

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI**

**ES-SİĞNÂKÎ'NİN “EN-NİHAYE FÎ ŞERHİ'L-HİDÂYE”
ADLI ESERİNİN EDİSYON KRİTİĞİ VE
DEĞERLENDİRİLMESİ
(TAHARET VE NAMAZ)**

ZAHER ALQUDAH

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN:
PROF. DR. ORHAN ÇEKER**

KONYA 2015



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	ZAHER ALGUDAH
	Numarası	108106043005
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / İslam Hukuku
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Orhan ÇEKER
	Tezin Adı	ES-SİĞNAKI'NIN "EN-NİHAYE Fİ ŞERHİ'L-HİDA- YE" ADLI ESERİNİN EDİSYON KRİTİĞİ VE DE- ĞERLENDİRİLMESİ (TAHARET VE NAMAZ)

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan başlıklı bu çalışma 30/6/2015 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Orhan ÇEKER	
2	Prof. Dr.	Seyit BANCIVAN	
3	Prof. Dr.	Saffet KÖSE	
4	Yard. Doç. Dr.	Abdullah ACAR	
5	Yard. Doç. Dr.	Necmettin GÜNEY	



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	ZAHER ALQUDAH		
	Numarası	108106043005		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / İSLAM HUKUKU		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora		X
Tezin Adı	ES-SİĞNÂKÎ'NİN "EN-NİHAYE FÎ ŞERHİ'L-HİDÂYE" ADLI ESERİNİN EDİSYON KRİTİĞİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ (TAHARET VE NAMAZ)			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Zaher ALQUDAH

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN KONYA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	ZAHER ALQUDAH		
	Numarası	108106043005		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / İSLAM HUKUKU		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	PROF. DR. ORHAN ÇEKER		
Tezin Adı	ES-SİĞNÂKÎ'NİN “EN-NİHAYE FÎ ŞERHÎ'L-HİDÂYE” ADLI ESERİNİN EDİSYON KRİTİĞİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ (TAHARET VE NAMAZ)			

Fıkıh, nahiv ve kelâm alanlarında yazdığı eserlerle tanınan İmam es-Siğnâkî, VII/XII. yüzyılın sonları ile VIII/XIV. yüzyılın başlarında yaşamış çok yönlü bir âlimdir. Hanefi mezhebinde muhakkik alimlerden kabul edilir. Hanefi mezhebinin en önemli metinlerinden olan el-Hidâye üzerine yazdığı en-Nihâye, ilk şerh olması açısından önemlidir. Hanefi mezhebi çizgisinde kaleme alındığı döneme kadar oluşan fıkıh birikiminden de istifade edilerek yazılan eser, el-Hidâye şerhleri başta olmak üzere kendisinden sonra yazılan birçok Hanefi eserine kaynaklık etmiştir. Taşındığı önem sebebiyle eserin edisyon kritiğinin yapılp değerlendirilmesi gerektiği açıktır. Bu ihtiyacı bir ölçüde gidermek amacıyla bu çalışma yapılmıştır.

Çalışmamız bir giriş ve 3 bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın planı, amacı, yöntemi ile edisyon kritikte takip edilen yöntem ele alınmıştır.

Birinci bölümde metin yazarı el-Merğînânî ile şarih es-Siğnâkî hakkında bilgi verilmiş; ikinci bölümde çalışmada ele alınan en-Nihâye, geniş bir şekilde tanıtılarak değerlendirilmiştir. Üçüncü bölüm ilgili eserin temizlik ve namaz bölümlerinin edisyon kritiğine ayrılmıştır.

Çalışma sonuç ve kaynakça ile sona ermektedir.

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	--	---

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	ZAHER ALQUDAH		
	Student Number	108106043005		
	Department	BASIC ISLAMIC SCIENCES / ISLAMIC LAW		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	PROF. DR. ORHAN ÇEKER		
Title of the Thesis/Dissertation	CRITICAL EDITION AND ANALYSIS OF <i>AL-NIHAYAH FI SHARH AL-HIDAYAH</i> BY AL-SIGHNAQI (CHAPTERS OF RITUAL CLEANING AND REGULAR PRAYERS)			

Imam al-Sighnaqî, known for his works in the fields of Islamic law, Islamic theology and Arabic grammar, is a Muslim polymath who lived in the late 7th/12th and early 8th/13th centuries. He is considered one of the verifying scholars (*muhaddiq*) within the Hanafi legal school. *Al-Nihayah*, which he composed as a commentary on *al-Hidayah*, which is itself one of the most important Hanafi legal texts, is important because it is the first commentary written on the *Hidayah*. This commentary was composed drawing on the Hanafi legal literature that had been produced until then and served as source for many Hanafi legal works, including the *Hidayah* commentaries, that have been composed after itself. Because of its importance, this *Hidayah* commentary deserves a critical edition and an analysis. This present study is meant to meet this need to some extent.

This study consists of an introduction and three chapters. In the introduction, I have described the plan, objective and method of the study, depicting the methodology to be followed in the critical edition.

In Chapter One, I have provided biographical information on the author of the main text, al-Marghinani, and the commentator al-Sighnaqi. In Chapter Two, I have described the *al-Nihaya* in detail and analyzed it in depth. I have dedicated Chapter Three to the critical edition of the chapters of ritual cleaning and regular prayers. The study ends with a conclusion and a bibliography.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
ÖNSÖZ	iv
KISALTMALAR.....	v

GİRİŞ.....	vi
Çalışmanın Planı	vi
Çalışmanın Amacı	vi
Çalışmanın Yöntemi	vii
Edisyon Kritikte Takip Edilen Yöntem	vii

BİRİNCİ BÖLÜM

MÜELLİF el-MERĞİNÂNÎ ve ŞÂRİH es-SİĞNÂKÎ.....	1
A. BURHÂNEDDÎN el-MERĞİNÂNÎ	1
1. İsmi.....	1
2. Yaşadığı Bölge ve Devir.....	1
3. İlmî Yönü	2
4. Hocaları.....	3
5. Öğrencileri.....	4
6. Eserleri	4
7. Vefatı	6
6. el-Hidâye'nin Tertip ve Metodu	7
7. Bazı el-Hidâye Şerhleri ve en-Nihâye	7
B. HÜSÂMEDDÎN es-SİĞNÂKÎ.....	9
1. İsmi ve Nesebi	9
2. Doğumu	10
3. Hocaları.....	11
a. Celâleddîn el-Ma'şer.....	11
b. Fahreddîn el-Mâymergî	12
c. Hâfızuddîn el-Buhârî (v. 693/1293).....	12
4. Öğrencileri.....	13
a. Kıvâmuddîn el-Kâkî (749/1384)	13
b. Celâleddîn el-Kürlânî (767/1366)	13
c. Celâluddîn Gucdüvânî (730/1330)	14

d. İbn Fasîh el-Hemedânî (755/1354).....	14
e. Şemsüddin ve Necmeddin et-Teksîrî.....	14
f. Şemsüddin el-Kâşgarî (705/1305)	14
5. İlmî Şahsiyeti	15
a. Fıkıh İlmindeki Yeri	16
b. Diğer İlimlerdeki Yeri	16
b1. Tefsir İlmindeki Yeri.....	17
b2. Hadis İlmindeki Yeri	19
b3. Kelâm İlmindeki Yeri	20
b4. Arap Dili İlmindeki Yeri.....	21
b5. Tasavvuf İlmindeki Yeri	23
6. Eserleri.....	24
a. Siğnâkî'ye Nispeti Kesin Olanlar	24
a1. el-Vâfî fî Usûli'l-Fıkh	24
a2. en-Nihâye fî Şerhi'l-Hidâye.....	25
a3. el-Muvassal fî şerhi'l-Mufassal.....	25
a4. el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî.....	26
a5. en-Necâhu't-tâlî tilve'l-Merâh	26
a6. et-Tesdîd şerhu't-Temhîd fî fevâidi't-tevhîd.....	27
b. Siğnâkî'ye Nispeti Tartışmalı Olanlar	27
b1. Şerhu Dâmiğati'l-mübtediîn ve nâsıratı'l-mühtedîn	27
b2. el-Muhtasar	27
b3. Şerhu Muhtasari't-Tahâvî	28
b4. Keşfu'l-avâr li ehli'l-bevâr	28
b5. Fetâva'r-ri'âye fî tecrîdi mesâ'ili'l-Hidâye.....	28
b6. Risâle-i Hüsâmeddîn-i Siğnâkî veya Menâkıb-ı Ahmed-i Yesevî... 28	
7. Yaşadığı Dönemin Şartları ve Özellikleri	29
a. Siyasi Durum	29
b. Sosyal Durum.....	30
c. İlmî Durum	32
8. Vefatı	38

İKİNCİ BÖLÜM

EN-NİHAYE FÎ ŞERHİ'L-HİDÂYE	40
A. EN-NİHÂYE'NİN TANITIMI	40
1. Eserin Adı.....	40
2. Siğnâkî'ye Aidiyeti	40
3. Yazma Nüshaları	42
4. Önemi / Fıkıh İlmindeki Yeri.....	48
5. Yazılma Sebebi	48
6. Takip Ettiği Yöntem	49
7. Eserde Kullanılan Kaynaklar	54
7. Kaynaklık Ettiği Eserler ve Örnekleri	58
B. ESERİN DEĞERLENDİRİLMESİ	64
1. Bölümlerin Başlıklandırılması ve Tasnif Şekli	64
2. Bölümlerin Muhtevası.....	74
3. Eserin Konuyu Ele Alış Tarzı	75
4. Eserin İstidlal Tarzı.....	76
a. Hadisleri Kullanması	76
b. Muhtelif Rivayetleri Kullanması.....	77
c. Aklî Delilleri kullanması.....	78

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ESERİN TAHARET VE NAMAZ BÖLÜMLERİNİN EDİSYON	
KRİTİĞİ.....	80
SONUÇ	809
KAYNAKÇA	810

ÖNSÖZ

İslam kültür ve medeniyet tarihinde, çok değerli ilim adamlarına ve onların ortaya koyduğu pek kıymetli eserlere şahid olmaktadır. Bu ilim adamları yaşadığı devirlerde elde ettikleri her türlü fırsatı en güzel şekilde değerlendirmişler; adeta bütün varlıklarını ilme adanmış, bu uğurda yorucu ve uzun yolculuklara çıkmışlar, hiçbir fedakarlıktan geri durmamışlardır.

Asr-ı saadetten hemen sonraki zaman diliminde oluşan tüm ilim dallarında çok sayıda âlim yetişmiş ve bu âlimler kendi alanlarında yazdıkları eserlerle ilme katkı sağlamışlardır. Hüsâmüddîn es-Siğnâkî (714/1314) de bu âlimlerdendir. Fıkıh, nahiv ve kelâm alanlarında eserler ortaya koyan çok yönlü bir âlimdir.

Siğnâkî, Hanefî fakîhi Burhaneddin el-Mergînânî (593/1197)'nin *el-Hidâye*'sine *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye* adıyla bir şerh yazmış, bu şerhle *Hidâye Şârihi* olarak tanınmıştır. Onun bazı eserleri üzerinde İslam dünyasında akademik çalışmalar yapılmış iken, asıl yetkinliğini gösteren *en-Nihâye* adlı eseri üzerinde herhangi bir çalışmanın yapılmamış olması, bizi bu esere yönlendirmiş; tahkikini ve değerlendirmesini yapmaya sevk etmiştir.

Bir giriş ve üç ana bölümden oluşan çalışmamızın planı, amacı ve yöntemi hakkında giriş bölümünde ayrıntılı bilgi verilecektir.

Çalışmamız esnasında her daim desteğini gördüğüm başta danışman hocam Prof. Dr. Orhan ÇEKER'e, Prof. Dr. Saffet KÖSE'ye Prof. Dr. Seyit BAHCIVAN'a Yrd. Doç. Dr. Necmettin GÜNEY'e ve dil ile ilgili tashihatta bana yardımcı olan Arş. Grv. Huzeyfe ÇEKER'e, Arş. Grv. Mehmet Bahattin ALPHAN'a ve Arş. Grv. Ahmet EKİNCİ'ye teşekkürü bir borç bilir, çalışmanın ilim dünyasına faydalı olmasını Cenab-ı Hak'tan niyaz ederim.

Zaher Alqudah

Konya - 2015

KISALTMALAR

age	: adı geçen eser
agm	: adı geçen makale/madde
A.K.Ü.	Afyon Kocatepe Üniversitesi
a.s.	: aleyhisselâm
AÜTAED	: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi
b.	: ibn, bin (oğul/oğlu)
bkz.	: bakınız
c.	: cilt
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
GAL	: Geschishte der Arabischen Literatur
haz.	: hazırlayan
İA	: Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
s.	: sayfa
s.a.s.	: sallallâhü aleyhi ve sellem
sy.	: sayı
v.	: vefatı
t.y.	: basım tarihi yok

GİRİŞ

Çalışmanın Planı

İslam hukuku alanında değeri yüksek olan *en-Nihâye* ve onun müellifi Siğnâkî hakkında yaptığımız bu çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde *el-Hidâye* müellifi Burhâneddîn el-Merğînânî hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra, tahkik ve değerlendirmesini yaptığımız *en-Nihâye* müellifi es-Siğnâkî'nin hayatı, ilmi faaliyetleri ve eserleri genişçe ele alınmış; son olarak yaşadığı ortam hakkında bilgi verilmiştir.

İkinci bölümde çalışmada ele alınan *en-Nihâye* üzerine yoğunlaşmış; eser hakkında ayrıntılı malumat verildikten sonra değerlendirmesi yapılmıştır.

Çalışmamızın asıl konusu olan *en-Nihâye* adlı eserin edisyon kritiği ve değerlendirilmesi üçüncü bölümü oluşturmaktadır.

en-Nihâye kitabının el yazma nüshalarının dünya kütüphanelerindeki yerlerinden bahsedilen bu bölümde, ülkemizin kütüphanelerindeki nüshalarına geniş yer ayrılmıştır. Daha sonra *en-Nihâye*'nin müellife nispeti, isimlendirilmesi, yazılış gayesi, bölümleri içeriği ve özellikleri gibi konular ayrıntılı bir şekilde ele alınarak incelenmiş ve son olarak değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Çalışmanın Amacı

Bu çalışma, VII/XIII. asırda yaşamış Hanefî mezhebine mensup bir fakîhin hayatı, yaşadığı dönem ve bu dönemin hayatına etkisi, yetiştirdiği talebeleri, ders aldığı hocaları, âlimlerin onun hakkındaki görüşleri, eserleri, vefatı ve özellikle en önemli eseri *en-Nihâye*'nin kısaca tanıtılarak tahkikinin yapılmasını ve değerlendirmede bulunularak ilim camiasının istifadesine sunulmasını amaçlamıştır. Ayrıca çalışmamızda söz konusu eserin fıkıh ve fıkıh usulü alanındaki önemi üzerinde durularak, son yıllarda müellif hakkında yapılmış akademik çalışmalarda üzerinde

durulmayan müellifin fıkıhçı kimliğinin tanıtılması da hedeflediğimiz konulardan birisidir.

Burada bir hususu daha hatırlatmayı yararlı görüyoruz. Müellifin *el-Hidâye* üzerine yapılan ilk şerh olan *en-Nihâye*'si tahkik edilmemişken bu eserden yararlanan diğer şerhlerin bazıları tahkik edilmiş ve neşredilmiştir. En önemli şerh kabul edilen bu eserin tahkikinin yapılmaması ve ilim dünyasının hizmetine sunulmaması büyük bir eksiklik sayılmalıdır.

Çalışmanın Yöntemi

Bu çalışmada, *en-Nihâye*'nin Türkiye Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 1318 numarasıyla kayıtlı el yazma nüshası ilk kaynağımız olmuştur.

Sıgnâkî'nin ilmî şahsiyeti ve eserleri ile ilgili bilgiler tahkik edilmîş, *Vâfi*, *Kâfi*, *Necâh* ve *Muvassal* gibi eserlerinden istifade edilmiştir. Bunun yanında özellikle *Keşfü'z-zunûn*, *el-Fevâidül-behiyye*, *Fethu'l-mübîn*, *ed-Delilü's-şâfi*, *ed-Dürerü'l-kâmine* gibi biyografi kitaplarından nakillerde bulunulmuştur.

en-Nihâye nüshalarını araştırırken müracaat ettiğimiz kütüphanelerin başında, bünyesinde en çok yazma eser bulunduran Süleymaniye Kütüphanesi gelmektedir. Türkiye'nin diğer kütüphanelerinde bulunan nüshalara da çalışmamızda yer verdik. Nüshalar tanıtılırken kütüphane demirbaş numarası, bulunduğu koleksiyon, ve kimin tarafından istinsah edildiği kısaca belirtilmiştir.

Edisyon Kritikte Takip Edilen Yöntem

Edisyon kritikte bir nüshayı esas alıp diğer nüshalardaki farklılıklara işaret etme yöntemi tercih edilmiştir. Bu sebeple öncelikle asıl nüshanın tespiti ile işe başladık.

Asıl nüsha tercih edilirken müellifin eserini yeniden kaleme alması, müellif hattı olması, istinsahtan sonra müellife okunmuş olması, müellif hattından istinsah

edilmiş olması veya müellif hattıyla mukabele edilmiş olması gibi özellikler aranır. Bu özelliklere sahip olan nüsha bulunamazsa istinsah tarihi en eski olan nüsha esas alınır.¹

Çalışmada *en-Nihâye*'nin Türkiye kütüphanelerinde tespit ettiğimiz nüshalar içerisinde müellifin hayatına en yakın olan nüshası (Halet Efendî Kütüphanesi, 116/1) esas alınmıştır. 746/1346 yılının Ramazan ayında istinsah edilen bu nüshaya “ح” rumuzu verilmiş, diğer nüshalar bu nüshaya göre karşılaştırılmış, farklılıklar dipnotta gösterilmiştir.

Edisyon kritikte esas aldığımız diğer iki nüsha şunlardır:

1. Nurosmaniye Kütüphanesi, 1378/1'de kayıtlı nüsha istinsah tarihi 14 Ramazan 1050/28 Aralık 1640'tır. Müstensihi Ramazan el-Berehmetûşî el-Ezherî olan nüshaya “ن” rumuzu ile işaret edilmiştir.

2. Nurosmaniye Kütüphanesi, 1378/1'de kayıtlı nüshaya “ر” harfi rumuz olarak belirlenmiştir.

Ayrıca ihtiyaç olduğu zaman Beyazıt Devlet kütüphanesi, Veliyüddin Efendî bölümü, 1317'de kayıtlı dördüncü bir nüshaya da müracaat edilmiştir.

Edisyon kritikte takip edilen aşamalar şu şekildedir:

1. Çalışma kapsamında olan tahâret ve salât bölümleri öncelikle esas aldığımız ح nüshasından dijital ortama aktarılmıştır.

2. Sırası ile diğer nüshalar oluşturulan dijital metin ile karşılaştırılmış, tespit edilen nüsha farklılıkları dipnotta belirtilmiştir. Örneğin “ن” nüshasında bir ibare eksikse, eksik olan o ibare iki parantez içinde metine yerleştirilmiş, dipnotta “ن” harfiyle o nüshadaki eksikliğe işaret edilmiştir. Eğer mesela ر nüshasında fazla bir ibare mevcutsa o fazlalığa dipnotta “+ر” ile işaret edilmiştir. Eksiklik veya fazlalık sadece bir kelimedenden ibaret ise parantez içinde alınmamış, sadece dipnot numarası ile yetinilmiştir. Nüshalar arasında kelime farklılıkları olması halinde en uygun kelime metne alınmış, dipnotta diğer kelimelere bulunduğu nüshalarla birlikte işaret edilmiştir.

