من غير قصد واختياره وهذا المعنى يوجد في الكل والعلة اذا كانت
 منصوصا عليها كان الحكم منصوصا عليه ويتعمم الحكم بعموم العلة وكذا معنى المخرج يوجد في الكل ولو أكل
 فليل له الكسائم وهو لا يتذكر انه صائم ثم علم بعد ذلك فعليه القضاء في قول أبي يوسف وعند زفر والحسن بن
 زياد لا قضاء عليه وجه قولهما انه لما تذكر انه كان صائما تبين انه أكل ناسيا فلم يفسد صومه ولا يبي يوسف
 انه أكل متعمدا لان عنده أنه ليس بصائم فيبطل صومه ولو دخل الذباب حلقه لم يفطره لأنه لا يمكنه الاحتراز عنه
 فاشبهه الناسي ولو أخذ فأكاه فطره لأنه تعمدأ كاه وان لم يكن ما كولا كالأكل في التراب ولو دخل الغبار
 أو الدخان أو الرائحة في حلقه لم يفطره لما قلنا وكذا الوابتلع البلل الذي يقي بعد المضغضة في فمه مع البزاق أو ابتلع البزاق
 الذي اجتمع في فمه لما ذكرنا ولو بقي بين اسنانه شيء فابتلعه ذكر في الجامع الصغير انه لا يفسد صومه وان أدخله
 حلقه متعمدا روى عن أبي يوسف انه ان تعمد عليه القضاء ولا كفارة عليه ووفق ابن أبي مالك فقال ان كان
 مقدارا الحصاة أو أكثر يفسد صومه وعليه القضاء ولا كفارة كما قال أبو يوسف رحمه الله تعالى وقول أبي
 يوسف محمول عليه وان كان دون الحصاة لا يفسد صومه كالألوز ذكر في الجامع الصغير والمذكور فيه محمول عليه
 وهو الاصح ووجهه ان مادون الحصاة يسير يبقى بين الاسنان عادة فلا يمكن التحرز عنه بمنزلة الريق فيشبه
 الناسي ولا كذلك قدر الحصاة فان بقاءه بين الاسنان غير معناه فيمكن الاحتراز عنه فلا يلحق بالناسي وقال زفر عليه
 القضاء والكفارة وجه قوله انه أكل ما هو ما كولا في نفسه الا انه يتغير فاشبه اللحم المتين ولنا انه أكل ما لا يؤكل عادة
 اذ لا يقصد به الغذاء ولا الدواء فان ثاب فرفر رأسه إلى السماء فوقع في حلقه قطرة مطر أو ماء صب في ميزاب فطره

لان الاحتراز عنه ممكن وقد وصل الماء الى جوفه ولو اكره على الاكل او الشرب فاكل او شرب بنفسه مكرها وهو
 ذا كراهومه ففسد صومه بلا خلاف عندنا وعند زفر والشافعي لا يفسد وجهه قولهما ان هذا أعذر من النامى
 لان النامى وجد منه الفعل حقيقة وانما انقطعت نسبة عنه شرعا بالنص وهذا لم يوجد منه الفعل أصلا فكان
 أعذر من النامى ثم لم يفسد صوم النامى فهذا أولى ولنا ان معنى الركن قد فات لو وصل المفذى الى جوفه بسبب
 لا يقلب وجوده ويمكن التحرز عنه في الجملة فلا يبقى الصوم كالأكل أو شرب بنفسه مكرها وهذا لان المقصود
 من الصوم معناه وهو كونه وسيلة الى الشكر والتقوى وقهر الطبع الباعث على الفساد على ما بينا ولا يحصل شئ
 من ذلك اذا وصل الغذاء الى جوفه وكذا النائمة الصائمة جامعها وزوجها ولم تنبسه أو المجنونة جامعها وزوجها فسد
 صومها عندنا خلافا ل زفر والكلام فيه على نحو ما ذكرنا ولو غمض أو استنشق فسبق الماء حلقه ودخل جوفه
 فان لم يكن ذا كراهومه لا يفسد صومه لانه لو شرب لم يفسد فهذا أولى وان كان ذا كراهومه عندنا وقال
 ابن أبي ليلى ان كان وضوءه للصلاة المكتوبة لم يفسد وان كان للتطوع فسد وقال الشافعي لا يفسد أيهما كان وقال
 بعضهم ان غمض ثلاث مرات فسبق الماء حلقه لم يفسد وان زاد على الثلاث فسد وجهه قول ابن أبي ليلى ان
 الوضوء للصلاة المكتوبة يفرض فكان المضمضة والاستنشاق من ضرورات اكمال القرص فكان الخطأ فيهما عذرا
 بخلاف صلاة التطوع وجهه قول من فرق بين الثلاث وما زاد عليه ان السنة فيهما الثلاث فكان الخطأ فيهما من
 ضرورات اقامة السنة فكان عفو أو أمان الزيادة على الثلاث من باب الاعتداء على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم من
 زاد أو نقص فقد تعدى وظلم فلم يذوقه والكلام مع الشافعي على نحو ما ذكرنا في الاكراه يؤيد ما ذكرنا ان الماء لا
 يسبق الحلق في المضمضة والاستنشاق عادة الا عند المبالغة فيهما والمبالغة مكروهة في حق الصائم قال النبي صلى الله
 عليه وسلم للقيظ بن صبرة بالغ في المضمضة والاستنشاق الا أن تكون صائما فكان في المبالغة متعديا فلم يذوقه بخلاف
 النامى ولو احتلم في نهار رمضان فانزل لم يفطره لقول النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث لا يفطرن الصائم اتى بالحجامة
 والاحتلام ولانه لا صنع فيه فيكون كالنامى ولو نظر الى امرأة وتفكر فانزل لم يفطره وقال مالك ان تتابع نظره
 فطره لان المتتابع في النظر كالمباشرة ولنا انه لم يوجد الجماع لاصوره ولا معنى لعدم الاستمتاع بالنساء فاشبه
 الاحتلام بخلاف المباشرة ولو كان يأكل أو يشرب ناسيا ثم تذكر فأتى اللقمة أو قطع الماء أو كان يشعر فطلع الفجر
 وهو يشرب الماء فقطعه أو يأكل فأتى اللقمة فصومه تام لعدم الاكل والشرب بعد التذكر والطلوع ولو كان يجامع
 امرأته في النهار ناسيا صومه فذكر فنزع من ساعته أو كان يجامع في الليل فطلع الفجر وهو مختلط فنزع من ساعته
 فصومه تام وقال زفر فسد صومه وعليه القضاء وجه قوله ان جزأ من الجماع حصل بعد طلوع الفجر والتذكر وانه
 يكفي لفساد الصوم لوجود المضادة له وان قل ولنا ان الموجود منه بعد الطلوع والتذكر هو التزجر والتزجر ترك الجماع
 وترك النسي لا يكون محصلا بل يكون اشتغالا بصدقه فلم يوجد منه الجماع بعد الطلوع والتذكر رأسا فلا يفسد صومه
 ولهذا لم يفسد في الاكل والشرب كذا في الجماع وهذا اذا نزع بعد ما تذكر أو بعد ما طلع الفجر فاما اذا لم ينزع وبقى
 فعله القضاء ولا كفارة عليه في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف انه فرق بين الطلوع والتذكر فقال في الطلوع
 عليه الكفارة وفي التذكر لا كفارة عليه وقال الشافعي عليه القضاء والكفارة فيهما جميعا وجه قوله انه وجد الجماع
 في نهار رمضان متمم الوجود بعد طلوع الفجر والتذكر فيوجب القضاء والكفارة وجه رواية أبي يوسف وهو
 الفرق بين الطلوع والتذكر ان في الطلوع ابتداء الجماع كان عمدا والجماع جماعا واحدا بابتدائه وانما العمد
 يوجب الكفارة وأما في التذكر فابتداء الجماع كان ناسيا وجماع النامى لا يوجب فساد الصوم فضلا عن وجوب
 الكفارة وجه ظاهر الرواية ان الكفارة انما تجب بافساد الصوم وفساد الصوم يكون بعد وجوده وبقاؤه في الجماع
 يمنع وجود الصوم فاذا امتنع وجوده استحال الا فساد فلا تجب الكفارة ووجوب القضاء لا لعدم صومه اليوم لا
 لافساده بعد وجوده ولان هذا جماع لم يتعلق بابتدائه وجوب الكفارة فلا يتعلق بالبقاء عليه لأن الكل فعل واحد

وله شبهة الاتعاد وهذه الكفارة لا تجب مع الشبهة لما نذكره ولو أصبح جنباً في رمضان فصومه تام عند طامة
الصحابة مثل علي وابن مسعود وزيد بن ثابت وأبي الدرداء وأبي ذر وابن عباس وابن عمر ومعاذ بن جبل رضي الله
تعالى عنهم وعن أبي هريرة رضي الله عنه أنه لا صوم له واحتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من
أصبح جنباً فلا صوم له محمد وروى الكعبة قاله راوي الحديث وأكده بالقسم ولعامسة الصحابة قوله تعالى أحل لكم
لبسة العيام الرقت إلى نساءكم إلى قوله قال أن باسروهن وإنشعوا ما كتب الله لكم وكلاوا واشربوا حتى يتبين
لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر أحل الله عز وجل الجماع في ليالي رمضان إلى طلوع الفجر وإذا
كان الجماع في آخر الليل بقي الرجل جنباً بعد طلوع الفجر لا محالة فدل أن الجنابة لا تضر الصوم وأما حديث أبي
هريرة فقد رده عائشة وأم سلمة فقالت عائشة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنباً من غير احتلام ثم
يتم صومه ذلك من رمضان وقالت أم سلمة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنباً من قران أي جماع
مع أنه خبر واحد ورد مخالفاً للكتاب ولو نوى الصائم الفطر ولم يحدث شيئاً آخر سوى النية فصومه تام وقال الشافعي
بطل صومه وجه قوله أن الصوم لا يبدل من النية وقد نقض نية الصوم بنية ضده وهو الإفطار فبطل صومه لبطلان
شرطه ولنا إن مجرد النية لا عبرة به في أحكام الشرع ما لم يتصل به الفعل لقول النبي صلى الله عليه وسلم إن الله تعالى
عفا عن أمي ما تحدثت به أنفسهم ألم يتكلموا أو يفعلوا ونية الإفطار لم يتصل به الفعل وبه تبين أنه ما نقض نية
الصوم بنية الفطر لأن نية الصوم نية اتصل بها الفعل فلا يبطّل بنية لم يتصل بها الفعل على أن النية شرط انعقاد
الصوم لا شرط بقائه منه قد اتري أنه يبقى مع النوم والتسبان والغفلة ولو ذرعه التي لم يفطره سواء كان أقل من ملء
القم أو كان ملء القم لقول النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث لا يفطرن الصائم التي والحجامة والاحتلام وقوله من فاه
فلا قضاء عليه ولأن ذرع التي مما لا يمكن التحرز عنه بل يأتيه على وجه لا يمكن دفعه فاشبهه الناسي ولأن الأصل
أن لا يفسد الصوم بالتي سواء ذرعه أو تقياً لأن فساد الصوم متعلق بالدخول شرعاً قال النبي صلى الله عليه وسلم
الفطر مما يدخل والوضوء مما يخرج علق كل جنس الفطر بكل ما يدخل ولو حصل لا بالدخول لم يكن كل جنس
الفطر معلقاً بكل ما يدخل لأن الفطر الذي يحصل مما يخرج لا يكون ذلك الفطر حاصلًا بما يدخل وهذا خلاف
النص إلا أنا عرفنا الفساد بالاستيقان بنص آخر وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم ومن استقاء فغلبه القضاء فبقي
الحكم في الذرع على الأصل ولأنه لا يصنع له في الذرع وهو سبق التي بل يحصل بغير قصد واختياره والإنسان
لا يؤاخذ بما لا يصنع له فيه فلها لا يؤاخذ الناسي بفساد الصوم فكذلك هذا لأن هذا في معناه بل أولى لأنه لا يصنع له فيه
أصلاً بخلاف الناسي على ما مر فإن عاد إلى جوفه فإن كان أقل من ملء القم لا يفسد بخلاف وإن كان ملء القم
فذكر القاضي في شرحه مختصراً الطحاوي أن في قول أبي يوسف يفسد وفي قول محمد لا يفسد وذكر القسري في
شرح مختصر الكرخي الاختلاف على العكس فقال في قول أبي يوسف لا يفسد وفي قول محمد يفسد وجه قول من
قال يفسد أنه وجد المفسد وهو الدخول في الجوف لأن التي ملء القم له حكم الخروج بدليل انتقاض الطهارة
والطهارة لا تنتقض إلا بخروج النجاسة فإذا عاد فقد وجد الدخول فيدخل تحت قول النبي صلى الله عليه وسلم
والفطر مما يدخل وجه قول من قال لا يفسد أن العود ليس صنعه بل هو صنع الله تعالى على طريق القحض يعني به
مصنوعه لا يصنع للعبد فيه رأساً فاشبهه ذرع التي وأنه غير مفسد كذا عود التي فإن أعاده فإن كان ملء القم ففسد
صومه بالاتفاق لوجود الإدخال متعمداً كما أن التي ملء القم حكم الخروج حتى يوجب انتقاض الطهارة فإذا
أعاده فقد أدخله في الجوف عن قصد فيوجب فساد الصوم وإن كان أقل من ملء القم ففي قول أبي يوسف لا يفسد
وفي قول محمد يفسد وجه قول محمد أنه وجد الدخول إلى الجوف بصنعه فيفسد ولا يوجب في قول من قال لا يفسد
يكون بعد الخروج وقليل التي ليس له حكم الخروج بدليل عدم انتقاض الطهارة به فلم يوجد الدخول فلا يفسد
هذا الذي ذكرنا له إذا ذرعه التي فاما إذا استقاء فإن كان ملء القم يفسد صومه بلا خلاف لقول النبي صلى الله عليه

وسلم ومن استقاء فعليه القضاء وان كان أقل من ملء الفم لا يفسد في قول أبي يوسف وعند محمد يفسد واحتج
 بقول النبي صلى الله عليه وسلم ومن استقاء فعليه القضاء مطلقاً من غير فصل بين القليل والكثير وجه قول أبي
 يوسف ما ذكرنا ان الأصل أن لا يفسد الصوم الا بالدخول بالنص الذي روينا ولم يوجد ههنا فلا يفسد والحديث
 محمول على الكثير توفيقاً بين الدليلين بقدر الامكان ثم كثيراً المستقلة لا يتفرع عليه العود والاعادة لان الصوم قد فسد
 بالاستقاء وكذا قيل في قول محمد لان عنده فسد الصوم بنفس الاستقاء وان كان قليلاً وأما على قول أبي يوسف
 فان عاد لا يفسد وان أعاده ففيه عن أبي يوسف وإيتان في رواية يفسد وفي رواية لا يفسد وما وصل الى الجوف أو الى
 الدماغ من المخارق الأصلية كالانف والاذن والدربان استعط أو احتقن أو أقطر في أذنه فوصل الى الجوف أو الى
 الدماغ فسد صومه أما اذا وصل الى الجوف فلا شك في وجوده الاكل من حيث الصورة وكذا اذا وصل الى الدماغ
 لانه منغذ الى الجوف فكان بمنزلة زاوية من زوايا الجوف وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للعبق
 ابن صبرة بالغ في المضمضة والاستنشاق الا أن تكون صائماً ومعلوم ان استنشاقه حاله الصوم للاحتراز عن فساد
 الصوم والالم يكن للاستثناء معنى ولو وصل الى الرأس ثم خرج لا يفسد بان استعط بالليل ثم خرج بالتهليل لانه لما خرج علم
 انه لم يصل الى الجوف أو لم يستقر فيه وأما ما وصل الى الجوف أو الى الدماغ عن غير المخارق الأصلية بان داوى الجائفة
 والآمة فان داواها بدواء يابس لا يفسد لانه لم يصل الى الجوف ولا الى الدماغ ولو علم انه وصل يفسد في قول أبي
 حنيفة وان داواها بدواء رطب يفسد عند أبي حنيفة وعندهما لا يفسد ههنا اعتبر المخارق الأصلية لان الوصول
 الى الجوف من المخارق الأصلية متيقن به ومن غيرهما شكوك فيه فلا تحكم بالفساد مع الشك ولا يبي حنيفة ان
 الدواء اذا كان رطبا فالظاهر هو الوصول لوجود المنغذ الى الجوف فينبى الحكم على الظاهر وأما الاقطار في الاحليل
 فلا يفسد في قول أبي حنيفة وعندهما يفسد قيل ان الاختلاف بينهم بناء على امر خفي وهو كيفية خروج البول من
 الاحليل فعندهما ان خروجه منه لانه منغذ اذا قطر فيه يصل الى الجوف كالاقطار في الاذن وعند أبي حنيفة
 ان خروج البول منه من طريق الترشح كترشح الماء من الخنزف الجديد فلا يصل بالاقطار فيه الى الجوف والظاهر ان
 البول يخرج منه خروجه الشيء من منفذه كما قاله روي الحسن عن أبي حنيفة مثل قولهما وعلى هذه الرواية اعتمد
 أستاذي رحمه الله وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي وقول محمد مع أبي حنيفة وأما الاقطار في قبل المرأة
 فقد قال مشايخنا انه يفسد صومها بالاجماع لان مساتها منغذ فيصل الى الجوف كالاقطار في الاذن ولو طعن برشح
 فوصل الى جوفه أو الى دماغه فان أخرجه مع النصل لم يفسد وان بقي النصل فيه يفسد وكذا قالوا فيمن ابتلع لحما
 مر يوطأ على خيط ثم اترعه من ساعته انه لا يفسد وان تركه فسد وكذا روي عن محمد في الصائم اذا دخل خشبة في
 المقعدة انه لا يفسد صومه الا اذا غاب طرف الخشبة وهذا يدل على ان استقرار الداخل في الجوف شرط فساد الصوم
 ولو أدخل أصبعه في دبره قال بعضهم يفسد صومه وقال بعضهم لا يفسد وهو قول الفقيه أبي الليث لان الأصبع
 ليست بالآلة الجماع فصارت كخشب ولو اكتمل الصائم لم يفسد وان وجد طعمه في حلقه عند عامة العلماء وقال
 ابن أبي ليلى يفسد وجه قوله انه لما وجد طعمه في حلقه فقد وصل الى جوفه (ولنا) ما روي عن عبد الله بن مسعود
 انه قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان وعيناه مملوءتان كلالا كتلتها أم سلمة ولانه لا منغذ من
 العين الى الجوف ولا الى الدماغ وما وجد من طعمه فذلك أثره لا عينه وانه لا يفسد كالغبار والدخان وكذا لو دهن
 رأسه أو أعضائه فشراب فيه انه لا يبصر لانه وصل اليه الاثر لا العين ولو أكل حصاة أو نواه أو خشباً أو حشيشاً
 أو نحو ذلك مما لا يؤكل عادة ولا يحصل به قوام البدن يفسد صومه لوجوده الاكل صورة ولو جامع امرأته فجادون
 الفرج فأزله أو باشرها أو قبلها أو لمسه الشهوة فأزله يفسد صومه وعليه القضاء ولا كفارة عليه وكذا اذا فعل
 ذلك فأزلت المرأة لوجودها لجماع من حيث المعنى وهو قضاء الشهوة بفعله وهو المس بخلاف النظر فانه ليس بجماع
 أصلاً لانه ليس بقضاء للشهوة بل هو سبب لحصول الشهوة على ما نطق به الحديث اياكم والنظرة فانه يترفع في القلب

الشهوة ولو طالج ذكره فامنى اختلاف المشايخ فيه قال بعضهم لا يفسد وقال بعضهم يفسد وهو قول محمد بن سلمة
والفقيه أبي الليث لوجود قضاء الشهوة بفعله فكان جماعا من حيث المعنى وعن محمد بن أبي حنيفة أو ليج ذكره في امرأته
قبل الصبح ثم خشي الصبح فانتزع منها فامنى بعد الصبح انه لا يفسد صومه وهو بمنزلة الاحتلام ولو جامع به جهة فأزول
فسد صومه وعليه القضاء ولا كفارة عليه لانه وان وجد الجماع صورة ومعنى وهو قضاء الشهوة لكن على سبيل
القصور لسعة المحل ولو جامعها ولم ينزل لا يفسد ولو حاضت المرأة أو نفست بعد طلوع الفجر فسد صومها لان
الحيض والنفاس منافية للصوم لمنافتهما أهلية الصوم شرعا بخلاف القياس باجماع الصحابة يرضى الله عنهم
على ما بينا فيها تقدم بخلاف ما اذا جن انسان بعد طلوع الفجر أو أغشى عليه وقد كان نوى من الليل ان صومه
ذلك اليوم جائز لما ذكرنا ان الجنون والاعماء لا ينافيان أهلية الاداء وانما ينافيان النية بخلاف الحيض
والنفاس والله أعلم

فصل في أحكام فساد الصوم فساد الصوم يتعلق به أحكام بعضها يعم الصيامات كلها وبعضها يخص البعض
دون البعض أما الذي يعم الكل فالأثم اذا أفسد بغير عذر لانه أبطل عمله من غير عذر وباطال العمل من غير عذر
حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم وقال الشافعي كذلك الا في صوم التطوع بناء على ان الشروع في التطوع
موجب للاتمام عندنا وعندنا ليس عوجب والمسئلة ذكرناها في كتاب الصلاة وان كان بعد لا ياتم واذ اختلف
الحكم بالعذر فلا بد من معرفة الاعذار المسقطه للأثم والمواخذة فبينها توفيق الله تعالى فقه قول هي المرض
والسفر والاكره والحبل والرضاع والجوع والعطش وكبر السن لكن بعضها مخصص وبعضها مبيح مطلق
لا موجب كافيته خوف زيادة ضرر دون خوف الهلاك فهو مخصص وما فيه خوف الهلاك فهو مبيح مطلق بل
موجب فسد كرجلة ذلك فنقول اما المرض فالمرخص منه هو الذي يخاف ان يزداد بالصوم واليه وقعت الاشارة في
الجامع الصغير فانه قال في رجل خاف ان لم يقطر تزداد عيناه وجعا وأوجاه شدة أفطر وذكر الكرخي في مختصره ان
المرض الذي يبيح الافطار هو ما يخاف منه الموت أو زيادة العلة كانهما كانت العلة وروى عن أبي حنيفة انه ان كان
بمحال يباح له اداء صلاة الغرض فاعدا فلا بأس بأن يقطر والمبيح المطلق بل الموجب هو الذي يخاف منه الهلاك لان
فيه ابقاء النفس الى التهلكة لا لاقامة حق الله تعالى وهو الوجوب والوجوب لا يبقى في هذه الحالة وانه حرام فكان
الافطار مباحا بل واجبا وأما السفر فالمرخص منه هو مطلق السفر المقدر والاصل فيما قوله تعالى فمن كان منكم
مرضا أو على سفر فعده من أيام أخر أي فمن كان منكم مرضا أو على سفر فافطر بهذر المرض والسفر فعده من
أيام أخر دل ان المرض والسفر سببا للرخصة ثم السفر والمرض وان أطلق ذكرهما في الآية فالمراد منهما المقيدان
مطلق السفر ليس بسبب الرخصة لان حقيقة السفر هو الخروج عن الوطن أو الظهور وروى يحصل بالخروج الي
الضيعة ولا تتعلق به الرخصة فعلم ان المرخص سفر مقدر بتقدير معلوم وهو الخروج عن الوطن على قصد مبررة
ثلاثة أيام فصاعدا عندنا وعند الشافعي يوم وليلة وقدمضى الكلام في تقديره في كتاب الصلاة وكذا مطلق المرض
ليس بسبب الرخصة لان الرخصة بسبب المرض والسفر لمعنى المشقة بالصوم بتيسير الهمما وتخفيفا عليها على
ما قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومن الأمراض ما ينفعه الصوم ويخففه ويكون الصوم
على المريض أسهل من الاكل بل الاكل يضره ويشد عليه ومن التعبد الترخيص بما سهل على المريض
تحصيله والتضييق بما يشد عليه وفي الآية دلالة وجوب القضاء على من أفطر بغير عذر لانه لما وجب القضاء
على المريض والمسافر مع انهما أفطرا بسبب العذر المبيح للافطار فلان يجب على غير ذى العذر أو لي وسواء كان
السفر مطاعة أو مباح أو معصية عندنا وعند الشافعي سفر المعصية لا يفيد الرخصة والمسئلة مضت في كتاب
الصلاة والله أعلم وسواء سافر قبل دخول شهر رمضان أو بعده ان له أن يترخص فيفطر عند عامة الصحابة وعن
علي وابن عباس رضي الله عنهما انه اذا أهل في المصر ثم سافر لا يجوز له أن يفطر وجه قولهما انه لما استهل في الحضر

لزمه صوم الاقامة وهو صوم الشهر حقا فهو بالسفر يريد اسقاطه عن نفسه فلا يملك ذلك كالايوم الذي سافر فيه انه
 لا يجوز له أن يفطر فيه لما ينال كذا وهذا لعامة الصحابة رضي الله عنهم قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على
 سفر فعدة من أيام أخر جعل الله مطلق السفر سبب الرخصة ولأن السفر انما كان سبب الرخصة لمكان المشقة
 وانما توجد في الحالين فتثبت الرخصة في الحالين جميعا وأما وجه قولهما ان بالاحلال في الحضر لزمه صوم الاقامة
 فتقول نعم اذا أقام أما اذا سافر يلزمه صوم السفر وهو أن يكون فيه رخصة الافطار لقوله تعالى فمن كان منكم
 مريضا أو على سفر فكان ما قلناه عملا بالآيتين فكان أولى بخلاف اليوم الذي سافر فيه لانه كان مقيما في أول اليوم
 فدخل تحت خطاب المقيمين في ذلك اليوم فلزمه اتعامة حقا فاما اليوم الثاني والثالث فهو مسافر فلا يدخل تحت
 خطاب المقيمين ولأن من المشايخ من قال ان الجزء الأول من كل يوم سبب لوجوب صوم ذلك اليوم وهو كان مقيما
 في أول الجزء فكان الجزء الأول سببا لوجوب صوم الاقامة وأما في اليوم الثاني والثالث فهو مسافر فيه فكان الجزء
 الأول في حقه سببا لوجوب صوم السفر فيثبت الوجوب مع رخصة الافطار ولو لم يترخص المسافر وصام رمضان
 جاز صومه وليس عليه القضاء في عدة من أيام أخر وقال بعض الناس لا يجوز صومه في رمضان ولا يعتد به ويلزمه
 القضاء وحتى التقدر في فيه اختلاف بين الصحابة فقال يجوز صومه في قول أصحابنا وهو قول علي وابن عباس
 وعائشة وعثمان بن أبي العاص الثقفي رضي الله عنهم وعند عمر وابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهم لا يجوز ووجه
 هذا القول ظاهر قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر أمر المسافر بالصوم في أيام أخر
 مطلقا سواء صام في رمضان أو لم يصم اذا افطار غير مذكور في الآية فكان هذا من الله تعالى جعل وقت الصوم
 في حق المسافر أياما أخر واذا صام في رمضان فقد صام قبل وقته فلا يعتد به في منع لزوم القضاء وروى عن النبي صلى
 الله عليه وسلم انه قال من صام في السفر فقد عصى أبا القاسم والمعصية مضادة للعبادة وروى عنه صلى الله عليه وسلم
 انه قال الصائم في السفر كالمفطر في الحضر فقد حقق له حكم الافطار (ولنا) ما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 صام في السفر وروى انه أفطر وكذا روى عن الصحابة انهم صاموا في السفر وروى انهم أفطروا حتى روى ان عليا
 رضي الله عنه أهل هلال رمضان وهو يسير إلى نهر وان فأصبح صائما ولأن الله تعالى جعل المرض والسفر من
 الاعذار المرخصة للافطار تيسيرا وتحفيفا على أربابها وتوسيعا عليهم قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
 بكم العسر فلو تحتم عليهم الصوم في غير السفر ولا يجوز في السفر لكان فيه تعسير وتضييق عليهم وهذا يضاف لموضوع
 الرخصة وينافي معنى التيسير فيؤدي الى التناقض في وضع الشرع تعالى الله عن ذلك ولأن السفر لما كان سبب
 الرخصة فلو وجب القضاء مع وجود الاداء صار ما هو سبب الرخصة سبب زيادة فرض لم يكن في حق غير صاحب
 العذر وهو القضاء مع وجود الاداء فيتناقض ولأن جواز الصوم للمسافر في رمضان مجمع عليه فان التابعين أجمعوا
 عليه بعد وقوع الاختلاف فيه بين الصحابة رضي الله عنهم والاختلاف في العصر الأول لا يمنع انعقاد الاجماع في العصر
 الثاني بل الاجماع المتأخر يرفع الخلاف المتقدم عندنا على ما عرف في أصول الفقه وبه تبين ان الافطار مضر
 في الآية وعليه اجماع أهل التفسير وتقديرها فمن كان منكم مريضا أو على سفر فافطر فعدة من أيام أخر وعلى ذلك
 يجزى ذكر الرخص على انه ذكر الحظر في القرآن قال الله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير الى قوله
 تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلاثم عليه أي من اضطر فأكل لانه لا ثم يلحقه بنفسه الا اضطرار وقال تعالى
 وآتوا الحج والعمرة لله فان أحضرتهم فاستيسروا أي فان أحضرتهم فاحلتم فاستيسروا من الهدى لانه
 معلوم انه على التيسير من الحج مالم يوجد الاحلال وقال الله تعالى ولا تعلققوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله فمن كان
 منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدى من صيام أي فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه فخلق ودفع
 الأذى عن رأسه ففدى من صيام ونظيره كثيرة في القرآن والحديثان مجمولان على ما اذا كان الصوم بجهد ويضعفه
 فاذا لم يفطر في السفر في هذه الحالة صار كالذي أفطر في الحضر لانه يجب عليه الافطار في هذه الحالة لما في الصوم

في هذه الحالة من القاء النفس الى التهلكة وانه حرام ثم الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا اذ يبجده الصوم
ولم يضعفه وقال الشافعي الافطار افضل بناء على أن الصوم في السفر عندنا عزيمة والافطار رخصة وعند الشافعي
على العكس من ذلك وذكر القدوري في المسئلة اختلاف الصحابة فقال روى عن حذيفة وعائشة وعروة بن الزبير
مثل مذهبنا وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما مثل مذهبه واحتج بما روينا من الحديثين في المسئلة الاولى ولنا
قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم الى قوله تعالى ولتكملوا العدة
والاستدلال بالآية من وجوه أحدها انه أخبر أن الصيام مكتوب على المؤمن عام أي مفروض اذ الكتابة هي
الفرض لغة والثاني انه أمر بالقضاء عند الافطار بقوله عز وجل فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام
آخر والأمر بالقضاء عند الافطار دليل الفرضية من وجهين أحدهما أن القضاء لا يجب في الآداب وانما يجب
في الفرائض والثاني أن القضاء بدل عن الأداء فيدل على وجوب الأصل والثالث أن الله تعالى من علينا باباحة
الافطار بعذر المرض والسفر بقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر أي يريد الاذن لكم بالافطار للعذر
ولولم يكن الصوم فرضا لم يكن للمتنان باباحة الفطر معنى لأن الفطر مباح في صوم النقل بالامتناع عنه والرابع
أنه قال ولتكملوا العدة شرط اكال العدة في القضاء وهو دليل لزوم حفظ المتروك لئلا يدخل التقصير في القضاء
وانما يكون ذلك في الفرائض وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من كانت له حمولة تأوى الى سبع فليصم
رمضان حيث أدركه أمر المسافر بصوم رمضان اذ يبجده الصوم فثبت بهذه الدلائل أن صوم رمضان فرض
على المسافر الا أنه رخص له الافطار وأثر الرخصة في سقوط المأثم لاني سقوط الوجوب فكان وجوب الصوم عليه
هو الحكم الاصل وهو معنى العزيمة وروى عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال المسافر ان
أفطر فخصة وان يصم فهو أفضل وهذا نص في الباب لا يحتمل التأويل وما ذكرنا من الدلائل في هذه المسئلة
سجة في المسئلة الاولى لانها تدل على وجوب الصوم على المسافر في رمضان وما لا يعتد به لا يجب والجواب عن
تعلقه بالحديثين ما ذكرنا في المسئلة الاولى انهما يحملان على حال خوف التلف على نفسه لو صام عملا بالدلائل
أجمع بقدر الامكان وهذا الذي ذكرنا من وجوب الصوم على المسافر في رمضان قول عامة مشايخنا وعند
بعضهم لا وجوب على المسافر في رمضان والافطار مباح مطلق لانه ثبت رخصة وتيسر عليه ومعنى الرخصة وهو
التيسر والسهولة في الاباحة المطلقة أكمل لما فيه من سقوط الحظر والمواخذة جميعا الا أنه اذا ترك الترخص واشتغل
بالعزيمة يعود حكم العزيمة لكن مع هذا الصوم في حقه أفضل من الافطار لما روينا من حديث أنس رضي الله
عنه وأما المبيح المطلق من السفر فافيه خوف الهلاك بسبب الصوم والافطار في مثله واجب فضلا عن الاباحة
لما ذكرنا في المرض وأما الاكراه على افطار صوم شهر رمضان بالقتل في حق الصبيح المقيم فرخص والصوم
أفضل حتى لو امتنع من الافطار حتى قتل يثاب عليه لان الوجوب ثابت حالة الاكراه وأثر الرخصة في الاكراه في
سقوط المأثم بالترك لاني سقوط الوجوب بل يبقى الوجوب ثابتا والترك حراما واذا كان الصوم واجبا حالة الاكراه
والافطار حراما كان حق الله تعالى قائما فهو بالامتناع بدل نفسه لاقامة حق الله تعالى طالما مرضاته فكان مجاهدا
في دينه فيثاب عليه وأما في حق المريض والمسافر فلا كراه مبيح مطلق في حقهما بل موجب والافضل هو الافطار
بل يجب عليه ذلك ولا يبعه أن لا يفطر حتى لو امتنع من ذلك فقتل يأم وجه الفرق ان في الصبيح المقيم
الوجوب كان ثابتا قبل الاكراه من غير رخصة الترك أصلا فاذا جاء الاكراه من أسباب الرخصة فكان أثره
في اثبات رخصة الترك لاني اسقاط الوجوب فكان الوجوب قائما فكان حق الله تعالى قائما فكان بالامتناع باذلا
نفسه لاقامة حق الله تعالى فكان أفضل كافي الاكراه على اجراء كلمة الكفر والاكراه على اتلاف مال الغير فاماني
المريض والمسافر فالوجوب مع رخصة الترك كان ثابتا قبل الاكراه فلا بد وان يكون للاكراه أثر آخر لم يكن ثابتا قبله
وليس ذلك الاسقاط الوجوب رأسا واثبات الاباحة المطلقة فنزل منزلة الاكراه على أكل الميتة وهناك يباح له

الاكل بل يجب عليه كذا هنا والله أعلم واما حبل المرأة وارضاعها اذا خافتنا الضرر بولدها فمرخص لقوله تعالى
 فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وقد بينا أنه ليس المراد عين المرض فان المريض الذي لا يضره
 الصوم ليس له أن يفطر فكان ذكر المرض كناية عن أمر يضر الصوم معه وقد وجد ههنا قيد دخلان تحت رخصة
 الافطار وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال يفطر المريض والحبل اذا خافت أن تضع ولدها والمريض
 اذا خافت الفساد على ولدها وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الله وضع عن المسافر شطر الصلاة
 وعن الحبل والمرضع الصيام وعليهما القضاء ولا فدية عليهما عندنا وقال الشافعي عليهما القضاء والفدية لكل
 يوم مدمن حنطة والمسئلة مختلفة بين الصحابة والتابعين فروى عن علي من الصحابة والحسن من التابعين انهما
 يقضيان ولا يفديان وبه أخذناهما ابنا وروى عن ابن عمر من الصحابة ومجاهد من التابعين انهما يقضيان ويفديان
 وبه أخذنا الشافعي احتج بقوله تعالى وعلى الذين يطيقون فدية طعام مسكين والحامل والمرضع يطيقان الصوم
 فدخلنا تحت الآية فوجب عليهما الفدية ولنا قوله تعالى فمن كان منكم مريضا الآية أو جب على المريض القضاء
 فمن ضم اليه الفدية فقد زاد على النص فلا يجوز الابدليل ولانه لما لم يوجب غيره ذلك انه كل حكم لحادثة لان تأخير
 البيان عن وقت الحاجة لا يجوز وقد ذكرنا أن المراد من المرض المذكور ليس صورة المرض بل معناه وقد وجد
 في الحامل والمرضع اذا خافتنا على ولدهما قيد دخلان تحت الآية فكان تقدير قوله تعالى فمن كان منكم مريضا فمن
 كان منكم به معنى يضره الصوم أو على سفر فعدة من أيام أخر وأما قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فقد قيل في
 بعض وجوه التأويل ان لا مضرة في الآية معناه وعلى الذين لا يطيقونه وانه جائز في اللغة قال الله تعالى بين الله لكم
 أن تضلوا أي لا تضلوا وفي بعض القراءات وعلى الذين يطيقونه ولا يطيقونه على أنه لا حجة له في الآية لان فيها شرع
 الفداء مع الصوم على سبيل التخيير دون الجمع بقوله تعالى وان تصوموا واخبر لكم وقد نسخ ذلك بوجوب صوم شهر
 رمضان حقا بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وعندنا يجب الصوم والفداء جميعا دل أنه لا حجة له فيها
 ولان الفدية لو وجبت انما تجب جبر الفئات ومعنى الجبر يحصل بالقضاء ولهذا تجب على المريض والمسافر
 وأما الجوع والعطش الشديد الذي يخاف منه الهلال فيجب مطلقا بمنزلة المرض الذي يخاف منه الهلال بسبب الصوم
 لما ذكرنا وكذا كبر السن حتى يباح للشيخ الفاني أن يفطر في شهر رمضان لانه عاجز عن الصوم وعليه الفدية
 عند عامة العلماء وقال مالك لا فدية عليه وجه قوله ان الله تعالى أو جب الفدية على المطيق للصوم بقوله تعالى وعلى
 الذي يطيقونه فدية طعام مسكين وهو لا يطيق الصوم فلا تلزمه الفدية وما قاله مالك خلاف إجماع السلف فان اصحاب
 رسول الله صلى الله عليه وسلم أو جبوا الفدية على الشيخ الفاني فكان ذلك اجماعا منهم على أن المراد من الآية الشيخ
 الفاني اما على انه حرف لافي الآية على ما بينا واما على انه اركان أو أي وعلى الذين كانوا يطيقونه أي الصوم
 ثم عجزوا عنه فدية طعام مسكين والله أعلم ولان الصوم لما فاته مست الحاجة الى الجابر وتعذر جبره بالصوم فيصير
 بالفدية ويجعل الفدية مثلا للصوم شرعا في هذه الحالة للضرورة كالقبيحة في ضمان المتلفات ومقدار الفدية مقدار
 صدقة الفطر وهو ان يطعم عن كل يوم مسكينا مقدار ما يطعم في صدقة الفطر وقد ذكرنا ذلك في صدقة الفطر وذكرنا
 الاختلاف فيه ثم هذا الاعتذار كما ترخص او تبيح الفطر في شهر رمضان ترخص او تبيح في المنذور في وقت بعينه حتى
 لو جاء وقت الصوم وهو مريض مرضا لا يستطيع معه الصوم أو يستطيع مع ضرر أو فطر وقضى وأما الذي يخص
 البعض دون البعض فاما صوم رمضان فيتعلق بفساده حكما كان احدهما وجوب القضاء والثاني وجوب الكفارة أما
 وجوب القضاء فانه يثبت بمطلق الفساد سواء كان صورة ومعنى أو صورة لا معنى أو معنى لا صورة وسواء كان عمدا
 أو خطأ وسواء كان بعذر أو بعذر لان القضاء يجب جبر الفئات فيستدعي فوات الصوم لا غير والفوات يحصل
 بمطلق الفساد فتقع الحاجة الى الجبر بالقضاء ليقوم مقام الفئات فينبغي الفوات معنى واما وجوب الكفارة فيتعلق
 بافساد مخصوص وهو الافطار الكامل بوجود الاكل أو الشرب أو الجماع صورة ومعنى متمم من غير عذر

مبيح ولا مريض ولا شبهة الاباحة وتعني بصورة الاكل والشرب ومعناها اصال ما يقصد به التغذية أو
 التداوي الى جوفه من القم لان به يحصل قضاء شهوة البطن على سبيل الكمال وتعني بصورة الجماع ومعناه ابلاج
 الفرج في القبل لان كمال قضاء شهوة الفرج لا يحصل الا به ولا خلاف في وجوب الكفارة على الرجل بالجماع
 والاصل فيه حديث الاعرابي وهو ما روى ان اعرابيا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا رسول الله
 هلكت وأهلك فقال ماذا صنعت قال واقعت امرأتى في نهار رمضان متعمدا وأنا صائم فقال أعتق رقبة وفي بعض
 الروايات قال له من غير عذر ولا سفر قال نعم فقال أعتق رقبة وأما المرأة فكذلك يجب عليها عندنا اذا كانت
 مطاوعة وللشافعي قولان في قول لا يجب عليها أصلا وفي قول يجب عليها وبصمها الرجل وجه قوله الاول أن
 وجوب الكفارة عرف نصابا بخلاف القياس لما تكرر والنص ورد في الرجل دون المرأة وكذا ورد بالوجوب
 بالوطء وانه لا يتصور من المرأة فأنها موطوءة وليست بواطئة فبقي الحكم فيها على أصل القياس وجه قوله
 الثاني أن الكفارة انما وجبت عليها بسبب فعل الرجل فوجب عليه العمل كمن ماء الاغتسال ولنا
 أن النص وان ورد في الرجل لكنه معلول بمعنى يوجد فيها وهو افساد الصوم رمضان بافطار كامل حرام محض
 متعمدا فوجب الكفارة عليها بدلالة النص وبه تبين انه لا سبيل الى العمل لان الكفارة انما وجبت عليها
 بفعلها وهو افساد الصوم ويجب مع الكفارة القضاء عند عامة العلماء وقال الاوزاعي ان كفر بالصوم فلا قضاء
 عليه وزعم أن الصومين يتداخلان وهذا غير سديد لان صوم الشهرين يجب تكفيرا زجرا عن جنابة
 الافساد ورفعا للذنب الا فساد الصوم القضاء يجب جبراً للفتايات فكل واحد منهما شرع لغير ما شرع له الا شر
 فلا يسقط صوم القضاء بصوم شهرين كما لا يسقط بالاغتياق وقد روى عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه
 وسلم أمر النبي واقعه امر أنه ان يصوم يوماً ولو جامع في الموضوع المكروه فعليه الكفارة في قول أبي يوسف ومحمد
 لانه يجب به الحد فلان تجب به الكفارة أولى وعن أبي حنيفة روايتان روى الحسن عنه أنه لا كفارة
 عليه وروى أبو يوسف عنه اذا توارت الحشفة وجب الغسل أنزل أوله ينزل وعليه القضاء والكفارة
 وجه رواية الحسن انه لا يتعلق به وجوب الحد فلا يتعلق به وجوب الكفارة والجماع أن كل واحد
 منهما شرع للزهر والحاجة الى الزهر فيما يغلب وجوده وهذا ينذر ولان المحل مكروه فاشبهه وطء الميتة وجه رواية
 أبي يوسف ان وجوب الكفارة بعقد افساد الصوم بافطار كامل وقد وجد لوجود الجماع صورة ومعنى ولو أكل أو
 شرب ما يصلح به البدن اما على وجه التغذية أو التداوي متعمدا فعليه القضاء والكفارة عندنا وقال الشافعي
 لا كفارة عليه وجه قوله ان وجوب الكفارة ثبت معدولا به عن القياس لان وجوبه لرفع الذنب والتوبة كافية
 لرفع الذنب ولان الكفارة من باب المقادير والقياس لا يمتد الى تعيين المقادير وانما عرف وجوبها بالنص والنص
 ورد في الجماع والاكل والشرب ليس في معناه لان الجماع أشد حرمة منها حتى يتعلق به وجوب الحد ونهها
 فالنص الوارد في الجماع لا يكون واردا في الاكل والشرب فيقتصر على مورد النص ولنا ما روى عن النبي صلى الله
 عليه وسلم انه قال من أفطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر وعلى المظاهر الكفارة بنص الكتاب فكذا على
 المفطر متعمدا ولنا أيضا الاستدلال بالموافقة والقياس عليها الاستدلال بها فهو ان الكفارة في الواقعة وجبت
 لكونها افساد الصوم رمضان من غير عذر ولا سفر على ما نطق به الحديث والاكل والشرب افساد الصوم رمضان
 متعمدا من غير عذر ولا سفر فكان ايجاب الكفارة هناك ايجابا هنادل لانه والدليل على ان الوجوب في الواقعة لما
 ذكرنا وجهان أحدهما مجمل والاخر مفسر أما المجمل فالاستدلال بحديث الاعرابي ووجهه ما ذكرناه في
 الخلافيات وأما المفسر فلان افساد الصوم رمضان ذنب ورفع الذنب واجب عقلا وشرعا لكونه قبيحا والكفارة
 تصلح رافعة له لانها حسنة وقد جاء الشرع بكون الحسنات من التوبة والايمان والاعمال الصالحات رافعة
 للسيئات الا ان الذنوب مختلفة المقادير وكذا الواقع لها لا يعلم مقاديرها الا الشارع الاحكام وهو الله تعالى في ورد

الشرع في ذنب خاص بإيجاب رافع خاص ووجود مثل ذلك الذنب في موضع آخر كان ذلك إيجاباً لذلك الرفع فيه
 ويكون الحكم فيه نائزاً بالنص لا بالتعليل والقياس والله أعلم وجه القياس على الواقعة فهو ان الكفارة هناك
 وجبت للزجر عن افساد صوم رمضان صيانة له في الوتة الشريفة لئلا تصلح زاجرة والحاجة مستألى الزاجر اما
 الصلاحية فلان من تأمل انه لو أظفر يوماً من رمضان لزعمه اعتاق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم
 يستطع فإطعام ستين مسكيناً لا يمنع منه واما الحاجة الى الزجر فلوجود الداعي الطبي الى الاكل والشرب والجماع
 وهو شهوة الاكل والشرب والجماع وهذا في الاكل والشرب أكثر لان الجوع والعطش يقلل الشهوة فكانت
 الحاجة الى الزجر عن الاكل والشرب أكثر فكان شرع الزاجر هناك شرعاً من طريق الاولى وعلى هذه
 الطريقة يمنع عدم جواز ايجاب الكفارة بالقياس لان الدلائل المنقضية لسكون القياس حجة لا يفصل بين
 الكفارة وغيرها ولو أكل ما لا يتغذى به ولا يتداوى كالحصاة والنواة والتراب وغيرها فعليه القضاء ولا كفارة عليه
 عند عامة العلماء وقال مالك عليه الكفارة لانه وجد الاطعام من غير عذر ولنا ان هذا اطعام صورة لا معنى لان معنى
 الصوم وهو الكف عن الاكل والشرب الذي هو وسيلة الى العواقب الحسنة فأنما القائل صورة الصوم الا انما
 أطلقنا الصورة بالحقيقة وحكمنا بفساد الصوم احتياطاً ولو بلع جوزة صغيرة يابسة أو لوزة يابسة فعليه القضاء ولا
 كفارة عليه لوجود الاكل صورة لا معنى لانه لا يعتاد أكله على هذا الوجه فاشبهه أكل الحصار ولو مضغ الجوزة أو
 اللوزة اليابسة حتى يصل المضغ الى جوفها حتى ابتلعه فعليه القضاء والكفارة كذا روى ابن سماعة عن أبي يوسف
 لانه أكل لها الا انه ضم اليها ما لا يبرئ كل عادة وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه لو أكل لوزة صغيرة فعليه
 القضاء والكفارة وقوله في اللوزة محمول على اللوزة الرطبة لانها ما كوله كلها كالتخوخة ولو أكل جوزة رطبة فعليه
 القضاء ولا كفارة عليه لانه لا يبرئ كل عادة ولا يحصل به التغذي والتداوى ولو أكل عجيناً أو دقيقاً فعليه القضاء
 ولا كفارة عليه لانه لا يقصد بهما التغذي ولا التداوى فلا يقوت معنى الصوم وذكر في الفتاوى رواية عن محمد انه
 فرق بين الدقيق والمجبن فقال في الدقيق القضاء والكفارة وفي المجبن القضاء دون الكفارة ولو قضم خنطة فعليه
 القضاء والكفارة كذا روى الحسن عن أبي حنيفة لان هذا مما يقصد بالاكل ولو ابتلع اهلبلجة روى ابن رستم عن محمد
 ان عليه القضاء ولا كفارة لانه لا يتداوى بها على هذه الصفة وروى هشام عنه ان عليه الكفارة قال الكرخي وهذا
 أقبح عندي لانه يتداوى بها على هذه الصفة وهكذا روى ابن سماعة عن محمد وكذا ذكر القاضي في شرحه مختصر
 الطحاوي ان عليه الكفارة ولو أكل طيناً فعليه القضاء ولا كفارة لما قلنا الا ان يكون أرميناً فعليه القضاء والكفارة
 وكذا روى ابن رستم عن محمد قال محمد لانه بمنزلة الغار يقون أي يتداوى به قال ابن رستم فقلت له هذا الطين الذي
 يقلى يا كاه الناس قال لا أدري ما هذا فكانه لم يعلم انه يتداوى به أو لا ولو أكل ورق الشجر فان كان مما يؤكل عادة
 فعليه القضاء والكفارة وان كان مما لا يؤكل فعليه القضاء ولا كفارة عليه ولو أكل مسكاً أو غالية أو زعفران فعليه
 القضاء والكفارة لان هذا يؤكل ويتداوى به وروى عن محمد فيمن تناول مسحة قال فطرته ولم يذكر ان عليه الكفارة
 أولاً واختلف المشايخ فيه قال محمد بن مقاتل الرازي عليه القضاء والكفارة وقال أبو القاسم الصغار عليه القضاء
 ولا كفارة عليه وقد ذكرنا ان المسحة لو كانت بين أسنانه فابتلعها لانه لا يفسد لانه لا يمكن التعرض عنه وروى عن
 أبي يوسف فيمن امتص سكرة بنية في رمضان متعمداً حتى دخل الماء سلقه عليه القضاء والكفارة لان السكر
 هكذا يبرئ ولو مص اهلبلجة فدخل الماء حلقه قال لا يفسد صومه ذكره في الفتاوى ولو خرج من بين أسنانه دم
 فدخل حلقه أو ابتلعه فان كانت الغلبة للدم فسد صومه وعليه القضاء ولا كفارة عليه وان كانت الغلبة للبراق فلا
 شيء عليه وان كانا سواء فالقياس ان لا يفسد وفي الاستحسان يفسد احتياطاً ولو أخرج البراق من فيه ثم ابتلعه فعليه
 القضاء ولا كفارة عليه وكذا اذا ابتلع بزاق غيره لان هذا مما ينافى منه حتى لو ابتلع لعاب حبيبه أو صديقه ذكر الشيخ
 الامام الزاهد شمس الائمة الحلواني ان عليه القضاء والكفارة لان الحبيب لا يعافى بيق حبيبه أو صديقه ولو أكل

لحما قد بد فعلية القضاء والكفارة لانه يؤكل في الجلمة ولو اكل شخصاً قديداً اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا كفارة عليه لانه لا يؤكل وقال الفقيه أبو الليث ان عليه القضاء والكفارة كفى اللحم لانه يؤكل في الجلمة كاللحم القديد ولو اكل ميتة فان كانت قد اتنت ودودت فعلية القضاء ولا كفارة عليه وان كانت غير ذلك فعلية القضاء والكفارة ولو اوجع ولم يتزل فعلية القضاء والكفارة لوجود الجماع صورة ومعنى اذا الجماع هو الابلاج فاما الانزال ففراغ من الجماع فلا يعتبر ولو انزل فبإدوان الفرج فعلية القضاء ولا كفارة عليه لقصور في الجماع لوجوده معنى لا صورة وكذلك اذا وطئ بهمة فانزل لقصور في قضاء الشهوة لعمدة المحل وبهية الطمع ولو أخذ لقمة من الخبز لياكلها وهو ناس فلما مضى ما نذكر انهما فابتلعها وهو ذا كذا ذكر في عيون المسائل ان في هذه المسئلة أربعة اقوال للتأخرين قال بعضهم لا كفارة عليه وقال بعضهم عليه الكفارة وقال بعضهم ان ابتلعها قبل ان يخرجها فلا كفارة عليه فان أخرجهما من فيه ثم أعادها فابتلعها فعلية الكفارة وقال بعضهم ان ابتلعها قبل ان يخرجها فعلية الكفارة وان أخرجهما من فيه ثم أعادها فلا كفارة عليه قال الفقيه أبو الليث هذا القول أصح لانها لا تخرجها صارا بحال بداف منها وما دامت في فيه فانه يتلفذها ولو نصح على ظن ان الفجر لم يطلع فلما طلع أو أفطر على ظن ان الشمس قد غربت فاذا هي لم تقرب فعلية القضاء ولا كفارة عليه لانه لم يفطر متعمدا بل خاطئاً لا ترى انه لا يتم عليه ولو أصبح صائماً في سفره ثم أفطر متعمداً فلا كفارة عليه لان السبب المبيح من حيث الصورة قائم وهو السفر فأورث شبهة وهذه الكفارة لا تجب مع الشبهة والأصل فيه ان الشبهة اذا استندت الى صورة دليل فان لم يكن دليلاً في الحقيقة بل من حيث الظاهر اعتبرت في منع وجوب الكفارة والا فلا وقد وجدت هنا وهي صورة السفر لانه من خص أميبح في الجلمة ولو اكل أو شرب أو جامع ناسياً أو ذرعه التي فظن ان ذلك يفطره فأكل بعد ذلك متعمداً فعلية القضاء ولا كفارة عليه لان الشبهة هنا استندت الى ما هو دليل في الظاهر لوجود المضاد للصوم في الظاهر وهو الاكل والشرب والجماع حتى قال مالك بفساد الصوم بالاكل ناسياً وقال أبو حنيفة لولا قول الناس لقلت له بقضي وكذا التي لانه لا يتخلو عن عود بعضه من الفم الى الجوف فكانت الشبهة في موضع الاشتباه فاعتبرت قال محمد الا ان يكون بلغه أي بلغه الخبر ان اكل الناسي والتي لا يفطران فوجب الكفارة لانه ظن في غير موضع الاشتباه فلا يعتبر وروى الحسن عن أبي حنيفة انه لا كفارة عليه سواء بلغه الخبر وعلم ان صومه لم يفسد أو لم يبلغه ولم يعلم فان احتجم فظن ان ذلك يفطره فأكل بعد ذلك متعمداً ان استفتى فقيهاً فاذا بان انه قد أفطر فلا كفارة عليه لان العايم يلزمه تقليد العالم فكانت الشبهة مستندة الى صورة دليل وان بلغه خبر الحجامة وهو المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أفطر الحاجم والمحجوم روى الحسن عن أبي حنيفة انه لا كفارة عليه لان ظاهر الحديث واجب العمل به في الأصل فأورث شبهة وروى عن أبي يوسف انه تجب عليه الكفارة لان الواجب على العايم الاستفتاء من المفتي لا العمل بظواهر الاحاديث لان الحديث قد يكون منسوخاً وقد يكون ظاهراً متروكاً فلا يصير ذلك شبهة وان لم يستفت فقيهاً ولا بلغه الخبر فعلية القضاء والكفارة لان الحجامة لا تنافي ركن الصوم في الظاهر وهو الامساك عن الاكل والشرب والجماع فلم تكن هذه الشبهة مستندة الى دليل أصلاً ولو لمس امرأة بثهوة أو قبلها أو ضاجعها ولم ينزل فظن ان ذلك يفطره فأكل بعد ذلك متعمداً فعلية الكفاة لان ذلك لا تنافي ركن الصوم في الظاهر فكان ظنه في غير موضعه فكان ما حقا بالعدم الا اذا تأول حديثاً أو استفتى فقيهاً فافطر على ذلك فلا كفارة عليه وان أخطأ الفقيه ولم يثبت الحديث لان ظاهر الحديث والفتوى يصير شبهة ولو اغتاب انساناً فظن ان ذلك يفطره ثم أكل بعد ذلك متعمداً فعلية الكفارة وان استفتى فقيهاً أو تأول حديثاً لانه لا يمتد بفتوى الفقيه ولا بتأويله الحديث ههنا لان ذلك مما لا يشبهه على من له سعة من الفقه وهو لا يجنى على احد ان ليس المراد من المروي القبيصة قطر الصائم حقيقة الا فطار فلم يصير ذلك شبهة وكذا لو دهن شاربه فظن ان ذلك يفطره فأكل بعد ذلك متعمداً فعلية الكفارة وان استفتى فقيهاً أو تأول حديثاً قلنا والله أعلم ولو أفطر وهو مقيم فوجب عليه الكفارة ثم سافر في يومه ذلك

لم تسقط عنه الكفارة ولو مرض في يومه ذلك مرضاً يرخص الافطاراً ويبيحه تسقط عنه الكفارة ووجه الفرق ان في
المرض معنى يوجب تغيير الطبيعة عن الصحة الى الفساد وذلك المعنى يحدث في الباطن ثم يظهر أثره في الظاهر
فلما مرض في ذلك اليوم علم أنه كان موجوداً وقت الافطار لكنه لم يظهر أثره في الظاهر فكان المرخص أو المبيح
موجوداً وقت الافطار فنع انقضاء الافطار موجباً للكفارة أو وجود أصله أو وث شبهة في الوجوب وهذه الكفارة
لا تجب مع الشبهة وهذا المعنى لا يتحقق في السفر لانه اسم للخروج والانتقال من مكان الى مكان وانه يوجد مقصوراً
على حال وجوده فلم يكن المرخص أو المبيح موجوداً وقت الافطار فلا يؤثر في وجوبها وكذلك اذا أفطرت المرأة ثم
حاضت في ذلك اليوم او نقت سقطت عنها الكفارة لان الحيض دم مجتمع في الرحم يخرج شيئاً فشيئاً فكان موجوداً
وقت الافطار لكنه لم يبرز فنع وجوب الكفارة ولو سافر في ذلك اليوم مكرهاً لا تسقط عنه الكفارة عند أبي يوسف
وعند زفر تسقط والصحيح قول أبي يوسف لما ذكرنا أن المرخص أو المبيح وجد مقصوراً على الحال فلا يؤثر في
الماضي ولو جرح نفسه فرض مرضاً شديداً مريضاً لا يفطار أو مبيحاً مختلف المباح فيه قال بعضهم يسقط وقال
بعضهم لا يسقط وهو الصحيح لأن المرض ما حدث من الجرح وانما وجدت مقصورة على الحال فكان المرض
مقصوراً على حال حدوثه فلا يؤثر في الزمان الماضي والله أعلم ومن أصبح في رمضان لا ينوي الصوم فأكل أو شرب
او جامع عليه قضاء ذلك اليوم ولا كفارة عليه عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر عليه الكفارة بناء على أن صوم رمضان
يتأدى بدون النية عنده فوجد افساد صوم رمضان بشرائطه وعندنا لا يتأدى فلم يوجد الصوم فاستعمال الافساد
وروى عن أبي يوسف ان أكل قبل الزوال فعليه القضاء والكفارة وان أكل بعد الزوال فلا كفارة عليه كذا ذكر
القنوري الخلاف بين أبي حنيفة ومحمد وبين أبي يوسف في شرحه مختصر الكرخي وذكر القاضي في شرحه مختصر
الطحاوي الخلاف بين أبي حنيفة وبين صاحبيه وجه قول من فصل بين ما قبل الزوال أو بعده أن الامسالك قبل
الزوال كان يفرض أن يصير صوماً قبل الأكل والشرب والجماع لجواز أن ينوي فاذا أكل فقد أبطل الفرضية وأخرجه
من أن يصير صوماً فكان افساد الصوم معنى بخلاف ما بعد الزوال لأن الأكل بعد الزوال لم يقع ابطلاً للفرضية
لبطلتها قبل الأكل وروى الحسن عن أبي حنيفة فحين أصبح لا ينوي صوماً نوى قبل الزوال ثم جامع في بقية
يومه فلا كفارة عليه وروى عن أبي يوسف أن عليه الكفارة بوجه قوله أن صوم رمضان يتأدى بنية من النهار قبل
الزوال عند أصحابنا فكانت النية من النهار والليل سواء وجه ظاهر الرواية أنه لو جامع في أول النهار لا كفارة
عليه فكذا اذا جامع في آخره لأن اليوم في كونه محلاً للصوم لا يتجزأ أو يوجب ذلك شبهة في آخر اليوم وهذه
الكفارة لا تجب مع الشبهة وذكر في المنتقى فحين أصبح ينوي الفطر ثم عزم على الصوم ثم أكل متعمداً أنه لا كفارة
عليه عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف عليه الكفارة والكلام من الجانبين على نحو ما ذكرنا ولو جامع في رمضان
متعمداً امرأه بان جامع في يوم ثم جامع في اليوم الثاني ثم في الثالث ولم يكفر فعليه للمبيح ذلك كله كفارة واحدة عندنا
وعند الشافعي عليه لكل يوم كفارة ولو جامع في يوم ثم كفر ثم جامع في يوم آخر فعليه كفارة أخرى في ظاهر الرواية
وروى زفر عن أبي حنيفة أنه ليس عليه كفارة أخرى ولو جامع في رمضان ولم يكفر للاول فعليه لكل جماع كفارة
في ظاهر الرواية وذكر محمد في الكسانيات أن عليه كفارة واحدة وكذا حكى الطحاوي عن أبي حنيفة بوجه قول
الشافعي أنه تكرر سبب وجوب الكفارة وهو الجماع عنده وفساد الصوم عندنا والحكم بتكرار سببه وهو
الأصل الا في موضع فيه ضرورة كفاي العقوبات البدنية وهي الحدود لما في التكرار من خوف الهلاك ولم يوجد
ههنا فيتكرر الوجوب ولهذا تكرر في سائر الكفارات وهي كفارة القتل واليمين والظهار ولنا حديث الاعرابي
أنه لما قال واقعت امرأتى أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم باعتاق رقبة واحدة بقوله اعترق رقبة وان كان
قوله واقعت يحق بالمرء والتكرار ولم يستفسر فسدل أن الحكم لا يختلف بالمرء والتكرار ولأن معنى الزجر لازم
في هذه الكفارة أعني كفارة الافطار بدليل اختصاص وجوبها بالعمد المخصوص في الجناية الخاصة الخالية عن

الشبهة بخلاف سائر الكفارات والزجر يحصل بكفارة واحدة بخلاف ما إذا جامع فكفر ثم جامع لأنه لما جامع بعد ما كفر علم أن الزجر لم يحصل بالأول ولو أفطر في يوم فاعتق ثم أفطر في اليوم الثاني فاعتق ثم أفطر في اليوم الثالث فاعتق ثم استعقت الرقبة الأولى فلا شيء عليه لأن الثانية تجزئ عن الأولى وكذا لو استعقت الثانية لأن الثالثة تجزئ عن الثانية ولو استعقت الثالثة فعليه اعتناق رقبة واحدة لأن ما تقدم لا يجزئ عما تأخر ولو استعقت الثانية أيضا فعليه اعتناق رقبة واحدة لليوم الثاني والثالث ولو استعقت الأولى أيضا فعليه كفارة واحدة لأن الاعتناق بالاستعقات يلحق بالعدم وجعل كأنه لم يكن وقد أفطر في ثلاثة أيام ولم يكفر شيء منها فتكفيه كفارة واحدة ولو استعقت الأولى والثالثة دون الثانية أعتق رقبة واحدة لليوم الثالث لأن الثانية اجزأت عن الأولى والأصل في هذا الجنس أن الاعتناق الثاني يجزئ عما قبله ولا يجزئ عما بعده وأما صيام غير رمضان فلا يتعلق بافساد شيء منه وجوب الكفارة لأن وجوب الكفارة بافساد صوم رمضان عرف بالتوقيف وأنه صوم شريف وفي وقت شريف لا يواز بهما غيرهما من الصيام والأوقات في الشرف والحرمة فلا يلحق به في وجوب الكفارة وأما وجوب القضاء فأما الصيام المقروض فإن كان الصوم متتابعا كصوم الكفارة والمنذور متتابعا فعليه الاستقبال لقوات الشرائط وهو التابع ولو لم يكن متتابعا كصوم قضاء رمضان والنذر المطلق عن الوقت والتسدر في وقت بعينه فحكه أن لا يعتد به عما عليه ويلحق بالعدم وعليه ما كان قبيل ذلك في قضاء رمضان والنذر المطلق وفي المنذور في وقت بعينه عليه قضاء ما فسد وأما صوم التطوع فعليه قضاؤه عندنا خلافا للشافعي وقد روى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت أصبحت أنا وحفصة صائمتين متطوعتين فأهدى البنا حبس فأكلنا منه فسألت حفصة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أقضيا يوما مكانه والكلام في وجوب القضاء مبني على الكلام في وجوب المضي وقد ذكرناه في كتاب الصلاة واختلف أصحابنا في الصوم المظنون إذا أفسده بان شرع في صوم أو صلاة على ظن أنه عليه ثم تبين أنه ليس عليه فأفطر متعهما قال أصحابنا الثلاثة لا قضاء عليه لكن الأفضل أن يعرض فيه وقال زفر عليه القضاء وحكى الطحاوي عن أبي حنيفة فحين شرع في صلاة يظن أنها عليه مثل قول زفر وعلى هذا الخلاف إذا شرع في صوم الكفارة ثم أسرى في دخاله فأفطر متعهما وجه قول زفر أنه لما تبين أنه ليس عليه تبين أنه شرع في النفل ولهذا ندب إلى المضي فيه والشروع في النفل ملزم على أصل أصحابنا فيلزمه المضي فيه ويلزمه القضاء إذا أفسد كما لو شرع في النفل ابتداء ولهذا كان الشروع في الحج المظنون ملزما كذا الصوم ولنا أنه شرع مسقطا لا موجبا فلا يجب عليه المضي ودليل ذلك أنه قصد بالشروع إسقاط ما في ذمته فإذا تبين أنه ليس في ذمته شيء من ذلك لم يصح قصدا والشروع في العبادة لا يصح من غير قصد لأنه استعجل به أن يعرض فيه لشروعه في العبادة في زعمه وتشبهه بالشارع في العبادة فيتاب عليه كإتياب المتشبه بالصائمين بأمسالك بقية يومه إذا أفطر بعذر والاشتباء مما يكثر وجوده في باب الصوم فلما وجدنا عليه القضاء أوقع في الخرج بخلاف الحج فإن وقوع الثلث والاشتباء في باب الحج نادر غاية الندرة فكان ملحقا بالعدم فلا يكون في إيجاب القضاء عليه حرج والله أعلم

فصل في أحكام الصوم الموقوت إذا فات عن وقته فالصوم الموقوت نوعان صوم رمضان والمنذور في وقت بعينه أما صوم رمضان فيتعلق بقواته أحكام ثلاثة وجوب إمساك بقية اليوم تشهبا بالصائمين في حال وجوب القضاء في حال وجوب القضاء في حال أما وجوب الإمساك تشهبا بالصائمين فكل من كان له عذر في صوم رمضان في أول النهار مانع من الوجوب أو مبيح للفطر ثم زال عذره وصار بحال لو كان عليه في أول النهار لوجب عليه الصوم ولا يباح له الفطر كالصبي إذا بلغ في بعض النهار وأسلم الكافر وأفاق المجنون وطهرت الحائض وقدم المسافر مع قيام الأهلية يجب عليه إمساك بقية اليوم وكذا من وجب عليه الصوم في أول النهار لوجود سبب الوجوب والأهلية ثم تعذر عليه المضي فيه بان أفطر متعهما أو أصبح يوم الثلث مفطرا ثم تبين أنه من رمضان أو تمصر على

ظن أن الفجر لم يطلع ثم تبين له أنه طلع فإنه يجب عليه الامسالك في بقية اليوم تشبها بالصائمين وهذا عندنا وأما
عند الشافعي فكل من وجب عليه الصوم في أول النهار ثم تعذر عليه المضى مع قيام الأهلية يجب عليه امسالك
بقية اليوم تشبها ومن لا فلا فعلى قوله لا يجب الامسالك على الصبي إذا بلغ في بعض النهار والكافر إذا أسلم والمجنون
إذا أفق والحائض إذا طهرت والمسافر إذا قدم مصره لأنه لم يجب عليهم الصوم في أول النهار وجه قوله أن الامسالك
تشبه بالحبس خافعا عن الصوم والصوم لم يجب فلم يجب الامسالك خلفا ولهذا قال الله على أن أصوم اليوم الذي يقدم
فيه فلان تقدم بعدما أكل التذافر فيه أنه لا يجب الامسالك كذا ههنا ولنا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
أنه قال في يوم عاشوراء الامن أكل فلا يأكل بقية يومه وصوم عاشوراء كان فرضا يومئذ ولأن زمان رمضان وقت
شريف فيجب تعظيمه هذا الوقت بالقدر الممكن فإذا عجز عن تعظيمه بتعقبات الصوم فيه يجب تعظيمه بالنسبة
بالصائمين قضاء لحقه بالقدر الممكن إذا كان أهلا لتثبته ونفي التعذر به التهمة وفي حق هذا المعنى الوجوب
في أول النهار وعدم الوجوب سواء وقوله التشبه وجب خلفا عن الصوم ممنوع بل يجب قضاء طرفة الوقت بقدر
الامكان لا خلفا بخلاف مسئلة التذفر لأن الوقت لا يستحق التعظيم حتى يجب قضاء حقه بامسالك بقية اليوم وههنا
بجذله وأما وجوب القضاء فالكلام في قضاء صوم رمضان يقع في مواضع في بيان أصل وجوب القضاء وفي بيان
شرائط وجوب القضاء وفي بيان وقت وجوبه وكيفية الوجوب وفي بيان شرائط جوازها أما أصل الوجوب فلقوله
تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر فأفطر فعدة من أيام أخر ولأن الأصل في العبادة
المؤتمنة إذا فانت عن وقتها أن تقضى لما ذكرنا في كتاب الصلاة وسواء فاته صوم رمضان بعدوا أو بغير عذر لأنه لما
وجب على المعذور فلان يجب على المقصر أولى ولأن المعنى بجمعهما وهو الحاجة إلى جبر الفاتت بل حاجة غير
المعذور أشد وأما بيان شرائط وجوبه ففها القدرة على القضاء حتى لو فاته صوم رمضان بعذر المرض أو السفر
ولم يزل مريضا ومسافرا حتى مات لقي الله ولا قضاء عليه لأنه مات قبل وجوب القضاء عليه لكنه إن أوصى بأن
يطعم عنه صحته وصيته وإن لم يجب عليه ويطعم عنه من ثلث ماله لأن صحة الوصية لا تتوقف على الوجوب كما
أوصى بثلث ماله للفقراء أنه يصح وإن لم يجب عليه شيء كذا ههنا فإن بر المرء أو قدم المسافر وأدرك من الوقت
بقدر ما فاته يلزمه قضاء جميع ما أدرك لأنه قد رعى القضاء لزوال العذر فإن لم يصم حتى أدرك الموت فعليه أن
يوصى بالتقديتة وهي أن يطعم عنه لكل يوم مسكينا لأن القضاء قد وجب عليه ثم عجز عنه بعد وجوبه بتقصير منه
فيتحول الوجوب إلى بدله وهو التقديتة والأصل فيه ما روى أبو مالك الأشجعي أن رجلا سأل رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن رجل أدرك رمضان وهو شديد المرض لا يطيق الصوم فمات هل يقضى عنه فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم إن مات قبل أن يطيق الصيام فلا يقضى عنه وإن مات وهو مريض وقد أطاق الصيام في
مرضه ذلك فليقض عنه والمراد منه القضاء بالتقديتة لا بالصوم لما روى عن ابن عمر رضي الله تعالى عنه موقفا عليه
ومرفوعا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يصوم من أحد عن أحد ولا يصلي من أحد عن أحد ولا يحتمل
النيابة حالة الحياة لا يحتمل بعد الموت كالصلاة وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم مفسرا أنه قال من مات وعليه
قضاء رمضان أطعم عنه وليه وهو محمول على ما إذا أوصى أو على الندب إلى غير ذلك وإذا أوصى بذلك يعتبر من
الثلث وإن لم يوص فترجع به الورثة جاز وإن لم يتبعوا لم يلزمهم وتسقط في حق أحكام الدنيا عندنا وعند
الشافعي يلزمهم من جميع المال سواء أوصى به أو لم يوصى به والاختلاف فيه كالاختلاف في الزكاة والصحيح
قولنا لأن الصوم عبادة والتقديتة بدل عنها والأصل لا يتأدى بطريق النيابة فكذا البدل والبدل لا يخالف الأصل
والأصل فيه أنه لا يجوز أداء العبادة عن غيره بغير أمره لأنه لا يكون جبرا والغير ينافى معنى العبادة على ما بينا في كتاب
الزكاة هذا إذا أدرك من الوقت بقدر ما فاته فمات قبل أن يقضى فاما إذا أدرك بقدر ما يقضى فيه البعض دون
البعض بأن صح المرء أياما ثم مات ذكر في الأصل أنه يلزمه القضاء بقدر ما صح ولم يترك الخلف حتى لو مات

لا يجب عليه أن يوصى بالطعام لجميع الشهر بل لذلك القدر الذي لم يصمه وان صامه فلا وصية عليه رأسا وكر
الطحاوي هذه المسألة على الاختلاف فقال في قول أبي حنيفة يلزمه قضاء الجميع اذا صبح يوما واحدا حتى يلزمه
الوصية بالطعام لجميع الشهر ان لم يصم ذلك اليوم وان صامه لم يلزمه شي بالاجماع وعند محمد يلزمه بقدر ما أدرك
وذكر القدوري في شرحه مختصر الكرخي ان ما ذكره محمد في الاصل قول جميع أصحابنا وما أثبتته الطحاوي من
الاختلاف في المسألة غلط وانما ذلك في مسألة التذويهي ان المريض اذا قال الله على أن أصوم شهرا فان مات
قبل أن يصح لا يلزمه شي وان صح يوما واحدا يلزمه أن يوصى بالطعام لجميع الشهر في قول أبي حنيفة وأبي يوسف
وعند محمد لا يلزمه الا مقدار ما يصح على ما ذكره القدوري وان كان مسألة القضاء على الاتفاق على ما ذكره
القدوري فوجه هذا القول ظاهر لان القدرة على الفعل شرط وجوب الفعل اذ لو لم يكن لكان الايجاب تكليف
مالا يحمله الوسع وانه محال عقلا وموضوع شرعا ولم يقدر الا على صوم بعض الايام فلا يلزمه الا ذلك القدر فان صام
ذلك القدر فقد أتى بما عليه فلا يلزمه شي آخر وان لم يصم فقد قصر فيما وجب عليه فيلزمه أن يوصى بالقدية لذلك
القدر لا غير اذ لم يجب عليه من الصوم الا ذلك القدر وان كانت المسئلة ان على الاختلاف على ما ذكره الطحاوي
فوجه قول محمد في المسئلة ما ذكرناه وهو لا يحتاج الى الفرق بينهما لان قوله فيهما واحدا وهو انه لا يلزمه من صوم
القضاء والصوم المتذويهي الا قدر أيام الصفة حتى لا يلزمه الوصية بالطعام فيها الا ذلك القدر وأما وجه قولهما
فهو ان قدر ما يقدر عليه من الصوم يصلح له الايام كلها على طريق البدل لان كل يوم صالح للصوم فيجعل كأنه قدر
على الكل فاذا لم يصم لزمته الوصية بالقدية لكل واحد اذا صام فيها قدر وصار قدر ما صام مستحقة للوقت فلم يبق صالحا
لوقت آخر فلم يكن القول بوجوب الكل على البدل فلا يلزمه الوصية بالقدية لكل واحد منها أن لا يكون في القضاء شرح
لان المخرج من نص الكتاب وأما وجوب الأداء في الوقت فهل هو شرط وجوب القضاء خارج الوقت فقد
ذكرنا الاختلاف المشايخ في ذلك وخبرنا ما يتصل به من المسائل على القولين ما فيه اتفاق وما فيه اختلاف وأما وقت
وجوبه فوق ادائه وقد ذكرناه وهو سائر الايام خارج رمضان سوى الايام الستة لقوله تعالى فمن كان منكم
مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر أمر بالقضاء مطلقا عن وقت معين فلا يجوز تقييده ببعض الاوقات الا بدليل
والكلام في كيفية وجوب القضاء انه على الفور وعلى التراخي كالكلام في كيفية الوجوب في الامر المطلق عن
الوقت أصلا كالامر بالكفارات والتذويهي المطلقة ونحوها وذلك على التراخي عند عامة مشايخنا ومعنى التراخي
عندهم انه يجب في مطلق الوقت غير عين وخيار التعيين الى المكلف في أي وقت شرع فيه تعيين ذلك الوقت
لوجوب وان لم يشرع بتضييق الوجوب عليه في آخر عمره في زمان يقدر فيه من الاداء قبل موته وحكي
الكرخي عن أصحابنا انه على الفور والصحيح هو الاول وعند عامة أصحاب الحديث الامر المطلق يقتضي الوجوب
على الفور على ما عرف في أصول الفقه وفي الحج اختلاف بين أصحابنا نذكره في كتاب الحج ان شاء الله تعالى وحكي
القدوري عن الكرخي انه كان يقول في قضاء رمضان انه مؤقت بما بين رمضانين وهذا غير سديد بل المذهب
عند أصحابنا ان وجوب القضاء لا يتوقف لما ذكرناه ان الامر بالقضاء مطلق عن تعيين بعض الاوقات دون بعض
فيجوز على اطلاقه ولهذا قال أصحابنا انه لا يكره لمن عليه قضاء رمضان أن يتطوع ولو كان الوجوب على الفور
لكرمله التطوع قبل القضاء لانه يكون تأخير الواجب عن وقته المضيق وانه مكروه وعلى هذا قال أصحابنا انه اذا أخر
قضاء رمضان حتى دخل رمضان أخر فلا قدية عليه وقال الشافعي عليه القدية كأنه قال بالوجوب على الفور مع
رخصة التأخير الى رمضان أخر وهذا غير سديد لما ذكرناه من دلالة الامر على تعيين الوقت فالتعيين يكون تحكما
على الدليل والقول بالقدية باطل لانها يجب خاتما عن الصوم عند العجز عن تحصيله بغير الا ترى معه القدرة
عادة كفى حتى الشيخ الفاني ولم يوجد العجز لانه قادر على القضاء فلا معنى لاجب القدية وأما شرائط جواز القضاء
فاهو شرط جواز أداء صوم رمضان فهو شرط جواز قضائه الا الوقت وتعيين النية من الليل فانه يجوز القضاء

في جميع الاوقات الا الاوقات المستثناة ولا يجوز الابنية معينة من الليل بخلاف الاداء ووجه الفرق ما ذكرنا والله الموفق وأما وجوب القضاء فشرطه الجيز عن القضاء بمجرد الترجي معه القدرة في جميع عمره فلا يجب الاعلى الشيخ الفاني ولا قضاء على المريض والمدافر ولا على الحامل والمرضع وكل من يظطر لعدم ترجي معه القدرة لفقد شرطه وهو الجيز المستدام وهذا لان القضاء خلف عن القضاء والقدرة على الاصل تمنع المصير الى الخلف كافي سائر الاختلاف مع أصولها ولهذا قلنا ان الشيخ الفاني اذا قدى ثم قدر على الصوم بطل القضاء وأما الصوم المنذوري في وقت بعينه فهو كصوم رمضان في وجوب القضاء اذا فات عن وقته وقدر على القضاء وان فات بعضه يلزمه قضاء ما فاته لا غير ولا يلزمه الاستقبال كصوم رمضان بخلاف ما اذا أوجب على نفسه صوم شهر متتابعاً ففطر يوماً فإنه يلزمه الاستقبال والفرق بينهما ما قد تقدم ولو مات قبل عمر الوقت فلا قضاء عليه لان الايجاب مضاف الى زمان متعين فاذا مات قبله لم يجب عليه فلا يلزمه شيء كالومات قبل دخول رمضان وكذلك اذا أدرك الوقت وهو مريض ثم مات قبل أن يبرأ فلا قضاء عليه فان برأ قبل الموت فعليه القضاء كافي صوم رمضان ولو نذر وهو صحيح وصام بعض الشهر وهو صحيح ثم مرض فات قبل تمام الشهر يلزمه أن يوصى بالقديمة لمسايق من الشهر ولو نذر وهو مريض ثم مات قبل أن يصح لا يلزمه شيء بخلاف ولو وصى يوماً يلزمه أن يوصى بالقديمة بجميع الشهر في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد بقدر ما صح وقد ذكرنا المسئلة والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما بيان ما يسن وما يستحب للصائم وما يكره له أن يفعله فنقول ليسن للصائم السحور لما روى عن عمرو بن العاص رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان فصلا بين صيامنا وصيام أهل الكتاب أكلة السحور ولانه يستعان به على صيام النهار واليه أشار النبي صلى الله عليه وسلم في التذنب الى السحور فقال استعينوا بقائلة النهار على قيام الليل وبأكل السحور على صيام النهار والسنة فيها هو التأخير لان معنى الاستئانة فيه أبلغ وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث من سنن المرسلين تأخير السحور وتجييل الافطار ووضع العين على الشمال تحت السرعة في الصلاة وفي رواية قال ثلاث من أخلاق المرسلين ولو شك في طلوع الفجر فالمستحب له أن لا يأكل هكذا روى أبو يوسف عن أبي حنيفة انه قال اذا شك في الفجر فأحب الى أن يدع الاكل لانه يحتمل ان الفجر قد طلع فيكون الاكل افساداً للصوم فيبهرز عنه والاصل فيه ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لو ابصرت من بعد الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشبهات فعد ما يربك الى ما يربك ولو أكل وهو شك لا يحكم عليه بوجوب القضاء عليه لان فساد الصوم مشكوك فيه لوقوع الشك في طلوع الفجر مع ان الاصل هو بقاء الليل فلا يثبت النهار بالشك وهل يكره الاكل مع الشك روى هشام عن أبي يوسف انه يكره وروى ابن سماعه عن محمد انه لا يكره والصحيح قول أبي يوسف وهكذا روى الحسن عن أبي حنيفة انه اذا شك فلا يأكل وان أكل فقد أساء لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الا ان لكل ملك حمى الا وان حمى الله محارمه فمن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه والنبي بأكل مع الشك في طلوع الفجر يحوم حول الحمى فيوشك أن يقع فيه فكان بالاكل معرضاً صومه للفساد فيكره له ذلك وعن الفقيه أبي جعفر الهندواني انه لو ظهر على امارة الطلوع من ضرب الدباب والاذان يكره والا فلا ولا تؤهل على ذلك لانه مما يتقدم ويتأخر هذا اذا تمسح وهو شك في طلوع الفجر فلما اذا تمسحوا كبر رأيه ان الفجر طالع فذكر في الاصل وقال ان الاحب البنان يقضى وروى الحسن عن أبي حنيفة انه يقضى وذكر القدوري ان الصحيح انه لا قضاء عليه ووجه رواية الاصل انه على يقين من الليل فلا يبطل الا يقين مثله وجه رواية الحسن ان غالب الرأي دليل واجب العمل به بل هو في حق وجوب العمل في الاحكام بمنزلة اليقين وعلى رواية الحسن اعتمد شيخنا رحمه الله ويسن تجييل الافطار اذا غربت الشمس هكذا روى عن أبي حنيفة انه قال وتجييل الافطار اذا غربت الشمس أحب البنان لما روي بنا من الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم ثلاث من سنن المرسلين وذكر من جعلتها تجييل الافطار وروى عن النبي صلى الله

عليه وسلم انه قال لا تزال أمتي بخير ما لم ينتظر و الا فطار طلوع النجوم والتأخير يؤدي اليه ولو شد في غروب
 الشمس لا ينبغي له أن يفطر لجواز ان الشمس لم تقرب فكان الافطار افساد للصوم ولو أفطر وهو شاك في غروب
 الشمس ولم يثبت الحال بعد ذلك انما غربت أم لا لم يذكروه في الأصل ولا التدوير في شرحه مختصر الكرخي
 وذكر القاضي في شرحه مختصر المحاوي انه يلزمه القضاء فرق بينه وبين التسحر ووجه الفرق ان هناك الليل
 أصل فلا يثبت النهار بالشد فلا يبطل المتيقن به بالمشكوك فيه وههنا النهار أصل فلا يثبت الليل بالشد فكان
 الافطار حاصلًا فيماله حكم النهار فيجب قضاؤه ويجوز أن يكون ما ذكره القاضي جواب الاستحسان احتياطًا فاما
 في الحكم المروى وهو ان قياس ان لا يحكم بوجوب القضاء لان وجوب القضاء حكم حادث لا يثبت الا بسبب حادث
 وهو افساد الصوم وفي وجوده شك وعلى هذا يحمل اختلاف الروايتين في مسألة التسحر بأن تسعروا كبر
 رأيه ان الفجر طالع ولو أفطر واكبر رأيه ان الشمس قد غربت فلا قضاء عليه لما ذكرنا ان غالب الرأي حجة
 موجبة للعمل به وانه في الأحكام بمنزلة اليقين وان كان غالب رأيه انهم لم تقرب فلا شك في وجوب القضاء عليه
 لانه انضاف الى غلبة الظن حكم الأصل وهو بقاء النهار فوق وقوع افطاره في النهار فيلزمه القضاء واختلف المشايخ
 في وجوب الكفارة قال بعضهم نجب لما ذكرنا ان غالب الرأي تزل منزلة اليقين في وجوب العمل كيف وقد انضم
 اليه شهادة الأصل وهو بقاء النهار وقال بعضهم لا نجب وهو الصحيح لان احتمال الغروب قائم فكانت
 الشبهة ثابتة وهذه الكفارة لا نجب مع الشبهة والله أعلم ولا بأس أن يتصل الصائم بالاعتد وغيره
 ولو فعل لا يفطره وان وجد طعمه في حلقه عند عامة العلماء المارويين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 اكتحل وهو صائم ولما ذكرنا انه ليس للعين منفذ الى الجوف وان وجدته في حلقه فهو آزره لا عينه ولا بأس أن
 يدهن لما قلنا وكره أبو حنيفة أن يمضغ الصائم العلك لانه لا يؤمن أن يتفصل شيء منه فيدخل حلقه فكان المضمغ
 تمر بضالصومه للفساد فيكره ولو فعل لا يفسد صومه لانه لا يعلم وصول شيء منه الى الجوف وقيل هذا اذا كان
 مضمغًا فاما اذا لم يكن يفطره لانه يتفتت فيصل شيء منه الى جوفه نظرا او غالبًا ويكره للمرأة أن تمضغ اصبيتها طعاما
 وهي صائمة لانه لا يؤمن أن يصل شيء منه الى جوفها الا اذا كان لا بد لها من ذلك فلا يكره للضرورة ويكره للصائم
 أن يذوق العسل أو السم أو الزيت ونحو ذلك بلسانه ليعرف انه جيد أو ردي وان لم يدخل حلقه ذلك وكذا يكره
 للمرأة أن تذوق المرقة لتعرف طعمها لانه يخاف وصول شيء منه الى الحلق فتقطر ولا بأس للصائم أن يستاك سواء
 كان السواك بإس أو رطبًا مبلولًا أو غير مبلول وقال أبو يوسف اذا كان مبلولًا يكره وقال الشافعي يكره
 السواك في آخر النهار كيفما كان واحتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال خلوف فم الصائم أطيب عند
 الله من ريح المسك والاستياك بزيل الخلوف فيكره وجه قول أبي يوسف ان الاستياك بالمبلول من السواك ادخال
 الماء في الفم من غير حاجة فيكره ولنا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال خير خلال الصائم السواك
 والحديث حجة على أبي يوسف والشافعي لانه وصف الاستياك بالخبرة مطلقًا من غير فصل بين المبلول وغير المبلول
 وبين أن يكون في أول النهار وآخره لان المقصود منه تطهير الفم فيستوي فيه المبلول وغيره وأول النهار وآخره
 كالمضمضة وأما الحديث فالمراد منه تفخيم شأن الصائم والترغيب في الصوم والتنبيه على كونه محبوبًا بالله تعالى
 ومرضية ونحن به نقول أو يحمل على انهم كانوا يتخرجون عن الكلام مع الصائم لتغيره بالصوم فنعهم عن
 ذلك ودعاهم الى الكلام ولا بأس للصائم أن يقبل ويباشر اذا أمن على نفسه ما سوى ذلك أما القبلة فلما روى أن
 عمر رضي الله عنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القبلة للصائم فقال رأيت لو تضمنت بماء ثم
 مجتته أكان يضرك قال لا قال فصح اذا وفي رواية أخرى عن عمر رضي الله عنه انه قال هنتت الى أهلي ثم أتيت
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت اني عملت اليوم عملاً اعظيها اني قبلت وأنا صائم فقال رأيت لو تضمنت
 بماء أكان يضرك قلت لا قال فصح اذا وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل

وهو صائم وروى ان شابا وشيخا سالا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القبلة للصائم فنهى الشاب ورخص للشيخ
وقال الشيخ أم لك لار به وأنا أم لك لار بي وفي رواية الشيخ أم لك نفسه وأما المباشرة فلما روى عن عائشة رضي
الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يباشر وهو صائم وكان أم لك لار به وروى عن أبي حنيفة انه كره
المباشرة ووجه هذه الرواية ان عند المباشرة لا يؤمن على ما سوى ذلك ظاهرا وغالبا بخلاف القبلة وفي
حديث عائشة رضي الله عنها اشارة الى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مخصوصا بذلك حيث قالت وكان
أم لك لار به قال أبو يوسف ويكره للصائم أن يتمضمض بغير الوضوء لانه يحتفل أن يسبق الماء الى حلقه ولا
ضرورة فيه وان كان للوضوء لا يكره لانه محتاج اليه لاقامة السنة وأما الاستنشاق والاغتسال وصب الماء على
الرأس والتلفف بالثوب المبلول فقد قال أبو حنيفة انه يكره وقال أبو يوسف لا يكره واحتج بما روى ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم صب على رأسه ماء من شدة الحر وهو صائم وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه كان يبل الثوب
ويتلفف به وهو صائم ولا يلبس فيه الا دغ في الحر فلا يكره كالأستظل ولا يبي حنيفة ان فيه اظهار الضجر من
العبادة والا متناع عن تحمل مشقتها وفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم محمول على حال مخصوصة وهي حال
خوف الافطار من شدة الحر وكذا قول ابن عمر رضي الله عنه محمول على مثل هذه الحالة ولا كلام فيه ولا تكره
الحجامة للصائم لما روى عن ابن عباس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم وعن
أنس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم محرم ولو احتجم لا يفطره عند عامة العلماء
وعند أصحاب الحديث يفطره واحتجوا بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مر على معقل بن يسار وهو
يحتجم في رمضان فقال أفطر الحجاجم والمحجوم ولما روى عن ابن عباس وأنس رضي الله عنهما ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم ولو كان الاحتجم يفطر لما فطره وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
ثلاث لا يفطرن الصائم أتى به والحجامة والاحتلام وأما ما روى من الحديث فقد قيل انه كان ذلك في الاشداء ثم
رخص بعد ذلك والثاني انه ليس في الحديث اثبات الفطر بالحجامة فيحتمل انه كان منهما ما يوجب الفطر وهو
ذهاب ثواب الصوم كما روى عن ابن عباس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مر برجل يحتجم رجلا
وهما يغتابان فقال أفطر الحجاجم والمحجوم أي بسبب الغيبة منهما على ما روى القبيصة فحظر الصائم ولان الحجامة
ليست الاخراج شيء من الدم والفطر بما يدخل والوضوء مما يخرج كذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس لراة
التي لها زوج أن تصوم تطوعا الا باذن زوجها لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يجعل لامرأة تزمن
بالله واليوم الا تحرام تصوم صوم تطوع الا باذن زوجها ولان له حق الاستمتاع بها ولا يمكنه ذلك في حال الصوم
وله أن يمنعهان كان يضره لما ذكرنا انه لا يمكنه استيفاء حقه مع الصوم فكان له منعها فان كان صيامها الا يضره بان
كان صائما أو مريضالا يقدر على الجماع فليس له أن يمنعهان الا بالمتنع كان لاستيفاء حقه فاذا لم يقدر على الاستمتاع
فلا معنى للمنع وليس لعبد ولا أمة ولا مدبر ولا مدبرة وأم ولد أن تصوم بغير اذن المولى لان منافعه مملوكة للمولى الا في
القدر المستثنى وهو الفرائض فلا يملك صرفها الى التطوع وسواء كان ذلك يضر المولى أو لا يضره بخلاف المرأة لان
المتنع ههنا المكان المالك فلا يقف على الضرر والزواج أن يفطر المرأة اذا صامت بغير اذنه وكذا للمولى وتفرض المرأة اذا
أذن لها زوجها أو بانت منه ويقضى العبد اذا أذن له المولى أو أعتق لان الشرع في التطوع قد صرح منهما الا انهما
متعامن المضي فيه حق الزوج والمولى فاذا أفطر الزمهما القضاء وأما الأجير الذي استأجره الرجل فيقدمه فلا يصوم
تطوعا الا باذنه لأن صومه يضره حتى لو كان لا يضره فله أن يصوم بغير اذنه لان حقه في منافعه بقدر ما
يتأدى به الخدمة والخدمة حاصلة له من غير خلل بخلاف العبدان له أن يمنعه وان كان لا يضره صومه لان المنافع
هناك ملك الرأس وانه يظهر في حق جميع المنافع سوى القدر المستثنى وههنا المنافع ملك بعض المنافع وهو قدر ما
يتأدى به الخدمة وذلك القدر حاصل من غير خلل فلا يملك منعه وأما بنت الرجل وأمه وأخته فلها أن تطوع بغير

اذنه لانه لا حوله في منافعه فلا يملك منعها كالأب يملك منع الاجنبية ولو اراد المسافر دخول مصره أو مصرا آخر
 ينوي فيه الإقامة بكره له أن يفطر في ذلك اليوم وان كان مسافرا في أوله لانه اجتمع المحرم للفطر وهو الإقامة
 والمرخص والمبيح وهو الفطر في يوم واحد فكان الترجيح للمحرم احتياطا فان كان أكبر رآه أن لا يتفق دخوله
 المصر حتى تغيب الشمس فلا بأس بالفطر فيه ولا بأس بقضاء رمضان في عشر ذي الحجة وهو مذهب عمر وطامة
 الصحابة رضي الله عنهم الا شيا حكي عن علي رضي الله عنه انه قال بكره فيها ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
 نهى عن قضاء رمضان في العشر والصحيح قول العامة اقله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام
 أخر مطلقا من غير فصل ولا تم اوقت يستحب فيها الصوم فكان القضاء فيها أولى من القضاء في غيرها وما روى من
 الحديث غريب في حد الا حديث فلا يجوز تقييد مطلق الكتاب وتخصيصه بمثله أو تحمله على الدب في حق
 من اعتاد التنقل بالصوم في هذه الأيام فالأفضل في حقه أن يقضى في غيرها الثلاثة فوته فضيلة صوم هذه الأيام
 ويقضى صوم رمضان في وقت آخر والله أعلم بالصواب

كتاب الاعتكاف

الكلام في هذا الكتاب يقع في مواضع في بيان صفة الاعتكاف وفي بيان شرائط صحته وفي بيان ركنه ويتضمن بيان
 محظورات الاعتكاف وما يفسده وما لا يفسده وفي بيان حكمه اذا فسد وفي بيان حكمه اذا فاتت عن وقته المعين له أما
 الاول فالاعتكاف في الاصل سنة وانما يصير واجبا باحد امرين أحدهما قول وهو النذر المطلق بان يقول لله على
 ان أعتكف يوما أو شهرا أو نحو ذلك أو علقه بشرط بان يقول ان شئني الله مريض أو ان قدم فلان فله على أن
 أعتكف شهرا أو نحو ذلك والثاني فعل وهو الشروع لان الشروع في التطوع ملزم عندنا كالنذر والدليل على
 انه في الاصل سنة مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم فانه روى عن عائشة وأبي هريرة رضي الله عنهما انهما قالوا كان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم يعتكف العشر الاواخر من شهر رمضان حتى توفاه الله تعالى وعن الزهري انه قال
 يحسب للناس تركوا الاعتكاف وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل الشيء ويتركه ولم يترك الاعتكاف منذ
 دخل المدينة الى أن مات ومواظبة النبي صلى الله عليه وسلم عليه دليل كونه سنة في الاصل ولان الاعتكاف يقرب
 الى الله تعالى بمجاورة بينته والاعراض عن الدنيا والاقبال على خدمته لطلب الرحمة وطمع المغفرة حتى قال عطاء
 الخراساني مثل المعتكف مثل الذي ألقى نفسه بين يدي الله تعالى يقول لا أبرح حتى يغفر لي ولانه عبادت لما فيه من
 اظهار العبودية لله تعالى بملازمة الاماكن المنسوبة اليه والعزيمة في العبادات القيام بما يقدر الامكان واتقاء
 الحرج وانما رخص تركها في بعض الاوقات فكان الاشتغال بالاعتكاف اشتغالا بالامر بما يحق حتى لو نذر به ياتحن
 بالمراتب الموظفة التي لا رخصة في تركها والله أعلم

فصل في شرائط صحته فنوع يرجع الى المعتكف ونوع يرجع الى المعتكف فيه أما ما يرجع
 الى المعتكف فمنها الاسلام والعقل والطهارة عن الجنابة والحليص والنفاس وانما شرط الجواز في نوعي
 الاعتكاف الواجب والتطوع جميعا لان الكافر ليس من أهل العبادات وكذا المجنون لان العبادات لا تؤدى الا
 بالنية وهو ليس من أهل النية والجنب والحائض والنفساء ممنوعون عن المسجد وهذه العبادات لا تؤدى
 الا في المسجد وأما البلوغ فليس بشرط لصحة الاعتكاف فيصح من الصبي العاقل لانه من أهل العبادات كما
 يصح منه صوم التطوع ولا يشترط الذكورة والحرية فيصح من المرأة والعبد باذن المولى والزواج ان كان
 لها زوج لانها من أهل العبادات وانما المانع حتى الزوج والمولى فاذا وجد الاذن قد زال المانع ولو نذر
 المملوك اعتكافا للمولى أن يمنعه عنه فاذا اعتق قضاؤه وكذلك المرأة اذا نذرت فلزوجها أن يمنعه فاذا
 بانت قضت لان الزوج ملك المنفعة فيها وللمولى ملك الذات والمنفعة في المملوك وفي الاعتكاف تأخير

حقهما في استيفاء المنفعة فكان لهما المنع مادام في ملك الزوج والمولى فإذا بانث المرأة واعتق المملوك لزمهما
 قضاؤه ولان النذر منهما قد صرح لوجوده من اهل البيت لكنهما منعوا لخلق المولى والزوج فاذا سقط حقهما باعتق
 والبيئونة فقد زال المنع فيلزمهما القضاء واما المكاتب فليس للمولى أن يمنع من الاعتكاف الواجب والتطوع
 لان المولى لا يملك منافع مكاتبه فكان كالحرف في حق منافعه واذا اذن الرجل لزوجته بالاعتكاف لم يكن له أن يرجع
 عنه لانه لما اذن لها بالاعتكاف فقد ملكها منافع الاستمتاع بها في زمان الاعتكاف وهي من اهل المثلث فلا
 يملك الرجوع عن ذلك وانتهى عنه بخلاف المملوك اذا اذن له مولاه بالاعتكاف انه يملك الرجوع عنه لان هناك
 ما ملكه المولى منافعه لانه ليس من اهل المثلث وانما اعاره منافعه ولا عبر أن يرجع في العارية متى شاء الا انه يكره له
 الرجوع لانه خلف في الوعد وغرور فيكره له ذلك ومنها النية لان العبادة لا تصح بدون النية ومنها الصوم فانه شرط
 لصحة الاعتكاف الواجب بخلاف بين اصحابنا وعندنا اني ليس بشرط ويصح الاعتكاف بدون الصوم
 والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم وروى عن ابن عباس وعائشة واحدى الروايتين عن علي رضي الله
 عنهم مثل مذهبنا وروى عن علي وعبد الله بن مسعود مثل مذهبه وجه قوله ان الاعتكاف ليس الا للبيت
 والاقامة وذال لا يفتر الى الصوم ولان الصوم عبادة مقصودة بنفسه فلا يصلح شرط لغيره لان شرط الشيء تبع له
 وفيه جعل المتبوع تبعاً وانته قلب الحقيقة ولهذا لم يشترط الاعتكاف التطوع وكذا يصح الشرع في الاعتكاف
 الواجب بدون ما قاله علي ان اعتكف شهر رجب فكم أرى الهلال يجب عليه الدخول في الاعتكاف ولا صوم
 في ذلك الوقت ولو كان شرطاً لما جاز بدون فضلا عن الوجوب اذا الشرع في العبادة بدون شرطها لا يصح والدليل
 عليه انه لو قال الله علي ان اعتكف شهر رمضان فصام رمضان واعتكف خرج عن عبادة النذر وان لم يجب عليه
 الصوم بالاعتكاف ولنا ما روى عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا اعتكاف الا بصوم
 ولان الصوم هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع ثم أحدر كنى الصوم وهو الامساك عن الجماع شرط
 صحة الاعتكاف فكذا الركن الاخر وهو الامساك عن الاكل والشرب لا يتواءم كل واحد منهما في كونه ركناً
 للصوم فاذا كان احد الركبتين شرطاً كان الاخر كذلك ولان معنى هذه العبادة وهو ما ذكرنا من الاعراض
 عن الدنيا والقبال على الآخرة بما لزمه بيت الله تعالى لا يتحقق بدون ترك قضاء الشهوتين لا بقدر الضرورة
 وهي ضرورة القوام وذلك بالاكل والشرب في الليالي ولا ضرورة في الجماع وقوله الاعتكاف ليس الا للبيت والمقام
 مسلم لكن هذا لا يمنع أن يكون الامساك عن الاكل والشرب شرطاً لصحته كما لم يمنع أن يكون الامساك عن
 الاكل والشرب والجماع شرطاً لصحته والنية وكذا كون الصوم عبادة مقصودة بنفسه لا ينافي أن يكون شرطاً
 لغيره الا ترى ان قراءة القرآن عبادة مقصودة بنفسه ثم جعل شرطاً لجواز الصلاة حال الاختيار كذا ههنا واما
 الاعتكاف التطوع فقد روى الحسن عن أبي حنيفة انه لا يصح بدون الصوم ومن مشايخنا من اعقد على هذه الرواية
 واما على ظاهر الرواية فلان في الاعتكاف التطوع عن اصحابنا روايتان في رواية مقدر بيوم وفي رواية غير مقدر
 أصلاً وهو رواية الاصل فاذا لم يكن مقدر او الصوم عبادة مقدره بيوم فلا يصلح شرطاً للمساك عن الجماع
 الاعتكاف الواجب فانه مقدر بيوم لا يجوز الخروج عنه قبل تمامه بخلاف ان يكون الصوم شرطاً لصحته واما اذا
 قال الله علي ان اعتكف شهر رجب فاعلم ان شرطاً عليه الدخول في الاعتكاف في الليالي لان الليالي دخلت في
 الاعتكاف المضاف الى الشهر لضرورة اسم الشهر اذ هو اسم الليالي والليالي دخلت في الاعتكاف لانه لا يشترط
 لها ما يشترط للاصل كما اذا قال الله علي ان اعتكف ثلاثة ايام انه يدخل فيه الليالي ويكون اول دخوله فيه من الليل
 لما قلنا كذا ههنا واما النذر باعتكاف شهر رمضان فاعلم ان شرطاً له وهو الصوم في زمان الاعتكاف
 وان لم يكن لزمه بالتزام الاعتكاف لان ذلك أفضل واما الاعتكاف التطوع فالصوم ليس بشرط لجوازه في ظاهر الرواية
 وانما الشرط أحدر كنى الصوم عيناً وهو الامساك عن الجماع لقوله تعالى ولا تبشروهن وأتم ما كفون في

المساجد فاما الاموال عن الاكل والشرب فليس بشرط وروى الحسن عن أبي حنيفة انه شرط واختلاف
 الرواية فيه مبنى على اختلاف الرواية في اعتكاف التطوع انه مقدر بيوم أو غير مقدر ذكر محمد في الأصل انه غير
 مقدر ويستوى فيه القليل والكثير ولو ساعة وروى الحسن عن أبي حنيفة انه مقدر بيوم فلما لم يكن مقدر على
 رواية الأصل لم يكن الصوم شرطه لان الصوم مقدر بيوم اذ صوم بعض اليوم ليس عشروع فلا يصلح شرطه لما
 ليس بمقدر ولما كان مقدر ابيوم على رواية الحسن فالصوم يصلح ان يكون شرطه والكلام فيه يأتي في موضعه
 وعلى هذا يخرج ما اذا قال الله على ان اعتكف يوما انه يصح نذره وعليه ان يعتكف يوما واحدا بصوم والتعيين اليه
 فاذا اراد ان يؤدي بدخل المسجد قبل طلوع الفجر فيطلع الفجر وهو فيه فيعتكف يومه ذلك ويخرج منه بعد
 غروب الشمس لان اليوم اسم لبياض النهار وهو من طلوع الفجر الى غروب الشمس فيجب ان يدخل المسجد قبل
 طلوع الفجر حتى يقع اعتكافه في جميع اليوم وانما كان التعيين اليه لانه لم يعين اليوم في النذر ولو قال الله على ان
 اعتكف ليلة لم يصح ولم يلزمه شيء عندنا لان الصوم شرط صحة الاعتكاف فالليل ليس بعمل للصوم ولم
 يوجد منه ما يوجب دخوله في الاعتكاف تبعاً للنذر لم يصادف محله وعند الشافعي يصح لان الصوم عندنا ليس
 بشرط لصحة الاعتكاف وروى عن أبي يوسف انه ان نوى ليلة بيومها لزمه ذلك ولم يذكر محمد هذا التفصيل في
 الأصل فاما ان يوفق بين الرويتين فيصل المذکور في الأصل على ما اذا لم تكن له نية واما ان يكون في المسئلة روايتان
 وجه ما روى عن أبي يوسف اعتبار الفرد بالجمع وهو ان ذكر الليالي بلفظ الجمع يكون ذكر الايام كذا ذكر الليلة الواحدة
 يكون ذكر اليوم واحد والجواب ان هذا اثبات للغة بالقياس ولا سبيل اليه فلو قال الله على ان اعتكف ليلاً ونهاراً
 لزمه ان يعتكف ليلاً ونهاراً وان لم يكن الليل محلاً للصوم لان الليل يدخل فيه تبعاً ولا يشترط للجمع ما يشترط للأصل
 ولو نذر اعتكاف يوم قدأ كل فيه لم يصح ولم يلزمه شيء لان الاعتكاف الواجب لا يصح بدون الصوم ولا يصح الصوم
 في يوم قدأ كل فيه واذا لم يصح الصوم لم يصح الاعتكاف ولو قال الله على ان اعتكف يومين ولا نية له يلزمه
 اعتكاف يومين بليلتيهما وتعيين ذلك اليه فاذا اراد ان يؤدي بدخل المسجد قبل غروب الشمس فبمكث تلك الليلة
 ويومها ثم الليلة الثانية ويومها الى ان تغرب الشمس ثم يخرج من المسجد وهذا قول أبي حنيفة ومحمد وقال
 أبو يوسف الليلة الاولى لا تدخل في نذره وانما تدخل الليلة المتخللة بين اليومين فعلى قوله يدخل قبل طلوع الفجر
 وروى عن ابن سماعه ان المستحب ان يدخل قبل غروب الشمس ولو دخل قبل طلوع الفجر جاز وجه قوله ان
 اليوم في الحقيقة اسم لبياض النهار الا ان الليلة المتخللة تدخل في ضرورة حصول التتابع والدوام ولا ضرورة في
 دخول الليلة الاولى بخلاف ما اذا ذكر الايام بلفظ الجمع حيث يدخل ما بازاها من الليالي لان الدخول هناك للعرف
 والعادة كقول الرجل كنعند فلان ثلاثة أيام ويريد به ثلاثة أيام وما بازاها من الليالي ومثل هذا العرف
 لم يوجد في التثنية ولهم ان هذا العرف أيضاً ثابت في التثنية كقوله بجمع بقول الرجل كنعند فلان يومين ويريد به
 يومين وما بازاها من الليالي ويلزمه اعتكاف يومين متتابعين لكن تعيين اليومين اليه لانه لم يعين في النذر ولو
 نوى يومين خاصة دون ليلتيهما صح نية ويلزمه اعتكاف يومين بغير ليلة لانه نوى حقيقة كلامه وهو باختيار ان
 شاء تابع وان شاء فرق لانه ليس في لفظه ما يدل على التتابع واليومان متفرقان لتخلل الليلة بينهما انصار الاعتكاف
 ههنا كالصوم فيدخل في كل يوم المسجد قبل طلوع الفجر ويخرج منه بعد غروب الشمس وكذا لو قال الله على
 ان اعتكف ثلاثة أيام أو أكثر من ذلك ولا نية له انه يلزمه الايام مع ليالين وتعيينها اليه لكن يلزمه مراعاة صفة
 التتابع وان نوى الايام دون الليالي صح نية لما قلنا ويلزمه اعتكاف ثلاثة أيام بغير ليلة وله خيار التفریق لان
 القرية تعلقت بالايام والايام متفرقة فلا يلزمه التتابع الا بالشرط كقوله الصوم ويدخل كل يوم قبل طلوع
 الفجر الى غروب الشمس ثم يخرج ولو قال الله على ان اعتكف ليلتين ولا نية له يلزمه اعتكاف ليلتين مع يوميهما
 وكذلك لو قال ثلاث ليال أو أكثر من ذلك من الليالي ويلزمه متتابعاً لكن التعيين اليه لما قلنا ويدخل المسجد قبل

غروب الشمس ولو نوى الليل دون النهار صحت نيته لانه نوى حقيقة كلامه ولا يلزمه شيء لان الليل ليس وقتنا
 للصوم والا صل في هذا ان الايام اذا ذكرت بلفظ الجمع يدخل ما بازاؤها من الليالي وكذا الليالي اذا ذكرت بلفظ الجمع
 يدخل ما بازاؤها من الايام لقوله تعالى في قصة زكريا عليه السلام ثلاثة ايام الارض اوقال عز وجل في موضع آخر ثلاث
 ايام سويا والقصة قصة واحدة فلما عبر في موضع باسم الايام وفي موضع باسم الليالي دل ان المراد من كل واحد منهما
 هو وما بازاؤه صاحبه حتى ان في الموضع الذي لم تكن الايام فيه على عدد الليالي افر د كل واحد منهما بالذ كر قال الله
 تعالى سبع ليل وثمانية ايام حسوما ولا يتبين حكم الجماعة ههنا لجران العرف فيه كفاي اسم الجمع على ما بينا ولو
 قال لله على ان اعتكف ثلاثين يوما ولا نية له فهو على الايام والليالي متباعا لكن التعيين اليه ولو قال نويت النهار
 دون الليل صحت نيته لانه عنى به حقيقة كلامه دون ما نقل عنه بالعرف والعرف ايضا باستعمال هذه الحقيقة باق
 فيصح نيته ثم هو بالخيار ان شاء تابع وان شاء فرق لان اللفظ مطلق عن قيد التتابع وكذا اذا تاليام لا تقتضى
 التتابع لخلل ما ليس بمحل للاعتكاف بين كل يومين ولو قال عنيت الليالي دون النهار لم يعمل بنيته وزمه الليل
 والنهار لانه لما نص على الايام فاذا قال نويت بها الليالي دون الايام فقد نوى ما لا يحمله كلامه فلا يقبل قوله
 ولو قال لله على ان اعتكف ثلاثين ليلة وقال عنيت به الليالي دون النهار لا يلزمه شيء لانه عنى به حقيقة كلامه
 والليالي في اللفظ اسم للزمان الذي كانت الشمس فيه غائبة الا ان عند الاطلاق تتناول ما بازاؤها من الايام بالعرف
 فاذا عنى به حقيقة كلامه والعرف ايضا باستعمال هذه الحقيقة باق صحت نيته لمصادفتها محلها ولو قال لله على ان
 اعتكف شهرا يلزمه اعتكاف شهر أى شهر كان متباعا في النهار والليالي جميعا سواء ذكر التتابع أولا وتعيين ذلك
 الشهر اليه فيدخل المسجد قبل غروب الشمس فنغرب الشمس وهو فيه فيعتكف ثلاثين ليلة وثلاثين يوما ثم
 يخرج بعد استسكانها بعد غروب الشمس بخلاف ما اذا قال لله على ان أصوم شهرا ولم يعين ولم يذ كر التتابع ولا نواه
 انه لا يلزمه التتابع بل هو بالخيار ان شاء تابع وان شاء فرق وهذا الذي ذكرنا من لزوم التتابع في هذه المسائل
 مذهب أصحابنا الثلاثة وقال زفر لا يلزمه التتابع في شيء من ذلك الا بالذ كر التتابع أو بالنية وهو بالخيار ان شاء تابع
 وان شاء فرق وجه قوله ان اللفظ مطلق عن قيد التتابع ولم ينو التتابع أيضا فيجوز على اطلاقه كفاي الصوم ولنا
 الفرق بينهما ووجه الفرق ان الاعتكاف عبادة دائمة ومبناها على الاتصال لانه لبت واقامة والليالي قابلة للبت
 فلا بد من التتابع وان كان اللفظ مطلقا عن قيد التتابع لكن في لفظه ما يقتضيه وفي ذاته ما يوجب بخلاف ما اذا
 نذر ان يصوم شهرا وزمه ان يصوم شهرا غير معين انه اذا عين شهرا له ان يفرق لانه اوجب مطلقا عن قيد التتابع
 وليس مبنى حصوله على التتابع بل على التفریق لان بين كل عبادتين منه وقتا لا يصلح لها وهو الليل فلم يوجد فيه
 قيد التتابع ولا اقتضاء لفظه وتعيينه فيق له الخيار ولهذا يلزم التتابع فيما لم يتقيد بالتتابع من الصيام المذ كور في
 الكتاب كذا هذا ولو نوى في قوله لله على ان اعتكف شهرا النهار دون الليل لم تصح نيته ويلزمه الاعتكاف شهرا
 بالايام والليالي جميعا لان الشهر اسم لزمان مقدر بثلاثين يوما وليلة مر كب من شينين مختلفين كل واحد منهما أصل
 في نفسه كالبلق فاذا أراد أحدهما فقد أراد بالاسم ما لم يوضع له ولا احمله فبطل كمن ذكر البلق وعنى به البياض
 دون السواد فلم تصادف النية محلها فلفت وهذا بخلاف اسم الخاتم فانه اسم للحلقة بطريق الاصله والقص كالتابع لها
 لانه مر كب فيها زينة لها فكان كالوصف لها بخلاف ان يذ كر الخاتم ويراد به الحلقة فاما ههنا فكل واحد من الزمانين
 أصل فلم ينطلق الاسم على أحدهما بخلاف ما اذا قال لله على ان أصوم شهرا حيث انصرف الى النهار دون
 الليالي لان هناك أيضا نقول ان اسم الشهر تناول النهار دون الليالي لما ذكرنا من الاستعانة بل تناول النهار
 والليالي جميعا فكان مضافا للنذر بالصوم الى الليالي والنهار جميعا معا غير ان الليالي ليست محلا لاضافة النذر
 بالصوم اليها فلم تصادف النية محلها فلغذا ذكر الليالي والنهار محل لذلك فصحت الاضافة اليها على الأصل المعهود ان
 التصرف المصادف محلله يصح والمصادف لغير محلله يلفو فاما في الاعتكاف فكل واحد منهما محل ولو قال لله

على ان اعتكف شهر التهادون الليل يلزمه كما انتم وهو اعتكاف شهر بالايام دون الليالي لان عمال ان التهادون
 الليل فقد لفظ ذكر الشهر بنص كلامه كمن قال رأيت فرسا بلق للبياض منه دون السواد وكان هو بالخيار ان شاء
 تابع وان شاء فرق لانه تلقظ بالتهار والاصل فيه ان كل اعتكاف وجب في الايام دون الليالي فصاحبه فيه بالخيار
 ان شاء تابع وان شافرق وكل اعتكاف وجب في الايام والليالي جميعا يلزمه اعتكاف شهر بصومه متتابع ولو
 أوجب على نفسه اعتكاف شهر بعينه بان قال لله على ان اعتكف رجب يلزمه ان يعتكف فيه بصومه متتابع
 وان أفطر يوما أو يومين فعليه قضاء ذلك ولا يلزمه قضاء ما صح اعتكافه فيه كما اذا أوجب على نفسه
 صوم رجب على ما ذكرنا في كتاب الصوم فان لم يعتكف في رجب حتى مضى يلزمه اعتكاف شهر بصومه
 متتابع لانه لما مضى رجب من غير اعتكاف صار في ذمته اعتكاف شهر بغير عينه فيلزمه مراعاة صفة التتابع
 فيه كما اذا أوجب على نفسه اعتكاف شهر بغير عينه ابتداء بان قال لله على ان اعتكف شهر اولو أوجب اعتكاف
 شهر بعينه فاعتكف شهر قبله عن نذره بان قال لله على ان اعتكف رجبا فاعتكف شهر ربيع الآخر أجزاء عن
 نذره عند أبي يوسف وعند محمد رحمه الله تعالى لا يجزئه وهو على الاختلاف في النذر بالصوم في شهر معين
 فصام قبله ونذر كالمسئلة في كتاب النذر ان شاء الله تعالى ولو قال لله على ان اعتكف شهر رمضان يصح نذره
 ويلزمه ان يعتكف في شهر رمضان كله لوجود الالتزام بالنذر فان صام رمضان واعتكف فيه نزع عن عهده
 النذر لوجود شرط صحة الاعتكاف وهو الصوم وان لم يكن لزومه بالاعتكاف لان ذلك ليس بشرط انما
 الشرط وجوده معه كمن لزمه أداء الظهر وهو محدث يلزمه الطهارة ولودخل وقت الظهر وهو على الطهارة يصح
 أداء الظهر بها لان الشرط هو الطهارة وقد وجدت كذا هذا ولو صام رمضان كله ولم يعتكف يلزمه قضاء الاعتكاف
 بصوم آخر في شهر آخر متتابع كما ذكر محمد في الجامع وروى عن أبي يوسف انه لا يلزمه الاعتكاف بل يسقط
 نذره وجه قوله ان نذره ان اعتكف غير موجب للصوم وقد تعذر ابقاؤه كانه قد سقط لعدم الفائدة في البقاء وجه
 قول محمد رحمه الله تعالى ان النذر بالاعتكاف في رمضان قد صح ووجب عليه الاعتكاف فيه فاذا لم يؤد بقى
 واجبا عليه كما اذا نذر بالاعتكاف في شهر آخر بعينه فلم يؤده حتى مضى الشهر واذا بقى واجبا عليه ولا يبق
 واجبا عليه الا بوجوب شرط صحة أدائه وهو الصوم فيبقى واجبا عليه بشرطه وهو الصوم واما قوله ان نذره
 ما انعقد موجب للصوم في رمضان فنعم لكن جاز ان يبقى موجبا للصوم في غير رمضان وهذا لان وجوب الصوم
 لضرورة العمكن من الاداء ولا يمكن من الاداء في غيره الا بالصوم فيجب عليه الصوم ويلزمه متتابع لانه يلزمه
 الاعتكاف في شهر بعينه وقد فات فيقضيه متتابع كما اذا أوجب اعتكاف رجب فلم يعتكف فيه انه يقضيه في
 شهر آخر متتابع كذا هذا ولو لم يصم رمضان ولم يعتكف فيه فعليه اعتكاف شهر متتابع بصوم وقضاء رمضان
 فان قضى صوم الشهر متتابع وقرن به الاعتكاف جازو يسقط عنه قضاء رمضان وخرج عن عهده النذر
 لان الصوم الذي وجب فيه الاعتكاف باقى فيه ضمها جميعا بصوم شهر متتابع وهذا لان ذلك الصوم لما كان
 باقيا يستدعي وجوب الاعتكاف فيها صوما آخر فيبقى واجبا الاداء بعين ذلك الصوم كما انعقد ولو صام ولم يعتكف
 حتى دخل رمضان القابل فاعتكف قاضيا لما فات بصوم هذا الشهر لم يصح لما ذكرنا ان بقا وجوب الاعتكاف
 يستدعي وجوب صوم بصير شرط الادائه فوجب في ذمته صوم على حدة وما وجب في الذمة من الصوم لا يتأدى
 بصوم الشهر ولو نذر ان يعتكف يومى العيد وأيام النشريق فهو على الرويتين اللتين ذكرناهما في الصوم ان
 على رواية محمد عن أبي حنيفة يصح نذره لكن يقال له انقض في يوم آخر ويكفر العين ان كان أراد به العين وان
 اعتكف فيها جاز وخرج عن عهده النذر وكان مسيا وعلى رواية أبي يوسف وابن المبارك عن أبي حنيفة لا يصح نذره
 بالاعتكاف فيها أصلا كما لا يصح نذره بالصوم فيها وانما كان كذلك لان الصوم من لوازم الاعتكاف الواجب
 فكان الجواب في الاعتكاف كالجواب في الصوم والله أعلم وأما الذي يرجع الى المعتكف فيه فالمسجد وان شرط في

نوعى الاعتكاف الواجب والتطوع لقوله تعالى ولا تبشروهن وأتمم ما كفون في المساجد وصفهم بكونهم ما كفون
 في المساجد مع أنهم لم يبشروا والجماع في المساجد لينها عن الجماع فيها فدل ان مكان الاعتكاف هو المسجد ويستوى
 فيه الاعتكاف الواجب والتطوع لان النص مطلق ثم ذكر الكرخي انه لا يصح الاعتكاف الا في مساجد الجماعات
 ير يد به الرجل وقال الطحاوي انه يصح في كل مسجد وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة انه لا يجوز الا في مسجد
 تصلى فيه الصلوات كلها واختلفت الرواية عن ابن مسعود رضى الله عنه روى عنه انه لا يجوز الا في المسجد الحرام
 ومسجد المدينة ومسجد بيت المقدس كانه ذهب في ذلك الى ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
 لا اعتكاف الا في المسجد الحرام وروى انه قال لا تشد الرحال الا لثلاث مساجد المسجد الحرام ومسجدى هذا
 والمسجد الأقصى وفي رواية ومسجد الانبياء ولنا عموم قوله تعالى ولا تبشروهن وأتمم ما كفون في المساجد وعن
 حذيفة رضى الله عنه انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الاعتكاف في كل مسجد له امام ومؤذن
 والمروى انه لا اعتكاف الا في المسجد الحرام ان ثبت فهو على التناسخ لانه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم اعتكف
 في مسجد المدينة فصار منسوخا بدلالة فعله اذ فعل النبي صلى الله عليه وسلم يصلح ناسخا لقوله أو يحمل على بيان
 الافضل كقوله لا صلاة لغير المساجد الا في المساجد وعلى الجواررة على قول من لا يكرهها أو المحدث الاخران
 ثبت فيصلى على الزيارة أو على بيان الافضل فافضل الاعتكاف ان يكون في المسجد الحرام ثم في مسجد المدينة
 وهو مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم في المسجد الأقصى ثم في المسجد الجامع ثم في المساجد العظام التي كثر
 أهلها وعظم اما المسجد الحرام ومسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
 صلاة في مسجدى هذا تعدل ألف صلاة في غيره من المساجد ما خلا المسجد الحرام ولان للمسجد الحرام من الفضائل
 ما ليس لغيره من كون الكعبة فيه ولزوم الطواف به ثم بعده مسجد المدينة لانه مسجد أفضل الانبياء والمرسلين صلى
 الله تعالى عليه وعليهم وسلم ثم مسجد بيت المقدس لانه مسجد الانبياء عليهم الصلاة والسلام ولا جماع المسلمين
 على انه ليس بعد المسجد الحرام ومسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم مسجد أفضل منه ثم المسجد الجامع
 لانه مجمع المسلمين لا قامة الجمعة ثم بعده المساجد الكبار لانها في معنى الجوامع لكثرة أهلها واما المرأة فذكر في
 الأصل انها لا تعتكف الا في مسجديتها ولا تعتكف في مسجد جماعة وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أن المرأة ان
 تعتكف في مسجد الجماعة وان شئت اعتكفت في مسجديتها ومسجديتها أفضل لها من مسجد حيتها ومسجد
 حيتها أفضل لها من المسجد الأعظم وهذا لا يوجب اختلاف الروايات بل يجوز اعتكافها في مسجد الجماعة على
 الروايتين جميعا بخلاف بين أصحابنا والمذكور في الأصل محمول على نفي الفضيلة لا على نفي الجواز فبقا بين
 الروايتين وهذا عندنا وقال الشافعي لا يجوز اعتكافها في مسجديتها وجه قوله أن الاعتكاف قرينة خصت بالمساجد
 بالنص ومسجديتها ليس بمسجد حقيقة بل هو اسم لكان المعدل الصلاة في حقها حتى لا يثبت له شيء من أحكام
 المسجد فلا يجوز إقامة هذا القرينة فيه ونحن نقول بل هذه قرينة خصت بالمسجد لكن مسجديتها الحكم
 المسجد في حقها في حق الاعتكاف لان له حكم المسجد في حقها في حق الصلاة لما جرت اليه احرار فضيلة الجماعة
 فاعطى له حكم مسجد الجماعة في حقها حتى كانت صلاتها في بيتها أفضل على ما روى عن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم انه قال صلاة المرأة في مسجديتها أفضل من صلاتها في مسجد دارها وصلاتها في صحن
 دارها أفضل من صلاتها في مسجد حيتها واذا كان له حكم المسجد في حقها في حق الصلاة
 فكذلك في حق الاعتكاف لان كل واحد منهما في اختصاصه بالمسجد سواء وليس لها أن تعتكف في بيتها في غير
 مسجد وهو الموضوع المعدل الصلاة لانه ليس لغير ذلك الموضوع من بيتها حكم المسجد فلا يجوز اعتكافها فيه والله أعلم
 بفصل في أركان الاعتكاف ومحظوراته وما يفعله وما لا يفعله فركن الاعتكاف هو اللبث والاقامة يقال
 اعتكف وعكف أي أقام وقال الله تعالى قالوا ان نبرح عليه عاكفين أي ان زال عليه مقبين ويقال فلان معتكف على

حرام أي مقيم عليه فسمى من أقام على العبادة في المسجد معتكفاً وكفاً وإذا عرف هذا فنقول لا يخرج المعتكف
 من معتكفه في الاعتكاف الواجب ليلاً ولا نهاراً إلا بالبدل منه من الغائط والبول وحضور الجمعة لأن الاعتكاف
 لما كان ليلياً واقامة فالتحريم يصاده ولا يبقا الشيء مع ما يصاده فكان ابطاله وإبطال العبادة حرام لقوله تعالى
 ولا تبطلوا أعمالكم إلا أنا جوازنا له الخروج لحاجة الإنسان إذا بد منها وتذرعاً لها في المسجد فعدت الضرورة
 إلى الخروج ولأن في الخروج لهذه الحاجة تحقيق هذه القرينة لأنه لا يتمكن المرء من اداء هذه القرينة إلا بالبقاء ولا
 بقاء بدون القوت عادة ولا بد لذلك من الاستفراغ على ما عليه مجرى المادة فكان الخروج لها من ضرورات
 الاعتكاف ووسائله وما كان من وسائل الشيء كان حكمه حكم ذلك الشيء فكان المعتكف في حال خروجه عن المسجد
 لهذه الحاجة كأنه في المسجد وقد روى عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يخرج من
 معتكفه ليلاً ولا نهاراً إلا لحاجة الإنسان وكذا في الخروج في الجمعة ضرورة لأنها فرض عين ولا يمكن أقامتها في كل
 مسجد فيحتاج إلى الخروج إليها كما يحتاج إلى الخروج لحاجة الإنسان فلم يكن الخروج إليها مطلقاً لا اعتكافاً وهذا
 عندنا وقال الشافعي إذا خرج إلى الجمعة بطل اعتكافه ووجه قوله أن الخروج في الأصل مضاد للاعتكاف ومناف
 له لما ذكرناه من قرار واقامة والخروج انتقال وزوال فكان مبطلاً لا يفي إلا يمكن التحرز عنه بحاجة الإنسان وكان
 يمكنه التحرز عن الخروج إلى الجمعة بأن يعتكف في المسجد الجامع ولنا أن اقامة الجمعة فرض لقوله تعالى يا أيها الذين
 آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله والأمر بالسعي إلى الجمعة أمر بالخروج من المعتكف ولو كان
 الخروج إلى الجمعة مطلقاً لا اعتكافاً لم الأمر به لأنه لا يكون أمراً بإبطال الاعتكاف وأنه حرام ولأن الجمعة لما كانت
 فرضاً حقا لله تعالى عليه والاعتكاف قرينة ليست هي عليه فقي أو جبهه على نفسه بالنذر لم يصح نذره في ابطال
 ما هو حق لله تعالى عليه بل كان نذره عدماً في ابطال هذا الحق ولأن الاعتكاف دون الجمعة فلا يؤذن بتترك الجمعة
 لأجله وقد خرج الجواب عن قوله أن الاعتكاف لبث والخروج يبطله لما ذكرنا أن الخروج إلى الجمعة لا يبطله لما بينا
 وأما وقت الخروج إلى الجمعة ومقدار ما يكون في المسجد الجامع فذكر الكرخي وقال ينبغي أن يخرج إلى الجمعة عند
 الأذان فيكون في المسجد مقدار ما يصلي قبلها أر بعاء بعدها أر بعاء وستا وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة
 مقدار ما يصلي قبلها أر بعاء وبعدها أر بعاء وهو على الاختلاف في سنة الجمعة بعدها أنها أر بع في قول أبي حنيفة
 وعندهما ستة على ما ذكرنا في كتاب الصلاة وقال محمد إذا كان منزله بعيداً خرج حين يرى أنه يبلغ المسجد عند
 النداء وهذا أمر يختلف بقرب المسجد وبعده فيخرج في أي وقت يرى أنه يدرك الصلاة والخطبة ويصلي قبل
 الخطبة أر بع ركعات لأن اباحة الخروج إلى الجمعة اباحة لها بتوابعها وسننهما من توابعها بمنزلة الأذكار السنوية فيها
 ولا ينبغي أن يقيم في المسجد الجامع بعد صلاة الجمعة المقدار ما يصلي بعدها أر بعاً واستعلى الاختلاف ولو أقاموا
 وليلاً لا ينتقض اعتكافه لكن يكرهه ذلك أما عدم الانتقاض فلأن الجامع لما صلح لا بداء الاعتكاف فلأن يصلح
 للبقاء أولى لأن البقاء أسهل من الابتداء وأما الكراهة فلأنه لما ابتدأ الاعتكاف في مسجد فكانه عينه
 للاعتكاف فيه فيكره له التحول عنه مع إمكان الأتمام فيه ولا يخرج لعبادة مريض ولا صلاة جنازة ليست بالضرورة
 إلى الخروج لأن عيادة المريض ليست من الفرائض بل من الفضائل وصلاة الجنازة ليست بفرض عين بل فرض
 كفاية تقط عنه بقيام الباقي بها فلا يجوز ابطال الاعتكاف لأجلها وما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من
 الرخصة في عيادة المريض وصلاة الجنازة فقد قال أبو يوسف ذلك محمول عندنا على الاعتكاف الذي يتطوع به
 من غير إيجاب فله أن يخرج متى شاء ويجوز أن تحمل الرخصة على ما إذا كان خرج المعتكف لوجه مباح كحاجة
 الإنسان أو للجمعة ثم عاد مريضاً وصلى على جنازة من غير أن كان خروجه لذلك قصداً وذلك جائز أما المرأة إذا
 اعتكفت في مسجد يئتم بالخروج منه إلى منزلها إلا لحاجة الإنسان لأن ذلك في حكم المسجد لها على ما بينا فإن
 خرج من المسجد الذي يعتكف فيه لعذر بان اهدم المسجد أو أخرجه السلطان مكرهاً أو غير السلطان

فدخل مسجدا آخر غيره من ساعته لم يفسد اعتكافه استصحابا والقياس أن يفسد وجه القياس أنه وجد في
 الاعتكاف وهو الخروج الذي هو ترك الإقامة فيبطل كالخروج عن اختيار وجه الاستصحاب أنه خرج من غير
 ضرورة ما عندنا هدم المسجد فظاهر لأنه لا يمكن الاعتكاف فيه بعدما هدم فكان الخروج منه أمرا لا بد منه
 بمنزلة الخروج لحاجة الانسان وما عندنا كراهة فلان الكراهة من أسباب العذر في الجملة فكان هذا العذر من الخروج
 ملحقا بالعدم كما إذا خرج لحاجة الانسان وهو يمشي مشيا رفيقا فان خرج من المسجد فغير عذر ففسد اعتكافه
 في قول أبي حنيفة وإن كان ساعة وعند أبي يوسف ومحمد لا يفسد حتى يخرج أكثر من نصف يوم قال محمد قول
 أبي حنيفة أقسى وقول أبي يوسف أوسع وجه قولهما أن الخروج القليل عفو وان كان بغير عذر بدليل أنه لو خرج
 لحاجة الانسان وهو يمشي متأيما يفسد اعتكافه وما دون نصف اليوم فهو قليل فكان عفو ولا يخيبة أنه ترك
 الاعتكاف باشتغاله بصدقه من غير ضرورة فيبطل اعتكافه لقوات الركن وبطلان الشيء بقوات ركنه يستوى فيه
 الكثير والقليل كالأهل في باب الصوم وفي الخروج لحاجة الانسان ضرورة وأحوال الناس في المشي مختلفة لا يمكن
 ضبطها فمقتضى اعتبار صفة المشي وههنا لا ضرورة في الخروج وعلى هذا الخلاف إذا خرج لحاجة الانسان ومكث
 بعد فراغه أنه ينتقض اعتكافه عند أبي حنيفة قل يمكنه أو أكثر وعندهما لا ينتقض ما لم يكن أكثر من نصف يوم ولو
 صعد المذنب لم يفسد اعتكافه بلا خلاف وإن كان باب المذنب خارج المسجد لان المذنب من المسجد الا ترى أنه
 يمنع فيه كل ما يمنع في المسجد من البول ونحوه ولا يجوز بيعها فاشبهه زاوية من زوايا المسجد وكذا إذا كان داره بجانب
 المسجد فأخرج رأسه الى داره لا يفسد اعتكافه لان ذلك ليس بخروج الا ترى أنه لو حلف لا يخرج من الدار ففعل
 ذلك لا يبعث في عيبه وروى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج رأسه من
 المسجد فيغسل رأسه وان غسل رأسه في المسجد في اناه لا بأس به اذ المبلون المسجد بالماء المستعمل فان كان
 بحيث يتلوث المسجد بمنه لان تنظيف المسجد واجب ولو توضأ في المسجد في اناه فهو على هذا التفصيل
 وأما اعتكاف التطوع فهل يفسد بالخروج لغيره صدر كالتطوع لعبادة المريض وتشييع الجنازة فيه روايتان في
 رواية الاصل لا يفسد وفي رواية الحسن بن زياد عن أبي حنيفة يفسد بناء على ان اعتكاف التطوع غير مقدر
 على رواية الاصل فله أن يعتكف ساعة من نهار أو نصف يوم أو ماشاء من قليل أو كثيرا ويخرج فيكون معتكفا
 ما أقام نارا كما خرج وعلى رواية الحسن هو مقدر بيوم كالصوم ولهذا قال انه لا يصح بدون الصوم كما لا يصح
 الاعتكاف الواجب بدون الصوم وجه رواية الحسن ان الشروع في التطوع موجب للإتمام على أصل أصحابنا
 صيانة لمؤدى عن البطلان كفي الصوم التطوع وصلاة التطوع ومث الحاجة الى صيانة المؤدى ههنا لان القدر
 المؤدى انعقد قرينة فيحتاج الى صيانتها وذلك بالمضى فيه الى آخر اليوم وجه رواية الاصل ان الاعتكاف لبيت واقامة
 فلا يتقدر بيوم كامل كالوقوف بهرقة وهذا لان الاصل في كل فعل تام بنفسه في زمان اعتباره في نفسه من غير
 أن يقف اعتباره على وجود غيره وكل لبيت واقامة توجد فهو فعل تام في نفسه فكان اعتكافا في نفسه فلا تقف صحته
 واعتباره على وجود أمثاله الى آخر اليوم هذا هو الحقيقة الا اذا جاد دال التغيير فجعل الأفعال المتعددة المتغيرة
 حقيقة متحدة حكما كفي الصوم ومن ادعى التغيير ههنا يحتاج الى الدليل وقوله الشروع فيه موجب مسلم لكن
 بقدر ما اتصل به الاداء ولما خرج فما أوجب الا ذلك القدر فلا يلزمه أكثر من ذلك ولو جامع في حال الاعتكاف
 ففسد اعتكافه لان الجماع من محظورات الاعتكاف لقوله تعالى ولا تبأثروهن وأنتم عاكفون في المساجد قيل
 المباشرة كناية عن الجماع كذا روى عن ابن عباس رضي الله عنه ان ما ذكر الله عز وجل في القرآن من المباشرة
 والرفق والغيبان فاعلم على به الجماع لكن الله تعالى حي كريم يكره بكى بما شاء دلالة الآية على ان الجماع محظور في
 الاعتكاف فان حظر الجماع على المعتكف ليس لمكان المسجد بل لمكان الاعتكاف وان كان ظاهرا انتهى عن
 المباشرة في حال الاعتكاف في المسجد بقوله عز وجل ولا تبأثروهن وأنتم عاكفون في المساجد لان الآية الكريمة

نزلت في قوم كانوا يعتكفون في المساجد وكانوا يخرجون يقضون حاجتهم في الجماع ثم يغتسلون ثم يرجعون الى
 معتكفهم لأنهم كانوا يجامعون في المساجد لينهوا عن ذلك بل المساجد في قلوبهم كانت أجل وأعظم من أن يجملوها
 مكانا لوطأ ناسهم فثبت ان النهي عن المباشرة في حال الاعتكاف لاجل الاعتكاف فكان الجماع من محظورات
 الاعتكاف فيوجب فسادا وسواء جامع ابلا ونهار الان النص مطلق فكان الجماع من محظورات الاعتكاف ليلا
 ونهارا وسواء كان عامدا أو ناسيا بخلاف الصوم فان جماع النامس لا يفسد الصوم والتبيان لم يجعل عذرا في باب
 الاعتكاف وجعل عذرا في باب الصوم والفرق من وجهين أحدهما ان الأصل أن لا يكون عذرا لان فعل النامس
 مقدور الامتناع عنه في الجملة اذ الوقوع فيه لا يكون الا لنوع تقصير ولهذا كان التبيان جارا للمؤاخذة عليه عندنا
 وانما رقت المؤاخذة ببركدة ما النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا ولهذا لم يجعل عذرا
 في باب الصلاة الا انه جعل عذرا في باب الصوم بالنص فيقتصر عليه والثاني ان المحرم في الاعتكاف عين الجماع
 فيستوى فيه العمد والسهو والمحرم في باب الصوم هو الاقطار لا عين الجماع أو حرم الجماع لكونه اقطارا لكونه جماعا
 فكانت حرمة غيره وهو الاقطار والاقطار يختلف حكمه بالعمد والتبيان ولو أكل أو شرب في النهار طامدا فسد
 صومه وفسد اعتكافه لفساد الصوم ولو أكل ناسيا لا يفسد اعتكافه لانه لا يفسد صومه والأصل ان ما كان من
 محظورات الاعتكاف وهو ما منع عنه لاجل الاعتكاف لا لاجل الصوم بخلاف فيه العمد والسهو والنهار والليل
 كالجماع والخروج من المسجد وما كان من محظورات الصوم وهو ما منع عنه لاجل الصوم بخلاف فيه العمد والسهو
 والنهار والليل كالجماع والخروج من المسجد وكالاكل والشرب والفقه ما بينا ولو باشر فانزل فسد اعتكافه لان
 المباشرة منصوص عليها في الآية وقد قيل في بعض وجوه التأويل ان المباشرة الجماع وما دونه ولان المباشرة مع
 الانزال في معنى الجماع فليحق به وكذا لو جامع فيما دون الفرج فانزل لما قلنا فان لم ينزل لا يفسد اعتكافه لانه بدون
 الانزال لا يكون في معنى الجماع ولكنه يكون حراما وكذا التقبيل والمعانقة واللمس انه ان أنزل في شيء من ذلك فسد
 اعتكافه والا فلا يفسد لكنه يكون حراما بخلاف الصوم فان في باب الصوم لا تحرم الدواعي اذا كان يأمن على نفسه
 والفرق على نحو ما ذكرنا ان عين الجماع في باب الاعتكاف محرم وتحريم الشيء يكون تعريعا للدواعي لانهما تقضي
 اليه فلولا تحريم لادى الى التناقض وأما في باب الصوم فعين الجماع ليس محرما انما المحرم هو الاقطار أو حرم الجماع لكونه
 اقطارا وهذا لا يتعدى الى الدواعي فهو الفرق ولو نظر فانزل لم يفسد اعتكافه لانه عدم الجماع صورة ومعنى فاشبه
 الاحتلام والله الموفق ولا يأتي الزوج امراته وهي معتكفة اذا كانت اعتكفت باذن زوجها لان اعتكافها اذا
 كان باذن زوجها فانه لا يملك الرجوع عنه لما بينا فيما تقدم فلا يجوز وطؤها ما فيه من افساد عبادتها وفسد
 الاعتكاف بالردة لان الاعتكاف قربة والكافر ليس من أهل القرية ولهذا لم ينعم مع الكافر فلا يبيح مع الكافر أيضا
 ونفس الاغما لا يفسده بخلاف حتى لا ينقطع التتابع ولا يلزمه أن يستقبل الاعتكاف اذا أفاق وان أغنى عليه
 أياما أو أصابه لم يفسد اعتكافه وعليه اذا برأ أن يستقبل لانه لزمه متتابعاً وقد فانت صفة التتابع فيلزمه الاستقبال كما
 في صوم كفارة الظهار فان تناول الجنون وبقى سنين ثم أفاق هل يجب عليه أن يقضي أو يسقط عنه ففيه روايتان
 قياس واستحسان نذكرهما في موضعهما ان شاء الله تعالى ولو سكر ليلا لا يفسد اعتكافه عندنا وعند الشافعي يفسد
 وجه قوله ان السكران كالمجنون والجنون يفسد الاعتكاف فكذا السكر (ولنا) ان السكر ليس الا معني له أثر في
 العقل مدة يسيرة فلا يفسد الاعتكاف ولا ينقطع التتابع الا لاغما ولو حاضرت المرأة في حال الاعتكاف فسد اعتكافها
 لان الحيض ينافي أهلية الاعتكاف لمنافاتها الصوم ولهذا منعت من انعقاد الاعتكاف فتمنع من البقاء ولو احتلم
 المعتكف لا يفسد اعتكافه لانه لا يصنع له فيه فلم يكن جماعا ولا في معنى الجماع ثم ان أمكنه الاغتسال في المسجد من غير
 أن يتلوث المسجد فلا بأس به والا فيخرج فيغتسل ويعود الى المسجد ولا بأس للمعتكف أن يبيع ويشترى ويتزوج
 ويراجع ولبس وبتطيب ويدرهن وياكل ويشرب بعد غروب الشمس الى طلوع الفجر ويحدث ما بدله بعد

أن لا يكون مأثما وإنما في المسجد والمراد من البيع والشراء هو كلام الإيجاب والقبول من غير نقل الأمتعة إلى المسجد لأن ذلك ممنوع عنه لأجل المسجد لما فيه من اتخاذ المسجد نجرا للأجل الاعتكاف وحكي عن مالك أنه لا يجوز البيع في المسجد كأنه يشترط ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال جنبوا مساكنكم صبيانكم ومجانينكم وبيعكم وشراءكم ورفع أصواتكم وسل سيفوفكم (ولنا) عمومات البيع والشراء من الكتاب الكريم والسنة من غير فصل بين المسجد وغيره وروى عن علي رضي الله عنه أنه قال لابن أخيه جعفر هلا اشتريت خادما قال كنت معتكفا قال وماذا عليك لو اشتريت أشار إلى جواز الشراء في المسجد وأما الحديث فمحمول على اتخاذ المساجد مناجرا كالسوق يباع فيها وتنقل الأمتعة إليها ويحمل على النسيب والاستحباب توفيقا بين الدلائل بقدر الامكان وأما النكاح والرجعة فلان نصوص النكاح والرجعة لا تفصل بين المسجد وغيره من نحوه قوله تعالى فأنكحوا ما طاب لكم من النساء ونحو ذلك وقوله تعالى فأمسكوهن بمعروف ونحو ذلك وكذا الأكل والشرب واللبس والطيب والنوم لقوله تعالى وكلاوا شرابوا وقوله تعالى يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وقوله تعالى قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق وقوله عز وجل وجعلنا نومكم سباتا وقدر روى أن النبي كان يفعل ذلك في حال اعتكافه في المسجد مع ما أن الأكل والشرب والنوم في المسجد في حال الاعتكاف لو منع منه لمنع من الاعتكاف إذ ذلك أمر لا بد منه وأما التكلم بما لا مأم فيه فلقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا قبل في بعض وجوه التأويل أي صدقا وصالا كذبا ولا خشا وقدر روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتحدث مع أصحابه ونسائه رضي الله عنهم وهو معتكف في المسجد فاما التكلم بما فيه مأم فإنه لا يجوز في غير المسجد في المسجد أولى وله أن يحرّم في اعتكافه بجم أو عمرة وإذا فعل لزمه الأحرام وأقام في اعتكافه إلى أن يفرغ منه ثم عصى في إحرامه إلا أن يخاف فوت الحج فيدع الاعتكاف ويحج ثم يستقبل الاعتكاف أما صحة الأحرام في حال الاعتكاف فلا لأنه لا تتأني بينهما ألا ترى أن الاعتكاف يتقدم مع الأحرام فيبقى معه أيضا وإذا صح إحرامه فإنه يتم الاعتكاف ثم يشتغل بأعمال الحج لأنه يمكنه الجمع بينهما وأما إذا خاف فوت الحج فإنه يبدع الاعتكاف لأن الحج يفوت والاعتكاف لا يفوت فكان الاشتغال بالذي يفوت أولى ولأن الحج أكد وأهم من الاعتكاف فلا اشتغال به أولى وإذا ترك الاعتكاف بقضيه بعد الفراغ من الحج والله أعلم

فصل وأما بيان حكمه إذا فسد فالذي فسد لا يجزئ أن يكون واجبا وعنى بالمنذور وأما أن يكون تطوعا فإن كان واجبا يقضى إذا قدر على القضاء إلا الردة خاصة لأنه إذا فسد التحق بعدم فصار قائما معنى فيحتاج إلى القضاء جبر اللقوات ويقضى بالصوم لأنه فاته مع الصوم فيقضيه مع الصوم غير المنذور به إن كان الاعتكاف شهر بعينه يقضى قدر ما فسد لا غير ولا يلزمه الاستقبال كالصوم المنذور به في شهر بعينه إذا أفطر يومانه يقضى ذلك اليوم ولا يلزمه الاستئناف كقضى صوم رمضان لما ذكرنا في كتاب الصوم وإذا كان الاعتكاف شهر بغير عينه يلزمه الاستقبال لأنه يلزمه متتابعاً فإرجاعه فيه صفة التتابع وسواء فسد بصنعه من غير عذر كالخروج والجماع والأكل والشرب في النهار إلا الردة أو فسد بصنعه لعذر كما إذا مرض فاحتاج إلى الخروج فخرج أو بغير صنعه رأسا كالحيض والجنون والأغماء الطويل لأن القضاء يجب جبراً للفئات والحاجة إلى الجبر متحققة في الأحوال كلها إلا أن سقوط القضاء في الردة عرف بالنص وهو قوله تعالى قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقول النبي صلى الله عليه وسلم الإسلام يجب ما قبله والقياس في الجنون الطويل أن يسقط القضاء كقضى صوم رمضان إلا أن في الاستحسان يقضى لأن سقوط القضاء في صوم رمضان إنما كان لدفع الحرج لأن الجنون إذا طال قلما يزول فيبكر عليه صوم رمضان فيخرج في قضاؤه وهذا المعنى لا يتحقق في الاعتكاف وأما اعتكاف التطوع إذا قطعه قبل تمام اليوم فلا شيء عليه في رواية الأصل وفي رواية الحسن يقضى بناء على أن اعتكاف التطوع غير معتد في رواية محمد بن أبي حنيفة وفي رواية الحسن عنه مقدر بيوم وقد ذكرنا الوجه للروايتين فيما تقدم وأما حكمه إذا

فأتى عن وقته المعين له بان نذر اعتكاف شهر بعينه أنه اذا فات بعضه قضاء لا غبر ولا يلزمه الاستقبال كافي الصوم
وان فاته كله قضى الكل متتابعاً لانه لم يعتكف حتى مضى الوقت صار الاعتكاف ديناً في ذمته فصار كأنه أنشأ
النذر باعتكاف شهر بعينه فان قدر عن قضاؤه فلم يقضه حتى آيس من حياته يجب عليه أن يوصى بالغدبة لكل
يوم طعام مسكين لاجل الصوم لاجل الاعتكاف كافي قضاء رمضان والصوم المنذور في وقت بعينه وان قدر على
البعض دون البعض فلم يعتكف فكذلك ان كان صحيحاً وقت النذر فان كان مريضاً وقت النذر فذهب الوقت
وهو مريض حتى مات فلا شيء عليه وان صح يوماً فهو على الاختلاف الذي ذكرناه في الصوم المنذور في وقت بعينه
واذا نذر اعتكاف شهر بغير بعينه فجميع العمر وقته كافي النذر بالصوم في وقت بغير بعينه وفي أي وقت أدى كان
مؤدياً لافاضيلان الايجاب حصل مطلقاً عن الوقت وانما يتضيق عليه الوجوب اذا آيس من حياته وعند
ذلك يجب عليه ان يوصى بالغدبة كافي قضاء رمضان والصوم المنذور المطلق فان لم يوص حتى مات سقط عنه في
أحكام الدنيا عندنا حتى لا نؤخذ من تركته ولا يجب على الورثة الغدبة الا أن يتبرعوا به وعند الشافعي لا تسقط
وتؤخذ من تركته وتعتبر من جميع المال والمسئلة مضت في كتاب الزكاة والله الموفق

كتاب الحج

الكتاب يشتمل على فصلين فصل في الحج وفصل في العمرة أما فصل الحج فالكلام فيه يقع في مواضع في بيان فرضية
الحج وفي بيان كيفية فرضه وفي بيان شرائط الفرضية وفي بيان أركان الحج وفي بيان واجباته وفي بيان سنه وفي
بيان الترتيب في أفعاله من الفرائض والواجبات والسنن وفي بيان شرائط أركانه وفي بيان ما يفسده وبيان حكمه اذا
فسد وفي بيان ما يفوت الحج بعد الشروع فيه وفي بيان حكمه اذا فات من عمره أصلاً أو رأساً أو ما لا فالحج فرضة
ثبتت فرضيته بالكتاب والسنة واجماع الأمة والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى والله على الناس حج البيت من
استطاع اليه سبيلاً في الآية دليل وجوب الحج من وجهين أحدهما انه قال والله على الناس حج البيت وعلى كفة
ايجاب والثاني أنه قال تعالى ومن كفر قيل في التأويل ومن كفر بوجوب الحج حتى روى عن ابن عباس رضي الله عنه
انه قال أي ومن كفر بالحج فلم يرجح برأيه ولا تركه ما عاين قوله تعالى لاراهم عليه الصلاة والسلام وأذن في الناس
بالحج أي ادع الناس ونادهم الى حج البيت وقيل أي اعلم الناس ان الله فرض عليهم الحج دليله قوله تعالى يا أيها
رجال وعلى كل ضامر وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس شهادة أن لا اله الا الله واقام الصلاة
وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع اليه سبيلاً وقوله صلى الله عليه وسلم اعبدوا ربكم وصلوا واتقوا
وصوموا وشهركم وحجوا بيت ربكم وأدوا زكاة أموالكم طيبة بما أنفستكم ثم خلاوا بجنه ربكم وروى عنه عليه الصلاة
والسلام انه قال من مات ولم يحج حججة الاسلام من غير أن يمنعه سلطان جائر أو مرض حابس أو عدو ظاهر فليجت
ان شاء يهوديا وان شاء نصرانياً أو مجوسياً وروى انه قال من ملك زاداً وراحلة تبلغه الى بيت الله الحرام فلم يحج فلا
عليه أن يموت يهودياً أو نصرانياً أو مجوسياً فلان الأمة أجمعت على فرضيته وأما المعقول فهو ان العبادات
وجبت لحق العبودية وألحق شكر النعمة اذ كل ذلك لازم في العقول وفي الحج اظهار العبودية وشكر النعمة أما
اظهار العبودية فلان اظهار العبودية هو اظهار التذلل للمعبود وفي الحج ذلك لان الحاج في حال احرامه يظهر
الشعث ويرفض أسباب التزين والارتفاق ويتصور بصورة عبد سخط عليه مولاه فيتعرض بسوء حاله لهطف
مولاه وممر حتمه اياه وفي حال وقوفه بعرفة بمنزلة عبد عصى مولاه فوقف بين يديه متضرعاً حامداً له مشياً عليه
مستغفراً لزلاته مستقبلاً لعثراته وبالطواف حول البيت يلزم المكان المنسوب اليه بمنزلة عبد معتكف على
باب مولاه لا نذججنا به وأما شكر النعمة فلان العبادات بعضها بدنية وبعضها مالية والحج عبادة لا تقوم الا بالبدن
والمال ولهذا لا يجب الا عند وجود المال وصحة البدن فكان فيه شكر التعمتين وشكر النعمة ليس الاستعمالها

في طاعة المنعم وشكر النعمة واجب عقلا وشرعا والله أعلم

فصل في وأما كيفية فرضه فمنها انه فرض عين لا فرض كفاية فيجب على كل من استجمع شرائط الوجوب عينا لا يسقط بإقامة البعض عن الباقي بخلاف الجهاد فإنه فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقي لأن الإيجاب تناول كل واحد من آحاد الناس عينا والاصل أن الانسان لا يخرج عن عهده ما عليه إلا بدائه بنفسه إلا إذا حصل المقصود منه بإداء غيره كالجهاد ونحوه وذلك لا يتحقق في الحج ومنها أنه لا يجب في العمر للمرأة واحدة بخلاف الصلاة والصوم والزكاة فإن الصلاة تجب في كل يوم وليست خمس مرات والزكاة والصوم يجبان في كل سنة مرة واحدة لأن الأمر المطلق بالفعل لا يقتضي التكرار لما عرف في أصول الفقه والتكرار في باب الصلاة والزكاة والصوم ثبت بدليل زائد لا يعلق الأمر ولما روى أنه لما نزلت آية الحج سأل الأقرع بن حابس رضي الله عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله الحج في كل عام أو مرة واحدة فقال عليه الصلاة والسلام مرة واحدة وفي رواية قال لما نزلت آية الحج ألما هذا يا رسول الله أم لا بد فقال لا بد ولا أنه عبادة لا تأدى إلا بكلفة عظيمة ومشقة شديدة بخلاف سائر العبادات فلو وجب في كل عام لأدى إلى الحرج وأنه منى شرعا ولأنه إذا لم يمكن أداءه إلا بحرج لا يؤدي فيلحق المأثم والعقاب إلى هذا أشار النبي صلى الله عليه وسلم لمسأله الأقرع ابن حابس وقال ألما هذا أم لا بد فقال عليه الصلاة والسلام لا بد ولو قلت في كل عام لوجب ولو وجب ثم تركتم لضلالتهم واختلف في وجوبه على الفور والترخي ذكر الكرخي أنه على الفور حتى يأتهم بالتأخير عن أول أوقات الامكان وهي السنة الأولى عند استجماع شرائط الوجوب وذكر أبو سهل الزباجي الخلاف في المسئلة بين أبي يوسف ومحمد فقال في قول أبي يوسف يجب على الفور وفي قول محمد على التراخي وهو قول الشافعي وروى عن أبي حنيفة مثل قول أبي يوسف وروى عنه مثل قول محمد وجه قول محمد أن الله تعالى فرض الحج في وقت مطلقا لأن قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا مطلقا عن الوقت ثم بين وقت الحج بقوله عز وجل الحج أشهر معلومات أي وقت الحج أشهر معلومات فصار المفروض هو الحج في أشهر الحج مطلقا من العمر فتعيده بالفور تقييد المطلق ولا يجوز الابدال وروى أن فتح مكة كان لسنة عثمان من الهجرة وحج رسول الله صلى الله عليه وسلم في سنة العشر ولو كان وجوبه على الفور لما احتمل التأخير منه والبدال عليه أنه لو أدى في السنة الثانية أو الثالثة يكون مؤديا لأقسيا ولو كان واجبا على الفور وقد فات الفور فقد فات وقته فينبغي أن يكون قاضيا لا مؤديا كإفوات صلاة الظهر عن وقتها وصوم رمضان عن وقتها ولهما أن الأمر بالحج في وقته مطلق يحتمل الفور ويحتمل التراخي والحمل على الفور أحوط لأنه إذا حمل عليه يأتي بالفعل على الفور ظاهرا واطبا خوفا من الانتم بالتأخير فإن أربده الفور فقد أتى بما أمر به فأمن الضرر وإن أربده التراخي لا يضره الفعل على الفور بل ينفعه لمياريته إلى الخير ولو حمل على التراخي ربما لا يأتي به على الفور بل يؤخر إلى السنة الثانية والثالثة فتلحقه المضرة إن أربده الفور وإن كان لا يلحقه إن أربده التراخي فكان الحمل على الفور حملا على أحوط الوجهين فكان أولى وهذا قول امام الهندي الشيخ أبي منصور الماتريدي في كل أمر مطلق عن الوقت أنه يحتمل على الفور لكن عملا لا اعتقادا على طريق التعيين أن المراد منه الفور والتراخي بل يعتقد أن ما أراد الله تعالى به من الفور والتراخي فهو حق وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من ملك زاد وأراحلة تبلغه إلى بيت الله الحرام فلم يحج فلا عليه أن يعوت به وديا أو نصرانيا لحن الوعيد بمن أخر الحج عن أول أوقات الامكان لأنه قال من ملك كذا فلم يحج وافتاء للتعقيب بلا فصل أي لم يحج تعقيب ملك الزاد والراحلة بلا فصل وأما طر بن عامر المشايخ فإن للحج وقتا معينان السنة بفوت عن تلك السنة بفوات ذلك الوقت فلأخره من السنة الأولى وقد يعيش إلى السنة الثانية وقد لا يعيش فكان التأخير عن السنة الأولى تقويتا له لئلا يمكنه الأداء للحال إلى أن يحج بوقت الحج من السنة الثانية وفي ادراكه السنة الثانية شأن فلا يرتفع الغواصه الثابت للحال بالشك والتفويت

سرام وأما قوله ان الوجوب في الوقت ثبت مطلقا عن الفور فسلم لكن المطلق يحتمل الفور ويحتمل التراخي والحل على الفور أولى لما يندنا ويجوز تمييز المطلق عند قيام الدليل وأما ما خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج عن أول أوقات الامكان فقد قيل انه كان لعذرله ولا كلام في حال العذر يدل على أنه لا خلاف في أن التعجيل أفضل والرسول صلى الله عليه وسلم لا يترك الأفضل الا لعذر على أن المانع من التأخير هو احتمال القوات ولم يكن في تأخير ذلك قوات لعلمه من طريق الوحي أنه يحج قبل موته قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين والنيا للثمين والتبرك أولم أن الله تعالى خاطب الجماعة وقد علم أن بعضهم عوت قبل الدخول وأما قوله لو أدى في السنة الثانية كان مزيدا لا قاضيا فاعلمنا كذلك لان أثر الوجوب على الفور عملا في احتمال الاثم بالتأخير عن أول الوقت في الامكان لاني اخرج السنة الثانية والثالثة من أن يكون وقتا الواجب كما في باب الصلاة وهذا الان وجوب التعجيل انما كان محمرا عن القوات فاذا عاش الى السنة الثانية والثالثة فقد زال احتمال القوات فحصل الاداء في وقته كما في باب الصلاة والله أعلم

فصل وأما شرائط فرضيته فنوعان نوع بعم الرجال والنساء ونوع بخصوص النساء أما الذي بعم الرجال والنساء فمنها البلوغ ومنها العقل فلا حج على الصبي والمجنون لانه لا خطاب عليه مما فلا يلزمهما الحج حتى لو حجنا ثم بلغ الصبي وأفاق المجنون فعليه ما حجة الاسلام وما فعله الصبي قبل البلوغ يكون تطوعا وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أبعاصي حج عشر حجج ثم بلغ فعليه حجة الاسلام ومنها الاسلام في حق أحكام الدنيا بالاجماع حتى لو حج الكافر ثم أسلم يجب عليه حجة الاسلام ولا يعتد بحج في حال الكفر وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ابعاصي حج ولو حج حجة الاسلام اذا هاجر يعني أنه اذا حج قبل الاسلام ثم أسلم ولأن الحج عبادة والكافر ليس من أهل العبادة وكذا لا حج على الكافر في حق أحكام الآخرة عندنا حتى لا يؤخذ بالترك وعندنا في إسب بشرط ويجب على الكافر حتى يؤخذ بتركه في الآخرة وأصل المسئلة أن الكفار لا يخاطبون بشرائع هي عبادات عندنا وعندهم يخاطبون بذلك وهذا يعرف في أصول الفقه ولا حجة له في قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا لان المراد منه المؤمنون بدليل سياق الآية وهو قوله ومن كفر فإن الله غني عن العالمين وبدليل عقلي يشمل الحج وغيره من العبادات وهو أن الحج عبادة والكافر ليس من أهل اداء العبادة ولا سبيلا الى الايجاب لقدرته على الاداء بتقديم الاسلام لما فيه من جعل المتبوع تبعا والتبوع متبوعا وانه قلب الحقيقة على ما بينا في كتاب الزكاة وتخصيص العام بدليل عقلي جائز ومنها الحرية فلا حج على المملوك لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ابعاصي حج عشر حجج فعليه حجة الاسلام اذا اعتق ولأن الله تعالى شرط الاستطاعة لوجوب الحج بقوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ولا استطاعة بدون ملك الزاد والراحلة لما نذكر ان شاء الله تعالى ولا ملك للعبد لانه مملوك فلا يكون مالكه بالاذن فلم يوجد شرط الوجوب وسواء أذن له المولى بالحج أو لا لانه لا يصير مالكه بالاذن فلم يجب الحج عليه فيكون ما حج في حال الرق تطوعا ولأن ما روي بنا من الحديث لا يفصل بين الاذن وعدم الاذن فلا يقع حجه عن حجة الاسلام بحال بخلاف الفسقية لانه لا يجب الحج عليه في الابتداء ثم اذا حج بالسؤال من الناس يجوز ذلك عن حجة الاسلام حتى لو أسير لا يلزمه حجة أخرى لان الاستطاعة ملك الزاد والراحلة ومنافع البدن شرط الوجوب لان الحج يقام بالمال والبدن جميعا والعبد لا يملك شيئا من ذلك فلم يجب عليه ابتداء وانتهاء والفقير يملك منافع نفسه اذا لا يملك لاحد فيها الا أنه ليس له ملك الزاد والراحلة وانه شرط ابتداء الوجوب فامتنع الوجوب في الابتداء فاذا بلغ مكة وهو يملك منافع بدنه فقد قدر على الحج بالمشي وقيل زاد فوجب عليه الحج فاذا أدى وقع عن حجة الاسلام فاما العبد فنافع بدنه ملك مولاه ابتداء وانتهاء مادام عبدا فلا يكون قادرا على الحج ابتداء وانتهاء فلم يجب عليه ولهذا قلنا ان الفقير اذا حضر القتال يضرب له بسهم كامل كسائر من فرض عليه القتال وان كان لا يجب