¹ Abdüsselâm Muhammed Hârûn, *Tahkîkü'n-nüsûs ve neşruhâ*, Kahire 1998, s.29-41; Bahcıvan, Seyit, “Yazma Eserlerin Tahkikinde Metodolojik Problemler”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 21, Konya 2006, s. 63.

3. en-Nihâye'yle karşılaştırarak, bir açıdan el-Hidâye metni ve diğer bir açıdan da el-Bidâye metni arasındaki farklılıklara işaret edilmiştir.
4. Hidâye metni kalın font yapılarak şerhten ayrılmıştır.
5. Siğnâkî'nin *el-Mebsût* ve *el-Muhît*'ten yaptığı alıntılarda, bu eserler ile nüshalar arasındaki farklılıklara işaret edilmiştir.
6. Ayetler, harekeli bir şekilde özel parantez kullanılarak belirtilerek dipnotta mushaftaki yerleri gösterilmiştir.
7. Eserde geçen hadisler tahriç metoduna uygun bir şekilde tahriç edilmiştir. Hadisin hükmü zikredilmiş, hadis kitaplarında zayıf olarak rivayet edilen hadisleri destekleyen rivayetler ayrıca zikredilmiştir.
8. Merfu haberlerin yanı sıra sahabe ve tabiînin sözleri de kaynaklardan bulunup sıhhat durumu hakkında bilgi verilmiştir.
9. Az kullanılan kelime ve deyim/mesellerin anlamları sözlüklerden araştırılarak açıklanmıştır.
10. Eserde geçen alimlerin isimleri tabakât kitaplarından tespit edilerek her biri için en az iki kaynak gösterilmiştir.
11. Eserde geçen kitap isimlerinin müellifi tespit edilerek dipnotta belirtilmiştir.
12. Manaya etkisi olmayan küçük harf farklılıkları çalışmanın hacminde faydasız artışa neden olacağı için gösterilmemiştir.
13. Siğnâkî'nin Şafiî mezhebine atfettiği görüşlerin bir kısmı Şafii kaynaklardan tespit edilerek dipnotta belirtilmiştir.
14. Kaynağı tespit edilemeyen hadis ve diğer rivayetlerin *el-Mebsût* ve *el-Muhît*'te geçtiği yerlere işaret edilmekle yetinilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MÜELLİF el-MERĞİNÂNÎ ve ŞÂRİH es-SİĞNÂKÎ

A. BURHÂNUDDÎN el-MERĞİNÂNÎ

1. İsmi

Büyük Hanefî fakîhlerinden olan Merğînânî'nin tam adı Burhâneddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî Bekir b. Abdilcelîl el-Ferğânî el-Merğînânî'dir. Kaynaklarda Merğînânî'nin soyunun, Hz. Ebu Bekir'e kadar uzandığı belirtilir.² Brockelmann el-Merğînânî nisbetinden sonra er-Rüşdânî nisbesini de ekler.³ İslam Ansiklopedisinde müellifin aslen Rüşdânî olduğu halde, Merğînânî diye meşhur olduğu belirtilmektedir.⁴ Zirikli'nin kaydına göre Merğînânî 530/1135'de dünyaya gelmiştir.⁵ Leknevî tarafından yazılan *el-Hidâye* mukaddimesinde ise; 511/1117 yılında doğduğu kaydedilmektedir.⁶ Bu akkla daha yatkındır. Çünkü Merğînânî'nin ders okuduğu hocaları, Sadru's-Şehid 536'da Neseî ise 537'de vefat etmiştir.

2. Yaşadığı Bölge ve Devir

Merğînânî'nin dünyaya geldiği Ferğana; Türkistan'ın Siriderya havzasında bir bölgedir. Dar anlamıyla; kuzeyde Çotkal dağları, doğuda Ferğana dağları, güneyde de Alay dağları ile çevrelenen vadidir. Günümüzde bu bölge; Özbekistan, Kırgızistan ve Tacikistan sınırları içerisinde yer almaktadır.⁷

Ferğana'nın müslümanlarla karşı karşıya gelmesi ilk defa 94/712-713 yılında olmuştur. Bu tarihte İslam ordusu komutanı Kuteybe b. Müslim (v. 96/715) bölgeyi

² Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 3.

³ Brockelmann, GAL Supplement, I, 644.

⁴ Barthold, "Fergana", *IA*, IV, 562.

⁵ Zirikli, *el-A'lâm*, V, 73.

⁶ Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 3.

⁷ Barthold, "Fergana", *IA*, IV, 558.

fethe çalışmış, ancak Ferğana hükümdarları bu taarruza bir asır kadar direnmişlerdir. Nihayet, 203-205/819-821 yıllarında bölge Sâmânîlerin eline geçmiştir.

Merğînânî'nin yaşadığı dönemde Maverâünnehir Karahanlılarının idaresi altındadır. Bu sebeple Merğînânî, Karahanlılar devri fakihleri arasında sayılır.⁸ Kâdîhân (v. 592/1101) gibi meşhur birçok Hanefî fakihî, Merğînânî ile aynı devir ve aynı bölgede yaşamışlardır.

Bundan sonra bölge birçok defa müslüman devletler arasında el değiştirmiş, bazen de gayrimüslimler tarafından zaptedilmiştir. 1709-1710 yılında Ruslar tarafından işgal edilen Ferğana, Sovyet Rusya'nın dağılması ile yukarıda ismi geçen üç Türki cumhuriyet arasında taksim edilmiştir.

3. İlmî Yönü

Merğînânî; fıkıh, hadis, tefsir, feraiz ve Arapçada ileri derecede bilgi sahibi olan çok yönlü bir alim idi. İlim tahsili için birçok seyahatler yaptığı kaynaklarda geçmektedir.⁹

Şüphesiz müellifin en temayüz ettiği saha fıkıh olmuştur. İbn Kemal (v. 940/1536) ve ona uyararak bazı alimler Merğînânî'yi Hanefî fukahası arasında *ashab-ı tercih*'ten sayarlar.¹⁰ Bazı alimler ise onun daha ileri olduğu kanaatindedir. Örneğin Osmanlı ulemasının son temsilcilerinden olan Muhammed Seyyid, (v. 1340/1921) muhakkıkane eserlerinin onun meselede müctehid olduğuna şahitlik ettiğini söyler.¹¹ Ebu'l-Firas el-Gassânî ise; Merğînânî'nin delilleri tenkid ve meseleleri istihracdaki kabiliyetine bakarak mezhepte müctehid sayılmasının akl-ı selime daha yakın olduğunu söylemektedir.¹² Bir alimin, mes'elede müctehid veya mezhepte müctehid derecesine kadar yükselmesi onun fıkıh sahasındaki gücünü isbata kafidir.

Zamanındaki büyük alimlerin birçoğu; onun ilim ve faziletini takdir eden beyanlarda bulunmuşlardır. Kâdîhân, *el-Muhît* ve *ez-Zahîra* sahibi es-Sadr, Ebû Nasr

⁸ Kavakçı, *XI. ve XII. asırlarda Karahanlılar Devrinde Maverâünnehir İslam Hukukçuları*, s. 131.

⁹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, II, 151.

¹⁰ İbn-i Abidin, *Mecmuat-ı Resail*, I /12.

¹¹ Muhammed Seyyid, *el-Medhal*, I, 245.

¹² el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 141.

Ahmed el-Attâbî, (v. 586/1190) Zahîruddîn Muhammed el-Buhârî (v. 619/1222) bunlardandır.¹³

Merğînânî, hadis sahasında da son derece ileri bir seviyede idi. Eserlerinde özellikle *el-Hidâye*'de kullandığı hadislerin çokluğu onun aynı zamanda bir muhaddis olduğunu gösterir. İleride geleceği üzere, bazı alimler bu hadisler üzerinde geniş çalışmalarda bulunmuş, değerli eserler vücuda getirmişlerdir. Bunlardan, *Nasbu'r-Râye* sahibi Zeylâî (762/1361) ve *ed-Dirâye* sahibi Askalânî (852/1448) bazı hadisler için “bu gariptir, onu bulamadık” derler. Tehanevi (1119/1707), Zeylâî ve Askalânî'nin bulamadığı hadislerin çoğunu, Ebû Yûsuf'un *Kitabu'l-Harâc* ve *Kitabu'l-Âsâr*'ında veya İmam Muhammed'in *Kitabu'l-Âsâr* ve *Kitabu'l-Hucce*'sinde bulunduğunu söyler.¹⁴

el-Hidâye'deki fesahat ve belagat, müellifinin Arapça'daki üstünlüğüne delildir. Bir edip bu konuda şöyle demektedir: “İslam'da, Allah'ın kitabından sonraki en fasih kitap (*Sahîh-i Buhârî*, sonra da *el-Hidâye*'dir.”¹⁵

4. Hocaları

Merğînânî, zamanındaki alimlerin birçoğundan ders okumuştur. Bunlardan isimleri bize kadar gelenler şunlardır:

Necmeddîn Ebu Hafs Ömer en-Nesefî (v. 537/1142)

Oğlu Ebu'l-Leys Ahmed b. Ömer en-Nesefî (v. 552/1157)

Sadrüşşehîd Hüsâmuddin Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze (v. 536/1141)

Sadrussaîd Tâcuddîn Ahmed b. Abdilazîz

Ziyâeddîn Muhammed b. el-Hüseyn el-Bendenîcî

Osman b. Ali el-Beykendî (v. 552/1157)

¹³ el-Leknevî, *age*, s. 141. Kavakçı, *age*, s. 132.

¹⁴ Tehânevî, *Î'lâu's-sünen*, III, 177.

¹⁵ Tehânevî, *age*, III, 177.

Ahmed b. Abdirreşîd el-Buhârî¹⁶.

Ebu'ş-Şucâ' Ömer b. Muhammed b. Abdillâh el-Bistâmî (596/1199)

Ebû Hafs Ömer b. Ali ez-Zenderâmisî (Bu zat, Merğînânî'nin dedesidir)¹⁷.

5. Öğrencileri

Merğînânî, bıraktığı eserlerin yanı sıra, yetiştirdiği talebeleriyle de ilme hizmet etmiştir. Talebelerinin en tanınmışları şunlardır:

Şeyhulislâm Celalüddin Muhammed

Nizameddin Ömer

İmadüddin Ebû Bekir (Bu üç kişi Merğînânînin oğullarıdır)

Şemsüleimme Muhammed b. Abdissetâr el-Kerderi (v. 642/1244)

Celalüddin Mahmûd b. Hüseyin el-Üstrüşenî

Burhânülislâm ez-Zernûcî¹⁸.

6. Eserleri

Merğînânî'nin eserlerinin hepsi fıkıh fûrûuna aittir. Bunlardan bir kısmı zamanımıza kadar gelmiştir. Bazılarının ise sadece isimleri bilinmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Merğînânî'nin eserleri şunlardır:

a. Bidâyetü'l-mübedî: *el-Hidâye*'nin metnidir. İmam Muhammed'in (v. 189/804) *el-Câmiu's-sağîr'i* ve Kudûri'nin (v. 428/1037) *el-Muhtasar*'ındaki mes'eleleri muhtevidir. Brockelmann, Tunus Zeytuniye ve Rampur'daki kayıtlarını

¹⁶ Leknevî, *el-Fevâid*, s. 141.

¹⁷ Kavakçı, *age*, s. 131 (Taşköprülü' den naklen).

¹⁸ Leknevî, *age*, s. 142; Kavakçı, *age*, s. 133.

vermiş; fakat Türkiye kütüphanelerindeki bir kaydına işaret etmemiştir.¹⁹ Süleymaniye Kütüphanesi'nde birçok kaydı görülmektedir.

b. el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî: Merğînânî'nin ismini zihinlerde yer tuturan eseridir. Yukarıda da işaret edildiği gibi *Bidâyetü'l-mübtedî*'nin şerhidir. Bol miktarda yazma nüshası vardır. Sadece Süleymaniye Kütüphanesi'nde 180 kadar nüshasının kaydı görülmektedir. Birçok defa baskısı yapılmıştır. 1871'de C. Hamilton tarafından İngilizce tercümesi basılmıştır. Hasan Ege tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

c. Kifâyetü'l-müntehî: Bu da *Bidâyetü'l-mübtedî*'nin şerhidir. Kaynaklarda 80 cilt olduğu söylenmektedir. Bizzat kendisinin belirttiğine göre; müellif *Bidâyetü'l-mübtedî*'yi şerh etmek istediği zaman bu esere başlamış, fakat sonlarına yaklaşınca çok uzun olması dolayısıyla itibar görmeyeceği endişesiyle bırakıp, *el-Hidâye*'yi yazmıştır. *el-Hidâye*'nin birçok yerinde meseleyi kısaca anlatır, sonra da “Bunu *Kifâyetü'l-müntehî*'de daha geniş olarak anlattık” der.²⁰

Bu kitabın, İzmir, 166 ve Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, 129 numaralarda kaydı vardır. Fakat bu kayıtlardaki kitapların incelendiği zaman *el-Hidâye* olduğu ortaya çıkmıştır.

d. Kitabu't-Tecnîs vel-mezîd: Y. Ziya Kavakçı, Süleymaniye kütüphanesi, Fatih, 1505'te 6. asırda yazılmış bir nüshası olduğunu ifade etmesine rağmen böyle bir esere rastlanılamamıştır. Ancak Süleymaniye Kütüphanesi'nde Süleymaniye, 587; Kara Çelebizade, 194 ve Şehit Ali Paşa, 913 nolarında kaydı görülmektedir.²¹ Brockelmann; Yeni Camii, 533; Damatzade 1085/7, Hacı Selim Ağa, 287 ve Asaf II, 1054, 25'te bulunduğunu söylemektedir.²²

e. Muhtâratu'n-Nevâzil: Brockelmann; Yeni Camii, 565; Hacı Selim Ağa, 451; Süleymaniye, 603 ve Asaf Efendi, III. 424, 160'taki kayıtlara işaret eder.²³ Ayrıca; Ayasofya ve Bağdatlı Vehbi Efendi, 505'te de kayıtları görülmektedir.

¹⁹ Kayapınar Hüseyin, *Merğîmani ve eseri Hidâye*, DİN dergisi, 1986, CİLD, XXII- sayı, 2, s, 29.

²⁰ Kayapınar Hüseyin, *Merğîmani ve eseri Hidâye*, s, 29.

²¹ Kalkan, *es-Sıgnâki ve "en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye" Adlı Eserinin Değerlendirilmesi*, s. 86.

²² Kayapınar Hüseyin, *Merğîmani ve eseri Hidâye*, s, 29.

²³ Kayapınar Hüseyin, *Merğîmani ve eseri Hidâye*, s, 29.

f. Muhtâru'l-Fetâvâ: Kavakçı, Nafiz Paşa 302'de kayıtlı 756 H. Tarihli bir nüshasına işaret etmektedir.

g. Kitabü'l-Feraiz

h. Menasikü'l-Hacc

i. Neşru'l-Mezheb

j. Şerhu Câmi'l-Kebîr

k. Kitabu'l-Müntekâ

l. Mecmau'n-Nevâzil (Mecmuatü'n-nevazil)²⁴

Bu son altı kitabın isimleri kaynaklarda zikredilmektedir. Ancak kaynaklarda herhangi bir nüshasının bulunduğu dair bir bilgi bulunmamaktadır. Taranan katologlarda da herhangi bir kayda rastlanılamamıştır.²⁵

7. Vefatı

Merğînânî'nin vefatının, 593/1197 olduğunda kaynaklar hemen hemen müttefiktir. Ancak Taşköprülüzade, bir rivayete göre onun, 593/1197'de vefat ettiğini söyler.²⁶

Ömer Nasuhi Bilmen'in belirttiğine göre, Merğînânî'nin vefatı şehadet yoluyla olmuştur. Kendisi, Buharalılarla Cengiz Han arasında bir sulh akdi yapmak üzere seçilir ve bir anlaşma yapar. Ancak, Buhara halkından bazıları yapılan muahedeye uymadıkları için Cengiz şehri yıkar. Halkını da kılıçtan geçirir. Merğînânî de bu arbedede şehit edilir.²⁷ Leknevî, *el-Hidâye* mukkadimesinde Merğînânî'nin kabrinin Semerkant'ta olduğunu belirtmektedir²⁸.

²⁴ Leknevî, *age*, s. 141; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, VII, 342; Kavakçı, *age*, s. 133-135.

²⁵ Kayapınar Hüseyin, *Merğîmani ve eseri Hidâye*, s. 30.

²⁶ İbn Kutluboğa, I, 207; Taşköprülüzade, *Mevzûâtü'l-ulûm*, I, 620; Leknevî, *age*, s. 142; Ziriklî, *age*, V, 73; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, I, 207.

²⁷ Bilmen, *Istulâhât*, I, 342.

²⁸ Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 3.

6. el-Hidâye'nin Tertip ve Metodu

el-Hidâye, müellife ait *Bidâyetü'l-mübtedî* isimli eserin şerhi olduğu için Bidâye metni yapılan baskılarda parantez içinde verilerek şerh edilmiştir. Eserin tertibinde Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ının ve İmam Muhammed'in *el-Câmiu's-sağîr*'in meseleleri esas alınmıştır.

Müellif, Bidâye'yi şerh ederken sadece meseleleri zikretmekle yetinmemiş; âyet ve hadislerden delil getirerek görüşler tartışılmıştır.²⁹

Konulara girilirken ön bilgi veya kullanılan ıstılahların tarifi üzerinde durulmayıp meselelerin doğrudan konu edildiği görülür. Ancak yer yer “murabaha, tevliye ve havale” gibi ıstılahları tarif etmiştir. Konular ele alınırken Şemsü'l-Eimme es-Serahsî (ö. 483/1090), İmam Ebu Mansur el-Mâtürîdî (ö. 333/944) Ebü'l-Leys es-Semerkandi (ö. 373/983) gibi isimlerin konu hakkındaki görüşlerine de yer verilmiştir.

Müellif, meselelerde önce Ebû Hanîfe'nin sonra talebeleri Ebû Yûsuf ve Muhammed'in, zaman zaman da Züfer'in görüşlerine temas etmektedir. Bu görüşlerin delillerini verirken tercih ettiği görüşün delilini en sona bırakmıştır.

Eserde sadece Hanefî mezhebinin görüşleri verilmemiş, İmam Malik ve Şafii'nin görüşleri de delilleri ile birlikte yer verilmiştir. Bu sebeple *el-Hidâye*'nin mezhepler arası mukayeseli bir fıkıh kitabı görünümünde olduğu söylenebilir. Ancak *el-Hidâye*'de Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine rastlanmaz.³⁰ Aynı şekilde Siğnâkî'nin *en-Nihâye*'sinde de onun görüşlerine değinilmemiştir.

7. Bazı el-Hidâye Şerhleri ve en-Nihâye

Hanefî fikhının yaygın olduğu bölgelerde önemli bir başvuru kitabı olan *el-Hidâye*'nin etkilediği alanların başında; Mâveraünnehir bölgesinden Buhâra ve Semerkant şehirleri başta olmak üzere Bağdat, Şam, Halep, Anadolu'nun tamamı gelmektedir. Billhassa Osmanlı Devleti'nin yükselme döneminde hâkim olunan

²⁹ Köse, “Ferganalı Bir Hukukçu Merginani ve Hidaye Adlı Eseri”, *AÜTAED*, s. 345-363.