عليه الجهاد ابتداء والعبد اذا شهد الواقعة لا يضرب له بسهم الحرب بل يرضخ له وما افترق الا لما ذكرنا وهذا بخلاف
العبد اذا شهد الجمعة وصلى أنه يقع فرضا وان كان لا تجب عليه الجمعة في الابتداء لان منافع العبد معلومة لاولى والعبد
محبور عن التصرف في ملك مولاه نظرا لاولى الا قدر ما استثنى عن ملكه من الصلوات الخمس فانه مبق فيها على
أصل الحرب بحسب حكمة الله تعالى في ذلك وليس في ذلك كبير ضرر بالمولى لان ما أتت منافع البدن في ساعات قليلة
فيكون فيه نفع العبد من غير ضرر بالمولى فاذا حضر الجمعة وفاتت المنافع بسبب السبي فيعد ذلك الظهور والجمعة
سواء فنظر المسائل في جواز الجمعة اذ لو لم يجز له ذلك يجب عليه اداء الظهور ثانيا فيزيد الضرر في حق المولى بخلاف
الحج والجهاد فانهما لا يؤديان الا بالمال والنفس في مدة طويلة وفيه ضرر بالمولى بقوات ماله وتعطيل كثير من منافع
العبد فلم يجعل مبق على أصل الحرب بقى حق هاتين العبادتين ولو قلنا بالجواز عن القرض اذا وجد من العبد يتبادر
العبيد الى الاداء لكون الحج عبادة مرغوبة وكذا الجهاد فيؤدي الى الاضرار بالمولى فالشرع حذر عليهم وسد
هذا الباب نظرا بالمولى حتى لا يجب الا بملك الزاد والراحلة وملك منافع البدن ولو أحرم الصبي ثم بلغ قبل الوقوف
بعرفة فان مضى على احرامه يكون حجه تطوعا عندنا وعند الشافعي يكون عن حجة الاسلام اذا وقف بعرفة
وهو بالغ وهذا بناء على أن من عليه حجة الاسلام اذا نوى النقل يقع عن النقل عندنا وعندنا يقع عن الفرض
والمسئلة تأتي في موضعها ان شاء الله تعالى ولو وجد الاحرام بان لبي أو نوى حجة الاسلام ووقف بعرفة وطاف
طواف الزبارة يكون عن حجة الاسلام بلا خلاف وكذا المجنون اذا أفاق والكافر اذا أسلم قبل الوقوف
بعرفة جدد الاحرام ولو أحرم العبد ثم عتق فأحرم بحجة الاسلام بعد العتق لا يكون ذلك عن حجة الاسلام
بخلاف الصبي والمجنون والكافر والفرق أن احرام الكافر والمجنون لم ينعقد أصلا لعدم الاهلية واحرام الصبي
العاقل وقع صحيحا لكنه غير لازم لكونه غير مخاطب فكان محتملا لا يتقاض فاذا جدد الاحرام بحجة الاسلام
انتقض فاما احرام العبد فانه وقع لازما لكونه أهلا للخطاب فانه قد احرامه تطوعا فلا يصح احرامه الثاني
الابسوخ الاول وانه لا يحتمل الانتساح ومنها صحة البدن فلا حج على المريض والزمن والمقعد والمفلوج والشيخ
الكبير الذي لا يثبت على الرحلة بنفسه والمحبوس والممنوع من قبل السلطان الجائر عن الخروج الى الحج لان
الله تعالى شرط الاستطاعة لوجوب الحج والمراد منها الاستطاعة التكليف وهي سلامة الاسباب والآلات ومن
جملة الاسباب سلامة البدن عن الآفات المانعة عن القيام بما لا بد منه في سفر الحج لان الحج عبادة بدنية فلا بد
من سلامة البدن ولا سلامة مع المانع وعن ابن عباس رضى الله عنه في قوله عز وجل من استطاع اليه سبيلا ان
السيبل أن يصح بدن العبد ويكون له عن زاد وراحلة من غير أن يحجب ولان القرب والعبادات وجبت بحق الشكر
لما أنعم الله على المكلف فاذا منع السبب الذي هو النعمة وهو سلامة البدن أو المال كيف يكلف بالشكر ولا نعمة
وأما الا على فقد ذكر في الاصل عن أبي حنيفة انه لا حج عليه بنفسه وان وجد زاد وراحلة وقائدا وانما يجب
في ماله اذا كان له مال وروى الحسن عن أبي حنيفة في الا على والمقعد والزمن ان عليهم الحج بانفسهم وقال
أبو يوسف ومحمد يجب على الا على الحج بنفسه اذا وجد زاد وراحلة ومن يكفيه مؤنة سفره في خدمته ولا يجب
على الزمن والمقعد والمقطوع وجه قولهما ما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن الاستطاعة فقال
هي الزاد والراحلة فسر صلى الله عليه وسلم الاستطاعة بالزاد والراحلة وللأعلى هذه الاستطاعة فيجب عليه
الحج ولان الا على يجب عليه الحج بنفسه الا انه لا يمتدى الى الطريق بنفسه ويهتدى بالقائدين فيجب عليه بخلاف
الزمن والمقعد ومقطوع السد والرجل لان هؤلاء لا يقدر على الاداء بانفسهم وجه رواية الحسن في الزمن
والمقعدان ما يقدران بغيرهما ان كانا لا يقدران بانفسهما والتقدير بالغير كافي لوجوب الحج كالقدرة بالزاد
والراحلة وكذا فسر النبي صلى الله عليه وسلم الاستطاعة بالزاد والراحلة وقد وجد وجه رواية الاصل لابي حنيفة
ان الا على لا يقدر على اداء الحج بنفسه لانه لا يهتدى الى الطريق بنفسه ولا يقدر على ماله بدنه في الطريق

بنفسه من الركوب والتزول وغير ذلك وكذا الزمن والمقعد فلم يكونا قادرين على الاداء بانفسهم بل بقدره غير
 مختار والقادر بقدره غير مختار لا يكون قادرا على الاطلاق لان فعل المختار شغل باختياره فلم تثبت الاستطاعة
 على الاطلاق ولهذا لم يجب الحج على الشيخ الكبير الذي لا يسقط على الراحلة وان كان ثمة غيره يمكنه لما قلنا كذا
 هذا وانما فسر النبي صلى الله عليه وسلم الاستطاعة بالازاد والراحلة لكونهما من الاسباب الموصلة الى الحج لا لتقصر
 الاستطاعة عليهما الا ترى انه اذا كان بينه وبين مكة بحر زاهر لا سفينة ثمة او عدو حائل يحول بينه وبين الوصول
 الى البيت لا يجب عليه الحج مع وجود الزاد والراحة فثبت ان تخصيص الزاد والراحلة ليس لاقتصار الشرط
 عليهما بل للتنبية على اسباب الامكان فكما كان من اسباب الامكان يدخل تحت تفسير الاستطاعة معنى
 ولان في ايجاب الحج على الاعمى والزمن والمقعد والمفلوج والمرضى والشيخ الكبير الذي لا يثبت على
 الراحلة بانفسهم حرجا بينا ومشقة شديدة وقد قال الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج ومنها ملك الزاد
 والراحلة في حق الناقى عن مكة والكلام فيه في موضعين أحدهما في بيان انه من شرائط الوجوب والثاني في تفسير
 الزاد والراحلة اما الاول فقد قال عامة العلماء انه شرط فلا يجب الحج باباحة الزاد والراحلة سواء كانت الاباحة
 ممن له منة على المباح له او كانت ممن لا منة له عليه كالأب وقال الشافعي يجب الحج باباحة الزاد والراحلة اذا كانت
 الاباحة ممن لا منة له على المباح له كالوالد بدل الزاد والراحلة لابنه وله في الاجنبي قولان ولو هو به انسان ما لا يجب
 به لا يجب على الموهوب له القبول عندنا وللشافعي فيه قولان وقال مالك الراحلة ليست بشرط لوجوب الحج
 أصلا لا ملكا ولا اباحة وملك الزاد شرط حتى لو كان صحيح البدن وهو يقدر على المشي يجب عليه الحج وان لم يكن
 له راحلة أما الكلام مع مالك فهو احتج بظاهر قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن
 كان صحيح البدن قادرا على المشي ولما زاد فقد استطاع اليه سبيلا فيلزمه فرض الحج (ولنا) ان رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فسر الاستطاعة بالازاد والراحلة جميعا فلا تثبت الاستطاعة بأحدهما به تبين ان القدرة على المشي
 لا تكفي لاستطاعة الحج ثم شرط الراحلة انما يراد لوجوب الحج في حق من نأى عن مكة فاما أهل مكة ومن حولهم
 فان الحج يجب على القوى منهم القادر على المشي من غير راحلة لانه لا حرج بلحقه في المشي الى الحج كما يلحقه
 الحرج في المشي الى الجمعة وأما الكلام مع الشافعي فوجه قوله ان الاستطاعة المذكورة هي القدرة من حيث
 سلامة الاسباب والآلات والقدرة تثبت بالاباحة فلا معنى لاشتراط الملك اذا الملك لا يشترط عينه بل للقدرة
 على استعمال الزاد والراحلة أكلها وركوبها واذا ثبتت بالاباحة ولهذا استوى الملك والاباحة في باب الطهارة
 في المنع من جواز التيمم كذا ههنا (ولنا) ان استطاعة الاسباب والآلات لا تثبت بالاباحة لان الاباحة لا تكون
 لازمة الا ترى ان لم يمنع المباح له عن التصرف في المباح ومع قيام ولاية المنع لا تثبت القدرة المطلقة فلا
 يكون مستطيعا على الاطلاق فلم يوجد شرط الوجوب فلا يجب بخلاف مسألة الطهارة لان شرط جواز التيمم
 عدم الماء بقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا والعدم لا يثبت مع البذل والاباحة وأما تفسير الزاد
 والراحلة فهو ان يملك من المال مقدار ما يبلغه الى مكة ذاهبا وجائيا كمالا ماشيا بنفقة وسط لا اسراف فيها
 ولا تقير فاضلا عن مسكنه وخادمه وفرسه وسلاحه وثيابه وأثاثه ونفقة عياله وخدمه وكسوتهم وقضاء ديونه
 وروى عن أبي يوسف انه قال ونفقة شهر بعد انصرافه أيضا وروى الحسن عن أبي حنيفة انه فسر الراحلة فقال
 اذا كان عنده ما يفضل عما ذكرنا ما يكثرى به شق محمل أو زاملة أو رأس راحلة وينفق ذاهبا وجائيا فعليه الحج
 وان لم يكفه ذلك الا أن يمسي أو يكثرى عقبه فليس عليه الحج ماشيا ولا راحلة وانما اعتبرنا الفضل على
 ما ذكرنا من الخوائج لانهم من الخوائج اللازمة التي لا بد منها فكان المستحق بها ملحقا بالعدم وما ذكره بعض
 أصحابنا في تقدير نفقة العيال سنة والبعض شهر فليس يتقدر لازم بل هو على حسب اختلاف المسافة في القرب
 والبعد لان قدر النفقة يختلف باختلاف المسافة فيعتبر في ذلك قدر ما يذهب ويعود الى منزله وانما لا يجب

عليه الحج اذ لم يكف ماله الا للعبه لان المفروض هو الحج را كبالا ماشيا والراكب عبقة لا يركب في كل الطريق
 بل يركب في البعض ويمشي في البعض وذ كرا بن شجاع انه اذا كانت له دار لا يسكنها ولا يبرجها ومتاع لا يعتنسه
 وعبد لا يستخدمه وجب عليه ان يبيعه ويحج به وحرم عليه اخذ الزكاة اذا بلغ نصابا لانه اذا كان كذلك كان
 فاضلا عن حاجته كسائر الاموال وكان مستطعا فيلزمه فرض الحج فان امكنه بيع منزله وان يشتري بثمنه منزلا
 دونه ويحج بالفضل فهو افضل لكن لا يجب عليه لانه محتاج الى سكناه فلا يعتبر في الحاجة قدر ما لا بد منه كالا
 يجب عليه بيع المنزل والاقتصار على السكنى وذ كرا الكرخي ان ابا يوسف قال اذ لم يكن له مسكن ولا خادم
 ولا قوت عياله وعنده دراهم تبلغه الى الحج لا ينبغي ان يجعل ذلك في غير الحج فان فعل آمن لانه مستطيع للملك
 الدراهم فلا يعذر في الترك ولا يتضرر بترك شراء المسكن والخادم بخلاف بيع المسكن والخادم فانه يتضرر ببيعهما
 وقوله ولا قوت عياله مؤول وتأويله ولا قوت عياله ما يزيد على مقدار الذهب والرجوع فاما المقدار المحتاج اليه
 من وقت الذهب الى وقت الرجوع فذلك مقدم على الحج لما بيننا (ومنها) أمن الطريق وانه من شرائط الوجوب
 عند بعض اصحابنا بمنزلة الزاد والراحلة وهكذا روى ابن شجاع عن ابي حنيفة وقال بعضهم انه من شرائط الاداء
 لان من شرائط الوجوب وفائدة هذا الاختلاف تظهر في وجوب الوصية اذا خاف القوت فن قال انه من شرائط الاداء
 يقول انه يجب الوصية اذا خاف القوت ومن قال انه شرط الوجوب يقول لا يجب الوصية لان الحج لم يجب عليه ولم
 يصرد بنا في ذمته فلا تلزمه الوصية وجه قول من قال انه شرط الاداء لاشترط الوجوب ما روي ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة ولم يذ كر أمن الطريق وجه قول من قال انه شرط الوجوب
 وهو الصحيح ان الله تعالى شرط الاستطاعة والاستطاعة بدون أمن الطريق كالا استطاعة بدون الزاد
 والراحلة الا ان النبي صلى الله عليه وسلم بين الاستطاعة بالزاد والراحلة بيان كفاية يستدل بالمنصوص عليه على
 غيره لا ستوائهما في المعنى وهو امكان الوصول الى البيت الا ترى انه كما لم يذ كر أمن الطريق لم يذ كر صحة الجوارح
 وزوال سائر الموانع الحسية وذلك شرط الوجوب على ان الممنوع عن الوصول الى البيت لا زاده ولا راحلة معه
 فكان شرط الزاد والراحلة شرطا لامن الطريق ضرورة (واما) الذي يخص النساء فشرطان أحدهما أن يكون
 معها زوجها ومحرم لها فان لم يوجد أحدهما لا يجب عليها الحج وهذا عندنا وعندنا في هذا ليس بشرط
 ويلزمها الحج والخروج من غير زوج ولا محرم اذا كان معها نساء في الرفقة ثقاف واحتج بظاهر قوله تعالى والله
 على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وخطاب الناس يتناول الذكور والاناث بلا خلاف فاذا كان لها
 زاد وراحلة كانت مستطعة واذا كان معها نساء ثقاف يؤمن الفساد عليها فيلزمها فرض الحج (ولنا) ما روى
 عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الا لا تصجن امرأة الا ومعها محرم وعن النبي
 صلى الله عليه وسلم انه قال لا تسافر امرأة ثلاثة ايام الا ومعها محرم أو زوج ولانها اذا لم يكن معها زوج ولا محرم
 لا يؤمن عليها اذا تساءلتم على وضوء الاما ذب عنه وهذا لا يجوز لها الخروج وحدها والخوف عند اجتماعهن
 أكثر ولهذا حرمت الخلوة بالاجنبية وان كان معها امرأة أخرى والآية لا تتناول النساء حال عدم الزوج والمحرم
 معها لان المرأة لا تقدر على الركوب والنزول بنفسها فتحتاج الى من يركبها وينزلها ولا يجوز ذلك لغير الزوج
 والمحرم فلم تكن مستطعة في هذه الحالة فلا يتناولها النص فان امتنع الزوج أو المحرم عن الخروج لا يجبران على
 الخروج ولو امتنع من الخروج لارادة زاد وراحلة هل يلزمها ذلك ذكر القدوري في شرحه مختصرا الكرخي انه يلزمها
 ذلك ويجب عليها الحج بنفسها وذ كر القاضي في شرحه مختصرا لما حوى انه لا يلزمها ذلك ولا يجب الحج عليها
 وجه ما ذكره القدوري ان المحرم أو الزوج من ضرورات حجها بمنزلة الزاد والراحلة اذ لا يمكنها الحج بدونه كالا يمكنها
 الحج بدون الزاد والراحلة ولا يمكن الزام ذلك الزوج أو المحرم من مال نفسه فيلزمها ذلك له كما يلزمها الزاد والراحلة
 لنفسها وجه ما ذكره القاضي ان هذا من شرائط وجوب الحج عليها ولا يجب على الانسان تحصيل شرط

الوجوب بل ان وجد الشرط وجب والا فلا الا ترى ان الفقير لا يلزمه تحصيل الزاد والراحلة فيجب عليه الحج ولهذا
 قالوا في المرأة التي لا زوج لها ولا محرم انه لا يجب عليها أن تتزوج عن يمينها كذا هذا ولو كان معها محرم فلها
 أن تخرج مع المحرم في الحجعة القرية من غير إذن زوجها عندنا وعندك افي ليس لها أن تخرج بغير إذن زوجها
 وجه قوله ان في الخروج نفوت حقه المستحق عليها وهو الاستمتاع بها فلا تلك ذلك من غير رضاه (ولنا) انها اذا
 وجدت محرما فقد استطاعت الى حج البيت سبيلا لانها قدرت على الركوب والتروى وأمنت المخاوف لان المحرم
 يصونها واما قوله ان حق الزوج في الاستمتاع بغوت بالخروج الى الحج فنقول منافعها مستتة عن ملك الزوج في
 القرائن كفي الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحو ذلك حتى لو أرادت الخروج الى حجة التطوع فلزوج أن يمنعها كما
 في صلاة التطوع وصوم التطوع وسواء كانت المرأة شابة أو عجوزا انها لا تخرج الا بزوج أو محرم لان ما روينا من
 الحديث لا يفصل بين الشابة والعجوز وكذا المعنى لا يوجب الفصل بينهما ما ذكرنا من حاجة المرأة الى من يركبها
 وينزلها بل حاجة العجوز الى ذلك أشد لانها أعجز وكذا يخاف عليها من الرجال وكذا لا يؤمن عليها من أن يطلع عليها
 الرجال حال ركوبها ونزولها فتحتاج الى الزوج أو الى المحرم يصونها عن ذلك والله أعلم ثم صفة المحرم أن يكون ممن لا
 لا يجوز له نكاحها على التأييد اما بالقرابة أو الرضاع أو الصهرية لان الحرمة المؤبدية تزيد التهمة في الخلوة ولهذا
 قالوا ان المحرم اذا لم يكن مأمونا عليه لم يجز لها أن تسافر معه وسواء كان المحرم حرا أو عبدا لان الرق لا ينافي الحرمة
 وسواء كان مسلما أو ذميا أو مشركا لان الذم والمشرك يعفظان محارمهما الا أن يكون مجوسيا لانه يعتقد باحسة
 نكاحها فلان سفره معه لأنه لا يؤمن عليها كالأجنبي وقالوا في الصبي الذي لم يحتلم والمجنون الذي لم يفق انهما ليسا
 بمحرمين في السفر لانه لا يتأى منهما حفظها وقالوا في الصبية التي لا يشتهي مثلها انها تسافر بغير محرم لانه يؤمن
 عليها فلذا بلغت حد الشهوة لا تسافر بغير محرم لانها صارت بحيث لا يؤمن عليها ثم المحرم أو الزوج انما يشترط اذا
 كان بين المرأة وبين مكة ثلاثة أيام فصاعدا فان كان أقل من ذلك حجت بغير محرم لان المحرم يشترط للسفر وما دون
 ثلاثة أيام ليس بسفر فلا يشترط فيه المحرم كالأجنبي للخرج من محلة الى محلة ثم الزوج أو المحرم شرط الوجوب أم
 شرط الجواز فقد اختلف أصحابنا فيه كما اختلفوا في أمن الطريق والصحيح انه شرط الوجوب لما ذكرنا في أمن
 الطريق والله أعلم والثاني أن لا تكون معتدة عن طلاق أو وفاة لان الله تعالى نهى المعتدات عن الخروج بقوله عز
 وجل ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن روى عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه انه رد المعتدات من ذي
 الحليفة وروى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه رد من الجفة ولان الحج يمكن أدائه في وقت آخر
 فاما العدة فإمنا يجب قضاؤها في هذا الوقت خاصة فكان الجع بين الامرين أولى وان لم تنها بعد الخروج الى السفر
 وهي مسافرة فان كان الطلاق رجعيا لا يفارقها زوجها لان الطلاق الرجعي لا يزال الزوجية والافضل أن يراجعها
 وان كانت بائنا أو كانت معتدة عن وفاة فان كان الى منزلها أقل من مدة سفره الى مكة مدة سفرها فإمنا يعود الى منزلها
 لانه ليس فيه انشاء سفر فصار كأنه في بلدها وان كان الى مكة أقل من مدة سفره الى منزلها مدة سفره مضت
 الى مكة لانها لا تحتاج الى المحرم في أقل من مدة السفر وان كان من الجانبين أقل من مدة السفر فهي بالخيار ان
 شامت مضت وان شامت رجعت الى منزلها فان كان من الجانبين مدة سفرها فان كانت في المصر فليس لها أن
 تخرج حتى تنقضي عدتها في قول أبي حنيفة وان وجدت محرما وعند أبي يوسف ومحمد لها أن تخرج اذا وجدت
 محرما وليس لها أن تخرج بلا محرم بلا خلاف وان كان ذلك في المغازاة وفي بعض القرى بحيث لا تأمن على نفسها
 وما لها فلها أن تمضي فتدخل موضع الامن ثم لا تخرج منه في قول أبي حنيفة سواء وجدت محرما أولا وعندهما
 تخرج اذا وجدت محرما وهذه من مسائل كتاب الطلاق نذكرها بالذات في فصول العدة ان شاء الله تعالى ثم
 من لم يجب عليه الحج بنفسه لعذر كالمريض ونحوه وله مال يلزمه أن يحج رجلا عنه ويجزئه عن حجة الاسلام اذا
 وجد شرائط جواز الاجحاج على ما نذكره ولو تكلف واحد ممن له عذر فحج بنفسه أجره عن حجة الاسلام اذا كان

عاقلا بالتفاسر الا انه من أهل الفرض الا انه لم يجب عليه لانه لا يمكنه الوصول الى مكة الا بمجرد فاذن حمل الحرج وقع
موقعه كالفقير اذا حج والعبد اذا حضر الجمعة فاذا هال ولاه اذا وصل الى مكة صار كاهل مكة فيلزمه الحج بخلاف العبد
والصبي والمجنون فان العبد والصبي ليسا من أهل فرض الحج والمجنون ليس من أهل العبادة أصلا والله أعلم ثم ما
ذكرناه من الشرائط لوجوب الحج من الزاد والراحلة وغير ذلك يعتبر وجودها وقت خروج أهل بلده حتى لو ملك الزاد
والراحلة في أول السنة قبل أشهر الحج وقبل أن يخرج أهل بلده الى مكة فهو في سعة من صرف ذلك الى حيث أحب
لانه لا يلزمه التأهب للحج قبل خروج أهل بلده لانه لم يجب عليه الحج قبله ومن لا حج عليه لا يلزمه التأهب
للحج فكان يسبيل من التصرف في ماله كيف شاء واذا صرف ماله ثم خرج أهل بلده لا يجب عليه الحج فاما اذا جاء
وقت الخروج والمال في يده فليس له أن يصرفه الى غيره على قول من يقول بالوجوب على الفور لانه اذا جاء وقت
خروج أهل بلده فقد وجب عليه الحج لوجود الاستطاعة فيلزمه التأهب للحج فلا يجوز له صرفه الى غيره كالمسافر
اذا كان معه ماء للطهارة وقد قرب الوقت لا يجوز له استهلاكه في غير الطهارة فان صرفه الى غير الحج ثم عليه
الحج والله تعالى أعلم

فصل وأما ركن الحج فشيان أحدهما الوقوف بعرفة وهو الركن الاصل للحج والثاني طواف الزيادة أما
الوقوف بعرفة فالكلام فيه يقع في مواضع في بيان أثره وفي بيان مكانه وفي بيان زمانه وفي بيان مقداره وفي بيان
سنته وفي بيان حكمه اذا فات عن وقته أما الاول فالدليل عليه قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه
سبيلا ثم فسر النبي صلى الله عليه وسلم الحج بقوله الحج عرفه أي الحج الوقوف بعرفة اذا الحج فعل وعرفة مكان فلا
يكون حجاً فكان الوقوف مضمراً فيه فكان تقديره الحج الوقوف بعرفة والحج اذا التحق به التفسير يصير مفسراً
من الاصل فيصير كانه تعالى قال والله على الناس حج البيت والحج الوقوف بعرفة فظاهره يقتضي أن يكون هو
الركن لا غير الا انه يزبد عليه طواف الزيادة بدليل ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم في سياق التفسير من وقف
بعرفة فقد تم حجه جعل الوقوف بعرفة اسماً للحج فدل انه ركن فان قيل هذا يدل على ان الوقوف بعرفة
واجب وليس بفرض فضلاً عن أن يكون ركناً لانه علق تمام الحج به والواجب هو الذي يتعلق بوجوده القام
لا الفرض فالجواب ان المراد من قوله فقد تم حجه ليس هو القام الذي هو ضد النقصان بل خروجه عن احقال
الفساد فقوله فقد تم حجه أي خرج من أن يكون محققاً للفساد بعد ذلك لوجود المفسد حتى لو جامع بعد ذلك لا يفسد
حجه لكن تلزمه القدية على ما ذكرنا شاء الله تعالى وهذا لان الله تعالى فرض الحج بقوله والله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا وفسر النبي صلى الله عليه وسلم الحج بالوقوف بعرفة فصار الوقوف بعرفة فرضاً وهو ركن
فلوجل القام المذكور في الحديث على القام الذي هو ضد النقصان لم يكن فرضاً لانه يوجد بالحج بدونه فينقض
حج القام المذكور على خروجه عن احقال الفساد عملاً بالذلل صيانة لها عن التناقض وقوله عز وجل ثم
أفيضوا من حيث أفاض الناس قبل ان أهل الحرم كانوا لا يفتقون بعرفات ويقولون نحن أهل حرم الله لا تفيض
كغيرنا ممن قصدنا فانزل الله عز وجل الآية الكريمة يأمرهم بالوقوف بعرفات والافاضة من حيث أفاض الناس
والناس كانوا يفيضون من عرفات وافاضتهم منها لا تكون الا بعد حصولهم فيها فكان الأمر بالافاضة منها أمراً
بالوقوف بمضرورة وروى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كانت قرش ومن كان على دينها يفتقون بالمزدلفة ولا
يفتقون بعرفات فانزل الله عز وجل قوله ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس وكذا الأمة أجمعت على كون الوقوف
ركناً في الحج وأما مكان الوقوف فعرفات كلها موقف لقول النبي صلى الله عليه وسلم عرفات كلها موقف الا بطن
عربة ولما روينا من الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفه فن وقف بعرفة فقد تم حجه مطلقاً من غير
تعيين موضع دون موضع الا انه لا ينبغي أن يقف في بطن عربة لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك وأخبرناه
وادي الشيطان وأما زمانه فزمان الوقوف من حين تزول الشمس من يوم عرفة الى طلوع فجر الثاني من يوم

الصرح حتى لو وقف بعرفة في غير هذا الوقت كان وقوفه وعدم وقوفه سواء لانه فرض مؤقت فلا يتأدى في غير وقته
 كسائر الفرائض المؤقتة الا في حال الضرورة وهي حال الاشتباه استخصانا على ما نذكره ان شاء الله تعالى وكذا
 الوقوف قبل الزوال لم يجز ما لم يقف بعد الزوال وكذا من لم يدرك عرفه بنهار ولا بليل فقد فاته الحج والاصل فيه
 ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم وقف بعرفة بعد الزوال وقال خذوا هني مناسككم فكان بيان اول الوقت وقال
 صلى الله عليه وسلم من أدرك عرفه فقد أدرك الحج ومن فاته عرفه بليل فقد فاته الحج وهذا بيان آخر الوقت فدل
 ان الوقت يتي ببقاء الليل ويفوت بفواته وهذا الذي ذكرنا قول عامة العلماء وقال مالك وقت الوقوف هو الليل فمن
 لم يقف في جزء من الليل لم يجز وقوفه واحتج عماري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من أدرك عرفه بليل فقد
 أدرك الحج علق ادراك الحج بادراك عرفه بليل فدل ان الوقوف بجزء من الليل هو وقت الزكرك ولنا ما روى عن
 النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من وقف معناه هذا الموقف وصلى معناه هذه الصلاة وكان وقف قبل ذلك بعرفة
 ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه وقضى تقضه أخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن تمام الحج بالوقوف ساعة من ليل
 أو نهار فدل ان ذلك هو وقت الوقوف غير عين وروى بناعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من وقف بعرفة فقد تم
 حجه مطلقا عن الزمان الا ان زمان ما قبل الزوال وبعد انفجار الصبح من يوم الترويس عمرا بدليل فبقي ما بعد
 الزوال الى انفجار الصبح مراد اولان هذا نوع نسل فليختص بالليل كسائر أنواع المناسك ولا حاجة له في الحديث
 لان فيه من أدرك عرفه بليل فقد أدرك الحج وليس فيه ان من لم يدركها بليل ماذا حكمه فكان متعلقا بالمسكوت فلا
 يصح ولو اشتبه على الناس هلال ذي الحجة فوقفوا بعرفة بعد ان أكلوا عدة ذى القعدة ثلاثين يوما ثم شهدوا ليهود
 انهم رأوا الهلال يوم كذا وتبين ان ذلك اليوم كان يوم الصفر فوقفوا بهم جميع وحجتهم تامة استخصانا والقياس ان لا
 يصح وبه القياس انهم وقفوا في غير وقت الوقوف فلا يجوز كالتبيين انهم وقفوا يوم التروية وأي فرق بين التقديم
 والتأخير والاستخصان ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال صومكم يوم تصومون واضعكم يوم
 تصصون وعرفتمكم يوم تعرفون وروى وحجكم يوم تحججون فقد جعل النبي صلى الله عليه وسلم وقت الوقوف أو
 الحج وقت تقف أو تخرج فيه الناس والمعنى فيه من وجهين أحدهما ما قال بعض مشايخنا ان هذه شهادة قامت على
 النبي وهي نبي جواز الحج والشهادة على النبي باطلة والثاني ان شهادتهم جائزة مقبولة لكن وقوفهم جازا ايضا لان
 هذا النوع من الاشتباه مما يغلب ولا يمكن التحرز عنه فلو لم تحكم بالجواز لوقع الناس في الحرج بخلاف ما اذا تبين
 ان ذلك اليوم كان يوم التروية لان ذلك نادر غاية الندرة فكان ملحقا بالعدم ولا نهم بهذا التأخير بنوع اعلى دليل
 ظاهر واجب العمل به وهو وجوبه كمال العدة اذا كان بالسما علة فعد في الخطأ بخلاف التقديم فانه خطأ غير مبني
 على دليل رأينا فم يذروا فيه نظيره اذا اشتمت القبلة فصيرى وصلى الى جهة ثم تبين أنه أخطأ جهة القبلة جازت
 صلته ولو لم يصروا على تبين انه أخطأ لم يجز لما قلنا كذا هذا وهل يجوز وقوف اليهودي هاشم عن محمد انه يجوز
 وقوفهم وحجهم ايضا وقد قال محمد اذا شهد عند الامام شاهدان عشية يوم عرفه برؤية الهلال فان كان الامام
 لم يمكنه الوقوف في بقية الليل مع الناس أو أكثرهم لم يعمل بتلك الشهادة ووقف من الغد بعد الزوال لانهم وان
 شهدوا عشية عرفه لكن لما تذر على الجماعة الوقوف في الوقت وهو ما بقي من الليل صاروا كأنهم شهدوا
 بعد الوقت فان كان الامام يمكنه الوقوف قبل طلوع الفجر مع الناس أو أكثرهم بان كان يدرك الوقوف عامة
 الناس الا انه لا يدركه ضعفه الناس جاز وقوفه فان لم يقف فاته حجة لانه ترك الوقوف في وقته مع علمه به
 والقدرة عليه قال محمد فان اشتبه على الناس فوقف الامام والناس يوم النحر وقد كان من رأى الهلال وقف
 يوم عرفه لم يجزه وقوفه وكان عليه أن يعيد الوقوف مع الامام لان يوم النحر صار يوم الحج في حق
 الجماعة ووقت الوقوف لا يجوز ان يختلف فلا يعتد بما فعله بانفراده وكذا اذا أخر الامام الوقوف لمعنى يسوغ
 فيه الاجتهاد لم يجز وقوف من وقف قبله فان شهد شاهدان عند الامام هلال ذي الحجة فرد شهادتهما لانه

لا علة بالسماء فوقه بشهادتهما قوم قبل الامام لم يجز وقوفهم لان الامام آخر الوقوف بسبب يجوز العمل عليه في الشرع فصار كالأخر بالاشتباه والله تعالى أعلم واما قدره فبين القدر المفروض والواجب أما القدر المفروض من الوقوف فهو كينونته بعرفة في ساعة من هذا الوقت حتى حصل انبائها في ساعة من هذا الوقت تأدى فرض الوقوف سواء كان عالمها أو جاهلاً نائماً أو يقظان مغيباً أو مغشى عليه وقف بها أو مر وهو عشي أو على الندبة أو محمولاً لأنه أتى بالقدر المفروض وهو حصوله كائناً ما هو الأصل فيه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من وقف بعرفة فقد تم حجه والمشى والسير لا يخلو عن وقفة وسواء نوى الوقوف عند الوقوف أو لم ينو بخلاف الطواف وسنذكر الفرق في فصل الطواف ان شاء الله وسواء كان محدثاً أو جنباً أو حائضاً ونفساء لان الطهارة ليست بشرط لجواز الوقوف لان حديث الوقوف مطلق عن شرط الطهارة ولما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لعائشة رضي الله عنها حين حاضت افعلي ما يفعله الحاج غير انك لا تطوف بالبيت ولانه نسد غير متعلق بالبيت فلا تشترط له الطهارة كرمي الجمار وسواء كان قد صلى الصلوتين أو لم يصل لاطلاق الحديث ولان الصلوتين وهما الظهر والعصر لا تعلق لهما بالوقوف فلا يكون تركهما مانعاً من الوقوف والله أعلم وأما القدر الواجب من الوقوف فن حين نزول الشمس الى أن تعرب فهذا القدر من الوقوف واجب عندنا وعند الشافعي ليس بواجب بل هو سنة بناء على انه لا فرق عنده بين الفرض والواجب فاذا لم يكن فرضاً لم يكن واجباً ونحن نفرق بين الفرض والواجب كفرق ما بين السماء والارض وهو أن الفرض اسم لما ثبت وجوبه بدليل مقطوع به والواجب اسم لما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة العدم على ما عرف في أصول الفقه وأصل الوقوف ثبت بدليل مقطوع به وهو النص المفسر من الكتاب والسنة المتواترة المشهورة والاجماع على ما ذكرنا فاما الوقوف الى جزء من الليل فلم يقيم عليه دليل قاطع بل مع شبهة العدم اعنى خبر الواحد وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج أو غير ذلك من الأحاديث التي لا تثبت بعلمها الفرائض فضلاً عن الأركان واذا عرف أن الوقوف من حين زوال الشمس الى غروبها واجب فان دفع منها قبل غروب الشمس فان جاوز عرفة بعد الغروب فلا شيء عليه لانه ما ترك الواجب وان جاوزها قبل الغروب فعليه دم عندنا تركه الواجب فيجب عليه الدم كالتارك غيره من الواجبات وعند الشافعي ادم عليه لانه لم يترك الواجب اذ الوقوف المقدر ليس بواجب عنده ولو عاد الى عرفة قبل غروب الشمس وقبل ان يدفع الامام ثم دفع منها بعد الغروب مع الامام سقط عنه الدم عندنا لانه استدرك المتروك وعندنا لا يسقط وهو على الاختلاف في مجاوزة الميقات بغير احرام والكلام فيه على نحو الكلام في تلك المسئلة وسنذكرها ان شاء الله في موضعها وان عاد قبل غروب الشمس بعد ما خرج الامام من عرفة ذكر الكرخي انه يسقط عنه الدم أيضاً وكذا روي ابن شجاع عن أبي حنيفة ان الدم يسقط عنه أيضاً لانه استدرك المتروك اذ المتروك هو الدفع بعد الغروب وقد استدركه وذ كرى الأصل انه لا يسقط عنه الدم قال شيخنا اختلاف الرواية لمكان الاختلاف فيما لا يجله يجب الدم فعلى رواية الأصل الدم يجب لاجل دفعه قبل الامام ولم يستدرك ذلك وعلى رواية ابن شجاع يجب لاجل دفعه قبل غروب الشمس وقد استدركه بالعود والقدر يراى اعقد على هذه الرواية وقال هي الصحيحة والمذكور في الأصل مضطرب ولو عاد الى عرفة بعد الغروب لا يسقط عنه الدم بخلاف لانه لما غربت الشمس عليه قبل العود فقد تقرر عليه الدم الواجب فلا يجزئ السقوط بالعود والله الموفق وأمّا بيان حكمة اذافات حركه انه يغتفر الحج في ثلاثة السنة ولا يمكن استدراكه فيها لان ركن الشيء ذاته وبقاء الشيء مع قوات ذاته محال

بفضل الحج وأما طواف الزيارة فالكلام فيه في مواضع في بيان أنه ركن وفي بيان ركنه وفي بيان شرائطه وواجباته وسننه وفي بيان مكانه وفي بيان زمانه وفي بيان مقداره وفي بيان حكمة اذافات عن أيام النحر اما الأول فالدليل على انه ركن قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والمراد منه طواف الزيارة بالاجماع ولانه تعالى أمر الكل بالطواف

فيقتضى الوجوب على السكلى وطواف القفا لا يجب أصلا وطواف الصدر لا يجب على الكل لأنه لا يجب على أهل مكة فيتعين طواف الزبارة مراد بالآية وقوله تعالى والله على الناس حج البيت والحج في اللغة هو القصد وفي عرف الشرع هو زيارة البيت والزيارة هي القصد إلى الشيء للتقرب قال الشاعر

ألم تعلمي يا أم سعد بأعما • تخاطاني ريب الزمان لا كثيرا

وأشهد من عوف حلولا كثيرة • يصحجون بيت الزرقان المزعفرا

وقوله يصحجون أي يقصدون ذلك البيت للتقرب فكان حج البيت هو القصد إليه للتقرب به وإنما يقصد البيت للتقرب بالطواف به فكان الطواف به ركنا والمراد به طواف الزيارة لما بيننا ولهذا يسمى في عرف الشرع طواف الركن فكان ركنا وكذا الأمة أجمعت على كونه ركنا ويجب على أهل الحرم وغيرهم أداءه وقوله تعالى وليطوفوا بالبيت المشيق وقوله عز وجل والله على الناس حج البيت

فصل وأما ركته فخصوله كالتناحول البيت سواء كان بفعل نفسه أو بفعل غيره وسواء كان عاجزا عن الطواف بنفسه فطاف به غيره بأمره أو بغير أمره أو كان قادرا على الطواف بنفسه فحمله غيره بأمره أو بغير أمره غير أنه إن كان عاجزا أجزاءه ولا شيء عليه وإن كان قادرا أجزاءه ولكن يلزمه الدم أما الجواز فلأن الفرض حصوله كالتناحول البيت وقد حصل وأما لزوم الدم فتركه الواجب وهو المشي بنفسه مع القدرة عليه فدخله نقص فيجب جبره بالدم كما إذا طاف راكبا أو زحفا وهو قادر على المشي وإذا كان عاجزا عن المشي لا يلزمه شيء لأنه لم يترك الواجب إذ لا وجوب مع العجز ويجوز ذلك عن الحامل والمحمول جميعا لما ذكرنا أن الفرض حصوله كالتناحول البيت وقد حصل كل واحد منهما كالتناحول البيت غير أن أحدهما حصل كالتناقل بنفسه والآخر بفعل غيره فان قيل إن مشي الحامل فعل والفعل الواحد كيف يقع عن شخصين فالجواب من وجهين أحدهما أن المفروض ليس هو الفعل في الباب بل حصول الشخص حول البيت بمنزلة الوقوف بعرفة أن المفروض منه حصوله كالتناقل بعرفة لا فعل الوقوف على ما بيننا فيما تقدم والثاني أن مشي الواحد جازان يقع عن اثنين في باب الحج كالبعير الواحد إذا ركبته اثنان فطافا عليه وكذا يجوز في الشرع أن يجعل فعل واحد حقيقة كفعلين معنى كالأب والوصى إذا باع مال نفسه من الصغير أو اشترى مال الصغير لنفسه ويجوز ذلك كذا هي

فصل وأما شرطه وواجباته فشرطه النية وهو أصل النية دون التعيين حتى لو لم ينو أصلا بان طاف هاريا من سبع أو طاف بالفرس لم يجز ففرق أصحابنا بين الطواف وبين الوقوف أن الوقوف يصح من غير نية الوقوف عند الوقوف والطواف لا يصح من غير نية الطواف عند الطواف كذا ذكره القدوري في شرحه مختصر الكرخي وأشار القاضي في شرحه مختصر الطحاوي إلى أن نية الطواف عند الطواف ليست بشرط أصلا وإن نية الحج عند الأحرام كافية ولا يحتاج إلى نية مفردة كإتيان سائر أفعال الحج وكإتيان أفعال الصلاة ووجه الفرق على ما ذكره القدوري أن الوقوف ركن يقع في حال قيام نفس الأحرام لا لعدم ما يضافه فلا يحتاج إلى نية مفردة بل تكفيه النية السابقة وهي نية الحج كالمكروه والسجود في باب الصلاة لأنه لا يحتاج إلى أفرادها بالنية لا شقال نية الصلاة عليهما كذا الوقوف فاما الطواف فلا يبنى به في حال قيام نفس الأحرام لوجود ما يضافه لأنه تعليل لأنه يقع به التعليل ولا أحرام حال وجود التعليل لأن الشيء حال وجوده موجود ووجوده يمنع الأحرام من الوجود فلا تشقل عليه نية الحج فتقع الحاجة إلى الأفراد بالنية كالتسليم في باب الصلاة إذ التسليم تعليل أو تقول إن الوقوف يوجد في حال قيام الأحرام المطابق لبقائه في حق جميع الأحكام فينبأ له نية الحج فلا يحتاج إلى نية على حدة ولا كذلك الطواف فإنه يوجد حال زوال الأحرام من وجه لوقوع التعليل قبله من وجه بالخلق أو بالتصبر لا ترى أنه يعمل له كل شيء إلا النساء فوقعت الحاجة إلى نية على حدة فاما تعيين النية حال وجوده في وقته فلا حاجة إليه حتى لو نفر في النفر الأول فطاف وهو لا يعين طوافا يقع عن طواف الزيارة إلا عن الصدر لأن أيام النحر متعينة الطواف الزيارة

فلا حاجة الى تعيين النية كالمصام رمضان بطلاق النية انه يقع عن رمضان لكون الوقت متعينا الصومه كذا هذا
وكذا النوى تطوابع عن طواف الزيارة كالمصام رمضان بنية التطوع وكذلك كل طواف واجب أو سنة يقع في
وقته من طواف التفاء وطواف الصدر فاعايقع عما يستحقه الوقت وهو الذي انعقد عليه الاحرام دون غيره سواء
عين ذلك بالنية أو لم يعين فيقع عن الاول وان نوى الثاني لا يعمل بنية في تقديمه على الاول حتى ان المحرم
اذا قدم مكة وطاف لا يعين شيئا أو نوى التطوع فان كان محرما بعمرة يقع طوافه للعمرة وان كان محرما بحجبة يقع
طوافه للتقدم لان عقد الاحرام انعقد عليه وكذلك الفارن اذا طاف لا يعين شيئا أو نوى التطوع كان ذلك للعمرة
فان طاف طوافا آخر قبل أن يسعى لا يعين شيئا أو نوى تطوعا كان ذلك للحج والله أعلم فاما الطهارة عن الحدث
والجنابة والحيض والتفاس فليست بشرط لجواز الطواف وليست بفرض عندنا بل واجبة حتى يجوز الطواف
بدونها وعند الشافعي فرض لا يصح الطواف بدونها واحتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال
الطواف صلاة الا أن الله تعالى اباح فيه الكلام واذا كان صلاة فالصلاة لا جواز لها بدون الطهارة ولنا
قوله تعالى ويطوفوا بالبيت العتيق أمر بالطواف مطلقا عن شرط الطهارة ولا يجوز تقييد مطلق الكتاب
بجبر الواحد فيصم على التشبيه كما في قوله تعالى وازوجه أمهاتهم أي كاهناتهم ومعناه الطواف كالصلاة اما في
الثواب أو في أصل القرنية في طواف الزيارة لان كلام التشبيه لا عموم له فيعمل على المشابهة في بعض الوجوه
عملا بالكتاب والسنة أو تقول الطواف يشبه الصلاة وليس بصلاة حقيقة فمن حيث انه ليس بصلاة حقيقة
لا تقتض له الطهارة ومن حيث انه يشبه الصلاة تجب له الطهارة عملا بالدليلين بالقدر الممكن وان كانت الطهارة من
واجبات الطواف فاذا طاف من غير طهارة فإدام بمكة تجب عليه الاعادة لان الاعادة جبره بجنسه وجبر الشيء
بجنسه أولى لان معنى الجبر وهو التلافي فيه أتم ثم ان أعاد في أيام العرف فلا شيء عليه وان أخره عنها فعليه دم في قول
أبي حنيفة والمسئلة تأتي ان شاء الله تعالى في موضعها وان لم يعد ورجع الى أهله فعليه الدم غير انه ان كان محدثا فعليه
شاة وان كان جنبا فعليه بدنة لان الحدث يوجب نقصانا يبرأفتكفيه الشاة الجبره كالوزنك شوطا فاما الجنابة فانها
توجب نقصانا متفاحشالاتهم أكبر الحدثين فيجب لها أعظم الجابر بن وقد روى عن ابن عباس رضي الله عنه انه
قال البدنة تجب في الحج في موضعين أحدهما اذا طاف جنبا والثاني اذا جامع بعد الوضوء واذا لم تكن الطهارة من
شرائط الجواز فاذا طاف وهو محدث أو جنب وقع موقعه حتى لو جامع بعده لا يلزمه شيء لان الوطء لم يصادف
الاحرام لحصول التصل بالطواف هذا اذا طاف بعد أن حلق أو قصر ثم جامع فاما اذا طاف ولم يكن حلق ولا قصر ثم
جامع فعليه دم لانه اذا لم يحلق ولم يقصر فالاحرام باق والوطء اذا صادف الاحرام يوجب الكفارة الا انه يلزمه
الشاة لا البدنة لان الركن صار مؤدى فارتفعت الحرمة المطلقة فلم يبق الوطء جنابة محضة بل خف معنى الجنابة
فيه فيكفيه اخف الجابر بن فاما الطهارة عن النجس فليست من شرائط الجواز بالاجماع فلا يفترض تحصيلها ولا
تجب أيضا لكنه سنة حتى لو طاف وعلى ثوبه نجاسة أكثر من قدر الدرهم جاز ولا يلزمه شيء الا انه يكره واما ستر
العورة فهو مثل الطهارة عن الحدث والجنابة أي انه ليس بشرط الجواز وليس بفرض لكنه واجب عندنا حتى
لو طاف عريانا فعليه الاعادة مادام بمكة فان رجع الى أهله فعليه الدم وعند الشافعي شرط الجواز كالطهارة عن
الحدث والجنابة وحجته ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الطواف صلاة الا ان الله أباح فيه الكلام
وستر العورة من شرائط جواز الصلاة وحجتنا قوله تعالى ويطوفوا بالبيت العتيق أمر بالطواف مطلقا عن شرط
الستر فيجبر على اطلاقه والجواب عن تعلقه بالحدث على نحو ما ذكرنا في الطهارة والفرق بين ستر العورة وبين
الطهارة عن النجاسة ان المنع من الطواف مع التوب النجس ليس لاجل الطواف بل لاجل المسجد وهو صيانته عن
ادخال النجاسة فيه وصيانته عن تلويثه فلا يوجب ذلك نقصانا في الطواف فلا حاجة الى الجبر فاما المنع من الطواف
عريانا فلاجل الطواف نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الطواف عريانا بقوله صلى الله عليه وسلم الا يطوفن بعد

صاحي هذا مشرك ولا عربان واذا كان النهي لمكان الطواف تمكن فيه النقص فيجب جبره بالدم لكن بالاشارة لا بالبدنة
 لان النقص فيه كالتقص بالحدث لا كالتقص بالجنابة قال محمد ومن طاف طوافا على شيء من هذه الوجوه فاجب
 النسيان كان بمكة أن يعيد الطواف وان كان قد رجع الى أهله فعليه صدقة سوى الذي طاف وعلى ثوبه نجاسة لان
 التطوع يصير واجبا بالشروع فيه الا انه دون الواجب ابتداء بايجاب الله تعالى فكان النقص فيه أقل فيجبر بالصدقة
 ومحاذاة المرأة الرجل في الطواف لا تفسد عليه طوافه لان المحاذاة انما عرفت مفسدة في الشرع على خلاف القياس
 في صلاة مطلقة مشتركة والطواف ليس بصلاة حقيقة ولا اشتراك أيضا والمواالات في الطواف ليست بشرط حتى
 لو خرج الطائف من طوافه لصلاة جنارة أو مكتوبة أو لتعديد وضوء ثم عاد النبي على طوافه ولا يلزمه الاستئناف لقوله
 تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق مطلقا عن شرط المواالات وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه خرج
 من الطواف ودخل السقاية فاستسقى فسقى فشرب ثم عاد النبي على طوافه والله تعالى أعلم ومن واجبات الطواف
 أن يطوف ماشيا لا راكبا الا من عذر حتى لو طاف راكبا من غير عذر فعليه الاعادة مادام بمكة وان عاد الى أهله
 يلزمه الدم وهذا عندنا وعند الشافعي ليس بواجب فاذا طاف راكبا من غير عذر لا شيء عليه واحتج بحاروي عن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم انه طاف راكبا ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والراكب ليس بطائف حقيقة
 فأوجب ذلك نقصا فيه فوجب جبره بالدم واما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد روى ان ذلك كان لعذر كذا روى
 عن عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما ان ذلك كان بعدما سن ويدن ويحقل انه فعل ذلك لعذر آخر وهو التعليم
 كذا روى عن جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم طاف راكبا ليراه الناس فيسألوه ويتلعوا منه وهذا
 عذر وعلى هذا أيضا يخرج ما اذا طاف زحفا انه ان كان عاجزا عن المشي أجزأه ولا شيء عليه لان التكليف بقدر
 الوضع وان كان قادرا عليه الاعادة ان كان بمكة والدم ان كان رجعا الى أهله لان الطواف مشيا واجب عليه ولو
 أوجب على نفسه أن يطوف بالبيت زحفا وهو قادر على المشي عليه أن يطوف ماشيا لانه يتدبر ويقاع العبادة
 على وجه غير مشروع فلغت الجهة وبقى النذر بأصل العبادة كما اذا نذر أن يطوف للمحج على غير طهارة فان طاف
 زحفا أعاد ان كان بمكة وان رجع الى أهله فعليه دم لانه ترك الواجب كذا ذكر في الأصل وذكر القاضي في شرحه
 مختصرا الطحاوي انه اذا طاف زحفا أجزأه لانه ادى ما أوجب على نفسه فيجزئه كمن نذر أن يصلي ركعتين في
 الأرض المصوبة أو يصوم يوم النحر انه يجب عليه أن يصلي في موضع آخر ويصوم يوما آخر ولو صلى في الأرض
 المصوبة وصام يوم النحر أجزأه وخروج عن عهدة النذر كذا هذا وعلى هذا أيضا يخرج ما اذا طاف محمولا انه ان
 كان لعذر جاز ولا شيء عليه وان كان لعذر جاز ويلزمه الدم لان الطواف مشيا واجب عند القدرة على
 المشي وترك الواجب من غير عذر بوجوب الدم فاما الا ابتداء من الحجر الأسود فليس بشرط من شرائط جواز بل
 هو سنة في ظاهر الرواية حتى لو افتتح من غير عذر أجزأه مع الكراهة لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق مطلقا
 عن شرط الابتداء بالحجر الأسود الا انه لو لم يبدأ بركه لانه ترك السنة وذكر محمد رحمه الله في الرقيات اذا افتتح
 الطواف من غير الحجر لم يعتمد بذلك الشوط الا أن يصير الى الحجر فيبدأ منه الطواف فهذا يدل على ان الافتتاح
 منه شرط الجواز وبه أخذ الشافعي والدليل على ان الافتتاح من الحجر اما على وجه السنة أو القرص ما روى ان
 ابراهيم صلى الله عليه وسلم لما انتهى في البناء الى مكان الحجر قال لا سمع اعل عليه الصلاة والسلام ان النبي يحجر
 أبعده علامة لابتداء الطواف فخرج وجاء بحجر فقال انتي بغيره فأناه بحجر آخر فقال انتي بغيره فأناه بثالث فالتقاء
 وقال جاتي بحجر من أغناني عن حجرك فرأى الحجر الأسود في موضعه واما الا ابتداء من بين الحجر لامن
 يساره فليس من شرائط الجواز بلا خلاف بين أصحابنا حتى يجوز الطواف منكوسا بان افتتح الطواف عن يسار
 الحجر ويمتد به وعند الشافعي هو من شرائط الجواز لا يجوز بدونه واحتج بحاروي ان رسول الله صلى الله عليه
 وسلم افتتح الطواف من بين الحجر لامن يساره وذلك لعلم منه صلى الله عليه وسلم مناسدا للحج وقد قال عليه

الصلاة والسلام خذوا عنى مناسكتكم فوجب البداية بما بدأ به النبي صلى الله عليه وسلم ولنا قوله تعالى وليطوفوا
 بالبيت العتيق مطلقاً من غير شرط البداية باليمين أو باليسار وفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم محمول على
 الوجوب وبه تقول انه واجب كذا ذكره الامام القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه يجب عليه الاعادة مادام
 بمكة وان رجع الى أهله يجب عليه الدم وكذا ذكر في الأصل ووجهه انه ترك الواجب وهو قادر على استدراكه بجنسه
 فيجب عليه ذلك تلافياً للتصبر بأبلغ الوجوه واذ رجع الى أهله فقد عجز عن استدراكه فانثب بجنسه فيستدركه
 بخلاف جنسه جبراً فانثب بالتصبر بالمقدور الممكن على ما هو الأصل في ضمان الغوائت في الشرع وذكر القدوري في شرحه
 مختصر الكرخي ما يدل على انه سنة فانه قال أجزاء الطواف ويكره وهذا اماراة السنة واماسننه فنذكرها عند بيان
 سنن الحج ولا رمل في هذا الطواف اذا كان الطواف طواف القاء وسعى عقبيه وان كان لم يطف طواف القاء أو
 كان قد طاف لكنه لم يسع عقبيه فانه يرمي في طواف الزيارة والأصل فيه ان الرمل سنة طواف عقبيه سعى وكل
 طواف يكون بعده سعى يكون فيه رمل والافلامان ذكر ان شاء الله عند بيان سنن الحج والترتيب بين أفعاله ويكره
 انشاد الشعر والحدث في الطواف لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الطواف بالبيت صلاة فافطافه
 الكلام وروى انه قال صلى الله عليه وسلم من نطق فيه فلا ينطق الا بجزء ولا يذبحه عن الدعاء ويكره أن يرفع
 صوته بالقرآن لانه يتأذى به غيره لما يشغله ذلك عن الدعاء ولا بأس بأن يقرأ القرآن في نفسه وقال مالك يكره وانه
 غير مسد بل ان قراءته اقرب أن مندوب اليها في جميع الأحوال الا في حال الجنابة والحيض ولم يوجد من المشايخ من
 قال التسييح أولى لان محمد ارحمه الله ذكر لفظة لا بأس وهذه اللفظة انما استعمل في الرخص ولا بأس أن يطوف
 وعليه خفاء أو لعلاها اذا كانا طاهرين لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه طاف مع ثعلبه ولانه يجوز
 الصلاة مع الخفين والنعلين مع ان حكم الصلاة أضيقت فلان يجوز الطواف أولى ولا يرمي في هذا الطواف اذا كان
 طاف طواف القاء وسعى عقبيه وان كان لم يطف طواف القاء أو كان قد طاف لكنه لم يسع عقبيه فانه يرمي في
 طواف الزيارة والأصل فيه ان الرمل سنة طواف عقبيه سعى فكل طواف بعده سعى يكون فيه رمل والافلامان
 لما ذكر عند بيان سنن الحج والترتيب في أفعاله ان شاء الله تعالى واماسننه فنذكرها عند بيان سنن الحج ان
 شاء الله تعالى

فصل واما مكان الطواف فكأنه حول البيت لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والطواف بالبيت هو
 الطواف حوله فيجوز الطواف في المسجد الحرام قريباً من البيت أو بعيداً عنه بعد أن يكون في المسجد حتى لو طاف
 من وراء زمزم قريباً من حائط المسجد أجزاءً لوجود الطواف بالبيت لحصوله حول البيت ولو طاف حول
 المسجد وبينه وبين البيت حيطان المسجد لم يجز لان حيطان المسجد حائزة فلم يطف بالبيت لعدم الطواف
 حوله بل طاف بالمسجد لوجود الطواف حوله لا حول البيت ولانه لو جاز الطواف حول المسجد مع حياولة حيطان
 المسجد لجاز حول مكة والحرم وهذا لا يجوز كذا هذا ويطوف من خارج الحطيم لان الحطيم من البيت على
 لسان رسوله صلى الله عليه وسلم فانه روى عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لها ان قومك
 قصر بهم النفقة فقصروا البيت عن قواعد ابراهيم عليه الصلاة والسلام وان الحطيم من البيت ولولا حدان
 عهدهم بالجاهلية لرددته الى قواعد ابراهيم وبلغت له بابين بابا شرقياً وباباً غربياً وروى ان رجلاً نذر ان يصلي في
 البيت ركعتين فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يصلي في الحطيم ركعتين وروى أن عائشة رضي الله عنها نذرت
 بذلك فامرها النبي صلى الله عليه وسلم أن تصلي في الحطيم ركعتين فان قيل اذا كان الحطيم من البيت فلم لا يجوز
 التوجه اليه في الصلاة فالجواب ان كون الحطيم من البيت ثبت بغير الواحد ووجوب التوجه الى البيت ثبت بنص
 الكتاب العزيز وهو قوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ولا يجوز ترك العمل بنص الكتاب بالاتحاد
 وليس في الطواف من وراء الحطيم عملاً بغير الواحد ترك العمل بنص الكتاب العزيز وهو قوله تعالى وليطوفوا

بالبيت العتيق بل فيه عملهما جميعا ولو طاف في داخل الحجر فعليه أن يعيد لان الخطيم لما كان من البيت فاذا
 طاف في داخل الخطيم فقد ترك الطواف ببعض البيت والمفروض هو الطواف بكل البيت لقوله تعالى وليطوفوا
 بالبيت العتيق والافضل ان يعيد الطواف كله مراعاة للترتيب فان أعاد على الحجر خاصة أجزاءه لان المتروك
 هو لا غير وقد استدركه ولو لم يعد حتى عاد الى أهله يجب عليه الدم لان الخطيم ربع البيت فقد ترك من طوافه ربعه
فصل وما زمان هذا الطواف وهو وقته فأوله حين يطلع الفجر الثاني من يوم النحر بلا خلاف بين
 أصحابنا حتى لا يجوز قبله وقال الشافعي أول وقته منتصف ليلة النحر وهذا غير سديد لأن ليلة النحر وقت
 ركن آخر وهو الوقوف بعرفة فلا يكون وقتا للطواف لان الوقت الواحد لا يكون وقتا لركنين وليس لآخره
 زمان معين موقت به فرضا بل جميع الايام والليالي وقته فرضا بلا خلاف بين أصحابنا لكنه موقت بأيام النحر
 وجوبه بقول أبي حنيفة حتى لو أخره عنها فعليه دم عنده وفي قول أبي يوسف ومحمد غير موقت أصلا
 ولو أخره عن أيام النحر لا شيء عليه وبما أخذ الشافعي واحتجوا بما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 سئل عن ذبح قبل أن يرعى فقال ارم ولا حرج وما سئل يومئذ عن أفعال الحج قدم شيئا منها أو أخرها قال
 افضل ولا حرج فهذا يبنى توقيت آخره وينبئ وجوب الدم بالتأخير ولانه لو توقت آخره لم يقطع بمضي آخره
 كالوقوف بعرفة فمالم يستطد دل أنه لم يتوقت ولا في حنيفة أن التأخير بمنزلة الترك في حق وجوب الجبار
 بدليل أن من جاوز الميقات بغير احرام ثم أحرم يلزمه دم ولو لم يوجد منه الا تأخير النسك وكذا تأخير الواجب في
 باب الصلاة بمنزلة الترك في حق وجوب الجبار وهو مسجدنا السهو فكان الفقه في ذلك أن أداء الواجب كما هو واجب
 فمراعاة محل الواجب واجب فكان التأخير تركا للمراعاة الواجبة وهي مراعاته في محله والترك تركا لواجبين أحدهما
 أداء الواجب في نفسه والثاني مراعاته في محله فاذا ترك هذا الواجب يجب جبره بالدم واذا توقت هذا الطواف
 بأيام النحر وجوبه عنده فاذا أخره عنها فقد ترك الواجب فأوجب ذلك نقصا نافية فيجب جبره بالدم ولمالم يتوقت
 عندهما في أي وقت فعله فقد فعله في وقته فلا يمكن فيه نقص فلا يلزمه شيء ولا حجة لهما في الحديث لان فيه
 نفي الحرج وهو نفي الائتم وانتفاء الائتم لا يبنى وجوب الكفارة كالحلق رأسه لا ذى فيه أنه لا ياتم وعليه الدم
 كذا ههنا وقولهما انه لا يسقط بمضي آخر الوقت مسلم لكن هذا لا يمنع كونه موقتا وواجبا في الوقت كالصلوات
 المكتوبات انها لا تسقط بخروج أوقاتها وان كانت موقنة حتى تقضى كذا هذا والافضل هو الطواف في أول
 أيام النحر لقوله صلى الله عليه وسلم أيام النحر ثلاثة أولها أفضلها وقد روي أنه صلى الله عليه وسلم طاف في أول
 أيام النحر ومعلوم انه كان يأتي بالعبادات في أفضل أوقاتها ولأن هذا الطواف يقع به تمام العمل وهو العمل من
 النساء فكان في تعجيله صيانة نفسه عن الوقوع في الجماع وزوم البدنة فكان أولى

فصل وأما مقداره فالمقدار المفروض منه هو أكثر الاشواط وهو ثلاثة أشواط وأكثر الشوط الرابع فلما
 الاكمل فواجب وليس يفرض حتى لو جامع بعد الاثنيان بأكثر الطواف قبل الاتمام لا يلزمه البدنة وانما تلزمه
 الشاة وهذا عندنا وقال الشافعي الفرض هو سبعة أشواط لا يتحلل بمعادونها وجه قوله أن مقادير العبادات
 لا تعرف بالرأى والاجتهاد وانما تعرف بالتوقيف ورسول الله صلى الله عليه وسلم طاف سبعة أشواط فلا يعتد
 بمعادونها ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والامر المطلق لا يقتضى التكرار الا أن الزيادة على المرة
 الواحدة الى أكثر الاشواط ثبت بدليل آخر وهو الاجماع ولا إجماع في الزيادة على أكثر الاشواط ولانه أتى
 بأكثر الطواف والاكثر يقوم مقام الكل فيما يقع به العمل في باب الحج كالذبح اذ لم يستوف قطع العروق الاربعة
 وانما كان المفروض هذا القدر فاذا أتى به فقد أتى بالقدر المفروض فيقع به العمل فلا يلزمه البدنة بالجماع
 بعد ذلك لان ما زاد عليه الى تمام السبعة فهو واجب وليس يفرض فيجب بترك الشاة دون البدنة كرمي
 الجمار والله تعالى أعلم

فصل وأما حكمه اذا فاتت عن أيام النحر فهو أنه لا يسقط بل يجب أن يأتي به لان سائر الاوقات وقته بخلاف
 الوقوف بعرفة انه اذا فاتت عن وقته يسقط لانه موقت بوقت مخصوص ثم ان كان بمكة يأتي به باحرامه الاول لانه
 قائم اذا اتصل بالطواف ولم يوجد وعليه لتأخيره عن أيام النحر عند أبي حنيفة وان كان رجوع الى أهله فعليه
 أن يرجع الى مكة باحرامه الاول ولا يحتاج الى احرام جديد وهو محرم عن النساء الى أن يعود فيطوف وعليه
 للتأخير يوم عند أبي حنيفة ولا يجزئ عن هذا الطواف بدنه لانه ركن وأركان الحج لا يجزئ عنها البدل ولا
 يقوم غيرها مقامها بل يجب الاتيان بعينها كالوقوف بعرفة وكذا لو كان طواف ثلاثة أشواط فهو والذي لم يطف
 سواء لأن الاقل لا يقوم مقام الكل وان كان طواف جنبا أو على غير وضوء أو طواف أر بعة أشواط ثم رجع الى أهله
 أما اذا طاف جنبا فعليه أن يعود الى مكة لا بحالة هو العزيمة و باحرام جديد حتى يعيد الطواف أو ما وجوب العود
 بطريق العزيمة فلتفاحش النقصان بالجنابة فيؤمر بالعود كما لو ترك أكثر الأشواط وأما تجديد الاحرام فلانه
 حصل التعلل بالطواف مع الجنابة على أصل أصح ابنا والطهارة عن الحدث والجنابة ليست بشرط لجواز الطواف
 فاذا حصل التعلل صار حلالا والحلال لا يجوز له دخول مكة بغير احرام فان لم يعد الى مكة لكنه بعث بدنه جاز
 لماذا كرنا أن البدنة تجبر النقص بالجنابة لأن العزيمة هو العود لأن النقصان فاحش فكان العود أجزبه لانه
 جبر بالجنس وأما اذا طاف مجدنا أو طواف أر بعة أشواط فان صاد وطاف جاز لانه جبر النقص بجنسه وان بعث شاة
 جاز أيضا لان النقص سير فيجبر بالشاة والا فضل أن يبعث بالشاة لان الشاة تجبر النقص وتنفع الفقراء وتدفع
 عنه مشقة الرجوع وان كان بمكة فالرجوع أفضل لانه جبر الشيء بجنسه فكان أولى والله تعالى أعلم

فصل وأما واجبات الحج فخمسة السعي بين الصفا والمروة والوقوف بمزدلفة ورمي الجمار والحلق أو التقصير
 وطواف الصدر أما السعي فالكلام فيه يقع في مواضع في بيان صفته وفي بيان قدره وفي بيان ركنه وفي بيان
 شرائط جوازه وفي بيان سننه وفي بيان وقته وفي بيان حكمه اذا تأخر عن وقته أما الاول فقد قال أصح ابنا انه واجب
 وقال الشافعي انه فرض حتى لو ترك الحاج خطوة منه وأتى أقصى بلاد المسلمين يؤمر بأن يعود الى ذلك الموضوع
 فيضع قدمه عليه ويخطو تلك الخطوة وقال بعض الناس ليس بفرض ولا واجب واحتج هؤلاء بقوله عز وجل
 فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما وكلمة لا جناح لا تستعمل في الفرائض والواجبات وبدل
 عليه قراءة أبي فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما واحتج الشافعي بما روي عن صفية بنت فلان انها سمعت امرأة
 سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال ان الله تعالى كتب عليكم السعي بين الصفا والمروة أي فرض
 عليكم اذا الكتابة عبارة عن الفرض كلفي قوله تعالى كتب عليكم الصيام وكتب عليكم الفصام وغير ذلك
 ولنا قوله عز وجل والله على الناس حج البيت وحج البيت هو زيارة البيت لما ذكرنا فيما تقدم فظاهره يقتضي
 أن يكون طواف الزيارة هو الركن لا غير الا أنه يز يد عليه الوقوف بعرفة بدليل فمن ادعى زيادة السعي فعليه
 الدليل وقول النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفة فظاهره يقتضي أن يكون الوقوف بعرفة كل الركن الا أنه يز يد
 عليه طواف الزيارة فمن ادعى زيادة السعي فعليه الدليل وعن عائشة رضي الله عنها قالت ما هم حج امرئ قط
 الا بالسعي وفيه اشارة الى أنه واجب وليس بفرض لانها وصفت الحج بدونه بالنقصان لا بالفساد وفوت الواجب
 هو الذي يوجب النقصان فأما فوت الفرض فيوجب الفساد والبطلان ولان الفرضية انما ثبتت بدليل
 مقطوع به ولا يوجد ذلك في محل الاجتهاد اذا كان الخلاف بين أهل الديانة وأما الآية فليس المراد منها رفع الجناح
 على الطواف بهما مطلقا بل على الطواف بهما المكنان الاصنام التي كانت هنالك لما قيل انه كان بالصفصام
 وبالمرورة صنم وقيل كان بين الصفا والمروة أصنام فتخرجوا عن الصعود عليهما والسعي بينهما احترازا عن
 التشبه بعبادة الاصنام والتشبه بأفعال الجاهلية فرفع الله عنهم الجناح بالطواف بهما أو بينهما مع كون الاصنام
 هنالك وأما قراءة أبي رضي الله عنه فيصنعل أن تكون لاصلة زائدة معناه لا جناح عليه أن يطوف بينهما لان لا قد

تزايد في الكلام صلة كقوله تعالى ما منعك أن تسجد إذ أمرت لمعناه أن تسجد فكان كالقراءة المشهورة في المعنى
وأما الحديث فلا يصح لعلق الشافعي به على زعمه لأنه قال روت صفية بنت فلان فكانت مجهولة لا تدري من هي
والجواب منه أنه يابى مرة قبول المراسيل لشوهم الغلط ويحتج بقول امرأه لا تعرف ولا يدرك اسمها على أنه ان ثبت
فلا حجة له فيه لأن السكينة قد تندر ويراد بها الحكم قال الله تعالى وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب
الله أي في حكم الله وقال عز وجل كتب الله عليكم أي حكم الله عليكم فان أر بد بها الأول تكون حجة وان أر بد
بها الثاني لا تكون حجة لأن حكم الله تعالى لا يقتصر على الفرضية بل الوجوب والالتداب والاباحة من حكم
الله تعالى فلا يكون حجة مع الاحتمال أو تحملا على الوجوب دون الفرضية توفيقا للدلائل صيانة لها
عن التناقض وإذا كان واجبا فان تركه لعذر فلا شيء عليه وان تركه لغير عذر لزمه دم لأن هذا حكم ترك الواجب
في هذا الباب أصله طواف الصدر وأصل ذلك ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من حج هذا البيت
فليكن آخره بالبيت الطواف ورخص للحائض بخلاف الأركان فانه لا تسقط بالعذر لأن ركن الشيء ذاته فإذا
لم يأت به فلم يوجد الشيء أصلا كركان الصلاة بخلاف الواجب ولو ترك أر بعة أشواط بغير عذر فعليه دم
والأصل أن كل ما واجب في جميعه دم يجب في أكثره دم أصله طواف الصدر وروى الجار ولو ترك ثلاثة أشواط
أطعم لكل شوط نصف صاع من رمسينا إلا أن يبلغه ذلك دمافله الخيار والأصل في ذلك أن كل ما يكون في جميعه
دم يكون في أقله صدقة لما نذر ان شاء الله تعالى ولو ترك الصعود على الصفا والمروة بكرهه ذلك ولا شيء عليه
لأن الصعود عليهم ماسنة فيكره تركه ولكن لو ترك لا شيء عليه كالتورك الرمل في الطواف

فصل وأما قدره فسبعة أشواط لاجتماع الأمة وافعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعد من الصفا إلى
المروة شوطا ومن المروة إلى الصفا شوطا آخر كذا ذكر في الأصل وقال الطحاوي من الصفا إلى المروة ومن المروة
إلى الصفا شوط واحد والصحيح ما ذكر في الأصل لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف بينهما سبعة
أشواط ولو كان كما ذكره الطحاوي لكان أر بعة عشر شوطا والدليل على أن المذهب ما قلنا أن محمد رجه الله
ذكر في الأصل فقال يتدعى بالصفا ويحتم بالمروة وعلى ما ذكره الطحاوي يقع الختم بالصفا بالمروة فدل أن مذهب
أصحابنا ما ذكرنا

فصل وأما ركنه فكينوته بين الصفا والمروة سواء كان يفعل نفسه أو بفعل غيره عند عجزه عن السعي
بنفسه بأن كان مغمى عليه أو مريضاً فسعى به محمولا أو سعى راكبا لمصولة كالتنابيع الصفا والمروة وان كان قادرا
على المشي بنفسه فعمل أو ركب يلزمه الدم لأن السعي بنفسه عند القدرة على المشي واجب فإذا ترك فقد ترك
الواجب من غير عذر فيلزمه الدم كالتورك المشي في الطواف من غير عذر

فصل وأما شرائط جوازه فمنها أن يكون بعد الطواف أو بعد أكثره لأن النبي صلى الله عليه وسلم هكذا
فعل وقد قال صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم ولأن السعي تبع للطواف وتبع الشيء كاسمه وهو ان
يتبعه فيما تقدمه لا يتبعه فلا يكون تبعاله إلا انه يجوز بعد وجود أكثر الطواف قبل تمامه لأن لا كتحرك
الكل ومنها البداية بالصفا والختم بالمروة في الرواية المشهورة حتى لو بدأ بالمروة ونخم بالصفا لزمه إعادة
شوط واحد وروى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان ذلك ليس بشرط ولا شيء عليه لو بدأ بالمروة وجه هذه
الرواية انه أتى بأصل السعي وانما ترك الترتيب فلا يلزمه إعادة كالتنابيع في باب الصلاة وترك الترتيب (ولنا)
ان الترتيب ههنا أمور به لقول النبي صلى الله عليه وسلم فعمله أو ما قوله فلما روى انه لما نزل قوله عز وجل ان
الصفا والمروة من شعائر الله قالوا يا أيها رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم ابدؤا بعابدا لله به وأما فعله صلى
الله عليه وسلم فانه بدأ بالصفا وختم بالمروة وأفعال النبي صلى الله عليه وسلم في مثل هذا موجبة لمساكينه واذ لزم
البداية بالصفا فإذا بدأ بالمروة إلى الصفا لا يعتد بذلك الشوط فإذا جاء من الصفا إلى المروة كان هذا أول شوط

فيجب عليه أن يعود بعد ستة من الصفالي المروءة حتى يتم سبعة وأما الطهارة عن الجنابة والحيض فليست بشرط
 فيجوز سمي الجنب والحائض بعد أن كان طوافه بالبيت على الطهارة عن الجنابة والحيض لأن هذا نسأل غير
 متعلق بالبيت فلا تشترط له الطهارة عن الجنابة والحيض كالوقوف إلا أنه يشترط أن يكون الطواف على الطهارة
 عن الجنابة والحيض لأن السمي مرتب عليه ومن توابعه والطواف مع الجنابة والحيض لا يعتد به حتى تجب
 اعادته فكذا السمي الذي هو من توابعه ومرتب عليه فإذا كان طوافه على الطهارة عن الحدثين فقد وجد بشرط
 جوازه بخاز وجاز سمي الجنب والحائض تبعاله لوجود شرط جواز الأصل إذا تبع لا يفرد بالشرط بل يكفي
 شرط الأصل فصار الحاصل أن حصول الطواف على الطهارة عن الجنابة والحيض من شرائط جواز السمي فإن
 كان طاهر وقت الطواف جاز السمي سواء كان طاهر وقت السمي أو لا وإن لم يكن طاهر وقت الطواف لم يجز
 سعيه رأسا سواء كان طاهرا أو لم يكن والله أعلم

فصل في ما سئله فالزم في بعض كل شوط والسعي في البعض وسند زهافي بيان سنن الحج لانها من السنن
 لا من الواجبات حتى لو رمى في الكل أو سعى في الكل لا شيء عليه لكنه يكون مسببا لثمة السنة والله أعلم
 فصل في ما وقته فوقته الأصلي يوم النحر بعد طواف الزيارة لا بعد طواف التمتع لأن ذلك سنة والسعي
 واجب فلا ينبغي أن يجعل الواجب تبعاً لسنة فأما طواف الزيارة ففرض والواجب يجوز أن يجعل تبعاً للفرض
 إلا أنه يخص السعي بعد طواف التمتع وجعل ذلك وقتاً ترفهياً بالحاج وتيسيراً له لا زدحماً للاشتغال له يوم النحر
 فأما وقته الأصلي في يوم النحر عقب طواف الزيارة لما قلنا والله أعلم

فصل في ما بيان حكمه إذا أخر عن وقته الأصلي وهي أيام النحر بعد طواف الزيارة فإن كان لم يرجع إلى أهله
 فإنه يسئ ولا شيء عليه لأنه أتى بما يجب عليه ولا يلزمه بالتأخير شيء لأنه فعله في وقته الأصلي وهو ما بعد طواف
 الزيارة ولا يضره أن كان قد جامع لوقوع الصلوات بطواف الزيارة إذا سئى ليس بركن حتى يمنع العمل وإذا صار حلالاً
 بالطواف فلا فرق بين أن يسئ قبل الجماع أو بعده غير أنه لو كان بمكة يسئ ولا شيء عليه لما قلنا وإن كان رجوع إلى
 أهله فعليه دم لتركه السعي بغير عذر وإن أراد أن يعود إلى مكة يعود بأحرام جديد لأن إحرامه الأول قد ارتفع
 بطواف الزيارة لوقوع الصلوات به فيحتاج إلى تجديد الأحرام وإذا عاد وسئى بسقط عنه الدم لأنه تعارك الترك
 وذكري الأصل وقال والدم أحب إلى من الرجوع لأن فيه منفعة للفقراء والتقصان ليس بفاحش فصار كما إذا
 طاف بمحذنا ثم رجع إلى أهله على ما ذكرنا فيما تقدم والله أعلم

فصل في ما الوقوف بمزدلفة فالكلام فيه يقع في مواضع في بيان صفة وركنه ومكانه وزمانه وحكمه
 إذا فات عن وقته أما الأول فقد اختلف فيه أصحابنا قال بعضهم أنه واجب وقال الباقون أنه فرض وهو قول الشافعي
 واحتج بقوله تعالى فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام والمشعر الحرام هو المزدلفة والأمر
 بالذكور عند ما يدل على فرضية الوقوف بها (ولنا) أن الفرضية لا تثبت إلا بدليل مقطوع به ولم يوجد لأن
 المسئلة اجتهادية بين أهل الديانة وأهل الديانة لا يختلفون في موضع هناك دليل قطعي ودليل الوجوب ما روى عن
 عروة بن المضر عن الطائي جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال أتعبت مطبق فما صرت بشرف الاعلوتة فهل لي
 من حج وفي بعض الروايات قال أتعبت راحتي وأجهدت نفسي وما ركت جبلاً من جبال طي إلا وقفت عليه
 فهل لي من حج فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من وقف معنا هذا الوقوف وصلى معنا هذه الصلاة وقد كان وقف
 قبل ذلك بعرفة ساعة بابل أو نهار فقد تم حجه فقد علق تمام الحج بهذا الوقوف والواجب هو الذي يتعلق القيام
 بوجوده لا الفرض لأن المتعلق به أصل الجواز لا صفة القيام وقال النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفة من أدرك
 عرفة فقد أدرك الحج جعل الوقوف بعرفة كل الحج وظاهره يقتضي أن يكون كل الركن وكذا جعل مسدرك
 عرفة مسدرك الحج ولو كان الوقوف بمزدلفة ركناً لم يكن الوقوف بعرفة كل الحج بل بعضه ولم يكن أيضاً مسدركاً

للحج يدونه وهذا خلاف الحديث وظاهر الحديث يقتضي أن يكون الركن هو الوقوف بعرفة لا غير إلا أن طواف
الزيارة عرف ركننا بدليل آخر وهو ما ذكرنا فيما تقدم ولأن ترك الوقوف بعرفة جاز لعذر على ما بين ولو كان
فرضاً لما جاز تركه أصلاً كسائر الفرائض فدل أنه ليس بفرض بل هو واجب إلا أنه قد يسقط وجوبه لعذر من
ضعف أو مرض أو حيض أو نحو ذلك حتى لو تمجمل ولم يقف لشيء عليه وأما الآية فقد قيل في تأويلها أن المراد
من الذكر هو صلاة المغرب والعشاء بعرفة وقيل هو الدعاء وفرضيتها لا تقتضي فرضية الوقوف على أن مطلق
الأمر للوجوب لا للفرضية بل الفرضية ثبتت بدليل زائد والله أعلم

فصل وأما ركنه فكيفيته بمزدلفة سواء كان بفعل نفسه أو بفعل غيره بأن كان محمولا وهو قائم أو معتمداً
عليه أو كان على دابة لحصوله كاتناها وسواء علم بها أو لم يعلم لما قلنا ولأن الفائت ليس إلا التيسر وإنما ليست
بشرط كافي الوقوف بعرفة وسواء وقف أو مرر بالحصوله كاتناها بمزدلفة وإن قل ولا تشتط له الطهارة عن الجنابة
والحيض لأنه عبادة لا تتعلق بالبيت فتصح من غير طهارة كالوقوف بعرفة ورمى الجمار والله أعلم

فصل وأما مكانه فجزء من أجزاء مزدلفة أي جزء كان وله أن ينزل في أي موضع شاء منها إلا أنه لا ينبغي أن
ينزل في وادي محسر لقول النبي صلى الله عليه وسلم عرفات كلها موقف إلا بطن عرفته ومزدلفة كلها موقف
الوادي محسر وروى أنه قال مزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن المحسر فيكمه النزول فيه ولو وقف به أجزأ مع
الكراهة والأفضل أن يكون وقوفه خلف الإمام على الجبل الذي يقف عليه الإمام وهو الجبل الذي يقال له فرج
لأنه روى أنه صلى الله عليه وسلم وقف عليه وقال خذوا عنى مناسككم ولأنه يكون أقرب إلى الإمام فيكون أفضل
والله أعلم

فصل وأما زمانه فبين طلوع الفجر من يوم النحر وطلوع الشمس فن حصل بمزدلفة في هذا الوقت فقد
أدرك الوقوف سواء بات بها أو لا ومن لم يحصل بها فيه فقد فاتته الوقوف وهذا عندنا وقال الشافعي يجوز في
النصف الأخير من ليلة النحر كما قال في الوقوف بعرفة وفي جمره العقبة والسنة أن يبيت ليلة النحر بمزدلفة والبيتونة
ليست بواجبة إنما الواجب هو الوقوف والأفضل أن يكون وقوفه بعد الصلاة فيصل صلاة الفجر بغسل ثم يقف
عند المشعر الحرام فيدعو الله تعالى ويسأله حوائجه إلى أن يسفر ثم يفيض منها قبل طلوع الشمس إلى منى ولو
أفاض بعد طلوع الفجر قبل صلاة النحر فقد أساء ولا شيء عليه لتركه السنة والله أعلم

فصل وأما حكم فوائده عن وقته أنه إن كان لعذر فلا شيء عليه لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
قدم ضعفاً أهله ولم يأمرهم بالكفارة وإن كان فوائده لعذر فعليه دم لأنه ترك الواجب من غير عذر وأنه يوجب
الكفارة والله عز وجل أعلم

فصل وأما رمي الجمار فالكلام فيه في مواضع في بيان وجوب الرمي وفي تفسير الرمي وفي بيان وقته وفي بيان
مكانه وفي بيان عدد الجمار وقدرها ووجنها وما أخذها ومقدار ما رمى كل يوم عند كل موضع وكيفيته الرمي
وما يسن في ذلك ويستحب وما يكره وفي بيان حكمه إذا تأخر عن وقته أو فات عن وقته (أما) الأول فدليل وجوبه
الاجماع وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم وفعله أما الإجماع فلأن الأمة أجمعت على وجوبه وأما قول رسول
الله صلى الله عليه وسلم فاروى أن رجلاً سأله وقال اني ذهبت ثم رميت فقال صلى الله عليه وسلم ارم ولا حرج
وظاهر الأمر يقتضي وجوب العمل وأما فعله فلا نه صلى الله عليه وسلم رمى وأفعال النبي صلى الله عليه وسلم فيما
لم يكن بياناً للمجمل الكتاب ولم يكن من حوائج نفسه ولا من أمور الدنيا محمول على الوجوب لورود النصوص
بوجوب الاقتداء به والاتباع له ولزوم طاعته وسرمة مخالفته فكانت أفعاله فيما قلنا محمولة على الوجوب لكن
عملاً للاعتقاد على طريق التعيين لا حقال خصوص كافي بعض الواجبات فنحو صلاة الليل وبعض المباحات
وهو حل تسعة لسوء أوزارها فاعتقاد الوجوب منها هي ما يؤدي إلى اعتقاد غير الواجب واجباتي حقه وغير

المباح مباح في حقه وهذا لا يجوز فاما القول بالوجوب عملا مع الاعتقاد ميمه ان ما اراد الله تعالى به فهو حق
 في الاضرار فيه لان ان كان واجبا يخرج عن العهدة بفعله وان لم يكن واجبا يثبت على فعله فكان ما قلناه احترازا
 عن الضرر بقدر الامكان وانه واجب عقلا وشرعا والله أعلم

فصل في ما تفسير رمي الجمار فرمى الجمار في اللغة هو القذف بالاحجار الصغار وهي الحصى اذا جاز جمع
 بحرة والجمرة هي الحجر الصغير وهي الحصى وفي عرف الشرع هو القذف بالحصى في زمان مخصوص ومكان
 مخصوص وعدد مخصوص على ما بين ان شاء الله تعالى وعلى هذا يخرج ما اذا قام عند الجمرة ووضع الحصى
 عندها وضعا لم يجزه لعدم الرمي وهو القذف وان طرحها طرحا اجزاء لوجود الرمي الا انه رمى خفيف فيجزئه
 وسوا رمى بنفسه او بغيره عند عجزه عن الرمي بنفسه كالمريض الذي لا يستطيع الرمي فوضع الحصى في كفه
 فرمى بها او رمى عنه غيره لان افعال الحج تجري فيها النيابة كالطواف والوقوف بعرفة ومزدلفة والله أعلم

فصل في ما وقت الرمي في ايام الرمي اربعة يوم النحر وثلاثة ايام التشريق اما يوم النحر فاول وقت الرمي منه
 ما بعد طلوع الفجر الثاني من يوم النحر فلا يجوز قبل طلوعه واول وقته المستحب ما بعد طلوع الشمس قبل
 الزوال وهذا عندنا وقال الشافعي اذا اتت ليلة النحر دخل وقت الجمار كما قال في الوقوف بعرفة ومزدلفة
 فاذا طلعت الشمس وجب وقال سفيان الثوري لا يجوز قبل طلوع الشمس والصحيح قولنا لما روى عن
 النبي صلى الله عليه وسلم انه قدم ضعة أهله ليلة المزدلفة وقال صلى الله عليه وسلم لا ترموا جمرة العقبة حتى
 تكونوا مصبحين نهي عن الرمي قبل الصبح وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يلج أخذاً أغلجه بنى
 عبد المطلب وكان يقول لهم لا ترموا جمرة العقبة حتى تكونوا مصبحين فان قيل قدروى أنه قال لا ترموا
 جمرة العقبة حتى تطلع الشمس وهذا حجة سفيان فالجواب ان ذلك محمول على بيان الوقت المستحب نوبتها
 بين الروايتين بقدر الامكان وبه تقول ان المستحب ذلك وأما آخره فآخر النهار كما قال أبو حنيفة ان وقت
 الرمي يوم النحر يمتد لي غروب الشمس وقال أبو يوسف يمتد لي وقت الزوال فاذا زالت الشمس يقوت الوقت
 ويكون فيها بعده قضاء وجه قول أبي يوسف ان اوقات العبادة لا تعرف الا بالتوقيف والتوقيف ورد بالرمي في
 يوم النحر قبل الزوال فلا يكون ما بعده وقت له أداء كافي سائر ايام النحر لانه لما جعل وقته فيها بعد الزوال لم يكن قبل
 الزوال وقت له ولا في حنيفة الا اعتبار سائر الايام وهو ان في سائر الايام ما بعد الزوال الى غروب الشمس وقت الرمي
 فكذا في هذا اليوم لان هذا اليوم انما يفارق سائر الايام في ابتداء الرمي لاني انتهائه فكان مثل سائر الايام في الانتهاء
 فكان آخره وقت الرمي كسائر الايام فان لم يرم حتى غربت الشمس فيرمي قبل طلوع الفجر من اليوم الثاني اجزاه
 ولا يثنى عليه في قول أصحابنا والشافعي فيه قولان في قول اذا غربت الشمس فقد فات الوقت وعليه القدية وفي قول
 لا يقوت الا في آخر ايام التشريق والصحيح قولنا لما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذن للرعاة ان يرموا
 بالليل ولا يقال انه رخص لهم ذلك لعذرنا لاننا نقول ما كان لهم عذر لانه كان يمكنهم ان يستنبت بعضهم بعضا فيأتي
 بالنهار فيرمي فنبت ان الاباحة كانت لعذر فيدل على الجواز مطلقا فلا يجب الدم فان آخر الرمي حتى طلع الفجر من
 اليوم الثاني رمى وعليه دم لتأخير في قول أبي حنيفة وفي قول أبي يوسف ومحمد لا يثنى عليه والكلام فيه يرجع الي
 ان الرمي مؤقت عنده وعندهما ليس بمؤقت وهو قول الشافعي وهو على الاختلاف الذي ذكرنا في طواف الزيارة
 في ايام النحر انه مؤقت بما وجوبه عنده حتى يجب الدم بالتأخير عنها وعندهم ليس بمؤقت أصلا فلا يجب بالتأخير
 شيئا والحجج من الجانبين وجواب أبي حنيفة عن تعلقهما بالخبر والمعنى ما ذكرنا في الطواف والله أعلم

فصل في ما وقت الرمي من اليوم الاول والثاني من ايام التشريق وهو اليوم الثاني والثالث من ايام الرمي
 فبعد الزوال حتى لا يجوز الرمي فيه ما قبل الزوال في الرواية المشهورة عن أبي حنيفة وروى عن أبي حنيفة ان
 الافضل ان يرمي في اليوم الثاني والثالث بعد الزوال فان رمى قبله جاز وجه هذه الرواية ان قبل الزوال وقت

الرمي في يوم النحر فكذا في اليوم الثاني والثالث لان الكل أيام النحر وجه الرواية المشهورة ماروي عن جابر
رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رمى الجمرة يوم النحر ضحى ورمى في بقية الايام بعد الزوال وهذا
باب لا يعرف بالقياس بل بالتوقيف فان آخر الرمي فيها الى الليل فرمى قبل طلوع الفجر جاز ولا شيء عليه لان
الليل وقت الرمي في أيام الرمي لمارويين من الحديث فاذا رمى في اليوم الثاني من أيام التشريق بعد الزوال
فاراد ان ينفر من منى الى مكة وهو المراد من النفر الاول فله ذلك لقوله تعالى فمن تعجل في يومين فلاثم عليه أى من
نفر الى مكة بعد ما رمى يومين من أيام التشريق وترك الرمي في اليوم الثالث فلاثم عليه في تعجيله والافضل
أن لا يتعجل بل يتأخر الى آخر أيام التشريق وهو اليوم الثالث منها فيستوفى الرمي في الايام كلها ثم ينفر وهو المعنى من
النفر الثاني وذلك معنى قوله تعالى ومن تأخر فلاثم عليه وفي ظاهر هذه الآية الشرية اشكال من وجهين أحدهما
انه ذكر قوله تعالى لا ثم عليه في المتعجل والمتأخر جميعا وهذا ان كان يستقيم في حق المتعجل لانه يترخص لا يستقيم
في حق المتأخر لانه أخذ بالعزيمة والافضل والثاني انه قال تعالى في المتأخر فلاثم عليه لمن اتى قيده بالتقوى
وهذا التقييد بالمتعجل البق لانه أخذ بالرخصة ولم يذكر فيه هذا التقييد والجواب عن الاشكال الاول
ماروي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال في هذه الآية فمن تعجل في يومين غفر له ومن تأخر غفر له وكذا
روى عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال في قوله تعالى فلاثم عليه رجع مغفورا له وأما قوله تعالى لمن اتى فهو
بيان أن ما سبق من وعد المغفرة للمتعجل والمتأخر بشرط التقوى ثم من أهل التأويل من صرف التقوى
الى الاتقاء عن قتل الصيد في الاحرام أى لمن اتى قتل الصيد في حال الاحرام وصرف أيضا قوله تعالى واتقوا الله
أى فاتقوا الله ولا تستحلوا قتل الصيد في الاحرام ومنهم من صرف التقوى الى الاتقاء عن المعاصي كلها في الحج
وفيما بقي من عمره ويحتمل أن يكون المراد منه التقوى عما حظر عليه الاحرام من الرفث والفسوق والجبدال
وغبرها والله أعلم وإنما يجوز له النفر في اليوم الثاني والثالث ما لم يطلع الفجر من اليوم الثاني فاذا طلع الفجر لم يجز
له النفر وأما وقت الرمي من اليوم الثالث من أيام التشريق وهو اليوم الرابع من أيام الرمي فالوقت المستحب
له بعد الزوال ولورمى قبل الزوال يجوز في قول أبي حنيفة وفي قول أبي يوسف ومحمد لا يجوز واحتمل ما روى
عن جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم رمى الجمرة يوم النحر ضحى ورمى في بقية الايام بعد الزوال
وأوقات المناسك لا تعرف قياسا فدل ان وقته بعد الزوال ولان هذا يوم من أيام الرمي فكان وقت الرمي فيه
بعد الزوال كما يوم الثاني والثالث من أيام التشريق ولا يبي حنيفة ماروي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال اذا
افتتح النهار من آخر أيام التشريق جاز الرمي والظاهر انه قاله سماعا من النبي صلى الله عليه وسلم اذ هو باب
لا يدرك بالرأى والاجتهاد فصار اليوم الاخير من أيام التشريق مخصوصا من حديث جابر رضي الله عنه بهذا
الحديث أو يحتمل فله في اليوم الاخير على الاستحباب ولان له أن ينفر قبل الرمي ويترك الرمي في هذا اليوم
رأسا فاذا جاز له ترك الرمي أصلا فلا يجوز له الرمي قبل الزوال أولى والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما مكان الرمي في يوم النحر عند جمر العقبة وفي الايام الاخر عند ثلاثة مواضع عند الجمر
الاولى والوسطى والعقبة ويعتبر في ذلك كله مكان وقوع الجمره لان مكان الرمي حتى لو رماها من مكان بعيد
فوقعت الحصاة عند الجمره أبرأه وان لم تقع عنده لم تجزها الا اذا وقعت بقرب منها لان ما يقرب من ذلك المكان كان
في حكمه لكونه تبعاله والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما الكلام في عدد الجمار وقدرها وجنسها وما أخذها ومقدار ما رمى كل يوم عند كل موضع
وكيفية الرمي وما يسن في ذلك وما يستحب وما يكره فبأنى ان شاء الله تعالى في بيان سنن أفعال الحج والله أعلم
﴿فصل﴾ وأما بيان حكمه اذا تأخر عن وقته وأوقات فتنه اذا ترك من جمار يوم النحر حصاة أو حصتين أو ثلاثا الى
الغدقانه برمي مازك أو تصدق لكل حصاة نصف صاع من حنطة الا أن يبلغ قدر الطعام دما فينقص ماشاء ولا

يبلغ دما والاصل ان ما يجب في جميعه دم يجب في أقله صدقة لما نذر ان شاء الله تعالى وههنا ترك جميع الرمي
 الى القدحان عليه دم عند أي حنيفة فاذا ترك أقله نجب عليه الصدقة الا أن يبلغ دما لما نذر ان شاء الله تعالى الا كثر منها
 فعليه دم في قول أبي حنيفة لان في جميعه دم عنده فكذا في أكثره وعند أبي يوسف ومحمد لا يجب في جميعه دم فكذا
 في أكثره فان ترك رمي أحد الجمار الثلاث من اليوم الثاني فعليه صدقة لانه ترك أقل وظيفة اليوم وهو رمي
 سبع حصيات فكان عليه صدقة الى أن يصير المترك أكثر من نصف الوظيفة لان وظيفة كل يوم ثلاث جمار
 فكان رمي جرة منها أقلها ولو ترك الكل وهو الجمار الثلاث فيه لزمه عنده دم فيجب في أقلها الصدقة بخلاف اليوم
 الاول وهو يوم النحر اذا ترك الجرة فيه وهو سبع حصيات انه يلزمه دم عنده لان سبع حصيات كل
 وظيفة اليوم الاول فكان تركه بمنزلة ترك كل وظيفة اليوم الثاني والثالث وذلك احد وعشرون حصاة وترك ثلاث
 حصيات فيه بمنزلة ترك جرة تامة من اليوم الثاني والثالث وهي سبع حصيات فان ترك الرمي كله في سائر
 الايام الى آخر أيام الرمي وهو اليوم الرابع فانه يرميها فيه على الترتيب وعليه دم عنده وعندهما لادم عليه لما
 بينا ان الرمي مؤقت عنده وعندهما ليس بمؤقت ثم على قوله لا يلزمه الا دم واحد وان كان ترك وظيفة
 يوم واحد بانفراده بوجوب دما واحدا ومع ذلك لا يجب عليه لنا خيرا لكل الا دم واحد لان جنس الجنابة
 واحد يحظرها احرام واحد من جهة غير متقومة فيكفي ادم واحد كالأول حتى يرمي راسه انه يجب
 عليه دم واحد ولو حلق جميع راسه يلزمه دم واحد ايضا وكذلك لو طيب عضو واحدا وطيب أعضاء كلها
 أو لبس ثوبا واحدا أو لبس ثيابا كثيرة لا يلزمه في ذلك كله الا دم واحد كذا ههنا بخلاف ما اذا قتل
 صبورا انه يجب عليه لكل صيد جزاءه على حدة لان الجهة هناك متقومة فان ترك الكل حتى غربت الشمس
 من آخر أيام التشريق وهو آخر أيام الرمي يسقط عنه الرمي وعليه دم واحد في قولهم جميعا ماسة وط الرمي
 فلان الرمي عبادة مؤقتة والاصل في العبادات المؤقتة اذا فات وقتها ان تسقط وانما القضاء في بعض العبادات
 المؤقتة يجب بدليل مبتدأ ثم انما واجب ههناك لمعنى لا يوجد ههنا وهو ان القضاء صرف ماله الى ما عليه
 فيستدعي ان يكون جنس الفائت مشر وعاقبة وقت القضاء فيمكنه صرف ماله الى ما عليه وههنا لا يوجد في الرمي
 لانه ليس في غير ههنا الا بام رمي مشروع على هيئة مخصوصة ليصرف ماله الى ما عليه فتعذر القضاء فسقط
 ضرورة ونظير هذا اذا فاتته صلاة في أيام التشريق فقضاها في غيرها انه يقضيها بلا تكبير لانه ليس في وقت القضاء
 تكبير مشروع ليصرف ماله الى ما عليه فسقط أصلا كذا ههنا وأما وجوب الدم فلتركه الواجب عن وقته أما
 عند أبي حنيفة فظاهر لان رمي كل يوم مؤقت وعندهما ان لم يكن مؤقنا فهو مؤقت بايام الرمي فقد ترك
 الواجب عن وقته فان ترك الترتيب في اليوم الثاني فبدأ بجمرة العقبة فرماها ثم بالوسطى ثم بالثالثة على المسجد ثم
 ذكر ذلك في يومه فانه ينبغي ان يعيد الوسطى وجمرة العقبة وان لم يعدا جزاء ولا يعيد الجمرتين الا في إعادة الوسطى
 وجمرة العقبة فلتركه الترتيب فانه مسنون لان النبي صلى الله عليه وسلم رتب فاذا ترك المسنون تستحب
 الاعادة ولا يعيد الا في أوله لانه اذا اعاد الوسطى والعقبة صارت هي الاولى وان لم يعد الوسطى والعقبة أجزأه لان
 الرميان مما يجوز ان ينفرد بعضها من بعض بدليل ان يوم النحر يرمي فيه جمرة العقبة ولا يرمي غيرها
 من الجمار وفيما جازان ينفرد البعض من البعض لا يشترط فيه الترتيب كالوضوء بخلاف ترتيب السجدة على
 الطواف انه شرط لان السجدة لا يجوز ان ينفرد عن الطواف بحال فان رمي كل جرة بثلاث حصيات ثم ذكر ذلك
 فانه يبدأ في رمي الاولى بربع حصيات حتى يتم ذلك لان رمي تلك الجرة غير مرتب على غيره فيجب عليه ان
 يتم ذلك بربع حصيات ثم يعيد الوسطى بسبع حصيات لان قدر ما فعل حصل قبل الاولى فيعيد مراعاة
 للترتيب الا ترى انه لو فعل الكل يعيد فاذا رمي الثلاث أولى أن يعيد وكذلك جمرة العقبة فان كان قد رمي كل واحدة
 بربع حصيات فانه يرمي كل واحدة بثلاث ثلاث لان الاربع أكثر الرمي فيقوم مقام الكل فصار كانه رتب الثاني

على رمى كامل وكذا الثالث وان استقبل رمية فهو أفضل ليكون الرمي في الثلاث البواق على الوجه المسنون
وهو الترتيب ولو نقص حصة لا يدري من ايتهن نقصها اعد على كل واحدة منهن حصة اسقاطا للواجب
عن نفسه ييقين كمن ترك صلاة واحدة من الصلوات الخمس لا يدري ايها هي أنه بعيد خمس صلوات بخرج عن
العهد ييقين كذا هذا والله أعلم

فصل في احوال الخلق والتقصير والكلام فيه يقع في وجوبه وفي بيان مقدار الواجب وفي بيان زمانه ومكانه وفي
بيان حكمه اذا وجد وفي بيان حكم تأخره عن وقته وفعله في غير مكانه اما الاول فالخلق او التقصير واجب عندنا اذا
كان على رأسه شعر لا يتصلل بدونه وعندنا في ايسر الواجب ويتصلل من الحج بالرمي ومن العبرة بالسبي احتج
بما روى عن ابن عمر رضي الله عنه ان عمر رضي الله عنه خطب بعرفة وعلمهم امر الحج فقال لهم اذا جئتم مني
فمن رمى الجرة فقد حل له ما حرم على الحاج الا النساء والطيب حتى يطوف بالبيت ولنا قوله تعالى ثم ليقتضوا ثيابهم
وروي عن ابن عمر رضي الله عنه ان الثفت حلاق الشعر ولبس الثياب وما يتبع ذلك وهو قول أهل التأويل انه
حلق الرأس وقص الاظافر والشارب ولان الثفت في اللغة الوسخ يقال امرأة ثفتة اذا كانت خبيثة الرائحة وقوله
تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين
قبيل في بعض وجوه التأويل ان قوله لتدخلن خبر بصيغته ومعناه الامر أي ادخلوا المسجد الحرام ان شاء الله
آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين فيقتضي وجوب الدخول بصفة الخلق او التقصير لان مطلق الامر لوجوب العمل
والاستثناء على هذا التأويل يرجع الى قوله آمنين أي ان شاء الله ان تأمنوا وتدخلو وان شاء لا تأمنوا لا تدخلونه
وان كانت الآية على الاخبار والوعد على ما يقتضيه ظاهر الصيغة فلا بد وان يكون الخبر به على ما أخبر به وهو
دخولهم محلقين ومقصرين وذلك متعلق باختبارهم وقد يوجد وقد لا يوجد فلا بد من الدخول ليكون
الوجوب حاملا لهم على التحصيل فيوجد الخبر به ظاهرا وغالبا بالاستثناء على هذا التأويل يكون على طريق
التبني والتبرك باسم الله تعالى أو يرجع الى دخول بعضهم دون بعض لجواز ان يموت البعض أو يمنع بمنع فيعمل
عليه لئلا يؤدي الى الخلف في الخبر وقوله محلقين رؤسكم ومقصرين أي بعضكم محلقين وبعضكم مقصرين
لاجماعنا على انه لا يجمع بين الخلق والتقصير فدل ان الخلق او التقصير واجب لكن الخلق أفضل لانه روي أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا للمحلقين ثلاثا وللمقصرين مرة واحدة فقال اللهم اغفر للمحلقين فقيل له
والمقصرين فقال اللهم اغفر للمحلقين فقيل له والمقصرين فقال اللهم اغفر للمحلقين والمقصرين ولأن في
الخلق تقصيرا وزيادة ولا خلق في التقصير أصلا فكان الخلق أفضل وأما حديث عمر رضي الله عنه فيضهر
فيه الخلق او التقصير بمعناه فنرى الجرة وحلق أو قصر فقد حل ويجب حمله على هذا ليكون موافقا
للكتاب هذا اذا كان على رأسه شعر فاما اذا لم يكن أجرى المومسي على رأسه لما روي عن ابن عمر أنه قال
من جاءه يوم النحر ولم يكن على رأسه شعر أجرى المومسي على رأسه والنسب روي رواه فروقا الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم ولانه اذا عجزوا عن تحقيق الخلق فلم يعجزوا عن التثنية بالخالفين وقد قال النبي صلى الله عليه
وسلم من تشبه بقوم فهو منهم فان خلق رأسه بالنورة أجزأه والمومسي أفضل اما الجواز فلحصول المقصود وهو إزالة
الشعر وأما أفضلية الخلق بالمومسي فلقوله تعالى محلقين رؤسكم واطلاق اسم الخلق يقع على الخلق بالمومسي وكذا
النبي صلى الله عليه وسلم خلق بالمومسي وكان يختار من الاعمال أفضلها وهذا اذا لم يكن محصرا فاما المحصر فلا خلق
عليه في قول أبي حنيفة ومحمد وفي قول أبي يوسف عليه الخلق وسنذكر المسئلة ان شاء الله تعالى في بيان أحكام
الاحصار ولو وجب عليه الخلق او التقصير ففضل رأسه بالخطمي مقام الخلق لا يقوم مقامه وعليه الدم لفسل رأسه
بالخطمي في قول أبي حنيفة وفي قول أبي يوسف ومحمد لادم عليه ذكر الطحاوي الخلاف وقال الجصاص
لا أعرف فيه خلافا والصحيح انه يلزمه الدم لان الخلق او التقصير واجب لما ذكرنا فلا يقع التحلل الا باحدهما ولم

بوجد فكان احرامه باقيا فاذا غسل رأسه بالخطمي فقد أزال النفث في حال قيام الاحرام فيلزمه الدم والله أعلم
 ولا حلق على المرأة لما روى عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ليس على النساء
 حلق وانما عليهن تقصير وروى ما نشهه رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم انه منى المرأة ان يحلق رأسها ولا ان
 الحلق في النساء مثله ولهذا تمفعله واحدة من نساء رسول الله صلى الله عليه وسلم وانكتهما تقصير فتأخذ من أطراف
 شعرها قدر أعملة لما روى عن عمر رضي الله عنه انه سئل فقيل له كم تقصر المرأة فقال مثل هذه وأشار الى أعملته وليس
 على الحاج اذا حلق ان يأخذ من لحيته شيئا وقال الشافعي اذا حلق ينبغي ان يأخذ من لحيته شيئا لله تعالى وهذا
 ليس بشيء لان الواجب حلق الرأس بالنص الذي تلونا ولان حلق اللحية من باب المثلة لان الله تعالى زين الرجال
 باللعى والنساء بالذوائب على ما روى في الحديث ان الله تعالى ملائكة تسببهم سبعان من زين الرجال باللعى
 والنساء بالذوائب ولان ذلك تشبه بالنصارى فيكره

فصل في ما مقرر الواجب فاما الحلق فالأفضل حلق جميع الرأس لقوله عز وجل محلقين رؤسكم والرأس اسم
 للجميع وكذا روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حلق جميع رأسه فانه روى انه رمى ثم ذبح ثم دعا بالخلق
 فأشار الى شقه الأيمن فحلقه وفرق شعره بين الناس ثم أشار الى الأيسر فحلقه وأعطاه لام سليم وروى أنه قال صلى الله
 عليه وسلم أول نسكنا في يومنا هذا الرمي ثم الذبح ثم الحلق والحلق المطلق يقع على حلق جميع الرأس ولو حلق بعض
 الرأس فان حلق أقل من الربع لم يجزه وان حلق ربع الرأس أجزأه ويكره اما الجواز فلان ربع الرأس يقوم مقام
 كله في القرب المتعلقة بالرأس كسح ربع الرأس في باب الوضوء واما الكراهة فلان المسنون هو حلق جميع الرأس
 لما ذكرنا وترك المسنون مكروه واما التقصير فالتقصير فيه بالاعملة لما روي بنا من حديث عمر رضي الله عنه
 لكن أصحنا فالواجب ان يزيد في التقصير على قدر الاعملة لان الواجب هذا القدر من اطراف جميع الشعر
 واطراف جميع الشعر لا يتساوى طولها عادة بل تتفاوت فلو قصر قدر الاعملة لا يصير مستوفيا قدر الاعملة من
 جميع الشعر بل من بعضه فوجب ان يزيد عليه حتى يستيقن باسنيغاه قدر الواجب فيخرج عن العهدة بيقين

فصل في ما بيان زمانه ومكانه أيام النحر ومكانه الحرم وهذا قول أبي حنيفة ان الحلق يختص بالزمان
 والمكان وقال أبو يوسف لا يختص بالزمان ولا بالمكان وقال محمد يختص بالمكان لا بالزمان وقال زفر
 يختص بالزمان لا بالمكان حتى لو أخرج الحلق عن أيام النحر أو حلق خارج الحرم يجب عليه الدم في قول أبي
 حنيفة وعند أبي يوسف لا دم عليه فيها جميعا وعند محمد يجب عليه الدم في المكان ولا يجب في الزمان
 وعند زفر يجب في الزمان ولا يجب في المكان اخرج زفر بما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حلق عام
 الحديبية وأمر أصحابه بالحلق وحديبية من الحل فلا يختص بالمكان وهو الحرم لما جاز في غيره ولو كان كذلك
 لما فعل بنفسه ولما أمر أصحابه فدل ان الحلق لا يختص بجوازه بالمكان وهو الحرم وهذا أيضا حجة أبي
 يوسف في المكان ولأن يوسف ومحمد في انه لا يختص بزمان ما روى أن رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه
 وسلم فقال حلفت قبل ان ذبح فقال صلى الله عليه وسلم اذبح ولا حرج وجاءه آخر فقال ذبحت قبل ان ارمي فقال
 ارم ولا حرج فاسئل في ذلك اليوم عن تقديم نكح وتأخير الا قال افعل ولا حرج ولأبي حنيفة انه صلى الله عليه
 وسلم حلق في أيام النحر في الحرم فصار فعله بيانا للمطلق الكتاب ويجب عليه بتأخير دم عنده لان تأخير الواجب
 بمنزلة الترتيب في حق وجوب الجبار لما ذكرنا في طواف الزيارة واما حديث الحديبية فقد ذكرنا ان الحديبية بعضها
 من الحل وبعضها من الحرم فيحتمل انهم حلقوا في الحرم فلا يكون حجة مع الاحتمال مع ما روى أن النبي صلى
 الله عليه وسلم كان نزل بالحديبية في الحل وكان يصلى في الحرم فالظاهر انه لم يحلق في الحل وله سبيل الحلق في الحرم
 واما الحديث الآخر فنقول بموجبه انه لا حرج في التأخير عن المكان والزمان وهو الاثم لكن انتفاء الاثم لا يوجب
 انتفاء الكفارة كقبي كقار الحلق عند الاذى وكفارة قتل الخطا ولو لم يحلق حتى خرج من الحرم ثم عاد الى الحرم

طلق أو قصر فلا دم عليه لوجود الشرط على قول من يجعل المكان شرطاً

فصل وأما حكم الحلق فحكمه حصول الصلح وهو صبره حتى لا يباح له جميع ما حظر عليه الاحرام الا النساء وهذا قول أصحابنا وقال مالك الا النساء والطيب وقال الليث الا النساء والصيد وقال الشافعي يحل له بالحلق الوطء في بادون الفرج والمباشرة واحتج مالك بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا حلقتم فقد حل لكم كل شيء الا النساء والطيب والصحيح قولنا لما روى عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من رمى ثم ذبح ثم حلق فقد حل له كل شيء الا النساء والحديث حجة على الكل لان النبي صلى الله عليه وسلم أخبر أنه حل له كل شيء واستثنى النساء فبقي الطيب والصيد داخلين تحت نص المستثنى منه وهو احوال ما سوى النساء وخرج الوطء في بادون الفرج والمباشرة عن الاحلال بنص الاستثناء وأما حديث عمر فقد قيل انه لما بلغ عائشة رضي الله تعالى عنها قالت يغفر الله لهذا الشيخ لقد طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين حلق **فصل** وأما حكم تأخيره عن زمانه ومكانه فوجوب الدم عند أبي حنيفة وأبو يوسف خالفه في الزمان والمكان ومحمد واقفه في المكان لاني الزمان لاني المكان على ما ذكرنا والله أعلم

فصل وأما طواف الصدر فالكلام فيه يقع في مواضع في بيان وجوبه وفي بيان شرائطه وفي بيان قدره وكيفيته وما يسن له أن يشعله بعد فراغه منه وفي بيان وقته وفي بيان مكانه وحكمه اذا تقرو ولم يطف أما الاول فتطواف الصدر واجب عندنا وقال الشافعي سنة وجه قوله مبني على أنه لا يفرق بين الفرض والواجب وليس بفرض بالاجماع فلا يكون واجبا لكنه سنة لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم اياه على المواظبة وانه دليل السنة ثم دليل عدم الوجوب انا أجمعنا على أنه لا يجب على الحائض والنفساء ولو كان واجبا لوجب عليهما كطواف الزيارة ونحن نفرق بين الفرض والواجب على ما عرف ودليل الوجوب ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من حج هذا البيت فليكن آخر عهده به الطواف ومطلق الامر لوجوب العمل الا أن الحائض خصت عن هذا العموم بدليل وهو ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص للنساء الحيض ترك طواف الصدر لعذر الحيض ولم يأمرهن بأقامته حتى آخر مقامه وهو الدم وهذا أصل عندنا في كل شيء جاز تركه لعذرانه لا يجب بتركه من المذور كفارة والله أعلم

فصل وأما شرائطه فبعضها شرائط الوجوب وبعضها شرائط الجواز أما شرائط الوجوب فثلاث ان يكون من أهل الآفاق فليس على أهل مكة ولا من كان منزله داخل المواقيت الى مكة طواف الصدر اذا حجوا لان هذا الطواف انما واجب توديع البيت ولهذا يسمى طواف الوداع وسمى طواف الصدر لوجوده عند صدور الحجاج ورجوعهم الى وطنهم وهذا لا يوجد في أهل مكة لانهم في وطنهم وأهل داخل المواقيت في حكم أهل مكة فلا يجب عليهم كالأجيب على أهل مكة وقال أبو يوسف أحب الي أن يطوف المكي طواف الصدر لانه وضع تخم أفعال الحج وهذا المعنى يوجد في أهل مكة ولو نوى الآفاق في الإقامة بمكة أبدا بان توطن بها واتخذها دارا فهذا لا يخلو من أحد وجهين اما ان نوى الإقامة بها قبل ان يجعل النفر الاول واما ان نوى بعد ما حل النفر الاول فان نوى الإقامة قبل ان يجعل النفر الاول سقط عنه طواف الصدر أي لا يجب عليه بالاجماع وان نوى بعد ما حل النفر الاول لا يسقط وعليه طواف الصدر في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف يسقط عنه الا اذا كان شرع فيه ووجه قوله انه لما نوى الإقامة صار كواحد من أهل مكة وليس على أهل مكة طواف الصدر الا اذا شرع فيه لانه واجب عليه بالشرع فلا يجوز له تركه بل يجب عليه المضي فيه ووجه قول أبي حنيفة انه اذا حل له النفر فقد وجب عليه الطواف لدخول وقته الا انه مرتب على طواف الزيارة كالوتر مع العشاء فنية الإقامة بعد ذلك لا تعمل كما اذا نوى الإقامة بعد خروج وقت الصلاة ومنها الطهارة من الحيض والنفاس فلا يجب على الحائض والنفساء حتى لا يجب عليهما الدم بالترك لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للحيض ترك هذا الطواف

لا الى بدل فدل أنه غير واجب عليهن اذ لو كان واجبا لما جاز تركه لا الى بدل وهو الدم فاما الطهارة عن الحدث والجنابة فليست بشرط الوجوب ويجب على المحدث والجنب لانه يمكنهما ازالة الحدث والجنابة فلم يكن ذلك عذرا والله أعلم

فصل وأما شرط جوازها فمنها النية لانه عبادة فلا بد له من النية فاما تعيين النية فليس بشرط حتى لو طاف بعد طواف الزيارة لا يعين شيئا ونوى تطوعا كان للصدر لان الوقت تعيين له فتصرف مطلق النية اليه كافي صوم رمضان ومنها ان يكون بعد طواف الزيارة حتى اذا نفر في النفر الاول فطاف طوافا لا ينوي شيئا أو نوى تطوعا أو الصدر يقع عن الزيارة لاعن الصدر لان الوقت له طواف وطواف الصدر مرتب عليه فاما النفر على فور الطواف فليس من شرائط جوازها حتى لو طاف للصدر ثم تشاغل بمكة بعده لا يجب عليه طواف آخر فان قيل أليس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من حج هذا البيت فليكن آخر عهده به الطواف فقد أمر ان يكون آخر عهده الطواف بالبيت ولما تشاغل بعده لم يقع الطواف آخر عهده به فيجب ان لا يجوز ان اذ لم يأت بالمأمور به فالجواب ان المراد منه آخر عهده بالبيت نسكا لا اقامة والطواف آخر مناسكه بالبيت وان تشاغل بغيره وروى عن أبي حنيفة انه قال اذا طاف للصدر ثم أقام الى المشاء فاحب الي ان يطوف طوافا آخر لئلا يحول بين طوافه وبين نفره محائل وكذا الطهارة عن الحدث والجنابة ليست بشرط لجوازها فيجوز طوافه اذا كان محدثا أو جنبا أو يعتد به والافضل ان يعيد طاهرا فان لم يعد جاز وعليه شاة ان كان جنبا لان النقص كثير فيجب بالشاة كالوزنك أكثر الاشواط وان كان محدثا فغيره واثنان عن أبي حنيفة في رواية عليه صدقة وهي الرواية الصحيحة وهو قول أبي يوسف ومحمد لان النقص يسير فصاركشوط أو شوطين وفي رواية عليه شاة لانه طواف واجب فاشبه طواف الزيارة وكذا ستر عورته ليس بشرط للجواز حتى لو طاف مكشوف العورة قدر ما لا تجوز به الصلاة جاز ولكن يجب عليه الدم وكذا الطهارة عن النجاسة الا انه يكره ولا شيء عليه والفرق ما ذكرنا في طواف الزيارة والله أعلم

فصل وأما قدره وكيفيته فمثل سائر الاطوفة ونذكر السنن التي تتعلق به في بيان سنن الحج ان شاء الله تعالى

فصل وأما وقته فقد روى عن أبي حنيفة انه قال ينبغي للانسان اذا أراد السفر ان يطرف طواف الصدر حين يريد ان ينفر وهذا بيان الوقت المستحب لا بيان أصل الوقت ويجوز في أيام النحر وبعدها ويكون أداءه لاقضاء حتى لو طاف طواف الصدر ثم أطال الاقامة بمكة ولم ينو الاقامة بها ولم يتصد لها اذ ارجاز طوافه وان أقام سنة بعد الطواف الا ان الافضل ان يكون طوافه عند الصدر لما قلنا ولا يلزمه شيء بالتأخير عن أيام النحر بالاجماع

فصل وأما مكانه فغول البيت لا يجوز الا به لقول النبي صلى الله عليه وسلم من حج هذا البيت فليكن آخر عهده به الطواف والطواف بالبيت هو الطواف حوله فان تقرو لم يطف يجب عليه ان يرجع ويطوف مالم يجاوز الميقات لانه ترك طوافا واجبا وأمكنه ان يأتي به من غير الحاجة الى تجديدا للاحرام فيجب عليه ان يرجع ويأتي به وان جاوز الميقات لا يجب عليه الرجوع لانه لا يمكنه الرجوع الا بالتزام عمرة بالتزام احرامها ثم اذا أراد ان يمضي وعليه دم وان أراد ان يرجع أحرم بعمرة ثم يرجع واذا رجع بتدنى بطواف العمرة ثم بطواف الصدر ولا شيء عليه لتأخيره عن مكانه وقالوا الاولى ان لا يرجع ويرتق دما مكان الطواف لان هذا انفع للفقراء وأيسر عليه لما فيه من دفع مشقة السفر وضرب التزام الاحرام والله أعلم

فصل وأما بيان سنن الحج وبيان الترتيب في أفعاله من الفرائض والواجبات والسنن فنقول وبالله التوفيق اذا أراد ان يحرم اغتسل أو توشأ والغسل أفضل لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغ ذا الحليفة اغتسل لاحرامه وسواء كان رجلا أو امرأة والمرأة طاهرة عن الحيض والنفاس أو حائض أو نفساء لان المقصود من اقامة هذه السنة النظافة فيستوى فيها الرجل والمرأة وحال طهر المرأة وحيضها ونفاسها والدليل عليه أيضا ما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما نزل تحت الشجرة في بيعة الرضوان أنه أبو بكر الصديق رضي الله عنه وقال

له ان اسماء قد نفست وكانت ولدت محمد بن أبي بكر رضى الله عنه فقال له النبي صلى الله عليه وسلم مرها فتغسل
وتصوم بالحج وكذا روى أن عائشة رضى الله عنها حاضت فامرها بالاجتسال والاهلال بالحج والامر بالاجتسال
في الحديتين على وجه الاستحباب دون الايجاب لان الاجتسال عن الحيض والنفاس لا يجب حال قيام الحيض
والنفاس وانما كان الاجتسال أفضل لان النبي صلى الله عليه وسلم اختاره على الوضوء لاجرامه وكان يختار من
الاعمال أفضلها وكذا أمر به عائشة واسماء رضى الله عنهما ولأن معنى النظافة فيه أتم وأوفر ويلبس ثوبين
ازار اورداً لانه روى أن النبي صلى الله عليه وسلم لبس ثوبين ازار اورداً ولأن المحرم ممنوع عن لبس الخيط ولا بد
من ستر العورة وما يتقى به الحر والبرد وهذه المعاني تحصل بازار اورداً جديدين كانا أو غسيلين لان المقصود
يحصل بكل واحد منهما الا ان الجديد أفضل لانه أنظف وينبغي لولى من أحرم من الصبيان العقلاء ان يجردوا
و يلبسه ثوبين ازار اورداً لان الصبي في مراعاة السن كالبالغ ويدهن باى دهن شاء وبتطيب باى طيب شاء
سواء كان طيباً تبقى عينه بعد الاحرام أو لا تبقى في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وهو قول محمد وألانهم رجوع وقال
يكروه ان يتطيب بطيب تبقى عينه بعد الاحرام وكفى عن محمد في سبب رجوعه انه قال كنت لا أرى به بأس حتى
رأيت قوماً أحضروا طيباً كثيراً رأيت أمر اشبهوا فكرهته وهو قول مالك اخرج محمد بن عمار روى أن النبي صلى الله
عليه وسلم قال للاعرابي اغسل عند هذا الخوف وروى عن عمرو عثمان رضى الله عنهما انهما كره ذلك ولأنه
اذا بقي عينه ينتقل من الموضع الذى طيبه الى موضع آخر فيصير كأنه طيب ذلك الموضع ابتداءً بعد الاحرام ولا يبي
حنيفة وأبي يوسف ما روى عن عائشة رضى الله عنهما قالت طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم لاجرامه حين
أحرم ولا حلاله حين أحل قبل ان يطوف بالبيت ولقد رأيت وبيص الطيب في مفارق رسول الله صلى الله عليه
وسلم بعد احرامه ومعلوم ان وبيص الطيب انما يتبين مع بقاء عينه فدل أن الطيب كان بحيث تبقى عينه بعد
الاحرام ولان التطيب بعد حصول مباحاتى الابتداء لحصوله في غير حال الاحرام والبقاء على التطيب لا يسمى
تطيباً فلا يكره كما اذا حلق رأسه ثم أحرم وأما حديث الاعرابى فهو محمول على ما اذا كان عليه ثوب من عفر
والرجل يمنع من المزعفر في غير حال الاحرام فى حال الاحرام أولى حملناه على هذا فوفى قايين الحديتين بقدر
الامكان وأما حديث عمرو عثمان فقد روى عن ابن عمرو وعائشة رضى الله عنهما بخلافه فوقع التعارض فسقط
الاحتجاج بقولهما وما ذكر من معنى الانتقال الى مكان آخر غير سديد لان اعتباره بموجب الجزاء لو انتقل وليس
كذلك بالاجماع ولو ابتداءً الطيب بعد الاحرام فوجب عليه الكفارة فكفروا ببقائه هل يلزمه كفارة أخرى
يبقاء الطيب عليه اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يلزمه كفارة أخرى لان ابتداء الاحرام كان محظوراً لوجوده
فى حال الاحرام فكذا البقاء عليه بخلاف المسئلة الاولى وقال بعضهم لا يلزمه كفارة أخرى لان حكم الابتداء قد
سقط عنه بالكفارة والبقاء على الطيب لا يوجب الكفارة كفى المسئلة الاولى ثم صلى ركعتين ما روى عن النبي صلى
الله عليه وسلم انه قال أنا فى آت من ربي وأنا بالعقيق وقال لى صل فى هذا الوادى المبارك ركعتين وقل لبيد بعمره
وحجة لانه كان قارناً بنوى الاحرام ويستحب له ان يتكلم بلسانه ما نوى بقلبه فيقول اذا أراد ان يحرم بالحج
اللهم انى أرى بالحج فيسر لى وتقبله منى واذا أراد ان يحرم بالعمرة يقول اللهم انى أرى بالعمرة فيسر لى وتقبلها
منى واذا أراد القران يقول اللهم انى أرى بالعمرة والحج فيسر لى وتقبلها منى لان الحج عبادة عظيمة فيها كلفة
ومشقة شديدة فيستحب الدعاء بالتيسير والتسهيل وبالقبول بعد التخصيل اذ لا كل عبادة تقبل الا ترى ان
ابراهيم واسماعيل عليهما الصلاة والسلام لما نبيا البيت على الوجه الذى أمر ابينا ناه سالار بهما قبول ما فعلا فقالا
ربنا تقبل منا انك أنت السميع العليم ويستحب ان يذ كالحج والعمرة أوهما فى اهلاله ويقدم العمرة على الحج
فى الذكرا اذا أهل بهما فيقول لبيد بعمره وحجة لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أنا فى آت من
ربي وأنا بالعقيق فقال صل فى هذا الوادى المبارك ركعتين وقل لبيد بعمره وحجة وانما يقدم العمرة على الحج فى الذكر

لان النبي صلى الله عليه وسلم أمر ان يقول كذلك ولان العمرة تقدم على الحج في الفعل فكذا في الذكركم ثم لم يلبى في دبر
 كل صلاة وهو الافضل عندنا وقال الشافعي الافضل ان يلبى بعد ما استوى على راحلته وقال مالك بعد ما استوى
 على البيداء وانما اختلفوا فيه لاختلاف الرواية في أول تلبية النبي صلى الله عليه وسلم روى عن ابن عباس رضي
 الله عنه انه لبي دبر صلواته وروى عن ابن عمر رضي الله عنه انه لبي حين ما استوى على راحلته وروى جابر بن
 عبد الله رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم لبي حين استوى على البيداء وأصحابنا أخذوا برواية ابن عباس رضي
 الله عنه لانها محكمة في الدلالة على الأولية ورواية ابن عمر وجابر رضي الله عنهم محتملة لجواز ان ابن عمر رضي الله
 عنه لم يشهد تلبية النبي صلى الله عليه وسلم دبر الصلاة وانما شهد تليته حال استوائه على الراحلة فظن ان ذلك
 أول تليته فروى ما رأى وجابر لم يرتليته الا عند استوائه على البيداء فظن أنه أول تليته فروى ما رأى والدليل
 على صحة هذا التأويل ما روى عن سعيد بن جبير انه قال قلت لابن عباس كيف اختلف أصحاب رسول الله صلى الله
 عليه وسلم في اهلاله فقال انا أعلم بذلك صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسجد ذي الحليفة ركعتين وأهل
 بالحج وكانت ناقته مسرجة على باب المسجد وابن عمر عندها قرآءة قوم فقالوا أهل عقيب الصلاة ثم استوى على
 راحلته وأهل فكان الناس يأتونه راسا لا قدره قوم فقالوا انما أهل حين استوى على راحلته ثم ارتفع على البيداء
 فاهل فادركه قوم فقالوا انما أهل حين ارتفع على البيداء وإيم الله لقد أوجب في مصلاه ويكثر التلبية بعد ذلك في
 أدبار الصلوات فرائض كانت أو توافل وذكر الطحاوي انه يكثر في أدبار المكتوبات دون التوافل والفوائت وأجراها
 مجرى التكبير في أيام التشريق والمذكور في ظاهر الرواية في أدبار الصلوات عامان غير تخصيص ولان فضيلة
 التلبية عقيب الصلاة لانصاهما بالصلاة التي هي ذكر الله عز وجل اذا الصلاة من أولها الى آخرها ذكر الله تعالى
 وهذا يوجد في التلبية عقيب كل صلاة وكما عاشر فلو كما هبط واديا وكما التي ركبا وكما استيقظ من منامه وبالا مهابر
 لما روى ان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا كانوا يفعلون ويرفع صوته بالتلبية لما روى عن النبي صلى الله
 عليه وسلم انه قال أفضل الحج العج والتج والهج هو رفع الصوت بالتلبية والتج هو سيلان الدم وعن خالد بن
 السائب الانصاري عن أبيه رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أتاني جبريل وأمرني ان أمر أصحابي
 ومن معي ان يرفعوا أصواتهم بالتلبية فأنهم شعائر الحج أمر برفع الصوت في التلبية وأشار الى المعنى وهو انهم
 شعائر الحج والسبيل في اذكاره من شعائر الحج اشهارها واطهارها كالاذان ونحوه والسنة ان ياتي بتلبية رسول
 الله صلى الله عليه وسلم وهي ان يقول لبيد اللهم لبيد لبيد لا شريك لك لبيد ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك
 لك كذا روى عن ابن مسعود وابن عمر هذه اللفاظ في تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم فالسنة ان ياتي بها ولا
 ينقص شيئا منها وان زاد عليها فهو متحب عندنا وعند الشافعي لا يزيد عليها كما لا ينقص منها وهذا غير سديد لانه
 لو نقص منها ترك شيئا من السنة ولو زاد عليها فقد أتى بالسنة وزيادة والدليل عليه ما روى عن جماعة من الصحابة
 رضي الله عنهم انهم كانوا يزدون على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ابن مسعود رضي الله تعالى عنه
 يزيد لبيد عددا والتراب لبيد لبيد ذالمعارج لبيد لبيد اله الحق لبيد وكان ابن عمر يزيد لبيد وسعديد والخبر
 كله يزيد لبيد والرغبا البت وروى والعمل والرغبا البت ولان هذا من باب الحمد لله تعالى والثناء عليه فالزيادة
 عليه تكون مستحبة لا مكروهة ثم اختلفت الرواية في تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذه الكلمة وهي
 قوله لبيد ان الحمد والنعمة لك وبت بالاكسر والفتح والاكسر أصح وهكذا ذكر محمد في الاصل ان الافضل
 ان يقول بالاكسر وانما كان كذلك لان معنى الفتح فيها يكون على التفسير والتعليل أي ألبى بان الحمد لك
 أو ألبى لان الحمد لك أي لاجل ان الحمد لك واذا كسرتها صار ما بعدها ثناء وذكرا مبتدأ لنفسها ولا تعليل
 فكان أبلغ في الذكرو والثناء فكان أفضل واذا قدم مكة فلا يضره ليلادخلها ونهارا لما روى أن النبي صلى الله عليه
 وسلم دخلها نهارا وروى أنه دخلها ليلا وكذا روى عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها دخلت ليلا وروى أن

الحسن والحسين رضي الله تعالى عنهما دخلا ليللا وماروي عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه نهى عن دخول مكة ليلافه ومحمول على نهى الشفقة مخافة البرقة كذا أوله إبراهيم النخعي ولأنه إذا دخل ليللا يعرف موضع النزول فلا بدري أين ينزل وبعين أنزل في غيره وضع النزول فيتأذى به ويدخل المسجد الحرام والافضل أن يدخل من باب بني شيبه ويقول اللهم افتح لي أبواب رحمتك وأعدني من الشيطان الرجيم وإذا وقع نظره على البيت يقول ويحني سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر اللهم هذا بيتك عظمته وشرفه وكرمه فزده تعظيما وتشريفا وتكريما وما يسد أبواب الحجر الأسود فإذا استقبله كبر ورفع يديه كبر فرفعهما في الصلاة لكن حذو منكبهم لماروي عن مكحول أن النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل المسجد بدأ بالحجر الأسود فاستقبله وكبر وهلل وروينا عن النبي صلى الله عليه وسلم في كتاب الصلاة أنه قال لا ترفع الأيدي إلا في صبح مواطن وذكر من جعلتها عند استلام الحجر الأسود ثم رسلهم أو يستلم الحجران أمكنه ذلك من غير أن يؤذى أحدا والافضل أن يقبله لماروي أن عمر رضي الله تعالى عنه التزمه وقبله وقال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بن حنينا وروى أنه قال والله ما أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك وفي رواية أخرى قال لولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلم ما استلمت ثم استلمه وعن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استقبل الحجر فاستلمه ثم وضع شفتيه عليه فبكي طويلا ثم التفت فاذا هو بعمر يبكي فقال له ما يبكيك فقال يا رسول الله رأيتك تبكي فبكت لي كأنك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ههنا تسكب العبرات وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع على بعير يستلم الركن عمحين ثم برد إلى فيه وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لي من الحج يوم النيام وله عينان يبصر بهما وأذنان يسمع بهما ولسان ينطق به فيشهد لمن استلمه بالحق وروى أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يستلمون الحجر ثم يقبلونه فيلترمه ويقبله إن أمكنه ذلك من غير أن يؤذى أحدا لماروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لعمر يا أبا حفص انك رجل قوي وانك تؤذى الضعيف فإذا وجدت مسلكا فاستلم والافدع وكبر وهلل ولأن الاستلام سنة وايداء السلم حرام وترك الحرام أولى من الاتيان بالسنة وإذا لم يمكنه ذلك من غير أن يؤذى استقبله وكبر وهلل وحمد الله وأتى عليه وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم كما صلى عليه في الصلاة ولم يذكر عن أصحابنا فيه دعاء بعينه لأن الدعوات لا تحصى وعن مجاهد أنه كان يقول إذا أتيت الركن فقل اللهم اني أسألك اجابة دعوتك واتباع رضوانك واتباع سنة نبيك وعن عطاء رضي الله تعالى عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا مر بالحجر الأسود قال أعوذ برب هذا الحجر من الدين والقر وضيق الصدر وعذاب القبر ولا يقطع التلبية عند استلام الحجر ويقطعها في العمرة لما نذ كر ان شاء الله ثم يفتح الطواف وهذا الطواف يسمى طواف اللقاة وطواف التحية وطواف أول عهد بالبيت وانه سنة عند عامة العلماء وقال مالك انه فرض واحتج بظاهر قوله عز وجل وليطوفوا بالبيت العتيق أمر بالطواف بالبيت فدل على الوجوب والفرضية وانما أنه لا يجب على أهل مكة بالاجماع ولو كان ركنا لوجب عليهم لأن الأركان لا تختلف بين أهل مكة وغيرهم كطواف الزيارة فلما لا يجب على أهل مكة دل أنه ليس بركن والمراد من الآية طواف الزيارة لاجماع أهل التفسير ولأنه مناطب الكل بالطواف بالبيت وطواف الزيارة هو الذي يجب على الكل فأما طواف اللقاة فإنه لا يجب على أهل مكة دل على أن المراد هو طواف الزيارة وكذا سابق الآية دليل عليه لانه أمرنا بذيح الهدايا بقوله عز وجل ليدكروا اسم الله في أيام معاومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام وأمر بقضاء التفت وهو الحلق والطواف بالبيت عقب ذبح الهدى لأن كلمة ثم للترتيب مع التعقيب فيقتضى أن يكون الحلق والطواف مرتبين على المنع والتنجيح يختص بإيام النحر لا يجوز قبلها فكذا الحلق والطواف وهو طواف الزيارة فأما طواف اللقاة فإنه يكون سابقا على أيام

النحر فثبت أن المراد من الآية الكريمة طواف الزيارة وبه نقول انه ركن واذا افتتح الطواف بأخذ من عينه
 مما يلي الباب فيطوف بالبيت سبعة أشواط يرمل في الثلاثة الأولى ويمشي على هيئته في الأربعة الباقية
 والأصل فيه ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنها ستلم الحجر ثم أخذ من عينه مما يلي الباب فطاف
 بالبيت سبعة أشواط وأما الرمل فالأصل فيه أن كل طواف بعده سعى فمن سنه الاضطباع والرمل في الثلاثة
 الأشواط الأولى منه وكل طواف ليس بعده سعى فلا رمل فيه وهذا قول عامة الصحابة رضي الله تعالى عنهم إلا
 ما حكى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن الرمل في الطواف ليس بسنة وجه قولهما أن النبي صلى الله عليه
 وسلم اغار رمل وتذب أصحابه اليه لظهار الجلد للمشركين وابتداء القوة لهم من أنفسهم فإنه روى أنه دخل رسول
 الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه مكة وكفار قريش قد صفت عند دار الندوة ينظرون اليهم ويستضعفونهم
 ويقولون أوهنتهم حتى يثرب فلما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد اضطبع بردائه ورمل ثم قال رحم
 الله امرأ أبدي من نفسه جادا وروى أنه صلى الله عليه وسلم قال رحم الله امرأ أراهم اليوم من نفسه قوة وذلك
 المعنى قد زال فلم يبق الرمل سنة لكننا نقول الرواية عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لا تكاد تصح لانه قد صح
 أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رمل بعد فتح مكة وروى عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنه قال كان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم إذا طاف بالبيت الطواف الأول خب ثلاثا ومشى أربعا وكذا أصحابه رضي الله تعالى عنهم بعده
 رملوا وكذا المسلمون إلى يومنا هذا فصار الرمل سنة متواترة فاما ان يقال ان أول الرمل كان لذلك السبب وهو اظهار
 الجلادة وابتداء القوة للكفرة ثم زال ذلك السبب وبقيت سنة الرمل على الأصل المعهود ان بقاء السبب ليس بشرط
 لبقاء الحكم كالبيع والنكاح وغيرهما واما ان يقال لما رمل النبي صلى الله عليه وسلم بعد زوال ذلك السبب صار
 الرمل سنة مبتدأة فنتبع النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك وان كان لا نعقل معناه وإلى هذا أشار عمر رضي الله تعالى
 عنه حين رمل في الطواف وقال مالي أهر كنتي وليس ههنا أحد رأيت له لكن اتبع رسول الله صلى الله عليه وسلم
 أو قال لكن أفعال ما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ويرمل من الحجر إلى الحجر وهذا قول عامة العلماء وقال
 سعيد بن جبير وعطاء ومجاهد وطاوس رضي الله تعالى عنهم لا يرمل بين الركن اليماني وبين الحجر الأسود واما
 يرمل من الجانب الآخر وجه قولهم ان الرمل في الأصل كان لظهار الجلادة للمشركين والمشركون انما كانوا
 يطلعون على المسلمين من ذلك الجانب فاذا صاروا إلى الركن اليماني لم يطلعوا عليهم لصيرورة البيت حائلا
 بينهم وبين المسلمين ولنا ما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رمل ثلاثا من الحجر إلى الحجر والجواب
 عن قولهم ان الرمل كان لظهار القوة والجلادة ان الرمل الأول كان لذلك وقد زال وبقي حكمه أو صار الرمل
 بعد ذلك سنة مبتدأة لا ما نسرعه له الأول بل لمضى آخر لا نعقله وأما الاضطباع فلما روى أن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم كان يرمل مضطبا بردائه وتفسير الاضطباع بالرداء هو ان يدخل الرداء من تحت ابطه الأيمن ويرد
 طرفه على يساره ويهدى منكبه الأيمن وينطى الأيسر مسمى اضطباعا لما فيه من الضبع وهو العضد لما فيه
 من ابتداء الضبعين وهما العضدان فان زوحم في الرمل رقف فاذا وجد فرجة رمل لانه ممنوع من فعله الأعلى
 وجه السنة فيقف إلى أن يمكنه فعله على وجه السنة ويستلم الحجر في كل شوط يفتتح به ان استطاع من غير أن
 يؤذي أحدا لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان كلما مر بالحجر الأسود استلمه ولان كل شوط
 طواف على حدة فكان استلام الحجر فيه مسنونا كالشوط الأول وان لم يستطع استقباله وكبر وهلل وأما الركن
 اليماني فلم يذكر في الأصل أن استلامه سنة ولكنه قال ان استلمه حسن وان تركه لم يضره في قول أبي حنيفة
 رحمه الله وهذا يدل على أنه مستحب وليس بسنة وقال محمد رحمه الله يستلمه ولا يتركه وهذا يدل على أن استلامه
 سنة ولا خلاف في أن تقبله ليس بسنة وقال الشافعي يستلمه ويقبل يده وجه قول محمد ما روى عن عمر رضي الله
 تعالى عنه أنه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلم هذين الركنين ولا يستلم غيرهما وعن ابن عباس

رضي الله عنهما قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلم الركن اليماني ويضع خده عليه ووجهه ماذ كرفي
الاصل وهو أنه منسحب وليس بمسنون أنه ليس من السنة تقبيله ولو كان مسنوناً لسن تقبيله كالحجر الأسود
وعن جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم استلم الركن اليماني ولم يقبله وهذا يدل على أنه منسحب
وليس سنة وأما الركنان الآخران وهما العراقي والشامي فلا يستلمهما عند طاعة الصحابة رضي الله عنهم وهو
قولنا وعن معاوية وزيد بن ثابت وسويد بن غفلة رضي الله عنهم أنه يستلم الأركان الأربعة وعن ابن عباس
رضي الله عنهما أنه رأى معاوية وسويدا استلما جميع الأركان فقال ابن عباس لمعاوية أتعلم هذين الركنين
فقال معاوية ليس شيء من البيت مهجورا والصحيح قول العامة لأن الاستلام إنما عرف سنة بفعل رسول
الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله صلى الله عليه وسلم ما استلم غير الركنين لما روينا عن عمر رضي الله عنه
أنه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلم هذين الركنين ولا يستلم غيرهما ولأن الاستلام لأركان البيت
والركن الشامي والعراقي لئلا يمتنع من الأركان حقيقة لأن ركن النبي ناحتته وهما في وسط البيت لأن الحطيم من
البيت وجعل طوافه من وراء الحطيم فلولا جعل طوافه من ورائه لصارت أركان الطواف ببعض البيت إلا
أنه لا يجوز التوجه إليه في الصلاة لما ذكرنا فيما تقدم وإذا فرغ من الطواف يصلي ركعتين عند المقام أو حيث
يسر عليه من المسجد وركعتنا الطواف واجبة عندنا وقال الشافعي سنة بناء على أنه لا يعرف الواجب إلا
الفرض وأستأفرض وقد واطب عليهما رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانت سنة ونحن نترقب بين الفرض
والواجب ونقول الفرض ما ثبت وجوبه بدليل مقطوع به والواجب ما ثبت وجوبه بدليل غير مقطوع به
ودليل الوجوب قوله عز وجل واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى قيل في بعض وجوه التأويل أن مقام إبراهيم
ما ظهر فيه آثار قدميه الشريفين عليه الصلاة والسلام وهو حجارة كان يقوم عليه حين نزوله وركوبه من الأبل
حين كان يأتي إلى زيارة هاجر وولده اسماعيل فأمر النبي صلى الله عليه وسلم باتخاذ ذلك الموضع مصلى يصلي
عنده صلاة الطواف مستقبلاً للكعبة على ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم مكة قام إلى الركن اليماني ليصلي
فقال عمر رضي الله تعالى عنه ألا نتخذ مقام إبراهيم مصلى فانزل الله تعالى واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ومطلق
الأمر لوجوب العمل وروي أن النبي صلى الله عليه وسلم لما فرغ من الطواف أتى المقام وصلى عنده ركعتين وتلا
قوله تعالى واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى وروي عن عمر رضي الله عنه أنه نسي ركعتي الطواف فمضاهما بندي
طوي فدل أنها واجبة ثم يعود إلى الحجر الأسود فيستلمه ليكون افتتاح السبي بين الصفا والمروة بالاستلام الحجر
كما يكون افتتاح الطواف باستلام الحجر الأسود والأصل فيه أن كل طواف بعده سبي فإنه يعود بعد الصلاة إلى
الحجر وكل طواف لا سبي بعده لا يعود إلى الحجر كذا روي عن عمرو بن عمرو بن مسعود رضي الله عنهم وعن
عائشة رضي الله عنها أنه لا يعود وإن كان بعده سبي وهو قول عمر بن عبد العزيز والصحيح أنه يعود لما روي عن
جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم لما فرغ من طوافه صلى ركعتين خلف المقام وقرأ فيهما آيات من
سورة البقرة وقرأ فيهما واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ورفع صوته يسمع الناس ثم رجع إلى الركن فاستلمه ولأن
السبي مرتب على الطواف لا يجوز قبله ويكره أن يفصل بين الطواف وبين السبي فصارت بعض أشواط الطواف
والاستلام بين كل شوطين سنة وهذا المعنى لا يوجد في طواف لا يكون بعده سبي لأنه إذا لم يكن بعده سبي لا يوجد
المعنى له بالأشواط فلا يعود إلى الحجر ثم يخرج إلى الصفا لما روي جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم استلم الركن
ونخرج إلى الصفا فقال نبدأ بما بدأ الله به وتلا قوله تعالى إن الصفا والمروة من شعائر الله ولم يذكر في الكتاب أنه
من أي باب يخرج من باب الصفا أو من حيث يسره وما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
خرج من باب الصفا فذلك ليس على وجه السنة عندنا وإنما يخرج منه لقر به من الصفا وأما آخره يصعد على
الصفا إلى حيث يرى الكعبة فيحول وجهه إليها ويكبر ويهمل ويحمد الله تعالى ويشئ عليه ويصلي على النبي صلى

الله عليه وسلم يدعو الله تعالى بحوائجه ويرفع يديه ويجعل بطون كفيه الى السماء لما روى عن جابر رضي الله
 عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم رقى على الصفا حتى بداه البيت ثم كبر ثلاثا وقال لا اله الا الله وحده لا شريك له
 له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شئ قدير لا اله الا الله أنجز وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده
 ويجعل يدعو بعد ذلك ثم يهبط نحو المروة فيمشي على هينته حتى ينتهي الى بطن الوادي فاذا كان عند الميل
 الاخضر في بطن الوادي سعى حتى يجاوز الميل الاخضر فيسعى بين الميدين الاخضرين الحديث جابر ان النبي صلى
 الله عليه وسلم لما فرغ من الدعاء مشى نحو المروة حتى اذا انتصبت قدماه في بطن الوادي سعى وقال في سعيه رب
 اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم ان انت الاعز الاكرم وكان عمر رضي الله عنه اذا رمل بين الصفا والمروة قال اللهم
 استعملني بسنة نبيك وتوفني على ملته واعذني من عذاب القبر ثم عني على هينته حتى يأتي المروة فيصعد عليها
 ويقوم مستقبل القبلة فيصعد الله تعالى ويثني عليه ويكبر ويهمل ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويسأل
 الله تعالى حوائجه فيفعل على المروة مثل ما فعل على الصفا لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم هكذا فعل
 ويطوف بينهما سبعة اشواط هكذا يبدأ بالصفا ويحتم بالمروة ويسعى في بطن الوادي في كل شوط وبعد البداية
 شوطا والعود شوطا آخر خلافا لما قاله الطحاوي انهما بعد ان جميعا شوطا واحدا وانتهى خلاف ظاهر الرواية لما بيننا
 فيما تقدم فاذا فرغ من السعي فان كان محرما بالعمرة ولم يسق الهدى يخلق أو يقصر فيصل لان افعال العمرة هي
 الطواف والسعي فاذا أتى بهما لم يبق عليه شئ من افعال العمرة فيحتاج الى الخروج منها بالتحلل وذلك بالحلقي أو
 التقصير كما تسليم في باب الصلاة والخلق افضل لما ذكرنا فاعاقد دم فاذا حلقت أو قصر حل له جميع محظورات الاسرام
 وهذا الذي ذكرنا قول أصحابنا وقال الشافعي يقع التحلل من العمرة بالسعي ومن الحج بالرمي والمسئلة قد مر في بيان
 واجبات الحج وان كان قد ساق الهدى لا يخلق ولا يقصر للعمرة بل يقيم حراما الى يوم النحر لا يحل له التحلل
 الا يوم النحر عندنا وعند الشافعي سوق الهدى لا يمنع من التحلل وتذكر المسئلة في القتمع ان شاء الله تعالى وان كان
 محرما بالحج فان كان مفردا به يقيم على احرامه ولا يخلق لان افعال الحج عليه باقية فلا يجوز له التحلل الى يوم
 النحر ومن الناس من قال يجوز له ان يفتتح احرام الحج بفعل العمرة وهو الطواف والسعي والتحلل منها بالخلق
 أو التقصير لما روى عن جابر رضي الله عنه ان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا أهلا بالحج مفردين فقال
 لهم النبي صلى الله عليه وسلم احلوا من احرامكم بطواف البيت وبين الصفا والمروة وقصر وانتم اقموا احلالا حتى اذا
 كان يوم التروية أهلوا بالحج فالحجواب ان ذلك كان ثم نسخ وعن أبي ذر رضي الله عنه انه قال اشهد ان فسح الاحرام
 كان حاصلا للركب الذين كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم وان كانوا قارنا فانه بطوف طوافين ويسعى سبعين عندنا
 فيبدأ أولا بالطواف والسعي للعمرة فيطوف ويسعى للعمرة ثم يطوف ويسعى للحج كما وصفتنا وعند الشافعي
 يطوف لهما جميعا طوافا واحدا ويسعى لهما سعيًا واحدا وهذا بناء على ان القارن عندنا محرم باحرامين باحرام
 العمرة واحرام الحج ولا يدخل احرام العمرة في احرام الحج وعنده يعمر باحرام واحد ويدخل احرام العمرة في
 احرام الحج لان نفس العمرة لا تدخل في الحج ولا احرام على أصله ركن لما نذكر فكان من افعال الحج
 والافعال يجوز فيها التداخل كسجدة التلاوة والحدود وغيرها ولنا ما روى عن علي وعبد الله بن مسعود
 وعمران بن الحصين رضي الله عنهم ان النبي صلى الله عليه وسلم فرق بين الحج والعمرة وطاف لهما طوافين وسعى
 لهما سبعين ولان القارن محرم بالعمرة ومحرم بالحج حقيقة لان قوله ليبدأ بالعمرة وحجة معناه ليبدأ بالعمرة وليبدأ
 بحجة كقوله جاءني زيد وعمران معناه جاني زيد وجاني عمر وواذا كان محرما بكل واحد منهما يطوف ويسعى لكل
 واحد منهما طوافا على حدة وسعيًا على حدة وكذا تسمية القران يدل على ما قلنا اذا القران حقيقة يكون بين
 شيئين اذ هو ضم شئ الى شئ ومعنى الضم حقيقة فيما قلنا لا فيما قاله واعتبار الحقيقة أصل في الشريعة وأما الحديث
 فعنه دخل وقت العمرة في وقت الحج لأن سبب ذلك انهم كانوا يعدون العمرة في وقت الحج من أجز الفجور ثم

رخص لهم النبي صلى الله عليه وسلم فقال دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة أي دخل وقت العمرة في وقت
 الحج وهو أشهر الحج ويحقل ما قلنا ويحقل ما قاله فلا يكون حجة مع الاحقال ولوطاف القارن طوافين
 متواليين وسعى سبعين متواليين أجزاء وقد أساء ما الجواز فلانه أي بوظيفة من الطوافين والسبعين وأما الاساءة
 فلكثرة السنة وهي تقديم أفعال الحج على أفعال العمرة ولوطاف أو لا بحجته وسعى لها ثم طاف لعمرة وسعى لها
 فنتبه لغو وطوافه الاول وسعيه يكونان للعمرة لما مر ان أفعال العمرة تترتب على ما أوجب احرامه واحرامه
 أوجب تقديم أفعال العمرة على أفعال الحج فلفت نيته وإذا فرغ من أفعال العمرة لا يعلق ولا يقصر لانه بقي
 محرما باحرام الحج وان كان متمتعا فإذا قدم مكة فانه يطوف ويسعى لعمرة ثم يحرم بالحج في أشهر الحج ويلبس
 الازار والرداء ويلبي بالحج لان هذا ابتداء دخوله في الحج للاحرام بالحج وله ان يحرم من جوف مكة أو من
 الاجطح أو من أي حرم شاء وله ان يحرم يوم التروية عند الخروج الى منى وقيل يوم التروية وكلما قدم الاحرام
 بالحج على يوم التروية فهو أفضل عندنا وقال الشافعي الأفضل ان يحرم يوم التروية واحتج عماري ان رسول
 الله صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه بالاحرام يوم التروية فدل ان ذلك أفضل ولنا ما روى عن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم انه قال من أراد الحج فليتبجل وأدنى درجات الأمر التذلل ولأن التبعجيل من باب المسارعة
 الى العبادة فكان أولى ولانه أشق على البدن لانه اذا أحرم بالحج يحتاج الى الاجتناب عن محظورات الاحرام
 وأفضل الاعمال أحزها على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما الحديث فاعنادنا الى الاحرام بالحج
 يوم التروية لركن خاص اختار لهم الايسر على الأفضل ألا ترى انه أمرهم بنفسح احرام الحج وانه لا يفسخ
 اليوم واذا أحرم المقتنع بالحج فلا يطوف بالبيت ولا يسعى في قول أبي حنيفة ومحمد لأن طواف القدوم للحج لمن
 قدم مكة باحرام الحج والمقتنع انما قدم مكة باحرام العمرة لا باحرام الحج وانما يحرم للحج من مكة وطواف القدوم
 لا يكون بدون القدوم وكذلك لا يطوف ولا يسعى أيضا لان السعي بدون الطواف غير مشروع ولان المحل الاصل
 للسعي ما بعد طواف الزيارة لان السعي واجب وطواف الزيارة فرض والواجب يصلح تبعا للفرض فأما طواف
 القدوم فسنة والواجب لا يتبع السنة الا أنه رخص تقديمه على محله الاصل عقيب طواف القدوم فصار واجبا
 عقيب بطريق الرخصة واذا لم يوجد طواف القدوم إثر السعي الى محله الاصل فلا يجوز قبل طواف الزيارة وروى
 الحسن عن أبي حنيفة ان المقتنع اذا أحرم بالحج يوم التروية أو قبله فان شاء طاف وسعى قبل ان يأتي الى منى
 وهو أفضل وروى هشام عن محمد انه ان طاف وسعى لا بأس به ووجه ذلك ان هذا الطواف ليس بواجب بل
 هو سنة وقد ورد الشرع بوجوب السعي عقيبها وان كان واجبا رخصة وتيسيرا في حق المفرد بالحج والقارن
 فكذا المقتنع والجواب نعم انه سنة لكنه سنة القدوم للحج لمن قدم باحرام الحج والمقتنع لم يقدم مكة باحرام الحج
 فلا يكون سنة في حقه وعن الحسن بن زياد انه فرق بينهما قبل الزوال وبعدة فقال اذا أحرم يوم التروية طاف
 وسعى الا أن يكون أحرم بعد الزوال ووجهه ان بعد الزوال يلزمه الخروج الى منى فلا يشتغل بغيره وقبل الزوال لا
 يلزمه الخروج فكان له ان يطوف ويسعى والجواب ما ذكرنا واذا فرغ المفرد بالحج أو القارن من السعي بقي على
 احرامه ويطوف طواف التطوع ماشيا الى يوم التروية لان الطواف خير موضوع كالصلاة فمن شاء استقل ومن
 شاء استكثر وطواف التطوع أفضل من صلاة التطوع للغباء واما لاهل مكة فالصلاة أفضل لان الغرباء
 يفوتهم الطواف اذا لم يمكنهم الطواف في كل مكان ولا تفوتهم الصلاة لانه يمكن فعلها في كل مكان وأهل مكة
 لا يفوتهم الطواف ولا الصلاة فعند الاجتماع الصلاة أفضل وعلى هذا الغازي الحارس في دار الحرب انه ان كان
 هناك من يتوب عنه في دار الحرب فصلاة التطوع أفضل له وان لم يكن فالحراسة أفضل ولا يرمل في هذا الطواف
 بل يمشي على هيئته ولا يسعى بعده بين الصفا والمروة غير السعي الاول ويصلي لكل أسبوع ركعتين في الوقت
 الذي لا يكره فيه التطوع ويكره الجمع بين أسبوعين من غير صلاة بينهما عند أبي حنيفة ومحمد سواء انصرف

عن شفع أو زوقال أبو يوسف لا بأس به إذا انصرف عن وتره صواباً بنصرف عن ثلاثة أسابيع أو عن خمسة
 أسابيع أو عن سبعة أسابيع واحتج بما روى عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت تجتمع بين الطواف ثم تصلي
 بعده ثم فرق أبو يوسف بين انصرفه عن شفع أو عن وتره فقال إذا انصرف عن أسبوعين وذلك أربعة عشر أو
 أربعة أسابيع وذلك ثمانية وعشرون بكرة ولو انصرف عن ثلاثة أو عن خمسة لا يكره لأن الأول شفع والثاني
 وتر وأصل الطواف سبعة وهي وتر ولهما أن ترتيب الركعتين على الطواف كترتيب السعي عليه لأن كل واحد
 منهما واجب ثم لو جمع بين أسبوعين من الطواف وآخر السعي يكره فكذا إذا جمع بين أسبوعين منه وأخر الصلاة
 وأما حديث عائشة رضي الله عنها فيحمل أنها فعلت ذلك لضرورة وعذر فإذا كان يوم التروية وهو اليوم
 الثامن من ذي الحجة يروح مع الناس إلى منى فيصلي بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والتفجر لما روى عن
 ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال جاء جبريل إلى إبراهيم عليه السلام يوم التروية فخرج به إلى منى
 فصلى به الظهر والعصر والمغرب والعشاء والتفجر ثم غدا به إلى عرفات وروى عن جابر رضي الله عنه أنه قال لما
 كان يوم التروية توجه النبي صلى الله عليه وسلم إلى منى فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح
 ثم مكث قليلاً حتى طلعت الشمس وسار إلى عرفات فان دفع منها قبل طلوع الشمس جازواً والاول أفضل لما
 روينا فيخرج إلى عرفات على السكينة والوقار فإذا انتهى إليها نزل بها حيث أحب الأبي بطن عرنة لما روى
 عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال عرفات كلها موقف إلا بطن عرنة ويغسل يوم عرفه ويغسل يوم عرفه
 سنة كغسل يوم الجمعة والعيدين وعند الأحرام وذكر في الأصل أن اغتسل فحسن وهذا يشير إلى
 الاستنباب ثم يغسل يوم عرفه لأجل يوم عرفه أو لأجل الوقوف فيجوز أن يكون على الاختلاف الذي
 ذكرنا في غسل يوم الجمعة في كتاب الطهارة فإذا زالت الشمس بعد الإمام المنبر فاذن المؤذن والإمام على المنبر
 في ظاهر الرواية فإذا فرغوا من الأذان قام الإمام وخطب خطبتين وعن أبي يوسف ثلاث روايات روى عنه مثل
 قول أبي نيفة ومحمد وروى عنه أنه يؤذن المؤذن والإمام في القسطة ثم يخرج بعد فراغ المؤذن من الأذان
 فيصعد المنبر ويخطب وروى الطحاوي عنه في باب خطب الحج أن الإمام يبدأ بالخطبة قبل الأذان فإذا مضى صدر
 من خطبته أذن المؤذن ثم يتم خطبته بعد الأذان أما تقديم الخطبة على الصلاة فلان النبي صلى الله عليه وسلم
 قدمها على الصلاة ولأن المقصود من هذه الخطبة تعليم أحكام المناسك فلا بد من تقديمها ليعلموا ولا نعلوا غيرها
 يتبادر القوم إلى الوقوف ولا يستمعون فلا يحصل المقصود من هذه الخطبة ثم هذه الخطبة سنة وليست بفريضة
 حتى لو جمع بين الظهر والعصر فصلاهما من غير خطبة أجزاء بخلاف خطبة الجمعة لأنه لا يجوز الجمعة بدونها
 والفرق أن هذه الخطبة لتعليم المناسك للجواز الجمع بين الصلواتين وفريضة خطبة الجمعة لقصر الصلاة وقيامها
 مقام البعض على ما قالت عائشة رضي الله عنها إنما قصرت الجمعة لمكان الخطبة وقصر الصلاة ترك شرطها ولا
 يجوز ترك الفرض إلا لأجل الفرض فكانت الخطبة فرضاً ولا قصره هنا لأن كل واحد من الفرضين يؤدي على
 السكينة والقام فلم تكن الخطبة فرضاً إلا أنه يكون مسياً بترك الخطبة لأنه ترك السنة ولو خطب قبل الزوال
 أجزاء وقد أساء أما الجواز فلان هذه الخطبة ليست من شرط الصلاة فلا يشترط لها الوقت وأما الإساءة فتركه
 السنة إذا السنة أن تكون الخطبة بعد الزوال بخلاف خطبة يوم الجمعة فإنه إذا خطب قبل الزوال لا تجوز الجمعة لأن
 الخطبة هناك من فرائض الجمعة ألا ترى أنه قصرت الجمعة لمكانها ولا يترك بعض الفرض إلا لأجل الفرض
 وأما الكلام في وقت صعود الإمام على المنبر أنه يصعد قبل الأذان أو بعده فوجه رواية أبي يوسف أن الصلاة التي
 تؤدي في هذا الوقت هي صلاة الظهر والعصر فيكون الأذان فيهما قبل خروج الإمام كما في سائر الصلوات وكما في
 الظهر والعصر في غير هذا المكان والزمان وجه ظاهر الرواية أن هذه الخطبة لما كانت متقدمة على الصلاة كان
 هذا الأذان للخطبة فيكون بعد صعود الإمام على المنبر كخطبة الجمعة وقد خرج الجواب عما قاله أبو يوسف أن