³⁰ Köse, *agm*, s. 345-363.

coğrafi bölgelerin her tarafında meşhur olmuştur. Dolayısıyla bu esere dönemin âlimlerince çeşitli şerhler ve haşiyeler yazılmıştır. Kâtip Çelebi, *el-Hidâye* üzerine 60 kadar şerh yapıldığını ifade etmektedir.³¹

Hidâye üzerine yaptıkları şerh ve haşiyelerden dolayı pek çok ilim adamı “Hidâye şârihi” olarak ün kazanmıştır. Bu şerh ve haşiyelerin bazıları müelliflerinin şöhretine bağlı olarak daha çok ön plana çıkmıştır. Bunlardan çok meşhur olan birkaç eseri müellifiyle birlikte şu şekilde sıralayabiliriz:

1. *Hâşiyetü'l-Hidâye*, Celalüddin Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Habbazî (v. 691/1292)

2. *el-Gâye*, Şemsüddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. İbrahim b. Abdülgani es-Surucî (v. 710/1310)

3. *Nihâyetü'l-kifâye li-dirâyeti'l-Hidâye*, Mahmud b. Ubeydillah b. Mahmud el-Mahbûbî (v. VII/XIII. yüzyıl)

4. *Mi'râcu'd-dirâye*, Kıvâmuddîn el-Kâkî (v. 749/1384)

5. *Gâyetü'l-beyân*, Kıvâmuddîn Emir Katib el-İtkânî (v. 758/1357)

6. *el-İnâye*, Ekmelüddin Bâbertî er-Rumî (v. 786/1384)

7. *el-Binâye*, Bedrüddin Hafız el-Aynî (v. 855/1451)

8. *Fethu'l-Kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*, İbnü'l-Hümâm es-Sivâsî (v. 861/1457)

Hidaye kitabının 13 yılda ve hep oruç tutularak yazıldığı söylenir. İçinde kullanılan hadislerin sağlamlığı ile dikkati çeken kitap ve şerhleri yüzyıllarca Osmanlı medreselerinde ileri düzeyde temel ders kitabı olarak okutuldu ve İngilizceye, Rusçaya çevrildi.³²

³¹ DİA, "el-Hidâye", IV, 471, 472.

³² A.K.Ü. Anadolu Dil-Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi, Afyon 1996, 5/12.

B. HÜSÂMEDDİN es-SİĞNÂKÎ (714/1314)

1. İsmi ve Nesebi

Siğnâkî'nin tam adı kaynaklarda şöyle geçer: Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî.³³

Birtakım eserlerde onun ismi hakkında farklı kullanımlara rastlamaktayız. Bir kısmı onun adını harf-i tarifli olarak “*el-Hüseyin*” şeklinde zikretse de bir kısmı da “*Hüseyin*” şeklinde lam-ı tarifsiz olarak kaydederler.³⁴ Genelde Hüseyin kullanımı tercih edilmiş ve bunun tercih edilmesinin şu iki sebepten olduğu ifade edilmiştir:

1- Siğnâkî'nin, *en-Nihâye* adlı eserinde ismini “...*el-abd ed-da'if Hüseyin*...” şeklinde lam-ı tarifsiz kullanması.³⁵

2- Katip Çelebi'nin (Hacı Halife) *Keşfü'z-Zunûn* adlı eserinde “*Hüseyin*” şeklinde zikretmiş olması.³⁶

Kimi kaynaklarda Siğnâkî'nin Hüseyin ismi yerine Hasan şeklinde bir kullanımına yer verilse de bu kullanımın böyle olmadığını düşünüyoruz. Nitekim Abdullah Mustafa el-Merâğî (v. 1952) bazılarının vehm sonucu 'Hasan' dediğini ifade etmiştir.³⁷

Başka bir ihtilaf konusu da dedesinin ismi olup, bazıları lam-ı tarifle “*el-Haccâc*” olarak zikrederken diğerleri lam-ı tarifsiz “*Haccâc*” olarak kaydetmişlerdir.³⁸

Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Rafî' es-Sülemî (v. 1372/774), “*el-Hüseyin b. Haccâc*” şeklinde zikretmiştir. Babasının isminin bazı kaynaklarda “*Haccâc*” olarak zikredilmiş olması istinsah hatasının bir sonucudur.³⁹

³³ Kureşî, *el-Cevahiru'l-mudiyye*, II, 114; Suyutî, *Buğyetu'l-vuât*, I, 537; Şihabuddin, *Zeylû Lübbi'l-lübâb fî tahriri'l-ensâb*, I, 151; Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 247; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 318.

³⁴ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, III, 27.

³⁵ Siğnâkî, *en-Nihâye*, 321b

³⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünun*, I, 112-113.

³⁷ Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn*, II, 112.

³⁸ Siğnâkî, *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî (neşredenin girişi)*, s. 55.; Muhammed b. Abdulvehhab, *el-Cevahiru'l-mudiyye*, 1/212.; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 318.

³⁹ Siğnâkî, *en-Necâhu't-tâlî (neşredenin girişi)*, s. 4-5.

Leknevî (v. 1304/1886), eserinde Siğnâkî'nin babasının ismini “*el-Hasan*” diye zikretmiştir.⁴⁰ Bunun hem “el” takısından hem de Hüseyin isminin Hasan şeklinde yazılmasından dolayı istinsah edenin bir yanlışı olduğu söylenebilir.⁴¹

Murteza Zebîdî (v. 1245/1830) de eserinde, müellifin adının Ali, babasının isminin de Haccâc olduğunu ifade etmiştir.⁴² Zebîdî'nin çok yönlü bir âlim olması ve tabakât kitaplarına olan vukûfiyeti Hüseyin ismini ancak sehven yazmış olabileceği düşüncesine sevk etmektedir bizi.⁴³ Sonuç olarak bazı âlimlerin Siğnâkî'nin ismi ve nisbesini kullanmada hata yaptıkları anlaşılmaktadır.⁴⁴

2. Doğumu

Siğnâkî'nin doğum tarihi hakkında kaynaklarda bir bilgiye rastlayamadık. VII/XIII. yüzyıldaki Moğol istilasının Mâverâünnehir bölgesini tarumar etmesi bunun en önemli sebeplerinden biri olarak görülebilir. Çünkü o dönemde Siğnâkî'nin doğduğu yer olarak tahmin edilen Siğnâk şehri, tamamen yok edilmiştir. Öldürülen veya yurtlarından uzaklaştırılan insanlar kendi canlarının derdine düşmüşler ve belki de atalarına ait bilgileri tedvin etmek imkanından mahrum bırakılmışlardır.⁴⁵

Doğum tarihiyle ilgili olarak bir tahmin yürütülmüş, kendisinden istifade ettiği, akranlarından saydığı Ebü'l-Berekât en-Neseffî'nin 620/1223 yılında dünyaya geldiği düşünüldüğünde onun da 617/1220'lerden sonraki bir tarihte doğduğu hükmüne varılmıştır.⁴⁶ Fakat 676/1277 yılında Muhammed b. Muhammed b. Nasr'dan *Kitâbu'l-Mufasssal*'ı dinlemiş olması ve bu eser de genellikle onlu yaşlarda öğrenildiği düşünülürse onun VII/XIII. asrın ikinci yarısında doğduğunu söylemek mümkün olacaktır.⁴⁷

⁴⁰ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 62.

⁴¹ Siğnâkî, *en-Necâhu't-tâlî* (neşredenin girişi), s. 6.

⁴² Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, VI, 381.

⁴³ Siğnâkî, *en-Necâhu't-tâlî* (neşredenin girişi), s. 5.

⁴⁴ Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn*, II, 112.

⁴⁵ Siğnâkî, *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî* (neşredenin girişi), s. 58.

⁴⁶ Yaran, “*Siğnakî*”, *DİA*, XXXVII, 164.

⁴⁷ Siğnâkî, *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî* (neşredenin girişi), s. 58.

Kaynaklarda belirtilen en sağlıklı bilgi Siĝnâkî'nin, nisbesinden anlařıldıđı üzere Sir Derya kıyısında bulunan Siĝnak'ta dođmuş olmasıdır.⁴⁸

řehrin bugünkü adı, Sunakata, ilk olarak bölgeye giden arkeolog V. Kallaur tarafından 1899 yılında kaydedilir. 1910 yılında bölgede çalıřan İ. Kastane adlı arkeolog da halk tarafından řehrin 'Sunakata' olarak adlandırıldıđını kaydetmektedir.⁴⁹

3. Hocaları

Dođal olarak her âlimin kendisinden ilim aldıđı, düşüncelerinden istifade ettiđi ve bađlılık gösterdiđi hocaları olmuřtur. Müellif Siĝnâkî'nin de dizlerinin dibine oturup ders aldıđı pek çok hocası bulunmaktadır. Müellifin ders aldıđı hocaları, fıkıh, usûlu'l-fıkıh, kelâm, arapça ve usûlu'd-din alanlarında en yetkili kimselerden olmuřtur.⁵⁰ Tespit edebildiđimiz kadarıyla Siĝnâkî'nin en meřhur hocalarını řu řekilde sıralayabiliriz:

a. *Celâleddîn el-Ma'şer*

Siĝnâkî'nin bilinen ilk hocalarındandır. *el-Vâfi* adlı eserinde "O, dilimi açıp gönlümü fethedendir." řeklindeki ifadesinden ilk hocasının bu isim olduđunu ve ilme de onunla bařladıđını anlamak mümkündür.⁵¹ Ayrıca Siĝnâkî, yine bu eserinde hocasını "İmam, zâhid, Allah'ın seçkin kullarına karşı en merhametli, onun iyi kullarına karşı řefkatli, nebevî hadis kaynađı ve seçilmiş âsâr mecma'i Mevlana Celâluddin el-Ma'şer..." diyerek övmüřtür.⁵² Tabakat kitaplarında bu hocasıyla ilgili bařka bir bilgiye rastlanılmamaktadır.

⁴⁸ Tosun, "Ahmed Yesevî'nin Menâkıbı", *İLAM Arařtırma Dergisi*, s. 73; Siĝnâkî, *el-Kâfi řerhu'l-Pezdevî (neřredenin giriři)*, s. 58.

⁴⁹ İbrahim řAHİN, Sunakta (Siĝnak) Oykoniminin Geçmiři, Bu Günü ve Kökeni Üzerine, s. 9.

⁵⁰ Siĝnâkî, *en-Necâhu't-tâlî* (neřredenin giriři), s. 17.

⁵¹ Siĝnâkî, *el-Vâfi*, s. 1715.

⁵² Siĝnâkî, *el-Vâfi*, s. 1715.

b. Fahreddîn el-Mâymerğî

Tam adı Fahrüddin Muhammed b. Muhammed b. İlyas el-Mâymerğî'dir. Bu zat kâmil, zâhid, muttaki, muhakkik bir âlim olarak bilinmekte olup el-Kerderî (v. 642/1244) ve usûl-i fıkıhtaki eserleriyle ün yapmış olan el-Ahsîkesî'ye (v. 644/1247) öğrencilik yapmıştır.⁵³

Siğnâkî, Neysabur ve Merv arasında bulunan Serahs'ta Abbasî medresesinde ders veren Mâymerğî'den usûl-i-fıkh ve usûlu'd-din dersleri almış; bu hocasını "*el-imâm ez-zâhid, el-bâri, el-veri*..." gibi vasıflarla nitelendirerek kendisini ilim yolculuğunda destekleyen ve ayakta tutan bir âlim olarak uzun bir şekilde bahsetmiştir.⁵⁴

c. Hâfızuddîn el-Buhârî (v. 693/1293)

Ebü'l-Fazl Hâfızuddin Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî, 615/1218 yılında Buhara'da doğmuştur. Sika, hafız ve muhakkik âlimlerden olan Buhârî, rivayet ilmiyle meşhur olmuş ve hadis ilminde sened-i âlî derecesini elde etmiştir. el-Mahbubî'den (v. 630/1233) ders alan Buhârî, Muhammed b. Abdissettar el-Kerderî'den de furû-i fıkıh dersleri okumuştur.⁵⁵ Siğnâkî, tefsir, fıkıh, nahiv ve ilm-i usûl derslerini bu hocasından tahsil etmiştir. Siğnâkî, *el-Muvassal* adlı eserinde hocasını "*el-imâm el-âlimür-Rabbânî el-âmilüs-samedânî es-sâlikün-nâsik Mevlâna Hafızuddin Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî*" diye övmektedir.⁵⁶ Ayrıca Siğnâkî, kitaplarında hocası için "*Şeyhim (Allah ona rahmet etsin.)*", "*Şeyhimin (Allah ona rahmet etsin) yazısıyla buldum.*", "*Şeyhim şöyle yapardı/söyledi.*", "*Şeyhim bu kanaate vardı.*" ve "*Şeyhim meseleyi böylece zikretti.*" gibi cümleler sarf etmiştir.⁵⁷

Siğnâkî, hocalarına hizmeti bir vazife bilmiş ve hocalara hizmetin neticesinde de ilimde bu başarıyı yakalamıştır. Hafızuddin el-Buhârî'ye hizmeti bu anlayıştan dolayı eksik etmemiş, bir babanın çocuğunu terbiye etmesi gibi hocasının

⁵³ Özel, *Haneî Fıkıh Alimleri*, s. 77.

⁵⁴ Siğnâkî, *en-Necâhu 't-tâlî* (neşredenin girişi), s. 24; Siğnâkî, *el-Vâfî* s. 1815; Özel, *age*, s. 77.

⁵⁵ Leknevî, *age*, s. 199.

⁵⁶ Siğnâkî, *en-Necâhu 't-tâlî* (neşredenin girişi), s. 21.

⁵⁷ Siğnâkî, *en-Nihâye*, 322a.

da kendisini terbiye ettiğini ifade ederek sürekli hocasını hayır dua ile anmıştır.⁵⁸ Hafızuddin el-Buhârî 693/1293 yılında Buhara’da vefat etmiş olup kabri Gülâbâd’dadır.⁵⁹

Burada ismini zikrettiğimiz es-Siğnâkî’nin meşhur hocalarıdır. Görüldüğü üzere es-Siğnâkî, Hidâye yazarının meşhur talebelerinden ders almış önemli alimlerin önünde ilim tahsilinde bulunmuştur. Metin yazarına olan tarihi ve ilmi yakınlığı dikkati calibdir.

4. Öğrencileri

Siğnâkî, Harezmi’de hocalık yaptıktan sonra Buhara’ya, oradan da Bağdat’a geçmiş ve Meşhedü Ebî Hanife’de (Ebû Hanife’nin türbesinin yanındaki bir medrese) ders vermiştir. Buralarda birçok talebe onun ilminden yararlanmıştı. Bilinen meşhur talebeleri:

a. Kıvâmuddîn el-Kâkî (749/1384)

el-Kâkî, Kıvâmuddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî es-Sincârî, Siğnâkî ve Abdülaziz el-Buhârî (v. 730/1330)’den ders aldı. Tedris ve iftâ ile meşgul oldu. Kahire’ye yolculuk yaptı. Sonra da Mardin Camii’nde görev aldı. Kıvâmuddîn el-Kâkî, 749/1384 yılında Kahire’de vefat etmiştir.⁶⁰

b. Celâleddîn el-Kürlânî (767/1366)

el-Kürlânî, Celâluddîn b. Şemsuddîn Ahmed b. Yusuf el-Hârezmî; Siğnâkî ve Abdülaziz el-Buhârî’den ders aldı. Ondan da *el-Fetâva’l-Bezzâziyye* müellifi Hâfızuddîn el-Bezzâzî’nin (v. 827/1424) babası Nâsiruddîn Muhammed ve *Cevâhiru’l-fikh* müellifi Tâhir b. İslâm el-Hârezmî ders aldılar. Meşhur *el-Hidâye* şerhi *el-Kifâye*, el-Kürlânî’nin eserlerindedir.⁶¹

⁵⁸ Siğnâkî, *en-Necâhu’l-tâlî* (neşredenin girişi), s. 22; es-Siğnâkî, *el-Vâfi*, s. 1714.

⁵⁹ Leknevî, *age*, s. 199.

⁶⁰ Leknevî, *age*, s. 186; Özel, *age*, s. 81-82

⁶¹ Özel, *age*, s. 85.

c. Celâluddîn Gucdüvânî (730/1330)

Tam adı Celâluddîn Ahmed b. Ali b. Mahmud el-Gucdüvânî'dir. “*el-Hanefî, en-Nahvî*” gibi nitelemelerle anılan Gucdüvânî, Siğnâkî'nin talebelerinden olduğunu kendisi şöyle ifade etmektedir: “*Şeyhim... el-imâm el-allâme Mevlâna Hüsameddin es-Siğnâkî ... bana tahdis etti.*”⁶² Gucdüvânî, 730/1330 yılında vefat etti.⁶³

d. İbn Fasîh el-Hemedânî (755/1354)

Tam adı Ebû Tâlib Fahrüddîn Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Hemedânî b. el-Fasîh el-Kûfî el-Hanefî olan İbn Fâris, Kûfe'de doğdu. İbnü'd-Devâlibî, Salih b. Abdullah b. es-Sabbâğ, İsmail b. et-Tabbâl ve Siğnâkî'den dersler aldı. Bağdat'ta Meşhedü Ebî Hanife'de nahiv dersleri, Şam'da Kassâin ve Reyhâniyye medreselerinde de çeşitli dersler verdi. Aklî ve naklî ilimlerde devrinin önde gelen âlimlerinden olan el-Hemedânî, İbn Vehbân ed-Dımaşkî'ye de fıkıh okuttu. Bu âlimin en önemli eseri *Nazmü'l-Kenz*'dir. Asıl adı *Mustahsanü't-tarâik* olan bu eser, Hâfizuddîn en-Nesefî'nin (v. 710/1310) *Kenzu'd-dekâik* adlı fıkıha dair eserinin manzum şekli olup İbn Gânim el-Makdisî (v. 1004/1525) tarafından şerh edilmiştir.⁶⁴

e. Şemsüddin ve Necmeddin et-Teksîrî

Hayatları hakkında fazla bilgi edinemediğimiz Teksîrî kardeşler, Siğnâkî'den *el-Hidâye*'yi rivayet etmişlerdir.⁶⁵ Bu sebeple talebeleri olarak kabul ettiğimiz Teksîrî kardeşlerin Siğnâkî'den *en-Nihâye*'yi de dinlemiş olabilecekleri ihtimal dahilindedir.⁶⁶

f. Şemsüddin el-Kâşgârî (705/1305)

Abdullah b. Haccac b. Ömer Ebû Muhammed Şemsüddin el- Kaşgârî Hanefî âlimlerinden olup Siğnâkî'den fıkıh dersi almıştır. Dımaşk'e gitmiş, burada Şibliyye

⁶² Siğnâkî, *en-Necâhu 't-tâlî* (neşredenin girişi), s. 32.

⁶³ Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât*, I, 347.

⁶⁴ Özel, *age*, s. 82-83.

⁶⁵ Aynî, *el-Binaye*, I, 12.

⁶⁶ Kalkan, *age*, s. 48

Medresesinde görev yapmıştır. Daha sonra Dımaşk'teki Zâhiriyye Medresesinde ders vermiştir.⁶⁷

5. İlmî Şahsiyeti

Türk asıllı olan ve büyük bir bilgi birikimine sahip olan Siğnâkî eserlerini zamanındaki teâmüle uyarak bütün İslam dünyasının ortak dili olan Arapça ile kaleme almıştır.