هذه صلاة الظهر والعصر لا نأقول نعم لكن نقدم عليها الخطبة فيكون وقت الاذان بعدما صعد الامام المنبر للخطبة
 كفي خطبة الجمعة فاذا فرغ المؤذنون من الاذان قام الامام وخطب خطبتين قائما يفصل بينهما بجملة خفيفة كما
 يفصل في خطبة الجمعة وصفة الخطبة هي ان يحمده الله تعالى ويثني عليه ويكبر ويهلل ويعظ الناس فيأمرهم بما
 أمرهم الله عز وجل وينهاهم عما نهاهم الله عنه ويعلمهم مناسن الحج لان الخطبة في الاصل وضعت لما ذكرنا من
 الحمد والثناء والتهليل والتكبير والوعظ والتذكير ويزاد في هذه الخطبة تعليم معالم الحج لحاجة الحجاج الى ذلك
 ليتعلموا الوقوف بعرفة والاقامة منها والوقوف بمزدلفة فاذا فرغ من الخطبة أقام المؤذنون فصلى الامام بهم
 صلاة الظهر ثم يقوم المؤذنون فيقيمون للعصر فيصلى بهم الظهر والعصر باذان واحد واقامتين ولا يشتغل الامام
 والقوم بالسنة والتطوع فيما بينهما لان النبي صلى الله عليه وسلم جمع بينهما بعرفة يوم عرفة باذان واحد واقامتين
 ولم يشتغل قبلهما ولا بعدهما مع حرصه على التوافل فان اشتغلا فيها بينهما تطوع أو غيره أعادوا الاذان للعصر
 لان الاصل ان يؤذن لكل مكتوبة وانما عرف ترك الاذان بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وان لم يشتغل فيما بين
 الظهر والعصر بالتطوع ولا غيره فبقي الامر عند الاستغفال على الاصل ويختي الامام القراءة فيهما بخلاف الجمعة
 والعيد فانهم يجهر فيها بالقراءة لان الجهر بالقراءة هناك من الشعائر والسبيل في الشرائع اشارة هاهنا في الجهر زيادة
 اشهار فشرعت تلك الصلاة كذلك فأما الظهر والعصر فهما على حالهما لم يتغير الا انهما كظهر سائر الايام وعصر
 سائر الايام والمحدث ليس الاجتماع الناس واجتماعهم للوقوف للصلاة وانما اجتماعهم في حق الصلاة حصل
 اتفاقا ثم ان كان الامام مقيما من أهل مكة يتم كل واحدة من الصلاتين أربعين ركعة والقوم يتمون معه وان كانوا
 مسافرين لان المسافر اذا اقتدى بالمقيم في الوقت يلزمه الاتمام لانه بالاعتقاد بالامام صار اجاله في هذه الصلاة
 وان كان الامام مسافرا صلى كل واحدة من الصلاتين ركعتين ركعتين فاذا سلم بقول لهم أتموا صلاتكم يا أهل مكة
 فانا قوم سفر ثم لجواز الجمع أعني تقديم العصر على وقتها واداءها في وقت الظهر شرائط بعضها متفق عليه وبعضها
 مختلف فيه أما المتفق عليه فهو شرطان أحدهما ان يكون اداءها عقب الظهر لا يجوز تقديمها عليها الا ان شرعت
 مرتبة على الظهر فلا يسقط الترتيب الاسباب مسقطه ولم توجد فلا تسقط فلزم مراعاة الترتيب والثاني ان تكون
 مرتبة على ظهر جائزة استحصانا حتى لو صلى الامام بالناس الظهر والعصر في يوم غيم ثم استبان لهم ان الظهر
 وقعت قبل الزوال والعصر بعد الزوال فعليه اعادة الظهر والعصر جميعا استحصانا والقياس ان لا يكون هذا
 شرطا وليس عليه الاعادة الظهر وجه القياس الاعتبار بسائر الايام فانه اذا صلى العصر في سائر الايام على ظن
 انه صلى الظهر ثم تبين انه لم يصلها بعد الظهر خاصة كذا ههنا والجامع انه صلى العصر على ظن انه ليس عليه الا
 اعادة الظهر فاشبهه النامي والسيان عند مسقط للترتيب وجه الاستحصان ان العصر مؤداة قبل وقتها حقيقة
 فلا يصل ان لا يجوز اداء العبادات المؤقتة قبل وقتها وانما عرفنا جوازها بالنص مرتبة على ظهر جائزة فاذا لم تجز
 بقى الامر فيها على الاصل وأما المختلف فيه فانه ان يكون اداء الصلاتين بالجماعة عند أبي حنيفة حتى لو صلى
 العصر وحده أو الظهر وحده لا تجوز العصر قبل وقتها عنده وعند أبي يوسف ومحمد هذا ليس بشرط ويجوز
 تقديمها على وقتها وجه قولهما ان جواز التقديم لصيانة الوقوف بعرفة لان اداء العصر في وقتها يحول بينه وبين
 الوقوف وهذا المعنى لا يوجب الفصل بين الوجدان والجماعة ولا في حقيقة ان الجواز ثبت معدولا به عن الاصل
 لانها عبادات مؤقتة والعبادات المؤقتة لا يجوز تقديمها على وقتها الا ان جواز تقديم العصر على وقتها ثبت بالنص
 غير معقول المعنى فبراعى فيه عين ما ورد به النص والنص ورد بجواز اداء العصر كاملا ثم تساعى ظهر كامل وهي
 المؤداة بالجماعة والمؤداة بالجماعة لا تساويا في الفضيلة فلا يكون في معنى المنصوص عليه وقولهما ان الجواز
 ثبت لصيانة الوقوف ممنوع ولا يجوز ان يكون معدولا به لان الصلاة لا تنافي الوقوف لانها في نفسها وقوف
 والشئ لا ينافي نفسه وانما ثبت نصا غير معقول المعنى فينبع فيه مورد النص وهو ما ذكرنا ولم يوجد ولو أدرك

ركعة من كل واحد من الصلاتين مع الامام بأن أدرك ركعة من الظهر ثم قام الامام ودخل في العصر فقام الرجل
 وقضى ما فات من الظهر فلما فرغ من الظهر دخل في صلاة الامام في العصر وأدرك شيئا من كل واحد من
 الصلاتين مع الامام جازله تقديم العصر بلا خلاف لانه أدرك فضيلة الجماعة فنقع العصر مرتبة على ظهر كامل
 ومنها أن يكون اداء الصلاتين بامام وهو الخليفة أو نائبه في قول أبي حنيفة حتى لو صلى الظهر بجماعة لكن لامع
 الامام والعصر مع الامام لم تجز العصر عنده وعندهما هذا ليس بشرط والصحيح قول أبي حنيفة لما ذكرنا أن جواز
 التقديم ثبت معدولا به عن الاصل مرتبة على ظهر كامل وهي المؤداة بالجماعة مع الامام أو نائبه للمؤداة بجماعة
 من غير امام أو نائبه لا تكون مثلها في الفضيلة فلا تكون في معنى مورد النص ولو أحدث الامام بعد ما خطب
 فأمر رجلا بالصلاة جازله أن يصلي بهم الصلاتين جميعا سواء شهدا للمؤداة الخطبة أو لم يشهد بخلاف الجمعة لان
 الخطبة ليست هناك من شرائط جواز الجمعة وهما الخطبة ليست بشرط لجواز الجمع بين الصلاتين والفرق
 ما بينا فان لم يأمر الامام أحدا فتقدم واحد من عرض الناس وصلى بهم الصلاتين جميعا لم يجز الجمع في قول أبي
 حنيفة لان الامام أو نائبه شرط عنده ولم يوجد وعندهما يجوز وان كان المتقدم رجلا من ذى سلطان كالغاضي
 وصاحب الشرط جاز لانه نائب الامام فان كان الامام سبقة الحدث في الظهر فاستخلف رجلا فانه يصلي بهم
 الظهر والعصر لانه قائم مقام الامام فان فرغ من العصر قبل أن يرجع الامام فان الامام لا يصلى العصر الا في
 وقتها لانه لما استخلف صار كواحد من المؤمنين والمؤمن اذا صلى الظهر مع الامام ولم يصل العصر معه لا يصلى العصر
 الا في وقتها كذا هذا ومنها أن يكون محرما بالحج حال اداء الصلاتين جميعا حتى لو صلى الظهر بجماعة مع الامام
 وهو حلال من أهل مكة ثم أحرم للحج لا يجوز له أن يصلى العصر الا في وقتها كذا ذكر في نوادر الصلاة وروى
 عن أبي حنيفة في غير رواية الاصول أنه يجوز وهو قول زفر والصحيح رواية النوادر لان العصر شرعت
 مرتبة على ظهر كامل وهو ظهر المحرم وظهر الحلال لا يكون مثل ظهر المحرم في الفضيلة فلا يجوز ترتيب
 العصر على ظهره دون المنصوص عليه وعلى هذا اذا صلى الظهر بجماعة مع الامام وهو محرم لكن باحرام العمرة
 ثم أحرم بالحج لا يجوز له العصر الا في وقتها وعند زفر يجوز كل في المسئلة الاولى والصحيح قولنا لان ظهر المحرم
 بالعمرة لا يكون مثل ظهر المحرم بالحج في الفضيلة فلا يكون اداء العصر في معنى مورد النص فلا تجوز الا في وقتها
 ولو نفر الناس عن الامام فصلى وحده الصلاتين أجزاءه ودات هذه المسئلة على أن الشرط في الحقيقة هو الامام
 عند أبي حنيفة لا الجماعة فان الصلاتين جازتا للامام ولا جماعة فتبنى المسائل عليه اذ هو اقرب الى الصيغة
 ولا يلزمه على هذا ما اذا سبق الامام الحدث في صلاة الظهر فاستخلف رجلا وذهب الامام ليتوضأ فصلى الخليفة
 الظهر والعصر ثم جاء الامام أنه لا يجوز له أن يصلى العصر الا في وقتها لان عدم الجواز هناك ليس لعدم الجماعة بل
 لعدم الامام لانه خرج عن ان يكون اماما فصار كواحد من المؤمنين أو يقال الجماعة شرط الجمع عند أبي حنيفة رحمه
 الله تعالى لكن في حق غير الامام لا في حق الامام والله تعالى الموفق فان مات الامام فصلى بالناس خليفته جاز لان
 موت الامام لا يوجب بطلان ولا يخلقه كولاية الساطنة والقضاء فاذا فرغ الامام من الصلاة راح الى الموقف
 عقيب الصلاة وراح الناس معه لان النبي صلى الله عليه وسلم راح اليه عقيب الصلاة ورفع الايدي بسطا
 يستقبل كما يستقبل الداعي بيده ووجهه لما روى عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال رأيت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم يدعو بعرفات باسطا يديه في نحره كما استطه ام المسكين فيقف الامام والناس الى غروب الشمس يكبرون
 ويهتفون ويحمدون الله تعالى ويننون عليه ويصلون على النبي صلى الله عليه وسلم ويسألون الله تعالى حوائجهم
 ويتضرعون اليه بالدعاء لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أفضل الدعاء دعاء أهل عرفة وأفضل ما قلت
 وقالت الانبياء قبلي عشية يوم عرفة لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت
 بيده الخير وهو على كل شيء قدير وعن علي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان أكثر دعائي ودعاء

الانبياء قبل عشية يوم عرفة لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شئ قدير اللهم اجعل في قلبي نوراً وفي سمعي نوراً وفي بصري نوراً اللهم انشر لي صدري ويسر لي أمري وأعوذ بك من وسواس الصدور وسيات الامور وقتنة الفقر اللهم اني أعوذ بك من شر ما يلج في الليل وشر ما تهب به الرياح وليس عن أصحابنا فيه دعاء موقت لان الانسان يدعو بما شاء ولان توقيت الدعاء يذهب بالرقعة لانه يجرى على لسانه من غير قصد فيبعد عن الاجابة ويلبى في موقفه ساعة بعد ساعة ولا يقطع التلبية وهذا قول عامة العلماء وقال مالك اذا وقف بعرفة يقطع التلبية والصحيح قول العامة لما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لبى حتى رمى جمرة العقبة وروى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه لبى عشية يوم عرفة فقيل له ليس هذا موضع التلبية فقال أجهل الناس أم نسوا قول الذي بعث محمد بالحق لقد حججت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فما ترك التلبية حتى رمى جمرة العقبة الا أن يخطها أو يتكبرها وتمليل ولان التلبية ذكر يؤتى به في ابتداء هذه العبادة وتكرورها اثنتان فاشبه التكبير في باب الصلاة وكان ينبغي أن يؤتى به الى آخر اركان هذه العبادة كالتكبير الا أن اثر كفا القياس فيما بعد رمى جمرة العقبة أو ما يقوم مقام الرمي في القطع بالاجماع فبقي الامر فيما قبل ذلك على أصل القياس وسواء كان مفرداً بالخط أو قارناً أو مقترناً بخلاف المفرد بالجمرة مرة أنه يقطع التلبية اذا استتم الحجر حين يأخذ في طواف العمرة لان الطواف ركن في العمرة فاشبهه طواف الزيارة في الحج وهناك يقطع التلبية قبل الطواف كذا هيئنا والافضل أن يكون في الموقف مستقبل القبلة لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال خير المجالس ما مستقبل به القبلة وروى عن جابر رضي الله عنه أنه قال ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتى الموقف فاستقبل به القبلة فلم يزل واقفا حتى غربت الشمس فان انحرف قليلاً لم يضره لان الوقوف ليس بصلاة وكذا الوقوف وهو محدث أو جنب لم يضره ما مر أن الوقوف عبادة لا يتعلق بالبيت فلا يشترط له المهارة كرمي الجمار والافضل للامام أن يقف على راحته لان النبي صلى الله عليه وسلم وقف ركبا وكلما قرب في وقوفه من الامام فهو افضل لان الامام يعلم الناس ويدعو فكلما كان اقرب كان امكناً من السماع وعرفات كلها موقف الا بطن عرفته فانه يكره الوقوف فيه ما ذكرنا في بيان مكان الوقوف فيقف الى غروب الشمس فاذا غربت الشمس دفع الامام والناس معه ولا يدفع احد قبل غروب الشمس لا الامام ولا غيره لما مر أن الوقوف الى غروب الشمس واجب وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه خطب عشية عرفة فقال أما بعد فان هذا يوم الحج الاكبر وان الباطنية كانت تدفع من ههنا والشمس على رؤس الجبال مثل العمائم على رؤس الرجال فاقوموا أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالدفع منه بعد الغروب فان خاف بعض القوم الزحام أو كانت به علة فيقدم قبل الامام قليلاً ولم يجاوز حد عرفة فلا بأس به لانه اذا لم يجاوز حد عرفة فهو في مكان الوقوف وقد دفع الضرر عن نفسه وان ثبت على مكانه حتى يدفع الامام فهو افضل لقوله تعالى ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس وينبغي للناس أن يدفعوا وعليهم السكنة والوقار حتى يأتوا مزدلفة لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم أفاض من عرفة وعليه السكنة حتى روي أنه كان يكبح ناقته وروى أنه لما دفع من عرفات فقال أيها الناس ان البرليس في ايحاف الخيل ولا في ابضاع الابل بل على هينتكم ولان هذا مشى الى الصلاة لانهم يأتون مزدلفة ليصلاوا بها المغرب والعشاء وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم اذا أتيت الصلاة فاتوها أو أتت عشون ولا تأوها أو أتت عشون وعليكم السكنة والوقار فان ابطل الامام بالدفع وتبين للناس الليل دفعوا قبل الامام لانه اذا تبين الليل فقد جاء أو ان الدفع والامام بالتأخير ترك السنة فلا ينبغي لهم أن يتركوها واذا أتى مزدلفة ينزل حيث شاء عن يمين الطريق أو عن يساره ولا ينزل على قارعة الطريق ولا في وادي محسر لقول النبي صلى الله عليه وسلم مزدلفة كلها موقف الا وادي محسر وانما لا ينزل على الطريق لانه يمنع الناس عن الجواز فيتأذون به فاذا دخل وقت العشاء يؤذن المؤذن ويقم فيصلي الامام بهم صلاة المغرب في وقت صلاة العشاء ثم يصلي بهم صلاة العشاء بأذان واحد واقامة واحدة في قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر بأذان واحد واقامتين وقال الشافعي

بأذنين واقامة واحدة حتى زفر عاروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى المغرب والعشاء بمزدلفة بأقامتين
 ولأن هذا أحد نوعي الجمع فيعتبر بالنوع الآخر وهو الجمع بعرفة والجمع هناك بأذان واحد واقامتين كذا ههنا
 ولنا ما روى عن عبد الله بن عمر وخزيمة بن ثابت رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب والعشاء
 بمزدلفة بأذان واحد واقامة واحدة وعن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه أنه قال صلى الله عليه وسلم صلى الله
 عليه وسلم بأذان واحد واقامة واحدة وما احتج به زفر محمول على الأذان والاقامة فيسمى الأذان واقامة كما يقال
 سنة العمرين ويراد به سنة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وقال صلى الله عليه وسلم بين كل أذنين صلاة لمن شاء الا
 المغرب وأراد به الأذان والاقامة كذا ههنا والقياس على الجمع الآخر غير مستديد لأن هناك الصلاة الثانية وهي
 العصر تؤدي في غير وقتها فتقع الحاجة الى اقامه أخرى للاعلام بالشروع فيها والصلاة الثانية ههنا وهي العشاء
 تؤدي في وقتها فيستغنى عن تجديد الاعلام كالوتر مع العشاء ولا يتشاغل بينهما ما يتطوع ولا بغيره لأن النبي صلى الله
 عليه وسلم لم يتشاغل بينهما بتطوع ولا بغيره فان تطوع بينهما أو تشاغل بشئ أعاد الاقامة للعشاء لأنها انقطعت عن
 الاعلام الاول فاحتاجت الى اعلام آخر فان صلى المغرب وحده والعشاء وحده أجزأه بخلاف الظهر والعصر بعرفة
 على قول أبي حنيفة أنه لا يجوز الا بجماعة عنده والفرق له أن المغرب تؤدي فيما هو وقتها في الجملة ان لم يكن وقت
 ادائها كان الجمع ههنا متأخرا عن وقت ادائها فيجوز فعلها وحده كما لو تأخرت عنه بسبب آخر فقضاه في
 وقت العشاء وحده والعصر هناك تؤدي فيما ليس وقتها أصلا وأما فلا يجوز اذ لا يجوز الا صلاة قبل وقتها وانما عرفنا
 جوازها بالشرع وانما ورد الشرع بها بجماعة فينبع مورد الشرع والأفضل أن يصليها مع الامام بجماعة لأن
 الصلاة بجماعة أفضل ولو صلى المغرب بعد غروب الشمس قبل أن يأتي مزدلفة فان كان يمكنه أن يأتي مزدلفة قبل
 طلوع الفجر لم تجز صلواته وعليه اعادتها ما لم يطلع الفجر في قول أبي حنيفة ومحمد بن زفر والحسن وقال أبو يوسف
 تجزئه وقد أساء وعلى هذا الخلاف اذا صلى العشاء في الطريق بعد دخول وقتها ووجه قوله أنه أدى المغرب والعشاء في
 وقتها لأنه ثبت كون هذا الوقت وقتها بالكتاب العزيز والسنن المشهورة المطلقة عن المكان على ما ذكرنا في
 كتاب الصلاة فيجوز كالأداء في غير ليلة المزدلفة الا أن التأخير سنة وترك السنة لا يسلب الجواز بل يوجب
 الاساءة ولهما ما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دفع من عرفات وكان اسامة بن زيد رضي الله عنه رديف
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما بلغ الشعب الأيسر الذي دون المزدلفة اتاخ فبال ثم جاء فصبيت عليه الوضوء
 فتوضأ وضوا خفيفا فقلت الصلاة يا رسول الله فقال الصلاة امامك وروى أنه صلى الله عليه وسلم قال المصلي امامك
 فجاء مزدلفة فتوضأ فاسبغ الوضوء فدل الحديث على اختصاص جوازها في حال الاختيار والامكان بزمان ومكان
 وهو وقت العشاء بمزدلفة ولم يوجد فلا يجوز ويؤمر بالاعادة في وقتها ومكانها ما دام الوقت قائما فان لم يعد حتى طلع
 الفجر أعاد الى الجواز عندهما أيضا لان الكتاب الكريم والسنن المشهورة تقتضي الجواز لانها تقتضي كون الوقت
 وقتها وانما مطلقة عن المكان وحديث اسامة رضي الله عنه يقتضي عدم الجواز انه من أخبار الاحاد ولا يجوز
 العمل بخبر الواحد على وجه يتضمن بطلان العمل بالكتاب والسنن المشهورة فيجمع بينهما فيعمل بخبر الواحد فيما
 قبل طلوع الفجر ويؤمر بالاعادة ويعمل بالكتاب العزيز والسنن المشهورة فيما بعد طلوعه فلا تأمر بالاعادة
 عملا باللائل بقدر الامكان هذا اذا كان يمكنه أن يأتي مزدلفة قبل طلوع الفجر فاما اذا خشى أن يطلع الفجر قبل
 أن يصل الى مزدلفة لاجل ضيق الوقت بان كان في آخر الليل بحيث يطلع الفجر قبل أن يأتي مزدلفة فانه يجوز بلا
 خلاف هكذا روى الحسن عن أبي حنيفة لان طلوع الفجر يفوت وقت الجمع فكان في تقديم الصلاة صياتها عن
 الفوات فان كان لا يخشى الفوات لاجل ضيق الوقت ولكنه ضل عن الطريق لا يصلي بل يؤخر الى أن يخاف طلوع
 الفجر لو لم يصل فعند ذلك يصلي لما ذكرنا والله الموفق ويبيت ليلة المزدلفة بمزدلفة لان رسول الله صلى الله عليه
 وسلم بات بها فان مر بها مارا بعد طلوع الفجر من غير أن يبيت بها الا نسي عليه ويكون مسيا وانما لا يلزمه شئ لانه

أي بالركن وهو كينوته بمزدلفة بعد طلوع الفجر لكنه يكون مسياً تركه السنة وهي البيوتوتة بما إذا طلع الفجر صلى
 الإمام بهم صلاة الفجر بغلس لما روى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال ما رأيت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم صلى صلاة لغير ميقاتها الا صلاة العصر بعرفة وصلاة المغرب بجمع وصلاة الفجر يومئذ فانه صلاة ما قبل
 وقتها بغلس أي صلاة ما قبل وقتها المنصب بغلس ولان الفائت بالغلب ففضيلة الاسفار وانما يمكن الاستدراك في
 كل يوم فاما فضيلة الوقوف فلا تستدرك في غير ذلك اليوم فاذا صلى الامام بهم وقف بالناس ووقفوا وراه أو معه
 والافضل أن يكون موقفهم على الجبل الذي يقال له قزح وهو تأويل ابن عباس لشعر الحرام أنه الجبل وما
 حوله وعند عامة أهل التأويل المشعر الحرام هو مزدلفة فيقفون الى أن يسفر جدابدهعون الله تعالى ويكبرون
 ويمهلون ويحمدون الله تعالى ويثنون عليه ويصلون على النبي صلى الله عليه وسلم ويسألون حوائجهم
 ثم يدفعونهم الى منى قبل طلوع الشمس لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الجاهلية كانت
 تنفر من هذا المقام والشمس على رؤس الجبال خالقوهم فافاض قبل طلوع الشمس وقد كانت الجاهلية تقول
 بمزدلفة أشرق تبير كيهان تغبر وهو جبل عال تطلع عليه الشمس قبل كل موضع خالفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فدفع قبل طلوع الشمس وان دفع بعد طلوع الشمس قبل ان يصلى الناس الفجر فقد أساء ولا شئ عليه أما الاساءة
 فلان السنة ان يصلى الفجر ويقف ثم يفيض فاذا لم يفعل فقد ترك السنة فيكون مسياً واما عدم لزوم شئ فلانه
 وجد منه الركن وهو الوقوف ولو ساعة واذا أفاض من جمع دفع على هينته لان النبي صلى الله عليه وسلم
 كذا فعل وبأخذ حصي الجمار من مزدلفة أو من الطريق لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر ابن عباس
 رضي الله عنهما ان يأخذ الحصى من مزدلفة وعليه فعل المسلمين وهو أحد نوعي الاجماع وان رمى بحصاة
 أخذها من الجرة أخرأه وقد أساء وقال مالك لا تجزئه لانها حصي مستعملة ولنا قوله صلى الله عليه وسلم ارم ولا
 حرج مطلقاً وتعليل مالك لا يستقيم على أصله لان الماء المستعمل عنده طاهر وطهور حتى يجوز الوضوء به
 فالججارة المستعملة أولى وانما كره ذلك عندنا لما روى انه سئل ابن عباس فقيل له ان من عهد ابراهيم الى يومنا
 هذا في الجاهلية والاسلام رمى الناس وليس ههنا الا هذا القدر فقال كل حصاة تقبل فانها ترفع وما لا يقبل فانه
 يبنى ومثل هذا لا يعرف الا سمعاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكره ان يرمى بحصاة لم تقبل فباتى منى
 فبرى جرة العقبة سبع حصيات لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أتى منى لم يرج على شئ حتى
 رمى جرة العقبة سبع حصيات ويقطع التلبية مع أول حصاة يرمى بها جرة العقبة لما روى اسامة بن زيد والفضل
 ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قطع التلبية عند أول حصاة يرمى بها جرة العقبة وكان اسامة ردي رسول الله
 صلى الله عليه وسلم من عرفات الى مزدلفة والفضل كان رديغه من مزدلفة الى منى وروى ان ابن عباس سئل عن
 ذلك فقال أخبرني أخي الفضل ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع التلبية عند اول حصاة يرمى بها جرة العقبة وكان
 ردي رسول الله صلى الله عليه وسلم وسواء كان في الحج الصحيح أو في الحج الفاسد انه يقطع التلبية مع أول حصاة
 يرمى بها جرة العقبة لان أعمالها لا تختلف ولا يختلف وقت قطع التلبية وسواء كان مفرداً بالحج أو قارناً ومقتعاً
 لان القارن والمقتع كل واحد منهما محرّم بالحج فكان كالمفرد به ولا يقطع القارن التلبية اذا أخذ في طواف العمرة
 لانه محرّم بالحج وانما يقطع عند ما يقطع المفرد بالحجة لانه بعد اتيانه بالعمرة كالمفرد بالحج فاما المحرم
 بالعمرة المفردة فانه يقطع التلبية اذا استلم الحجر وأخذ في طواف العمرة والفرق بين المحرم بالحج وبين المحرم
 بالعمرة المفردة ذكرناه فيما تقدم وقال مالك في المفرد بالعمرة يقطع التلبية اذا رأى البيت وهذا غير سديد لان
 قطع التلبية يتعلق بفعل هونست كالرمي في حق المحرم بالحج ورؤية البيت ليس بنسك فلا يقطع عندنا فاما استلام
 الحجر فنسك كالرمي فيقطع عنده لا عند الرؤية قال محمدان فأت الحج اذا تحلل بالعمرة يقطع التلبية حين يأخذ
 في الطواف كذا هذا والقارن اذا فاته الحج يقطع التلبية في الطواف والثاني الذي تحلل به من حجته لان العمرة

ما فاتته اذ ليس لها وقت معين فيأتي بها فيطوف ويسعى كما كان يفعل لولم يفته الحج وانما فاتته الحج فيفعل ما يفعله
 فان الحج وهو ان يتحلل بافعال العمرة وهي الطواف والسعي كالمقيم فيقطع التلبية اذا اخذ في طواف الحج والمحصر
 يقطع التلبية اذا ذبح عنه هديه لانه اذا ذبح هديه فقد تحلل ولا تلبية بعد التحلل فان حلق الحاج قبل ان يرمى جمرة
 العقبة يقطع التلبية لانه بالحلل تحلل من الاحرام لمسارويان عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لمن حلق قبل الرمي
 ارم ولا حرج فثبت ان التحلل من الاحرام يحصل بالحلل قبل الرمي ولا تلبية بعد التحلل فان زار البيت قبل
 ان يرمى ويحلق ويذبح قطع التلبية في قول أبي حنيفة وروى عن أبي يوسف انه يلبى ما لم يحلق أو نزول الشمس
 من يوم النحر وعن محمد ثلاث روايات في رواية مثل قول أبي حنيفة وروى هشام عنه وروى ابن ساعدة عنه أن
 من لم يرم قطع التلبية اذا غربت الشمس من يوم النحر وروى هشام عنه رواية أخرى انه يقطع التلبية اذا مضت
 أيام النحر فظاهر روايته مع أبي حنيفة وجه قول أبي يوسف انه وان طاف فاحرامه قائم لم يتحلل بهذا الطواف
 اذا لم يحلق بدليل انه لا يباح له الطيب واللبس فالتحق الطواف بالعدم وصار كأنه لم يطف فلا يقطع التلبية الا اذا
 زالت الشمس لان من أصله ان هذا الرمي مؤقت بالزوال فاذا زالت الشمس بقوت وقته ويفعل بعده قضاء فصار
 قوائمه عن وقته بمنزلة فعله في وقته وعند فعله في وقته يقطع التلبية كذا عند قوائمه عن وقته بخلاف ما اذا حلق قبل
 الرمي لانه يتحلل بالحلل وخرج عن احرامه حتى يباح له الطيب واللبس لذلك اختلفوا في طواف الحج وان كان
 قبل الرمي والحلق والذبح فقد وقع التحلل به في حق النساء بدليل انه لو جامع بعده لا يلزمه بدنة فكان التحلل
 بالطواف كالتحلل بالحلل فيقطع التلبية به كما يقطع بالحلل وقد خرج الجواب عن قوله ان احرامه قائم بعد الطواف
 لانا نقول نعم لكن في حق الطيب واللبس لاني حق النساء فلم يكن قائما مطلقا والتلبية لم تشرع الا في الاحرام
 المطلق ولو ذبح قبل الرمي يقطع التلبية في قول أبي حنيفة اذا كان قارنا او متمتعا وهو احدي الروايتين عن
 محمد وان كان مفردا بالحج لا يقطع لان الذبح من القمارن والمنتمتع محلل كالحلق ولا تلبية بعد التحلل فاما المفرد
 فتحلله لا يقف على ذبحه الا ترى انه ليس بواجب عليه فلا يقطع عنده التلبية وروى ابن ساعدة عن محمد انه
 لا يقطع التلبية والتحلل لا يقع بالذبح على هذه الرواية عنده وانما يقع بالرمي أو بالحلق ورمى سبع حصيات مثل
 حصي الخزف لمساروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لعبد الله بن عباس رضي الله عنهما انتي بسبع
 حصيات مثل حصي الخزف فانما من جعل يلقين بيده ويقول مثلهن مثلهن لانه لو افاغاهن من كان قبلكم
 بالغوا في الدين وقد قالوا لا يزيد على ذلك لما روى عن معاذ رضي الله عنه انه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يعني وعلينا المناسك وقال ارموا سبع حصيات مثل حصي الخزف ووضع احدي سبايته على الاخرى كأنه يخذف
 ولانه لو كان أكبر من ذلك فلا يؤمن ان يصيب غيره لانه لو افاغاهن الناس فبتأذي به ورمى من بطن الوادي ويكبر مع
 كل حصاة يرميها لمساروي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه رمى جمرة العقبة بسبع حصيات من بطن الوادي
 يكبر مع كل حصاة يرميها فقيل له ان ناسا يرمون من فوقها فقال عبد الله رضي الله عنه هذا والذي لا اله غيره مقام
 الذي أنزلت عليه سورة البقرة وكذا روى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه كان يرمى جمرة العقبة بسبع حصيات يتبع
 كل حصاة بشكيرة ويقول ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعل ذلك وعن ابنه سالم بن عبد الله انه استبطن
 الوادي فرمى الجمرة بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة الله أكبر الله أكبر اللهم اجعله حجاً مبروراً وذنباً مفسوراً وعملاً
 مشكوراً وقال حدثني أبي أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرمى جمرة العقبة من هذا المكان ويقول كما يرمى
 بحصاة مثل ما قلت وان رمي من فوق العقبة أجره لكن السنة ما ذكرنا وكذا جعل بدل الشكيرة بيصا أو تمليلا
 جاز ولا يكون مسياً وقد قالوا اذا رمى للعقبة يجعل الكعبة عن يساره ومنى عن يمينه ويقوم فيها حيث يرى موقع
 حصاه لمساروي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه لما أتته إلى الجمرة الكبرى جعل الكعبة عن
 يساره ومنى عن يمينه وبأى شيء رمى أجزاء حجرا كان أو طينا أو غيرهما مما هو من جنس الارض وهذا عندنا

وقال الشافعي لا يجوز الا بالحجر وجه قوله ان هـ ذا امر يعرف بالتوقيف والتوقيف ورد بالحصى والحصى هي الاحجار الصغار ولنا ما روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ارم ولا حرج وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اول نسكنا في يومنا هذا الرمي ثم الذبح ثم الحلق وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال من رمى وذبح وحلق فقد حل له كل شئ لا النساء مطلقا عن صفة الرمي والرمي بالحصى من النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضی الله عنهم محمول على الافضية لا الجواز توفيقا بين الدلائل لما صح من مذهب أصحابنا أن المطلق لا يجعل على المقيد بل يجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده ما يمكن وههنا يمكن بأن يجعل المطلق على أصل الجواز والمقيد على الافضية ولا يقف عندهم هذه الجرة للدعاء بل ينصرف الى رحله والاصل أن كل رمي ليس بعده رمي في ذلك اليوم لا يقف عنده وكل رمي بعده رمي في ذلك اليوم يقف عنده لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقف عند جرة العقبة ووقف عند الجمرتين ثم الرمي ماشيا أفضل أو راكبا فقد روى عن أبي يوسف انه فصل في ذلك تفصيلا فانه حكى ان ابراهيم بن الجراح دخل على أبي يوسف وهو مريض في المرض الذي مات فيه فساله أبو يوسف فقال أيهما أفضل الرمي ماشيا أو راكبا فقال ماشيا أفضل ثم قال راكبا فقال أخطأت وقال كل رمي بعده رمي فالماشي أفضل وكل رمي لا رمي بعده فالراكب أفضل قال فخرجت من عنده فسمعت الناعي يقول ان يبلغ الباب ذكرنا هذه الحكاية يعلم انه بلغ حرصه في التعليم حتى لم يترك عنه في رمة فيقتدي به في العريض على التعليم وهذا لما ذكرنا ان كل رمي بعده رمي فالسنة فيه هو الوقوف للدعاء والماشي يمكن للوقوف والدعاء وكل رمي لا رمي بعده فالسنة فيه هو الانصراف لا الوقوف والراكب يمكن من الانصراف فان قيل أليس انه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه رمى راكبا وقال صلى الله عليه وسلم خذوا عنى مناسككم لا أدري لعلى لا أحج بعد عامي هذا فالجواب ان ذلك محمول على رمي لا رمي بعده وعلى التعليم لبراء الناس فينبهوا منه مناسك الحج فان رمى احدى الجمار بسبع حصيات جميعا دفعة واحدة فهي عن واحدة ويرمى ستة أخرى لان التوقيف ورد بتفريق الرميات فوجب اعتباره وهذا بخلاف الاستنجاء انه اذا استنجزى بمحجر واحد وانقاه كفاه ولا يراعى فيه العدد عندئذ لان وجوب الاستنجاء ثبت معسقا ولا معنى للتطهير فاذا حصلت الطهارة بواحد اكتفى به فاما الرمي فاعاوجب تعبد بمحض افعاله فيه ومورد التعبد وانه ورد بالتفريق فيقتصر عليه فان رمى أكثر من سبع حصيات لم تضره الزيادة لانه أتى بالواجب وزيادة السنة ان رمى بعد طلوع الشمس من يوم النحر قبل الزوال لما روى جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يرم يوم النحر حتى ورمى بعد ذلك بعد الزوال ولورمى قبل طلوع الشمس بعد ان تجار الصبح أجزاء خلا فالسنيان والمسئلة ذكرناها فيما تقدم ولا يرمى يومئذ غيرها لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يرم يوم النحر الا جرة العقبة فاذا فرغ من هذا الرمي لا يقف وينصرف الى رحله فان كان منفردا بالحج يحلق أو يقصر والحلق أفضل لما ذكرنا فيما تقدم ولا ذبح عليه وان كان قارنا أو مقنعا يجب عليه ان يذبح ويحلق ويقدم الذبح على الحلق لقوله تعالى ليدكروا اسم الله على ما رزقهم من هبة الانعام فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقتضوا تقنم رتب قضاء التفث وهو الحلق على الذبح وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اول نسكنا في يومنا هذا الرمي ثم الذبح ثم الحلق وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه رمى ثم ذبح ثم دعا بالحلوق فان حلق قبل الذبح من غير احصار فعليه حلقه قبل الذبح دم في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد وجماعة من أهل العلم انه لا شئ عليه وأجمعوا على أن المحصر اذا حلق قبل الذبح أنه يجب عليه الفدية احتج من خالفه بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن رجل حلق قبل ان يذبح فقال اذبح ولا حرج ولو كان الترتيب واجبا لسكان في تركه حرج ولا ي حنيفة الاستدلال بالمحصر اذا حلق قبل الذبح لا ذى في رأسه انه تلزمه الفدية بالنص فالذي يحلق رأسه بغير أذى به أولى ولهذا قال أبو حنيفة بزيادة التغليب في حق من حلق رأسه قبل الذبح بغير أذى حيث قال لا يجوز له غير الدم وصاحب الاذى يخير بين الدم والطعام والاصيام كما خبره

الله تعالى وهذا هو المعقول لان الضرورة سبب لتخفيف الحكم وتيسيره فالمعقول ان يجب في حال الاختيار
بذلك السبب زيادة غلظ لم يكن في حال العذر فاما ان يسقط من الاصل في غير حالة العذر ويجب في حالة العذر
فممتنع ولا حجة لهم في الحديث لان قوله لا حرج المراد منه الاثم لا الكفارة وليس من ضرورة انتفاء الاثم انتفاء
الكفارة الا ترى ان الكفارة تجب على من حلق رأسه لا ذى به ولا اثم عليه وكذا يجب على الخاطى فاذا حلق
الحاج أو قصر حله كل شئ حظر عليه الاحرام الا النساء عند عامة العلماء لما ذكرنا فيما تقدم نهرز وبالبيت
من يومه ذلك أو من الغدا وبعد الغد ولا يخرها عنها وأفضلها أو لها لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف
في أول أيام التعريف طواف أسبوعا لان النبي صلى الله عليه وسلم هكذا طاف وعليه عمل المسلمين ولا يرمل في هذا
الطواف لانه لا سبي عقيبها لانه قد طاف طواف اللقاء وسبي عقيبها حتى لو لم يكن طواف طواف اللقاء ولا سبي
فانه يرمل في طواف الزيارة وبسبب بين الصفا والمروة عقيب طواف الزيارة ولو أخره عن أيام العر فعليه دم في
قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد لا شئ عليه والمسئلة قدمضت فاذا طاف طواف الزيارة كله أو أكثره
حل له النساء أيضا لانه قد خرج من العبادة وما بقي عليه شئ من أركانها والاصل ان في الحج احلالين الاحلال
الاول بالحلق أو بالتقصير ويحل به كل شئ الا النساء والاحلال الثاني بطواف الزيارة ويحل به النساء أيضا ثم يرجع
الى منى ولا يبيت بمكة ولا في الطريق هو السنة لان النبي صلى الله عليه وسلم هكذا فعل ويكره ان يبيت في غير منى
في أيام منى فان فعل لا شئ عليه ويكون مسيا لان البيوتة بها السبت بواجبة بل هي سنة وعندنا شافعي يجب
عليه اتم لانها واجبة عنده واحتج بقول النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله على الوجوب في الاصل ولنا ما روى ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم ارخص للعباس ان يبيت بمكة للسقاية ولو كان ذلك واجبا لم يكن العباس يترك الواجب
لاجل السقاية ولا كان النبي صلى الله عليه وسلم يرخص له في ذلك وفعل النبي صلى الله عليه وسلم محمول على السنة
توفيقا بين الدليلين واذا بات بمنى فاذا كان من الغد وهو اليوم الاول من أيام التشريق والثاني من أيام الرمي فانه
يرمي الجمار الثلاث بعد الزوال في ثلاث مواضع أحدها المسمى بالجمرة الاولى وهي التي تلي مسجد الخيف وهو
مسجد ابراهيم عليه الصلاة والسلام فيرمى عندها سبع حصيات مثل حصى الخريف يكبر مع كل حصاة فاذا فرغ
منها يقف عندها فيكبر ويهلل ويحمد الله تعالى ويثنى عليه ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويسأل الله تعالى
حواله ثم يأتي الجمرتين الوسطى فيفعل بهما مثل ما فعل بالاولى ويرفع يديه عند الجمرتين بسطا ثم يأتي جمره العقبة
فيفعل مثل ما فعل بالجرتين الاوئتين الا انه لا يقف للدعاء بعد هذه الجمره بل ينصرف الى رحله لما روى أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم رمى الجمار الثلاث في أيام التشريق وابتدأ بالتي تلي مسجد الخيف ووقف عند الجمرتين ولم يقف
عند الثالثة ومارفح اليدين فلقول النبي صلى الله عليه وسلم لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر من جهتها
وعند المقامين عند الجمرتين فاذا كان اليوم الثاني من أيام التشريق وهو اليوم الثالث من أيام الرمي رمى الجمار
الثلاث بعد الزوال ففعل مثل ما فعل أمس فاذا رمى فان اراد ان ينفر من منى ويدخل مكة نفر قبل غروب الشمس
ولا شئ عليه لقوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه وان أقام ولم ينفر حتى غربت الشمس يكره له ان ينفر
حتى تطلع الشمس من اليوم الثالث من أيام التشريق وهو اليوم الرابع من أيام الرمي ويرمي الجمار الثلاث ولو
نفر قبل طلوع الفجر لا شئ عليه وقد ساء اما الجواز فلانه نفر في وقت لم يجب فيه الرمي بعد بدليل انه لو رمى
فيه عن اليوم الرابع لم يجز جنازه النفر كما لو رمى الجمار في الايام كلها ثم نفر وأما الاساءة فلانه ترك السنة فاذا طلع
الفجر من اليوم الثالث من أيام التشريق رمى الجمار الثلاث ثم نفر فان نفر قبل الرمي فعليه دم لانه ترك الواجب
واذا اراد ان ينفر في النفر الاول أو في النفر الثاني فانه يحصل قله معه ويكره تقديمه لما روى عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال المرء من حيث رحله وروى المرء من حيث أهله ولانه لو فعل ذلك يشتغل قلبه بذلك ولا يتخلو من
ضمره وقد روى عن عمر رضي الله عنه انه كان يضرب على ذلك وحكى عن ابراهيم النخعي ان عمر رضي الله عنه

انما كان يضرب على تقديم الثقل مخافة السرقة ثم يأتي الا بطح ويسمى المحصب وهو موضع بين منى وبين مكة
 فيتل به ساعة فانه سنة عندنا لما روى عن نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم
 وأبا بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم نزلوا بالابطح ثم يدخل مكة فيطوف طواف الصدر توديعا للبيت ولهذا
 يسمى طواف الوداع وانه واجب على أهل الآفاق عندنا لما ذكرنا فيما تقدم فيطوف سبعة أشواط لا رمل فيها
 لانه طواف لاسي بعده ويصلي ركعتين ثم يرجع إلى أهله لانه لم يبق عليه شيء من الأركان والواجبات كذا ذكر في
 الاصل وذكر الطحاوي في مختصره عن أبي حنيفة انه اذا فرغ من طواف الصدر يأتي المقام فيصلي عنده ركعتين
 ثم يأتي زمزم فيشرب من مائها ويصب على وجهه ورأسه ثم يأتي الملتزم وهو ما بين الحجر الاسود والباب فيضع
 صدره وجهته عليه وينتصب باسثار الكعبة ويدعو ثم يرجع وذكر في العميون كذلك الا انه قال في آخره ويستلم
 الحجر ويكبر ثم يرجع وروى عن أبي حنيفة انه قال ان دخل البيت فحسن وان لم يدخل لم يضرمه ويقول عند
 رجوعه آيئون تائبون عابدون لربنا حامدون صدق الله وعده ونصر عبده وهزم الأحزاب وحده والله الموفق
 فصل **وأما شرائط أركانه فلهذا السلام فانه كاهو شرط الوجوب فهو شرط جواز الاداء لان الحج عبادة**
والكافر ليس من أهل أداء العبادة ومنها العقل فلا يجوز أداء الحج من المجنون والصبي الذي لا يعقل كالأبواب
عليها اقاما البلوغ والحرية فليس من شرائط الجواز فيجوز حج الصبي العاقل باذن وليه والعبد الكبير باذن مولاه
لكنه لا يقع عن حجة الاسلام لعدم الوجوب ومنها الاحرام عندنا والكلام في الاحرام يقع في بيان
انه شرط وفي بيان ما يصير به محرما وفي بيان زمان الاحرام وفي بيان مكانه وفي بيان ما يحرم به وفي بيان حكم المحرم
اذا منع عن المضى في موجب الاحرام وفي بيان ما يحظره الاحرام وما لا يحظره وفي بيان ما يجب بفعله المحظور منه
اما الاول فالاحرام شرط جواز أداء أفعال الحج عندنا وعند الشافعي ركن وعنى به أنه جزء من أفعال الحج وهو
على الاختلاف في تحريم الصلاة وتضمن الكلام في هذا الفصل بيان زمان الاحرام انه جميع السنة عندنا
وعنده أشهر الحج حتى يجوز الاحرام قبل أشهر الحج عندنا لكنه يكره وعنده لا يجوز أساسا وتعد احرامه
للعمره لا للحجة عنده وعندنا يتعد للحجة ووجه البناء على هذا الاصل ان الاحرام لما كان شرطا لجواز أداء
أفعال الحج عندنا جاز وجوده قبل هجوم وقت أداء الأفعال كالجواز الطهارة قبل دخول وقت الصلاة ولما كان
ركنا عنده لم يجز سابقا على وقته لان أداء أفعال العبادة المؤقتة قبل وقتها لا يجوز كالصلاة وغيرها فتكلم في
المسئلة بناء وابتداء اما البناء فوجه قول الشافعي ان الذي أحرم بالحج يؤمر باتعامه وكذا المحرم للصلاة يؤمر
باتعامه الا بالابتداء فلو لم يكن الاحرام من أفعال الحج لاهم بالابتداء الا بالانعام فدل انه ركن في نفسه وشرط
لجواز أداء ما بقي من الأفعال ولنا ان ركن الشيء ما يأخذ الاسم منه ثم قد يكون بمعنى واحد كالاسك في باب
الصوم وقد يكون معاني مختلفة كالقيام والقراءة والركوع والسجود في باب الصلاة والابحاج والقبول في
باب البيعة ونحو ذلك وشرطه ما يأخذ الاعتبار منه كالطهارة للصلاة والشهادة في النكاح وغير ذلك والحج يأخذ
الاسم من الوقوف بعرفة وطواف الزيارة لا من الاحرام قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا وحج البيت هو زيارة البيت وقال النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفقة أى الوقوف بعرفة ولم يطلق اسم
الحج على الاحرام وانما به اعتبار الركنين فكان شرطا لركنا ولهذا جعله الشافعي شرطا لاداء ما بقي من الأفعال
واما قوله انه يؤمر بالانعام بعد الاحرام ممنوع بل لا يؤمر به مالم يؤد بعد الاحرام شيئا من أفعال الحج واما الابتداء
فالشافعي احتج بقوله تعالى الحج أشهر معلومات أى وقت الحج أشهر معلومات اذا الحج نفسه لا يكون أشهر لانه
فعل والأشهر أزمنة فقد عين الله أشهر معلومة وقتنا للحج والحج في عرف الشرع اسم لجملة من الأفعال مع
شرائطها منها الاحرام فلا يجوز تقديمه على وقته ولنا قوله تعالى يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس
والحج نواها الآية يقتضى ان تكون الأشهر كلها وقتنا للحج فيقتضى جواز الاحرام باداء أفعال الحج في الاوقات

كلها الا ان عرفنا تعيين هذه الاشهر لاداء الافعال بدليل آخر وهو قوله الحج أشهر معلومات فيعمل بالنصين
 فيعمل ما تلونا على الاحرام الذي هو شرط ويعمل ما تلونا على نفس الاعمال عملا بالنص بالقدر الممكن ولان
 الحج يختص بالمكان والزمان ثم يجوز الاحرام من غير مكان الحج بالاجماع فيجوز في غير زمان الحج الا انه يكره
 لما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال من سنة الحج ان لا يحرم بالحج الا في أشهر الحج ومخالفة السنة
 مكروهة ثم اختلفوا في أن الكراهة لاجل الوقت أم لغيره منهم من قال الكراهة ليست لاجل الوقت بل لخفاة
 الوقوع في محظورات الاحرام حتى ان من أمن ذلك لا يكرهه ومنهم من قال ان الكراهة لنفس الوقت فان ابن
 سماعة روى عن محمد انه قال أكره الاحرام قبل الا شهر ويجوز احرامه وهو لا يس أو جالس في خلوق أو طيب
 وهذا الاطلاق يدل على أن الكراهة لنفس الوقت والله عز وجل أعلم

فصل في ما يصره محرما فنقول والله التوفيق لا خلاف في انه اذا نوى وقرن النية بقول وفعل هو من
 خصائص الاحرام اولدانه انه يصير محرما بان يباين نواياه الحج ان اراد به الافراد بالحج أو العمرة ان اراد الافراد
 بالعمرة أو العمرة والحج ان اراد القران لان التلبية من خصائص الاحرام وسواء تكلم بلسانه ما نوى بقلبه أو لا
 لان النية عمل القلب لا عمل اللسان لكن يتحجب أن يقول بلسانه ما نوى بقلبه فيقول اللهم اني اراد كذا فيسره لي
 وتقبله مني لما ذكرنا في بيان سنن الحج وذكرنا التلبية المسنونة ولو ذكر مكان التلبية التهليل أو التسبيح أو التعميد أو
 غير ذلك مما قصد به تعظيم الله تعالى مقرونا بالنية يصير محرما وهذا على أصل أبي حنيفة ومحمد في باب الصلاة أنه
 يصير شارعا في الصلاة بكل ذكر هو نداء خالص لله تعالى يراد به تعظيمه لا غيره وهو ظاهر الرواية عن أبي يوسف ههنا
 وفرق بين الحج والصلاة وروى عنه أنه لا يصير محرما الا بلفظ التلبية كالا يصير شارعا في الصلاة باللفظ التكبير فابو
 حنيفة ومحمد مراعى أصلهما أن الذكر الموضوع لافتتاح الصلاة لا يختص بلفظ دون لفظ في باب الحج أولى ووجه
 الفرق لابي يوسف على ظاهر الرواية عنه أن باب الحج أوسع من باب الصلاة فان أفعال الصلاة لا يقوم بعضها مقام
 بعض وبعض الأفعال يقوم مقام البعض كالتهدى فانه يقوم مقام كثير من أفعال الحج في حق المحصر وسواء كان
 بالعريية أو غيرها وهو يحسن العريية أولا يحسنها وهذا على أصل أبي حنيفة وأبي يوسف في الصلاة ظاهر وهو
 ظاهر الرواية عن محمد في الحج وروى عنه أنه لا يصير محرما الا اذا كان لا يحسن العريية كفي باب الصلاة فهم امرا
 على أصلهما ومحمد على ظاهر الرواية منه فرق بين الصلاة والحج ووجه الفرق له على نحو ما ذكرنا لابي يوسف في
 المسئلة الأولى وتجاوز النيابة في التلبية عند العجز بنفسه بأمره بلا خلاف حتى لو توجه به يدحجة الاسلام
 فاعفى عليه فلي عنه أصحابه وقد كان أمرهم بذلك حتى لو عجز عنه بنفسه يجوز بالاجماع فان لم يأمرهم بذلك نصا
 فاهلوا عنه جاز أيضا في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد لا يجوز فلا خلاف في أنه تجوز النيابة في أفعال
 الحج عند عجزه عنها بنفسه من الطواف والسعي والوقوف حتى لو طيف به وسعى ووقف جاز بالاجماع ووجه
 قولهما قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى ولم يوجد منه السعي في التلبية لان فعل غيره لا يكون فعلة حقيقة
 وانما يجعل فعلا له تقدير بأمره ولم يوجد بخلاف الطواف ونحوه فان الفعل هناك ليس بشرط بل الشرط حصوله
 في ذلك الموضوع على ما ذكرنا وقد حصل والشرط ههنا هو التلبية وقول غيره لا يصير قوله الا بأمره ولم يوجد
 ولا في حنيفة أن الامر ههنا موجود دلالة وهي دلالة عقد المرافقة لان كل واحد من رفقاء المتوجهين الى
 الكعبة يكون آذنا لآخر باعنته فيما يجز عنه من أمر الحج فكان الأمر موجودا دلالة وسعى الانسان جاز أن
 يجعل سعي غيره بأمره فقلنا بموجب الآية بحمد الله تعالى ولو قل بدنية يربده الاحرام بالحج أو بالعمرة أو بهما
 وتوجه معها يصير محرما لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدى ولا القلائد ثم
 ذكر تعالى بعده واذا حلتم فاصطادوا والحل يكون بعد الاحرام ولم يذكر الاحرام في الاول وانما ذكر التقليد بقوله
 عز وجل ولا القلائد فدل أن التقليد منهم مع التوجه كان احراما الا انه زيد عليه النية بدليل آخر وعن جماعة

من الصحابة رضي الله عنهم منهم علي وابن مسعود وابن عمر وجابر رضي الله عنهم انهم قالوا اذا قلنا فقد احرمت
 وكذا روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال اذا قلنا وهو ير يد الحج او العمرة فقد احرمت ولان التقليد مع
 التوجه من خصائص الاحرام فالتبعية اقترنت بما هو من خصائص الاحرام فاشبهه التبعية فان قيل اليس انه روي عن
 عائشة رضي الله عنها انها قالت لا يحرم الا من اهل ولي فهذا يقتضي انه لا يصير محرما بالتقليد فالجواب ان ذلك
 محمول على ما اذا قلنا ولم يخرج معها نوي قباين الدلائل وبه نقول ان مجرد التقليد لا يصير محرما على ما روي عن
 عائشة رضي الله عنها انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعث بهديه ويقم فلا يحرم عليه شيء والتقليد
 هو تعليق القلادة على عنق البدنة من عروة مزادة او شر الك نعل من آدم او غير ذلك من الجلود وان قلنا ولم يتوجه
 ولم يعث على يد غيره لم يصير محرما وان يعث على يد غيره فكذلك عند عامة العلماء وعامة الصحابة رضي الله عنهم
 وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه يصير محرما بنفس التوجيه من غير توجه والصحيح قول عامة العلماء لما روي
 عن عائشة رضي الله عنها انها قالت اتي كنت لاقتل فلان فبدين رسول الله صلى الله عليه وسلم فيمها ويمكث عندنا
 حلالا بالمدينة لا يجنب ما يجنبه المحرم ولان التوجيه من غير توجه ليس الامر بالفعل فلا يصير به محرما كالأمر
 غيره بالتبعية ولو توجه بنفسه بعد ما قلنا ويعث لا يصير محرما مالم يلحقها وتوجه معها فاذا لحقها وتوجه معها عند
 ذلك يصير محرما الا في هدى المتعة فان هناك يصير محرما بنفس التوجه قبل أن يلحقه والقياس أن لا يصير محرما
 أيضا مالم يلحق وتوجه معه لان السير بنفسه بدون البدنة ليس من خصائص الاحرام ولا دليل أنه ير يد الاحرام
 فلا يصير به محرما الا ان تركنا القياس واستحسننا في هدى المتعة لما ان الهدى فضل تأثير في البقاء على الاحرام ما ليس
 لغيره بدليل انه لو ساق الهدى لا يجوز له أن يتصل وان لم يسق جازله التصل فاذا كان له فضل تأثير في البقاء على الاحرام
 جازان يكون له تأثير في الابتداء وقد قالوا انه يصير محرما بنفس التوجه في أثر هدى المتعة وان لم يلحق الهدى اذا كان في
 أشهر الحج فاما في غير أشهر الحج فلا يصير محرما حتى يلحق الهدى لان أحكام القمع لا تثب قبل أشهر الحج فلا يصير
 هذا الهدى للمتعة قبل أشهر الحج فكان هدى التطوع ولو جلال البدنة ونوى الحج لا يصير محرما وان توجه معها لان
 التجليل ليس من خصائص الحج لانه انما يفعل ذلك لدفع الحر والبرد عن البدنة وللتزيين ولو قلنا الشاة ينوي به الحج
 وتوجه معها لا يصير محرما وان نوى الاحرام لان تقليد الغنم ليس بسنة عندنا فلم يكن من دلائل الاحرام فضلا عن
 أن يكون من خصائصه والدليل على أن الغنم لا تقلد قوله تعالى ولا الهدى ولا القلائد عطف القلائد على الهدى
 والعطف يقتضي المغايرة في الاصل واسم الهدى يقع على الغنم والابل والبقر جميعا فهذا يدل على أن الهدى نويان ما
 يقلد وما لا يقلد ثم الابل والبقر يقلدان بالاجماع فتعين ان الغنم لا تقلد ليكون عطف القلائد على الهدى عطف النبي
 على غيره فيصح ولو أشعر بدنته وتوجه معها لا يصير محرما لان الاشعار مكره عند أبي حنيفة لانه مثله وابلان
 الحيوان من غير ضرورة الحصول المقصود بالتقليد وهو الاعلام يكون المشعر هدايا للتبعية عرض له لوضول والاتبان
 بفعل مكره لا يصلح دليل الاحرام واختلف المشايخ على قول أبي يوسف ومحمد قال بعضهم ان أشعر وتوجه معها
 يصير محرما عند هدايا الاشعار سنة عندهما كالنقل في صلح ان يكون دليل الاحرام كالنقل وقال بعضهم لا يصير
 محرما عندهما أيضا لان الاشعار ليس بسنة عندهما بل هو مباح فلم يكن قربة فلا يصلح دليل الاحرام وذكروا في
 الجامع الصغير أن الاشعار عندهما حسن ولم يسمه سنة لانه من حيث انه اكمل لما شرع له التقليد وهو اعلام المقلد
 بانه هدى لما ان تمام الاعلام تحصل به سنة ومن حيث انه مثله بدعة فتردد بين السنة البدعة فهما حسنا وعند
 الشافعي الاشعار سنة واحتج بما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أشعر والجواب أن ذلك كان في الابتداء
 حين كانت المثلة مشروعة ثم لما نهى عن المثلة انتسخ بنسخ المثلة وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك
 قطعاً ليدى المشركين عن التعرض للهدايا بالوضول لانهم كانوا ما يتعرضون للهدايا والتقليد ما كان يدل دلالة تامة
 انها هدى فكان يحتاج الى الاشعار ليعلموا انها هدى وقد زال هذا المعنى في زماننا فانسخ بانتساخ المثلة ثم الاشعار

هو الطعن في أسفل السنم وذلك من قبل اليسار عند أبي يوسف وعند الشافعي من قبل اليمين وكل ذلك مروى عن النبي صلى الله عليه وسلم فإنه كان يدخل بين يمينه وبين من قبل الرأس وكان يضرب أو لا الذي عن يساره من قبل يسار سنمه ثم يطف على الأتر فيضرب به من قبل يمينه اتفاقا للدلالة قصد إفساد الطعن على الجانب الأيسر أصليا والاتفاقا قبيل الاعتبار الأصلي أولى والله عز وجل أعلم هذا الذي ذكرنا في أن الأحرام لا يثبت بمجرد النية ما لم يقترن بها قول أو فعل هو من خصائص الأحرام وأدلاله ظاهر مذهب أصحابنا وروى عن أبي يوسف أنه يصير محرما بمجرد النية وبه أخذ الشافعي وهذا يناقض قوله أن الأحرام ركن لأنه جعل نية الأحرام إحراما والنية ليست بركن بل هي شرط لأنها عزم على الفعل والعزم على فعل ليس ذلك الفعل بل هو عقد على أدائه وهو أن تعقد قلبك عليه أنك فاعله لا محالة قال الله تعالى فإذا عزم الأمر أي جد الأمر وفي الحديث خبر الامور عوازمها أي ما وكنت رأيت عليه وقطعت التردد عنه وكونه ركنًا يشعر بكونه من أفعال الحج فكان تناقضًا جعل الأحرام عبارة عن مجرد النية بخلاف اللغة فإن الأحرام في اللغة هو الإهلال يقال أحرم أي أهل بالحج وهو موافق لمذهبنا أي الإهلال لا بدمته أما بنفسه أو بما يقوم مقامه على ما بيننا والدليل على أن الإهلال شرط ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لما نثرت في الله عنها وقد آهأ حزينة مالك ففالت ناقضت محرقي والقائي الحج عار كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ذلك شيء كتبه الله تعالى على بنات آدم حبي وقولي مثل ما يقول الناس في حجهم فدل قوله قولي ما يقول الناس في حجهم على لزوم التلبس لأن الناس يقولونها وفيه إشارة إلى أن إجماع المسلمين حجة يجب اتباعها حيث أمرها باتباعهم بقوله قولي ما يقول الناس في حجهم وروى بن عثمة رضي الله عنها أنها قالت لا يحرم إلا من أهل ولي ولم يرو عن غيرها خلافة فيكون إجماعا ولان مجرد النية لا عبرة به في أحكام الشرع عرفنا ذلك بالنص والمعقول أما النص ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أن الله تعالى عفا عن أمي ما تحدثت به أنفسهم ما لم يتكلموا أو يفعلوا أو ما المعقول فهو أن النية وضعت لتعيين جهة الفعل في العبادة وتعيين المعدوم محال ولو أحرم بالحج ولم يعين حجة الإسلام وعليه حجة الإسلام يقع عن حجة الإسلام استحصانا والقياس أن لا يقع عن حجة الإسلام إلا بتعيين النية وجه القياس أن الوقت يقبل الفرض والنفل فلا بد من التعيين بالنية بخلاف صوم رمضان أنه يتأدى بمطلق النية لأن الوقت هناك لا يقبل صوما آخر فلا حاجة إلى التعيين بالنية والاستحصان أن الظاهر من حال من عليه حجة الإسلام أنه لا يريد بأحرام الحج حجة التطوع ويبقى نفسه في عهد الفرض فيصم على حجة الإسلام بدلالة حاله فكان الإطلاق فيه تعيينا كما في صوم رمضان ولو نوى التطوع يقع عن التطوع لا ناعما أو قنعا عن الفرض عند إطلاق النية بدلالة حاله والدلالة لا تعمل مع النص بخلافه ولو لولي بنوى الأحرام ولا نية له في حج ولا عمرة مضى في أيهما شاء ما لم يطف بالبيت شوطا فإن طاف شوطا كان إحرامه عن العمرة والأصل في انعقاد الأحرام بالمجهول ما روى أن عليا وأبا موسى الأشعري رضي الله عنهما لما قدما من اليمن في حجة الوداع قال لهما النبي صلى الله عليه وسلم بماذا أهلتما فقالا بأهلال كاهلال رسول الله صلى الله عليه وسلم فصار هذا أصلا في انعقاد الأحرام بالمجهول ولان الأحرام شرط جواز الأداء عندنا وليس بأداء بل هو عقد على الأداء بخلاف انعقاد الحج والعمرة وإذا انعقد إحرامه جاز له أن يؤدي به حجة أو عمرة وله الخيار في ذلك يصرفه إلى أيهما شاء ما لم يطف بالبيت شوطا واحدا فإذا طاف بالبيت شوطا واحدا كان إحرامه للعمرة لان الطواف ركن في العمرة وطواف القضاء في الحج ليس بركن بل هو سنة فأيقاعه عن الركن أولى وتعين العمرة بفعله كما تعين بقصدته قال الحاكم في الأصل وكذلك لو لم يطف حتى جامع أو أحصر كانت عمرة لان القضاء قد لزمه فيجب عليه الأقل إذا قل متيقن به وهو العمرة والله أعلم

فصل وأما بيان مكان الأحرام فكان الأحرام هو المسمى بالميقات فنحتاج إلى بيان المواقيت وما يتعلق بها من الأحكام فنقول وبالله التوفيق المواقيت تختلف باختلاف الناس والناس في حق المواقيت أصناف ثلاثة

تجاوزها الى الجحفة فلا بأس بذلك وأحب الى أن يجرع من ذى الحليفة لانهم اذا حصلوا في الميقات الاول لزمهم
 محافظة حرمة فبكره لهم تركها ولو تجاوز مية مائة من المواقيت الخمسة بريد الحج أو العمرة تجاوزه بغير احرام ثم عاد
 قبل أن يجرع وأحرم من الميقات وجاوزه محرما لا يجب عليه دم بالاجماع لانه لما عاد الى الميقات قبل أن يجرع
 وأحرم التمتع تلك المجاوزة بالعدم وصار هذا ابتداء احرام منه ولو أحرم بعد ما جاوز الميقات قبل أن يعمل شيئا
 من أفعال الحج ثم عاد الى الميقات ولبي سقط عنه الدم وان لم يلبس لا يسقط وهذا قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف
 ومحمد يسقط لبي أو لم يلبس وقال زفر لا يسقط لبي أو لم يلبس وجهه قول زفر أن وجوب الدم بجنايته على الميقات
 بمجرد تجاوزه اياه من غير احرام وجنايته لا تتقدم بعوده فلا يسقط الدم الذي وجب وجهه قولهما أن حق الميقات
 في مجاوزته اياه محرما لا في انشاء الاحرام منه بدليل أنه لو أحرم من ديرة أهله وجاوز الميقات ولم يلبس لاشئ عليه
 فدل أن حق الميقات في مجاوزته اياه محرما لا في انشاء الاحرام منه وبعدها عاد اليه محرما فقد تجاوزه محرما فلا يلزمه
 الدم ولا يبي حنيفة ما روينا عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال للذي أحرم بعد الميقات ارجع الى الميقات فلب
 والافلاج لك أو جب التلبية من الميقات فلزم اعتبارها ولو ان الفائت بالمجاورة هو التلبية فلا يقع تدارك الفائت
 الا بالتلبية بخلاف ما اذا أحرم من ديرة أهله ثم جاوز الميقات من غير انشاء الاحرام لانه اذا أحرم من ديرة
 أهله صار ذلك ميقاتا له وقد لبي منه فلا يلزمه تلبية واذا لم يجرع من ديرة أهله كان ميقانا للمكان الذي تجب التلبية
 منه وهو الميقات المعهود وما قاله زفر ان الدم انما وجب عليه بجنايته على الميقات مسلم لكن لما عاد قبل دخوله في
 أفعال الحج فاجبى عليه بل ترك حقه في الحال فيحتاج الى التدارك وقد تدارك بالعود الى التلبية ولو جاوز الميقات
 بغير احرام فأحرم ولم يعد الى الميقات حتى طاف شوطا أو شوطين أو وقف بعرفة أو كان احرامه بالحج ثم عاد الى
 الميقات لا يسقط عنه الدم لانه لما اتصل الاحرام بأفعال الحج تأكد عليه الدم فلا يسقط بالعود ولو عاد الى ميقات
 آخر غير الذي جاوزه قبل ان يفعل شيئا من أفعال الحج سقط عنه الدم وعوده الى هذا الميقات والى ميقات آخر
 سواء وعلى قول زفر لا يسقط على ما ذكرنا وروى عن أبي يوسف انه فصل في ذلك تخصيصا فقال ان كان الميقات
 الذي عاد اليه مجاذا الميقات الاول أو بعد من الحرم يسقط عنه الدم والافلاج والصحيح جواب ظاهر الرواية لما
 ذكرنا ان كل واحد من هذه المواقيت الخمسة ميقات لأهله ولغير أهله بالنص مطلقا عن اعتبار المخاذاة ولو لم يعد الى
 الميقات لكنه أفسد احرامه بالجماع قبل طواف العمرة ان كان احرامه بالعمرة أو قبل الوقوف بعرفة ان كان
 احرامه بالحج سقط عنه ذلك الدم لانه يجب عليه القضاء وانجر ذلك كله بالقضاء كن سها في صلته ثم أفسدها
 فقضاءها لا يجب عليه معجود السهو وكذلك اذا فاته الحج فانه يتعطل بالعمرة وعليه قضاء الحج وسقط عنه ذلك
 الدم عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر لا يسقط ولو جاوز الميقات يريد دخول مكة أو الحرم من غير احرام يلزمه اما
 حجة واما عمرة لان مجاوزة الميقات على قصد دخول مكة أو الحرم بدون الاحرام لما كان حراما كانت المجاوزة
 التزاما للاحرام دلالة كانه قال الله تعالى على احرام ولو قال ذلك يلزمه حجة أو عمرة كذا اذا فعل ما يدل على الالتزام
 كن شرع في صلاة التطوع ثم أفسدها يلزمه قضاء ركعتين كما اذا قال الله تعالى على ان أصلي ركعتين فان أحرم
 بالحج أو بالعمرة قضاء لما عليه من ذلك لمجاوزته الميقات ولم يرجع الى الميقات فعليه دم لانه جنى على الميقات
 لمجاوزته اياه من غير احرام ولم يتدارك فيلزمه الدم جبرافان أقام بمكة حتى تحولت السنة ثم أحرم يريد قضاء ما وجب
 عليه بدخوله مكة بغير احرام أجزأه في ذلك ميقات أهل مكة في الحج بالحرم وفي العمرة بالحل لانه لما أقام بمكة
 صار في حكم أهل مكة فيجزئها احرامه من ميقاتهم فان كان حين دخل مكة عاد في تلك السنة الى الميقات فأحرم
 بحجة عليه من حجة الاسلام أو حجة نذر أو عمرة نذر سقط ما وجب عليه بدخوله مكة بغير احرام استحصانا
 والقياس ان لا يسقط الا ان ينوي ما وجب عليه لدخول مكة وهو قول زفر ولا خلاف في انه اذا تحولت السنة ثم عاد
 الى الميقات ثم أحرم بحجة الاسلام انه لا يجزئه عماله لانه لا يتبعين النية وجه القياس انه قد وجب عليه حجة أو

عمرة بسبب المجاوزة فلا يسقط عنه بواجب آخر كالونذر بحجة انه لا تسقط عنه بحجة الاسلام وكذا لو فعل ذلك بعد ما تحولت السنة وجه الاستحسان أن لزوم الحجية أو العمرة ثبت تعظيم البقعة والواجب عليه تعظيمها بمطلق الاحرام لا باحرام على حدة بدليل أنه يجوز دخولها ابتداء باحرام حجة الاسلام فانه لو أحرم من الميقات ابتداء بحجة الاسلام أبرزه ذلك عن حجة الاسلام وعن حرمة الميقات وصار كمن دخل المسجد وأدى فرض الوقت فام ذلك مقام تحية المسجد وكذا لو نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام رمضان معتكفا جاز وقام صوم رمضان مقام الصوم الذي هو شرط الاعتكاف بخلاف ما اذا انحوت السنة لانه لم يقض حتى البقعة حتى تحولت السنة صار مغوتا حقا فصار ذلك ديناً عليه وصار أصلاً ومقصوداً بنفسه فلا يتأدى بغيره كمن نذر أن يعتكف شهر رمضان فلم يصم ولم يعتكف حتى قضى شهر رمضان مع الاعتكاف جاز فان صام رمضان ولم يعتكف فيه حتى دخل شهر رمضان التماثل فاعتكف فيه قضاء مما عليه لا يجوز لان الصوم صار أصلاً ومقصوداً بنفسه كذا هذا وكذلك لو أحرم بعمره مندورة في السنة الثانية لم يجزه لانه يكره تأخير العمرة الى يوم النحر وأيام التشريق فاذا صار الى وقت يكره تأخير العمرة اليه صار تأخيرها كتفويتها فان دخل مكة بغير احرام ثم خرج فعاد الى أهله ثم عاد الى مكة فدخلها بغير احرام وجب عليه لكل واحد من الدخولين حجة أو عمرة لان كل واحد من الدخولين سبب الوجوب فان احرم بحجة الاسلام جاز عن الدخول الثاني اذا كان في سنته ولم يجز عن الدخول الاول لان الواجب قبل الدخول الثاني صار ديناً فلا يسقط الا بتعيين النية هذا اذا جاوز أحد هذه المواقيت النخبة يريد الحج أو العمرة أو دخول مكة أو الحرم بغير احرام فاما اذا لم يرد ذلك وانما أراد أن يأتي بستان بنى عامر أو غيره لم حاجة فلا شيء عليه لان لزوم الحج أو العمرة بالمجاوزه من غير احرام لحرمه الميقات تعظيماً للبقعة وتمييزاً لها من بين سائر البقاع في الشرف والفضيلة فيصير ملتزماً للاحرام منه فاذا لم يرد البيت لم يصير ملتزماً للاحرام فلا يلزمه شيء فان حصل في البستان أو ما وراءه من الحل ثم بدله ان يدخل مكة لم حاجة من غير احرام فله ذلك لانه بوصوله الى أهل البستان صار كواحد من أهل البستان ولاهل البستان أن يدخلوا مكة لم حاجة من غير احرام فكذالك وقيل ان هذا هو الحيلة في اسقاط الاحرام عن نفسه وروى عن أبي يوسف أنه لا يسقط عنه الاحرام ولا يجوز له أن يدخل مكة بغير احرام ما لم يجاوز الميقات بنية أن يقيم بالبستان خمسة عشر يوماً فصاعداً لانه لا يشيب بالبستان حكم الوطن في حقه الابنية مدة الإقامة وأقل مدة الإقامة خمسة عشر يوماً وأما الصنف الثاني فيقاتهم للحج أو العمرة ودورة أهلهم أو حيث شاؤا من الحل الذي بين دويرة أهلهم وبين الحرم لقوله عز وجل وآموا للحج والعمرة لله ويأتوا على وابن مسعود رضي الله عنهما أنهم ما قالوا حين سئلوا عن هذه الآية إنما هم ما ان تجرمهم من دويرة أهلهم فلا يجوز لهم ان يجاوزوا ميقاتهم للحج أو العمرة الا محرمين والحل الذي بين دويرة أهلهم وبين الحرم كشيء واحد فيجوز احرامهم الى آخر أجزاء الحل كيجوز احرام الآفاق من دويرة أهلهم الى آخر أجزاء ميقاته فلو جاوزوا أحد منهم ميقاته يريد الحج أو العمرة فدخل الحرم من غير احرام فعليه دم ولو عاد الى الميقات قبل أن يجرم أو بعدما أحرم فهو على التفصيل والائتاق والاختلاف الذي ذكرنا في الآفاق اذا جاوز الميقات بغير احرام وكذلك الآفاق اذا حصل في البستان أو المسكى اذا خرج اليه فاراد أن يجمع أو يعمركم حكم أهل البستان وكذلك البستانى أو المسكى اذا خرج الى الآفاق صار حكمه حكم أهل الآفاق لا يجوز تجاوزته ميقات أهل الآفاق وهو يريد الحج أو العمرة الا محرم ما سارو بنام الحديثين ويجوز لمن كان من أهل هذا الميقات وما بعده دخول مكة لغير الحج أو العمرة بغير احرام عندنا ولا يجوز ذلك في أحد قولى الشافعى وذكر في قوله الثالث اذا تكرر دخولهم يجب عليهم الاحرام في كل سنة عمرة والصحيح قولنا لماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه رخص للحطابين أن يدخلوا مكة بغير احرام وعادة الحطابين انهم لا يتجاوزون الميقات وروى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه خرج من مكة الى قديد فبلغه خبر فتنة بالمدينة فرجع ودخل مكة بغير احرام ولان البستان من نواحي الحرم فيلحق به ولان مصالح أهل البستان

تعلق بمكة فيصنحجون الى الدخول في كل وقت فلو منعوا من الدخول الا باحرام لوقوعوا في الحرج وانه منى شرعا
 واما الصنف الثالث فبما هم للحج الحرم وللعمرة الحل فيحرم للمكي من دويرة أهله للحج أو حيث شاء من الحرم
 ويحرم للعمرة من الحل وهو التنعيم أو غيره أما الحج فلقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وروينا عن علي وابن
 مسعود رضي الله عنهما أنهما قالوا إنما هما أن يحرم بهما من دويرة أهلك إلا أن العمرة صارت مخصوصة في حق
 أهل الحرم فبقي الحج مراد في حقهم وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أمر أصحابه بنسخ احرام
 الحج بعمل العمرة أمرهم يوم التروية أن يحرموا بالحج من المسجد ونسخ احرام الحج بعمل العمرة وان نسخ
 فلا حرام من المسجد لم ينسخ وان شاء أحرم من الا بطح أو حيث شاء من الحرم لكن من المسجد أو لى لان الاحرام
 عبادة واثبات العباداة في المسجد أو لى كالصلاة وأما العمرة فلما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد
 الأفاضة من مكة دخل على عائشة رضي الله عنها وهي تبكي فقالت أكلت نسائك يرجعن بنسكين وأنا أرجع بنسك
 واحد فأمرناها عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنه أن يعقر بهما من التنعيم ولان من شأن الاحرام أن يجتمع في
 أفعال الحل والحرم فلو أحرم المكي بالعمرة من مكة وأفعال العمرة تزدى بمكة لم يجتمع في أفعال الحل والحرم بل
 يجتمع كل أفعالها في الحرم وهذا خلاف عمل الاحرام في التسرع والافضل أن يحرم من التنعيم لان رسول الله صلى
 الله عليه وسلم أحرم منه وكذا أصحابه رضي الله عنهم كانوا يحرمون لعمرتهم منه وكذلك من حصل في الحرم من
 غير أهله فإراد الحج أو العمرة فحكه حكم أهل الحرم لانه صار منهم فاذا أراد أن يحرم للحج أحرم من دويرة أهله
 أو حيث شاء من الحرم واذا أراد أن يحرم بالعمرة يخرج الى التنعيم ويهل بالعمرة في الحل ولو ترك المكي ميقاته
 فأحرم للحج من الحل وللعمرة من الحرم يجب عليه الدم الا اذا عاد وجد التلبية أو لم يجد على التفصيل
 والاختلاف الذي ذكرنا في الآفاقي ولو خرج من الحرم الى الحل ولم يجاوز الميقات ثم أراد أن يعود الى مكة له أن
 يعود اليها من غير احرام لان أهل مكة يحتاجون الى الخروج الى الحل للاحتطاب والاحتشاش والعود اليها فلو
 أزمناهم الاحرام عند كل خروج لوقوعوا في الحرج

فصل وأما بيان ما يحرم به فما يحرم به في الاصل ثلاثة أنواع الحج وحده والعمرة وحدها والعمرة مع الحج
 وعلى حسب تنوع المحرم به يتنوع المحرمون وهم في الاصل ثلاثة مفرد بالحج ومفرد بالعمرة وجامع بينهما
 فالمفرد بالحج هو الذي يحرم بالحج لا غير والمفرد بالعمرة هو الذي يحرم بالعمرة لا غير وأما الجامع بينهما فنوعان
 قارن ومقتنع فلا بد من بيان معنى القارن والمقتنع في عرف التسرع وبيان ما يجب عليهما بسبب القران والقتع
 وبيان الافضل من أنواع ما يحرم به أنه الافراد والقران أو المقتنع أما القارن في عرف التسرع فهو اسم لا فاقى يجمع
 بين احرام العمرة واحرام الحج قبل وجود ركن العمرة وهو الطواف كله أو أكثره فبأنى بالعمرة ولا يتم بأنى بالحج قبل
 أن يحل من العمرة بالخلق أو بالتفسير سواء جمع بين الاحرامين بكلام موصول أو مفصول حتى لو أحرم بالعمرة
 ثم أحرم بالحج بعد ذلك قبل الطواف للعمرة أو أكثره كان القارن الوجود معنى القران وهو الجمع بين الاحرامين
 وشرطه ولو كان احرامه للحج بعد طواف العمرة أو أكثره لا يكون قارنا بل يكون مقتنع الوجود معنى المقتنع
 وهو أن يكون احرامه بالحج بعد وجود ركن العمرة كله وهو الطواف سبعة أشواط أو أكثره وهو أربعة
 أشواط على ما نذكر في تفسير المقتنع ان شاء الله تعالى وكذلك لو أحرم بالحجة أو لا ثم بعد ذلك أحرم بالعمرة يكون
 قارنا لانيانه بمعنى القران الا أنه يكرهه ذلك لانه مخالفة السنة اذ السنة تقديم احرام العمرة على احرام الحج الآتري
 أنه يقدم العمرة على الحج في الفعل فكذا في القول ثم اذا فعل ذلك بنظر ان أحرم بالعمرة قبل أن يطوف بالحجة
 عليه أن يطوف أولا لعمرته ويسمى لها ثم يطوف بالحجة ويسمى لها مرة اعادة للتزيين في الفعل فان لم يطوف للعمرة
 ومضى الى عرفات ووقف بها صار رافضا لعمرته لان العمرة تتحمل الارتفاع لا جسد الحجبة في الجلة لما روى عن
 عائشة رضي الله عنها أنها قيلت مكة معقرة فحاضت فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم ارفضي عمرتك وأهلي

بالحج واصنى في حجتك ما يصنع الحاج وههنا وجد دليل الارتفاع وهو الوقوف بعرفة لانه اشتغال بالركن
 الاصل للحج فيتضمن ارتفاع العمرة ضرورة لفوات الترتيب في الفعل وهل يرتفع بنفس التوجه الى عرفات
 ذكر في الجامع الصغير انه لا يرتفع وذكري كتاب المناسل فيه القياس والاستحسان فقال القياس ان يرتفع وفي
 الاستحسان لا يرتفع عنى به القياس على اصل ابي حنيفة في باب الصلاة فيمن صلى الظهر يوم الجمعة في منزله
 ثم خرج الى الجمعة انه يرتفع ظهره عنده كذا ههنا ينبغي ان ترتفع عمرته بالقياس على ذلك الا انه استحسن وقال
 لا يرتفع ما لم يقف بعرفات و فرق بين العمرة وبين الصلاة ووجه الفرق له ان السبي الى الجمعة من ضرورات اداء
 الجمعة واداء الجمعة يتاى بقاء الظهر فكذا ما هو من ضروراته اذا ثبت ضرورة شئ ملحق به وههنا التوجه الى
 عرفات وان كان من ضرورات الوقوف بها لكن الوقوف لا يتاى بقاء العمرة صحيحة فان عمرة القارن والمقتع تبقى
 صحيحة مع الوقوف بعرفة وانما الحاجة ههنا الى مراعاة الترتيب في الافعال فالم توجد اركان الحج قبل اركان العمرة
 لا يوجد فوات الترتيب وذلك هو الوقوف بعرفة فاما التوجه فليس بركن فلا يوجد فوات الترتيب في الافعال
 وان كان طاف بالحج ثم أحرم بالعمرة فالمستحب له ان يرفض عمرته لخالفته السنة في الفعل اذا السنة هي تقديم
 أفعال العمرة على أفعال الحج فاذا ترك التقديم فقد تحقق البدعة فيستحب له ان يرفض لكن لا يؤمر بذلك
 حقا لان المؤدى من أفعال الحج وهو طواف القام ليس بركن ولو مضى عليها أجزاء لانه اتى بأصل النسك وانما
 ترك السنة بترك الترتيب في الفعل وانه يوجب الاساءة دون الفساد وعليه دم القران لانه قارن بلجعه بين احرام
 الحجة والعمرة والقران جائز مشروع ولورفضها بقضيتها لانها زمته بالشروع فيها وعليه دم لرفضها لان
 رفض العمرة فسخ للاحرام بها وانه اعظم من ادخال النقص في الاحرام وذا يوجب الدم فهذا أولى والله تعالى أعلم
 وأما المقتع في عرف الشرح فهو اسم لا تاقى يحرم بالعمرة ويأتى بافعالها من الطواف والسعي أو يأتى بأكثر
 ركنها وهو الطواف أربعة أشواط أو أكثر في أشهر الحج ثم يحرم بالحج في أشهر الحج ويصح من عامه ذلك قبل
 ان يلم بأهله فيبين ذلك المسامحة فيحصل له السكن في سفر واحد سواء حل من احرام العمرة بالحل أو
 التقصير أو لم يحصل اذا كان ساق الهدى لمنعه فانه لا يجوز التعلل بينهما ويحرم بالحج قبل ان يحل من احرام
 العمرة وههنا عندنا وقال الشافعي سوق الهدى لا يمنع من التعلل فصار المقتع نوعين ممنع لم يسق الهدى وممنع
 ساق الهدى فالذى لم يسق الهدى يجوز له التعلل اذا فرغ من أفعال العمرة بلا خلاف واذا تعلل صار حلالا
 كسائر المتعللين الى ان يحرم بالحج لانه اذا تعلل من العمرة فقد خرج منها ولم يبق عليه شئ فيقيم بمكة حلالا أى
 لا يلم بأهله لان الامام بالاهل يفسد القتع وأما الذى ساق الهدى فانه لا يجعل له التعلل الا يوم النحر بعد الفراغ
 من الحج عندنا وعند الشافعي يجعل له التعلل وسوق الهدى لا يمنع من التعلل والصحيح قولنا لما روى عن
 أنس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم مكة أمر أصحابه ان يحملوا الامن كان معه الهدى وفي
 حديث أسماء ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من كان معه هدى فليقيم على احرامه ومن لم يكن معه هدى
 فليحلق وروى انه لما أمر أصحابه ان يحملوا قالوا له انك لم تحل فقال انى سقت الهدى فلا أحل من احرامى الى يوم
 النحر وقال صلى الله عليه وسلم لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى وتحملت كما أحلوا فقد أخبر
 النبي صلى الله عليه وسلم ان الذى منعه من الحل سوق الهدى ولان لسوق الهدى أثر في الاحرام حتى يصير به
 داخل في الاحرام بخلاف ان يكون له أثر في حال البقاء حتى يمنع من التعلل وسواء كان احرامه للعمرة في أشهر الحج
 أو قبلها عندنا بعد ان يأتى بأفعال العمرة أو ركنها أو بأكملها في الأشهر أنه يكون مقتعا وعند الشافعي شرط
 كونه مقتعا الاحرام بالعمرة في الأشهر حتى لو أحرم بها قبل الأشهر لا يكون متمتعا وان أتى بأفعالها في الأشهر
 والكلام فيه بناء على أصل قد ذكرناه فيما تقدم وهو ان الاحرام عندهم ركن فكان من أفعال العمرة فلابد
 من وجود أفعال العمرة في أشهر الحج ولم يوجد بل وجد بعضها في الأشهر وعندنا ليس بركن بل هو شرط فتوجد

افعال العمرة في الأشهر فيكون متمتعاً وليس لأهل مكة ولا لأهل داخل المواقيت التي بينها وبين مكة قران ولا
 تمتع وقال الشافعي يصح قرانهم وتمتعهم وجه قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى من غير
 فصل بين أهل مكة وغيرهم وناقوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام جعل القمعة لمن لم يكن أهله
 حاضري المسجد الحرام على الخصوص لأن اللام للاختصاص ثم حاضرو المسجد الحرام هم أهل مكة وأهل الحل
 الذين منازلهم داخل المواقيت الخمسة وقال مالك هم أهل مكة خاصة لأن معنى الحضور لهم وقال الشافعي هم أهل
 مكة ومن كان بينه وبين مكة مسافة لا تقصر فيها الصلاة لأنه إذا كان كذلك كان من توابع مكة والأقلا والصحيح
 قولنا لأن الذين هم داخل المواقيت الخمسة منازلهم من توابع مكة بدليل أنه يحصل لهم أن يدخلوا مكة لحاجة
 بغير إحرام فكانوا في حكم حاضري المسجد الحرام وروى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال ليس لأهل مكة
 تمتع ولا قران ولأن دخول العمرة في أشهر الحج ثبت رخصة أقوله تعالى الحج أشهر معلومات قبل في بعض وجوه
 التأويل أي الحج أشهر معلومات واللام للاختصاص فيقتضي اختصاص هذه الأشهر بالحج وذلك بأن لا يدخل
 فيها غيره إلا أن العمرة دخلت فيها رخصة للآفاق ضرورة تعذر انشاء السفر للعمرة نظراً له بأسقاط أحد السفرين
 وهذا المعنى لا يوجد في حق أهل مكة ومن عندهم فلم تكن العمرة مشروعة في أشهر الحج في حقهم وكذا روى
 عن ذلك الصحابي أنه قال كنا بعد العمرة في أشهر الحج من أكبر الكباثر ثم رخص والناصب بطريق الرخصة يكون
 ثابتاً بطريق الضرورة والضرورة في حق أهل الآفاق لا في حق أهل مكة على ما بينا فثبتت العمرة في أشهر الحج
 في حقهم معصية ولأن من شرط التمتع أن تحصل العمرة والحج للتمتع في أشهر الحج من غير أن يلم بأهله فيما
 بينهما وهذا لا يتحقق في حق المسكن لأنه يلم بأهله فيما بينهما المحالة فلم يوجد شرط التمتع في حقه ولو جمع المسكن بين
 العمرة والحج في أشهر الحج فعليه دم لكن دم كفارة الذنب لادم لشد شكر النعمة عندنا حتى لا يسبح له أن
 يأكل منه ولا يقوم الصوم مقامه إذا كان معسراً وعنده هو دم نسئله يجوز له أن يأكل منه ويقوم الصوم
 مقامه إذا لم يجد الهدى ولو أحرم الآفاق بالعمرة قبل أشهر الحج فدخل مكة محرماً بالعمرة وهو يريد التمتع
 فينبغي أن يقيم محرماً حتى تدخل أشهر الحج فيأتي بأفعال العمرة ثم يحرم بالحج ويجمع من عامه ذلك فيكون متمتعاً
 فإن أتى بأفعال العمرة أو بأكثرها قبل أشهر الحج ثم دخل أشهر الحج فأحرم بالحج وجمع من عامه ذلك لم يكن متمتعاً
 لأنه لم يتم له الحج والعمرة في أشهر الحج ولو أحرم بعمرة أخرى بعد ما دخل أشهر الحج لم يكن متمتعاً في قولهم جميعاً
 لأنه سار في حكم أهل مكة بدليل أنه صار ميقانهم ميقانه فلا يصح له التمتع الآن بعود إلى أهله ثم يعود إلى مكة
 محرماً بالعمرة في قول أبي حنيفة وفي قولهما الآن بعود إلى أهله أو إلى موضع يكون لأهله التمتع والقران على
 ما ذكر ولو أحرم من لا تمتع له من المسكن ونحوه بعمرة ثم أحرم بحجة يلزمه رفض أحدهما لأن الجمع بينهما معصية
 والتزوع عن المعصية لازم ثم نظراً أن أحرم بعمرة ثم أحرم بحجة قبل أن يطوف لعمرة رأساً فإنه يرفض العمرة
 لأنها أقل عملاً والحج أكثر عملاً فكانت العمرة أخف مؤنة من الحج فكان رفضها أيسر ولأن المعصية حصلت
 بسببها لا لأنها التي دخلت في وقت الحج فكانت أولى بالرفض وبعض على حجته وعليه لرفض عمرته دم وعليه
 قضاء العمرة لئلا يكره أن كان طائف لعمرة جميع الطواف أو أكثره لا يرفض العمرة بل يرفض الحج لأن العمرة
 مؤداة والحج غير مؤدى فكان رفض الحج امتناعاً عن الأداء ورفض العمرة إبطاً للعمل والامتناع عن العمل دون
 إبطال العمرة فكان أولى وإن كان طائف لها شوطاً أو شوطين أو ثلاثة يرفض الحج في قول أبي حنيفة وفي قول أبي
 يوسف ومحمد يرفض العمرة وجه قولهما إن رفض العمرة أدنى وأخف مؤنة الأثرى أنها سميت الحججة الصغرى
 فكانت أولى بالرفض ولا عبرة بالقدر المؤدى منها لأنه أقل والأكثر غير مؤدى والأقل بمقابلة إلا أكثر ملحق
 بالعدم فكانه لم يؤد شيئاً منها والله أعلم ولا يبيح حنيفة أن رفض الحججة امتناع من العمل ورفض العمرة إبطال للعمل
 والامتناع دون الإبطال فكان أولى ويبان ذلك أنه لم يوجد للحج عمل لأنه لم يوجد له إلا الإحرام وأنه ليس من

الاداء في شيء لانه شرط وليس ركن عندنا على ما بينا فيه اتقدم فلا يكون رفض الحج ابطالا للعمل بل يكون امتناعا
 فاما العمرة فقد ادى منها شيئا وان قل وكان رفضها ابطالا لذلك القدر من العمل فكان الامتناع اولى لما قلنا واذا
 رفض الحج عنه فعليه لرفضه ادم وقضه حجة وعمرة واذا رفض العمرة عندهما فعليه لرفضه ادم وقضاه عمرة
 والاصل في جنس هذه المسائل ان كل من لزمه رفض عمرة فرفضها فعليه لرفضه ادم لانه يتحلل منها قبل وقت التحلل
 فيلزمه الدم كالمحصر وعليه عمرة مكانها قضاء لانها قد وجبت عليه بالشرع فاذا افسدها يقضها وكل من لزمه
 رفض حجة فرفضها فعليه لرفضه ادم وعليه حجة وعمرة أما لزوم الدم لرفضها فلماذا ذكرنا في العمرة وأما لزوم الحج
 والعمرة فاما الحج فلو جوبها بالشرع وأما العمرة فلعدم اتيانها بافعال الحج في السنة التي أحرم فيها فصار
 كفائت الحج فيلزمه العمرة كما يلزم فائت الحج فان أحرم بالحجة من سنته فلا عمرة عليه وكل من لزمه رفض
 أحدهما اقضى فيها فعليه دم لان الحج بينهما معصية فقد أدخل التقص في أحدهما فيلزمه دم لكنه يكون دم
 كفارة لادم متعة حتى لا يجوز له أن يأكل منه ولا يجوز له الصوم ان كان معسرا ومما يتصل بهذه المسائل ما اذا
 أحرم بمجتنبين معا أو بعمرتين معا قال أبو حنيفة وأبو يوسف لزمته جميعا وقال محمد لا يلزمه الا احدهما وبه أخذ
 الشافعي وجه قول محمد انه اذا أحرم بعبادتين لا يمكنه المضي فيهما جميعا فلا يتعد احرامهما جميعا كالأحرام
 بصلاتين أو صومين بخلاف ما اذا أحرم بحجة وعمرة لان المضي فيهما يمكن فيصح احرامهما كالألوانى صوما
 وصلاة ولا يحنيفة وأبو يوسف انه أحرم بما يقدر عليه في وقتين فيصح احرامه كالأحرام بحجة وعمرة معا
 وعمرة هذا الاختلاف يظهر في وجوب الجزاء اذا قتل سيدها عند ما يجب جزاء أن لا تعقد الا حرامهما جميعا
 وعنده يجب جزاء واحدا لا تعقد الا حرام باحدهما ثم اختلف أبو حنيفة وأبو يوسف في وقت ارتكاض احدهما
 عند أبي يوسف يرتفع عقيب الاحرام بلا فصل وعن أبي حنيفة روايتان في الرواية المشهورة عنه يرتفع اذا
 قصدمكة وفي رواية لا يرتفع حتى يتسدى بالطواف ولو أحرم الآقاي بالعمرة فاذا هان في أشهر الحج وفرغ منها
 وحل من عمرته ثم عاد الى أهله حلالا ثم رجع الى مكة وأحرم بالحج ورجع من عامه ذلك لم يكن متمتعا حتى لا يلزمه
 الهدى بل يكون مفردا بعمرة ومفردا بحجة لانه لم يهله بين الاحرامين المامما محججا وهذا يمنع القتع وقال
 الشافعي لا يعرف الممام ونحن نقول ان كنت لا تعرف معناه لغة فمعناه في اللغة القرب يقال ألم به أى قرب منه
 وان كنت لا تعرف حكمه شرعا فكنه أن يمنع التمتع لما روى عن عمرو بن عمر رضى الله عنهما أن التمتع اذا أقام
 عكة صح تمتعه وان عاد الى أهله بطل تمتعه وكذا روى عن جماعة من التابعين مثل سعيد بن المسيب وسعيد بن
 جبيرة و ابراهيم الضعفى وطاوس وعطاء رضى الله عنهم انهم قالوا كذلك ومثل هذا لا يعرف أيا واجتهادا فالظاهر
 سماعهم ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولان التمتع في حق الآقاي ثبت رخصة ليجمع بين التمسكين
 ويصل أحدهما بالآخر في سفر واحد من غير أن يتحلل بينهما ما ينافى التسلسل وهو الارتفاق ولما ألم بأهله فقد حصل
 له مفاق الوطن فيبطل الاتصال والله تعالى أعلم ولورجع الى مكة بعمرة أخرى ورجع كان مقتعلا لان حكم العمرة
 الاولى قد سقط بالممامه بأهله فيتعلق الحكم بالثانية وقد جمع بينهما وبين الحج في أشهر الحج من غير الممام فكان
 متمتعا ولو كان الممامه بأهله بعد ما طاف لعمرته قبل أن يحلق أو يقصر ثم حج من عامه ذلك قبل أن يحل من العمرة
 في أهله فهو متمتع لان العود مستحق عليه لاجل الحلق لان من جعل الحرم شرط الجواز الملق وهو أبو حنيفة
 ومحمد لا بد من العود وعند من لم يجعله شرطا وهو أبو يوسف كان العود مستحبا ان لم يكن مستحقا وأما الممام
 الفاسد الذي لا يمنع صحة التمتع فهو أن يسوق الهدى فاذا فرغ من العمرة عاد الى وطنه فلا يبطل تمتعه في قول أبي
 حنيفة وأبي يوسف حتى لو عاد الى مكة فأحرم بالحج ورجع من ممامه ذلك كان متمتعا في قولهما وعند محمد يبطل
 تمتعه حتى لو حج من عامه ذلك لم يكن متمتعا وجه قول محمد ان المانع من صحة التمتع وهو الممام بالاهل قد
 وجدوا العود غير مستحق عليه بدليل أنه لو بدله من التمتع جاز له ذبح الهدى ههنا واذا لم يستحق عليه العود

صار كان لم يسق الهدى ولو لم يسق الهدى يبطل غنمه كذا هذا ولهما أن العود مستحق عليه مادام على نية
 القتع فيمنع صحة الامام فلا يبطل غنمه كالغنارن اذا عاد الى أهله ثم ما ذكرنا من بطلان القتع بالامام الصحيح
 اذا عاد الى أهله فاما اذا عاد الى غير أهله بأن خرج من الميقات وحق بموضع لاهله القران والتمتع كالبصرة مثلا
 أو نحوها واتخذ هناك دارا أو لم يتخذ توطن بها أو لم يتوطن ثم عاد الى مكة ورجع من عامه ذلك فهل يكون مقنعا
 ذكر في الجامع الصغير أنه يكون مقنعا ولو لم يذكر الخلاف وذكر القاضي أيضا أنه يكون مقنعا في قولهم وذكر
 العامحوى أنه يكون مقنعا في قول أبي حنيفة وهذا وما اذا أقام بمكة ولم يرح منها سواء واما في قول أبي يوسف ومحمد
 فلا يكون مقنعا وطوقه بموضع لاهله القتع والقران ولو حلقه بأهله سواء وجه قولهما أنه لما جاوز الميقات ووصل
 الى موضع لاهله التمتع والقران فقد يبطل حكم السفر الاول ويخرج من أن يكون من أهل مكة لو جرد انشاء
 سفر آخر فلا يكون مقنعا كما لو رجع الى أهله ولا يبي حنيفة أن وصوله الى موضع لاهله القران والتمتع لا يبطل
 السفر الاول ما لم يعد الى منزله لان المسافر مادام يتردد في سفره يعد ذلك كله منه سفرا واحدا ما لم يعد الى منزله ولم يعد
 هنا فكان السفر الاول قائما فصار كأنه لم يرح من مكة فيكون مقنعا ويلزمه هدى المنعة ولو أحرم بالعمرة في
 أشهر الحج ثم أفسدها أو أتعها على الفاسد وحل منها ثم أحرم بالحج ورجع من عامه ذلك قبل أن يقضيها لم يكن مقنعا
 لانه لا يصير مقنعا لا بحصول العمرة والحج ولما أفسد العمرة فلم تحصل له العمرة والحج فلا يكون مقنعا ولو
 قضى عمرته ورجع من عامه ذلك فهذا لا يجزئ من ثلاثة أو جبه فان فرغ من عمرته الفاسدة وحل منها ورجع الى
 أهله ثم عاد الى مكة وقضى عمرته وأحرم بالحج ورجع من عامه ذلك فإنه يكون مقنعا بالاجماع لانه لما حلق بأهله صار
 من أهل القتع وقد أتى به فكان مقنعا واذا فرغ من عمرته الفاسدة وحل منها لكنه لم يخرج من الحرم أو خرج
 منه لكنه لم يجاوز الميقات حتى قضى عمرته وأحرم بالحج لا يكون مقنعا بالاجماع لانه لما حل من عمرته
 الفاسدة صار كواحد من أهل مكة ولا تمتع لاهل مكة ويكون مسيا وعليه لاساءته دم وان فرغ من عمرته الفاسدة
 وحل منها وخرج من الحرم وجاوز الميقات حتى قضى عمرته وحق بموضع لاهله القتع والقران كالبصرة وغيره ثم
 رجع الى مكة وقضى عمرته الفاسدة ثم أحرم بالحج ورجع من عامه ذلك لم يكن مقنعا في قول أبي حنيفة كأنه لم يرح
 من مكة وفي قول أبي يوسف ومحمد يكون مقنعا كأنه حلق بأهله وجه قولهما انه لما حصل في موضع لاهله التمتع
 والقران صار من أهل ذلك الموضع وبطل حكم ذلك السفر ثم اذا قدم مكة كان هذا انشاء سفر وقد حصل له
 نسيان في هذا السفر وهو عمرة وحج فيكون مقنعا كما لو رجع الى أهله ثم عاد الى مكة وقضى عمرته في أشهر الحج
 وأحرم بالحج ورجع من عامه ذلك أنه يكون مقنعا كذا هذا بخلاف ما اذا اتخذ مكة دارا لانه صار من أهل مكة
 ولا تمتع لاهل مكة ولا يبي حنيفة ان حكم السفر الاول باق لان الانسان اذا خرج من وطنه مسافرا فهو على حكم
 السفر ما لم يعد الى وطنه واذا كان حكم السفر الاول باقيا فلا عبرة بقدومه البصرة واتخاذ دارا بها فصار كأنه أقام
 بمكة لم يرح منها حتى قضى عمرته الفاسدة واذا كان كذلك لم يكن مقنعا ولم يلزمه الدم لانه لما أفسد العمرة لزمه أن
 يقضيها من مكة وهو ان يحرم بالعمرة من ميقات أهل مكة للعمرة وذلك دليل الحاقه بأهل مكة فصارت عمرته
 وحجته مكيتين لصيرورة ميقاته للحج والعمرة ميقات أهل مكة فلا يكون مقنعا وجود الامام بمكة كما فرغ
 من عمرته وصار كالمكي اذا خرج الى أقرب الاقاق وأحرم بالعمرة ثم عاد الى مكة وأتى بالعمرة ثم أحرم بالحج
 ورجع من عامه ذلك لم يكن مقنعا كذا هذا بخلاف ما اذا رجع الى وطنه لانه اذا رجع الى وطنه فقد قطع حكم السفر
 الاول بانتهاء سفر آخر فاقطع حكم كونه بمكة فبعد ذلك اذا أتى مكة وقضى العمرة ورجع فقد حصل له النسيان
 في سفر واحد فصار مقنعا هذا اذا أحرم بالعمرة في أشهر الحج ثم أفسدها أو أتعها على الفاسد فاما اذا أحرم بها قبل
 أشهر الحج ثم أفسدها أو أتعها على الفاسد فان لم يخرج من الميقات حتى دخل أشهر الحج وقضى عمرته في أشهر
 الحج ثم أحرم بالحج ورجع من عامه ذلك فإنه لا يكون مقنعا بالاجماع وحكمه كمن تمتع لانه صار كواحد من

أهل مكة لما ذكروا ويكون مسياً وعليه لاساؤه ثم عاد إلى أهله ثم عاد إلى مكة محرماً بالحرم العمره وقضى
 عمرته في أشهر الحج ثم أحرم بالحج ووج من عامه ذلك يكون متمتعاً بالاجتماع لمأمر وان عاد إلى غير أهله ولحق
 بموضع لاهله الفتح والقران ثم عاد إلى مكة محرماً بالحرم العمره وقضى عمرته في أشهر الحج ثم أحرم بالحج ووج من
 عامه ذلك فهذا على وجهين في قول أبي حنيفة في وجهه يكون متمتعاً وهو ما إذا رأى هلال شوال خارج الميقات ثم
 عاد إلى مكة محرماً بالحرم العمره وقضى عمرته في أشهر الحج ثم أحرم بالحج ووج من عامه ذلك وفي وجهه لا يكون
 متمتعاً وهو ما إذا رأى هلال شوال داخل الميقات وعند أبي يوسف ومحمد يكون متمتعاً في الوجهين جميعاً لهما
 أن لحوقه بذلك الموضع بمنزلة لحوقه بأهله ولو لحق بأهله يكون متمتعاً فكذا هذا ولا يخيَّف أن في الوجه الأول
 أدركته أشهر الحج وهو من أهل التمتع لأنها أدركته خارج الميقات وفي الوجه الثاني أدركته وهو ليس من
 أهل التمتع لكونه ممنوعاً عن التمتع ولا يزول المنع حتى يلحق بأهله ولو اعتمر في أشهر الحج ثم عاد إلى أهله
 قبل أن يحل من عمرته وألم بأهله وهو محرَّم ثم عاد إلى مكة بذلك الاحرام وأتم عمرته ثم حج من عامه ذلك فهذا على
 ثلاثة أوجه فان كان طاف لعمرته شوطاً وشوطين أو ثلاثة أشواط ثم عاد إلى أهله وهو محرَّم ثم رجع إلى مكة
 بذلك الاحرام وأتم عمرته ووج من عامه ذلك فانه يكون متمتعاً بالاجتماع وان اعتمر وحل من عمرته ثم عاد إلى
 أهله حللاً ثم عاد إلى مكة ووج من عامه ذلك لا يكون متمتعاً بالاجتماع لان المسامه بأهله صحيح وأنه يمنع التمتع
 وان رجع إلى أهله بعد ما طاف أكثر طواف عمرته أو كله ولم يجعل به ذلك وألم بأهله محرماً ثم عاد وأتم بقية عمرته
 ووج من عامه ذلك فانه يكون متمتعاً في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وفي قول محمد لا يكون متمتعاً وجهه قوله انه
 أدى العمرة بسفرين وأكثرها حصل في السفر الأول وهذا يمنع التمتع ولهما ان المسامه بأهله لم يصح بدليل انه
 يباح له العود إلى مكة بذلك الاحرام من غير ان يحتاج إلى احرام جديد فصار كأنه أقام بمكة وكذا لو اعتمر في أشهر
 الحج ومن ينه التمتع وساق الهدى لا يجزئ تمتعه فلما فرغ منها عاد إلى أهله محرماً ثم عاد ووج من عامه ذلك فانه
 يكون متمتعاً في قولهما لان المسامه بأهله لم يصح فصار كأنه أقام بمكة وعند محمد لا يكون متمتعاً ولو خرج المكي إلى
 الكوفة فأحرم بها للعمرة ثم دخل مكة فأحرم بها بالحج لم يكن متمتعاً لانه حصل له الامام بأهله بين الحج والعمرة ففتح
 التمتع كالسكوفى اذا رجع إلى أهله وسواء ساق الهدى أو لم يسق يعني اذا أحرم بالعمرة به فصار حرج إلى الكوفة
 وساق الهدى لم يكن متمتعاً وسوق الهدى لا يمنع صحة المسامه بخلاف الكوفى لان الكوفى انما يمنع سوق الهدى
 صحة المسامه لان العود مستحق عليه فاما المكي فلا يستحق عليه العود فصح المسامه مع السوق كما يصح مع عدمه
 ولو خرج المكي إلى الكوفة فقرن صح قرانه لان القران يحصل بنفس الاحرام فلا يعتبر فيه الامام فصار بعوده
 إلى مكة كالسكوفى اذا قرن ثم عاد إلى الكوفة وذكر ابن سماعه عن محمد أن قران المكي بعد خروجه إلى الكوفة
 انما يصح اذا كان خروجه من مكة قبل أشهر الحج فاما اذا دخلت عليه أشهر الحج وهو بمكة ثم خرج إلى الكوفة
 فقرن لم يصح قرانه لانه حين دخول الأشهر عليه كان على صفة لا يصح له التمتع ولا القران في هذا السنة لانه
 في أهله فلا يتغير ذلك بالخروج إلى الكوفة وفي نوادر ابن سماعه عن محمد فبين أحرم بعمرة في رمضان وأقام على
 احرامه إلى شوال من قابل ثم طاف لعمرته في العام القابل من شوال ثم حج في ذلك العام انه متمتع لانه باق على
 احرامه وندى بافعال العمرة والحج في أشهر الحج فصار كأنه ابتداء الاحرام بالعمرة في أشهر الحج ووج من عامه
 ذلك ولو فعل ذلك كان متمتعاً كذا هذا ومثله من وجب عليه ان يتحلل من الحج بعد مرة فأنزل العام القابل
 فتحلل بعمرة في شوال ووج من عامه ذلك لا يكون متمتعاً لانه ما أتى بافعال العمرة لها بل التحلل عن احرام الحج فلم
 تقع هذه الافعال معتدا بها عن العمرة فلم يكن متمتعاً بخلاف الفصل الاول

الفصل الثاني وأما بيان ما يجب على المتمتع والقارن بسبب التمتع والقران اما المتمتع فيجب عليه الهدى بالاجتماع
 والكلام في الهدى في مواضع في تفسير الهدى وفي بيان وجوبه وفي بيان شرط الوجوب وفي بيان صفة الواجب

وفي بيان مكان اقامته وفي بيان زمان الاقامة أما الاول فالهدى المذكور في آية التمتع اختلف فيه الصحابة رضي الله
 عنهم روى عن علي وابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم انهم قالوا هو شاة وعن ابن عمر وعائشة رضي الله
 عنهم انه بدنة أو بقرة والحاصل ان اسم الهدى يقع على الابل والبقرة والغنم لكن الشاة ههنا مرادة من الآية
 الكريمة باجماع الفقهاء حتى اجمعوا على جوازها عن المتعة والدليل عليه ايضاً ما روى عن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم انه سئل عن الهدى فقال صلى الله عليه وسلم ادناه شاة الا ان البدنة افضل من البقرة والبقرة افضل
 من الشاة لقول النبي صلى الله عليه وسلم في تفسير الهدى ادناه شاة فقيهه اشارت الى ان اعلاء البدنة والبقرة وروى
 عنه صلى الله عليه وسلم انه قال المبكر الى الجمعة كالمهدى بدنة تم كالمهدى بقرة تم كالمهدى شاة وكذا النبي صلى
 الله عليه وسلم ساق البدن ومعلوم انه كان يختار من الاعمال افضلها ولان البدنة أكثر لحما وقيمة من البقرة
 والبقرة أكثر لحما وقيمة من الشاة فكان انفع للفقراء فكان افضل وأما وجوبه فانه واجب بالاجماع بقوله تعالى فمن
 تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى أى فعلية ذبح ما استيسر من الهدى كفى قوله تعالى فمن كان منكم
 مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية الآية أى فخلق فعليه فدية وقوله عز وجل فمن كان منكم مريضاً وعلى سفر
 فعدة من أيام أخر معناه فاطر فليصم في عدة من أيام أخر وأما شرط وجوبه فالقدرة عليه لان الله تعالى أوجب
 ما استيسر من الهدى ولا وجوب الاعلى القادر فان لم يقدر فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجع الى أهله لقوله عز
 وجل فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة معناه من لم يجد الهدى فصيام ثلاثة أيام
 في الحج وسبعة اذا رجعتم ولا يجوز له أن يصوم ثلاثة أيام في أشهر الحج قبل أن يحرم بالعمرة بخلاف وهل يجوز
 له بعدما أحرم بالعمرة في أشهر الحج قبل أن يحرم بالحج قال أصحابنا يجوز سواء طاف لعمرة أو لم يطف بعد ان
 أحرم بالعمرة وقال الشافعي لا يجوز حتى يحرم بالحج كذا ذكره القمى أبو الليث الخلاف وذكره امام الهدى الشيخ أبو
 منصور الماتريدي رحمه الله القياس أن لا يجوز ما لم يشرع في الحج وهو قول زفر لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام
 ثلاثة أيام في الحج واعماله يكون في الحج بعد الشروع فيه وذلك بالا حرام ولان على أصل الشافعي دم المتعة دم كفارة
 وجب جبر النقص وما لم يحرم بالحج لا يظهر النقص ولنا ان الاحرام بالعمرة سبب لوجود الاحرام بالحج فكان
 الصوم تجبيلاً بعد وجود السبب بخلافه وجود العبرة لم يوجد السبب فلم يجوز ولان السنة في المتع ان يحرم
 بالحج عشية التروية كذا روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه بذلك واذا كانت السنة في حقه
 الاحرام بالحج عشية التروية فلا يمكنه صيام الثلاثة الايام بعد ذلك واعماله في يوم واحد لان أيام النحر والتشرى
 قد نهى عن الصيام فيها فلا بد من الحكم بجواز الصوم بعد احرام العمرة قبل الشروع في الحج وأما الآية
 فقد قيل في تأويلها ان المراد منها وقت الحج وهو الصحيح اذا لم يصحح الا يصحح نظراً للصوم والوقت يصلح نظراً
 له فصارت تقدير الآية التشرى ففة فصيام ثلاثة أيام في وقت الحج كفى قوله تعالى الحج أشهر معلومات
 أى وقت الحج أشهر معلومات وعلى هذا صارت الآية التشرى ففة حجة لنا عليه لان الله تعالى أوجب على
 المتع صيام ثلاثة أيام في وقت الحج وهو أشهر الحج وقد صام في أشهر الحج بخلافه الا ان زمان ما قبل الاحرام صار
 مخصوصاً من النص والا فضل أن يصوم ثلاثة أيام آخرها يوم عرفه بان يصوم قبل يوم التروية ويوم التروية
 ويوم عرفه لان الله تعالى جعل صيام ثلاثة أيام بدلاً عن الهدى وأفضل أوقات البدل وقت اليأس عن الاصل
 لما يحتمل القدرة على الاصل قبله ولهذا كان الافضل تأخير التجم الى آخر وقت الصلاة لاحتمال وجود الماء
 قبله وهذه الايام آخر وقت هذا الصوم عندنا فاذا مضت ولم يصم فيها فقد فات الصوم وسقط عنه وطا الهدى فان
 لم يقدر عليه يتصل وعليه دمان دم القمق ودم التعلل قبل الهدى وعند الشافعي لا يقوت بعض هذه الايام ثم له
 قولان في قول يصومها في أيام التشرى وفي قول يصومها بعد أيام التشرى والصحيح قولنا لقوله تعالى فمن لم يجد
 فصيام ثلاثة أيام في الحج أى في وقت الحج لما بيننا عين وقت الحج لصوم هذه الايام الا أن يوم النحر خرج من أن

يكون وقتنا لهذا الصوم بالاجماع وما رواه ليس وقت الحج فلا يكون محال لهذا الصوم وعن ابن عباس رضي الله
 عنه أنه قال المقتنع انما يصوم قبل يوم النحر وعن عمر رضي الله عنه أن رجلا أتاه يوم النحر وهو متمتع لم يصم
 فقال له عمر رضي الله عنه اذبح شاة فقال الرجل ما أبعد فقال له عمر رضي الله عنه اذبح شاة فقال له عمر رضي الله عنه اذبح شاة
 رضي الله عنه يا مغيب أعطه عنى عن شاة والظاهر أنه قال ذلك سماها من رسول الله صلى الله عليه وسلم لان مثل
 ذلك لا يعرف رأيا واجتهادا وأما صوم السبعة فلا يجوز قبل القراغ من أفعال الحج بالاجماع وهل يجوز بعد القراغ
 من أفعال الحج بمكة قبل الرجوع الى الأهل قال أصحابنا يجوز وقال الشافعي لا يجوز الا بعد الرجوع الى الأهل الا
 اذا نوى الإقامة بمكة فيصومها بمكة فيجوز واحتج بقوله تعالى وسبعة اذارجعت أي اذارجعت الى أهليكم ولنا هذه
 الآية بعينها لانه قال عز وجل اذارجعت مطلقا فيقتضى أنه اذارجعت من منى الى مكة وصامها يجوز وهكذا قال بعض
 أهل التأويل اذارجعت من منى وقال بعضهم اذا فرغت من أفعال الحج وقيل اذا فرغت من أفعال الحج ولو وجد الهدى
 قبل أن يشرع في صوم ثلاثة أيام أو في خلال الصوم أو بعد ما صام فوجد في أيام النحر قبل أن يعلق أو يقصر
 يلزمه الهدى ويسقط حكم الصوم عندنا وقال الشافعي لا يلزمه الهدى ولا يبطل حكم الصوم والصحيح قولنا لان
 الصوم يدل عن الهدى وقد قدر على الأصل قبل حصول المقصود بالبدل فيبطل حكم البدل كما لو وجد الماء في
 خلال التيمم ولو وجد الهدى في أيام الذبح أو بعد ما حلق أو قصر حلق قبل أن يصوم السبعة صح صومه ولا يجب عليه
 الهدى لان المقصود من البدل وهو الصل فحصله فقدر على الأصل بعد ذلك لا يبطل حكم البدل كما لو صلى
 بالتيمم ثم وجد الماء واختلف أبو بكر الرازي وأبو عبد الله الجرجاني في صوم السبعة قال الجرجاني انه ليس يبطل
 بدليل أنه يجوز مع وجود الهدى بالاجماع ولا جواز البدل مع وجود الأصل كما في التراب مع الماء ونحو ذلك وقال
 الرازي انه يدل لانه لا يجب الاحال العجز عن الأصل وجوازه حال وجود الأصل لا يخرج عنه كونه بدلا ولو صام
 ثلاثة أيام ولم يجعل حتى مضت أيام الذبح ثم وجد الهدى فصومه ماض ولا هدى عليه كذا روى الحسن بن زياد
 عن أبي حنيفة ذكره الكرخي في مختصره لان الذبح يتوقف بايام الذبح عندنا فاذا مضت فقد حصل المقصود وهو
 اباحة الصل فكانه فعل ثم وجد الهدى وأما صفة الواجب فقد اختلف فيما قال أصحابنا انه دم نسك وجب شكرا
 لما وفق للجمع بين التمسك بسفر واحد فله أن يأكل منه ويطعم من شاء غنيا كان الفقير أو فقيرا وسحب له أن
 يأكل الثلث ويصدق بالثلث ويهدي الثلث لا قربانه وجبرانه سواء كانوا فقراء أو أغنيا كدم الاضحية لقوله
 عز وجل فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير وقال الشافعي انه دم كفارة ويجب جبر النقص بترك احدى السقرتين
 لان الافراد أفضل عنده لا يجوز للفقير أن يأكل منه وسبيله سبيل دماء الكفارات وأما الفارق حكه حكم التمتع
 في وجوب الهدى عليه ان وجدوا الصوم ان لم يجدوا باباحة الاكل من لحمه للفقير والفقير لانه في معنى التمتع فيما
 لاجله وجب الدم وهو الجمع بين الحججة والعمرة في سفر واحد وقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان فارنا
 فنحر البدن وأمر عليا رضي الله عنه فأخذ من كل بدنة قطعة فطبخها وأكل كل رسول الله صلى الله عليه وسلم من لحمها
 وحسان من مرها وأما مكان هذا الدم فالحرم لا يجوز في غيره لقوله تعالى والهدى معكوف أن يبلغ محله ومحل الحرم
 والمراد منه هدى المتعة لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى والهدى اسم لما يهدى الى بيت
 الله الحرام أي يبعث وينقل اليه وأما زمانه فأيام النحر حتى لو ذبح قبلها لم يجز لان دم نسك عندنا في وقت بايام
 النحر كالاضحية وأما بيان أفضل أنواع ما يحرم به فظاهر الرواية عن أصحابنا أن القرآن أفضل ثم التمتع ثم
 الافراد وروى عن أبي حنيفة أن الافراد أفضل من التمتع وبه أخذ الشافعي وقال مالك التمتع أفضل وذو محمد
 في كتاب الرد على أهل المدينة أن حجة كوفية وعمرة كوفية أفضل احتج الشافعي بما روى أن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم أفرد بالحج عام حجة الوداع فدل أن الافراد أفضل اذ هو صلى الله عليه وسلم كان يختار من
 الاعمال أفضلها ولنا أن المشهور أن النبي صلى الله عليه وسلم قرن بين الحج والعمرة ورواه عمر وعلي وابن عباس

وجابر وأبو أنس رضي الله عنهم وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال أتاني آت من ربي وأنا بالعقيق فقال قم فصل في هذا الوادي المبارك ركعتين وقل لي بك بعمره في حجة حتى روى عن أنس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصرخ بها صراخا ويقول لي بك بعمره في حجة فدل أنه صلى الله عليه وسلم كان قارنا وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال تابعوا بين الحج والعمرة فإن المتابعة بينهما تزيدي العمر وتبقي الفقر ولأن القرآن والتمتع جمع بين عبادتين باحرامين فكان أفضل من إتيان عبادة واحدة باحرام واحد وإنما كان القرآن أفضل من التمتع لأن الفارق حجته وعمرته آفاقيتان لأنه بحر من بكل واحدة منهما من الآفاق والمتمتع عمرته آفاقية وحجته مكبية لأنه بحر من العمرة من الآفاق وبالْحِجَّةِ مِنْ مَكَّةِ وَالْحِجَّةِ الْآفَاقِيَّةِ أَفْضَلُ مِنَ الْحِجَّةِ الْمَكِّيَّةِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَأَعْوَجَّ الْحُجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ وَرَوَيْنا عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي تَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا تَمَّ هَاتَا مَنِ احْتَرَمَ مِنْهُمَا مِنْ دَوْرَةٍ أَهْلَكَ وَمَا كَانَ أَمْرًا فَهُوَ أَفْضَلُ وَأَمَّا رِوَاؤُهُ الشَّافِعِيِّ فَالْمَشْهُورُ بِرِوَايَتِهِ وَالْمَشْهُورُ بِرِوَايَتِهِ مَعَهُ مَا أَنَّ فِيهِ مَارًا يَزِيدُ بِالْحِجَّةِ فِي رِوَايَتِهِ وَالزِّيَادَةُ بِرِوَايَةِ الْعَدْلِ مَقْبُولَةٌ عَلَى أَنَّا نَجْمَعُ بَيْنَ الرَّوَايَتَيْنِ عَلَى مَا هُوَ الْأَصْلُ عِنْدَ تَعَارُضِ الدَّلِيلَيْنِ أَنَّهُ يَعْمَلُ بِهِمَا بِالْقَدْرِ الْمُمْكِنِ فَنَقُولُ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَارِنًا لِكُنْهَ كَانَ يَسْمَى الْعُمْرَةَ وَالْحِجَّةَ فِي التَّلْبِيَةِ بِهِيَ حَامِرَةٌ وَكَانَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَلْبِي بِهِيَ مَالِكُنْهَ كَانَ يَسْمَى بِأَحَدِهِمَا مَرَّةً أَوْ تَسْمِيَةً بِمَا يَحْرَمُ بِهِ فِي التَّلْبِيَةِ لَيْسَ بِشَرْطٍ لَصِحَّةِ التَّلْبِيَةِ فَرَاوَى الْإِفْرَادُ سَمِعَهُ يَسْمَى الْحِجَّةَ فِي التَّلْبِيَةِ فَبِنَى الْأَمْرَ عَلَى الظَّاهِرِ فَظَنَّهُ مَقْرَدًا فَرَوَى الْإِفْرَادُ وَرَاوَى الْقُرْآنَ وَقَفَّ عَلَى حَقِيقَةِ الْحَالِ فَرَوَى الْقُرْآنَ

فصل وأما بيان حكم المحرم إذا منع عن المضى في الاحرام وهو المسمى بالمحصر في عرف الشرع فالكلام في الاحصار في الاصل في ثلاث مواضع في تفسير الاحصار انه ما هو ومم يكون وفي بيان حكم الاحصار وفي بيان حكم زوال الاحصار أما الأول فالمحصر في اللغة هو المنوع والاحصار هو المنع وفي عرف الشرع هو اسم لمن أحرم ثم منع عن المضى في موجب الاحرام سواء كان المنع من العدو أو المرض أو الجبس أو الكسر أو العرج وغيرها من الموانع من اتمام ما أحرم به حقيقة أو شرعا وهذا قول أصحابنا وقال الشافعي لا احصار الا من العدو ووجه قوله أن آية الاحصار وهي قوله تعالى فان أحصرتم فما استيسر من الهدي نزلت في أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أحصرهم من العدو وفي آخر الآية التسمية دليل عليه وهو قوله عز وجل فاذا أمتهم والامان من العدو يكون وروى عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم انهما قال لا احصر الا من عدو ولنا عموم قوله تعالى فان أحصرتم فما استيسر من الهدي والاحصار هو المنع والمنع كما يكون من العدو يكون من المرض وغيره والعبرة بعموم اللفظ عندنا لا بخصوص السبب اذا الحكم يتبع اللفظ لا السبب وعن الكسائي وأبي معاذان الاحصار من المرض والحصر من العدو فعلى هكذا كانت الآية خاصة في المنوع بسبب المرض وأما قوله عز وجل فاذا أمتهم فالجواب عن التعلق به من وجهين أحدهما أن الامن كما يكون من العدو يكون من زوال المرض لانه اذا زال مرض الانسان أمن الموت منه أو من زيادة المرض وكذا بعض الامراض قد تكون آمانا من البعض كما قال النبي صلى الله عليه وسلم الزكام آمان من الجذام والثاني أن هذا يدل على ان المحصر من العدو مراد من الآية التسمية وهذا لا ينفي كون المحصر من المرض مراد منها وما روى عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما انه ان ثبت فلا يجوز ان ينسخ به مطلق الكتاب كيف انه لا يرى نسخ الكتاب بالسنه وتقدر روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كسر أو عرج فقد حل وعليه الحج من قابل وقوله حل أي جازله أن يجعل بغير دم لانه لم يؤذن له بذلك شرعا وهو كقول النبي صلى الله عليه وسلم اذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا فقد أظطر الصائم ومعناه أي حل له الافطار فكذا ههنا معناه حل له أن يجعل ولانه اتمام احصار محصر من العدو ومن خصاله الصلح للمعنى هو موجود في المرض وغيره وهو الحاجة الى الترفيه والتيسير لما يلحقه من الضرر والخرج بابقائه على الاحرام مدة متدبئة والحاجة الى الترفيه والتيسير من حقيقة في المريض ونحوه فيحقق الاحصار ويثبت موجب بل أولى لانه يملك دفع

شر العدو عن نفسه بالقتال في دفع الاحصار عن نفسه ولا يمكنه دفع المرض عن نفسه فلما جعل ذلك عذرا فلان
 يجعل هذا عذرا أولى والله اعلم وسواء كان العدو والممانع كافرا أو مسلما لتعق الاحصار منها وهو المنع عن المضي في
 موجب الاحرام فيدخل تحت عموم الآية وكذا ما ذكرنا من المعنى الموجب لثبوت حكم الاحصار وهو اباحة التعلل
 وغيره لا بموجب الفصل بين الاحصار من المسلم ومن الكافر ولو سرت نفاقته أو هلكت راحلته فان كان لا يقدر على
 المشي فهو محصر لانه منع من المضي في موجب الاحرام فكان محصرا كما لو منعه المرض وان كان يقدر على المشي
 فليس بمحصر لانه قادر على المضي في موجب الاحرام فلا يجوز له التعلل ويجب عليه المشي الى الحج ان كان محصرا
 بالحج ويجوز ان لا يجب على الانسان المشي الى الحج ابتداءً ويجب عليه بعد الشروع فيه كالفقير الذي لا زاده ولا
 راحلة شرع في الحج انه يجب عليه المشي وان كان لا يجب عليه ابتداءً قبل الشروع كذا ما قال أبو يوسف فان قدر
 على المشي في الحال وخاف ان يجزأه الهللا لان المشي الذي لا يوصله الى المناكح وجوده والعدم بمنزلة واحدة
 فكان محصرا فيجوز له التعلل كما لو لم يقدر على المشي اصلا وعلى هذا يخرج المرأة اذا حرمت ولا زوج لها ومعهما محرم
 ثمان محرمها أو أحرمت ولا محرم معها ولكن معها زوجها فثانزوجها انما محصرة لانها ممنوعة شرعا من المضي
 في موجب الاحرام بلا زوج ولا محرم وعلى هذا يخرج ما اذا أحرمت بحجة التطوع ولها محرم وزوج فمنعها
 زوجها انما محصرة لان الزوج ان يمنعها من حجة التطوع كأن له ان يمنعها عن صوم التطوع فصارت ممنوعة
 شرعا بمنع الزوج فصارت محصرة كالممنوع حقيقة بالعدو وغيره وان أحرمت ومعهما محرم وليس لها زوج
 فليست بمحصرة لانها غير ممنوعة عن المضي في موجب الاحرام حقيقة وشرعا وكذلك اذا كان لها محرم ولها
 زوج فأحرمت باذن الزوج انما لا تكون محصرة وتخصي في احرامها لان الزوج اسقط حق نفسه بالاذن وان
 أحرمت وليس لها محرم فان لم يكن لها زوج فهي محصرة لانها ممنوعة عن المضي في موجب الاحرام بغير زوج
 ولا محرم وان كان لها زوج فان أحرمت بغير اذنه فكذلك لانها ممنوعة من المضي بغير اذن الزوج وان أحرمت
 باذنه لا تكون محصرة لانها غير ممنوعة وان أحرمت بحجة الاسلام ولا محرم لها ولا زوج فهي محصرة لانها
 ممنوعة عن المضي في موجب الاحرام لحق الله تعالى وهذا المنع أقوى من منع العباد وان كان لها محرم وزوج
 ولها استطاعة عند خروج أهل بلدها فليست بمحصرة لانه ليس للزوج ان يمنعها من الفرائض كالصلوات
 المكتوبة وصوم رمضان وان كان لها زوج ولا محرم معها انما هي الزوج فهي محصرة في ظاهر الرواية لان الزوج
 لا يجبر على الخروج ولا يجوز لها الخروج بنفسها ولا يجوز للزوج ان يباذن لها بالخروج ولو اذن لا يعمل اذنه
 فكانت محصرة وهى للزوج ان يجعلها روى عن أبي حنيفة ان له ان يجعلها لانها الماصرات محصرة ممنوعة عن
 الخروج والمضي بمنع الزوج صار هذا كحج التطوع وهناك للزوج ان يجعلها فكذا هذا ولو أحرمت العبد والامة
 بغير اذن المولى فهو محصر لانه ممنوع عن المضي بغير اذنه وللمولى ان يجعله وان كان باذنه فالمولى ان يمنعها الا انه
 يكره ذلك لانه خلف في الوعد ولا يكون الحاج محصرا بعد ما وقف بعرفة ويبنى محرما عن النساء الى ان يطوف
 طواف الزيارة وانما قلنا انه لا يكون محصرا لقوله تعالى فان أحرمت فما استيسر من الهدى أى فان أحرمت
 عن انعام الحج والعمرة لانه مبني على قوله وآتوا الحج والعمرة لله وقد تم حجه بالوقوف لقوله صلى الله عليه وسلم
 الحج عرفه فمن وقف بعرفة فقد تم حجه وبعد انعام الحج لا يتحقق الاحصار ولو ان المحصر اتم لفات الحج وبعد
 وجود الركن الاصلى وهو الوقوف لا يتصور القوان فلا يكون محصرا ولكنه يبقى محرما عن النساء الى ان يطوف
 طواف الزيارة لان التعلل عن النساء لا يحصل بدون طواف الزيارة فان منع حتى مضى أيام النحر والتشرىق ثم
 خلى سبيله يسقط عنه الوقوف بعرفة ورمى الجمار وعليه دم اترك الوقوف بعرفة ودم اترك الرمي لان كل
 واحد منهما واجب وعليه أن يطوف طواف الزيارة وطواف الصدر وعليه أن يخبر طواف الزيارة عن أيام النحر
 دم عند أبي حنيفة وكذا عليه لنا خبر الحلق عن أيام النحر عندده وعنددهما المشي عليه والمسئلة مضت في

موضعها ولا احصار بعد ما قدم مكة أو الحرم ان كان لا يمنع من الطواف ولم يذكر في الاصل أنه ان منع من الطواف
 ماذا حكمه وذ كرا لخصاص انه ان قدر على الوقوف والطواف جميعا أو قدر على أحدهما فليس بمحصر وان لم يقدر
 على واحد منهما فهو محصر وروى عن أبي يوسف أنه لا يكون الرجل محصرا بعد ما دخل الحرم الا أن يكون
 بمكة عدو غالب يحول بينه وبين الدخول الى مكة كما حال المشركون بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين دخول
 مكة فاذا كان كذلك فهو محصر وروى عن أبي يوسف أنه قال سألت أبا حنيفة هل على أهل مكة احصار فقال
 لا فقلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أحصر بالحديبية فقال كانت مكة اذ ذلك حرا با وهي اليوم دار
 اسلام وليس فيها احصار والصحيح ما ذكره لخصاص من التفصيل انه ان كان يقدر على الوقوف أو على
 الطواف لا يكون محصرا وان لم يقدر على واحد منهما يكون محصرا أما اذا كان يقدر على الوقوف فلما ذكرنا
 وأما اذا كان يصل الى الطواف فلان أهل بالدم انما خص للمحصر لتعذر الطواف قائما مقامه بدلا عنه
 بعزلة فالتحج أنه يهلل بعمل العمرة وهو الطواف فاذا قدر على الطواف فقد قدر على الاصل فلا يجوز أهل
 وأما اذا لم يقدر على الوصول الى أحدهما فلانه في حكم المحصر في الحل فيجوز له أن يتحلل والله عز وجل أعلم ثم
 الاحصار كما يكون عن الحج يكون عن العمرة عند عامة العلماء وقال بعضهم لا احصار عن العمرة وجه قوله
 أن الاحصار لحرف الفوت والعمرة لا تحتل الفوت لان سائر الاوقات وقت لها فلا يتحقق فوتهما بخلاف الحج
 فانه يحتل الفوت فيحقق الاحصار عنه ولنا قوله تعالى فان أحصرتم فاستيسروا من الهدى عقيب قوله
 عز وجل وأتموا الحج والعمرة لله فكان المراد منه والله أعلم فان أحصرتم عن أتمهما فاستيسروا من الهدى
 وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوا الله عنهم حصروا بالحديبية فقال كفار قريش بينهم
 وبين البيت وكانوا معتمرين فنصر واهدبهم وحلق وارتؤسهم وقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه
 عمرتهم في العام التالي حتى سميت عمرة القضاء ولان التحلل بالهدى في الحج لمعنى هو موجود في العمرة وهو
 ما ذكرنا من الضرر بامتداد الاحرام والله أعلم

فصل وأما حكم الاحصار فالاحصار يتعلق به أحكام لكن الاصل فيه مكان أحدهما جواز التحلل عن
 الاحرام والثاني وجوب قضاء ما أحرم به بعد التحلل أما جواز التحلل فالكلام فيه في مواضع في تفسير التحلل وفي
 بيان جوازه وفي بيان ما يتحلل به وفي بيان مكانه وفي بيان زمانه وفي بيان حكم التحلل أما الاول فالتحلل هو
 فسخ الاحرام والخروج منه بالطريق الموضوع له شرعا وأما دليل جوازه فقوله تعالى فان أحصرتم فاستيسروا
 من الهدى وفيه اضمار ومعناه والله أعلم فان أحصرتم عن أتمم الحج والعمرة وأردتم أن تتحللوا فاذبحوا ما تيسر من
 الهدى اذا احصرتم نفسه لا يوجب الهدى الا ترى أن له أن لا يتحلل ويبقى محرما كما كان الى أن يزول المانع
 فيمضي في موجب الاحرام وهو كقوله تعالى فن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية معناه فن كان منكم
 مريضا أو به أذى من رأسه فخلق ففدية والافكون الاذى في رأسه لا يوجب الفدية وكذا قوله تعالى فن كان
 منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من أيام أخر معناه فافطر ففدية من أيام أخر والاففس المرض والسفر لا يوجب
 الصوم في عدة من أيام أخر وكذا قوله فن اضطر غير باغ ولا عاد فلا تأثم عليه معناه فاكل فلا تأثم عليه والاففس
 الاضطرار لا يوجب الاثم كذا ههنا ولان المحصر محتاج الى التحلل لانه منع عن المضي في موجب الاحرام على
 وجه لا يمكنه الدفع فلو لم يجز له التحلل لبقى محرما لا يجعل له ما حظره الاحرام الى أن يزول المانع فيمضي في موجب
 الاحرام وفيه من الضرر والخرج ما لا يتخى فست الحاجة الى التحلل والخروج من الاحرام دفعا للضرر والخرج
 وسواء كان الاحصار عن الحج أو عن العمرة وعنهما عند عامة العلماء لما ذكرنا والله عز وجل أعلم وأما بيان
 ما يتحلل به فالمحصر نوعان نوع لا يتحلل الا بالهدى ونوع يتحلل بغير الهدى أما الذي لا يتحلل الا بالهدى فكل
 من منع من المضي في موجب الاحرام حقيقة أو منع منه شرعا حقا لله تعالى لا خلق العبد على ما ذكرنا فهذا لا يتحلل

الا بالهدى وهو ان يبعث بالهدى أو بثمنه يشتري به هدياً فيذبح عنه وما لم يذبح لاجل وهذا قول عامة العلماء
 سواء كان شرط عند الاحرام الاحلال بغير ذبح عند الاحصار أو لم يشترط وقال بعض الناس المحصر يجعل بغير
 هدى الا اذا كان معه هدى فيذبحه ويجعل وقيل انه قول مالك وقال بعضهم ان كان لم يشترط عند الاحرام الاحلال
 عند الاحصار من غير هدى لاجل الا بالهدى وان كان شرط عند الاحرام الاحلال عند الاحصار من غير هدى
 لاجل الا بالهدى احتج من قال بالعلل من غير هدى بما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حل
 عام الحديبية عن احصاره بغير هدى لان الهدى الذي تحرمه كان هدياً ساقه لعمرته لا للاحصاره فنصر هديه
 على التية الاولى وحل من احصاره بغير دم فدل أن المحصر يجعل بغير هدى يحقق ما قلنا انه ليس في حديث صالح
 الحديبية أنه تحرم دمين وانما تحرم ما واحد ولو كان المحصر لا يحل الا بدم لغير دميين وانما غير منقول ولنا
 قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله معناه حتى يبلغ الهدى محله فيذبح ثم عز وجل عن حلق
 الرأس قبل ذبح الهدى في محله وهو الحرم من غير فصل بين ما اذا كان معه هدى وقت الاحصار أم لا بشرط المحصر
 عند الاحرام الاحلال عند الاحصار أو لم يشترط فيجوز على اطلاقه ولان شرع العلل ثبت بطريق الرخصة
 لما فيه من فسخ الاحرام والخروج منه قبله أو انه فساكن بتوته بطريق الضرورة والضرورة تستدفع بالعلل
 بالهدى فلا يثبت العلل بدونه وأما الحديث فليس فيه ما يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم حل عام الحديبية
 عن احصاره بغير هدى اذ لا يتوهم على النبي صلى الله عليه وسلم ان يكون حل من احصاره بغير هدى والله تعالى أمر
 المحصر أن لا يجعل حتى ينصر هديه بنص الكتاب العزيز ولو لم يكن وجه ذلك والله أعلم وهو معنى المروي في حديث صالح
 الحديبية انه تحرم ما واحدا ان الهدى الذي كان ساقه النبي صلى الله عليه وسلم كان هدى متعة أو قران فلما منع
 عن البيت سقط عنه دم القران لما زله ان يجعله من دم الاحصار فان قيل كيف قلتم ان النبي صلى الله عليه وسلم
 صرف الهدى عن سبيله وأنتم تزعمون ان من باع هدية التطوع فهو مسيء لما انه صرفه عن سبيله فالجواب انه
 لا مشابهة بين الفصيلين لان الذي باعه صرفه عن سبيل التقرب به الى الله تعالى رأساً فاما النبي صلى الله عليه وسلم
 فلم يصرف الهدى عن سبيل التقرب أصلاً ورأساً بل صرفه الى ما هو أفضل وهو الواجب وهو دم الاحصار ومما
 يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل الهدى لاحصاره ما روى انه لم يحلق حتى نحر هديه وقال أيها الناس
 انحروا وحلوا والله عز وجل أعلم واذا لم يحل الا بالهدى وأراد العلل يجب ان يبعث الهدى أو نحره ليشترى به
 الهدى فيذبح عنه ويجب أن يواعدهم بما معلوماً يذبح فيه فيحل بعد الذبح ولا يحل قبله بل يحرم عليه كما يحرم
 على المحرم غير المحصر فلا يحلق رأسه ولا يفعل شيئاً من محظورات الاحرام حتى يكون اليوم الذي واعدهم فيه
 ويعلم ان هديه قد ذبح لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله حتى لو فعل شيئاً من محظورات الاحرام
 قبل ذبح الهدى يجب عليه ما يجب على المحرم اذا لم يكن محصر او سئذ كذا ان شاء الله تعالى في موضعه حتى لو
 حلق قبل الذبح يجب عليه الفدية سواء حلق لغير عذر أو لمذر لقوله تعالى فن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه
 ففدية من صيام أو صدقة أو نسك أي فن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه فخلق فدية من صيام أو صدقة
 أو نسك كقوله تعالى فن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر أرى فأفطر فعدة من أيام أخر وعن كعب
 بن عجرة قال في نزلت الآية وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بنى القمل فبنازع على وجهي فقال صلى الله عليه
 وسلم أبؤذيك هو امرأسك فقلت نعم يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم املق واظم ستة مساكين لكل مسكين
 نصف صاع من حنطة أو صم ثلاثة أيام أو انسلت نسكاً فنزلت الآية والنسك جمع نسبكية والنسبكية الذبيحة
 والمراد منه الشاة لاجماع المسلمين على ان الشاة مجزئة في التقدمة وفي بعض الروايات أن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم قال لكعب بن عجرة انسلت شاة واذا وجبت الفدية عليه اذا حلق رأسه لا ذى بالنسك فيجب عليه اذا حلق
 لا لا ذى بدلالة النص لان العذر سبب تخفيف الحكم في الجملة فلما وجب في حال الضرورة ففي حال الاختيار

أولى ولا يجزئ دم التقدمة الا في الحرم كدم الاحصار ودم المتعة والقران وأما الصدقة والصوم فانها يجزيان حيث شاء وقال الشافعي لا تجزئ الصدقة الا بمكة وجه قوله ان الهدى يختص بمكة فكذا الصدقة والجامع بينهما ان أهل الحرم ينتفعون بذلك ولنا قوله تعالى ففدية من صيام أو صدقة أو نسئ مطلقا عن المكان الا أن النسئ قيد بالمكان بدليل فن ادعى تعييدا لصدقة فعليه الدليل وأما قوله ان الهدى انما يختص بالحرم لينتفع به أهل الحرم فكذا الصدقة فتقول هذا الاعتبار فاسد لانه لا خلاف في انه لو ذبح الهدى في غير الحرم وتصدق بلحمه في الحرم انه لا يجوز ولو ذبح في الحرم وتصدق به على غير أهل الحرم بجوز والدليل على التفرقة بين الهدى والاطعام ان من قال لله على أن أهدي ليس له أن يذبح الا بمكة ولو قال لله على اطعام عشرة ما كين أو لله على عشرة دراهم صدقة له ان يطعم ويتصدق حيث شاء فدل على التفرقة بينهما ولو حل على ظن انه ذبح عنه ثم تبين انه لم يذبح فهو محرم كما كان لا يحل ما لم يذبح عنه لعدم شرط الحل وهو ذبح الهدى وعليه لاجلاله تناول محظور احرامه دم لانه جنى على احرامه فيلزمه الدم كفارة لذنبه ثم الهدى بدنة أو بقرة أو شاة وأذناه شاة لما روي بنا ولان الهدى في اللغة اسم لما يهدى أى يعث وينقل وفي النسخ اسم لما يهدى الى الحرم وعلى ذلك مما يهدى الى الحرم والافضل هو البدنة تم البقرة لما ذكرنا في المنتمع ولما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أحصر بالحديبية نحر البدن وكان يختار من الاعمال أفضلها وان كان قارنا لا يحل الا بدنين عندنا وعند الشافعي يحل بدم واحد بناء على أصل ذكرناه فيما تقدم ان القارن محرم باسوارين فلا يحل الا بهدين وعندنا محرم باحرام واحد ويدخل احرام العمرة في الحج فيكفيه دم واحد ولو بعث القارن بهدين ولم يبين أيهما للحج وأيهما للعمرة لم يضره لان الموجب لهما واحد فلا يشترط فيه تعيين النية كقضاء يومين من رمضان ولو بعث القارن بهدى واحد ليصل من الحج ويبقى في احرام العمرة لم يتصل من واحد منهما لان تحلل القارن من أحد الاحرامين متعلق بتصله من الآخر لان الهدى بدل عن الطواف ثم لا يتحلل بأحد الطوافين عن أحد الاحرامين فكذا بأحد الهدين ولو كان احرام بشئ واحد لا ينوي حجة ولا عمرة ثم أحصر بحمل بهدى واحد وعليه عمرة استسنا لان الاحرام بالمجهول صحيح لما ذكرنا فيما تقدم وكان البيان اليه ان شاء صرفه الى الحج وان شاء الى العمرة لانه هو المحمل فكان البيان اليه كافي الطلاق وغيره والقياس ان لا تعين العمرة بالاحصار لعدم التعيين قولا ولا فعلا لان ذلك ان يأخذ في عمل أحدهما ولم يوجد الا أنهم استحسنوا وقالوا تعين العمرة بالاحصار لان العمرة أقلهما وهو متيقن ولو كان احرام بشئ واحد وسماه ثم نسيه وأحصر بحمل بهدى واحد وعليه حجة وعمرة اما الحل بهدى واحد فلانه محرم باحرام واحد وأيها كان فإنه يقع التحلل منه بدم واحد وما لزوم حجة وعمرة فلانه يحتمل انه كان قد أحرم بحجة ويحتمل بعمرة فان كان احرامه بحجة فالعمرة لا تنوب عنها وان كان بالعمرة فالحجة لا تنوب عنها فيلزمه ان يجمع بينهما احتياط بسقط الفرض عن نفسه بيقين كمن نسي صلاة من الصلوات الخمس انه يجب عليه اعادة خمس صلوات بسقط الفرض عن نفسه بيقين كذا هذا وكذلك ان لم يحصر ووصل فعليه حجة وعمرة ويكون عليه ما على القارن لانه جمع بين الحج والعمرة على طريق النسئ واما مكان ذبح الهدى فالحرم عندنا وقال الشافعي له ان يذبح في الموضع الذي أحصر فيه احتج بما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نحر الهدى عام الحديبية ولم يبلغنا انه نحر في الحرم ولان التحلل بالهدى ثبت رخصة وتيسيرا وذلك في الذبح في أى موضع كان ولنا قوله تعالى ولا تحلفوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله ولو كان كل موضع محللا لم يكن لذكر المحل فائدة ولانه عز وجل قال ثم محلها الى البيت العتيق أى الى البقعة التي فيها البيت بخلاف قوله تعالى ولا تطوفوا بالبيت العتيق ان المراد منه نفس البيت لان هناك ذكر بالبيت وهنالك ذكر الى البيت وأما ما روى من الحديث فقد روى في رواية أخرى انه نحر هديه عام الحديبية في الحرم فتعارضت الروايات فلم يصح الاحتجاج به وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل الحديبية خال المشركين بينه وبين دخول مكة فجاء

سهيل بن عمرو يعرض عليه الصلح وان يسوق البدن وينصر حيث شاء فصالحه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يجهل ان ينصر رسول الله صلى الله عليه وسلم بدنه في الحل مع امكان النصر في الحرم وهو بقرب الحرم بل هو فيه وروى عن مروان والمسور بن مخرمة قال انزل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحديبية في الحل وكان يصلي في الحرم فهذا يدل على أنه كان قادرا على أن ينصر بدنه في الحرم حيث كان يصلي في الحرم ولا يجهل أن يترك نصر البدن في الحرم وله سبيل النصر في الحرم ولأن الحديبية مكان يجمع الحل والحرم جميعا فلا يجهل أن ينصر في الحل مع كونه قادرا على النصر في الحرم ولو حل من احرامه على ظن أنهم ذبحوا عنه في الحرم ثم ظهر أنهم ذبحوا في غير الحرم فهو على احرامه ولا يجعل منه الا بذبح الهدى في الحرم لفقد شرط التعلل وهو الذبح في الحرم فبقي محرما كما كان وعليه لاحلاله في تناوله محظورات احرامه دم لما قلنا وكذلك لو بعث الهدى وواعدهم أن يذبحوا عنه في الحرم في يوم بعينه ثم حل من احرامه على ظن أنهم ذبحوا عنه فيه ثم تبين أنهم لم يذبحوا فانه يكون محرما لما قلنا ولو بعث هديين وهو مفرد فانه يجعل من احرامه بذبح الاول منهما ويكون الاخر تطوعا لوجود شرط الحل عند وجود ذبح الاول منهما ولو كان قارنا لا يجعل الا بذبحهما ولا يجعل بذبح الاول لان شرط الحل في حقه الزمان فاله لا يجعل ولو اراد ان يصل بالهدى فلم يجده هديا بعث ولا عنه هل يجعل بالصوم ويكون الصوم بدلا عنه قال ابو حنيفة ومحمد لا يجعل بالصوم وليس الصوم بدلا عن هدى المحصر وهو ظاهر قول أبي يوسف وتقسيم حراما حتى يذبح الهدى عنه في الحرم أو يذهب الى مكة فيحل من احرامه بافعال العمرة وهو الطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة ويحلق أو يقصر كما يفعله اذا فاته الحج وهو أحد قول الشافعي وقال عطاء بن أبي رباح في المحصر لا يجزئ الهدى قوم الهدى طعاما وتصدق به على المساكين فان لم يكن عنده طعام صام لكل نصفه اعم يوما وهو مروي عن أبي يوسف وقال الشافعي في قول ان الهدى للاحصار بدلا واختلف قوله في ماهية البدل فقال في قول البدل هو الصوم مثل صوم المنعة وفي قول البدل هو الاطعام وهل يقوم الصوم مقامه له فيه قولان وجه قول من قال ان له بدلا ان هذا دم يقع به التعلل بخلاف ان يكون له بدل كدم المنعة ولنا قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله أي حتى يبلغ الهدى محله فيذبح نهي الله عن حلق الرأس ممدودا الى غاية ذبح الهدى والحكم الممدود الى غاية لا ينتهي قبل وجود الغاية فيقتضي أن لا يتعلل مالم يذبح الهدى سواء صام أو اطعم أولا ولان التعلل بالدم قبل اتمام مواجب الاحرام عرف بالنص بخلاف القياس فلا يجوز اقامة غيره مقامه بالرأي واما الحلق فليس بشرط للتعلل ويجعل المحصر بالذبح بدون الحلق في قول أبي حنيفة ومحمد وان حلق غسن وقال أبو يوسف أرى عليه أن يحلق فان لم يفعل فلا شيء عليه وروى عنه أنه قال هو واجب لا يسهه تركه وذكر الجصاص وقال أعمالا لا يجب الحلق عندهما اذا احصر في الحل لان الحلق يختص بالحرم فاما اذا احصر في الحرم يجب الحلق عندهما احتج أبو يوسف بما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حل حلق عام الحديبية وأمر أصحابه بالحلق فدل أن الحلق واجب ولهما قوله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدى معناه فان احصرتم واذرتم أن تحلوا فاذبحوا ما استيسر من الهدى جعل ذبح الهدى في حق المحصر اذا اراد الحل كل موجب الاحصار فنوجب الحلق فقد جعله بعض الموجب وهذا خلاف النص ولأن الحلق للتعلل عن افعال الحج والمحصر لا يأتي بافعال الحج فلا حلق عليه واما الحديث فعلى ما ذكره الجصاص لاحجة فيه لان الحديبية بعضها في الحل وبعضها في الحرم فيحتمل انه احصر في الحرم فامر بالحلق واما على جواب المذكور في الاصل فهو محمول على الندب والاستصحاب واما زمان ذبح الهدى فمطلق الوقت لا يتوقت بيوم النحر سواء كان الاحصار عن الحج أو عن العمرة وهذا قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد ان المحصر عن الحج لا يذبح عنه الا في أيام النحر لا يجوز في غيرها ولا خلاف في المحصر عن العمرة انه يذبح عنه في أي وقت كان وجه قولهما ان هذا الدم سبب للتعلل من احرام الحج فيختص بزمان التعلل كالحلق بخلاف العمرة فان التعلل من احرامها للحلق لا يختص بزمان فكذا

بالهدى ولا يحنيفة ان التعلل من المحصر لتحلل قبل أو ان التعلل يباح لضرورة دفع الضرر ببقائه محرما رخصة
 وتيسيرا فلا يختص بيوم النحر كالطواف الذي يتصل به فئات الحج اذا المحصر فئات الحج والله اعلم واما حكم التعلل
 فصبرورته حلالا يباح له تناول جميع ما حظه الاحرام لارتفاع الحائظ فيه ودحلالا كما كان قبل الاحرام واما
 الذي يتصل به بغير ذبح الهدى فكل محصر منع عن المضى في موجب الاحرام شرعا لحق العبد كالمراة والعبد
 الممنوعين شرعا لحق الزوج والمولى بان احرمت المراة بغير اذن زوجها او احرمت العبد بغير اذن مولاه فلزوج
 والمولى ان يجعلهما في الحال من غير ذبح الهدى فيقع الكلام في هذا في موضعين أحدهما في جواز هذا النوع
 من التعلل والثاني في بيان ما يتصل به اما الجواز فلان منافع بضع المراة حق الزوج وملاكه عليها فيحتاج
 الى استيفاء حقه ولا يمكنه ذلك مع قيام الاحرام فيحتاج الى التعلل ولا سبيل الى توقفه على ذبح الهدى في
 الحرم لمسايقه من ابطال حقه للحال فكان له ان يجعلها للحال وعلى المراة ان تبعت الهدى او تمنه الى الحرم ليدبح
 عنها لانها تحللت بغير طواف وعليها حجة وعمره كما على الرجل المحصر اذا تحلل بالهدى بخلاف ما اذا احرمت
 بحجة الاسلام ولا زوج لها ولا محرم أو كان لها زوج أو محرم فبات انها لا تتصل الا بالهدى لان المنع هناك لحق الله
 تعالى لا لحق العبد فكان جعلها جائزا للاحكام مستحقا عليها احد الا ترى ان لها ان تبقى على احرامها ما لم تجسد
 محرما أو زوجها فكان جعلها بما هو الموضوع للتعلل في الاصل وهو ذبح الهدى فهو الفرق وكذا العبد بمنافعه ملك
 المولى فيحتاج الى تصرفه في وجوده ومصالحه ولا يمكنه ذلك مع قيام الاحرام فيحتاج الى التعلل في الحال لمسايقه من
 التوقيف على ذبح الهدى في الحرم من تعطيل مصالحه فيصله المولى للحال وعلى العبد اذا عتق هدى الاحصار
 وقضاء حجة وعمره لان الحج واجب عليه بالشرع لكونه مخاطبا اهل الاالا أنه تعذر عليه المضى لحق المولى فاذا
 عتق زال حقه وتجب عليه العمرة لقوات الحج في عامه ذلك ولو كان احرم العبد باذن مولاه بكرة للمولى أن يجعله
 بعد ذلك لانه رجوع عما وعد وخلف في الوعد فبكره ولو حلله جاز لان العبد بمنافعه ملك المولى وروى عن أبي
 يوسف وزفران المولى اذا اذن للعبد في الحج ليس له أن يجعله لانه لما اذن له فقد اسقط حقه بالاذن فاشبهه الحر
 والصحيح جواب ظاهر الرواية لان المحلل بعد الاذن قائم وهو الملك الا أنه بكره لما قلنا واذا حلله لا هدى عليه
 لان المولى لا يجب عليه لعبيده شيء ولو احصر العبد بعد ما احرم باذن المولى ذكر القدر روى في شرحه مختصر
 الكرخي أنه لا يلزم المولى انقاذ هدى لانه لو لم يلزمه للعبد ولا يجب للعبد على مولاه حتى فان اعتقه وجب
 عليه أن يبعث الهدى لانه اذا اعتق صار بمن يثبت له عليه حتى فصار كالحر اذا حج عن غيره فاحصر أنه يجب
 على المحجوج عنه أن يبعث الهدى وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي أن على المولى أن يذبح عنه هديا في
 الحرم فيحل لان هذا الدم واجب البلية ابتلى بها العبد باذن المولى فصار بمنزلة النفقة والنفقة على المولى وكذا دم
 الاحصار ولهذا كان دم الاحصار في مال الميت اذا احصر الحاج عن الميت لا عليه كذا هذا ولو احرم العبد أو
 الامه باذن المولى ثم باعه مما يجوز البيع ولا تشتري أن يبعثها ويجعلها في قول أصحابنا الثلاثة وفي قول زفران ليس له
 ذلك وله أن يرد هبها بالعب وبعلى هذا الخلاف المراة اذا احرمت بحجة التطوع ثم تزوجت فلزوج أن يجعلها وعند
 زفران ليس له ذلك كذا حكى القاضي الخلاف في شرحه مختصر الطحاوي وذكر القدر روى في شرحه مختصر الكرخي
 الخلاف بين أبي يوسف وزفران وجه قول زفران الذي انتقل الى المشتري هو ما كان للبايع ولم يكن للبايع أن يجعله
 عنده لما ذكرنا أنه أسقط حتى نفسه بالاذن كذا المشتري ولنا أن الاحرام لم يقع باذن المشتري فصار كأنه احرم في
 ملكه ابتداء بغير اذنه ولو كان كذلك كان له أن يجعله كذا هذا وقال محمد اذا اذن الرجل لعبد في الحج ثم باعه
 لا أكره له المشتري أن يجعله لان الكراهة في حق البايع لمسايقه من خلف الوعد ولم يوجد ذلك من المشتري وروى
 ابن سباعة عن محمد في أمة لها زوج اذن لها مولاه في الحج فاحرمت ليس لزوجها أن يجعلها لان التعلل انما
 ثبت للزوج بمنعه من السفر ليستوفي حقه منها ومنع الامه من السفر الى مولاه دون الزوج الا ترى أن المولى

لو سافر بها لم يكن للزوج منعها فكذا اذ اذن لها في السفر واما بيان ما يتعلق به فالتعلل عن هذا النوع من
 الاحصار يقع بفعل الزوج والمولى اذ في محظورات الاحرام من قص ظفرهما أو تطيبهما أو بفعالهما ذلك بأمر
 الزوج والمولى أو بامتناع الزوجة رأسها بأمر الزوج أو تقبيلها أو معانقتها ففعل بذلك والا صل فيه ما روى أن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لما نثسه رضى الله عنها حين حاضت في العمرة فامتنطى وارفضى عند العمرة
 ولان التعلل صار حقا عليهما للزوج والمولى بخلاف مباشرهما اذ في ما يحظره الاحرام ولا يكون التعلل بقوله حلت
 لان هذا تحليل من الاحرام فلا يقع بالقول كالرجل الحر اذا احصر فقال حلت نفسي واما وجوب قضاء ما احرم
 به بعد التعلل فجملة الكلام فيه أن المحصر لا يتحلوا ما كان احرم بالحجة لا غير واما ان كان احرم بالعمرة لا غير
 واما ان كان احرم بهما بان كان قارنا فان كان احرم بالحجة لا غير فان بقي وقت الحج عند زوال الاحصار و اراد ان
 يصح من عامه ذلك احرم و صح وليس عليه نية القضاء ولا عمرة كذا ذكره محمد في الاصل وذكر ابن ابي مالك عن
 ابي يوسف عن ابي حنيفة وعليه دم لرفض الاحرام الاول وان تحولت السنة فعليه قضاء حجة وعمرة ولا ينقطع عنه
 تلك الحجة الابنية القضاء وروى الحسن عن ابي حنيفة أن عليه قضاء حجة وعمرة في الوجهين جميعا وعليه نية
 القضاء فيهما وهو قول زفر ذكره الفاضل في شرحه مختصر الطحاوى وعلى هذا التفصيل والاختلاف ما اذا
 احرمت المرأة بحجة التطوع بغير اذن زوجها فنعها زوجها فظلمها اذ اذن لها بالاحرام فاحرمت في عامها ذلك أو
 تحولت السنة فاحرمت وجهه قول زفر ان ما تحججه في هذا العام دخل في حدة القضاء لانه يؤدي باحرام جديد
 لا يفسخ الاول بالتعلل فيكون قضاءه فلا ينادى الابنية القضاء وعليه حجة وعمرة كالتحويلات السنة ولنا ان
 القضاء اسم للفائت من الوقت ووقت الحج باق فكان فعل الحج فيه اداء القضاء فلا يفتقر الى نية القضاء ولا يترجمه
 العمرة لان لزومها لغوات الحج في عامه ذلك ولم يفت وقال الشافعي عليه قضاء حجة لا غير وان تحولت السنة
 واحتج عاروى عن ابن عباس انه قال حجة بحجة وعمرة بعمرة وهو المعنى له في المسئلة ان القضاء يكون مثل
 الفائت والقائت هو الحجة لا غير فتلها الحجة لا غير وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من كسر
 أو عرج حل وعليه الحج من قابل ولم يذكر العمرة ولو كانت واجبة لذكرها ولنا الاثر والنظر اما الاثر فاروى
 عن ابن مسعود وابن عمر رضى الله عنهما أنهم اقالوا في المحصر بحجة يلزمه حجة وعمرة واما النظر فلان الحج قد
 وجب عليه بالشرع ولم يرض فيه بل فاته في عامه ذلك وفاتت الحج يتصل بافعال العمرة فان قبل فأتت الحج يتصل
 بالطواف لا بالدم والمحصر قد حل بالدم وقام الدم مقام الطواف من الذي يفوته الحج فكيف يلزمه طواف آخر
 فالجواب أن الدم الذي حل به المحصر ما وجب بدلا عن الطواف ليقال انه قام مقام الطواف فلا يجب عليه طواف
 آخر وانما وجب لتجديد الاحلال لان المحصر لو لم يبعث هديا لبقى على احرامه مدة مديدة وفيه حرج وضرر
 فجعل له أن يتجمل الخروج من احرامه ويؤخر الطواف الذي لزمه بدمه بريقه حل بالدم ولم يبطل الطواف واذا
 لم يبطل الدم عنه الطواف ولم يجعل بدلا عنه فعليه أن يأتي به باحرام جديد فيكون ذلك عمرة والدليل على أن دم
 الاحصار ما وجب بدلا عن الطواف الذي يتصل به فأتت الحج ان فأتت الحج لو اراد أن يفسخ الطواف الذي لزمه
 بدمه بريقه بدلا عنه ليس له ذلك بالاجماع ثبت أن دم الاحصار لتجديد الاحلال به لا بدلا عن الطواف فاندفع
 الاشكال بحمد الله تعالى ومنه واما حديث ابن عباس رضى الله عنهما ان ثبت فهو عند المسكوت لان قوله
 حجة بحجة وعمرة بعمرة يقتضى وجوب الحجة بالحجة والعمرة بالعمرة وهذا لا يبنى وجوب العمرة والحجة
 بالحجة ولا يقتضى أيضا ان كان مسكوتا عنه فيقف على قيام الدليل وقد قام دليل الوجوب وهو ما ذكرنا وهو
 كقوله تعالى الحمر بالحر والعبد بالعبد والاتبى بالاتبى انه لا يبنى قتل الحر بالعبد والاتبى بالاتبى كذا هذا
 ويحمل على فأتت الحج وهو الذي لم يدرك الوقوف بعرفة بدليل أنه يتعلل بافعال العمرة وعليه قضاء الحج من
 قابل ولا عمرة عليه وان كان احرامه بالعمرة لا غير قضاها للوجوب بالشرع في أى وقت شاء لانه ليس لها وقت

معين وان كان أحرم بالعمرة والحجبة ان كان قارنا فعليه قضاء حجة وعمرة فلو وجوبهما بالشروع وأما عمرة أخرى فلقوات الحج في عامه ذلك وهذا على أصلنا فاما على أصل الشافعي فليس عليه الاحجة بناء على أصله أن القارن محرم باحرام واحد ويدخل احرام العمرة في الحجبة فكان حكمه حكم المفرد بالحج والمفرد بالحج اذا أحصر لا يجب عليه الاقضاء حجة عنده فكذا القارن والله أعلم وأما حكم زوال الاحصار فلا حصار اذا زال لا يتخلون أحد وجهين اما ان زال قبل بعث الهدى أو بعد ما بعث فان زال قبل أن يبعث الهدى مضى على موجب اسراره وان كان قد بعث الهدى ثم زال الاحصار فهذا لا يتخلون أربعة أوجه اما ان كان يقدر على ادراك الهدى والحج أو لا يقدر على ادراكهما جميعاً أو يقدر على ادراك الهدى دون الحج أو يقدر على ادراك الحج دون الهدى فان كان يقدر على ادراك الهدى والحج لم يجزله التعلل ويجب عليه المضى فان اباحه التعلل لعذر الاحصار والعذرة زال وان كان لا يقدر على ادراك واحد منهما لم يلزمه المضى وجازله التعلل لانه لا فائدة في المضى فتقرر الاحصار فيتقرر حكمه وان كان يقدر على ادراك الهدى ولا يقدر على ادراك الحج لا يلزمه المضى أيضا لعدم الفائدة في ادراك الهدى دون ادراك الحج اذا الذهاب لا اجل ادراك الحج فاذا كان لا يدرك الحج فلا فائدة في الذهاب فكانت قدرته على ادراك الهدى والعدم بمنزلة واحدة وان كان يقدر على ادراك الحج ولا يقدر على ادراك الهدى قيل ان هذا الوجه الرابع انما يتصور على مذهب أبي حنيفة لان دم الاحصار عنده لا يتوقف بايام الضر بل يجوز قبلها فيتصور ادراك الحج دون ادراك الهدى فاما على مذهب أبي يوسف ومحمد فلا يتصور هذا الوجه الا في المحصر عن العمرة لان دم الاحصار عندهما وقت بايام الضر فاذا ادرك الحج فقد ادرك الهدى ضرورة وانما يتصور عندهما في المحصر عن العمرة لان الاحصار عنها لا يتوقف بايام الضر بخلاف واذا عرف هذا فقياس مذهب أبي حنيفة في هذا الوجه انه يلزمه المضى ولا يجوز له التعلل لانه اذا قدر على ادراك الحج لم يجز عن المضى في الحج فلم يوجد عذر الاحصار فلا يجوز له التعلل ويلزمه المضى وفي الاستحسان لا يلزمه المضى ويجوز له التعلل الا انه اذا كان لا يقدر على ادراك الهدى صار كان الاحصار زال عنه بالذبح فيحصل بالذبح عنه ولان الهدى قد مضى في سبيله بدليل انه لا يجب الضمان بالذبح على من بعث على يده بدنة فصار كأنه قد قدر على الذهاب بعد ما ذبح عنه والله أعلم

فصل في ما يبس من الاحرام وما لا يحظره وبيان ما يجب بفعل المحظور بجملة الكلام فيه أن محظورات الاحرام في الاصل نوعان نوع لا يوجب فساد الحج ونوع يوجب فساده اما الذي لا يوجب فساد الحج فانواع بعضها يرجع الى اللباس وبعضها يرجع الى الطيب وما يجرى مجراه من ازالة الشعث وقضاء النفث وبعضها يرجع الى توابع الجماع وبعضها يرجع الى العيب اما الاول فالمحرم لا يلبس الخيط جملته ولا قبصا ولا قباص ولا جبة ولا سراويل ولا عمامة ولا قنسوة ولا يلبس خفين الا أن لا يجندن عليهما فلا لباس أن يقطعهما أسفل الكعبين فيلبسهما والاصل فيه ما روى عن عبد الله بن عمر أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم وقال ما يلبس المحرم من الثياب فقال لا يلبس القميص ولا العمامة ولا السراويل ولا البرانس ولا الخفاف الا أحد لا يجندن عليهما فيلبس الخفين وليقطعهما أسفل من الكعبين ولا يلبس من الثياب شيئا من الزعفران ولا الورس ولا تنقب المرأة ولا تلبس القفازين فان قيل في هذا الحديث ضرب اشكال لان فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عما يلبس المحرم فقال لا يلبس كذا وكذا من الخيط فسل عن شيء فعُدل عن محل السؤال وأجاب عن شيء آخر لم يسئل عنه وهذا محيد عن الجواب أو يوجب أن يكون اثبات الحكم في مذکور دليلا على أن الحكم في غيره بخلافه وهذا خلاف المذهب فالجواب عنه من وجوه أحدها أنه يجعل أن يكون السؤال عما يلبسه المحرم وأصغر لا في محل السؤال لان لا تارة تزداد في الكلام وتارة تنحذف عنه قال الله تعالى بين الله لكم أن تضلوا أي لا تضلوا فكان معنى الكلام أنه سئل عما يلبسه المحرم فقال لا يلبس المحرم كذا وكذا فكان الجواب مطابقا للسؤال والثاني يجعل أن النبي صلى

الله عليه وسلم علم غرض السائل ومراعاة طلب منه بيان ما لا يلبسه المحرم بعد احرامه اما بقرينة حاله أو بدليل آخر أو بالوحي فأجاب عما في ضميره من غرضه ومقصوده ونظيره قوله تعالى خبرا عن ابراهيم عليه الصلاة والسلام رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر فأجاب به الله عز وجل بقوله ومن كفر فأتاه قتيلا ثم اضطره سال ابراهيم عليه الصلاة والسلام به عز وجل أن يرزق من آمن من أهل مكة من الثمرات فأجابته تعالى أنه يرزق الكافر أيضا لما علم أن مراد ابراهيم عليه الصلاة والسلام من سؤاله أن يرزق ذلك المؤمن منهم دون الكافر فأجابته الله تعالى عما كان في ضميره كذا هذا والثالث أنه لما خص الخيط أنه لا يلبسه المحرم بعد تقدم السؤال عما يلبسه دل أن الحكم في غير الخيط بخلافه والتنصيص على حكمه في مذکور إنما يدل على تخصيص ذلك الحكم به بشرائط ثلاثة أحدها أن لا يكون فيه حيد عن الجواب بمن لا يجوز عليه الحيد فاما إذا كان فانه يدل عليه صيانة لمنصب النبي صلى الله عليه وسلم عن الحيد عن الجواب عن السؤال والثاني من المحتمل أن يكون حكم غير المذكور خلاف حكم المذكور وهما لا يجتمعان لأنه يقتضي أن لا يلبس المحرم أصلا وفيه تعريضه للهلاك بالحرأ والبرد والعقل يمنع من ذلك فكان المنع من أحد النوعين في مثله اطلاقا للتوخي الآخر ونظيره قوله تعالى افقه الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه أن جعل الليل للسكون يدل على جعل النهار للكسب وطلب المعاش اذ لا بد من القوت للبقاء وكان جعل الليل للسكون تعيينا للنهار لطلب المعاش والثالث أن يكون ذلك في غير الامر والنهي فاما في الامر والنهي فيدل عليه لما قد صرح من مذهب أصحابنا أن الامر بالشيء تنهى عن ضده والنهي عن الشيء أمر بضده والتنصيص ههنا في محل النهي فكان ذلك دليلا على أن الحكم في غير الخيط بخلافه والله عز وجل الموفق ولان لبس الخيط من باب الارتفاق بمراقف المقيمين والترفة في اللبس وحال المحرم يتأخير ولان الحاج في حال احرامه يريد أن يتوسل بسوء حاله الى مولاه يستعطف نظره ومرحته بمنزلة العبد المسخوط عليه في الشاهد أنه يتعرض بسوء حاله لعطف سيده ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم المحرم لا يشعث الا عبروا عما يمنع المحرم من لبس الخيط اذا لبس على الوجه المعتاد فاما اذ لبسه لا على الوجه المعتاد فلا يمنع منه بان اتشح بالقميص أو اتزر بالسر او يل لان معنى الارتفاق بمراقف المقيمين والترفة في اللبس لا يحصل به ولان لبس القميص والسر او يل على هذا الوجه في معنى الارتداء والاتزار لانه يحتاج في حفظه الى تكلف كإحتياج الى التكلف في حفظ الرداء والازار وذا غير ممنوع عنه ولو أدخل منكبيه في القباء ولم يدخل يديه في كفيه جازله ذلك في قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر لا يجوز وجه قوله ان هذا لبس الخيط اذا لبس هو ان تغطية وفيه تغطية أعضاء كثيرة بالخيط من المنكبين والظهر وغيرهما فمنع من ذلك كادخال اليدين في السكين ولنا أن الممنوع عنه هو اللبس المعتاد وذلك في القباء الالتقاء على المنكبين مع ادخال اليدين في السكين ولان الارتفاق بمراقف المقيمين والترفة في اللبس لا يحصل الا به ولم يوجد فلا يمنع منه ولان القباء على المنكبين دون ادخال اليدين في السكين يشبه الارتداء والاتزار لانه يحتاج الى حفظه عليه لتلايسه الى تكلف كإحتياج الى ذلك في الرداء والازار وهو لم يمنع من ذلك كذا هذا بخلاف ما اذا أدخل يديه في كفيه لان ذلك لبس معتاد يحصل به الارتفاق به والترفة في اللبس ويقع به الامن عن السقوط ولو القاء على منكبيه وزره لا يجوز لانه اذا زرته فقد ترفه في لبس الخيط الا ترى انه لا يحتاج في حفظه الى تكلف ولو لم يجد رداء وله قميص فلا بأس بان يشق قميصه ويرتدى به لانه لما شقه صار بمنزلة الرداء وكذا اذا لم يجد ازارا وله سراويل فلا بأس ان يفتق سراويله خلا موضع التكة ويأزر به لانه لما شقه صار بمنزلة الازار وكذا اذا لم يجد نعلين وله خفان فلا بأس ان يقطعهما أسفل الكعبين فيلبسهما لخديث ابن عمر رضي الله عنه ورخص بعض مشايخنا المتأخرون لبس الصندلة قياسا على الخف المقطوع لانه في معناه وكذا لبس الميتم لما قلنا ولا يلبس الجوربين لانهما في معنى الخفين ولا يغطي رأسه بالعمامة ولا غيرها مما يقصد به التغطية لان المحرم ممنوع عن تغطية رأسه بما يقصد به التغطية والاصل فيه ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال في

المحرم الذي وقفت به ناقته في أحافيق حردان فبات لا تخمر وراسه ولا تقربوه طيبا فإنه يبعث يوم القيامة
 ملبيا ولو حمل على رأسه شيئا فإن كان مما يقصد به التغطية من لباس الناس لا يجوز له ذلك لأنه كاللبس وإن كان
 مما لا يقصد به التغطية كاجانة أو عدل بزوضعه على رأسه فلا بأس بذلك لأنه لا يعد ذلك لباسا ولا تغطية وكذا
 لا يغطي الرجل وجهه عندنا وقال الشافعي يجوز له تغطية الوجه وأما المرأة فلا تغطي وجهها وكذا لا بأس أن تسدل
 على وجهها بثوب وتجافيه عن وجهها احتج الشافعي بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أحرام الرجل
 في رأسه وأحرام المرأة في وجهها جعل أحرام كل واحد منهما في محل خاص ولا خصوص مع الشركة ولهذا ما خص
 الوجه في المرأة بان أحرامها فيه لم يكن في رأسها فكذا في الرجل ولأن مبنى أحوال المحرم على خلاف العادة
 وذلك فيما قلنا إن المادة هو الكشف في الرجال فكان السر على خلاف العادة بخلاف النساء فإن العادة
 فيهن السر فكان الكشف خلاف العادة ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أحرام الرجل في
 رأسه ووجهه ولا حجة له فيما روي لأن فيه أن أحرام الرجل في رأسه وهذا لا يني أن يكون في وجهه ولا يوجب
 أيضا فكان مسكونا عنه فيقف على قيام الدليل وقد قام الدليل وهو ما روينا وهكذا تقول في المرأة أنا إنما عرفنا
 أن أحرامها ليس في رأسها لا بقوله وأحرام المرأة في وجهها بل بدليل آخر نذكره إن شاء الله تعالى ولا يلبس نوبا
 اصبح بورس أو زعفران وإن لم يكن مخيطا لخبر ابن عمر رضي الله عنه ولأن الورس والزعفران طيب والمحرم
 ممنوع من استعمال الطيب في بدنه ولا يلبس المعصر وهو المصبوغ بالمعصر عندنا وقال الشافعي يجوز واحتج
 بما روي أن عائشة رضي الله عنها لبست الثياب المعصرة وهي محرمة وروي أن عثمان رضي الله عنه أنكروا على
 عبد الله بن جعفر لبس المعصر في الأحرام فقال على رضي الله عنه ما أرى أن أحدا يعلنا السنة وإنما روي
 أن عمر رضي الله عنه أنكروا على طلحة لبس المعصر في الأحرام فقال طلحة رضي الله عنه أعمامهم مشق بمغفرة
 فقال عمر رضي الله عنه انكم أئمة يقتدى بكم فدل أنكار عمر واعتذار طلحة رضي الله عنهما على أن المحرم ممنوع
 من ذلك وفيه إشارة إلى أن المشق مكروه أيضا لأنه قال انكم أئمة يقتدى بكم أي من شاهد ذلك ربما يظن أنه
 مصبوغ بغير المغفرة فيعتد الجواز فكان سببا للوقوع في الحرام عسى فيكرهه ولأن المعصر طيب لأن له رائحة طيبة
 فكان كالورس والزعفران وأما حديث عائشة رضي الله عنها فقد روي عنها أنها كرهت المعصر في الأحرام
 أو يحمل على المصبوغ مثل المعصر كالمغفرة ونحوها وهو الجواب عن قول علي بن عمر رضي الله عنه على أن قوله
 معارض بقول عثمان رضي الله عنه وهو إنكاره فسقط الاحتجاج به للتعارض هذا إذا لم يكن مغسولا فاما إذا كان
 قد غسل حتى صار لا ينفض فلا بأس به لما روي عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه
 قال لا بأس أن يحرم الرجل في ثوب مصبوغ بورس أو زعفران قد غسل وليس له نفض ولا ردغ وقوله صلى الله
 عليه وسلم لا ينفض له تفسيران متقولان عن محمد روي عنه لا يبتاثر صبغه وروي لا يفوح ريحه والتعويل على
 زوال الرائحة حتى لو كان لا يبتاثر صبغه ولكن يفوح ريحه يمنع منه لأن ذلك دليل بقاء الطيب إذا طيب
 ماله الرائحة طيبة وكذا ما صبغ بلون الهروي لأنه صبغ خفيف فيه أدنى صفة لا توجد منه رائحة وقال أبو يوسف
 في الأملاء لا يبتغي للمحرم أن يتوسد نوبا مصبوغا بالزعفران ولا الورس ولا ينام عليه لأنه يصير مستعملا
 للطيب فكان كاللبس ولا بأس بلبس الخبز والصوف والقصب والبرد وإن كان مملونا كالعدني وغيره لأنه ليس
 فيه أكثر من الزينة والمحرم غير ممنوع من ذلك ولا بأس أن يلبس الطيلسان لأن الطيلسان ليس مخيط ولا يزره
 كذا روي عن ابن عمر رضي الله عنه وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه لا بأس به والصحيح قول ابن عمر لأن
 الزرة مخيط في نفسها فاذا زره فقد اشتمل الخيط عليه فيمنع منه ولأنه إذا زره لا يحتاج في حفظه إلى تكلف فاشبه
 لبس الخيط بخلاف الرداء والأزارو يكره أن يخزل الأزار بالخلال وإن يعقد الأزار لما روي أن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم رأى محرما قد عقد نوبا به جعل فقال له انزع الخليل وبك وروي عن ابن عمر رضي الله عنه أنه كره أن

يعقد المحرم الثوب عليه ولا نه يشبه الخيط في عدم الحاجة في حفظه الى تكاف ولو فعل لاشئ عليه لانه ليس
 بمخيط ولا بأس أن يعززم بعامة يشتمل بها ولا يعقدها لان اشتمال العمامة عليه اشكال غير المخيط فاشبه
 الاتساح بقميص فان عقدها كرهه لذلك لانه يشبه المخيط ومعقد الازار ولا بأس بالهيمان والمنطقة للمحرم سواء كان
 في الهيمان نفقته أو نفقة غيره وسواء كان شدة المنطقة بالابزيم أو بالسيور وعن أبي يوسف في المنطقة ان شدة
 بالابزيم بكرة وان شدة بالسيور لا يكره وقال مالك في الهيمان ان كان فيه نفقته لا يكره وان كان فيه نفقة غيره
 يكره وجه قوله أن شدة الهيمان لمكان الضرورة وهي استيثاق النفقة ولا ضرورة في نفقة غيره وجه رواية أبي
 يوسف أن الابزيم مخيط فاشد به يكون كزار الازار بخلاف السبر ولنا ما روي عن عائشة رضي الله عنهما أنها
 سئلت عن الهيمان فقالت أوثق عليك نفقتك أطلقت القضية ولم تستفسر وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال
 رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم في الهيمان شدة المحرم في وسطه اذا كانت فيه نفقته وعليه جماعة من التابعين
 وروى عن سعيد بن المسيب رضي الله عنه أنه لا بأس بالهيمان وهو قول سعيد بن جبير وعطاء وطاوس رضي الله
 تعالى عنهم ولان اشتمال الهيمان والمنطقة عليه كاشتمال الازار فلا يمنع عنه ولا بأس أن يستظل المحرم
 بالفسطاط عند عاصمة العلماء وقال مالك يكره واحتج بما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كره ذلك ولنا ما روي عن
 عمر رضي الله عنه أنه كان يلقي على شجرة ثوبا أو نطعا فيستظل به وروى انه ضرب لعثمان رضي الله عنه فسطاط
 يعني فكان يستظل به ولان الاستظلال بما لا يحاسب بمنزلة الاستظلال بالسقف وذات غير ممنوع عنه كذا هذا فان
 دخل تحت ستر الكعبة حتى غطاه فان كان الستر يصيب وجهه ورأسه يكره لذلك لانه يشبه ستر وجهه ورأسه
 بثوب وان كان متجا فلابد يكره لانه بمنزلة الدخول تحت ظلة ولا بأس أن تغطي المرأة سائر جسدها وهي محترمة
 بما شاءت من الثياب المخيطة وغيرها وان تلبس الخفين غير أنها لا تغطي وجهها مما سائر بدن فلان بدنها عورة
 وستر العورة بما ليس بمخيط متعذر فدعت الضرورة الى لبس المخيط وأما كشف وجهها فلهما روى عن النبي
 صلى الله عليه وسلم أنه قال احرام المرأة في وجهها وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت كان الزبير بن العوام يفتح
 محرمات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا حاذوا سألته احدانا جلباها من رأسها على وجهها اذا اجازونا
 رفعا فدل الحديث على انه ليس للمرأة أن تغطي وجهها وانما الواسدت على وجهها شيئا وجافته عنه لا بأس بذلك
 ولانها اذا جافته عن وجهها صار كالجلمست في قبة أو استترت بفسطاط ولا بأس لها ان تلبس الحرير والذهب
 وتغطي بأى حلية شاءت عند عاصمة العلماء وعن عطاء انه كره ذلك والصحيح قول امامة لما روي أن ابن عمر رضي الله
 عنه كان يلبس نساء الذهب والحرير في الاحرام ولان لبس هذه الاشياء من باب التزين والمحرم غير ممنوع من
 الزينة ولا يلبس ثوبا مصبوحا لان المانع ما فيه من الصبغ من الطيب لا من الزينة والمرأة تلبس ما في الرجل في
 الطيب وأما لبس القفازين فلا يكره عندنا وهو قول علي وعائشة رضي الله عنهما وقال الثاني لا يجوز واحتج
 بحديث ابن عمر رضي الله عنه فانه ذكر في آسره ولا تنقب المرأة ولا تلبس القفازين ولان العادة في بدنها السرفيع
 مخالفتها بالكشف كوجهها ولنا ما روي ان سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه كان يلبس بناته وهن محرمات القفازين
 ولان لبس القفازين ليس الا تغطية يديها بالمخيط وانما غير ممنوعة عن ذلك فان لها ان تغطيها بقميصها وان كان
 مخيطا فكذا بمخيط آخر بخلاف وجهها وقوله ولا تلبس القفازين نهى نبي نبي جلاء عليه جمع بين الدلائل بقدر
 الامكان وأما بيان ما يجب بفعل هذا المحذور وهو لبس المخيط فالواجب به يختلف في بعض المواضع يجب الدم عينا
 وفي بعضها يجب الصدقة عينا وفي بعضها يجب أحد الاشياء الثلاثة غير عين الصيام أو الصدقة أو الدم وجهات
 التعيين الى من عليه كفاية اليمين والاضل ان الارتفاع الكامل باللبس يوجب فداء كاملا قيمته في الدم لا يجوز
 غيره ان فعله من غير عذر وان فعله لعذر فعليه أحد الاشياء الثلاثة والارتفاع الفاصر يوجب فداء فاصرا وهو
 الصدقة اثباتا للمحكم على قدر العلة وبيان هذه الجملة اذا لبس المخيط من قبض أو حبة أو سراويل أو عمامة أو قلنسوة

أَوْ خَفِينٌ أَوْ جُورِبِينَ مِنْ غَيْرِ عَذْرٍ وَضُرُورَةٍ يَوْمًا كَامِلًا فَعَلِيهِ الدَّمُ لَا يَجُوزُ غَيْرُهُ لِأَنَّ لِبَسِ أَحَدَهُ هَذِهِ الْأَشْيَاءُ يَوْمًا كَامِلًا
 ارْتِفَاقٌ كَامِلٌ فَيُوجِبُ كَفَارَةَ كَامِلَةً وَهِيَ الدَّمُ لَا يَجُوزُ غَيْرُهُ لِأَنَّهُ فَعَلُهُ مِنْ غَيْرِ ضُرُورَةٍ وَإِنْ لَبَسَ أَقَلَّ مِنْ يَوْمٍ لِأَدَمِ
 عَلَيْهِ وَعَلَيْهِ الصَّدَقَةُ وَكَانَ أَبُو حَنِيفَةَ يَقُولُ أَوْلَا أَنْ لَبَسَ أَكْثَرَ الْيَوْمِ فَعَلِيهِ دَمٌ وَكَذَارُوِي عَنْ أَبِي يَوْسُفَ ثُمَّ رَجَعَ
 وَقَالَ لِأَدَمِ عَلَيْهِ حَتَّى يَلْبَسَ يَوْمًا كَامِلًا وَرَوَى عَنْ مُحَمَّدٍ أَنَّهُ إِذَا لَبَسَ أَقَلَّ مِنْ يَوْمٍ يَحْكُمُ عَلَيْهِ بِمَقْدَارِ الْمَلْبَسِ مِنْ قِيَمَةِ
 الشَّاةِ إِنْ لَبَسَ نِصْفَ يَوْمٍ فَعَلِيهِ قِيَمَةُ نِصْفِ شَاةٍ عَلَى هَذَا الْقِيَاسِ وَهَكَذَا رَوَى عَنْهُ فِي الْحَلْقِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَجِبُ عَلَيْهِ
 الدَّمُ وَإِنْ لَبَسَ سَاعَةً وَاحِدَةً وَجِهَ قَوْلُهُ أَنَّ اللَّبْسَ وَلَوْ سَاعَةً ارْتِفَاقٌ كَامِلٌ لَوْ جُودًا شَقَالَ الْمُخِيطُ عَلَى يَدَيْهِ فَيَلْزِمُهُ
 جِزَاءٌ كَامِلٌ وَجِهَ رِوَايَةُ مُحَمَّدٍ اعْتِبَارَ الْبَعْضِ بِالْكُلِّ وَجِهَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ الْأَوَّلُ بَانَ الْارْتِفَاقُ بِاللَّبْسِ فِي أَكْثَرِ الْيَوْمِ
 بِمَنْزِلَةِ الْارْتِفَاقِ فِي كَلِّهِ لِأَنَّهُ ارْتِفَاقٌ كَامِلٌ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ قَدِ يَلْبَسُ أَكْثَرَ الْيَوْمِ ثُمَّ يَمُودُ إِلَى مَنْزِلَةٍ قَبْلَ دُخُولِ اللَّيْلِ وَجِهَ
 قَوْلُهُ الْإِحْرَانُ اللَّبْسُ أَقَلُّ مِنْ يَوْمٍ ارْتِفَاقٌ نَاقِصٌ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ مِنْهُ دَفْعُ الْحَرِّ وَالْبُرْدِ وَذَلِكَ بِاللَّبْسِ فِي كُلِّ الْيَوْمِ وَلِهَذَا
 اتَّخَذَ النَّاسُ فِي الْعَادَةِ لِلنَّهَارِ لِبَاسًا وَلِلَّيْلِ لِبَاسًا وَلَا يَتَرَعُونَ لِبَاسَ النَّهَارِ إِلَّا فِي اللَّيْلِ فَكَانَ اللَّبْسُ فِي بَعْضِ الْيَوْمِ ارْتِفَاقًا
 قَاصِرًا يُوَجِبُ كَفَارَةَ قَاصِرَةً وَهِيَ الصَّدَقَةُ كَقَصِّ ظَنْفٍ وَاحِدٍ وَمَقْدَارِ الصَّدَقَةِ نِصْفَ صَاعٍ مِنْ رِكَازِ رُوِيَّ بْنِ
 سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي يَوْسُفَ أَنَّهُ يَطْعَمُ مَسْكِينًا نِصْفَ صَاعٍ مِنْ بَرٍّ وَكُلِّ صَدَقَةٍ تَجِبُ بِفَعْلٍ مَا يَعْظُرُهُ الْأَحْرَامُ فَهِيَ مَقْدَرَةٌ
 بِنِصْفِ صَاعٍ إِلَّا مَا يَجِبُ بِقَتْلِ الْفَمْلَةِ وَالْجَرَادَةِ وَرَوَى ابْنُ سَمَاعَةَ عَنْ مُحَمَّدَانَ مِنْ لِبَسِ نَوْبًا يَوْمًا إِلَّا سَاعَةً فَعَلِيهِ
 مِنَ الدَّمِ بِمَقْدَارِ الْمَلْبَسِ أَيْ مِنْ قِيَمَةِ الدَّمِ لِمَا قُلْنَا وَالصَّحِيحُ قَوْلُ أَبِي يَوْسُفَ لِأَنَّ الصَّدَقَةَ الْمَقْدَرَةَ لِلْمَسْكِينِ فِي الشَّرْعِ
 لَا تَنْقُصُ عَنْ نِصْفِ صَاعٍ كَصَدَقَةِ الْفَطْرِ وَكَفَارَةِ الْيَمِينِ وَالْفَطْرِ وَالظَّهَارِ وَكَذَلِكَ الْوَأَدْخُلُ مِنْ تَكْبِيهِ فِي الْقَبَاءِ وَلَمْ يَدْخُلْ
 يَدَيْهِ فِي كَيْهِ لَكِنَّهُ زَرَّهُ عَلَيْهِ أَوْ زَرَّ عَلَيْهِ طَبِلًا نَابِئًا يَوْمًا كَامِلًا فَعَلِيهِ دَمٌ لَوْ جُودًا ارْتِفَاقٌ الْكَامِلُ يَلْبَسُ الْمُخِيطُ إِذَا الْمُرُورُ
 مُخِيطٌ وَكَذَا الْوُغْطَى رُبْعَ رَأْسِهِ يَوْمًا فَصَاعِدًا فَعَلِيهِ دَمٌ وَإِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنَ الرَّبْعِ فَعَلِيهِ صَدَقَةٌ كَذَا ذَكَرَ فِي الْأَصْلِ
 وَذَكَرَ ابْنُ سَمَاعَةَ فِي نَوَادِرِهِ عَنْ مُحَمَّدَانَ لِأَدَمِ عَلَيْهِ حَتَّى يَغْطِيَ إِلَّا كَثْرًا مِنْ رَأْسِهِ وَلَا أَقُولُ حَتَّى يَغْطِيَ رَأْسَهُ
 كُلَّهُ وَجِهَ رِوَايَةُ ابْنِ سَمَاعَةَ عَنْ مُحَمَّدَانَ تَغْطِيَةُ الْأَقَلِّ لَيْسَ بِارْتِفَاقٍ كَامِلٍ فَلَا يَجِبُ بِهِ جِزَاءٌ كَامِلٌ وَجِهَ رِوَايَةُ
 الْأَصْلِ أَنَّ رُبْعَ الرَّأْسِ لَهُ حَكْمُ الْكُلِّ فِي هَذَا الْبَابِ كَعَلْقِ رُبْعِ الرَّأْسِ وَعَلَى هَذَا إِذَا غَطَّتِ الْمَرْأَةُ رُبْعَ وَجْهِهَا
 وَكَذَا الْوُغْطَى الرَّجُلُ رُبْعَ وَجْهِهِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لِأَنَّ شَيْءًا عَلَيْهِ لِأَنَّهُ غَيْرُ مَمْنُوعٍ عَنْ ذَلِكَ عِنْدَهُ وَالْمَسْئَلَةُ قَدْ
 تَقَدَّمَتْ وَلَوْ عَصَبَ عَلَى رَأْسِهِ أَوْ وَجْهَهُ يَوْمًا أَوْ أَكْثَرَ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ لَمْ يَجُودَ ارْتِفَاقٌ كَامِلٌ وَعَلَيْهِ صَدَقَةٌ
 لِأَنَّهُ مَمْنُوعٌ عَنِ التَّغْطِيَةِ وَلَوْ عَصَبَ شِيَأًا مِنْ جَسَدِهِ أَلَمًا وَغَيْرَ ذَلِكَ شَيْءًا عَلَيْهِ لِأَنَّهُ غَيْرُ مَمْنُوعٍ عَنِ تَغْطِيَةِ يَدَيْهِ
 بِغَيْرِ الْمُخِيطِ وَيَكْرَهُ أَنْ يَفْعَلَ ذَلِكَ بِغَيْرِ عَذْرٍ لِأَنَّ الشَّدَّ عَلَيْهِ بِشَبِّهِ لِبَسِ الْمُخِيطِ هَذَا إِذَا لَبَسَ الْمُخِيطُ يَوْمًا كَامِلًا حَالَةً
 الْإِخْتِيَارِ فَمَا إِذَا لَبَسَهُ لِعَذْرٍ وَضُرُورَةٍ فَعَلِيهِ أَيْ الْكُفَّارَاتُ شَاءَ الصِّيَامُ أَوْ الصَّدَقَةُ أَوْ الدَّمُ وَالْأَصْلُ فِيهِ قَوْلُهُ تَعَالَى
 فِي كَفَّارَةِ الْحَلْقِ مِنْ مَرَضٍ أَوْ أَذَى فِي الرَّأْسِ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِأَذَى مِنْ رَأْسِهِ فَقَدِّمْنَا مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ
 أَوْ نَسْأَلُ رُوِيَّ بْنَ نَاعَانَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لِكَعْبِ بْنِ عَجْرَةَ أَيْ بِذَلِكَ هَوَامٌ رَأْسًا قَالَ نَعَمْ فَقَالَ احْلِقْ
 وَأَذْبَحْ شَاةً أَوْ صَمَّ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ أَوْ أَطْعَمْ سِتَّةَ مَسَاكِينٍ لِكُلِّ مَسْكِينٍ نِصْفَ صَاعٍ مِنْ بَرٍّ وَالنَّصُّ وَإِنْ وَرَدَ التَّخْيِيرُ فِي الْحَلْقِ
 لَكِنَّهُ مَعْلُومٌ بِالنَّيْسَبِ وَالتَّسْهِيلِ لِلضَّرُورَةِ وَالْعَذْرِ وَقَدْ وَجَدْنَا هَذَا النَّصَّ الْوَارِدَ هُنَاكَ يَكُونُ وَارِدًا هُنَا لِأَنَّ
 وَقِيلَ إِنَّ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ تَخْيِيرًا بَيْنَ أَحَدِ الْأَشْيَاءِ الثَّلَاثَةِ فِي حَالَةِ الْإِخْتِيَارِ أَيْضًا وَإِنَّهُ غَيْرُ سَدِيدٍ لِأَنَّ التَّخْيِيرَ فِي حَالِ
 الضَّرُورَةِ لِلنَّيْسَبِ وَرِوَايَةُ التَّخْيِيرِ وَالْحَلْقِ لَا يَسْتَحِقُّ التَّخْيِيرَ وَيَجُوزُ فِي الطَّعَامِ التَّمْلِيكُ وَالتَّمْلِكُ وَهُوَ طَعَامُ الْبَاحَةِ فِي
 قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يَوْسُفَ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ لَا يَجُوزُ فِيهِ إِلَّا التَّمْلِكُ وَتَذَكَرَ الْمَسْئَلَةُ فِي كِتَابِ الْكُفَّارَاتِ أَنَّ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى
 وَيَجُوزُ فِي الصِّيَامِ التَّنَابُحُ وَالتَّفَرُّقُ لِأَنَّ طَلْقَ اسْمِ الصَّوْمِ فِي النَّصِّ وَلَا يَجُوزُ التَّنَابُحُ إِلَّا فِي الْحَرَمِ كَذَبِ الْمَنَعَةِ إِلَّا إِذَا ذَبَحَ
 فِي غَيْرِ الْحَرَمِ وَتَصَدَّقَ بِلَحْمِهِ عَلَى سِتَّةِ مَسَاكِينٍ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ قَدْرَ قِيَمَةِ نِصْفِ صَاعٍ مِنْ حَنْطَةٍ فَيَجُوزُ عَلَى
 طَرِيقِ الْبَدَلِ عَنِ الطَّعَامِ وَيَجُوزُ الصَّوْمُ فِي الْأَمَاكِنِ كَمَا بِالْإِجْمَاعِ وَكَذَا الصَّدَقَةُ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا تَجْزِيهِ

الابكة نظرا لاهل مكة لانهم ينتفعون به ولهذا يجوز الدم الابكة ولنا ان نص الصدقة مطلق عن المكان فيجوز على
 اطلاقه والقياس على الدم معنى الانتفاع فاسد لما ذكرنا في الاحصار وانما عرف اختصاص جواز الذبح بكة
 بالنص وهو قوله تعالى حتى يبلغ الهدي محله ولم يوجد مثله في الصدقة وقد ذكرنا ان المحرم اذا لم يجد الا زار
 وامكنه فتح السراويل والتستر به فنقه فان لبسه يوما ولم يفتقه فعليه دم في قول أصحابنا وقال الشافعي يلبسه
 ولاشي عليه وجه قوله ان الكفارة انما تجب بلبس محظور وليس المراد بل في هذه الحالة ليس بمحظور لانه
 لا يمكنه لبس غير المخيط الا بالفتق وفي الفتق تنقيص ماله ولنا ان حظر لبس المخيط ثبت بعدة الاحرام ويمكنه
 التستر بغير المخيط في هذه الحالة بالفتق فيجب عليه الفتق والتستر بالمفتوق اولى فاذا لم يفعل فقد ارتكب محظور
 احرامه يوما كاملا فيلزمه الدم وقوله في الفتق تنقيص ماله مسلم لكن لا فائدة حتى الله تعالى وانه جائز كالزكاة وقطع
 الخفين اسفل من الكعبين اذا لم يجد النعلين ويستوى في وجوب الكفارة بلبس المخيط العمود والسهو والطوع
 والمكره عندنا وقال الشافعي لا شيء على الناسي والمكره ويستوى ايضا ما اذا لبس بنفسه أو لبسه غيره وهو
 لا يعلم به عندنا خلافا له وجه قوله ان الكفارة انما تجب بارتكاب محظور الاحرام لكونه جنابة ولا حظر مع
 التسيان والا كراه فلا يوصف فعله بالجنابة فلا تجب الكفارة ولهذا جعل النسيان عذرا في باب الصوم بالاجماع
 والاكراه عندى ولنا ان الكفارة انما تجب في حال الذكروا الطوع لوجود ارتكابه كامل وهذا يوجد في حال الكره
 والسهو وقوله فعل الناسي والمكره لا يوصف بالمحظور ممنوع بل المحظور قائم حالة النسيان والا كراه وفعل الناسي
 والمكره موصوف بكونه جنابة وانما اثر النسيان والا كراه في ارتفاع المؤاخظة في الاخرة لان فعل الناسي
 والمكره جائز المؤاخظة عليه عقلا عندنا وانما رفعت المؤاخظة شرطا بغير كذا ما النبي صلى الله عليه وسلم بقوله
 ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو اخطانا وقوله رفع عن ائمة الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه والاعتبار بالصوم
 غير سديد لان في الاحرام احوال المذكرة بنذر النسيان معها غاية الندرة فكان ملحقا بالعدم ولا مذكر للصوم
 جعل عذرا دفعا للخرج ولهذا يجعل عذرا في باب الصلاة لان احوال الصلاة مذكرة كذا هذا ولو جع المحرم
 اللباس كله القميص والعمامة والخفين لزمه دم واحدا لانه لبس واحد وقع على جهة واحدة فيكفيه كفارة واحدة
 كالا بلاجات في الجماع ولو اضطر المحرم الى لبس ثوب فلبس ثوبين فان لبسهما على موضع الضرورة فعليه
 كفارة واحدة وهي كفارة الضرورة بان اضطر الى قميص واحد فلبس قميصين أو قبضار حبة أو اضطر الى القلنسوة
 فلبس قلنسوة وعمامة لان اللبس حصل على وجه واحد فيوجب كفارة واحدة كما اذا اضطر الى لبس قميص فلبس
 حبة وان لبسهما على موضعين مختلفين موضع الضرورة وغير موضع الضرورة كما اذا اضطر الى لبس العمامة
 أو القلنسوة فلبسهما مع القميص أو غير ذلك فعليه كفارة ثمان كفارة الضرورة لبسه ما يحتاج اليه وكفارة الاختيار
 لبسه ما لا يحتاج اليه ولو لبس ثوبا للضرورة ثم زالت الضرورة فدام على ذلك يوما أو يومين فادام في شد من
 زوال الضرورة لا يجب عليه الا كفارة واحدة كفارة الضرورة وان تبين بان الضرورة قد زالت فعليه كفارة ثمان
 كفارة ضرورة وكفارة اختيار لان الضرورة كانت ثابتة بيقين فلا يحكم بزوالها بالشك على الاصل المعهود ان
 الثابت يقين لا يزال بالشك واذا كان كذلك فاللبس الثاني وقع على الوجه الذي وقع عليه الاول فكان لبسا واحدا
 فيوجب كفارة واحدة واذا استيقن بزوال الضرورة فاللبس الثاني حصل على غير الوجه الذي حصل عليه الاول
 فيوجب عليه كفارة أخرى ونظير هذا ما اذا كان به قرح أو جرح اضطر الى مداواة بالطيب انه ما دام باقيا فعليه
 كفارة واحدة وان كان تكرر عليه الدواء لان الضرورة باقية فوقه الكحل على وجه واحد ولو برأ ذلك القرح
 أو الجرح وحدث قرح آخر أو جراحة أخرى فداوها بالطيب يلبسه كفارة أخرى لان الضرورة قد زالت فوقه
 الثاني على غير الوجه الاول وكذا المحرم اذا مرض أو أصابته الحمى وهو يحتاج الى لبس الثوب في وقت ويستغنى
 عنه في وقت الحمى فعليه كفارة واحدة ما لم تنزل عنه تلك العلة المحسوسا اللبس على جهة واحدة ولو زالت عنه تلك

الحى واصابته حتى أخرى عرف ذلك أو زال عنه ذلك المرض وجاءه مرض آخر فعليه كفارتان سواء كفر بالاول
 أو لم يكفر في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد عليه كفارة واحدة ما لم يكفر بالاول فان كفر بالاول فعليه كفارة
 أخرى وسند كرامنة ان شاء الله في بيان المحظور الذي يقصد الحنج وهو الجماع بان جامع في مجلسين مختلفين ولو
 جرح له قرح أو أصابه جرح وهو يداويه بالطيب فخرجت قرحة أخرى أو أصابه جرح آخر والاول على حاله لم
 يبرأ فداوى الثاني فعليه كفارة واحدة لان الاول لم يبرأ فالضرورة باقية فالمدواة الثانية حصلت على الجهة التي
 حصلت عليها الاولى فيكفيه كفارة واحدة ولو حصره عند وفاء حاج اليه ليس التيبا فليس ثم ذهب فترج ثم عاد
 فعاد أو كان العدو لم يرح مكانه فكان يلبس السلاح فيقاتل بالتهارو ينزع بالليل فعليه كفارة واحدة ما لم يذهب هذا
 العدو ويحجى عدواً حران العذر واحد والعذر الواحد لا يتعلق باللبس له الا كفارة واحدة والاصل في جنس هذه
 المسائل انه ينظر الى اتحاد الجهة واختلافها الى صورة اللبس فان لبس الخيط اياما فان لم ينزع ليلا ولا نهارا يكفيه
 دم واحد بخلاف لان اللبس على وجه واحد وكذلك اذا كان يلبسه بالنهار وينزعه بالليل للنوم من غير ان
 يعزم على تركه لا يلزمه الا دم واحد بالاجماع لانه اذا لم يعزم على الترك كان اللبس على وجه واحد فان لبس يوما
 كاملا فارق دما ثم دام على لبسه يوما كاملا فعليه دم آخر بخلاف لان الدوام على اللبس بمنزلة لبس مبتدئا
 بدليل انه لو أحرم وهو مشتمل على الخيط فدام عليه بعد الاحرام يوما كاملا يلزمه دم ولوليسه يوما كاملا ثم نزعه
 وعزم على تركه ثم لبس بعد ذلك فان كان كفر بالاول فعليه كفارة أخرى بالاجماع لانه لما كفر بالاول فقد اتفق
 اللبس الاول بالعدم فيعتبر الثاني لبسا آخر مبتدئا وان لم يكفر بالاول فعليه كفارتان في قول أبي حنيفة وأبي يوسف
 وفي قول محمد عليه كفارة واحدة وجه قول محمد انه ما لم يكفر بالاول كان اللبس على حاله فاذا وجد الثاني فلا يتعلق
 به الا كفارة واحدة واذا كفر بالاول بطل الاول فيعتبر الثاني لبسا انيا فيوجب كفارة أخرى كما اذا جامع في يومين
 من شهر رمضان ولهما انهما نزع على عزم الترك فقد انقطع حكم اللبس الاول فيعتبر الثاني لبسا مبتدئا فينتقل
 به كفارة أخرى والاصل عندهما ان النزع على عزم الترك يوجب اختلاف اللبستين في الحكم فخلهما التكفير
 أولا وعنده لا يختلف الا اذا تخللها التكفير ولوليس ثوبا مصبوغا بالورس أو الزعفران فعليه دم لان الورس
 والزعفران لهما رائحة طيبة فقد استعمل الطيب في بدنه فيلزمه الدم وكذا اذا لبس المعصفر عندنا لانه محظور
 الاحرام عندنا اذا المعصفر طيب لان له رائحة طيبة وعلى الفارن في جميع ما يوجب الكفارة مثلا ما على المفرد
 من الدم والصدقة عندنا لانه محرم باحرامين فادخل النقص في كل واحد منهما فيلزمه كفارتان والله اعلم بالصواب
 الفصل في تطيب المحرم لغيره وما يجرى مجراه من ازالة الشعث وقضاء النفث اما الطيب فنقول
 لا يتطيب المحرم لقول النبي صلى الله عليه وسلم المحرم الا شعث الاغبر والطيب بنافي الشعث وروى أن رجلا
 جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم وعليه مقطعان مضمخان بالخلوق فقال ما صنع في حجتي يا رسول الله فسكت
 النبي صلى الله عليه وسلم حتى أوحى الله اليه فلما سرى عنه قال صلى الله عليه وسلم أين السائل فقال الرجل
 أنا فقال اغسل هذا الطيب عندك واصنع في حجتي ما كنت صانعا في حجرتك وروى ان محرم ما وصفت به ناقته
 فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تخمر واراسه ولا تفر بوجهه طيبا فانه يبعث يوم القيامة مليبا جعل كونه محرما
 علة حرمة تخمير الراس والتطيب في حقه فان طيب عضوا كاملا كالرأس والفخذ والساق ونحو ذلك فعليه دم
 وان طيب أقل من عضو فعليه صدقة وقال محمد يقوم ما يجب فيه الدم فيتصدق بذلك القدر حتى لو طيب ربع
 عضو فعليه من الصدقة قدر قيمة ربع شاة وان طيب نصف عضو صدق بقدر قيمة نصف شاة هكذا وذكر
 الحاكم في المنتقى في موضع اذا طيب مثل الشارب أو بقدره من اللحية فعليه صدقة وفي موضع اذا طيب مقدار
 ربع الرأس فعليه دم أعطى الربع حكم الكل كما في الحنق وقال الشافعي في قليل الطيب وكثيره دم لوجود
 الارتفاق ومحمد اعتبر البعض بالكل والصحيح ما ذكر في الاصل لان تطيب عضو كامل ارتفاق كامل فكان

جنابة كاملة فيوجب كفارة كاملة وتطيب مادونه ارتفاق قاصر فيوجب كفارة قاصرة اذا الحكم يثبت على
 قدر السبب فان طيب مواضع متفرقة من كل عضو يجمع ذلك كله فاذا بلغ عضوا كاملا يجب عليه دم وان لم
 يبلغ فعليه صدقة لما قلنا وان طيب الاضغاط كلها فان كان في مجلس واحد فعليه دم واحد لان جنس الجنابة
 واحد وحظها احرام واحد من جهة غير متقومة فيكفبه دم واحد وان كان في مجلسين مختلفين بان طيب كل عضو
 في مجلس على حدة فعليه لكل واحد دم في قول ابي حنيفة وابي يوسف سواء ذبح للاول او لم يذبح كقوله الاول او لم
 يكفر وقال محمدان ذبح للاول كذلك وان لم يذبح فعليه دم واحد والاختلاف فيه كالاختلاف في الجماع بان
 جامع قبل الوقوف بعرفة ثم جامع انه ان كان ذلك في مجلس واحد يجب على كل واحد منهما دم واحد وان كان في
 مجلسين مختلفين يجب على كل واحد منهما دم في قول ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمدان ذبح للاول فعليه
 دم آخر وان لم يذبح يكفي دم واحد قياسا على كفارة الافطار في شهر رمضان وسند كالمسئلة ان شاء الله تعالى
 ولو ادهن يدهن فان كان الدهن مطيبا كدهن البنفسج والورد والزنابق والبان والحري وسائر الادهان التي فيها
 الطيب فعليه دم اذا بلغ عضوا كاملا وحكي عن الشافعي ان البنفسج ليس بطيب وانه غير سديد لانه دهن مطيب
 فاشبهه بالان وغيره من الادهان المطيبة وان كان غير مطيب بان ادهن بزيت او بشرج فعليه دم في قول ابي
 حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد عليه صدقة وقال الشافعي ان استعمله في شعره فعليه دم وان استعمله في بدنه فلا
 شيء عليه احتجا بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ادهن بزيت وهو محرم ولو كان ذلك موجبا للدم
 لما فعل صلى الله عليه وسلم لانه ما كان يفعل ما يوجب الدم ولان غير المطيب من الادهان يستعمل استعمال
 الغذاء فاشبهه اللحم والشحم والسمن الا انه يوجب الصدقة لانه يقتل الهوام لا لكونه مطيبا ولا لابي حنيفة ما روي
 عن ام حبيدة رضي الله عنها انه لما نهي اليها وفاة اخيها قعدت ثلاثة ايام ثم استدعت بزنتزيت وقالت مالي الى
 الطيب من حاجة لكنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يجعل لامرأة تؤمن بالله واليوم
 الآخر ان تحمد على ميت فوق ثلاثة ايام الا على زوجها اربعة اشهر وعشرا مئت الزيت طيبا ولانه اصل
 الطيب بدليل انه يطيب بالقاء الطيب فيه فاذا استعمله على وجه الطيب كان كسائر الادهان المطيبة ولانه يزيل
 الشعث الذي هو علم الاحرام وشعاره على ما نطق به الحديث فصار جارا حراما بازالة علمه فتكاملت جنابته
 فيجب الدم والحديث محمول على حال الضرورة لانه صلى الله عليه وسلم كما كان لا يفعل ما يوجب الدم كان
 لا يفعل ما يوجب الصدقة وعندهما تجب الصدقة فكان المراد منه حالة العذر والضرورة ثم انه ليس فيه انه
 لم يكفر فيصحت انه فعل وكفر فلا يكون حجة ولو داوى بالزيت جرحه او شقوق رجله فلا كفارة عليه لانه ليس
 بطيب بنفسه وان كان اصل الطيب لكنه ما استعمله على وجه الطيب فلا تجب به الكفارة بخلاف ما اذا داوى
 بالطيب لا للتطيب انه تجب به الكفارة لانه طيب في نفسه فيستوى فيه استعماله للتطيب او لغيره وذكر محمد في
 الاصل وان دهن شقائق رجله طعن عليه في ذلك فقيل الصحيح شقوق رجله وانما قال محمد ذلك اقتداء بعمرو بن
 الخطاب رضي الله عنه فانه قال هكذا في هذه المسئلة ومن سيرة اصحابنا الاقتداء بالفاظ الصحابة ومعاني كلامهم
 رضي الله عنهم وان ادهن بشحم او سمن فلا شيء عليه لانه ليس بطيب في نفسه ولا اصل الطيب بدليل انه لا يطيب
 بالقاء الطيب فيه ولا يصير طيبا بوجه وقد قال اصحابنا ان الاشياء التي تستعمل في البدن على ثلاثة انواع نوع
 هو طيب محض معد للتطيب به كالمسك والكافور والعود وغير ذلك وتجب به الكفارة على أي وجه استعمل حتى
 قالوا لو داوى عينه بطيب تجب عليه الكفارة لان العين عضو كامل استعمال فيه الطيب فتجب الكفارة ونوع
 ليس بطيب بنفسه ولا فيه معنى الطيب ولا يصير طيبا بوجه كالثعم فسواء أكل او ادهن به او جعل في شقائق الرجل
 لا تجب الكفارة ونوع ليس بطيب بنفسه لكنه اصل الطيب يستعمل على وجه الطيب ويستعمل على وجه
 الادام كالزيت والشرج فيعتبر فيه الاستعمال فان استعمال استعمال الادهان في البدن يعطى له حكم الطيب وان

استعمل في ما كوله أو شفاق رجل لا يعطى له حكم الطيب كأنه حكم ولو كان الطيب في طعام طبخ وتغير فلا شيء على
المحرم في أكله سواء كان يوجد ربحه أو لا لأن الطيب صار مستهلكا في الطعام بالطبخ وإن كان لم يطبخ يكره إذا
كان ربحه يوجد منه ولا شيء عليه لأن الطعام غالب عليه فكان الطيب مغمورا مستهلكا فيه وإن أكل عين
الطيب غير مخلوط بالطعام فعليه الدم إذا كان كثيرا وقالوا في الملع يجعل فيه الزعفران أنه إن كان الزعفران غالبا
فعليه الكفارة لأن الملع يصير تبعاله فلا يخرج عنه عن حكم الطيب وإن كان الملع غالباً فلا كفارة عليه لأنه ليس
فيه معنى الطيب وقد روى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يأكل الخشكناخ الأصفر وهو محرم ويقول لا بأس
بالخبيص الأصفر للمحرم فإن تداوى المحرم عما لا يؤكل من الطيب لمرض أو علة أو كحل بطيب لعله عليه
أي الكفارات شاء لما ذكرنا أن ما يحظره الأحرام إذا فعله المحرم لضرورة وعذر فعليه إحدى الكفارات الثلاث
ويكره للمحرم أن يشم الطيب والريحان كذا روى عن ابن عمر وجابر رضي الله عنهما أنهما كرهتا شم الريحان
للمحرم وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه لا بأس به ولو شمه لا شيء عليه عندنا وقال الشافعي يجب عليه
القديبة وجه قوله أن الطيب ماله رائحة والريحان له رائحة طيبة فكان طيبا وأنا نقول نعم أنه طيب لكنه لم
يلتق بيده ولا يثاب به شيء منه وأعماسم رائحته فقط وهذا لا يوجب الكفارة كما لو جلس عند العطارين فشم
رائحة العطر إلا أنه ذكره لمساقيه من الارتفاق وكذا كل نبات له رائحة طيبة وكل ثمرة لها رائحة طيبة لأنه ارتفاق
بالرائحة ولو فعل لا شيء عليه لأنه لم يلتق بيده وثاب به شيء منه وحكى عن مالك أنه كان يأمر برفع العطارين بمكة
في أيام الحج وذلك غير سديد لأن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه لم يفعلوا ذلك فإن شتم المحرم رائحة طيب
تطيب به قبل الأحرام لا بأس به لأن استعمال الطيب حصل في وقت مباح فبقى شتم نفس الرائحة فلا يمنع منه كما
لو مر بالعطارين وروى ابن مسعدة عن محمد بن رجس أنه دخل بيتا فذا أجرة وطال مكثه بالبيت فعلق في ثوبه
شيء يسير فلا شيء عليه لأن الرائحة لم تعلق بعين وبجهد الرائحة لا يمنع منها فإن استنصر بثوب فعلق بثوبه شيء كثير
فعليه دم لأن الرائحة ههنا تعلقت بعين وقد استعملها في بدنه فصارت كما لو تطيب وذكر ابن رستم عن محمد بن
أحمد بكحل فطيب مرة أو مرتين فعليه صدقة وإن كان كثيرا فعليه دم لأن الطيب إذا قلب الكحل فلا
فرق بين استعماله على طريق التداوى أو التطيب فإن مس طيبا فلتق بيده فهو بمنزلة التطيب لأنه طيب به يده
وإن لم يقصد به التطيب لأن القصد ليس بشرط لوجوب الكفارة وقالوا فمن استلم الحجر فاصاب يده من طيبه
أن عليه الكفارة لأنه استعمال الطيب وإن لم يقصد به التطيب ووجوب الكفارة لا يقف على القصد فإن تداوى
بحرا أو تطيب لعله ثم حدث جرح آخر قبل أن يبرأ الأول فعليه كفارة واحدة لأن العذر الأول باق فكان جهة
الاستعمال واحدة فتكفيه كفارة واحدة كما قلنا في لبس المخيط ولا بأس بان يتخيم المحرم ويقصد ويبط القرحة
ويصعب عليه الخرقه ويجبر الكسر ويتزع الضرس إذا اشتكى منه ويدخل الحمام ويفتسل لما روى أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم محرم بالفاحه والقصد وبط القرحة والجرح في معنى الحجامة
ولأنه ليس في هذه الأشياء الا شق الجلد والمحرم غير ممنوع عن ذلك ولأنها من باب التداوى والأحرام لا يمنع
من التداوى وكذا جبر الكسر من باب العلاج والمحرم لا يمنع منه وكذا قطع الضرس وهو أيضا من باب إزالة الضرر
فيشبهه قطع اليد من الأكلة وذال لا يمنع منه المحرم كذا هذا وأما الاغتسان فلما روى أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم اغتسل وهو محرم وقال ما نفعل بأوساخنا فإن غسل رأسه وحيتته بالخطمي فعليه دم في قول أبي حنيفة
وعند أبي يوسف ومحمد عليه صدقة لهما أن الخطمي ليس بطيب وانما يزيل الوسخ فاشبه الاغتسان فلا يجب
به الدم وتجب الصدقة لأنه يقتل الهوام لأنه طيب ولا يبي حنيفة أن الخطمي طيب لأنه رائحة طيبة فيجب
به الدم كسائر أنواع الطيب ولأنه يزيل الشعث ويقتل الهوام فاشبهه الحلق فإن خضب رأسه وحيتته بالحناء فعليه
دم لأن الحناء طيب لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى المعتدة أن تختضب بالحناء وقال الحناء طيب

ولان الطيب ماله رائحة طيبة وللحناء رائحة طيبة فكان طيبا وان خضبت المحرمة بدمها بالحناء فعليها دم وان كان قليلا فعليها صدقة لان الارتفاق الكامل لا يحصل الا بتطيب عضو كامل والقسط طيب لان له رائحة طيبة ولهذا يتضر به ويلتذ برائحته والوسمة ليس بطيب لانه ليس له رائحة طيبة بل كرهية وانما تسمى بالشعر وذلك ليس من باب الارتفاق بل من باب الزينة فان خاف ان يقتل دواب الرأس تصدق بشئ لانه يزيل التفت وروى عن أبي يوسف فيمن خضب رأسه بالوسمة ان عليه دما لاجل الخضاب بل لاجل تغطية الرأس والسكحل ليس بطيب وللمحرم ان يكحل بكحل ليس فيه طيب وقال ابن أبي ليلى هو طيب وليس للمحرم ان يكحل به وهذا غير سديد لانه ليس له رائحة طيبة فلا يكون طيبا ويستوى في وجوب الجزاء بالطيب الذكر والنسيان والطوع والكراهة عندنا كافي ليس الخيط خلافا للشافعي على ما مر والرجل والمرأة في الطيب سواء في الحظر ووجوب الجزاء لا استوائهما في الحائط والموجب للجزاء وكذا القارن والمفرد الا أن على القارن منلى ما على المفرد عندنا لانه محرم باحرامين فادخل تصافى احرامين فيواخذ بجزاءين ولا يحل للقارن والمفرد التطيب ما لم يخلقا أو يقصر البقاء الاحرام قبل الحلق أو التقصير فكان الحائط باقيا فيبقى الحظر وكذا المعتذر لما قلنا وقد ذكرنا ذلك فيما تقدم والله اعلم

فصل وأما ما يجرى مجرى الطيب من ازالة النعث وقضاء التفت خلق الشعر وقلم الظفر أما الحلق فنقول لا يجوز للمحرم أن يحلق رأسه قبل يوم النحر لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله وقول النبي صلى الله عليه وسلم المحرم الا شعته الاغبور وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحاج فقال الشعث التفت وحلق الرأس يزيل الشعث والتفت ولان من باب الارتفاق بمراقف المقبضين والمحرم ممنوع عن ذلك ولانه نوع نبات استفاد الامن بسبب الاحرام فيعرض له كالنبات الذي استفاد الامن بسبب الحرم وهو الشجر واخلى وكذا ابطل رأسه بنورة لانه في معنى الحلق وكذا لا يزيل شعرة من شعر رأسه ولا يبطلها بالنورة لما قلنا فان حلق رأسه فان حلقه من غير عذر فعليه دم لا يجوز به غيره لانه ارتفاق كامل من غير ضرورة وان حلقه لعذر فعليه أحد الاشياء الثلاثة لقوله عز وجل فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسأ ولما روينا من حديث كعب بن عجرة ولان الضرورة لها أثر في التخصيف غير بين الاشياء الثلاثة تخفيفا وتيسيرا وان حلق ثلثة أو ربع فعليه دم وان حلق دون الربع فعليه صدقة كذا ذكر في ظاهر الرواية ولم يندرج الاختلاف وحكي للطحاوي في مختصره الاختلاف فقال اذا حلق ربع رأسه يجب عليه الدم في قول أبي حنيفة وفي قول أبي يوسف ومحمد لا يجب ما لم يحلق أكثر رأسه وذكر القدر في شرحه مختصرا الحاكم اذا حلق ربع رأسه يجب عليه دم في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف اذا حلق أكثره يجب وعند محمد اذا حلق شعرة يجب وقال الشافعي اذا حلق ثلاث شعرات يجب وقال مالك لا يجب الا يحلق الكل وعلى هذا اذا حلق لحيته أو ثلثها أو ربعها احتج مالك بقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله والرأس اسم لكل هذا المحدث وجه قول الشافعي أن الثلاث جمع صحيح فيقوم مقام الكل ولهذا قام مقام الكل في مسح الرأس ولان الشعر نبات استفاد الامن بسبب الاحرام فيستوى فيه قليله وكثيره كالنبات الذي استفاد الامن بسبب الحرم من الشجر واخلى واما الكلام بين اصحابنا فينبى على ان حلق الكثير يوجب الدم والقليل يوجب الصدقة واختلفوا في الحد الفاصل بين القليل والكثير فجعل أبو حنيفة مادون الربع قليلا والربع وما فوقه كثيرا وهم على ما ذكر الطحاوي جعل مادون النصف قليلا وما زاد على النصف كثيرا والوجه لهما ان القليل والكثير من أسماء المقابلة وانما يعرف ذلك بمقابله فان كان مقابله قليلا فهو كثير وان كان كثيرا فهو قليل فيلزم منه ان يكون الربع قليلا لان ما يقابله كثير فكان هو قليلا والوجه لابي حنيفة ان الربع في حلق الرأس بمنزلة الكل الا ترى ان من عادة كثير من الاجيال من العرب والتركة والكر والانتصار على حلق ربع الرأس ولذا يقول القائل رأيت فلانا يكون صادقا في مقاتله وان لم ير الا احد جوانبه الا ربع ولهذا أقيم مقام الكل في المسح وفي الخروج من الاحرام بان حلق ربع رأسه لا يخلل

والخروج من الاحرام انه يعلل ويخرج من الاحرام فكان حلق ربيع الرأس ارتقا كما فلا فكانت جنابة كاملة
 فيوجب كفارة كاملة وكذا حلق ربيع اللحية لاهل بعض البلاد معتادا كالعراق ونحوها فكان حلق الربيع منها
 كحلق الكحل ولا حجة لما لك في الآية لان فيها نهيا عن حلق الكحل وذلك لا ينفي النهي عن حلق البعض فكان تمسكا
 بالمسكوت فلا يصح وما قاله الشافعي غير سديد لان آخذ ثلاث شعرات لا يسمى حلقا في العرف فلا يتناول نص
 الحلق كالا يسمى ما مسح ثلاث شعرات ما مسح في العرف حتى لم يتناول نص المسح على أن وجوب الدم متعلق بارتفاق
 كامل وحلق ثلاث شعرات ليس بارتفاق كامل فلا يوجب كفارة كاملة وقوله انه نبات استفاد الا من بسبب الاحرام
 مسلم لكن هذا يقتضي حرمة التعرض لقليله وكثيره ونحن به نقول ولا كلام فيه وانما الكلام في وجوب الدم وهذا
 يقف على ارتفاق كامل ولم يوجد وقد خرج الجواب عن قولهما ان القليل والكثير يعرف بالمقابلة لما ذكرنا ان
 الربيع كثير من غير مقابلة في بعض المواضع فيعمل عليه في موضع الاحتياط ولو أخذ شيئا من رأسه أو لحيته أو لمس
 شيئا من ذلك فانتثر منه شعرة فعليه صدقة لوجود الارتفاق بازالة التفت هذا اذا حلق رأس نفسه فاما اذا حلق رأس
 غيره فعلى الحائق صدقة عندنا وقال مالك والشافعي لا شيء على الحائق وجه قولهما ان وجوب الجزاء لوجود الارتفاق
 ولم يوجد من الحائق وانما المحرم كما هو ممنوع من حلق رأس نفسه ممنوع من حلق رأس غيره لقوله عز وجل ولا
 تعلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله والانسان لا يحلق رأس نفسه عادة الا أنه لما حرم عليه حلق رأس غيره
 يحرم عليه حلق رأس نفسه من طريق الاولى فتجب عليه الصدقة ولا يجب عليه الدم لدم الارتفاق في حقه
 وسواء كان المحلوق حلالا أو حراما لما قلنا غير أنه ان كان حلالا لا شيء عليه وان كان حراما فعليه الدم لحصول
 الارتفاق الكامل له وسواء كان الحلق بامر المحلوق أو بغير أمره طائعا ومكرا عندنا وقال الشافعي ان كان مكرا فلا
 شيء عليه وان لم يكن مكرا لكنه سكت فقيه وجهان والصحيح قولنا لان الاكراه لا يسلب الحظر وكالارتفاق
 موجود فيجب عليه كمال الجزاء وليس له ان يرجع به على الحائق وعن القاضي أبي حازم انه يرجع عليه بالكفارة لان
 الحائق هو الذي أدخله في عهد الضمان فكان له ان يرجع عليه كالمكروه على اتلاف المال وانما الارتفاق
 الكامل حصل له فلا يرجع على أحد ولو رجع السلم له العوض والمعوض وهذا لا يجوز كالمعروف واذا وطئ الجارية
 وغرم العقرانه لا يرجع به على الغار لما قلنا كذا وهذا وان كان الحائق حلالا فلا شيء عليه وحكم المحلوق ما ذكرنا وان
 حلق شاربه فعليه صدقة لان الشارب تبع للحية الا ترى انه يثبت تبع للحية ويؤخذ تبع للحية أيضا ولانه قليل
 فلا يتكامل معني الجنابة وذلك في الجامع الصغير محرم أخذ من شاربه فعليه حكومة عدل وهي ان ينظر كم تكون
 مقادير أدنى ما يجب في اللحية من الدم وهو الربيع فتجب الصدقة بقدره حتى لو كان مثل ربيع اللحية يجب
 ربيع قيمة الشاة لانه تبع للحية وقوله أخذ من شاربه اشارة الى القص وهو السنة في الشارب لا الحلق وذلك
 المتحاوي في شرح الاثار ان السنة في الحلق ونسب ذلك الى أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمهم الله والصحيح
 ان السنة فيه القص لما ذكرنا انه تبع للحية والسنة في اللحية القص لا الحلق كذا في الشارب ولان الحلق يشبهه
 ويصير بمعنى المثله ولهذا لم يكن سنة في اللحية بل كان بدعة فكذا في الشارب ولو حلق الرقبة فعليه الدم لانه عضو
 كامل مقصود بالارتفاق بحلق شعره فتجب كفارة كاملة كباقي حلق الرأس ولو تنف أحد البطين فعليه دم لما قلنا
 ولو تنف الا بطين جميعا تكفيه كفارة واحدة لان جنس الجنابة واحد والحاضر واحد والجهة غير متقومة فتكفيها
 كفارة واحدة ولو تنف من أحد البطين أكثره فعليه صدقة لان الاكثر فيماله نظير في البدن لا يقام مقام كله بخلاف
 الرأس واللحية والرقبة وما لا نظير له في البدن ثم ذكر في الابط التنف في الاصل وهو اشارة الى أن السنة فيه التنف
 وهو كذلك وذكر في الجامع الصغير الحلق وهو اشارة الى انه ليس بحرام ولو حلق موضع الخاجم فعليه دم في قول
 أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد فيه صدقة وجه قولهما ان موضع الحجامة غير مقصود بالحلق بل هو تابع فلا
 يتعلق بحلقه دم كحلق الشارب لانه اذا لم يكن مقصودا بالحلق لا يتكامل الجنابة بحلقه فلا يجب به كفارة كاملة

ولانه انما يحلق للحجامة لانفسه والحجامة لا توجب الدم لانه ليس من محظورات الاحرام على ما بينا فكذا
ما يفعل لها ولان ما عليه من الشعر قليل فاشبه الصدر والساعد والساق ولا يجب بحلقها دم بل صدقة
كذا هذا ولا يحنيفة ان هذا عضو مقصود بالحلق لمن يحتاج الى حلقه لان الحجامة امر مقصود لمن يحتاج اليها
لاستفراغ المادة الدموية ولهذا لا يحلق تبعا للرأس ولا للرقبة فاشبهه حلق الابط والعانة ويستوى في وجوب
الجزء بالحلق العمد والسهو والطوع والكره عندنا والرجل والمرأة والمفرد والقارن غير ان القارن يلزمه جزا ان
عندنا لكونه محرما باسرامين على ما بينا واما قلم الظفر فنقول لا يجوز للمحرم قلم انظفاره لقوله تعالى ثم ليقتصوا
تقهم وقلم الانظفار من قضاء النكت رب الله تعالى قضاء النكت على الذبح لانه ذكره بكلمة وضوعه للترتيب مع
التراخي بقوله عز وجل ليدكروا اسم الله في ايام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الانعام فكلوا منها واطعموا
البائس الفقير ثم ليقتصوا تقهم فلا يجوز الذبح ولا نمارتفاق بمراقف المقيمين والمحرم ممنوع عن ذلك ولانه نوع
نبات استفاد الا من بسبب الاحرام فيحرم التعرض له كالنوع الآخرو هو النبات الذي استفاد الا من بسبب الحرم
فان قلم انظافير يدا ورجل من غير عذر وضرورة فعليه دم لانه ارتفاق كامل فتمكملت الجنابة فيجب كفارة
كاملة وان قلم أقل من يدا ورجل فعليه صدقة لكل ظفر نصف صاع وهذا قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر اذا قلم
ثلاثة أنظفار فعليه دم وجه قوله ان ثلاثة أنظافير من اليد أكثرها ولا أكثر يقوم مقام الكل في هذا الباب كما في حلق
الرأس ولاصحابنا الثلاثة ان قلم مادون اليد ليس بارتفاق كامل فلا يوجب كفارة كاملة وأما قوله لا أكثر يقوم مقام
الكل فنقول ان اليد الواحدة قد أقيمت مقام كل الاطراف في وجوب الدم وما أقيم مقام الكل لا يقوم أكثره
مقامه كما في الرأس أنه لما أقيم الربع فيه مقام الكل لا يقيم أكثر الربع مقامه وهذا لأنه لو أقيم أكثر ما أقيم مقام
الكل مقامه لا يقيم أكثره مقامه فيؤدي الى ابطال التقدير أصلا ورأسا وهذا لا يجوز فان قلم خمسة أنظافير من
الاعضاء الاربعة متفرقة اليدين والرجلين فعليه صدقة لكل ظفر نصف صاع في قول أبي حنيفة وأبي يوسف
وقال محمد عليه دم وكذلك لو قلم من كل عضو من الاعضاء الاربعة أربعة أنظافير فعليه صدقة عندنا وان كان
يلتص بجملة واحدة عشر ظفرا ويجب في كل ظفر نصف صاع من بر الا اذا بلغت قيمة الطعام دما فينقص منه ما شاء
وعند محمد عليه دم فمحمد اعتبر عدد الخمسة لا غير ولم يعتبر التفرق والاجتماع وأبو حنيفة وأبو يوسف اعتبر مع
عدد الخمسة صفة الاجتماع وهو ان يكون من محل واحد وجه قول محمد ان قلم أنظافير يدا واحدة أو رجل واحدة
انما أوجب الدم لكونها ربع الاعضاء المتفرقة وهذا المعنى يستوى فيه المجتمع والمتفرق الا ترى أنهم استويوا في
الارش بان قطع خمسة أنظافير متفرقة فكذا وهذا ولهما ان الدم انما يجب بارتفاق كامل ولا يحصل ذلك بالقلم
متفرقا لان ذلك شين وبصير مثله فلا يجب به كفارة كاملة ويجب في كل ظفر نصف صاع من حنطة الا ان تبلغ
قيمة الطعام دما فينقص منه ما شاء لانا انما نوجب عليه الدم لعدم تناهي الجنابة لعدم ارتفاق كامل فلا يجب ان
يلتص خمسة الدم فان اختار الدم فله ذلك وليس عليه غيره فان قلم خمسة أنظافير من يدا واحدة أو رجل واحدة ولم
يكفر ثم قلم أنظافير يده الاخرى أو رجله الاخرى فان كان في مجلس واحد فعليه دم واحد استصاانا والقياس ان
يجب لكل واحد دم لما سئذ كران شاء الله تعالى وان كان في مجلسين فعليه دمان في قول أبي حنيفة وأبي يوسف
وقال محمد عليه دم واحد ما يكفر الاول واجمعوا على انه لو قلم خمسة أنظافير من يدا واحدة أو رجل واحدة وحلق ربع
رأسه وطيب عضوا واحدا ان عليه لكل جنس دما على حدة سواء كان في مجلس واحد وفي مجلسين مختلفة
واجمعوا في كفارة الفطر على انه اذا جامع في اليوم الاول وكل في اليوم الثاني وشرب في اليوم الثالث انه ان كفر
للادول فعليه كفارة أخرى وان لم يكفر للادول فعليه كفارة واحدة فابو حنيفة وأبو يوسف جعلوا اختلاف المجلس
كاختلاف الجنس ومحمد جعل اختلاف المجلس كاتحاده عند اتفاق الجنس وعلى هذا اذا قطع أنظافير اليدين
والرجلين انه ان كان في مجلس واحد يكفبه دم واحد استصاانا والقياس ان يجب عليه بقلم أنظافير كل عضو من يدا

أورجل دم وان كان في مجلس واحد وجه القياس ان الدم انما يجب لحصول الارتفاق الكامل لان بذلك تتكامل
الجنابة فتتكامل الكفارة وقلم أظافر على عضو ارتفاق على حدة فيستدعي كفارة على حدة وجه الاستحسان
ان جنس الجنابة واحد يحظرها احرام واحد بجهة غير متقومة فلا يوجب الادما واحدا كافي حلق الرأس انه اذا
حلق الربع يجب عليه دم ولو حلق الكل يجب عليه دم واحدا قلنا كذا هذا وان كان في مجالس مختلفة يجب
لكل من ذلك كفارة في قول أبي حنيفة وأبي يوسف سواء كفر للاول أو لا وعند محمدان لم يكفر للاول فعليه كفارة
واحدة وجه قوله ان الكفارة تجب بهتة حرمة الاحرام وقد انتهت حرمة بقلم أظافر العضو الاول وهتة
المهتوك لا يتصور فلا يلزمه كفارة أخرى ولهذا لا يجب كفارة أخرى بالافطار في يومين من رمضان لان وجوبها
بهتة حرمة الشهر جبرها وقد انتهت بافساد الصوم في اليوم الاول فلا يتصور هتكا بالافساد في اليوم الثاني
والثالث كذا هذا بخلاف ما اذا كفر للاول لانه تجبر الهتة بالكفارة وجعل كانه لم يكن فعادت حرمة الاحرام فاذا
هتكتها تجب كفارة أخرى جبرها كافي كفارة رمضان ولهما أن كفارة الاحرام تجب بالجنابة على الاحرام
والاحرام قائم فكان كل فعل جنابة على حدة على الاحرام فيستدعي كفارة على حدة الا أن عندنا بعد المجلس جعلت
الجنابات المتعددة حقيقة متعددة حكما لان المجلس جعل في الشرع جامعا للافعال المختلفة كما في خيار الخيرة وسجدة
الثلاوة والايجاب والقبول في البيع وغير ذلك فاذا اختلف المجلس اعطى لكل جنابة حكم نفسها فيعتبر في الحكم
المتعلق بها بخلاف كفارة الافطار لانها ما وجبت بالجنابة على الصوم بل جبر الهتة حرمة الشهر وحرمة الشهر
واحدة لا تجزأ وقد انتهت حرمة بالافطار الاول فلا يحتمل الهتة ثانيا ولو قلم أظافر بدلا ذى في كفه فعليه أى
الكفارات شاء لما ذكرنا أن ما يحظره الاحرام اذا فعله المحرم عن ضرورة وعذر فكفارته أحد الاشياء الثلاثة
والله عز وجل أعلم ولو انكسر نظير المحرم فانتقطعت منه شظية فقلعه لم يكن عليه شيء اذا كان مما لا يثبت لانها
كالزائدة ولا تخرجت عن احضال النماء فاشبهت شجر الحرم اذا بيس فقطعه انسان أنه لا ضمان عليه كذا هذا
وان قلم المحرم أظافر حلال أو محرم أو قلم الحلال أظافر محرم حكمه حكم الحلق وقد ذكرنا ذلك كله والله أعلم
والذكر والنسيان والطوع والكراهة في وجوب الفدية بالقلم سواء عندنا خلافا للشافعي وكذا يستوى فيه الرجل
والمرأة والمفرد والقارن الا أن على القارن ضعف ما على المفرد لما ذكرنا والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما الذي يرجع الى توابع الجماع فيجب على المحرم أن يجتنب الدواحي من التقبيل واللمس
بشهوة والمباشرة والجماع فيمادون الفرج لقوله عز وجل فمن فرض فبين الحج فلا رفث ولا فسوق
ولا جدال في الحج قبيل في بعض وجوه التأويل ان الرفث جميع حاجات الرجال الى النساء وسببت
عائشة رضی الله تعالى عنها مما يجعل للمحرم من امر أنه فقالت بمحرم عليه كل شيء الا الكلام فان جامع
فيمادون الفرج أنزل أو لم ينزل أو قبل أو لمس بشهوة أو باشر فعليه دم ان كان لا يفسد حجه اما عدم فساد
الحج فلان ذلك حكم متعلق بالجماع في الفرج على طريق التغليظ واما وجوب الدم فلمحصل ارتفاق كامل
مقصود وقد روى عن ابن عمر رضی الله تعالى عنهما أنه قال اذا باشر المحرم امرأته فعليه دم ولم يرو عن غيره
خلافه وسواء فعل ذلك كرا أو ناسيا عندنا خلافا للشافعي ولو نظر الى فرج امرأته عن شهوة فأمنى فلا شيء عليه بخلاف
المس عن شهوة انه يوجب الدم أمنى أو لم يمس وجه الفرق ان اللمس استمتاع بالمرأة وقضاء للشهوة فكان
ارتفاقا كاملا فاما النظر فليس من باب الاستمتاع ولا قضاء الشهوة بل هو سبب لزوم الشهوة في القلب والمحرم
غير ممنوع مما يزرع الشهوة كالاكل وذكر في الجامع الصغير اذا لمس بشهوة فأمنى فعليه دم وقوله أمنى ليس
على سبيل الشرط لانه ذكر في الاصل ان عليه دم ان أنزل أو لم ينزل

﴿فصل﴾ وأما الذي يرجع الى الصيد فنقول لا يجوز للمحرم أن يتعرض لصيد البر لما كوله وغيره لما كوله
عندنا الا المرزى المبتدى بالاذى غالباً والكلام في هذا الفصل يقع في مواضع في تفسير الصيد انه ماهو وفي بيان

أنواعه وفي بيان ما يجعل اصطباؤه للحرم وما يحرم عليه وفي بيان حكم ما يحرم عليه اصطباؤه إذا اصطاده، أما الأول فالصيد هو الممتنع المتوحش من الناس في أصل الخلقه أما بقوائمه أو بجناحه فلا يحرم على المحرم ذبح الأبل والبقر والغنم لأنها ليست بصيد لعدم الامتناع والتوحش من الناس وكذا الدجاج والبط الذي يكون في المنازل وهو المسمى بالبط الكسكري لانعدام معنى الصيد فيهما وهو الامتناع والتوحش فاما البط الذي يكون عند الناس ويطير فهو صيد ولو جرد معنى الصيد فيه والحمام المسرول صيد وفيه الجزاء عند عامة العلماء وعند مالك ليس بصيد وجه قوله ان الصيد اسم للتوحش والحمام المسرول مستأنس فلا يكون صيدا كالدجاج والبط الذي يكون في المنازل ولنا ان جنس الحمام متوحش في أصل الخلقه وانما يستأنس البعض منه بالتولد والتأنيس مع بقائه صيدا كالفيلة المستأنسة والغمامة المستأنسة والطوطى ونحو ذلك حتى يجب فيه الجزاء وكذا المستأنس في الخلقه قد يصير مستوحشا كالابل اذا توحشت وليس له حكم الصيد حتى لا يجب فيه الجزاء. فعمل ان العبرة بالتوحش والاستئناس في أصل الخلقه وجنس الحمام متوحش في أصل الخلقه وانما يستأنس البعض منه لعارض فكان صيدا بخلاف البط الذي يكون عند الناس في المنازل فان ذلك ليس من جنس المتوحش بل هو من جنس آخر والكلب ليس بصيد لانه ليس بمتوحش بل هو مستأنس سواء كان أهليا أو وحشيا لان الكلب أهلي في الاصل لكن ربما يتوحش له ارض فاشبه الأبل اذا توحشت وكذا السنور الأهلي ليس بصيد لانه مستأنس وأما البري ففيه روايتان روى هشام عن أبي حنيفة ان فيه الجزاء وروى الحسن عنه انه لا شيء فيه كالأهلي وجه رواية هشام انه متوحش فاشبه الثعلب ونحوه وجه رواية الحسن ان جنس السنور مستأنس في أصل الخلقه وانما يتوحش البعض منه لعارض فاشبه البعير اذا توحش ولا بأس بقتل البرغوث والبعوض والفئلة والذباب والحلم والقراد والزنبور لانها ليست بصيد لانعدام التوحش والامتناع الا ترى انها تطلب الا انسان مع امتناعه منها وقد روى عن عمر رضي الله عنه انه كان يقر ببعيره وهو محرم ولان هذه الاشياء من المؤذيات المبتدئة بالأذى غالبا فالصق بالمؤذيات المنصوص عليها من الحية والعقرب وغيرهما ولا يقتل القملة لا لام صيد بل لما فيها من ازالة الثقت لانه متولد من البدن كالشعر والمحرم منهي عن ازالة الثقت من بدنه فان قتلها تصدق بشئ كالأوزال شعرة ولم يذكر في ظاهرها رواية مقدار الصدقة وروى الحسن عن أبي حنيفة انه قال اذا قتل المحرم قملة أو الفأر اطعم كسرة وان كانتا اثنتين أو ثلاثا اطعم قبضة من الطعام وان كانت كبيرة اطعم نصف صاع وكذا لا يقتل الجرادة لانها صيد البر اما كونه صيدا فلا نه متوحش في أصل الخلقه واما كونه صيدا البر فلان تولد في البر ولذا لا يعيش الا في البر حتى لو وقع في الماء يموت فان قتلها تصدق بشئ من الطعام وقد روى عن عمر انه قال عمرة خير من جرادة ولا بأس له بقتل هوام الارض من الفأرة والحية والعقرب والخناس والبعلان وأم حنين وصباح الليل والصرصر ونحوها لانها ليست بصيد بل من حشرات الارض وكذا القنفذ وابن عرس لانها من الهوام حتى قال أبو يوسف ابن عرس من سباع الهوام والهوام ليست بصيد لانها لا تتوحش من الناس وقال أبو يوسف في القنفذ الجزاء لانه من جنس المتوحش ولا يتدى بالأذى

فصل وأما بيان أنواعه وبيان ما يجعل للحرم اصطباؤه وما يحرم عليه من كل نوع فنقول وبالله التوفيق الصيد في الاصل نوعان بري وبحري فالبحري هو الذي تولده في البحر سواء كان لا يعيش الا في البحر أو يعيش في البر والبحر ولذا لا يكون تولده في البر سواء كان لا يعيش الا في البر أو يعيش في البر والبحر فالعبرة بالتولد اما صيد البحر فيصل اصطباؤه للحلال والمحرم جميعا ما كولا كان أو غير ما كولا قوله تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم ولاسيارة والمراد منه اصطباؤه ما في البحر لان الصيد مصدرية قال صادي بصيد صيدا واستعماله في الصيد مجاز والكلام بحقيقته اباحة اصطباؤه ما في البحر طامما وأما صيد البر فنوعان ما كولا وغير ما كولا اما ما كولا فلا يحصل للحرم اصطباؤه نحو الظبي والارنب وجمار الوحش وبقر الوحش والطيور التي

يؤكل لحومها بريّة كانت أو بحريّة لأن الطيور كلها بريّة لأن نواهدها في البر وانما يدخل بعضها في البحر لطلب
 الرزق والاصل فيه قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ظاهر
 الا يتبين يقتضى تحريم صيد البر المحرم عاما ومطلقا الا ما خص أو قيد بدليل وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
 ليبلونكم الله بشئ من الصيد تناله أيديكم ورماحكم والمراد منه الابتلاء بالنهي بقوله تعالى في سياق الآية فن
 اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم أي اعتدى بالاصطياد بعد تحريمه والمراد منه صيد البر لان صيد البحر مباح
 بقوله تعالى أحل لكم صيد البحر وكذا يجعل له الدلالة عليه والاشارة اليه بقوله صلى الله عليه وسلم الدال على
 الخير كفاعله والدال على الشر كفاعله ولان الدلالة والاشارة تسبب الى القتل وتحريم النسي تحريم لاسبابه
 وكذا يجعل له الاعانة على قتله لان الاعانة فوق الدلالة والاشارة وتحريم الاذني تحريم الاعلى من طريق الاولى
 كالتأنيف مع الضرب والاشتم وأما غير المأ كول فنوعان نوع يكون مؤذيا طبعيا مبتدئا بالاذي غالبا ونوع
 لا يتدى بالاذي غالبا اما الذي يتدى بالاذي غالبا فله محرم أن يقتله ولا نسي عليه وذلك نحو الاسد والذئب
 والتمر والفهد لان دفع الاذني من غير سبب موجب للاذي واجب فضلا عن الاباحة ولهذا اباح رسول الله صلى
 الله عليه وسلم قتل الخمس الفواسق المحرم في الخلل والحرم بقوله صلى الله عليه وسلم خمس من الفواسق يقتلن
 المحرم في الخلل والحرم الحية والعقرب والفأرة والكلب العقور والغراب وروى والحدأة وروى عن ابن عمر رضي
 الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال خمس يقتلن المحل والمحل والمحرّم في الخلل والحرم الحدأة والغراب والعقرب
 والفأرة والكلب العقور وروى عن عائشة رضي الله عنها قالت أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتل خمس
 فواسق في الخلل والحرم الحدأة والفأرة والغراب والعقرب والكلب العقور وعلة الاباحة فيها هي الابتداء
 بالاذي والعدو على الناس غالبا فان من عادة الحدأة ان تغير على اللحم والكرش والعقرب تقصد من تلذغه
 وتتبع حسه وكذا الحية والغراب يقع على دبر البعير وصاحبه قريب منه والفأرة تسرق أموال الناس والكلب
 العقور من شأنه العدو على الناس وعقرهم ابتداء من حيث الغالب ولا يكاد يهرب من بني آدم وهذا المعنى
 موجود في الاسد والذئب والفهد والتمر فكان ورود النص في تلك الاشياء ورودا في هذه دلالة قال أبو يوسف
 الغراب المذكور في الحديث هو الغراب الذي يأكل الجيف أو يخلط مع الجيف اذ هذا النوع هو الذي يتدى
 بالاذي والعقرب ليس في معناه لانه لا يأكل الجيف ولا يتدى بالاذي وأما الذي لا يتدى بالاذي غالبا كالضبع
 والثعلب وغيرهما فله أن يقتله ان عدى عليه ولا نسي عليه اذا قتله وهذا قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر يلزمه
 الجزاء وجه قوله ان المحرم لا يقتل قائم وهو الاحرام فلوسقطت الحرمة انما سقطت بفعله وفعل العجماء جبار في
 محرم القتل كما كان كالجمل الصؤل اذا قتله انسان انه يضمن لما قلنا كذا هذا ولنا انه لما عدا عليه وابتداه
 بالاذي القتل بالمؤذيات طبعيا فسقطت عصمته وقد روى عن عمر رضي الله عنه انه ابتداء قتل ضبع فاذي
 جزاء ها وقال انا ابتداءها فتعلبه بابتدائه قتله اشارة الى انها لو ابتدأت لا يلزمه الجزاء وقوله الاحرام قائم مسلم
 لكن أنزه في أن لا يتعرض للصيد لا في وجوب تحمل الاذني بل يجب عليه دفع الاذني لانه من حيانه نفسه عن
 الهلاك وانه واجب فسقطت عصمته في حال الاذني فلم يجب الجزاء بخلاف الجمل الصائل لان عصمته ثبتت حقا
 لمساك ولم يوجد منه ما يسقط العصمة فيضمن القاتل وان لم يعد عليه لا يباح له أن يتدنه بالقتل وان قتله ابتداء
 فعليه الجزاء عندنا وعند الشافعي يباح له قتله ابتداء ولا جزاء عليه اذا قتله وجه قوله ان النبي صلى الله عليه وسلم
 اباح للمحرّم قتل خمس من الدواب وهي لا يؤكل لحمها والضبغ والثعلب ما لا يؤكل لحمه فكان ورود النص هناك
 ورودا ههنا ولنا قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم وقوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما
 وقوله يا أيها الذين آمنوا ليبلونكم الله بشئ من الصيد تناله أيديكم ورماحكم عاما ومطلقا من غير فصل بين المأ كول
 وغيره واسم الصيد يقع على المأ كول وغير المأ كول لوجود حد الصيد فيهما جميعا والدليل عليه قول الشاعر

صيد الملوك أرانب و تعالب * و اذار كبت فصيدي الابطال

أطلق اسم الصيد على التعالب الا انه خص منها الصيد العادي المبتدئ بالاذى ظالبا و قيدت بدليل فن ادعى
تخصيص غيره أو التقييد فعليه الدليل وقدرى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الضبع صيد وفيه شاة
اذا قتله المحرم وعن عمر وابن عباس رضى الله عنهما انهما أوجبا في قتل المحرم الضبع جزاء وعن علي رضى الله
عنه انه قال في الضبع اذا عدا على المحرم فليقتله فان قتله قبل أن يعد وعليه فعليه شاة مسنة ولا حجة
للشافعي في حديث الخمس القواسق لانه ليس فيه أن اباحة قتلهن لاجل انه لا يؤكل لجهابيل فيه اشارة الى ان علة
الاباحة فيها الابتداء بالاذى غالبا ولا يوجد ذلك في الضبع والتعالب بل من عادتتهما المحرم من بني آدم ولا يؤذيان
أحدا حتى يتسديهما بالاذى فلم توجد علة الاباحة فيهما فلم تثبت الاباحة وعلى هذا الخلاف الضب
واليربوع والمهور والدلف والقرود والقبيل والخنزير لانهما صيد لوجود معنى الصيد فيها وهو الامتناع والنوحس
ولا يتسدى بالاذى غالبا قد دخل تحت ما نزلنا من الآيات الكريمة وقال زفر في الخنزير انه لا يجب الجزاء فيه
لماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال بعثت بكسر المعازف وقتل الخنازير بنى ناصلى الله عليه وسلم
الى قتله والندب فوق الاباحة فلا يتعلق به الجزاء والحديث محمول على غير حال الاحرام او على حال العدو والابتداء
بالاذى لا لاخبار الواحد على موافقة الكتاب العزيز وعلى هذا الاختلاف سباع الطير والله أعلم

فصل وأما بيان حكم ما يحرم على المحرم اصطياده اذا اصطاده فالأمر لا يجزئ ما ان قتل الصيد واما ان جرحه
واما ان أخذه فلم يقتله ولم يجرحه فان قتله لا يجزئ ما ان يكون مباشرة أو تسديا فان كان مباشرة فعليه قيمة
الصيد المقتول يقومه ذوا عدل لهما بصارة بقيمة الصبود فيقومانه في المسكان الذي أصابه ان كان موضعا تباع
فيه الصبود وان كان في مفازة يقومانه في أقرب الاماكن من العمران اليه فان بلغت قيمته عن هدى فالقاتل
باختيار ان شاء أهدي وان شاء أطمع وان شاء صام وان لم يبلغ قيمته عن هدى فهو باختيار بين الطعام والصيد
سواء كان الصيد مما له نظير او كان مما لا نظير له وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف وحكى الطحاوى قول محمد بن
الخيار للحكيم ان شا آحكما عليه هديا وان شا أطمعا وان شا أصيا ما فان حكما عليه هديا ينظر القاتل الى نظيره من
النعيم من حيث الخلقة والصورة ان كان الصيد مما له نظير سواء كان قيمة نظيره مثل قيمته أو أقل أو أكثر لا ينظر
الى القيمة بل الى الصورة والهيئة فيجب في الظبي شاة وفي الضبع شاة وفي حمار الوحش بقرة وفي النعامه بعير وفي
الارنب عناق وفي اليربوع جفرة وان لم يكن له نظير مما في ذبحه قرية كالحمام والصفور وسائر الطيور تعتبر قيمته كما
قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وحكى الكرخي قول محمد بن الخيار للقاتل عنده أيضا غير انه ان اختار الهدى لا
يجوز له الاخراج النظر فيماله نظير وعند الشافعي يجب عليه بقتل ماله نظير النظر ابتداء من غير اختيار أحد وله ان
يطعم ويكون الاطعام بدلا عن النظر لا عن الصيد فيقع الكلام في موجب قتل صيده نظيره في مواضع منها انه
يجب على القاتل قيمته في قول أبي حنيفة وأبي يوسف ولا يجب عند محمد والشافعي والاصل فيه قوله عز وجل
ومن قتله منكم متعمدا جزاء مثل ما قتل من النعم أى فعليه جزاء مثل ما قتل أو جب الله تعالى على القاتل جزاء
مثل ما قتل واختلف الفقهاء في المراد من المثل المذكور في الآية الشريفة قال أبو حنيفة وأبو يوسف المراد منه
المثل من حيث المعنى وهو القيمة وقال محمد والشافعي المراد منه المثل من حيث الصورة والهيئة وجه قوله لهما ان
الله تعالى أوجب على القاتل جزاء من النعم وهو مثل ما قتل من النعم لانه ذكر المثل ثم فسره بالنعم بقوله عز وجل
من النعم ومن ههنا التمييز الجنس فصارت تقدير الآية الشريفة ومن قتله منكم متعمدا جزاء من النعم وهو مثل
المقتول وهو ان يكون مثله في الخلقة والصورة وروى ان جماعة من الصحابة رضى الله عنهم منهم عمر رضى الله
عنه أوجبوا في النعامه بدنه وفي الظبية شاة وفي الارنب عناق وهم كانوا يعرفون معنى كتاب الله تعالى ولا يبي حنيفة
وأبي يوسف وجوه من الاستدلال بهذه الآية ولها ان الله عز وجل نهي المحرمين عن قتل الصيد ما لانه الى

ذكر الصيد بالانف والالام بقوله عز وجل لا تقتلوا الصيدوا وتم حرم والالف واللام لاستغراق الجنس خصوصا
 عند عدم المعهود ثم قال تعالى ومن قتله منكم متعمدا جزاء مثل ما قتل والهاء كناية راجعة الى الصيد الموجود من
 اللفظ المعروف بلام التعريف فقد اوجب سبحانه وتعالى بقتل الصيد مثلا بغير ماله نظير وما لا نظيره وذلك هو المثل
 من حيث المعنى وهو القيمة لا المثل من حيث الخلقة والصورة لان ذلك لا يجب في صيد لا نظيره بل الواجب فيه
 المثل من حيث المعنى وهو القيمة بلا خلاف فكان صرف المثل المذكور بقتل الصيد على العموم اليه تخصيصا
 لبعض ما تناوله عموم الآية والعمل بعموم اللفظ واجب ما لم يكن ولا يجوز تخصيصه بالبدليل والثاني ان مطلق
 اسم المثل ينصرف الى ما عرف مثلا في اصول للشرع والمثل المتعارف في اصول الشرع هو المثل من حيث
 الصورة والمعنى او من حيث المعنى وهو القيمة كفي ضمان المتلفات فان من اتلف على آخر حنطة يلزمه حنطة
 ومن اتلف عليه عرضا تلزمه القيمة فالما المثل من حيث الصورة والهيئة فلا نظيره في اصول الشرع فعند الاطلاق
 ينصرف الى المتعارف الا لغيره والثالث انه سبحانه وتعالى ذكر المثل منكر في موضع الاثبات في تناول واحد او انه
 اسم مشترك يقع على المثل من حيث المعنى ويقع على المثل من حيث الصورة فالمثل من حيث المعنى يراد من الآية
 فيما لا نظيره فلا يكون الا نحر مرادا اذ المشترك في موضع الاثبات لا عموم له والرابع ان الله تعالى ذكر عدالة
 الحكمين ومعلوم ان العدالة انما تسترط فيما يحتاج فيه الى النظر والتأمل وذلك في المثل من حيث المعنى وهو
 القيمة لانها تحقق الصيانة عن الغلو والتقصير وتفري الا امر على الوسط فالما الصورة فتشابهة لا تقتصر الى العدالة
 واما قوله تعالى من النعم فلان سلم ان قوله تعالى من النعم خرج تفسير المثل وبيان من وجهين أحدهما ان قوله
 جزاء مثل ما قتل كلام تام بنفسه مفيد بذاته من غير وصلة بغيره لكونه مبتدأ وخبر او قوله من النعم يحكم به ذوا
 عدل منكم هديا بالغ الكعبة يمكن استعماله على غير وجه التفسير للمثل لانه كما يرجع الى الحكمين في تقويم الصيد
 المتلف يرجع اليهما في تقويم الهدى الذي يوجد بذلك القدر من القيمة فلا يجعل قوله مثل ما قتل مراد بوطا بقوله
 عز وجل من النعم مع استغناء الكلام عنه هذا هو الاصل الا اذا قام دليل زائد بوجوب الرب بغيره والثاني انه
 وصل قوله من النعم بقوله يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة وقوله عز وجل أو كفارة طعام مساكين وقوله
 عز وجل أو عدل ذلك صيا ما جعل الجزاء أحد الاشياء الثلاثة لانه أدخل حرف التغيير بين الهدى والاطعام وبين
 الطعام والصيام فلو كان قوله من النعم تفسير للمثل لكان الطعام والصيام مثلا لا تدخل حرف أو بينهما وبين
 النعم اذ لا فرق بين التقديم والتأخير في الذكر بأن قال تعالى جزاء مثل ما قتل طعاما أو صيا ما أو من النعم هديا لان
 التقديم في التلاوة لا يوجب التقديم في المعنى ولما لم يكن الطعام والصيام مثلا لا تدخل حرف أو بينهما وبين
 مخرج التفسير للمثل بل هو كلام مبتدأ غير موصول المراد بالاول وقول جماعة الصحابة رضي الله عنهم محمول على
 الايجاب من حيث القيمة توفيقا بين الدلائل مع ما ان المسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم روى عن ابن
 عباس مثل مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف فلا يجتمع بقول البعض على البعض وعلى هذا ينبغي اعتبار مكان
 الاصابة في التقويم عندهم لان الواجب على القائل القيمة وانها تختلف باختلاف المكان وعند محمد والشافعي
 الواجب هو النظر بما يحكم الحكمين أو ابتداء فلا يعتبر فيه المكان وقال الشافعي يقوم عمدة أو بمعنى وانه غير سديد
 لان العبرة في قيم المستهلكات في اصول الشرع مواضع الاستهلاك كفي استهلاك سائر الاموال ومنها أن
 الطعام يبدل عن الصيد عندنا فيقوم الصيد بالدرهم ويشتري بالدرهم طعاما وهو مذهب ابن عباس وجماعة
 من التابعين وعن ابن عباس رواية أخرى أن الطعام يبدل عن الهدى فيقوم الهدى بالدرهم ثم يشتري بقيمة
 الهدى طعاما وهو قول الشافعي والصحيح قولنا لان الله تعالى جعل جميع ذلك جزاء الصيد بقوله عز وجل جزاء
 مثل ما قتل من النعم الى قوله أو كفارة طعام مساكين فلما كان الهدى من حيث كونه جزاء معتبرا بالصيد اما
 في قيمته أو نظيره على اختلاف القولين كان الطعام مثله ولان فيما لا مثل له من النعم اعتبار الطعام بقيمة الصيد

بلاخلاف فكذا فيما له مثل لان الآية عامة منتظمة للامرين جميعا ومنها ان كفارة جزاء الصيد على التصير كذا
 روى عن ابن عباس رضي الله عنهما وهو مذهب جماعة من التابعين مثل عطاء والحسن وابراهيم وهو قول
 اصحابنا وعن ابن عباس رواية اخرى انه على ترتيب الهدى ثم الاطعام ثم الصيام حتى لو وجد الهدى لا يجوز
 الاطعام ولو وجد الهدى او الطعام لا يجوز الصيام كافي كفارة الظهار والافطار انما على الترتيب دون التغيير واحتج
 من اعتبر الترتيب بما روى ان جماعة من الصحابة رضي الله عنهم حكموا في الضبع بشاة ولم يذكروا غيره فدل ان
 الواجب على الترتيب ولنا ان الله تعالى ذكركم في ابي حنيفة او في ابتداء الواجب وحرف او اذا ذكركم في ابتداء الواجب براد
 به التصير لا الترتيب كافي قوله عز وجل في كفارة اليمين فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون
 اهليكم او كسوتهم او نحر برقبة وقوله تعالى في كفارة الحلق فقدية من صيام او صدقة او نسل وغير ذلك هذا هو
 الحقيقة الا في موضع قام الدليل بخلافها كافي آية المحارم انما ذكركم فيها او على ارادة الواو ومن ادعى خلاف
 الحقيقة ههنا فعليه الدليل ثم اذا اختار الهدى فان بلغت قيمة الصيد بدنة تحرها وان لم تبلغ بدنة وبلغت بقرة
 ذبحها وان لم تبلغ بقرة وبلغت شاة ذبحها وان اشترى بقيمة الصيد اذ بلغت بدنة او بقرة سبع شياه وذبحها
 اجزاه فان اختار شراء الهدى وفضل من قيمة الصيد فان بلغ هديين او اكثر اشترى وان كان لا يبلغ هديا فهو
 باختياره شاة صرف الفاضل الى الطعام وان شاء صام كافي صيد الصغير الذي لا تبلغ قيمته هديا وقد اختلف في السن
 الذي يجوز في جزاء الصيد قال ابو حنيفة لا يجوز الا ما يجوز في الاضحية وهدى المتعة والقران والاحصاء وقال ابو
 يوسف ومحمد يجوز الجفرة والعتاق على قدر الصيد واحتج بما روى عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم انهم
 اوجبوا في البر بوع جفرة وفي الارنب عناقا ولا في خنيفة ان اطلاق الهدى ينصرف الى ما ينصرف اليه سائر
 الهدايا المطلقة في القرآن فلا يجوز دون السن الذي يجزى في سائر الهدايا وما روى عن جماعة من الصحابة حكاية حال
 لا هموم له فيصل على انه كان على طريق القعبة على ان ابن عباس رضي الله عنهما يجانفهم فلا يقبل قول بعضهم
 على بعض الا عند قيام دليل الترتيب ثم اسم الهدى يقع على الابل والبقر والغنم على ما ينافصا تقدم ولا يجوز ذبح
 الهدى الا في الحرم لقوله تعالى هديا بالغ الكعبة ولو جاز ذبحه في غير الحرم لم يكن لذكركم بلوغه الكعبة معنى وليس
 المراد منه بلوغ عين الكعبة بل بلوغ قربها وهو الحرم ودلت الآية الكريمة على ان من حلف
 لا يمر على باب الكعبة او المسجد الحرام فربقرب بابها حنت وهو كقوله تعالى فلا تقربوا المسجد الحرام
 بعد ما هم هذا والمراد منه الحرم لانهم منعوا بهذه الآية الكريمة عن دخول الحرم وعن ابن عباس رضي
 الله عنهما انه قال الحرم كله مسجد ولان الهدى اسم لما يهدى الى مكان الهدايا أي ينقل اليها ومكان الهدايا
 الحرم لقوله تعالى ثم جعلها الى البيت العتيق والمراد منه الحرم وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من كلها
 منصر وجناح مكة كلها منصر ولو ذبح في الحبل لا يسقط عنه الجزاء بالذبح الا ان تصدق بلحمه على الفقراء على كل
 فقير قيمة نصف صاع من بر فيجزئه على طريق البدل عن الطعام واذا ذبح الهدى في الحرم سقط الجزاء عنه
 بنفس الذبح حتى لو هلك أو سرق أو ضاع بوجه من الوجوه خرج عن العهدة لان الواجب هو اراقه الدم وان
 اختار الطعام اشترى بقيمة الصيد طعاما فاطعم كل مسكين نصف صاع من بر ولا يجزى به أقل من ذلك كافي كفارة
 اليمين وفدية الاذى ويجوز الاطعام في الاماكن كلها عندنا وعندنا في لا يجوز الا في الحرم كالأبجوز الذبح الا في
 الحرم توسعة على أهل الحرم ولنا ان قوله تعالى أو كفارة طعام مساكين مطلق عن المكان وقياس الطعام على الذبح
 بمعنى التوسعة على أهل الحرم قد ابطالناه فيما تقدم ولان اراقه لم تعقل قرية بنفسها وانما عرفت قرية
 بالشرع والشرع ورد في مكان مخصوص أو زمان مخصوص فيتبع مورد الشرع في تنقيدها كونه قرية بالمكان
 الذي ورد الشرع بكونها قرية فيه وهو الحرم فاما الاطعام فيعقل قرية بنفسه لانه من باب الاحسان الى المحتاجين
 فلا يتقيد كونه قرية بمكان كالأبجوز زمان ويجوز فيه الاباحة والتقليد لما نذكره في كتاب الكفارات ولا

يجوز لقائل أن يأكل شيئا من لحم الهدى ولو أكل شيئا منه فعليه قبة ما أكل ولا يجوز دفعه وودفع الطعام الى ولده
 وولد ولده وان سفلوا ولا الى والده ووالده وان عدوا كما لا يجوز انزكاة ويجوز دفعه الى أهل التمة في قول أبي
 حنيفة ومحمد ولا يجوز في قول أبي يوسف كافي صدقة الفطر والصدقة المنذورة بها على ما ذكرنا في كتاب الزكاة
 وان اختار الصيام اشترى بقيمة الصيد طعاما وصام اكل نصف صاع من ريو ما عندنا وهو قول ابن عباس
 وجماعة من التابعين مثل ابراهيم وعطاء ومجاهد وقال الشافعي يصوم لكل مد يوما والصحيح قولنا للماروي عن
 ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال يصوم عن كل نصف صاع يوما ومثل هذا لا يعرف بالاجتهاد فتعين السماع
 من رسول الله صلى الله عليه وسلم فان فضل من الطعام أقل من نصف صاع فهو بالخيار ان شاء تصدق به وان
 شاء صام عنه يوما لان صوم بعض يوم لا يجوز ويجوز الصوم في الايام كلها بالاخلاق ويجوز متتابعاً ومتفرقاً
 لقوله تعالى أو عدل ذلك صياماً مطلقاً عن المكان وصفة التتابع والتفرق وسواء كان الصيد مما يؤكل لحمه
 أو مما لا يؤكل لحمه عندنا بعد ان كان محرماً والاصطباح على المحرم كالضبيح والتعلب وسباع الطير وينظر الى قيمته
 لو كان ما كول اللحم لعموم قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمداً جزاء
 مثل ما قتل من النعم غير أنه لا يجاوز به دمانى ظاهراً والرواية تؤكد الكرخي أنه لا يبلغ دماناً بل ينقص من ذلك بخلاف
 ما كول اللحم فإنه نجس قيمته بالغة ما بلغت وان بلغت قيمته هدين أو أكثر وقال زفر نجس قيمته بأربعة ما بلغت
 كافي ما كول اللحم وجه قوله أن هذا المصيد مضمون بالقيمة والمضنون بالقيمة يعتبر كمال قيمته كما كول ولنا
 أن هذا المضمون انما يجب بقتله من حيث أنه صيد ومن حيث أنه صيد لا تزيد قيمة لحمه على لحم الشاة بحال
 بل لحم الشاة يكون خيراً منه بكثير فلا يجاوز به دماناً بل ينقص منه كذا ذكره الكرخي ولا نه جزاء واجب باتلاف ما لبس
 بحال فلا يجاوز به دماناً كحلق الشعر وقص الاظفار وقد خرج الجواب عما ذكره زفر ويستوى في وجوب الجزاء بقتل
 الصيد المبتدئ والعائد وهو ان يقتل صيداً ثم يعود ويقتل آخر ثم ثم انه يجب لكل صيد جزاء على حدة وهذا
 قول عامة العلماء وعامة الصحابة رضي الله عنهم وعن ابن عباس أنه لا جزاء على العائد وهو قول الحسن وشريح
 وابراهيم واحصوا بقوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه جعل جزاء العائد الانتقام في الآخرة فتنتفي الكفارة في الدنيا
 ولنا ان قوله تعالى ومن قتله منكم متعمداً جزاء مثل ما قتل من النعم يتناول القتل في كل مرة فيقتضى وجوب الجزاء
 في كل مرة كافي قوله تعالى ومن قتل مؤمناً خطأ قصير رقيقة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله ونحو ذلك وأما قوله
 تعالى ومن عاد فينتقم الله منه ففيه ان الله تعالى ينتقم من العائد وليس فيه ان ينتقم منه بماذا فيصقل انه ينتقم
 منه بالكفارة كذا قال بعض أهل التأويل فينتقم الله منه بالكفارة في الدنيا أو بالعباد في الآخرة على ان الوعيد
 في الآخرة لا ينفي وجوب الجزاء في الدنيا كما ان الله تعالى جعل حداً للمخار بين الله ورسوله جزاء لهم في الدنيا بقوله
 انما جزاء الذين يحارون الله ورسوله في الارض فساداً ان يقتلوا أو يصلبوا الآية ثم قال عز وجل في
 آخرها ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم ومنهم من صرف تأويل الآية الكريمة الى استحلال
 الصيد فقال الله عز وجل عفا الله عما سلف في الجاهلية من استحلالهم الصيد اذا تاب ورجع عما استعمل من
 قتل الصيد ومن عاد الى الاستحلال فينتقم الله منه بالنار في الآخرة وبه تقول هذا اذا لم يكن قتل الثاني والثالث
 على وجه الرفض والاحلال فاما اذا كان على وجه الرفض والاحلال لاحرامه فعليه جزاء واحد استصياناً
 والقياس ان يلزمه لكل واحد منهم مادام لان الموجود ليس الانية الرفض ونية الرفض لا تتعلق بها حكمكم لانه
 لا يصير حلالاً بذلك فكان وجودها والعدم بمنزلة واحدة لانهم استصنوا وقالوا لا يجب الاجزاء واحد لان
 الكل وقع على وجه واحد فاشبهه الايجاب في الجماع ويستوى فيه العمد والخطأ والذكر والنسيان عند عامة
 العلماء وعامة الصحابة رضي الله عنهم وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه لا كفارة على الخطي وقال الشافعي
 لا كفارة على الخطي والناسي والكلام في المسئلة بناء وابتداء أما البناء فاذا كرنا فيما تقدم ان الكفارة انما يجب

بل تركب محظور الاحرام والجنابة عليه ثم زعم الشافعي ان فعل الخاطي والناسي لا يوصف بالجنابة والحظر لان فعل
 الخطأ والنسيان مما لا يمكن التصرز عنه فكان عذرا وقتلنا نحن ان فعل الخاطي والناسي جنابة وحرام لان فعلهما
 جائز المؤاخذة عليه عقلا وانما رفعت المؤاخذة عليه شرعا مع بقاء وصف الخطر والحرمه فامكن القول بوجوب
 الكفارة وكذا التصرز عنهما مما يمكن في الجملة اذ لا يقع الانسان في الخطأ والسهو الا لنوع تقصير منه فلم يكن عذرا منه
 ولهذا لم يعذر الناسي في باب الصلاة الا انه جعل عذرا في باب الصوم لانه يغلب وجوده فكان في وجوب القضاء حرج
 ولا يغلب في باب الحج لان احوال الاحرام مذكرة فكان النسيان معها نادرا على ان العذر في هذا الباب لا يمنع
 وجوب الجزاء كافي كفارة الخلق لمرض أو أذى الرأس وكذا فوات الحج لا يختلف حكمه للعذر وعدم العذر وأما
 الا بشداء فاحتج بقوله عز وجل ومن قتله منكم متعمدا جزاء مثل ما قتل من النعم خص المتعمد بإيجاب الجزاء
 عليه فلما شاركه الخاطي والناسي في الوجوب لم يكن للتخصيص معنى ولنا وجه من الاستدلال بالعمد أحدها ان
 الكفارات وجبت راقعة للجنابة ولهذا سماه الله تعالى كفارة بقوله عز وجل أو كفارة بطعام مساكين وقد وجدت
 الجنابة على الاحرام في الخطأ الا ترى ان الله عز وجل سمي الكفارة في القتل الخطأ نوبة بقوله تعالى في آخر الآية
 نوبة من الله ولا نوبة الا من الجنابة والحاجبة الى رفع الجنابة موجودة والكفارة سالمة لرفعها لانها ترفع أعلى
 الجنابتين وهي العمد وما صلح رافعا لأعلى الذنوب يصلح رافعا لادناها بخلاف قتل الآدمي عمدا أنه لا يوجب
 الكفارة عندنا والخطأ يوجب لان النقص هناك يوجب ورود بإيجاب الكفارة في الخطأ وذنوب الخطأ دون ذنب العمد
 وما يصلح لرفع الأدنى لا يصلح لرفع الأعلى فامتنع الوجوب من طريق الاستدلال لانعدام طريقه والثاني أن
 المحرم بالاحرام آمن الصيد عن التعرض والتزم ترك التعرض له فصار الصيد كالامانة عنده وكل ذى أمانة اذا
 أتلف الامانة يارسه الغرم عمدا كان أو خطأ بخلاف قتل النفس عمدا لان النفس محفوظة بصاحبها وليست بأمانة
 عند القتال حتى يستوى حكم العمد والخطأ في التعرض لها والثالث ان الله تعالى ذكر التضيير في حال العمد وموضوع
 التضيير في حال الضرورة لانه في التوسع وذاتي حال الضرورة كالتضيير في الخلق لمن به مرض أو به أذى من رأسه
 بقوله فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسأ ولا ضرورة في حال العمد فعلم
 أن ذكر التضيير في تقدير الحكم به في حال الضرورة لولا ما ذكر التضيير فكان إيجاب الجزاء في حال العمد إيجابا
 في حال الخطأ ولهذا كان ذكر التضيير الموضوع للتخفيف والتوسع في كفارة اليمين بين الاشياء الثلاثة حالة
 العمد ذكر في حالة الخطأ والنوم والجنون دلالة وأما تخصيص العامد فقد عرف من أصلنا أنه ليس في ذكر حكمه
 وبيانه في حال دليل نفيه في حال أخرى فكان تمسكا بالمسكوت فلا يصح ويحتمل أن يكون تخصيص العامد
 لعظم ذنبه تنبيها على الإيجاب على من قصر ذنبه عنه من الخاطي والناسي من طريق الأولى لان الواجب لما رفع
 أعلى الذنوب فلان يرفع الأدنى أولى وعلى هذا كانت الآية حجة عليه والله أعلم ويستوى في وجوب كمال الجزاء
 بقتل الصيد حال الانفراد والاجتماع عندنا حتى لو اشترك جماعة من المحرمين في قتل صيد يجب على كل
 واحد منهم جزاء كامل عند أصحابنا وعند الشافعي يجب عليهم جزاء واحد وجه قوله أن المقتول واحد فلا يضمن
 الاجزاء واحد كما اذ قتل جماعة رجلا واحد خطأ انه لا تجب عليهم الا دية واحدة وكذا جماعة من المحلين اذا قتلوا
 صيدا واحدا في الحرم لا يجب عليهم الا قيمة واحدة كذا هـ ولنا قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا جزاء مثل
 ما قتل من النعم وكلمة من تناول كل واحد من القاتلين على حياته كافي قوله عز وجل ومن يقتل مؤمنا متعمدا
 جزاؤه جهنم وقوله تعالى ومن يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا وقوله عز وجل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه
 ورسله واليوم الآخر وأقرب المواضع قوله عز وجل ومن قتل مؤمنا خطأ قصبره رقبته مؤمنا حتى يجب على
 كل واحد من القاتلين خطأ كفارة على حدة ولا نلزمه الدية انه لا يجب عليهم الا دية واحدة لان ظاهر اللفظ وعمومه
 يقتضي وجوب الدية على كل واحد منهم وانما عرفنا وجوب دية واحدة بالاجماع وقد ترك ظاهر اللفظ بدليل

والشافعي نظر الى المثل فقال المثل وهو المقتول متصد فلا يجب الاضمان واحد وأصحها: فانظر والى الله مثل فقالوا
 الفعل متعدد في تعدد الجزاء ونظراً أقوى لان الواجب جزاء الفعل لان الله تعالى سواه جزاء بقوله جزاءه مثل
 ما قتل من النعم والجزاء يقال الفعل لا المثل وكذا سمي الواجب كفارة بقوله عز وجل أو كفارة طعام مساكين
 والكفارة جزاء الجنابة بخلاف الدية فانها بدل المثل فتعهد بالتحاد المثل وتعدد بتعدد وهو الجواب عن صيد الحرم
 لان ضمانه يشبه ضمان الاموال لانها نجب بالجنابة على الحرم والحرم واحد فلا تجب الاقيمة واحدة ولو قتل صيدا
 معلماً كالبازي والشاهين والسنقر والحمام الذي يجي من مواضع بعيدة ونحو ذلك يجب عليه قيمتان قيمته معلماً
 لصاحبه بالغة ما بلغت وقيمه غير معلم حقا لله لانه جنى على حقين حتى الله تعالى وحتى العبد والتعليم وصف مرغوب
 فيه في حق العباد لانهم ينتفعون بذلك والله عز وجل تعالى عن أن ينتفع بشئ ولان الضمان الذي هو حق الله
 تعالى يتعلق بكونه صيداً او كونه معلماً وصف زائد على كونه صيداً فلا يعتبر ذلك في وجوب الجزاء وقد قالوا في الجملة
 المصونة انه بضمن قيمتها مصونة في رواية وفي رواية غير مصونة وجه الراجح الاول وان كونها مصونة من باب
 الحسن والملاحة والصيد مضمون بذلك كالوقتل صيداً حسناً لميل حاله زيادة قيمة نجب قيمته على تلك الصفة
 وكالوقتل حمامة مطوقة أو فاخنة مطوقة وجه الرواية الاخرى على نحو ما ذكرنا ان كونها مصونة لا يرجع الى
 كونه صيداً فلا يلزم المحرم ضمان ذلك وهذا يشكل بالمطوقة والصيد الحسن الملبس ولو أخذ بيض صيد فشواه
 أو كسر فعليه قيمته بتصدق به لما روي عن الصحابة رضي الله عنهم انهم حكموا في بيض النعامة بقيمته ولانه
 أصل الصيد اذا الصيد يتولد منه فيعطى له حكم الصيد احتياطاً فان شوى بيضاً أو جراداً فضمنه لا يحرم أكله
 ولو أكله أو غيره حللاً كان أو محرماً لا يلزمه شئ بخلاف الصيد الذي قتله المحرم انه لا يحمل أكله ولو أكل المحرم
 الصائد منه بعد ما أدى جزاءه يلزمه قيمة ما أكل في قول أبي حنيفة لان الحرمة هناك لكونه ميتة لعدم الذكاة
 لخروجه عن أهلية الذكاة والحرمة ههنا ليست لمكان كونه ميتة لانه لا يحتاج الى الذكاة فصار كالجوسى اذا
 شوى بيضاً أو جراداً انه يحمل أكله كذا هـ اذا كان كسر البيض يفرج منه فرخ ميت فعليه قيمته حياً أو أخذ
 فيه بالثقة وقال مالك عليه نصف عشر قيمته واعتبره بالجنين لان ضمان الجنائيات وفي الجنين نصف عشر
 قيمته كذا فيه ولان القرخ صيد لانه يفرض أن يصير صيداً فيعطى له حكم الصيد ويحتمل انه مات بكسره
 ويحتمل انه كان ميتاً قبل ذلك وضمان الصيد يؤخذ فيه بالاحتياط لانه يجب حقا لله تعالى وحقوق الله تعالى
 احتياطاً في إيجابها وكذلك اذا ضرب بطن طليعة فالقت جنيهاً ثم ماتت الطليعة فعليه قيمتها يؤخذ في ذلك كله
 بالثقة اما قيمة الام فلانه قتلها أو اما قيمة الجنين فلانه يحتمل انه مات بفعله ويحتمل انه كان ميتاً فصحك بالضمان
 احتياطاً فان قتل طليعة حاملاً فعليه قيمتها حاملاً لان الحمل يجري مجرى صفاتها وحسنها وملاحتها وسمها
 والصيد مضمون باوصافه ولو حلب صيداً فعليه ما تنصه الحلب لان اللبن جزء من أجزاء الصيد فاذا نقصه
 الحلب يضمن كالألف جزءاً من أجزاءه كالصيد المملوك وأما اذا قتل الصيد تسيباً فان كان متعدداً في النسب
 يضمن والا فلا يبان ذلك انه اذا نصب شبكة فتعقل به صيد ومات أو حفر حفرة للصيد فوقع فيها فعطب يضمن
 لانه متعدد في التسبب ولو ضرب فطاطا لنفسه فتعقل به صيد فمات أو حفر حفرة للماء أو للخبز فوقع فيها صيد
 فمات لا شئ عليه لان ذلك مباح له فلم يكن متعدداً في التسبب وهذا ممن حفر بئر على قارعة الطريق فوقع فيها
 انسان أو بهيمة ومات يضمن ولو كان الحفر في دار نفسه فوقع فيه انسان لا يضمن لانه في الاول متعدد بالتسبب وفي
 الثاني لا كذا هذا ولو أتان محرماً محرماً وحللاً على صيد يضمن لان الاعانة على الصيد تسبب الى قتله وهو متعدد
 في هذا التسبب لانه تعاون على الاثم والعدوان وقد قال الله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان ولو دل عليه
 أو أشار اليه فان كان المدلول يرى الصيد أو يعلم به من غير دلالة أو إشارة فلا شئ على الدال لانه اذا كان يراه
 أو يعلم به من غير دلالة فلا أثر للدلالة لانه في تقويت الامن على الصيد فلم تقع الدلالة تسيباً الا انه يكره ذلك قتله

بدلائله لانه نوع تحريم على اصطيداه وان رآه المدلول بدلائله فقتله فعليه الجزاء عند اصحابنا وقال الشافعي
 لاجزاء عليه وجه قوله ان وجوب الجزاء متعلق بقتل الصيد ولم يوجد وانما مروى عن النبي صلى الله عليه وسلم
 انه قال الدال على الذئب كفاعله وروى الدال على الخبز كفاعله والدال على الشر كفاعله فظاهر الحديث يقتضي ان
 يكون للدلالة حكم الفعل الا ما خص بدليل وروى ان ابا قتادة قرى الله عنه شد على حمار وحش وهو حلال فقتله
 واصحابه محرمون ففهم من اكل ومنهم من اكل ومنهم من ابي فسألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال صلى الله عليه وسلم
 هل اشرتم هل اعنتم فقالوا لا فقالوا ان الحكم يختلف بالاعانة والاشارة والام يمكن للفحص عن ذلك
 معنى ودل ذلك على حرمة الاعانة والاشارة وذا يدل على وجوب الجزاء وروى ان رجلا سأل عمر رضي الله عنه
 فقال اني اشرت الى نطية فقتلها صاحبها قال عمر بن عبد الرحمن بن عوف رضي الله تعالى عنهما فقال ما رى فقال
 ارى عليه شاة فقال عمر رضي الله تعالى عنه وانا ارى مثل ذلك وروى ان رجلا اشار الى بيضة نعامة فكسرها
 صاحبها فسأل عن ذلك عليا وابن عباس رضي الله عنهما حكما عليهما بالنعامة وكذا حكم عمر وعبد الرحمن رضي
 الله عنهما بمجول على الفجة ولان المحرم قد أمن الصيد باحرامه والدلالة تزيل الامن لان من الصيد في حال
 قدرته وبقوته يكون بتوحشه عن الناس وفي حال عجزه ونوميه يكون باختفائه عن الناس والدلالة تزيل
 الاختفاء فيزول الامن فكانت الدلالة في ازالة الامن كاصطياد ولان الاعانة والدلالة والاشارة تسبب الى القتل
 وهو متعدي في هذا السبب لكونه مزيل للامن وانه محظور الاحرام فاشبهه نصب الشبكة ونحو ذلك ولانه لما
 أمن الصيد عن التعرض بفقد الاحرام والتزم ذلك صار به الصيد كالامانة في يده فاشبهه المودع اذا دل سارقا على
 سرقة الودعة ولو استعار محرم من محرم سكينه ليذبح به صيدا فاعاره اياه فذبح به الصيد فلا جزاء على صاحب
 السكين كذا في محمد في الاصل من المشايخ من فصل في ذلك تفصيلا فقال ان كان المستعير يتوصل الى قتل الصيد
 بغيره لا بضمن وان كان لا يتوصل اليه الا بذلك السكين يضمن المعير لانه يصير كالمدال ونظيره هذا ما قالوا ان محرم ما
 رأى صيدا وله قوس أو سلاح يقتل به ولم يعرف ان ذلك في أي موضع فذبحه محرم على سكينته أو على قوسه فأخذه
 فقتله به انه ان كان يجده غير مادله عليه مما يقتله به لا بضمن المدال وان لم يجده غيره بضمن ولا يجعل للمحرم أكل
 ما ذبحه من الصيد ولا يغيره من المحرم والحلال وهو بمنزلة الميتة لانه بالاحرام خرج من أن يكون أهلا للذكاة
 فلا تتصور منه الذكاة كالمجوسي اذا ذبح وكذا الصيد يخرج من أن يكون محللا للذبح في حقه لقوله تعالى وحرم
 عليكم صيد البر ما دمتم حرما والحرم المضاف الى الاعيان بوجوب خروجها عن محلية التصرف شرعا كتحريم
 الميتة وتحريم الامهات والنصرف الصادر من غير الاهل وفي غير محله يكون ملحقا بالعدم فان أكل المحرم الذابح
 منه فعليه الجزاء وهو قيمته في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله تعالى ليس عليه الا
 التوبة والاستغفار ولا خلاف في أنه لو أكله غيره لا يلزمه الا التوبة والاستغفار وجه قولهم انه أكل ميتة فلا
 يلزمه الا التوبة والاستغفار كالأول كغيره ولا يحنيفة رحمه الله تعالى انه تناول محظورا حرامه فيلزمه
 الجزاء وبيان ذلك ان كونه ميتة لعدم الاهلية والمحلية وعدم الاهلية والمحلية بسبب الاحرام فكأن
 الحرمة بهذه الوساطة مضافة الى الاحرام فاذا أكله فقد ارتكب محظورا حرامه فيلزمه الجزاء بخلاف ما اذا أكله
 محرم آخر انه لا يجب عليه جزاء ما أكل لان ما أكله ليس محظورا حرامه بل محظورا حراما غيره وكذا لا يجعل
 لغيره محرم ما كان أو حلالا عندنا وقال الشافعي يجعل لغيره أكله وجه قوله ان الحرمة لما كان انه صيد لقوله تعالى
 وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وهو صيد لا يصيد غيره فيصير عليه لا على غيره ولنا ان حرمة لكونه ميتة
 لعدم أهلية الذكاة ومحليتها فيصير عليه وعلى غيره كذبيحة المجوسي هذا اذا أدى الجزاء ثم أكل فاما اذا أكل
 قبل أداء الجزاء فقد ذكر القاضي في شرحه مختصرا الطحاوي ان عليه جزاء واحدا ويدخل ضمان ما أكل في
 الجزاء وذكر التدوير في شرحه مختصرا الكرخي انه لا رواية في هذه المسئلة فيجوز ان يقال يلزمه جزاء آخر

ويجوز أن يقال يسد اخلاقه وسواء تولى صيده بنفسه أو بغيره من المحرمين بأمره أو روى صيدا فقتله أو أرسل ثبته
 أو بازيه المعلم انه لا يجعل له لان صيد غيره بأمره صيده معني وكذا صيد البازي والكلب والسهم لان فعل
 الاصطياد منه وانما ذلك آلة الاصطياد والفعل المستعمل الآلة لا لا لا ويجعل للمحرم أكل صيدا صطاده الحلال
 لنفسه عند طامة العلماء وقال داود بن علي الاصفهاني لا يجعل والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم روى
 عن طلحة وعبيد الله وقتادة وجابر وعثمان في رواية انه يجعل وعن علي وابن عباس وعثمان في رواية انه لا يجعل
 واحتج هؤلاء بقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما لخبر أن صيد البر محرم على المحرم مطلقا من غير
 فصل بين أن يكون صيدا المحرم أو الحلال وهكذا قال ابن عباس ان الآية مبهمة لا يجعل لك ان تصيده ولأن تأكله
 وروى عن ابن عباس رضي الله عنه ان الصعب بن جثامة اهدى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لحم حمار
 وحش وهو بالابواء أو بודان فرده فرأى النبي صلى الله عليه وسلم في وجهه كراهة فقال ليس بنا رد عليك ولكننا
 حرم وفي رواية قال لو لانا حرم لقبنا منكم وعن زيد بن أرقم ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى المحرم عن لحم الصيد
 مطلقا ولنا ما روى عن أبي قتادة رضي الله عنه انه كان حلالا وأصحابه محرمون فشد على حمار وحش فقتله
 فأكل منه بعض أصحابه وأبى البعض فسأوا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم انما هي طعمة أطعمكموها الله هل معكم من لحمه شيء وعن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم لحم صيد البر حلال لكم وانتم حرم ما لم تصيدوه أو يصاد لكم وهذا نص في الباب ولا حجة لهم في الآية لان فيها
 تحريم صيد البر لا تحريم لحم الصيد وهذا لحم الصيد وليس بصيد حقيقة لا لعدم معنى الصيد وهو الامتاع
 والتوحش على ان الصيد في الحقيقة صدر وانما يطلق على الصيد مجازا واما حديث الصعب بن جثامة فقد اختلفت
 الروايات فيه عن ابن عباس رضي الله عنه روى في بعضها انه اهدى اليه حمارا وحشيا كذا روى مالك وسعيد بن
 جببر وغيرهما عن ابن عباس فلا يكون حجة وحديث زيد بن أرقم محمول على صيد صاده بنفسه أو غيره بأمره
 أو باعائه أو بدلائنه أو بإشارته أو باللائل كلها وسواء صاده الحلال لنفسه أو للمحرم بعد ان لا يكون بأمره عندنا
 وقال الشافعي اذا صاده له لا يجعل له أكله واحتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صيد البر حلال لكم وانتم
 حرم ما لم تصيدوه أو يصاد لكم ولا حجة له فيه لانه لا يصبر صيداه إلا بأمره وبه تقول والله أعلم وأما حكم الصيد
 اذا جرحه المحرم فان جرحه جرحا يخرج عن حد الصيد وهو الممتنع المتوحش بان قطع رجل نطبي أو جناح طائر
 فعليه الجزاء لانه اتلفه حيث اخرج عن حد الصيد فيضمن قيمته وان جرحه جرحا يخرج عن حد الصيد يضمن
 ما نقصته الجراحة لوجود اتلاف ذلك القدر من الصيد فان اتممت الجراحة ويرى الصيد لا يسقط الجزاء لان
 الجزاء يجب باتلاف جزء من الصيد وبالانفعال لا يتبين ان الاتلاف لم يكن بخلاف ما اذا جرح آدميا فاندملت
 جراحته ولم يبق لها أثران لا ضمان عليه لان الضمان هناك انما يجب لأجل الشين وقد ارتفع فان روى صيدا
 جرحه فكفر عنه ثم رآه بعد ذلك فقتله فعليه كفارة أخرى لانه لما كفر الجراحة ارتفع حكمها وجعلت كما لم تكن
 وقتله الآن ابتداء فيجب عليه الضمان لكن ضمان صيد مجروح لان تلك الجراحة قد أخرج ضمانها مرة فلا يجب
 مرة أخرى فان جرحه ولم يكفر ثم رآه بعد ذلك فقتله فعليه الكفارة وليس عليه في الجراحة شيء لانه لما قتله قبل
 أن يكفر عن الجراحة صار كأنه قتله دفعة واحدة وذكر المالكي في مختصره الامتنع من الجراحة الأولى أي
 يلزمه ضمان صيد مجروح لان ذلك التقصان قد وجب عليه ضمانه مرة فلا يجب مرة أخرى ولو جرح صيدا
 فكفر عنه قبل أن يموت ثم مات اجزأه الكفارة التي أداها لانه ان أدى الكفارة قبل وجوبه الكفارة بعد وجود
 سبب الوجوب وانه جائز كالجرح السانخا فكفر عنه ثم مات المجروح انه يجوز لما قلنا كذا هذا وان تنف
 ريش صيدا وقلع سن نطبي فبنت وعاد الى ما كان أو ضرب على عين نطبي فأيضت ثم ارتفع بياضها قال أبو حنيفة
 في سن النطبي انه لا شيء عليه اذا بنت ولم يجعل عنه في غيره شيء وقال أبو يوسف عليه صدقة وجه قوله ان وجوب

الجزء بالجنابة على الاحرام والنبات والورد الى ما كان لا يتبين ان الجنابة لم تكن فلا يسقط الجزء ولا يبي حنيفة
ان وجوب الجزء لمكان التقصان وقد زال فيزول الضمان كالوقوع من طيب لم يتغير (وأما) حكم أخذ الصيد
فالمحرم اذا أخذ الصيد يجب عليه ارساله سواء كان في يده أو في قفص معه أو في بيته لان الصيد استحق الا من
باسراره وقد فوت عليه الا من بالاختصاص عليه اعادته الى حالة الا من وذلك بالارسال فان أرسله محرم من
يده فلا شيء على المرسل لان الصائد مالك الصيد فلم يصح بالارسال متناهما ملكه وانما وجب عليه الارسال
ليعود الى حالة الا من فاذا أرسل فقد فعل ما وجب عليه وان قتله فعلى كل واحد منهما جزاء اما القاتل فلانه محرم
قتل صيد او اما الاخذ فلانه فوت الا من على الصيد بالاخذ وان سبب لوجوب الضمان الا انه يسقط بالارسال
فاذا تعذر الارسال لم يسقط والاخذ ان يرجع عاضن على القاتل عند أصحابنا الثلاثة وقال زفر لا يرجع وجه
قوله ان المحرم لم يملك الصيد بالاخذ فكيف يملك بدله عند الاتلاف (ولنا) ان الملك له وان لم يثبت فقد وجد
سبب الثبوت في حقه وهو الاخذ قال النبي صلى الله عليه وسلم الصيد لمن أخذه الا انه تعذر جعله سيالملك غير
الصيد فيجعل سيالملك بدله فيملك بدله عند الاتلاف ويجعل كان الاصل كان ملكه كمن غضب مسد برأخاء انسان
وقتله في يد الغاصب أو غضبه من يده فضمن المالك الغاصب فان الغاصب أن يرجع بالضمان على الغاصب
والقاتل وكذا هذا في غضب أم الولد وان لم يملك المدبر وأم الولد لما قلنا كذا هذا ولو أصاب الحلال صيداً ثم أحرم
فان كان ممسكاً يابده فعليه ارساله ليعوده الى الا من الذي استحقه بالاحرام فان لم يرسله حتى هلك في يده يضمن
قيمته وان أرسله انسان من يده ضمن له قيمته في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد لا يضمن وجه قوليها
ان الارسال كان واجبا على المحرم حقا لله فاذا أرسله الأجنبي فقد احتسب بالارسال فلا يضمن كالأخذ وهو
محرم فأرسله انسان من يده ولا يبي حنيفة انه أتلف صيداً لملكه فيضمن كالأخذ قبل الاحرام والدليل على ان
الصيد ملكه انه أخذه وهو حلال وأخذ الصيد من الحلال سبب ثبوت الملك لقوله صلى الله عليه وسلم الصيد لمن
أخذه واللام للملك والعارض وهو الاحرام أثره في حرمة التعرض لا في زوال الملك بعد ثبوته واما قولهما ان المرسل
احتسب بالارسال لانه واجب فنقول الواجب هو الارسال على وجه يفوت يده عن الصيد أصلاً ورأساً وعلى
وجه يزول يده الحقيقية عنه ان قال على وجه يفوت يده أصلاً ورأساً ممنوع وان قال على وجه يزول يده الحقيقية
عنه فسلم لكن ذلك يحصل بالارسال في بيته وان أرسله في بيته فلا شيء عليه بخلاف ما اذا اصطاده وهو محرم
فأرسله غيره من يده لان الواجب على الصائد هناك ارسال الصيد على وجه يعود اليه به الا من الذي استحقه
باسراره وفي الامساك في القفص أو في البيت لا يعود الا من بخلاف المسئلة الاولى لان الصيد هناك ما استحق
الا من وقد أخذه وصار ملكه وانما يحرم عليه التعرض في حال الاحرام فيجب ازالة التعرض وذلك يحصل
بزوال يده الحقيقية فلا يحرم عليه الارسال في البيت أو في القفص والدليل على التفرقة بينهما في الفصل الاول
لو أرسله ثم وجد بعد ما حل من احرامه في بداخره ان يسترده منه وفي الفصل الثاني ليس له ان يسترده وان كان
الصيد في قفص معه أو في بيته لا يجب ارساله عندنا وعند الشافعي يجب حتى انه لو لم يرسله فمات لا يضمن عندنا
وعنده يضمن والكلام فيه مبنى على ان من احرم وفي ملكه صيد لا يزول ملكه عنه عندنا وعند زفر والصحيح
قولنا لما بينا انه كان ملكه والعارض وهو حرمة التعرض لا بوجوب زوال الملك ويستوى فيما يوجب الجزاء
الرجل والمرأة والمفرد والقارن غير ان القارن يلزمه جزاء آن عندنا لكونه محرم باحرامين فيصير جناباً عليهما
فيلزمه كفارتان وعند الشافعي لا يلزمه الاجزاء واحداً لكونه محرم باحرام واحد (وأما) الذي يوجب فساد الحج
فالجناح لقوله عز وجل فلا ترفث ولا فسوق عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم انه الجناح وانه مفسد للحج لما
نذكر في بيان ما يفسد الحج وبيان حكمه اذا فسد ان شاء الله تعالى هذا الذي ذكرنا بيان ما يخص المحرم من المحظورات
وهي محظورات الاحرام والله أعلم

﴿فصل﴾ ويتصل به ذبايان ما يعم المحرم والحلال جميعا وهو محظورات الحرم فنذكرها فنقول وبالله التوفيق
 محظورات الحرم نوعان نوع يرجع الى الصيد ونوع يرجع الى النبات اما الذي يرجع الى الصيد فهو انه لا يجعل
 قتل صيد الحرم للمحرم والحلال جميعا الا المؤذيات المستدنة بالاذى غالباً وقد بينا ذلك في صيد الاحرام والاصل
 فيه قوله تعالى اولم يروا اناجعلنا حرما آمناً وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأتم حرم وقوله تعالى
 وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً وهذا يتناول صيد الاحرام والحرم جميعاً لانه يقال أحرم اذا دخل في الاحرام
 وأحرم اذا دخل في الحرم كما يقال انجد اذا دخل نجد وانهم اذا دخل تهامة وأعرق اذا دخل العراق وأحرم اذا دخل
 في الشهر الحرام ومنه قول الشاعر في عثمان رضي الله عنه

قتل ابن عفان الخليفة محرماً هـ ودعا فلم أر مثله مخذولاً

الخليفة محرماً أي في الشهر الحرام واللفظ وان كان مشتركاً لكن المشترك في محل النبي يتم لعدم التنافي الا ان
 الدخول في الشهر الحرام ليس بمراد بالاجماع لان أخذ الصيد في الاشهر الحرم لم يكن محظوراً ثم قد نسخت
 الاشهر الحرم فبقي الدخول في الحرم والاحرام مراداً بالآيتين الا ما خصه بتدليل وقول النبي صلى الله عليه وسلم
 الا ان مكة حرام حرماً الله تعالى يوم خلق السموات والارض لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما
 أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراماً الى يوم القيامة لا يحتل خلالها ولا يعصده شجرها ولا ينفر صيدها
 والاستدلال به من وجوه أحدها قوله مكة حرام والثاني قوله حرماً الله تعالى والثالث قوله ولا تحل لاحد
 بعدي والرابع قوله ثم عادت حراماً الى يوم القيامة والخامس قوله لا يحتل خلالها ولا يعصده شجرها ولا ينفر
 صيدها فان قتل صيد الحرم فعليه الجزاء محرماً كان القاتل أو حلالاً لقوله تعالى ومن قتله منكم متعمداً جزاءه
 مثل ما قتل وجزاؤه ما هو جزاء فان صيد الاحرام وهو ان تعبد عليه قيمته فان بلغت هدياً له ان يشتري بها هدياً
 أو طعاماً الا انه لا يجوز الصوم هكذا ذكر في الاصل وهكذا ذكر القاضي في شرحه مختصراً الطحاوي ان حكمه حكم
 صيد الاحرام الا انه لا يجوز فيه الصوم وذكر القنوري في شرحه مختصراً الكرخي ان الاطعام يجزى في صيد
 الحرم ولا يجزى الصوم عند أصحابنا الثلاثة وعند فرج يجزى وبه أخذ الشافعي وفي الهدى روايتان وجه قول
 زفر الا اعتبار بصيد الاحرام لان كل واحد من الضمانين يجب حقه الله تعالى ثم يجزى الصوم في أحدهما كذا في
 الاثر (ولنا) الفرق بين الصيدين والضمانين وهو ان ضمان صيد الاحرام واجب لمعنى يرجع الى القاعل
 لانه واجب جزاء على جنائته على الاحرام فاما ضمان صيد الحرم فاعماله واجب لمعنى يرجع الى المحل وهو تقويت
 أمن الحرم رعاية لحرمته الحرم فكان بمنزلة ضمان سائر الاموال وضمان سائر الاموال لا يدخل فيه الصوم كذا
 هذا واما الهدى فوجه رواية عدم الجواز ما ذكرنا ان هذا الضمان يشبه ضمان سائر الاموال لان وجوبه لمعنى
 في المحل فلا يجوز فيه الهدى كما لا يجوز في سائر الاموال الا ان تكون قيمته مذبوحاً مثل قيمة الصيد فيجزى عن
 الطعام وجه رواية الجواز ان ضمان صيد الحرم له شبه بأصلين ضمان الاموال وضمان الافعال اما شبهه بضمان
 الاموال فاما ذكرنا واما شبهه بضمان الافعال وهو ضمان الاحرام فلانه يجب حقه الله تعالى فيعمل بالشبهين فنقول
 انه لا يدخل فيه الصوم اعتباراً بالشبه الاموال ويدخل فيه الهدى اعتباراً بالشبه الافعال وهو الاحرام عملاً بالشبهين
 بالتقدير الممكن اذ لا يمكن القول بالعكس ولان الهدى مال فكان بمنزلة الاطعام والصوم ليس بمال ولا فيه معنى المال
 فافتراقه لوقته المحرم صيداً في الحرم فعليه ما على المحرم اذا قتل صيداً في الحل وليس عليه لاجل الحرم شيء وهذا
 استحسنه والقياس ان يلزمه كفارتان لوجود الجنابة على شئتين وهما الاحرام والحرم فاشبهه القارن الا أنهم
 استحسنوا وأوجبوا كفارة الاحرام لا غير لان حرمة الاحرام أقوى من حرمة الحرم فاستتبع الاقوى الاضعف
 وبيان أن حرمة الاحرام أقوى من وجوه أحدها أن حرمة الاحرام تظهر أثرها في الحرم والحل جميعاً حتى حرم
 على المحرم الصيد في الحرم والحل جميعاً وحرمة الاحرام لا يظهر أثرها الا في الحرم حتى يباح للحلال الاصطياد

لصيد الحرم اذا خرج الى الحل والثاني ان الاحرام يحرم الصيد وغيره مما ذكرنا من محظورات الاحرام والحرم
 لا يحرم الا الصيد وما يحتاج اليه الصيد من الخلى والشجر والثالث ان حرمة الاحرام تلازم حرمة الحرم وجودا
 لان المحرم يدخل الحرم لا محالة وحرمة الحرم لا تلازم حرمة الاحرام وجودا فثبت ان حرمة الاحرام اقوى
 فاستتبع الاذى بخلاف القارن لان نعمة كل واحدة من الحرمتين اعنى حرمة الاحرام والحج وحرمة احرام
 العمرة اصل الا ترى انه يحرم احرام العمرة بما يحرمه احرام الحج فكان كل واحدة منهما أصلا بنفسها فلا تستتبع
 احدهما صاحبتها ولو اشترك مثلا لان في قتل صيد في الحرم فعلى كل واحد منهما انصف قيمته فان كانوا اكثر من
 ذلك يقسم الضمان بين عددهم لان ضمان صيد الحرم يجب للمعنى في المحل وهو حرمة الحرم فلا يتعدد بتعدد
 الفاعل كضمان سائر الاموال بخلاف ضمان صيد الاحرام فان اشترك محرم وحلال فعلى المحرم جميع القيمة
 وعلى الحلال النصف لان الواجب على المحرم ضمان الاحرام لما بينا وذلك لا يتجزأ والواجب على الحلال
 ضمان المحل وانه متجزى وسواء كان شريك الحلال بمن يجب عليه الجزاء أو لا يجب كالكافر والصبي انه يجب
 على الحلال بقدر ما يخصه من القيمة لان الواجب بفعله ضمان المحل فيستوى في حقه الشريك الذي يكون من
 أهل وجوب الجزاء ومن لا يكون من أهله فان قتل حلال وقارن صيدا في الحرم فعلى الحلال نصف الجزاء وعلى
 القارن جزآن لان الواجب على الحلال ضمان المحل والواجب على المحرم جزاء الجنابة والقارن جنى على احرامه
 فيلزمه جزآن ولو اشترك حلال ومفرد وقارن في قتل صيد فعلى الحلال ثلث الجزاء وعلى المفرد جزاء كامل وعلى
 القارن جزآن لما قلنا وان صاد حلال صيدا في الحرم فقتله في يده حلال آخر فعلى الذي كان في يده جزاء كامل وعلى
 القاتل جزاء كامل اما القاتل فلا شئ فيه لانه ائلف صيدا في الحرم حقيقة واما الصائد فلان الضمان قد وجب عليه
 باصطياده وهو آخذه لتفويته الامن عليه بالآخذ وانه سبب لوجوب الضمان الا انه يسقط بالارسال وقد تعذر
 الارسال بالقتل فتقرر تفويت الامن نصار كانه مات في يده وهذا بخلاف المقصوب اذا ائلفه انسان في يد الغاصب
 انه لا يجب الا ضمان واحد يطالب المالك ايمه ماشاء لان ضمان الغصب ضمان المحل وليس فيه معنى الجزاء لانه
 يجب حقا للمالك والمحل الواحد لا يقابله الا ضمان واحد وضمان صيد الحرم وان كان ضمان المحل لكن
 فيه معنى الجزاء لانه يجب حقا لله تعالى فجاز ان يجب على القاتل والآخذ وللآخذ ان يرجع على القاتل بالضمان
 اما على أصل أبي حنيفة فلا يشك لانه يرجع عليه في صيد الاحرام عنده فكذا في صيد الحرم وبالجمبع ان القاتل
 فوت على الآخذ ضمانا كان يتقدر على اسقاطه بالارسال واما على أصلهما فيحتاج الى الفرق بين صيد الحرم
 والاحرام لانهما قالوا في صيد الاحرام انه لا يرجع ووجه الفرق ان الواجب في صيد الحرم ضمان يجب للمعنى يرجع
 الى المحل وضمان المحل يحتمل الرجوع كافي الغصب والواجب في صيد الاحرام جزاء فعليه لا بد للمحل الا ترى
 انه لا يملك الصيد بالضمان واذا كان جزاء فعليه لا يرجع به على غيره ولو بدل حلال حلالا على صيد الحرم أو بدل
 محرما فلا شئ على الدال في قول أصحابنا التسلطة وقد أساء وأتم وقال زفر على الدال الجزاء وروى عن أبي يوسف
 مثل قول زفر وعلى هذا الاختلاف الامر والمشروع وجه قول زفر اعتبار الحرم بالاحرام وهو اعتبار صحيح لان
 كل واحد منهما سبب لحرمة الاصطياد ثم الدلالة في الاحرام توجب الجزاء كذا في الحرم ولنا الفرق بينهما وهو
 ان ضمان صيد الحرم يجرى مجرى ضمان الاموال لانه يجب للمعنى يرجع الى المحل وهو حرمة الحرم للمعنى يرجع
 الى القاتل والاموال لا تضمن بالدلالة من غير عقد وانما صار مسيا بما تكون الدلالة والاشارة والامر حراما لانه
 من باب المعاونة على الاثم والعدوان وقد قال الله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان ولو ادخل صيدا من الحل
 الى الحرم وجب ارساله وان ذبحه فعليه الجزاء ولا يجوز بيعه وقال النافعي يجوز بيعه ووجه قوله ان الصيد كان
 ملكه في الحل وادخله في الحرم لا يوجب زوال ملكه فكان ملكه قائما فكان محلا للبيع ولنا انه لما حصل الصيد
 في الحرم وجب ترك التعرض له رعاية لحرمة الحرم كالأحرام والصيد في يده وذكر محمد في الاصل وقال لا خير فيما

يترخص به أهل مكة من الجبل واليعاقب ولا يدخل شئ منه في الحرم حيا لما ذكرنا أن الصيد إذا حصل في الحرم
 ويجب انظار حرمة الحرم بترك التعرض له بالارسال فان قيل ان أهل مكة يبيعون الجبل واليعاقب وهي كل
 ذكروا شئ من الفيج من غير تكبير ولو كان حراما لظهر التكبير عليهم فالجواب ان ترك التكبير عليهم ليس لكونه
 حلالا بل لكونه محل الاجتهاد فان المسئلة مختلفة بين عثمان وعلى رضي الله عنهما والانسكار لا يلزم في محل
 الاجتهاد اذا كان الاختلاف في الفروع وأما وجوب الجزاء بذبحه فلانه ذبح صيد استحق الارسال وأما فساد
 البيع فلان ارساله واجب والبيع ترك الارسال ولو باعه يجب عليه فسخ البيع واسترداد المبيع لانه يبيع فاسد
 والبيع الفاسد مستحق الفسخ حقا للتمرع فان كان لا يقدر على فسخ البيع واسترداد المبيع فعليه الجزاء لانه وجب
 عليه ارساله فاذا باعه وتعدر عليه فسخ البيع واسترداد المبيع فكأنه أتلفه فيجب عليه الضمان وكذلك ان أدخل
 صقرا أو بازيا فعليه ارساله لما ذكرنا في سائر الصيود فان أرسله جعل بقتل حمام الحرم لم يكن عليه في ذلك شئ
 لان الواجب عليه الارسال وقد أرسل فلا يلزمه شئ بعد ذلك كالأرسلة في الحل ثم دخل الحرم فجعل يقتل صيد
 الحرم ولو أرسل كلبا في الحل على صيد في الحل فابعه الكلب فأخذه في الحرم فقتله فلا شئ على المرسل ولا يؤكل
 الصيد أما عدم وجوب الجزاء فلان العبرة في وجوب الضمان بحالة الارسال اذا ارساله هو السبب الموجب
 للضمان والارسال وقع بما لا يوجد في الحل فلا يتعلق به الضمان وأما حرمة أكل الصيد فلان فعل
 الكلب ذبح للصيد وانه حصل في الحرم فلا يجعل أكله كالأذبحه آدمى اذ فعل الكلب لا يكون أعلى من فعل
 الآدمي ولورى صيد في الحل فنقر الصيد فوق السهم به في الحرم فعليه الجزاء قال محمد في الاصل وهو قول أبي
 حنيفة رحمه الله فيما أعلم وكان القياس فيه أن لا يجب عليه الجزاء كما لا يجب عليه في ارسال الكلب لان كل
 واحد منهما ما أذون فيه لحصوله في الحل والاختذوا لاصابة كل واحد منهما يضاف الى المرسل والراي وخاصة على
 أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى فانه يعتبر حال الرمي في المسائل حتى قال فيمن رمى الى مسلم فارتد المرى اليه ثم أصابه
 السهم مثلا أنه يجب عليه الدية اعتبارا بحالة الرمي الا أنهم استحسنوا وقالوا جيبوا الجزاء في الرمي ولم يوجبوا
 في الارسال لان الرمي هو المؤثر في الاصابة بمجرد العادة اذا انفصل بين الرمي والاصابة فعل اختياري يقطع نسبة
 الاثر اليه شرعا بقيت الاصابة مضافة اليه شرعا في الاحكام فصارك كانه ابتدأ الرمي بعد ما حصل الصيد في
 الحرم وهما قد انفصل بين الارسال والاختذ فعل مختار وهو الكلب فتم اضافة الاخذ الى المرسل وصار كالأ
 ارسل بازيا في الحرم فأخذ حمام الحرم وقتله أنه لا يضمن لما قلنا كذا هذا ولو أرسل كلبا على ذئب في الحرم أو نصب
 له شمر كفاصاب الكلب صيدا أو وقع في الشمر كصيد فلا جزاء عليه لان الارسال على الذئب ونصب الشبكة له مباح
 لان قتل الذئب مباح في الحل والحرم للمحرّم والحلال جميعا لكونه من المؤذيان المبتدئة بالاذى عادة فلم يكن
 متعديا في التسبب فيضمن ولو نصب شبكة أو حفر حفرة في الحرم للصيد فاصاب صيدا فعليه جزاء لانه غير
 مأذون في نصب الشبكة والحفر اصيد الحرم فكان متعديا في التسبب فيضمن ولو نصب خيمة فتعقل به صيدا أو
 حفر لئلا يقع فيه صيد الحرم لا ضمان عليه لانه غير متعد في التسبب وقالوا فيمن أخرج طيية من الحرم فادى
 جزاءه ثم ولدت ثم ماتت ومات أولادها لا شئ عليه لانه متى أدى جزاءها ملكها فحدثت الاولاد على ملكه
 وروى ابن سحاعة عن محمد بن رجل أخرج صيدا من الحرم الى الحل ان ذبحه والاتقاع بلحمه ليس بحرام سواء
 كان أدى جزاءه أو لم يرد غير اني أكره هذا الصنيع وأحب الى ان يتزعمه أكله أما حل الذبح فلانه صيد حل في
 الحل فلا يكون ذبحه حراما وأما كراهة هذا الصنيع فلان الاتقاع به يؤدي الى استئصال صيد الحرم لان كل من
 احتاج الى شئ من ذلك أخذه وأخرجه من الحرم وذبحه واتقاع بلحمه وأدى قيمته فان اتقاع به فلا شئ عليه لان
 الضمان سبب لملك المضمون على أصلنا فاذا ضمن قيمته فقد ملكه فلا يضمن بالاتقاع به وان باعه واستعان

بقته في جزائه كان له ذلك لان الكراهة في حق الاكل خاصة وكذا اذا قطع شجر الحرم حتى ضمن قيمته يكره له
الانتفاع به لان الانتفاع به يؤدي الى استئصال شجر الحرم على ما بينا في الصيد ولو اشتراه انسان من القاطع لا يكره
له الانتفاع به لانه تناوله بعد انقطاع النماء عنه والله الموفق

فصل وأما الذي يرجع الى النبات فكل ما ينبت بنفسه مما لا ينبت به الناس عادة وهو رطب وجملته الكلام
فيه أن نبات الحرم لا يتخلو ما ان يكون مما لا ينبت به الناس عادة واما ان يكون مما ينبت به الناس عادة فان كان مما
لا ينبت به الناس عادة اذا نبت بنفسه وهو رطب فهو محظور القطع والقلع على المحرم والحلال جميعا نحو الحشيش
الرطب والشجر الرطب الاما فيه ضرورة وهو الاذخر فان قلعه انسان أو قطعه فعليه قيمته لله تعالى سواء كان
محرمًا أو حلالا بعد ان كان مغناطيا بالسرايع والاصل فيه قوله تعالى أولم يروا انا جعلنا حرما آمنا أخبر الله تعالى
أنه جعل الحرم آمنا مطلقا فيجب العمل باطلاقة الاما قيد بدليل وقول النبي صلى الله عليه وسلم الا ان
مكة حرام حرما الله تعالى الى قوله لا يجزئ خيلا ولا يعضد شجرها مني عن اختلاء كل خي وعضد كل
شجر فيجرى على عمومه الاما خص بدليل وهو الاذخر فانه روي أن النبي صلى الله عليه وسلم لما ساق الحديث
الى قوله لا يجزئ خيلا ولا يعضد شجرها فقال العباس رضي الله عنه الا الاذخر يا رسول الله فانه متاع لاهل مكة
لحبيهم وميتهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم الا الاذخر والمعنى فيه ما أشار اليه العباس رضي الله عنه وهو حاجة
أهل مكة الى ذلك في حياتهم وميتهم فان قيل ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن اختلاء كل مكة عامًا فكيف
استثنى الاذخر باستثناء العباس وكان صلى الله عليه وسلم لا ينطق عن الهوى وقد قيل في الجواب عنه من وجهين
أحدهما بطل أن النبي صلى الله عليه وسلم كان في قلبه هذا الاستثناء الا أن العباس رضي الله عنه سبقه به
فأظهر النبي صلى الله عليه وسلم بلسانه ما كان في قلبه والثاني يحتمل ان الله تعالى أمره أن يجزئ بصرى كل مكة
الاما يستثنى العباس وذلك غير ممنوع ويحتمل وجهًا ثالثًا وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم عم القضية بصرى كل
خلى فسأله العباس الرخصة في الاذخر لحاجة أهل مكة تر فيها بهم خاء جبريل عليه السلام بالرخصة في الاذخر فقال
النبي صلى الله عليه وسلم الا الاذخر فان قيل من شرط صحة الاستثناء والتعاقب بالكلام الاول أن يكون منصلا به
ذكر وهذا منفصل لانه ذكر بعد انقطاع الكلام الاول وبعد سؤال العباس رضي الله عنه الاستثناء بقوله الا
الاذخر والاستثناء المنفصل لا يصح ولا يلحق المستثنى منه فالجواب ان هذا ليس باستثناء حقيقة وان كانت صيغته
صيغة الاستثناء بل هو امتصاص والخصيص المترسخ عن العام جائز عند مشايخنا وهو النسخ والنسخ قبل
التمكن من الفعل بعد التمكن من الاعتقاد جائز عندنا والله الموفق وانما يستوى فيه المحرم والحلال لانه لا فصل
في النصوص المقضية للامن ولان حرمة التعرض لاجل الحرم فيستوى فيه المحرم والحلال واذا وجب عليه قيمته
فسيبها سبيل جزاء صيد الحرم انه ان شاء اشترى بها طعاما يتصدق به على الفقراء على كل فقير نصف صاع من بر
وان شاء اشترى بها هديا ان بلغت قيمته هديا على رواية الاصل والطحاوي في ذبح في الحرم ولا يجوز فيه الصوم
عندنا خلافا لفرع على ما مر في صيد الحرم واذا أدى قيمته يكره له الانتفاع بالقلوع والمقطوع لانه وصل اليه بسبب
خبث ولان الانتفاع به يؤدي الى استئصال نبات الحرم لانه اذا احتاج الى شئ من ذلك يقطع ويؤدى قيمته
على ما ذكرنا في الصيد فان باعه بجوز ويتصدق بثمنه لانه ممن مبيع حصل بسبب خبث ولا بأس بقلع الشجر
البايس والانتفاع به وكذا الحشيش الباس لانه قدمان وخرج عن حد التهو ولا يجوز رعى حشيش الحرم في قول
أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لا بأس بالرعى وجه قوله ان الهدى يتحمل الى الحرم ولا يمكن حقه ظاهرا من الرعى
فكان فيه ضرورة ولهما انه لما منع من التعرض لحشيش الحرم استوى فيه التعرض بنفسه وبارسال الابهة عليه
لان فعل الابهة مضاف اليه كافي الصيد فانه لما حرم عليه التعرض لاصيد استوى فيه اصطاده بنفسه وبارسال
الكلب كذا هذا وان كان مما ينبت به الناس عادة من الزروع والاشجار التي ينبتونها فلا بأس بقطعها وقلعه لاجماع

الامة على ذلك فان الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا يزعمون في الحرم ويحصدونه من
 غير تكبير من أحد وكذا ما لا ينبت الناس عادة اذا أنبت احد مثل شجر أم غيلان وشجر الأراك ونحوهما فلا
 بأس بقطعه واذا قطعه فلا ضمان عليه لا جعل الحرم لانه ملكه بالانبات فلم يكن من شجر الحرم فصار كالذي ينبت
 الناس عادة شجرة أصلها في الحرم وأغصانها في الحل فهي من شجر الحرم وان كان أصلها في الحل وأغصانها في
 الحرم فهي من شجر الحل ينظر في ذلك الى الأصل لا الى الأغصان لان الأغصان تابعة للأصل فيعتبر فيه موضع
 الأصل لا التابع وان كان بعض أصلها في الحرم والبعض في الحل فهي من شجر الحرم لانه اجتمع فيه المحظر
 والباحة فيرجح المحظر احتياطاً وهذا بخلاف الصيد فان المعتبر فيه موضع قوائم الطير اذا كان مستقراً به فان
 كان الطير على غصن هو في الحرم لا يجوز له أن يرميه وان كان أصل الشجر في الحل وان كان على غصن هو في
 الحل فلا بأس له أن يرميه وان كان أصل الشجر في الحرم ينظر الى مكان قوائم الصيد لا الى أصل الشجر لان قوام
 الصيد بقوائمه حتى لو رمى صيداً قوائمه في الحرم ورأسه في الحل فهو من صيد الحرم لا يجوز للحلال أن يقتله
 ولو رمى صيداً قوائمه في الحل ورأسه في الحرم فهو من صيد الحل ولا بأس بالحلال أن يقتله وكذا اذا كان بعض قوائمه
 في الحرم وبعضها في الحل فهو صيد الحرم ترجيحاً بجانب الحرم احتياطاً هذا اذا كان قائماً ما اذا نام فجعل قوائمه
 في الحل ورأسه في الحرم فهو من صيد الحرم لان القوائم انما تعتبر اذا كان مستقراً بها وهو غير مستقر بقوائمه بل
 هو كالمتنق على الأرض واذا بطل اعتبار القوائم فاجتمع فيه المحظر والمبج فيتخرج جانب المحظر احتياطاً ولا بأس
 بأخذ كفاة الحرم لان الكفاة ليست من جنس النبات بل هي من ودائع الأرض وقال أبو حنيفة لا بأس بانخراج حجارة
 الحرم ونزاهة الى الحل لان الناس يخرجون القدر من مكة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا من
 غير تكبير ولا نهيجوز استهلاكه باستعماله في الحرم فيجوز اخراجه الى الحل وعن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما
 كراهة ذلك بقوله عز وجل أولم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً جعل الله تعالى نفس الحرم آمناً ولان الحرم لما أفاد الا من
 لغيره فلان يفيد نفسه أولى ثم انما يجب على المهرم اجتناب محظورات الاحرام والحرم وثبت أحكامها اذا فعل اذا
 كان مخاطباً بالشرايع فاما اذا لم يكن مخاطباً كالصبي العاقل لا يجب ولا يثبت حتى لو فعل شيئاً من محظورات الاحرام
 والحرم فلا نهي عليه ولا على وليه لان الحرم بسبب الاحرام والحرم يثبت حتم الله تعالى والصبي غير مؤاخذ بمحقوق
 الله تعالى ولكن ينهى الولي أن يجنبه ما يجنبه المحرم تاديباً وتوقفاً كما بأمره بالصلاة وأما العبد اذا أحرم باذن مولاه
 فانه يجب عليه الاجتناب لانه من أهل الخطاب فان فعل شيئاً من المحظورات فان كان مما يجوز فيه الصوم يصوم
 وان كان مما لا يجوز فيه الا الفدية أو الاطعام لا يجب عليه ذلك في الحال وانما يجب بعد العتق ولو فعل في حال الرق
 لا يجوز لانه لا ملك له وكذا لو فعل عنه مولاه أو غيره لانه ليس من أهل الملك فلا يملك وان ملك واذا فرغنا من
 فصول الاحرام وما يتصل به فلنرجع الى ما كنا فيه وهو بيان شرائط الاركان وقد ذكرنا جملة منها فمنها الاسلام
 ومنها العقل ومنها النية ومنها الاحرام وقد ذكرناه بجميع فصوله وعلائقه وما اتصل به ومنها الوقت فلا يجوز
 الوقوف بعرفة قبل يوم عرفة ولا طواف الزيارة قبل يوم النحر ولا أداء شيء من أفعال الحج قبل وقته لان الحج
 عبادة مؤقته قال الله تعالى الحج أشهر معلومات والعبادات المؤقته لا يجوز أداءها قبل أوقاتها كالصلاة والصوم
 وكذا اذا قامت الوقوف بعرفة عن وقته الذي ذكرناه فيما تقدم لا يجوز الوقوف في يوم آخر ويفوت الحج في تلك
 السنة الا ضرورة الاستباه استسناناً بان اشتبه عليهم هلال ذي الحجة فوقفوا ثم تبين انهم وقفوا يوم النحر على
 ما ذكرناه فيما تقدم وأما طواف الزيارة اذا قامت عن أيام النحر فانه يجوز في غيرها لکن يلزمه الدم في قول أبي حنيفة
 بالتأخير على ما مر وأشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة كذا روى عن جماعة من الصحابة ترضى
 الله عنهم منهم عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم وكذا روى عن جماعة من
 التابعين مثل الشعبي ومجاهد وإبراهيم وبنو أبي ذؤيب أيضاً على معرفة أشهر الحج الاحرام بالحج قبل أشهر الحج وقد ذكرنا