Siğnaki rivayet ve dirayetle muttasıf bir âlimdir. *Pezdevî'nin usûlu (Vâfi)*, *Mufassal (Muvassal)*, *Hidâye (en-Nihâye)* gibi kitapları ve Ebu Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye olan mektubunu rivayet etmesi bunun önemli göstergesidir.⁶⁸ Genç yaşta hocaları tarafından kendisine iftâ ehliyeti verilmiştir.⁶⁹

Siğnâkî'nin sahip olduğu dünya görüşü beslendiği temel İslami kaynaklara dayanmaktadır. Müellifin bırakmış olduğu eserler Siğnâkî'yi “fakih, usûlî, nahvî, cedelî” bir âlim, aynı zamanda muhaddis ve müfessir olduğunu gösterir.⁷⁰

Siğnâkî, yine kaynaklarda “imam, âlim, allâme, kudve” gibi nitelermelerle anılmıştır. Bununla birlikte adı zamanın önemli ilim merkezlerine ulaşmıştır.

Kaynaklarda onun ismi ince anlayışlı, zeki, kavrayışı kuvvetli ve yetenekli sıfatlarıyla beraber anılmıştır. Takıyyüddin et-Temîmî, Leknevî, ve Suyûtî (v. 911/1505) onu, “*imam, âlim, allâme, kudve*” ve “*fakih, usûlî, nahvî, cedelî*” gibi sıfatlarla nitelmişlerdir.⁷¹ Kureşî, “*el-imam el-fakih*” olarak vafeder.⁷²

İbn Tağrîberdî (v. 874/1470) onun Hanefî mezhebi reisliği mertebesine ulaştığını, İbn Hacer Askalanî (v. 852/1448) de onun ileri derecede bir âlim olduğunu zikreder.⁷³

⁶⁷ Siğnâkî, *el-Vâfi*, s. 58.

⁶⁸ Kalkan, *age*, s. 48.

⁶⁹ Kalkan, *age*, s. 48.

⁷⁰ Siğnâkî, *en-Necâhu 't-tâlî* (neşredeninin girişi), s. 50.

⁷¹ Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye*, III, 150; Suyûtî, *age*, I, 537; Leknevî, *age*, s. 62.

⁷² Kureşî, *age*, II, 114.

⁷³ Yaran, *agm*, XXXVII, 164.

Ömer Rızâ Kehhâle (1905-1987), *Mu'cemu'l-Müellifin* adlı eserinde “*fakih, usûlî, mütekellim, nahvî, sarfî*” şeklinde niteler.⁷⁴

Abdullah Mustafa el-Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn*'inde onu “usûlî, nahvî” olarak niteleyerek onun usûlcü ve dil bilimciliğindeki kuvvetine değinir.⁷⁵

Bütün bunlardan, Siğnâkî'nin diğer ilim alanlarında da söz sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Burada onun fıkıh ilmindeki konumunu örnekleriyle zikretmek istiyoruz.

a. Fıkıh İlmindeki Yeri

Siğnâkî Hanefî fıkıh kitaplarını şerh etmiş, eserlerinde meseleleri tafsilatlı bir şekilde açıklamış ve fıkıh alanında eserler vermiştir.

Hanefî furû-ı fikhına dair şerh ettiği *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye* adlı eseri, Hanefî uleması ve talebeleri arasında şöhret bulmuş eserler arasına girmiştir. Müteahhırîn dönemi Hanefî kitaplarını incelediğimizde *en-Nihâye*'ye çokça atıftların yapıldığını görürüz. Eserin bu yönüyle fıkıh ilminde önemli bir çalışma olduğu ortaya çıkmaktadır.

Aynı zamanda eserde müellifin fıkıh ilmine olan vukûfiyetini gösteren hususiyetler bulunmaktadır. Çünkü müellif eserinde furû-ı fıkha dair kitabına, babına ve hatta faslına varıncaya kadar detaylar sunmaktadır. Bununla da kalmayıp mezheplerin konu hakkındaki görüşünü, hadisleri ve bunlardan ne anlaşılması gerektiğini anlattıktan sonra kendi görüşünü de ifade etmektedir. Bu konuda *en-Nihâye*'yi tanıtırken daha geniş bilgiye yer vereceğiz.

b. Diğer İlimlerdeki Yeri

Siğnâkî, fıkıh ilmindeki vukufiyetinin yanında tefsir, hadis, kelâm ve tasavvuf ilimlerinde de ehliyet sahibi olan çok yönlü bir alimdir. Şimdi bu ilimlerdeki yerine temas etmek istiyoruz.

⁷⁴ Kehhâle, *age*, IV, 28.

⁷⁵ Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn*, II, 112.

b1. Tefsir İlmindeki Yeri

Siğnâkî tefsir sahasında da önemli bir konuma sahiptir. Hafızuddîn el-Buhârî'den (693/1293) tefsir dersi aldığıın zikredilmesi bunun delilidir. Leknevî (1304/1886), onu müfessir olarak da nitelemiştir.⁷⁶ Talebesi Gucdüvânî'nin “Şeyhim Hüsâmeddin es-Siğnâkî bazı meclislerinde tefsir letâifini (inceliklerini) talebelerine anlatırken bana şu meseleleri anlattı,” demesi onun tefsir ilmîndeki konumuna işaret eder.⁷⁷

Buna rağmen tefsir ilminde müstakil bir eseri yoktur. Ancak ayetleri delil olarak kullanma şekli müfessir kimliğini ortaya koyar. Onun ilk kaynağı Kuran-ı Kerim'dir. Kullandığı ayetleri kendisi tefsir etmiş, hatta pek çok ayetin tefsirinde sebep-i nüzûle yer vermiştir. Meselâ teyemmüm bahsinde konu ile ilgili (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً) (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا) “...Su bulamazsanız temiz bir toprağa teyemmüm ediniz”⁷⁸ ayetini verdikten sonra ayetin sebep-i nüzûlünü zikrederek: “Hz. Aişe validemiz Müreysi Gazvesi'nde kardeşi Esmâ'nın kendisine verdiği gerdanlığı düşürmüş, onu aramak için de bir müddet konaklamak zorunda kalan ordunun bu arada suyu bitmişti. Hz. Ebu Bekir kızına Peygamberi ve müslümanları susuz bir bölgede bıraktığından dolayı kızmış, bunun üzerine de Allah Teâlâ, Maide suresinin 6. ayetini inzâl buyurmuştur. İfk hadisesinde de benzer durumla karşı karşıya kalan Hz. Aişe'ye Üseyd İbn Hudayr: ‘Allah senin hayrını versin! Başına hoşlanmayacağıın bir iş gelip de Allah'ın sana bir çıkış yolu vermediği, müslümanlara da hayırlı kılmadığı hiçbir iş yok,’ demiştir.”⁷⁹

en-Nihâye adlı eserinde müfessir kimliğini gösteren bir örnek de şudur: “Kitâbu't-Tahâret” başlığı altında “abdest almanın caiz olduğu sular”⁸⁰ bahsında (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ) “Allah'ın gökten bir su indirip onu yeryüzünde kaynaklara koyduğunu görmedin mi?”⁸¹ ayetini delil getirir. Suların aslının semâdan olduğuna işaret eder ve başka ayetlerle de konuyu açıklar.⁸² Bazı

⁷⁶ Leknevî, *el-Fevâid*, s. 210.

⁷⁷ Siğnâkî, *en-Necâhu't-tâlî* (neşredenin girişi), s. 50

⁷⁸ el-Mâide, 5/6.

⁷⁹ Siğnâkî, *en-Nihâye*, 136, a.

⁸⁰ Siğnâkî, *en-Nihâye*, 20, a.

⁸¹ ez-Zümer, 39/21.

⁸² Siğnâkî, *en-Nihâye*, 20, a.

yerlerde ayetleri te'vil eder, (صِبْغَةَ اللَّهِ) “Allah’ın boyası”⁸³ ifadesinden kastın “Allah’ın dini” olduğunu ifade eder.⁸⁴

Siğnâkî, dilciliğiyle tefsirciliği eserlerinde ustaca kullanmıştır. Sarf ve nahiv ile ilgili bir kaidenin ayetlere kattığı anlamı şöyle izah eder: (كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ: بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبُّ غَفُورٌ) “Rabbinizin rızından yiyin, ona şükredin. Orası ne hoş, ne güzel bir yurttur, bir de ne çok bağışlayan bir Rab’tır”⁸⁵ ayetinde geçen birinci yeme (emir) fiilinin mübahlığa, ikinci şükür (emir) fiilinde vucûbiyete delalet ettiğine değinir. Bu ayetteki atf harfinin (vav’ın) vucûbiyet ifade ettiğini söyler.⁸⁶

Başka bir yerde abdest alırken ‘kolları dirseklere kadar yıkama’ meselesinde konuyla ilgili (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) “Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın.”⁸⁷ ayetini açıklarken burada gaye bildiren إِلَى harf-i cerrine başka bir ayeti delil olarak kullanır:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا

“Onların mallarından kendi mallarınıza katıp yemeyin, çünkü bu büyük bir günahtır”⁸⁸.

Şahsına yöneltilen sorulara Kuran üzerinde akıl yürüterek cevap vermesiyle ünlüdür. Meselâ *en-Nihâye*’de es-Serahsî ‘abdestin caiz olduğu sular’ babını abdest ayetinde su olmadığı halde nasıl böyle bir başlık konulduğunu sorgular ve cevap niteliğinde şu açıklamaları yapar. “Abdest ayetinde su olmasa da teyemmüm ayetinde ‘su bulamazsanız’ ifadesi vardır; ayrıca abdest ayetinde de su vardır ancak burada mahzûfdur (hazf edilmiştir)” diyerek Kur’an bilgisini bir kez daha ortaya koymuştur.⁸⁹

Ayetlerdeki müşkülleri gidermeye çalışması onun bir diğer özelliğidir. Mesela abdest konusunda, niyetin bir ibadet olduğunu ve ibadetin de; “*Âdemoğlunun*

⁸³ el-Bakara, 2/138.

⁸⁴ Siğnâkî, *en-Nihâye*, 12, a.

⁸⁵ Sebe’, 34/15.

⁸⁶ Siğnâkî, *en-Nihâye*, 12, a.

⁸⁷ el-Mâide, 5/6.

⁸⁸ en-Nisâ, 4/2.

⁸⁹ Siğnâkî, *en-Nihâye*, 6, b 7, a.

nefsine muhalefet ederek Allah'a itaat etmesi ve ona tazimde bulunma fiilidir.” diyerek ayetle bu meseleyi açıklar.⁹⁰

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ خُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ

“Halbuki onlar Allah'a, Onun dininde ihlâs (ve niyet) erbabı ve muvahhidler olarak, ibâdet etmelerinden, namazı dosdoğru kılmalarından, zekâtı vermelerinden başkasıyla emrolunmamışlardı. En doğru din de bu idi.”⁹¹ Bu ayette geçen “ihlas”tan muradın niyet olduğunu “çünkü niyet ihlasla elde edilir; kurbet niyetle olur” diye açıklamada bulunmaktadır.⁹²

Siğnâkî'nin ayetlere getirdiği bu açıklamalar onun Kur'an'ı, Kur'an'la tefsir eğiliminde olduğuna da işaret eder.⁹³ Siğnâkî'yi belki de fıkıh sahasında bu kadar güçlü kılan onun Kur'an'a olan vukûfiyetidir.

b2. Hadis İlmindeki Yeri

Siğnâkî Hanefî-Maturîdî gelenek ve kültür içerisinde yetişmiş, yaşadığı dönemin ilmî özelliklerini bünyesinde barındırmıştır. Fıkıh ve dildeki uzmanlığı yanında hadis konusunda da kendini göstermiştir. Ancak hadis alanında müstakil bir eseri olduğu bilinmemektedir. Fakat eserlerinde hadislere bolca yer vermiştir.

O, hadisleri rivayet ederken Hanefîlerin birçoğunun tercih ettiği tarzda genellikle rivayet metnini senetsiz olarak kullanmıştır. Bu durum rivayet zincirinden ziyade metnin içerdiği anlamın önemli olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

Siğnâkî, hadisleri ele alırken garib kelimeleri açıklamakta, hadisten kastedilen mananın ne olduğunu, nasıl yorumlanması gerektiğini incelemektedir. Meselâ “*râvî, hadisi anladığı manada nakletmiş*” deyip, iki hadis arasındaki tearuzu gidermiş ve “*bizim açıkladığımız gibidir*” diyerek not düşmüştür.⁹⁴

⁹⁰ Siğnâkî, *en-Nihâye*, 6, b 7, a.

⁹¹ el-Beyyine, 98/5.

⁹² Siğnâkî, *en-Nihâye*, 9, b.

⁹³ Siğnâkî, *en-Nihâye*, 6, b 7, a.

⁹⁴ *en-Nihâye*'de “*Bizim açıkladığımız gibidir*” ibaresi, temizlik ve namaz bölümünde 17 kere geçmektedir.

Yine, Ebû Mûsa'dan rivayet edilen “*görmesi zayıf bir adam mescide girdi, adam düştü, bazı sahabiler bu olaya güldü...*” şeklindeki hadis ile ilgili Siğnâkî, gülme hâdisesini normal bulmuştur. Çünkü sahabilerin arasında münafıkların da bulunabileceğini söyleyerek olaya açıklık getirmiştir. Bu hadisle birlikte; “*mescide bevleden bedevi,*” “*dua ederken sadece Hz. Peygamber'e ve kendisine dua eden kişileri*” örnek göstererek konuyu başka hadislerle desteklemektedir.⁹⁵ Bu açıklamalar onun hadis ilminde dirayetli olduğunu gösterir.

Siğnâkî zaman zaman delil olarak kullandığı hadisleri, ravilerin durumundan (zayıf mı sika mı olduklarından) bahsederek sened açısından; hadis metinlerinin daha kuvvetli bir delile aykırı olması durumunda da metin açısından değerlendirmeye tabi tutmuştur.⁹⁶

Ayrıca hadislerin nerede ve ne şekilde geçtiğine dair bilgiler sunmaktadır. Siğnâkî'nin bu yönü, Hanefî fıkımın dayandığı hadislerin değerlendirilmesi açısından da ayrı bir önemi haizdir.

Siğnâkî, hadisleri değerlendirirken gerek Kur'an-sünnet bütünlüğü, gerekse de sünnetin kendi içerisindeki bütünlüğüne önem vermiş, hadisler hakkında yorumlar yapmış, hadisleri merâmına göre açıklamıştır. Bu durum onun hadis kaynaklarına hâkimiyetinin ve hadis ilmine olan vukufiyetinin bir göstergesidir.

Burada bir noktaya da işaret etmekte fayda görmekteyiz. Siğnâkî, düşüncelerini Hanefî mezhebinin prensiplerine göre değerlendirmiş, sonuçta kendi düşüncelerinin haklılığı konusunda ayet-i kerimeleri akli bir destek ve dayanak olarak kendinden önceki Hanefî alimlerden daha fazla zikretmiştir.

b3. Kelâm İlmindeki Yeri

Siğnâkî, 706/1306 yılında Maturîdî ekolünün önemli isimlerinden Ebû'l-Muîn en-Nesefî (508/1115)'nin kelâm ilmine dair eseri *Kitâbu't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*'i şerh etmiş; bu eserine *et-Tesdîd şerhu't-Temhîd fî favâidi't-tevhîd* ismini vermiştir. Siğnâkî bu eseri yazarken Mâtürîdî'nin *et-Tevhîd* ve *el-Makâlât*'ı ile

⁹⁵ Siğnâkî, *en-Nihâye*, 16, a.

⁹⁶ *en-Nihâye*'de “*bu zaif*” ibaresi çokça geçmektedir. Siğnâkî, bu ifadeye hadis metni, tefsir, ve bazı sahabilerin rivayetleri için kullanmıştır. 21, b. 23, a.

Nesefî'nin de *Tebsiratü'l-edille'sine* çokça müracaat etmiştir. Eserine 'Hak ve ilmî isbat' konusuyla başlayan Siğnâkî, 'âlemin mahluk olduğunun ispatı, Allah'ın birliğinin ispatı, Allah'ın müteşabih sıfatları hakkında mesele, Allah'a mekan izafe edenlerin delillerine reddiye, kabir azabının ispatı ve imanın hakikati hakkında mesele' başlıklarıyla kitabını devam ettirmiş ve 'müslümanlara en layık halife hakkında mesele' ile eserini noktalamıştır.⁹⁷

Mâtürîdî mezhebinin kökleşmesinde pay sahibi olan bu eser içinde "bilgi edinme yolları nelerdir? İslâm'a göre nasıl bir Allah inancına sahip olmalıyız? Peygamberlik kurumu neden gereklidir? Kadere imanın anlamı nedir?" gibi önemli sorular önce Nesefî'nin kısa anlatımıyla, daha sonra Siğnâkî'nin veciz şerhiyle ortaya konmuştur. Eser Mâtürîdî çizgiye muhalif modern dönem Suudî araştırmacılar tarafından tenkide uğramıştır.⁹⁸

Siğnâkî'nin diğer eserlerinde de Mâtürîdiyye mezhebi temel esaslarının izlerini görebiliriz. Meselâ *Kâfi*'de halku'l-Kur'ân, Allah'ın isimleri ve sıfatları, âlemin tekvini ve kulların fiilleri gibi meseleleri tafsilatlı bir şekilde ele aldığına şahit olmaktayız.⁹⁹ Aynı şekilde *en-Nihâye* adlı eserinin "Kitâbu's-Salât" başlığı altında بِأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ "Namaza kalkmayı (irade ettiğiniz) zaman..."¹⁰⁰ ayetinde "irade fiiliyle ifade etme niçin caiz oldu?" diye sorulsa diyerek bir anda fikhî konudan uzaklaşıp konuyu kelamdaki irade meselesine getirerek uzun uzun bundan bahsetmiş, sonunda konuyu tekrar fikhî bir konuyla bitirmiştir.¹⁰¹

b4. Arap Diline Hakimiyeti

Siğnâkî'nin hayatını ele alan tabakât ve terâcim kitapları onun büyük bir âlim olduğu hususunda ittifak halindedirler. Siğnâkî sarf, nahiv ve dil ilimlerinde büyük bir otorite olarak kabul edilmiştir. Nitekim kaynaklarda fakih, usûlî ve cedelî gibi nitelemeleriyle beraber nahvî nitelemesi ile de anılması bunun işareti sayılabilir.

⁹⁷ Şemsettin, "es-Siğnânî'din Akıde Salasındaki Enbegi", *Hakikat*, s. 93.

⁹⁸ Siğnâkî, *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî (neşredenin girişi)*, s. 82.

⁹⁹ Siğnâkî, *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî (neşredenin girişi)*, s. 82.

¹⁰⁰ el-Mâide, 5/6.

¹⁰¹ Siğnâkî, *en-Nihâye*, 4, b.

Ayrıca Siĝnâkî Arap dili konusundaki meselelerin sistemli ve düzenli bir hâle getirilmesinde eserleriyle büyük katkıda bulunmuştur.¹⁰²

Siĝnâkî, Zemahşerî'nin nahve dair *el-Mufassal* adlı eserine *el-Muvassal* adıyla bir şerh yazmıştır. Aynı zamanda sarf ilminde kaleme aldığı *el-Muhtasar* ve *en-Necâhu't-tâlî* adlı eserleri onun Arap diline olan vukûfiyetini göstermektedir. Siĝnâkî bu eserlerden şerh etmeden önce dil sahasında en faydalı ve en geniş olduklarına kanaat getirdiklerini şerh etmiştir.¹⁰³

Nahvî olarak bilinen Siĝnâkî, *Necâh*'ta yazmış olduğu mukaddimeden sonra sarf ilmînin önemini ifade etmiş ve sonra da eserini yedi bölüme ayırmıştır. Bu eserinde sadece altı kitabı kaynak olarak kullanarak dile olan hâkimiyetini bariz bir şekilde göstermiştir.