غيره عنه لان المال من شرائط الوجوب فاذا لم يكن له مال لا يجب عليه أصلاً فلا يتوب عنه غيره في أداء الواجب
 ولا واجب ومنها العجز المستدام من وقت الاحتياج الى وقت الموت فان زال قبل الموت لم يجز حج غيره عنه لان
 جواز حج الغير عن الغير ثبت بخلاف القياس لضرورة العجز الذي لا يرجي زواله فيتقيد الجواز به وعلى هذا يخرج
 المريض أو المجهوس إذا أحج عنه ان جوازه موقوف ان مات وهو مريض أو مجبوس جاز وان زال المريض أو
 المجس قبل الموت لم يجز والاحتياج من الزمن والاعشى على أصل أبي حنيفة جائز لان الزمانة والاعشى لا يرجي
 زوالهما عادة فوجد الشرط وهو العجز المستدام الى وقت الموت ومنها الأمر بالحج فلا يجوز حج الغير عنه بغير
 أمره لان جوازه بطريق النيابة عنه والنيابة لا تثبت الا بالأمر الا الوارث بجحج عن مورثه بغير أمره فإنه يجوز
 ان شاء الله تعالى بالنص ولوجود الأمر هناك دلالة على ما نذكر ان شاء الله تعالى ومنها نيابة المحجوج عنه عند
 الاحرام لان النائب بجحج عنه لاعتقاده فلا بد من نيته والافضل أن يقول بلسانه ليبدل عن فلان كما اذا حج عن
 نفسه ومنها أن يكون حج المأمور بحال المحجوج عنه فان تطوع الحاج عنه بحال نفسه لم يجز عنه حتى بجحج بحاله
 وكذا اذا كان أوصى أن يحج عنه بحاله ومات فتطوع عنه وارثه بحال نفسه لان الفرض تعلق بحاله فإذا لم يحج بحاله
 لم يسقط عنه الفرض ولان مذهب محمد بن نافع الحج يقع للحاج وانما للمحجوج عنه ثواب النفقة فإذا لم
 يتفق من ماله فلا شيء له رأساً ومنها الحج راكبا حتى لو أمره بالحج فحج ماشيا يضمن النفقة ويحج عنه راكبا لان
 المفروض عليه هو الحج راكبا فينصرف مطلق الأمر بالحج اليه فإذا حج ماشيا فقد خالف فيضمن وسواء كان
 الحاج قد حج عن نفسه أو كان ضرورة أنه يجوز في الجمالين جميعا الا ان الافضل أن يكون قد حج عن نفسه وقال
 الشافعي لا يجوز حج الصرورة عن غيره ويقع حجه عن نفسه ويضمن النفقة واحتج بما روى ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم سمع رجلا يلبى عن شربة فقال له صلى الله عليه وسلم ومن شربة فقال أخى أو صديقى فقال
 صلى الله عليه وسلم أحجبت عن نفسك فقال لا فقال صلى الله عليه وسلم حج عن نفسك ثم عن شربة فلا استدلال به
 من وجهين أحدهما انه سأله عن حجه عن نفسه ولو لان الحكم يختلف لم يكن لسؤاله معنى والثاني انه أمره بالحج
 عن نفسه أولا ثم عن شربة فدل انه لا يجوز الحج عن غيره قبل أن يحج عن نفسه ولان حجه عن نفسه فرض
 عليه وحجه عن غيره ليس بفرض فلا يجوز ترك الفرض بحال من غيره ولنا حديث الخثعمية ان النبي صلى الله
 عليه وسلم قال لها حجى عن أبيك ولم يستفسر انها كانت حجبت عن نفسها أو كانت ضرورة ولو كان الحكم
 يختلف لاستفسر ولان الأداء عن نفسه لم يجز في وقت معين فالوقت كما يصلح لحجه عن نفسه يصلح لحجه عن
 غيره فإذا عينه لحجه عن غيره وقع عنه ولهذا قال أصحابنا ان الصرورة اذا حج بنية النفل انه يقع عن النفل لان
 الوقت لم يتعين للفرض بل يقبل الفرض والنفل فاذا عينه للنفل تعين له الا ان عند اطلاق النية يقع عن الفرض
 لوجود نية الفرض بدلالة حاله اذا الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه الفرض فانصرف المطلق الى المقيد بدلالة حاله
 لكن الدلالة انما تعتبر عند عدم النص بخلافها فاذا نوى التطوع فقد وجد النص بخلافها فلا تعتبر الدلالة الا ان
 الافضل ان يكون قد حج عن نفسه لانه بالحج عن غيره بصيرتار كما اسقط الفرض عن نفسه فيمكن في هذا
 الاحتياج ضرب كراهة ولانه اذا كان حج مرة كان أعرف بالمناسك وكذا هو أبعد عن محل الخلاف فكان أفضل
 والحديث محمول على الافضية توفيقا بين الدلائل وسواء كان رجلا أو امرأة الا انه بكره ما احتج المرأة لكنه يجوز
 أما الجواز فلحديث الخثعمية وأما الكراهة فلانه يدخل في حجه ضرب تنصان لان المرأة لا تستوفى سنن الحج
 فانها لا ترمل في الطواف وفي السعي بين الصفا والمروة ولا تملق وسواء كان حراً أو عبداً باذن المولى لكنه بكره
 حجج العبد أما الجواز فلانه يعمل بالنيابة وما تجوز فيه النيابة يستوى فيه الحر والعبد كالزكاة ونحوها وأما
 الكراهة فلانه ليس من أهل أداء الفرض عن نفسه فيكره أداءه عن غيره والله الموفق وأما بيان ما يصبر به المأمور
 بالحج مخالفاً لبيان حكمه اذا خالف فنقول اذا أمر بحجة مفردة أو بعمره مفردة فقرن فهو مخالفاً ضامناً في قول

أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد بن زياد ذلك عن الأئمة نستحسن ونُدع القياس فيه ولا يضمن فيه دم القرآن على
 الحاج وجهه قولهما انه فعل المأمور به وزاد خيرا فكان ما ذوقنا في الزيادة دلالة فلم يكن مخالفا كما قال لرجل اشترى
 لي هذا العبد بالف درهم فاشتراه بخمسمائة أو قال بع هذا العبد بالف درهم فباعه بألف وخمسمائة يجوز وينفذ
 على الأئمة لما قلنا كذا هذا وعليه دم القرآن لان الحاج اذا قرن باذن المهجوج عنه كان الدم على الحاج لما
 نذكر ولا يبي حنيفة انه لم يأت بالمأمور به لانه امر بسفر بصرفه الى الحج لا غير ولم يأت به فقد خالف أمر الأئمة
 فضمن ولو أمره أن يحج عنه فاعتمر ضمن لانه خالف ولو اعتمر ثم حج من مكة يضمن النفقة في قولهم جميعا
 لامره له بالحج بسفر وقد أتى بالحج من غير سفر لانه صرف سفره الاول الى العمرة فكان مخالفا فيضمن النفقة ولو
 أمره بالحج عنه فجمع بين احرام الحج والعمرة فاحرم بالحج عنه وأحرم بالعمرة عن نفسه حج عنه واعقر عن
 نفسه صار مخالفا في ظاهر الرواية عن أبي حنيفة وعن أبي يوسف انه يقسم النفقة على الحج والعمرة ويطرح عن
 الحج ما أصاب العمرة ويجوز ما أصاب الحج وجهه رواية أبي يوسف ان المأمور بفعل ما أمر به وهو الحج عن الأئمة
 وزاده احسانا حيث أسقط عنه بعض النفقة وجهه ظاهر الرواية انه امره بصرف كل السفر الى الحج ولم يأت به لانه
 أدى بالسفر حجبا عن الأئمة وعمرة عن نفسه فكان مخالفا وبتبين انه فعل ما أمر به وقوله انه أحسن اليه حيث
 أسقط عنه بعض النفقة غير شديد لان غرض الأئمة في الحج عن الغير هو نواب النفقة فأسقطه لا يكون احسانا بل
 يكون اساءة ولو أمره أن يعتمر فاحرم بالعمرة واعتمر ثم أحرم بالحج بعد ذلك وحج عن نفسه لم يكن مخالفا لانه فعل
 ما أمر به وهو أداء العمرة بالسفر وانما فعل بعد ذلك الحج فاشتغاله به كاشتغاله بعمل آخر من التجارة وغيرها الا ان
 النفقة مقدار مقامه للحج من ماله لانه عمل لنفسه وروى ابن سباعة عن محمد بن حماد انه في الرقيات اذا حج عن
 الميت وطاف لحجه وسعى ثم أضاف اليه عمرة عن نفسه لم يكن مخالفا لان هذه العمرة واجبة الرضا لو وقعها على
 مخالفة السنة على ما ذكرنا في فصل القرآن فكان وجودها والعدم عتلة واحدة ولو كان جمع بينهما ثم أحرمهما
 ثم لم يطف حتى وقض بعرفة ورفض العمرة لم ينفعه ذلك وهو مع ذلك مخالفا لانه لما أحرمهما جميعا فقد صار مخالفا
 في ظاهر الرواية على ما ذكرنا فوقع الحجبة عن نفسه فلا يحتمل التغيير بعد ذلك برفض العمرة ولو أمره رجل أن
 يحج عنه حجبة وأمره رجل آخر أن يحج عنه فاحرم بحجبة فهذا لا يجوز عن أحد وجهين اما ان أحرم بحجبة عنهما
 جميعا واما ان أحرم بحجبة عن أحدهما فان أحرم بحجبة عنهما جميعا فهو مخالفا ويقع الحج عنه ويضمن النفقة
 له مان كان اتفق من ماله لان كل واحد منهما أمر به يحج تام ولم يفعل فصار مخالفا لانه ما قل بقع حجبه عنهما
 فيضمن لهما لان كل واحد منهما لم يرض باتفاق ماله فيضمن وانما وقع الحج عن الحاج لان الاصل أن يقع كل فعل
 عن فاعله وانما يقع لغيره بجعله فاذا خالف لم يصرف لغيره فبقي فعله له ولو أراد أن يجعله لاحدهما لم يكن ذلك بخلاف
 الابن اذا أحرم بحجبة عن أبيه انه يجوز ان يجعله عن أحدهما لان الابن غير مأمور بالحج عن الابن فلا
 تصح مخالفة الأئمة وانما جعل نواب الحج الواقع عن نفسه في الحقيقة لا يوجب عزمه أن يجعل نواب حج
 لهما ثم تقضى عزمه وجعله لاحدهما وهما بخلافه لان الحاج متصرف بحكم الأئمة وقد خالف أمرهما فلا يقع
 حجبه لهما ولا لاحدهما وان أحرم بحجبة عن أحدهما فان أحرم لاحدهما عيننا وقع الحج عن الذي عينه ويضمن
 النفقة للأئمة وهذا ظاهر وان أحرم بحجبة عن أحدهما غير عين فله أن يجعلها عن أحدهما أي ما شاء ما لم يتصل
 بها الاداء في قول أبي حنيفة ومحمد بن سنان والقياس ان لا يجوز له ذلك ويقع الحج عن نفسه ويضمن النفقة
 لهما وجه القياس انه خالف الامر لانه أمر بالحج لمعين وقد حج لبهم والمبهم غير المعين فصار مخالفا ويضمن النفقة
 ويقع الحج عن نفسه لما ذكرنا بخلاف ما اذا أحرم الابن بالحج عن أحد أبويه انه يصح وان لم يكن معينا لما ذكرنا ان
 الابن في حجبه لا يوجب له ليس متصرفا بحكم الأئمة حتى يصير مخالفا للأئمة بل هو يحج عن نفسه ثم يجعل نواب
 حجبه لاحدهما وذلك جائز وهما بخلافه وجه الاستحسان انه قد صح من أصل استحساننا ان الاحرام ليس

من الاداء بل هو شرط جواز اداء افعال الحج فيقتضى تصور الاداء والاداء متصور بواسطة التعيين فاذا جعله
 عن احدهما قبل أن يتصل به شيء من افعال الحج تعين له فيقع عنه فان لم يجعلها عن احدهما حتى طاف
 شوطا ثم اراد أن يجعلها عن احدهما لم تجز عن واحد منهما لانه اذا اتصل به الاداء تعذر تعيين القدر المؤدى لان
 المؤدى قد مضى وانقضى فلا يتصور تعيينه فيقع عن نفسه وصار احرامه واقعاله لا اتصال الاداء به وان امره
 احدهما بحجة وامره الاخر بعمرة فان اذنا له بالجمع وهو القران فجمع جاز لانه امر بسفر ينصرف بعضه الى
 الحج وبعضه الى العمرة وقد فعل ذلك فلم يصرف مخالفا وان لم ياذن له بالجمع فجمع ذر الكرخي انه يجوز ذر الكرخي
 في شرحه مختصر الكرخي انه لا يجوز على قول أبي حنيفة لانه مخالف لانه امر بسفر ينصرف كله الى الحج وقد
 صرفه الى الحج والعمرة فصار مخالفا وانما يصح هذا على ما روي عن أبي يوسف ان من حج عن غيره واعتقر عن
 نفسه جاز ولو امره أن يحج عنه فحج عنه ماشيا يضمن لانه مخالف لان الامر بالحج ينصرف الى الحج المتعارف
 في الشرع وهو الحج راكبا لان الله تعالى أمر بذلك فعند الاطلاق ينصرف اليه فاذا حج ماشيا فقد خالف فيضمن
 لما قلنا ولان الذي يحصل الاثر من الامر بالحج هو ثواب النفقة والنفقة في الركوب أكثر فكان الثواب فيه
 أوفر ولهذا قال محمد بن حجاج على حمار كرهت له ذلك والجمل أفضل لان النفقة في ركوب الجمل أكثر فكان حصول
 المقصود فيه أكمل فكان أولى واذا فعل المأمور بالحج ما يوجب الدم وغيره فهو عليه ولو قرن عن الامر
 بأمره قدم القران عليه والحاصل ان جميع الدماء المتعلقة بالاحرام في مال الحاج الا دم الاحصار خاصة فانه في
 مال المحجوج عنه كذا ذر الكرخي في شرحه مختصر الكرخي دم الاحصار ولهدى كالاختلاف وكذا ذر
 القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ولم يذكر اختلاف ذر كرفي بعض نسخ الجامع الصغير انه على الحاج عند أبي
 يوسف اماما يجب بالجناية فلانه هو الذي جنى فكان عليه الجزاء ولانه امر بحج حاله عن الجناية فاذا جنى فقد خالف
 فليده ضمان الخلف وامام القران فلانه دم نسك لانه يجب شكره وسائر افعال النسك على الحاج فكذا هذا
 النسك وامام الاحصار فلان المحجوج عنه هو الذي أدخله في هذه العهدة فكان من جنس النفقة والمؤنة وذلك
 عليه كذا هذا فان جامع الحاج عن غيره قبل الوقوف بعرفة فسد حجه ويضمن فيه والنفقة في ماله ويضمن ما أنفق
 من مال المحجوج عنه قبل ذلك وعليه القضاء من مال نفسه اما فاد الحج فلان الجامع قبل الوقوف بعرفة مفسد
 للحج لما نذر ان شاء الله تعالى في موضعه والحجة الفاسدة يجب المضى فيها ويضمن ما أنفق من مال المحجوج
 عنه قبل ذلك وعليه القضاء من مال نفسه ويضمن ما أنفق من مال الامر قبل ذلك لانه مخالف لانه امره بحجة
 صحيحة وهي الخالية عن الجامع ولم يفعل ذلك فصار مخالفا فيضمن ما أنفق وما بقي ينفق فيه من ماله لان الحج وقع له
 ويقضى لان من أفسد حجه يلزمه قضاؤه فان فاته الحج يصنع ما يصنع فانت الحج بعد شروعه فيه وسند كره
 في موضعه ان شاء الله ولا يضمن النفقة لانه فاته بغير صنعه فلم يوجد منه الخلف فلا يجب الضمان وعليه عن نفسه
 الحج من قابل لان الحجية قد وجبت عليه بالشرع فاذا فاتت لزمه قضاؤها وهذا على قول محمد ظاهر لان الحج
 عنده يقع عن الحاج وقالوا فبمن حج عن غيره فرض في الطريق لم يجز له أن يدفع النفقة الى من يحج عن الميت الا
 أن يكون اذن له في ذلك لانه أمور بالحج لا بالأحجاج كان لم يبلغ المال المدفوع اليه النفقة فأنفق من مال نفسه
 ومال الامر بنظر فان باع مال الامر الكراء وعامة النفقة فالحج عن الميت لا يكون مخالفا والافهوضامن
 ويكون الحج عن نفسه ويرد المال والاصل فيه أن يعتبر الاكثر ويجعل الاقل تبعه الاكثر وقليل الانفاق من مال
 نفسه مما لا يمكن التعرض عنه من شربة ماء أو قليل زاد فلوا اعتبر القليل مانعا من وقوع الحج عن الامر يؤدي الى
 سد باب الاحجاج فلا يثبت بوجوه كثيرة ولو أحج رجلا يؤدي الحج ويقسمه بما جاز لان فرض الحج صار مؤديا
 بالفراغ عن افعاله والافضل أن يحج ثم يعود اليه لان الحاصل للامر نواب النفقة فلهما كانت النفقة أكثر كان
 الثواب أكثر وأوفر واذا فرغ المأمور بالحج من الحج ونوى الاقامة خمسة عشر يوما فصاعدا أنفق من مال نفسه

لان نية الاقامة قد صحت فصارت اركان السفر فلم يكن مأذونا بالانفاق من مال الآمر ولو انفق ضمن لانه انفق مال غيره بغير اذنه فان أقامها أياما من غير نية الاقامة فقد قال أصحابنا انه ان أقام اقامة معتادة فالتفقه في مال المحجوج عنه وان زاد على المعتاد فالتفقه من ماله حتى قالوا اذا أقام بعد الفراغ من الحج ثلاثة أيام بنفق من مال الآمر وان زاد بنفق من ماله نفسه وقالوا في السفر انى اذا جاء حاجا عن غيره فدخل بغداد فاقامها اقامة معتادة مقسما ما يقبم الناس بها عاده فالتفقه في مال المحجوج عنه وان أقام أكثر من ذلك فالتفقه في ماله وهذا كان في زمانهم لانه كان زمان آمن يقطن الحاج من الخروج من مكة وحده أو مع نفر يسير فقدر واطمأنه الاقامة بها بعد الفراغ من الحج كما أذن النبي صلى الله عليه وسلم للمهاجر أن يقبم بمكة فاما في زماننا فلا يمكن الخروج للافراد والاتحاد ولا لجماعة قليلة من مكة الا مع القافلة فإدام منتظرا خروج القافلة فنفقته في مال المحجوج عنه وكذا هذا في اقامته ببغداد انه مادام منتظرا خروج القافلة فالتفقه في مال الآمر لانه قد سبقه بالخروج لمأفبه من تعريض المال والنفس للهلاك فالتعويل في الذهاب والاياب على ذهاب القافلة وايابها فان نوى اقامة خمسة عشر يوما فصاعدا حتى سقطت نفقته من مال الآمر ثم رجع بعد ذلك هل تعود نفقته في مال الآمر ذكر القدر في شرحه مختصر الكرخي انه تعود ولم يذكر الخلاف وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ان على قول محمد تهود وهو ظاهر الرواية وعند أبي يوسف لا تعود وهذا اذا لم يكن اتخذ مكة دارا فاما اذا اتخذها دارا ثم عاد لا تعود النفقة في مال الآمر بخلاف وجه قول أبي يوسف انه اذا نوى الاقامة خمسة عشر يوما فصاعدا فقد انقطع حكم السفر فلا تعود بعد ذلك كما لو اتخذ مكة دارا وجه ظاهر الرواية ان الاقامة ترك السفر لقطعها والمتروك يعود فاما اتخاذ مكة دارا والتوطن بها فهو قطع السفر والمنتقطع لا يعود ولو تجمل المأمور بالحج ليكون شهر رمضان بمكة فدخل محرما في شهر رمضان أو في ذي القعدة فنفقته في مال نفسه الى عشر الاضحية فاذا جاء عشر الاضحية انفق من مال الآمر كذا روى هشام عن محمد لان المقام بمكة قبل الوقت الذي يدخلها الناس لا يحتاج اليه لاداء المناسك غالبا فلا تكون هذه الاقامة مأذونا فيها كالاقامة بعد الفراغ من الحج أكثر من المعتاد ولا يكون بما عجل مخالفا لان الآمر ما عين له وقتا والتجارة والاجارة لا يمنعان جواز الحج ويجوز بيع التاجر والاجر والمكاري لقوله عز وجل ليس عليكم جناح أن تبغوا فضلا من ربكم قبيل الفضل التجارة وذلك ان أهل الجاهلية كانوا يتصرفون من التجارة في عشر ذي الحجة فلما كان الاسلام امتنع أهل الاسلام عن التجارة خوفا من أن يضر ذلك جهنم فرخص الله سبحانه وتعالى لهم طلب الفضل في الحج هذه الآية وروى ابن رجلا سأل ابن عمر رضي الله عنه فقال انا قوم نكروى ونزعم ان ليس لنا حج فقال أستمحرمون قالوا بلى قال فأتهم حججا جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فسأله عما سألني عنه فقرأ هذه الآية ليس عليكم جناح أن تبغوا فضلا من ربكم ولان التجارة والاجارة لا يمنعان من أركان الحج وشرايطها فلا يمنعان من الجواز والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما بيان ما يفسد الحج وبين حكمه اذا فسد اما الاول فالذي يفسد الحج الجماع لكن عند وجود شرطه فيقع الكلام فيه في موضعين في بيان ان الجماع يفسد الحج في الجملة وفي بيان شرط كونه مفسدا اما الاول فالذي عليه ما روى عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم انهم قالوا فيمن جامع امرأته وهما محرمان مضيا في احرامهما وعليهما هدى ويقضيان من قابل ويقترقان ولان الجماع في نهاية الارتفاق بموافق المقبضين فكان في نهاية الجنابة على الاحرام فكان مفسدا للاحرام (وأما) شرط كونه مفسدا فثبت ان أحدهما أن يكون الجماع في الفرج حتى لو جامع في مصادون الفرج أو ماس بشهوة أو عاتق أو قبل أو باشر لا يفسد حجه لانه عدم الارتفاق البالغ لكن تله الكفارة سواء أنزل أو لم ينزل لوجود استمتاع مقصود على ما بينا فيما تقدم وفرقنا بين المس والنظر عن شهوة ولو وطئ بهيمة لا يفسد حجه لما قلنا ولا كفارة عليه الا اذا أنزل لانه ليس باستمتاع مقصود بخلاف الجماع في مصادون الفرج واما الوطء في الموضع المكروه فاما على أصله ما يفسد الحج لانه في معنى الجماع

في القبل عندهما حتى قالوا بوجوب الحد وعن أبي حنيفة في ر وإتان في ر وإية يفسد لانه مثل الوطء في القبل
 في قضاء الشهوة ويوجب الاغتسال من غير اترال وفي ر وإية لا يفسد لعدم كمال الارتفاق لقصور قضاء الشهوة
 فيه لسوء المحل فاشبه الجماع فيما دون الفرج ولهذا قال محمد رحمه الله انه لا يجب الحد والثاني أن يكون قبل الوقوف
 بعرفة فان كان بعد الوقوف بها لا يفسد الحج عندنا وعند الشافعي هذا ليس بشرط و يفسد الحج قبل الوقوف
 وبعده (وجهه) قوله ان الجماع انما عرف مفسدا للحج لكونه مفسدا للاحرام والاحرام بعد الوقوف باق لبقاء
 ركن الحج وهو طواف الزبارة ولا يتصور بقاء الركن بدون الاحرام فصار الحال بعد الوقوف كالحال قبل
 (ولنا) ان الركن الاصل للحج هو الوقوف بعرفة لقول النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفة أى الوقوف بعرفة
 فمن وقف بعرفة فقد تم حجه أخبر عن تمام الحج بالوقوف ومعلوم انه ليس المراد منه التمام الذي هو ضد
 النقصان لان اذا لا يثبت بنفس الوقوف فعلم أن المراد منه خروجه عن احتمال الفساد والقوات ولان الوقوف
 ركن مستقل بنفسه وجودا وصحة لا يقف وجوده ومحتده على الركن الآخر وما وجد ومضى على الصحة
 لا يبطل الا بالردة ولم توجد واذا لم يفسد الماضي لا يفسد الباقي لان فساده بفساده ولكن يلزمه بدنة لما ذكره
 ويستوى في فساد الحج بالجماع الرجل والمرأة لاستوائهما في المعنى الموجب للفساد وهو ما بينا وما ذكرنا أن
 جماعة من الصحابة رضوا الله عنهم أفتوا بفساد حجهما حيث أوجبوا القضاء عليهما ويستوى فيه العامد والمخاطئ
 والذاكر والناسي عندنا مما بناه وقال الشافعي لا يفسده الخطأ والنسيان والكلام فيه بناء على أصل ذكرناه غير مرة
 وهوان فساد الحج لا يثبت الا بعمل محذور فزعم الشافعي أن الخطأ لا يثبت مع الخطأ والنسيان وقلنا نحن يثبت
 وانما المرفوع هو المأخوذة عليهما على ما ذكرنا فيما تقدم ويستوى فيه الطوع والاكراه لان الاكراه لا يزيل
 الخطر ولو كانت المرأة مكرهة فأنها لا يرجع بما لم يعمد اليه المكره لانه حصل لها استمتاع بالجماع فلا يرجع
 على أحد كالمفرور اذا وطئ الجارية بتولمه الغرم انه لا يرجع به على الغار كذا هذا ويستوى فيه كون المرأة
 المحرمة مستيقظة أو نائمة حتى يفسد حجهما في الحالين سواء كان المجمع لها محرما أو حلالا لان النائمة في معنى
 النسية والنسيان لا يمنع فساد الحج كذا النوم ويستوى فيه كون المجمع عاقلا بالغاً أو مجنوناً أو صبياً بعد ان كانت
 المرأة المحرمة عاقلة بالغة حتى يفسد حجهما لان التمكين محذور عليها (وأما) بيان حكمه اذا فسد فساد الحج تتعلق
 به أحكام منها وجوب الشاة عندنا وقال الشافعي وجوب بدنة (وجهه) قوله ان الجماع بعد الوقوف انما أوجب
 البدنة لتغليظ الجنابة والجنابة قبل الوقوف أغلظ لوجودها حال قيام الاحرام المطلق لبقاء ركني الحج وبعد الوقوف
 لم يبق الا أحدهما فلما أوجبت البدنة بعد الوقوف فلان يجب قبله أولى ولنا ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه أنه
 قال البدنة في الحج في موضعين أحدهما اذا طاف للزيارة جنباً ورجع الى أهله ولم يعد والثاني اذا جامع بعد الوقوف
 وروينا عن جماعة من الصحابة رضوا الله عنهم أنهم قالوا وعليهما هدى واسم الهدى وان كان يقع على الغنم
 والابل والبقر لكن الشاة أدنى والادنى متيقن به فغناه على الغنم أولى على أنه روى عن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم انه سئل عن الهدى فقال أدناه شاة ويجزى فيه شركة في جز وراً أو بقرة لمار وى أن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم أشرك بين أصحابه رضي الله عنهم في البدن عام الحديدية فذبحوا البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة واعتباره
 بما قبل الوقوف غير سديد لان الجنابة قبل الوقوف أخف من الجنابة بعده لان الجماع قبل الوقوف أوجب
 القضاء لانه أوجب فساد الحج والقضاء خلف عن الفائت فيجبر معنى الجنابة فتخف الجنابة فيوجب نقصان
 الموجب وبعد الوقوف لا يفسد الحج عندنا ما ذكرنا فلم يجب القضاء فلم يوجد ما يجب به الجنابة بقيت متغلظة
 فتغلظ الموجب ولو جامع قبل الوقوف بعرفة ثم جامع فان كان في مجلس لا يجب عليه الا دم واحداً استعسانا
 والقياس ان يجب عليه لكل واحد دم على حدة لان سبب الوجوب قد تكرر فكرر الواجب الا أنهم استحسنا

فأوجبوا الأدماء واحد لأن أسباب الوجوب اجتمعت في مجلس واحد من جنس واحد فيكفي بكفارة واحدة لأن المجلس الواحد يجمع الأفعال المتفرقة كما يجمع الأقوال المتفرقة كإيلاجات في جماع واحداتها لا توجب الكفارة واحدة وإن كان كل إيلاجة لو اتفردت أوجبت الكفارة كذا هذا وإن كان في مجلسين محتفين بجب دمان في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد يجب دم واحد إذا كان كفر للاول كفا في كفارة الإفطار في شهر رمضان (وجه) قول محمدان الكفارة إنما وجبت بالجماع الاول جزاء لثمتك حرمة الاحرام والحرمة حرمة واحدة إذا انتهكت مرة لا يتصور أنها كنهاناً كما في صوم شهر رمضان وكذا إذا جمع ثم جامع في مجلس واحد وإذا كفر فقد جبر لثمتك فالتحقق بالعدم وجعل كأنه لم يوجد فلم يتحقق لثمتك ثانياً ولهما أن الكفارة تجب بالجنابة على الاحرام وقد تعددت الجنابة فيتمدد الحكم وهو الاصل الا إذا قام دليل يوجب جعل الجنابات المتعددة حقيقة متحدة حكماً وهو اتحاد المجلس ولم يوجد ههنا بخلاف الكفارة للصوم فأنها لا تجب بالجنابة على الصوم بل جبر لثمتك حرمة الشهر على ما ذكرناه فيما تقدم ولا يجب عليه في الجماع الثاني الاشارة واحدة لان الاول لم يوجب الاشارة واحدة فالثاني أولى لان الاول صادف احراماً صحيحاً والثاني صادف احراماً مجروراً فلم يوجب للاول الاشارة واحدة فالثاني أولى ولو جامع بعد الوقوف بعرفة ثم جامع ان كان في مجلس واحد لا يجب عليه الا بدنة واحدة وإن كان في مجلسين يجب عليه بدنة للاول وللثاني شاة على قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعلى قول محمدان كان ذبح الاول بدنة يجب للثاني شاة والا فلا يجب وهو على ما ذكرناه من الاختلاف فيما قبل الوقوف هذا اذا لم يرد بالجماع بعد الجماع رفض الاحرام فاما اذا أراد برفض الاحرام والاحلال فعليها كفارة واحدة في قولهم جميعاً سواء كان في مجلس واحد أو في مجالس مختلفة لان الكل مفعول على وجه واحد فلا يجب بها الا كفارة واحدة كإيلاجات في الجماع الواحد ومنها وجوب المضى في الحجمة الفاسدة لقول جماعة من الصحابة رضي الله عنهم عضيبي في احرامهما ولان الاحرام عقد لازم لا يجوز التحلل عنه الا بآداء أفعال الحج أو ضرر أو رقة الاحصار ولم يوجد أحد ههنا فيلزمه المضى فيه فيفعل جميع ما يقع فيه في الحجمة الصحيحة ويحتمل جميع ما يحتمل في الحجمة الصحيحة ومنها وجوب القضاء لقول الصحابة رضي الله عنهم يقضيان من قابل ولا نهلم يأت بالمأمور به على الوجه الذي أمر به لانه أمر بجمع خال عن الجماع ولم يأت به في الواجب في ذمته فيلزمه تفرغ ذمته عنه ولا يجب عليه العمرة لانه ليس بفائت الحج الا ترى انه لم تسقط عنه أفعال الحج بخلاف المحصر اذا حل من احرامه بذبح الهدي انه يجب عليه قضاء الحجمة والعمرة أما قضاء الحجمة فظاهر وأما قضاء العمرة فلقوات الحج في ذلك العام وهل يلزمهما الافتراق في القضاء قال أصحابنا الثلاثة لا يلزمهما ذلك لكنهما ان خافا معاودة يستحب لهما ان يفترقا وقال زفر ومالك والشافعي يفترقان واحتجوا بما روي من قول جماعة من الصحابة رضي الله عنهم يفترقان ولان الاجتماع فيه خوف الوقوع في الجماع ثانياً فيجب التحرز عنه بالافتراق ثم اختلفوا في مكان الافتراق قال مالك اذا خرجا من بلد هما يفترقان حسب المادة وقال الشافعي اذا بلغا الموضع الذي جامعاه فيه لانهما يتدكران ذلك فر بما يقعان فيه وقال زفر يفترقان عند الاحرام لان الاحرام هو الذي حظر عليه الجماع فاما قبل ذلك فقد كان مباحاً ولنا انهما زواجاً ووجبة على الاجتماع لا الافتراق وأما ما ذكرنا من خوف الوقوع يبطل بالابتداء فانه لم يجب الافتراق في الاجساد مع خوف الوقوع وقول الشافعي يتدكران مفعلاً فيه فاسد لانهم ما قد يتدكران وقد لا يتدكران اذ ليس كل من فعل مفعلاً في مكان يتدكر ذلك الفعل اذا وصل اليه ثم ان كانا يتدكران مفعلاً فيه يتدكران ماله ههنا من وبال فعلهما فيه أيضاً فيمنعهما ذلك عن الفعل ثم يبطل هذا بلبس الخيط والتطيب فانه اذا لبس الخيط أو تطيب حتى لزمه الدم يباح له امساك الثوب الخيط والتطيب وإن كان ذلك بذكره لبس الخيط والتطيب فدل ان الافتراق ليس بلازم لكنه

مندوب اليه ومستحب عند خوف الوقوع فيما وقع عليه وعلى هذا يحمل قول الصحابة رضي الله عنهم بفتح قرآن
 وانما الموفق هذا اذا كان مفردا بالحج فاما اذا كان قارنا فالقارن اذا جامع فان كان قبل الوقوف وقبل الطواف
 للعمرة او قبل الكثرة فسدت عمرته ووجبه وعليه دمان لكل واحد منهما ماشاة وعليه المضى فيهما واتمامهما على
 الفساد وعليه قضاء وهما ويسقط عنهما دم القران اما فساد العمرة فلو جود الجماع قبل الطواف وانه مفسد
 للعمرة كما في حال الافراد واما فساد الحج فلو حصول الجماع قبل الوقوف بعرفة وانه مفسد للحج كما في حال
 الافراد واما وجوب الدمين فلان القارن محرم باحرامين عندنا فالجماع حصل جنابة على احرامين فأوجب
 نقصان العبادتين فيوجب كفارتين كالمقيم اذا جامع في رمضان واما الزوم المضى فيهما فلما ذكرنا ان وجوب
 الاحرام عقد لازم واما وجوب قضائهما فلا فسادهما فيقتضى عمرة مكان عمرة ووجوه ممكنة حجة واما سقوط
 دم القران عنه فلانه افسدتهما والاصل ان القارن اذا افسد حجه وعمرته أو افسد أحدهما يسقط عنه دم القران
 لان وجوده ثبت شكرا للنعمة المجمع بين القربين وبالفساد بطل معنى القرية فسقط الشكر ولو جامع بعد ما طاف
 لعمرته أو طاف أكثره وهو أر بعة أشواط أو بعد ما طاف لها وسعى قبل الوقوف بعرفة فسدت حجه ولا تسد
 عمرته أما فساد حجه فلما ذكرنا وهو حصول الجماع قبل الوقوف بعرفة واما عدم فساد عمرته فلو حصول الجماع
 بعد وقوع الفراغ من ركنها فلا يوجب فسادها كما في حال الافراد وعليه دمان أحدهما لفساد الحج بالجماع
 والاخر لو جود الجماع في احرام العمرة لان احرام العمرة باق عليه وعليه المضى فيهما واتمامهما لما ذكرنا
 وعليه قضاء الحج دون العمرة لان الحجية هي التي فسدت دون العمرة ويسقط عنه دم القران لانه فسد أحدهما
 وهو الحج ولو جامع بعد طواف العمرة وبعد الوقوف بعرفة فلا تسد حجه ولا عمرته أما عدم فساد الحج فلان
 ايجاع وجد بعد الوقوف بعرفة وانه لا يفسد الحج واما عدم فساد العمرة فلانه جامع بعد الفراغ من ركن العمرة
 وعليه اتمامها لانه لما وجب اتمامها على الفساد فعل الصحة والجواز أولى وعليه بدنة وشاة البدنة لاجل الجماع
 بعد الوقوف والشاة لان الاحرام للعمرة باق والجماع في احرام العمرة يوجب الشاة وهما لا يسقط عنه دم القران
 لانه لم يوجد فساد الحج والعمرة ولا فساد أحدهما فامكن ايجاب الدم شكرا فان جامع مرة بعد أخرى فهو على
 ما ذكرنا من التفصيل في المفرد بالحج انه ان كان في مجلس واحد فلا يجب عليه غير ذلك وان كان في مجلس آخر
 فعليه دمان على الاختلاف الذي ذكرنا فان جامع أول مرة بعد الحلق قبل الطواف للزيارة فعليه بدنة وشاة لان
 القارن يتحلل من الاحرامين معا ولم يحمل له النساء بعد احرام الحج فكذلك في احرام العمرة كما يقع له التحلل من
 غير النساء بالحلق فيهما جميعا ولو جامع بعد ما طاف طواف الزيارة كله أو أكثره فلا شيء عليه لانه قد حل له
 النساء فلم يبق له الاحرام رأسا الا اذا طاف طواف الزيارة قبل الحلق والتقصير فعليه شاة ان لبقاء الاحرام لهما
 جميعا وروى ابن ساعدة عن محمد بن الرقيات فيمن طاف طواف الزيارة جنبا أو على غير وضوء وطاف أر بعة
 أشواط طاهرا ثم جامع النساء قبل أن يعيده قال محمد بن الرقيات فيمن طاف طواف الزيارة جنبا أو على غير وضوء وطاف أر بعة
 جنبا ثم جامع ثم أعاده طاهرا انه يوجب عليه دما وكذا قول أبي يوسف وقولنا (وجه) القياس انه قد صح من
 مذهب أصحابنا ان الطهارة ليست بشرط لجواز الطواف واذا لم تكن شرطا فقد وقع التحلل بطوافه والجماع
 بعد التحلل من الاحرام لا يوجب الكفارة (وجه) الاستحسان انه اذا أعاده وهو طاهر فقد انسخ الطواف الاول
 على طريق بعض مشايخ العراق وصار طوافه المعتبر هو الثاني لان الجنابة توجب قصانا فاحشاقبين ان الجماع
 كان حاصل قبل الطواف فيوجب الكفارة بخلاف ما اذا طاف على غير وضوء لان النقصان هناك يسر
 فلم ينسخ الاول فبقى جماعه بعد التحلل فلا يوجب الكفارة وذكرا ابن ساعدة عن محمد بن الرقيات فيمن طاف
 أر بعة أشواط من طواف الزيارة في جوف الحجر أو فعل ذلك في طواف العمرة ثم جامع انه تمسد العمرة وعليه

النبي صلى الله عليه وسلم التحلل والحج من قابل كل الحكم في فائت الحج بقوله من فاته الوقوف بعرفة بليس
 فقد فاته الحج وليحل بعمره وعليه الحج من قابل فمن ادعى زيادة الدم فقد جعل الكل بعضا وهو نسخ أو تغيير
 فلا بد له من دليل وقوله تحلل قبل الوقوف مسلم لكن بأفعال العمرة وهو فائت الحج والتحلل بأفعال العمرة من
 فائت الحج كالمهدي في حق المحصر وليس على فائت الحج طواف الصدر لانه طواف عرف وجوبه في الشرع
 بعد الفراغ من الحج على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم من حج هذا البيت فليكن آخر عهده به الطواف
 وهذا لم يحج فلا يجب عليه وان كان فائت الحج قارنا فانه يطوف للعمرة ويسعى لها ثم يطوف طوافا آخر لفوات
 الحج ويسعى له ويحلق أو يقصر وقد بطل عنه دم القران أما الطواف للعمرة والسعي لها فلان القران عزم
 بعمره وحجته والعمرة لا تحوت لان جميع الاوقات وقتها يأتي بها كما يأتي المدرك للحج وأما الطواف والسعي
 للحج فلان الحجة قد فاتته في هذه السنة بعد الشروع فيها وفائت الحج بعد الشروع فيه لا يتحلل بأفعال العمرة
 فيطوف ويسعى ويحلق أو يقصر وأما سقوط دم القران يجب للجمع بين العمرة والحج ولم يوجد فلا يجب ويقطع
 التلبية اذا أخذ في الطواف الذي يحل به على ما ذكرنا فيما تقدم وان كان متمتعاً ساق الهدى بطل تمتعه ويصنع
 كما يصنع القارن لان دم المتمتع يجب للجمع بين العمرة والحجة ولم يوجد للجمع لان الحجة فائت
فصل وأما بيان حكم فوات الحج عن العمرة فنقول من عليه الحج اذا مات قبل ادائه فلا يجزئوا ما مات
 من غير وصية واما ان مات عن وصية فان مات من غير وصية يأثم بالاخلاف أما على قول من يقول بالوجوب
 على الفور فلا يشكل وأما على قول من يقول بالوجوب على التراخي فلان الوجوب يضيق عليه في آخر العمر في
 وقت يحتمل الحج وحرم عليه التأخير فيجب عليه أن يفعل بنفسه ان كان قادرا وان كان عاجزا عن الفعل
 بنفسه عجزا مقرر او يمكنه الاداء بماله بانابة غيره مناب نفسه بالوصية فيجب عليه أن يوصى به فان لم يوص به حتى
 مات اثم بشقوته الفرض عن وقته مع امكان الاداء في الجملة فيأثم لكن يسقط عنه في حق أحكام الدنيا عندنا
 حتى لا يلزم الوارث الحج عنه من تركته لانه عبادة والعبادات تسقط بموت من عليه سواء كانت بدنية أو مالية
 في حق أحكام الدنيا عندنا وعند الشافعي لا تسقط ويؤخذ من تركته قدر ما يحج به ويعتبر ذلك من جميع المال
 وهذا على الاختلاف في الزكاة والصوم والعشر والندور والكفارات ونحو ذلك وقد ذكرنا المسئلة في كتاب
 الزكاة وان أحب الوارث أن يحج عنه حج وأرجو أن يجزيه بذلك ان شاء الله تعالى كذا ذكر أبو حنيفة أما الجواز
 فلما روى أن رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا رسول الله ان أمي ماتت ولم تحج فأحج عنها
 فقال نعم فقد أجاز النبي صلى الله عليه وسلم حج الرجل عن أمه ولم يستفسر أمها ماتت عن وصية أو لا عن وصية
 ولو كان الحكم يختلف لاستفسر وأما قران الاستثناء بالاجزاء فلان الحج كان واجبا على الميت قطعاً والواجب
 على الانسان قطعاً لا يسقط الا بدليل موجب للسقوط قطعاً والموجب لسقوط الحج عن الميت بفعل الوارث
 بغير أمره من أخبار الآحاد وخبر الواحد يوجب علم العمل لا علم الشهادة لاحتمال عدم الثبوت وان كان احتمالاً
 مرجوحاً لكن الاحتمال المرجوح يعتبر في علم الشهادة وان كان لا يعتبر في علم العمل فملق الاجزاء والسقوط
 بمشبهة الله تعالى احترازاً عن الشهادة على الله تعالى من غير علم قطعي وهذا من كمال الورع والاحتياط في دين
 الله تعالى ولان الظاهر من حال من عليه الحج اذا عجز عن الاداء بنفسه حتى أدركه الموت وله مال انه يأمر وارثه
 بالحج عنه تفرق بما لزمته عن عهدة الواجب فكانت الوصية موجودة دلالة والثابت دلالة كالثابت فصالح
 الحق الاستثناء به لاحتمال عدم فان قيل لو كان الامر على ما ذكرتم هلا الحق الاستثناء بكل ما يشئ بخبر الواحد
 فالجواب انك أبعدت في القياس اذ لا كل خبر يرد بمثل هذا الحكم وهو سقوط الفرض ومحل سقوط الاستثناء
 هذا فان ثبت الاطلاق منه في مثله في موضع من غير تصريح بالاستثناء فذلك لوجود النية منه عليه في الحج فتقع

الغنية عن الافصاح به في كل موضع وان مات عن وصية لا يسقط الحج عنه ويجب أن يحج عنه لان الوصية بالحج قد صحت واذا حج عنه يجوز عند اجتماع شرائط الجواز وهي نية الحج عنه وان يكون الحج بحال الموصي أو بأكثره الاتطوعا وان يكون راكبا لا ماشيا الماذكرنا فيها تقدم ويحج عنه من ثلث ماله سواء قيد الوصية بالثلث بأن يحج عنه بثلث ماله أو أطلق بأن أوصى أن يحج عنه اما اذا قيد فظاهر وكذا اذا أطلق لان الوصية تنفذ من الثلث ويحج عنه من بلده الذي يسكنه لان الحج مفروض عليه من بلده فطلق الوصية ينصرف اليه ولهذا قال محمد رحمه الله روى ابن رستم عنه في خراساني أدركه الموت بمكة فأوصى أن يحج عنه يحج عنه من خراسان وروى هشام عن أبي يوسف في مكى قدم الرى فحضره الموت فأوصى أن يحج عنه يحج عنه من مكة فان أوصى أن يقرن عنه قرن عنه من الرى لانه لا قران لاهل مكة فتحمل الوصية على ما يصح وهو القران من حيث مات هذا اذا كان ثلث المال يبلغ أن يحج عنه من بلده حج عنه فان كان لا يبلغ يحج من حيث يبلغ استحسانا وكذا اذا أوصى أن يحج عنه بحال سعى مبلغه ان كان يبلغ أن يحج عنه من بلده حج عنه والا فيحج عنه من حيث يبلغ استحسانا والقياس أن تبطل الوصية لانه تعذر تنفيذها على ما قصده الموصي وهذا يوجب بطلان الوصية كما اذا أوصى بعق نسيئة فلم يبلغ ثلث المال عن النسيئة (وجه) الاستحسان ان غرض الموصي من الوصية بالحج تفرغ ذمته عن عهدة الواجب وذلك في التصحيح لافي الابطال ولو حمل ذلك على الوصية بالحج من بلده لبطلت ولو حمل على الوصية من حيث يبلغ لصحت فيحمل عليه تصحيحها وفي الوصية بعق النسيئة تعذر التصحيح أصلا ورأسا فبطلت فان خرج من بلده الى بلد أقرب من مكة فان كان خرج لغبر الحج حج عنه من بلده في قولهم جميعا وان كان خرج للحج فات في بعض الطريق وأوصى أن يحج عنه فكذلك في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد يحج عنه من حيث بلغ (وجه) قولهما ان قدر ما قطع من المسافة في سفره نية الحج معتد به من الحج لم يبطل بالموت لقوله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله فسقط عنه ذلك القدر من فرض الحج وبقى عليه انعامه ولا يبي حنيفة ان القدر الموجود من السفر يعتبر لكن في حق أحكام الآخرة وهو الثواب لافي حق أحكام الدنيا لان ذلك يتعلق بأداء الحج ولم يتصل به الأداء فبطلت بالموت في حق أحكام الدنيا ان لم يبطل به في حق أحكام الآخرة وكلامنا في حق أحكام الدنيا ولو خرج للحج فأقام في بعض البلاد حتى دارت السنة ثم مات وقد أوصى أن يحج عنه يحج عنه من بلده بلا خلاف أما عند أبي حنيفة فظاهر وأما عندهما فلان ذلك السفر لم يتصل به عمل الحجة التي سافر لها فلم يعتد به عن الحج وان كان ثلث ماله لا يبلغ أن يحج به عنه الا ماشيا فقال رجل أنا حج عنه من بلده ماشيا روى هشام عن محمد رحمه الله انه لا يجز به ولو كان يحج عنه من حيث يبلغ راكبا وروى الحسن عن أبي حنيفة ان أحجوا عنه من بلده ماشيا جاز وان أحجوا من حيث يبلغ راكبا جاز وأصل هذه المسئلة أن الموصي بالحج اذا اتسعت نفقته للركوب فاحجوا عنه ماشيا لم يجز لان المفروض هو الحج راكبا فاطلاق الوصية ينصرف الى ذلك كانه أوصاه بذلك وقال أحجوا عني راكبا ولو كان كذلك لا يجوز ماشيا كذا هذا (وجه) رواية الحسن ان فرض الحج له تعلق بالركوب وله تعلق ببلده ولا يمكن مراعاتهما جميعا وفي كل واحد منهما كمال من وجهه وقصان من وجهه فيجوز أيهما كان وان كان ثلث ماله لا يبلغ أن يحج عنه من بلده فحج عنه من موضع يبلغه وفضل من الثلث وتبين انه كان يبلغ من موضع أبعد منه يضمته الوصى ويحج عن الميت من حيث يبلغ لانه تبيين أنه خالف الا اذا كان القاضل شيئا سيرا من زاد أو كسوة فلا يكون مخالفا ولا ضامنا ويرد الفضل الى الورثة لان ذلك ملكهم وان كان للموصي ووطنان فأوصى أن يحج عنه من أقرب الوطنين لان الاقرب دخل في الوصية يتبين وفي دخول الابدشك فيؤخذ باليقين وفيما ذكرنا من المسائل التي وجب الحج من بلده اذا أحج الوصى من غير بلده يكون ضامنا ويكون الحج له ويحج

قال الله على هدى أو على هدى فيه الخيار ان شاء ذبح شاة وان شاء نحر جزورا وان شاء ذبح بقرة لان اسم الهدى يقع على كل واحد من الاشياء الثلاثة لقوله فما استيسر من الهدى قيل في التفسير ان المراد منه الشاة واذا كانت الشاة ما استيسر من الهدى فلا بد وان يكون من الهدى مالا يكون مستيسرا وهو الابل والبقر وقدر وينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لما سئل عن الهدى اذناه شاة واذا كانت الشاة اذنى الهدى كان اعلاه الابل والبقر ضرورة وقدر وى عن علي رضي الله عنه انه قال الهدى من ثلاثة والبدنة من اثنين ولان ما أخذ الاسم دليل عليه لان الهدى اسم لما يهدى أى ينقل ويحول وهذا المعنى يوجد في الغنم كما يوجد في الابل والبقر ويجوز سبع البدنة عن الشاة لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال البدنة تجزى عن سبعة والبقرة تجزى عن سبعة ولو قال الله على بدنة فان شاء نحر جزورا وان شاء ذبح بقرة عندنا وقال الشافعي لا يجوز الا الجزور (وجه) قوله ان البدنة في اللغة اسم للجمل والدليل عليه قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله ثم فسرها بالابل بقوله عز وجل فاذا ذكروا اسم الله عليها صوافى أى قائمة مصطفة والابل هى التى تنحر كذلك فاما البقر فانه ذبح مضجعة وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال البدنة تجزى عن سبعة والبقرة تجزى عن سبعة حتى قال جابر بن محمد بن جابر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة ميز بين البدنة والبقرة فدل انهما غيران (ولنا) ما روى عن علي رضي الله عنه انه قال الهدى من ثلاثة والبدنة من اثنين وهذا نص وعن ابن عباس رضي الله عنه ان رجلا سأله وقال ان رجلا صاحبا لنا اوجب على نفسه بدنة أفنجزه به البقرة فقال له ابن عباس رضي الله عنه مم صاحبكم قال من بنى رباح فقال متى اقتنت بنو رباح البقر انما البقر للارزاق وانما وهم صاحبكم الابل ولو لم يقع اسم البدنة على البقر لم يكن لسؤاله معنى ولما سأل فقد وقع الاسم على الابل والبقر لكن اوجب على الناظر الابل لارادته ذلك ظاهرا ولان البدنة مأخوذة من البدانة وهى الضخامة وانما يوجد فيها ولهذا استويا في الجواز عن سبعة ولا حجة له في الآية لان فيها جواز اطلاق اسم البدنة على الابل ونحن لا ننكر ذلك واما قوله انه وقع التمييز بين البدنة والبقرة في الحديث فمنوع لان ذكر البقرة ما خرج على التمييز بل على التأكيذ كما في قوله عز وجل واذا أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وابراهيم وموسى وعيسى بن مريم وكفى قول القائل جاني اهل قرية كذا فلان وفلان على ان ظاهر العطف ان اول على التفسير والتسوية بينهما في جواز كل واحد منهما عن سبعة يدل على الاتحاد في المعنى ولا حجة مع التعارض ولو قال الله على جزور فعليه ان ينحر بعيرا لان اسم الجزور ولا يقع الا على الابل ويجوز ان يحجب الهدى مطلقا ومعناه بشرط بان يقول ان فعلت كذا فله على هدى ولو قال هذه الشاة هدى الى بيت الله الى الكعبة الى مكة الى الحرم الى المسجد الحرام الى الصفا والمرى فالجواب فيه كالجواب في قوله على المشى الى بيت الله تعالى الى كذا وكذا على الاتفاق والاختلاف ولو اوجب على نفسه ان يهدى مالا يعينه من الثياب وغيرها مما سوى النعم جاز وعليه ان يتصدق به او قيمته والافضل ان يتصدق على فقراء مكة ولو تصدق بالكوفة جاز واما في النعم من الابل والبقر والغنم فلا يجوز ذبحه الا في الحرم فيصدق بلحمه على فقراء مكة هو الافضل ولو تصدق على غير فقراء مكة جاز كذا ذكر في الاصل وانما كان كذلك لان معنى القرية في الثياب في عينها وهو التصديق بها والصدقة لا تخص بمكان كسائر الصدقات فاما معنى القرية في الهدى من النعم في الاراقة شرعا والاراقة لم تعرف قرية في الشرع الا في مكان مخصوص اوزمان مخصوص والشرع اوجب الاراقة ههنا في الحرم بقوله تعالى هديا بالغ الكعبة حتى اذا ذبح الهدى جازله ان يتصدق بلحمه على فقراء غير اهل مكة لانه لما صار لحمه ارضاء القرية في الصدقة كسائر الاموال ولو جعل شاة هديا اجزاء ان يهدى قيمتها في رابطة ابي سليمان وفي رابطة ابي حفص لا يجوز (وجه) رابطة ابي سليمان اعتبار البدنة

بالامر ثم فيها امر الله تعالى من اخراج الزكاة من الغنم يجوز اخراج القيمة فيه كذا في السذور (وجه) رواية
 أبي حفص ان القرية تعلقت بشيئين ارافة الدم والتصدق باللحم ولا يوجد في القيمة الا أحدهما وهو التصديق
 ويجوز ذبح الهدايا في أي موضع شاء من الحرم ولا يختص بمعى ومن الناس من قال لا يجوز الا بمعى والصحيح
 قولنا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال منى كلها منحر وبنجاش مكة كلها منحر وعن ابن عمر
 رضى الله عنه أنه قال الحرم كله منحر وقد ذكرنا أن المراد من قوله عز وجل ثم محلها الى البيت العتيق الحرم
 وأما البدنة اذا أوجها بالنذر فانه ينحرها حيث شاء الا اذا تولى أن ينحر بمكة فلا يجوز نحرها الا بمكة وهذا
 قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف أرى أن ينحر البدن بمكة لقوله عز وجل ثم محلها الى البيت العتيق أى
 الحرم (ولهما) أنه ليس في لفظ البدنة ما يدل على امتياز المكان لانه مأخوذ من البدانة وهى الضخامة يقال بدن
 الرجل أى ضخمه وقد قيل فى بعض وجوه التأويل لقوله تعالى ذلك ومن يعظم شعائر الله أن تعظيمها استسماها
 ولو أوجب جزأفهم من الابل خاصة ويجوز أن ينحر فى الحرم وغيره ويتصدق بلحمه ويجوز ذبح الهدايا
 قبل أيام النحر والجمعة فيه ان دم النذر والكفارة وهدى التطوع يجوز قبل أيام النحر ولا يجوز دم المتعة والقران
 والاضحية ويجوز دم الاحصار فى قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد لا يجوز وأدى السن الذى يجوز فى
 الهدايا ما يجوز فى الضحايا وهو الثنى من الابل والبقر والمعز والجذع من الضأن اذا كان عظيما وبيان ما يجوز
 فى ذلك وما لا يجوز من بيان شرائط الجواز موضعه كتاب الاحنية ولا يحل الانتفاع بظهورها ووصفها ولبنها الا فى
 حال الاضطرار لقوله تعالى لكم فيها منافع الى أجل مسمى ثم محلها الى البيت العتيق قيل فى بعض وجوه
 التأويل لكم فيها منافع من ظهورها والبانها وأصوافها الى أجل مسمى أى الى أن تغلظ وتمدى ثم محلها الى
 البيت العتيق أى ثم محلها اذا قلدت واهدت الى البيت العتيق لانها ما لم تبلغ محلها فالقرية فى التصديق بها فاذا
 بلغت محلها فينذرتعين القرية فيها بالارادة فان قيل روى أن رجلا كان يسوق بدنة فقال له النبي صلى الله عليه
 وسلم اركبها ويحك فقال انها بدنة يا رسول الله فقال اركبها ويحك وقيل ويحك كلمة ترحم وويك كلمة تهدد
 فقد أباح رسول الله صلى الله عليه وسلم ركوب الهدى والجواب انه روى أن الرجل كان قد أجهد السير
 فرخص له النبي صلى الله عليه وسلم وعندنا يجوز الانتفاع بها فى مثل تلك الحالة ببدل لا به يجوز الانتفاع
 بملك الغير فى حالة الاضطرار ببدل وكذا فى الهدايا اذا ركبها وحمل عليها الضرورة يضم ما قصها الحمل والركوب
 وينضح ضرعها لانه اذا لم يحمله الانتفاع بلبنها فليتها تؤذيها فينضح بالما حتى يقلص ويرقى لبنها وما حلب قبل
 ذلك يتصدق به ان كان قائما وان كان مسهلا كما تصدق بقيمته لان اللبن جزئ من أجزائها فيجب صرفه الى
 القرية كماله ولدت ولدا انها تدبج وبتدبج ولدها كذا هذا فان عظم الهدى فى الطريق قبل أن يبلغ محله فان كان
 واجبا منحره وهو لصاحبه يصنع به ماشاء وعليه هدى مكانه وان كان تطوعا منحره وغنم نعله بدمه ثم ضرب
 صفحة سنامه وخلق بينه وبين الناس بأكلونه ولا يأكل هو بنفسه ولا يطعم أحدا من الاغنياء والفرق بين الواجب
 والتطوع انه اذا كان واجبا فالتقصود منه اسقاط الواجب فاذا انصرف من تلك الجهة كان له ان يفعل به ماشاء
 وعليه هدى آخر مكانه لان الاول لما لم يقع عن الواجب التحق بالعدم فى الواجب فى ذمته بخلاف التطوع
 ولان القرية قد تعينت فيه وليس عليه غير ذلك وانما قلنا انه ينحره ويفعل به ما ذكرنا لما ذكرنا وما روى عن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم انه بعث هديا على يد ناجية بن جندب الاسلمى فقال يا رسول الله ان أزحف منها
 أى قامت من الاعياء وفى رواية قال ما فعل بما يقوم على فقال النبي صلى الله عليه وسلم انحرها واصبغ نعلها
 بدمها ثم اضرب به صفحة سنامه وخلق بينها وبين الفقراء ولانها كل منها أنت ولا أحد من رفقتك وانما لا يحل
 له أن يأكل منها وله أن يطعم الاغنياء لان القرية كانت فى ذمته اذا بلغ محله فاذا لم يبلغ كانت القرية فى التصديق

ولا يجب عليه مكانه آخر لا نعلم يكن واجبا عليه ويتصدق بجلاله وخطامها المار وي عن النبي صلى الله عليه وسلم
 أنه قال لعلي رضي الله عنه تصدق بجلاله وخطامها ولا تعط الجزار منها شيئا ولا يجوز له أن يأكل من دم النذر
 شيئا وجملة الكلام فيه ان الدماء نوعان نوع يجوز لصاحب الدم ان يأكل منه وهو دم المتعة والقران والاشحية
 وهدي التطوع اذا بلغ محله ونوع لا يجوز له ان يأكل منه وهو دم النذر والكفارات وهدي الاحصار وهدي
 التطوع اذا لم يبلغ محله لان الدم في النوع الاول دم شكر فكان نكافا فكان له ان يأكل منه ودم النذر دم صدقة
 وكذا دم الكفارة في معناه لانه واجب تكفير الذنب وكذا دم الاحصار لوجود التحلل والخروج من الاحرام
 قبل او انه وهدي التطوع اذا لم يبلغ محله بمعنى القر به في التصديق به فكان دم صدقة وكل دم يجوز له ان يأكل منه
 لا يجب عليه التصديق بلحه بعد الذبح لانه لو وجب عليه التصديق به لما جاز أكله لما فيه من ابطال حق الفقراء
 وكل ما لا يجوز له ان يأكل منه يجب عليه التصديق به بعد الذبح لانه اذا لم يجز له أكله ولا يتصدق به يؤدي الى
 اضعاف المال وكذا وهلك المذبوح بعد الذبح لا ضمان عليه في النوعين لانه لا يصنع له في الهلاك وان استهلكه
 بعد الذبح فان كان مما يجب عليه التصديق به يضمن قيمته فيتصدق بها لانه تعلق به حق الفقراء فبالاستهلاك
 تعدى على حقهم فيضمن قيمته ويتصدق بها لانها بدل أصل مال واجب التصديق به وان كان مما لا يجب
 التصديق به لا يضمن شيئا لانه لم يوجد منه التعدى باتلاف حق الفقراء لعدم تعلق حقهم به ولو باع اللحم يجوز بيعه
 في النوعين جميعا لان ملكه قائم الا ان فيما لا يجوز له أكله ويجب عليه التصديق به يتصدق بشئ منه لان شئ مبيع
 واجب التصديق به لتعلق حق الفقراء به فيمكن في ثمنه حنث فكان سبيله التصديق به والله تعالى أعلم

فصل وأما العمرة فالكلام فيها يقع في مواضع في بيان صفتها أنها واجبة أم لا وفي بيان شرائط وجوبها
 ان كانت واجبة وفي بيان ركنها وفي بيان شرائط الركن وفي بيان واجباتها وفي بيان سنتها وفي بيان ما يفسدها وفي
 بيان حكمها اذا فسدت (أما) الاول فقد اختلف فيها قال أصحابنا انها واجبة كصدقة الفطر والاشحية والوتر ومنهم
 من أطلق اسم السنة وهذا الاطلاق لا ينافي الواجب وقال الشافعي انها فرضية وقال بعضهم هي تطوع واحتج
 هؤلاء بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الحج مكتوب والعمرة تطوع وهذا نص وعن جابر
 رضي الله عنه أن رجلا قال يا رسول الله العمرة أهي واجبة قال لا وان تعتمر خير لك واحتج الشافعي بقوله تعالى
 وأتموا الحج والعمرة لله والامر لله والامر لله فرضية وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال العمرة هي الحج الصغرى
 وقد ثبت فرضية الحج بنص الكتاب العزيز ولنا على الشافعي قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع
 اليه سبيلا ولم يذكر العمرة لان مطلق اسم الحج لا يقع على العمرة فمن قال انها فرضية فقد زاد على النص فلا يجوز
 الا بدليل وكذا حديث الاعرابي الذي جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وسأله عن الايمان والشرايع فبين
 له الايمان وبين له الشرايع ولم يذكر فيها العمرة فقال الاعرابي هل على شئ غير هذا فقال النبي صلى الله عليه وسلم
 لا الا ان تطوع فظاهره يقتضي انتفاء فرضية العمرة وأما الآية الكريمة فلا دلالة فيها على فرضية العمرة لانها
 قرئت برفع العمرة والعمرة لله وانه كلام تام بنفسه غير معطوف على الامر بالحج أخبر الله تعالى ان العمرة لله ردا
 لزعم الكفرة لانهم كانوا يجعلون العمرة للاصنام على ما كانت عبادتهم من الاشرار وأما على قراءة العامة فلا
 حجة له فيها ايضا لان فيها أمرا باتمام العمرة واتمام الشئ يكون بعد الشرع وفيه و به قول انها بالشرع تصير
 فرضية مع ما أنه روي عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما أنها قالان في تأويل الآية اتمامها أن يحرم بهما من
 ديرة أهلك على أن هذا ان كان أمرا بانشاء العمرة فما الدليل على أن مطلق الامر يفيد الفرضية بل الفرضية
 عندنا ثبتت بدليل زائد وراءه نفس الامر وانما يحمل على الوجوب احتياطا و به قول ان العمرة واجبة ولكنها
 ليست بفرضية وتسميتها حجة صغرى في الحديث يحتمل أن يكون في حكم الثواب لانها ليست بحجة حقيقية

ألا ترى أنها عطفت على الحججة في الآية والشئ لا يعطف على نفسه في الاصل ويقال حج فلان وما اعتمر على
 أن وصفها بالصغر دليل انحطاط رتبها عن الحج فإذا كان الحج فرضا فيجب أن تكون هي واجبة ليظهر الانحطاط
 إذ الواجب دون الفرض والطلاق اسم التطوع عليها في الحديث يصلح حجة على الشافعي لا علينا لأنه يقول
 بفرضية العمرة والتطوع لا يمتثل أن يكون فرضا ونحن نقول بوجود العمرة والواجب ما يمتثل أن يكون فرضا
 ويحتمل أن يكون تطوعا فكان اطلاق اسم التطوع صحيحا على أحد الاحتمالين وليس للفرض هذا الاحتمال فلا
 يصح الاطلاق وقول السائل في الحديث السابق أي واجبة محمول على الفرض اذ هو الواجب على الاطلاق
 عملا واعتقادا عينا فنقول النبي صلى الله عليه وسلم لا نفي له وبه تقول (وأما) شرائط وجوبها فهي شرائط وجوب
 الحج لأن الواجب ملحق بالفرض في حق الاحكام وقد ذكرنا ذلك في فصل الحج (وأما) ركنها فالطواف لقوله
 عز وجل وليطوفوا بالبيت العتيق ولا جماع الا مة عليه (وأما) شرائط الركن فإذ كرتا في الحج الا الوقت فان
 السنة كلها وقت العمرة ونحوه في غير أشهر الحج وفي أشهر الحج لكنه يكره فعلها في يوم عرفة ويوم النحر
 وأيام التشريق أما الجواز في الاوقات كلها فللقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله مطلقا عن الوقت وقد روى
 عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت ما اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عمرة الا شهدتها وما اعتمر الا في
 ذي القعدة وعن عمران بن حصين رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم اعتمر مع طائفة من أهلها في
 عشر ذي الحجة فدل الحديثان على أن جوازها في أشهر الحج ومما روى عن عمر رضي الله عنه أنه كان ينهى عنها
 في أشهر الحج فهو محمول على نهي الشفقة على أهل الحرم لئلا يكون الموسم في وقت واحد من السنة بل في وقتين
 لتوسع المعيشة على أهل الحرم الا أنه يكره في الايام الخمسة عندنا في ظاهرها رواية وروى عن أبي يوسف أنه لا يكره
 يوم عرفة قبل الزوال وقال الشافعي لا يكره في هذه الايام أيضا واحتج بما تلوننا من هذه الآية وبما روى
 الحديثين لأنه دخل يوم عرفة ويوم النحر فيها (وجه) رواية أبي يوسف أن ما قبل الزوال من يوم عرفة ليس وقت
 الوقوف فلا يشمله عن الوقوف في وقته ولنا ما روى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت وقت العمرة السنة كلها
 الا يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق والظاهر أنها قالت ساعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه باب
 لا يدرك بالاجتهاد ولأن هذه الايام أيام شغل الحاج بأداء الحج والعمرة فيها تشغلهم عن ذلك وربما يقع الخلل فيه
 فيكره ولا حجة له فيما ذكرنا لأن ذلك يدل على الجواز به تقول وإنما الكلام في الكراهة والجواز لا ينفيها وقد
 قام دليل الكراهة وهو ما ذكرنا وكذا يختلفان في الميقات في حق أهل مكة فيقاتهم للحج من ديرة أهلهم
 وللعمرة من الحل التمتع أو غيره ومحظورات العمرة ما هو محظورات الحج وحكم ارتكابها في العمرة ما هو الحكم
 في الحج وقد مضى بيان ذلك كله في الحج (وأما) واجباتها فثبثان السعي بين الصفا والمروة والحلق أو التقصير فلما
 طواف الصدر فلا يجب على المعتمر وقال الحسن بن زياد يجب عليه كذا ذكر الكرخي وجه قوله ان طواف
 الصدر طواف الوداع والمعتمر يحتاج الى الوداع كالحاج ولنا أن الشرع علق طواف الصدر بالحج بقول النبي
 صلى الله عليه وسلم من حج هذا البيت فليكن آخر عهده به الطواف (وأما) سننها فإذ كرتا في الحج غير أنه
 إذا استلم الحجر قطع التلبية عند أول شوط من الطواف عند عامة العلماء وقال مالك ان كان احرامه للعمرة
 من المدينة قطع التلبية اذا دخل الحرم وان كان احرامه لها من مكة يقطع اذا وقع بصره على البيت والصحيح
 قول العامة لما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يلبي في العمرة حتى يستلم
 الحجر وعن عمر وبن شعيب عن أبيه عن جده رضي الله عنهم أن النبي صلى الله عليه وسلم اعتمر ثلاث عمر في
 ذي القعدة وكان يلبي في ذلك حتى يستلم الحجر ولأن استلام الحجر نسك ودخول الحرم ووقوع البصر على البيت
 ليس بنسك قطع التلبية عند ما هونك أولى ولهذا يقطع التلبية في الحج عند الرمي لأنه نسك كذا هذا والله أعلم

(وأما) بيان ما يفسدها وبيان حكمها اذا فسدت فالذي يفسدها الجماع لكن عند وجود شرط كونه مقسداً وذلك شيان أحدهما الجماع في الفرج لما ذكرنا في الحج والثاني أن يكون قبل الطواف كله أو أكثره وهو أربعة أشواط لأن ركنها الطواف بالجماع حصل قبل أداء الركن فيفسدها كما لو حصل قبل الوقوف بعرفة في الحج وإذا فسدت بمعنى فيها وتقصيرها وعليه شاة لأجل الفساد عندنا وقال الشافعي بدنة كما في الحج فإن جامع بعد ما طاف أربعة أشواط أو بعد ما طاف الطواف كله قبل السعي أو بعد الطواف والسعي قبل الحلق لا تصد عمرته لأن الجماع حصل بعد أداء الركن وعليه دم لحصول الجماع في الاحرام وإن جامع بعد الحلق لاشئ عليه طر وجه عن الاحرام بالحلق فإن جامع ثم جامع فهو على التنصيص والاتفاق والاختلاف الذي ذكرنا في الحج والله الموفق

﴿ كتاب النكاح ﴾

الكلام في هذا الكتاب في الاصل في أربعة مواضع في بيان صفة النكاح المشروع وفي بيان ركن النكاح وفي بيان شرائط الركن وفي بيان حكم النكاح أما الاول فنقول لاختلاف أن النكاح فرض حالة التوفيق حتى ان من تأقت نفسه الى النساء بحيث لا يمكنه الصبر عنهن وهو قادر على المهر والنفقة ولم يزوج بأنهم واختلف فيما اذا لم تنق نفسه الى النساء على التفسير الذي ذكرنا قال عامة القياس مثل داود بن علي الاصفهاني وغيره من أصحاب الطواهر انه فرض عين بمنزلة الصوم والصلاة وغيرهما من فروض الاعيان حتى ان من تركه مع القدرة على المهر والنفقة والوطء بأنهم وقال الشافعي انه مباح كالبيع والشراء واختلف أصحابنا فيه قال بعضهم انه مندوب ومستحب واليه ذهب من أصحابنا الكرخي وقال بعضهم انه فرض كفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقي بمنزلة الجهاد وصلاة الجنائز وقال بعضهم انه واجب ثم القائلون بالوجوب اختلفوا في كيفية الوجوب قال بعضهم انه واجب على سبيل الكفاية كرد السلام وقال بعضهم انه واجب عيناً لكن عملاً لا اعتقاداً على طريق التعيين كصدقة الفطر والانهبية والوتر احتج أصحاب الطواهر بظواهر النصوص من نحو قوله عز وجل فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله عز وجل وانكحوا الايامي منكم والصالحين من عبادكم وامانتكم وقول النبي صلى الله عليه وسلم تزوجوا ولا تطلقوا فان الطلاق يهزله عرش الرحمن وقوله صلى الله عليه وسلم تناكحوا أكثر وافاني أباهي بكم الامم يوم القيامة أمر الله عز وجل بالنكاح مطلقاً والامر المطلق للفرضية والوجوب قطعاً إلا أن يقوم الدليل بخلافه ولان الامتناع من الزنا واجب ولا يتوصل اليه إلا بالنكاح وما لا يتوصل اليه الواجب الا به يكون واجباً واحتج الشافعي بقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا بأموالكم أخيراً عن احلال النكاح والمحلل والمباح من الاسماء المترافقة ولا نه قال وأحل لكم ونقظ لكم يستعمل في المباحات ولان النكاح سبب يتوصل به الى قضاء الشهوة فيكون مباحاً كشرائه الجارية للتسري بها وهذا لان قضاء الشهوة ايصال النفع الى نفسه وليس يجب على الانسان ايصال النفع الى نفسه بل هو مباح في الاصل كالاكل والشرب واذا كان مباحاً لا يكون واجباً لما بينهما من التناقض والدليل على أن النكاح ليس بواجب قوله تعالى وسيدا وحضوراً ونيا من الصالحين وهذا يخرج مخرج المدح ليحبي عليه الصلاة والسلام بكونه حضوراً والحضور الذي لا يأتي النساء مع القدرة ولو كان واجباً لما استحق المدح بتركه لان ترك الواجب لان يذم عليه أولى من أن يمدح واحتج من قال من أصحابنا انه مندوب اليه ومستحب بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من استطاع منكم البائة فليتزوج ومن لم يستطع فليصم فان الصوم له وجاء أقام الصوم مقام النكاح والصوم ليس بواجب فدل أن النكاح ليس بواجب أيضاً لان غير الواجب لا يقوم مقام الواجب ولان في الصحابة فرض الله عليهم من لم تكن له زوجة ورسول الله صلى الله عليه وسلم علم منه بذلك ولم يشكر عليه فدل أنه ليس بواجب ومن قال منهم انه

فرض أو واجب على سبيل الكفاية احتج بالأوامر الواردة في باب النكاح والأمر المطلق للفرضية والوجوب قطعاً والنكاح لا يمتثل ذلك على طريق التعيين لأن كل واحد من آحاد الناس لو تركه لا يأتهم فيحصل على الفرضية والوجوب على طريق الكفاية فاشبه الجهاد وصلاته الجنائز وورد السلام ومن قال منهم أنه واجب علينا لكن عملاً لا اعتماداً على طريق التعيين يقول صيغة الأمر المطلقة عن القرينة تمتثل الفرضية وتحتل النذبة لأن الأمر دعاء وطلب ومعنى الدعاء والطلب موجود في كل واحد منهم ما يفتق بالفعل لا محالة وهو نفس وجوب العمل ويعتقد على الإهام على أن ما أراد الله تعالى بالصيغة من الوجوب القطعي أو النذبة فهو حق لأنه ان كان واجباً عند الله فخرج عن العهدة بالفعل فيأمن الضرر وإن كان مندوباً يحصل له الثواب فكان القول بالوجوب على هذا الوجه أخذاً بالثقة والاحتياط واحترازاً عن الضرر بالقدر الممكن وأنه واجب شرعاً وعقلاً وعلى هذا الأصل بنى أصحابنا من قال منهم أن النكاح فرض أو واجب لأن الاشتغال به مع أداء الفرائض والسنن أولى من التخلي لنوافل العبادات مع ترك النكاح وهو قول أصحاب الظواهر لأن الاشتغال بالفرض والواجب كيف ما كان أولى من الاشتغال بالتطوع ومن قال منهم أنه مندوب ومستحب فإنه يرجع على النوافل من وجوه أخر أحدها أنه سنة قال النبي صلى الله عليه وسلم النكاح سنتي والسنن مقدمة على النوافل بالإجماع ولأنه أوعد على ترك السنة بقوله فمن رغب عن سنتي فليس مني ولا وعيد على ترك النوافل والثاني أنه فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وواظب عليه أي داوم وثبت عليه بحيث لم يخل عنه بل كان يزيد عليه حتى تزوج عددًا مما أيسر له من النساء ولو كان التخلي للنوافل أفضل لما فعل لأن الظاهر أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لا يتركون الأفضل فيما له خدم معلوم لأن ترك الأفضل فيما له خدم معلوم عدلته منهم وإذا ثبت أفضلية النكاح في حق النبي صلى الله عليه وسلم ثبت في حق الأمة لأن الأصل في الشرائع هو العموم والخصوص بدليل والثالث أنه سبب يتوصل به إلى مقصود وهو مفضل على النوافل لأنه سبب لصيانة النفس عن الفاحشة وسبب لصيانة نفسها عن الفلأكل بالفسقة والسكنى واللباس لعجزها عن الكسب وسبب لحصول الولد الموحّد وكل واحد من هذه المقاصد مفضل على النوافل فكذا السبب الموصل إليه كالجهاد والقضاء وعند الشافعي التخلي أولى وتخرج المسئلة على أصله ظاهر لأن النوافل مندوب إليها فكانت مقدمة على المباح وما ذكره من دلائل الإباحة والخل فنحن نقول بموجبها أن النكاح مباح وحلال في نفسه لكنه واجب لغيره أو مندوب ومستحب لغيره من حيث أنه صيانة للنفس من الزنا ونحو ذلك على ما بينا ويجوز أن يكون الفعل الواحد حلالاً لوجهة واجباً أو مندوباً بالوجهة إذ لا تنافي عند اختلاف الجهتين وأما قوله عز وجل وسيدا وحصورا ونبياً من الصالحين فاحتمل أن التخلي للنوافل كان أفضل من النكاح في شريعته ثم نسخ ذلك في شريعته بما ذكرنا من الدلائل والله أعلم

فصل وأما ركن النكاح فهو الإيجاب والقبول وذلك بالفاظ مخصوصة أو ما يقوم مقام اللفظ فيقع الكلام في هذا الفصل في أربعة مواضع أحدها في بيان اللفظ الذي يتعقد النكاح به بمر وفه والثاني في بيان صيغة ذلك اللفظ والثالث في بيان أن النكاح هل يتعقد بعاقده واحداً ولا يتعقد إلا بعاقدين والرابع في بيان صفة الإيجاب والقبول أما بيان اللفظ الذي يتعقد به النكاح بمر وفه فنقول والله التوفيق لا خلاف أن النكاح يتعقد بلفظ الانكاح والتزويج وهل يتعقد بلفظ البيع والهبة والصدقة والتملك قال أصحابنا رحمهم الله يتعقد وقال الشافعي لا يتعقد إلا بلفظ الانكاح والتزويج واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال اتقوا الله في النساء فإنهم عندكم عوان اتخذتموهن بأمانة الله واستحلتم فروجهن بكلمة الله وكلنهن التي أحلها الله في كتابها لكم بلفظ الانكاح والتزويج فقط قال الله تعالى وأنكحوا الأيامي منكم وقال سبحانه وتعالى

زوجنا كهما ولان الحكم الاصلى للنكاح هو الازدواج والملك يثبت وسيلة اليه فوجب اختصاصه بالفظ بدل
 على الازدواج وهو لفظ التزويج والانكاح لا غير ولنا أنه انعمد نكاح رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ الهبة
 فيتعقد به نكاح أمته ودلالة الوصف قوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان أراد النبي ان يستنكحها
 خالصة لك معطوفا على قوله يا أيها النبي انا أحللتنا لك أزواجك أخبر الله تعالى ان المرأة المؤمنة التي وهبت نفسها
 للنبي صلى الله عليه وسلم عند استنكاحه اياها حلال له وما كان مشروعا في حق النبي صلى الله عليه وسلم
 يكون مشروعا في حق أمته هو الاصل حتى يقوم دليل الخصوص فان قيل قد قام دليل الخصوص ههنا وهو قوله
 تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فالجواب أن المراد منه خالصة لك من دون المؤمنين بغير أجر فالخصوص يرجع
 الى الاجر لا الى لفظ الهبة لوجوه أحدها ذكره عقبيه وهو قوله عز وجل قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم
 فدل أن خلوص تلك المرأة له كان بالنكاح بلا فرض منه والثاني أنه قال تعالى لئلا يكون عليك حرج ومعلوم
 أنه لا حرج كان يلحقه في نفس العبارة وانما الحرج في إعطاء البدل والثالث أن هذا حرج يخرج الامتنان
 عليه وعلى أمته في لفظ الهبة ليست تلك في لفظ التزويج فدل أن المنية فيما صارت له بلا مهر فانصرف الغلوص
 اليه ولان الانعقاد بلفظ النكاح والتزويج لكونه لفظا موضوعا للحكم أصل النكاح شرعا وهو الازدواج وان لم
 يشرع بدون الملك فاذا أتى به يثبت الازدواج باللفظ ويثبت الملك الذي يلزمه شرعا ولفظ التملك موضوع
 للحكم آخر أصل النكاح وهو الملك وانه غير مشروع في النكاح بدون الازدواج فاذا أتى به وجب أن يثبت به
 الملك ويثبت الازدواج الذي يلزمه شرعا استدلالا لاحد اللفظين بالآخر وهذا الانساح حكمان متلازمان
 شرعا ولم يشرع أحدهما بدون الآخر فاذا ثبت أحدهما ثبت الآخر ضرورة ويكون الرضا بأحدهما رضيا
 بالآخر وأما الحديث فنقول بموجبه لكن لم قلتم ان استحلال الفروج بهذه الالفاظ استحلال بغير كلمة
 الله فيرجع الكلام الى تفسير الكلمة المذكورة فنقول كلمة الله تعالى نحتمل حكم الله عز وجل كقوله تعالى ولولا
 كلمة تسبقت من ربك فلم قلتم بأن جواز النكاح بهذه الالفاظ ليس حكم الله تعالى والدليل على أنه حكم الله تعالى
 ما ذكرنا من الدلائل مع ما أن كل لفظ جعل علما على حكم شرعي فهو حكم الله تعالى وازدواج الكلمة الى الله تعالى
 باعتبار أن الشارع هو الله تعالى فهو الجماع للفظ سببا لثبوت الحكم شرعا فكان كلمة الله تعالى في هذا الوجه
 على الاستحلال بكلمة الله لا يبنى الاستحلال لا بكلمة الله تعالى فكان مسكوتا عنه فلا يصح الاحتجاج به
 ولا يتعقد النكاح بلفظ الاجارة عند عامة مشايخنا والاصل عندهم أن النكاح لا يتعقد الا بلفظ موضوع لتملك
 العين هكذا روى ابن رستم عن محمد أنه قال كل لفظ يكون في اللغة تملك الرقبة فهو في الحررة نكاح وحكى عن
 الكرخي أنه يتعقد بلفظ الاجارة لقوله تعالى فاتوهن أجورهن سمي الله تعالى المهر أجرا ولا أجر الا بالاجارة
 فلولا تكن الاجارة نكاحا لم يكن المهر أجرا (وجه) قول العامة أن الاجارة عقد مؤقت بدليل أن التأيد يبطؤها
 والنكاح عقد مؤبد بدليل أن التوقيت يبطئه وانعقاد العقد بلفظ يتضمن المنع من الانعقاد ممنوع ولان الاجارة
 تملك المنفعة ومنتافع البضع في حكم الاجزاء والاعيان فكيف يثبت ملك العين بملك المنفعة ولا يتعقد بلفظ
 الاعارة لان الاعارة ان كانت باحة المنفعة فالنكاح لا يتعقد بلفظ الاباحة لانعدام معنى التملك أصلا وان كانت
 تملك المنفعة فالنكاح لا يتعقد الا بلفظ موضوع لتملك الرقبة ولم يوجد واختلف المشايخ في لفظ القرض قال
 بعضهم لا يتعقد لانه في معنى الاعارة وقال بعضهم يتعقد لانه يثبت به الملك في العين لان المستقرض يصير ملكا
 للمستقرض وكذا اختلفوا في لفظ السلم قال بعضهم لا يتعقد لان السلم في الحيوان لا يصح وقال بعضهم يتعقد لانه
 يثبت به ملك الرقبة والسلم في الحيوان يتعقد عندنا حتى لو اتصل به القبض بعد الملك ملكا فاسدا لکن ليس كل
 ما يفسد البيع يفسد النكاح واختلفوا أيضا في لفظ الصرف قال بعضهم لا يتعقد به لانه وضع لاثبات الملك في

الدراهم والدنانير التي لا تتعين بالتعيين والمعقود عليه ههنا جعنين بالتعيين وقال بعضهم يتعقد لانه ثبت به ملك
 العين في الجملة وأما لفظ الوصية فلا يتعقد به عند عامة مشايخنا لان الوصية تملك مضاف الى ما بعد الموت
 والنكاح المضاف الى زمان في المستقبل لا يصح وحكى عن الطحاوي انه يتعقد لانه ثبت به ملك الرقبة في الجملة
 وحكى أبو عبد الله البصري عن الكرخي ان قيد الوصية بالحال بأن قال أو صبت لك يا بنتي هذه الآن يتعقد لانه
 اذا قيد بالحال صار مجازا عن التمليك ولا يتعقد بلفظ الاحلال والا باحسة لانه لا يدل على الملك أصلا الا ترى أن
 المباح له الطعام يتناول على حكم ملك المبيع حتى كان له حق الحجر والمنع ولا يتعقد بلفظ المتعة لانه لم يوضع للتمليك
 ولان المتعة عقد مفسوخ لما بين ان شاء الله في موضعه ولو أضاف المتعة الى الامه بأن قال رجل وهبت أمتي هذه
 منك فان كان الحال يدل على النكاح من احضار الشهود ونسبة المهر مؤجلا ومعجلا ونحو ذلك يتصرف الى
 النكاح وان لم يكن الحال دليلا على النكاح فان نوى النكاح فصدقه الموهوب له فكذلك ويتصرف الى النكاح
 بقرينة النية وان لم ينو يتصرف الى ملك الرقبة والله عز وجل اعلم ثم النكاح كما يتعقد بهذه الالفاظ بطريق
 الاصله يتعقد به بطريق الثيابة بالوكالة والرسالة لان تصرف الوكيل كتصرف الموكل وكلام الرسول كلام
 المرسل والاصل في جواز الوكالة في باب النكاح ما روى أن النجاشي زوج رسول الله صلى الله عليه وسلم
 أم حبيبة رضي الله عنها فلا يتعقد ذلك اما ان فعله بأمر النبي صلى الله عليه وسلم أولا بأمره فان فعله بأمره فهو وكيله
 وان فعله بغير أمره فقد أجاز النبي صلى الله عليه وسلم عقده والاجازة للاحقه كالوكالة السابقة وكما يتعقد
 النكاح بالعبارة يتعقد بالاشارة من الاخرس اذا كانت اشارته معلومة ويتعقد بالكتابة لان الكتاب من
 الغائب خطابه والله تعالى أعلم وأما بيان صيغة اللفظ الذي يتعقد به النكاح فنقول لا خلاف في أن النكاح
 يتعقد بالفظين يعبر بهما عن الماضي كقولهم تزوجت وتزويجها وما بالفظين يعبر بأحدهما عن
 الماضي وبالأخر عن المستقبل كما اذا قال رجل لرجل زوجني بنتك أو قال جئتلك فاطمنا بنتك أو قال جئتلك
 تزوجني بنتك فقال الاب قد تزوجتك أو قال لامرأة تزوجك على ألف درهم فقالت قد تزوجتك على ذلك أو قال
 لهناء وجيني أو انكحيني فسك فقالت تزوجتك أو انكحت يتعقد استحسانا والقياس أن لا يتعقد لان لفظ
 الاستقبال عدة والامر من فروع الاستقبال فلم يوجد الاستقبال فلم يوجد الايجاب الا أنهم تركوا القياس لما
 روى أن بلال رضي الله عنه خطب الى قوم من الانصار فأبوا أن يزوجه فقال لولا أن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم أمرني أن أخطب اليكم لما خطبت فقالوا له ملكك ولم ينقل ان بلالا أعاد القول ولو فعل لنقل ولان الظاهر
 انه أراد الايجاب لان المساومة لا تتحقق في النكاح عادة فكان مجعولا على الايجاب بخلاف البيع فان السوم
 معتاد فيه فيحمل اللفظ عليه فلا بد من لفظ آخر يتأدى به الايجاب والله الموفق وأما بيان ان النكاح هل يتعقد
 بعاقدها وحدها ولا يتعقد الا بعاقدين فقد اختلف في هذا الفصل قال أصحابنا يتعقد بعاقدها وحدها اذا كانت له ولاية
 من الجانبين سواء كانت ولايته أصلية كالولاية الثابتة بالملك والقرابة أو دخيلة كالولاية الثابتة بالوكالة بان كان
 العاقدها مالكا من الجانبين كما لو اذاز زوج أمته من عبده أو كان وليا من الجانبين كالجد اذا زوج ابن ابنة
 الصغير من بنت ابنة الصغيرة والاخ اذا زوج بنت أخيه الصغيرة من ابن أخيه الصغير أو كان أصيلا ووليا كابن
 العم اذا زوج بنت عمه من نفسه أو كلبا من الجانبين أو رسولا من الجانبين أو كان وليا من جانب ووكيلا
 من جانب آخر أو وكلت امرأه رجلا ليتزوجها من نفسه أو وكل رجل امرأة تزوج نفسها منه وهذا مذهب
 أصحابنا الثلاثة وقال زفر لا يتعقد النكاح بعاقدها وحدها أصلا وقال الشافعي لا يتعقد الا اذا كان وليا من الجانبين
 ولقب المسئلة أن الواحد هل يجوز أن يقوم بالنكاح من الجانبين أم لا (وجهه) قول زفر والشافعي أن ركن النكاح
 اسم لشطرين مختلفين وهو الايجاب والقبول فلا يقوم الا بعاقدين كشطري البيع الا أن الشافعي يقول في

الولى ضرورة لان النكاح لا يتعد بلاولى فاذا كان الولى متعينا فلولم يجز نكاح المولية لامتنع نكاحها أصلا
وهذا لا يجوز وهذه الضرورة متقدمة فى الوكيل ونحوه ولنا قوله تعالى ويستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم
فيهن وما يتسلى عليكم فى الكتاب فى شامى النساء الا لا تؤتوهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن قيل
نزلت هذه الآية فى بئيمة فى حجر ولها وهى ذات مال (ووجه) الاستدلال بالآية الكريمة ان قوله تعالى
لا تؤتوهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن خرج مخرج العتاب فيدل على أن الولى يقوم بنكاح وليته
وحده اذ لو لم يتم وحده به لم يكن للعتاب معنى لما فيه من الحاق العتاب بأمر لا يتحقق وقوله تعالى وأنكحوا
الايامى منكم أمر سبحانه وتعالى بالنكاح مطلقا من غير فصل بين النكاح من غيره أو من نفسه ولان الوكيل
فى باب النكاح ليس بعاقذ بل هو سفير عن العاقذ ومعبر عنه بدليل أن حقوق النكاح والعقد لا ترجع الى الوكيل
واذا كان معبرا عنه وله ولاية على الزوجين فكانت عبارته كعبارة الموكل فصار كلامه ككلام شخصين فيعتبر
ايجاب كلاما للمرأة كأنها قالت زوجت نفسى من فلان وقبوله كلاما للزوج كأنه قال قبلت فيقوم العقد بالنسبة
حكما والثابت بالحكم ملحق بالثابت حقيقة وأما البيع فالواحد فيه اذا كان وليا يقوم بطرفى العقد كلاب يشترى
مال الصغير لنفسه أو يبيع مال نفسه من الصغير أو يبيع مال ابنه الصغير من ابنه الصغير أو يشترى الآله اذا كان
وكيلا لا يقوم بهمالان حقوق العقد مقتصرة على العاقذ فلا يصير كلام العاقذ كلام الشخصين ولان حقوق البيع
اذا كانت مقتصرة على العاقذ والبيع أحكام متضادة من التسليم والقبض والمطالبة فلو تولى طرفى العقد لصار
الشخص الواحد مطالبا ومطلوبا ومسلما ومتسلما وهذا تمتع والله عز وجل اعلم (وأما) صفة الايجاب والقبول
فهى أن لا يكون أحدهما لازما قبل وجود الآخر حتى لو وجد الايجاب من أحد المتعاقدين كان له أن يرجع
قبل قبول الآخر كفى البيع لهما جميعا ركن واحد فكان أحدهما بعض الركن والمركب من شئين
لا وجود له بأحدهما

فصل ١٠ وأما شرائط الركن فانواع بعضها شرط الانعقاد وبعضها شرط الجواز والنفاد وبعضها شرط
اللزوم (أما) شرط الانعقاد فنوعان نوع يرجع الى العاقذ ونوع يرجع الى مكان العقد بالفعل فلا يتعد نكاح
المجنون والصبي الذى لا يعقل لان العقل من شرائط أهلية التصرف فأما البلوغ فشرط النفاذ عندنا لاشترط الانعقاد
على ما نذكر ان شاء الله تعالى وأما تعذر العاقذ فليس بشرط لان انعقاد النكاح خلافا لغيره على ما مر (وأما) الذى يرجع
الى مكان العقد فهو اتحاد المجلس اذا كان العاقدان حاضرين وهو أن يكون الايجاب والقبول فى مجلس واحد
حتى لو اختلف المجلس لا يتعد النكاح بأن كانا حاضرين فأوجب أحدهما مقام الآخر عن المجلس قبل القبول
أو اشتغل بعمل يوجب اختلاف المجلس لا يتعد لان انعقاده عبارة عن ارتباط أحد الشطرين بالآخر فكان
القياس وجودهما فى مكان واحد لان اعتبار ذلك يؤدى الى سد باب العقود فجعل المجلس جامع للشطرين حكما
مع تفرقهما حقيقة للضرورة والضرورة تنفذ عند اتحاد المجلس فاذا اختلف تفرق الشطران حقيقة وحكما فلا
ينظم الركن (وأما) الفور فليس من شرائط الانعقاد عندنا وعند الشافعى هو شرط والمسئلة ستأنى فى كتاب البيوع
ونذكر الفرق هناك وعلى هذا يخرج ما اذا تناكحوا وهما عريان أو سبران على الدابة وهو على التفصيل الذى نذكر
ان شاء الله تعالى فى كتاب البيوع ونذكر الفرق هناك بين المشى والسير على الدابة وبين جريان السفينة هذا اذا
كان العاقدان حاضرين فأما اذا كان أحدهما غائبا لم يتعد حتى لو قالت امرأة بمحضرة شاهدين زوجت نفسى
من فلان وهو غائب فبلغه الخبر فقال قبلت أو قال رجل بمحضرة شاهدين زوجت فلانة وهى غائبة فبلغها الخبر
فقال زوجت نفسى منه لم يجز وان كان القبول بمحضرة ذينك الشاهدين وهذا قول أبى حنيفة ومحمد وقال
أبو يوسف يتعد ويتوقف على اجازة الغائب (وجه) قول أبى يوسف ان كلام الواحد يصلح أن يكون عقدا فى

باب النكاح لان الواحد في هذا الباب يقوم بالعقد من الجانبين وكما لو كان مالكا من الجانبين أو وليا أو وكيلًا
فكان كلامه عقدا لا شطرا فكان محتتملا للتوقف كما في الخلع والطلاق والاعتاق على مال (وجه) قوله ان
هذا شرط العقد حقيقة لا كماله لانه لا يملك كماله لان عدم الولاية وشرط العقد لا يقف على غائب عن المجلس كالبيع
وهذا لان الشرط لا يحتمل التوقف حقيقة لان التوقف في الاصل على خلاف الحقيقة لصدوره عن الولاية على
الجانبين فيصير كلامه بمنزلة كلامين وشخصه كشخصين كما فاذا انعدمت الولاية ولا ضرر ورة الى تعيين
الحقيقة فلا يقف بخلاف الخلع لانه من جانب الزوج يعين لانه تعليق الطلاق بقول المرأة وانه يعين فكان عقدا
تامًا ومن جانب المرأة معاوضة فلا يحتمل التوقف كالبيع وكذلك الطلاق والاعتاق على مال ولو أرسل اليها
رسولا وكتب اليها بذلك كتابا قبلت بحضور شاهدين سمعا كلام الرسول وقرأه الكتاب جاز ذلك لان اتحاد
المجلس من حيث المعنى لان كلام الرسول كلام المرسل لانه ينقل عبارة المرسل وكذا الكتاب بمنزلة الخطاب
من الكاتب فكان سماع قول الرسول وقرأه الكتاب سماع قول المرسل وكلام الكاتب معنى وان لم يسمعا
كلام الرسول وقرأه الكتاب لا يجوز عندهما وعند أبي يوسف اذا قالت زوجت نفسي بجوز وان لم يسمعا
كلام الرسول وقرأه الكتاب بناء على ان قولهما زوجت نفسي شرط العقد عندهما والشهادة في شطري العقد
شرط لانه يصير عقدا بالشرطين فاذا لم يسمعا كلام الرسول وقرأه الكتاب فلم توجد الشهادة على العقد وقول
الزوج بانقراده عقده عنده وقد حضر الشاهدان وعلى هذا الخلاف الفصولي الواحد من الجانبين بأن قال الرجل
زوجت فلانة من فلان وهما غائبان لم ينعقد عندهما حتى لو بلغهما الخبر فأجازا لم يجز وعنده ينعقد ويجوز
بالاجازة ولو قال فضولي زوجت فلانة من فلان وهما غائبان فقبل فضولي آخر عن الزوج ينعقد بخلاف
بين أصحابنا حتى اذا بلغهما الخبر وأجازا جاز ولو فسخ الفصولي العقد قبل اجازة من وقف العقد على اجازة صح
الفسخ في قول أبي يوسف وعند محمد لا يصح (وجه) قوله انه بالفسخ منصرف في حق غيره فلا يصح
ودلالة ذلك ان العقد قد انعقد في حق المتعاقدين وتعاق به حق من توقف على اجازة لان الحكم عند الاجازة ثبت
بالعقد السابق فكان هو بالفسخ منصرفا في محل تعاق به حق الغير فلا يصح فسخه بخلاف الفصولي اذا باع
ثم فسخ قبل اتصال الاجازة به انه يجوز لان الفسخ هناك تصرف دفع الحقوق عن نفسه لانه عند الاجازة تتعلق
حقوق العقد بالوكيل فكان هو بالفسخ دافعا للحقوق عن نفسه فيصح كماله اذا أوجب النكاح أو البيع
انه يملك الرجوع قبل قبول الآخر لما قلنا كذا هذا (وجه) قول أبي يوسف ان العقد قبل الاجازة
غير منعقد في حق الحكم وانما انعقد في حق المتعاقدين فقط فكان الفسخ منه قبل الاجازة تصرفا في كلام نفسه
بالنقض جاز كما في البيع

﴿فصل﴾ وأما بيان شرائط الجواز والنفاذ فأنواع منها أن يكون العاقد بالغًا فان نكاح الصبي العاقل وان
كان منعقدًا على أصل أصحابنا فهو غير نافذ بل نفاذه يتوقف على اجازة وليه لان نفاذ التصرف لاشتماله على وجه
المصلحة والصبي لقله تأمله لاشتماله باللهو والعب لا يقف على ذلك فلا ينفذ تصرفه بل يتوقف على اجازة وليه فلا
يتوقف على بلوغه حتى لو بلغ قبل أن يجزى الولي لا ينفذ بالبلوغ لان العقد انعقد موقوفًا على اجازة الولي ورضاه
لستقوط اعتبار رضا الصبي شرعا وبالبلوغ زالت ولاية الولي فلا ينفذ ما لم يجزه بنفسه وعند الشافعي لا ينعقد
تصرفات الصبي أصلا بل هي باطلة وقد ذكرنا المسئلة في كتاب المأذون ومنها أن يكون حرا فلا يجوز نكاح
مملوك بالغ عاقل الا باذن سيده والاصل فيه قوله صلى الله عليه وسلم ابعاد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر
والكلام في هذا الشرط يقع في مواضع في بيان ان اذن المولى شرط جواز نكاح المملوك لا يجوز من غير اذنه
أو اجازته وفي بيان ما يكون اجازة له وفي بيان ما يملكه من النكاح بعد الاذن وفي بيان حكم المهر في نكاح المملوك

أما الاول فلا يجوز نكاح مملوك بغير اذن مولاه وان كان عاقلاً بالغاً سواء كان قنناً أو مدبراً أو مدبرة أو أم ولد
 أو مكاتباً أو مكاتباً ما اتفق فان كان أمة فلا يجوز نكاحها بغير اذن سيدها بخلاف لان منافع البضع مملوكة
 لسيدها ولا يجوز التصرف في ملك الغير بغير اذنه وكذلك المدبرة وأم الولد لما قلنا وكذا المكاتبية لانها ملك
 المولى رقية وملك المتعة يتبع ملك الرقية الا أنه منعت من الاستمتاع بها لزال ملك اليد وفي الاستمتاع اثبات ملك
 اليد لان من الجائزاتها تعجز فتدلى الرق فتعود فتنة كما كانت فتبين ان نكاحها صادم المولى فلا يصح وان
 كان عبداً فلا يجوز نكاحه أيضاً عند عامة العلماء وقال مالك بيجوز (وجه) قوله ان منافع البضع العبد لا تدخل تحت
 ملك المولى فكان المولى فيها على أصل الحرية والمولى اجنبي عنها فيملك النكاح كالحر بخلاف الامة لان منافع
 بضعها ملك المولى فنعت من التصرف بغير اذنه ولنا ان العبد بجميع اجزائه ملك المولى لقوله تعالى ضرب لكم مثلاً
 من أنفسكم هل لكم مما مملكت أيمانكم من شركاء فيارزقنا كم فأنتم فيه سواء أخبر سبحانه وتعالى ان العبيد
 ليسوا شركاء فيارزق السادات ولا هم بسواء في ذلك ومعلوم انه ما أراد به نفي الشركة في المنافع لا اشتراكهم فيها
 دل انه أراد به حقيقة الملك وقوله تعالى ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء والعبداً سم بجمع اجزائه ولان
 سبب الملك اضياف الى كله فيثبت الملك في كله الا أنه منعت من الانتفاع ببعض اجزائه بنفسه وهذا لا يمنع ثبوت
 الملك له كالامة الجوسية وغير ذلك وكذلك المأذون في التجارة لانه عبده مملوك ولانه كان محجوراً قبل الاذن
 بالتجارة والنكاح ليس من التجارة لان التجارة معاوضة المال بالمال والنكاح معاوضة البضع بالمال والدليل
 عليه أن المرأة اذا زوجت نفسها على عبد تنوى أن يكون العبد للتجارة لم يكن للتجارة ولو كان النكاح من
 التجارة لكان بدل البضع للتجارة كالبيع فكان هو بالنكاح متصرفاً في ملك مولاه فلا يجوز نكاح مملوك
 الامة والدليل عليه قوله تعالى لا يقدر على شيء وصف العبد المملوك بأنه لا يقدر على شيء ومعلوم انه إنما أراد به
 القدرة الحقيقية لانها تابعة للفتعين القدرة الشرعية وهي اذن الشرع واطلاقه فكان نفي القدرة الشرعية نفياً
 للاذن والاطلاق ولا يجوز اثبات التصرف الشرعي بغير اذن الشرع وكذلك المدبر لانه عبده مملوك وكذلك
 المكاتب لان المكاتب عبده ما بقي عليه درهم على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولانه كان محجوراً عن
 الزوج قبل الكتابة وعند الكتابة ما أفاد له الا الاذن بالتجارة والنكاح ليس من التجارة لان التجارة معاوضة
 المال بالمال والنكاح معاوضة البضع بالمال والدليل عليه ان المرأة اذا زوجت نفسها على عبد تنوى ان العبد
 يكون للتجارة لم يكن للتجارة ولو كان النكاح من التجارة لكان بدل البضع للتجارة كالبيع وأما معنى
 البعض فلا يجوز نكاحه عند أبي حنيفة لانه بمنزلة المكاتب عنده وعند أبي يوسف ومحمد يجوز لانه بمنزلة حر عليه
 دين عندهما ولو تزوج بغير اذن المولى واحده من ذكرنا أنه لا يجوز تزويجه الا باذن المولى ثم ان اجازة المولى للنكاح
 جاز لان العقد صدر من الاهل في المحل الا أنه امتنع النفاذ لحق المولى فاذا اجاز فقد زال المنع ولا يجوز للعبد ان
 يتسرى وان اذن له مولاه لان حل الوطء لا يثبت الا بأحد الملكين قال الله تعالى والذين هم لفر وجهم حافظون
 الاعلى أزواجهم أو ما مملكت أيمانهم غير مملومين ولم يوجد أحدهما وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم
 أنه قال لا يتسرى العبد ولا يسرى به مولاه ولا يملك العبد ولا المكاتب شيئاً الا الطلاق وهذا نص وأما بيان ما يكون
 اجازة فلا جازة قد ثبت بالنص وقد ثبت بالدلالة وقد ثبت بالضرورة أما النص فهو الصريح بالاجازة وما يجزى
 مجرأه انصوان بقول اجزت أو رضيت أو اذنت ونحو ذلك وأما الدلالة فهي قول أو فعل يدل على الاجازة مثل
 أن يقول المولى اذا أخبر بالنكاح حسن أو صواب أو لا بأس به ونحو ذلك أو يسوق الى المرأة المهر أو شيئاً منه في
 نكاح العبد ونحو ذلك مما يدل على الرضا ولو قال له المولى طلقها أو فارقتها لم يكن اجازة لان قوله طلقها أو فارقتها
 يحتمل حقيقة الطلاق والمفارقة ويحتمل المشاركة لان النكاح الفاسد والنكاح الموقوف يسمى طلاقاً ومفارقة

فوقم الشك والاحتمال في ثبوت الاجازة فلا يثبت بالشك والاحتمال ولو قال له لطفها تطليقة تملك الرجعة فهو اجازة لا ارتفاع الترداد اذ لا رجعة في المتاركة للنكاح الموقوف وفسخه وأما الضرورة فنحن وان يعتق المولى العبد أو الامه فيكون الاعتاق اجازة ولو أذن بالنكاح لم يكن الاذن بالنكاح اجازة ووجه الفرق بينهما من وجهين أحدهما انه لو لم يجعل الاعتاق اجازة لكان لا يتخلوا ما أن يبطل بالنكاح الموقوف واما أن يبقى موقوفا على الاجازة ولا سبيل الى الاول لان النكاح صدر من الاهل في المحل فلا يبطل الا بابطال من له ولاية الا بطل ولا سبيل الى الثاني لانه لو بقي موقوفا على الاجازة فاما ان يبقى موقوفا على اجازة المولى أو على اجازة العبد لا وجه للاول لان ولاية الاجازة لا تثبت الا بالملك وقد زال بالاعتاق ولا وجه للثاني لان العقد وجد من العبد فكيف يفق عقد الانسان على اجازته وماذا بطلت هذه الاقسام وليس ههنا قسم آخر لزم أن يجعل الاعتاق اجازة ضرورية وهذه الضرورية لم توجد في الاذن بالنكاح وللثاني ان امتناع النفاذ مع صدور التصرف من الاهل في المحل لقيام حق المولى وهو الملك نظرا له دفعا للضرر عنه وقد زال ملكه بالاعتاق فزال المانع من النفوذ والاذن بالتزوج لا يوجب زوال المانع وهو الملك لكنه بالاذن اقامه مقام نفسه في النكاح كانه هو ثم ثبوت ولاية الاجازة له لم تكن اجازة ما لم يجوز فكذا العبد ثم اذا لم يكن نفس الاذن من المولى بالنكاح اجازة لتلك العقد فان اجازة العبد جاز استحسنانا والقياس أن لا يجوز وان اجازة وجه القياس انه مأذون بالعقد والاجازة مع العقد متعاربان اسما وصوره وشرطا أما الاسم والصوره فلا شك في تغايرهما وأما الشرط فان محل العقد عليه ومحل الاجازة نفس العقد وكذا الشهادة شرط العقد لا شرط الاجازة والاذن بأحد المتغايرين لا يكون اذنا بالآخر وجه الاستحسان ان العبد أي بعض ما هو مأذون فيه فكان متصرفا عن اذن فيجوز تصرفه ودلالة ذلك ان المولى اذن له بعقد نافذ فكان مأذونا بصحصيل أصل العقد ووصفه وهو النفاذ وقد حصل النفاذ فيحصل ولهذا لوز وج فضولي هذا العبد امرأة بغير اذن المولى فأجاز العبد نفذ العقد لان تنفيذ العقد بالاجازة مأذون فيه من قبل المولى فينفذ باجازته ثم اذا نفذ النكاح بالاعتاق وهي امة فلا خيار لها لان النكاح نفذ بعد العتق فالاعتاق لم يصادفها وهي منكوسة والمهر لها ان لم يكن الزوج دخل بها قبل الاعتاق وان كان قد دخل بها قبل الاعتاق فالمهر للمولى هذا اذا اعتتها وهي كبيرة فأما اذا كانت صغيرة فاعتتها فان الاعتاق لا يكون اجازة ويبطل العقد عند زفر وعندنا يبقى موقوفا على اجازة المولى اذا لم يكن لها عصبية فان كان لها عصبية يتوقف على اجازة العصبية ويجوز باجازة العصبية ثم ان كان المجهز غير الاب أو الجد فلها خيار الادراك لان العقد نفذ عليها في حالة الصغر وهي حرة وان كان المجهز أبوها أو جدها فلا خيار لها ولو مات المولى قبل الاجازة فان ورثها من محل له وطؤها يبطل النكاح الموقوف لان الحل النافذ قدر أعلى الموقوف لوجود سبب الحل وهو الملك قال الله تعالى والذين هم لفر وجهم حافظون لا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين ومن ضرورية ثبوت الحل لما ارتفع الموقوف وان ورثها من لا يحل له وطؤها بان كان الوارث ابن الميت وقد وطئها أبوه أو كانت الامه أخته من الرضاع أو ورثها جماعة فللوارث الاجازة لانهم لم يوجد طريان الحل فبقي الموقوف على حاله وكذلك اذا باعها المولى قبل الاجازة فهو على التفصيل الذي ذكرنا في الوارث وعلى هذا قالوا فيمن تزوج جارية غيره بغير اذنه ووطئها ثم باعها المولى من رجل ان المشتري الاجازة لان وطء الزوج يمنع حل الوطء للمشتري وأما العبد اذا تزوج بغير اذن المولى فمات الولى أو باعه قبل الاجازة فللوارث والمشتري الاجازة لان لا يتصور حل الوطء ههنا فلم يوجد طريان حل الوطء فبقي الموقوف بحاله وهذا الذي ذكرنا قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر لا يجوز باجازة الوارث والمشتري بل يبطل والا صل فيه ان العقد الموقوف على اجازة انسان بمحتمل الاجازة من قبل غيره عندنا وعندنا لا يحتمل وجه قوله ان الاجازة انما تلحق الموقوف لانها تنفيذ الموقوف فاعلمنا تحققه على الوجه الذي وقف واعمدا وقف على الاول لا على الثاني فلا يملك الثاني تنفيذه

(وكان) أنه انما وقف على اجازة الاول لان الملك له وقد صار الملك للثاني فتنقل الاجازة الى الثاني وهذا لان المالك يملك انشاء النكاح بأصله ووصفه وهو النفاذ فلان عمك تنفيذ النكاح الموقوف وأنه اثبات الوصف دون الاصل أولى ولو زوجت المكاتبه نفسها بغير اذن المولى حتى وقف على اجازته فأعتقها هذا العقد والاخبار فيه كما ذكرنا في الامه القنه وكذلك اذا أدت فعتقت وان عجزت فان كان بضعها يحل للمولى يطل العقد وان كان لا يحل بأن كانت أخته من الرضاع أو كانت بحوسية توقف على اجازته ولو كان المولى هو الذي عقد عليها بغير رضاها حتى وقف على اجازتها فأجازت جاز العقد وان أدت فعتقت أو أعتقها المولى توقف العقد على اجازتها ان كانت كبيرة وان كانت صغيرة فهو على ما ذكرنا من الاختلاف في الامه وتوقف على اجازة المولى عندنا اذ لم يكن لها عصبة غير المولى فان كان فأجاز واجاز واذا أدركت فلها خيار الادراك اذا كان المهر غير الاب والجد على ما ذكرنا وان لم يعتقها حتى عجزت بطل العقد وان كان بضعها يحل للمولى وان كان لا يحل له فلا يجوز الا باجازته وأما بيان ما يملكه من النكاح بعد الاذن فتقول اذا أذن المولى للعبد بالتزويج فلا يحل له الا باجازته وأما بيان فان خص بأن قال له تزوج لم يجز له ان تزوج الامراه واحدة لان الامر المطلق بالفعل لا يقتضى التكرار وكذا اذا قال له تزوج امرأة لان قوله امرأة اسم لواحدة من هذا الجنس وان عم بأن قال تزوج ما شئت من النساء جاز له ان تزوج ثنتين ولا يجوز له ان يزوج أكثر من ذلك لانه اذن له بشكاح ماشاء من النساء بلفظ الجمع فينصرف الى جميع ما يملكه العبد من النساء وهو التزويج بالثنتين قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يزوج العبد أكثر من اثنتين وعليه اجماع الصحابة رضی الله عنهم وروى عن الحكم أنه قال اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على أن العبد لا يجمع من النساء فوق اثنتين ولان مالكية النكاح تشعر بكامل الحال لانها من باب الولاية والعبد انقص حالا من الحر فيظهر أثر النقصان في عدد المملوك له في النكاح كما ظهر أثره في القسم والطلاق والعدة والحدود وغير ذلك وهل يدخل تحت الاذن بالتزويج النكاح الفاسد قال أبو حنيفة يدخل حتى لو تزوج العبد امرأة نكاحا فاسدا ودخل به الزمه المهر في الحال وقال أبو يوسف ومحمد لا يدخل ويقبض بالمهر بعد العتق (وجه) قولهما ان غرض المولى من الاذن بالنكاح وهو حل الاستمتاع ليحصل به عفة العبد عن الزنا وهذا لا يحصل بالنكاح الفاسد لانه لا يفيد الحل فلا يكون مزادا من الاذن بالتزويج ولهذا وحلف لا يزوج ينصرف الى النكاح الصحيح حتى لو نكح نكاحا فاسدا لا يبحث كذا هذا ولا يبي حنيفة ان الاذن بالتزويج مطلق فينصرف الى الصحيح والفساد كالاذن بالبيع مطلقا وفي مسألة اليمين انما ينصرف لفظ النكاح الى الفاسد لتريته عرفية الا ان الايمان محمولة على العرف والعادة والتعارف والمتاهما يقصد باليمين الامتناع عن الصحيح لا الفاسد لان فساد المحلوف عليه يكفي ما تمنع من الاقدام عليه فلا حاجة الى الامتناع باليمين والدليل على صحة هذا التخرج أن يمين الحالف لو كانت على الفعل الماضي ينصرف الى الصحيح والفساد جميعا ويقتصر على هذا أنه اذا تزوج امرأة نكاحا فاسدا ثم أراد أن يزوج أخرى نكاحا صحيحا ليس له ذلك عند أبي حنيفة لان الاذن انتهى بالنكاح وعندهما لذلك لان الاذن قد بقي ولو أذن له بنكاح فاسد نصا ودخل به الزمه المهر في الحال في قولهم جميعا اما على أصل أبي حنيفة فظاهر واما على أصلهما فلان الصرف الى الصحيح لضرب دلالة أوجبته اليه فاذا جاء النص بخلافه بطلت الدلالة والله عز وجل الموفق وأما بيان حكم المهر في نكاح المملوك فتقول اذا كانت الاجازة قبل الدخول بالامه لم يكن على الزوج الامهر واحد وان كان بعد الدخول بها فالقياس ان يلزمه مهرا مهرا بالدخول قبل الاجازة ومهر بالاجازة (وجه) القياس انه وجد سبب وجوب مهرا من أحدهما الدخول لان الدخول في النكاح الموقوف دخول في نكاح فاسد وهو بمنزلة الدخول في نكاح فاسد وذا يوجب المهر كذا هذا والثاني النكاح الصحيح لان النكاح قد صحح بالاجازة والاستحسان وجهان

أحدهما أن النكاح كان موقوفاً على إذن المالك كنكاح الفضولي والعقد الموقوف إذا اتصلت به الإجازة
تستند الإجازة إلى وقت العقد وإذا استندت الإجازة إليه صار كأنه عقده باذنه إذ الإجازة للاخفة كالإذن
السابق فلا يجب الإمهر واحد والثاني أن مهر المثل لو وجب لكان لوجوده تعلقاً بالعقد لأنه لو لاه لكان
الفعل زناً ولو لكان الواجب هو الحد لا المهر وقد وجب المسمى بالعقد ولو وجب بمهر المثل أيضاً لوجب بعقد
واحد مهراً وإنه ممنوع ثم كل ما وجب من مهر الأمة فهو للمولى سواء وجب بالعقد أو بالدخول وسواء كان
المهر مسمى أو مهر المثل وسواء كانت الأمة فتنة أو مدبرة أو أم وولد الأمة المكتوبة والمعنى بعرضها فإن المهر لهما
لأن المهر وجب عوضاً عن المتعة وهي منافع البضع ثم إن كانت منافع البضع ملحقة بالأجزاء والأعيان فموضها
يكون للمولى كالارش وإن كانت مبقاة على حقيقة المنفعة فبدها يكون للمولى أيضاً كالأجرة بخلاف المكتوبة
لأن هناك الارش والأجرة لهما فكان المهر لها أيضاً وكل مهر لزم العبد فإن كان قنواً والنكاح باذن المولى يتعلق
بكسبه ورقبته تباع فيه إن لم يكن له كسب عندنا لأنه دين ثابت في حق العبد ظاهر في حق المولى ومثل هذا
الدين يتعلق برقبة العبد على أصل أصحابنا والمسئلة ستأتي في كتاب المأذون وإن كان مدبراً أو مكاتباً فانهما
يسميان في المهر فيستوفى من كسبهما لتعذر الاستيفاء من رقبتهما بخروجهما عن احتمال البيع بالتدبير والكتابة
وما لزم العبيد من ذلك بغير إذن المولى أتبعوا به بعد العتق لأنه دين تعلق بسبب لم يظهر في حق المولى فأشبهه الدين
الثابت باقرار العبد المحجور أنه لا يلزمه للحال ويتبع به بعد العتاق لما قلنا كذا هذا والله أعلم ومنها الولاية
في النكاح فلا ينعقد نكاح من لا ولاية له والكلام في هذا الشرط يقع في مواضع في بيان أنواع الولاية وفي
بيان سبب ثبوت كل نوع وفي بيان شرط ثبوت كل نوع وما يتصل به أما الأول فالولاية في باب النكاح
أنواع أربعة ولاية بالملك وولاية القرابة وولاية الولاء وولاية الإمامة أما ولاية الملك فبسبب ثبوتها للملك لأن
ولاية النكاح ولاية نظر والملك داعي إلى الشفقة والنظر في حق المملوك فكان سبباً لثبوت الولاية ولا ولاية
للمملوك لعدم الملك له إذ هو مملوك في نفسه فلا يكون مالكا وأما شرائط ثبوت هذه الولاية فبها عقل المالك ومنها
بلوغه فلا يجوز النكاح من المجنون والصبي الذي لا يعقل ولا من الصبي العاقل لأن هؤلاء ليسوا من أهل الولاية
لأن أهلية الولاية بالقدرة على تحصيل النظر في حق المولى عليه وذلك بكامل الرأي والعقل ولم يوجد إلا نرى
أنه لا ولاية لهم على أنفسهم فكيف يكون على غيرهم ومنها الملك المطلق وهو أن يكون المولى عليه مملوكاً للمالك
رقبة ويداؤه على هذا يخرج النكاح الرجل أمته أو مدبرته أو أم ولده أو عبده أو مدبره أنه جائز سواء رضى به
المملوك أولاً ولا يجوز نكاح المكاتب والمكتوبة إلا برضاها أما نكاح الأمة والمدبرة وأم الولد فلا خلاف
في جوازها صغيرة كانت أو كبيرة وأما نكاح العبد فإن كان صغيراً يجوز وإن كان كبيراً فقد ذكر في ظاهر
الرواية أنه يجوز من غير رضاه وروى عن أبي حنيفة أنه لا يجوز إلا برضاها وبه أخذ الشافعي (وجه) هذه
الرواية أن منافع البضع العبد لم تدخل تحت ملك المولى بل هو اجنبي عنها والإنسان لا يملك التصرف في ملك
غيره من غير رضاه ولهذا لا يملك نكاح المكاتب والمكتوبة بخلاف الأمة لأن منافع بضعها مملوكة للمولى
ولأن نكاح المكره لا يتقدم ما وضع له من المقاصد المطلوبة منه لأن حصولها بالدوام على النكاح والقرار عليه
ونكاح المكره لا يدوم بل يزيله العبد بالطلاق فلا يفيد فائدة (وجه) ظاهر الرواية قوله تعالى وأنكحوا
الإياح منكم والصالحين من عبادكم وأما نكاحكم أمر الله سبحانه وتعالى المولى بالنكاح العبيد والأما مطلقاً
عن شرط الرضا في شرطه يحتاج إلى الدليل ولأن نكاح المملوك من المولى تصرف لنفسه لأن مقاصد النكاح
ترجع إليه فإن الولد في نكاح الأمة وكذلك في نكاح أمته من عبده ومنفعة العقد عن الزنا الذي يوجب
تقصان مالية مملوكه حصل له أيضاً فكان هذا النكاح تصرفاً لنفسه ومن تصرف في ملك نفسه لنفسه يتفد

ولا يشترط فيه رضا المتصرف فيه كما في البيع والاجارة وسائر التصرفات ولان العبد ملكه بجميع اجزائه مطلقا لما ذكرنا من الدلائل فيما تقدم ولكل مالك ولاية التصرف في ملكه اذا كان التصرف مصلحة وانكاح العبد مصلحة في حقه لما فيه من صيانة ملكه عن النقصان بولاية الصيانة عن الزنا وقوله منافع البضع غير مملوكة لسيدته ممنوع بل هي مملوكة الا ان مولاه اذا كانت امة منعت من استيفائها لما فيه من الفساد وهذا لا يمنع ثبوت الملك كالجارية المحوسية والاخت من الرضا عنة انه يمنع المولى من الاستمتاع به مع قيام الملك كذا هذا والمالك المطلق لم يوجد في المكاتب والملك السيد بالكتابة حتى كان أحق بالكتابة ولم يدخل تحت مطلق اسم المملوك في قوله كل مملوك لى فهو حر الا بالنسبة بقيام ملك الرقبة ان اقتضى ثبوت الولاية فانعدام ملك السيد يمنع من الثبوت فلا تثبت الولاية بالشك ولان في تزويج من غير رضا المكاتب ضرر لان المولى بعقد الكتابة جعله أحق بمكاسبه ليتوصل بها الى شرف الحر به فالزويج من غير رضاه يوجب تعلق المهر والنفقة بكسبه فلا يصل الى الحرية فيتضرر به بشرط رضاه دفعا للضرر عنه وقوله لا فائدة في هذا النكاح ممنوع فان في طبع كل نخل التوقان الى النساء فالظاهر هو قضاء الشهوة خصوصا عند عدم المانع وهو الحرمة وكذا الظاهر من حال العبد الامتناع من بعض تصرف المولى احترامه فيبقى النكاح فيفيد فائدة تامة والله الموفق وأما ولاية القرابة فبسبب ثبوتها هو أصل القرابة وذاتها لا كمال القرابة وانما الكمال شرط التقدم على ما ذكرنا وهذا عند أصحابنا وعند الشافعي السبب هو القرابة القريبة وهي قرابة الولاد وعلى هذا يبنى أن لغير الاب والجد كالاخ والعمة ولاية الانكاح عندنا خلافا له واحتج بحار روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر وحقيقة اسم اليتيمة للصغيرة لغة قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يتم بعد الحلم نهى صلى الله عليه وسلم عن انكاح اليتيمة ومدته الى غاية الاستئمار ولا تصير أهلا للاستئمار الا بعد البلوغ فيتضمن البلوغ كانه قال صلى الله عليه وسلم حتى تبلغ وتستأمر ولان النكاح عقد اضرائر اى جانب النساء لما ذكرنا ان شاء الله تعالى في مثله انكاح البنت البالغة ومثل هذا التصرف لا يدخل تحت ولاية المولى كالطلاق والعتاق والهبة وغيرها الا انه تثبت الولاية للاب والجد بالنص والاجماع لكامل شفقتهم واشفقة غير الاب والجد قاصرة وقد ظهر أثر القصور في سلب ولاية التصرف في الحال بالاجماع وسلب ولاية اللزوم عندكم فتعذر اللاحق ولنا قوله تعالى وأنكحوا الايامي منكم هذا خطاب لعامة المؤمنين لانه يبنى على قوله تعالى وتووا الى الله جميعا ايها المؤمنون لعلكم تفلحون ثم خص منه الاجانب فبقيت الاقارب تحتها الامن خص بدليل ولان سبب ولاية التنفيذ في الاب والجد هو مطلق القرابة لا القرابة القريبة وانما قرب القرابة بسبب زيادة الولاية وهي ولاية الازلام لان مطلق القرابة حاصل على أصل الشفقة أعني به شفقة زائدة على شفقة الجنس وشفقة الاسلام وهي داعية الى تحصيل النظر في حق المولى عليه وشرطها تجز المولى عليه عن تحصيل النظر بنفسه مع حاجته الى التحصيل لان مصالح النكاح مضمنة تحت الكفاة والكف معزز الوجود فيحتاج الى احرازه للحال لاستيفاء مصالح النكاح بعد البلوغ وفائدتها وقوعها وسبيلها الى ما وضع النكاح له وكل ذلك موجود في انكاح الاخ والعمة فينفذ الا انه لم يلزم تصرفه لانعدام شرط اللزوم وهو قرب القرابة ولم تثبت له ولاية التصرف في المال لعدم الفائدة لانه لا سبيل الى القبول باللزوم لان قرابة غير الاب والجد ليست بملزمة ولا سبيل الى التولى بالنفاد بدون اللزوم لانه لا يفيد اذا المقصود من التصرف في المال وهو الرجح لا يحصل الا بتكرار التجارة ولا يحصل ذلك مع عدم اللزوم لانه اذا اشترى شيئا محتاج الى أن يمسه الى وقت البلوغ فلا يحصل المقصود فسقطت ولاية التصرف في المال بطريق الضرورة وهذه الضرورة متقدمة في ولاية الانكاح فثبتت ولاية الانكاح وأما الحديث فالمراد منه اليتيمة البالغة بدلالة الاستئمار وهذا وان كان مجازا لكن فيما ذكره

أيضا اضمار فو قعت المعارضة فسقط الاحتجاج به أو نحوه على ما قلنا توفيقا بين الدليلين صيانة لهما عن التناقض
 ثم اذا زوج الصغير أو الصغيرة فلهما الخيار اذا بلغا عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف لا خيار لهما ونذكر
 المسئلة ان شاء الله تعالى في شرائط اللزوم واما شرائط ثبوت هذه الولاية فنوعان في الاصل نوع هو شرط
 ثبوت أصل الولاية ونوع هو شرط التقدم أما شرط ثبوت أصل الولاية فأشياء بعضها يرجع الى الولى
 وبعضها يرجع الى المولى عليه وبعضها يرجع الى نفس التصرف أما الذى يرجع الى الولى فأشياء منها عقل
 الولى ومنها بلوغه فلا تثبت الولاية للجنون والصبي لانهما ليسا من أهل الولاية لما ذكرنا في ولاية الملك ولهذا
 لم تثبت لهما الولاية على أنفسهما مع أنهم أقرب اليهما فلان تثبت على غيرها أولى ومنها أن يكون ممن يرت
 الخروج لان سبب ثبوت الولاية والوراثة واحد وهو القرابة وكل من يرت على عليه ومن لا يرت لا يلى عليه
 وهذا بطرد على أصل أبي حنيفة خاصة وينعكس عند الكل فيخرج عليه مسائل فنقول لا ولاية للمولود على
 أحد لانه لا يرت أحد اولا لان المولود ليس من أهل الولاية الا ترى أنه لا ولاية له على نفسه ولان الولاية تنبى عن
 المالكية والشخص الواحد كيف يكون مالكا ومملوكا كفى زمان واحد لان هذه ولاية نظر ومصلحة ومصلح
 النكاح لا يتوقف عليها الا بالتأمل والتدبر والمولود لا يستغاله بخدمة مولاه لا يضرغ للتأمل والتدبر فلا يعرف
 كون انكاحه مصلحة والله عز وجل الموفق ولا ولاية للرتد على أحد لا على مسلم ولا على كافر ولا على
 مرتد مثله لانه لا يرت أحد اولا ولا ولاية له على نفسه حتى لا يجوز نكاحه أحد الامسا ولا كافر اولا مرتدا
 مثله فلا يكون له ولاية على غيره ولا ولاية للكافر على المسلم لانه لا يرت الا على مسلم ولا على كافر ولا على مرتد
 لا يوارث أهل مشين شيئا ولان الكافر ليس من أهل الولاية على المسلم لان الشرع قطع ولاية الكافر على
 المسلمين قال الله تعالى وان يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وقال صلى الله عليه وسلم الاسلام يعلمو
 ولا يعلم ولا يعلو ولان اثبات الولاية للكافر على المسلم تشعر باذلال المسلم من جهة الكافر وهذا لا يجوز ولهذا صيبت
 المسئلة عن نكاح الكافر وكذلك ان كان الولى مسلما والمولى عليه كافرا فلا ولاية له على المسلم لانه لا يرت
 الكافر كما ان الكافر لا يرت المسلم قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يرت المؤمن الكافر ولا الكافر المؤمن الا أن
 ولد المرتدا اذا كان مؤمنا صارا مخصوصا عن النص وأما اسلام الولى فليس بشرط لثبوت الولاية في الجملة فيلى
 الكافر على الكافر لان الكفر لا يندح في الشفقة الباعثة عن تحصيل النظر في حق المولى عليه ولا في الوراثة فان
 الكافر يرت الكافر ولهذا كان من أهل الولاية على نفسه فكذلك على غيره وقال عز وجل الذين كفروا وبعضهم
 أولياء بعض وكذا العدالة ليست بشرط لثبوت الولاية عند أصحابنا والفاسق أن يزوج ابنته والصغير من
 وعند الشافعي شرط وليس للفاسق ولاية تزويج واحتج بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال
 لانكاح الابولى مرشد والمرشد معنى الرشيد كالمصباح بمعنى الصالح والفاسق ليس رشيدا ولان الولاية من باب
 لكرامة والفسق سبب الالهانة ولهذا لم أقبل شهادته ولنا عموم قوله تعالى وأنكحوا الايامى منكم وقوله صلى
 الله عليه وسلم زوجوا بناتكم الا كفا من غير فصل ولنا اجماع الامة أيضا فان الناس عن آخرهم بانهم
 وخاصهم من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا يزوجون بناتهم من غير تكبير من أحد خصوصا
 الاعراب والاكراد والارثاق ولان هذه ولاية نظر والفسق لا يندح في القدرة على تحصيل النظر ولا في الداعي
 اليه وهو الشفقة وكذا لا يندح في الوراثة فلا يندح في الولاية كالعبد ولان الفاسق من أهل الولاية على نفسه
 فيكون من أهل الولاية على غيره كالعبد ولهذا قبلنا شهادته ولان من أهل أحد نوعى الولاية وهو ولاية الملك حتى
 يزوج أمته فيكون من أهل النوع الاخر وأما الحديث فقد قيل انه لم يثبت بدون هذه الزيادة فكيف ثبت
 مع الزيادة ولو ثبت فنقول بوجبه والفاسق مرسل لانه يرشد غيره لوجود آلة الارشاد وهو العقل فكان هداني

الولاية للجنون وبه يقول ان الجنون لا يصلح وليا والمعدود في القذف اذا تاب فيه ولاية الانكاح بلا خلاف
لانه اذا تاب فقد صار عدلا وان لم يثبت فهو على الاختلاف لانه فاسق والله الموفق واما كون المولى من
العصبات فهل هو شرط ثبوت الولاية أم لا فنقول والله التوفيق جملة الكلام فيه انه لا خلاف في أن للاب
والجد ولاية الانكاح الا شئ يحكى عن عثمان بن ابي شبرمة انها لا ليس لهما ولاية التزويج (وجه) قولهما
ان حكم النكاح اذا ثبت لا يقتصر على حال الصغر بل يدوم ويبقى الى ما بعد البلوغ الى أن يوجد ما يبطله وفي هذا
ثبوت الولاية على البالغة ولانه استبدأ وانه انشا الانكاح بعد البلوغ وهذا لا يجوز ولنا قوله تعالى وأنكحوا
الايامى منكم والايام اسم لاتي من بنات آدم عليه الصلاة والسلام كبيرة كانت أو صغيرة لا زوج لها وكلمة من
ان كانت للتبويض يكون هذا خطأ بالآباء وان كانت للتجنيس يكون خطأ بالجنس المؤمنين وعموم الخطاب
يقنول الاب والجد وأنكح الصديق رضي الله عنه عائشة رضي الله عنها وهي بنت ست سنين من رسول الله
صلى الله عليه وسلم ونزوجه رسول الله صلى الله عليه وسلم وزوج على ابنته أم كلثوم وهي صغيرة من
عمر بن الخطاب رضي الله عنه وزوج عبد الله بن عمر ابنته وهي صغيرة عمره بن الزبير رضي الله عنهم وبه
تبين أن قولهما خرج مخالفا لاجماع الصحابة وكان مردودا وأما قولهما ان حكم النكاح يبي بعد البلوغ
فنعلم ولكن بالانكاح السابق لا بالنكاح مبتدأ بعد البلوغ وهذا جائز كما في البيع فان لهما ولاية بيع
مال الصغير وان كان حكم البيع وهو الملك يسبق بعد البلوغ لما قلنا كذا وهذا للاب قبض صداق ابنته
البكر صغيرة كانت أو بالغة ويسبر الزوج بقبضه أما الصغيرة فلا شك فيه لان له ولاية التصرف في مالها
وأما البالغة فلانها تستحي من المطالبة به بنفسها كما تستحي عن التكلم بالنكاح فجعل سكوتها رضا
بقبض الاب كما جعل رضا بالنكاح ولان الظاهر أنها ترضى بقبض الاب لانه قبض مهرها فيضم
اليه أمثاله فيجهزها به هذا هو الظاهر فكان مأذونا بالقبض من جهته لانه حتى لو نهته عن القبض لا يملك
القبض ولا يسبر الزوج وكذا الجد يقوم مقامه عند عدمه وان كانت ابنته عاقلة وهي تب بالقبض اليها
لا الى الاب ويسبر الزوج بدفعه اليها ولا يسبر بالدفع الى الاب وما سوى الاب والجد من الاولياء
ليس لهم ولاية القبض سواء كانت صغيرة أو كبيرة الا اذا كان الولي وهو الوصي فله حق القبض اذا كانت
صغيرة كما قبض سائر ديونها وليس للوصي حق القبض الا اذا كانت صغيرة واذا ضمن الولي المهر صح ضمانه
لان حقوق العقد لا تتعلق به فصار كالاجنبي بخلاف الوكيل بالبيع اذا ضمن عن المشتري الثمن وللرأة الخيار في
مطالبة زوجها ولها لوجود ثبوت سبب حق المطالبة من كل واحد منهما وهو العقد من الزوج والضمان
من الولي ولا خلاف بين أصحابنا في أن لغير الاب والجد من العصبات ولاية الانكاح والاقترب فالاقرب على
ترتيب العصبات في المرات واختلфов في غير العصبات قال أبو يوسف ومحمد لا يجوز انكاحه حتى لم يتوارنا
بذلك النكاح ويقف على اجازة العصبية وعن أبي حنيفة في رواية ابن وهب وهذا يرجع الى ما ذكرنا ان عصبية
الولي هل هي شرط لثبوت الولاية مع اتفاقهم على أنها شرط التقديم فعندهما هي شرط ثبوت أصل الولاية وهي
رواية الحسن عن أبي حنيفة فانه روى عنه انه قال لا يزوج الصغيرة الا العصبية مروي أبو يوسف ومحمد عن
أبي حنيفة أنها ليست بشرط لثبوت أصل الولاية وانما هي شرط التقديم على قرابة الرحم حتى انه اذا كان هناك
عصبية لا تثبت لغير العصبية ولاية الانكاح وان لم يكن ثمة عصبية فليغير العصبية من القرابات من الرجال والنساء
نحو الام والاخت والحالة ولاية التزويج الاقرب فالاقرب اذا كان الزوج من يرث الزوج وهو الرواية
المشهورة عن أبي حنيفة (وجه) قولهما مروي عن علي رضي الله عنه أنه قال النكاح الى العصبات فوض
كل نكاح الى كل عصبية لانه قابل الجنس بالجنس أو بالجمع فيقتضى مقابلة الفرد بالفرد ولان الاصل في

الولاية هم العصبات فان كان الرأى وتدبير القليلة وصياتها عما يوجب العار والشين اليهم فكانوا هم الذين
يجرزون عن ذلك بالنظر والتأمل في أمر النكاح فكانوا هم المحققين بالولاية ولهذا كانت قرابة التصيب
مقدمة على قرابة الرحم بالاجماع ولا ي حنيقة عموم قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من غير
فصل بين العصبات وغيرهم فثبتت ولاية الانكاح على العموم الامن خص بدليل ولان سبب ثبوت
الولاية هو مطلق القرابة وذاتها لما بيننا أن القرابة حاملة على الشفقة في حق القريب داعية اليها وقد وجد ههنا
فوجد السبب ووجد شرط الثبوت أيضا وهو عجز المولى عليه عن المباشرة بنفسه واتما المعصوبة وقرب
القرابة شرط التقدم لاشراط ثبوت أصل الولاية فلا جرم العصبية تتقدم على ذى الرحم والا قرب من غير
العصبية يتقدم على الابعد ولان ولاية الانكاح مرتبة على استحقاق الميراث لانها سبب ثبوتها وهو
القرابة فكل من استحق من الميراث استحق الولاية الأثرى أن الاب اذا كان عبدا ولا ية له لان العبد
لا يرث أحدا وكذا اذا كان كافرا والمولى عليه مسلم لا ولاية له لانه لا يرثه وكذا اذا كان مسلما والمولى
عليه كافرا ولا ولاية له لانه لا ميراث له منه فثبت أن الولاية تدور مع استحقاق الميراث فثبت لكل
قريب يرث زوج ولا يلزم على هذه القاعدة المولى انه يزوج ولا يرث وكذا الامام بزوج ولا يرث
لان هذا عكس العلة لان طرد ما قلنا ان كل من يرث زوج وهذا مطرد على أصل أبي حنيفة وعكسه
ان كل من لا يرث لا يزوج والشرط في العلل الشرعية الاطراد دون الانعكاس لجواز اثبات الحكم
الشرعي بعلى ثم نقول ما قلناه منعكس أيضا الأثرى أن للمولى الولاية في مملوكه وهو نوع ارث وأما الامام
فهو نائب عن جماعة المسلمين وهم يرثون من لا ولي له من جهة الملك والقرابة والولاية الأثرى أن ميراثه
ليبت المال ويبت المال ما لهم فكانت الولاية في الحقيقة لهم واتما الامام نائب عنهم في تزوجون ويرثون
أيضا فاطرد هذا الاصل وانعكس بحمد الله تعالى وأما قول على رضى الله عنه النكاح الى العصبات
فالمراد منه حال وجود العصبية لاستعماله تفويض النكاح الى العصبية ولا عصبية ونحن به نقول ان النكاح
الى العصبات حال وجود العصبية ولا كلام فيه والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما الذي يرجع الى المولى عليه فنقول الولاية بالنسبة الى المولى عليه نوعان ولاية حتم وإيجاب
ولاية تندب واستتباب وهذا على أصل أبي حنيفة وأبي يوسف الاول وأما على أصل محمد فهى نوعان
أيضا ولاية استبداد وولاية شركة وهى قول أبي يوسف الآخر وكذا نقول الشافعى الا أن بينهما اختلاف في
كيفية الشركة على ما ندكر ان شاء الله وأما ولاية الحتم والإيجاب والاستبداد فشرط ثبوتها على أصل
أصحابنا كون المولى عليه صغيرا أو صغيرة أو مجنوننا كبيرا أو مجنونة كبيرة سواء كانت الصغيرة بكرة أو ثيبا
فلا تثبت هذه الولاية على البالغ العاقل ولا على العاقلة البالغة وعلى أصل الشافعى شرط ثبوت ولاية الاستبداد
في الغلام هو الصغر وفي الجارية البكارة سواء كانت صغيرة أو بالغة فلا تثبت هذه الولاية عنده على الثيب
سواء كانت بالغة أو صغيرة والأصل ان هذه الولاية على أصل أصحابنا تدور مع الصغر وجودا وعدمها في
الصغير والصغيرة وعنده في الصغير كذلك اما في الصغيرة فانها تدور مع البكارة وجودا وعدمها وفي الكبير
والكبيرة تدور مع الجنون وجودا وعدمها سواء كان الجنون أصليا بأن بلغ مجنوننا أو عارضا بأن طرأ بعد
البلوغ عندهنا وقال زفر اذا طرأ الجنون لم يجز للمولى التزوج وعلى هذا يفتى أن الاب والجد لا يملكان انكاح
البكر البالغة بغير رضاها عندنا وقال الشافعى يملكانه ولا خلاف في أنهم لا يملكان انكاح الثيب البالغة بغير
رضاها (وجه) قوله ان البكر وان كانت عاقلة بالغة فلا تعلم عصالح النكاح لان العلم بها يقف على التجربة

والممارسة وذلك بالثيابة ولم توجد فالتحقق بالبكر الصغيرة فبقيت ولاية الاستبداد عليها ولهذا ملك الاب قبض
صدقاتها من غير رضاها بخلاف الثيب البالغة لانها علمت بمصالح النكاح وبالممارسة ومصاحبة الرجال
فاتطعت ولاية الاستبداد عنها ولنا ان الثيب البالغة لا تروج الابرضاء فكذا البكر البالغة والجامع بينهما
وجهان أحدهما طريق أبي حنيفة وأبي يوسف الاول والثاني طريق محمد وأبي يوسف الاخر أما
طريق أبي حنيفة فهو ان ولاية الختم والابحجاب في حالة الصغر انما تثبت بطريق الثيابة عن الصغيرة لعجزها
عن التصرف على وجه النظر والمصلحة بنفسها وبالبلوغ والعقل زال العجز وثبتت القدرة حقيقة
ولهذا صارت من أهل الخطاب في أحكام الشرع لانها مع قدرتها حقيقة عاجزة عن مباشرة النكاح عجز
ندب واستجاب لانها تحتاج الى الخروج الى محافل الرجال والمرأة مخدرة مستورة والخروج الى محفل
الرجال من النساء عيب في العادة فكان عجزها عجز ندب واستجاب لاحقيقة فثبتت الولاية عليها على حسب
العجز وهي ولاية ندب واستجاب لا ولاية حتم وإيجاب اثباتا للحكم على قدر العلة وأما طريق محمد فهو ان
الثابت بعد البلوغ ولاية الشركة لا ولاية الاستبداد فلا بد من الرضا كما في الثيب البالغة على ما ذكره
ان شاء الله تعالى في مسألة النكاح بغير ولي وانما ملك الاب قبض صدقاتها لوجود الرضا بذلك من اذلاله لان
العادة أن الاب يضم الى الصداق من خالص ماله ويجهز بنته البكر حتى لو نته عن القبض لا يملك بخلاف الثيب
فان العادة ما جرت بتكرار الجهاز واذا كان الرضا في نكاح البالغة شرط الجواز فاذا زوجت بغير اذنها
توقف التزويج على رضاها فان رضيت جاز وان ردت بطل ثم ان كانت تيسر رضاها يعرف بالقول تارة وبالفعل
أخرى أما القول فهو التنصيص على الرضا وما يجري مجراه نحو أن تقول رضيت أو أجزت ونحو ذلك والاصل
فيه قوله صلى الله عليه وسلم الثيب تشاور وقوله صلى الله عليه وسلم الثيب يعرب عنها لسانها وقوله صلى
الله عليه وسلم تستأمر النساء في ابضاعهن وقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر والمراد
منه البالغة وأما الفعل فتحوا التمكين من نفسها والمطالبة بالمهر والنفقة ونحو ذلك لان ذلك دليل الرضا والرضا
يثبت بالنص مرة وبالدليل أخرى والاصل فيه ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لبريرة ان
وطئك زوجك فلا خيار لك وان كانت بكرا فان رضاها يعرف بهذين الطريقين وبثالث وهو السكوت
وهذا استحسان والقياس أن لا يكون سكوتها رضا (وجهه) القياس أن السكوت يحتمل الرضا
ويحتمل السخط فلا يصح دليل الرضا مع الثلث والاحتمال ولهذا لم يجعل دليلا اذا كان المزوج أجنبيا أو
وليا غيره أولى منه (ولنا) ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال تستأمر النساء في ابضاعهن قالت
عائشة رضيت الله عنها ان البكر تستحى بارسول الله فقال صلى الله عليه وسلم اذنها صامتة ما روى سكوتها رضاها
وروى سكوتها اقرارها وكل ذلك نص في الباب وروى البكر تستأمر في نفسها فان سكنت فقد رضيت وهذا
أيضا نص ولان البكر تستحى عن النطق بالاذن في النكاح لما فيه من اظهار رغبتها في الرجال فتسب الى
الوقاحة فلولا جعل سكوتها اذنا ورضا بالنكاح دلالة وشرط استنطاقها وانها لا تنطق عادة لفاتت عليها مصالح
النكاح مع حاجتها الى ذلك وهذا لا يجوز وقوله السكوت يحتمل مسلم لكن ترجح جانب الرضا على جانب
السخط لانها لو لم تكن راضية لردت لانها ان كانت تستحى عن الاذن فلا تستحى عن الرد فلهما سكنت ولم
ترددل انها راضية بخلاف ما اذا زوجها أجنبيا أو ولي غيره أولى منه لان هناك اذا احتمل السخط لانها
يحتمل انها سكنت عن جوابه مع انها قادرة على الرد وتخفيفه وعدم المبالاة بكلامه وهذا أمر معلوم بالعادة
فيظل رجحان دليل الرضا لانها انما تستحى من الاولياء لا من الاجانب والابعد عند قيام الاقرب وحضوره
أجنبيا فكانت في حق الاجانب كالثيب فلا بد من فعل أو قول يدل عليه ولان المزوج اذا كان أجنبيا واذا كان

الولي الابعد كان جواز النكاح من طريق الو كالة لا من طريق الولاية لانعدامها والو كالة لا تثبت الا بالقول
 واذا كان وليا فالجواز بطريق الولاية فلا يخفى على القول ولو بلغها النكاح فضحكت كان اجازة لان
 الانسان انما يضحك مما يسهره فكان دليل الرضا ولو بكت روى عن أبي يوسف انه يكون اجازة وروى عنه
 رواية اخرى انه لا يكون اجازة بل يكون ردا وهو قول محمد (وجه) الرواية الاولى ان البكاء قد يكون للحزن
 وقد يكون لشدة الفرح فلا يجعل ردا ولا اجازة للتعارض قصار كنهها سكنت فكان رضا (وجه) الرواية
 الاخرى وهو قول محمد ان البكاء لا يكون الامن حزن عادة فكان دليل السخط والكراهة لا دليل الاذن
 والاجازة ولو زوجهما وليان كل منهما رجلا قبلها ذلك فان اجازت أحد العقدين جاز الذي اجازته
 وبطل الآخر وان اجازتهما بطلا لان الاجازة منها بمنزلة الانشاء كنهها رويحت بز وجين وذلك
 باطل كذا هذا وان سكنت روى عن محمد ان ذلك لا يكون ردا ولا اجازة حتى تجبزا أحدهما بالقول أو بفعل
 يدل على الاجازة وروى عنه رواية اخرى انها اذا سكنت بطل العقدان جميعا (وجه) هذه الرواية ان
 السكوت من البكر كالا اجازة فكانها اجازت العقدين جميعا (وجه) الرواية الاخرى ان هذا
 السكوت لا يمكن أن يجعل اجازة لانه لو جعل اجازة فاما أن يجعل اجازة للعقدين جميعا واما أن
 يجعل اجازة لاحدهما لا سبيل الى الاول لان انشاء العقدين جميعا ممنوع فامتنعت اجازتهما ولا سبيل الى الثاني
 لانه ليس أحد العقدين بأولى بالاجازة من الاخر فالنكاح بالسكوت بالعدم ووقف الامر على الاجازة بقول أو
 بفعل يدل على الاجازة لاحدهما وكذلك اذا استؤمرت البكر فسكنت في الابتداء فهو اذن اذا كان المستأذن
 وليا لما ذكرنا وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان اذا خطب احدى بناته دنما من خدرها
 وقال ان فلانا بك كرفلا نتميز وجهه فدل ان السكوت عند استئثار الولي اذن دلالة وقالوا في الولي اذا قال للبكر اني
 أر يدان أز وجك فلانا فقالت غيره أولى منهم لم يكن ذلك اذنا ولو زوجهما ثم أخبرها فقالت قد كان غيره
 أولى منه كان اجازة لان قولها في الفصل الاول اظهر عدم الرضا بالتزوج من فلان وقولها في الفصل
 الثاني قبول أو سكوت عن الرد وسكوت البكر عن الرديكون رضا ولو قال الولي أر يدان أز وجك من رجل
 ولم يسهه فسكنت لم يكن رضا كذا روى عن محمد لان الرضا بالشيء بدون العلم به لا يتحقق ولو قال أز وجك
 فلانا او فلانا حتى عد جماعة فسكنت فن أهمز وجهها جز ولو سمي لها الجماعة مجعلا بأن قال أر يدان أز وجك
 من جيرانى أو من بنى عى فسكنت فان كانوا يحصون فهو رضا وان كانوا لا يحصون لم يكن رضا لانهم اذا
 كانوا يحصون يعلمون فيتعلق الرضا بهم واذا لم يحصوا لم يعلموا فلا يتصور الرضا لان الرضا بغير المعلوم محال
 والله تعالى الموفق وذكر في الفتاوى أن الولي اذا سمى الزوج ولم يسم المهر انه كم هو فسكنت فسكوتها لا يكون
 رضالا تمام الرضا لا يثبت الا بذكر الزوج والمهر ثم الاجازة من طريق الدلالة لا تثبت الا بعد العلم بالنكاح
 لان الرضا بالنكاح قبل العلم به لا يتصور واذا زوج الثيب البالغة ولى فقالت لم أرض ولم آذن وقال الزوج
 قد آذنت فالتقول قول المرأة لان الزوج يدعى عليها حدوث أمر لم يكن وهو الاذن والرضا وهي تنكر فكان
 القول قولها (وأما) البكر اذا تزوجت فقال الزوج بلغك العقد فسكنت فقالت رددت فالتقول قولها عند
 أمها بنا الثلاثة وقال زفر القول قول الزوج (وجه) قوله ان المرأة تدعى أمرا حادنا وهو الراد والزوج ينكر
 القول فكان القول قول المنكر (ولنا) ان المرأة وان كانت مدعية ظاهرا فهي منكرة في الحقيقة لان
 الزوج يدعى عليها جواز العقد بالسكوت وهي تنكر فكان القول قولها كالمودع اذا قال رددت الوديعة كان
 القول قوله وان كان مدعيها راد ظاهرا لكونه منكر للضمان حقيقة كذا هذا ثم في هذين الفصلين لا يمين عليها
 في قول أبي حنيفة وفي قولها عليها اليمين وهو الخلاف المعروف ان الاستحسان المعروف لا يجري في الاشياء

الستة عنده وعندهما يجرى والمسئلة تذكر ان شاء الله تعالى في كتاب الدعوى ثم اذا اختلف الحكم في البكر
 البالغة والثيب البالغة في الجملة حتى جعل السكوت رضامن البكر دون الثيب وللأب ولاية قبض صدق
 البكر بغير اذنها الا اذنته نصا وليس له ولاية قبض مهر الثيب الا باذنها فلا بد من معرفة البكارة والثيابة
 في الحكم لافي الحقيقة لان حقيقة البكارة بقاء العذرة وحقيقة الثيابة زوال العذرة وأما الحكم غير مبني على
 ذلك بالاجماع فنقول لا خلاف في أن كل من زالت عذرتها بوثبة أو طفرة أو حيضة أو طول التعيس أنما هي
 حكم الابكار تزوج كإتزوج الابكار ولا خلاف أيضا ان من زالت عذرتها بوطء يتعلق به ثبوت النسب
 وهو الوطء بعقد جائز أو فاسد أو شبهة عقد وجب لها مهر بذلك الوطء أنما تزوج كإتزوج الثيب (وأما)
 اذا زالت عذرتها بالزنا فأنما تزوج كإتزوج الابكار في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد والشافعي
 تزوج كإتزوج الثيب احتجوا بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال البكر تستأمر في نفسها
 والثيب تشاور وقال صلى الله عليه وسلم والثيب يعرب عنها لسانها وهذه ثيب حقيقة لان الثيب حقيقة
 من زالت عذرتها وهذه كذلك فيجرى عليها أحكام الثيب ومن أحكامها أنه لا يجوز نكاحها بغير اذنها نصا
 فلا يكفي بسكوتها ولا بي حنيفة ان علة وضع النطق شرعا واقامة السكوت مقامه في البكر هو الحياء وقد وجد
 ودلالة ان العلة ما قلنا اشارة النص والمعقول أما الاول فلما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال
 تستأمر النساء في أبيضاعهن فقالت عائشة رضي الله عنها لان البكر تستحجى بارسول الله فقال صلى الله عليه
 وسلم اذنها صماتها فالاستدلال به أن قوله صلى الله عليه وسلم اذنها صماتها خرج جوابا لقول عائشة
 رضي الله عنها ان البكر تستحجى أى عن الاذن بالنكاح نطقا والجواب بمقتضى اعادة السؤال لان الجواب
 لا يتم بدون السؤال كانه قال صلى الله عليه وسلم اذا كانت البكر تستحجى عن الاذن بالنكاح نطقا فاذنها
 صماتها فهذا اشارة الى أن الحياء علة وضع النطق وقيام الصمات مقام الاذن علة منصوصة وعلة النص لا تنقيد
 بمحل النص كالطواف في المرة ونحو ذلك وأما المعقول فهو أن الحياء في البكر مانع من النطق بصريح الاذن
 بالنكاح لما فيه من اظهار رغبتها في الرجال لان النكاح سبب الوطء والناس يستنجحون ذلك منها ويذمونها
 وينسبونها الى الوقاحة وذلك مانع لها من النطق بالاذن الصريح وهي محتاجة الى النكاح فلو شرط استنطاقها
 وهي لا تنطق عادة لفات عليها النكاح مع حاجتها اليه وهذا لا يجوز والحياء موجود في حق هذه وان كانت
 ثيبا حقيقة لان زوال بكارتها لم يظهر للناس فيستنجحون منها الاذن بالنكاح صريحا ويعدونه من باب الوقاحة
 ولا يزال ذلك مالم يوجد النكاح ويشهر الزنا حينئذ لا يستصبح الاظهار بالاذن ولا يعد عيبا بل الامتناع عن
 الاذن عند استئثار الولي يعد عورة منها الحصول العلم للناس بظهور رغبتها في الرجال (وأما الحديث) فالمراد
 منه الثيب التي تعارفها الناس ثيبا لان مطلق الكلام ينصرف الى المتعارف بين الناس ولهذا لم تدخل البكر
 التي زالت عذرتها بالطفرة والوثبة والحيضة ونحو ذلك في هذا الحديث وان كانت ثيبا حقيقة والله أعلم وعلى
 هذا يخرج انكاح الاب والجد والثيب الصغيرة أنه جائز عند أصحابنا وعند الشافعي أنه لا يجوز انكاحها للحال
 ويتأخر الى ما بعد البلوغ فيزوجها الولي بعد البلوغ باذنها صريحا بالسكوت واحتج بما روى عن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر واليتيمة اسم للصغيرة في اللغة ولان الثيابة
 دليل العلم بمصالح النكاح ولان حدوثها يكون بعد العقل والتمييز اذ قد حصل لها بالتجربة والممارسة
 وهذا ان لم يصلح لاثبات الولاية لها يصلح دافعا لولاية الولي عنها للحال والتأخر الى ما بعد البلوغ بخلاف البكر
 البالغة لان البكارة دليل الجهل بمنافع النكاح ومضاره فالتحقق عقلها بالعدم على ما مر ولان النكاح في جانب
 النساء ضرر قطع لما تذكر ان شاء الله تعالى فلا مصلحة الا عند الحاجة الى قضاء الشهوة لان مصالح النكاح

يقف عليه ولم يوجد في الثيب الصغيرة والجواز في البكر ثبت فعل النبي صلى الله عليه وسلم واجماع الصحابة
رضي الله عنهم على ما ذكرنا فيما تقدم (ولنا) قوله تعالى وأنكحوا الايامى منكم والايم اسم لانتى لازوج
لها كبيرة أو صغيرة فيقتضى ثبوت الولاية عاما لامن خص به دليل ولان الولاية كانت نابتة قبل زوال البكارة
لوجود سبب ثبوت الولاية وهو القرابة الكاملة والشفقة الوافرة ووجود شرط الثبوت وهي حاجة الصغيرة الى
النكاح لاستيفاء المصالح بعد البلوغ وعجزها عن ذلك بنفسها وقدرة الولي عليه والعارض ليس الا الثبابة
وأثرها في زيادة الحاجة الى الانكاح لانها مارست الرجال ومحببتهم وللصحة أثر في الميل الى من تعاشره معاشرة
جسيمة فلما ثبتت الولاية على البكر الصغيرة فلان تبقى على الثيب الصغيرة أولى والمراد من الحديث البالغة لما مر
والمجنون الكبير والمجنونة الكبيرة تزوج بكازوج الصغير والصغيرة عند أمحابتنا الثلاثة أصليا كان الجنون
أوطار ثابعد بلوغ وقال زفر ليس للولي ان يزوج المجنون جنونا طارنا (وجه) قوله ان ولاية الولي قد زالت
بالبلوغ عن عقل فلا تعود بعد ذلك بطر بان الجنون كما لو بلغ معنى عليه ثم زال الاغماء (ولنا) انه وجد سبب
ثبوت الولاية وهو القرابة وشرطه وهو عجز المولى عليه وهو حاجته وفي ثبوت الولاية فائدة فتثبت ولهدا اثبتت في
الجنون الاصلى كذا في الطارئ وتثبت ولاية التصرف في ماله كذا في نفسه والله أعلم

فصل وأما الذي يرجع الى نفس التصرف فهو أن يكون التصرف نافعا في حق المولى عليه لا ضارا
في حقه فليس للاب والوصي والجدة أن تزوج عبد الصغير والصغيرة حرة ولا أمة لغيرها لان هذا التصرف
ضار في حق المولى عليه لان المهر والنفقة يتعلقان برقبة العبد من غير أن يحصل للصغير مال في مقابله والاضرار
لا يدخل تحت ولاية الولي كالطلاق والعتاق والتبرعات وكذا كل من يتصرف على غيره بالاذن لا يملك انكاح
العبد كالمكاتب والشرىك والمضارب والمأذون لان طلاق التصرف لهؤلاء مقيسد بالنظر وأما تزوج الأمة
حرا أو عبدا لغيرها فيملكه الاب والجدة والوصي والمكاتب والمفاوض والقاضي وأمين القاضي لانه تقع
محض لكونه تحصيل مال من غير أن يقابله مال فيملكه هؤلاء الأتري اسم على كون البيع مع أنه مقابلة المال
بالمال فهذا أولى فاما شرىك العنان والمضارب والمأذون فلا يملكون تزوج الأمة في قول أبي حنيفة ومحمد
وعند أبي يوسف يملكون (وجه) قول أبي يوسف أن هذا التصرف نافع لانه تحصيل مال لا يقابله مال
فيملكونه كشرىك المفاوضة (وجه) قولهما ان تصرف هؤلاء يختص بالتجارة والنكاح ليس من
التجارة بدليل ان المأذون لا تزوج نفسه ها ولو كان النكاح تجارة للملك لان التجارة معاوضة للمال بالمال
والنكاح معاوضة البضع بالمال فلم يكن تجارة فلا يدخل تحت ولا ينهم بخلاف المفاوض لان تصرفه يختص
بالضع لا بالتجارة وهذا نافع ولو تزوج امته من عبدا بنه قال أبو يوسف يجوز وقال زفر لا يجوز (وجه) قول
زفر ان تزوج عبده الصغير لم يدخل تحت ولاية الاب فكان الاب فيه كالأجنبي واحتمال الضرر ثابت لجواز
أن يبيع الأمة فيتعلق المهر والنفقة برقبة العبد فيتضرر به الصغير فيصير كأنه زوجه أمة الغير (ولنا) ان ثبوت
الولاية موجود فلا يمنع الثبوت الا لكان الضرر وهذا نافع لا مضرة فيه لان الا ولد له ولا يتعلق المهر والنفقة
برقبة العبد فكان نفعاً محضاً فيملكه قوله لا يجوز ان يبيعه قلنا ويحتمل أن لا يبيعه فلا يجوز تعطيل الولاية المخففة
للحال لا مر يحتمل الوجود والعدم وعلى هذا يخرج ما اذا تزوج الاب أو الجدة الصغيرة من كف وبدون مهر
المثل أو تزوج ابنة الصغير امرأة بأكثر من مهر مثلها انه ان كان ذلك مما يحتاج الناس في مثله لا يجوز بالاجماع
وان كان مما لا يحتاج الناس في مثله يجوز في قول أبي حنيفة وفي قول أبي يوسف ومحمد لا يجوز وذكر هشام
عنهما ان النكاح باطل ولو تزوج ابنة الصغيرة بمهر مثلها من غير كف فهو على هذا الخلاف ولو فعل غير الاب
والجد شيئا مما ذكرنا لا يجوز في قولهم جميعا (وجه) قولهما ان ولاية الانكاح تثبت نظرا في حق المولى عليه

ولا نظري الخط على مهر المثل في انكاح الصغيرة ولا في الزيادة على مهر المثل في انكاح الصغير بل فيه ضررهما والاضرار لا يدخل تحت ولاية الولي ولهذا لا يملك غير الاب والجد كذا هندا ولا بي حنيفة ما روى أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه زوج عائشة رضي الله عنها وهي صغيرة من رسول الله صلى الله عليه وسلم على خمسمائة درهم وتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك ومعلوم ان مهر مثلها كان أضعاف ذلك ولان الاب وافر الشفقة على ولده ينظر له ما لا ينظر لنفسه والظاهر أنه لا يفعل ذلك الا لتوفير مقصود من مقاصد النكاح هو أتع وأجدي من كثير من المال من مواصلة الاخلاق وحسن الصحبة والمعايشة بالمعروف ونحو ذلك من المعاني المقصودة بالنكاح فكان تصرفه والحالة هذه نظرا للصغير والصغيرة لا ضررا بهما بخلاف غير الاب والجد لان وجه الضرر في تصرفهما ظاهر وليس ثمة دليل يدل على اشتغالها على المصلحة الباطنة الحقيقية التي تزيد على الضرر الظاهر لان ذلك انما يعرف بوفور الشفقة ولم يوجد بخلاف ما اذا باع الاب أمة لهما بأقل من قيمتهما لا يتغابن الناس فيه أنه لا يجوز لان البيع معاوضة المال بالمال والمقصود من المعاوضات المالية هو الوصول الى العوض المالي ولم يوجد بخلاف ما اذا زوج أمتهما بأقل من مهر مثلها أنه لا يجوز لانه أتع لهما فبا يحصل للامة من حظ الزوج وانما منعهما في حصول عوض بضع الامة لهما وهو مهر المثل ولم يحصل وعلى هذا الخلاف التوكيل بأن وكل رجل رجلا بأن يزوجه امرأة فزوجه امرأة بأكثر من مهر مثلها مقدارا ما لا يتغابن الناس في مثله أو وكلت امرأة رجلا بأن يزوجه امرأة فزوجه من رجل بدون صداق مثلها أو من غير كف فهو على اختلاف الوكيل بالبيع المطلق ونذكر المسئلة ان شاء الله تعالى في كتاب الوكالة وعلى هذا الوكيل بالتزويج من جانب الرجل أو المرأة اذا زوج الموكل من لا تقبل شهادة الوكيل له فهو على الاختلاف في البيع ونذكر ذلك كله ان شاء الله تعالى في كتاب الوكالة وعلى هذا الخلاف الوكيل من جانب الرجل بالتزويج اذا تزوجه أمة لغيره أنه يجوز عند أبي حنيفة لا تطلق اللفظ ولسقوط اعتبار الكفاية من جانب النساء وعندهما لا يجوز لان المطلق ينصرف الى المتعارف وتعتبر الكفاية من جانبين عندهما في مثل هذا الموضع لمكان العرف استحسانا على ما نذكر ان شاء الله تعالى في موضعه ولو أقر الاب على ابنته الصغيرة بالنكاح أو على ابنته الصغيرة لا يصدق في اقراره حتى يشهد شاهدان على نفس النكاح في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد يصدق من غير شهود وصوره المسئلة في موضعين أحدهما ان تدعى امرأة نكاح الصغير أو تدعى رجل نكاح الصغيرة والاب ينكر ذلك فيقيم المدعى بيته على اقرار الاب بالنكاح فعند أبي حنيفة لا تقبل هذه الشهادة حتى يشهد شاهدان على نفس العقد وعندهما تقبل ويظهر النكاح والثاني ان تدعى رجل نكاح الصغيرة أو امرأة نكاح الصغير بعد بلوغهما وهما منكران ذلك فأقام المدعى البيته على اقرار الاب بالنكاح في حال الصغر وعلى هذا الخلاف الوكيل بالنكاح اذا أقر على موكله أو على موكلته بالنكاح والمولى اذا أقر على عبده بالنكاح أنه لا يقبل عند أبي حنيفة وعندهما يقبل وأجموعا على أن المولى اذا أقر على أمته بالنكاح أنه يصدق من غير شهادة (وجه) قولهما أنان أقر بعقد ملك انشاءه فيصدق فيه من غير شهود كما لو أقر بزوجه أمته ولا شك أنه أقر بعقد ملك انشاءه لانه يملك انشاء النكاح على الصغير والصغيرة والعبد ونحو ذلك واذا ملك انشاءه لم يكن منهما في الاقرار فيصدق كالمولى اذا أقر بالتي في مدة الايلاء وزوج المعتدة اذا اقل في العدة راجعتك لما قلنا كذا هندا ولا بي حنيفة قول النبي صلى الله عليه وسلم لانكاح الايشهودني النكاح بغير شهود من غير فصل بين الانعقاد والظهور بل الحمل على الظهور أولى لان فيه عملا بحقيقة اسم الشاهد اذ هو اسم لقاعل الشهادة وهو المؤدى لها والحاجة الى الاداء عند الظهور لا عند الانعقاد ولانه أقر على الغير فيما لا يملكه بعقد لا يتبره وحده وانما يتم به شهادة الآخر فلا يصدق الا بمساعدة آخر بن قياس على الوكلاء الثلاثة في النكاح والبيع

ودلالة الوصف أنه أقر بالنكاح والاقرار بالنكاح اقرار بمنافع البضع وانها غير مملوكة ألا ترى أنها لو وطئت
بشبهة كان المهر لها للآب بخلاف الامة فان منافع بضعها مملوكة فكان ذلك اقرارا بملكها بوجوب حنيفة اعتبار
ولاية العقد وملك المعقود عليهما واعتبار ولاية العقد فقط والله عز وجل اعلم

﴿فصل﴾ وأما ولاية النذب والاستحباب فهي الولاية على الحررة البالغة العاقلة بكرة كانت أو ثيبا في قول
أبي حنيفة وزفر وقول أبي يوسف الاول وفي قول محمد وأبي يوسف الآخر الولاية عليها ولاية مشتركة وعند
الشافعي هي ولاية مشتركة أيضا في العادة فانها للمولى خاصة وشرط ثبوت هذه الولاية على أصل أصحابنا هو
رضاء المولى عليه لا غير وعند الشافعي هذا وعبرة الولي أيضا وعلى هذا يبنى الحررة البالغة العاقلة اذا زوجت
نفسها من رجل أو وكلت رجلا بالتزوج فتر وجهها أو زوجها فوضولي فأجازت جازي في قول أبي حنيفة وزفر وأبي
يوسف الاول سواء زوجت نفسها من كفء أو غير كفء بمهر وافر أو قاصر غير أنها اذا زوجت نفسها من غير
كفء فلا وليا حتى الاعتراض وكذا اذا زوجت بمهر قاصر عند أبي حنيفة خلافا لما وسأني المسئلة ان شاء الله
في موضعها وفي قول محمد لا يجوز حتى يجيزه الولي وانما كم فلا يحل للزوج وطؤها قبل الاجازة ولو وطئها يكون
وطأ حراما ولا يقع عليها طلاقه وظهاره وإيلاؤه ولو مات أحدهما لم ير أنه الاخر سواء زوجت نفسها من كفء
أو غير كفء وهو قول أبي يوسف الآخر روى الحسن بن زياد عنه وروى عن أبي يوسف رواية أخرى
أنها اذا زوجت نفسها من كفء ينفذ وتثبت سائر الاحكام وروى عن محمد انه اذا كان للمرأة ولي لا يجوز
نكاحها الا باذنه وان لم يكن لها ولي جاز انكحها على نفسها وروى عن محمد انه رجع الى قول أبي حنيفة
وقول الشافعي مثل قول محمد في ظاهر الرواية انه لا يجوز نكاحها بدون الولي الا انها اختلفا فقال محمد بتعقد
لنكاح بعبارةها وينفذ باذن الولي واجازته ويتعقد بعبارة الولي وينفذ باذنها واجازتها فعند الشافعي لا عبارة
للنساء في باب النكاح أصلا حتى لو تزوجت امرأة بنكاح امرأة من ولها تزوجت لم يجز عنده وكذا اذا
زوجت بنتها باذن القاضي لم يجز احتج الشافعي بقوله تعالى وأنكحوا الايامي منكم هذا خطاب للاولياء
والايام اسم لامرأة لا تزوج لها بكرة كانت أو ثيبا ومتى ثبتت الولاية عليها كانت هي مولى عليها ضرورة فلا
تكون والية وقوله صلى الله عليه وسلم لا يزوج النساء الا الاولياء وقوله صلى الله عليه وسلم لا نكح الا بولي لان
النكاح من جانب النساء عقد اضرار بنفسه وحكمه وعمرته امان نفسه فانه رقيق وأسر قال النبي صلى الله عليه وسلم
النكاح رقيق فليظن أحدكم أين يضع كريمته وقال عليه الصلاة والسلام اتقوا الله في النساء فانهن عندكم عوان
أي أسيرات والارفاق اضرار وأما حكمه فانه ملك فالزوج يملك التصرف في منافع بضعها استيفاء بالوطء
واسقاطا بالطلاق ويملك حجرها عن الخروج والبروز وعن الزوج تزوج وأما عمرته فلا تستغراش
كرها وجبرا ولا شك ان هذا اضرار الا أنه قد يتقلب بمصلحة وينجب ما فيه من الضر اذا وقع وسيلة الى المصالح
الظاهرة والباطنة ولا يستدرك ذلك الا بالرأى الكامل ورأيها ناقص لتقصان عقلها في النكاح مضرة
فلا تملكه واحتج محمد رحمه الله بحاروى عن عائشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال ايما امرأة تزوجت بغير اذن ولها فاذكاحها باطل والباطل من التصرفات الشرعية مالا حكم له شرعا كالبيع
الباطل ونحوه ولان للاولياء حقا في النكاح بدليل أن لهم حق الاعتراض والفسخ ومن لاحق له في عقد كيف
يملك فسخه والتصرف في حق الانسان يقف جوازه على جواز صاحب الحق كالامة اذا زوجت نفسها بغير اذن
ولها (وجه) ما روى عن أبي يوسف أنها اذا زوجت نفسها من كفء ينفذ لان حق الاولياء في النكاح من حيث
صيانهم مما يوجب حقوق العار والشين بهم نسبة من لا يكافهم بالصهرية اليهم وقد بطل هذا المعنى بالتزوج
من كفء بحقيقة انها لو وجدت كفاؤا وطلبت من المولى النكاح منه لا يحل له الامتناع ولو امتنع بصبر عاصلا

فصار عقدها والحالة هذه بمنزلة عقده بنفسه (وجه) ماروى عن محمد بن الفرق بين ما اذا كان لها ولى
 وبين ما اذا لم يكن لها ولى أن وقوف العقد على اذن الولى كان لحق الولى لا لحقها فاذا لم يكن لها ولى فلاحق للولى
 فكان الحق لها خاصة فاذا عقدت فقد نصرت في خالص حقها فنقد وأما اذا زوجت نفسها من كف وبلغ
 الولى فامتنع من الاجازة فرعت أمرها الى الخا كم فانه يجيزه في قول أبي يوسف وقال محمد يستأنف العقد (وجه)
 قوله ان العقد كان موقوفا على اجازة الولى فاذا امتنع من الاجازة فقد رده فيرتد ويبطل من الاصل فلا بد من
 الاستئناف (وجه) قول أبي يوسف انه بالامتناع صار عاصلا اذ لا يحمل له الامتناع من الاجازة اذ ازوجت
 نفسها من كف فاذا امتنع فقد عضلها فخرج من أن يكون وليا واقلبت الولاية الى الخا كم ولا يبي حنيفة الكتاب
 العزيز والسنة والاستدلال أما الكتاب فقوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان أراد النبي أن
 يستنكحها فالآية الشريفة نص على انعقاد النكاح بعبارتها وانعقادها بالفظ الهبة فكانت حجة على المخالف
 في المسئتين وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والاستدلال به من وجهين
 أحدهما انه أضاف النكاح اليها فيقتضى تصور النكاح منها والثاني انه جعل نكاح المرأة غاية الحرمة فيقتضى
 انتهاء الحرمة عند نكاحها نفسها وعندئذ لا تنهى وقوله عز وجل فلا جناح عليهما أن يتراجعا أى
 يتناكحا أضاف النكاح اليهما من غير ذكر الولى وقوله عز وجل واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا
 تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن الآية والاستدلال به من وجهين أحدهما انه أضاف النكاح اليهن فيدل
 على جواز النكاح بعبارتهن من غير شرط الولى والثاني انه نهى الاولياء عن المنع عن نكاحهن أنفسهن من
 أزواجهن اذا رضى الزوجان واليهى يقتضى تصور المنهى عنه وأما السنة فماروى عن ابن عباس رضى
 الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ليس للولى مع الثيب أمر وهذا قطع ولاية الولى عنها
 وروى عنه أيضا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الايم أحق بنفسها من وليها والايم اسم
 لامرأة لازوج لها وأما الاستدلال فهو انها لما بلغت عن عقل وحرية فقد صارت ولية نفسها في النكاح فلا
 تبقى موليا عليها كالصبي العاقل اذا بلغ والجماع ان ولاية الانكاح انما تثبت للاب على الصغيرة بطريق
 النيابة عنها شرعا لكون النكاح تصرفا نافعا متضمنا مصلحة الدين والدنيا وحاجتها اليه حالا وما لا وكونها
 عاجزة عن احراز ذلك بنفسها وكون الاب قادرا عليه بالبلوغ عن عقل زال العجز حقيقة وقد رت على التصرف
 في نفسها حقيقة فتزول ولاية الغير عنها وتثبت الولاية لها لان النيابة الشرعية انما تثبت بطريق الضرورة نظرا
 فتزول بزوال الضرورة مع ان الحرية متنافية لثبوت الولاية للحر على الحر وثبوت الشيء مع المنافي لا يكون
 الا بطريق الضرورة ولهذا المعنى زالت الولاية عن انكاح الصغير العاقل اذا بلغ وتثبت الولاية له وهذا المعنى
 موجود في الفرع ولهذا زالت ولاية الاب عن التصرف في مالها وتثبت الولاية لها كذا هذا واذا صارت ولى
 نفسها في النكاح لا تبقى موليا عليها بالضرورة لما فيه من الاستعانة وأما الآية فالخطاب للاولياء بالانكاح
 ليس يدل على أن الولى شرط جواز الانكاح بل على وفاق العرف والعادة بين الناس فان النساء لا يتولين النكاح
 بأنفسهن عادة لما فيه من الحاجة الى الخروج الى محافل الرجال وفيه نسبتهم الى الوقاحة بل الاولياء هم الذين
 يتولون ذلك عليهم برضاهم فخرج الخطاب بالامر بالانكاح مخرج العرف والعادة على التنبذ والاستحياب
 دون الماتم والايجاب والدليل عليه ما ذكر سبحانه وتعالى عقيب وهو قوله تعالى والصالحين من عبادكم
 واما تم كتم لم يكن الصلاح شرط الجواز ونظيره قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا أو تحمل الآية
 الكريمة على انكاح الصغار عملا بالدلائل كلها وعلى هذا يحمل قوله صلى الله عليه وسلم لا يزوج النساء الا
 الاولياء ان ذلك على التندب والاستحياب وكذا قوله صلى الله عليه وسلم لا نكح الابوى مع ما حكى عن

بعض الثالثة ان ثلاثة أحاديث لم تصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعدم حملها هذا ولهذا لم يخرج في الصحيحين على اننا نقول بموجب الأحاديث لكن لما قلتم ان هذا انكاح بغير ولى بل المرأة وولية نفسها لما ذكرنا من الدلائل والله أعلم وأما قوله صلى الله عليه وسلم النكاح عقد ضرر فمنوع بل هو عقد منفعة لا شتمه على مصالح الدين والدنيا من السكن والالف والمودة والتناسل والعفة عن الزنا واستيفاء المرأة بالنفقة إلا أن هذه المصالح لا تحصل إلا بضرب ملكها إذ لو لم تكن لا تصير ممنوعة عن الخروج والبروز والتزوج بزواج آخر وفي الخروج والبروز فساد السكن لأن قلب الرجل لا يطمئن اليها وفي الزواج بزواج آخر فساد الفراش لأنها إذا جاءت بولد يشبه النسب ويضيع الولد فالشرع ضرب عليها نوع ملك ضرورة حصول المصالح فكان الملك وسيلة إلى المصالح والوسيلة إلى المصلحة مصلحة وتسمية النكاح رقاً بطريق التمثيل لا بطريق التحقيق لانعدام حقيقة الرق وقوله عقلاً ناقص قلنا هذا النوع من نقصان لا يمنع العلم بمصالح النكاح فلا يسلب أهلية النكاح ولهذا لا يسلب أهلية سائر التصرفات من المعاملات والديانات حتى يصح منها التصرف في المال على طريق الاستبداد وان كانت تجرى في التصرفات المالية خيانات خفية لا تدرك إلا بالتأمل ويصح منها الإقرار بالحدود والقصاص ويؤخذ عليها الخطاب بالإيمان وسائر الشرائع فدل ان ما لم يمان العقل كاف والدليل عليه انه اعتبر عقلاً في اختيار الأزواج حتى لو طلبت من الولى أن يزوجه من كفاء يفترض عليه التزوج حتى لو امتنع بصبر عاضلاً وينوب القاضى متابعاً في التزوج وأما حديث عائشة رضي الله عنها فقد قيل ان مداره على الزهرى فعرض عليه فأكره وهذا يوجب ضعفه في الثبوت بحقق الضعف ان راوى الحديث عائشة رضي الله عنها ومن مذهبها جواز النكاح بغير ولى والدليل عليه ما روى انها زوجت بنت أخيها عبد الرحمن بن المنذر بن الزبير واذا كان مذهبها في هذا الباب هذا فكيف تروى حديثاً لا تعمل به ولئن ثبت فنحن على الامس لان روى في بعض الروايات ايما امرأة نكحت بغير اذن مواليها ذلك كالموالي على ان المراد من المرأة الامسة فيكون عملاً بالدلائل أجمع وأما قول محمد بن الوليد حقا في النكاح فنقول الحق في النكاح لها على الولى لا للولى عليها بدليل انها تزوج على الولى اذا غاب غيبة منقطعة واذا كان حاضر ايجبر على التزوج اذا أبي وعرضل تزوج عليه والمرأة لا تجبر على النكاح اذا أبت وأراد الولى فدل أن الحق لها عليه ومن ترك حق نفسه في عقده قبل غيره لم يوجب ذلك فساداً على انه ان كان للولى فيه ضرب حق لكن أثره في المنع من اللزوم اذا زوجت نفسها من غير كفاء لا في المنع من النكاح والجواز لان في حق الاولياء في النكاح من حيث صيانتهم بما يلحقهم من الشين والعار بنسبة عدا الكفاء اليهم بالصهرية فان زوجت نفسها من كفاء فقد حصلت الصيانة فزال المانع من اللزوم فيلزم وان تزوجت من غير كفاء ففي النكاح ان كان ضرر بالاولياء وفي عدم النكاح ضرر بها بابطال أهليتها والاصل في الضرر ان اذا اجتمع ان يدفع ما أمكن وههنا أمكن دفعها بان تقول بنفاذ النكاح دفعاً للضرر عنها وبعد اللزوم وثبوت ولاية الاعتراض للاولياء دفعاً للضرر عنهم ولهذا نظير في الشريعة فان العبد المشترك بين اثنين اذا كاتب أحدهما نصيبه فقد دفع الضرر عنه حتى لو أدى بدل الكتابة يعنى ولكنه لم يلزمه حتى كان للشريك الآخر حق فسخ الكتابة قبل أداء البدل دفعاً للضرر وكذا العبد اذا أحرم بحجة أو بعمرة صبح احرامه حتى لو أعتق بمضى في احرامه لكنه لم يلزمه حتى ان للولى أن يحلله دفعاً للضرر عنه وكذا الشفيع حتى تملك الدار بالشفعة دفعاً للضرر عن نفسه ثم لو وهب المشتري الدار فهذه دفعاً للضرر عنه لكنها لا تلزم حتى الشفيع حتى قبض الهبة والاخذ بالشفعة دفعاً للضرر عن نفسه كذا هذا

﴿ فصل ﴾ وأما شرط التقدم فثبتان أحدهما العصبية عند أبي حنيفة فتقدم العصبية على ذوى الرحم

سواء كانت العصبية أقرب أو أبعد وعندهما هي شرط ثبوت أصل الولاية على مامر والثاني قرب القرابة بتقدم
الأقرب على الأبعد سواء كان في العصبية أو في غيرها على أصل أبي حنيفة وعلى أصلهما هذا شرط التقدم
لكن في العصبية خاصة بناء على أن العصبية شرط ثبوت أصل الولاية عندهما وعندهما هي شرط التقدم على
غيرهم من القرابات فإدام ثمة عصبية فالولاية لهم بتقدم الأقرب منهم على الأبعد وعند عدم العصبية تثبت
الولاية لذوي الرحم الأقرب منهم بتقدم على الأبعد وإنما اعتبر الأقرب فالأقرب في الولاية لأن هذه ولاية
نظر وتصرف الأقرب انظر في حق المولى عليه لأنه أشفق فكان هو أولى من الأبعد ولأن القرابة إن كانت
استحقاقها بالتعصيب كما قاله الأبعد لا يكون عصبية مع الأقرب فلا يلي معه ولئن كان استحقاقها بالوراثة
كما قال أبو حنيفة فالأبعد لا يرث مع الأقرب فلا يكون وليامه وإذا عرف هذا فتقول إذا اجتمع الأب والجد
في الصغير والصغيرة والمجنون الكبير والمجنونة الكبيرة فالأب أولى من الجد الأب لو وجد العصبية
والقرب والجد الأب وان علا أولى من الأخ لاب وأم والأخ أولى من العم هكذا وعند أبي يوسف ومحمد الجد
والأخ سواء كما في الميراث فإن الأخ لا يرث مع الجد عنده فكان بمنزلة الأجنبي وعندهما يشتركان في الميراث
فكانا كالأخوين وإن اجتمع الأب والأب في المجنونة فالأب أولى عند أبي يوسف وذكر القاضي في شرحه
مختصر الطحاوي قول أبي حنيفة مع قول أبي يوسف وروى المعلى عن أبي يوسف أنه قال أمه أزواج جاز وإن
اجتمعا قلت للأب زوج وقال محمد الأب أولى به (وجه) قوله إن هذه الولاية تثبت نظر المولى عليه وتصرف
الأب انظر لها لأنه أشفق عليها من الابن ولهذا كان هو أولى بالتصرف في مالها ولأن الأب من قومها والابن
ليس منهم ألا ترى أنه ينسب إلى أبيه فكان إثبات الولاية عليها لقرابتها أولى (وجه) قول أبي يوسف إن
ولاية الزوج مبنية على العصبية والأب مع الابن إذا اجتمعا فالابن هو العصبية والأب صاحب فرض فكان
كالأخ لام مع الأخ لاب وأم (وجه) رواية المعلى أنه وجد في كل واحد منهما ما هو سبب التقدم أما الأب
فإنه من قومها وهو أشفق عليها وأما الابن فلأنه يرثها بالتعصيب وكل واحد من هذين سبب التقدم فأيها
زوج جاز وعند الاجتماع يقدم الأب تعظيما واحتراما له وكذلك إذا اجتمع الأب وابن الابن وإن سفل فهو على
هذا الخلاف والأفضل في المسئلتين أن فوض الابن الانكاح إلى الأب احتراماً للأب واحتراماً من موضع
الخلاف وعلى هذا الخلاف إذا اجتمع الجد والابن قال أبو يوسف الابن أولى وقال محمد الجد أولى والوجه
من الجانبين على نحو ما ذكرنا فاما الأخ والجد فهو على الخلاف الذي ذكرنا بين أبي حنيفة وصاحبه وأما من
غير العصبية فكل من يرث بزواج عند أبي حنيفة ومن لا فلا وبين من يرث منهم ومن لا يرث يعرف في
كتاب الفرائض ثم إنما يتقدم الأقرب على الأبعد إذا كان الأقرب حاضراً أو غائباً غيبة غير منقطعة فإما إذا كان
غائباً غيبة منقطعة فلا بعد أن يرث في قول أصحابنا الثلاثة وعند زفر لا ولاية للأبعد مع قيام الأقرب بحال
وقال الشافعي بزواجها السلطان واختلف مشايخنا في ولاية الأقرب أنها تزول بالغيبة أو تبقى قال بعضهم
أنها باقية إلا إن حدثت للأبعد ولاية لغيبة الأقرب فيصير مكانها وليس مستويين في الدرجة كالأخوين
والعمين وقال بعضهم تزول ولايته وتنقل إلى الأبعد وهو الأصح (وجه) قول زفر إن ولاية الأقرب قائمة
بقيام سبب ثبوت الولاية وهو القرابة القريبة ولهذا لو تزوجها حيث هو يجوز قيام ولايته تنقل إلى
غيره والشافعي يقول إن ولاية الأقرب باقية كما قال زفر لأنه امتنع دفع حاجتها من قبل الأقرب مع قيام ولايته
عليها بسبب الغيبة فتثبت الولاية للسلطان كما إذا خطبها كفو وامتنع الولي من تزويجها منه إن للقاضي إن
يرزوجها والجماع بينهما دفع الضرر عن الصغيرة (ولنا) إن ثبوت الولاية للأبعد زيادة نظر في حق العاجز
فتثبت له الولاية كما في الأب مع الجد إذا كانا حاضرين ودلالة ما قلنا إن الأبعد أقدر على تحصيل النظر للعاجز

لان مصالح النكاح مضتة تحت الكفاة والمهر ولا شك ان الابدع متمكن من احراز الكف الحاضر بحيث
 لا يفوته غالباً والا اقرب الغائب غيبة منقطعة لا يقدر على احرازه غالباً لان الكف الحاضر لا ينتظر حضوره
 واستطلاع رأيه غالباً وكذا الكف المطلق لان المرأة تخطب حيث هي عادة فكان الابدع اقدر على احراز الكف
 من الاقرب فكان اقدر على احراز النظر فكان أولى بثبوت الولاية له اذ المرجوح في مقابلة الراجح ملحق
 بالعدم في الاحكام كما في الاب مع الجسد وأما قوله ان ولاية الاقرب قائمة فمنوع ولا نسلم أنه يجوز انكاحه بل
 لا يجوز زفولاً به منقطعة بواحدة وقدرى عن أصحابنا ما يدل على هذا فاتهم قالوا ان الاقرب اذا كتب كتاباً
 الى الابدع ليقدّم رجلاً في الصلاة على جنازة الصغير ان للابدع ان يمنع عن ذلك ولو كانت ولاية الاقرب قائمة
 لما كان له الامتناع كما اذا كان الاقرب حاضراً فقدّم رجلاً ليس للابدع ولاية المنع والمعقول يدل عليه وهو
 أن ثبوت الولاية لمصلحة المولى عليه ولا مدفع لما جتته برأى الاقرب نحو وجهه من أن يكون متفادياً بالغبية فكان
 ملحقاً بالعدم فصار كأنه جن أو مات اذ الموجود الذي لا يتفادى به والعدم الاصلى - سواء لان القول بثبوت الولاية
 للابدع مع ولاية الاقرب يؤدي الى الفساد لان الاقرب ربحاً بجزء وجهه من انسان حيث هو ولا يعلم الابدع بذلك
 فيزوجهما من غيره فيطوّرهما الزوج الثاني ويحجب بالاولاد ثم يظهر أنها زوجة الاول وفيه من الفساد ما لا يخفى
 ثم ان سماعنا على قول بعض المشايخ فلا تنافي بين الولايتين فليهما زوج جاز كما اذا كان لها اخوان أو عمان في
 درجة واحدة وفيه كمال النظر في حق العاجز لان الكف ان اتفق حيث الابدع زوجهما منه وان اتفق حيث
 الاقرب زوجهما منه فيكمل النظر الآن في حال الحضرة يرجح الاقرب باعتبار زيادة الشفقة لزيادة القرابة
 وبه تبين ان نقل الولاية الى السلطان باطل لان السلطان ولى من لا ولى له وهما لهما ولى أو وليان فلا تثبت
 الولاية للسلطان الا عند العزل من الولى ولم يوجد والله الموفق واختلفت الأقاويل في تحديد الغيبة المنقطعة
 وعن أبي يوسف وإيشان في رواية قال ما بين بغداد والرى وفي رواية مسيرة شهر فصاعداً وما دونه ليس بغبية
 منقطعة وعن محمد بن إسماعيل بن أبي بصير عن ما بين الكوفة والرى وروى عنه من الرقة الى البصرة وذكروا
 ابن شجاع اذا كان غائباً في موضع لا تصل اليه القوافل والرسول في السنة الامرة واحدة فهو غيبة منقطعة واذا
 كانت القوافل تصل اليه في السنة غير مرة فليست بمنقطعة وعن الشيخ الامام أبي بكر محمد بن الفضل البخارى
 انه قال ان كان الاقرب في موضع غوت الكف الخاطب باستطلاع رأيه فهو غيبة منقطعة وان كان لا يفوت
 فليست بمنقطعة وهذا أقرب الى الفقه لان التعويل في الولاية على تحصيل النظر للمولى عليه ودفع الضرر عنه
 وذلك فيما قاله هذا اذا اجتمع في الصغير والصغيرة والمجنون الكبير والمجنونة الكبيرة وليان أحدهما أقرب
 والاخر ابعدهما اذا كانا في الدرجة سواء كالأخوين والعمين ونحو ذلك فلكل واحد منهما على حيا له ان
 يزوج رضياً الاخر أو سخط بعد ان كان التزوج من كف بعهر وافر وهذا قول عامة العلماء وقال مالك
 ليس لاحد الاولياء ولاية الانكاح مالم يجتمعوا بناً على أن هذه الولاية ولا يشركه عنده وعندنا وعند العامة
 ولاية استبداد (وجه) قوله ان سبب هذه الولاية هو القرابة وانها مشتركة بينهم فكانت الولاية مشتركة لان
 الحكم يثبت على وفق العلة وصار كولاية الملك فان الجارية بين اثنين اذا زوجهما أحدهما لا يجوز من
 غير رضا الاخر لما قلنا كذا هذا (ولنا) ان الولاية لا تتجزأ الا ما ثبتت بسبب لا يتجزأ وهو القرابة وما لا يتجزأ
 اذا ثبتت بجماعة سبب لا يتجزأ يثبت لكل واحد منهم على الكمال كأنه ليس معه غيره كولاية الامان بخلاف
 ولاية الملك لان سببها الملك وأنه متجزئ فيقدر بقدر الملك فان زوجهما كل واحد من الوليين رجلاً على حدة
 فان وقع العقدان معا بطلا جميعاً لانه لا يسيل الى الجمع بينهما وليس أحدهما أولى من الاخر وان وقع امرتبا
 فان كان لا يدري السابق فكذلك لما قلنا ولانه لو جاز لجاز بالتجزئ ولا يجوز العمل بالتجزئ في الفروج

وان علم السابق منهما من الملاحق جاز الاول ولم يجز الا آخر وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 أنه قال اذا نكح الوليان فالاول أحق وأما اذا زوج أحدا لاولياء الحرة البالغة العاقلة برضاها من غير كف
 بغير رضا الباقي فحكمه بذكر ان شاء الله تعالى في شرائط اللزوم.

فصل في أمم ولاية الولاة بسبب ثبوتها الولاة قال النبي صلى الله عليه وسلم الولاة لجة كالجمعة النسب
 ثم النسب بسبب لثبوت الولاية كذا الولاة والولاة نوعان ولا عتاقه ولا موالاة أمالاة العتاقه فولاية ولا
 العتاقه نوعان ولاية حتم وإيجاب وولاية تدب واستحباب عند أبي حنيفة وعند محمد ولاية استبداد وولاية
 شركة على ما بينا في ولاية القرابة بشرط ثبوت هذه الولاية ما هو شرط ثبوت تلك الولاية لأن هذه الولاية
 اختصت بشرط وهو أن لا يكون للمعتق عصبية من جهة القرابة فان كان فلا ولاية للمعتق لأنه لا ولاية له لأن
 مولى العتاقه آخر العصبيات وان لم يكن نعمة عصبية من جهة القرابة فله أن يزوج سواء كان المعتق ذكرا أو
 أنثى وامامولى الموالاة فله ولاية التزويج في قول أبي حنيفة عند استجماع سائر الشرائط وانعدام سائر الورثة
 لأنه آخر الورثة وعند أبي يوسف ومحمد ليس له ولاية التزويج أصلا ورأسا لأن العصبية شرط
 عندهما ولم توجد

فصل في أمم ولاية الامامة فسيها الامامة وولاية الامامة نوعان أيضا كولاية القرابة بشرطها ما هو
 شرط تلك الولاية في النوعين جميعا ولها شرطان آخران أحدهما بيع النوعين جميعا وهو أن لا يكون هناك ولي
 أصلا لقوله صلى الله عليه وسلم السلطان ولي من لا ولي له والثاني يخص أحدهما وهو ولاية التدب
 والاستحباب أو ولاية الشركة على اختلاف الأصل وهو العضل من الولي لأن الحرة البالغة العاقلة اذا طلبت
 الانكاح من كفء وجب عليه التزوج منه لأنه منهى عن العضل والنهي عن الشيء أمر بضده فاذا امتنع فقد
 أضر بها والامام نصب للدفع الضرر فتنقل الولاية اليه وليس للوصي ولاية الانكاح لأنه يتصرف بالامر فلا
 يعد وموضع الامر كالوكيل وان كان الميت أوصى اليه لا يملك أيضا لأنه أراد بالوصاية اليه نقل ولاية الانكاح
 وأنها لا تحتل النقل حال الحياة كذا بعد الموت وكذا الفضولي لأنه عدم سبب ثبوت الولاية في حقه أصلا ولو
 أنكح بغيره موقوف على الاجازة عندنا وعند الشافعي لا ينعقد أصلا والمسئلة ستأتي في كتاب البيوع

فصل في ومنها الشهادة وهي حضور الشهود والكلام في هذا الشرط في ثلاث مواضع أحدها
 في بيان أن أصل الشهادة شرط جواز النكاح أم لا والثاني في بيان صفات الشاهد الذي ينعقد النكاح
 بحضوره والثالث في بيان وقت الشهادة أما الاول فقد اختلف أهل العلم فيه قال عامة العلماء ان الشهادة
 شرط جواز النكاح وقال مالك ليست بشرط وإنما الشرط هو الاعلان حتى لو عقد النكاح وشرط الاعلان جاز
 وان لم يحضره شهود ولو حضرته شهود وشرط عليهم الكتمان لم يجز ولا خلاف في أن الاشهاد في سائر العقود
 ليس بشرط ولكنه مندوب اليه ويستحب قال الله تعالى في باب المدائنة بأبها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين
 الى أجل مسمى فاكتبوه والكتابة لا تكون لنفسها بل للاشهاد ونص عليه في قوله واستشهدوا شهيدين من
 رجالكم وقال عز وجل في باب الرجعة وأشهدوا ذوي عدل منكم (وجه) قول مالك ان النكاح انما يمتاز
 عن السفاح بالاعلان فان الزنا يكون سرا فيجب أن يكون النكاح علانية وقد روى عن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم انه نهى عن نكاح السر والتهى عن السر يكون أمرا بالاعلان لأن التهى عن الشيء أمر بضده
 وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال أعلنوا النكاح ولو بالدف (ولنا) ما روى عن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم انه قال لا نكاح الا بشهود وروى لا نكاح الا بشاهدين وعن عبد الله بن عباس رضی الله
 عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الزانية التي تنكح نفسها بغير بينة ولو لم تكن الشهادة شرطا لم

تسكن زانية بدونها ولان الحاجة مست الى دفع نية الرنا عنها ولا تندفع الا بالشهود لانها لا تندفع الا بظهور
النكاح وشهاره ولا يشهر الا بقول الشهود وبه تبين ان الشهادة في النكاح ما شرطت الا في النكاح للحاجة
الى دفع الجحود والانكار لان ذلك يتدفع بالظهور والانتهاز لكثرة الشهود على النكاح بالسماع من العاقدين
وبالتسامع وبهذا فرق سائر العقود فان الحاجة الى الشهادة هناك لدفع احتمال الشهود النسيان أو الجحود
والانكار في الثاني اذ ليس بعد ما ما يشهر هال يتدفع به الجحود فتقع الحاجة الى الداع بالشهادة فتدب اليها وما
روى أنه سئ عن نكاح السرفق قول بموجبه لكن نكاح السرمالم بحضوره شاهدان فاما ما حضره شاهدان فهو
نكاح علانية لان نكاح سرافا اذا جاز زائنين خرج من أن يكون سرافا قال الشاعر

وسرك ما كان عند امرئ * وسر الثلاثة غير الخفي

وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم أعلنوا النكاح لانها اذا حضره شاهدين فقد أعلنه وقوله صلى الله عليه
وسلم ولو بالدف ندب الى زيادة علانية وهو مندوب اليه والله عز وجل الموفق

فصل * وأما صفات الشاهد الذي يتعقد به النكاح وهي شرائط تحمل الشهادة للنكاح ففيها العقل
ومنها البلوغ ومنها الحرية فلا يتعد النكاح بحضور المجانين والصبيان والمماليك قنا كان المملوك أو مدبرا
أو مكاتباً من مث يختمان أصل في هذا أصلاً فقال كل من صالح أن يكون ولياً في النكاح بولاية نفسه يصلح شاهداً
فيه والا فلا وهذا الاعتبار صحيح لان الشهادة من باب الولاية لانها تنفيذ القول على الغير والولاية هي نفاذ المشيئة
وهؤلاء ليس لهم ولاية الانكاح لان الولاية لهم على أنفسهم فكيف يكون لهم ولاية على غيرهم الا المكاتب
فانه زوج أمته لكن لا بولاية نفسه بل بولاية مولاه بتسليطه على ذلك به. وقد الكتابة وكان الفروج من
المولى من حيث المعنى فلا يصلح شاهداً ومنهم من قال كل من علك قبول عقد نفسه يتعقد ذلك العقد
بمحضوره ومن لا فلا وهذا الاعتبار صحيح أيضاً لان الشهادة من شرائط ركن العقد وركنه وهو الايجاب
والقبول ولا وجود للركن بدون القبول فكذلك وجود للركن بدون القبول حقيقة لا وجود له شرطاً بدون الشهادة
وهؤلاء لا يملكون قبول العقد بأنفسهم فلا يتعد النكاح بحضورهم والدليل على أنهم ليسوا من أهل الشهادة
ان قاضيا لو قضى بشهادتهم ينسخ قضاؤه عليه وعن أبي يوسف رحمه الله أنه أصل فيه أصلاً وقال كل من جاز
الحكم بشهادته في قول بعض الفقهاء يتعد النكاح بحضوره ومن لا يجوز الحكم بشهادته عند أحد لا يجوز
بمحضوره وهذا الاعتبار صحيح أيضاً لان الحضور لفائدة الحكم بها عند الاداء فاذا جاز الحكم بها في الجملة
كان الحضور مفيداً ولا يجوز الحكم بشهادة هؤلاء عند البعض من الفقهاء الا ترى ان قاضيا لو قضى بشهادتهم
ينسخ عليه قضاؤه

فصل * ومنها الاسلام في نكاح المسلم المسلم فلا يتعد نكاح المسلم المسلمة بشهادة الكفار لان الكافر
ليس من أهل الولاية على المسلم قال الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً وكذلك لا يملك الكافر
قبول نكاح المسلم ولو قضى قاض بشهادته على المسلم ينقض قضاؤه وأما المسلم اذا تر وج ذميمة بشهادة ذميين
فانه يجوز في قول أبي حنيفة وأبي يوسف سواء كانا موافقين له في المسئلة أو مخالفين وقال محمد وزفر والشافعي
لا يجوز نكاح المسلم الذميمة بشهادة الذميين أما الكلام مع الشافعي فهو مبني على أن شهادة أهل الذمة بعضهم على
بعض مقبولة على أصلنا وعلى أصله غير مقبولة وأما الكلام مع محمد وزفر فأنهما احتج بما روى عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل والمراد منه عدالة الدين لا عدالة التعاطي
لاجماعاً على أن فسق التعاطي لا يمنع انعقاد النكاح ولان الاشهاد شرط جواز العقد والعقد يتعلق بوجوده
بالطرفين طرف الزوج وطرف المرأة ولم يوجد الا لشهادتي الطرفين لان شهادة الكافر حجة في حق

الكافر ليست بحجة في حق المسلم فكانت شهادته في حقه مالم تحق بالعدم فلم يوجد الا الشهادة في جانب الزوج
فصار كأنهما سمعا كلام المرأة دون كلام الرجل ولو كان كذلك لم يكن النكاح كذا هذا ولهما
عمومات النكاح من الكتاب والسنة نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله وأحل لكم
ما ورأ ذلكم أن يتنوبا بأموالكم وقول النبي صلى الله عليه وسلم تزوجوا ولا تطلقوا وقوله صلى الله عليه
وسلم تناكحوا وغير ذلك مطلقا عن غير شرط إلا أن أهل الشهادة واسلام الشاهد صار شرطاً في
نكاح الزوجين المسلمين بالاجماع في ادعى كونه شرطاً في نكاح المسلم الذمية فعليه الدليل وروى عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا نكاح الا بشهود وروى لانكاح الا بشاهدين والاستثناء من
النفي اثبات ظاهر وهذا نكاح يهود لان الشهادة في اللغة عبارة عن الاعلام والبيان والكافر من
أهل الاعلام والبيان لان ذلك يقف على العقل واللسان والعلم بالشهود به وقد وجد الآن شهادته على
المسلم خصت من عموم الحديث فثبت شهادته للمسلم داخلة تحته ولان الشهادة من باب الولاية لما بينا
والكافر الشاهد يصلح ولياً في هذا العقد بولاية نفسه ويصلح قابلاً لهذا العقد بنفسه فيه يصلح شاهداً
وكذا يجوز للقاضي الحكم بشهادته هذه للمسلم لانه محل الاجتهاد على ما ذكر ولو قضى لا ينفذ قضاءؤه
فينفذ النكاح بحضوره وأما الحديث فقد قيل انه ضعيف وثبت فنحمله على نفي التدب والاستنباط
توفيقاً بين الدلائل وأما قوله العقد خلاف عن الا الشهادة في جانب الزوج لان شهادة الكافر ليست بحجة في حق
المسلم فتقول شهادة الكافر ان لم تصلح حجة للكافر على المسلم فتصلح حجة للمسلم على الكافر لانها تماماً تصلح
حجة على المسلم لانها من باب الولاية وفي جعلها حجة على المسلم اثبات الولاية للكافر على المسلم وهذا لا يجوز
وهذا المعنى لم يوجد ههنا لانا اذا جعلناها حجة للمسلم ما كان فيه اثبات الولاية للكافر وهذا جائز على انان
سلمنا قوله ليس بحجة في حق المسلم لكن حضوره على ان قوله حجة ليس بشرط لان عقاد النكاح فانه يتعقد
بحضوره من لا تقبل شهادته عليه على ما ذكر ان شاء الله تعالى وهل يظهر نكاح المسلم الذمية بشهادة
ذميين عند الدعوى ينظر في ذلك ان كانت المرأة هي المدعية للنكاح على المسلم والمسلم منكر لا يظهر بالاجماع
لان هذه شهادة الكافر على المسلم وانها غير مقبولة وان كان الزوج هو المدعى والمرأة منكرة فعلى أصل
أبي حنيفة وأبي يوسف يظهر سواء قال الشاهدان كان معنا عند العقد رجلان مسلمان أولم يقول ذلك
واختلف المشايخ على أصل محمد قال بعضهم يظهر كما قالوا وقال بعضهم لا يظهر سواء قالوا كان معان رجلان
مسلمان أولم يقول ذلك وهو الصحيح من مذهبه ووجهه ان هذه شهادة قامت على نكاح فاسد وعلى اثبات
فعل المسلم لانها ان شهدا على نكاح حضراه فقط لا تقبل شهادتهما لان هذه شهادة على نكاح فاسد عنده
وان شهدا على انها حضراه ومعهما رجلان مسلمان لا تقبل أيضاً لان هذه ان كانت شهادة الكافر
على الكافر لكن فيها اثبات فعل المسلم فيكون شهادة على مسلم فلا تقبل كسلم ادعى عبداني يدعى فوجد
الذمي دعوى المسلم وزعم أن العبد عبده فأقام المسلم شاهدين ذميين على ان العبد عبده وقضى له به على هذا
الذمي قاض فلا تقبل شهادتهما وان كان هذا شهادة الكافر على الكافر لكن لما كان فيها اثبات
فعل المسلم بشهادة الكافر وهو قضاء القاضي لم تقبل كذا هذا (وجه) الكلام لابي حنيفة وابي يوسف
على نحو ما ذكرنا في جانب الاعتقاد أن الشهادة من باب الولاية وللکافر ولاية على الكافر ولو كان الشاهدان
وقت التحمل كافرين وقت الاداء مسلمين فشهد للزوج فعلى أصلهما لا يشكل انه تقبل شهادتهما
لانها لو كانا في الوقتين جميعا كافرين تقبل فههنا أولى واختلف المشايخ على أصل محمد قال بعضهم تقبل
وقال بعضهم لا تقبل فمن قال تقبل نظر الى وقت الاداء ومن قال لا تقبل نظر الى وقت التحمل

فصل ١٠ ومنها سماع الشاهدين كلام المتعاقدين جميعا حتى لو سمعا كلام أحدهما دون الآخر أو سمع أحدهما كلام أحدهما والآخر كلام الآخر لا يجوز النكاح لان الشهادة أعني حضور الشهود شرط ركن العقد وركن العقد هو الايجاب والقبول فيما لم يسعما كلاهما لا تتحقق الشهادة عند الركن فلا يوجد شرط الركن والله أعلم

فصل ١١ ومنها العدد فلا ينعقد النكاح بشاهد واحد لقوله صلى الله عليه وسلم لانكاح الابشهود وقوله لانكاح الابشاهدين وأما عدالة الشاهد فليست بشرط لانه قد انكح عندنا فينعقد بحضور القاسقين وعند الشافعي شرط ولا ينعقد الا بحضور من ظاهره العدالة واحتج بعمار روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لانكاح الابولي وشاهدي عدل ولان الشهادة خير يرجع فيه جانب الصدق على جانب الكذب والرجحان انما يثبت بالعدالة ولنا ان عمومات النكاح مطلقه عن شرط ثم اشترط أصل الشهادة بصفاتها المجمع عليها ثبت بالدليل فن ادعى شرط العدالة فعليه البيان ولان النسق لا يقدح في ولاية الانكاح بنفسه لما ذكرنا في شرائط الولاية وكذا يجوز للحاكم الحكم بشهادته في الجملة ولو حكم لا يقض حكمه لانه محل الاجتهاد فكان من أهل تحمل الشهادة والنسق لا يقدح في أهلية التحمل وانما يقدح في الاداء فيظهر أثره في الاداء لا في الاعتقاد وقد ظهر حتى لا يجب على القاضي القضاء بشهادته ولا يجوز أيضا الا اذا جرى القاضي الصدق في شهادته وكذا كون الشاهد غير محدود في القذف ليس بشرط لان عقاد النكاح فينعقد بحضور المحدود في القذف غير انه ان كان قد تاب بعد ما حد ينعقد النكاح بالاجماع وان كان لم ينسب لا تقبل شهادته عندنا على التأيد خلافا للشافعي لان كونه مردودا الشهادة على التأيد يقدح في الاداء لا في التحمل ولانه يصاح وليا في النكاح بولاية نفسه ويصح القبول منه بنفسه ويجوز القضاء بشهادته في الجملة فينعقد النكاح بحضوره وان حد ولم ينسب أو لم ينسب ولم يحد ينعقد عندنا خلافا للشافعي وهي مستثناة شهادة القاسق وكذا بصير الشاهد ليس بشرط فينعقد النكاح بحضور الاعمى لما ذكرنا ولان العمى لا يقدح في الاداء لتعذر التمييز بين المشهود عليه وبين المشهود له الا ترى انه لا يقدح في ولاية الانكاح ولا في قبول النكاح بنفسه ولا في المنع من جواز القضاء بشهادته في الجملة فكان من أهل أن ينعقد النكاح بحضوره وكذا ذكره الشاهدين ليست بشرط عندنا وينعقد النكاح بحضور رجل وامرأتين عندنا وعند الشافعي شرط ولا ينعقد الا بحضور رجلين ونذكر المسئلة في كتاب الشهادات وكذا اسلام الشاهدين ليس بشرط في نكاح الكافرين فينعقد نكاح الزوجين الكافرين بشهادة كافرين وكذا تقبل شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض سواء اتفقت ملهم أو اختلفت وهذا عندنا وعند الشافعي اسلام الشاهد شرط لانه ينعقد نكاح الكافر بشهادة الكافر ولا تقبل شهادتهم أيضا والكلام في القبول نذكره في كتاب الشهادات وتتكم ههنا في انعقاد النكاح بشهادته واحتج الشافعي بالمرور عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لانكاح الابولي وشاهدي عدل ولا عد التمع الكفر لان الكفر أعظم الظلم وأخسه فلا يكون الكافر عدلا فلا ينعقد النكاح بحضوره ولنا قوله عليه الصلاة والسلام لانكاح الابشهود وقوله لانكاح الابشاهدين والاستثناء من النبي اثبات من حيث الظاهر والكفر لا يمنع كونه شاهدا لما ذكرنا وكذا لا يمنع أن يكون وليا في النكاح بولاية نفسه ولا قابلا للعقد بنفسه ولا جواز القضاء بشهادته في الجملة وكذا كون شاهد النكاح مقبول الشهادة عليه ليس بشرط لان عقاد النكاح بحضوره وينعقد النكاح بحضور من لا تقبل شهادته عليه أصلا كما اذا تزوج امرأة بشهادة ابنه منها وهذا عندنا وعند الشافعي لا ينعقد (وجه) قوله ان الشهادة في باب النكاح للحاجة الى صيانه عن الجحود والانكار والصيانة لا تحصل الا بالقبول فاذا لم يكن مقبول الشهادة لا تحصل الصيانة ولنا ان

الاشتهار في النكاح لدفع تهمة الزنا لاصيانة العقد عن الجحود والانكار والتهمة تندفع بالحضور من غير قبول
 على ان معنى الصيانة يحصل بسبب حضورهما وان كان لا تقبل شهادتهما لان النكاح يظهر ويشتهر
 بحضورهما فاذا ظهر واشتهر تقبل الشهادة فيه بالتسامح فتحصل الصيانة وكذا اذا تزوج امرأة بشهادة
 ابنه لامنها وابنها لامنه يجوز لما قلنا ثم عند وقوع الحجر والانكار ينظر ان وقعت شهادتهما الواحد من الابوين
 لا تقبل وان وقعت عليه تقبل لان شهادة الابن لا يوجب به غير مقبولة وشهادتهما عليه مقبولة ولو تزوج الاب
 ابنته من رجل بشهادة ابنه وهما اخو المرأة فلا يشك انه يجوز النكاح واذا وقع الجحود بين الزوجين فان كان
 الاب مع الجاحد منهما أيهما كان تقبل شهادتهما لان هذه شهادة على الاب فتقبل وان كان الاب مع المدعي
 منهما أيهما كان لا تقبل شهادتهما عند أبي يوسف وعند محمد تقبل فأبو يوسف نظر الى الدعوى والانكار
 فقال اذا كان الاب مع المنكر فشهادتهما تقع على الاب فتقبل واذا كان مع المدعي فشهادتهما تقع للاب لان
 الزوج كان من الاب فلا تقبل ومحمد نظر الى المنفعة وعدم المنفعة فقال ان كان للاب منفعة لا تقبل سواء كان
 مدعي أو منكر وان لم يكن له منفعة تقبل وهنالا منفعة للاب فتقبل والصحيح نظر محمد لان المانع من القبول
 هو الهممة وانها تنشأ عن النفع وكذلك هذا الاختلاف فيما اذا قال رجل لعبد ان تلك زبيدة فأنت حرتم قال العبد
 كلني زيد أو أنكر المولى فشهد العبد ابنا زيدان بأباهما قد كلفه والمولى ينكر تقبل شهادتهما في قول محمد سواء
 كان زيد يدعي الكلام أو لا يدعي لانه لا منفعة لزيد في الكلام وعند أبي يوسف ان كان زيد يدعي الكلام
 لا تقبل وان كان لا يدعي تقبل وكذلك هذا الاختلاف فيمن توكل عن غيره في عقد ثم شهد ابنا الوكيل على
 العقد فان كان حقوق العقد لا ترجع الى العاقد تقبل شهادتهما عند محمد سواء ادعى الوكيل أو لم يدع لانه ليس
 فيه منفعة وعند أبي يوسف ان كان يدعي لا تقبل وان كان منكر تقبل

فصل وأما بيان وقت هذه الشهادة وهي حضور الشهود فوقها وقت وجود ركن العقد وهو الايجاب
 والقبول لا وقت وجود الاجازة حتى لو كان العقد موقوفا على الاجازة فحضر واعقد الاجازة ولم يحضر وا
 عند العقد لم تجز لان الشهادة شرط ركن العقد في شرط وجودها عند الركن والاجازة ليست بركن بل هي
 شرط النفاذ في العقد الموقوف وعند وجود الاجازة يثبت الحكم بالعقد من حين وجوده فتعتبر الشهادة في
 ذلك الوقت والله تعالى الموفق

فصل ومنها ان تكون المرأة محملة وهي ان لا تكون محرمة على التأيد فان كانت محرمة على التأيد
 فلا يجوز نكاحها لان الانكاح احلال واحلال المحرم على التأيد محال والمحرمت على التأيد ثلاثة أنواع
 محرمت بالقرابة ومحرمت بالمصاهرة ومحرمت بالرضاع أما النوع الاول فالمحرمت بالقرابة سبع فرق
 الامهات والبنات والاخوات والعمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت قال الله تعالى حرمت
 عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت وأمهاتكم اللائي
 أرضعنكم الآية أخبر الله تعالى عن تحريم هذه المذكورات فاما ان يعمل بحقيقة هذا الكلام حقيقة ويقال
 بحرمة الاعيان كما هو مذهب أهل السنة والجماعة وهي منع الله تعالى الاعيان عن تصرفها بما خراها من أن
 تكون محلا لذلك شرعا وهو التصرف الذي يعتاد ايقاعه في جنسها وهو الاستمتاع والنكاح واما ان يصرفه
 الفعل وهو الاستمتاع والنكاح في تحريم كل واحد منهما تحريم الآخر لانه اذا حرم الاستمتاع وهو المقصود
 بالنكاح لم يكن النكاح مفيدا لخلوه عن العاقبة الحميدة فكان تحريم الاستمتاع محرم بالنكاح واذا حرم
 النكاح وانه شرع وسببه الى الاستمتاع والاستمتاع هو المقصود فكان تحريم الوسيلة تحريم للمقصود
 بالطريق الاولى واذا عرف هذا فنقول يحرم على الرجل أمه بنص الكتاب وهو قوله تعالى حرمت عليكم

أمهاتكم ونحرم عليه جدانه من قبل أبيه وأمه وان علون بدلالة النص لان الله تعالى حرم العمات
 والعمالات وهن اولاد الاجداد والجدات فكانت الجدات اقرب منهن فكان نحر يحمن نحر بما للجدات من
 طريق الاولى كتحریم التأنيف نصا يكون نحر بما للشتم والضرب دلالة وعليه اجماع الامة أيضا ونحرم
 عليه بناته بالنص وهو قوله تعالى وبناتكم سواء كانت بنته من النكاح أو من السفاح لعموم النص وقال
 الشافعي لا تحرم عليه البنات من السفاح لان نسبها لم يثبت منه فلا تكون مضافة اليه شرعا فلا تدخل تحت نص
 الارث والنفقة في قوله تعالى بوصيكم الله في اولادكم وفي قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن كذاهن واولادنا تقول
 بنت الانسان اسم لا تثنى مخلوقة من مائة حقيقة والكلام فيه فكانت بنت حقيقة الا أنه لا يجوز الاضافة شرعا اليه
 لما فيه من اشاعة الفاحشة وهذا لا يبنى النسبة الحقيقية لان الحقائق لا مرد لها وهكذا تقول في الارث والنفقة
 ان النسبة الحقيقية تاجه الا ان الشرع اعتبر هناك ثبوت النسب شرعا لجر بان الارث والنفقة لمعنى ومن ادعى
 ذلك ههنا فعليه البيان ونحرم بنات بناته وبنات ابنته وان سفلن بدلالة النص لانهن اقرب من بنات الاخ
 وبنات الاخت ومن الاخوات أيضا لان الاخوات اولاد ابيه وهن اولاد اولاده فكان ذكر الحرمة
 هناك ذكر الحرمة ههنا دلالة وعليه اجماع الامة أيضا ونحرم عليه اخواته وعماته وخالاته بالنص وهو قوله
 عز وجل واخوانكم وعماتكم وخالاتكم سواء كنن لآب وأم أولاب أولام لا تطلق اسم الاخت والعمة
 والخاله ويحرم عليه عمه أبيه وخالته لآب وأم أولاب أولام لا تطلق اسم الاخت والعمة
 وكذا عمه جده وخالته وعمه خالته وخالته لآب وأم أولاب أولام تحرم بالاجماع ونحرم عليه بنات الاخ
 وبنات الاخت بالنص وهو قوله تعالى وبنات الاخ وبنات الاخت وبنات بنات الاخ والاخت وان
 سفلن بالاجماع ومنهم من قال ان حرمة الجدات وبنات البنات ونحوهن ممن ذكرنا يثبت بالنص أيضا
 لانطلاق الاسم عليهن فان جدة الانسان تسمى اماله و بنت بنته تسمى بنته فكانت حرمتها ثابتة بعين النص
 لكن هذا لا يصح الاعلى قول من يقول يجوز ان يراد الحقيقة والمجاز من لفظ واحد اذا لم يكن بين حكميهما منافاة
 لان اطلاق اسم الام على الجدة واطلاق اسم البنت على بنت البنت بطريق المجاز لا يرى أن من نفي اسم الام والبنت
 عنهما كان صادقا في النبي وهذا من العلامات التي تفرقها بين الحقيقة والمجاز وقد ظهر أمر هذه التفرقة في
 الشرع أيضا حتى ان من قال لرجل لست أنت ابن فلان لجد له لا يصير قاذفا له حتى لا يؤخذ بالخذ ولان نكاح
 هؤلاء يفضى الى قطع الرحم لان النكاح لا يخلو عن مباحات تجرى بين الزوجين عادة وبسببها تجرى الخشونة
 بينهما وذلك يفضى الى قطع الرحم فكان النكاح سببا لقطع الرحم مفضيا اليه و قطع الرحم حرام والمفضى الى
 الحرام حرام وهذا المعنى يعم الفرق السبع لان قرابتهن محرمة القاطع واجبة الوصل ويختص الامهات بمعنى
 آخر وهو ان احترام الام وتعميمها واجب ولها ما أمر الولد بمصاحبة الوالدين بالمعروف وخفض الجناح لهما
 والقول الكريم ونهى عن التأنيف لهما فلوجاز النكاح والمرأة تكون تحت أمر الزوج وطاعته وخدمته مستحقة
 عليها للزمها ذلك وانه يبنى الاحترام فيؤدى الى التناقض ويحل له بنت العمة والخاله و بنت العم والخال لان الله
 تعالى ذكر المحرمات في آية التحريم ثم أخبر سبحانه وتعالى أنه أحل ما وراء ذلك بقوله وأحل لكم ما وراء ذلكم
 وبنات الاعمام والعمات والاحوال والعمالات لم يذكرن في المحرمات فكان مما وراء ذلك فكن محملات وكذا
 عمومات النكاح لا توجب الفصل ثم خص عنها المحرمات المذكورات في آية التحريم فبقي غيرهن تحت
 العموم وقد ورد نص خاص في الباب وهو قوله تعالى يا أيها النبي انا أحللتك أزواجك الى قوله عز وجل
 وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك الآية والاصل فيما يثبت
 للنبي صلى الله عليه وسلم ان يثبت لامته والخصوص بدليل والله الموفق

فصل وأما النوع الثاني فالمحرمات بالمصاهرة أربع فرق الفرقة الاولى أم الزوجة وجداتها من قبل
أبيها وأمهاتهن علون فيحرم على الرجل أم زوجته بنص الكتاب العزيز وهو قوله عز وجل وأمهات نسائكم
معطوفاً على قوله عز وجل حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم سواء كان دخول زوجته أو كان لم يدخل بها عند عامة
العلماء وقال مالك وداود والاصفهانى ومحمد بن شعاع الباقى وبشر المرسي أن أم الزوجة لا تحرم على الزوج
بنفس العقد ما لم يدخل بينهما حتى ان من تزوج امرأة ثم طلقها قبل الدخول بها أو ماتت لا يجوز له ان يزوج
أمها عند عامة العلماء وعندهم يجوز والمستثناة مختلفة بين الصحابة رضى الله عنهم روى عن عمر وعلى وابن
عباس وزيد بن ثابت وعمران بن حصين رضى الله عنهم مثل قول العامة وروى عن عبد الله بن مسعود
وجابر رضى الله عنهما مثل قولهم وهو احدى الروايتين عن علي وزيد بن ثابت وعن زيد بن ثابت انه فصل بين
الطلاق والموت قال في الطلاق مثل قولهما وفي الموت مثل قول العامة وجعل الموت كالدخول لانه بمنزلة
الدخول في حق المهر وكذا في حق التحريم احتجوا بقوله تعالى وأمهات نسائكم وبناتكم اللاتي في حجوركم
من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ذكر أمهات النساء وعطف بـ نائب النساء عليهن في التعريف بحرف العطف
ثم عقب الجملتين بشرط الدخول والاصل ان الشرط المذكور والاستثناء بمشئمة الله تعالى عقيب جمل معطوف
بعضها على بعض بحرف العطف كل جملة مبتدأ وخبره ينصرف الى الكل لا الى ما يليه خاصة كمن قال عبده حر
وامرأته طالق وعليه حج بيت الله تعالى ان فعل كذا وأقول ان شاء الله تعالى فهذا كذلك فينصرف شرط الدخول
الى الجملتين جميعاً فلا تثبت الحرمة بدونها ولنا قوله تعالى وأمهات نسائكم كلام تام بنفسه منفصل عن المذكور
بعده لانه مبتدأ وخبره اذ هو معطوف على ما تقدم ذكره من قوله حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم الى قوله
عز وجل وأمهات نسائكم والمعطوف بشارك المعطوف عليه في خبره ويكون خبر الاول خبراً للثاني كقوله
جاءني زيد وعمر ومعناه جاءني عمر وكان معني قوله تعالى وأمهات نسائكم أى وحرمت عليكم أمهات
نسائكم وانه مطلق عن شرط الدخول في ادعى أن الدخول المذكور في آخر الكلمات منصرف الى الكل
فعلية الدليل وروى عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال اذا نكح
الرجل امرأة ثم طلقها قبل أن يدخل بها فله أن يزوجها ولس له أن يزوج الام وهذا نص في المستثنتين وعن
عمر وبن شعيب عن أبيه عن جده رضى الله عنهم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أجمار رجل تزوج
امرأة فطلقها قبل أن يدخل بها أو ماتت عنده فلا بأس أن يزوج بنتها أو أجمار رجل تزوج امرأة فطلقها قبل أن
يدخل بها أو ماتت عنده فلا يحل له أن يزوج أمها وهذا نص في المستثنتين وعن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما
أنه قال في هذه الآية الكريمة أجمار ما أجمار أى أطلقوا ما أطلق الله تعالى وكذا روى عن عمران
ابن حصين أنه قال الآية مبهمه أى مطلقه لا يفصل بين الدخول وعدمه وما روى عن ابن مسعود رضى الله عنه
فقد روى الرجوع عنه فانه روى انه أفتى بذلك في الكوفة فلما أتى المدينة ولنى أصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم فذا كرههم رجوع الى القول بالحرمة حتى روى انه لما أتى الكوفة نهى من كان أفتاه بذلك فقبيلتها
ولدت اولاداً فقال انها وان ولدت ولان هذا النكاح يفضى الى قطع الرحم لانه اذا طلق بنتها وتزوج بأبها
حملها ذلك على الضغينة التي هي سبب القطيعة فيما بينهما وقطع الرحم حرام فأفضى اليه يكون حراماً لهذا المعنى
حرم الجمع بين المرأة وبنتها وبين المرأة وأمهاتهن ونحوها على ما نذكر ان شاء الله تعالى بخلاف جانب
الام حيث لا يحرم بنتها بنفس العقد على الام لان اباحة النكاح هناك لا تؤدى الى القطع لان الام في ظاهر
العادات تؤثر بنتها على نفسها في الحفظ والحقوق والبنت لا تؤثر أمها على نفسها معلوم ذلك بالعادة واذا جاء
الدخول تثبت الحرمة لانه تأكدت موطنها الاستيفانها حفظها فاحتقها الغضاضة فيؤدى الى القطع ولان الحرمة

تثبت بالدخول بالاجماع والعقد على البنت بسبب الدخول بها والسبب يقوم مقام المسبب في موضع الاحتياط
ولهذا ثبتت الحرمة بنفس العقد في منكوحة الاب وحليلة الابن كان ينبغي ان تحرم الرتبة بنفس العقد على الام
الا ان شرط الدخول هناك عرفناه بالنص في الحكم في الآية على أصل القياس (وأما) قولهم ان الشرط
المذكور في آخر كلمات معطوف بعضها على بعض والاستثناء بمشبهة الله تعالى ملحق بالكل فتقول هذا
الأصل مسلم في الاستثناء بمشبهة الله تعالى والشرط المصرح به فاما في الصفة الداخلة على المذكور في آخر
الكلام فمنوع بل يقتصر على ما يليه فانك تقول جاني زيد ومحمد العالم فتقتصر صفة العلم على الذي يليه دون زيد وقوله
عز وجل اللاتي دخلتم من وصف اياهن بالدخول من لا شرط من ادعى الحاق الوصف بالشرط فعليه الدليل
على أنه يحتمل أن يكون بمعنى الشرط فيلحق الكل ويحتمل أن لا يكون فيقتصر على ما يليه فلا يلحق بالشك
والاحتمال واذا وقع الشك والشبهة فيه فالقول لما فيه الحرمة أولى احتياطاً على أن هذه الصفة ان كانت في معنى
الشرط لكن اللفظ متى قرن به شرط أو صفة لا يثبت حكم يقتضى وجوده عند وجوده اما لا يقتضى عدمه عند
عدمه بل عدمه ووجوده عند عدم الشرط والصفة يكون موقوفاً على قيام الدليل وفي نفس هذه الآية الكريمة
ما يدل عليه فانه قال عز وجل وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم من فان لم تكونوا دخلتم
من فلا جناح عليكم ولو كان التقييد بالوصف نافياً للحكم في غير الموصوف لكان ذلك القدر كافياً ونحن نقول
بحرمة الام عند الدخول بالرابعة وبحرمة الرتبة عند الدخول بالام بظاهر الآية الكريمة وليس فيها نفي الحرمة
عند عدم الدخول ولا اثباتها فيقف على قيام الدليل وقد قام الدليل على حرمة الام بدون الدخول بينها وهو
ما ذكرنا في حرمة الرتبة ولم يتم الدليل على حرمة الرتبة قبل الدخول بالام فلا تثبت الحرمة والله عز وجل أعلم
وأما جادات الزوجة من قبل ابيها وأمهاتها عرفت حرمتهم بالاجماع ولما ذكرنا من المعنى في الامهات
لا بعين النص الاعلى قول من يحيز اشتغال اللفظ الواحد على الحقيقة والمجاز عند عدم التنافي بين حكميهما على
ما ذكرنا من انما تحرم الزوجة وجداتها بنفس العقد اذا كان صحيحاً فاما اذا كان فاسداً فلا تثبت الحرمة
بالعقد بل بالوطء أو ما يقوم مقامه من المس عن شهوة والنظر الى الفرج عن شهوة على ما نذكر ان الله
تعالى حرم على الزوج أم زوجته مضافاً اليه والاضافة لا تنعقد الا بالعقد الصحيح فلا تثبت الحرمة
الا به والله الموفق

﴿فصل﴾ وأما الفرقة الثانية فثبتت الزوجة وبناتها وبنات بناتها وبناتها وان سفلن اما بنت زوجه فمحرم
عليه بنص الكتاب العزيز اذا كان دخل بزوجه فان لم يكن دخل بها فلا تحرم لقوله وربائبكم اللاتي في
حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم من فان لم تكونوا دخلتم من فلا جناح عليكم وسواء كانت بنت زوجه في
حجره أو لا عند عامة العلماء وقال بعض الناس لا تحرم عليه الا أن تكون في حجره ويرى ذلك عن علي بن أبي
طالب رضي الله عنه نصاً لظاهر الآية قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم حرم الله عز وجل بنت الزوجة
وبوصف كونها في حجر زوجه فيتقيد التحريم بهذا الوصف ألا ترى أنه لما أضفها الى الزوجة تقيد التحريم
بمحتى لا يحرم على ربيته غير الزوجة كذا هذا ولنا أن التنصيص على حكم الموصوف لا يدل على أن الحكم في
غير الموصوف بخلافه اذا التنصيص لا يدل على التخصيص فتثبت حرمة بنت زوجه التي دخل بأمرها
وهي في حجره بهذه الآية واذا لم تكن في حجره ثبتت حرمتها بدليل آخر وهو كون تكاثرها مقضياً الى قطيعة
الرحم سواء كانت في حجره أو لم تكن على ما بينا فها تقدم الا أن الله تعالى ذكر الحجر بناء على أن عرف الناس
وعادتهم ان الرتبة تكون في حجر زوجه أمها عادة فخرج الكلام مخرج العادة كما في قوله عز وجل ولا
تقتلوا اولادكم خشية املاق وقوله عز وجل فان خفتهم أن لا تعدوا فواحدة ونحو ذلك وأما بنات بنات الرتبة

و بنات أبنائها وان سفن فتثبت حرمتهن بالاجماع وبما ذكرنا من المعنى المعقول لا بعين النص الاعلى قول من يرى الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد عند ما كان العمل بهما

فصل * وأما الفرقة الثالثة فغلبة الابن من الصلب وابن الابن وابن البنت وان سفن فتحرم على الرجل حليلة ابنته من صلبه بالنص وهو قوله عز وجل وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وذ كرا الصلب جاز أن يكون لبيان الخاصية وان لم يكن الابن الابن الصلب لقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه وان كان الطائر لا يطير إلا بجناحيه وجاز أن يكون لبيان التسمية والتوزيع لان الابن قد يكون من الصلب وقد يكون من الرضاع وقد يكون بالثبني أيضا على ما ذكر في سبب تزول الآية لان النبي صلى الله عليه وسلم لما تزوج امرأة زيد ابن حارثة بعد ما طلقها زيد وكان ابنا لرسول الله صلى الله عليه وسلم بالثبني فعابه المنافقون على ذلك وقالوا انه تزوج بحليلة ابنته فنزل قوله تعالى وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وكذلك قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم اذا قضوا منهن وطرا وان حليلة الابن لو لم تحرم على الاب فاناطقها الابن ربما يندم على ذلك ويريد العود اليها فاذا تزوجها أبوه أو رث ذلك الضغينة بينا والضغينة تورث القطيعة وقطع الرحم حرام فيجب أن يحرم حتى لا يؤدي الى الحرام ولهذا حرمت منكوحة الاب على الابن كذا هذاسواء كان دخل بها الابن أو لم يدخل بها لان النص مطلق عن شرط الدخول والمعنى لا يوجب الفصل أيضا على ما ذكرنا لان العقد سبب الى الدخول والسبب يهتد مقام المسبب في موضع الاحتياط على ما مر وحليلة ابن الابن وابن البنت وان سفن محرم بالاجماع أو بما ذكرنا من المعنى لا بعين النص لان ابن الابن يسمى ابنا مجازا لا حقيقة فاذا صارت الحقيقة مرادة لم يبق المجاز مرادا لنا الاعلى قول من يقول انه يجوز أن يراد من لفظ واحد والله الموفق

فصل * وأما الفرقة الرابعة فنكوحة الاب وأجداده من قبل أبيه وان علوا أماما منكوحة الاب فحرم بالنص وهو قوله ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء والتكاح يذكر ويراد به المقدم وسواء كان الاب دخل بها أولا لان اسم النكاح يقع على العقد والوطء فحرم بكل واحد منهما على ما نذكر ولان نكاح منكوحة الاب يفضي الى قطيعة الرحم لانه اذا فارقتها أبوه لعنه يندم فيريد أن يعيدها فاذا نكحها الابن أو حشه ذلك وأورث الضغينة وذلك سبب التباعد بينهما وهو تفسير قطيعة الرحم وقطع الرحم حرام فكان النكاح من سبب الحرام وانه تناقض فيحرم دفعا للتناقض الذي هو أثر الصفه والجهل جل الله تعالى عنهما وأماما منكوحة أجداده فحرم بالاجماع وبما ذكرنا من المعنى لا بعين النص الاعلى قول من يرى الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد عند عدم التناقض ثم حرمة المصاهرة تثبت بالعقد الصحيح وتثبت بالوطء الحلال بملك اليمين حتى ان من وطئ جاريتة تحرم عليها أمها وابنتها وجداتها وان علون وبنات بناتها وان سفن وتحرم هي على أب الواطئ وابنته وعلى أجداد الواطئ وان علوا وعلى أبنائها وان سفن وكذا تثبت بالوطء في النكاح الفاسد وكذا بالوطء عن شبهة بالاجماع وتثبت بالمس فهما عن شهوة وبالنظر الى فرجهما عن شهوة عندنا ولا تثبت بالنظر الى سائر الاعضاء بشهوة ولا بمس سائر الاعضاء الا عن شهوة بلا خلاف وتفسير الشهوة هي أن يشهى قلبه ويعرف ذلك باقراره لانه باطن لا وقوف عليه لغيره وتحرك الآلة وانتشارها هل هو شرط تحقيق الشهوة اختلف المشايخ فيه قال بعضهم شرط وقال بعضهم ليس بشرط هو الصحيح لان المس والنظر عن شهوة يتحقق بدون ذلك كالعينين والمحبوب ونحو ذلك وقال الشافعي لا تثبت حرمة المصاهرة بالنظر وله في المس قولان وتثبت حرمة المصاهرة بالزنا والمس والنظر بدون النكاح والملك وشبهته وعند الشافعي لا تثبت الحرمة بالزنا فأولى أن لا تثبت بالمس والنظر بدون الملك احتج الشافعي بقوله تعالى وربائبكم

للاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دختم من حرم لربائب المضافة الى نسايتنا المدخولات واما
 تكون المرأة مضافة اليها بالنكاح فكان الدخول بالنكاح شرط ثبوت الحرمة وهذا دخول
 بالنكاح فلا تثبت به الحرمة ولا تثبت بالنظر ايضا لانه ليس بمعنى الدخول الا ترى انه لا يفسد به
 الصوم ولا يجب به شيء في الاحرام وكذلك المس في قول وفي قول يثبت لانه استمتاع به من وجه
 فكان بمعنى الوطء ولهذا حرم بسبب الاحرام كما حرم الوطء وروى عن عائشة رضي الله عنها ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم سئل عن الرجل يتبع المرأة حراما ينكح ابنتها او يتبع البنت حراما أينكح أمها فقال
 لا يجرم الحرام الحلال انما يجرم ما كان نكاحا حلالا والتحرير بالزنا تحريم الحرام الحلال ولنا قوله تعالى ولا
 تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء والنكاح يستعمل في العقد والوطء فلا يخلو اما أن يكون حقيقة لها على
 الاشتراك واما أن يكون حقيقة لاحدهما محراز الآخر وكيف ما كان يجب القول بتحريمهما جميعا اذ لا تنافي
 بينهما كما قال عز وجل ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء عقدا ووطئا وروى عن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم انه قال من نظر الى فرج امرأة لم يخل له أمها ولا ابنتها وروى حرمت عليه أمها وابنتها وهذا نص
 في الباب لانه ليس في ذلك نكاح وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ملعون من نظر الى فرج امرأة
 وابنتها ولو لم يكن النظر الاول محرما للثاني وهو النظر الى فرج ابنتها لم يلحقه اللعن لان النظر الى فرج المرأة
 المتكوجة نكاحا صحيحا مباح فكيف يستحق اللعن فاذا ثبتت الحرمة بالنظر في الدخول اولى وكذا بالمس لان
 النظر دون المس في تعلق الاحكام بهما الا ترى انه يفسد الصوم بالانزال عن المس ولا يفسد بالانزال عن النظر
 الى الفرج وفي الحج يلزمه بالمس عن شهوة الدم أنزل أو لم ينزل ولا يلزمه شيء بالنظر الى الفرج عن شهوة أنزل
 أو لم ينزل فلما ثبتت الحرمة بالنظر في المس اولى ولان الحرمة انما تثبت بالنكاح لكونه سببا داعيا الى الجماع اقامة
 للسبب مقام المسبب في موضع الاحتياط كما أقيم النوم المقضي الى الحدث مقام الحدث في انتقاض الطهارة
 احتياط لا امر الصلاة والقبلة والمباشرة في التسبب والدعوة أبلغ من النكاح فكان اولى باثبات الحرمة ولان
 الوطء الحلال انما كان محرما للبنت بمعنى هو موجود هنا وهو انه يصير جامعيا بين المرأة وابنتها في الوطء من
 حيث المعنى لان الوطء احدهما يذكره وطء الاخرى فيصير كأنه قاض وطره منهما جميعا ويجوز أن يكون
 هذا معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم ملعون من نظر الى فرج امرأة وابنتها وهذا المعنى موجود
 في الوطء الحرام واما الآية الكريمة فلا حجة له فيها بل هي حجة عليه لانها تقتضي حرمة بنته التي هي بنت
 امرأته التي دخل بها مطلقا وادخل بها بعد النكاح أو قبله بالزنا واسم الدخول يقع على الحلال والحرام أو يحتمل
 أن يكون المراد الدخول بعد النكاح ويحتمل أن يكون قبله فكان الاحتياط هو القول بالحرمة واذا احتمل هذا
 واحتمل هذا فلا يصح الاحتجاج به مع الاحتمال على أن في هذه الآية اثبات الحرمة بالدخول في النكاح وهذا
 ينفي الحرمة بالدخول بالنكاح فكان هذا احتجاجا بالمسكوت عنه وانه لا يصح على أن في هذه الآية حجتنا على
 اثبات الحرمة بالمس لانه ذكر الدخول بهن وحقيقة الدخول بالشيء عبارة عن ادخاله في العورة الى الحصن فكان
 الدخول بها هو ادخالها في الحصن وذلك بأخذ يدها أو شيء منها ليكون هو الداخل بها فأما بدون ذلك فالمرأة
 هي الداخلة بنفسها فدل أن المس موجب للحرمة أو يحتمل الوطء ويحتمل المس فيجب القول بالحرمة احتياط
 واما الحديث فقد قيل انه ضعيف ثم هو خبر واحد يخالف الكتاب ولئن ثبت فتقول بموجبه لان المذكور
 فيه هو الاتباع لا الوطء واتباعها أن يرادها عن نفسها واذ لا يجرم عندنا اذا المحرم هو الوطء ولا ذكركه في
 الحديث والله عز وجل الموفق (وأما) النوع الثالث وهو المحرمات بالرضاعة فهو وضع ياتها كتاب الرضاع
 فشكل من حرم لقربا من الفرق السبع الذين وصفهم الله تعالى بحرم بالرضاعة الا أن الله تعالى بين

المحرمات بالقرابة بيان ابلاغ وبين المحرمات بالرضاعة بيان كفاية حيث لم يذ كر على التصريح والتفصيل
 الا الامهات والاخوات بقوله تعالى وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة ليعلم حكم غير
 المذكور بطريق الاجتهاد بالاستدلال ووجه الاستدلال نذ كره في كتاب الرضاع ان شاء الله تعالى
 والاصل فيه قوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وعليه الاجماع أيضا وكذا كل من
 يحرم ممن ذكرنا من الفرق الاربع بالمصاهرة يحرم بالرضاع فيحرم على الرجل أم زوجته وبناتها من الرضاع
 الا أن الام يحرم بنفس العقد اذا كان صحيحا والبنات لا تحرم الا بالدخول بالاحرام وكذا جدات الزوجة
 لآبها وأمهاتها وان علون وبنات بناتها وبنات بناتها وان سفلن من الرضاع وكذا يحرم حليمة ابن الرضاع وابن
 ابن الرضاع وان سفل على أبي الرضاع وابي أبيه ونحوه من كوحه ابي الرضاع وابي أبيه وان علا على ابن الرضاع
 وابن ابنة وان سفل وكذا يحرم بالوطء أم الموطوءة وبناتها من الرضاع على الواطئ وكذا جداتها وبنات بناتها
 ونحوه الموطوءة على أبي الواطئ وابنه من الرضاع وكذا على أجداده وان علوا وعلى أبناء أبنائه وان سفلوا سواء
 كان الوطء حلالا بأن كان بمالك اليمين أو كان الوطء بشكاح فاسد أو شبهة نكاح أو كان زنا والاصل انه يحرم
 بسبب الرضاع ما يحرم بسبب النسب وسبب المصاهرة الا في مستثنين يختلف فيها حكم المصاهرة والرضاع
 نذ كرها في كتاب الرضاع ان شاء الله تعالى

﴿ فصل ﴾ ومنها أن لا يقع نكاح المرأة التي يتزوجها جميعا بين ذوات الارحام ولا بين أكثر من أربع
 نسوة في الاجنبيات وجملة الكلام في الجمع ان الجمع في الاصل نوعان جمع بين ذوات الارحام وجمع بين الاجنبيات
 أما الجمع بين ذوات الارحام فنوعان أيضا جمع في النكاح وجمع في الوطء ودواعيه بمالك اليمين أما الجمع بين
 ذوات الارحام في النكاح فتقول لا خلاف في أن الجمع بين الاختين في النكاح حرام لقوله تعالى وأن تجمعوا
 بين الاختين معطوفا على قوله عز وجل حرمت عليكم أمهاتكم ولأن الجمع بينهما يفضي الى قطعة الرحم لان
 العداوة بين الضرتين ظاهرة وأنها تفضي الى قطعة الرحم وقطعة الرحم حرام فكذا المفضي وكذا الجمع بين
 المرأة وبناتها لقتل ابل أولى لان قرابة الولاد مفترضة الوصل لا خلاف واختلف في الجمع بين ذوات رحم
 محرم سوى هذين الجمعين بين امرأتين لو كانت احدهما رجلا لا يجوز له نكاح الاخرى من الجانبين جميعا
 أيهما كانت غير عيين كالجمع بين امرأة وعمتها والجمع بين امرأة وخالها ونحو ذلك قال عامة العلماء لا يجوز وقال
 عثمان البقي الجمع فيما سوى الاختين وسوى المرأة وبناتها ليس بمحرام واحتج بقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم
 ذكر المحرمات وذ كرها حرم الجمع بين الاختين وأحل ما وراء ذلك والجمع فيما سوى الاختين لم يدخل في
 التحريم فكان داخلا في الاحلال الا أن الجمع بين المرأة وبناتها حرم بدلالة النص لان قرابة الولاد أقوى فالنص
 الوارد نعمة يكون واردا ههنا من طريق الاولى ولنا الحديث المشهور وهو ما روى عن أبي هريرة رضي الله عنه
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تنكح المرأة على عمها ولا على خالتها ولا على ابنة أخيها ولا على
 ابنة أخيها وزاد في بعض الروايات لا الصغرى على الكبرى ولا الكبرى على الصغرى الحديث أخبر أن
 من تزوج عمه ثم بنت أخيها أو خالة ثم بنت أخيها لا يجوز ثم أخبر أنه اذا تزوج بنت الاخ أولا ثم العمه أو بنت
 الاخت أولا ثم الخالة لا يجوز أيضا لئلا يشكل ان حرمة الجمع يجوز أن تكون مختصة بأحد الطرفين دون
 الاخر كنكاح الامه على المرأة أو لا يجوز ونكاح الحرة على الامه ولأن الجمع بين ذوات محرم في
 النكاح سبب لقطعة الرحم لان الضرتين يتنازعان ويختلفان ولا يأتلقان هذا أمر معلوم بالعرف والعادة وذلك
 يفضي الى قطع الرحم وانه حرام والنكاح سبب فيحرم حتى لا يؤدي اليه والى هذا المعنى أشار النبي صلى الله
 عليه وسلم في آخر الحديث فيما روى أنه قال انكم لو تعلمن ذلك لقطعتم أرحامهن وروى في بعض الروايات

فأنهم يتقاطعون وفي بعضها أنه بوجوب القطيعة وروى عن أنس رضي الله عنه أنه قال كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يكرهون الجمع بين القرابة في النكاح وقالوا انه يورث الضعائف وروى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه كره الجمع بين بنتي عمين وقال لا أحرم ذلك لكن أكرهه أما الكراهة فلم تكن القطيعة وأما عدم الحرمة فلان القرابة بينهما ليست بمقتضية الوصل أما الآية فيحتمل أن يكون معنى قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم أي ما وراء ما حرمه الله تعالى والجمع بين المرأة وعمتها وبنتها وبين خالتها ما قد حرمه الله تعالى على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي هو وحى غير متلوع على أن حرمة الجمع بين الاختين معلولة بقطع الرحم والجمع ههنا يغضى الى قطع الرحم فكانت حرمة ثابتة بدلالة النص فلم يكن ما وراء ما حرم في آية التحريم ويجوز الجمع بين امرأة وبنت زوجه كان لها من قبل أو بين امرأة وزوجة كانت لا يهاوهما واحدا لانه لا رحم بينهما فلم يوجد الجمع بين ذواتي رحم وقال زفر وابن أبي ليلى لا يجوز لان البنت لو كانت رجلا لكان لا يجوز له أن يتزوج الاخرى لانها منكوجة أيه فلا يجوز الجمع بينهما كما لا يجوز الجمع بين الاختين وانا نقول الشرط أن تكون الحرمة ثابتة من الجانبين جميعا وهو أن يكون كل واحدة منهما أيهما كانت بحيث لو قدرت رجلا لكان لا يجوز له نكاح الاخرى ولم يوجد هذا الشرط لان الزوجة منهما لو كانت رجلا لكان يجوز له أن يتزوج الاخرى لان الاخرى لا تكون بنت الزوجه فلم تكن الحرمة ثابتة من الجانبين فجاز الجمع بينهما كالجمع بين الاختين ولو تزوجوا فسد نكاحهما لان نكاحهما حصل جمعا بينهما في النكاح وليست احدهما بافساد النكاح بأولى من الاخرى فيفرق بينه وبينهما ثم ان كان قبل الدخول فلا مهر لهما ولا عدة عليهما لان النكاح الفاسد لا يحكم له قبل الدخول وان كان قد دخل بهما فكل واحدة منهما المقر وعليهما العدة لان هذا حكم الدخول في النكاح الفاسد على ما نذره ان شاء الله تعالى في موضعه وان تزوج احدهما بعد الاخرى جاز نكاح الاولى وفسد نكاح الثانية ولا يفسد نكاح الاولى لفساد نكاح الثانية لان الجمع حصل بنكاح الثانية فانتصر الفساد عليه ويفرق بينه وبين الثانية فان كان لم يدخل بها فلا مهر ولا عدة وان كان دخل بها فلها المهر وعليها العدة لما ينسأ ولا يجوز له أن يطأ الاولى ما لم تنقض عدة الثانية لما نذره ان شاء الله تعالى وان تزوج أختين في عقدتين لا يدري أيتهما أولى لا يجوز له التحري بل يفرق بينه وبينهما لان نكاح احدهما فاسد يتيقن وهي مجهولة ولا يتصور حصول مقاصد النكاح من الجهولة فلا بد من التفرقة ثم ان ادعت كل واحدة منهما أنها هي الاولى ولا بينة لها يقضى لها بنصف المهر لان النكاح الصحيح أحدهما وقد حصلت الفسقة قبل الدخول لا يصنع المرأة فكان الواجب نصف المهر ويكون بينهما لعدم الترجيح اذ ليست احدهما بأولى من الاخرى وروى عن أبي يوسف أنه لا يلزم الزوج شيء وروى عن محمد أنه يجب عليه المهر كاملا وان قالتا لا ندري أيتنا الاولى لا يقضى لهما بشيء لكون المدعيه منهما مجهولة الا اذا اصطلحت على شيء فحينئذ يقضى لها وكذلك المرأة وعمتها وخالتها في جميع ما وصفتنا وكما لا يجوز للرجل ان يتزوج امرأة في نكاح أختها لا يجوز له ان يتزوجها في عدة أختها وكذلك الزوج بامرأة هي ذات رحم محرمة من امرأة بعقد منه والاصل ان ما يمنع صلب النكاح من الجمع بين ذواتي المحارم فالعدة تمنع منه وكذا لا يجوز له ان يتزوج أربعمائة من الاجنبيات والحامسة تعد منه سواء كانت العدة من طلاق رجعي أو بائن أو ثلاث أو بالحرمة الطارئة بعد الدخول أو بالدخول في نكاح فاسد أو بالوطء في شبهة وهذا عندنا وقال الشافعي رحمه الله يجوز الا في عدة من طلاق رجعي وروى عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم مثل قولنا نحو

على وعبد الله بن عباس وزيد بن ثابت رضي الله عنهم (وجهه) قوله ان المحرم هو الجمع بين الاختين في النكاح والنكاح قد زال من كل وجه لوجود المزيل له وهو الطلاق الثلاث أو البائن ولهذا الوطئها بعد الطلاق الثلاث مع العلم بالحرمة لزمه الحد فلم يصدق الجمع في النكاح فلا تثبت الحرمة ولنا ان ملك الحبس والعبد قائم فان الزوج يملك منعها من الخروج والبروز وحرمة الزوج بزواج آخر ثابتة والفراس قائم حتى لو جاءت بولد الى سنتين من وقت الطلاق وقد كان قد دخل بها ثبت النسب فلوجاز النكاح لكان النكاح جمعا بين الاختين في هذه الاحكام فيدخل تحت النص ولان هذه احكام النكاح لاها شرعت وسبيلة الى احكام النكاح فكان النكاح قائما من وجه ببقاء بعض احكامه والثابت من وجهه ما حقي بالثابت من وجهه في باب الحرمة احتياطا لا ترى انه ألحقت الام والبنت من وجهه بالرخصة بالام والبنت من كل وجه بالقرابة وألحقت المنكوحه من وجهه وهي المعتدة بالمنكوحه من كل وجه في حرمة النكاح كذا هذا ولان الجمع قبل الطلاق انما حرم لكونه مفضيا الى قطيعة الرحم لانه يورث الضغينة وانها تفضي الى القطيعة والضغينة ههنا أشد لان معظم النعمة وهو ملك الحل الذي هو سبب اقتضاء الشهوة قد زال في حق المعتدة وبنكاح الثانية يصير جميع ذلك لها وتقوم مقامها وتبقى هي بحرمة الخط للحال من الازواج فكانت الضغينة أشد فكانت ادعى الى القطيعة بخلاف ما بعد اقتضاء الغدة لان هناك لم يبق شيء من علائق الزوج الاول فكان لها سبيل الوصول الى زوج آخر فتستوفي حظها من الثاني فتسلي به فلا تلحقها الضغينة أو كانت أقل منه في حال قيام العدة فلا يستقيم الاستدلال ولو خلا بما رآه من طهارة الم تزوج أختها حتى تنقض عدتها لانه وجبت عليها العدة بالخلوة فيمنع نكاح الاخت كالموجبت بالدخول حقيقة

فصل وأما الجمع في الوطء بملك اليمين فلا يجوز عند عامة الصحابة مثل عمر وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم وروى عن عثمان رضي الله عنه انه قال كل شيء محرمة الله تعالى من الحرائر حرمة الله تعالى من الاما الا الجمع أي الجمع في الوطء بملك اليمين وروى ان رجلا سأل عثمان رضي الله عنه عن ذلك فقال ما أحب ان أحبه ولكن أحلتها آية وحرمتها آية وأما أنا فلا أفعله فخرج الرجل من عنده فلتى عليا فذكر له ذلك فقال لو أن لي من الامرشي لبعثت من فعل ذلك نكالا وقول عثمان رضي الله عنه أحلتها آية وحرمتها آية عنى بآية التحليل قوله عز وجل الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين وبآية التحريم قوله عز وجل وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف وذلك منه إشارة الى تعارض دليلي الحل والحرمة فلا تثبت الحرمة مع التعارض ولامامة الصحابة رضي الله عنهم الكتاب العزيز والسنة اما الكتاب فقوله عز وجل وان تجمعوا بين الاختين والجمع بينهما في الوطء جمع فيكون حراما أو اما السنة فخاروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجتمعن مائة في رحم أختين واما قول عثمان رضي الله عنه أحلتها آية وحرمتها آية فالأخذ بالمحرم أولى عند التعارض احتياطا للحرمة لانه يلحقه المأثم بارتكاب المحرم ولا مأثم في ترك المباح ولان الاصل في الابضاع هو الحرمة والا باحثة بدليل فاذا تعارض دليل الحل والحرمة تدافعا فيجب العمل بالاصل وكما لا يجوز الجمع بينهما في الوطء لا يجوز في الدواهي من المس والتقبيل والنظر الى الفرج عن شهوة لان الدواهي الى الحرام حرام اذا عرف هذا فتقول اذا ملك أختين فهأن يوطئ احدهما لان الامة لا تصير فراسا بالملك واذا وطئ احدهما ليس له ان يوطئ الاخرى بعد ذلك لانه لو وطئ لصار جمعا بينهما في الوطء حقيقة وكذا اذا ملك جارية فوطئها ثم ملك أختها كان له ان يوطئ الاولى لما قلنا وليس له ان يوطئ الاخرى بعد ذلك ما لم يحرم فخرج الاولى على نفسه اما بالتزويج أو بالاخراج عن ملكه بالاعتاق أو بالبيع أو بالهبة أو بالصدقة لانه لو وطئ الاخرى لصار جمعا بينهما

في الوط . حقيقة وهذا لا يجوز ولو كانت يحمل له وطء الاخرى في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف انه قال لا يحمل لانه بالكتابة لم يملك وطءا غيره وقال في هذه الرواية أيضا انه لو ملك فرج الاولى غيره لم يكن له ان يطأ الاخرى حتى تحيض الاولى - حيضة بعد وطئها لجواز ان تكون حاملا فيكون جامعها ما . في رحم أختين فيستبرئها بحيضة حتى يعلم انها ليست بحامل (وجه) ظاهر الرواية انه حرم فرجها على المولى بالكتابة الا ترى انه لو وطئها زمة العقر ولو وطئت بشبهة أو نكاح كان المهر لها للمولى فلا يصير بوطء الاخرى جامع بينهما في الوطء ولو تزوج جار ية ولم يطأها حتى ملك أختها فليس له ان يطأ المشتراة لانه الفراهش يثبت بنفس النكاح ولان ملك النكاح يقصده الوطء . والولد فصارت المنكوحه موطوءة حكما فلو وطئ المشتراة لصار جامع بينهما في الوطء ولو كانت في ملكه جار ية قد وطئها ثم تزوج أختها وتزوج أم ولده جاز النكاح عند عامة العلماء ولكن لا يطأ الزوجة ما لم يحرم فرج الامه التي في ملكه أو أم ولده وقال مالك لا يجوز النكاح (وجه) قوله ان النكاح بمنزلة الوطء . بدليل انه به النسب كالوطء . وبدليل انه لا يجوز له ان يطأ المملوكة ههنا بعد نكاح أختها فلو لم يكن بمنزلة الوطء لجاز واذا كان النكاح بمنزلة الوطء . يصير بالنكاح جامعنا بيننا في الوطء . وانه لا يجوز ولنا ان النكاح ليس بوطء . حقيقة وليس بمنزلة الوطء . أيضا لان النكاح يلاقي الاجنبية ولا يجوز وطء الاجنبية فلا يكون نكاحها جامع بينهما في الوطء . الا ان النكاح اذا انعقد يجعل الوطء . موجودا حكما بعد الانعقاد لما أن الحكم المختص بالنكاح هو الوطء . ومخرجه المطلوبه منه الولد ولا حصول له عادة بدون الوطء . ففعله الشارع حكما واطئا بعد انعقاد النكاح والحق الولد بالفراهش فلو وطئ المملوكة لصار جامع بينهما واطئا ولان الامه لا تصير فراهشا بنفس الوطء عندنا حتى لا يثبت النسب بدون الدعوة فلا يكون نكاح أختها جمع بينهما في الفراهش فلا يمنع منه وأم الولد فراهشا ضعيف حتى يتقن نسب ولده بمجرد قوله وهو مجرد النقي من غير لعان وكذا يحتمل النقل الى غيره فلا يتحقق النكاح جمع بينهما في الفراهش مطلقا فلا يمنع نسب ولده بمجرد قوله وهو مجرد النقي من غير لعان والله عز وجل أعلم ولا يجوز ان يتزوج أخت أم ولده التي تعتمد منه بأنه اعتقها ووجبت عليها العدة في قول أبي حنيفة رحمه الله ويجوز ان يتزوج أربعا عن عدتها وقال أبو يوسف ومحمد يجوز كلاهما وقال زفر لا يجوز كلاهما (وجه) قوله ان هذه معدة فلا يجوز التزوج بأختها أو أربع سواها كالحرة المعتدة (وجه) قوله ان الحرمة في الحرمة لمكان الجمع بينهما في النكاح من وجه ولم يوجد في أم الولد لان عدم النكاح أصلا ولان العدة في أم الولد أثر فراهش الملك وحقيقة الفراهش فيها لا يمنع النكاح حتى لو تزوج أخت أم ولده وأربع نسوة قبل أن يعتقها جاز فاذا لم يكن فراهش الملك حقيقة ما عاقبته أولى ان لا يمنع ولا يبي حنيفة انه انما جاز نكاح أخت أم الولد قبل الاعتاق لضعف فراهشها على ما بينا فاذا اعتقها قوى فراهشها فكان نكاح أختها جمع بينهما في الفراهش وهو استلحاق نسب ولديها ولا يجوز استلحاق نسب ولد أختين في زمان واحد ولهذا لو تزوج أخت أم ولده لا يحمل له وطء المنكوحه حتى يزول فراهش أم الولد ونكاح الاربع وان كان جمع بينهما وبينها في الفراهش لكن الجمع ههنا في الفراهش جائز الا ترى انه جاز قبل الاعتاق فانه اذا تزوج أربعا قبل الاعتاق يحمل له وطءهن ووطء أم الولد فكذا بعد الاعتاق والله عز وجل أعلم

فصل في الجمع بين الاجنبيات فنوعان أيضا جمع في النكاح وجمع في الوطء . ودواعيه بملك اليمين اما الجمع في النكاح فنقول لا يجوز للحران تزوج أكثر من أربع زوجات من الحرائر والاماء . عند عامة العلماء وقال بعضهم يباح له الجمع بين التسع وقال بعضهم يباح له الجمع بين ثمانية عشر واحتجوا بظاهر قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فلا ولون قالوا ان الله تعالى ذكر هذه الاعداد بحرف الواو وانه للجمع وجمعتها تسعة فيقتضى اباحة نكاح تسع واستدلوا أيضا بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم انه تزوج

تسع نسوة وهو قدوة الامة والا تحرون قالوا المثنى ضعف الاثنين والثلاث ضعف الثلاثة والرابع ضعف
 الاربعه فجملة ثمانية عشر ولنا ما روى ان رجلا أسلم وتحنه ثمان نسوة فأسلمن فقال له رسول الله صلى الله عليه
 وسلم اختر منهن اربعا وفارق البواقي أمره صلى الله عليه وسلم بعمارة البواقي ولو كانت الزيادة على الاربع حلالا
 لما أمره فدل انه منتهى العدد المشروع وهو الاربع ولان في الزيادة على الاربع خوف الجور عليهم بالعجز عن
 القيام بحقوقهن لان الظاهر انه لا يقدر على الوفاء بحقوقهن واليه وقعت الاشارة بقوله عز وجل فان خفتن ان لا تعدلوا
 فواحدة أى لا تعدلوا في القسم والجماع والنفقة في نكاح المثنى والثلاث والرابع فواحدة بخلاف نكاح رسول الله
 صلى الله عليه وسلم لان خوف الجور منه غير موهوم لكونه مؤيدا على القيام بحقوقهن بالتأييد الالهي فكان ذلك
 من الايات الدالة على نبوته لانه آثر الفسق على الغنى والضييق على السعة وتحمل الشدائد والمشاق على الهوى بنام
 لعبادات والامور الثقيلة وهذه الاشياء أسباب قطع الشهوات والحاجة الى النساء ومع ذلك كان يقوم بحقوقهن
 دل انه صلى الله عليه وسلم انما قدر على ذلك بالله تعالى واما الآية فلا يمكن العمل بظاهرها لان المثنى ليس عبارة عن
 الاثنين ولا الثلاث عن الثلاث والرابع عن الاربع بل أدنى ما يراد بالمثنى مرتان من هذا العدد وأدنى ما يراد
 بالثلاث ثلاث مرات من العدد وكذا الرابع وذلك يز يد على التسعة وثمانية عشر ولا قائل به دل ان العمل بظاهر
 الآية متعذر فلا بد لها من تأويل ولها تأويلان أحدهما أن يكون على التخيير بين نكاح الاثنين والثلاث
 والاربع كأنه قال عز وجل مثنى أو ثلاث أو رابع واستعمال الواو ممكن أو جائز والثاني أن يكون ذكر
 هذه الاعداد على التداخل وهو أن قوله وثلاث تدخل فيه المثنى وقوله عز وجل ورابع يدخل فيه الثلاث
 كما في قوله أنتم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين ثم قال عز وجل وجعل فيها راسيا من فوقها وبارك
 فيها وقدر فيها أقواتها في اربعة أيام واليومان الاولان داخلان في الاربع لانه لو لم يكن كذلك لكان خلق
 هذه الجملة في ستة أيام ثم أخبر عز وجل انه خلق السموات في يومين بقوله عز وجل فقضاهن سبع سموات في
 يومين فيكون خلق الجميع في ثمانية أيام وقد أخبر الله تعالى انه خلق السموات والارض في ستة أيام فيؤدى
 الى الخلف في خبر من يستحيل عليه الخلف فكان على التداخل فكذا ههنا جاز أن يكون العدد الاول داخل
 في الثاني والثاني في الثالث فكان في الآية باحة نكاح الاربع ولا يجوز للعبد أن يتزوج أكثر من اثنين لما
 روي بنام الحديث وذكرا من المعنى فيما تقدم

فصل وأما الجمع في الوطء ودواعيه بملك اليمين فحائز وان كثرت الجوارى لقوله تعالى فان خفتن
 أن لا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم أى ان خفتن أن لا تعدلوا في نكاح المثنى والثلاث والرابع بايقاف
 حقوقهن فانكحوا واحدة وان خفتن أن لا تعدلوا في واحدة فمما ملكت أيمانكم كأنه قال سبحانه وتعالى
 هذا وهذا أى الزيادة على الواحدة الى الاربع عند القدرة على المعادلة وعند خوف الجور في ذلك الواحدة
 من الحرائر وعند خوف الجور في نكاح الواحدة هو شراء الجوارى والتسرى بهن وذلك قوله عز وجل
 أو ما ملكت أيمانكم ذكره مطلقا عن شرط العدد وقال تعالى الاعلى أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فأنهم
 غير مملومين من غير شرط العدد وقال عز وجل والمحصنات من النساء الا ما ملكت أيمانكم مطلقا ولان
 حرمة الزيادة على الاربع في الزوجات لخوف الجور عليهم في القسم والجماع ولم يوجد هذا المعنى في الاما لانه
 لاحق لمن قبل المولى في القسم والجماع

فصل ومنها أن لا يكون تحتها حرة هو شرط جواز نكاح الامة فلا يجوز نكاح الامة على الحرمة
 والاصل فيه ما روى عن علي رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تنكح الامة على
 الحرمة وقال علي رضي الله عنه وتنكح الحرمة على الامة وللحرمة الثلثان من القسم وللامة الثلث ولان الحرمة

تنبى عن الشرف والعززة وكمال الحال فنكاح الامة على الحرمة ادخال على الحرمة من لابسها في القسم وذلك
يشعر بالاستهانة والمحاق الشين وتقصان الحال وهذا لا يجوز وسواء كان المتزوج حراً أو عبداً عندنا لان
ما روينا من الحديث وذكرنا من المعنى لا يوجب انفصال وعند الشافعي يجوز للعبدان تزوج امة على حرمة بناء
على أن عدم الجواز للحر عنده لعدم شرط الجواز وهو عدم طول الحرمة وهذا شرط جواز نكاح الامة عنده
في حق الحر لاقى حق العبد لما نذر ان شاء الله تعالى وكذا خلو الحرمة عن العدة شرط جواز نكاح الامة عند
أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد يجوز ان يزوج امة على حرمة تعتمد من طلاق بائن أو ثلاث (وجه) قوله
ان المحرم ليس هو الجمع بين الحرمة والامة بدليل أنه لو تزوج امة ثم تزوج حرمة جاز وقد حصل الجمع وانما
المحرم هو نكاح الامة على الحرمة وقال صلى الله عليه وسلم لا تنكح الامة على الحرمة ولا يتحقق النكاح عليها
بعد البيونة الا ترى أنه لو حلف لا يزوج على امرأته فتزوج بعد ما بانها في عدتها لا ينكح ولا يبي حنيفة
ان نكاح الامة في عدة الحرمة نكاح عليها من وجهه لان بعض آثار النكاح قائم فكان النكاح قائماً
من وجهه فكان نكاحها عليها من وجهه والثابت من وجهه ملحق بالثابت من كل وجهه في باب
الحرمة احتياطاً فيحرم نكاح الاخت في عدة الاخت ونحو ذلك مما بيننا فيما تقدم وأما عدم طول
الحرمة وهو القدرة على مهر الحرمة وخشية العنت فليس من شرط جواز نكاح الامة عندنا معاًبنا والحاصل ان
من شرائط جواز نكاح الامة عند أبي حنيفة أن لا يكون في نكاح المتزوج حرمة ولا في عدة حرمة وعندنا خلو
الحرمة عن عدة البيونة ليس بشرط لجواز نكاح الامة وعند الشافعي من شرائط جواز نكاح الامة أن لا يكون
في نكاحه حرمة وأن لا يكون قادر على مهر الحرمة وأن يخشى العنت حتى اذا كان في ملكه امة يطؤها بملك
اليمن جازله أن يزوج امة عندنا وعندنا لا يجوز لعدم خشية العنت وكذلك الحر يجوز له أن يزوج أكثر من
امة واحدة عندنا وعندنا اذا تزوج امة واحدة لا يجوز له أن يزوج امة أخرى لزال خشية العنت بالواحدة
ولا خلاف في أن طول الحرمة لا يمنع العبد من نكاح الامة اتمحج الشافعي بقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طويلاً
أن ينكح المحصنات المؤمنات فيما مملكت أي ما نكح من فتياتكم المؤمنات ومن كلمة شرط فقد جعل الله
عز وجل العجز عن طول الحرمة شرطاً لجواز نكاح الامة فيتعلق الجواز به كما في قوله تعالى فمن لم يستطع
فأطعم ستين مسكناً ونحو ذلك وقال تعالى ذلك لمن خشى العنت منكم وهو الزنا بشرط سبحانه وتعالى خشية
العنت لجواز نكاح الامة فيتمتع الجواز بهذا الشرط أيضاً ولان جواز نكاح الامة في الاصل ثبت بطريق
الضرورة لما يتضمن نكاحهن من ارقاق الحر لان ماء الحر حر تبعاً له وكان في نكاح الحر امة ارقاق حر جزأ
والى هذا أشار عمر رضي الله عنه فيما روى عنه أنه قال أبا حنيفة تزوج امة فقد أرق نصفه وأبا عبد الله تزوج
حرمة فقد أعتق نصفه ولا يجوز ارقاق الجز من غير ضرورة ولهذا اذا كان تحت حرمة لا يجوز نكاح الامة
وهذا لان ارقاق اهلاك لا يخرجه من أن يكون مستغنياً في حق نفسه وبصير ملحقاً بالهائم وهلاك
الجزء من غير ضرورة لا يجوز كقطع اليد ونحو ذلك ولا ضرورة حالة القدرة على طول الحرمة في حق الحكم فيها
على هذا الاصل ولهذا لم يجز اذا كانت حرمة لا ارتفاع الضرورة بالحرمة بخلاف ما اذا كان المتزوج عبداً
لان نكاحه ليس ارقاق الحر لان ماء رقيق تبعاً له وارقاق الرقيق لا يتصور ولنا عمومات النكاح نحو قوله
تعالى وأنكحوا الايامي منكم والصالحين من عبادكم وامائكم وقوله عز وجل فانكحوهن باذن أهلهن
وقوله عز وجل وأحل لكم ما وراء ذلكم من غير فصل بين حال القدرة على مهر الحرمة وعدمها ولان النكاح
عندنا مصلحة في الاصل لا تشبهه على المصالح الدينية والدنيوية فكان الاصل فيه هو الجواز اذا صدر من الاهل
في المحل وقد وجدوا الآية فيها اباحة نكاح الامة عند عدم طول الحرمة وهذا لا يبي الاباحة عند وجود

لطول فال تعليق بالشرط عندنا يقتضى الوجود عند وجود الشرط اما لا يقتضى العدم عند عدمه قال الله تعالى فان ختم أن لا تعدوا فواحدة ثم اذا تزوج واحدة جاز وان كان لا يخاف الجور في نكاح المثنى والثلاث والرباع وقال تعالى في الاماء فاذا أحصن فان أنسين بها حشة فعلمين نصف ما على المحصنات من العذاب وهذا لا يدل على نفي الحد عنهن عند عدم الاحصان وهو الزوج وهو الجواب عن قوله عز وجل ذلك لمن خشي العنت منكم على أن العنت يذكروا راد به الضيق كقوله عز وجل ولو شاء الله لاعتككم أى لضيق عليكم أى من يضيق عليه النفس والاسكان لترك الحره بالطلاق وتزوج الامه فالطول المذكور محتمل أن يراد به القدره على المهر ويحتمل أن يراد به القدره على الوطء لان النكاح يذكروا راد به الوطء بل حقيقة الوطء على ما عرف فكان معناه فمن لم يقدر منكم على وطء المحصنات وهى الحرائر والقدره على وطء الحره انما يكون في النكاح ونحن نقول به ان من لم يقدر على وطء الحره بأن لم يكن في نكاحه حره يجوز له نكاح الامه ومن قدر على ذلك بأن كان في نكاحه حره لا يجوز له نكاح الامه ونقل هذا التأويل عن علي رضي الله عنه فلا يكون حجة مع الاحتمال على أن فيها باحة نكاح الامه عند عدم طول الحره وهذا تقديم وتأخير في الجواب عن التعليق بالآية وأما قوله نكاح الامه يتضمن ارقاق الحر لان ما لم يحرر فتقول ان عني به اثبات حقيقة الرق فهذا لا يتصور لان الماء جاد لا يوصف بالرق والحرية وان عني به التسبب الى حدوث رق الولد فهذا مسلم لكن أن هذا في الكراهة لا في الحرية فان نكاح الامه في حال طول الحره في حق العبد جائز بالاجماع وان كان نكاحها مباشرة بسبب حدوث الرق عندنا فمكره نكاح الامه مع طول الحره ولو تزوج أمة وحره في عقده واحدة جاز نكاح الحره وبطل نكاح الامه لان كل واحدة منهما على صاحبها مدخوله عليها فيعتبر حالة الاجتماع بحال الافراد فيجوز نكاح الحره لان نكاحها على الامه حالة الافراد جائز فكذا حالة الاجتماع و يبطل نكاح الامه لان نكاحها على الحره وادخالها عليها لا يجوز حالة الافراد فكذا عند الاجتماع بخلاف ما اذا تزوج أختين في عقده واحدة لان المحرم هناك هو الجمع بين الأختين والجمع حصل بهما فبطل نكاحهما وهما المحرم هو ادخال الامه على الحره لا الجمع الا ترى أنه لو كان نكاح الامه متقدما على نكاح الحره جاز نكاح الحره وان وجد الجمع فكذلك اذا اقترن الامران والله عز وجل اعلم وكذلك اذا جمع بين أجنبية وذات محارمه جاز نكاح الاجنبية وبطل نكاح المحرم ويعتبر حالة الاجتماع بحالة الافراد وهل ينقسم المهر عليهم ما في قول أبي حنيفة لا ينقسم ويكون كله للاجنبية وعندهما ينقسم المسمى على قدر مهر مثلها

فصل ومنها أن لا تكون منكوحه الغير لقوله تعالى والمحصنات من النساء معطوفا على قوله عز وجل حرمت عليكم أمهاتكم الى قوله والمحصنات من النساء وهن ذوات الازواج وسواء كان زوجها مسلما أو كافرا الامسية التي هي ذات زوج سببت وحدها لان قوله عز وجل والمحصنات من النساء عام في جميع ذوات الازواج ثم استثنى تعالى منها الملوكات بقوله تعالى الاما ملكت أي ما نكحت والمراد منها المسيات اللاتي سببت كذا روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في هذه الآية كل ذات زوج أي ما نكحت الامسية والمراد منه التي سببت وحدها وأخرجت الى دار الاسلام لان الفرقة ثبتت بتباين الدارين عندنا لا بنفس السبي على ما نذكر ان شاء الله تعالى وصارت هي في حكم الذميمة ولان اجتماع رجلين على امرأة واحدة يفسد القران لانه يوجب اشتباه النسب وتضييع الولد وفوات السكن والالفة والمودة فيفوت ما وضع النكاح له

فصل ومنها أن لا تكون معتدة الغير لقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله أى ما كتب عليها من التربعين ولان بعض أحكام النكاح حالة العدم قائم فكان النكاح قائما من وجهه والثابت

من وجه كالشابت من كل وجه في باب الحرمات ولا نه لا يجوز التصريح بالخطبة في حال قيام العدة ومعلوم ان
 خطبتها بالنكاح دون حقيقة النكاح فلم تجز الخطبة فلان لا يجوز العقد أولى وسواء كانت العدة عن طلاق
 أو عن وفاة أو دخول في نكاح فاسد أو شبهة نكاح لما ذكرنا من الدلائل ويجوز لصاحب العدة أن يزوجهها
 اذالم يكن هناك مانع آخر غير العدة لان العدة حقه قال الله سبحانه وتعالى فالكم عليهن من عدة تعتدونها
 أضاف العدة الى الأزواج فدل أنها حق الزوج وحق الانسان لا يجوز أن يمنع من التصرف وانما يظهر أثره
 في حق الغير ويجوز نكاح المسبية بغير السابى اذا سببت وحدها دون زوجها وأخرجت الى دار الاسلام
 بالاجماع لانه وقعت الفرقة بينهما ولا عدة عليها لقوله عز وجل والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم
 والمراد منه المسببات اللاتي هن ذوات الأزواج فقد أحل الله تعالى المسبية للمولى السابى اذا استثناء من التحريم
 اباحة من حيث الظاهر وقد أحلها عز وجل مطلقا من غير شرط انقضاء العدة فدل أنه لا عدة عليها وكذلك
 المهاجرة وهي المرأة خرجت اليان من دار الحرب مسلمة مراغبة لزوجها ويجوز نكاحها ولا عدة عليها في قول أبي
 حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد عليها العدة ولا يجوز نكاحها (وجه) قوله ما ان الفرقة وقعت بتبين الدار
 فضع بعد دخوله دار الاسلام وهي بعد الدخول مسلمة وفي دار الاسلام فتجب عليها العدة كسائر المسلمات
 ولا يبي حنيفة قوله تعالى باليه الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات الى قوله عز وجل ولا جناح عليكم
 أن تنكحنهن اذا آتيتهن وهن أجورهن أباح تعالى نكاح المهاجرة مطلقا من غير ذكر العدة وقوله تعالى ولا
 تمسكوا بعصم الكوافر هي الله تعالى المسلمين عن الامساك والامتناع عن نكاح المهاجرة لاجل عصمة الزوج
 الكافر وحرمة فلا امتناع عن نكاحها للعدة والعدة في حق الزوج يكون امساكا وتمسكا بعصمة زوجها
 الكافر وهذا منهي عنه ولان العدة حق من حقوق الزوج ولا يجوز أن يبقى للحرابي على المسلمة الخارجة
 الى دار الاسلام حق والدليل عليه أن لا عدة على المسبية وان كانت كافرة على الحقيقة لكنها ليست في حكم
 الذميمة تجرى عليها أحكام الاسلام ومع ذلك ينقطع عنها حق الزوج الكافر فالمهاجرة المسلمة حقيقة لان
 ينقطع عنها حق الزوج الكافر أولى هذا اذا هاجرت اليان وهي مائل فاما اذا كانت حاملا ففيه اختلاف الرواية
 عن أبي حنيفة وسند كرها ان شاء الله تعالى

فصل ومنها أن لا يكون بها حمل ثابت النسب من الغير فان كان لا يجوز نكاحها وان لم تكن معتدة
 كمن تزوج أم ولد انسان وهي حامل من مولاه لا يجوز وان لم تكن معتدة لوجود حمل ثابت النسب وهذا
 لان الحمل اذا كان ثابت النسب من الغير وماؤه محرم لزم حفظ حرمة مائه بالمنع من النكاح وعلى هذا يخرج
 ما اذا تزوج امرأة حاملا من الزنا انه يجوز في قول أبي حنيفة ومحمد ولكن لا يطؤها حتى تضع وقال أبو يوسف
 لا يجوز وهو قول زفر (وجه) قول أبي يوسف ان هذا الحمل يمنع الوطء فيمنع العقد أيضا كالحمل الثابت النسب
 وهذا لان المقصود من النكاح هو حمل الوطء فاذا لم يحل له ووطؤها لم يكن النكاح مفيدا فلا يجوز ولهذا لم يجز
 اذا كان الحمل ثابت النسب كذا هذا (ولهما) أن المنع من نكاح الحامل حمل ثابت النسب لحرمة ماء الوطء ولا
 حرمة ماء الزنا بدليل أنه لا يثبت به النسب قال النبي صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر
 فاذا لم يكن له حرمة لا يمنع جواز النكاح الا أنها لا توطأ حتى تضع لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 أنه قال من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يستمن ماء زرع غيره وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه
 قال لا يحل لرجلين يؤمنا بالله واليوم الآخر ان يجتمعا على امرأة في طهر واحد وحرمة الوطء بعارض
 طارئ على المحلل لا ينافي النكاح لابقاء ولا اجساد كالحيض والنفاس وأما المهاجرة اذا كانت حاملا فمن
 أبي حنيفة وايتان روى محمد عنه أنه لا يجوز نكاحها وهو احدى روايتي أبي يوسف عنه وعن أبي يوسف

رواية أخرى عن أبي حنيفة أنه يجوز نكاحها ولو كانت لا توطأ حتى تضع (وجهه) هذه الرواية أن ما
 الحرى لا حرمة له فكان بمنزلة ماء الزاني وهذا يمنع جواز النكاح كذا هذا لأنها لا توطأ حتى تضع لمار وينا
 (وجهه) الرواية الأخرى أن هذا جل ثابت النسب لأن أنساب أهل الحرب ثابتة فيمنع جواز النكاح كسائر
 الاحمال الثابتة النسب والطحاوي اعتمد رواية أبي يوسف والكرخي رواية محمد وهي المعتمد عليها لأن حرمة
 نكاح الحامل ليست بمكان العدة لا محالة فإنها قد تثبت عند عدم العدة كما الولد إذا كانت حاملا من مولها
 بل لثبوت نسب الحمل كما في أم الولد والحمل ههنا ثابت النسب فيمنع النكاح وعلى هذا نكاح المسيبة دون الزوج
 إذا كانت حاملا وأخرجت إلى دار الإسلام يجب أن يكون على اختلاف الرواية ولا خلاف في أنه لا يحل
 وطؤها قبل الوضع ولا قبل الاستبراء بمحضة إذا كانت حاملا والأصل فيه ما روى عن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم أنه قال في سبايا أوطاس إلا لا توطأ الحبالى حتى يضعن ولا الحبالى حتى يستبرأن بمحضة

﴿فصل﴾ ومنها أن يكون للزوجين ملة يقران عليها فإن لم يكن بأن كان أحدهما مرتدا لا يجوز نكاحه
 أصلا لا بمسلم ولا بكافر غير مرتد والمرتمد مثله لأنه ترك ملة الإسلام ولا يقر على الردة بل يجير على الإسلام أما
 بالقتل إن كان رجلا بالاجماع وأما بالحبس والضرب إن كانت امرأة عندنا إلى أن تموت أو تسلم فكانت
 الردة في معنى الموت لكونها سبايا مفضيا اليه والميت لا يكون محلا للنكاح ولأن ملك النكاح ملك معصوم
 ولا عصمة مع المرتدة ولأن نكاح المرتد لا يقع وسبيله إلى المقاصد المطلوبة منه لأنه يجير على الإسلام على ما بينا
 فلا يفيد فائدته فلا يجوز والدليل عليه أن الردة لو اعترضت على النكاح رفعتة فإذا أقرت به تمنعه من الوجود من
 طريق الأولى كالرضاع لأن المنع أسهل من الرفع

﴿فصل﴾ ومنها أن لا تكون المرأة مشركة إذا كان الرجل مسلما فلا يجوز للمسلم أن ينكح المشركة
 لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ويجوز أن ينكح الكتابية لقوله عز وجل والمحصنات من
 الذين أتوا الكتاب من قبلكم والفرق أن الأصل أن لا يجوز للمسلم أن ينكح الكافرة لأن ازدواج الكافرة
 والمخالطة معهما قيام العداوة الدينية لا يحصل السكن والمودة الذي هو قوام مقاصد النكاح لأنه جواز نكاح
 الكتابية لرجاء إسلامها لأنها آمنت بكتب الأنبياء والرسل في الجملة وإنما قصت الجملة بالتفصيل بناء
 على أنها أخبرت عن الأمر على خلاف حقيقته فالظاهر أنها متى نبهت على حقيقة الأمر انتهت وتأتى بالإيمان
 على التفصيل على حسب ما كانت أتت به على الجملة هذا هو الظاهر من حال النبي بنى أمرها على الدليل دون
 الهوى والطبع والزواج بدعوها إلى الإسلام وينبها على حقيقة الأمر فكان في نكاح المسلم بإها رجاء إسلامها
 فجوز نكاحها لهذه العاقبة الحميدة بخلاف المشركة فأنها في اختيارها الشرك ما ثبت أمرها على المحبة بل على التقليد
 بوجود الأباة عن ذلك من غير أن يتهم ذلك الخبر من يجب قبول قوله واتباعه وهو الرسول فالظاهر أنها لا تنظر
 في الحجة ولا تلفت إليها عند الدعوة فيبقى ازدواج الكافر مع قيام العداوة الدينية المانعة عن السكن والازدواج
 والمودة فالبا عن العاقبة الحميدة فلم يجز نكاحها وسواء كانت الكتابية حرة أو أمية عندنا وقال الشافعي لا يجوز
 نكاح الأمة الكتابية ويحل وطؤها بملك اليمين واحتج بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا والكتابية
 مشركة على الحقيقة لأن المشرك من شرك بالله تعالى في الألوهية وأهل الكتاب كذلك قال الله تعالى
 وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى إن الله ثالث ثلاثة سبحانه وتعالى
 عما يقولون فعموم النص يقتضى حرمة نكاح جميع المشركين إلا أنه خص منه الحرائر من الكتابيات بقوله
 تعالى والمحصنات من الذين أتوا الكتاب من قبلكم وهن الحرائر فبقيت الأماة منهن على ظاهر العموم ولأن
 جواز نكاح الأماة في الأصل ثبت بطريق الضرورة لما ذكرنا فيما تقدم والضرورة تندفع بنكاح الأمة المؤمنة

ولنا عمومات النكاح نحو قوله عز وجل وأحل لكم ما وراء ذلكم وقوله عز وجل فانكحوهن باذن أهلن
وقوله عز وجل فانكحوا ما طاب لكم من النساء وغير ذلك من غير فصل بين الامة المؤمنة والامة الكافرة
الكتابية الا ما خص بدليل وأما الآية فتهسى في غير الكتابيات من الشركات لان أهل الكتاب وان كانوا
مشركين على الحقيقة لكن هذا الاسم في متعارف الناس يطلق على المشركين من غير أهل الكتاب قال الله
تعالى ما بود الذين كفر وامن أهل الكتاب ولا المشركين وقال تعالى ان الذين كفر وامن أهل الكتاب
والمشركين في نار جهنم فصل بين الفريقين في الاسم على أن الكتابيات وان دخلن تحت عموم اسم الشركات
بحكم ظاهر اللفظ لكنهن خصصن عن العموم بقوله تعالى والمحصنات من الذين أتوا الكتاب من قبلكم وأما
الكتابيات اذا كن غنائف يستحقن هذا الاسم لان الاحصان في كلام العرب عبارة عن المنع ومعنى المنع يحصل
بالعفة والصلاح كما يحصل بالحريه والاسلام والنكاح لان ذلك مانع المرأة عن ارتكاب الفاحشة فيقتاوهن عموم
اسم المحصنات وقوله الاصل في نكاح الاما التمساد ممنوع بل الاصل في النكاح هو الجواز حرة كانت المنكوحه أو أمة
مسلمة أو كتابة لما مر أن النكاح عقد مصلحة والاصل في المصالح اطلاق الاستيفاء والمنع عنه لمعنى في غيره على
ما عرف ولا يجوز للمسلم نكاح المجوسية لان المجوس ليسوا من أهل الكتاب قال الله تبارك وتعالى وهذا
كتاب أنزلنا مبارك الى قوله أن يقولوا انما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا معناه والله أعلم أى أنزلت
عليكم ثلاثا تقولوا انما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا ولو كان المجوس من أهل الكتاب لكان أهل
الكتاب ثلاث طوائف فيؤدى الى الخلف في خبره عز وجل وذلك محال على أن هذا لو كان حكاية عن
قول المشركين لكان دليلا على ما قلنا لان حكي عنهم القول ولم يعقبه بالانكار عليهم والتكذيب اياهم
والحسب اذا حكي عن منكر غيره والاصل فيه ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال سنوا بالمجوس
سنة أهل الكتاب غير أنكم ليسوا انكم حتى نسائهم ولا آكل ذبائحهم ودل قوله سنوا بالمجوس سنة أهل
الكتاب على أنهم ليسوا من أهل الكتاب ولا يحل وطؤها ملك اليمين أيضا والاصل أن لا يحل وطء
كافرة بنكاح ولا يملك بين الا الكتابية خاصة لقوله تعالى ولا تنكحوا الشركات حتى يؤمن واسم النكاح
يقع على العقد والوطء جميعا فيجرمان جميعا ومن كان أحدا بويه كتابيا والاخر مجوسيا كان حكمه حكم
أهل الكتاب لانه لو كان أحدا بويه مسلما يعطى له حكم الاسلام لان الاسلام يعلم ولا يعلى فكذا اذا كان
كتابيا يعطى له حكم أهل الكتاب ولان الكتابية له بعض أحكام أهل الاسلام وهو المناكحة وجواز الذبيحة
والاسلام يعلم بنفسه وبأحكامه ولان رجاءه الاسلام من الكتابية أكثر فكان أولى بالاستتباع وأما الصبايات
فقد قال أبو حنيفة انه يجوز للمسلم نكاحهن وقال أبو يوسف ومحمد لا يجوز وقيل ليس هذا باختلاف في الحقيقة
وأما الاختلاف لاشتباهه مذهمهم فعند أبي حنيفة هم قوم يؤمنون بكتاب فأنهم قرون الزبور ولا يعبدون
الكواكب ولكن معظمونها كتظيم المسلمين الكعبة في الاستقبال اليها الا أنهم يخالفون غيرهم من
أهل الكتاب في بعض دياناتهم وذال يمتنع المناكحة كاليهود مع النصراني وعند أبي يوسف ومحمد أنهم
قوم يعبدون الكواكب وعابد الكواكب كعابد الوثن فلا يجوز للمسلمين مناهجهم

فصل ومنها السلام الرجل اذا كانت المرأة مسلمة فلا يجوز انكاح المؤمنة الكافر لقوله تعالى ولا
تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولان في انكاح المؤمنة الكافر خوف وقوع المؤمنة في الكفر لان الزوج يدعوها
الى دينه والنساء في العادات يتبعن الرجال فيما يؤثرون وامن الافعال ويقلدونهم في الدين اليه وقعت الاشارة في آخر
الآية بقوله عز وجل أولئك يدعون الى النار لانهم يدعون المؤمنات الى الكفر والدعاء الى الكفر دعاء الى
النار لان الكفر يوجب النار فكان نكاح الكافر المسلمة سببا داعيا الى الحرام فكان حراما والنص وان ورد

في المشركين لكن العلة وهي الدعاء الى النار يعم الكفرة أجمع فيتعلم الحكم بعموم العلة فلا يجوز انكاح المسلمة
 الكتابي كما لا يجوز انكاحها الوثني والمجوسي لان الشرع قطع ولاية الكافر عن المؤمنين بقوله تعالى ولن
 يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فلو جاز انكاح الكافر المؤمنة لثبت له عليها سبيل وهذا لا يجوز وأما
 أنسكحة الكفار غير المرتدين بعضهم لبعض فجاز في الجملة عند عامة العلماء وقال مالك أنسكحتهم فاسدة لان
 للنكاح في الاسلام شرائط لا يراعونها فلا يحكم بصحة أنسكحتهم وهذا غير سديد لقوله عز وجل وامرأته
 جمالة الخطب سماها الله تعالى امرأته ولو كانت أنسكحتهم فاسدة لم تكن امرأته حقيقة ولان النكاح سنة آدم
 عليه الصلاة والسلام فهم على شريعته في ذلك وقال النبي صلى الله عليه وسلم ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح
 وان كان أبواه كافرين ولان القول بفساد أنسكحتهم يؤدي الى أمر قبيح وهو الطعن في نسب كثير من الانبياء
 عليهم الصلاة والسلام لان كثير منهم ولدوا من أبوين كافرين والمذاهب تمتحن بعبادها فلما أفضى الى قبيح
 عرف فسادها ويجوز نكاح أهل الذمة بعضهم لبعض وان اختلفت شرائعهم لان الكفر كله كاملة واحدة
 اذ هو تكذيب الرب سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا فاجبا أنزل على رسوله صلوات الله وسلامه عليهم وقال
 الله عز وجل لكم دينكم ولي دين واختلافهم في شرائعهم بمنزلة اختلاف كل فريق منهم فيما بينهم في بعض
 شرائعهم وهذا لا يمنع جواز نكاح بعضهم لبعض كذا هذا

فصل ومنها أن لا يكون أحد الزوجين ملك صاحبه ولا ينتقص منه ملكه فلا يجوز للرجل أن يتزوج
 بجارية ولا بجارية مشتركة بينه وبين غيره وكذلك لا يجوز للمرأة أن تتزوج عبدا ولا العبد المشترك بينها
 وبين غيرها لقوله تعالى والذين هم لقر وجهم حافظون الاعلى أز واجهم أو ما ملكت أيمانهم الآية ثم أباح الله
 عز وجل الوطء الا بأحد أمرين لان كلمة تتناول أحد المذكورين فلا يجوز الاستباحة بهما جميعا ولان للنكاح
 حقوقا ثبتت على الشركة بين الزوجين منها مطالبة المرأة الزوج بالوطء ومطالبة الزوج الزوجة بالتكفين وقيام ملك
 الرقبة يمنع من الشركة واذا لم تثبت الشركة في نكاح لا يفيد النكاح فلا يجوز ولان الحقوق الثابتة بالنكاح
 لا يجوز ان تثبت على المولى لامته ولا على الحرة لعبدها لان ملك الرقبة يقتضي أن تكون الولاية للمالك وكون
 المملوك بولي عليه وملك النكاح يقتضي ثبوت الولاية للمملوك على المالك فيؤدي الى أن يكون الشخص الواحد
 في زمان واحد واليا وموليا عليه في شيء واحد وهذا محال ولان النكاح لا يجوز من غير مهر عندنا ولا يجب للمولى
 على عبده دين ولا للعبد على مولاه وكذلك لا يجوز أن يتزوج مسدبرته ومكاتبته لان كل واحد منهما ملكه فكذا
 اذا اعترض ملك اليمين على نكاح يبطل النكاح بأن ملك أحد الزوجين صاحبه أو شقصاصه لما نذر ان شاء
 الله تعالى في موضعه

فصل ومنها التأيد فلا يجوز النكاح المؤقت وهو نكاح المتعة وانه نوعان أحدهما أن يكون بلفظ التمتع
 والثاني أن يكون بلفظ النكاح والتزويج وما يقوم مقامهما أما الاول فهو أن يقول أعطيك كذا على أن أمتع منك
 يوما أو شهرا أو سنة ونحو ذلك وانه باطل عند عامة العلماء وقال بعض الناس هو جائز واحتجوا بظاهر قوله
 تعالى فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن فريضة والاستدلال بهما من ثلاثة أوجه أحدها انه ذكر الاستمتاع
 ولم يذكر النكاح والاستمتاع والتمتع واحد والثاني انه تعالى أمر بابتاء الاجر وحقيقة الاجارة والمتعة عقد
 الاجارة على منفعة البضع والثالث انه تعالى أمر بابتاء الاجر بعد الاستمتاع وذلك يكون في عقد الاجارة
 والمتعة فأما المهر فانه واجب في النكاح بنفس العقد ويؤخذ الزوج بالمهر ولا يتم عن من الاستمتاع فدللت الآية
 الكريمة على جواز عقد المتعة ولنا الكتاب والسنة والاجماع والمعقول أما الكتاب الكريم فقوله عز وجل
 والذين هم لقر وجهم حافظون الاعلى أز واجهم أو ما ملكت أيمانهم حرم تعالى الجماع الا بأحد شيئين والمتعة

ليست بنكاح ولا بملك يمين فيبقى التعريم والدليل على انها ليست بنكاح انها ترفع من غير طلاق ولا فرقة ولا
يجري التوارث بينهما فدل انها ليست بنكاح فلم تكن هي زوجة له وقوله تعالى في آخر الآية فمن ابغى وراء
ذلك فأولئك هم العادون سمي مبتغى ما وراء ذلك عاديا فدل على حرمة الوطء بدون هذين الشئتين وقوله عز
وجل ولا تكرر هو اقبائكم على البغاء وكان ذلك منهم اجازة الاماء نهى الله عز وجل عن ذلك وسماه بغاء
فدل على الحرمة وأما السنة فإروى عن علي رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء
يوم خيبر وعن أكل لحوم الجمر الانسية وعن سرقة الجهني رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن
متعة النساء يوم فتح مكة وعن عبد الله بن عمر انه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر عن متعة النساء
وعن لحوم الجمر الاهلية وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان قائما بين الركن والمقام وهو يقول اني
كنت أذنت لكم في المتعة فن كان عنده شيء فليغرقه ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئا فان الله قد حرمها الى يوم
القيامة وأما الاجماع فان الامة بأسرها امتنعوا عن العمل بالمتعة مع ظهور الحاجة لهم الى ذلك وأما المقول
فهو أن النكاح ما شرع لاقتضاء الشهوة بل لاغراض ومقاصد يتوسل به اليها واقتضاء الشهوة بالمتعة لا يقع
وسيلة الى المقاصد فلا يشرع وأما الآية الكريمة فعني قوله فيما استمتعتم به منهن أي في النكاح لان المذكور
في أول الآية وآخرها هو النكاح فان الله تعالى ذكر اجناسا من المحرمات في أول الآية في النكاح وأباح
ما وراءها بالنكاح بقوله عز وجل وأحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا بأموالكم أي بالنكاح وقوله تعالى
محصنين غير مسافحين أي غير متناكحين غير زانين وقال تعالى في سياق الآية الكريمة ومن لم يستطع منكم
طولا أن يشكح المحصنات ذكرا النكاح لا الاجارة والمتعة فيصرف قوله تعالى فما استمتعتم به الى الاستمتاع
بالنكاح وأما قوله سمي الواجب أجرا فم المهر في النكاح يسمي أجرا قال الله عز وجل فانكحوهن باذن
أهلن وآتوهن أجورهن أي مهرهن وقال سبحانه وتعالى يا أيها النبي انا أحللتنا لك أزواجك اللاتي آتيت
أجورهن وقوله أمرتعالى بالإناء الاجر بعد الاستمتاع بهن والمهر يجب بنفس النكاح ويؤخذ قبل الاستمتاع
قلنا قد قيل في الآية الكريمة تأخير كانه تعالى قال فاتوهن أجورهن اذا استمتعتم بهن أي اذا أردتم
الاستمتاع بهن كقوله تعالى يا أيها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن أي اذا أردتم تطلق النساء على أنه ان
كان المراد من الآية الاجارة والمتعة فقد صارت منسوخة بما تلونا من الآيات وروينا من الاحاديث وعن
ابن عباس رضي الله عنهما أن قوله فيما استمتعتم به منهن نسخه قوله عز وجل يا أيها النبي اذا طلقتم النساء وعن
ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال المتعة بالنساء منسوخة نسختها آية الطلاق والصداق والعدة والموايرث
والحقوق التي يجب فيها النكاح أي النكاح هو الذي ثبت به هذه الاشياء ولا يثبت شيء منها بالمتعة والله
أعلم وأما الثاني فهو أن قول أزواجك عشرة أيام ونحو ذلك وانه فاسد عند أصحابنا الثلاثة وقال زفر النكاح
جائز وهو مؤبد والشرط باطل وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه قال اذا ذكر من المدة مقدار ما يعيشتان
الى تلك المدة فالنكاح باطل وان ذكر من المدة مقدار ما لا يعيشتان الى تلك المدة في الغالب يجوز النكاح
كأنهما ذكرا ابدا (وجه) قوله انه ذكرا النكاح وشرط فيه شرطا فاسدا والنكاح لا تبطله الشروط
الفاصلة فبطل الشرط وبني النكاح صحيحا كما اذا قال تزوجتك الى أن أطلقك الى عشرة أيام (ولنا) أنه
لوجاز هذا العقد لكان لا يخجلوا ان يجوز مؤقتا بالمدة المذكورة واما ان يجوز مؤبدا لا يسبيل الى الاول
لان هذا معنى المتعة الا أنه عبر عنها بلفظ النكاح والتزوج والمعتبر في العقود ما عانها الا اللفاظ كالكفالة
بشرط براءة الاصيل انها حوالة معنى لوجود الحوالة وان لم يوجد لفظها والمتعة منسوخة ولا وجه للثاني لان
فيه استحقات البضع عليهما من غير رضا وهذا لا يجوز وأما قوله اني بالنكاح ثم أدخل عليه شرطا فاسدا

امرأة مات عنها زوجها ولم يكن فرض لها شيئا وكان يتردد في الجواب فلما تم الشهر قال السائل لم أجد ذلك في
 كتاب الله ولا فيما سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن اجتهد برأي فان أصبت فمن الله وان
 أخطأت فمن أم عبد وفي رواية فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريتان
 أرى لها مثل نساءها لا وكس ولا شطط فقام رجل يقال له معقل بن سنان وقال اني أشهد أن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم قضى في بر وعفت واشق الاشجعية مثل قضائك هذا ثم قام أناس من أشجع وقالوا انا
 نشهد بمثل شهادته ففرح عبد الله رضي الله عنه فرح عالم بفرح مثله في الاسلام لمواقفة قضائه قضاء رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ولان ملك النكاح لم يشرع لعينه بل لمقاصد لا حصول لها الا بالدوام على النكاح
 والقرار عليه ولا يدوم الا بوجوب المهر بنفس العقد لما يجرى بين الزوجين من الاسباب التي تحمل الزوج
 على الطلاق من الوحشة والخشونة فلو لم يجب المهر بنفس العقد لا يبالي الزوج عن ازالته هذا الملك بأدنى
 خشونة تحدث بينهما لانه لا يشق عليه ازالته لم يخفاز وم المهر فلا تحصل المقاصد المطلوبة من النكاح ولان
 مصالح النكاح ومقاصده لا تحصل الا بالمواقفة ولا تحصل المواقفة الا اذا كانت المرأة عزيزة مكرمة عند الزوج
 ولا عزة الا بانسداد طريق الوصول اليها الا بما له خطر عنده لان ماضيا طريق اصحابه يعز في الاعين فيعز به
 امساكه وما يتيسر طريق اصحابه يمون في الاعين فهون امساكه ومتى هانت في أعين الزوج تلحقها الوحشة
 فلا تقع المواقفة فلا تحصل مقاصد النكاح ولان الملك ثابت في جانبها اما في نفسها واما في المنعة وأحكام الملك
 في الحرمة تشمر بالذل والهوان فلا بد وان يقابله مال له خطر لينتجبه الذل من حيث المعنى والدليل على صحة ما قلنا
 وفساد ما قال انها اذا طلبت الفرض من الزوج يجب عليه الفرض حتى لو امتنع فالتقاضى يجبره على ذلك
 ولو لم يفعل ناب القاضى منابه في الفرض وهذا دليل الوجوب قبل الفرض لان الفرض تقديرو ومن
 المحال وجوب تقدير ما ليس بواجب وكذا لها ان تجبس نفسها حتى يفرض لها المهر ويسلم اليها بعد الفرض
 وذلك كله دليل الوجوب بنفس العقد وأما الآية فالتحفة كما تذكر بمعنى العظيمة تذكر بمعنى الدين يقال
 ما نحلكتك أي ماديتك فكان معنى قوله تعالى وآتوا النساء صدقاتهن نحلة أي ديناً أي اتحلوا ذلك وعلى هذا
 كانت الآية حجة عليه لانهما تقتضى أن يكون وجوب المهر في النكاح ديناً فيقع الاحتمال في المراد بالآية
 فلا تكون حجة مع الاحتمال وأما قوله النكاح بنى عن الازدواج فقط فتم لكنه شرع لمصالح لا تصالح بالامهر
 فيجب المهر ألا ترى أنه لا يبنى عن الملك أيضا لكن لما كان مصالح النكاح لا تحصل بدونها ثبت تحصيلها
 للمصالح كذا المهر وأما المولى اذا زوج أمته من عبده فقد قيل ان المهر يجب ثم يسقط وفائدة الوجوب
 هو جواز النكاح وأما الذمي اذا تزوج ذمية من غير مهر فعلى قولهما يجب المهر وأما على قول أبي حنيفة
 فيجب أيضا الا ان لا تتعرض لهم لانهم يدينون ذلك وقد أمرنا بتركهم وما يدينون حتى انهما لو تراضيا الى القاضى
 فرض القاضى لها المهر وكذا اذا مات الزوج بقضى بمهر المثل لورثة المرأة عندها وعند أبي حنيفة انما
 لا يقضى لوجود الاستيفاء دلالة لان موت ماما في زمان واحد نادر وانما الغالب موت ماعلى التعاقب فاذا لم
 تجز المطالبة بالمهر دل ذلك على الاستيفاء أو على استيفاء البعض والابراء عن البعض مع ما أنه قد قيل ان قول
 أبي حنيفة محمول على ما اذا تقدم العهد حتى لم يبق من نسائها من يعتبر به مهر مثلها كذا ذكره أبو الحسن الكرخي
 وأبو بكر الرازي وعند ذلك تعد القضاة بمهر المثل والى هذا أشار محمد بن أبي حنيفة رأيت لو أن ورثة على ادعوا
 على ورثة عمر بمهر أم كلثوم رضي الله عنهم اكنت أقضى به وهذا المعنى لم يوجد في موت أحدهما
 فيجب مهر المثل

فصل * وأما بيان أدنى المقدار الذي يصلح مهر فأدناه عشرة دراهم أو ما قيمته عشرة دراهم وهذا

عندنا وعند الشافعي المهر غير مقدر يستوي فيه القليل والكثير وتصلح الدانق والحبة مهر واحتج بما
 روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من أعطى في نكاح ممل كفيه طعاما أو دقيقا أو سويقا فقد
 استحل وروى عن أنس رضي الله عنه أنه قال تزوج عبد الرحمن بن عوف امرأة على وزن نواة من ذهب وكان
 ذلك بحضور من الصحابة رضي الله عنهم فدل أن التقدير في المهر ليس بلازم ولأن المهر ثبت حقا للعبد وهو حق
 المرأة بدليل أنها تملك التصرف فيه استيفاؤه واستقاطفها كان التقدير فيه إلى العاقدين (ولنا) قوله تعالى
 وأحل لكم ما وراء ذلكم إن يبتغوا به ما والكم شرط سبحانه وتعالى أن يكون المهر مالا والحبة والدانق ونحوهما
 لا يعدان مالا فلا يصلح مهرا وروى عن جابر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال
 لا مهر دون عشرة دراهم وعن عمر وعلي وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم أنهم قالوا لا يكون المهر أقل من عشرة
 دراهم والظاهر أنهم قالوا ذلك توقيفا لأنه باب لا يوصل إليه بالاجتهاد والقياس ولأنه لما وقع الاختلاف في
 المقدار يجب الأخذ بالمتيقن وهو العشرة وأما الحديث ففيه اثبات الاستحلال إذا ذكر فيه مال قليل لا تبلغ
 قيمته عشرة وعندنا الاستحلال صحيح ثابت لأن النكاح صحيح ثابت ألا ترى أنه يصح من غير تسمية شيء
 أصلا فعند تسمية مال قليل أولى إلا أن المسمى إذا كان دون العشرة تكمل عشرة وليس في الحديث نفي الزيادة
 على القدر وعندنا قديم دليل الزيادة إلى العشرة لما نذكر في كمل عشرة ولا حجة له فيما روى من الاثران فيه
 وزن نواة من ذهب وقد تكون مثل وزن دينار بل تكون أكثر في العادة فإن قيل روى أن قيمة النواة كانت
 ثلاثة دراهم فالجواب أن المقوم غيره معلوم أنه من كان فلا يصلح أن يجعل قول ذلك حجة على الغير حتى يعلم أنه من
 هو مع ما أنه قد قال قوم إن النواة كان بلغ وزنها قيمة عشرة دراهم وبه قال إبراهيم النخعي على أن القدر المذكور
 في الخبر والآخر كان يحتمل أن يكون معجلا في المهر لا أصل المهر على ما جرت العادة بتعجيل شيء من المهر قبل
 الدخول ويحتمل أن يكون ذلك كله في حال جواز النكاح بغير مهر على ما قيل إن النكاح كان جائزا بغير مهر
 إلى أن نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن الشغار وأما قوله إن المهر حق العبد فكان التقدير فيه إلى العبد
 فنقول نعم هو في حالة البقاء حقه على المخلص فإما في حالة الثبوت فحق الشرع متعلق به بأنه لخطر البضع صيانة
 له عن شبهة الابتدال بإيجاب مال له خطر في الشرع كما في نصاب السرقة فإن كان المسمى أقل من عشرة بكل
 عشرة عند أصحابنا الثلاثة وقال زفر لها مهر المثل (وجه) قوله إن ما دون العشرة لا يصلح مهرا فقدت
 التسمية كما لو سمي نخرا أو خنزير فيجب مهر المثل (ولنا) أنه لما كان أدنى المقدار الذي يصلح مهرا في
 الشرع هو العشرة كان ذلك بعض العشرة ذكرا للكل لأن العشرة في كونها مهرا لا يتجزأ وذكرا لبعض
 فيبالا يتبع بعض يكون ذكرا لكلا كما في الطلاق والنفوق عن الفصاح وأما قوله إن ما دون العشرة لا يصلح مهرا
 فتفسد التسمية فنقول التسمية إنما تفسد إذا لم يكن المسمى مالا أو كان مجهولا وههنا المسمى مال وإن قل فهو
 معلوم إلا أنه لا يصلح مهرا بنفسه إلا بغيره فكان ذلك كراهة ذكرا لما هو الأدنى من المصلحة بنفسه وفيه تصحيح
 تصرفه بالقدر الممكن فكان أولى من الحاقه بالعدم وفيه أخذ باليقين أيضا فكان أحق بخلاف ما إذا ذكر
 نخرا أو خنزير إلا أن المسمى ليس بمال فلم يصلح مهرا بنفسه ولا بغيره فقدت التسمية فوجب الموجب الأصلي
 وهو مهر المثل ولو تزوجها على ثوب معين أو على موصوف أو على مكيل أو موزون معين فذلك مهرها إذا
 بلغت قيمته عشرة وتعتبر قيمته يوم العقد لا يوم التسليم حتى لو كانت قيمته يوم العقد عشرة فلم يسلمها إليها حتى صارت
 قيمته ثمانية فليس لها إلا ذلك ولو كانت قيمته يوم العقد ثمانية فلم يسلمها إليها حتى صارت قيمته عشرة فلها ذلك
 ودرهمان وذكرا الحسين عن أبي حنيفة أنه فرق بين الثوب وبين المكيل والموزون فقال في الثوب تعتبر قيمته
 يوم التسليم وفي المكيل والموزون يوم العقد وهذا الفرق لا يعقل له وجه في المعين لأن الزوج يجبر على تسليم

المعين فبهما جميعا وجه الفرق بينهما في الموصوف أن المسكيل والموزون إذا كان موصوفا في الذمة فالزوج
يجوز رعى دفعه ولا يجوز دفع غيره من غير رضاها فكان مستقرا مهرا بنفسه في ذمته فتعتبر قيمته يوم الاستقرار
وهو يوم العقد فاما الثوب وان وصف فلم يتقرر مهرا في الذمة بنفسه بل الزوج مخير في تسليمه وتسليم قيمته في
احدى الر واثنين على ما نذكر ان شاء الله تعالى وانما يتقرر مهرا بالتسليم فتعتبر قيمته يوم التسليم (وجهه)
ظاهر ال راية ان ما جعل مهرا لم يتغير في نفسه وانما التغير في رغبات الناس بخدوث فتور فيها ولهذا لو غصب
شيأ قيمته عشرة فيعتبر سعره وصار يساوي خمسة فرده على المالك لا يضمن شيأ ولا نهما سمي ما هو اذنى مالية
من العشرة كان ذلك تسمية للعشرة لان ذكر البعض فيها لا يتجزأ ذكر لكله فصار كأنه سمي ذلك درهمين ثم
ازدادت قيمته والله عز وجل أعلم

فصل وأما بيان ما يصح تسميته مهرا وما لا يصح وبيانه حكم صحة التسمية وفسادها فتقول لصحة التسمية
شروط منها أن يكون المسمى مالا متقوما وهذا عندنا وعند الشافعي هذا ليس بشرط ويصح التسمية سواء
كان المسمى مالا أو لم يكن بعد أن يكون مما يجوز أخذ العوض عنه واحتج بما روي أن امرأة جاءت
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت يا رسول الله انى وهبت نفسى لك فقال عليه الصلاة والسلام ما بى فى
النساء من حاجة تقام رجل وقال ز وجنبا يا رسول الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما عندك فقال
ما عندى شى أعظم ا فقال أعطها ولو اخذت من حدى يد فقال ما عندى فقال هل معلق شى من القرآن قال نعم سورة
كذا فقال ز وجتكم بما معكم من القرآن ومعلوم أن المسمى وهو السورة من القرآن لا يوصف بالمالية فدل
أن كون التسمية مالا ليس بشرط لصحة التسمية ولنا قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا بأموالكم
شرط أن يكون المهر مالا فلا يكون مالا لا يكون مهرا فلا تصح تسميته مهرا وقوله تعالى فنصف ما فرضتم أمر
بتنصيف المهر وض في الطلاق قبل الدخول فيقتضى كون المهر وض محتملا للتنصيف وهو المال وأما الحديث
فهو فى حد الآحاد ولا يترك نص الكتاب بخبر الواحد مع ما ان ظاهره متروك لان السورة من القرآن
لا تكون مهرا بالاجماع وليس فيه ذكر تعليم القرآن ولا ما يدل عليه ثم تأويلها ز وجتكم بما معكم من
القرآن وبهرمته وبركته لانه كان ذلك النكاح بغير تسمية مال وعلى هذا الاصل مسائل اذا تزوج على
تعليم القرآن أو على تعليم الحلال والحرام من الاحكام أو على الحج والعمرة ونحوها من الطاعات لا تصح التسمية
عندنا لان المسمى ليس بمال فلا يصح بغير شى من ذلك مهرا ثم الاصل فى التسمية انها اذا صحت وتقررت يجب
المسمى ثم ينظر ان كان المسمى عشرة فصاعد فليس لها الا ذلك وان كان دون العشرة تكمل العشرة عند
أصحابنا الثلاثة فالزفر والمسئلة قد مررت واذا فسدت التسمية أو ترزلت يجب مهر المثل لان العوض الاصلى
فى هذا الباب هو مهر المثل لانه قيمة البضع وانما يعدل عنه الى المسمى اذا صحت التسمية وكانت التسمية تقديرا
لتلك القيمة فاذا لم تصح التسمية أو ترزلت لم يصح التقدير فاذا لم يصح التقدير فوجب المصير الى العوض الاصلى
ولهذا كان المبيع يباع فاسدا مضمونا بالقيمة فى ذوات القيم لا بالثمن كذا هذا والنكاح جائز لان جوازه
لا يقف على التسمية أصلا فانه جائز عند عدم التسمية رأسا فعند التسمية اذا لم يمنع جواز النكاح فسادها
أولى أن لا يمنع ولان التسمية اذا فسدت التحقت بالعدم فصار كأنه تزوجها ولم يسم شيأ وهناك النكاح صحيح
كذا هذا ولان تسمية مالى بمال بشرط فاسد والنكاح لا تبطله الشرط والفاسدة بخلاف البيع والفرق
أن الفساد فى باب البيع لمكان الر باو الر بالا يتحقق فى النكاح فيبطل الشرط ويبقى النكاح صحيحا وعنده
تصح التسمية ويصير المذكور مهرا لان يجوز أخذ العوض عنه بالاستبجار عليه عنده فتصح تسميته
مهرا وكذلك اذا تزوج امرأة على طلاق امرأة أخرى أو على العفو عن القصاص عندنا لان الطلاق ليس بمال

وكذا الفصاص وعند تصحيح التسمية لا يجوز أخذ العوض عن الطلاق والفصاص وكذلك اذا تزوجها
على أن لا يخرجها من بلدها أو على أن لا يتزوج عليها فإن المذكور ليس بمال وكذا الوتر وج المسلم المسلمة على
مئة أو دم أو خنزير لم تصح التسمية لأن الميتة والدم ليسا بمال في حق أحد الوتر والخنزير ليسا بمال
متقوم في حق المسلم فلا تصح تسمية شيء من ذلك مهر أو على هذا يخرج نكاح الشغار وهو أن تزوج الرجل
أخته لا تزوج على أن يزوجه الأخرى أو يزوجه ابنته أو يزوجه أمته وهذه التسمية فاسدة لأن كل
واحد منهما جعل بضع كل واحد منهما مهر الأخرى والبضع ليس بمال ففسدت التسمية ولكل واحدة
منهما مهر المثل لما قلنا والنكاح صحيح عندنا وعند الشافعي فاسد واحتج بما روى عن النبي صلى الله
عليه وسلم أنه نهي عن نكاح الشغار والنهي بوجوب فساد المهني عنه ولأن كل واحد منهما جعل بضع كل
واحدة من المرأتين نكاحا وصدقا وهذا لا يصح ولنا أن هذا النكاح مؤبد أدخل فيه شرط فاسدا
حيث شرط فيه أن يكون بضع كل واحد منهما مهر الأخرى والبضع لا يصلح مهر والنكاح لا تبطله الشروط
الفاصلة كما اذا تزوجها على أن يطلقها وعلى أن يتفلقها من منزلها ونحو ذلك وبه تبين أنه لم يجمع النكاح والصداق
في بضع واحد لأن جعل البضع صداقا لم يصح فأما النهي عن نكاح الشغار فنكاح الشغار هو النكاح الخالي عن
العوض مأخوذ من قولهم شغل البلد إذا خلع عن السلطان وشغل الكلب إذا رفع إحدى رجليه وعندنا هو نكاح
بعوض وهو مهر المثل فلا يكون شغارا على أن النهي ليس عن عين النكاح لأنه تصرف مشرع ومشتغل على
مصالح الدين والدنيا فلا يحتمل النهي عن إخلاء النكاح عن تسمية المهر والدليل عليه ما روى عن عبد الله بن
عمر رضي الله عنهما أنه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تنكح المرأة بالمرأة ليس لواحدة منهما مهر وهو
إشارة إلى أن النهي لمكان تسمية المهر لا لعين النكاح ففي النكاح صحيح ولو تزوج حراما على أن يتخذها
سنة فالتسمية فاسدة ولها مهر مثلها في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد التسمية صحيحة ولها قيمة خدمة
سنة وعند الشافعي التسمية صحيحة ولها خدمة سنة وذكر ابن سماعة في نوادره أنه اذا تزوجها على أن يرعى
غنيها سنة أن التسمية صحيحة ولها رعي غنيها سنة ولفظ رواية الأصل يدل على أنها لا تصح في رعي الغنم
كما لا تصح في الخدمة لأن رعي غنيها خدمة من مشايخنا من جعل في رعي غنيها رويين ومنهم من قال يصح
في رعي الغنم بالاجماع وإنما الخلاف في خدمتها ولها ولا خلاف في أن العبد اذا تزوج باذن المولى امرأة على أن
يخدمها سنة أن تصح التسمية ولها المسمى أما الشافعي فقد مر على أصله أن كل ما يجوز أخذ العوض عنه
يصح تسميته مهر أو منافع الحر يجوز أخذ العوض عنها لأن اجارة الحر جائزة بلا خلاف فتصح تسميتها كما
تصح تسمية منافع العبد وأما الكلام مع أصحابنا في وجه قول محمد أن منافع الحر مال لأنها مال في سائر العقود حتى
يجوز أخذ العوض عنها فكذا في النكاح واذا كانت مالا صحت التسمية إلا أنه تعذر التسليم لما في التسليم من
استخدام الحرزة وجهها وأنه حرام لمأند كرفيجب الرجوع إلى قيمة الخدمة كالأوتر وجهها على عبد فاستحق
العبد أنه يجب عليه قيمة العبد لأن تسمية العبد قد صحت لكونه مالا لكن تعذر تسليمه بالاستحقاق
فوجب عليه قيمته لا مهر المثل لما قلنا كذا هذا وجه قولهما أن المنافع ليست بأموال متقومة على أصل
أصحابنا ولهذا لم تكن مضمونة بالنصب والاتلاف وإنما ثبت لها حكم التقوم في سائر العقود شرعا ضرورة
دفع الحاجة بها ولا يمكن دفع الحاجة بها هنا لأن الحاجة لا تندفع إلا بالتسليم وأنه ممنوع عنه شرعا لأن استخدام
الحرزة وجهها الحرام لكونه استهانة واذلا لا يجوز ولهذا لا يجوز للابن أن يستأجر أباه للخدمة فلا
تسلم خدمته لها شرعا فلا يمكن دفع الحاجة بها فلم يثبت لها التقوم فيقيت على الأصل فصار كما لو سمي مالا قيمة
له كالخنزير والخنزير وهناك لا تصح التسمية ويجب مهر المثل كذا هنا حتى لو كان المسمى فعلا لاستهانة فيه

ولا مذلة على الرجل كرمي دوابها وزراعة أرضها والاعمال التي خارج البيت تصح بالتسمية لأن ذلك من
 باب القيام بأمرها لا من باب الخدمة بخلاف العبد لأن استخدام زوجته أياه ليس بحرام لأنه عرضة للاستخدام
 والابتدال لكونه مملوكا ملحقا بالهائم ولأن مبنى النكاح على الاشتراك في القيام بمصالح المعاش فكان لها
 في خدمته حق فاذا جعل خدمته لها مهرا فكانت جعل ما هو لها مهرا فلم يحز كالأب إذا استأجر ابنه بخدمته
 أنه لا يجوز لأن خدمة الأب مستحقة عليه كذا هذا بخلاف العبد لأن خدمته خالص ملك المولى فصحت
 التسمية ولو تر وجهها على منافع سائر الاعيان من سكنى داره وخدمة عبيده وركوب دابته والحمل عليها وزراعة
 أرضه ونحو ذلك من منافع الاعيان مدة معلومة صحت التسمية لأن هذه المنافع أموالا والتحقق بالأموال
 شرعا في سائر العقود لمكان الحاجة والحاجة في النكاح متحققه وامكان الدفع بالتسليم ثابت بتسليم محالها إذ ليس
 فيه استخدام المرأة وزوجها فحلت أموالا والتحقق بالاعيان فصحت تسميتها وعلى هذا يخرج ما إذا قال
 تر وجئتك على هذا العبد فاذا هو حر وجملة الكلام فيه أن الأمر لا يخلو إما أن سمي ما يصلح مهرا وأشار إلى
 ما لا يصلح مهرا وإما أن سمي ما لا يصلح مهرا فأشار إلى ما يصلح مهرا فإن سمي ما يصلح مهرا وأشار إلى
 ما لا يصلح مهرا بأن قال تر وجئتك على هذا العبد فاذا هو حر أو على هذه الشاة الذكوية فاذا هي ميتة أو على هذا
 الزق الخل فاذا هو خمر فالسمية فاسدة في جميع ذلك ولها مهرا مثل في قول أبي حنيفة وفي قول أبي يوسف تصح
 التسمية في الكل وعليه في الحر قيمة الحر ولو كان عبدا وفي الشاة قيمة الشاة ولو كانت ذكوية وفي الخمر مثل ذلك
 الدين من خيل وسط ومحمد فرق فقال مثل قول أبي حنيفة في الحر والميتة ومثل قول أبي يوسف في الخمر (وجه)
 قول أبي يوسف أن المسمى مال لأن المسمى هو العبد والشاة الذكوية والخل وكل ذلك مال فصحت التسمية إلا
 أنه إذا ظهر أن المشار إليه خلاف جنس المسمى في صلاحية المهر تعذر التسليم فتجب القيمة في الحر والشاة
 لأنها ليسا من المثليات وفي الخمر يجب مثله خلا لا نعمتلى كالأبوهلك المسمى أو استحق (وجه) قول محمد
 في الفرق أن الإشارة مع التسمية إذا اجتمعت في العقود فإن كان المشار إليه من جنس المسمى يتعلق العقد
 بالمشار إليه وإن كان من خلاف جنسه يتعلق العقد بالمسمى هذا أصل مجمع عليه في البيع على ما نذكر في
 البيوع والحر من جنس العبد لا بخلاف جنس المنفعة وكذا الشاة الميتة من جنس الشاة الذكوية فكانت العبرة
 للإشارة والتحقق التسمية بالعدم والمشار إليه لا يصلح مهرا فصار كأنه اقتصر على الإشارة ولم يسم بأن قال
 تر وجئتك على هذا وسكت فأما الخمر مع الخمر فجنسان مختلفان لا اختلاف في جنس المنفعة فتعلق العقد بالمسمى
 لكن تعذر تسليمه وهو مثلي فيجب مثله خلا ولا في حنيفة أن الإشارة والتسمية كل واحد منهما ما وضعت
 للتعريف إلا أن الإشارة أبلغ في التعريف لأنها تحضر العين وتقطع الشركة والتسمية لا توجب احضار العين
 ولا تقطع الشركة فسقط اعتبار التسمية عند الإشارة وبقيت الإشارة والمشار إليه لا يصلح مهرا لأنه ليس بمال
 فيجب مهرا مثل كالأب وأشار إلى الميتة والدم والخمر والخنزير ولم يسم وحقبة الفقه لا في حنيفة أن هذا حرمي
 عبدا وتسمية الحر عبدا باطل لأنه كذب فالتحقق التسمية بالعدم وبقيت الإشارة والمشار إليه لا يصلح
 مهرا لأنه ليس بمال فالتحقق الإشارة بالعدم أيضا فصار كأنه تر وجهها ولم يسم لها مهرا وهذا فقه واضح بمحمد
 الله تعالى هذا إذ سمي ما يصلح مهرا وأشار إلى ما لا يصلح مهرا فإما إذا سمي ما لا يصلح مهرا وأشار إلى ما يصلح
 مهرا بأن قال تر وجئتك على هذا الحر فاذا هو عبدا وعلى هذه الميتة فاذا هي ذكوية أو على هذا الخمر فاذا هو خل
 فقد روى أبو يوسف عن أبي حنيفة أن التسمية فاسدة ولها المشار إليه وروى محمد عنه أن لها مهرا مثل ورواية
 أبي يوسف أصح الروايتين لأن الأصل عند أبي حنيفة أن التسمية لا يحكم لها مع الإشارة في باب النكاح
 فكانت العبرة للإشارة والمشار إليه يصلح مهرا لأنه مال فكان لها المشار إليه (ووجه) ما روى محمد

عنه انه لما سمي مالا يصلح مهرا وأشار الى ما يصلح مهرا فقد هزل بالتسمية والمزال لا يتعلق بتسميته حكم
 فبطل كلامه رأسا ولو تزوجها على هذا الدين انخر وقيمة الظرف عشرة دراهم فصاعدا روى ابن سماعة
 عن محمد بن هذه المسئلة وايتين روى عنه أن لها الدين لا غير وروى عنه أيضا أن لها مهر المثل
 (وجه) الرواية الاولى انه سمي ما يصلح مهرا وهو الظرف وما لا يصلح مهرا وهو انخر فيلغو مالا يصلح
 مهرا كالنوتر وجها على انخل وانخر وقيمة النخل عشرة أنه يكون لها النخل لا غير لما قلنا كذا هذا (وجه)
 الرواية الاخرى أن الظرف لا يقصد بالعقد عادة بل هو تابع وانما المقصود هو المظرف فاذا بطلت التسمية
 في المقصود تبطل فيما هو تابع له والله أعلم ولو تزوجها على هذين العبدان فاذا أحدهما حر فليس لها الا العبد
 الباقي اذا كانت قيمته عشرة دراهم في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف لها العبد وقيمة الحر لو كان عبدا وقال
 محمد بن نظر الى العبدان بلغت قيمته مهر مثلها فليس لها الا العبد وان كانت قيمته أقل من مهر مثلها تبلغ الى ثمن
 مهر مثلها وهو قول زفر وهذا بناء على الاصول التي ذكرناها لم يفسد في أصل أبي يوسف ان جعل الحر مهرا
 صحيح اذا سمي عبدا وبتعلق بقيمته أن لو كان عبدا فيتعلق العقد بالمسيين جميعا بقدر ما يحتمل كل واحد
 منهما التعليق به فيتعلق بالعبد بعينه لانه يمكن ويتعلق بالحر بقيمته لو كان عبدا لانه لا يحتمل التعليق بعينه ومن
 أصل محمد أن المشار اليه اذا كان من جنس المسمى فالعقد يتعلق بالمشار اليه والحر من جنس العبد لا يحد جنس
 المنفعة فيتعلق العقد بهما الا أنه لا سبيل الى الجمع بين المسمى وبين مهر المثل فيجب مهر المثل الا ترى انه لو كانا
 حرين يوجب مهر المثل عنده ومتى وجب مهر المثل امتنع وجوب المسمى ولا يبي حنيفة أصلا أن أحدهما ما ذكرنا
 ان الحر اذا جعل مهرا وسمى عبدا لا يتعلق بتسميته شيء وجعل ذكره والعدم بمنزلة واحدة والثاني أن العقد اذا
 أضيف الى مالا يصلح يلغو مالا يصلح ويستقر ما يصلح كمن جمع بين امرأة نخل له وامرأة لا نخل له وتر وجهها
 في عقدة واحدة بمسما يجب كل المسمى بمقابلة الخلال وانعقاد نكاحها صحيحا للعقد والتسمية بقدر الامكان
 وتقرر للعقد فيما يمكن تقرر به والقائه فيما لا يمكن تصحيحه فيه والعبد هو الصالح لكونه مهرا نصحت
 تسميته ويصبر مهرا اذا بلغت قيمته عشرة فصاعدا وعلى هذا الخلاف اذا تزوجها على بيت وخادم وانقاد
 حر ولو تزوجها على هذين الدينين من النخل فاذا أحدهما نخر لها الباقي لا غير في قول أبي حنيفة اذا كان يساوي
 عشرة دراهم كما في العبدان وعندهما الباقي ومثل هذا الدين من النخل وقد ذكرنا الاصل ولو سمي مالا
 وضم اليه مالا ليس بمال لكن لها فيه منفعة مثل طلاق امرأة أخرى وامساكها في بلدها والعفو عن القصاص
 فان وفي بالمنفعة فليس لها الا ما سمي اذا كان يساوي عشرة فصاعدا لانه سمي ما يصلح مهرا بنفسه وشرط لها
 منفعة وقد وفي بما شرط لها فصحت التسمية وصارت العشرة مهرا وان لم يف بالمنفعة فلها مهر مثلها ثم نظر ان
 كان ماسمي لها من المال مثل مهر مثلها أو أكثر فلا شيء لها الا ذلك وان كان ماسمي لها أقل من مهر مثلها
 ثم لها مهر مثلها عندنا وقال زفر ان كان المضموم مالا كما اذا شرط أن يهدى لها هدية فلم يف لها ثم
 لها مهر المثل وان كان غير مال كطلاق امرأة أخرى وأن لا يخرجها من بلدها فليس لها الا ما سمي (وجه)
 قول زفر أن مالا لا يقوم فلا يكون فواته مضمونا بعوض وما هو مال يقوم فاذا لم يسلم لها جاز لها الرجوع
 الى تمام العوض ولنا أن الموجب الاصل في هذا الباب هو مهر المثل فلا يعدل عنه الا عند استحكام التسمية
 فاذا وفي بالمنفعة فقد تقرر التسمية فوجب المسمى واذا لم يف بها لم تقرر لانها ما رضيت بالمسمى من المال
 عوضا بنفسه بل بمنفعة أخرى مضمومة اليه وهي منفعة أخرى مرغوب فيها خلال الاستيفاء شرعا فاذا لم يسلم لها
 تقرر التسمية فبقي حقها في العوض الاصل وهو مهر المثل فان كان أقل من مهر مثلها أو أكثر فليس لها الا
 ذلك لانه وصل اليها قدر حقها وان كان أقل من مهر مثلها يكمل لها مهر مثلها أيضا لا الى الحق المستحق فرق