Ayrıca bu eserinde ilmî münakaşalardan sonra tercihte bulunması “...bu meselede en sahih olan şöyle denmesidir...” veya... “Evla olan budur..., onların sözlerine gelince merduddur veya şazdır” şeklinde beyan etmesi dilde tercih sahibi bir âlim olduğunu göstermektedir. Basra ve Kûfe ekollerinin görüşlerini zikrettikten sonra Basra ekolünün görüşlerini tercih etmiş, bazen de sadece Basralıları zikretmiştir. Bununla birlikte Siĝnâkî, luĝavî ve ıstilahî tanımlar yapmıştır.

Nahiv ilminde meşhur âlimlerden Ferrâ ve Ahfeş'e muhalefet etmiştir. Örneğin Siĝnâkî'nin Ahfeş'e “vav” harfinin değil de “mim” harfinin ism-i mef'ul alameti olduğu hususunda muhalefeti gibi benzerlerini eserin pek çok yerinde görmek mümkündür.¹⁰⁴ Nahiv ilmînde söz sahibi olan âlimlere muhalefet etmenin bu ilme vukufiyet gerektirdiğinde şüphe yoktur.

Bütün bu zikredilenlerden anlaşılıyor ki; Siĝnâkî sadece Arapçayı bilmekle kalmamış, bu dilde tercih sahibi âlimlerden olmuştur.

¹⁰² Nasr, *el-Muvassal*, s. 21.

¹⁰³ Nasr, *el-Muvassal*, s. 21.

¹⁰⁴ Siĝnâkî, *en-Necâhu't-tâlî*, s. 126.

b5. Tasavvuf İlmindeki Yeri

Siğnâkî'nin doğup büyüdüğü bölge olan Maverâünnehîr'de VI-VIII/XII-XIII. asırlarda tasavvufî tarikatlar halkı etkilemiştir. Müellifin de bu kültür atmosferinden etkilenmiş olması ihtimal dahilindedir.

Kaynaklar, onun Harezmi şehirlerinden Kâs'ta Abbasiye hankâhında (dergâh) bulunduğunu ve orada pek çok değerli âlimle sohbetinde bulunduğu bilgisine yer vermektedir.¹⁰⁵ Hocası Hâfızuddin el-Buhârî, bir babanın çocuğunu terbiye ettiği gibi Siğnâkî'yi terbiye etmiştir.

Siğnâkî'nin tasavvufî şahsiyetine dair Taşkent'teki Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi'nde kayıtlı olup Necdet Tosun tarafından neşredilen *Risâle-i Hüsameddîn-i Siğnâkî* veya *Menâkıb-ı Ahmed-i Yesevî* adlı küçük risâleye baktığımız zaman,¹⁰⁶ bu eserde Hoca Ahmed Yesevî'nin hayatının tasavvufî üslûpla kaleme alındığını görmekteyiz. Bu bilgiler onun kendisinden önce yaşamış olan mutasavvıf Hoca Ahmed Yesevî'nin izinden gitmiş olabileceğine işaret etmektedir.

Ayrıca *en-Necâh* kitabının girişindeki: “*Hukemâ'dan bazıları şöyle der: Dünya ile ilişkileri koparmadan Hâlık idrak edilmez. (Dünya ile) ilişkilerden uzaklaşmadan da dünyadan kopulmaz. İnceliklere nazar etmeden dünya ilişkileri koparılmaz. Hâlık'ı bilmeden incelik idrak edilmez*” ifadeleri onun tasavvufî anlayışını ortaya koymaktadır.¹⁰⁷

İlim tahsili esnasında akranına, dostuna, küçüğüne ve büyüğüne hizmeti ve hürmeti edep bilen bir âlim tablosu ortaya koyan Siğnâkî, “*Seçkin, genç bir toplulukla ve akranlarımdan bir grup ile karşılaştım, onlar ilimde belli bir dereceye gelmişlerdi ve onların ilimlerinden istifadeye sebat ettim*” diyerek ilmin gereği olan tevazusunu açığa vurmuştur.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Siğnâkî, *en-Necâhu't-tâli* (neşredenin girişi), s. 42.

¹⁰⁶ Tosun, “*Ahmed Yesevî'nin Menâkıbı*”, *İLAM Araştırma Dergisi*, s. 74.

¹⁰⁷ Siğnâkî, *en-Necâhu't-tâli*, s. 94.

¹⁰⁸ Siğnâkî, *en-Necâhu't-tâli*, s. 94.

6. Eserleri

Siğnâkî'nin eserleri, ilim ehli tarafından teveccüh görmüş ve övgüye mazhar olmuştur. Önceden vurguladığımız gibi bazı kitaplarda “imam, âlim, allâme, kudve, fakîh, usûlî, nahvî, cedelî” gibi nitelemelerle anılmıştır.¹⁰⁹

Siğnâkî, genellikle muhtasar eserlere şerh yazmayı tercih etmiştir.¹¹⁰ Donanımlı bir âlim olduğu muhtelif alanlarda yazdığı eserlerinden anlaşılmaktadır.

Eserlerinin çoğu günümüze kadar ulaşmıştır. Ancak bazı eserleri kütüphanelerde el yazması şeklinde bulunmaktadır. Ona nispet edilen eserlerini nispetinin kuvvetine göre iki kategoride ele alabiliriz.

a. Siğnâkî'ye Nispeti Kesin Olanlar

a1. *el-Vâfi fî Usûli'l-Fıkh*

Bu eser Ahsîkesî'nin Ebü'l-usr el-Pezdevî'nin¹¹¹ *Kenzü'l-vüsûl*'ünü ihtisar ettiği, *el-Muhtasar* olarak da bilinen *el-Müntehab fî usûli'l-mezheb* adlı eserinin şerhidir. Onun ilk eserinin *el-Vâfi* olduğunu söyleyebiliriz.¹¹²

Siğnâkî, özellikle Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında karşılaştırma yapar, diğer mezhepleri ve imamlarının adına daha az yer verir.

Bu eser Ahmed Muhammed Hammûd el-Yemânî tarafından 1423/2003 yılında Kahire'de doktora tezi olarak tahkik edilmiş ve beş cilt halinde yayımlanmıştır.¹¹³

Siğnâkî bu eserin hatimesinde eseri talebelerine iki defa imla ettirdiğini ifade eder. “*el-Vâfi ve en-Nihâye'ye muttali olanlar olumlu görüşlerini beyan etmişler ve*

¹⁰⁹ İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-mustevfâ be'de'l-vâfi* adlı eserinde Siğnâkî için, “el-fakîh el-kebîr el-bâri' el-mütefennin” lakaplarını kullanmıştır. Bkz. V, 163.; Takıyyüddin Temîmî ed-Dârî, *et-Tabakâtu's-Seniyye* adlı eserinde Siğnâkî için, “el-imâm el-âlim el-allâme el-kudve el-fehhâme, Kâne âlimen fakîhen nahviyyen cedeliyyen” lakaplarını kullanmıştır. Bkz. I, 254.

¹¹⁰ Siğnâkî, *en-Necâhu't-tâlî* (neşredenin girişi), s. 75.

¹¹¹ Eserin tahkik ettiğimiz bölümünde Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî'ye 60 tane atıfta bulunulmuştur.

¹¹² Siğnâkî, *el-Vâfi*, s. 49.

¹¹³ Siğnâkî, *el-Vâfi*, I, 112-134.

maksatlarına ulaşmada o iki kitaptan istifade etmişlerdir.”¹¹⁴ ifadesi, eserinin beğenildiğinin işaretidir.

Şeyhulislam Bahauddin, bu esere muttali olmuş ve eseri metheden bir kaside yazmıştır.¹¹⁵

a2. *en-Nihâye fî Şerhi'l-Hidâye*

Bu eser meşhur Hanefî fakihî Merğînânî'nin *el-Hidâye*'sinin şerhi olup Leknevî (v. 1304/1886), bunun *el-Hidâye* şerhlerinin en kapsamlarından olduğunu ifade eder. Önceden de işaret ettiğimiz gibi Suyutî (v. 911/1505), İbn Âbidîn, ez-Zeyla'î gibi bazı âlimler eserlerinde *el-Hidâye*'nin ilk şerhi olduğunu söylemişlerdir.

Kaynaklar Siğnâkî'yi *el-Hidâye* şarihi olarak tanıtmaktadır; bu durum *en-Nihâye*'nin diğer eserlerine göre daha yaygın olduğunun işaretidir. *el-Hidâye* şârihlerinden Ekmeleddin el-Bâbertî (v. 786/1384), *el-Hidâye*'yi okuturken bu şerhten çok yararlandığını ifade etmektedir.¹¹⁶

Cemâleddin Konevî (v. 770/1369) bu eseri *Hulâsatü'n-Nihâye fî fevâidi'l-Hidâye* adıyla tek cilt halinde ihtisar etmiştir. Bazı kaynaklarda İbnü'z-Zerkeşî Ahmed b. Hasan'ın (v. 794/1392) bu şerhi ihtisar ettiği belirtilse de İbnü's-Şihne bunun doğru olmadığını ifade etmektedir.¹¹⁷ Aynı şekilde bu kitabın da alimler ve talebeler arasında büyük beğeni kazandığı *el-Vâfi* adlı eserde zikredilmiştir.¹¹⁸

a3. *el-Muvassal fî şerhi'l-Mufassal*

Bu eser Zemahşerî'nin nahve dair *el-Mufassal* adlı eserinin şerhidir. Bu eser, Siğnâkî'nin hocaları Tâceddin Ahmed b. Mahmûd el-Cendî'nin (ö. 700/1301) *el-İklîd* ve Ebû Âsım Ali b. Ömer el-Esfenderî'nin *el-Muktebes* adıyla *el-Mufassal*'a yazdıkları şerhleri bir araya getirmesinden oluşmuştur.¹¹⁹ Eserin, tahkiki Ümmülkurâ Üniversitesi'nde Ahmed Hasan Ahmed Nasr tarafından 1998 yılında doktora tezi olarak yapılmıştır.

¹¹⁴ Siğnâkî, *el-Vâfi*, I, 49.

¹¹⁵ Siğnâkî, *el-Vâfi*, I, 105.

¹¹⁶ Bâbertî, *el-İnâye*, I, 2.

¹¹⁷ Yaran, “Siğnakî”, *DİA*, XXXVII, 164.

¹¹⁸ Siğnâkî, *el-Vâfi*, I, 49.

¹¹⁹ Siğnâkî, *el-Muvassal*, s. 21.

a4. el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî

Fahredden Seyyid Muhammed Kânit tarafından Medine İslâm Üniversitesi'nde doktora tezi olarak tahkik edilmiş ve beş cilt halinde neşredilmiş (Riyad 1422/ 2001) olan bu eser, Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin usûl-i fıkha dair eserinin şerhidir.

Siğnâkî'nin şerhi diğerlerinden farklı ve orijinal bir eser niteliğindedir. Siğnâkî bu eseri akranları ve talebelerinin aşırı ısrarları üzerine yazmıştır. Müellif şerhinde Pezdevî'nin usulünü tecih etmiş, şerhinde diyalog usulünü kullanmış ve akide meselelerine de değinmiştir.¹²⁰

a5. en-Necâhu't-tâlî tilve'l-Merâh

Abdullah Osman Abdurrahman Sultân tarafından Ümmü'l-kurâ Üniversitesi'nde yüksek lisans tezi olarak tahkik edilen (Mekke, 1414/1993) eser sarf ilmine dairdir. Siğnâkî, eserin başında "...el-abd ed-da'af Hüseyin b. Alî b. Haccâc b. Ali es- Siğnâkî der ki... *en-Necâhu't-tâlî tilve'l-merâh en-Necâh fis-sarf* diye isimlendirdim." demektedir.¹²¹ Bu sebeple eserin ona aidiyetinde bir şüphe bulunmamaktadır.

Geniş bir mukaddime ile başlayan eserde, önce sarf ilminin önemi anlatılmış; daha sonra kitapta ele alınan konular yedi bölüme ayrılmıştır. Eserin tahkikini yapan Abdullah Sultân, *en-Necâh*'ın kaynakları olarak altı kitap tespit etmiştir.

Kitabın metodu, öncelikle konu hakkında ilmî münakaşalar, sonra da görüşler arasından tercihte bulunma şeklindedir. Tercihini de "*bu meselede en sahih olan şöyle denmesidir*" veya "*evla olan budur*" şeklinde beyan eder. Genelde Basra ekolünü tercih etmiştir.¹²² Ayrıca bazı kelimelerin luğavi ve ıstılahi tanımlarını yapmaya önem vermiştir. Taşköprüzâde (v. 968/1560) *Miftâhu's-Saâde* adlı eserinde *el-Hidâye* şârihi Siğnâkî'nin bu eserinin çok kıymetli olduğunu söyler.¹²³

¹²⁰ Siğnâkî, *el-Kâfi*, s. 87-120.

¹²¹ Siğnâkî, *en-Necâhu't-tâlî*, s. 98.

¹²² Siğnâkî, *en-Necâhu't-tâlî*, s. 101-110.

¹²³ Taşköprüzade, *Miftâhu's-Saâde*, I, 143.

Bu eser, Siğnâkî'nin Arapça'ya olan vukufiyetini ve ilimdeki derinliğini¹²⁴ göstermesi açısından da önem arz eder.

a6. et-Tesdîd şerhu't-Temhîd fî fevâidi't-tevhîd

Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî (v. 508/1114)'nin kelâma dair *Kitâbu't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd'ini* 706/1306 yılında şerh eden müellif, bu eseri *et-Tesdîd şerhu't-Temhîd fî fevâidi't-tevhîd* diye adlandırmıştır.¹²⁵

İbn Kutluboğa (v. 879/) *Tâcü't-Terâcim* adlı eserinde Siğnâkî'nin *et-Temhîd'e* bir şerh yazdığından ve kendisinde de bu şerhin hacimli bir nüshasının olduğundan söz etmektedir.¹²⁶ Neseî'nin özlü eserine veciz bir şerh olan bu eser daha sonra Mâturîdî geleneğinin kökleşmesine büyük katkı sağlamıştır.

b. Siğnâkî'ye Nispeti Şüpheli Olanlar

b1. Şerhu Dâmiğati'l-mübtediîn ve nâsıratu'l-mühtedîn

Bu eser Hüsâmeddîn el-Hasan b.Şerif el-Hüseynî'ye (v. 715/1315) ait olup musiki dinleyen, def çalan, insanlar karşısında secde edercesine eğilen batıl yoldaki sufileri eleştiren mensur bir eserdir. Siğnâkî'nin bu eseri şerhettiğine dair bilgilere raslanılmaktadır.

b2. el-Muhtasar

Bu eser de sarf ilmine dairedir. *en-Necâh*'ın naşirinin giriş bölümünde bahsi geçmektedir.¹²⁷ Zaten *en-Necâh* kitabı, *el-Muhtasar*'ın esaslarından oluşan bir eserdir.¹²⁸ Kaynaklarda eserin müellife nisbesine dair kesin bir bilgiye rastlanmamaktadır.

¹²⁴ Siğnâkî, *en-Necâhu't-tâlî*, s. 75.

¹²⁵ Temîmî, *et-Tabakâtu's-Seniyye*, III, 151; Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn*, II, 112; Taşköprüzade, *Miftâhu's-Saâde*, II, 266; Siğnâkî, *en-Necâhu't-tâlî* (neşredenin girişi), s. 87; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 62.

¹²⁶ İbn Kutluboğa, Siğnâkî'nin 711/1311 yılında Kâdî'l-kudât Nâsiruddîn Muhammed b. Kemaleddîn Ömer'e icaze verdiğini tespit etmiştir. Bkz. *Tâcü't-terâcim*, s. 161.

¹²⁷ Siğnâkî, *en-Necâhu't-tâlî*, (neşredenin girişi), s. 86.

¹²⁸ Siğnâkî, *en-Necâhu't-tâlî* (neşredenin girişi), s. 87.

b3. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*

Bu eser Râgıb Paşa Kütüphanesinde, 504 numarasıyla kayıtlıdır. Siğnâkî *en-Necâh*'ta bu kitabına atıf yapmaktadır.¹²⁹ Temîmî (1010/1601) şöyle der: “Bazı âlimlerin eserlerinde Siğnâkî'nin, Muhtasari't-Tahâvî'yi şerh ettiğinden bahsederlerken gördüm.”¹³⁰

b4. *Keşfu'l-avâr li ehli'l-bevâr*

Eser Râgıb Paşa Kütüphanesinde, 504 numarasıyla kayıtlıdır.¹³¹

b5. *Fetâva'r-ri'âye fî tecrîdi mesâ'ili'l-Hidâye*

Bu eser Râgıb Paşa Kütüphanesinde, 504 numarasıyla kayıtlı bulunmaktadır.

b6. *Risâle-i Hüsameddîn-i Siğnâkî veya Menâkıb-ı Ahmed-i Yesevî*

Taşkent'teki Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesinde (nr. 11084, vr. 11b-14a) kayıtlı olan Farsça eser, Necdet Tosun tarafından neşredilmiştir.¹³²

Bu risalede Ahmed Yesevî'nin hayatı ve şahsiyeti hakkında mühim ipuçları verilmektedir. Tarihi önemi haiz olmakla birlikte bu menakıbın mübalağalı ve tenkide açık yönleri bulunmaktadır.¹³³

Tarihi veriler göstermektedir ki Siğnâkî birçok eser telif etmiştir. Kendisi de Halep'te İbn Adîm'e icazet verirken “*bütûn teliflerimin ve mecmu'larımın icazetini verdim*” diyerek pek çok eser telif ettiğini söylemektedir.¹³⁴

¹²⁹ Siğnâkî, *en-Necâhu't-tâli*, s. 108, 191.

¹³⁰ Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye*, I, 254.

¹³¹ Karabulut, *Mu'cemü'l-mahtûtât el-mevcûdet fî mektebâti İstanbul ve Anadolu*, I, 459-460; Yaran, “*Siğnâkî*”, *DİA*, XXXVII, 166.

¹³² Tosun, “*Ahmed Yesevî'nin Menâkıbı*”, *İLAM Araştırma Dergisi*, s. 74.

¹³³ Tosun, *agm*, s. 74.

¹³⁴ Tosun, *agm*, s. 74.