بين هذا وبين ما اذا تر وجهها على مهر صحيح وأرطال من خمر أن المهر ما يسمى لها إذا كان عشرة فصاعدا
ويبطل الحرام وليس لها عام مهر مثلها أو أكثر فليس لها الا ذلك لانه وصل اليها قدر حقها وان كان أقل من
مهر مثلها يكمل لها مهر مثلها أيضا لان تسمية الخمر لم تصح في حق الانتفاع بها في حق المسلم اذا لا منفعة للمسلم
فيها لمسة الانتفاع بها في حق المسلم فلا يجوز أن يجزأ بفواتها عوض فالتحقت تسميتها بالعدم وصار كأنه لم
يسم الا المهر الصحيح فلا يجب لها الا المهر الصحيح بخلاف المسئلة الاولى وعلى هذا يخرج ما اذا اعتق أمته
على أن تزوج نفسها منه فقبلت عتقت لانه أعتقها بعوض فيزول ملكه بقبول العوض كما لو باعها وكذا اذا
قال لها أنت حرة على ألف درهم بخلاف ما اذا قال لعبد ان أدبت الى ألف فانت حرة لانه لا يعتق بالقبول ما لم يؤد
لان ذلك ليس بمعاوضة بل هو تعليق وهو تعليق الحرية بشرط الاداء اليه ولم يوجد الشرط ثم اذا اعتقت بالقبول
فبعد ذلك لا يخلو اما ان تزوجت نفسها منه واما ان أبت التزوج فان تزوجت نفسها منه ينظر ان كان قد سمي لها
مهر آخر وهو مال سوى الاعتناق فلها المسمى اذا كان عشرة دراهم فصاعدا وان كان دون العشرة تكمل
عشرة وان لم يسم لها سوى الاعتناق فلها مهر مثلها في قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف صداقها اهتاقها ليس
لها غير ذلك (وجهه) قوله ان العتق بمعنى المال وبديل أنه يجوز أخذ العوض عنه بأن أعتق عبده
على مال بخلاف أن يكون مهر او لهما أن العتق ليس بمال حقيقة لان الاعتناق ابطال المالكية فكيف يكون
العتق مالا الا أنه يجوز أخذ عوض هو مال عنه وهذا لا يدل على كونه مالا بنفسه الا ترى أن الطلاق ليس
بمال ولا يجوز أخذ العوض عنه وكذا الفصاح وأخذ البذل عنه جائز ونفس الحر ليست بمال وان أبت
ان تزوج نفسها منه لا يجزأ على ذلك لانها حرة ملكت نفسها فلا تجزأ على النكاح لكنها تسعي في قيمتها للمولى
عند أصحابنا الثلاثة وقال زفر لا سعاية عليها (وجهه) قوله ان السعاية إنما تجب لتخليص الرقبة وهذه
حرة خالصة فلا تلزمها السعاية (ولنا) أن المولى مريض بزوال ملكه عن رقبته لا ينفع بقاياه وهو تزوج
نفسها منه وهذه منفعة مرغوب فيها وقد تعذر عليه استيفاء هذه المنفعة بمعنى من جهتها وهو باؤها في مقام بدل
قيمته مقامها فبالضرر عنه وأما قوله السعاية إنما تجب لفك الرقبة وتخليصها وهي حرة خالصة فنقول
السعاية قد تكون لتخليص الرقبة وهذا المستسعي يكون في حكم المكاتب على أصل أبي حنيفة وقد تكون لحق
في الرقبة لالفك كالعبد المرهون اذا أعتقه الراهن وهو معسر كما اذا قال لعبد أنت حر على قيمة
رقتك قبل حتى عتق كذا هذا ولو تزوج امرأة على عتق أبيها أو ذى رحم محرم منها أو على عتق عبد أجنبي
عنها فهذا لا يخلو اما ان ذكر فيه كلمة عنها بأن قال أتزوجك على عتق أهلك أو على عتق هذا العبد عنك
وأشار الى عبد أجنبي عنها واما ان لم يذكر فان لم يذكر وقيلت عتق العبد والاولى للزوج لانه لان العتق
هو الزوج والاولى لمن أعتق على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولها مهر مثلها ان لم يكن سمي لها مهر
آخر هو مال وان كان قد سمي فلها المسمى لانه عتق العتق قبولها النكاح فاذا قبلت عتق والعبد لا يصلح مهر
لانه ليس بمال فان كان هناك مال مسمى وجب ذلك لانه صحت تسميته مهرًا فوجب المسمى وان لم يكن
فتسميته العتق مهرًا لم يصح لانه ليس بمال فيجب مهر المثل هذا اذا لم يذكر غيرها فاما اذا ذكرت فقبلت عتق
العبد عنها وثبت الاول لها وصار ذلك مهرًا لانها اذا ذكرت العتق عنها ولا يكون العتق عنها الا بعد سبق الملك
لها فملكته اولًا ثم عتق عنها كمن قال لا آخر أعتق عبدك عنى عن كفارة بمعنى على ألف درهم يجوز ويقع العتق
عن الآخر وحال ما ملكته كان مالا يصلح أن يكون مهرًا وهذا اذا تر وجهها على العتق فاما اذا تر وجهها على
الاعتناق بأن تزوجها على أن يعتق هذا العبد فهذا أيضا لا يخلو من أحد وجهين اما أن ذكر فيه عنها واما
ان لم يذكر فان لم يذكر فقبلت صح النكاح ولا يعتق العبد ههنا بقبولها لانه وعقدان يعتق والعتق لا يثبت بوعد

الاعتاق وانما يثبت بالاعتاق فإلم يعتق لا يعتق بخلاف الفصل الاول لان الزواج هناك كان على العتق
 لا على الاعتاق ثم اذا اعتقه فعتق فلا يخلو اما ان ذكر كلمة عنها أو لم يذكر فان كان لم يذكر ثبتت الولاية منه
 لا منها لان الاعتاق منه لا منها والولا للعتق ولها مهر مثلها ان لم يكن هناك مهر آخر مسمى وهو مال وان
 كان فلها ذلك المسمى لان الاعتاق ليس بمال بل هو ابطال المالية سواء كان العبد أجنبيا أو ذارحم محرر منها
 وان ذكر كلمة عنها ثبتت الولاية منها لان الاعتاق منها لانه أعتق عنها وصير العبد ملكا لها بمقتضى الاعتاق
 ثم ان كان ذارحم محرر منها عتق عليها كما ملكته فملكه فعتق عليها وان كان أجنبيا بصير الزوج وكبلا عنها
 في الاعتاق ومنها اذا عتق كما وعد فان أبي لا يجبر على ذلك لانه حر مالك الا أنه ينظر ان لم يكن نعمة مسمى هو
 مال فلها مهر مثلها ما ذكرنا ان تسمية الاعتاق مهرا لم يصح ولم يوجد تسمية شئ آخر هو مال فتعين مهر المثل
 موجبا وان كان قد سمي لها شيا آخر هو مال فان كان المسمى مثل مهر المثل أو أكثر فلها ذلك المسمى لان الزوج
 رضى بالزيادة وان كان أقل من مهر مثلها فان كان العبد أجنبيا فلها ذلك المسمى لا غير لانه شرط لها شرطا
 لا منفعة لها فيه فلا يكون غارا لها بترك الوفاء بما شرط لها وان كان ذارحم محرر منها يبلغ به تمام مهر مثلها
 لانها اعم رضيت بدون مهر مثلها بما شرط ولم تكن راضية بأفصار غارا لها وهذا اذا لم يقل عنها فاما اذا قال ذلك
 بأن تزوجها على ان يعتق هذا العبد عنها قبلت صح النكاح وصار العبد ملكا ثم ان كان ذارحم محرر منها
 عتق عليها لانها ملكت ذارحم محرر منها وكان ذلك مهرا لها لانها تملكه ثم يعتق عليها وان كان أجنبيا
 يكون الزوج وكبلا عنها بالاعتاق فان أعتق قبل العزل فقد وقع العتق عنها وان عزلته في ذلك صح
 العزل والله أعلم

فصل ومنها أن لا يكون مجهولا لجهالة تزويد على جهالة مهر المثل وجملة الكلام فيه أن المهر في الاصل
 لا يخلو اما أن يكون معينا مشارا اليه واما أن يكون مسمى غير معين مشارا اليه فان كان معينا مشارا اليه
 سميت تسميته سواء كان مما يتعين بالتعيين في عقود المعاوضات من العروض والعقار والحيوان وسائر المكيلات
 والموزونات سوى الدراهم والدينارين أو كان مما لا يتعين بالتعيين في عقود المعاوضات كالدرهم لانه مال لاجهالة
 فيه الا أنه ان كان مما يتعين بالتعيين ليس للزوج ان يجبس العين ويدفع غيرها من غير رضا المرأة لان المشار
 اليه قد تعين للعقد فتعلق حقها بالعين فوجب عليه تسليم عينه وان كان مما لا يتعين له ان يجبس ويدفع مثله جنسا
 ونوعا وقد راد وصفة لان التعيين اذا لم يصح صار مجازا عوضا من الجنس والنوع والقدر والصفة وان كان تبرا
 مجهولا أو تفرقة ذهب أو فضة يجبر على تسليم عينه في رواية لانه يتعين بالتعيين كالعرض ولا يجبر في رواية لانه
 لا يتعين بالتعيين كالمضروب وان كان المسمى غير عين فالمسمى لا يخلو اما أن يكون مجهول الجنس
 والنوع والقدر والصفة واما أن يكون معلوم الجنس والنوع والقدر والصفة فان كان مجهولا كالحيوان
 والداية والشوب والدار بان تزوج امرأة على حيوان أو دابة أو ثوب أو دار ولم يعين لم تصح التسمية وللرأة
 مهر مثلها بالغاما بلغ لان جهالة الجنس متفاحشة لان الحيوان اسم جنس تحته أنواع مختلفة ونحت كل نوع
 أشخاص مختلفة وكذا الدابة وكذا الثوب لان اسم الثوب يقع على ثوب القطن والكتان والحبر والحزب والبر
 ونحت كل واحد من ذلك أنواع كثيرة مختلفة وكذا الدار لانها تختلف في الصغر والكبر والهيئة والتقطيع
 وتختلف قيمتها باختلاف البلاد والمحال والسكناء اختلافا شافحا حشت الجهالة فالتحقت بجهالة الجنس
 والاصل أن جهالة العوض تمنع صحة تسميته كإلى البيع والاجارة لكونها مفضية الى المنازعة الا أنه يتحمل
 ضرب من الجهالة في المهر بالاجماع فان مهر المثل قد يجب في النكاح الصحيح ومعلوم أن مهر المثل مجهول
 ضربا من الجهالة فكل جهالة في المسمى مهر مثل جهالة مهر المثل أو أقل من ذلك يتحمل ولا يمنع صحة التسمية

استدلالا بمهر المثل وكل جهالة تريد على جهالة المهر المثل يبقى الامر قهرا على الاصل فيمنع صحة التسمية كما في سائر الاعراض اذا ثبت هذا فنقول لاشك ان جهالة الحيوان والدابة والثوب والدارا اكثر من جهالة مهر المثل لان بعد اعتبار تساوي المرأتين في المال والجمال والسن والعقل والدين والبلد والعنفه يقل التفاوت بينهما فتقل الجهالة فاما جهالة الجنس والنوع فجهالة متغاضة فكانت اكثر جهالة من مهر المثل فتمنع صحة التسمية وان كان المسمى معلوم الجنس والنوع مجهول الصفة والقدر كما اذا تزوجها على عبد أو أمة أو فرس أو جمل أو حمار أو ثوب مروى أو هر وى صحت التسمية ولها الوسط من ذلك وللزوج الخيار ان شاء أعطاها الوسط وان شاء أعطاها قيمته وهذا عندنا وقال الشافعي لا تصح التسمية (وجهه) قوله ان المسمى مجهول الوصف فلا تصح تسميته كما في البيع وهذا لان جهالة الوصف تنفي الى المنازعة كجهالة الجنس ثم جهالة الجنس تمنع صحة التسمية فكذلك جهالة الوصف (ولنا) أن النكاح معاوضة المال بما ليس بمال والحيوان الذي هو معلوم الجنس والنوع مجهول الصفة يجوز ان يثبت دينه في الذمة بدلا عما ليس بمال كما في الذمة قال النبي صلى الله عليه وسلم في النفس المؤمنة مائة من الابل والبضع ليس بمال بخاز ان ثبت الحيوان دينه في الذمة بدلا عنه ولان جهالة الوسط من هذه الاصناف مثل جهالة مهر المثل أو أقل فتلك الجهالة لم تمنع صحة تسمية البديل فكذلك هذه الا انه لا تصح تسميته تمنع في البيع لان البيع لا يمتثل جهالة البديل أصلا قلت أو كثرت والنكاح يمتثل الجهالة البسيرة مثل جهالة مهر المثل وانما كان كذلك لان معنى البيع على المضايقة والمالك كسفة فالجهالة فيه وان قلت تنفي الى المنازعة ومبنى النكاح على المسامحة والمرور بجهالة مهر المثل فيه لا تنفي الى المنازعة فهو الفرق وأما وجوب الوسط فلان الوسط هو العدل لما فيه من مراعاة الجانبين لان الزوج يتضرر بإيجاب الجيد والمرأة تتضرر بإيجاب الردي فكان العدل في إيجاب الوسط وهذا معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم خير الامور وأوسطها والاصل في اعتبار الوسط في هذا الباب ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال ايما امرأة أتكحت نفسها بغير اذن موالها فنكاحها باطل فان دخل بها فلها مهر مثل نساءها وكس ولا شطط وكذلك قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في المفوضة أرى لها مهر مثل نساءها لا وكس ولا شطط والمعنى ما ذكرنا وأما ثبوت الخيار بين الوسط وبين قيمته فلان الحيوان لا يثبت في الذمة ثبوتها مطلقا الا ترى أنه لا يثبت دينه في الذمة في معاوضة المال بالمال ولا يثبت في الذمة في ضمان الاتلاف حتى لا يكون مضمونا بالمثل في الاستهلاك بل بالقيمة في حيث انه يثبت في الذمة في الجلمة قلنا وجوب الوسط منه ومن حيث انه لا يثبت ثبوتها مطلقا قلنا يثبت الخيار بين تسليمه وبين تسليم قيمته عملا بالشبهين جميعا ولان الوسط لا يعرف الا بواسطة القيمة فكانت القيمة أصلا في الاستحقاق فكانت أصلا في التسليم وأما ثبوت الخيار للزوج لانه المستحق عليه فكان الخيار له وكذلك ان تزوجها على بيت وخدام فلها بيت ووسط مما يجهز به النساء وهو بيت الثوب لا المبنى فينصرف الى فرش البيت في أهل الامصار وفي أهل البادية الى بيت الشعر ولها خادم ووسط لان المطلق من هذه الاصناف ينصرف الى الوسط لان الوسط منها معلوم بالمعادة وجهالة مهر المثل أو أقل فلا تمنع صحة التسمية كما ونص على الوسط ولو وصف شيئا من ذلك بأن قال جيد أو وسط أو ردي فلها الموصوف ولو جاء بالقيمة تجبر على القبول لان القيمة هي الاصل الا ترى أنه لا يعرف الجيد والوسط والردي الا باعتبار القيمة فكانت القيمة هي المعرفة بهذه الصفات فكانت أصلا في الوجوب فكانت أصلا في التسليم فاذا جاءها بخير على قبولها ولو تزوجها على وصيف صحت التسمية ولها الوسط من ذلك ولو تزوجها على وصيف أبيض لاشك أنه تصح التسمية لانها تصح بدون الوصف فاذا وصف أولى ولها الوصف الجيد لان الأبيض عندهم اسم للجيد ثم الجيد عندهم هو الردي والوسط السندي والردي الهندي وأما عندنا فالجيد هو التركي والوسط

لر ومي والردي الهندى وقد قال أبو حنيفة قيمة الخادم الجيد خمسون دينارا وقيمة الوسط أربعون وقيمة الردي
 ثلاثون وقيمة البيت الوسط أربعون دينارا وقال أبو يوسف ومحمد إن زاد السعر أو نقص فبحسب الغلاء
 والرخص وهذا ليس باختلاف في الحقيقة ففي زمن أبي حنيفة كانت القيم مسعرة وفي زمانها تغيرت القيمة
 فأجاب كل على عرف زمانه والمعتبر في ذكر القيمة باختلاف ولوتر وجهها على بيت وخادم حتى وجب الوسط من
 كل واحد منهما ثم صالحت من ذلك وجهها على أقل من قيمة الوسط ستين دينارا أو سبعين دينارا جاز الصلح
 لأنها بهذا الصلح أسقطت بعض حقها لأن الواجب فيهما مما تون فاذا صالحت على أقل من ذلك فقد أسقطت
 البعض ومن له الحق إذا أسقط بعض حقه واستوفى الباقي جاز ويجوز ذلك بالتقدي والتسوية لما ذكرنا أن الصلح
 وقع على عين الحق باسقاط البعض فكان الباقي عين الواجب فجاز فيه التأجيل فان صالحت على مائة دينار
 فالفضل باطل لأن المسمى إذا لم يكن مسعرا فقيمة واجبة بالعقد ومن وجب له حق فصالح على أكثر من حقه
 لم يجز وإن كان المسمى معلوم الجنس والنوع والتقدير والصفة كما إذا تزوجه على مكيل موصوف أو موزون
 موصوف سوى الدراهم والدينار سمحت التسمية لأن المسمى مال معلوم لاجهالة فيه بوجه الأثرى أنه ثبت دينارا
 في الذمة ثبوته مطلقا فانه يجوز البيع به والسلم فيه ويضمن بالمثل فيجز الزوج على دفعه ولا يجوز دفع عوضه
 الأبرضا المرأة ولوتر وجهها على مكيل أو موزون ولم يصف سمحت التسمية لأنه مال معلوم الجنس والنوع فتصح
 تسميته فان شاء الزوج أعطها الوسط من ذلك وإن شاء أعطها قيمته كذا ذكر الكرخي في جامعه وذكروا الحسن
 عن أبي حنيفة أنه يجزى على تسليم الوسط (وجهه) ما ذكره الكرخي أن القيمة أصل في إيجاب الوسط لأن
 بها يعرف كونه وسطا فكان أصلا في التسليم كما في العبد (وجهه) رواية الحسن أن الشرع لما أوجب
 الوسط فقد تعين الوسط بتعيين الشرع فصار كما لو عينه بالتسمية ولو سلمى الوسط يجزى على تسليمه كذا هذا بخلاف
 العبد فان هناك لو سلمى الوسط ونص عليه لا يجزى على تسليمه فكنا إذا أوجبته الشرع والله أعلم وأما
 الثياب فقد ذكر في الأصل أنها إذا تزوجه على ثياب موصوفة أنه بالخيار إن شاء سلمها وإن شاء سلم قيمتها ولم
 يفصل بين ما إذا سمي لها أجلا أو لم يسم وقال أبو يوسف إن أجلها يجزى على دفعها وإن لم يؤجلها فلها القيمة
 وروى عن أبي حنيفة أنه يجزى على تسليمها من غير هذا التفصيل وهو قول زفر (وجهه) ما ذكر في الأصل
 أن الثياب لا تثبت في الذمة ثبوته مطلقا لأنها ليست من ذوات الأمتثال الأثرى أنها مضمونة بالقيمة لا بالمثل
 في ضمان العبد وإن لا تثبت في الذمة بنفسها في عقود المعاوضات بل بواسطة الأجل فكانت كالعبيد وهناك
 لا يجزى على دفع العبد وله أن يسلم القيمة كذا ههنا وأبو يوسف يقول إذا أجلها فقد صارت بحيث تثبت في
 الذمة ثبوته مطلقا الأثرى أنها تثبت في الذمة في السلم فيجبر على الدفع بل أولى لأن البدل في البيع لا يمتثل
 الجاهل إلا أساسا والمهر في النكاح يمتثل ضرر بامن الجهالة فلما ثبتت في الذمة في البيع فلان تثبت في النكاح أولى
 (وجهه) الرواية الأخرى لا يبي حنيفة إن امتناع ثبوته في الذمة لمكان الجهالة فإذا وصفت فقد زالت الجهالة
 فيصح ثبوته في الذمة مهر في النكاح وانما لا يصح السلم فيها إلا مؤجلا لأن العلم بها يقف على التأجيل بل لأن
 السلم لم يشترع إلا مؤجلا والأجل ليس بشرط في المهر فكان ثبوته في المهر غير مؤجلة كثبوته في السلم مؤجلة
 فيجبر على تسليمها ولو قال تزوجتك على هذا العبد أو على ألف أو على القين فالقيمة فاسدة في قول أبي حنيفة
 ويحكم مهر مثلها فان كان مهر مثلها مثل الأدون أو أقل فلها الأدون إلا أن يرضى الزوج بالرفع وإن كان مهر
 مثلها مثل الأرفع فلها الأرفع إلا أن يرضى المرأة بالأدون وإن كان مهر مثلها فوق الأدون أو أقل من الأرفع
 فلها مهر مثلها وقال أبو يوسف ومحمد التسمية صحيحة ولها الأدون على كل حال (وجهه) قوله ما إن المصير
 إلى مهر المثل عند تعذر إيجاب المسمى ولا تعذر ههنا لأنه يمكن إيجاب الأقل لكونه متيقنا وفي الزيادة شك فيجب

المتيقن به وصار كما اذا اعتق عبده على ألف أو الفين أو خالع امرأته على ألف أو الفين أنه تصح التسمية وتجب
الألف كذا هذا ولا يبي حنيفة أنه جعل المهر أحد المذكورين غير عين لأن كلمة أو تتناول أحد المذكورين غير
عين وأحدهما غير عين مجهول فكان المسمى بمجهول وهذه الجهالة أكثر من جهالة المهر المثل الآتري أن كلمة أو
تدخل بين أقل الأشياء وأكثرها فتتبع صحة التسمية فيحكم مهر المثل لأنه الموجب الأصلي في هذا الباب فلا
يعدل عنه الا عند صحة التسمية ولا صحة الا بتعيين المسمى ولم يوجد فيجب مهر المثل لأنه لا ينقص عن الادون
لأن الزوج رضى بذلك القدر ولا يزداد على الارتفاع لرضا المرأة بذلك القدر ولا يلزم على هذا ما اذا تزوجها على
هذا العبد أو على هذا العبدان الزوج بالخيار في أن يدفع أمها شاء أو على أن المرأة بالخيار في ذلك تأخذ أيهما
شاءت أنه تصح التسمية وإن كان المسمى بمجهول لأن تلك الجهالة يمكن رفعها الآتري أمها ترقع باختيار من له
الخيار فقلت الجهالة فكانت كجهالة مهر المثل أو أقل من ذلك فلا تمنع صحة التسمية ههنا لا سبيل الى إزالة هذه
الجهالة لأنه اذا لم يكن فيه خيار كان لكل واحد منهما ما ان يختار غير ما يختاره صاحبه ففحشت الجهالة فنعت
صحة التسمية بخلاف الاعتاق والخلع لأنه ليس لهما موجب أصلي يصر اليه عند وقوع الشك في المسمى فوجب
المتيقن من المسمى لأن إيجابه أولى من الأيقاع بما نابلا عوض أصلا لعدم رضا المولى والزوج بذلك وفيما
نحن فيه له موجب أصلي فلا يعدل عنه الا عند تعين المسمى ولا تعين مع الشك با دخال لمة الشك فالتحقت التسمية
بالعدم فبقي الموجب الأصلي واجب المصير اليه ولو تزوج امرأة على ألف ان لم يكن له امرأة وعلى ألفين ان كانت
له امرأة أو تزوجها على ألف ان لم يخسر جهام من بلدها وعلى ألفين ان أخرجهما من بلدها أو تزوجها على ألف ان
كانت مولاة وعلى ألفين ان كانت عريية وما أشبه ذلك فلا شك أن النكاح جائز لان النكاح
المؤبد الذي لا توقيت فيه لا يتطلبه الشروط الفاسدة لما قلنا ان الشروط لو أثرت لا تزل في المهر
بفساد التسمية وفساد التسمية لا يكون فوق العدم ثم عدم التسمية رأسا لا يوجب فساد النكاح فسادها
أولى وأما المهر فالشرط الاول جائز بلا خلاف فان وقع الوفاة به فلها ما سمي على ذلك الشرط وان لم يقع
الوفاة به فان كان على خلاف ذلك أو فعل خلاف ما شرط لها فلها مهر مثلها لا ينقص من الأصل ولا يزداد
على الاكثر وهذا قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد الشرطان جائزان وقال زفر الشرطان فاسدان وهذه فرعية
مسئلة مشهورة في الاجارات وهو أن يدفع رجل ثوبا الى الخياط فيقول ان خيطته اليوم فلك درهم وان خيطته
غدا فلك نصف درهم (وجه) قول زفر ان كل واحد من الشرطين يخالف الآخر فأوجب ذلك جهالة
التسمية فتصح التسميتان كما اذا قال للخياط ان خيطته وميا فبدرهم وان خيطته فارسيًا فبثمن درهم ولا يبي
حنيفة أن الشرط الاول وقع صحيحا بالاجماع وموجب رد مهر المثل ان لم يقع الوفاة به فكانت التسمية الاولى
صحيحة فلوصح الشرط الثاني لكان نافيا موجب الشرط الاول والتسمية الاولى والتسمية بعد ما صححت لا يجوز
نفي موجبها فبطل الشرط الثاني ضرورة وقال ان ما شرط الزوج من طلاق المرأة وترك الخروج من البلد
لا يلزمه في الحكم لان ذلك وعد وعد لها فلا يكلف به وعلى هذا يخرج ما اذا تزوجها على حكم أجنبي
أن التسمية فاسدة لان المحكوم به مجهول وجهالته أكثر من جهالة مهر المثل فيمنع صحة التسليم ثم ان كان الزوج
على حكم الزوج بنظران حكم بمهر مثلها أو أكثر فلها ذلك لانه رضى بسنل الزيادة وان حكم بأقل من مهر مثلها
فلها مهر مثلها الا ان رضى بالأقل وان كان الزوج على حكمها فان حكمت بمهر مثلها أو أقل فلها ذلك لانها
رضيت باسقاط حقها وان حكمت بأكثر من مهر مثلها لم يجز الزيادة لان المستحق هو مهر المثل الا اذا رضى
الزوج بالزيادة وان كان الزوج على حكم أجنبي فان حكم بمهر المثل جاز وان حكم بأكثر من مهر المثل توقف
على رضا الزوج وان حكم بأقل من مهر المثل توقف على رضا المرأة لان المستحق هو مهر المثل والزوج لا يرضى

بالزيادة والمرأة لا ترضى بالتقصان فذلك توقف الامر في الزيادة والتقصان على رضاها فان تزوجها على ما يكسب العام أو برت فهذه تسمية فاسدة لان جهالة هذا أكثر من جهالة المهر المثل وقد انضم ان الجهالة الخطر لانه قد يكسب وقد لا يكسب ثم الجهالة بنفسها تمنع صحة التسمية فع الخطر أولى ولو تزوج امرأتين على صدق واحد يجوز الأ أن يقول تزوجتكما على ألف درهم فقبلنا فالنكاح جائز لا شك فيه ويقسم الألف بينهما على قدر مهر مثلها لانه جعل الألف بدلا عن بعضهما والبذل يقسم على قدر قيمة المبدل والمبدل هو البضع فيقسم البذل على قدر قيمته وقيمته مهر المثل كما لو اشترى عبدين بألف درهم انه يقسم الثمن على قدر قيمتهما كذا هذا فان قبلت احدهما دون الاخرى جاز النكاح في التي قبلت بخلاف البيع فانه اذا قل بعته هذا العبد منكم كما قبل أحدهما ولم يقبل الاخر لم يجز البيع أصلا والفرق انه لما قال تزوجتكما فقد جعل قبول كل واحدة منهما شرطا لقبول الاخرى والنكاح لا يحتمل التعليق بالشرط فكان ادخال الشرط فيه فاسدا والنكاح لا يفسد بالشرط الفاسد والبيع يفسد به واذا جاز النكاح تقسم الألف على قدر مهر مثلها لما قلنا فما أصاب حصة التي قبلت فلها ذلك القدر والباقي يعود الى الزوج وان كانت احدهما ذات زوج أو في عدة من زوج أو كانت ممن لا يحل له نكاحها فان جميع الألف التي يصح نكاحها في قول أبي حنيفة وعندهما تقسم الألف على قدر مهر مثلها فما أصاب حصة التي يصح نكاحها فلها ذلك والباقي يعود الى الزوج (وجه) قوله انه جعل الألف مهرا لهما جميعا وكل واحدة منهما ما صالح للنكاح حقيقة لكونها قابلة للتفاصل المطلوب منه حقيقة الألف المحرمة منهما لا تراحم صاحبتهما في الاستحقاق لغير وجههما من أن تكون محلا لذلك شرعا مع قيام المحل حقيقة فيجب اظهار أثر المحل الحقيقية في الاقسام ولا في حنيفة أن المهر يقابل ما يستوفى بالوطء وهو منافع البضع وهذا العقد في حق المحرمة لا يمكن من استيفاء المنافع لغير وجههما من أن تكون محلا للعقد شرعا والموجود الذي لا يتفجع به والعدم الاصلى سواء فيجعل ذلك المهر بمقابلة الاجنبية كما اذا جمع بين المرأة والابن وقال تزوجتكما على ألف درهم فان دخل الزوج بالتي فسد نكاحها في قياس قول أبي حنيفة لهما مهر مثلها بالغاما بل لانه لا تعتبر التسمية في حقها فالتحقت التسمية بالعدم وفي قياس قول أبي يوسف ومحمد لهما مهر مثلها لا يجاوز حصتها من الألف لانها لا يعتبران التسمية في حقهما في حق الاقسام والله عز وجل اعلم وعلى هذا يخرج تسمية المهر على السمعة والرياء انها تصح أو لا تصح وجملة الكلام فيه أن السمعة في المهر اما أن تكون في قدر المهر واما أن تكون في جنسه فان كانت في قدر المهر بأن تواضع في السر والباطن واتفقا على أن يكون المهر ألف درهم لكنهما يظهران في العقد ألفين لا مرحلها ما على ذلك فان لم يقلوا ألف منهما سمعة فالمهر ما ذكرناه في العلانية وذلك القان لان المهر ما يكون مذكورا في العقد والالقان مذكورتان في العقد فاذا لم يجعل الألف منهما سمعة صححت تسمية الألفين وان قالوا الألف منهما سمعة فالمهر ما ذكرناه في السر وهو الألف في ظاهر الولاية عن أبي حنيفة وهو قول أبي يوسف ومحمد وروي عن أبي حنيفة أن المهر ما أظهره وهو القان (وجه) هذه الولاية أن المهر هو المذكور في العقد لانه اسم لما يملك به البضع والذي يملك به البضع هو المذكور في العقد وانه يصلح أن يكون مهرا لانه مال معلوم فتصح تسميته ويصير مهرا ولا تعتبر المواضعة السابقة (وجه) ظاهر الولاية انهما مال قالوا الألف منهما سمعة فقد هزل بذلك قدر الألف حيث لم يقصد به مهر او المهر مما يدخله الحد والحزل فسدت تسميته قدر الألف والتحق بالعدم في العقد على ألف وان كانت السمعة من جنس المهر بات تواضعا واتفقا في السر والباطن على أن يكون المهر ألف درهم ولكنهما يظهران في العقد مائة دينار فان لم يقلوا رياء وسمعة فالمهر ما قلنا وان قالوا رياء وسمعة فتعاقدا على ذلك فلها مهر مثلها في ظاهر الولاية عن أبي حنيفة ورواية عنه أن لهما مهر العلانية مائة دينار (وجه) هذه الولاية على نحو ما ذكرنا أن المائة

دينار هي المذكورة في العقد والمهر اسم للذكور في العقد لما ينفى به المذكور ولا تعتبر المواضعة السابقة (وجه)
 ظاهر الرأية ان ما تواضعا عليه وهو الالف لم يذكرا في العقد وما ذكرا هو المائة دينار ما تواضعا عليه فلم توجد
 التسمية فيجب مهر المثل كما لو تزوجها ولم يسم لها مهر هذا الذي ذكرنا اذا لم يتعاقدا في السر والباطن على
 أن يكون للمهر قدر او جنس ثم يتعاقدا على ما تواضعا واتفقا عليه فأما اذا تعاقدا في السر على قدر من المهر أو جنس منه
 ثم اتفقا وتواضعا في السر على أن يظهر في عقد العلانية أكثر من ذلك أو جنسا آخر فان لم يذكرا في المواضعة السابقة
 ان ذلك سمعة فالمهر ما ذكرا في العلانية في قول أبي حنيفة ومحمد ويكون ذلك زيادة على المهر الاول سواء كان
 من جنسه أو من خلاف جنسه فان كان من خلاف جنسه ففيه يكون زيادة على المهر الاول وان كان من
 جنسه فقد رز زيادة على المهر الاول يكون زيادة وروى عن أبي يوسف أنه قال المهر مهر السر (وجه)
 قوله أن المهر ما يكون مذكورا في العقد والعقد هو الاول لان النكاح لا يثبت بالفسخ والاقالة فالثاني لا يرفع
 الاول فلم يكن الثاني عقدا في الحقيقة فلا يعتبر المذكور عنده فكان المهر هو المذكور في العقد الاول (وجه)
 قولهما ما قصدنا شيئا استثناف العقد وزيادة في المهر واستثناف العقد لا يصح لان النكاح لا يثبت بالفسخ
 والزيادة صحيحة فصار كأنه زاد الفأخرى أو ما تدينار وان ذكرا في المواضعة السابقة أن الزيادة أو الجنس
 الاخر سمعة فالمهر هو المذكور في العقد الاول والمذكور في العقد الثاني لغو لانهما هزلا به حيث جعلاه
 سمعة والهزل يعمل في المهر فيبطله والله أعلم

فصل * ومنها أن يكون النكاح صحيحا فلا تصح التسمية في النكاح الفاسد حتى لا يلزم المسمى لان
 ذلك ليس بنكاح لما نذكر ان شاء الله تعالى الا أنه اذا وجد الدخول بحجب مهر المثل لكن بالوطء لا بالعقد
 على ما تبينه في موضعه ان شاء الله تعالى ولو تزوج امرأة على جارية بعينها واستثنى ما في بطنها فلها الجارية وما في
 بطنها ذكرا الكرخي والطحاوي من غير خلاف لان تسمية الجارية بمهر اقد صحت لانها مال معلوم واستثناء
 ما في بطنها لم يصح لان الجنين في حكم جزء من اجزائها فطلاق العقد على الام يتناولها فاستثناءه يكون بمنزلة شرط
 فاسد والنكاح لا يثبت بشرط فاسد فيلغو الاستثناء ويتحقق بعدم كانه لم يستثن رأسا وكذلك اذا وحب
 جارية واستثنى ما في بطنها أو خالع أو صالح من دم العمد لان هذه التصرفات لا تبطلها الشر وط الفاسدة ولو تزوج
 امرأة على جارية فاستحقت وهلك قبل التسليم فلها قيمتها لان التسمية قد صحت لكون المسمى مالا متقوما
 معلوما فاعقد انعقدت بالتسليم بالاستحقاق والهلاك لانه محجز عن تسليمها فتجب قيمتها بخلاف البيع اذا
 هلك المبيع قبل التسليم الى المشتري أنه لا يفرم البائع قيمته وانما يسقط الثمن لا غير لان هلاك المبيع يوجب
 بطلان البيع واذا بطل البيع لم يبق وجوب التسليم فلا تجب القيمة ثم تفسير مهر المثل هو أن يعتبر مهرها بمهر مثل
 نساءها من أخواتها لا يها أو أمها أو أباها وعماتها وبنات أعمامها في بلدها وعصرها على ما لها وجهها وسنها
 وعقلها ودينها لان الصداق يختلف باختلاف البلدان وكذا يختلف باختلاف المال والجمال والسن والعقل
 والدين فيزداد مهر المرأة زيادة ما لها وجهها وعقلها ودينها وحدثت سنها فلا بد من المائة بين المرأتين في هذه
 الاشياء ليكون الواجب لها مهر مثل نساءها اذا لا يكون مهر المثل بدون المائة بينهما ولا يعتبر مهرها بمهر أمها
 ولا بمهر خالتها الا أن تكون من قبيلتها من بنات أعمامها لان المهر يختلف بشرف النسب والنسب من الآباء
 لا من الامهات فانما يحصل لها شرف النسب من قبيل أبيها أو قبيلة لا من قبل أمها وعشيرتها والله أعلم

فصل * وأما بيان ما يلزم به المهر وبيان وقت وجوبه وكيفية وجوبه وما يتعلق بذلك من الاحكام
 فنقول والله التوفيق المهر في النكاح الصحيح يجب بالعقد لانه احدات الملك والمهر يجب بمقابلة احدات
 الملك ولانه عقد معاوضة وهو معاوضة البضع بالمهر فيقتضى وجوب العوض كالبيع سواء كان المهر مفرضا

في العقد أولم يكن عندنا وعند الشافعي ان كان مفر وضالاً يجب بنفس العقد وانما يجب بالفرض أو بالدخول
 على ما ذكرنا فيما تقدم وفي النكاح الفاسد يجب المهر لكن لا بنفس العقد بل بواسطة الدخول لعدم حدوث الملك
 قبيل الدخول أصلاً وعدم حدونه بعد الدخول مطلقاً ولا لعدم المعاوضة قبل الدخول رأساً وانعدامها بعد
 الدخول مطلقاً ما ذكره ان شاء الله تعالى في موضعه ويجب عقيب العقد بلا فصل لما ذكرنا انه يجب باحداث
 الملك والمالك يحدث عقيب العقد بلا فصل ولان المعاوضة المطلقة تقتضي ثبوت الملك في العوضين في وقت واحد
 وقد ثبت الملك في أحد العوضين وهو البضع عقيب العقد فيثبت في العوض الآخر عقيبه تحقيقاً للمعاوضة المطلقة الا
 انه يجب بنفس العقد وجوباً موسعاً وانما يتضيق عند المطالبة كالثمن في باب البيع انه يجب بنفس البيع
 وجوباً موسعاً وانما يتضيق عند مطالبة البائع واذا طالبت المرأة بالمهر يجب على الزوج تسليمه أولاً لان حق
 الزوج في المرأة متعين وحق المرأة في المهر لم يتعين بالعقد وانما يتعين بالتبضع فوجب على الزوج التسليم عند
 المطالبة ليتعين كما في البيع ان المشتري يسلم الثمن أولاً ثم يسلم البائع المبيع الا ان الثمن في باب البيع اذا كان
 ديناً يقدم تسليمه على تسليم المبيع ليتعين وان كان عينياً سلسماً معاً وهنما يقدم تسليم المهر على كل حال سواء
 كان ديناً أو عينياً لان القبض والتسليم ههنا معاً متعذر ولا تعذر في البيع واذا ثبت هذا فنقول للمرأة قبل دخول
 الزوج بها ان تمتع الزوج عن الدخول حتى يعطيها جميع المهر ثم تسلم نفسها الى زوجها وان كانت قد انتقلت
 الى بيت زوجها لما ذكرنا ان بذلك يتعين حقها فيكون تسليمها بتسليم ولان المهر عوض عن بضعها كالثمن
 عوض عن المبيع واللبائع حق حبس المبيع لاستيفاء الثمن فكان للمرأة حق حبس نفسها لاستيفاء المهر وليس
 للزوج منعها عن السفر والخروج من منزلها وزيارة أهلها قبل ايفاء المهر لان حق الحبس انما يثبت لاستيفاء
 المستحق فاذا لم يجب عليها تسليم النفس قبل ايفاء المهر لم يثبت للزوج حق الاستيفاء فلا يثبت له حق الحبس واذا
 أوفاه المهر فانه ان يمنعه من ذلك كله الا من سفر الحج اذا كان عليها حجة الاسلام ووجدت محرماً وله ان
 يدخل بها لانه اذا أوفاهما حقها يثبت له حق الحبس لاستيفاء المعقود عليه فان أعطاها المهر الا درهما واحداً فلها ان
 تمتع نفسها وان تخرج من مصرها حتى قبضه لان حق الحبس لا يصحراً فلا يبطل الا بتسليم كل البديل كما في
 لبيع ولو خرجت لم يكن للزوج ان يسترد منها ما قبضت لانهما قبضته بحق لكون المقبوض حقاً لها والمقبوض
 بحق لا يمتثل التفض هذا اذا كان المهر معجلاً بأن تزوجها على صداق عاجل أو كان مسكوتاً عن التمتع
 والتأجيل لان حكم المسكوت حكم المعجل لان هذا عقد معاوضة فيقتضي المساواة من الجانبين والمرأة عينت حق
 الزوج فيجب ان يعين الزوج حقها وانما يتعين بالتسليم فاما اذا كان مؤجلاً بأن تزوجها على مهر آجل فان لم
 يذكر الوقت لشي من المهر أصلاً بأن قال تزوجتك على ألف مؤجلة أو ذكر وقتاً مجزئاً لوجهة متفاحشة بأن
 قال تزوجتك على ألف الى وقت الميسرة أو هبوب الرياح أو الى أن تمطر السماء فكذلك لان التأجيل لم يصح
 لتفاحش الجهالة فلم يثبت الاجل ولو قال نصفه معجل ونصفه مؤجل كما جرت العادة في ديارنا ولم يذكر الوقت
 للمؤجل اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يجوز الاجل ويجب حالاً كما اذا قال تزوجتك على ألف مؤجلة وقال
 بعضهم يجوز ويقع ذلك على وقت وقوع الفرقة بالطلاق أو الموت وروى عن أبي يوسف ما يؤيد هذا
 القول وهو أن رجلاً كفل لامرأة عن زوجها نفقة كل شهره ذكر في كتاب النكاح انه يلزمه نفقة شهر
 واحد في الاستحسان وذكر عن أبي يوسف انه يلزمه نفقة كل شهر مادام النكاح قائماً بينهما فكذلك ههنا وان
 ذكر وقتاً معلوماً للمهر فليس لها ان تمتع نفسها في قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف اخبرها ان تمتع نفسها
 سواء كانت المددة قصيرة أو طويلة بعد ان كانت معلومة أو مجهولة جهالة متقاربة كجهالة الحصاد
 والدياس (وحده) قول أبي يوسف ان من حكم المهر ان يتقدم تسليمه على تسليم النفس بكل حال الا ترى

انه لو كان معينا أو غير معين وجب تقديمه فلما قبل الزوج التأجيل كان ذلك رضانا تأخير حقه في القبض بخلاف
البائع اذا أجل التمن انه ليس له ان يحبس المبيع ويبطل حقه في الحبس بتأجيل التمن لانه ليس من حكم التمن تقديم
تسليمه على تسليم المبيع لاحالة الأثرى أن التمن اذا كان عينيا يسلمان معا فم يكن قبول المشتري التأجيل رضانا منه
باسقاط حقه في القبض وجه قولهما أن المرأة بالتأجيل رضيت باسقاط حق نفسها فلا يسقط حق الزوج كالبائع
اذا أجل التمن انه يسقط حق حبس المبيع بخلاف ما اذا كان التأجيل الى مدة مجهولة جهالة متفاحشة لان التأجيل نعمة
لم يصح فلم يثبت الاجل فبقى المهر حالا وأما قوله من شأن المهر أن يتقدم تسليمه على تسليم النفس فتقول نعم اذا كان
معجلا أو مسكوتا عن الوقت فاما اذا كان مؤجلا تأجيلا صحيحا فمن حكمه ان يتأخر تسليمه عن تسليم النفس لان
قديم تسليمه ثبت حقا لانه ثبت تحقيقا للمعاوضة المتضمنة للمساواة حقا لها فاذا أجلته فقد أسقطت حق نفسها فلا
يسقط حق زوجها الا نعدم الاستقاط منه والرضا بالسقوط لهذا المعنى سقط حق البائع في الحبس بتأجيل التمن
كذا هذا ولو كان بعضه حالا وبعضه مؤجلا أجلا معلوما فله أن يدخل بها اذا أعطها الحال بالاجماع أما عندهما
فلان الكل لو كان مؤجلا لكان له أن يدخل بها فاذا كان البعض معجلا وأعطها ذلك أولى والفقهاء ما ذكرنا أن الزوج
مارضى باسقاط حقه فلا يسقط حقه وأما عند أبي يوسف فلا نه لما عجل البعض فلم يرض بتأخير حقه عن القبض
لانه لو رضى بذلك لم يكن لشرط التعجيل فائدة بخلاف ما اذا كان الكل مؤجلا لانه لما قبل التأجيل فقد رضى
بتأخير حقه ولو لم يدخل بها حتى حل أجل الباقي فله ان يدخل بها اذا أعطها الحال لما قلنا ولو كان الكل مؤجلا أجلا
معلوما وشرط أن يدخل بها قبل أن يعطيها كله فله ذلك عند أبي يوسف أيضا لانه لما شرط الدخول لم يرض بتأخير
حقه في الاستمتاع ولو كان المهر مؤجلا أجلا معلوما لحل الاجل ليس لها أن تمنع نفسها لتستوفي المهر على أصل أبي
حنيفة ومحمد لان حق الحبس قد سقط بالتأجيل والساقط لا يحتمل العود كالتمن في المبيع وعلى أصل أبي يوسف لها
أن تمنع نفسها لان لها أن تمنع قبل حلول الاجل فبعده أولى ولو كان المهر حالا فأخرته شهرا ليس لها أن تمنع عندهما
وعنده لهذا ذلك لان هذا تأجيل طارىء فكان حكمه حكم التأجيل المقارن وقد مر الكلام فيه ولو دخل الزوج بها
برضاها وهي مكلفة فلها أن تمنع نفسها حتى تأخذ المهر ولها أن تمنعه أن يخرجها من بدنها في قول أبي حنيفة وقول أبو
يوسف ومحمد ليس لها ذلك وعلى هذا الخلاف اذا خلاها وجه قولهما بالوطء مرة واحدة أو بالخلوة
الصحيحة سلمت جميع المعتقد عليه برضاها وهي من أهل التسليم فبطل حقا في المنع كالبائع اذا سلم المبيع ولا
شك في الرضا وأهلية التسليم والدليل على انها سلمت جميع المعتقد عليه أن المعتقد عليه في هذا الباب في حكم
العين ولهذا يتأكد جميع المهر بالوطء مرة واحدة ومعلوم أن جميع البديل لا يتأكد بتسليم بعض المعتقد
عليه وما يتكرر من الوطآت ملتحق بالاستخدام فلا يقابله شيء من المهر ولا يبي حنيفة أن المهر مقابل بجميع
ما يستوفي من منافع البضع في جميع الوطآت التي توجد في هذا الملك لا بالمستوفي بالوطء الاولى خاصة
لانه لا يجوز اخلاء شيء من منافع البضع عن بدل يقابله احتراماً للبضع وابانة لخطره فكانت هي بالمنع متمتعة عن تسليم
ما يقابله بدل فكان لها ذلك بالوطء في المرة الاولى فكان لها أن تمنعه عن الاول حتى تأخذ مهرها فكذا عن
الثاني والثالث لأن المهر يتأكد بالوطء مرة واحدة لانه موجود معلوم وما وراءه معدوم مجهول فلا تراحمه في
الانقسام ثم عند الوجود يعين قطعا فيصير من احما فيأخذ قسطاً من البديل كالعبد اذا جنى جنابة بحب دفعه بها فان
جنى جنابة أخرى فالثانية تراحم الاولى وعند وجودها في وجوب الدفع بها وكذا الثالثة والرابعة الى ما لا يتناهى
بخلاف البائع اذا سلم المبيع قبل قبض التمن أو بعد ما قبض شيئاً منه ثم أراد أن يسترد أنه ليس له ذلك لانه سلم كل المبيع
فلا يملك الرجوع قياساً وههنا ما سلمت كل المعتقد عليه بل البعض دون البعض لان المعتقد عليه منافع البضع وما
سلمت كل المنافع بل بعضها دون البعض فهي بالمنع تتمتع عن تسليم ما لم يحصل مساماً بعد فكان لها ذلك كالبائع اذا

سلم بعض المبيع قبل استيفاء الثمن كان له حق حبس الباقي ليستوفي الثمن كذا هذا وكان أبو القاسم الصغار يفتي في منعها
تسبها بقول أبي يوسف ومحمد وفي السفر يقول أبي حنيفة وبعدها المهر كان له أن يتقها حيث شاء وحكى القتيبي أبو
جعفر الهندواني عن محمد بن سامة أنه كان يفتي أن بعد تسليم المهر ليس لزوجها أن يسافر بها قال أبو يوسف ولو وجدت
المرأة المهرز بوقاً واستوقا فردت أو كان المتبوض عرضاً اشترته من الزوج بالمهر فاستحق بعد القبض وقد كان دخل
بها فليس لها أن تمنع تسبها في جميع ذلك وهذا على أصلهما مستقيم لأن من أصلهما أن التسليم من غير قبض المهر يبطل
حق المنع وهذا تسليم من غير قبض لأن ذلك القبض بالرد والاستحقاق انتقض والتحقق بالعدم فصار كأنها لم تقبضه
وقبل القبض الجواب هكذا عندهما وأما عند أبي حنيفة فينبغي أن يكون لها أن تمنع تسبها من فرق أبو يوسف بين هذا
وبين المنع أنه إذا استحق الثمن من بد البائع أو وجدته بوقاً واستوقا فردته أن يسترد المبيع فيحبسه لأن البائع بعد
لاسترداد يمكنه الحبس على الوجه الذي كان قبل ذلك وأما هنا لا يمكنه لأنه استوفى بعض منافع البضيع فلا يكون
هذا الحبس مثل الأول فلا يعود حتماً في الحبس وإنما يتحقق بهذا الفصل أن للمرأة أن تهب مهرها للزوج ودخل بها
أو لم يدخل لقوله عز وجل فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً وليس لأحد من أوليائها الاعتراض
عليها سواء كان أباً أو غيره لأنها وهبت خالص ملكها وليس لأحد في عين المهر حق فيجوز ويلزم بخلاف ما إذا
زوجت نفسها وقصرت عن مهر مثلها أن للولي الاعتراض في قول أبي حنيفة لأن الأمهارة حق الأولياء فقد
تصرفت في خالص حتمهم ولأنها ألحقت الضرر بالولي بالحق العار والشنار بهم فلم يدفع هذا الضرر بالاعتراض
والفسخ وليس للاب أن يهب مهر ابنته عند عامة العلماء وقال بعضهم له ذلك ونسكوا بقوله تعالى أو يغفوا الذي بيده
عقدة النكاح والاب بيده عقدة النكاح ولنا أن المهر ملك المرأة وحقتها لأنه بدل بضعها وبضعها حتمها وملكها والدليل
عليه قوله عز وجل وآتوا النساء صدقاتهن نحلةً أضاف المهر إليها فدل أن المهر حتمها وملكها وقوله عز وجل فإن طبن
لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً وقوله تعالى منه أي من الصدق لأنه هو المكنى السابق لأباح للزوج
التناول من مهر النساء إذا طابت أنفسهن بذلك ولذا علق سبحانه وتعالى الإباحة بطيب أنفسهن فدل ذلك كله على
أن مهرها ملكها وحتمها وليس لأحد أن يهب ملك الإنسان بغير إذنه ولهذا لا يملك الولي هبة غيره من أموالها فكذا
المهر وأما الآية الشرعية فقد قيل أن المراد من الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج كذا روى عن علي رضي الله عنه
وهو إحدى الروايتين عن ابن عباس رضي الله عنهما ويجوز أن يحمل قول من صرف التأويل إلى الولي على بيان نزول
الآية على ما قيل أن حين النزول كان المهور للولي والياء ودليله قول شعيب بن موسى عليهما الصلاة والسلام إنني أرى
أنكحك إحدى ابنتي هاتين علي أن تأجرني ثمانى حجج شرط المهر لنفسه لا لآبته ثم نسخ ما نزلنا من الآيات وللمولى
أن يهب صدق أمته ومدبرته وأم ولده من زوجها لأن المهر ملكه وليس له أن يهب مهر مكاتبته ولو وهب لغير الزوج
ولا يدفعه إلى المولى لأن مهر المكاتبه لها للمولى لأنه من أكتسابها وكسب المكاتب له للمولاه ويجوز أن يذوق المهر إذا
تراضيا بها والخط عنه إذا رضيت به لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضيتن به من بعد القرية فرفع الجناح فيما تراضيا به
الزوجان بعد القرية وهو التسمية وذلك هو الزيادة في المهر والخط عنه وأحق ما تصرف إليه الآية الزيادة لأنه ذكر
لفظة التراضي وأنه يكون بين اثنين ورضا المرأة كان في الخط ولأن الزيادة تلحق العقد ويصير كأن العقد ورد على
الأصل والزيادة جميعاً كالخيار في باب البيع والأجل فيه فإن من اشترى من آخر عبداً بآبانه ثم إن أحدهما جعل
لصاحبه الخيار يوماً جاز ذلك حتى لو نقض البيع جاز نقضه ويصير ذلك كالخيار المشروط في أصل البيع وكذا إذا
اشترى عبداً بألف درهم حاله ثم إن البائع أجل المشتري في الثمن شهر أجاز التأجيل ويصير كأنه كان مسمى في العقد كذا
هنا ولا يثبت خيار الرؤية في المهر حتى لو تزوج امرأة على عبد بعينه أو جارية بعينها ولم تره ثم رآه ليس لها أن ترد الخيار
الرؤية لأن النكاح لا يفسخ برده فلوردت لرجعت عليه بعد آخر ونبت لها فيه خيار الرؤية فترده ثم ترجع عليه بأخوه

الى ما لا يتناهى فلم يكن الرد مفيداً لخلوه عن العاقبة الحميدة فكان سفهاً فلا يثبت لها حق الرد وكذلك الخلع والاعتاق على مال والصلح عن دم العمد لما قلنا بخلاف البيع انه يثبت فيه خيار الرؤية لان البيع ينسخ برد المبيع ويرجع بانحى فكان الرد مفيداً لذلك افتراه وهل يثبت خيار العيب في المهر ينظر في ذلك ان كان العيب يسيراً لا يثبت وان كان قاحشاً يثبت وكذلك هذا في بدل الخلع والاعتاق على مال والصلح عن دم العمد بخلاف البيع والاجارة وبدل الصلح على مال انه يرد بالعيب اليسير والقاحش لان هناك ينسخ العقد برده وههنا لا ينسخ واذ لم ينسخ فيقبض مثله فربما يجدي فيه عيباً يسيراً أيضاً لان الاعيان لا تخلو عن قليل عيب عادة فيرده ثم يقبض مثله فيؤدى الى ما لا يتناهى فلا يفيد الرد وهذا المعنى لا يوجد في البيع والاجارة لانه ينسخ العقد بالرد فكان الرد مفيداً ولان حق الرد بالعيب انما يثبت استندراً كالفئات وهو صفة السلامة المستحقة بالعقد والعيب اذا كان يسيراً لا يعرف القوات بيقين لان العيب اليسير يدخل تحت تقويم المقومين لا يخلو عنه فمن مقوم يقوم به بدون العيب بألف ومن مقوم يقوم به العيب بألف أيضاً فلا يعلم قوات صفة السلامة بيقين فلا حاجة الى الاستدراك بالرد بخلاف العيب القاحش لانه لا يختلف فيه المقومون فكان القوات حاصلات بيقين فتقع الحاجة الى استدراك الفئات بالرد الآن هذا المعنى الاخير يشكل بالبيع واخوانه فان العيب اليسير فيها يوجب حق الرد وان كان هذا المعنى موجوداً فيها فالاصح هو الوجه الاول ولا شفعة في المهر لان من شرائط ثبوت حق الشفعة معاوضة المال بالمال لما ذكره في كتاب الشفعة ان شاء الله تعالى والنكاح معاوضة البضع بالمال فلا يثبت فيه حق الشفعة

فصل (وأما) بيان ما يتأكد به المهر فالمهر يتأكد بأحد معان ثلاثة الدخول والخلوة الصحيحة وموت أحد الزوجين سواء كان مسمى أو مهر المثل حتى لا يستعظم شيء منه بعد ذلك الا بالبراء من صاحب الحق أما التأكد بالدخول فمتفق عليه والوجه فيه أن المهر قد وجب بالعقد وصار ديناً في ذمته والدخول لا يستقطه لانه استيفاء المعتود عليه واستيفاء المعتود عليه يقرر البذل لأن يستقطه كما في الاجارة ولان المهر يتأكد بتسليم المبدل من غير استيفائه لما ذكره فلا يتأكد بالتسليم مع الاستيفاء أولى (وأما) التأكد بالخلوة فذهبنا وقال الشافعي لا يتأكد المهر بالخلوة حتى لو خلاها خلوة صحيحة ثم طلقها قبل الدخول به في نكاح فيه تسمية يجب عليه كمال المسمى عندنا وعند غيره نصف المسمى وان لم يكن في النكاح تسمية يجب عليه كمال مهر المثل عندنا وعند غيره يجب عليه المتعة وعلى هذا الاختلاف وجوب العدة بعد الخلوة قبل الدخول عندنا يجب وعند غيره لا يجب واحج بقوله تعالى وان طائمتوهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضه فنصف ما فرضتم وأوجب الله تعالى نصف المبروض في الطلاق قبل الدخول في نكاح فيه تسمية لان المراد من المس هو الجماع ولم يفصل بين حال وجود الخلوة وعدمها فمن أوجب كل المبروض فقد خالف النص وقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو ترضواهن أى ولم ترضواهن فريضه فتموهن وأوجب تعالى لهن المتعة في الطلاق في نكاح لا تسمية فيه مطلقاً من غير فصل بين حال وجود الخلوة وعدمها وقوله عز وجل يا أيها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لکم عليهن من عدة تعتدوهن فتموهن فدللت الآية الشريفة على نفي وجوب العدة ووجوب المتعة قبل الدخول من غير فصل ولان تأكد المهر يتوقف على استيفاء المستحق بالعقد وهو منافع البضع واستيفاءها بالوطء ولم يوجد ولا ضرورة لها في التوقف لان الزوج لا يخلو إما أن يستوفى أو يطلق فان استوفى تأكد حتمها وان طلق نفوت عليها نصف المهر لكن بعوض هو خير لها لان المعتود عليه يعود عليها سليمان سلامة نصف المهر لها بخلاف الاجارة انه تتأكد الاجرة فيها بنفس الخلية ولا يتوقف التأكد على استيفاء المنافع لان في التوقف هناك ضرراً بالاجر لان الاجارة معدة معلومة فمن الجائز ان يمنع المستأجر من استيفاء المنافع مدة الاجارة بعد الخلية فلو توقف تأكد الاجرة على حقيقة الاستيفاء ورئاً لا يستوفى لفئات المنافع عليه محاناً

بلاعوض فيتضرر به الاجر فاقم التمسك من الانتفاع مقام استيفاء المنفعة دفعا للضرر عن الاجر وهبنا لا ضرر في
التوقف على ما يبتاع فتوقف التأكد على حقيقة الاستيفاء ولم يوجد فلا يتأكد ولنا قوله عز وجل وان اردتم استبدال
زوج مكان زوج وآتيتم احدهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا اناخذونه هبتانا وانما مبيتنا وكيف تأخذونه وقد افضى
بعضكم الى بعض نهى سبحانه وتعالى الزوج عن اخذ شي مما ساق اليها من المهر عند الطلاق وابان عن معنى النهى
لوجود الخلوه كذا قال القراء ان الافضاء هو الخلوه دخل بها ولم يدخل وماخذ اللفظ دليل على ان المراد منه الخلوه
الصحيحه لان الافضاء ماخوذ من الفضاء من الارض وهو الموضع الذي لا نبات فيه ولا بناء فيه ولا حاجز يمنع
عن ادراك ما فيه فكان المراد منه الخلوه على هذا الوجه وهي التي لا حائل فيها ولا مانع من الاستمتاع عملا بمقتضى اللفظ
فظاهر النص يقتضي ان لا يستقطب شي منه بالطلاق الا ان سقوط النصف بالطلاق قبل الدخول وقبل الخلوه في نكاح
فيه تسمية واقامة المتعة مقام نصف مهر المثل في نكاح لا تسمية فيه ثبت بدليل آخر في حال ما بعد الخلوه على ظاهر
النص وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من كشف عمار امراته ونظر اليها وجب الصداق دخل بها
او لم يدخل وهذا نص في الباب وروى عن زرارة بن ابي اوفى انه قال قضى الخلفاء الراشدون المهديون انه اذا رخص
الستور واغلق الباب فلها الصداق كاملا وعليها العدة دخل بها او لم يدخل بها وحكى الطحاوي في هذه المسألة اجماع
الصحابة من الخلفاء الراشدين وغيرهم ولان المهر قد وجب بنفس العقد اما في نكاح فيه تسمية فلا شك فيه واما في
نكاح لا تسمية فيه فلما ذكرنا في مسألة المقوضة الا ان الوجوب بنفس العقد ثبت موسعا وتضييق عند المطالبة
والدين المضيق واجب القضاء قال النبي صلى الله عليه وسلم الدين مضيق ولان المهر متى صار ملكا لها بنفس العقد
فالملك ثابت لانسان لا يجوز ان يزول الا بازالة المالك او بعجزه عن الانتفاع بالملوك حقيقة اما المعنى يرجع الى
المالك او المعنى يرجع الى الغل ولم يوجد شي من ذلك فلا يزول الا عند الطلاق قبل الدخول وقبل الخلوه سقط النصف
باسقاط الشرع غير معقول المعنى الا بالطلاق لان الطلاق فعل الزوج والمهر ملكها والانسان لا يملك اسقاط حق
الغير عن نفسه ولا انها سلمت المبدل الى زوجها فيجب على زوجها تسليم البدل اليها كافي البيع والاجارة والدليل على
انها سلمت المبدل ان المبدل هو ما يستوفى بالوطء وهو المنافع الا ان المنافع قبل الاستيفاء معدومة فلا يتصور تسليمها
لكن لها محل موجود وهو العين وانها متصور التسليم حقيقة فيقام تسليم العين مقام تسليم المنفعة كافي الاجارة وقد
وجد تسليم الغل لان التسليم هو جعل الشيء سالما للمسلم اليه وذلك برفع الموانع وقد وجد لان الكلام في الخلوه
الصحيحه وهي عبارة عن التمسك من الانتفاع ولا يصح التمسك الا بعد ارتفاع الموانع كلها فثبت انه وجد منها
تسليم المبدل فيجب على الزوج تسليم البدل لان هذا عقد معاوضة وانه يقتضي تسليما بازاء التسليم كما يقتضي
ملك بازاء ملك تحقيا بحكم المعاوضة كافي البيع والاجارة واما الآية فقال بعض اهل التأويل ان المراد من المسيس
هو الخلوه فلا تكون حجة على ان فيها ايجاب نصف الموقوف لا اسقاط النصف الباقي الا ترى ان كان في يده عبد
فقال نصف هذا العبد فلان لا يكون ذلك هيا للنصف الباقي فكان حكم النصف الباقي مسكونا عنه فثبت على قيام
الدليل وقد قام الدليل على البقاء وهو ما ذكرنا في سبق واما قوله التأكد انما ثبت باستيفاء المستحق فممنوع بل كما ثبتت
باستيفاء المستحق ثبتت تسليم المستحق كافي الاجارة وتسليمه بتسليم محله وقد حصل ذلك بالخلو الصريحه على
ما يبتاعهم تفسير الخلوه الصحيحه هو ان لا يكون هناك مانع من الوطاء لا حقيقي ولا شرعي ولا طبعي اما المانع الحقيقي
فهو ان يكون احدهما مرضيا يمنع الجماع او صغيرا لا يجامع مثله او صغيرة لا يجامع مثلها او كانت المرأة رتقاء
او قرناء لان الرتق والقرن يمنعان من الوطاء وتصح خلوه الزوج ان كان الزوج عينا او خصيا لان العنة والخصاء
لا يمنعان من الوطاء فكانت خلوتها كخلوتها غيرهما وتصح خلوه الزوج في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف
ومحمد لا تصح (وجه) قولهما ان الحب يمنع من الوطاء فيمنع حجة الخلوه كالقرن والرتق ولا في حنيفة انه

يتصور منه السحق والايلاذ بهذا الطريق الأتري لوجاهت امرأته بولاد يثبت النسب منه بالاجماع واستحقت
 كالمهر انطلقها وان لم يوجد منه الوطء المطلق فيتصور في حقه ارتفاع المانع من وطء مثله فتصح خلوته وعليها
 العدة اما عنده فلا يشكل لان الخلو اذا صححت اقيمت مقام الوطء في حق تأكد المهر في حق العدة والى لانه يحتاج
 في ايجابها واما عندهما فقد ذكر الكرخي ان عليها العدة عندهما أيضا وقال أبو يوسف ان كان المني ينزل فعليها
 العدة لان المني ينزل فإذ قد بقاء الماء فيحصل الى الرحم ويثبت النسب ولده فتجب العدة احتياطا فان جاءت بولدا ما بينها
 وبين سنتين لزمه ووجب لها جميع الصداق لان الحكم بثبات النسب يكون حكما بالدخول فيتاكد المهر على قولهما
 أيضا وان كان لا ينزل فلا عدة عليها فان جاءت بولدا لقل ستة اشهر ثبت نسبه والا فلا يثبت كالمطلقة قبل الدخول
 وكالمعدة اذا اقرت باتضاء العدة واما المانع الشرعي فهو ان يكون أحدهما صائما صوم رمضان أو محرما بحجة فريضة
 أو نكلا أو بعرة أو تكون المرأة حائضا أو نكلا لان كل ذلك محرم للوطء فكان مانعا من الوطء شرعا والحيض
 والنكاس بمنعانه منه طبعيا أيضا لانها ما اذى والطبع السليم ينفر عن استعمال الاذى واما في غير صوم رمضان فقد
 روى بشر عن أبي يوسف ان صوم التطوع وقضاء رمضان والكفارات والنذور لا يمنع صحة الخلو وذو كرا الحاكم
 الجليل في مختصره ان هل الصوم كفره فصار في المسئلة روايتان (وجهه) رواية المختصر ان صوم التطوع محرم
 القطر من غير عذر فصار كحج التطوع وذات يمنع صحة الخلو كذا هذا (وجهه) رواية بشر ان صوم غير رمضان مضمون
 بالقضاء لا غير فلم يكن قويا في معنى المنع بخلاف صوم رمضان فانه يجب فيه القضاء والكفارة وكذا اجماع الفتوى
 المانع (وجهه) آخر من الفرق بين صوم التطوع وبين صوم رمضان ان تحريم القطر في صوم التطوع من غير عذر
 غير مقطوع به لكونه محل الاجتهاد وكذا لزوم القضاء بالافطار فلم يكن مانعا يثبتين وحرمة الافطار في صوم رمضان
 من غير عذر مقطوع بها وكذا لزوم القضاء فكان مانعا يثبتين (وأما) المانع الطبيعي فهو ان يكون معهما ثالث
 لان الانسان يكره ان يجامع امرأته بحضرة ثالث ويستحي فينتقبض عن الوطء بمشهد منه وسواء كان الثالث
 بصيرا أو أعمى يظن ان أو نام بالغا أو صبيا بعد ان كان عاقلا رجلا أو امرأة اجنبية أو منكوحته لان الاعمى ان كان
 لا يبصر فيحس والنائم يحتسب أن يستيقظ ساعة فإساعة فينتقبض الانسان عن الوطء مع حضوره والعمى
 العاقل بمنزلة الرجل يحتشم الانسان منه كما يحتشم من الرجل واذالم يكن عاقلا فهو ملحق باليهام لا يمتنع الانسان
 عن الوطء لمكانه ولا يلتفت اليه والانسان يحتشم من المرأة الاجنبية ويستحي وكذا لا يحل لها النظر اليهما
 فينبضان لمكاتبها واذ كان هناك منكوحه له أخرى أو تزوج امرأتين فغلامهما فلا يحل لها النظر اليهما فينتقبض
 عنها وقد قالوا انه لا يحل لرجل أن يجامع امرأته بمشهد امرأة أخرى ولو كان الثالث جارية له فقد روى ان محمدا
 كان يقول أو لا تصح خلوته ثم رجعت وقال لا تصح (وجهه) قوله الاول ان الامة ليست لها حرمة الحرة فلا يحتشم
 المولى منها ولذا يجوز لها النظر اليه فلا تمنعه عن الوطء (وجهه) قوله الاخير ان الامة ان كان يجوز لها النظر اليه
 لا يجوز لها النظر اليها فتقبض المرأة لذلك وكذا قالوا لا يحل له الوطء بمشهدتها كما لا يحل بمشهد امرأته الاخرى
 ولا خلوته في المسجد والظريق والصحراء وعلى سطح لا يحجاب عليه لان المسجد يجمع الناس للصلاة ولا يؤمن
 من الدخول عليه ساعة فساعة وكذا الوطء في المسجد حرام قال الله عز وجل ولا يباشرهن واتم عاكفون في
 المساجد والظريق ممر الناس لا تخلو عنهم عادة وذلك بوجوب الاقباض فيمنع الوطء وكذا الصحراء والسطح
 من غير حجاب لان الانسان ينتقبض عن الوطء في مثله لاحتمال ان يحصل هناك ثالث أو ينظر اليه أحد معلوم ذلك
 بالعادة ولو خلا بها في حجة أو قبة فارخى السر عليه فهو خلوه صحيح لان ذلك في معنى البيت ولا خلوته في النكاح
 الفاسد لان الوطء فيه حرام فكان المانع الشرعي قائما ولا خلوته مما يثبت كدبه المهر وتا كده بعد وجوبه يكون ولا يجب
 بالنكاح الفاسد شي فلا يتصور التأكد والله عز وجل أعلم ثم في كل موضع صححت الخلو وتاكد المهر وجبت العدة

لان الخلو الصريحة لما أوجبت كمال المهر فلان توجب العدة أولى لان المهر خالص حق العبد وفي العدة حق الله تعالى
 فيحاط فيها وفي كل موضع فسدت فيه الخلو لا يجب كمال المهر وهل تجب العدة ينظر في ذلك ان كان القصد المانع
 حقيق لا يجب لانه لا يتصور الوطء مع وجود المانع الحقيقي منه وان كان المانع شرعياً أو طبعياً يجب لان الوطء مع
 وجود هذا النوع من المانع ممكن فيهما في الوطء فتجب العدة عند الطلاق احتياطاً والله عز وجل الموفق وأما
 التأكد بموت أحد الزوجين فنقول لا خلاف في ان أحد الزوجين اذا مات حتف أمه قبل الدخول في نكاح فيه
 تسمية انه يتأكد المسمى سواء كانت المرأة حرة أو أمه لان المهر كان واجباً بالعقد والعقد لم يفسخ بالموت بل انتهى
 نهايته لانه عقد للعمر فنتهى نهايته عند انتهاء العمر واذا انتهى يتأكد في ماضى وبتقرر بمنزلة الصوم بتقرر بحجى
 الليل فيتقرر الواجب ولان كل المهر لما وجب بنفس العقد صار ديناً عليه والموت لم يعرف مستقطاً للدين في أصول
 الشرع فلا يستقط شئ منه بالموت كسائر الديون وكذا اذا قتل أحدهما سواء كان قتله أجنبي أو قتل أحدهما صاحبه
 أو قتل الزوج نفسه فاما اذا قتلت المرأة نفسها فان كانت حرة لا يستقط عن الزوج شئ من المهر بل يتأكد المهر عندنا
 وعند زفر والشافعي يسقط المهر (وجه) قولهما انها تقتل فوتت على الزوج حقه في المبدل فيسقط حقها في
 المبدل كما اذا ارتدت قبل الدخول أو قبلت ابن زوجها أو أباه (ولنا) ان القتل انما يصير توقيفاً للحق عند زهوق
 الروح لانه انما يصير قتلاً في حق المحل عند ذلك والمهر في تلك الحالة ملك الوريثة فلا يحتمل السقوط بفعلها كما اذا قتلتها
 زوجها أو أجنبي بخلاف الزدة والتقييل لان المهر وقت التقييل والزدة كان ملكها فاحتمل السقوط بفعلها كما اذا
 قتلتها زوجها أو قتل المولى أمته سقط مهرها في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف وعمد لا يسقط بل يتأكد (وجه)
 قولهما ان الموت مؤكداً للمهر وقد وجد الموت لان المقتول ميت باجمله فيتأكد بالموت كما اذا قتلتها أجنبي أو قتلتها
 زوجها وكالحره اذا قتلت نفسها ولان الموت انما أكد المهر لانه ينتهي به النكاح والشئ اذا انتهى نهايته بتقرر وهذا
 المعنى موجود في القتل لانه ينتهي به النكاح فيتقرر به المبدل وتقرر المبدل بوجوب تقرر المبدل ولا يبي حنيفة ان من له
 المبدل فوت المبدل على صاحبه وتقوم المبدل على صاحبه بوجوب سقوط المبدل كالبائع اذا تلف المبيع قبل
 القبض انه يستقط المثل لما قلنا كذا هذا ولا شك انه وجد تقوم المبدل من يستحق المبدل لان المستحق للمبدل هو
 المولى وقد أخرج المبدل عن كونه مملوك كالزوج والدليل على ان هذا بوجوب سقوط المبدل ان الزوج لا يرضى بملك
 المبدل عليه بعد فوات المبدل عن ملكه فكان ايفاء المبدل عليه بعد زوال المبدل عن ملكه اضاراً به والا صل في
 الضرر ان لا يكون فكان اقدام المولى على توقيت المبدل عن ملك الزوج والحالة هذه اسقاطاً للمبدل دلالة فصار كالمولى
 أسقطه نصاً بالبراءة بخلاف الحره اذا قتلت نفسها لانها وقت فوات المبدل لم تكن مستحقة للمبدل لان انتقاله
 الى الوريثة على ما بيننا والانسان لا يملك اسقاط حق غيره وههنا بخلافه ولان المهر وقت فوات المبدل على الزوج
 ملك المولى وحقه والانسان يملك التصرف في ملك نفسه استيفاءً واسقاطاً فكان محتملاً للسقوط بتوقيت المبدل
 دلالة كما كان محتملاً للسقوط بالاسقاط نصاً بالبراءة وهو الجواب عما اذا قتلتها زوجها أو أجنبي لانه لا حق
 للاجنبي ولا للزوج في مهرها فلا يحتمل السقوط باسقاطها ولهذا لا يحتمل السقوط باسقاطها نصاً فكيف
 يحتمل السقوط من طريق الدلالة والدليل على التفرقة بين هذه الفصول ان قتل الحره نفسها لا يتعلق به حكم من
 أحكام الدنيا فصار كوتها حتف أنها حتى قال أبو حنيفة وعمد انها تغسل ويصلى عليها كالموات حتف انها
 وقتل المولى أمته يتعلق به وجوب الكفارة وقتل الاجنبي اياها يتعلق به وجوب القصاص ان كان عمداً
 والدية والكفارة ان كان خطأ فلم يكن قتلها بمنزلة الموت هذا اذا قتلتها المولى فاما اذا قتلت نفسها فمن أبي حنيفة فيه
 روايتان روى أبو يوسف عنه انه لا مهر لها وروى محمد عنه ان لها المهر وهو قولهما (وجه) الرواية الأولى ان قتلها
 نفسها بمنزلة قتل المولى اياها بدليل ان جنابيتها كجنابيتها في باب الضمان لانها مضمونة بمال المولى ولو قتلها المولى يسقط المهر

عنده فكذا اذا قطت نفسها (وجه) الرواية الاخرى ان البدل حق المولى وملسكه فتفويت المبدل منها لا يوجب بطلان حق المولى بخلاف جنابة المولى والدليل على التفرقة بين الجنابتين ان جنابتها على نفسها هدر بدليل انه لا يتعلق بها حكم من أحكام الدنيا فالنكاح بالعدم وصارت كاتها ماتت حتف أنفها بخلاف جنابة المولى عليها فانها مضمونة بالكفارة وهي من أحكام الدنيا فكانت جنابته عليها معتبرة فلا تجعل بمنزلة الموت والله عز وجل الموفق واذا تأكد المهر باحد المعاني التي ذكرناها لا يستقط بعد ذلك وان كانت القرقة من قبلها لان البدل بعد تأكده لا يحتتمل السقوط الا بالابراء كالتنقيح اذا تأكد بقبض المبيع واما اذا مات أحد الزوجين في نكاح لا تسمية فيه فانه يتأكد مهر المثل عند أمحاننا وهو مذهب عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما وعن علي رضي الله عنه ان لها المتعة وبه أخذ الشافعي الا انه قال متعتها ما استحققت من الميراث لا غير احتج من قال بوجوب المتعة بقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تعرضوهن فريضة وتمعوهن وقوله عز وجل يا أيها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات الى قوله عز وجل فتموهن أمر سبحانه وتعالى بالمتعة من غير فصل بين حال الموت وغيرها والنص وان ورد في الطلاق لكنه يكون واردا في الموت ألا ترى ان النص ورد في صريح الطلاق ثم ثبت حكمه في الكتابات من الابانة والتسريح والتحرير ونحو ذلك كذا هي (ولنا) ما روينا عن معقل بن سنان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في روع بنت واشق وقدمات عنهاز وجها قبل ان يدخل بها بمهر المثل ولان المعنى الذي له وجب كل المسمى بعد موت أحد الزوجين في نكاح فيه تسمية موجود في نكاح لا تسمية فيه وهو ما ذكرنا فيما تقدم ولا حجة له في الآية لان فيها إيجاب المتعة في الطلاق لا في الموت فمن ادعى الحاق الموت بالطلاق فلا بد له من دليل آخر

فصل في ما يبيح ما يستقط به كل المهر فالمرکه يستقط باسباب أربعة منها التفرقة بغير طلاق قبل الدخول بالمرأة وقبل الخلوة بها فكل فرقة حصلت بغير طلاق قبل الدخول وقبل الخلوة تستقط جميع المهر سواء كانت من قبل المرأة أو من قبل الزوج وانما كان كذلك لان التفرقة بغير طلاق تكون فسحا للعقد وفسخ العقد قبل الدخول يوجب سقوط كل المهر لان فسح العقد دفعه من الاصل وجعله كأن لم يكن وسنين التفرقة التي تكون بغير طلاق والتي تكون بطلاق ان شاء الله تعالى في موضعها ومنها الابراء عن كل المهر قبل الدخول وبعده اذا كان المهر ديناً لان الابراء اسقاط والاستقاط ممن هو من أهل الاستقاط في محل قابل للسقوط بوجوب السقوط ومنها الخلع على المهر قبل الدخول وبعده ثم ان كان المهر غير مقبوض سقط عن الزوج وان كان مقبوضاً رده على الزوج وان كان خالها على مال سوى المهر يلزمها ذلك المال ويرأ الزوج عن كل حق وجب لها عليه بالنكاح كالمهر والنفقة الماضية في قول أبي حنيفة لان الخلع وان كان طلاقاً بمعوض عندنا لكن فيه معنى البراءة لما نذكره ان شاء الله تعالى في مسألة الخالعة والمبارأة في كتاب الطلاق في بيان حكم الخلع وعمله ان شاء الله تعالى ومنها هبة كل المهر قبل القبض عينا كان أو ديناً وبعده اذا كان عينا وجملة الكلام في هبة المهر ان المهر لا يخلو اما ان يكون عينا وهو ان يكون معيناً مشاركاً اليه مما يصح تعيينه واما ان يكون ديناً وهو ان يكون في الذمة كالدرهم والدينار معيناً كانت أو غير معيناً والمكيلات والموزونات في الذمة والحيوان في الذمة كالعبد والقرس والعرض في الذمة كالثوب والمهر وى والحال لا يخلو اما ان يكون قبل القبض واما ان يكون بعد القبض وهبت كل المهر أو بعضه فان وهبته كل المهر قبل القبض ثم طلقها قبل الدخول بها فلا شيء له عليها سواء كان المهر عينا أو ديناً في قول أمحاننا الثلاثة وقال زفر يرجع عليها بنصف المهر ان كان ديناً وبه أخذ الشافعي (وجه) قول زفر انها بالهبة تصرف في المهر بالاستقاط واستقاط الدين استهلاكه والاستهلاك يتضمن القبض فصار كاتها قبضت ثم وهبت ولنا ان الذي يستحقه الزوج بالطلاق قبل القبض عاد اليه من جهتها بسبب لا يوجب الضمان لانه يستحق نصف المهر فقد عاد اليه بالهبة

والهبة لا توجب الضمان فلا يكون له حق الرجوع عليها بالنصف كالنصف الآخر وان وهبت بعد القبض فان كان الموهوب عيناً قبضه ثم وهبه منها لم يرجع عليها بشئ لان ما استحقته بالطلاق قبل الدخول هو نصف الموهوب بعينه وقد يرجع اليه بعد ذلك لا يوجب الضمان فلم يكن له الرجوع عليها وان كانت ديناً في الذمة فان كان حيواناً أو عرضاً فكذلك لا يرجع عليها بشئ لان الذي تستحقته بالطلاق قبل الدخول نصف ذلك الشئ بعينه من العبد والثوب فصار كأنه تعين بالعتد وان كان دراهم أو دنانير معينة أو غير معينة أو ميكلاً أو موزاً أو أسوى الدراهم والدنانير قبضته ثم وهبه منه ثم طلقها يرجع عليها بمثل نصفه لان المستحق بالطلاق ليس هو الذي وهبه بعينه بل مثله بدليل انها كانت مخيرة في الدفع ان شاءت دفعت ذلك بعينه وان شاءت دفعت مثله كما كان الزوج مخيراً في الدفع اليها بالعتد فلم يكن العائد اليه عين ما يستحقته بالطلاق قبل الدخول فصار كأنها وهبت مالا آخر ولو كان كذلك لرجع عليها بمثل نصف الصداق كذا هذا وقال زفر في الدراهم والدنانير اذا كانت معينة فقبضتها ثم وهبتها ثم طلقها انه لا رجوع للزوج عليها بشئ بناء على ان الدراهم والدنانير عنده تعين بالعتد فتعين بالتسخير أيضاً كالمر وض وعندنا لا تعين بالعتد فلا تتعين بالتسخير والمسئلة ستأتي في كتاب البيوع وكذلك اذا كان المهر ديناً فقبضت الكل ثم وهبت البعض فللزوج ان يرجع عليها بنصف المقبوض لان له ان يرجع عليها اذا وهبت الكل فاذا وهبت البعض اولى واذا قبضت النصف ثم وهبت النصف الباقي أو وهبت الكل ثم طلقها قبل الدخول بها قال أبو حنيفة لا يرجع الزوج عليها بشئ وقال أبو يوسف ومحمد يرجع عليها ربع المهر (وجه) قوله ان المستحق للزوج بالطلاق قبل الدخول نصف المهر فاذا قبضت النصف دون النصف فقد استحق النصف مشاعاً في ذمته وفيما قبضت فكان نصف النصف وهو ربع الكل في ذمته ونصف النصف فيما قبضت الا انها اذا لم تكن وهبت حتى طلقها لم يرجع عليها بشئ لانه صار ما في ذمته قصاصاً بماله عليها فاذا وهبت بقي حقه في نصف ما في يدها وهو الربع فيرجع عليها بذلك ولا يبيح حنيفة ان الذي يستحقه الزوج بالطلاق قبل الدخول ما في ذمته بدليل انها لو لم تكن وهبت وطلقها لم يرجع عليها بشئ وقد عاد اليه ما كان في ذمته بسبب لا يوجب الضمان وهو الهبة فلا يكون له الرجوع بشئ ولو كان المهر جارية فولدت بعد القبض أو جنى عليها فوجب الاطرش أو كان شجر اقامر أو دخله عيب ثم وهبه منه ثم طلقها قبل الدخول بها رجوع عليها بنصف القيمة لان حق الزوج ينقطع عن العين بهذه العوارض بدليل انه لا يجوز له اخذها مع الزيادة واذا كان حقه منقطعاً عنها لم يعد اليه بالهبة ما استحقته بالطلاق فكان له قيمتها واذا حدث به عيب فالحق وان لم ينقطع عن العين به لكن يجوز له تركه مع العيب فلم يكن الحق متعلقاً بالعين على سبيل اللزوم ولم يكن الواصل الى الزوج عين ما يستحقته بالطلاق ولو كانت الزيادة في بدنها فوهبتها له ثم طلقها كان له ان يضمها في قول أبي يوسف وأبي حنيفة خلافاً لمحمد بناء على ان الزيادة المتصلة لا تمنع التنصيف عندهما وعندنا تمنع واذا باعته المهر أو وهبته على عوض ثم طلقها رجوع عليها بمثل نصفه فيها لمثل وبنصف القيمة فيما لمثل له لان المهر عاد الى الزوج بسبب يتعلق به الضمان فوجب له الرجوع واذا ثبت له الرجوع ضمنها كالمهر باعته من اجنبي ثم اشتراه الزوج من الاجنبي ثم ان كانت باعته قبل القبض فعليها نصف القيمة يوم البيع لانه دخل في ضمانها بالبيع وان كانت قبضت ثم باعته فعليها نصف القيمة يوم القبض لانه دخل في ضمانها بالقبض والله عز وجل أعلم

فصل وأما بيان ما يسقط به نصف المهر فما يسقط به نصف المهر نوعان نوع يسقط به نصف المهر بصورة ومعنى ونوع يسقط به نصف المهر معنى والكل صورة اما النوع الاول فهو الطلاق قبل الدخول في نكاح فيه تسمية المهر والمهر دين لم يقبض بعد وجملة الكلام فيه ان الطلاق قبل الدخول في نكاح فيه تسمية قد يسقط به عن الزوج نصف المهر وقد يعود به اليه النصف وقد يكون له به مثل النصف بصورة ومعنى أو معنى لا بصورة وبيان هذه الجملة ان المهر المسمى اما ان يكون ديناً واما ان يكون عيناً وكل ذلك لا يخلو اما ان يكون مقبوضاً واما ان يكون غير

مقبوض فان كان دينا فلم يقبضه حتى طلقتها قبل الدخول بها سقطت نصف المسمى بالطلاق وبقى النصف هذا طريق عامة المشايخ وقال بعضهم ان الطلاق قبل الدخول يسقط جميع المسمى وانما يجب نصف آخر ابتداء على طريقة المتعة لا بالعتد الا ان هذه المتعة مقطرة بنصف المسمى والمتعة في الطلاق قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه غير مقطرة بنصف مهر المثل والى هذا الطريق ذهب الكرخي والرازي وكذا روى عن ابراهيم النخعي انه قال في الذي طلق قبل الدخول وقد سمى لها ان لها نصف المهر وذلك متعتها واحتجوا بقوله عز وجل يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لکم عليهن من عدة تعتدونها فتموهن وسرحوهن اوجب الله تعالى المتعة في الطلاق قبل الدخول من غير فصل بين ما اذا كان في النكاح تسمية أو لم يكن الا ان هذه المتعة قدرت بنصف المسمى بدليل آخر وهو قوله عز وجل فنصف ما فرضتم ولان النكاح افسخ بالطلاق قبل الدخول لان المعتود عليه عادسليا الى المرأة وسلامة المبدل لاحد المتعاقدين يقتضي سلامة المبدل للآخر كما في الاقالة في باب البيع قبل القبض وهذا لان المبدل اذا عادسليا الى المرأة فلوم تسلم المبدل الى الزوج لا يجمع المبدل والمبدل في ملك واحد في عقد المعاوضة وهذا لا يجوز ولهذا المعنى سقط الثمن عن المشتري بالاقالة قبل القبض كذا المهر ولعامة المشايخ قوله عز وجل وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم اوجب سبحانه وتعالى نصف المهر ونصف المهر ونصف المهر فوجب نصف آخر على طريق المتعة ايجاب ما ليس بمفروض وهذا خلاف النص ولان الطلاق تصرف في الملك بالابطال وضعلا لانه موضوع لرفع القيد وهو الملك فكان تصرفا في الملك ثم اذا بطل الملك لا يبقى النكاح في المستقبل وينتهي لعدم فائدة البقاء ويقرر فيما مضى بمنزلة الاعتاق لانه إسقاط الملك فيكون تصرفا في الملك ثم السبب ينتهي في المستقبل لعدم فائدة البقاء ويقرر فيما مضى كذا الطلاق وكان ينبغي ان لا يسقط شيء من المهر كما لا يسقط بالموت الا ان سقطت النصف ثبت بدليل ولان المهر يجب باحداث ملك المتعة جبراً للذلل بالتقدير الممكن وبالطلاق لا يتبين ان الملك لم يكن الا انه سقط بالنص وأما النص فقد قيل انه منسوخ بالنص الذي في سورة البقرة وهو قوله عز وجل وان طلقتموهن الآية أو يحتمل الامر بالتمتع على الندب والاستحباب أو يحتمل على الطلاق في نكاح لا تسمية فيه عملاً بالدلائل وقولهم الطلاق فسخ النكاح ممنوع بل هو تصرف في الملك بالقطع والابطال فيظهر أثره في المستقبل كالاتاق وبه تبين ان المعتود عليه ما عاد الى المرأة لان المعتود عليه هو ملك المتعة وانه لا يعود الى المرأة بل يبطل ملك الزوج عن المتعة بالطلاق ويصير لها في المستقبل الا ان يعود أو يقال ان الطلاق قبل الدخول يشبه الفسخ لما قالوا ويشبه الابطال لما قلنا وشبه الفسخ يقتضي سقوط كل المبدل كما في الاقالة قبل القبض وشبه الابطال يقتضي ان لا يسقط شيء من المبدل كما في الاعتاق قبل القبض فيتنصف توفير الحكم على الشبهين عملاً بهما بقدر الامكان والدليل على صحة هذا الطريق ما ظهر من القول عن أصحابنا فيمن تزوج امرأة على خمس من الابل السائمة وسامها الى المرأة فحال عليها الحول ثم طلقها قبل الدخول بها انه يسقط عنها نصف الزكاة ولو سقطت المسمى كله ثم وجب نصفه بسبب آخر لسقط كل الزكاة ولان القول بسقوط كل المهر ثم بوجبه نصفه غير مفيد والشرع لا يرد عملاً فائدة فيه والله عز وجل أعلم ولو شرط مع المسمى الذي هو مال ما ليس بمال بان تزوجها على الف درهم وعلى ان يطلق امرأته الاخرى أو على ان لا يخرجها من بدنها ثم طلقها قبل الدخول بها فلها نصف المسمى وسقط الشرط لان هذا شرط اذا لم يقع الوفاء به يجب تمام مهر المثل ومهر المثل لا يثبت في الطلاق قبل الدخول فسقط اعتباره فلم يبق الا المسمى فيتنصف وكذلك ان شرط مع المسمى شيئاً مجهولاً كما اذا تزوجها على الف درهم وكرامتها أو على الف درهم وان يهدى اليها هدية ثم طلقها قبل الدخول بها فلها نصف المسمى لانه اذا لم يرد بالكرامة والهدية يجب تمام مهر المثل ومهر المثل لا يدخل له في الطلاق قبل الدخول فسقط اعتباره هذا الشرط وكذلك لو تزوجها على الف أو على الفين حتى وجب مهر المثل في قول أبي حنيفة وفي قولهما الاقل ثم طلقها قبل الدخول بها فلها نصف الالف بالاجماع

أما عند أبي حنيفة فلا ن الواجب هو مهر المثل وأنه لا يثبت في الطلاق قبيل الدخول وأما عندهما فلا ن الواجب هو الأقل فيتصرف وكذلك لو تزوجها على الف ان لم يكن له امرأة وعلى القين ان كانت له امرأة حتى فسد الشرط التالي عند أبي حنيفة فطلقها قبل الدخول فلها نصف الأقل لما قلنا وعندهما الشرطان جائزان فإيهما وجد فلها نصف ذلك بالطلاق قبل الدخول ولو تزوجها على أقل من عشرة ثم طلقها قبل الدخول بها فلها نصف ما سمي وتعام خمسة دراهم لان تسمية ما دون العشرة تسمية للعشرة عندنا فكأنه تزوجها على ذلك الشيء وتعام عشرة دراهم وان كان قد قبضته فان كان دراهم أو دينار معينة أو غير معينة أو كان مكيبلا أو موزوناً في الذمة قبضته وهو قائم في يدها فطلقها فعليها نصف المقبوض وليس عليها رد عين ما قبضت لان عين المقبوض لم يكن واجبا بالعقد فلا يكن واجبا بالفسخ وأما على أصل زفر الدراهم والدينارين تعين بالعقد فتعين بالفسخ فعليها رد نصف عين المقبوض ان كان قائماً وان كان عبداً أو سبطاً أو نوباً أو سبطاً فسامه اليها ثم طلقها قبل الدخول بها فعليها رد نصف المقبوض لان العبد لا مثل له والاصل في المثل له انه لا يجب في الذمة الا انه وجب الوسط منه في الذمة ونحملت الجاهل فيه لما ذكرنا فإيهما تقدم فاذا تعين بالقبض كان إيجاب نصف العين أعدل من إيجاب المثل او القيمة فوجب عليها رد نصف عين المقبوض كما لو كان معيناً قبضته ولا يملكه الزوج بنفس الطلاق ما نذكر وهذا اذا كان المهر ديناً قبضته أو لم يقبضه حتى ورد الطلاق قبل الدخول فاما اذا كان عيناً بان كان معيناً مشاراً اليه مما يحتتمل التعيين كالعبد والجار بة وسائر الاعيان فلا يخلو اما ان كان بحاله لم يزد ولم ينقص واما ان زاد أو نقص فان كان بحاله لم يزد ولم ينقص فان كان غير مقبوض فطلقها قبل الدخول بها عاد الملك في النصف اليه بنفس الطلاق ولا يحتاج للعود اليه الى الفسخ والتسليم منها حتى لو كان المهرامة فاعتقها الزوج قبل الفسخ والتسليم بنقد اعتاقه في نصفها بلا خلاف وان كان مقبوضاً لا يعود الملك في النصف اليه بنفس الطلاق ولا يفسخ ملكها في النصف حتى يفسخه الحاكم أو تسلمه المرأة وذلك في الز يادات وزاد عليه الفسخ من الزوج وهو ان يقول قد فسخت هذا جواب ظاهر الز واية وروى عن أبي يوسف انه يفسخ ملكها في النصف بنفس الطلاق وهو قول زفر حتى لو كان المهرامة فاعتقها قبل الفسخ والتسليم جاز اعتاقها في جميعها ولا يجوز اعتاق الزوج فيها وعلى قول أبي يوسف لا يجوز اعتاقها الا في النصف ويجوز اعتاق الزوج في نصفها (وجه) قول أبي يوسف ان الموجب للعود هو الطلاق وقد وجد في عود ملك الز و ج كالبيع اذا فسخ قبل القبض انه يعود ملك البائع بنفس الفسخ كذا هذا ووجه قولهما ان العقد وان افسخ بالطلاق فقد بقي القبض بالتسليط الحاصل بالعقد وانه من أسباب الملك عندنا فكان سبب الملك قائماً فكان الملك قائماً فلا يزول الا بالفسخ من القاضي لانه فسخ سبب الملك أو بتسليمها لان تسليمها نقص للقبض حقيقة أو بفسخ الزوج على رواية الز يادات لانه ينزلة المقبوض بحكم عقد فاسد وكل واحد من العاقدين بسبيل من فسخ عقد البيع الفاسد وصار كما لو اشترى عبداً بجماعة قبض العبد ولم يسلم الجارية حتى هلكت الجارية في يده انه يفسخ العقد في الجارية ويبقى الملك في العبد المقبوض الى ان يستردده كانه مقبوض بحكم عقد فاسد كذا هذا ولان المهر بدل ملك بالعقد ملكاً مطلقاً فلا يفسخ الملك فيه بفعل احد العاقدين كالتن في باب البيع بخلاف ما قبل القبض لان غير المقبوض ليس بمملوك ملكاً مطلقاً هذا اذا كان المهر بحاله لم يزد ولم ينقص فاما اذا زاد فالز يادة لا يخلو اما ان كانت في المهر أو على المهر فان كانت على المهر بان سمي الزوج لها القائم زادها بعد العقد مائة ثم طلقها قبل الدخول بها فلها نصف الالف وبطلت الز يادة في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف ان لها نصف الالف ونصف الز يادة أيضاً (وجه) رواية أبي يوسف قوله عز وجل وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم والز يادة مفروضة فيجب تنصيفها في الطلاق قبل الدخول ولان الز يادة تلتحق باصل العقد على أصل أصحابنا كالز يادة في الثمن في باب البيع ويجعل كان العقد ورد على الاصل والز يادة جميعاً فيتنصف بالطلاق قبل الدخول كالاصل وجه ظاهر الرواية ان هذه الز يادة تمسك مساة في العقد حقيقة ولم يكن مسمى في العقد فورد

الطلاق قبل الدخول ببطله كغير المثل وأما قوله الزيادة لتتحقق باصل العقد قلنا الزيادة على المهر لا تتحقق باصل العقد لانها وجدت متأخرة عن العقد حقيقة والحاق المتأخر عن العقد بالعقد خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا الحاجة والحاجة الى ذلك في باب البيع لكونه عقد معاينة ومبادلة المال بالمال فتقع الحاجة الى الزيادة دفعا للخسران وليس النكاح عقد معاينة ولا مبادلة المال بالمال ولا يحتجز به عن الخسران فلا ضرورة الى تغيير الحقيقة وأما النص فالمراد منه الفرض في العقد لانه هو المتعارف فينصرف المطلق اليه والدليل عليه قوله تعالى ولا جناح عليكم فيها تراضية فدل ان الزيادة ليست بغير رضا وان كانت في المهر فالمهر لا يخلو اما ان يكون في بدل الزوج واما ان يكون في يد المرأة فان كان في بدل الزوج فالزيادة لا تخلو اما ان كانت متصلة بالاصل واما ان كانت منفصلة عنه والمتصلة لا تخلو من ان تكون متولدة من الاصل كالسمن والكبر والجمال والبصر والسمع والنطق كالتجمل بياض العين وزوال الخرس والعقم والشجر اذا ثمر والارض اذا زرعت او غير متولدة منه كالثوب اذا صبغ والارض اذا بنى فيها بناء وكذا المنفصلة لا تخلو اما ان كانت متولدة من الاصل كالولد والوبر والصوف اذا جزوا الشعر اذا ازيل والتمر اذا جدد والزرع اذا حصد او كانت في حكم المتولدة منه كالارث والعقر واما ان كانت غير متولدة منه ولا في حكم المتولدة كالثمة والسكب فان كانت الزيادة متولدة من الاصل او في حكم المتولدة فهي مهر سواء كانت متصلة بالاصل او منفصلة عنه حتى لو طلقها قبل الدخول بها ينتصف الاصل والزيادة جميعا بالاجماع لان الزيادة تابعة للاصل لكونها تامة الاصل والارث بدل جزء هو مهر فليقوم مقامه والعقر بدل ما هو في حكم الجزء فكان بمنزلة المتولد من المهر فاذا حدثت قبل القبض وللقبض شبهة بالعقد فكان وجودها عند القبض كوجودها عند العقد فكانت محلا للقبض وان كانت غير متولدة من الاصل فان كانت متصلة بالاصل فانها تمنع التنصيف وعليها نصف قيمة الاصل لان هذه الزيادة ليست بمهر لا مقصودا ولا تبعاً لانها لم تتولد من المهر فلا تكون مهر اقلها تنصيف ولا يمكن تنصيف الاصل بدون تنصيف الزيادة فامتنع التنصيف فيجب عليها نصف قيمة الاصل يوم الزيادة لانها بالزيادة صارت قابضة للاصل فتعتبر قيمته يوم حكم بالقبض وان كانت منفصلة عن الاصل فالزيادة ليست بمهر وهي كلها للمرأة في قول أبي حنيفة ولا تنصيف وينصف الاصل وعند أبي يوسف ومحمد مهر فتتنصيف مع الاصل (ووجه) قولهما ان هذه الزيادة تملك بملك الاصل فكانت تابعة للاصل فتتنصيف مع الاصل كالزيادة المتصلة والمنفصلة المتولدة من الاصل كالسمن والولد ولا في حنيفة ان هذه الزيادة ليست بمهر لا مقصودا ولا تبعاً امام مقصوداً فظاهر لان العقد ما ورد عليها مقصوداً وكذا هي غير مقصود بملك الجارية لانه لا يقصد بملك الجارية الهبة لها وامتباعاً فلانها ليست بمتولدة من الاصل فدل انها ليست بمهر لا مقصودا ولا تبعاً واما مهر مال المرأة فاشبهت ساثر أموالها بخلاف الزيادة المتصلة المتولدة والمنفصلة المتولدة لانها تامة المهر فكانت جزء من اجزائه فتتنصيف كما يتنصيف الاصل ولو أجزر الزوج المهر بغير اذن المرأة فالاجرة له لان المنافع ليست بأموال متتومة بأغسها عندنا واما تأخذ حكم المالية والتقوم بالعقد والعقد صدر من الزوج فكانت الاجرة له كالعاقب اذا أجزر المنصوب ويتصدق بالاجرة لانها مال حصل بسبب محظور وهو التصرف في ملك الغير بغير اذنه فيمكن فيه الحبس فكان سبيله التصديق به هذا اذا كان المهر في بدل الزوج لحدثت فيه الزيادة فاما اذا كان في يد المرأة أي قبل التفرقة فان كانت الزيادة متصلة متولدة من الاصل فانها تمنع التنصيف في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وللزوج عليها نصف القيمة يوم سلمها اليها وقال محمد لا تمنع وينصف الاصل مع الزيادة واحجج بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم جعل سبحانه وتعالى في الطلاق قبل الدخول في نكاح فيه فرض نصف المهر ووض فمن جعل فيه نصف قيمة المهر ووض فقد خالف النص واذا وجب تنصيف اصل المهر ووض ولا يمكن تنصيفه الا بتنصيف الزيادة فيجب تنصيف الزيادة ضرورة ولان هذه الزيادة

تابعة للاصل من كل وجه لانها قائمة به والاصل مهر فكذلك الزيادة بخلاف الزيادة المنفصلة المتولدة من الاصل
لانها ليست بتابعة محضة لان الولد بالا فصال صار أصلاً بنفسه فلم يكن مهر أو بخلاف الزيادة المتصلة في الهبة انها
تتمتع من الرجوع والاسترداد لان حق الرجوع في الهبة ليس بثابت بيقين لكونه محل الاجتهاد فلا يمكن الحاق
الزيادة بحالة العقد فتعذر ابراد الفسخ عليها فيتمتع الرجوع وجه قولهما أن هذه الزيادة يمكن موجودة عند العقد ولا
عند ما له شبهة بالعقد وهو القبض فلا يكون لها حكم المهر فلا يمكن فسخ العقد فيها بالطلاق قبل الدخول لان الفسخ انما يرد
على ما ورد عليه العقد والعقد لم يرد عليه أصلاً فلا يرد عليه الفسخ كالزيادة المنفصلة المتولدة من الاصل ولانه لو تنقض
العقد فاما ان يرد نصف الاصل مع نصف الزيادة أو بدون الزيادة لا سبيل الى الثاني لانه لا يتصور رد الاصل بدون
رد الزيادة المتصلة ولا سبيل الى الاول لانه يؤدي الى الزيادة بالانها اذا لم تكن محل الفسخ لعدم ورود العقد عليها كان
أخذ الزيادة منها أخذ مال بلا عوض في عقد المعاوضة وهذا تفسير الزيادة بموجب نصف قيمة المقروض لا نصف
المقروض لان المقروض صار بمنزلة الهالك وأما الآية الكريمة فلا حجة له فيها لان مطلق المقروض ينصرف الى
المقروض المتعارف وهو الأمان دون السلع والأمان لا يتحمل الزيادة والتقصان وعلى هذا الاختلاف الزيادة
المتصلة في البيع اذا اختلفا انها تمتع التحالف عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد لا تمتع ولو هلكت هذه الزيادة
في بد الزوج ثم طلقها فلهما نصف الاصل لان المانع من التنصيف قدر اتفق وان كانت متصلة غير متولدة من
الاصل فانها تمتع بالتنصيف وعليها نصف قيمة الاصل لما ينفقها تقدم وان كانت الزيادة منفصلة متولدة من
الاصل فانها تمتع بالتنصيف في قول أصحابنا الثلاثة وعليها نصف قيمة الاصل الى الزوج وقال زفر لا تمتع
وينصف الاصل مع الزيادة وان كانت منفصلة غير متولدة من الاصل ففيها خاصة والاصل بينهما نصفان
بالاجماع (وجه) قول زفر ان الزيادة تابعة للاصل لانها متولدة منه فتتنصف مع الاصل كالزيادة الحادثة قبل القبض
(ولنا) أن هذه الزيادة يمكن عند العقد ولا عند القبض فلم تكن مهر أو الفسخ انما يرد على مال حكم المهر فلا تنصف
وتبقى على ملك المرأة كما كانت قبل الطلاق ولا يمكن تنصيف الاصل بدون الزيادة وهو رد نصف الجارية بدون
الولد لانها لا يصير لها فضل أصل فسخ العقد فيه ما لم يكن لها ذلك والاصل أن لا تبدل من غير بدل وذلك وصف الزيادة
وانه حرام فاذا تعذر تنصيف المقروض لمكان الزيادة يجعل المقروض كالهالك لانه في حق كونه معجوز التسليم الى
الزوج بمنزلة الهالك فيجب نصف القيمة ليزول معنى الزيادة والله عز وجل أعلم وكذلك لو ارادت أو قبلت ابن زوجها
قبل الدخول بها بعد ما حدثت الزيادة في بد المرأة فذلك كله لها وعليها رد قيمة الاصل يوم قبضت كذا ذكر أبو
يوسف في الاصل وهو قول محمد وروى عن أبي يوسف انها ترد الاصل والزيادة تفرق بين الردة والتبديل وبين
الطلاق فقال في الطلاق ترد نصف قيمة الاصل وفي الردة والتبديل ترد الاصل والزيادة جميعاً (وجه) الفرق أن
الردة والتبديل فسخ العقد من الاصل وجعل اياه كان لم يكن فصار كمن باع عبد بجارية ثم قبض الجارية ولم يدفع العبد
حتى ولدت ثم مات العبد قبل أن يدفعه أنه يأخذ الجارية وولدها لا يفسخ العقد من الاصل بموت العبد في بد بانه
كذا هذا بخلاف الطلاق فانه اطلاق وحل العقد وليس بفسخ فينحل العقد وتطلق أو يرتفع من حين الطلاق لان
الاصل (وجه) ظاهر الرواية أن المعتود عليه في الفصلين جميعاً أعنى الطلاق والردة يعود سلباً الى المرأة كما كان الا ان
الطلاق قبل الدخول طلاق من وجه وفسخ من وجه فأوجب عود نصف البدل عملاً بالشبهين والردة والتبديل كل
واحد منهما فسخ من كل وجه فيوجب عود الكل الى الزوج هذا كله اذا حدثت الزيادة قبل الطلاق فاما اذا حدثت
بعد الطلاق بأن طلقها ثم حدثت الزيادة فلا يخلو اما ان حدثت بعد النضاء بالنصف للزوج واما ان حدثت قبل
النضاء وكل ذلك قبل القبض أو بعده فان حدثت قبل القبض فالاصل والزيادة بينهما نصفان سواء وجد النضاء أو
لم يوجد لانه كما وجد الطلاق عاد نصف المهر الى الزوج بنفس الطلاق وصار بينهما نصفين فالزيادة حدثت على

ملكهما فتكون بينهما وان حدثت بعد القبض فان كانت بعد القضاء بالنصف للزوج فكذلك الجواب لانها
قضى به فقد عاد نصف المهر الى الزوج فحصلت الزيادة على المالكين فكانت بينهما وان كان قبل القضاء بالنصف
للزوج فالمهر في يدها كالمقبوض بعد فاسد لان الملك كان لها وقد فسخ ملكها في النصف بالطلاق حتى لو كان
المهر عبد أفاعته بعد الطلاق قبل القضاء بالنصف للزوج جاز اعتاقها ولو اعتمه الزوج لا ينفذ وان قضى القاضي له بعد
ذلك كالبائع اذا اعتق العبد المبيع بيها فاسداً انه لا ينفذ عتمته وان رد عليه بعد ذلك كذا هي هنا هذا الذي ذكرنا حكم
الزيادة (واما) حكم النقصان فحدث النقصان في المهر لا يخلو اما ان يكون في يد الزوج واما ان يكون في يد المرأة فان كان
في يد الزوج فلا يخلو من خمسة أوجه اما ان يكون بفعل أجنبي واما ان يكون بأفesaوية واما ان يكون بفعل الزوج
واما ان يكون بفعل المهر واما ان يكون بفعل المرأة وكل ذلك لا يخلو اما ان يكون قبل قبض المهر أو بعده والنقصان
فاحش أو غير فاحش فان كان النقصان بفعل أجنبي وهو فاحش قبل القبض فالمرأة بالخيار ان شاءت أخذت
العبد ناقص واتبعت الجاني بالارش وان شاءت تركت وأخذت من الزوج قيمة العبد يوم العقد ثم يرجع الزوج
على الاجنبي بضمان النقصان وهو الارش أما ثبوت الخيار فلان المعتود عليه وهو المهر قد تغير قبل القبض لانه صار
بعضه قيمة و يعتبر المعتود عليه قبل القبض فوجب الخيار كتغير المبيع قبل القبض فان اختارت أخذت العبد اتبعت
الجاني بالارش لان الجنابة حصلت على ملكها وان اختارت أخذت القيمة اتبعت الزوج الجاني بالارش لانه يملك العين
باداء الضمان فقام مقام المرأة فكان الارش له وليس لها ان تأخذ العبد ناقصاً وتضمن الزوج الارش لانها اختارت
أخذه فقد أبرأت الزوج من ضمانه وان كان النقصان بأفesaوية فالمرأة بالخيار ان شاءت أخذه ناقصاً ولا شيء لها
غير ذلك وان شاءت تركته وأخذت قيمته يوم العقد لان المهر مضمون على الزوج بالعقد والوصاف لا تضمن
بالعقد لعدم ورود العقد عليها موصوفاً فلا يظهر الضمان في حقها وانما يظهر في حق الاصل لو ورد العقد عليه وانما
ثبت لها الخيار لتغير المعتود عليه وهو المهر عما كان عليه وهذا ثبت الخيار كالمبيع اذا انتقص في يد البائع انه بتخير
المشترى فيه كذا هذا وان كان النقصان بفعل الزوج ذكر في ظاهر الرواية ان المرأة بالخيار ان شاءت أخذته ناقصاً
وأخذت مع الارش النقصان وان شاءت أخذت قيمته يوم العقد كذا ذكر في ظاهر الرواية وفرق بين هذا وبين
البائع اذا جنى على المبيع قبل القبض وروى عن أبي حنيفة ان الزوج اذا جنى على المهر فبى بالخيار ان شاءت أخذته
ناقصاً ولا شيء لها غير ذلك وان شاءت أخذت القيمة وسوى بينهما وبين المبيع (ووجه) التسوية بينهما ان المهر
مضمون على الزوج بالنكاح لم يستمر ملكها فيه كالمبيع في يد البائع ثم الحكم في البيع هذا كذا في النكاح (ووجه)
الفرق في ظاهر الرواية ان الوصاف وهي الاتباع ان كانت لا تضمن بالعقد فانها تضمن بالانكاح لانها تصير
متصودة بالانكاح فتصير مضمونة الا ان المبيع لا يمكن جعله مضموناً بالقيمة لانه مضمون بضمان آخر وهو الثمن
والخل الواحد لا يكون مضموناً بضمانين والمهر غير مضمون على الزوج بملك النكاح بل بالقيمة الا ترى انه لو أ تلف
المهر لا يبطل ملك النكاح ولكن تجب عليه القيمة فكذا اذا تلف الجزء وان كان النقصان بفعل المهر بأن جنى المهر
على نفسه هدر فالتحقت بالعدم فكانت كالأفesaوية وفي رواية حكاه حكم جنابة الزوج لان المهر مضمون
في يد الضامن وهو الزوج وجنابة المضمون في يد الضامن كجنابة الضامن كالعبد المنصوب اذا جنى على نفسه
في يد الغاصب وان كان النقصان بفعل المرأة فقد صارت قابضة بالجنابة فجعل كان النقصان حصل في يدها
كالمشترى اذا جنى على المبيع في يد البائع انه يصير قابضاً له كذا هي هنا هذا اذا كان النقصان فاحشاً فاما اذا كان سرياً
فلا خيار لها كما اذا كان هذا العيب به يوم العقد ثم ان كان هذا النقصان بأفesaوية أو بفعل المرأة أو بفعل
المهر فلا شيء لها وان كان بفعل الاجنبي تبعه بنصف النقصان وكذا ان كان بفعل الزوج هذا اذا حدث النقصان

في بدل الزوج فاما اذا حدثت في يد المرأة فهذا أيضا لا يخلو من الاقسام التي وصفناها فان حدث بفعل اجنبي وهو
 فاحش قبل الطلاق فالارث لها فان طلقها الزوج فله نصف القيمة يوم قبضت ولا سبيل له على العين لان
 الارث بمنزلة الولد فيمنع التنصيف كالولد وان كانت جناية الاجنبي عليه بعد الطلاق فللزوجة نصف العبد وهو
 بالخيار في الارث ان شاء أخذ نصفه من المرأة واعتبرت القيمة يوم القبض وان شاء اتبع الجاني وأخذ منه نصفه لان
 حق الفسخ وعود النصف اليه استمر بالطلاق وتوقف على قضاء القاضي أو التراضي فصارت في يدها كالمقبوض ببيع
 فاسد فصار مضمونا عليها وكذلك ان حدث بفعل الزوج فجنايته كجناية الاجنبي لانه جنى على ملك غيره ولا يده فيه
 فصار كالا جنبي والحكم في الاجنبي ما وصفنا وان حدث بأقفة سهاوية قبل الطلاق فالزوج بالخيار ان شاء أخذ نصفه
 ناقصا ولا شيء له غير ذلك وان شاء أخذ نصف القيمة يوم القبض لان حتمه معها عند الفسخ كحتمه معها عند العقد ولو
 حدث نقصان في يده بأقفة سهاوية كان لها الخيار بين ان تأخذه ناقصا أو قيمته فكذا حق الزوج معها عند الفسخ
 وان كان ذلك بعد الطلاق فللزوجة ان يأخذ نصفه ونصف الارث لما ذكرنا ان بعد الطلاق يبقى في يدها كالمقبوض
 بحكم بيع فاسد لان الملك لها وحق الغير في الفسخ مستمر فصار بمنزلة المقبوض ببيع فاسد وان شاء أخذ قيمته
 يوم قبضت وكذلك ان حدث بفعل المرأة فالزوج بالخيار ان شاء أخذ نصفه ولا شيء له من الارث وان شاء أخذ
 نصف قيمته عدا عند أصحابنا الثلاثة وقال زفر للزوج ان يضمها الارث (وجه) قوله ان المهر مضمون عليها
 بالقبض والاصناف وهي الاتباع فتضمن بالقبض ولا تضمن بالعقد وكذلك يقول زفر في النقصان الحادث بغير
 فعلها لهذا المعنى (ولنا) ان المرأة جنحت على ملك نفسها وجناية الانسان على ملك نفسه غير مضمونة عليه
 بخلاف ما اذا حدث بفعل الزوج على الزواجة المشهورة لان الزوج جنى على ملك غيره وجناية الانسان على ملك غيره
 مضمونة عليه وقد خرج الجواب عما قال زفر لان قبضها صادف ملك نفسها وقبض الانسان ملك نفسه لا يوجب
 الضمان عليه وان كان ذلك بعد الطلاق فعليها نصف الارث لما ذكرنا ان حق الفسخ قد استمر وكذلك ان
 حدث بفعل المهر فالزوج بالخيار على الروايتين جميعا ان شاء أخذ نصفه ناقصا وان شاء أخذ نصف القيمة
 لاننا جعلنا جناية المهر كالأقفة سهاوية ولم تكن مضمونة وان جعلناها كجناية المرأة لم تكن مضمونة أيضا
 فلم تكن مضمونة أيضا على الروايتين هذا اذا كان النقصان فاحشا فاما ان كان غير فاحش فان كان بفعل الاجنبي
 أو بفعل الزوج لا ينصف لان الارث يمنع التنصيف وان كان بأقفة سهاوية أو بفعلها أو بفعل المهر أخذ النصف
 ولا خيار له والله تعالى الموفق (وأما) النوع الثاني وهو ما يسقط به نصف المهر معنى والكل صورة فهو كل طلاق نجب
 فيه المتعة فيقع الكلام في مواضع في بيان الطلاق الذي نجب فيه المتعة والذي تستحب فيه وفي تفسير المتعة وفي بيان
 من تعتبر المتعة بحاله اما الاول فالطلاق الذي نجب فيه المتعة نوعان أحدهما ان يكون قبل الدخول في نكاح لا تسمية
 فيه ولا فرض بعده أو كانت التسمية فيه فاسدة وهذا قول عامة العلماء وقال مالك لا نجب المتعة ولكن تستحب
 فمالك لا يرى وجوب المتعة أصلا واحتج بان الله سبحانه وتعالى قيد المتعة بالمتى والمحسن بقوله تعالى حق على المحسنين حقا
 على المتقين والواجب لا يختلف فيه المحسن والمتى وغيرهما فدل انها ليست بواجبة (ولنا) قوله تعالى لا جناح عليكم ان
 طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تعرضوا لهن فريضة ومتوهن ومطلق الامر لوجوب العمل والمراد من قوله عز
 وجل أو تعرضوا أي ولم تعرضوا الا ترى انه عطف عليه قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم
 لهن فريضة فنصف ما فرضتم ولو كان الاول بمعنى ما لم تمسوهن وقد فرضوا لهن أو لم تعرضوا لهن ففرضت عليه المتروضة
 وقد تكون أو بمعنى الواو قال الله عز وجل ولا تطع منهما أتما أو كفورا أي ولا كفورا وقوله تعالى على الموسع
 قدره وعلى المقتر قدره وعلى كلمة ايجاب وقوله تعالى حق على المحسنين وليس في ألفاظ الاحجاب كلمة أو كدم قولنا
 حق عليه لان الحقية تقتضي الثبوت وعلى كلمة الزام وانبات فالجمع بينهما يقتضي التأكيد وما ذكره مالك كما يلزمنا

يلزمه لان المندوب اليه أيضاً لا يختلف فيه المتنى والمحسن وغيرهما ثم قول الايجاب على المحسن والمتنى لا ينسب
 الايجاب على غيرهما الا ترى انه سبحانه وتعالى اخبر ان القران هدى للمتقين ثم ينف ان يكون هدى للناس كلهم
 كذا هذا والدليل على ان المتعة ههنا واجبة انها بدل الواجب وهو نصف مهر المثل و بدل الواجب واجب لانه
 يقوم مقام الواجب ويحكي حكايته الا ترى ان التيمم لما كان بدلا عن الوضوء والوضوء واجب كان التيمم واجبا
 والدليل على ان المتعة تجب بدلا عن نصف المهر ان بدل الشيء ما ينجب بسبب الاصل عند عدمه كالتييمم مع الوضوء
 وغير ذلك والمتعة بالسبب الذي يجب به مهر المثل وهو النكاح لا الطلاق لان الطلاق مستقط للفقير لا لموجب لها لكن
 عند الطلاق يسقط نصف مهر المثل فتجب المتعة بدلا عن نصفه وهذا طر يق محمد فان الرهن بمهر المثل يكون رهنا
 بالمتعة عنده حتى اذا هلك تلك المتعة واما أبو يوسف فانه لا يجعله رهنا بها حتى اذا هلك الرهن بهلك بعير شئ والمتعة باقية
 عليه فلا يكون وجوبها بطر يق البدل عنده بل بوجوب ابتداء بظواهر النصوص التي ذكرنا أو بوجوبها بدلا عن البضع
 بالاستدلال بنصف المسمى في نكاح فيه تسمية والثاني ان يكون قبل الدخول في نكاح لم يسم فيه المهر وانما فرض
 بعده وهذا قول أبي حنيفة ومحمد وهو قول أبي يوسف الاخير وكان يقول أو لا يجب نصف المقرض كما اذا كان
 المهر مقر وضافي العقد وهو قول مالك والشافعي واحتجوا بقوله عز وجل وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد
 فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم أو يجب تعالى نصف المقرض في الطلاق قبل الدخول مطلقا من غير فصل
 بين ما اذا كان القرض في العقد أو بعده ولأن القرض بعد العقد كالقرض في العقد ثم المقرض في العقد ينصف فكذا
 المقرض بعده وهما قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لکم عليهن
 من عدة تعتدونها فتعوهن أو يجب المتعة في المطلقات قبل الدخول عاما ثم خصت منه المطلقة قبل الدخول في نكاح
 فيه تسمية عند وجوده فبقيت المطلقة قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه عند وجوده على أصل العموم وقوله تعالى
 لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو ترضوا لهن فريضة ومعهن أي لم ترضوا لهن فريضة لما ذكرنا
 فيها تقدم وهو منصرف الى القرض في العقد لان الخطاب ينصرف الى المتعارف والمتعارف هو القرض في العقد
 لا متأخر عنه وبه تبين ان القرض المذكور في قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة
 منصرف الى المقرض في العقد لانه هو المتعارف وبه تقول ان المقرض في العقد ينصف بالطلاق قبل الدخول ولان
 مهر المثل قد وجب بنفس العقد لما ذكرنا فاقدم فكان القرض بعده تقدرا لما وجب بالعقد وهو مهر المثل ومهر المثل
 يسقط بالطلاق قبل الدخول وتجب المتعة فكذا ما هو بيان وتقدر له اذ هو تقدير لذلك الواجب وكذا التركة
 بالا بلا هو اللعان والجب والعنة فكل فرقة جاءت من قبل الزوج قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه فتوجب المتعة
 لانها توجب نصف المسمى في نكاح فيه تسمية والمتعة عوض عند كدرة الزوج واية الاسلام وكل فرقة جاءت من
 قبل المرأة فلا متعة لها لانه لا يجب بها المهر أصلا فلا تجب بها المتعة والخيرة اذا اختارت نفسها قبل الدخول في نكاح
 لا تسمية فيها فلها المتعة لان الفرقة جاءت من قبل الزوج لان البيوتنة مضافة الى الابانة السابقة وهي فعل الزوج (واما)
 الذي تستحب فيه المتعة فهو الطلاق بعد الدخول والطلاق قبل الدخول في نكاح فيه تسمية وهذا عندنا وقال
 الشافعي المتعة في الطلاق بعد الدخول واجبة واحتج بقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين جعل
 سبحانه وتعالى للمطلقات متاعا بلا ملك عاما الا انه خصصت منه المطلقة قبل الدخول في نكاح فيه تسمية فبقيت
 المطلقة قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه والمطلقة بعد الدخول على ظاهر العموم ولنا ما ذكرنا ان المتعة وجبت
 بالنكاح بدلا عن البضع اما بدلا عن نصف المهر أو ابتداء فاذا استحققت المسمى أو مهر المثل بعد الدخول فلو وجبت
 المتعة لادى الى ان يكون للملك واحد بدلان والى الجمع بين البدل والاصل في حالة واحدة وهذا ممنوع ولان المطلقة قبل
 الدخول في نكاح فيه تسمية لا تجب لها المتعة بالاجماع فالمطلقة بعد الدخول أولى لان الأولى تستحق بعض المهر

والثانية تستحق الكل فاستحقاق المتعة فاستحقاق الكل أولى واما الآية الكريمة
 فيحمل ذكر المتاع فيها على التدب والاستحباب ونحن به نقول انه يندب الزوج الى ذلك كما يندب الى اداء المهر على
 الكل في غير المدخول بها أو يحتمل على النفقة والكسوة في حال قيام العدة ولان كل ذلك متاع اذا المتاع اسم لما ينتفع به
 عملاً بالذات بل كلها بقدر الامكان وكل فرقة جاءت من قبل الزوج بعد الدخول تستحب فيها المتعة الا ان يرتد أو يابى
 الاسلام لان الاستحباب طلب التفضيلة والكافر ليس من أهل التفضيلة (واما) تفسير المتعة الواجبة فقد قال أصحابنا
 انها ثلاثة أبواب درع وخمار وملحفة وهكذا روى عن الحسن وسعيد بن المسيب وعطاء الشعبي وعن عبد الله بن
 عباس رضي الله عنهما انه قال أرفع المتعة الخادم ثم دون ذلك الكسوة ثم دون ذلك النفقة وقال الشافعي ثلاثون درهما
 لهمار وى عن أبي مجاز انه قال قلت لابن عمر رضي الله عنهما أخبرني عن المتعة وأخبرني عن قدرها فاني موسى فقال
 اكس كذا اكس كذا اكس كذا قال فحسبت ذلك فوجدته قدر ثلاثين درهما فدل انها مقدرة بثلاثين درهما
 (ولنا) قوله تعالى في آية المتعة متاعا بالمعروف حقا على المحسنين والمتاع اسم للمهر وض في العرف ولان لا يجاب
 الاثواب نظيرا في أصول الشرع وهو الكسوة التي تجب لها حال قيام النكاح والعدة وأدنى ما تنكتس به المرأة
 ونستتر به عند الخروج ثلاثة أبواب ولا نظير لا يجاب الثلاثين فكان اجاب ماله نظير أولى وقول عبد الله
 ابن عمر دليلنا لانه أمره بالكسوة لا بدراهم مقدرة الا انه اتفق ان قيمة الكسوة بلغت ثلاثين درهما
 وهذا لا يدل على ان التصدير فيها بالثلاثين ولو أعطاه قيمة الاثواب دراهم أو دنانير تجزئ على القبول لان
 الاثواب ما وجبت لعينها بل من حيث انها مال كالشاة في خمس من الابل في باب الزكاة واما بيان
 من تعتبر المتعة بحاله فقد اختلف العلماء فيه قال بعضهم قدر المتعة يعتبر بحال الرجل في يساره واعساره وهو
 قول أبي يوسف وقال بعضهم تعتبر بحال المرأة في يسارها واعسارها وقال بعضهم تعتبر بحالهما جميعا وقال بعضهم
 المتعة الواجبة تعتبر بحالها والمستحبة تعتبر بحاله (وجه) قول من اعتبر حال الرجل قوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره
 وعلى المقتر قدره جعل المتعة على قدر حال الرجل في يساره واعساره (وجه) قول من قال باعتبار حالها أن المتعة بدل
 بضعها فيعتبر حالها وهذا ايضا وجه من يقول المتعة الواجبة تعتبر بحالها وقوله المتعة المستحبة تعتبر بحاله لانه
 التقدير في الواجب لا في المستحب (وجه) من اعتبر حالها أن الله تعالى اعتبر في المتعة شيئين أحدهما حال الرجل في
 يساره واعساره بقوله عز وجل على الموسع قدره وعلى المقتر قدره والثاني أن يكون مع ذلك بالمعروف بقوله متاعا
 بالمعروف فلو اعتبرنا في حال الرجل دون حالها عسى أن لا يكون بالمعروف لانه يقتضى أنه لو تزوج رجل امرأتين
 احدهما شريفة والاخرى مولاة دينية ثم طلقهما قبل الدخول بهما ولم يسم لهما أن يستويا في المتعة باعتبار حال الرجل
 وهذا منكر في عادات الناس لا معروف فيكون خلاف النص ثم المتعة الواجبة لا تزداد على نصف مهر المثل بل هونهاية
 المتعة لا مزيد عليه لان الحق عند التسمية أكد وأثبت منه عند عدم التسمية لان الله تعالى أوجب المتعة على قدر
 احتمال ملك الزوج بقوله عز وجل على الموسع قدره وعلى المقتر قدره فوجب نصف المسمى مطلقاً احتمله وسع
 الزوج ومملكه أولاً وكذا في وجوب كمال مهر المثل وسقوطه ووجوب المتعة في نكاح لا تسمية فيه وعدم أحد
 الزوجين اختلاف بين العلماء ولا خلاف في وجوب كمال المسمى من ذلك في نكاح فيه تسمية دل أن الحق أو أكد
 وأثبت عند التسمية ثم لا يزداد هناك على نصف المسمى فلان لا يزدادها على نصف مهر المثل أولى ولان المتعة بدل
 عن نصف مهر المثل ولا يزداد البديل على الاصل ولا ينقص من خمسة دراهم لانها تجب على طريق العوض وأقل
 عوض يثبت في النكاح نصف العشرة والله أعلم

﴿فصل﴾ واما حكم اختلاف الزوجين في المهر فجملة الكلام فيه أن الاختلاف في المهر اما أن يكون في حال حياة
 الزوجين واما أن يكون بعدموت أحدهما بين الحى منهما وورثة الميت واما أن يكون بعدموتها بين ورثتها فان كان

في حال حياة الزوجين فاما ان كان قبل الطلاق واما ان كان بعده فان كان قبل الطلاق فان كان الاختلاف في أصل التسمية يجب مهر المثل لان الواجب الاصل في باب النكاح هو مهر المثل لانه قيمة البضع وقيمة الشئ بمثله من كل وجه فكان هو المعدل واما التسمية فتدبر لمهر المثل فاذا لم تثبت التسمية لوقوع الاختلاف فيها وجب المصير الى الموجب الاصل وان كان الاختلاف في قدر المسمى أو جنسه أو نوعه أو صفته فالمهر لا يخلو اما ان يكون ديناً واما ان يكون عيناً فان كان ديناً فاما ان يكون من الامنان المطلقة وهي الدراهم والدنانير واما ان كان من المكيلات والموزونات والمدروعات الموصوفة في الذمة فان كان من الامنان المطلقة فاختلغا في قدره ان قال الزوج تزوجتك على الف درهم وقالت المرأة تزوجتني على الفين أو قال الزوج تزوجتك على مائة دينار وقالت المرأة على مائتي دينار فخالفا وبيد ابيمن الزوج فان نكل اعطاها الفين وان حلف تخلف المرأة فان نكلت أخذت ألفا وان حلفت بحكم لها بمهر المثل ان كان مهر مثلها مثل ما قالت أو أكثر فلها ما قالت وان كان مهر مثلها مثل ما قال الزوج أو أقل فلها ما قال وان كان مهر مثلها أقل مما قالت أو أكثر مما قال فلها مهر مثلها وهذا قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لا يصح لقان والقول قول الزوج في هذا كله الا ان يأتي بمستنكر جداً والحاصل ان أبا حنيفة ومحمد يحكمان مهر المثل وينهيان الامر اليه وأبو يوسف لا يحكمه بل يجعل القول قول الزوج مع يمينه الا ان يأتي بشئ مستنكر وقد اختلف في تفسير المستنكر قيل هو ان يدعي انه تزوجها على أقل من عشرة دراهم وهذا التفسير بروى عن أبي يوسف رحمه الله لان هذا القدر مستنكر شرعاً إذ لا مهر في الشرع أقل من عشرة وقيل هو ان يدعي انه تزوجها على ما لا يزوج مثلها به عادة وهذا يحكى عن أبي الحسن لان ذلك مستنكر عرفاً وهو الصحيح من التفسير لانها اختلفا في مقدار المهر المسمى وذلك اتفاق منهما على أصل المهر المسمى وما دون العشرة يعرف مهر في الشرع بلا خلاف بين أصحابنا وقد روى عن أبي يوسف في المتبايعين اذا اختلفا في مقدار الثمن والسلعة هالكاً ان القول قول المشتري ما لم يأت بشئ مستنكر ووجه قول أبي يوسف ان القول قول المنكر في الشرع والمنكر هو الزوج لان المرأة تدعى عليه زيادة مهر وهو ينكر ذلك فكان القول قوله مع يمينه كما في سائر المواضع والدليل عليه ان المتعاقدين في باب الاجارة اذا اختلفا في مقدار المسمى لا يحكم بأجر المثل بل يكون القول قول المستأجر مع يمينه لما قلنا كذا هذا ولهما ان القول في الشرع والعقل قول من يشهده الظاهر والظاهر يشهد لمن يوافق قوله مهر المثل لان الناس في العادات الجارية قد يرون المسمى بمهر المثل وبيئونه عليه لا يرضوا الزوج بالزيادة عليه والمرأة وأولياؤها لا يرضون بالتقصان عنه فكانت التسمية تقدير المهر المثل وبناء عليه فكان الظاهر شاهد لمن يشهده مهر المثل فيحكم مهر المثل فان كان الفين فلها ذلك لان الظاهر شاهد لها وان كان أكثر من الفين لا يزداد عليه لا يرضى بالتقصان وان كان مهر مثلها ألفاً فلها الف لان الظاهر شاهد للزوج وان كان أقل من ذلك لا ينقص عن الف لان الزوج رضى بالزيادة وان كان مهر مثلها أكثر مما قال وأقل مما قالت فلها مهر المثل لانه هو الواجب الاصل واما التسمية فتدبر له لما قلنا فلا يعدل عنه الا عند ثبوت التسمية وسمحتها فاذا لم تثبت لوقوع الاختلاف وجب الرجوع الى الموجب الاصل وتحكيمه وانما يتحالفان لان كل واحد منهما مدعى من وجه ومنكر من وجه أما الزوج فلان المرأة تدعى عليه زيادة الف وهو منكر وأما المرأة فلان الزوج يدعى عليها تسليم النفس عند تسليم الالف البها وهي تنكر فكان كل واحد منهما مدعى من وجه ومنكر من وجه فيتحالفان لقوله صلى الله عليه وسلم واليمين على من أنكروا بيد ابيمن الزوج لانه أشد انكاراً أو أسبق انكاراً من المرأة لانه منكر قبل تسليم النفس وبعده ولا انكاراً من المرأة بعد تسليم النفس وقبل التسليم هو أسبق انكاراً لان المرأة تقبض المهر أولاً ثم تسلم نفسها فتطالبه بادهاء المهر البها وهو ينكر فكان هو أسبق انكاراً فكانت البداية بالحليف منه أولى لما قلنا في اختلاف المتبايعين ذكر الكرخي التحالف في هذه القصول الثلاثة وأنكر الجصاص التحالف الا في فصل واحد وهو ما اذا لم يشهد مهر المثل لدعواهما بان كان مهر مثلها أكثر مما قال الزوج وأقل مما قالت المرأة وكذا في الجامع الصغير

لهذا التحالف الا في هذا الفصل وجهه ان الحاجة الى التحالف في الا شهادة للظاهر فاذا كان مهر المثل مثل ما يدعيه
 أحدهما كان الظاهر شاهدا فلا حاجة الى التحالف والظاهر لا يشهد لا حدما في الثالث فتع الحاجة الى التحالف
 وجه ما ذكره الكرخي ان مهر المثل لا يثبت الا بعد سقوط اعتبار التسمية والتسمية لا يستط اعتبارها الا بالتحالف
 لان الظاهر لا يكون حجة على الغير فتع الحاجة الى التحالف ثم اذا وجب التحالف وبدى بين الزوج فان نكل
 يقضى عليه بالقرين لان النكول حجة يقضى بها في باب الاموال بلا خلاف بين أصحابنا ولا خيار للزوج وهو ان يعطها
 مكان الدرهم دنانير لان تسمية القرين قد تثبت بالنكول لانه بمنزلة الاقرار ومن شأن المسمى أن لا يكون للزوج
 العدول عنه الى غيره الا برضا المرأة وان حلف نكول المرأة فان نكلت لم يقض على الزوج الا بالالف ولا خيار له لما قلنا
 في نكول الزوج وان حلفت بحكم مهر المثل فان كان مهر مثلها الفاقضى لها على الزوج بالف ولا خيار له لان تسمية
 الالف قد تثبت بتصادقهما فيمنع الخيار وان كان مهر مثلها القرين يقضى لها بالقرين وله الخيار في اخذ القرين دون الآخر
 لثبوت تسمية أحد القرين بتصادقهما دون الآخر وان كان مهر مثلها الفواقضى لها بالف وخمسة ولا خيار له
 في قدر الالف بتصادقهما وله الخيار في قدر الخمسة لانه لم تثبت تسمية هذا القدر فكان سبيلها سبيل مهر المثل فكان
 له الخيار فيها ولا يفسخ العقد بعد التحالف في قول عامة العلماء وقال ابن أبي ليلى يفسخ كافي البيع لان كل واحد منهما
 عند لا يجوز بغير بدل ولنا الفرق بين البيع والنكاح وهو انه لما سقط اعتبار التسمية في باب البيع يبقى البيع بلا نكح
 والبيع بلا نكح يبيع فاسد واجب الرفع رفع الفساد وذلك بالفسخ بخلاف النكاح فان ترك التسمية أصلا في النكاح
 لا يوجب فساده فسقوط اعتباره بجهالة المسمى بالتعارض أولى فلا حاجة الى الفسخ فهو الفرق هذا اذا لم يقم لاحدهما
 بينة فاما اذا قامت لاحدهما بينة فانه يقضى بينتهما لا بما قامت على أمر جائز الوجود ولا معارض لها فتقبل ولا يحكم مهر
 المثل لان تحكيمه ضروري ولا ضرورة عند قيام البينة ولا خيار للزوج لان التسمية تثبت بالبينة وانها تمنع الخيار وان
 أقما جميع البينة فان كان مهر مثلها الف درهم يقضى بينتهما لانهما يظهر زيادة الف فكانت مظهرة وبينة الزوج لم تظهر
 شيئا لانها قامت على ألف والالف كان ظاهرا بتصادقهما أو تقول بينة المرأة أكثر اظهارا فكان القضاء بها أولى ولا
 خيار للزوج في القرين لان تسمية أحد القرين تثبت بتصادقهما وتسمية الآخر تثبت بالبينة والتسمية تمنع الخيار
 وان كان مهر مثلها القرين فقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يقضى بينتهما أيضا لانها تظهر زيادة الف لم تكن ظاهرة
 بتصادقهما وان كانت ظاهرة بشهادة مهر المثل لكن هذا الظاهر لا يكون حجة على الغير الا ترى انه لا يقضى به بدون
 البينين أو البينة وتصادقهما حجة بنفسه فكانت بينتهما هي المظهرة أو كانت أكثر اظهارا أو بينة الزوج ليست تظهره لان
 الالف كان ظاهرا بتصادقهما وهي أقل اظهارا فكان القضاء بينتهما أولى وقال بعضهم يقضى بينة الزوج لان بينة
 الزوج تظهر حط الالف عن مهر المثل وذلك الثمان لثبوت القرين بشهادة مهر المثل فيظهر حط عن مهر المثل بشهادته
 وبينتهما لا تظهر شيئا لان أحد القرين كان ظاهرا بتصادقهما والاخر كان ظاهرا بشهادة مهر المثل أو يظهر صفة
 التعيين للقرين لان الثابت بشهادة مهر المثل أو يظهر صفة التعيين لهما وبينتهما مظهرة للاصل فكان القضاء بينته
 أولى وان كان مهر مثلها الف وخمسة بطلت البينتان للتعارض لان مهر المثل لا يشهد لا حدما فكانت كل واحدة
 منهما مظهرة وليس القضاء باحدهما أولى من الاخرى فبطلت بقى الحكم بمهر المثل ولا خيار له في قدر الالف لان
 البينتين التحقتا بالعدم للتعارض فبقى هذا القدر مسمى بتصادقهما وله خيار في قدر الخمسة لثبوتها على وجه مهر المثل
 وكذلك ان كان ديناموصوفا في الذمة بأن تزوجها على مكيل موصوف أو موزون موصوف أو مذر وع موصوف
 فاختلاف في قدر الكيل أو الوزن أو الدرع فلا اختلاف فيه كالاختلاف في قدر الدرهم والدنانير ولهذا يتحققان ويحكم
 مهر المثل في قول أبي حنيفة ومحمد لان القدر في المكيل والموزون معقود عليه وكذا في المذرع اذا كان في الذمة وان لم
 يكن معقودا عليه بل كان جاريا بحري الصفة اذا كان عينان ما في الذمة غائب مذكور بخلاف أصله باختلاف

وصفه غيرى الوصف فيما في الذمة بحري الاصل ولهذا كان الاختلاف في صفة المسلم فيه موجبا للتخالف فكان
اختلافهما في الوصف بمنزلة اختلافهما في الاصل وذلك بوجوب التخالف كذا هذا وعند أبي يوسف لا يتخالفان
والقول قول الزوج مع عينه وان كان الاختلاف في جنس المسمى بان قال الزوج تزوجتك على عبد فقالت على جارية
أو قال الزوج تزوجتك على كرسعير فقالت على كرسعيرة أو على نيساب هروية أو قال على ألف درهم وقالت على مائة
دينار أو في نوعه كالتركي مع الرومي والدنانير المصرية مع الصورية أو في صفة من الجودة والرداءة فلا اختلاف فيه
كالاختلاف في العينين الا الدرهم والدنانير فان الاختلاف فيهما كالاختلاف في الالف والالفين وانما كان كذلك
لان كل واحد من الجنسين والنوعين والموصوفين لا يملك الا بالتراضي بخلاف الدرهم والدنانير فانهما وان كانا جنسين
مختلفين لكنهما في باب مهر المثل يقضى من جنس الدرهم والدنانير بخلاف ان يستحق المائة دينار من غير تراض بخلاف
العبد لان مهر المثل لا يقضى من جنسه فلم يحز أن يملك من غير تراض فيقضى بقدر قيمته هذا اذا كان المهر دينارا فاما اذا
كان عينا فان اختلافه في قدره فان كان مما يتعلق العقد بقدره بان تزوجها على طعام بعينه فاختلافه في قدره فقال الزوج
تزوجتك على هذا الطعام بشرط أنه كرهت وقالت المرأة تزوجتني عليه بشرط أنه كان في مثل الاختلاف في الالف
والالفين وان كان مما لا يتعلق العقد بقدره بان تزوجها على ثوب بعينه كل ذراع منه يساوي عشرة دراهم فاختلافها فقال
الزوج تزوجتك على هذا الثوب بشرط أنه ثمانية أذرع فقالت بشرط أنه عشرة أذرع لا يتخالفان ولا يحكم بمهر المثل
والقول قول الزوج بالاجماع ووجه الفرق بين الطعام والثوب أن القدر في باب الطعام معتود عليه حقيقة وشرعا أما
الحقيقة فلان المعتود عليه عين وذات حقيقة وأما الشرع فانه اذا اشترى طعاما على انه عشرة أقدرة فوجده احد عشر
لا يطيب له الفضل والاختلاف في المعتود عليه بوجوب التخالف فاما القدر في باب الثوب وان كان من اجزاء الثوب
حقيقة لكنه جار بحري الوصف وهو صفة الجودة لغيره من الاجزاء الأخرى ان من
اشترى ثوبا على انه عشرة أذرع فوجده احد عشر طاب له الفضل والاختلاف في صفة المعتود عليه اذا كان عينا
لا بوجوب التخالف كما اذا اختلف في صفة الجودة في العين والاصل ان ما بوجوب فوات بعضه ههنا في البتة
فهو جار بحري الصفة وما لا بوجوب فوات بعضه ههنا في الباقي لا يكون جار بحري الصفة وان اختلف في
جنسه وعينه كالعبد والجارية بان قال الزوج تزوجتك على هذا العبد وقالت المرأة على هذه الجارية فهو مثل
الاختلاف في الالف والالفين الا في فصل واحد وهو ما اذا كان مهر مثلها مثل قيمة الجارية أو أكثرها قيمة
الجارية لا عينها لان تملك الجارية لا يكون الا بالتراضي ولم يتفق على تملكها فلم يوجد الرضا من صاحب الجارية
بتمليكها فتعذر التسليم فيقضى بقيمتها بخلاف ما اذا اختلف في الدرهم أو الدنانير فقال الزوج تزوجتك على ألف درهم
وقالت المرأة على مائة دينار ان الاختلاف فيه كالاختلاف في الالف والالفين على معنى أن مهر مثلها ان كان مثل
مائة دينار أو أكثرها المائة دينار لم ير أن مهر المثل يقضى من جنس الدرهم والدنانير فلا يشترط فيه التراضي بخلاف
العبد فان مهر المثل لا يقضى من جنسه فلا يجوز ان يملك من غير رضا ولا يكون لها أكثر من قيمتها وان كان مهر مثلها
أكثر من قيمتها لانها رضيت بهذا القدر وما كان القبول فيه أي من العين قول الزوج فهلاك فاختلافه في قدر قيمته
فالقول فيه قول الزوج أيضا لان المسمى يجمع عليه فكانت القيمة دينارا عليه والاختلاف اذا وقع في قدر الدين فالقول
قول المديون كما في سائر الديون هذا كله اذا اختلف قبل الطلاق ولو اختلف بعد الطلاق فان كان بعد الدخول أو قبل
الدخول بعد الخلو فالجواب في الفصول كلها كالجواب فيما لو اختلف حال قيام النكاح لان الطلاق بعد الدخول أو قبل
الدخول بعد الخلو مما لا بوجوب سقوط مهر المثل وان كان قبل الدخول بها وقبل الخلو فان كان المهر دينارا فاختلافه
في الالف والالفين فالقول قول الزوج وينصف ما يقول الزوج كذا ذكر في كتاب النكاح والطلاق ولم يذكر
الاختلاف كذا ذكر الطحاوي انه ينصف ما يقول الزوج ولم يذكر الاختلاف وذكر الكرخي وحكي الاجماع فقال

لها نصف الالف في قولهم وذكركم في الجامع الصغير وقال ينفى أن يكون القول قول المرأة الى متعة مثلها والقول
قول الزوج في الزيادة على قياس قول أبي حنيفة ووجهه ان المسمى لم يثبت لوقوع الاختلاف فيه والطلاق قبل
الدخول في نكاح لا تسمية فيه بوجوب المتعة ويحكم متعة مثلها لان المرأة ترضى بذلك والزوج لا يرضى بالزيادة
فكان القول قوله في الزيادة والصحيح هو الاول لانه لا سبيل الى تحكيم مهر المثل ههنا لان مهر المثل لا يشب في
الطلاق قبل الدخول فتعذر تحكيمه فوجب اثبات المتيقن وهو نصف الالف ومتعة مثلها لا تبلغ ذلك عادة فلا معنى
لتحكيم المتعة على اقرار الزوج بالزيادة وقيل لا خلاف بين الر واجين في الحقيقة وانما اختلف الجواب لا اختلاف
وضع المسئلة فوضع المسئلة في كتاب النكاح في الالف والالفين ولا وجه لتحكيم المتعة لان الزوج أقر لها بمجمائة
وهي تزيد على متعة مثلها عادة فقد أقر الزوج لها بمتعة مثلها وزيادتها فكان لها ذلك ووضعها في الجامع الكبير في العشرة
والمائة بان قال الزوج تزوجتك على عشرة دراهم وقالت المرأة تزوجتني على مائة درهم ومتعة مثلها عشرون في هذه
الصورة يكون الزوج مقرها بخمسة دراهم وذلك أقل من متعة مثلها عادة فكان لها متعة مثلها وان كان المهر عينا كافي
مسئلة العبد والجارية فلها المتعة الا أن يرضى الزوج ان يأخذ نصف الجارية بخلاف ما اذا اختلف في الالف والالفين
لان نصف الالف هناك ثابتة بيقين لانها قهما على تسمية الالف فكان القضاء بنصفها حكما بالمتيقن والمالك في
نصف الجارية ليس بثابت بيقين لانها لم يتفقا على تسمية أحدهما فلم يمكن القضاء بنصف الجارية بالاختيار هما فاذا
لم يوجد سقط البدل لان فوجب الرجوع الى المتعة هذا اذا كان الاختلاف في حياة الزوجين فان كان في حياة
أحدهما بعد موت الآخر ينسب و بين ورثة الميت فكذلك الجواب ان القول قول المرأة الى تمام مهر مثلها ان كانت
حية وقول ورتها ان كانت ميتة والقول قول الزوج وورثته في الزيادة عندهما وعند أبي يوسف القول قول ورتة
الزوج الا أن يأتوا بشئ مستنكر وان كان الاختلاف بين ورتة الزوجين فان اختلفوا في أصل التسمية وكونها فقد قال
أبو حنيفة لا أقضى بشئ حتى تقوم البينة على أصل التسمية وعندهما يقضى بمهر المثل كافي حال الحياة وجه قولهما ان
التسمية اذا لم تثبت لا خلا فيهما ووجب مهر المثل بالعقد فيبقى بعد موتها كالمسمى وصار كأنه تزوجها ولم يسم لها مهر أم
ماتا وجواب أبي حنيفة هناك أنه لا يقضى بشئ حتى تقوم البينة على التسمية أما قولهما ان مهر المثل يجب بالعقد عند
عدم التسمية فالجواب عنهما من وجهين أحدهما أنه وجب لكنه لم يبق اذا المهر لا يبقى بعد موت الزوجين عادة وهذا
قول أبي حنيفة في المسئلة بل الظاهر هو الاستيفاء والابراء هذا هو العادة بين الناس فلا يثبت البقاء بالينة والثاني
لئن سلمنا انه بقي لكنه تعذر القضاء به لان موضوع المسئلة عند التقادم وعند التقادم لا يدري ما حالها ومهر المثل
يقدر بحالها فتعذر التقدير على ان اعتبار مهرها بمهر مثل نساء عشرينها فاذا ماتا فالظاهر موت نساء عشرينها فلا يمكن
التقدير (وجه) قول أبي حنيفة في هذه المسئلة مشكل ولو اختلفت الورثة في قدر المهر فالقول قول ورتة الزوج عند أبي
حنيفة وعند أبي يوسف القول قول ورتة الزوج الا أن يأتوا بشئ مستنكر جداً وعند محمد القول قول ورتة المرأة
الى قدر مهر مثلها كافي حال الحياة ولو بعث الزوج الى امرأته شيئاً فاختلفا فقالت المرأة هو هدية وقال الزوج هو من
المهر فالقول قول الزوج الا في الطعام الذي يؤكل لان الزوج هو المملك فكان أعرف بحجة تملكه فكان القول قوله الا
فما يكذبه الظاهر وهو الطعام الذي يؤكل لانه لا يبعث مهر إعادة

فصل في متاع البيت ومما يتصل بهذا اختلاف الزوجين في متاع البيت ولا يئنه لأحدهما وجملة الكلام فيه أن الاختلاف
في متاع البيت اما ان يكون بين الزوجين في حال حياتهما واما ان يكون بين ورتتهما بعد وفاتهما واما ان يكون في حال
حياة أحدهما وموت الآخر فان كان في حال حياتهما واما ان يكون في حال قيام النكاح واما ان يكون بعدز والهبالطلاق
فان كان في حال قيام النكاح فما كان يصلح للرجال كالعمامة والتلسوة والسلاح وغيرها فالقول فيه قول الزوج لان
الظاهر شاهد له وما يصلح للنساء مثل الخمار والمحففة والمغزل ونحوها فالقول فيه قول الزوجة لان الظاهر شاهد لها

وما يصلح لهما جميعا كالدرهم والدنانير والعروض والبسط والحبوب ونحوها فالقول فيه قول الزوج وهذا قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف القول قول المرأة الى قدر جهاز مثلها في الكحل والقول قول الزوج في الباقي وقال زفر في قول المشكل بينهما نصفان وفي قول آخر وهو قول مالك والشافعي الكحل بينهما نصفان وقال ابن أبي ليلى القول قول الزوج في الكحل الا في ثياب بدن المرأة وقال الحسن القول قول المرأة في الكحل الا في ثياب بدن الرجل (وجه) قول الحسن أن بدن المرأة على ما في داخل البيت أظهر منه في بدن الرجل فكان الظاهر لها شاهدا الا في ثياب بدن الرجل لان الظاهر يكذبها في ذلك ويصدق الزوج (وجه) قول ابن أبي ليلى أن الزوج أخص بالتصرف فيما في البيت فكان الظاهر شاهدا له الا في ثياب بدنهما فان الظاهر يصدقها فيه ويكذب الرجل (وجه) قول زفر أن بكحل واحد من الزوجين اذا كانا حرا من ثيابة على ما في البيت فكان الكحل بينهما نصفين وهو قياس قوله الا أنه خص المشكل بذلك في قول لان الظاهر يشهد لاحدهما في المشكل (وجه) قول أبي يوسف أن الظاهر يشهد للمرأة الى قدر جهاز مثلها لان المرأة لا تخلو عن الجهاز عادة فكان الظاهر شاهدا لها في ذلك القدر فكان القول في هذا القدر قولها والظاهر يشهد للرجل في الباقي فكان القول قوله في الباقي (وجه) قوله أن بدن الزوج على ما في البيت أقوى من بدن المرأة لان يده يده متصرفه ويدها يده حافظه ويد التصرف أقوى من يد الحفظ كائنين يتنازعا في دابة وأحدهما راكبها والآخر متعلق بلجامها أن الركاب أولى الأمان فيما يصلح لها عارض هذا الظاهر ما هو أظهر منه فسقط اعتباره وان اختلفا بعد ماطلقتها ثلاثا أو باثنا فالقول قول الزوج لانها صارت أجنبية بالطلاق فزالت يدها والتحقت بسائر الاجانب هذا اذا اختلف الزوجان قبل الطلاق أو بعده (فاما) اذا ما اختلفا ورثتهما فالقول قول ورثة الزوج في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف القول قول ورثة المرأة الى قدر جهاز مثلها وقول ورثة الزوج في الباقي لان الوارث يقوم مقام المورث فصارت الورثة المورثين اختلفا بنفسهما وما حيان وان مات أحدهما واختلف الحي وورثة الميت فان كان الميت هو المرأة فالقول قول الزوج عند أبي حنيفة ومحمد لانها لو كانت حية لكان القول قوله فبعد الموت أولى وعند أبي يوسف القول قول ورثتها الى قدر جهاز مثلها وان كان الميت هو الزوج فالقول قولها عند أبي حنيفة في المشكل وعند أبي يوسف في قدر جهاز مثلها وعند محمد القول قول ورثة الزوج (وجه) قوله ما ظاهر لان الوارث قائم مقام المورث ولا في حنيفة أن المتاع كان في يدهما في حياتهما لان الحرمة من أهل الملك واليد فينبغي أن يكون بينهما نصفين كما قال زفر لان يده الزوج كانت أقوى فسقطت يدها بيد الزوج فاذا مات الزوج فقد زال المانع فظهرت يدها على المتاع ولو طلقها في مرضه ثلاثا أو باثنا فماتت ثم اختلفت هي وورثة الزوج فان مات بعدا اتضاء العدة فالقول قول ورثة الزوج لان القول قول الزوج في المشكل بعد الطلاق فكان القول قول ورثته بعده أيضا وان مات قبل اتضاء العدة فالقول قولها عند أبي حنيفة في المشكل وعند أبي يوسف في قدر جهاز مثلها وعند محمد القول قول ورثة الزوج لان العدة اذا كانت قاعة كان النكاح قائما من وجه فصارت كالومات الزوج قبل الطلاق وبقيت المرأة وهناك القول قولها عند أبي حنيفة في المشكل وعند أبي يوسف في قدر جهاز مثلها وعند محمد القول قول ورثة الزوج كذا هي هنا هذا كله اذا كان الزوجان حرا أو مملوكين أو مكاتبين فاما اذا كان أحدهما حرا والآخر مملوكا أو مكاتبيا فعند أبي حنيفة القول قول الحر وعندهما ان كان المملوك محجورا فكذلك وأما اذا كان مأذونا أو مكاتبيا فالجواب فيه وفيما اذا كانا حرا من سواء (وجه) قوله ان المكاتب في ملك اليد بمنزلة الحر بل هو حر يدا ولهذا كان أحق بمكاسبه وكذا المأذون المديون فصارت كالواختلفا وما حرا ان ولا في حنيفة ان كل واحد منهما مملوك أما المأذون فلا شك فيه وكذا المكاتب لانه عبد ما بقي عليه درهم على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم والعبد اسم للمملوك والمملوك لا يكون من أهل الملك فلا يصلح يده دليل على الملك فلا تصلح معارضة ليد الحر فبقيت يده دليل الملك من غير معارض بخلاف الحرين ولو كان الزوج حرا والمرأة أمة أو مكاتبية أو مدبرة أو أم ولد فاعتقت ثم اختلفا في متاع البيت فما أحدنا من الملك قبل العتق فهو

للزوج لانه حدث في وقت لم تكن المرأة فيه من أهل الملك وما أحدنا من الملك بعد العتق فالجواب فيه وفي الحربين
سواء ولو كان الزوج مسلما والمرأة ذميمة فالجواب فيه كالجواب في الزوجين المسلمين لان الكفر لا ينافي أهلية الملك
بخلاف الرق وكذا لو كان البيت ملكا لا حدهما لا يختلف الجواب لان العبرة باليد لا للملك هذا كله اذا لم تقرأ المرأة أن
هذا المتاع اشترى على زوجي فان أقرت بذلك سقط قولها لانها أقرت بالملك لزوجها ثم ادعت الانتقال فلا يثبت
الانتقال الا بدليل وقدمت المسألة

﴿ فصل ﴾ ومنها الكفاءة في انكاح غير الاب والجد من الاصح والعلم ونحوهما الصغير والصغيرة وفي انكاح الاب
والجد اختلاف أبي حنيفة مع صاحبيه وأما الطوع فليس بشرط لجواز النكاح عندنا خلافا للشامي فيجوز نكاح
المكره عندنا وعنده لا يجوز وهذه من مسائل كتاب الاكراه وكذلك الجد ليس من شرائط جواز النكاح حتى
يجوز نكاح الهازل لان الشرع جعل الجد والهزل في باب النكاح سواء قال النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث جدهن
جد وهزلهن جد الطلاق والعتاق والنكاح وكذلك العمدة عندنا حتى يجوز نكاح الخاطى وهو الذي يسبق على لسانه
كامة النكاح من غير قصده وعند الشافعي شرط والصحيح قولنا لان الثابت بالخطأ ليس الا التصدق وأنه ليس بشرط
لجواز النكاح بدليل نكاح الهازل وكذلك الحل أعني كونه حلالا لا غير محرم أو كونها حلالا لا غير محرمة ليس بشرط
لجواز النكاح عندنا وعند الشافعي شرط حتى يجوز نكاح المحرم والمحرمة عندنا لكن لا يحل وطؤها في حال
الاحرام وعنده لا يجوز (وجهه) قوله أن الجماع من محظورات الاحرام فكذا النكاح لانه سبب ادعائهم الى الجماع
ولهذا حرمت الدواعي على المحرم كما حرم عليه الجماع ولنا ما روى عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما أن رسول
الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة رضي الله عنها وهو حرام وأدنى ما يستدل بفعل النبي صلى الله عليه وسلم هو
الجواز ولا يعارض هذا ما روى زيد بن الاصم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال بسرف
واجمعوا على أنه ما تزوجها الامرة واحدة فيقع التعارض لان الاخذ برواية ابن عباس رضي الله عنهما أولى لوجهين
أحدهما أنه يثبت أمران احراما وهو الاحرام اذا حل أصل والاحرام نارض فتحمّل رواية زيد على أنه بنى الامر على
الأصل وهو الحل تحسينا للفظ بالروايتين فكان راوى الاحرام معتمدا على حقيقة الحال وراوى الحل بانسب الامر
على الظاهر فكانت رواية من اعتمد حقيقة الحال أولى ولهذا رجحنا قول الجراح على المزكي كذا هذا والثاني أن عبد
الله بن عباس رضي الله عنهما أفتاهما واتقن من زيدا والترجيح بفقته الراوى واتقانه ترجيح صحيح على ما عرف في أصول
الفتوة ولان المعاني التي لها حسن النكاح في غير حال الاحرام موجودة في حال الاحرام فكان الفرق بين الحالين في
الحكم مع وجود المعنى الجماع بينهما مناقضة وما ذكره من المعنى يبطل بنكاح الحائض والنفساء فانه جائز بالجماع
وان كان النكاح سبيادا عيا الى الجماع والله عز وجل أعلم

﴿ فصل ﴾ ثم كل نكاح جاز بين المسلمين وهو الذي استجمع شرائط الجواز التي وصفناها فهو جائز بين أهل
الذمة وأما ما فسد بين المسلمين من الانكحة فاتها من تنسمة في حقيهم منها ما يصح ومنها ما يغسد وهذا قول أصحابنا الثلاثة
وقال زفر كل نكاح فسد في حق المسلمين فسد في حق أهل الذمة حتى لو أظهروا النكاح بغير شهود يعترض عليهم
ويحملون على أحكامنا وان لم يرفعوا البنا وكذا اذا أسلموا وغرق بينهما عندنا لا يفرق بينهما وان نما كما البنا
أو أسلموا بل قران عليه (وجهه) قولهم انهم لما قبلوا اعتد الذمة فقد التزموا أحكامنا ورضوا بها ومن أحكامنا أنه
لا يجوز النكاح بغير شهود ولهذا لم يميز نكاحهم المحارم في حكم الاسلام ولان تحريم النكاح بغير شهود في شرعنا
ثبت بخطاب الشرع على سبيل العموم بقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود والكفار مخاطبون بشرائع
حرمات في الصحيح من الاقوال فكانت حرمة النكاح بغير شهود ثابتة في حقيهم (ولنا) انهم كانوا يتدينون
النكاح بغير شهود والكلام فيه ونحن أمرنا بتركهم وما يدينون الا ما استثنى من عقودهم كالأهواز وغير مستثنى منها

فيصح في حتمهم كما يصح منهم تلك الخمر والخمر بر وتليهما فلا يعترض عليهم كالأب يعترض في الخمر والخمر بر ولأن
 الشهادة ليست بشرط بقاء النكاح على الصحة بدليل أنه لا يبطل بموت الشهود فلا يجوز أن يكون شرط ابتداء العقد في
 حق الكافر لأن في الشهادة معنى العبادة قال الله تعالى وأقيموا الشهادة لله فلا يؤخذ الكافر بمرأته هذا الشرط في العقد
 ولأن نصوص الكتاب العزيز مطلقه عن شرط الشهادة والتشديد بالشهادة في نكاح المسلم ثبت بدليل فن ادعى التشديد
 به في حق الكافر يحتاج إلى الدليل (وأما) قوله أنهم بالذمة التزموا أحكام الإسلام فتم لكن جواز نكاحهم بغير شهود
 من أحكام الإسلام وقوله يخرج النكاح بغير شهود عام ممنوع بل هو خاص في حق المسلمين لوجوده المخصص لاهل
 الذمة وهو عمومات الكتاب ولو تزوج ذمي ذمية في عدة من ذمي جاز النكاح في قول أبي حنيفة وهذا والنكاح بغير
 شهود سواء عندنا حتى لا يعترض عليهما بالتفريق وان ترافعا لينا ولو أسما يقران على ذلك وقال أبو يوسف ومحمد
 وزفر والشافعي النكاح فاسد يفرق بينهما (وجه) قولهم على نحو ما ذكرنا في نكاح بغير شهود وهو أنهم يقبلون الذمة
 التزموا أحكامنا ومن أحكامنا المجمع عليها فساد نكاح المعتدة ولأن الخطاب بصحرم نكاح المعتدة عام قال تعالى ولا
 ترموا المعتدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله والكفار مخاطبون بالخرمات وكلام أبي حنيفة على نحو ما تقدم أيضا لأن
 في ديانتهم عدم وجوب العدة والكلام فيه فلم يكن هذا نكاح المعتدة في اعتقادهم ونحن أمرنا بان تركهم وما يدينون
 وكذا عمومات النكاح من الكتاب العزيز والسنة مطلقه عن هذه الشريطة أعني الخلو عن العدة وإنما عرف شرطاً في
 نكاح المسلمين بالاجماع وقوله عز وجل ولا ترموا المعتدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله خطاب للمسلمين أو يحمل
 عليه عملاً بالدلائل كلها صيانة لها عن التناقض ولأن العدة فيها معنى العبادة وهي حق الزوج أيضاً من وجهه قال الله تعالى
 فالكم عليهن من عدة تعتدونها فمن حيث هي عبادة لا يمكن إيجابها على الكافرة لأن الكفار لا يخاطبون
 بشرائع هي عبادات أو قربات وكذا من حيث هي حق الزوج لأن الكافر لا يعتقد حقاً لنفسه بخلاف المسلم إذا تزوج
 كتابية في عدة من مسلم أنه لا يجوز لأن المسلم يعتقد العدة حقاً واجباً فيمكن الإيجاب لحقه ان كان لا يمكن لحق الله
 تعالى من حيث هي عبادة ولهذا قلنا أنه ليس للزوج المسلم أن يجبر امرأته الكافرة على الغسل من الجنابة والحيض
 والنفاس لأن الغسل من باب القرية وهي ليست مخاطبة بالقرية وله أن يمنعها من الخمر ورج من البيت لأن الاسكان
 حتمه وأما نكاح الحارم والجمع بين خمس نسوة والجمع بين الاختين فقد ذكرنا الكرخي ان ذلك كله فاسد في حكم الإسلام
 بالاجماع لأن فساد هذه النكحة في حق المسلمين ثبت بفساد قطيعة الرحم وخوف الجور في قضاء الحقوق من النفقة
 والسكنى والكسوة وغير ذلك وهذا المعنى لا يوجب الفصل بين المسلم والكافر إلا أنه مع الحرمة والفساد لا يعترض
 لهم قبل المرافعة وقبل الإسلام ولا نكاحهم دون ذلك ونحن أمرنا ان تركهم وما يدينون كما لا يعترض لهم في عبادة غير الله
 تعالى وان كانت محرمة وإذا ترافعا إلى القاضي فالقاضي يفرق بينهما كما يفرق بينهما بعد الإسلام لانها إذا ترافعا
 فقد تركا ما دانا ورضيا بحكم الإسلام وقوله تعالى فان جاؤك فاحكم بينهم وأما إذا لم يترافعا ولم يوجد الإسلام أيضاً فقد
 قال أبو حنيفة ومحمد انهما يقران على نكاحهما ولا يعترض عليهما بالتفريق وقال أبو يوسف يفرق بينهما الحاكم إذا
 علم ذلك سواء ترافعا لينا أو لم يترافعا ولو رفع أحد هما دون الآخر قال أبو حنيفة لا يعترض عليهما ما لم يترافعا جميعاً وقال
 محمد إذا رفع أحد هما يفرق بينهما أما الكلام في المسئلة الأولى فوجه قول أبي يوسف ظاهر قوله تعالى وأن احكم بينهم بما
 أنزل الله ولا تتبع أهواءهم أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحكم بينهم بما أنزله مطلقاً عن شرط المرافعة وقد أنزل
 سبحانه وتعالى حرمة هذه النكحة فيلزم الحكم بها مطلقاً ولأن الأصل في الشرائع هو العموم في حق الناس كافة إلا
 أنه تعذر تنفيذها في دار الحرب لعدم الولاية أو من في دار الإسلام فلزم التنفيذ فيها وكان النكاح فاسداً والنكاح
 الفاسد زمان وجه فلا يمكن منه كالأب يمكنون من الزنا في دار الإسلام ولا في حنيفة ومحمد قوله تعالى فان جاؤك
 فاحكم بينهم أو أعرض عنهم والآية حجة له في المسئلتين جميعاً أما في المسئلة الأولى فلأنه شرط المحي للحكم عليهم وأثبت

سبحانه وتعالى التخيير بين الحكم والاعراض الا انه قام الدليل على نسخ التخيير ولا دليل على نسخ شرط الحجب فكان حكم الشرط باقيا ويحمل المطلق على المقيد لتعذر العمل بهما وامكان جعل المقيد بيانا للمطلق وأما في المسئلة الثانية فلانه سبحانه وتعالى شرط بحجبتهم للحكم عليهم فاذا جاء أحد هما دون الآخر فلم يوجد الشرط وهو يحجبتهم فلا يحكم بينهم وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى مجوس هجر امان تذر والربا أو تأذوا بحرب من الله ورسوله ولم يكتب اليهم في أنكحتهم شيئا ولو كان التفريق مستحقا قبل المرافعة لكتب به كما كتب بترك الربا وروى أن المسلمين لما فتحو بلاد فارس لم يتعرضوا لآنكحتهم وما روى ان عمر رضي الله عنه كتب أن يفرق بينهم وبين أمهاتهم لا يكاد ينبت لانه لو نبت لنقل على طريق الاستفاضة لتوفر الدواعي الى نقلها فلما لم ينقل دل أنه لم ينبت أو يحمل على أنه كتب ثم رجع عنه ولم يعمل به ولان ترك التعرض والاعراض ثبت حقا لهما فاذا رفع أحدهما فقد أسقط حق نفسه في حق الآخر (وجه) قول محمد أنه لما رفع أحدهما فقد رضي بحكم الاسلام فيلزم اجراء حكم الاسلام في حقه فيتعدي الى الآخر كما اذا أسلم أحدهما الا أن أباحنيفة يقول الرضا بالحكم ليس نظير الاسلام بدليل أنه لو رضي ثم رجع عنه قبل الحكم عليه لم يلزمه بحكم الاسلام وبعدهما أسلم لا يمكنه أن يأتي الرضا بأحكام الاسلام واذالم يكن ذلك أمر الازم اضروور يافلا يتعدى الى غيره وجعل رضاه في حق الغير كعدم بخلاف الاسلام وذكر القاضي الامام أبو زيد ان نكاح المحارم صحيح فيما بينهم في قول أبي حنيفة بدليل ان الذي اذا تزوج بمحارمه ودخل بها لم يستقط احصائه عنده حتى لو قد فها انسان بالزنا بعد ما أسلم بحد قاذفه عنده ولو كان النكاح سدا لستقط احصائه لان الدخول في النكاح الفاسد يستقط الاحصان كما في سائر الانكحة الفاسدة وكذلك لو ترافعا اليها فطلبت المرأة النفقة فان القاضي يقضي بالنفقة في قول أبي حنيفة فدل ان نكاح المحارم وقع صحيحا فيما بينهم في حكم الاسلام وانفقوا على انه لو تزوج حربي في عقد واحد أو على التعاقب ثم فارق احدهما قبل الاسلام ثم أسلم ان نكاح الباقي صحيح ومعلوم ان الباقي غير الثابت ولو وقع نكاحها فاسدا حال وقوعه لما أقر عليه بعد الاسلام وكذلك لو تزوج خمسافي عقد متفرقة ثم فارق الاولى منهن ثم أسلم بقي نكاح الاربع على الصحة ولو وقع فاسدا من الاصل لما انقلب صحيحا بالاسلام بل كان يتأكد الفساد فثبت ان هذه الانكحة وقعت صحيحة في حضمهم في حكم الاسلام ثم يفرق بينهما بعد الاسلام لانه لا صحة لها في حق المسلمين ولو طلق الذي امر أنه ثلاثا أو خالعا ثم قام عليها كقيامه عليها قبل الطلاق يفرق بينهما وان لم يترافعا لان العقد قد بطل بالطلقات الثلاث وبالخلع لانه يدين بذلك فكان اقراره على قيامه عليها اقرارا على الزنا وهذا لا يجوز ولو تزوج حربي ذميا على أن لا مهر لها وذلك في دينهم جائز صح ذلك ولا شيء لها في قول أبي حنيفة سواء دخل بها أو لم يدخل بها طلقها أو مات عنها أسلم أو أسلم أحدهما وعند أبي يوسف ومحمد لها مهر مثلها ثم ان طلقها بعد الدخول أو بعد الخلو بها أو مات عنها تأكد ذلك وان طلقها قبل الدخول بها أو قبل الخلو سقط مهر المثل ولها المنة كالمسلمة ولو تزوج حربي حريسة في دار الحرب على أن لا مهر لها جاز ذلك ولا شيء لها في قولهم جميعا والكلام في الجانبين على نحو ما ذكرنا في المسائل المتقدمة هما يقولان ان حكم الاسلام قد لزم الزوجين الذميين لالتزامهما أحكاما ومن أحكامنا انه لا يجوز النكاح من غير مال بخلاف الحريسين لانهما ما التزما أحكامنا وأبو حنيفة يقول ان في دينهم جواز النكاح بلا مهر ونحن أمرنا بان نتركهم وما يدينون الا بما وقع الاستثناء في عقودهم كالربا وهذا الميقع الاستثناء عنه فلا تتعرض لهم ويكون جائزا في حضمهم في حكم الاسلام كما يجوز لهم في حكم الاسلام تملك الخمر واغتياز بر وتمليكها هذا اذا تزوجها وبقى المهر فأما اذا تزوجها وسكت عن تسميته بان تزوجها ولم يسم لها مهرأ فلها مهر المثل في ظاهر رواية الاصل فانه ذكر في الاصل ان الذي اذا تزوج ذميا بمئة أودم أو غير شئ ان النكاح جائز ولها مهر مثلها فظاهر قوله أو غير شئ يشعر بالسكوت عن التسمية لا بالنفي فيسدل على وجوب مهر المثل حال السكوت عن التسمية ففرق أبو حنيفة بين السكوت وبين النفي وحكى عن الكرخي انه قال قياس قول أبي حنيفة انه

لا فرق بين حالة السكوت وبين النفي ووجهه انه لما جاز النكاح في ديانتهم بمهر و بغير مهر لم يكن في نفس العقد ما يدل على التزام المهر فلا بد لوجوبه من دليل وهو التسمية ولم توجد فلا يجب بخلاف نكاح المسلمين لانه لا يجوز له بدون المهر فكان ذلك العقد التزاماً للمهر (ووجهه) الفرق بين السكوت وبين النفي على ظاهر الرواية انه لما سكنت عن تسمية المهر لم تعرف ديانتها النكاح بلا مهر فيجعل اقدمه على النكاح التزاماً للمهر كافي حق المسلمين واذا نفي المهر نصاً دل انه يدين النكاح ويعتده جائزاً بلا مهر فلا يلزمه حكم نكاح أهل الاسلام بل يترك وما يدينه فهو الفرق ثم ما يصلح مهرأ في نكاح المسلمين فانه يصلح مهرأ في نكاح أهل الذمة لاشك فيه لانه لما جاز نكاحها عليه كان نكاحهم عليه أجزوا وما لا يصلح مهرأ في نكاح المسلمين لا يصلح مهرأ في نكاحهم أيضاً الا انحر والخنز يرلان ذلك مال متقوم في حقهم بمنزلة الشاة والخل في حق المسلمين فيجوز أن يكون مهرأ في حقهم في حكم الاسلام فان تزوج ذمی ذمیة على خنز أو خنز بر ثم أسلم أو أسلم أحدهما فان كان الخنز والخنز بر عينه ولم يقبض فليس لها العين وان كان بغير عينه بأن كان في الذمة فلها في الخنز التهمة وفي الخنز بر مهر مثلها وهو قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف لها مهر مثلها سواء كان بعينه أو بغير عينه وقال محمد لها التهمة سواء كان بعينه أو بغير عينه ولا خلاف في أن الخنز والخنز بر اذا كان ديناً في الذمة ليس لها غير ذلك (وجهه) قولهما في أنه لا يجوز أن يكون لها العين ان الملك في العين وان ثبت لها قبل الاسلام لكن في القبض معنى التملك لانه مؤكد للملك لان ملكها قبل القبض واغريمتاً كذا لا ترى انه لو هلك عند الزوج كان الهلاك عليه وكذا الوتيعب وبعد القبض كان ذلك كله عليها فثبت ان الملك قبل القبض غير متأكد فكان القبض مؤكداً للملك والتأكد اثبات من وجهه فكان القبض تملكاً من وجهه والمسلم منهي عن ذلك ولهذا واشترى ذمی من ذمی خمر أو أسلم أو أسلم أحدهما قبل القبض ينقض البيع ولا يبي حنيفة ان المرأة تملك المهر قبل القبض ملكاً تاماً اذ الملك نوعان ملك رقبه وملك بدو وهو ملك التصرف ولا شك ان ملك الرقبه ثابت لها قبل القبض وكذلك ملك التصرف لانها تملك التصرف في المهر قبل القبض من كل وجه فلم يبق الا صورة القبض والمسلم غير منهي عن صورة قبض الخنز والخنز بر واقباضهما كما اذا غصب مسلم من مسلم خمر ان الغاصب يكون مأموراً بالتسليم والغصب منه يكون ما ذوناله في القبض وكذا الذمی اذا غصب منه الخنز ثم أسلم وكسلم أو دعه الذمی خمر ثم أسلم الذمی ان له أن يأخذ الخنز من المودع بتي هذا التقدر وهو انه دخل المهر في ضمانها بالقبض لكن هذا لا يوجب ثبوت ملك لها لما ذكرنا ان ملكها تام قبل القبض مع ما ان دخوله في ضمانها امر عليها فكيف يكون ملكها بخلاف المبيع فان ملك الرقبه وان كان ثابتاً قبل القبض فملك التصرف لم يثبت وأما ثبت بالقبض وفيه معنى التملك والاسلام يمنع من ذلك هذا اذا كانا عينين فان كانا دينيتين فليس لها العين بالاجماع لان الملك في هذه العين التي تأخذها ما كان ثابتاً لها بالعقد بل كان ثابتاً في الدين في الذمة وأما ثبت الملك في هذا المعين بالقبض والقبض تملك من وجهه والمسلم ممنوع من ذلك (وجهه) قول أبي يوسف ان الاسلام لما منع القبض والقبض حكم العقد جعل كأن المنع كان ثابتاً وقت العقد فيصاري مهر المثل كما لو كانا عند العقد مسلمين وجه قول محمد ان العقد وقع صحيحاً والتسمية في العقد قد سحقت الا أنه تعذر التسليم بسبب الاسلام لما في التسليم من التملك من وجهه على ما بينا والمسلم ممنوع من ذلك فيوجب القيمة كما لو هلك المسمى قبل القبض وأبو حنيفة يوجب القيمة في الخنز لما قاله محمد وهو القياس في الخنز رأياً الا أنه استحسن في الخنز رأياً وأوجب مهر المثل لان الخنز بر حيوان ومن تزوج امرأة على حيوان في الذمة بخير بين تسليمه وبين تسليم قيمة الوسط منه بل القيمة هي الاصل في التسليم لان الوسط يعرف بها على ما ذكرنا فبا تقدم فكان ابقاء قيمة الخنز بر بعد الاسلام حكم ابقاء الخنز بر من وجهه ولا سبيل الى ابقاء العين بعد الاسلام فلا سبيل الى ابقاء القيمة بخلاف الخنز لان قيمتها لم تكن واجبة قبل الاسلام ألا ترى انه لو جاء الزوج بالقيمة لا بخير المرأة على القبول فلم يكن لبقائها حكم بقاء الخنز من وجهه لذلك افتقر هذا كله اذا لم يكن المهر مقبوضاً قبل الاسلام فان كان مقبوضاً فلاشئ

للمرأة أن لا ينكحها بعد الإسلام متى ورد والحرام مقبوض بلاقيه بالعقول لأن الملك قد ثبت على سبيل المكان بالعقد والتقبض في حال الكفر فلا يثبت بعد الإسلام ملك وإنما يوجد دوام الملك والإسلام لا يتأفقه كسلم تخمر عصيره أنه لا يؤمر بإبطال ملكه فيها وكافي نزول محريم الزبا وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة أبطل من الزبا ما لم يقبض ولم يتعرض صلى الله عليه وسلم لما قبض بالفسخ وهو أحدنا أو يلات قوله عز وجل يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الزبا إن كنتم مؤمنين أمر سبحانه بترك ما بقى من الزبا الأمر بترك ما بقى من الزبا هو النهي عن قبضه والله عز وجل الموفق ولو تزوجها على ميتة أردم ذكر في الأصل أن لها مهر مثلها وذكر في الجامع الصغير أنه لا شيء لها منهم ووفق بين الرويتين لحمل ما ذكره في الأصل على الذميين وما ذكره في الجامع على الحر يبين ومنهم من جعل في المسئلة روايتين (وجه) رواية الأصل أنه لما تزوجها على الميتة والدم فلم يرض باستحقاق وضعها إلا بعد وقد تعذر استحقاق المسمى لأنه ليس بمال في حق أحد فكان لها مهر المثل كالمسامة (وجه) رواية الجامع الصغير أنها لما رضيت بالميتة مع أنها ليست بمال كان ذلك منهدالة الرضا باستحقاق وضعها بغير عوض أصلا كما إذا تزوجها على أن لا مهر لها والله عز وجل أعلم

﴿فصل﴾ ثم بكل عقد إذا عقده الذمى كان فاسدا فإذا عقده الحرى كان فاسدا أيضا لأن المعنى المفسد لا يوجب الفصل بينهما وهو ما ذكرنا فيما تقدم ولو تزوج كافر بخمس نسوة أو باختين ثم أسلم فإن كان تزوجهن في عقدة واحدة فرق بينه وبينهن وإن كان تزوجهن في عقد متفرقة صحح نكاح الأربع وبطل نكاح الخامسة وكذا في الاختين يصح نكاح الأولى وبطل نكاح الثانية وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد يختار من الخمس أربعا ومن الاختين واحدة سواء تزوجهن في عقدة واحدة أو في عقد استحسانا وبه أخذ الشافعي احتج محمد بما روى أن غيلان أسلم ونحوه عشر نسوة فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يختار أربعا منهم وروى أن قيس ابن الحارث أسلم ونحوه ثمان نسوة فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يختار منهن أربعا وروى أن فيروز الديلمي أسلم ونحوه أختان فخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يستفسر أن نكحهن كان دفعة واحدة أو على الترتيب ولو كان الحكم يختلف لاستفسر فدل أن حكم الشرع فيه هو التحخير مطلقا ولا يوجب حنيفة وأبي يوسف أن الجمع محرم على المسلم والكافر جميعا لأن حرمة تبت للمعنى معقول وهو خوف الجور في إغناء حقوقهن والافضاء إلى قطع الرحم على ما ذكرنا فيما تقدم وهذا المعنى لا يوجب الفصل بين المسلم والكافر لأنه لا يتعرض لاهل الذمة مع قيام الحرمة لأن ذلك ديانتهم وهو غير مستثنى من عهودهم وقد نهينا عن التعرض لهم عن مثله بعد إعطاء الذمة وليس لنا ولاية التعرض لاهل الحرب فإذا أسلم فقد زال المانع فلا يمكن من استيفاء الجمع بعد الإسلام فإذا كان تزوج الخمس في عقدة واحدة فقد حصل نكاح كل واحدة منهن جميعا إذ ليست أحدها من الأولى من الأخرى والجمع محرم وقد زال المانع من التعرض فلا بد من الاعتراض بالتفريق وكذلك إذا تزوج الاختين في عقدة واحدة لأن نكاح واحدة منهما جعل جميعا إذ ليست أحدهما من الأولى من الأخرى والإسلام يمنع من ذلك ولا مانع من التفريق فيفترق فأما إذا كان تزوجهن على الترتيب في عقد متفرقة فنكاح الأربع بمنهن وقع صحيحا لأن الحر يملك الزوج بأربع نسوة مسامحا كان أو كافرا ولم يصح نكاح الخامسة لحصوله جمعا فيفترق بينهما بعد الإسلام وكذلك إذا كان تزوج الاختين في عقدتين فنكاح الأولى وقع صحيحا إذا لا مانع من الصحة وبطل نكاح الثانية لحصوله جمعا فلا بد من التفريق بعد الإسلام وأما الأحاديث ففيها اثبات الاختيار للزوج المسلم لكن ليس فيها أنه أن يختار ذلك بالنكاح الأول أو بنكاح جديد فاحتمل أنه أثبت له الاختيار لتجدد العقد عليهن ويحتمل أنه أثبت له الاختيار ليمسكن بالعقد الأول فلا يكون حجة مع الاحتمال مع ما أنه قد روى أن ذلك قبل محريم الجمع فإنه روى في الخبر أن غيلان أسلم وقد كان تزوج في الجاهلية وروى عن مكحول أنه قال كان ذلك قبل نزول القران ونكح بمجمع بنت بسورة النساء الكبرى وهي

مدنية وروى أن فريزماهاجر الى النبي صلى الله عليه وسلم قال له ان تحبني أختين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ارجع فطلق احدهما ومعلوم أن الطلاق انما يكون في النكاح الصحيح فدل ان ذلك العقد وقع صحيحا في الاصل
فدل انه كان قبل تحريم الجمع ولا كلام فيه وعلى هذا الخلاف اذا تزوج الحر بنى بأربع نسوة ثم سبي هو وسبين معه
أن عند أبي حنيفة وأبي يوسف يفرق بينه وبين الكل سواء تزوجهن في عقدة واحدة أو في عقدة مفترقة لان نكاح
الاربعة وقع صحيحا لأنه كان حرا وقت النكاح والحر يملك التزوج بأربع نسوة مسلما كان أو كافرا الا أنه تعذر
الاستيفاء بعد الاسترقاق لحصول الجمع من العبد في حال البقاء بين أكثر من اثنتين والعبد لا يملك الاستيفاء فيقع
جمعا بين الكل ففرق بينه وبين الكل ولا يخبر فيه كما اذا تزوج رضيعتين فأرضعتها امرأة بطل نكاحهما ولا يخبر
كذا هذا وعند محمد بخبر فيه فيختار اثنتين منهن كما يخبر الحر في أربع نسوة من نسائه ولو كان الحر بنى تزوج أما وبنتا
ثم أسلم فإن كان تزوجهما في عقدة واحدة فنكاحهما باطل وإن كان تزوجهما مفترقا فنكاح الاولى جائز ونكاح
الاخري باطل في قول أبي حنيفة وأبي يوسف كما قالوا في الجمع بين الخمس والجمع بين الاختين وقال محمد نكاح البنت
هو الجائز سواء تزوجها في عقدة واحدة أو في عقدتين ونكاح الام باطل لان مجرد عقد الام لا يحرم البنت وهذا
اذ لم يكن دخل بواحدة منهما ولو أنه كان دخل بهما جميعا فنكاحهما جميعا باطل بالاجماع لان مجرد الدخول بوجب
التحريم سواء دخل بالام أو بالبنت ولو لم يدخل بالاولى ولكن دخل بالثانية فإن كانت الاولى بنتا والثانية أما
فنكاحهما جميعا باطل بالاجماع لان نكاح البنت يحرم الام والدخول بالام يحرم البنت ولو كان دخل باحدهما فإن
كان دخل بالاولى ثم تزوج الثانية فنكاح الاولى جائز ونكاح الثانية باطل بالاجماع ولو تزوج الام واولا ولم يدخل
بها ثم تزوج البنت ودخل بها فنكاحهما جميعا باطل في قول أبي حنيفة وأبي يوسف الا أنه يحل له أن يتزوج بالبنت
ولا يحل له أن يتزوج بالام وعند محمد نكاح البنت هو الجائز وقد دخل بها وهي امرأته ونكاح الام باطل

﴿فصل﴾ وأما شرائط اللزوم فنوعان في الاصل نوع هو شرط وقوع النكاح لازما ونوع هو شرط بقائه على
اللزوم (أما) الاول فنوع منها أن يكون الولي في نكاح الصغير والصغيرة هو الاب والجد فان كان غير الاب والجد
من الاولياء كالاخ والم لا يلزم النكاح حتى يثبت لهما الخيار بعد البلوغ وهذا قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف
هذا ليس بشرط ويلزم نكاح غير الاب والجد من الاولياء حتى لا يثبت لهما الخيار (وجه) قول أبي يوسف أن
هذا النكاح صدر من ولي فيلزم كما اذا صدر عن الاب والجد وهذا لان ولاية الانكاح ولاية نظر في حق المولى عليه
فيدل نبوتها على حصول النظر وهذا يمنع نبوت الخيار لان الخيار لو ثبت انما يثبت لنفي الضرر ولا ضرر فلا يثبت
الخيار ولهذا لم يثبت في نكاح الاب والجد كذا هذا ولهما ما روى أن قدامة بن مظعون زوج بنت أخيه عثمان بن
مظعون من عبد الله بن عمر رضي الله عنه تخبرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد البلوغ فاختارت نفسها حتى روى
أن ابن عمر قال انها انزعت مني بعد ما ملكتها وهذا نص في الباب ولان أصل القرابة ان كان يدل على أصل النظر
لكونه دليلا على أصل الشفقة فتصورها يدل على قصور النظر لتصور الشفقة بسبب بعد القرابة فيجب اعتبار أصل
القرابة بآيات أصل الولاية واعتبار التصور بآيات الخيار تكيفا للنظر ونوفيرا في حق الصغير بتلافي التصير ولو وقع
ولا يتوهم التصير في نكاح الاب والجد لو فور شفتهم لذلك لزم انكاحهما ولم يلزم انكاح الاخ والم على أن
التياس في نكاح الاب والجد أن لا يلزم الا انهم استحسنوا في ذلك لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما تزوج
عائشة رضي الله عنها وبلغت لم يعلمها بالخيار بعد البلوغ ولو كان الخيار ثابتا لها وذلك حتما لا علمها به وهل يلزم اذا
زوجها الحاكم إذ كفي الاصل ما يدل على أنه لا يلزم فانه قال اذا زوجها غير الاب والجد فلها الخيار والحاكم غير الاب
والجد هكذا قول محمد أن لها الخيار وروى خالد بن صبيح المروزي عن أبي حنيفة أنه لا خيار لها (وجه) هذه
الرواية أن ولاية الحاكم أعم من ولاية الاخ والم لانه يملك التصرف في النفس والمال جميعا فكانت ولايته شبيهة بولاية

الاب والجد وولايتهم ملزمة كذلك ولاية الحاكم (وجه) رواية الاصل أن ولاية الاخ والعلم أقوى من ولاية
 الحاكم بدليل أنهم ما يتقدمان عليه حتى لا يزوج الحاكم مع وجودهما ثم ولايتهما غير ملزمة فولاية الحاكم أولى واذا ثبت
 الخيار لكل واحد منهما وهو اختيار النكاح أو القرعة فيقع الكلام بعد هذا في موضعين أحدهما في بيان وقت نبوت
 الخيار والثاني في بيان ما يبطل به الخيار أما الأول فالخيار يثبت بعد البلوغ لا قبله حتى لو رضيت بالنكاح قبل البلوغ
 لا يعتبر وينت الخيار بعد البلوغ لأن أهلية الرضا تثبت بعد البلوغ لا قبله فيثبت الخيار بعد البلوغ لا قبله وأما
 الثاني فما يبطل به الخيار نوعان نص ودلالة أما النص فهو صريح الرضا بالنكاح نحو أن تقول رضيت بالنكاح
 واخترت النكاح أو أجزته وما يجزئ هذا الجزئ فيبطل خيار القرعة ويلزم النكاح وأما الدلالة فنحو السكوت
 من البكر عقيب البلوغ لأن سكوت البكر دليل الرضا بالنكاح لما ذكرنا فيما تقدم أن البكر لعلة حياتها تستحي عن
 اظهار الرضا بالنكاح فمما سكوت الثيب فإن كان وطئها قبل البلوغ فبلغت وهي تيب فسكتت عقيب البلوغ فلا يبطل
 به الخيار لأنها لا تستحي عن اظهار الرضا بالنكاح عادة لأن بالثيب به قل حياتها فلا يصح سكوتها لئلا على الرضا
 بالنكاح فلا يبطل خيارها إلا بصريح الرضا بالنكاح أو بفعل أو بقول يدل على الرضا نحو التمكن من الوطء
 وطلب المهر والثقة وغير ذلك وكذا سكوت الغلام بعد البلوغ لأن الغلام لا يستحي عن اظهار الرضا بالنكاح إذ
 ذاك دليل الرجولية فلا يسقط خياره إلا بنص كلامه أو بما يدل على الرضا بالنكاح من الدخول بها وطلب التمكن
 منها وادرار النفقة عليها ونحو ذلك ثم العلم بالنكاح شرط بطلان الخيار من طريق الدلالة حتى لو لم تكن عالمة بالنكاح
 لا يبطل الخيار لأن بطلان الخيار لوجود الرضا منها دلالة والرضا بالشيء قبل العلم به لا يتصور اذ هو استحسان
 الشيء ومن لم يعلم شيء كيف يستحسنه فإذا كانت عالمة بالنكاح ووجد منها دليل الرضا بالنكاح بطل خيارها
 ولا يمتد هذا الخيار إلى آخر المجلس بل يبطل بالسكوت من البكر بخلاف خيار العتق وخيار الخيرية لأن التخيير
 هناك ووجد من العبد وهو الزوج أو المولى أمافي الزوج فظاهر وكذا في المولى لأن الخيار يثبت بالعتق والعتق
 حصل باعتاقه والتخيير من العبد تملك فيقتضى جوابا في المجلس فيمتد إلى آخر المجلس كخيار القبول في البيع
 بخلاف خيار البلوغ لأنه ما ثبت بصنع العبد بل باباب الشرع فلم يكن تملكا فلا يمتد إلى آخر المجلس وان لم تكن عالمة
 بالنكاح فلها الخيار حين تعلم بالنكاح ثم خيار البلوغ يثبت للذكر والأنثى وخيار العتق لا يثبت إلا للمعتقة لأن
 خيار البلوغ يثبت لتصور الولاية وهذا لا يختلف بالذم كورة والانونة وخيار العتق ثبت لزيادة الملك عليها بالعتق
 وهذا مختص بها وكذا خيار البلوغ للذكر والأنثى إذا كانت الأنثى تيبا لا يبطل بالقيام عن المجلس وخيار العتق والخيرية
 يبطل والفرق على نحو ما ذكرنا من خيار البكر وخيار العتق وخيار الخيرية أن الأول يبطل بالسكوت والثاني لا يبطل
 وأما العلم بالخيار فليس بشرط والجهل به ليس بعذر لأن دار الاسلام دار العلم بالشرع فيمكن الوصول إليها بالتعلم
 فكان الجهل بالخيار في غير موضعه فلا يعتبر ولهذا لا يعذر العوام في دار الاسلام بحيلهم بالشرع بخلاف خيار
 العتق فإن العلم بالخيار هناك شرط والجهل به عذر وان كان دار الاسلام دار العلم بالشرع والاحكام لأن
 الوصول إليها ليس من طريق الضرورة بل بواسطة التعلم والامة لا تتمكن من التعلم لأنها لا تنشر ذلك لاشتغالها
 بخدمة مولاهما بخلاف الحرة ثم اذا اختار أحدهما القرعة فهذه القرعة لا تثبت إلا بقضاء القاضي بخلاف خيار العتق
 فإن المعتقة اذا اختارت نفسها تثبت القرعة بغير قضاء القاضي (وجه) الفرق ان أصل النكاح ههنا ثابت
 وحكمه نافذ وانما الغائب وصف الكمال وهو صفة اللزوم فكان التسخ من أحد الزوجين رفع الأصل فوات
 الوصف وفوات الوصف لا يوجب رفع الأصل لما فيه من جعل الأصل تبعاً للوصف وليس له هذه الولاية بقوله
 حاجته إلى ذلك فلا بد من رفعه إلى من له الولاية العامة وهو القاضي ليرفع النكاح دفعا لحاجة الصغير الذي بلغ ونظراً
 له بخلاف خيار العتق لأن الملك ازداد عليها بالعتق ولها أن لا ترضى بالزيادة فكان لها أن تدفع الزيادة ولا يمكن دفعها إلا

باندفاع ما كان ثابتاً فيندفع الثابت ضرورة دفع الزيادة وهذا يمكن اذ ليس بمعض الملك تابعا لبعض فلا تقع الحاجة الى قضاء القاضي ونظير الفصلين الرد بالعيب قبل القبض وبعده ان الاول يثبت بدون قضاء القاضي والثاني لا يثبت عند عدم التراضي منهما الا بقضاء القاضي والله عز وجل أعلم ولو تزوج ابنته ابن أخيه فلا خيار لها بالاجماع لان النكاح صدر عن الاب وأما ابن الاخ فلهما الخيار في قول أبي حنيفة ومحمد لصدور النكاح عن العم وعند أبي يوسف لا خيار له والمسألة قد مرت ولو أعتق أمته ثم زوجها وهي صغيرة فلهما الخيار البلوغ لان ولاية الولاء دون ولاية القرابة فلما ثبت الخيار ثمة فلان ثبت ههنا أولى ولو زوجها ثم أعتقها وهي صغيرة فلها اذا بلغت خيار العتق لا خيار البلوغ لان النكاح صادفها وهي رقيقة

﴿ فصل ﴾ ومنها كفاءة الزوج في نكاح المرأة الحرة البالغة العاقلة نفسها من غير رضا الا وليا عمه مثلها فيقع الكلام في هذا الشرط في أربعة مواضع أحدها في بيان ان الكفاءة في باب النكاح هل هي شرط لزوم النكاح في الجملة أم لا والثاني في بيان النكاح الذي الكفاءة من شرط لزومه والثالث في بيان ما تعتبر فيه الكفاءة والرابع في بيان من يعتبر له الكفاءة أما الاول فقد قال عامة العلماء انها شرط وقال الكرخي ليست بشرط أصلا وهو قول مالك وسفيان الثوري والحسن البصري واحتجوا بما روي ان أباطيبة خطبت الى نبي يابضة فأبوا ان يزوجه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انكحوا أباطيبة ان لا تفعلوا تكن فتنة في الارض وفساد كبير وروي أن بلال رضى الله عنه خطب الى قوم من الانصار فأبوا ان يزوجه فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم قل لهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمركم أن تزوجوني أمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالترويج عند عدم الكفاءة ولو كانت معتبرة لما أمر لان الترويج من غير كف وغير مأثور به وقال صلى الله عليه وسلم ليس لعربي على عجمي فضل الا بالتقوى وهذا نص ولان الكفاءة لو كانت معتبرة في الشرع لكان أولى الابواب بالاعتبار بهاباب الدماء لانه محتاط فيه مالا يحتاط في سائر الابواب ومع هذا لم يعتبر حتى يمثل الشرف بالوضع فههنا أولى والدليل عليه انها لم تعتبر في جانب المرأة فكذا في جانب الزوج (ولنا) ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة دراهم ولان مصالح النكاح تختل عند عدم الكفاءة لانها لا تحصل الا بالاستئذان والمرأة تستنكف عن استئذان غير الكف وتعتبر بذلك فتختل المصالح ولان الزوجين يجري بينهما مباحات في النكاح لا يبقى النكاح بدون تحملها عادة والتحمل من غير الكف أمر صعب يتحمل على الطباع السليمة فلا بدوم النكاح مع عدم الكفاءة فلزم اعتبارها ولا حجة لهم في الحديثين لان الامر بالترويج محتمل أنه كان نديا لهم الى الافضل وهو اختيار الدين وترك الكفاءة فيها سواءه والاقتصاف عليه وهذا لا يمنع جواز الامتناع وعندنا الافضل اعتبار الدين والاقتصاف عليه ويحتمل أنه كان أمر ايجاب أمرهم بالترويج منهم ما مع عدم الكفاءة تخصيصا لهم بذلك كما خص أباطيبة بالتمكين من شرب دمه صلى الله عليه وسلم وخص خزيمية بقبول شهادته وحده ونحو ذلك ولا شركة في موضع الخصوصية حملنا الحديثين على ما قلنا توفيقا بين الدلائل وأما الحديث الثالث فالمراد به أحكام الآخرة اذ لا يمكن حمله على أحكام الدنيا الظهور بفضل العربي على العجمي في كثير من أحكام الدنيا فيحمل على أحكام الآخرة وبه قول والقياس على القصاص غير سديد لان القصاص شرع لمصلحة الحياة واعتبار الكفاءة فيه يؤدي الى تقيت هذه المصلحة لان كل أحد يقصد قتل عدوه الذي لا يكافئه فتتو المصلحة المطلوبه من القصاص وفي اعتبار الكفاءة في باب النكاح تحقيق المصلحة المطلوبه من النكاح من الوجه الذي بينا فبطل الاعتبار وكذا الاعتبار بجانب المرأة لا يصح أيضا لان الرجل لا يستنكف عن استئذان المرأة الدنيشة لان الاستنكاف عن المستغنى لا عن المستغنى والزوج مستغنى فيستغنى الوطىء والحسن

﴿ فصل ﴾ وأما الثاني فالنكاح الذي الكفاءة فيه شرط لزومه هو نكاح المرأة نفسها من غير رضا الا وليا لا يلزم

حتى لو زوجت نفسها من غير كف من غير رضا الاولياء لا يلزم وللاولياء حق الاعتراض لان في الكفاءة حقاً
 للاولياء لانهم ينتفعون بذلك الا ترى انهم يتفخرون بعلو نسب الخسرتن وبتعير وبنداءه نسبة فيتضررون بذلك
 فكان لهم ان يدفعوا الضرر عن أنفسهم بالاعتراض كالمشترى اذا باع الشقص المشفوع ثم جاء الشفيع كان له ان
 يفسخ البيع وياخذ المبيع بالشفعة دفعا للضرر عن نفسه كذا هذا ولو كان الزوج برضاهم يلزم حتى لا يكون لهم حق
 الاعتراض لان الزوج من المرأة تصرف من الال في محل هو خالص حتماً وهو نفسها وامتناع اللزوم كان لحقهم
 المتعلق بالكفاءة فاذا رضوا فقد استقوا حق أنفسهم وهم من أهل الاستقاط والمحل قابل للسقوط فيسقط ولورضى
 به بعض الاولياء سقط حق الباقيين في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف لا يسقط وجه قوله ان حتمهم في الكفاءة
 ثبت مشتركاً بين الكل فاذا رضى به أحدهم فقد استقط حق نفسه فلا يسقط حق الباقيين كالدين اذا وجب لجماعة
 فابراً بعضهم لا يسقط حق الباقيين لما قلنا كذا هذا ولو ان رضا أحدهم لا يكون أكثر من رضاها فان زوجت نفسها
 من غير كف وبغير رضاهم لا يسقط حق الاولياء برضاها فلان لا يسقط رضا أحدهم أولى ولهذا ان هذا حق
 واحد لا يتجزأ ثبت بسبب لا يتجزأ وهو القرابة واسقاط بعض ما لا يتجزأ اسقاط لكه لانه لا بعض له فاذا
 أسقط واحد منهم لا يتصور بما يؤده في حق الباقيين كالتقصص اذا وجب لجماعة فعفا أحدهم عنه أنه يسقط حق
 الباقيين كذا هذا ولو ان حتمهم في الكفاءة ما ثبت لعينه بل لدفع الضرر والزوج من غير كف وقع اضرار بالاولياء من
 حيث الظاهر وهو ضرر عدم الكفاءة فالظاهر انه لا يرضى به أحدهم الا بعد علمه بمصلحة حقيقية هي أعظم من
 مصلحة الكفاءة وهو عليها وغفل عنها الباقيون لولاها لما رضى وهي دفع ضرر الوقوع في الزنا على تقدير الفسخ
 وأما قوله الحق ثبت مشتركاً بينهم فنقول على الوجه الاول ممنوع بل ثبت لكل واحد منهم على الكمال كان ليس معه
 غيره لان ما لا يتجزأ لا يتصور فيه الشركة كحق التقصاص والامان بخلاف الدين فانه يتجزأ فتصور فيه الشركة
 وبخلاف ما اذا زوجت نفسها من غير كف وبغير رضا الاولياء لان هناك الحق متعدد لحقها خلاف جنس حتمهم
 لان حتمها في نفسها وفي نفس العقد ولا حق لهم في نفسها ولا في نفس العقد وانما حتمهم في دفع الشين عن أنفسهم واذا
 اختلف جنس الحق فسقوط أحدهم لا يوجب سقوط الآخر وأما على الوجه الثاني فسلم لكن هذا الحق
 ما ثبت لعينه بل لدفع الضرر وفي ابقائه لزوم أعلى الضرر بن فسقوط ضرورة وكذلك الاولياء لو زوجوها من غير
 كف برضاها يلزم النكاح لما قلنا ولو زوجها أحد الاولياء من غير كف برضاها من غير رضا الباقيين يجوز عند عامة
 العلماء خلافاً لما لك بناء على أن ولاية الانكاح ولاية مستقلة لكل واحد منهم عندنا وعند ولايته مشتركة وقد
 ذكرنا المسئلة في شرائط الجواز وهل يلزم قال أبو حنيفة ومحمد يلزم وقال أبو يوسف وزفر والشافعي لا يلزم وجه
 قولهم على نحو ما ذكرنا فبما تقدم ان الكفاءة حق ثبت لكل على الشركة واحد الشركى يمكن اذا سقط حق نفسه
 لا يسقط حق صاحبه كالدين المشترك وجه قولهما ان هذا حق واحد لا يتجزأ ثبت بسبب لا يتجزأ أو مثل هذا الحق
 اذا ثبت لجماعة ثبت لكل واحد منهم على الكمال كان ليس معه غيره كالتقصص والامان ولان اقدامه على النكاح
 مع كمال الزامى برضاها مع التزام ضرر ظاهر بالقبيلة وبنفسه وهو ضرر عدم الكفاءة بل حقوق العار والشين دليل كونه
 مصلحة في الباطن وهو اشتاءه على دفع ضرر أعظم من ضرر عدم الكفاءة وهو ضرر عار الزنا وغيره لولاها لم يفعل وأما
 انكاح الاب والجد الصغير والصغيرة فالكفاءة فيه ليست بشرط للزوم وعند أبي حنيفة كما انها ليست بشرط
 الجواز عنده فيجوز ذلك ويلزم لصدوره ممن له كمال نظر لكل الشفقة بخلاف انكاح الاخ والعلم من غير الكف
 انه لا يجوز بالاجماع لانه ضرر محض على ما بيننا في شرائط الجواز واما انكاحهما من الكف فجاز عندنا خلافاً
 للشافعي لكنه غير لازم في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف لازم والمسئلة قد مرت

صلى الله عليه وسلم قر يش بعضهم أ كفاء لبعض والعرب بعضهم أ كفاء لبعض حتى وبقي قبيلة بقبيلة والموالي بعضهم أ كفاء لبعض رجل رجل لان التفاخر والتعير بقان بالنسب فتلحق التقيصة بدناءة النسب فتعير فيه الكفاءة فقر يش بعضهم أ كفاء لبعض على اختلاف قبائلهم حتى يكون القرشي الذي ليس بهاشمي كالتيامي والاموي والعدوي ونحو ذلك كفاء للهاشمي لقوله صلى الله عليه وسلم قر يش بعضهم أ كفاء لبعض وقر يش تشمل على نبي هاشم والعرب بعضهم أ كفاء لبعض بالنص ولا تكون العرب كفاء لقر يش لقبيلة قر يش على سائر العرب ولذلك اختلفت الامامة بهم قال النبي صلى الله عليه وسلم الاثمة من قر يش بخلاف القرشي انه يصلح كفاء للهاشمي وان كان للهاشمي من الفضيلة ما ليس للقرشي لكن الشرع أسقط اعتبار تلك الفضيلة في باب النكاح عرفنا ذلك بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم واجماع الصحابة رضي الله عنهم فانه روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم زوج ابنته من عثمان رضي الله عنه وكان أموياً بالهاشمياً وزوج علي رضي الله عنه ابنته من عمر رضي الله عنه ولم يكن هاشمياً بل عدوياً فدل ان الكفاءة في قر يش لا تختص بطن دون بطن واستثنى محمد رضي الله عنه بيت الخلافة فلم يجعل القرشي الذي ليس بهاشمي كفاءه ولا تكون الموالى أ كفاء للعرب لتفضل العرب على العجم والموالى بعضهم أ كفاء لبعض بالنص وموالى العرب أ كفاء لموالى قر يش لعدم قوله والموالى بعضهم أ كفاء لبعض رجل رجل ثم مفارقة العجم بالاسلام لا بالنسب ومن له أب واحد في الاسلام لا يكون كفاء لمن له آباء كثيرة في الاسلام لان تمام التعريف بالجد والزيادة على ذلك لانهاية لها وقيل هذا اذا كان في موضع قد طال عهد الاسلام وامتد فاما اذا كان في موضع كان عهد الاسلام قرياً بحيث لا يعير بذلك ولا بعد عيبا يكون بعضهم كفاء لبعض لان التعير اذا لم يعير بذلك ولم يعد عيبا لم يلحق الشين والتقيصة فلا يصح في الضرر

﴿فصل﴾ ومنها الحر بة لان النقص والشين بالزق فوق النقص والشين بدناءة النسب فلا يكون الفتن والمدبر والمكاتب كفاء للحر بة محال ولا يكون مولى العتاقة كفاء لحر بة الاصل ويكون كفاء لثله لان التفاخر يقع بالحر بة الاصلية والتعير يجري في الحر بة المعارضة المستفادة بالاعتاق وكذا من له أب واحد في الحر بة لا يكون كفاء لمن له أبوان فصاعدا في الحر بة ومن له أبوان في الحر بة لا يكون كفاء لمن له آباء كثيرة في الحر بة كما في اسلام الآباء لان أصل التعريف بالآب وتمامه بالجد وليس وراء التمام شيء وكذا مولى الوضيع لا يكون كفاء لمولاة الشريف حتى لا يكون مولى العرب كفاء لمولاة نبي هاشم حتى لو زوجت مولاة نبي هاشم نفسها من مولى العرب كان لمعتها حق الاعتراض لان الولاء بمنزلة النسب قال النبي صلى الله عليه وسلم الولاء لهمة كلحمة النسب

﴿فصل﴾ ومنها المال فلا يكون الفقير كفاء للغنية لان التفاخر بالمال أكثر من التفاخر بغيره عادة وخصوصا في زماننا هذا ولان للنكاح تعلقا بالمهر والثقة تعلقا لازما فانه لا يجوز بدون المهر والثقة لازمة ولا تعلق بالنسب والحر بة فلما اعتبرت الكفاءة ثمة فلان تعتبر ههنا أولى والمعتبر فيه التسدرة على مهر مثلها والثقة ولا تعتبر الزيادة على ذلك حتى ان الزوج اذا كان قادرا على مهر مثلها وتعتقها يكون كفاء لها وان كان لا يساويها في المال هكذا روى عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد في ظاهر الزوايا وذكر في غير رواية الاصول ان تساويهما في الغنا شرط لتحقق الكفاءة في قول أبي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف لان التفاخر يقع في الغنا عادة والصحيح هو الاول لان الغنا لا نبات له لان المال غادورائح فلا تعتبر المساواة في الغنا ومن لا يملك مهر او لا ثقة لا يكون كفاء لان المهر عوض ما يملك بهذا العتق فلا بد من القدرة عليه وقيام الازدواج بالثقة فلا بد من القدرة عليها ولان من لا قدرة له على المهر والثقة يستحق ويستهان في العادة بمن له نسب دنيء فيختل به المصالح كما تختل عند دناءة النسب وقيل المراد من المهر قدر المعجل عرفا وعادة دون مافي الذمة لان مافي الذمة يسامح فيه بالتأخير الى وقت اليسار فلا يطلب به للمال عادة والمسال غادورائح وروى عن أبي يوسف انه اذا ملك الثقة يكون كفاء وان لم يملك المهر هكذا روى الحسن بن أبي

مالك عنه فإنه روى عنه أنه قال سألت أبا يوسف عن الكف فقال الذي يملك المهر والنفقة فقلت وإن كان يملك المهر دون النفقة فقال لا يكون كفاً فقلت فإن ملك النفقة دون المهر فقال يكون كفاً وإنما كان كذلك لأن المرء بعد قادراً على المهر بقدره أي به عادة ولهذا لم يجز دفع الزكوة إلى ولد الغني إذا كان صغيراً وإن كان فقيراً في نفسه لأنه بعد غنياً بمال أبيه ولا بعد قادراً على النفقة بغنا أبيه لأن الأب يتحمل المهر الذي على ابنه ولا يتحمل نفقة زوجته عادة وقال بعضهم إذا كان الرجل ذا جاه كالسلطان والعالم فإنه يكون كفاً وإن كان لا يملك من المال الا قدر النفقة كما ذكرنا إن المهر تجرى فيه المسامحة بالتأخير إلى وقت اليسار والمال يغدو ويروح وحاجة المعيشة تندفع بالنفقة

﴿فصل﴾ ومنها الدين في قول أبي حنيفة وأبي يوسف حتى لو أن امرأة من بنات الصالحين إذا تزوجت قسمها من فاسق كان للولي ما حق الاعتراض عندهما لأن التأخر بالدين أحق من التأخر بالنسب والحريية والمال والتعير بالسق أشد وجوه التعير وقال محمد لا تعتبر الكفاءة في الدين لأن هذا من أمور الآخرة والكفاءة من أحكام الدنيا فلا يقدح فيها الفسق إلا إذا كان شيئاً فاحشاً بأن كان الفاسق ممن يسخر منه ويضحك عليه ويصنع فإن كان ممن يهاب منه بان كان أميراً فلا يكون كفاً لأن هذا الفسق لا يعد شيئاً في العادة فلا يقدح في الكفاءة وعن أبي يوسف إن الفاسق إذا كان معلماً لا يكون كفاً وإن كان مستتراً يكون كفاً

﴿فصل﴾ وأما الحرفة فقد ذكر الكرخي أن الكفاءة في الحرف والصناعات معتبرة عند أبي يوسف فلا يكون الخائف كفاً للجوهري والصرفي وذكرنا أبا حنيفة بنى الأمر فيها على عادة العرب أن مواليهم يعملون هذه الأعمال لا يقصدون بها الحرف فلا يعيرون بها وأجاب أبو يوسف على عادة أهل البلاد أنهم يتخذون ذلك حرفة فيعيرون بالدين من الصنائع فلا يكون بينهم خلاف في الحقيقة وكذلك كذا في القاضي في شرحه مختصر الطحاوي اعتبار الكفاءة في الحرفة ولم يذكر الخلاف فثبتت الكفاءة بين الحرفين في جنس واحد كالبراز مع البراز والخائف مع الخائف وتثبت عند اختلاف جنس الحرف إذا كان يقارب بعضها بعضاً كالبراز مع الصانع والصانع مع العطار والخائف مع الخائف مع الحجام والحجام مع الدباغ ولا تثبت فيما لا يقارب بينهما كالعطار مع البيطار والبراز مع الخراز وذكرنا في بعض نسخ الجامع الصغير أن الكفاءة في الحرف معتبرة في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف غير معتبرة لأن تكون فاحشة كالحياكة والحجامة والدباغة ونحو ذلك لأنها ليست بأمر لازم وأوجب الوجود ألا ترى أنه يقدح على تركها وهذا يشكك بالحياكة وإخوانها فإنه قادر على تركها ومع هذا يقدح في الكفاءة والله تعالى الموفق وأهل الكفر بعضهم أكفاء لبعض لأن اعتبار الكفاءة قد وقع التقيصة ولا تقيصة أعظم من الكفر

﴿فصل﴾ وأما بيان من تعتبر له الكفاءة فالكفاءة تعتبر للنساء لا للرجال على معنى أنه تعتبر الكفاءة في جانب الرجال للنساء ولا تعتبر في جانب النساء للرجال لأن النصوص وردت بالاعتبار في جانب الرجال خاصة وكذلك المعنى الذي شرعت له الكفاءة بوجوب اختصاص اعتبارها بجانبهم لأن المرأة هي التي تستنكف لا الرجل لأنها هي المستفرشة فإما الزوج فهو المستفرش فلا تلحقه الاتمة من قبلها ومن مشايخنا من قال إن الكفاءة في جانب النساء معتبرة أيضاً عند أبي يوسف ومحمد استدلالاً بمسئلة ذكرها في الجامع الصغير في باب الوكالة وهي أن أميراً أمر رجلاً أن تزوجه امرأة فزوجه أمة لغيره قال جاز عند أبي حنيفة وعندهما لا يجوز ولا دلالة في هذه المسئلة على ما زعموا لأن عدم الجواز عندهما يمتثل أن يكون لمشي آخر وهو أن أصلهما أن التوكيل المطلق بتقييد بالعرف والعادة فينصرف إلى المتعارف كما في التوكيل بالبيع المطلق ومن أصل أبي حنيفة أنه يجزى على إطلاقه في غير موضع الضرورة والتهمة ويحتمل أن يكون عدم الجواز عندهما لا اعتبار الكفاءة في تلك المسئلة خاصة حملاً للمطلق على المتعارف كما هو أصلهما إذ المتعارف هو التزويج بالكف فاستحسننا اعتبار الكفاءة في جانبهن في مثل تلك الصورة لمكان العرف والعادة وقد نص محمد رحمه الله على القياس والاستحسان في تلك المسئلة في وكالة الأصل فلم تكن هذه المسئلة دليلاً

على اعتبار الكفاءة في جانبين أصلاً عندهما ولا تكون دليلاً على ذلك على الإطلاق بل في تلك الصورة خاصة استحساناً للعرف ولو أظهر رجل نسبه لامرأة فزوجت نفسها منه ثم ظهر نسبه على خلاف ما أظهره فلا امر لا يخلو أما ان يكون المكتموم مثل المظهر وأما ان يكون أعلى منه وأما ان يكون أدون فان كان مثله بان أظهر انه تيمى ثم ظهر انه عدوى فلا خيار لها لان الرضا بالشيء يكون رضاً بمثله وان كان أعلى منه بان أظهر انه عربي فظهر انه قرشي فلا خيار لها أيضاً لان الرضا بالادنى يكون رضاً بالا على من طريق الاولى وعن الحسن بن زياد ان لها الخيار لان الاعلى لا يحتمل منها ما يحتمل الادنى فلا يكون الرضا منها بالمظهر رضاً بالا على منه وهذا غير سديد لان الظاهر انها ترضى بالكف وان كان الكف لا يحتمل منها ما يحتمل غير الكف لان غير الكف ضرره أكثر من قومه فكان الرضا بالمظهر رضاً بالا على منه من طريق الاولى وان كان أدون منه بان أظهر انه قرشي ثم ظهر انه عربي فلها الخيار وان كان كفاً لها بان كانت المرأة عريضة لانهما رضيت بشرط الزيادة وهي زيادة مرغوب فيها ولم تحصل فلا تكون راضية بدونها فكان لها الخيار وروى انه لا خيار لها لان الخيار لدفع النقص ولا تقيصة لانه كف لها هذا اذا فعل الرجل ذلك فاما اذا فعلت المرأة بان أظهرت امرأة نسبه لرجل فتم زوجها ثم ظهر بخلاف ما أظهرت فلا خيار للزوج سواء تبين انها حرة أو أمة لان الكفاءة في جانب النساء غير معتبرة ويتصل بهذا ما اذا تزوج رجل امرأة على انها حرة فولدت منه ثم أقام رجل البينة على انها امته فان المولى بالخيار ان شاء أجاز النكاح وان شاء أبطله لان النكاح حصل بغير اذن المولى فوقف على اجازته وبعزم العمر لانه وطى جارية غير مملوكة له حقيقة فلا يخلو عن عقوبة أو غرامة ولا سبيل الى ايجاب العقوبة للشبهة فتجب الغرامة وأما الولد فان كان المعرور حرّاً فالولد حر بالقيمة لا جماع الصحابة رضي الله عنهم على ذلك فانه روى عن عمر رضي الله عنه انه قضى بذلك بمحض من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينقل انه أكره عليه أحد فيكون اجماعاً ولان الاستيلاء حصل بناء على ظاهر النكاح اذ لا علم للمستولد بحقيقة الحال فكان المستولد مستحقاً للنظر والمستحق مستحق للنظر أيضاً لانه ظهر كون الجارية مملوكة فتجب مراعاة الحقيقتين بقدر الامكان فراعيناهما حق المستولد في صورة الاولاد وحق المستحق في معنى الاولاد رعاية للجانبين بقدر الامكان وتعتبر قيمته يوم الخصومة لانه وقت سبب وجوب الضمان وهو منع الولد عن المستحق لانه علق عبداً في حقه ومنع عنه يوم الخصومة ولومات الولد قبل الخصومة لا يعرّم قيمته لان الضمان يجب بالمنع ولم يوجد المنع من المعرور ولانه لا صنع له في موته وان كان الابن ترك مالا فهو ميراث لا يبيد لانه ابنه وقدمات حراً فيرثه ولا يعرّم للمستحق شيئاً لان الميراث ليس يسدل عن الميت وان كان الابن قتله رجل وأخذ الاب الدية فانه يعرّم قيمته للمستحق لان الدية بدل عن المقتول فتقوم مقامه كانه حي وان كان رجل ضرب بطن الجارية فالتقت جنتينا ميتاً يعرّم الضارب الغرة بمخائمه ثم يعرّم المستولد للمستحق فان كان الولد ذكراً فنصف عشر قيمته وان كان انثى فعشر قيمتها وان كان المعرور عبداً قالوا لا يكونون أرقاء للمستحق في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد يكونون أحراراً ويكونون اولاد المعرور (وجه) قول محمدان هذا ولد المعرور حقيقة لا تخلافاً من مائه وولد المعرور حر بالقيمة باجماع الصحابة رضي الله عنهم ولهما ان القياس ان يكون الولد ملك المستحق لان الجارية تبين انها مملوكة فيبين ان الولد حدث على ملكه لان الولد يتبع الام في الحرية والرق الا ان اتركنا القياس باجماع الصحابة رضي الله عنهم وهم انما قضوا بحرمة الولد في المعرور الحر فبقى الامر في غيره مردوداً الى أصل القياس ثم المعرور هل يرجع بما عرّم على الغار والغار لا يخلو اما ان يكون أجنبياً وأما ان يكون مولى الجارية وأما ان يكون هي الجارية فان كان أجنبياً فان كان حراً فغره بان قال تزوج بها فانها حرة أو لم يأمره بالتزويج لكنه تزوجها على انها حرة أو قال هي حرة فزوجهما منه فانه يرجع على الغار بقيمة الاولاد لانه صار رضاً منسأله ما يلحقه من الغرامة في ذلك النكاح فيرجع عليه بحكم الضمان ولا يرجع عليه بالعقر لانه ضمنه بفعل نفسه فلا يرجع على أحد ولو قال هي حرة ولم يأمره بالتزويج ولم تزوجهما منه لا يرجع على المخبر بشئ لان

معنى الضمان والالتزام لا يتحقق بهذا القدر وان كان الغار عبد الرجل فان كان مولدا لم يأمره بذلك يرجع عليه بعد العتاق وان كان أمره بذلك يرجع عليه للحال الا اذا كان مكانياً أو مكانية فانه يرجع عليه بعد العتاق لان أمر المولى بذلك لا يصح وان كان المولى هو الذي غره فلا يضمن المغر ومن قيمة الا ولادشياً لانه لو ضمن للمولى لكان له ان يرجع على المولى بما ضمن فلا يفسد وجوب الضمان وان كانت الامه هي التي غرته فان كان المولى لم يأمرها بذلك فان المغر ور يرجع على الامه بعد العتاق للحال لانه دين لم يظهر في حق المولى وان كان أمرها بذلك يرجع على الامه للحال لانه ظهر وجوبه في حق المولى هذا اذا غره أحداً ما اذا لم يغره أحد ولكنه ظن انها حرة فتر وجبها فاذا هي أمة فانه لا يرجع بالعتر على أحدنا قتلنا والا ولاد أرقاء لمولى الامه لان الجارية مملوكة والله أعلم

﴿فصل﴾ ومنها كمال مهر المثل في انكاح الحرة العاقلة البالغة تسهماً من غير كفه بغير رضا الا ولياه في قول أبي حنيفة حتى لو زوجت تسهماً من كفه باقل من مهر مثلها مقدار ما لا يتغابن فيه الناس بغير رضا الا ولياه فلا ولياء حتى الاعتراض عنده فاما ان يبلغ الزوج الى مهر مثلها أو يفرق بينهما وعند أبي يوسف ومحمد هذا ليس بشرط ويلزم النكاح بدونه حتى ثبت للاولياء حق الاعتراض وهاتان المسئلتان أعني هذه المسئلة والمسئلة المتقدمة عليها وهي ما اذا زوجت تسهماً من غير كفه بغير رضا الا ولياه لا شك انهما يفرعان على أصل أبي حنيفة وزفر واحدي الروايتين عن أبي يوسف ورواية الرجوع عن محمد لان النكاح جائز واما على أصل محمد في ظاهر الرواية عنه واحدي الروايتين عن أبي يوسف فلا يجوز هذا النكاح فيشكل التفرع فتصوير المسئلة فيما اذا أذن المولى لها بالزوج فزوجت تسهماً من غير كفه أو من كفه باقل من مهر مثلها وذكروا في الأصل صورة أخرى وهي ما اذا أكره المولى والمرأة على النكاح من غير كفه أو من كفه باقل من مهر مثلها ثم زال الاكراه في المسئلة الاولى لكل واحد منهما أعني المولى والمرأة حتى الاعتراض وان رضی أحدهما لا يبطل حق الآخر وفي المسئلة الثانية لها حق الاعتراض فان رضيت بالنكاح والمهر فللمولى ان يفسخ في قول أبي حنيفة وفي قول محمد وأبي يوسف الاخير ليس له ان يفسخ وتصوير المسئلة على أصل الشافعي فيما اذا أمر المولى رجلاً بالزوج فزوجها من غير كفه برضاه أو من كفه بمهر قاصر برضاه (وجه) قول أبي يوسف ومحمد ان المهر حقها على الخلوص كالتن في البيع والاجرة في الاجارة فكانت هي بالتقص متصرفه في خالص حقها فيصح ويلزم كما اذا أبرأت زوجها عن المهر ولهذا اجاز البراءة عن التمن في باب البيع والبيع ثمن بخس كذا هذا ولا يبي حنيفة ان للاولياء حق في المهر لانهم يفتخرون بغلاء المهر ويعتبرون بخسه فيلحقهم الضرر بالخس وهو ضرر التعيير فكان لهم دفع الضرر عن أنفسهم بالاعتراض ولهذا يثبت لهم حق الاعتراض بسبب عدم الكفاءة كذا هذا ولانها بالخس عن مهر مثلها أضرت بنساء قبيلتها لان مهر مثلها عند تقادم العهد تعتبر بها فكانت بالتقص ملحقه الضرر بالقبيلة فكان لهم دفع هذا الضرر عن أنفسهم بالفسخ والله أعلم

﴿فصل﴾ ومنها خلو الزوج عن عيب الحب والعنة عند عدم الرضا من الزوجة بهما عند عامة العلماء وقال بعضهم عيب العنة لا يمنع لزوم النكاح واحتجوا بما روى ان امرأة رفاعة أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت يا رسول الله اني كنت تحت رفاعة فطلقتني آخر التطليقات الثلاث وتزوجت عبد الرحمن بن الزبير فوالله ما وجدت معه الا مثل الهدية فبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لعلي ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تدوق عسلته ويدوق عسلتك فوجه الاستدلال ان تلك المرأة ادعت العنة على زوجها ورسول الله صلى الله عليه وسلم لم يثبت لها الخيار ولو لم يقع النكاح لازماً لانت ولان هذا العيب لا يوجب فوات المستحق بالعقد بيقين فلا يوجب الخيار كسائر أنواع العيوب بخلاف الحب فانه يفوت المستحق بالعقد بيقين (ولنا) اجماع الصحابة رضي الله عنهم فانه روى عن عمر رضي الله عنه انه قضى في العنين انه يؤجل سنة فان قدر عليها والا أخذت منه الصداق كاملاً وفرق بينهما وعليها العدة وروى عن ابن مسعود رضي الله عنه مثله وروى عن علي رضي الله عنه انه قال يؤجل سنة فان وصل اليها والافرق

بينهما وكان قضاؤهم محض من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينقل انه أنكر عليهم أحد منهم فيكون اجماعا ولا ان الوطء
مرة واحدة مستحق على الزوج للمرأة بالعقد وفي الزام العقد عند تقرر العجز عن الوصول توقيت المستحق بالعقد
عليها وهذا ضرر بها وظلم في حقها وقد قال الله تعالى ولا يظلم بك أحدنا وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا
اضرار في الاسلام فيؤدى الى التناقض وذلك محال لان الله تعالى أوجب على الزوج الامساك بالمعروف أو التسريح
بالاحسان بقوله تعالى عز وجل فامساك بمعروف أو تسريح بإحسان ومعلوم ان استيفاء النكاح عليها مع كونها
عمر وممة الحظ من الزوج ليس من الامساك بالمعروف في شيء فتمتع عليه التسريح بالاحسان فان سرح بنفسه والا
ناب القاضي مناهة في التسريح ولان المهر عوض في عقد النكاح والعجز عن الوصول بوجوب عيبا في العوض لانه يمنع
من تأكده يقيين لجواز ان يختص الى قاض لا يرى تأكد المهر بالخلو فيقطعها ويعطيها نصف المهر فيتمكن في المهر
عيب وهو عدم التأكد بيمين والعيب في العوض بوجوب الخيار كافي في البيع ولا حجة لهم في الحديث لان تلك المقالة منها
لم تكن دعوى العنة بل كانت كناية عن معنى آخر وهو دقة القضييب والاعتبار بأسر العيوب لا يصح لانها لا توجب
قوات المستحق بالعقد لما نذكر في تلك المسألة ان شاء الله تعالى وهذا بوجوب ظاهرا وغالبا لان العجز بتقرر بعدم
الوصول في مدة السنة ظاهر افيقوت المستحق بالعقد ظاهر ابطل الاعتبار واذا عرف هذا فاذا رقت المرأة زوجها
وادعت انه عنين وطلبت التفرقة فان القاضي يسأله هل وصل اليها أو لم يصل فان أقر انه لم يصل أجله سنة سواء كانت
المرأة بكر أو نيبا وان أنكر وادعى الوصول اليها فان كانت المرأة تيبا فالتقول قوله مع عينية انه وصل اليها لان الثبوت دليل
الوصول في الجملة والمنع من الوصول من جهته عارض اذ الاصل هو السلامة عن العيب فكان الظاهر شاهدا له الا
انه يستحلف دفعا للثبوت وان قالت أنا بكر نظر اليها النساء امرأة واحدة تخبر لان البكارة باب لا يطلع عليه الرجال
وشهادة النساء بافرادهن في هذا الباب مقبولة للضرورة وتقبل فيه شهادة الواحدة كشهادة القابلة على الولادة ولان
الاصل حرمة النظر الى العورة وهو العزم بقوله تعالى وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن وحق الرخصة بصير
مقضيها بالواحدة ولان الاصل ان ما قبل قول النساء فيه بافرادهن لا يشترط فيه العدد كرواية الاخبار عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم والثنتان أو ثلث لان غلبة الظن بخبر العدد أقوى فان قلن هي نيب فالتقول قول الزوج مع عينية لما
قلنا وان قلن هي بكر فالتقول قولها وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ان القول قولها من غير يمين لان البكارة فيها
أصل وقد نفوت شهادتهن بشهادة الاصل واذا ثبت انه لم يصل اليها ما باقراره أو ظهور البكارة أجله القاضي حولا
لانه ثبت عنته والعنين يؤجل سنة لا جماع الصحابة على ذلك ولان عدم الوصول قبل التأجيل يحتمل ان يكون للعجز
عن الوصول ويحتمل ان يكون لبغضه اياها مع القدرة على الوصول فيؤجل حتى لو كان عدم الوصول للبغض يطوفا في
المدة ظاهر او غالبا فعلا للعار والشين عن نفسه وان لم يطأها حتى مضت المدة يعلم ان عدم الوصول كان للعجز واما
التأجيل سنة فلان العجز عن الوصول يحتمل ان يكون خلقة ويحتمل ان يكون من داء أو طبيعة غالبية من الحرارة أو
البرودة أو الرطوبة أو اليبوسة والسنة متممة على القصول الاربع والقصول الاربع متممة على الطبائع الاربع
فيؤجل سنة لما عسى ان يوافقه بعض قصول السنة فيزول المنع ويقدر على الوصول وروى عن عبد الله بن نوفل
انه قال يؤجل عشرة أشهر وهذا القول مخالف لاجماع الصحابة رضي الله عنهم فاتهم أجلوا العنين سنة وقد اختلف
الناس في عبد الله بن نوفل انه محابي أو تابعي فلا يقدح خلافا في الاجماع مع الاحتمال ولان التأجيل سنة ترجاء
الوصول في القصول الاربع ولا تكمل القصول الا في سنة تامة ثم يؤجل سنة شمسية بالايام أو قمرية بالاهلة ذكر
القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ان في ظاهر الرواية يؤجل سنة قمرية بالاهلة قال وروى الحسن عن أبي حنيفة
انه يؤجل سنة شمسية وحكى الكرخي عن اصحابنا انهم قالوا يؤجل سنة شمسية ولم يذكر الخلاف (وجه) هذا
القول وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة ان القصول الاربع لا تكمل الا بالسنة الشمسية لانها تدر على التسمية

بايام فيحتمل زوال العارض في المدد التي بين الشمسية والقمرية فكان التأجيل بالسنة الشمسية أولى ولظاهر الرواية
 الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى يستلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج جعل الله عز وجل
 بفضلته ورحمته الهلال معرفة للخلق الاجل والاقوات والمدد ومعرفة وقت الحج لانه لو جعل معرفة ذلك بالايام
 لاشتد حساب ذلك عليهم ولتعذر عليهم معرفة السنين والشهور والايام واما السنة فاروى ان النبي صلى الله عليه
 وسلم خطب في الموسم وقال صلى الله عليه وسلم في خطبته الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات
 والارض السنة اثنا عشر شهرا اربعة حرم ثلاث متواليات ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب مضر الذي بين
 جمادى وشعبان ثلاثة سرود وواحد فرد والشهر في اللغة اسم للهلال يقال رأيت الشهر أى رأيت الهلال وقيل سمي
 الشهر شهراً لشهرته والشهرة للهلال فكان تأجيل الصحابة رضى الله عنهم العنين سنة والسنة اثنا عشر شهراً أو الشهر
 اسم للهلال تأجيلاً للهلالية وهي السنة القمرية بضر ورة وأول السنة حين يترافقان ولا يحسب على الزوج ما قبل
 ذلك لما روى ان عمر رضى الله عنه كتب الى شرحان يؤجل العنين سنة من يوم يرتفع اليه لئلا يكون ان عدم الوصول
 قبل التأجيل يحتمل ان يكون للعجز ويحتمل ان يكون لسرايته اياها مع القدرة على الوصول فاذا أجله الحاكم فالظاهر
 انه لا يمتنع عن وطئها الا لعجزه خشية العار والشين فاذا أجل سنة فشهراً رمضان وأيام الحيض تحسب عليه ولا يجعل
 له مكانها لان الصحابة رضى الله عنهم أجلوا العنين سنة واحدة مع علمهم بان السنة لا تخلو عن شهر رمضان ومن زمان
 الحيض فلو لم يكن ذلك محسوباً من المدة لاجلوا زيادة على السنة ولو مرض الزوج في المدة مريضاً لا يستطيع معه الجماع
 أو مرضت هي فإن استوعب المرض السنة كلها استأنف له سنة أخرى وان لم يستوعب فقد روى ابن سبيعة
 عن أبي يوسف ان المرض ان كان نصف شهراً أو أقل احتسب عليه وان كان أكثر من نصف شهراً لم يحتسب عليه
 بهذه الايام وجعل له مكانها وكذلك الغيبة وروى ابن سبيعة عن محمد ان المرض اذا كان أقل من شهر لم يحتسب عليه وان كان
 شهراً فصاعداً لم يحتسب عليه بايام المرض ويجعل له مكانها والاصل في هذا ان قليل المرض مما لا يمكن اعتباره لان
 الانسان لا يخلو عن ذلك عادة ويمكن اعتبار الكثير فجعل أبو يوسف على احدى الروايتين وهي الرواية الصحيحة
 عنه نصف الشهر وما دونه قليلاً والاكثر من النصف كثيراً استدلالاً بشهر رمضان فانه محسوب عليه ومعلوم انه
 انما يقدر على الوطء في الليالي دون النهار والليالي دون النهار تكون نصف شهر وكان ذلك دليلاً على أن المانع اذا
 كان نصف شهراً فما دونه يعتد به وهذا الاستدلال بوجوب الاعتداد بالنصف فادونه اما لا يبنى الاعتداد بما فوقه
 واما على الرواية الأخرى فنقول انه لما صح زماناً يمكن الوطء فيه فاذا لم يطأها فالتصير جاء من قبله فيجعل كانه صح
 جميع السنة بخلاف ما اذا مرض جميع السنة لانه لم يجد زماناً يمكن الوطء فيه فتعذر الاعتداد بالسنة في حقه ومحمد
 جعل ما دون الشهر قليلاً والشهر فصاعداً كثيراً لأن الشهر أدنى الاجل وأقصى العاجل فكان في حكم الكثير وما
 دونه في حكم القليل وقال أبو يوسف ان حجت المرأة حجة الاسلام بعد التأجيل لم يحتسب على الزوج مدة الحج لانه
 لا يقدر على منعها من حجة الاسلام شرعاً فلم يتمكن من الوطء فيها شرعاً وان حج الزوج احتسبت المدة عليه لانه يقدر
 على ان يخرجها مع نفسه أو يؤخر الحج لان جميع العمر وقته وقال محمدان خاصته وهو محرم يؤجل سنة بعد الاحلال
 لانه لا يتمكن من الوطء شرعاً مع الاحرام فتبتدأ المدة من وقت يمكنه الوطء فيه شرعاً وهو ما بعد الاحلال وان خاصته
 وهو مظاهر فان كان يقدر على الاعتاق أجل سنة من حين الخصومة الا انه اذا كان قادراً على الاعتاق كان قادراً على
 الوطء بتقديم الاعتاق كالمحدث قادر على الصلاة بتقديم الطهارة وان كان لا يقدر على ذلك أجل اربعة عشر شهراً
 لانه يحتاج الى تقديم صوم شهرين ولا يمكنه الوطء فيهما فلا يعتد بهما من الاجل ثم يمكنه الوطء بعدهما فان أجل
 سنة وليس بمظاهر ثم ظاهر في السنة لم يزد على المدة بشئ لانه كان يقدر على ترك الظهار فلما اظهر فقد منع نفسه عن

الوطء باختياره فلا يجوز اسقاط حق المرأة وان كانت امرأة العنين رتقاء أو قرناء لا يؤجل لانه لا حق للمرأة في الوطء لوجود المانع من الوطء فلا معنى للتأجيل وان كان الزوج صغيرا لا يجامع مثله والمرأة كبيرة ولم تعلم المرأة فطلبت بالتأجيل لا يؤجل بل ينتظر الى ان يدرك فاذا أدرك يؤجل سنة لانه اذا كان لا يجامع لا يفيد التأجيل ولان حكم التأجيل اذا لم يصل اليها في المدة هو ثبوت خيار التفرقة وفرقة العنين طلاق والصبي لا يملك الطلاق ولان للصبي زمانا يوجد منه الوطء فيه ظاهر او غابا وهو ما بعد البلوغ فلا يؤجل للجمال وان كان الزوج كبيرا مجنوناً فوجدته عينياً قالوا انه لا يؤجل كذا ذكر الكرخي لان التأجيل للتفرق عند عدم الدخول وفرقة العنين طلاق والمجنون لا يملك الطلاق وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه ينتظر حولاً ولا ينتظر الى افاقتة بخلاف الصبي لان الصغر مانع من الوصول فيستأنى الى ان يزول الصغر ثم يؤجل سنة فاما المجنون فلا يمنع الوصول لان المجنون يجامع فيؤجل للجمال والصحيح ما ذكره الكرخي انه لا يؤجل أصلاً ما ذكرنا واذا مضى أجل العنين فسأل القاضي ان يؤجله سنة أخرى لم يفعل الا برضا المرأة لانه قد ثبت لها حق التفرق وفي التأجيل تأخير حقها فلا يجوز من غير رضاها ثم اذا أجل العنين سنة وتمت المدة فان اتفقا على انه قد وصل اليها في زوجته ولا خيار لها وان اختلفا وادعت المرأة انه لم يصل اليها وادعى الزوج الوصول فان كانت المرأة تبيهاً فالتقول قولها مع يمينه لما قلنا وان كانت بكر انظر اليها النساء فان قلن هي بكر فالتقول قولها وان قلن هي نيب فالتقول قولها ما ذكرنا وان وقع للنساء شك في أمرها فأنتمجن واختلف المشايخ في طريق الامتحان قال بعضهم تؤمر بان تبول على الجدار فان أمكنها بان ترمى بيوتها على الجدار فهي بكر والا فهي نيب وقال بعضهم يتمنن ببيضة الديك فان وسعت فيها فهي نيب وان لم تسع فيها فهي بكر واذا ثبت انه لم يطأها ما باعترافه واما ظهور البكارة فان القاضي يخبرها فان الصحابة رضوا الله عنهم خير وامرأة العنين ولنا فيهم قدوة فان شئت اختارت التفرقة وان شئت اختارت الزوج اذا استجمعت شرائط ثبوت الخيار فيقع الكلام في الخيار في مواضع في بيان شرائط ثبوت الخيار وفي بيان حكم الخيار وفي بيان ما يبطله

﴿فصل﴾ اما شرائط الخيار فمنها عدم الوصول الى هذه المرأة أصلاً ورأساً في هذا النكاح حتى لو وصل اليها مرة واحدة فلا خيار لها لانه وصل اليها حقها بالوطء مرة واحدة والخيار لتفويت الحق المستحق ولم يوجد فان وصل الى غير امرأته التي أجل لها وكان وصل الى غيرها قبل ان ترافعه فوصله الى غيرها لا يبطل حقها في التأجيل والخيار لانه لم يصل اليها حقها فكان لها التأجيل والخيار ومنها ان لا تكون عالمة بالعيب وقت النكاح حتى لو تزوجت وهي تعلم انه عنين فلا خيار لها لانه اذا كانت عالمة بالعيب الذي التزوج ويح قد رضيت بالعيب كالمشترى اذا كان عالماً بالعيب عند البيع والرضا بالعيب يمنع الرد كما في البيع وغيره فان تزوجت وهي لا تعلم فوصل اليها مرة ثم عن فقارته ثم تزوجته بعد ذلك فلم يصل اليها فلها الخيار لان العجز لم يتحقق فلم تكن راضية بالعيب والوصول في أحد العقدين لا يبطل حقها في العقد الثاني فان أجله القاضي فلم يصل ففرق بينهما ثم تزوجها فلا خيار لها لان العيب قد تقرر بعدم الوصول في المدة فتقرر العجز فكان الزوج بعد استقرار العيب والعلم به دليل الرضا بالعيب

﴿فصل﴾ واما حكم الخيار فهو تخيير المرأة بين التفرقة وبين النكاح فان شئت اختارت التفرقة وان شئت اختارت الزوج فان اختارت المقام مع الزوج بطل حقها ولم يكن لها خصومة في هذا النكاح أبد المآذ كراتها رضيت بالعيب فسقط خيارها وان اختارت التفرقة فرق القاضي بينهما كذا ذكر الكرخي ولم يذكر الخلاف وظاهر هذا الكلام يقتضي انه لا تقع التفرقة بنفس الاختيار وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه تقع التفرقة بنفس الاختيار في ظاهر الآية ولا يحتاج الى القضاء كخيار المعتقة وخيار الخيرة وروى الحسن عن أبي حنيفة انه لا تقع التفرقة ما لم يقل القاضي فرقت بينكما وجعله بمنزلة خيار البلوغ هكذا ذكر وذكر في بعض المواضع ان في قول أبي حنيفة ما روى الحسن عنه وما ذكره الحسن عنه وما ذكر في ظاهر الآية قولهما (وجه) رواية الحسن ان هذه التفرقة فرقة

بطلان بلا خلاف بين أصحابنا وإنما المخالف فيه الشافعي فأنها قسح عنده والمسألة ان شاء الله تعالى تأتي في موضعها من هذا الكتاب والمرأة فلا تلك الطلاق وإنما يملكه الزوج الا ان القاضي يقوم مقام الزوج ولان هذه الفرقة يختص بسببها القاضي وهو التأجيل لان التأجيل لا يكون الا من القاضي فكذا الفرقة المتعلقة به كفرقة اللعان (وجهه) المذكور في ظاهر الرواية ان تخيير المرأة من القاضي فهو يرض الطلاق اليها فكان اختيارها الفرقة ترضى بقامن القاضي من حيث المعنى لامنها والقاضي يملك ذلك لقيامه مقام الزوج وهذه الفرقة تطليقة بئسنة لان الغرض من هذا التفريق تخليصهما من زوج لا يتوقع منه ايذاء حقهما فمما للظلم والضرر عنهما وذا لا يحصل الا بالبائن لانه لو كان رجعيًا يراجعها الزوج من غير رضاها فيحتاج الى التفريق نائياً وبالتأقلا فيد التفريق فائده وهما المهر كاملا وعليها العدة بالاجماع ان كان الزوج قد خلاها وان كان لم يخل بها فلا عدة عليها ولها نصف المهر ان كان مسمى والمنفعة ان لم يكن مسمى واذا فرق القاضي بالعنة وجبت العدة فجاءت بولدها بينها وبين سنتين لزمه الولد لان المعتدة اذا جاءت بولد من وقت الطلاق الى سنتين ثبت النسب لان الحكم بوجود العدة حكم بشغل الرحم وشغل الرحم يمتد الى سنتين عندنا فيثبت النسب الى سنتين فان قال الزوج كشت قد وصلت اليها فان ابيوسف قال يبطل الخا كم الفرقة وكفى بالولد شاهدا ومعنى هذا الكلام انه لما ثبت النسب فقد ثبت الدخول وانه يوجب ابطال الفرقة ولا نه لو شهد شاهدان بالدخول بعد تفريق القاضي لا يبطل الفرقة وكذا هذا وكذا اذا ثبت النسب لان شهادة النسب على الدخول أقوى من شهادة شاهدين عليه وكذلك لو فرق القاضي بينهما وبين المحبوب فجاءت بولد بينهما وبين سنتين ثبت نسبه لان خلوة المحبوب توجب العدة والنسب يثبت من المحبوب الا انه لا يبطل الفرقة ههنا لان نبوت النسب من المحبوب لا يبدل على الدخول لانه لا يتصور منه حقيقة وإنما يهدف بالماء فكان العلق يهدف الماء فاذا لم يثبت الدخول لم يثبت الفرقة فان فرق بالعنة فان اقام الزوج البينة على اقرار المرأة قبل الفرقة انه قد وصل اليها اطل الفرقة لان الشهادة على اقرارها بمنزلة اقرارها عند القاضي ولو كانت اقرت قبل التفريق لم يثبت حكم الفرقة وكذا اذا شهد على اقرارها بان اقرت بعد الفرقة انه كان وصل اليها قبل الفرقة لم يبطل الفرقة لان اقرارها تضمن ابطال قضاء القاضي فلا تصدق على القاضي في ابطال قضاؤه فلا تبطل وان كان زوج الامه عتيبا فاختار في ذلك الى المولى عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد الخيار الى الامه (وجهه) قوله ان الخيار انما يثبت لقوات الوطء وذلك حق الامه فكان الخيار اليها كالخبرة وهما ان المقصود من الوطء هو الولد والولد ملك المولى وحده ولان اختيار الفرقة والمقام مع الزوج تصرف منها على نفسها

ونسبها بجميع اجزائها ملك المولى فكان ولاية التصرف له

فصل في ما يبطل به الخيار فيما يبطل به الخيار نوعان نص ودلالة فالنص هو التصريح باسقاط الخيار وما يجري مجراه نحو ان يقول استقطت الخيار أو رضيت بالنكاح أو اخترت الزوج ونحو ذلك سواء كان ذلك بعد تخيير القاضي أو قبله والدلالة هي ان فعل ما يبدل على الرضا بالمقام مع الزوج بان خيرها القاضي فقامت مع الزوج مطاوعة له في المضجع وغير ذلك لان ذلك دليل الرضا بالنكاح والمقام مع الزوج ولو فعلت ذلك بعدمضى الاجل قبل تخيير القاضي لم يكن ذلك رضانا لان اقامتها معه بعد المدة قد تكون لاختياره وقد تكون للاختيار بحاله فلا تكون دليل الرضا مع الاحتمال وهل يبطل خيارها بالقيام عن المجلس ذكر الكرخي ان ابن سماعه وشراقالا عن أبي يوسف اذا خيرها الخا كم فقامت معه أو قامت من مجلسها قبل ان تختار أو قام الخا كم أو اقامها عن مجلسها بعض أعوان القاضي ولم تقل شيئا فلا خيار لها وهذا يدل على ان خيارها يتقيد بالمجلس وهو مجلس التخيير ولم يذكر الخلاف وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه لا يقتصر على المجلس في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف ومحمد انها لا تقتصر على المجلس كخيار الخيرة (وجهه) ما روى عن أبي يوسف ومحمد ان تخيير القاضي ههنا قائم مقام تخيير الزوج ثم خيار الخيرة بتخيير الزوج يبطل قيامها عن المجلس فكذا خيار هذه وكذا اذا قام الخا كم عن المجلس قبل ان تختار لان مجلس التخيير قد بطل بقيام

الحاكم وكذا اذا اقامها عن مجلسها بعض أعوان القاضي قبل الاختيار لانها كانت قادرة على الاختيار قبل الاقامة فدل امتناعها مع القدرة على الرضا بالنكاح وجه ظاهر الزاوية وهو الفرق بين هذا الخيار وبين خيار الخيرية ان خيار الخيرية انما اقتصر على المجلس لان الزوج بالتخير مملوكها بالطلاق اذ المالك للشيء هو الذي يتصرف فيه باختياره ومشيئته فكان التخير من الزوج تملكاً للطلاق وجواب التملك يقتصر على المجلس لان المملك يطلب جواب التملك في المجلس عادة ولهذا يقتصر قبول المجلس في البيع كذا ههنا والتخير من القاضي هو الرضا بالطلاق وليس تملك لانه لا يملك الطلاق بنفسه لان الزوج مملكه بالطلاق وانما فوض اليه التطبيق ولا ذلك فيل التزوج لا التملك واذا لم يملك بنفسه فكيف يملكه من غيره فهو الفرق بين التخير بين والله أعلم والمؤخذ والخص في جميع ما وصفنا مثل العين لوجود الالة في حقها فكانا كالعين وكذلك الختي وأما المحبوب فانه اذا عرف انه محبوب اما باقراره أو بالمس فسوق الازار فان كانت المرأة عالمة بذلك وقت النكاح فلا خيار لها الرضا بذلك وان لم تكن عالمة به فانه تخير للحال ولا يؤجل حولاً لان التأجيل لرجاء الوصول ولا يرجى منه الوصول فلم يكن التأجيل مفيداً فلا يؤجل وان اختارت الفرقة وفرق القاضي بينهما ولم يفرق على الاختلاف الذي ذكرنا فلها كمال المهر وعليها كمال العدة ان كان قد خلى بها في قول أبي حنيفة وعندهما نصف المهر وعليها كمال العدة وان كان لم يخل بها فلها نصف المهر ولا عدة عليها بالاجماع وقد ذكرنا ذلك فيما تقدم

فصل وأما خلو الزوج عماسوى هذه العيوب الخمسة من الحب والعنة والتأخذ والخصاء والخنونة فهل هو شرط لزوم النكاح قال أبو حنيفة وأبو يوسف ليس بشرط ولا يفسخ النكاح به وقال محمد بن خلوه من كل عيب لا يمكنها المقام معه الا بضر رك الجنون والجذام والبرص شرط لزوم النكاح حتى يفسخ به النكاح وخلوه عماسوى ذلك ليس بشرط وهو مذهب الشافعي (وجهه) قول محمد بن الخياط في العيوب الخمسة انما ثبت لدفع الضرر عن المرأة وهذه العيوب في الحاق الضرر بها فوق تلك لانها من الادواء المتعدية عادة فلما ثبت الخيار بتلك فلان ثبت بهذه أولى بخلاف ما اذا كانت هذه العيوب في جانب المرأة لان الزوج وان كان يتضرر بها لکن يمكن دفع الضرر عن نفسه بالطلاق فان الطلاق بيده والمرأة لا يمكنها ذلك لانها لا تملك الطلاق فتعين القسح طر يقا لدفع الضرر ولهما ان الخيار في تلك العيوب ثبت لدفع ضرر فوات حقها المستحق بالعدو وهو الوطء مرة واحدة وهذا الحق لم يثبت بهذه العيوب لان الوطء يتحقق من الزوج مع هذه العيوب فلا يثبت الخيار هذا في جانب الزوج (وأما) في جانب المرأة فخلوها عن العيب ليس بشرط للزوم النكاح بلا خلاف بين أصحابنا حتى لا يفسخ النكاح شيء من العيوب الموجودة فيها وقال الشافعي خلوا المرأة عن خمسة عيوب بها شرط للزوم وفسخ النكاح بها وهي الجنون والجذام والبرص والرتق والقرن واحجج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال فر من المجذوم فرارك من الاسد والقسح طر يق الفرار ولو لم يفسخ النكاح لما أمر بالفرار وروى انه صلى الله عليه وسلم تزوج امرأة فوجد بياضاً في كشحها فردها وقال لها الحق باهلك ولو وقع النكاح لازم المارد ولان مصالح النكاح لا تقوم مع هذه العيوب أو تخل بها لان بعضها مما يفر عنها الطبع السليمة وهو الجذام والجنون والبرص فلا تحصل الموافقة فلا تقوم المصالح أو تخل وبعضها مما يمنع من الوطء وهو الرتق والقرن وعامة مصالح النكاح يقف حصولها على الوطء فان العفة عن الزنا والسكن والولد لا يحصل الا بالوطء ولهذا يثبت الخيار في العيوب الاربع كذا ههنا (ولنا) ان النكاح لا يفسخ بسائر العيوب فلا يفسخ بهذه العيوب أيضاً لان المعنى يجمعها وهو ان العيب لا يقوت ما هو حكم هذا العقد من جانب المرأة وهو الازدواج الحكيم وملك الاستمتاع وانما يتخلل ويقوت به بعض ثمرات العقد وفوات جميع ثمرات هذا العقد لا يوجب حق القسح بان مات أحد الزوجين عقيب العقد حتى يجب عليه كمال المهر ففوات بعضها أولى وهذا لان الحكم الاصل للنكاح هو الازدواج الحكيم وملك الاستمتاع شرع مؤكداً والمهر يقابل

احداث هذا الملك و بالتسخ لا يظهر أن احداث الملك لم يكن فلا يرفع ما يقابل وهو المهر فلا يجوز التسخ ولا شك ان هذه العيوب لا تمنع من الاستمتاع اما الجنون والجذام والبرص فلا يشكل وكذلك الرق والقرن لان اللحم يقطع والقرن يكسر فيمكن الاستمتاع بواسطة لهذا المعنى لم يفسخ بسائر العيوب كذا هذا واما الحديث الاول فنقول بموجبه انه يجب الاجتناب عنه والقرار يمكن بالطلاق لا بالتسخ وليس فيه تعيين طريق الاجتناب والقرار واما الثاني فالصحيح من الرواية انه قال لها الحق باهلك وهذا من كنايات الطلاق عندنا والكلام في التسخ والرد المذكور فيه قول الراوى فلا يكون حجة او يحمله على الرد بالطلاق عملاً بالدلائل صيانة لها عن التناقض والله تعالى الموفق وخلق النكاح من خيار الرؤفة ليس بشرط للزوم النكاح حتى لو تزوج امرأة ولم يرها لا خيار له اذا رآها بخلاف البيع وكذا اخذوه عن خيار الشرط سواء جعل الخيار للزوج أو للمرأة أو لهما ثلاثة أيام أو أقل أو أكثر حتى لو تزوج بشرط الخيار بطل الشرط وجاز النكاح

فصل في واما الثاني فشرط بقاء النكاح لازماً نوعاً من نوع يتعلق بالزوج في نكاح زوجته ونوع يتعلق بالمولى في نكاح أمته أما الذي يتعلق بالزوج في نكاح زوجته فعدم تملكه الطلاق منها أو من غيرها بان يقول لامرأة اختارى أو امرئك بيدك بنوى الطلاق أو طلق نفسك أو أنت طالق ان شئت أو يقول لرجل طلق امرأتى ان شئت كذا عدم التطليق بشرط والاضافة الى وقت لانه بالتملك جعل النكاح محال لا يتوقف زواله على اختياره بعد الجعل وكذا بالتعلق والاضافة وهذا معنى عدم بقاء النكاح لازماً (وأما) الذى يتعلق بالمولى في نكاح أمته فهو ان لا يعتق أمته المنكوحه حتى لو أعتقها لا يبقى العقد لازماً وكان لها الخيار وهو المسمى بخيار العتاقة والكلام فيه فى مواضع فى بيان شرط نبوت هذا الخيار وفى بيان وقت ثبوته وفى بيان ما يبطل به أما الاول فثبوت هذا الخيار شرائط منها وجود النكاح وقت الاعتاق حتى لو أعتقها ثم تزوجها من انسان فلا خيار لها لانعدام النكاح وقت الاعتاق ولو أعتقها ثم تزوجها وهى صغيرة فلها خيار البلوغ لا خيار العتق لما قلنا ومنها ان يكون التزويج نافذا حتى لو زوجت الامة نفسها من انسان بغير اذن مولاهما ثم أعتقها المولى فلا خيار لها واما كون الزوج رقيقاً وقت الاعتاق فهل هو شرط نبوت الخيار لها قال أصحابنا ليس بشرط وثبت الخيار لها سواء كان زوجها حراً أو عبداً وقال الشافعى شرط ولا خيار لها اذا كان زوجها حراً واحتج بما روى عن عائشة رضيت الله عنها انها قالت زوج بريرة كان عبداً فغيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو كان حراً ما خيراها وهذا نص فى الباب والظاهر انها ما قالت ذلك سماعاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولان الخيار فى العبدان ثابت لدفع الضرر وهو ضرر عدم الكفاة وضرر لزوم نفقة الاولاد وضرر نقصان المعاشرة لكون العبد مشغولاً بخدمة المولى وشئ من ذلك لم يوجد فى الحر فلا يثبت الخيار (ولنا) ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لبريرة حين أعتقت ملكك بضمك فاخترى وروى ملكك أمرئك وروى ملكك نفسك والاستدلال به من وجهين أحدهما بنصه والاخر بعملة النص أما الاول فهو انه خيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أعتقت وقدرى أن تزوجها كان حراً فان قيل روي عن عائشة رضيت الله عنها ان زوجها كان عبداً فتعاضت الرابطة فسقط الاحتجاج بهما فالجواب ان ما روي بنصها مثبت للحرية وما روي بتم مبق للرق والمثبت أولى لان البقاء قد يكون باستصحاب الحال والثبوت يكون بناء على الدليل لا محالة فنحن قال كان عبداً احتمال انه اعتمد استصحاب الحال ومن قال كان حراً بنى الامر على الدليل لا محالة فصارت كل من كين جرح أحدهما شاهداً والاخر زكاه أنه يؤخذ بقول الجارح لما قلنا كذا هذا ولان ما روي بنصها موافق للقياس وما روي بخلافه لما نذكره ان شاء الله تعالى فالموافق للقياس أولى (وأما) الثاني فهو ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل ملكها بضمها أو امرها أو نفسها علة لثبوت الخيار لها لانه أخبر انها ملكك بضمها ثم أعتقها باتيات الخيار لها بحرف التعقيب وملكها نفسها مؤثر فى رفع الولاية فى الجملة لان الملك اختصاص ولا اختصاص مع ولاية الغير والحكم اذا ذكر عقيب وصف له أثر

في الجملة في جنس ذلك الحكم في الشرع كان ذلك تعليقا لذلك الحكم بذلك الوصف في أصول الشرع كما في قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وقوله عز وجل الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وكرهى أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم سبها فسجد وروى أن ما عازا نافرجه ونحو ذلك والحكم بتعمم بعموم العلة ولا
يتخصص بخصوص المحل كما في سائر العلى الشرعية والعقلية وزوج بريرة وإن كان عبد السكك النبي صلى الله عليه
وسلم لما نبى الخيار فيه على معنى عام وهو ملك البضع يعتبر عموم المعنى لا خصوص المحل والله الموفق ولأن الاعتاق
يزداد ملك النكاح عليها لأنه ملك عليها عقدة زائدة لم يكن يملكها قبل الاعتاق بناء على أن الطلاق بالبناء على أصل أمحنا
والمسئلة فرية ذلك الأصل ولها أن لا ترضى بالزيادة لأنها تنضرب بها ولها ولا يرفع الضرر عن نفسها ولا يمكنها رفع
الزيادة إلا برفع أصل النكاح فبقيت لها ولا يرفع النكاح وفسخه ضرورة رفع الزيادة وقد خرج الجواب عن قوله
أنه لا ضرر فيه لما يتأمن وجه الضرر ولأنه لو لم يثبت لها الخيار وبقي النكاح لازما لآدى ذلك إلى أن يستوفى الزوج
منافع بضع حره جبراً ببدل استحقته غيرها بالعقد وهذا لا يجوز كما لو كان الزوج عبداً ولأن القول ببقاء هذا النكاح
لازماً يؤدي إلى استيفاء منافع بضع الحر من غير بدل تستحقته الحره وهذا لا يجوز لأنها لا ترضى باستيفاء منافع بضعها
الإبدال تستحقته هي فلو لم يثبت الخيار لها لصار الزوج مستوفياً منافع بضعها وهي حره جبراً عليها من غير رضاها ببدل
استحقته مولاها وهذا لا يجوز لهذا المعنى ثبت لها الخيار إذا كان زوجها عبداً كذلك إذا كان حراً وكذا اختلف في أن
كونها رقيقة وقت النكاح هل هو شرط أم لا قال أبو يوسف ليس بشرط ويثبت لها الخيار سواء كانت رقيقة وقت
النكاح اعتنقها المولى أو كانت حره وقت النكاح ثم طرأ عليها الرق فاعتنقها حتى أن الحرية إذا تزوجت في دار الحرب
ثم سببها ما تم اعتنق فلها الخيار عنده وقال محمد هو شرط ولا خيار لها وكذا المسلمة إذا تزوجت مسلمات ثم ارتد أو لحقها
بدار الحرب ثم سببت وزوجها معها فاسلمت ما تم اعتنق الأمة فهو على هذا الاختلاف فمحمد فرق بين الرق الطارئة على
النكاح وبين المقارن إياه وأبو يوسف سوى بينهما وجه الفرق محمد أنها إذا كانت رقيقة وقت النكاح فالنكاح
ينعقد موجبا للخيار عند الاعتاق وإذا كانت حره فنكاح الحره لا ينعقد موجبا للخيار فلا يثبت الخيار بطريق الرق
بعد ذلك لأنه لا يوجب خلافاً في الرضا ولا يوجب أن الخيار يثبت بالاعتاق لأن زيادة الملك تثبت به لأنها توجب
العتق والعتق موجب الاعتاق ولا يثبت بالنكاح لأن النكاح السابق ما ينعقد موجبا للزيادة لأنه صادف الأمة ونكاح
الأمة لا يوجب زيادة الملك فالخاصل أن أبو يوسف يجعل زيادة الملك حكماً الاعتاق ومحمد يجعلها حكم العقد السابق
عند وجود الاعتاق وعلى هذا الأصل يخرج قول أبي يوسف أن خيار العتق يثبت مرة بعد أخرى وقول محمد أنه
لا يثبت إلا مرة واحدة حتى لو اعتنقت الأمة فاخترت زوجها ثم ارتد الزوجان معا ثم سببت وزوجها معها فاعتنقت
فلها أن تختار نفسها عند أبي يوسف وعند محمد ليس لها ذلك لأن عند أبي يوسف الخيار يثبت بالاعتاق وقد تكرر
الاعتاق في تكرر الخيار وعند محمد ثبت بالعقد وأنه لم يكره فلا يثبت إلا خيار واحد

﴿فصل﴾ وأما وقت ثبوتها فوقت علمها بالعتق والخيار وأهلية الاختيار فثبت لها الخيار في المجلس الذي تعلم فيه
بالعتق وبأن لها الخيار وهي من أهل الاختيار حتى لو أعتقها ولم تعلم بالعتق أو علمت بالعتق ولم تعلم بأن لها الخيار فلم
تختبر لم يطل خيارها ولها مجلس العلم إذا علمت بهما بخلاف خيار البلوغ فإن العلم بالخيار فيه ليس بشرط وقد بينا
الفرق بينهما فيما تقدم وكذلك إذا أعتقها وهي صغيرة فلها خيار العتق إذا بلغت لأنها وقت الاعتاق لم تكن من أهل
الاختيار وليس لها خيار البلوغ لأن النكاح وجد في حالة الرق والله عز وجل أعلم ولو تزوجت مكاتبه بأذن المولى
فاعتنق فلها الخيار عند أمحنا الثلاثة وعند زفر لا خيار لها (وجهه) قوله أنه لا ضرر عليها لأن النكاح وقع لها
والمهر مسلم لها (ولنا) ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم خير بريرة وكانت مكاتبه ولأن علة النص عامة على
ما بيننا وكذا الملك يزاد عليها كما يزاد على الفنة

﴿فصل﴾ وأما يبطل به فهذا الخيار يبطل بالأبطال نصوصاً ودلالة من قول أو فعل يدل على الرضا بالنكاح على ما بينا في خيار الإدراك وببطل بالقيام عن المجلس لانه دليل الاعراض كخيار المخيرة ولا يبطل بالسكوت بل يمتد إلى آخر المجلس اذا لم يوجد منها دليل الاعراض كخيار المخيرة لان السكوت يحتمل ان يكون رضاه بالمقام معه ويحتمل ان يكون للتأمل لان العتق ازداد الملك عليها فاحتاج الى التأمل ولا بد للتأمل من زمان فقد رد ذلك بالمجلس كما في خيار المخيرة وخيار القبول في البيع بخلاف خيار البلوغ انه يبطل بالسكوت من البكر لان البلوغ ما ازداد الملك فلا حاجة الى التأمل فلم يكن سكوتها للتأمل فكان دليل الرضا وفي خيار المخيرة ثبت المجلس باجماع الصحابة رضي الله عنهم غير معقول ولا نملاً ازداد الملك عليها جعلها العقد السابق في حق الزيادة بمنزلة انشاء النكاح فيتعبد بالمجلس واذا اختارت نفسها حتى وقعت التفرقة كانت فرقة بغير طلاق ما نذكر ان شاء الله تعالى فلا تفتقر هذه التفرقة الى قضاء القاضي بخلاف التفرقة بخيار البلوغ ووجه الفرق بينهما قد ذكرناه فيما تقدم والله عز وجل أعلم وأما بقاء الزوج قادر أعلى النفقة فليس بشرط بقاء النكاح لازماً حتى لو عجز عن النفقة لا يثبت لها حق المطالبة بالتفريق وهذا عندنا وعند الشافعي شرط وبثبت لها حق المطالبة بالتفريق احتج بقوله عز وجل فامسك بمرء أو تسريحاً بحسان أمر عز وجل بالامسك بالمعروف وقد عجز عن الامسك بالمعروف لان ذلك بائناً حتمها في الوطء والنفقة فتعين عليه التسريح بالاحسان فان فعل والانايب القاضي مثابه في التسريح وهو التفريق ولان النفقة عوض عن ملك النكاح وقد فاتت العوض بالعجز فلا يبقى النكاح لازماً كالمشترى اذا وجد المبيع معيباً والدليل عليه أن فوات العوض بالجلب والعنة يمنع بقاءه لازماً فكذا فوات العوض لان النكاح عقد معاوضة (ولنا) أن التفريق باطل ملك النكاح على الزوج من غير رضاه وهذا في الضرر فوق ضرر المرأة بعجز الزوج عن النفقة لان القاضي يفرض النفقة على الزوج اذا طلبت المرأة القرض ويأمرها بالانفاق من مال نفسها ان كان لها مال وبلا استدانة ان لم يكن الى وقت اليسار فتصير النفقة ديناً في ذمته بقضاء القاضي فترجع المرأة عليه بما أتت اذا أسر الزوج فيتاخر حقها الى يسار الزوج ولا يبطل وضرر الابطال فوق ضرر التأخير بخلاف التفريق بالجلب والعنة ولان هناك الضرر من الجانبين جميعاً فبطل الحق لان حق المرأة يفوت عن الوطء وضررها أقوى لان الزوج لا يتضرر بالتفريق كثير ضرر لعجزه عن الوطء فاما المرأة فانهما يصلح للوطء فلا يمكنها استيفاء حظها من هذا الزوج ولا من زوج آخر لمكان هذا الزوج فكان الرجحان لضررها فكان أولى بالدفع وأما الآية الكريمة فقد قيل في التفسير ان الامسك بالمعروف هو الرجعة وهو ان يرجعها على قصد الامسك والتسريح بالاحسان هو ان يتركها حتى تنقضي عدتها مع ما ان الامسك بالمعروف يختلف باختلاف حال الزوج ألا ترى الى قوله عز وجل على الموسع قدره وعلى المقتر قدره فالامسك بالمعروف في حق العاجز عن النفقة بالتزام النفقة على انه ان كان عاجزاً عن الامسك بالمعروف فانهما يجب عليه التسريح بالاحسان اذا كان قادراً ولا قدرة له على ذلك لان ذلك بالتطبيق مع ايفاء حتمها في نفقة العدة وهو عاجز عن نفقة الحال فكيف يقدر على نفقة العدة على ان لفظ التسريح محتمل محتمل أن يكون المراد منه التفريق باطل النكاح ويحتمل أن يكون المراد منه التفريق والتباعد من حيث المكان وهو تخلية السبيل وازالة اليد اذ حقيقة التسريح هي التخلية وذلك قد يكون بازاله اليد والحبس وعندنا لا يبقى له ولاية الحبس فلا يكون حجة مع الاحتمال وأما قوله النفقة عوض عن ملك النكاح فمنوع فان العوض ما يكون مذكوراً في العقد نصاً والنفقة غير منصوص عليها فلا تكون عوضاً بل هي بمثابة الاحتباس وعندنا ولاية الاحتباس تزول عند العجز ثم ان سامناً أنه عوض لكن بقاء العوض مستحقاً يقف على استحقاق العوض في الجملة لا على وصول العوض للحال والنفقة ههنا مستحقة في الجملة وان كانت لا تنصل اليها للحال فيبقى العوض حقاً للزوج والله عز وجل أعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان حكم النكاح فتقول وبالله التوفيق الكلام في هذا الفصل في موضعين في الاصل أحدهما

في بيان حكم النكاح والثاني في بيان ما رفع حكمه أما الأول فالنكاح لا يخلو (أما) ان يكون صحيحا (وأما) ان يكون فاسدا ويتعلق بكل واحد منهما أحكام (أما) النكاح الصحيح فله أحكام بعضها أصلي وبعضها من التوابع أما الأصلية منها غل الوطء إلا في حالة الحيض والنفاس والاحرام وفي الظاهر قبل التكفير لقوله سبحانه وتعالى والذين هم لفر وجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين نفي اللوم عن لا يحفظ فرجه على زوجته فدل على حل الوطء إلا أن الوطء في حالة الحيض خص بقوله عز وجل ويستلونك عن الحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في الحيض ولا تهر بهن حتى يطهرن والنفاس أخو الحيض وقوله عز وجل نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم والانسان بسبيل من التصرف في حرثه مع ماله قد أباح اتيان الحرث بقوله عز وجل فأتوا حرثكم أنى شئتم وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اتقوا الله في النساء فانهم عندكم عوان لا يمكن شيئا اتخذتموهن بامانة الله واستحلتم فروجهن بكلمة الله وكلمة الله المذكورة في كتابه العزيز بقظة الا نكاح والزواج فدل الحديث على حل الاستمتاع بالنساء بلقطة الا نكاح والزواج وغيرهما في معانها فكان الحل ثابتا ولان النكاح ضم وزواج لغة فيقتضى الانضمام والازدواج ولا يتحقق ذلك إلا بحل الوطء والاستمتاع لان الحرية تمنع من ذلك وهذا الحكم وهو حل الاستمتاع مشترك بين الزوجين فان المرأة كما يحل لزوجها فزوجها يحل لها قال عز وجل لاهن حل لهم ولا هم يحلون لهن وللزوج أن يطالبها بالوطء متى شاء الا عند اعتراض أسباب مانعة من الوطء كالحيض والنفاس والظهار والاحرام وغير ذلك وللزوجة أن تطالب زوجها بالوطء لان حله لها حقها كما ان حملها له حقه واذا طال بتهيج على الزوج ويحير عليه في الحكم مرة واحدة والزيادة على ذلك تجب فيما بينه وبين الله تعالى من باب حسن المعاشرة واستدامة النكاح فلا يجب عليه في الحكم عند بعض أصحابنا وعند بعضهم يجب عليه في الحكم

﴿ فصل ﴾ ومنها حل النظر والمس من رأسها الى قدميها في حالة الحياة لان الوطء فوق النظر والمس فكان احلاله احلالا للمس والنظر من طريق الاولى وهل يحل الاستمتاع بها بما دون الفرج في حالة الحيض والنفاس فيه خلاف ذكرناه في كتاب الاستحسان وأما بعد الموت فلا يحل له المس والنظر عندنا خلافا للشافعي والمسألة ذكرناها في كتاب الصلاة

﴿ فصل ﴾ ومنها ملك المتعة وهو اختصاص الزوج بمنافع بضعها وسائر أعضائها استمتاعا أو ملك الذات والنفس في حق التمتع على اختلاف مشايخنا في ذلك لان مقاصد النكاح لا تحصل بدونه الا ترى أنه لولا الاختصاص الحاجز عن الزوج بزوج آخر لا يحصل السكن لان قلب الزوج لا يطمئن اليها ونفسه لا تسكن معها ويفسد القراش لاشبهاء النسب ولان المهر لازم في النكاح وأنه عوض عن الملك لما ذكرنا فيما تقدم فيدل على لزوم الملك في النكاح أيضا تحقيقا للمعاوضة وهذا الحكم على الزوجة للزوج خاصة لانه عوض عن المهر والمهر على الرجل وقيل في تأويل قوله عز وجل وللرجال عليهن درجة ان الدرجة هي الملك

﴿ فصل ﴾ ومنها ملك الحبس والقيود وهو صيرورتها ممنوعة عن الخروج والبروز لقوله تعالى أسكنوهن والامر بالاسكان نهي عن الخروج والسير والخراج اذا الامر بالفعل نهي عن ضده وقوله عز وجل وقرن في بيوتكن وقوله عز وجل ولا تخرجنوهن من بيوتهن ولا يخرجن ولا يهرجون تكن ممنوعة عن الخروج والبروز لا يخل السكن والنسب لان ذلك مما يرب الزوج ويحمله على نفي النسب

﴿ فصل ﴾ ومنها وجوب المهر على الزوج وانه حكم أصلي للنكاح عندنا لا وجود له بدونه شرعا وقد ذكرنا المسألة فيما تقدم ولان المهر عوض عن الملك لانه يجب بمقابلة احداث الملك على ما مر ونسبت العوض بدل على نسبت العوض

﴿ فصل ﴾ ومنها ثبوت النسب وان كان ذلك حكم الدخول حقيقة لكن سببه الظاهر هو النكاح لكون

الدخول أمر باطنا في مقام النكاح ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم الولد للقراش وللعاقر الحجر وكذا الزوج المشرق بمنزلة جفاهت بولدي ثيب النسب وان لم يوجد الدخول حقيقة لوجود سببه وهو النكاح
فصل ومنها وجوب النفقة والسكنى لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وقوله تعالى

لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله وقوله أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم والا امر
 بالاسكان أمر بالانفاق لانها لا يمكن من الخروج للكسب لكونها عاجزة بأصل الحلقة لضعف بنيتها والكلام
 في سبب وجوب هذه النفقة وشرط وجوبها ومقدار الواجب منها ذكره ان شاء الله تعالى في كتاب النفقة

فصل ومنها حرمة المصاحرة وهي حرمة أنكحة فرق معلومة ذكرناهم فيما تقدم وذكرنا دليل الحرمة الا أن
 في بعضها ثبتت الحرمة بنفس النكاح وفي بعضها يشترط الدخول وقد بينا جملة ذلك في مواضعها

فصل ومنها الارث من الجانبين جميعا لقوله عز وجل ولكم نصف ما ترك أزواجكم الى قوله عز وجل ولهن
 النصف مما تركتم من بعد وصية يوصون بها أو دين

فصل ومنها وجوب العدل بين النساء في حقوقهن وجملة الكلام فيه ان الرجل لا يخلو امانا ان يكون له أكثر من
 امرأة واحدة واما ان كانت له امرأة واحدة فان كان له أكثر من امرأة فعليه العدل بينهما في حقوقهن من القسم والنفقة

والكسوة وهو التسوية بينهما في ذلك حتى لو كانت تحت امرأتان أو امرأتان يجب عليه أن يعدل بينهما في المأكل
 والمشروب والملبوس والسكنى والبيتوتة والا صل فيه قوله عز وجل فان خفتم أن لا تعدلوا فواحدة عقيب قوله تعالى

فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع أي ان خفتم أن لا تعدلوا في القسم والنفقة في نكاح المثنى والثلاث
 والرابع فواحدة تدب سبحانه وتعالى الى نكاح الواحدة عند خوف ترك العدل في الزيادة وانما يخاف على ترك

الواجب فدل ان العدل بينهما في القسم والنفقة واجب واليه أشار في آخر الآية بقوله ذلك أدنى أن لا تعملوا أي
 تجوروا والجور حرام فكان العدل واجبا ضرورة ولان العدل مأثور به لقوله عز وجل ان الله يأمر بالعدل والاحسان

على العموم والاطلاق الا ما خص أو قيد بدليل وروى عن أبي قلابة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعدل بين نسائه
 في القسمة ويقول اللهم هذه قسمتني فيما أمك فلا تؤاخذني فيما تمك أنت ولا أمك وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن

رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من كان له امرأتان قال الى احدهما دون الاخرى جاء يوم القيامة وشقه مائل
 ويستوى في القسم البكر والثيب والشابة والعجوز والتدبئة والحديشة والمسلمة والكتابية لما ذكرنا من الدلائل

من غير فصل ولا منهما يستويان في سبب وجوب القسم وهو النكاح فيستويان في وجوب القسم ولا قسم للمملوكات
 بملك الثمين أي لا ليلة لهن وان كثرن لقوله عز وجل فان خفتم أن لا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت ايمانكم قصر الاباحة

في النكاح على عدد لصحفي الجور في الزيادة ثم تدب سبحانه وتعالى الى نكاح الواحدة عند خوف الجور في الزيادة
 وأباح من ملك الثمين من غير عدد فدل أنه ليس فيه خوف الجور وانما لا يكون اذا لم يكن لهن قسم اذ لو كان لكان فيه

خوف الجور كما في المنكوحه ولان سبب الوجوب هو النكاح ولم يوجد ولو كانت احدهما حرة والاخرى أمة
 فالهجرة يومان وللأمة يوم لماروى عن علي رضي الله عنه موقوفا عليه ومرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال

للحرة الثلثان من القسم وللأمة الثلث ولا منهما ما استويان في سبب الوجوب وهو النكاح فانه لا يجوز نكاح الأمة بعد
 نكاح الحرة ولا مع نكاحها وكذا لا يجوز للعبد أن يزوج بأكثر من اثنين ولغير ان يزوج بربع نسوة فلم يتساويا

في السبب فلا يتساويان في الحكم بخلاف المسلمة مع الكتابية لان الكتابية يجوز نكاحها قبل المسلمة وبعدها
 ومهما وكذا الذي أن يجمع بين أربع نسوة كالحرم المسلم فتساويان في سبب الوجوب فيسأويان في الحكم ولان الحرية

تنبي عن الكمال والرق يشعر بنقصان الحال وقد ظهر أثر النقصان في الشرع في المالكية وحل الخلية والعدة والحد
 وغير ذلك فكذا في القسم وهذا التفاوت في السكنى والبيتوتة يسكن عند الحرة ليلتين وعند الأمة ليلة قاما في المأكل

والمشروب والملبوس فإنه يسوى بينهما لأن ذلك من الحاجات اللازمة فيستوى فيه الحرمة والامة والمرضى في وجوب القسم عليه كالصحيح لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استأذن نساءه في مرض موته أن يكون في بيت عائشة رضي الله عنها فلو سقط القسم بالمرض لم يكن للاستئذان معنى ولا قسم على الزوج إذا سافر حتى لو سافر بإحداهما وقدم من السفر وطلبت الاخرى أن يسكن عندها مدة السفر فليس لها ذلك لأن مدة السفر ضائعة بدليل أن له أن يسافر وحده دونهن لكن الأفضل أن يفرع بينهما فيخرج من خرجت قرعتها تطيبا لقلوبهن دفعاً للنهمة الميل عن نفسه هكذا كان فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد السفر أفرع بين نسائه وقال الشافعي ان سافر بها بقرعة فكذلك كما إذا سافر بها بغير قرعة فإنه يقسم للبقيات وهذا غير سديد لأن بالقرعة لا يعرف أن لها حقاً في حالة السفر أولاً ولا قاتماً لا تصلح لأظهار الحق أبداً لا اختلاف عملها في غسبها قاتماً لا يخرج على وجه واحد بل مرة هكذا ومرة هكذا والمختلف فيه لا يصلح دليلاً على شيء ولو وهبت احداهما قسمها لصاحبها أو رضيت بترك قسمها جاز لأنه حق ثبت لها فلها أن تستوفي ولها ان تترك وقد روى أن سودة بنت زمعة رضي الله عنها لما كبرت وخشيت أن يطلقها رسول الله صلى الله عليه وسلم جعلت يوماً لعائشة رضي الله عنها وقيل فيها نزل قوله تعالى وان امرأة خافت من بعلها نشووزاً أو اعراضاً فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا والصلح خير والمراد من الصلح هو الذي جرى بينهما كذا قاله ابن عباس رضي الله عنهما فان رجعت عن ذلك وطلبت قسمها فلها ذلك لأن ذلك كله كان اباحة منها والاباحة لا تكون لازمة كالمباح له الطعام أنه يملك المبيع منه والزجوع عن ذلك ولو بذلت واحدة منهن مالا للزوج ليجعل لها في القسم أكثر مما تستحقه لا يحل للزوج أن يفعل ويرد ما أخذ منها لأنه رشوة لأنه أخذ المالك لمنع الحق عن المستحق وكذلك لو بذل الزوج لواحدة منهن مالا لتجعل لغيرها الصاحبها أو بذلت هي لصاحبها مالا لتترك لغيرها لا يجوز شيء من ذلك ويسترد المالك لأن هذا معاوضة بالقسم بالمالك فيكون في معنى البيع وأنه لا يجوز كذا هذا إذا كان له امرأتان أو أكثر من ذلك فاما إذا كانت له امرأة واحدة فطالبت بالواجب لها ذكر القدر روى رواية الحسن عن أبي حنيفة أنه قال إذا تشاغل الرجل عن زوجته بالصيام أو بالصلاة أو بأمة اشتراها قسم لامرأته من كل أربعة أيام يوماً ومن كل أربع ليال ليلة وقيل له تشاغل ثلاثة أيام وثلاث ليال بالصوم أو بالامة وهكذا كان الطحاوي يقول انه يجعل لها يوماً واحداً يسكن عندها وثلاثة أيام وليالها يتفرغ للعبادة وأشغاله (وجه) هذا القول ما ذكره محمد في كتاب النكاح أن امرأة رفعت زوجها الى عمر رضي الله عنه وذكرت أنه يصوم النهار ويقوم الليل فقال عمر رضي الله عنه ما أحسنك نساء على بعلك فقال كعب يا أمير المؤمنين انها تشكو اليك زوجها فقال عمر رضي الله عنه وكيف ذلك فقال كعب انه اذا صام النهار وقام الليل فكيف يتفرغ لها فقال عمر رضي الله عنه لكعب احكم بينهما فقال أراها احدى نساءه الاربع فطرها يوماً وبصوم ثلاثة أيام فاستحسن ذلك منه عمر رضي الله عنه وولاه قضاء البصرة ذكر محمد هذا في كتاب النكاح ولم يذكر أنه يأخذ بهذا القول وذكر الحصص أن هذا ليس مذهبتنا لأن المزامعة في القسم إنما تحصل بمشاركات الزوجات فإذا لم يكن له زوجة غيرهما لم تتحقق المشاركة فلا يقسم لها وإنما يقال له لا تتداوم على الصوم ووف المرأة حقها كذا قاله الحصص وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ان أباحنيفة كان يقول أولاً كما روى الحسن عنه لما أشار اليه كعب وهو أن للزوج أن يسقط حقها عن ثلاثة أيام بأن يزوج ثلاثاً آخرسواها فلما لم يزوج فقد جعل ذلك لنفسه فكان الخيار له في ذلك فان شاء صرف ذلك الى الزوجات وان شاء صرفه الى صيامه وصلاته وأشغاله ثم رجع عن ذلك وقال هذا ليس بشيء لأنه لو تزوج أربعاً فطالب بالواجب منه يكون لكل واحدة منهن ليلة من الاربع فلو جعلنا هذا لكل واحدة منهن لا يتفرغ لعماله فلم يوقت في هذا وقتاً وان كانت المرأة أمة فعلى قول أبي حنيفة أخيراً ان صح الرجوع لاشك أنه لا يقسم لها كلاً لا يقسم للفرقة من طريق الأولى وعلى قوله الأول وهو قول الطحاوي يجعل لها ليلة من كل سبع ليال لأن للزوج حق إسقاط حقها عن ستة أيام والاقتصار على يوم

واحد بأن يتزوج عليها ثلاث حرات لثلاث لياليتين وللأمة ليلة واحدة فلما لم يتزوج فقد جعل ذلك لنفسه فكان بالخيار أن شاء صرف ذلك إلى الزوجات وأن شاء صرفه إلى الصوم والصلاة وإلى أشغال نفسه والأشكال عليه ما نقل عن أبي حنيفة وما ذكره الجصاص أيضا والله عز وجل الموفق

﴿فصل﴾ ومنها وجوب طاعة الزوج على الزوجة إذا دعاهما إلى الفراش لقوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف قيل لها المهر والنفقة وعليها أن تطيعه في نفسها وتحفظ غيبته ولأن الله عز وجل أمر بتأديبهن بالهجر والضرب عند عدم طاعتين ونهى عن طاعتين بقوله عز وجل فإن أطعنكم فلا تبعوا عليهن سبيلا فدل أن التأديب كان لترك الطاعة فيدل على لزوم طاعتين الأزواج

﴿فصل﴾ ومنها ولاية التأديب للزوج إذا لم تطعه فيما يلزم طاعته بان كانت ناشرة فله أن يؤدبها لكن على الترتيب فيعظها أولا على الرفق واللين بان يقول لها كوني من الصالحات القانتات الحافظات للغيب ولا تكوني من كذا وكذا فعمل قبل الموعظة فتترك النشوز فان نجحت فيها الموعظة ورجعت إلى الفراش والأهجرها وقيل يخوفها بالهجر أولا والأعزال عنها وترك الجماع والمضاجعة فان تركت والأهجرها لعل نفسها لا تختم الهجر ثم اختلفت في كيفية الهجر قيل بهجرها بأن لا يجامعها ولا يضاجعها على فراشه وقيل بهجرها بان لا يكلمها في حال مضاجعتها اياها لان أن يترك جماعها ومضاجعتها لان ذلك حق مشترك بينهما فيكون في ذلك عليه من الضرر ما عليها فلا يؤدبها بما يضر بنفسه ويبطل حته وقيل بهجرها بأن يهاجرها في المضجع ويضاجع أخرى في حقتها وقسمها لان حقتها عليه في القسم في حال الموافقة وحفظ حدود الله تعالى لافي حال التضییع وخوف النشوز والتنازع وقيل بهجرها بترك مضاجعتها وجماعها الوقت غلبة شهوتها واحتياجها لافي وقت حاجتها اليها لان هذا للتأديب والزجر فيبغى أن يؤدبها لان يؤدب نفسه بامتناعه عن المضاجعة في حال حاجته اليها فاذا هجرها فان تركت النشوز والأضر بها عند ذلك ضرر باغير مبرح ولا شائن والأصل فيه قوله عز وجل واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن وأهجروهن في المضاجع وأضر بوهن فظاهر الآية وان كان يحرف الواو والموضوع للجمع المطلق لكن المراد منه الجمع على سبيل الترتيب والواو تختم ذلك فان نفع الضرب والارفع الأمر إلى القاضي ليوجه اليهما حكيم حكيمان أهله وحكامن أهلها كما قال الله تعالى وان ختم شقاق بينهما فابعثوا حكيمان أهله وحكامن أهلها أن يريدوا الصلح اوافق الله بينهما وسبيل هذا سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حق سائر الناس ان الأمر يبدأ بالموعظة على الرفق واللين دون التغليظ في القول فان قبلت والأغلظ القول به فان قبلت والابسط يده فيه وكذلك اذا ارتكبت محظور اسوى النشوز ليس فيه حد مقدر فلزوج أن يؤدبها نزع برأها لان للزوج ان يعزر زوجته كما للمولى أن يعزر مملوكه

﴿فصل﴾ ومنها المعاشرة بالمعروف وانه مندوب اليه ومستحب قال الله تعالى وعاشروهن بالمعروف قيل هي المعاشرة بالفضل والاحسان قولاً وفعلًا وخلفنا قال النبي صلى الله عليه وسلم خيركم خيركم لاهله وانا خيركم لاهلي وقيل المعاشرة بالمعروف هي ان يعاملها بما لو فعل بك مثل ذلك لم تنكره بل تعرفه وتقبله وترضى به وكذلك من جانبها هي مندوبة إلى المعاشرة الجسيلة مع زوجها بالا حسان باللسان واللفظ في الكلام والقول المعروف الذي يطيب به نفس الزوج وقيل في قوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف ان الذي عليهن من حيث الفضل والاحسان هو ان يحسن إلى أزواجهن بالبر باللسان والقول بالمعروف والله عز وجل أعلم ويكره للزوج أن يعزل عن امرأته الحرة بغير رضاها لان الوطء عن انزال سبب لحصول الولد ولها في الولد حق وبالعزل فوت الولد فكانه سببا لقوات حقتها وان كان العزل برضاها لا يكره لانها رضيت بفوات حقتها ولما روى عن رسو الله صلى الله عليه وسلم أنه قال اعزلوهن أولا تعزلوهن ان الله تعالى اذا أراد خلق نسمة فهو خالقها الا ان العزل حال عدم الرضا صار مخصوصا وكذلك اذا كانت المرأة أمة الغير أنه يكره العزل عنها من غير رضا لكن يحتاج إلى رضاها أو رضا مولايها قال أبو حنيفة الاذن في ذلك

ذلك الى المولى وقال أبو يوسف ومحمد اليها (وجه) قوطها أن قضاء الشهوة حتمها والعزل يوجب نقصاناً في ذلك
ولابن حنيفة أن كراهة العزل لصيانة الولد والولد لها والله عز وجل أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما النكاح الفاسد فلا حكم له قبل الدخول وأما بعد الدخول فيتعلق به أحكام منها تبوت النسب
ومنها وجوب العدة وهو حكم الدخول في الحقيقة ومنها وجوب المهر والاصل فيه ان النكاح الفاسد ليس بنكاح
حقيقي لا نعدام محله أعني محل حكمه وهو الملك لان الملك يثبت في المنافع ومنافع البضع ملحقة بالجزاء والحر بجميع
أجزائه ليس محل للملك لان الحر به خلوص والملك ينافي الخلوص ولان الملك في الأدمى لا يثبت الا بالرق والحرية
تنافي الرق الا ان الشرع أسقط اعتبار المنافي في النكاح الصحيح لحاجة الناس الى ذلك وفي النكاح الفاسد بعد
الدخول لحاجة النكاح الى درء الحد وصيانة ما نه عن الضياع بثبات النسب ووجوب العدة وصيانة البضع المحترم عن
الاستعمال من غير غرامة ولا عقوبة توجب المهر فجعل منعقد قبله في حق المنافع المستوفاة لهذه الضرورة ولا ضرورة
قبل استيفاء المنافع وهو ما قبل الدخول فلا يجعل منعقد قبله ثم الدليل على وجوب مهر المثل بعد الدخول ما روى عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال أيما امرأة أتتكم نفسها بغير إذن مولها فنكاحها باطل فان دخل بها فلها مهر
مثليها جعل صلى الله عليه وسلم لها مهر المثل فيما له حكم النكاح الفاسد وعلقه بالدخول فدل ان وجوبه متعلق به ثم
اختلف في تقدير هذا المهر وهو المسمى بالعقر قال أصحابنا الثلاثة يجب الاقل من مهر مثليها ومن المسمى وقال زفر يجب
مهر المثل بالغاماً بلغ وكذا هذا الخلاف في الاجارة الفاسدة (وجه) قول زفر ان المنافع تنقوم بالعقد الصحيح
والفاسد جميعاً كالأعيان فيلزم اظهار أثر التقوم وذلك بإيجاب مهر المثل بالغاماً بلغ لانه قيمة منافع البضع وانما العدول
الى المسمى عند صحة التسمية ولم تصح لهذا المعنى أوجبنا كمال القيمة في العقد الفاسد كذا هيئنا (ولنا) ان العاقدين
ما قوموا المنافع باكثر من المسمى فلا تنقوم باكثر من المسمى فحصلت الزيادة مستوفاة من غير عقد فلم تكن لها قيمة الا
ان مهر المثل اذا كان أقل من المسمى لا يبلغ به المسمى لانها رضيت بذلك القدر لرضاها بمهر مثليها واختلف أيضاً في
وقت وجوب العدة أي وقت تعتبر قال أصحابنا الثلاثة انها يجب من حين يفرق بينهما وقال زفر من آخر وطء
وطئها حتى لو كانت قد حاضت ثلاث حيض بعد آخر وطء وطئها قبل التفرق فقد انقضت عدتها عنده (وجه)
قوله ان العدة تجب بالوطء لانها تجب لاستبراء الرحم وذلك حكم الوطء ألا ترى انها لا تجب قبل الوطء واذا كان
وجوبها بالوطء تجب عقيب الوطء بلا فصل كاحكام سائر العلل (ولنا) أن النكاح الفاسد بعد الوطء منعقد
في حق الفرائش لما بيننا والفرائش لا يزول قبل التفرق بدليل انه لو وطئها قبل التفرق لاحد عليه ولا يجب عليه
بتكرار الوطء الا مهر واحد ولو وطئها بعد التفرق يلزمه الحد ولو دخلته شبهة حتى امتنع وجوب الحد يلزمه مهر
آخر فكان التفرق في النكاح الفاسد بمنزلة الطلاق في النكاح الصحيح فيعتبر ابتداء العدة منه كما تعتبر من وقت
الطلاق في النكاح الصحيح والخلوة في النكاح الفاسد لا توجب العدة لانه ليس بنكاح حقيقي الا أنه الحق بالنكاح
في حق المنافع المستوفاة حقيقة مع قيام المنافع لحاجة النكاح الى ذلك فيبقى في حق غير المستوفى على أصل عدمه ولم
يوجد استيفاء المنافع حقيقة بالخلوة ولان الموجب للعدة في الحقيقة هو الوطء لانها تجب لتعرف براءة الرحم ولم يوجد
حقيقة الا انا أقمنا التمكن من الوطء في النكاح الصحيح مقامه في حق حكم محتاط فيه لوجود دليل التمكن وهو
الملك المطلق ولم يوجد ههنا بخلاف الخلوة الفاسدة في النكاح الصحيح انها توجب العدة اذا كان متمكناً من الوطء
حقيقة وان كان ممنوعاً عنه شرعاً بسبب الحيض أو الاحرام أو الصوم أو نحو ذلك لان هناك دليل الاطلاق شرعاً
موجود وهو الملك المطلق الا أنه منع منه لغيره فكان التمكن ثابتاً ودليله موجود في مقام المدلول في موضع الاحتياط
وهنا بخلافه ولا يوجب المهر أيضاً لانه لم يجب بها العدة فالمهر أولى لان العدة محتاط في وجوبها ولا محتاط في
وجوب المهر

﴿ فصل ﴾ (وأما) بيان ما يرفع حكم النكاح فيما به بيان ما تقع به التفرقة بين الزوجين ولو وقع التفرقة بين الزوجين أسباب لكن الواقع ببعضها فرقة بطلاق وبعضها فرقة بغير طلاق وفي بعضها يقع فرقة بغير قضاء القاضي وفي بعضها لا يقع الا بقضاء القاضي فنذكر جملة ذلك بتوفيق الله عز وجل منها الطلاق بصرح وكتاباته وله كتاب مفرد ومنها اللعان ولا تقع التفرقة الا بتفريق القاضي عند استحبابنا وكذا في كيفية هذه التفرقة خلاف بين استحبابنا نذكره ان شاء الله تعالى في كتاب اللعان ومنها اختيار الصغير أو الصغيرة بعد البلوغ في خيار البلوغ وهذه التفرقة لا تقع الا بتفريق القاضي بخلاف التفرقة باختيار المرأة نفسها في خيار العتق انها تثبت بنفس الاختيار وقد بينا وجه الفرق فيما تقدم والفرقة في الخيار بين جميعا تكون فرقة بغير طلاق بل تكون فسحا حتى لو كان الزوج لم يدخل بها فلا مهر لها اما في خيار العتق فلا شك فيه لان التفرقة وقعت بسبب وجد منها وهو اختيارها نفسها واختيارها نفسها لا يجوز أن يكون طلاقا لانها لا تملك الطلاق الا اذا ملكت كالتفدية فكان فسحا وفسخ العتق دفعه من الاصل وجعله كان لم يكن ولو لم يكن حقيقة لم يكن لها مهر فكذا اذا التحق بالعدم من الاصل وكذا في خيار البلوغ اذا كان من له الخيار هو المرأة فاخترت نفسها قبل الدخول بهما لقلنا واما اذا كان من له الخيار هو العلام فاخترت نفسه قبل الدخول بهما فلا مهر لها ايضا وهذا فيه نوع اشكال لان التفرقة جاءت من قبل الزوج فيجب ان تكون فرقة بطلاق ويتعلق بها نصف المهر والا تفصال ان الشرع اثبت له الخيار فلا بد أن يكون مفيدا ولو كان ذلك طلاقا ووجب عليه المهر لم يكن لا يثبت الخيار بمعنى لانه يملك الطلاق فاذا لا فائدة في الخيار الا سقوط المهر وان كان قد دخل بها لا ينقطع المهر لان المهر قد تآكد بالدخول فلا يحتمل السقوط بالفرقة كما لا يحتمل السقوط بالموت ولان الدخول استيفاء منافع البضع وانه امر خفي فلا يحتمل الارتجاع من الاصل بالتفسخ بخلاف العتق فانه امر شرعي فكان محتملا للتفسخ ولانه لو فسخ النكاح بعد الدخول لوجب عليه رد المنافع المستوفاة لانه عاد البديل اليه فوجب ان يعود البديل اليها وهو لا يقدر على ردها فلا يفسخ واذ لم يقدر على ردها يغرر قيمتها وقيمتها هو المهر المسمى فلا يفيد ولانه لما استوفى المنافع فقد استوفى المعتبرود عليه وهو البديل فلا يسقط البديل ومنها اختيار المرأة نفسها العيب الحب والعتة والغصاة والخونة والتأخذ بتفريق القاضي أو بنفس الاختيار على ما بينا وانه فرقة بطلاق لان سبب ثبوتها حصل من الزوج وهو المنع من اتياء حقها المستحق بالنكاح وانه ظلم وضرر في حقها الا أن القاضي قام مقامه في دفع الظلم والاصل أن التفرقة اذا حصلت بسبب من جهة الزوج مختص بالنكاح ان تكون فرقة بطلاق حتى لو كان ذلك قبل الدخول بها وقبل الخلو فلها نصف المسمى ان كان في النكاح تسمية وان لم يكن فيه تسمية فلها المتعة ومنها التفريق لعدم الكفاءة اول نقصان المهر والفرقة به فرقة بغير طلاق لانها فرقة حصلت لا من جهة الزوج فلا يمكن ان يجعل ذلك طلاقا لانه ليس لغير الزوج ولاية الطلاق فيجعل فسحا ولا تكون هذه التفرقة الا عند القاضي لما ذكرنا في التفرقة بخيار البلوغ ومنها اباء الزوج الاسلام بعدما أسلمت زوجته في دار الاسلام ومنها اباء الزوج الاسلام بعدما أسلم زوجها المشرك أو المجوسي في دار الاسلام وجملة الكلام فيه أن الزوجين الكافر ين اذا أسلم أحدهما في دار الاسلام فان كانا كتابيين فأسلم الزوج فالنكاح محال لان الكتابة محل لنكاح المسلم ابتداء فكذا ابتداء وان أسلمت المرأة لا تقع التفرقة بنفس الاسلام عندنا ولكن يمرض الاسلام على زوجها فان أسلم بقيا على النكاح وان أبي الاسلام فرق القاضي بينهما لانه لا يجوز أن تكون المسلمة تحت نكاح الكافر ولهذا لم يميز نكاح الكافر المسلمة ابتداء فكذا في البقاء عليه وان كانا مشركين أو مجوسيين فأسلم أحدهما أيهما كان يمرض الاسلام على الآخر ولا تقع التفرقة بنفس الاسلام عندنا فان أسلم فهما على النكاح وان أبي الاسلام فرق القاضي بينهما لان المشرك لا تصلح لنكاح المسلم غير ان اباء ان كان من المرأة بكون فرقة بغير طلاق لان التفرقة جاءت من قبلها وهو الاباء من الاسلام والفرقة من قبل المرأة لا تصلح طلاقا لانها لا تملك الطلاق فيجعل فسحا وان كان الاباء من الزوج يكون فرقة بطلاق

في قول أبي حنيفة ومحمد وعبد أبي يوسف يكون فرقة بغير طلاق وهذا كله مذهب أصحابنا وقال الشافعي اذا أسلم أحد
 الزوجين وقعت الفرقة بنفس الاسلام غير انه إن كان ذلك قبل الدخول تقع الفرقة للخال فاما بعد الدخول فلا تقع
 الفرقة حتى تمضي ثلاث حيض فان أسلم الآخر قبل مضيتها فالنكاح بحاله وان لم يسلم بانت بمضيتها أما الكلام مع
 الشافعي فوجه قوله ان كفر الزوج يمنع من نكاح المسامة ابتداء حتى لا يجوز للكافر ان ينكح المسامة وكذلك شرك
 المرأة ونكحها ما منع من نكاح المسلم ابتداء بدليل أنه لا يجوز للمسلم نكاح المشركه والجوسية فاذا طرأ على النكاح
 يبطله فاشبه الطلاق (ولنا) اجماع الصحابة رضي الله عنهم فانه روي ان رجلا من بني تغلب أسلمت امرأته فعرض
 عمر رضي الله عنه عليه الاسلام فامتنع ففرق بينهما وكان ذلك بحضور من الصحابة رضي الله عنهم فيكون اجماعا ولو
 وقعت الفرقة بنفس الاسلام لم وقعت الحاجة الى التفریق ولان الاسلام لا يجوز ان يكون مبطلا للنكاح لانه
 عرف عاصم للملاك فكيف يكون مبطلا لها ولا يجوز ان يبطل بالكفر أيضا لان الكفر كان موجودا منهما ولم
 يمنع ابتداء النكاح فلان لا يمنع البقاء وانه أسهل أولى الا انالو بقينا النكاح بينهما لا تحصل المقاصد لان مقاصد
 النكاح لا تحصل الا بالاستقرار والكافر لا يمكن من استقرار المسامة والمسلم لا يحل له استقرار المشركه والجوسية
 لخبثهما فلم يكن في بقاء هذا النكاح فائدة فيفرق القاضي بينهما عند اباة الاسلام لان اليأس عن حصول المقاصد
 يحصل عنده وأما الكلام مع أصحابنا في كيفية الفرقة عند اباة الزوج الاسلام بعدما أسلمت امرأته المشركه أو الجوسية
 أو الكتابية فوجه قول أبي يوسف ان هذه فرقة يشترك في سببها الزوجان ويستويان فيه فان اباة من كل واحد
 منهما سبب الفرقة ثم الفرقة الحاصلة بآباء فرقة بغير طلاق فكذا اباة لا ستواهما في السببية كما اذا ملك أحدهما
 صاحبه وهما ان الحاجة الى التفریق عند اباة لقوات مقاصد النكاح ولان مقاصد النكاح اذا لم تحصل لم يكن في بقاء
 النكاح فائدة فتقع الحاجة الى التفریق والاصل في التفریق هو الزوج لان الملك له والقاضي بنوب منابه كما في الفرقة
 بالجب والعنة فكان الاصل في الفرقة هو فرقة الطلاق فيجعل طلاقا ما أمكن وفي اباة المرأة لا يمكن لانها لا تملك
 الطلاق فيجعل فسحا ومنه اردة أحد الزوجين لان الردة بمنزلة الموت لانها سبب مفض اليه والميت لا يكون محملا
 للنكاح ولهذا لم يجر نكاح المرتد لاحد في الابتداء فكذا في حال البقاء ولانه لا عصمة مع الردة وملك النكاح
 لا يبتق مع زوال العصمة غير ان ردة المرأة تكون فرقة بغير طلاق بلا خلاف وأما ردة الرجل فهي فرقة بغير طلاق في
 قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد فرقة بطلاق (وجه) قوله ظاهر لان الاصل ان الفرقة اذا حصلت بمعنى من
 قبل الزوج وأمكن ان تجعل طلاقا فيجعل طلاقا لان الاصل في الفرقة هو فرقة الطلاق وأصل أبي يوسف ما ذكرنا
 انه فرقة حصلت بسبب يشترك فيه الزوجان لان الردة من كل واحد منهما سبب لثبوت الفرقة ثم الثابت بردتها
 فرقة بغير طلاق كذا برده ولا يبي حنيفة ان هذه الفرقة وان كانت بسبب وجود من الرجل وهو رده الا انه لا يمكن ان
 تجعل الردة طلاقا لانها بمنزلة الموت وفرقة الموت لا تكون طلاقا لان الطلاق تصرف يختص بما يستفاد بالنكاح
 والفرقة الحاصلة بالردة فرقة واقعة بطريق التنافي لان الردة تنافي عصمة الملك وما كان طريقه التنافي لا يستفاد بملك
 النكاح فلا يكون طلاقا بخلاف الفرقة الحاصلة بآباء الزوج لانها تثبت فوات مقاصد النكاح وعمرانه وذلك مضاف
 الى الزوج فيلزمه الامساك بالمعروف والالتزام بالاحسان فاذا امتنع عنه ألزمه القاضي الطلاق الذي يحصل
 به التمتع بالا حسان كانه طلق بنفسه والدليل على التفرقة بينهما ان فرقة اباة لا تحصل الا بالقضاء وفرقة الردة تثبت
 بنفس الردة ليعلم ان ثبوتها بطريق التنافي ثم الفرقة بردة أحد الزوجين تثبت بنفس الردة فتثبت في الحال عندنا وعند
 الشافعي ان كان قبل الدخول فكذلك وان كان بعد الدخول تتأجل الفرقة الى مضي ثلاث حيض وهو على
 الاختلاف في اسلام أحد الزوجين هذا اذا رتد أحد الزوجين فاما اذا ارتد مع الاقعة الفرقة بينهما استحسانا حتى
 لو أسلمت معهما على نكاحهما والقياس ان تقع الفرقة وهو قول زفر وجه القياس انه لو ارتد أحدهما وقعت الفرقة

أهل البني مع أهل العدل لان أهل البني من أهل الاسلام ولا هم مسلمون فيخالطون أهل العدل فكان امكان
 الانتفاع نابتاً فيتيقن النكاح وهما بخلافه وأما الحديث فقد روى أنه ردها عليه بنكاح جديد فتعارضت الروايتان
 فسقط الاحتجاج به مع ما أن العمل بهذه الرواية أولى لانها ثبتت أمر الميكن فكان راوي الرد بالنكاح الاول
 استصحب الحال فظن أنه ردها عليه بذلك النكاح الذي كان وراوى النكاح الجديد اعتمد حقيقة الحال وصار
 كاحتمال الجرح والتعديل نعم ان كان الزوج هو الذي خرج فلا عدة على المرأة بخلاف ما ذكرناه حريرة وان
 كانت المرأة هي التي خرجت فلا عدة عليها في قول أبي حنيفة خلافاً لهما وكذلك اذا خرج أحدهما ذمياً وقعت
 القرقة لانه صار من أهل دار الاسلام فصار كالوخرج مسلماً بخلاف ما اذا خرج أحدهما بامان لان الحر في المستأمن
 من أهل دار الحرب وانما دخل دار الاسلام على سبيل العسارية لتفضاء بعض حاجاته لا للتوطن فلا يبطل حكم دار
 الحرب في حقه كالمسلم اذا دخل دار الحرب بامان لانه لا يصير بالدخول من أهل دار الحرب لما قلنا كذا هذا ولو أسامنا
 معاني دار الحرب أو صار ذميين معاً أو خرجا مستأمنين فالنكاح على حاله لانعدام اختلاف الدارين عندنا وانعدام
 السبي عنده وعلى هذا يخرج ما اذا سبي أحدهما وأحرز بدار الاسلام انه تقع القرقة بالاجماع لكن على اختلاف
 الاصلين عندنا باختلاف الدارين وعندنا بالسبي وعندنا لا تثبت القرقة قبل الاحراز بدار الاسلام ولو سبياً معاً تقع
 القرقة عندنا لعدم اختلاف الدارين وعندنا تقع لوجود السبي واحجج بقوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت
 أيماكم حرم المحصنات وهن ذوات الازواج اذ هو معطوف على قوله عز وجل حرمت عليكم أمهاتكم واستنهي
 المملوكات والاستثناء من الحظر اباحة ولم يفصل بين ما اذا سبيت وحدها أو مع زوجها ولا ن السبي سبب لثبوت ملك
 المتعة للسبى لانه استيلاء ورد على محل غير معصوم وانه سبب لثبوت الملك في الرقبة ولهذا ثبت الملك في المسيبة
 بالاجماع وملك الرقبة يوجب ملك المتعة ومتى ثبت ملك المتعة للسبى يزول ملك الزوج ضرورة بخلاف ما اذا اشترى
 أمة هي منكوحه الغيرانه لا يثبت للمشتري ملك المتعة وان ثبت له ملك الرقبة بالشراء لان ملك الزوج في الامتلاك
 معصوم وان ثبت اليد على محل معصوم لا يكون سبباً لثبوت الملك (ولنا) ان ملك النكاح للزوج كان قابلاً بدليله مطلقاً
 وملك النكاح لا يجوز ان يزول الا بازالته أو لعدم قائدة البقاء اما لقوات المحل حقيقة بالهلاك أو بتقدير الجرح منه من أن
 يكون منتفعا به في حق المالك واما لقوات حاجة المالك بالموت لان الحكم بالزوال حينئذ يكون تناقضاً والشرع متردد عن
 التناقض ولم توجد الازالته من الزوج والمحل صالح والمالك صالح حتى يحتاج الى الملك وامكان الاستمتاع ثابت ظاهراً
 وغالباً اذا سبياً معاً ولا يكون نادراً وكذا اذا سبي أحدهما والمسبي في دار الحرب لان احتمال الاسترداد من الكفرة أو
 استنقاذاً اسراً من الغزاة ليس بنادر وان لم يكن غالباً بخلاف ما اذا سبي أحدهما وأخرج الى دار الاسلام لان هناك
 لا قائدة في بقاء الملك لعدم اتساق من اقامة المصالح بالملك ظاهراً وغالباً باختلاف الدارين وأما قوله السبي ورد على
 محل غير معصوم فنعم لكن الاستيلاء الوارد على محل غير معصوم انما يكون سبباً لثبوت الملك اذا لم يكن مملوكاً لغيره وملك
 الزوج ههنا قائم بما يتألفه يكن السبي سبباً لثبوت الملك للسبى فلا يوجب زوال ملك الزوج والاية محمولة على ما اذا
 سبيت وحدها ما ذكرنا من الدلائل ومنها الملك الطارىء لا حد الزوجين على صاحبه بان ملك أحدهما صاحبه بعد
 النكاح أو ملك شقصامنه لان الملك المقارن يمنع من انعقاد النكاح فالطارىء عليه يبطله والقرقة الواقعة به فرقة بغير
 طلاق لانها فرقة حصلت بسبب لا من قبل الزوج فلا يمكن ان تجعل طلاقاً فتجعل فسحاً ولا يحتاج الى تريق
 القاضي لانها فرقة حصلت بطريق التنافي لما يثبت في المسائل المتقدمة ان الحقوق الثابتة بالنكاح لا يصح اثباتها بين المالك
 والمملوك فلا تقتصر الى القضاء كالفرقة الحاصلة برودة أحد الزوجين وعلى هذا قالوا في التن والمدبر والمأذون
 اذا اشترى زوجته يبطل النكاح لان الشراء لا يفيد لها ملك المتعة فلا يوجب بطلان النكاح وقالوا أيضاً في
 المكاتب اذا اشترى زوجته لا يبطل نكاحها لانه لا يملكها وانما ثبت له فيها حق الملك وحق الملك يمنع اجداء

النكاح ولا يمنع البقاء كالعدة وهذا لان حق الملك هو الملك من وجه فكان ملكه فيها ثابتا من وجه دون وجه فالنكاح اذا لم يكن منعقد يقع الشك في انعقاده فلا يتعد بالشك واذا كان منعقدا يقع الشك في زواله فلا يزول بالشك على الاصل المعهود ان غير الثابت بيقين لا يثبت بالشك والثابت بيقين لا يزول بالشك لهذا المعنى منعت العدة من ابتداء النكاح ولم تمنع البقاء كذا هذا وقالوا فيمن زوج ابنته من مكاتبه ثم مات لا يبطل النكاح بينهما حتى يعجز عن اداء بدل الكتابة وقال الشافعي ينسخ النكاح بناء على ان المكاتب لا يورث عندنا فلا يثبت الملك للوارث في المكاتب حقيقة وانما يثبت له حق الملك وانه لا يمنع بقاء النكاح وعنده يورث فيثبت الملك لها في زوجها فيبطل النكاح (وجه) قوله ان الوارث يقوم مقام المورث في املاكه فيثبت له ما كان ثابتا للمورث وملكه في المكاتب كان ثابتا له فينتقل الى الوارث فيصير مملوكا له فينسخ النكاح (ولنا) ان الحاجة مست الى ابقاء ملك الميت في المكاتب لان عقد الكتابة اوجب له حق الحرية للخال على وجه يصير ذلك الحق حقيقة عند الاداء ولهذا ثبت الولاية من قبله فلو قلنا للملك من الميت الى الوارث لتعذر اثبات حقيقة الحرية عند الاداء لانعدام تعليق الحرية منه بالاداء فمست الحاجة الى استيفاء ملك الميت فيه لاجل الحق المستحق للمكاتب فيمنع ثبوت الملك حقيقة للوارث ويثبت له حق الملك لوجود سبب الثبوت وهو القرابة وشروطه وهو الموت وحق الملك يمنع ابتداء النكاح ولا يمنع البقاء لما ذكرنا الا اذا عجز عن اداء بدل الكتابة لانه اذا عجز ثبت الملك حقيقة للوارث فيرفع النكاح وامام معتق البعض اذا اشترى زوجته لا يبطل النكاح في قول أبي حنيفة وعندهما يبطل بناء على ان معتق البعض بمنزلة المكاتب عنده وعندهما حر عليه دين والله اعلم ومنها الرضاع الطارى على النكاح كمن تزوج صغيرة فارضتها امه بانته منه لانها صارت اختا له من جهة الرضاع وكذا اذا تزوج صبيتين رضيعتين فغضبت امرأة فارضتهما بانتهما لانهما صارتا اختين وحرمة الاخت من الرضاع يستوي فيها السابق والطارى وكذا حرمة الجمع بين الاختين من الرضاعة ونذكر ان شاء الله تعالى ما يتعلق بالرضاع المقارن والطارى من المسائل في كتاب الرضاع ومنها المصاهرة الطارئة بان وطئ أم امرأتها أو ابنتها والفرقة بها فرقة غير طلاق لانها حرمة مؤبدة كحرمة الرضاع والفرق في هذه الوجوه كلها بانته لان المقصود في بعضها الخلاص وانه لا يحصل الابالين وفي بعضها المحل ليس يقابل لبقاء النكاح فافهم والله الموفق

تم الجزء الثاني وبليه الجزء الثالث وأوله كتاب الايمان



(الجزء الثاني من كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع)

صحيفة	صحيفة
٣٨ فصل وأما القدر المأخوذ مما يمر به التاجر على العاشر	٢ ﴿ كتاب الزكاة ﴾
٣٩ فصل وأما ركن الزكاة	٣ فصل وأما كيفية فرضيتها
٤٠ فصل وأما شرائط الركن	٤ فصل وأما سبب فرضيتها فالمال
٤١ فصل وأما الذي يرجع إلى المؤدى	٤ فصل وأما شرائط القرضية فأشياء
٤٣ فصل وأما الذي يرجع إلى المؤدى إليه	٩ فصل وأما الشرائط التي ترجع إلى المال
٥٠ فصل وأما حولان الحول فليس من شرائط جواز أداء الزكاة	١٦ فصل أما الأمان المطلقة وهي الذهب والفضة
٥١ فصل وأما شرائط الجواز فتلاثة	١٦ فصل وأما صفة النصاب في الفضة
٥٢ فصل وأما حكم المعجل إذا لم يقع زكاة	١٨ فصل وأما مقدار الواجب فيها
٥٢ فصل وأما بيان ما يسقطها بعد وجوبها	١٨ فصل هذا إذا كان له فضة مفردة
٥٣ فصل وأما زكاة الزروع والثمار	١٨ فصل وأما صفة نصاب الذهب
٥٤ فصل وأما الكلام في كيفية فرضية هذا النوع وسبب فرضيته	١٨ فصل وأما مقدار الواجب فيه
٥٤ فصل وأما شرائط القرضية	٢٠ فصل وأما أموال التجارة فتقدر بالنصاب فيها
٥٧ فصل وأما شرائط المحلية فأشياء	٢١ فصل وأما صفة هذا النصاب
٦٢ فصل وأما بيان مقدار الواجب	٢١ فصل وأما مقدار الواجب من هذا النصاب
٦٣ فصل وأما صفة الواجب	٢١ فصل وأما صفة الواجب في أموال التجارة
٦٣ فصل وأما وقت الوجوب	٢٦ فصل وأما نصاب الأبل
٦٤ فصل وأما بيان ركن هذا النوع	٢٨ فصل وأما نصاب البقر
٦٥ فصل وأما بيان ما يسقط بعد الوجوب	٢٨ فصل وأما نصاب الغنم
٦٥ فصل هذا الذي ذكرنا حكم الخارج من الأرض	٣٠ فصل وأما صفة نصاب السائمة
٦٨ فصل وأما بيان ما يوضع في بيت المال من المال وبيان مصارفها	٣٢ فصل وأما مقدار الواجب في السوائم
٦٩ فصل وأما الزكاة الواجبة وهي زكاة الرأس	٣٣ فصل وأما صفة الواجب في السوائم
٦٩ فصل وأما كيفية وجوبها	٣٤ فصل وأما حكم الخيل
	٣٥ فصل وأما بيان من له المطالبة بأداء الواجب في السوائم والأموال الظاهرة
	٣٦ فصل وأما شرط ولاية الآخذ

صفحة	محتوى	صفحة	محتوى
١٣٤	فصل وأما ركنه	٦٩	فصل وأما بيان من نجب عليه
١٣٤	فصل وأما شرائط جوازها	٧٠	فصل وأما بيان من نجب عليه
١٣٥	فصل وأما سننه	٧٢	فصل وأما بيان جنس الواجب وقدره وصفته
١٣٥	فصل وأما وقته فوقته الاصل	٧٤	فصل وأما وقت وجوب صدقة الفطر
١٣٥	فصل وأما بيان حكمه اذا تأخر	٧٤	فصل وأما وقت أدائها
١٣٥	فصل وأما الوقوف بمزدلفة	٧٤	فصل وأما ركنها
١٣٦	فصل وأما ركنه فكيف ينوبه بمزدلفة	٧٥	فصل وأما مكان الاداء
١٣٦	فصل وأما مكانه فجزء من أجزاء مزدلفة	٧٥	فصل وأما بيان ما يسقطها
١٣٦	فصل وأما زمانه فبين طلوع الفجر من يوم النحر وطلوع الشمس	٧٥	﴿ كتاب الصوم ﴾
١٣٦	فصل وأما حكم فوائده عن وقته	٧٧	فصل وأما شرائط الصوم فنوعان
١٣٦	فصل وأما رمى الجمار	٩٠	فصل وأما ركنه فالأمسك
١٣٧	فصل وأما تسير رمى الجمار	٩٤	فصل وأما حكم فساد الصوم
١٣٧	فصل وأما وقت الرمي فإيام الرمي أربعة	١٠٢	فصل وأما حكم الصوم المؤقت
١٣٧	فصل وأما وقت الرمي من اليوم الاول والثاني	١٠٥	فصل وأما بيان ما يسن وما يستحب للصائم وما يكره
١٣٨	فصل وأما مكان الرمي ففي يوم النحر	١٠٨	﴿ كتاب الاعتكاف ﴾
١٣٨	فصل وأما الكلام في عدد الجمار وقدرها	١٠٨	فصل وأما شرائط صحته فنوعان
١٣٨	فصل وأما بيان حكمه اذا تأخر عن وقته	١١٣	فصل وأما ركن الاعتكاف ومحظوراته وما يفسده وما لا يفسده
١٤٠	فصل وأما الحلق أو التقصير	١١٧	فصل وأما بيان حكمه اذا فسد
١٤١	فصل وأما مقدار الواجب	١١٨	﴿ كتاب الحج ﴾
١٤١	فصل وأما بيان زمانه ومكانه	١١٩	فصل وأما كيفية فرضه
١٤٢	فصل وأما حكم الحلق	١٢٠	فصل وأما شرائط فرضيته فنوعان
١٤٢	فصل وأما حكم تأخيره عن زمانه	١٢٥	فصل وأما ركن الحج فثبتان
١٤٢	فصل وأما طواف الصدر	١٢٧	فصل وأما طواف الزيارة
١٤٢	فصل وأما شرائطه	١٢٨	فصل وأما ركنه
١٤٣	فصل وأما شرائط جوازها	١٢٨	فصل وأما شرطه وواجباته
١٤٣	فصل وأما قدره وكيفيته	١٣١	فصل وأما مكان الطواف
١٤٣	فصل وأما وقته	١٣٢	فصل وأما زمان هذا الطواف
١٤٣	فصل وأما مكانه فحول البيت	١٣٢	فصل وأما مقداره
١٤٣	فصل وأما بيان سنن الحج وبيان ترتيبه	١٣٣	فصل وأما حكمه اذا فات
١٦٠	فصل وأما شرائط أركانه	١٣٣	فصل وأما واجبات الحج فخمسة
١٦١	فصل وأما بيان ما يصير به محرما	١٣٤	فصل وأما قدره فسبعة أشواط
١٦٣	فصل وأما بيان مكان الأحرام		

صفحة	صفحة
٢٥٦ فصل وأما بيان وقت هذه الشهادة	١٦٧ فصل وأما بيان ما يحرم به
٢٥٦ فصل ومنها أن تكون المرأة محملة	١٧٢ فصل وأما بيان ما يجب على المتمتع
٢٥٨ فصل وأما النوع الثاني	١٧٥ فصل وأما بيان حكم المحرم
٢٥٩ فصل وأما الفرقة الثانية	١٧٧ فصل وأما حكم الإحصار
٢٦٠ فصل وأما الفرقة الثالثة	١٨٣ فصل وأما بيان ما يحظره الاحرام
٢٦٠ فصل وأما الفرقة الرابعة	١٨٩ فصل وأما الذي يرجع الى الطيب
٢٦٢ فصل ومنها أن لا يقع نكاح المرأة	١٩٢ فصل وأما ما يجزى بجري الطيب
٢٦٤ فصل وأما الجمع في الوطء بملك الميمن	١٩٥ فصل وأما الذي يرجع الى توابع الجماع
٢٦٥ فصل وأما الجمع بين الاجنبيات فتوان	١٩٥ فصل وأما الذي يرجع الى الصيد
٢٦٦ فصل وأما الجمع في الوطء ودواعيه	١٩٦ فصل وأما بيان أنواعه
٢٦٦ فصل ومنها أن لا يكون تحت حرة	١٩٨ فصل وأما بيان حكم ما يحرم على المحرم
٢٦٨ فصل ومنها أن لا تكون منكوحه الغير	٢٠٧ فصل ويتصل بهذا بيان ما يع المحرم والحلال جميعا
٢٦٨ فصل ومنها أن لا تكون معتدة الغير	٢١٠ فصل وأما الذي يرجع الى النبات
٢٦٩ فصل ومنها أن لا يكون بها حمل	٢١٦ فصل وأما بيان ما يفسد الحج
٢٧٠ فصل ومنها أن يكون للزوجين ملة يقران عليها	٢٢٠ فصل وأما بيان ما يفتوت الحج بعد الشروع
٢٧٠ فصل ومنها أن لا تكون المرأة مشركة اذا كان	٢٢١ فصل وأما بيان حكم فوات الحج
الرجل مسلما	٢٢٣ فصل ثم الحج كما هو واجب بإيجاب الله تعالى
٢٧١ فصل ومنها اسلام الرجل	٢٢٦ فصل وأما العمرة والكلام فيها
٢٧٢ فصل ومنها أن لا يكون أحد الزوجين ملك صاحبه	٢٢٨ ﴿ كتاب النكاح ﴾
٢٧٢ فصل ومنها التأيد	٢٢٩ فصل وأما ركن النكاح
٢٧٤ فصل ومنها المهر	٢٣٢ فصل وأما شرائط الركن فأنواع
٢٧٥ فصل وأما بيان أدنى المقدار	٢٣٣ فصل وأما بيان شرائط الجواز
٢٧٧ فصل وأما بيان ما يصح تسميته مهراً	٢٤١ فصل وأما الذي يرجع الى المولى عليه
٢٨٢ فصل ومنها أن لا يكون مجهولاً	٢٤٥ فصل وأما الذي يرجع الى نفس التصرف
٢٨٧ فصل ومنها أن يكون النكاح صحيحاً	٢٤٧ فصل وأما ولاية التدب
٢٨٧ فصل وأما بيان ما يجب به المهر وبيان وقت وجوبه	٢٤٩ فصل وأما شرط التقدم فشيآن
٢٩١ فصل وأما بيان ما يتأ كده المهر	٢٥٢ فصل وأما ولاية الولاء
٢٩٥ فصل وأما بيان ما يسقط به كل المهر	٢٥٢ فصل وأما ولاية الامامة
٢٩٦ فصل وأما بيان ما يسقط به نصف المهر	٢٥٢ فصل ومنها الشهادة وهي حضور الشهود
٣٠٤ فصل وأما حكم اختلاف الزوجين في المهر	٢٥٣ فصل وأما صفات الشاهد
٣٠٨ فصل ومما يتصل بهذا اختلاف الزوجين في	٢٥٣ فصل ومنها الاسلام
متاع البيت	٢٥٥ فصل ومنها سماع الشاهدين
٣١٠ فصل ومنها الكفاءة	٢٥٥ فصل ومنها العدد

صفحة	صفحة
٣٢٨	٣١٠
فصل وأما الثاني فشرط بقاء النكاح لازماً	فصل ثم كل نكاح جاز بين المساميين
٣٢٩	٣١٤
فصل وأما وقت ثبوته	فصل ثم كل عقد اذا عقده الذي كان فاسداً
٣٣٠	٣١٥
فصل وأما ما يبطل به	فصل وأما شرائط اللزوم فنوعان
٣٣١	٣١٧
فصل وأما بيان حكم النكاح	فصل ومنها كفاءة الزوج في نكاح المرأة
٣٣١	٣١٧
فصل ومنها حل النظر	فصل وأما الثاني فالنكاح لذى الكفاءة فيه شرط
٣٣١	لزومه
فصل ومنها ملك المتعة	٣١٨
٣٣١	فصل وأما الثالث في بيان ما تعتبر فيه الكفاءة
فصل ومنها ملك الجبس والقيد	٣١٩
٣٣١	فصل ومنها الحرية
فصل ومنها وجوب المهر على الزوج	٣١٩
٣٣١	فصل ومنها المال
فصل ومنها ثبوت النسب	٣٢٠
٣٣٢	فصل ومنها الدين
فصل ومنها وجوب الثقة والسكنى	٣٢٠
٣٣٢	فصل وأما الحرقة
فصل ومنها حرمة المصاهرة	٣٢٠
٣٣٢	فصل وأما بيان من تعتبره الكفاءة
فصل ومنها الارث من الجنابيين جميعاً	٣٢٢
٣٣٢	فصل ومنها كمال مهر المثل
فصل ومنها وجوب العدل بين النساء في حقوقهن	٣٢٢
٣٣٤	فصل ومنها خلو الزوج
فصل ومنها وجوب طاعة الزوج على الزوجة اذا	٣٢٥
دعاها الى الفراش	فصل وأما شرائط الخيار
٣٣٤	٣٢٥
فصل ومنها ولاية التاديب للزوج اذا لم تطعمه	فصل وأما حكم الخيار
٣٣٤	٣٢٦
فصل ومنها المعاشرة بالمعروف وانه مندوب اليه	فصل وأما بيان ما يبطل به الخيار
٣٣٥	٣٢٧
فصل وأما النكاح القاسد	فصل وأما خلو الزوج عما سوى هذه العيوب
٣٣٦	الخمس
فصل وأما بيان ما يرفع حكم النكاح	