7. Yaşadığı Dönemin Şartları ve Özellikleri

a. Siyasi Durum

Hüsameddîn es-Siğnâkî, hayatının büyük bölümünü VII./XIII. asrın ikinci yarısında, son on dört yılını da VIII./XIV. asrın başlarında geçirmiştir. Altmışlı veya yetmişli yaşlarında vefat ettiğini kabul ettiğimizde Moğol istilasından hemen sonraki dönemde ömür sürdüğü anlaşılmaktadır.¹³⁵

Siğnâkî'nin yaşadığı döneme ve bölgeye ışık tutması açısından o dönemde bölgeye hakim olan Altın Orda Hanlığından (624-761/1227-1360) da kısaca bahsetmek isabetli olacaktır. Cengiz Han'ın oğlu Cuci Han'ın ölümünden sonra 624/1227 yılında Batu Han tarafından kurulan Altın Orda Hanlığı, bu yıllarda bir yandan Deşt-i Kıpçak'ın fethiyle uğraşırken diğer yandan da Rus prenslikleri üzerine başarılı akınlar düzenliyordu.¹³⁶ Aynı zamanda Altın-Orda ile aynı soydan gelen İlhanlılar arasında da çeşitli mücadeleler olmuştur. Altın-Orda hükümdarı Berke Han ile İlhanlı hükümdarı Hülâgü arasında bu yıllarda Azerbaycan üzerindeki hak iddiası sebebiyle çatışma yaşanmış; Hülâgü, Bağdat zaptından sonra İran'da Berke Han'a bağlı olarak vazifede bulunan memurları tard etmiş ve Hemedan'da 'Berke Han taraftarıdır' diyerek 700 kişiyi katletmiştir. Bu hadiseler iki hakan arasındaki gerginliği daha da sertleştirmiştir. Hülâgü, bunlarla da yetinmemiş; Tebriz'de Berke Han'a bağlı zengin tüccarları öldürüp mallarını yağma etmesi üzerine, Berke Han da aynı muameleyi Hülâgü Han'ın Deşt-i Kıpçak'taki tüccarlarına yapmıştır.¹³⁷

VII./XIII. asırda dünyayı kasıp kavuran Moğol istilası o dönemde hüküm süren devletlerin ilerleyişini etkilemiş, bu devletlerin kimi tamamen ortadan kalkmış, kimi ise parçalanarak küçük devletler halinde varlıklarını devam ettirmişlerdir. Bu yüzyılda kurulan Altın-Orda, İlhanlılar ve Memlükler devletleri sürekli mücadele içine girmişlerdir. Siğnâkî'nin yaşadığı topraklarda hüküm süren Cengiz Han'ın torunlarının kurduğu Altın-Orda Devleti özellikle yıldan yıla büyüyerek gelişmeye devam etmiş ve en çok mücadeleyi de yine kendi soyundan gelen İlhanlılar'a karşı vermiştir.

¹³⁵ Kalkan, *age*, s. 12.

¹³⁶ Kafalı, *Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*, s. 49-50.

¹³⁷ Kalkan, *age*, s. 15.

İlhanlılar'ın en önemli hükümdarı Hülâgü, 651/1253 yılında Abbasileri ortadan kaldırmış, 1260 yılında ise Aynicâlût Savaşı'nda Memlûkler'e karşı ordusunu yenilmekten kurtaramamıştır. Bu yenilgiden dolayı çok büyük ilerleme kat edemeyen İlhanlı devleti, dönemin en büyük devletlerinden olan Altın-Orda'ya karşı mücadelede zayıf kalmıştır. 1227-1360 yılları arasında hüküm süren Altın-Orda devleti, dirayetli ve akıllı Batu Han, Berke Han ve Özbek Han gibi yöneticileri sayesinde uzun yıllar ayakta kalmış; hem siyasi, hem sosyal, hem de ilmî alanda gelişme kaydeden devletlerden olmuştur. Bu devlet idaresi altında yaşayan Siğnâkî gibi âlimler ilmi faaliyetlerini icra etme fırsatı bulmuş ve her alanda muhtelif eserler vermişlerdir. Devletlerarası mücadeleler elbette halkı çok ciddi biçimde etkilemiş, canlarını ve mallarını kurtarmak isteyen halk da farklı beldelere göç etmek zorunda kalmıştır. Bu dönemde Siğnâkî ve diğer âlimler de ilimlerini sekteye uğratmamak adına halkla beraber ilimlerini devam ettirebilecekleri daha müreffeh şehirlere ilim öğrenmeye ve öğretmeye gitmişlerdir.¹³⁸

b. Sosyal Durum

İslam medeniyeti, en parlak ve göz kamaştırıcı döneminin ardından Moğollar tarafından büyük tahrip dönemi yaşamıştır. Gerçekten medenî hayatın tahribinde ve İslam âleminin böyle büyük bir felakete uğramasından sonra, ilim ve medeniyetin gerilemesi için başka şart ve sebepler aramak boşunadır kanaatindeyiz.¹³⁹

Mâverâünnehir'in tamamını eline geçiren Moğollar, uğradıkları bütün memleketlerde taş üstünde taş bırakmamış, önlerine çıkan herkesi genç yaşlı ayırt etmeden katletmişlerdi. Cengiz Han'ın uğradığı her yerde bu şekilde şehirleri yağmalamasına izin vermesini, pek çok düşünür ve daha sonra gelen İslam mütefekkirleri İslam dünyasının başına gelebilecek en büyük felaketlerden biri olarak nitelendirmişlerdir.¹⁴⁰

IV/X. yy'dan itibaren İslam kültürünün içten içe iyice yaygınlaştığı Mâverâünnehir bölgesinde bilhassa Saray şehrinin kuruluşu ve devlet merkezi yapılmasından sonra Türkistan'la ticarî ve kültürel münasebetler hızla gelişmiş; bundan dolayı da İslamiyet'in tesiri daha da artmıştır. Altın Orda devleti başkenti olan

¹³⁸ Kalkan, *age*, s. 16.

¹³⁹ Kalkan, *age*, s. 17.

¹⁴⁰ Kafesoğlu, *Hârezmşahlar Devleti Tarihi*, s. 274-275.

Saray, devrin önemli uluslararası ticaret yolları üzerinde bulunması sayesinde doğu ve batı kültürlerinin buluştuğu bir kavşak noktası haline gelmiştir.¹⁴¹

Altın Orda Hanları, özellikle müslüman olduktan sonra konar-göçerlik geleneklerinin aksine şehirleşmeye büyük önem vererek, şehir kültürünün Deşt-i Kıpçak genelinde yaygınlaşmasında da önemli bir rol oynamışlardır.¹⁴²

Siğnâkî'nin doğum yeri olarak kabul edilip nispet edildiği Siğnâk, Saray şehrinde sonra bu dönemde en gelişmiş şehirlerden biriydi. Siğnâk'ın tarihteki önemli şehirlerden olmasının sebeplerinden biri İslamiyet'i yaymada büyük rol oynamasıdır. Şehirde yetişmiş önemli âlimler İslamiyet'i yayma ve yeni nesillere aktarma konusunda önemli görevler üstlenmiş, şehirde kurulan camiler ve medreseler de bu âlimlerin sayısının çoğalmasında sağlamıştır.¹⁴³

Özetleyecek olursak, Moğol istilasına uğrayan tüm beldeler Cengiz Han ve çocukları tarafından yağmalanmış, yüzyıllar boyu izleri silinmeyecek bir tahribat yapılarak ilmî ve kültürel birikim yok edilmiştir. Pek çok eserin varlığı hakkında kaynaklarda bilgi olmasına rağmen Moğol istilası sırasında yok edildikleri için bizlere ulaşamamıştır.

Bununla birlikte Moğollardan sonra kurulan Altın-Orda devletinin yöneticileri atalarının yolundan gitmemiş; aksine âlimleri korumuşlar, bu sayede de ülkeleri faklı inanç ve milletlerden pek çok insanı cezbeder hale gelmiştir. Moğol istilası yüzünden ülkelerini terk eden halk bu dönemde geri dönmeye başlamıştır. Halkın inancına karışılmamış her şehirde pek çok cami, kilise, medrese gibi binalar inşa edilmiş, fakirler de unutulmayarak aş evlerinde yeme-içme ihtiyaçları giderilmiştir. Halkın rahatı için her türlü imkân sağlanmaya çalışılmış, pazar yerleri kurularak alışveriş yapmaları, el işlerini, zirai ürünlerini ve hayvanlarını buralarda satmalarına imkân tanınmıştır. Dönemin önemli şehirleri arasında başkent Saray, Siğnâkî'nin doğum yeri olduğu tahmin edilen Siğnâk, Kerç ve Kırım gibi yerler sayılabilir. Döneme genel bir bakış yapıldığı takdirde Siğnâkî gibi âlimlerin böylesi rahat ortamlarda daha kolay ve çabuk yetiştiği gözle görülür bir gerçektir. Siğnâkî de

¹⁴¹ Kalan, "Altın Orda kent kültürü: Saray el-Cedid Örneği", *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, s. 449.

¹⁴² Kafalı, *age*, s. 152-153.

¹⁴³ Kalkan, *age*, s. 20.

bu ortamı değerlendirmiş, kendini ilme adanmış; sonuç olarak da yüzyıllar sonra bile faydalanılabilen muhtelif eserler ortaya koymuştur.

c. İlmî Durum

Orta Asya'nın kendine özgü siyasi, sosyal ve kültürel yapısı İslâmî ilimlere yeni bir boyut kazandırmıştır. İslâmî ilimler bu bölgede geniş çaplı bir gelişme göstermiş ve zamanla Türkistan coğrafyasında büyük bir birikimin oluşmasına neden olmuştur.

Orta Asya'nın Harezm, Mâverâünnehir ve Horasan gibi bölgelerinde ilmî faaliyetler başlamış ve buralardan İslam kültür ve medeniyetine katkı sağlayan Darimî (v. 255/868), Buharî (v. 256/869), Tirmizî (v. 279/892), Nesâî (v. 303/915), Maturîdî (v. 333/944), Farabî (v. 339/950), es-Semerkindî (v. 537/1142) ve Fergânî (v. 593/1197) gibi seçkin ilim ve fikir adamları yetişmiştir. Bu ilim ve fikir erbabının kaleme aldıkları eserler ya da oluşturdukları ilmî gelenek zamanla bu bölgede yaşayan insanların ilmî ve kültürel hayatın şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.¹⁴⁴

İlk Müslüman Türk devletlerinden Karahanlılar zamanında, Mâverâünnehir, Kaşgar ve Balasagun gibi yörelerde saray, medrese, cami, türbe, köprü ve ribatlar yaptırılmış; ayrıca ilim ve fikir adamları himaye edilmiştir. Bölgeden, Yusuf Has Hacip (v. 478/1085), Kaşgarlı Mahmud (v. 498/1105) ve Edip Ahmed Yüknekî (v. VI/XII. yüzyıl) gibi alanlarında orijinal eserler kaleme alan önemli edip ve âlimler yetişmiştir.¹⁴⁵

İlim, kültür ve imar faaliyetleri açısından oldukça gelişmiş bir dönemin yaşandığı Gazneliler'de, özellikle Sultan Mahmud zamanında saray çevresinde değişik milletlere mensup çok sayıda ilim, edebiyat ve sanat erbabı toplanmıştır. Bîrûnî, Ebû Nasr b. Irâk, Abdüssamed b. Abdüssamed el-Hakîm, Ebû'l-Hayr İbnü'l-Hammâr, Firdevsî, Ebu'l-Feth Bustî, Ferruhî, Sistânî ve Menuçehrî Damgânî gibi

¹⁴⁴ Kitapçı, *Orta Asya Türklüğü'nün Büyük İslam Kültür ve Medeniyetindeki Yeri*, s. 72-104; Sayılı, "Orta Çağ Bilim ve Tefekküründe Türklerin Yeri", *Türkler*, V, 614-622; Açıkgenç, "İlk Müslüman Türklerde Düşünce ve Bilim", *Türkler*, V, 630-634; Ocak, *Alevî Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, s. 37-38.

¹⁴⁵ Çiftcioğlu, "Orta Asya İlim ve Kültür Köprüsü", *Bilgi*, s. 144.

isimler bunlardan sadece birkaçıdır.¹⁴⁶ Hükümdar ve şehzadelerin ilim ve fikir adamlarına karşı himayeci tutumu ülkede dil, edebiyat, dinî ilimler ve felsefe gibi alanlarda tanınmış şahsiyetlerin yetişmesine zemin hazırlamıştır. Bu arada Hârezmşah topraklarına gelen ilim erbabı da olmuştur. Fahreddin Râzi, Necmeddin Kübrâ, Mecdeddin Bağdâdî, Zemahşerî, Nesevî, Nizâmeddin Hârezmî, Ebû Yakub Sekkâkî, Şehristânî, Muizzî, Edîb Sâbir ve Reşideddin Vatvât dönemin meşhur âlim, edip ve mutasavvıflarındandır.¹⁴⁷

Mâverâünnehir bölgesinde VI/XII. yüzyıl boyunca ilim, edebiyat, sanat ve imar faaliyetleri devam etmiştir.¹⁴⁸ Daha sonra ilim ve kültür hareketlerini etkileyen çeşitli olaylar olmuştur.¹⁴⁹ Özellikle Moğol baskıları ve başka sebeplerle Türkistan bölgesinde yaşayan halklardan, başta Anadolu olmak üzere pek çok bölgeye göçler olmuştur. VI/XII. yüzyıl göçlerinin, önceki göç dalgalarına göre en belirgin özelliği, bu dönemde göçebelerin yanı sıra; şehirliler, tüccarlar, sanatkârlar, ilim adamları ve mutasavvıfların da Anadolu'ya gelmiş olmalarıdır.¹⁵⁰

VII/XIII. yüzyılda ise bütün Asya'yı kasıp kavuran Moğol istilâsı, bu coğrafyada varlığını sürdürmekte olan pek çok devletin yıkılmasına neden olduğu gibi; sosyal, kültürel ve ekonomik yönlerden de telâfisi mümkün olmayan tahribata yol açmıştır.¹⁵¹ Semerkant ve Buhâra'nın hemen kuzeyinde yer alan Harezmi bölgesinde, başta en önemli şehri Gürgenç (Cürcâniye, Ürgenç) olmak üzere pek çok yerleşkesi, Moğol istilasının ilk darbeleri altında ezilmmişti. Bu bölgeden çıkan birçok âlimin çeşitli zamanlarda Altın-Orda başkentine, Memlük topraklarına, Anadolu'ya ve Hindistan'a kadar gittikleri anlaşılmaktadır. Mesela Harezmi, Kerderî gibi nisbeler taşıyan birçok âlim Anadolu'ya gelerek çeşitli beyliklerde vazife almıştı. Moğolların baskı ve zulmüne uğramamak ve siyasi istikrarsızlık anında ilmî faaliyetlerden uzak kalmamak için yurdunu terk eden âlimlerden biri olan Siğnâkî de bazı âlimler gibi göç

¹⁴⁶ Kahya, "Türkiye Selçukluları'nda ve Anadolu Beyliklerinde Bilimsel Çalışmalar", *Genel Türk Tarihi*, s. 581; Çiftcioğlu, *agm*, s. 144.

¹⁴⁷ Taneri, "Hârizmşahlar", *DİA*, XVI, 231.

¹⁴⁸ Köprülü, , "Hârizmşahlar", *İA*, V/1, 287-8.

¹⁴⁹ İnanç, *Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri, I. Anadolu'nun Fethi*, s. 166-168; Çetin, *Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu'da İslâmiyet'in Yayılışı*, s. 63-64.

¹⁵⁰ Çiftcioğlu, *agm*, s. 147.

¹⁵¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, XII, s. 313-314; Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, s. 477-495.

etmiştir.¹⁵² Bu göçler âlimlerin gittikleri yerler adına önemli sayılsa da, Türkistan bölgesi için ilmî ortamdan uzaklaşma ve devletin gerilemesi demektir.

Siğnâkî'nin yaşadığı dönemde hüküm süren Altın-Orda Hanlığı'nda 654/1256 yılında ölen Batu Han'dan sonra kısa sürelerle tahta çıkan Sertak Han ile Ulakçı Han'dan sonra Berke Han (655-664/1257-1266) hâkimiyeti eline aldı. Berke Han, han olmadan önce bulunduğu Harezm'de Şeyh Necmuddin Kübra'nın halifelerinden olan Şeyh Seyfuddin el-Bâherzî'nin etkisiyle müslüman olduğundan Altın-Orda yurdunda ilk müslüman olan hükümdar kabul edilir. Kaynakların verdiği bilgilere göre, Berke Han'la beraber etrafındaki pek çok asker de müslüman olmuş; çadırdan yapılma, taşınabilir mescitlerinde pek çok imam ve müezzin görev almıştır.¹⁵³

Berke Han zamanında İslam coğrafyasının muhtelif bölgelerinden gelen bilginlerle ilmî ortamın temelleri atılmıştır. Klasik İslam kaynaklarında Kıpçaklı fakihler biçiminde özel bir ad verilecek kadar önemli bir yekûn tutan Deşt-i Kıpçak kökenli bilginler, Berke Han'dan sonra da hem Han'ın çevresinde hem de halk arasında varlıklarını sürdürmüşlerdir. Nitekim Necmuddin Ebu'r-Reca Muhtar b. Mahmud b. Muhammed el-Kazanî el-Hanefî ez-Zâhidî (v. 688/1289), birçok çalışması yanında *er-Risaletu'n-Nasîriyye* adlı bir eser yazarak Berke Han'a sunmuştur. İşte bu birikim, müslüman olduktan sonra Özbek Han tarafından yeniden tanzim edilecek ve Deşt-i Kıpçak bölgesinde, siyasî iradenin desteğiyle yüksek İslam kültürünün yeniden üretimi için dayanılan temel olacaktır.¹⁵⁴

Müslüman olur olmaz Muhammed adı ile Giyasuddin lakabını alan Özbek Han, kurduğu merkezî idare üzerinden Deşt-i Kıpçak'ı kısa sürede İslam beldesi yapmıştır. 310/922'de müslüman olan Bulgarlar'ın sayesinde İslam kültürü zaten bu bölgelerde içten içe yayılmıştı; Özbek Han bu yayılmayı destekledi ve İslam'ı devletin resmî dini haline getirdi. Bunun sonucunda Deşt-i Kıpçak'ta medreseler, camiler, zaviyeler ve tekkeler kurulmaya başlandı. Özbek Han, ilmî ve bilginleri yüceltmiş, onlara her türlü kolaylığı sağladığı gibi sarayında da ayrıca bir

¹⁵² Bayram, "Selçuklular Zamanında Orta Anadolu'dan Batı Anadolu'ya Göçler", *Uluslararası I. Batı Anadolu Sempozyumu*, s. 124-26; Çetin, *age*, s. 68.

¹⁵³ Fazlıoğlu, "Altın-Orda Ülkesinde İlk Matematik Kitabı: Hesap Biliminde Şaheser (et-Tuhfa fi İlmi'l Hisâb)", *II. Uluslararası Altın Orda ve Mirasçı Hanlıklar Konferansı*, s. 3.

¹⁵⁴ İzgi, "Canı Bek Han Devrinde Altın Ordu Hanlığında Bilim Hayatı", *Divan*, s. 147-172.

medresetü'l-ilm kurdurmuştur. Hükümdar sarayında âlimler, şeyhler, seyitler ve hocalar itibar kazandı.¹⁵⁵ Moğol hükümdarları içinde İslam dinini benimseyen ilk hükümdar olan Berke Han döneminde başlayan ilmî alandaki faaliyetler VIII/XIV. yüzyılda, özellikle Özbek Han (714-741/1315-1341) ve Canıbek Han (742-758/1342-1357) devirlerinde yükseliş dönemini yaşamıştır. Kaynakların akıllı, dirayetli ve muktedir bir hükümdar biçiminde tasvir ettikleri Özbek Han devrinde atılan bu ilmî ve kültürel temeller, diğer İslam memleketlerinin büyük şehirleri gibi medrese, zaviye ve tekke gibi kurumların yetiştirdiği insanlar sayesinde kısa zamanda büyük bir harekete dönüşmüştür.¹⁵⁶

Öte yandan, siyasî ve iktisadî istikrar, başta Saray olmak üzere Deşt-i Kıpçak şehirlerini bir cazibe merkezi haline getirmiş ve muhtelif İslam bölgelerinden pek çok bilgin bu şehirlere gelmiştir. Bu âlimler Altın-Orda ile İslam ülkeleri arasındaki ilmî ve siyasî ilişkilerin tesis edilip yürütülmesine katkıda bulunmuşlardır.¹⁵⁷

Altın-Ordu'da Türk edebî dilinin inkişafında da Harezmi âlimlerin rolü büyüktür. Harezm menşeli âlimler ve eserlerinden Ali'nin *Kıssa-i Yûsuf*'u, Ragbuzî mahlaslı kadı Nasuriddin b. Burhaneddin'in *Kıyasu'l-enbiyâ'sı*, Şeyh Şerif'in *Mu'inü'l-mürîd*'i, Mahmud b. Ali el-Bulgarî el-Kerderî'nin *Nehcu'l-feradis*'i zikredilmeden geçilemez.¹⁵⁸

Saray kentinde yetişen, Acem edebiyatına ve İslam kültürüne tamamıyla vâkıf şair ve müellifler de vardı. Arapça ve Farsça'nın yanında Türkçe'ye de hâkim olan şairlerin arasında VIII/XIV. yüzyılda yaşamış Ahmet b. Ebî Yezid, İbrahim es-Sarayî, Mahmut b. Abdullah es-Sarayî ve Seyf es-Sarayî gibi pek çok isim zikredilebilir.¹⁵⁹

Saray şehri yalnızca dini ilimlerde değil diğer büyük şehirlerde olduğu gibi bilim ve teknoloji alanında da döneminin sayılı şehirlerindendi. Saray kentinde yapılan kazılar sırasında mükemmel bir su tesisatının olduğu bahçelerden evlere kadar su borularıyla su getirildiği tespit edilmiştir. Çini tezyinatı ve maden eritme-işletme

¹⁵⁵ İzgi, *agm*, s. 152; Fazlıoğlu, *agm*, s. 3.

¹⁵⁶ İzgi, *agm*, s. 152.

¹⁵⁷ İzgi, *agm*, s. 154; Fazlıoğlu, *agm*, s. 4.

¹⁵⁸ İzgi, *agm*, s. 154.

¹⁵⁹ İzgi, *agm*, s. 160.

tesislerinin de çok başarılı ve akıllıca yapılması dönemdeki bilimsel çalışmaların halkın hizmetine sunulması açısından faydalıdır.¹⁶⁰

Altın Ordu'ya dahil olan Bulgar şehri de 310/922 yılında Bağdat halifesi el-Muta'sım zamanında gönderilen elçiler sayesinde İslam'ı kabul etmiş olmakla beraber kaynaklarda, halk arasında bundan daha önce İslam'ın yayıldığı bilgileri yer almaktadır. Bulgarlar din ile birlikte Arap yazısını da almışlardır.¹⁶¹ Klasik biyografi kitaplarında sıkça karşılaşılan Bulgarî nisbeli bilginlerin sayısı da, bize bu bölgede daha önce bir ilmî geleneğin oluştuğunu göstermektedir. Kaynakların, Bulgarî nisbesini taşıyan bilginlerin, İslam dünyasının diğer merkezlerine yaptıkları seyahatler ile eserlerinin kullanımları hakkında verdikleri bilgiler bu ilmî geleneğin en canlı şahididir. Nitekim Kazanlı tarihçi Şihabuddin el-Mercanî'nin (v. 1306/1889) *Müstefâdu'l-ahbâr* adlı eserinde verdiği, ilk dönemde yaşamış yirmi bilgin arasında sekiz tanesi, el-Bulgarî, ikisi es-Serayî, biri el-Kazanî ve biri de el-Kırımî nisbesini taşımaktadır.¹⁶² Şüphesiz Bulgar şehrinde yetişen âlimler burada zikredilenlerden ibaret değildir. Konumuzdan sapmamak için bu kadarla yetinmekteyiz.

Altın-Orda'nın bir başka gelişmiş şehri olan Kırım'da da önemli âlimler yetişmiştir. Abdullah b. Muhammed el-Kırımî, Abdulmecid el-Kırımî, Ali b. Muhammed el Kırımî bunlardan birkaçıdır. İlmi birikimi özellikle bu yıllarda alan Kırımlı âlimler, özellikle Osmanlı döneminde oldukça ön plana çıkmışlardır.¹⁶³

Bu şehirlerin yanı sıra hayatını konu edindiğimiz Hüsameddin es-Siğnâkî'nin doğum yeri olan Siğnak şehri de bu dönemlerde İslamiyet'i yaymada büyük rol oynamasından dolayı tarihte önemli şehirlerden biridir. VII/XIII. yy.'da Moğol istilasıyla tamamen yağmalanıp yerle bir edilen şehir, VIII/XIV. yy'da kendini toparlayarak eskisinden daha gelişmiş hatta Altın-Orda'ya bir dönem başkentlik yapmıştır.¹⁶⁴ Burada yetişmiş önemli âlimler, İslamiyet'i yayma ve yeni nesillere aktarma konusunda önemli görevler üstlenmiş; şehirde kurulan camiler ve medreseler de bu âlimlerin sayısının çoğalmasında sağlamıştır.

¹⁶⁰ İzgi, *agm*, s. 160.

¹⁶¹ İzgi, *agm*, s. 155.

¹⁶² İzgi, *agm*, s. 155-157.

¹⁶³ İzgi, *agm*, s. 158-159; Fazlıoğlu, *agm*, s. 6-9.

¹⁶⁴ Coldasbayev, *Orta Çağlardaki Siğnak Şehri*, s. 78; İzgi, *agm*, s. 161.

Günümüzde bu şehirde Sunak Ata adıyla tanınan bir âlimin türbesi bulunmaktadır. Bu âlim ve neslinin İslamiyet'in bu şehirde yayılmasında büyük etkisi olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶⁵ Sovyet Rusya döneminde bu türbe adeta bölge halkının kimliğini gösteren bir belge olmuştur.

Sonuç olarak VII/XIII. asrın ikinci yarısında ilmî hareketlenme istikrarını kaybetmiş, Moğollar İslam dünyasına vahşi saldırılarını başlatmış, ilmî hareketlenmeyi yerle bir etmiş; binlerce kitabı yok ederek, kütüphaneler ve mescitleri yakıp yıkmış; âlimleri her çeşit işkenceye maruz bırakarak öldürmüşlerdir. Moğol hükümdarlarının insaflıları iktidara geldikten sonra ilmî hareketlenme tekrar başlamış kütüphaneler ve mescitler çoğalmıştır.

Şüphesiz ilmî ortamın zirveye ulaştığı her dönemde yaşayan kimsenin bütün gücüyle ilme sarılıp susayan gönüllere su serpmesi bir ihtiyaçtır. Nitekim istikrarlı ortam çağdaş nesillere olumlu etkiler yapmaktadır. Bu istikrarlı ortam da Moğollar'ın Aynicâlût'ta hezimete uğratılmasıyla sağlanmış ve bu ilmî yükseliş hızla devam etmiştir. Bundan dolayı bu asır meşhur âlimlerin dolup taşıdığı ve bütün ilimlerde külliyatların neşv u nemâ bulduğu bir dönem olmuştur.

O dönemde İslam medeniyetinin hâmisi konumunda olan Mısır ve Şam bölgesi, tüm âlimleri kendine çekmiş, bu bölgede medrese ve külliyeler inşa edilmiş ve ilim talebelerine her türlü kolaylıklar sağlanmıştır. Zorba hükümdarlardan kaçarak gelen birçok âlim bu bölgelere sığınmıştır.

Hüsameddin es-Siğnâkî'yi tedris ve telife yönlendiren en önemli âmil onun zâhidliği, makam ve şöhretten kaçması idi. Kaynaklar onun kadılık görevinde ve idarecilik talebinde bulunmayıp ilimle meşgul olmayı seçtiğini göstermektedir. İşte bu, Siğnâkî'nin tek gayesinin ilmî öğrenmek ve öğretmek olduğunu belgelemektedir. Siğnâkî gibi âlimlerin varlığı, tüm şartlara rağmen Hz. Peygamber (sa.) zamanındaki İslamî ilimlerin hiçbir kopukluğa uğramadan günümüze kadar ulaşmasına sebep olmuştur.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Coldasbayev, *age*, s. 50.

¹⁶⁶ Kalkan, *age*, s. 28.

8. Vefatı

Müellifin vefat tarihi ve yeri hakkında ihtilaf vardır. Bağdat'tan hac için çıktığı, daha sonra 710/1310 yılında da Dımaşk'a gittiği kaynaklarda mevcuttur.¹⁶⁷ Bazı kaynaklar da bu bilgiye dayanarak 710/1310 yılını onun vefat tarihi olarak vermiştir. Nitekim Kâtip Çelebi de, vefat tarihini 710/1310 olarak göstermektedir.¹⁶⁸ Fakat bu görüşün doğruluğuna ihtiyatla yaklaşılmıştır. Çünkü İbn Kutluboğa, 710/1310 yılında Dımaşk'a geldiğini, bu tarihten sonra da Mısır'a gittiğini, daha sonrasında hac yapıp Halep'e döndüğünü söylemektedir.¹⁶⁹

Başka bir görüşe göre Siğnâkî 711/1311 yılı Recep ayında vefat etmiştir.¹⁷⁰ Taşköprüzade 711/1311 tarihini tercihe değil de tahmine dayanarak söylemiştir.¹⁷¹

Siğnâkî'nin hayatını kaleme alan ve müellife yakın dönemde yaşamış bir âlim olan Ebu'l-Meâli Muhammed b. Rafî' es-Sülemî ise vefat tarihini 714/1314 olarak vermektedir. Sülemî, Siğnâkî'nin talebelerinden İbn Fasih el-Hemezânî ve el-Kaşgarî ile çağdaş olup müellifin hayatı hakkında detaylı bilgiyi onlardan almış olabilir. Bütün bu bilgiler ışığında Siğnâkî'nin vefat tarihinin 714/1314 olduğunu söyleyebiliriz.¹⁷²

Nerede vefat ettiği hususunda ise kaynaklar Siğnâkî'nin Merv'de vefat ettiğini söylemektedir.¹⁷³ Bununla birlikte bazı kaynaklarda Halep'te vefat ettiği ve kabrinin de burada olduğuna dair bilgiler mevcuttur.¹⁷⁴ Çağdaş araştırmacılar tarafından dillendirilen bir başka görüş ise Siğnak'ta vefat ettiğidir.¹⁷⁵

Kazakistan'da (Sunak) Siğnak şehrinde 2003 yılında başlayan kazılar ve araştırmalar sırasında bir türbenin varlığı tespit edilmiş, bu türbenin Siğnâkî'ye ait

¹⁶⁷ Temîmî, *age*, I, 254.

¹⁶⁸ Kâtip Çelebi, *age*, I, 112-113.

¹⁶⁹ Temîmî, *age*, I, 254.

¹⁷⁰ Taşköprüzade, *age*, II, 266; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 62; Kehhâle, *age*, IV, 28; Siğnâkî, *el-Kâfî (neşredenin girişi)*, s. 35, 79.

¹⁷¹ Taşköprüzade, *age*, II, 266.

¹⁷² Merâğî, *age*, II, 112.

¹⁷³ Sülemî, *Müntehabu'l-muhtâr*, s. 50; Siğnâkî, *en-Necâhu't-tâlî (neşredenin girişi)*, s. 54.

¹⁷⁴ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, IV, 28.

¹⁷⁵ Coldasbayev, *age*, s. 55-80.

olabileceđi iddia edilmiřtir. Ancak kaynaklarda Halep'te vefat ettiđi bilgisi türbenin Siđnâkî'ye ait olmasını tartışılır kılmaktadır.¹⁷⁶

Yapılan arařtırmalar, Siđnâkî'nin 714/1314 yılında Merv'de vefat ettiđi görüşünü güçlendirmektedir.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Kalkan, *age*, s. 37.

¹⁷⁷ İbn Tađrîberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, V, 164.

İKİNCİ BÖLÜM

EN-NİHAYE FÎ ŞERHİ'L-HİDÂYE

A. EN-NİHÂYE'NİN TANITIMI

Hanefî mezhebi tarihi incelendiği zaman Hüsameddin Siğnâkî'nin *en-Nihâye*'sinin, özel olarak *el-Hidâye*'nin, genel olarak tüm Hanefî mezhebi külliyyatının daha iyi anlaşılması için temel bir başvuru kaynağı olduğu görülecektir. Bu bölümde bu önemli eserin diğer eserler arasında ön plana çıkmasını sağlayan özelliklerini tanıtmak ve eseri bu özellikleri çerçevesinde değerlendirmek istiyoruz.

1. Eserin Adı

Siğnâkî, *en-Nihâye*'nin mukadimesinde, eserin tam adını “en-Nihâye fi Şerhi'l-Hidâye” şeklinde vermiştir. Eserini neden böyle bir isimlendirdiğini, “*Hidâye'nin, rivayetlerinin müşkillerini ve dirayetinin mu'dallarını (ikilemlerini) izah etmeyi bitirdikten sonra en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye diye isimlendirdim*” diyerek gerekçelendirmektedir.¹⁷⁸

Siğnâkî, *el-Hidâye*'de kendine kapalı gelen yerleri uzun uzun açıklamış; gerekli yerlerde ayetlere, hadislere, dil bilgisi kurallarına ve âlimlerin görüşlerine başvurmuş; nihayetinde tercihte bulunma yoluna gitmiştir. *el-Hidâye*'yi hiçbir kapalı nokta kalmayacak şekilde açıkladığına inandığı için de ona '*anlaşılmayacak yerler bitti*' veya '*müşkiller giderildi*' manalarında “*en-Nihâye*” (son) adını koymuştur.¹⁷⁹

2. Siğnâkî'ye Aidiyeti

en-Nihâye'nin Siğnâkî'ye aidiyetinde herhangi bir tereddüt yoktur. Ulaştığımız nüshaların tamamında *en-Nihâye'nin* Siğnâkî'ye nispet edildiğini

¹⁷⁸ Siğnâkî, *en-Nihâye*, s. 7.

¹⁷⁹ Kalkan, *age*, s. 77.

görmekteyiz. Nitekim Siĝnâkî de *el-Hidâye*'nin kendisine nasıl ulaştığı ve bu kitaba niçin *en-Nihâye* adını verdiğini mukaddimesinde açıklamaktadır.

Siĝnâkî, *en-Nihâye*'nin girişinde “*el-Hidâye kitabı, müellifi Merĝînânî'den bana, iki üstad yoluyla ulaştıdır*” diyerek bu üstaların kim olduğunu da şöyle sıralar: “*Merv'de Bedriyye Medresesi ve Meymune Mescidi'nde müctehitlerle birlikte el-imam el-âlim nâsuru's-sünne kâmi'u'l-bid'a Zeynuddîn es-Sem'ânî'nin kıraatiyle el-Hidâye'yi başından sonuna kadar, eş-şeyh el-imam el-âlim er-Rabbânî el-âmil es-samedânî nâsibu'l-livâ'ş-şer'î müessisü kavaidi'l-asl vel fer' (...) es-sâlik külle sübüli'l-ibâdât en-nâsik bi ibâdeti ehli's-saâdât Mevlâna Hâfızuddin Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî'den dinledim. Hafızuddin Buhârî de (şeyhim) el-allâme el-âlim üstâzü benî Âdem muhyî merasimi'l-fikh ale'l-hakîka (...) Mevlânâ Şemseddîn Muhammed b. Abdüssettar b. Muhammed el-Îmâdî el-Kerderî'den el-Hidâye'yi rivayet etmiştir. Kerderî de el-Hidâye müellifinden rivayet etmiştir*”.¹⁸⁰

Rivayet silsilesi şöyledir:

Merĝînânî → Kerderî → Hafızuddin Buhârî → Siĝnâkî

Siĝnâkî, *Hidâye*'nin kendisine ulaşan birinci rivayet zincirini bu şekilde verdikten sonra ikincisini de şöyle verir: “*Mevlânâ Fahreddîn Muhammed b. Muhammed b. İlyâs el-Mâymerĝî (Allah kendisinden razı olsun)'den el-Hidâye kitabını başından sonuna kadar Buhara'da Serv Mescidi'nde, Gülâbâd'da da Mukteda Medresesi'nde fakîhü'l-ümme nâsıru's-sünne el-imam el-âlim Givâmuddîn es-Siĝnâkî'nin kıraatiyle bir kısmını, sonra Hidâye'nin tamamını es-saîd eş-şehîd es-sâbık fi enva'i'l-ulûmil-fâik fi fethi'l-meknûn ve mektûm Şemseddîn el-Hâfızî el-Cendî'den de dinledim. Mâymerĝî de allame Mevlânâ Şemseddin Kerderî'den rivayet etmiştir. Kerderî de musannif Merĝînânî'den rivayet etmiştir*.”¹⁸¹

Merĝînânî → Kerderî → Mâymerĝî → Siĝnâkî

Kısaca *el-Hidâye* Siĝnâkî'ye bu iki rivayet silsilesiyle ulaştıdır.

¹⁸⁰ Siĝnâkî, *en-Nihâye*, s. 7, 8.

¹⁸¹ Siĝnâkî, *en-Nihâye*, s. 7, 8.

3. Yazma Nüshaları

Siğnâkî'nin *en-Nihâye*'sinin kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunmaktadır. Örneğin ulaşabildiğimiz kadarıyla Beyazıd Devlet Kütüphanesinde farklı bölümlerde olmakla beraber dokuz farklı nüsha bulunmaktadır. Yine Türkiye'nin en büyük yazma eserler kütüphanelerinden olan Süleymaniye Kütüphanesinde farklı bölümlerde elli sekiz nüsha mevcuttur. İstanbul'dan başka yedi şehirde daha farklı kütüphanelerde bir ya da birden fazla nüshası mevcuttur. Türkiye geneli mevcut olan bu nüshaların sayısı 114'ü bulmaktadır.¹⁸²

Bu nüshalar ek bilgileriyle beraber aşağıdadır:

1. Beyazıd Devlet Kütüphanesi, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Bölümünde (Tüyatok) 226 kayıt numarası ile bulunan eserin müstensihisi Zeyneddin Ömer'dir. Kayıtlarda eserin 4. cildi bulunmamakla beraber toplamda 7 cilt olduğu görülmektedir.

Aynı kütüphane ve bölümde 233 kayıt numarası ile Muhammed b. Ahmed tarafından 1570 yılında Şam'da 789 varaklı bir nüsha daha bulunmaktadır. Bunun yanında 232 kayıt numaralı 275 varaklı müstensihisi belli olmayan bir nüsha daha vardır.

2. Beyazıd Devlet Kütüphanesi, Beyazıd Bölümünde 2074 kayıt numarası ile kayıtlı bir nüsha bulunmaktadır. Kayıtlarda 36 sahife olduğu notu bulunmaktadır.

3. Beyazıd Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi Bölümünde 1315 kayıt numaralı istinsah edeni belli olmayan 1. cilt, 207 varak; 1317 kayıt numaralı 2.cilt, 393 varak; 1318 kayıt numaralı 3. cilt 323 varaklı üç ayrı nüshası mevcuttur. Aynı bölümde Kemaleddin Ebu Abdullah Muhammed tarafından istinsah edilmiş 1316 kayıt numaralı 344 varaklı 2 cilt nüsha daha bulunmaktadır.

4. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Bölümünde 809 kayıt numarası ile müstensihisi belli olmayan 1. cilt 161 varaklı nüsha; 900 kayıt numaralı 2. cilt 387 sayfalık bir nüsha; 811 kayıt numaralı 5. cilt 196 varak; 813 kayıt numaralı 1. cilt 358 varak ile cildi belli olmayan 812 kayıt numaralı 280 varaklı bir nüsha bulunmaktadır.

¹⁸² Kalkan, *age*, s. 69.

Yine aynı bölümde Abdülvehhab b. Abdurrahman tarafından yazılan 810 kayıt numaralı 3. cilt 212 varaklı bir nüsha bulunmaktadır.

5. Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Bölümünde 613 kayıt numarası ile 920/1514 tarihli istinsah edeni ise belli olmayan 5. cilt 264 varaklı bir nüsha bulunmaktadır. Bununla beraber hakkında hiçbir bilgi bulunmayan sadece cilt veya varak kaydı bulunan üç nüsha daha vardır. Bunlar da: varak kaydı bulunmayan 611 ve 614 kayıt numaralı 1-2. ciltli iki nüsha ile kaç cilt olduğu belli olmayan 602 kayıt numaralı 302 varaklı bir nüshadır.

6. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümünde 666 kayıt numarasıyla bulunan nüsha, 317 varak olup hakkında başka bilgi bulunmamaktadır.

7. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümünde on dört adet nüsha bulunmaktadır:

a. 1981 kayıt numaralı Eşref b. Abdülmelik'in istinsah ettiği nüsha 3-4. cilt 317 varaktır.

b. İstinsah edeni belli olmayan 1982 kayıt numaralı, 1-4. cilt 407 varaklı bir nüsha;

c. 1984 kayıt numaralı 2. cilt 309 varaklı bir nüsha;

d. 1989 kayıt numaralı 1-2. cilt 504 varaklı bir nüsha;

e. Kaç cilt olduğu belli olmayan 1991 kayıt numaralı 269 varaklı bir nüsha;

f. 2004 kayıt numaralı 358 varaklı bir nüsha;

g. 1994 kayıt numaralı 294 varaklı bir nüsha;

h. 1999 kayıt numaralı 3-4. cilt 236 varaklı bir nüsha;

i. 1989 kayıt numaralı 7. cilt, 207 varaklı bir nüsha;

j. 2001 kayıt numaralı 3. cilt 316 varaklı bir nüsha bulunmaktadır. Aynı şekilde ayrı ayrı 1987 kayıt numaralı Muhammed b. Mahmud tarafından yazılan 311 varaklı bir nüsha;

k. 1988 kayıt numaralı Abdürrahman b Muhammed tarafından yazılan 3. cilt 419 varaklı bir nüsha;

l. 1995 kayıt numaralı Ahmed b. Abdülmuhsin tarafından yazılan 2-4. cilt 185 varaklı bir nüsha,

m. 2002 kayıt numaralı Ali b. Sudun tarafından yazılan 267 varaklı bir nüsha ve

n. 2003 kayıt numaralı Turali b. Rahman tarafından yazılan 174 varaklı bir nüsha vardır. Bunların yanında üzerinde hiçbir bilgi bulunmayan 2005 kayıt numaralı başka bir nüsha daha bulunmaktadır.

8. Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Bölümünde 528 kayıt numaralı yer alan nüsha, 1-2. cilt olup varak sayısı ile istinsah edeni belli değildir.

9. Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi Bölümü 116 kayıt numaralı 746 tarihli 7. cilt 226 varaklı bir nüsha yer almaktadır.

10. Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan Bölümünde 161 kayıt numaralı istinsah edeni Mustafa (?) olan 3. cilt 460 varaklı bir nüsha bulunmaktadır. Yine aynı bölümde 153 kayıt numaralı istinsah edeni belli olmayan biri 5. cilt, diğeri 166 kayıt numaralı 3-6. cilt 348 varaklı iki ayrı nüsha daha bulunmaktadır.

11. Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızade Mehmed Bölümünde 211 kayıt numaralı 2. cilt 316 varaklı bir nüsha bulunmaktadır.

12. Süleymaniye Kütüphanesi, Karaçelebizade Bölümünde 145 kayıt numaralı 561 varaklı bir nüsha ile 147 kayıt numaralı 767 tarihli 5-6. cilt 316-419 varaklı ayrı iki nüsha bulunmaktadır.

13. Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa Bölümünde 441 kayıt numaralı istinsah edeni belli olmayan 4. cilt 393 varaklı bir nüsha; 440 kayıt numaralı Muhammed b. İsmail tarafından istinsah edilmiş 3. cilt 211 varaklı bir nüsha ile

müstensihi aynı olan 443 kayıt numaralı 1-2. cilt 294 varaklı bir nüsha daha bulunmaktadır. Ayrıca 442 kayıt numaralı Ali b. Abdülvehhab el-Bedri tarafından istinsah edilmiş 5. cilt 281 varaklı bir nüsha mevcuttur.

14. Süleymaniye Kütüphanesi, Mesih Paşa Bölümünde 48 kayıt numaralı istinsah edeni belli olmayan 15 varak bir nüsha; 49 kayıt numaralı 16 varak bir nüsha ve 30 kayıt numaralı 50 varaklı üç ayrı nüsha mevcuttur.

15. Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab Bölümünde 365 kayıt numaralı Muhammed b. Mansur tarafından istinsah edilmiş 847 varaklı bir nüsha mevcuttur.

16. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümünde 875 kayıt numaralı bulunan nüsha 399 varaktır.

17. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümünde 99 kayıt numaralı 278 varaklı bir nüsha bulunmaktadır.

18. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümünde 1086 kayıt numaralı 747 tarihli olan nüsha 176 varaktır. Aynı ayrı 1087 kayıt numaralı 381 ve 1088 kayıt numaralı 333 varaklı olan iki nüsha hakkında ise başka bilgi bulunmamaktadır.

19. Süleymaniye Kütüphanesi, Mahmud Paşa Bölümünde 216 kayıt numarasıyla bulunan nüsha 1-2. cilt 509 varaktır. Müstensihi belli değildir.

20. Süleymaniye Kütüphanesi, Serez Bölümünde 823 kayıt numaralı Mahmud b. Kemal tarafından istinsah edilen nüsha, 3. cilt 329 varaktır. Aynı bölümde istinsah edeni belli olmayan 1067 kayıt numaralı 4. cilt 366 varaklı bir nüsha daha vardır.

21. Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Bölümünde 557 kayıt numaralı istinsah edeni belli olmayan 1-10. cilt 297 varaklı bir nüsha bulunmaktadır. Ayrıca 558 kayıt numaralı 728 tarihli 460 varaklı cilt sayısı belli olmayan nüsha da mevcuttur.

22. Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese Bölümünde 1819 kayıt numaralı 234 varaklı bir nüsha bulunmaktadır. Müstensihi gibi bilgileri mevcut değildir.

23. Süleymaniye Kütüphanesi, Yozgat Bölümünde 566 kayıt numaralı Ali b. Ettakiy el-Müezzın tarafından istinsah edilmiş 333 varaklı bir nüsha bulunmaktadır. Aynı bölümde 272 kayıt numaralı Mehmed b. Ali el-İsfehani tarafından istinsah edilmiş 305 varaklı nüshayla beraber istinsah edenleri belli olmayan 261 kayıt numaralı, 249 varaklı; 262 kayıt numaralı 993 tarihli 261 varaklı ve 262 kayıt numaralı, 260 varaklı üç ayrı nüsha daha vardır.

24. Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi Bölümünde 977 kayıt numaralı Mustafa b. Mahmud tarafından istinsah edilmiş 1-7. ciltlik bir nüsha bulunmaktadır.

25. Nurosmaniye Kütüphanesinde 1766 kayıt numaralı 2. cilt, 403-497 yaprak varaklar ile 1768 kayıt numaralı 2. cilt 508-582 yaprak varaklar mevcuttur.

26. Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa Bölümünde 621 kayıt numaralı İsmail b. Ahmed tarafından 950 tarihinde istinsah edilmiş 454 varaklı bir nüsha ile aynı kişi tarafından 956 tarihinde istinsah edilen 622 kayıt numaralı 2. cilt 428 varaklı bir nüsha daha vardır.

27. Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Bölümünde;

a. 904 kayıt numaralı istinsah edeni belli olmayan 385 sayfalık bir nüsha,

b. 900 kayıt numaralı 315 sayfalık bir nüsha,

c. 901 kayıt numaralı 321 varaklı bir nüsha

d. 896 kayıt numaralı 343 varaklı bir nüsha

e. Süleyman b. İshak tarafından 651 tarihinde yazılan 897 kayıt numaralı 349 varaklı bir nüsha ile aynı kişi tarafından istinsah edilmiş 905 kayıt numaralı 850 tarihli 341 varaklı bir nüsha vardır.

f. 651 tarihinde yazılan 898 kayıt numaralı 308 varaklı bir nüsha

g. Ayrıca Ahmed ez-Zühri tarafından istinsah edilmiş 899 kayıt numaralı 963 tarihli 308 varaklı bir nüsha daha mevcuttur.

28. Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi Bölümünde 11294 kayıt numaralı 277 varaklı bir nüsha bulunmaktadır.

29. Edirne Selimiye Kütüphanesinde istinsah edeni, cilt ve varak sayıları gibi hiçbir bilginin bulunmadığı dokuz nüsha bulunmaktadır. Bunlar 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646 ve 647 kayıt numaralarıyla kayıtlıdır.

30. Amasya İl Halk Kütüphanesinde 221 kayıt numaralı olan, Ahmed b. Budak b. Karahisari'nin istinsah ettiği 1323 tarihli 1. cilt 408 varaklı nüsha mevcuttur.

31. Adana İl Halk Kütüphanesinde 575 kayıt numaralı 366 varaklı, 1082 kayıt numaralı 360 varaklı ve 1137 kayıt numaralı 330 varaklı üç ayrı nüsha bulunmaktadır.

32. Trabzon İl Halk Kütüphanesinde 2854 kayıt numaralı 6. cilt, 1a-12a varaklı 35 satır bir nüsha bulunmaktadır.

33. Manisa İl Halk Kütüphanesinde;

a. 527 kayıt numaralı *Camiü'l-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye* adıyla kayıtlı 1. cilt 240 varaklı bir nüsha;

b. 529 kayıt numaralı 6. cilt 167 varak bir nüsha;

c. 530 kayıt numaralı 2. cilt 342 varaklı bir nüsha;

d. 542 kayıt numaralı 5. cilt 219 varaklı bir nüsha bulunmaktadır.

e. 528 kayıt numaralı Muhammed b. Revak el-Carvani tarafından istinsah edilmiş 980/1572 tarihli 6. cilt 245 varaklı bir nüsha daha mevcuttur.

34. Afyon Gedik Ahmet Paşa Kütüphanesinde;

a. 17364 kayıt numaralı müstensihi İbrahim b. Ahmed olan 878 tarihli 1. cilt 567 varaklı nüsha;

b. Müstensihi aynı kişi olan 17368 kayıt numaralı 3. cilt 370 varaklı nüsha;

c. Müstensihi İbrahim b. Ahmed Sinaki olan 17367 kayıt numaralı 877 tarihli 2. cilt 428 varaklı nüsha bulunmaktadır. Bu eserler kaydedilirken 'çeviren'

olarak Siĝnâkî'nin adı verilmiştir; hâlbuki Siĝnâkî, Merginânî'nin eserini çeviren değil şerh eden kişidir.

4. Önemi / Fıkıh İlmindeki Yeri

Hanefî fıkıh eserleri üç kategoride mütalâa edilmektedir. Bunlardan ilki, mezhepte tercih edilen veya mu'temed görüşü seçerek bunlar arasında tercih yapan veya delillerini ortaya koymaksızın meseleleri zikreden bundan dolayı da mezhepte ilk başvurulacak kaynak metin olma özelliği gösteren muhtasarlardır.

İkincisi muhtasarlara açıklayıp, görüşleri ve delillerini kaydeden şerhlerdir.

Son kategori ise ferdî ictihâdları ve yeni ortaya çıkıp mütekaddimun tarafından açıklanmamış mes'elelere ait hükümleri ihtivâ eden fetvâ ve vâkıât kitaplarıdır.¹⁸³

İkinci kategoride değerlendirilen *en-Nihâye*, fıkıhın alt konuları etrafında o zamana kadar oluşan münakaşaları, farklı görüşlerin kabul ve red sebebini, diğer fıkıh mezhepleriyle mukâyeseli olarak vermeyi amaçladığından, Hanefî fıkıh doktrininin çeşitli dönemlerdeki boyutlarını takip etme imkânı sunması bakımından ayrı bir önemi haizdir. Bu sebeple Merginânî'nin *el-Hidâye*'si üzerine yapılan *en-Nihâye*, *el-Binâye*, *el-Kifâye* ve *Fethu'l-Kadîr* gibi şerhler hem kaza ve fetvâ, hem de fıkıh eğitimi alanında büyük itibâr görmüştür

Hanefî fıkıhının en seçkin eserlerinden biri olan *en-Nihâye*'nin literatürdeki yerini anlayabilmek için *el-Hidâye*'nin literatürdeki yerine bakmak yeterli olacaktır.

5. Yazılma Sebebi

en-Nihâye müellifi Siĝnâkî *Tesdîd adlı eserinin* mukaddimesinde telif sebebi hakkında şunları söylemektedir:

¹⁸³ Yaman, "Ebû'l Berekat en-Nesefî ve Bir Fıkıh Klasîği Kenzü'd-Dekâik", *SÜİFD*, s. 345-364.

“Bu dönemde bir durgunluk sezdim ve tembelliğe şahid oldum, (ilim ehli) muhtasarlara ihtisar yapıyorlar, şerh edilmesi gereken (eserleri) kısaltıyorlar ve uzun eserleri bırakıp kısa olan eserleri tercih ediyorlardı”.¹⁸⁴ Bu ifadelerden Siğnâkî'nin yaşadığı devirde kısa eserlerden ziyade meseleleri delilleriyle uzunca tartışan büyük hacimli eserlere ihtiyaç olduğu kanaatinde olduğunu, eserini bu boşluğu doldurma amacı ile kaleme aldığını söyleyebiliriz.

Medreselerde ders kitabı olarak okutulan *el-Hidâye*'nin en geniş kapsamlı şerhi sayılabilecek olan *en-Nihâye*, özellikle Osmanlı medreselerinin *el-Hidâye*'yle beraber bir başucu kitabı olarak değerlendirilmiştir. *en-Nihâye*'nin pek çok şehirde bulunan el yazması nüshalarının çokluğundan, eserin özellikle Hanefi muhitte çokça okunduğunu ve büyük bir itibar gördüğünü anlamaktayız.¹⁸⁵

6. Takip Ettiği Yöntem

Eserde kitabın metodu, üslûbu veya muhtevası ile ilgili herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir. Müellif sadece kitabın ismini ve telif sebebini açıklamakla yetinmiştir. Eser *el-Hidâye*'nin şerhi olduğu için tasnifte bir değişikliğe gidilmemiş, ana başlıklar metin yazarı Merğînânî'nin takip ettiği sıralamaya göre işlenmiştir. Alt konularda da genel olarak aynı sıralama takip edilmiştir. Çalışmamızda esas aldığımız el yazma nüshada bu bab başlıkları bazı yerlerde kırmızı mürekkep ile yazılmıştır.

Siğnâkî konuları ele alırken sade, açık ve anlaşılır bir dil kullanmıştır. Üslûbunda oldukça dikkatlidir. Bazı bölümlerde teferruata girmiş, fakat konunun dışına çıkmamaya özen göstermiştir. Bazı bölümlerde ise konuyu tam manasıyla ele aldığına kanaat getirdiğinde açıklamalarını kısa tutmuştur. Müellif bu bölümlerde sadece birer hadis zikretmiş, müşkil olarak gördüğü yeri kısaca izah etmiş, delil olarak ayet, hadis veya ictehadlardan herhangi bir şey zikretmemiştir.

Siğnâkî'nin üslubu sadedir. Çünkü yaptığı işin kendi zamanında pek çok âlim tarafından terk edildiğinin farkında olarak, uzun ve geniş açıklamalı bir eser

¹⁸⁴ Siğnâkî, *en-Necâhu't-tâlf*, s. 75.

¹⁸⁵ Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 17, 25, 46.

yazdığını ve tek amacının da bu eseri ilim dünyasına ve halka ulaştırmak olduğunu vurgulamaktadır.

Siğnâkî'nin eserinde takip ettiği bir başka metodu, bir konudaki hükümleri açıklarken genelleme yapmaktan sakınmasıdır. Bunun yerine birçok yerde, “*diğer mezheplere göre*”, “*fıkıh âlimlerinin çoğunun görüşü*”, “*Maliki/Şafi'i mezhebinin görüşü*” gibi ifadeler kullanır.¹⁸⁶ Bu mezheplere mensup olup da konuyla ilgili farklı görüşü olan fakihler varsa, onları da ayrıca belirtir. Mesela Cuma günü gusül almanın “*diğer mezheplere göre*” gün için, Hanefiler’de ise namaz için olduğunu söyleyerek örnekler getirir.

Siğnâkî, meseleleri izah ederken okuyucuya, muhatabı gibi davranmaktadır. Okuyucu ile kendisi arasında bir nevi ünsiyet kurar. Sık sık diyalog üslubuna başvurarak “*desen ki.... derim ki*” tarzında bir yöntemle başvurması bunun en açık delilidir.¹⁸⁷ Bu yöntemi kitabın pek çok yerinde görmek mümkündür. Örneğin “*Kitaptaki mutlak bir ifadeyi haberi vahid ile takyid ettiniz*” deseler ve “*kıraatte Fatıha'yı tayin etmek gibi*” diye örnek getirirler, derim ki “*bu iki ziyade arasında fark vardır...*” der.¹⁸⁸ Başka bir yerde “*Namaz, tahâretin sebebi, tahâret de namazın hükmüdür. Sebepten maksat illettir. Bir şey nasıl başka bir şeyin hem hükmü hem şartı olabilir. Çünkü aralarında bir çelişki vardır; şart önce, hüküm sonra gelir*” denilse; derim ki, *vücubiyet yönüyle namaz, tahâretin sebebidir. Yani hades durumunda tahâretin vücubu, namazın vücub sebebiyledir*” şeklinde açıklamalar getirir.¹⁸⁹ Bir başka yerde de “*farz, kat'i bir delil ile sabit olan şeydir. Bu sebeple inkar edenin küfrü gerekir. Delilin oluşumu kat'idir. Saçı mesh etme hususunda miktarı inkar eden kimsenin küfrü sabit değildir. 'öyleyse bu nasıl farz oldu?' denilse; derim ki...*” diyerek meseleyi açıklar.¹⁹⁰

Siğnâkî meseleleri izah ederken mezhep taassubu içerisinde olmamıştır. Gerek Maliki gerek Şafi mezhebine mensup alimlerin konuyla ilgili farklı bir görüşü varsa bunları açıkça belirtmiştir. Bazı konularda kendi görüşüyle ilgili delilleri

¹⁸⁶ Eserin Tahâret ve Namaz bölümlerinde "المذهب" kelimesi 33 defa geçmiştir. " الشافعي " ifadesi 299 defa, "الخلاصة الغزالية" ifadesi de 17 defa geçerek Şafiî mezhebine toplam 316 atıf yapılmıştır. "مالك" ifadesi 80 defa geçmiştir. "أحمد" ifadesi ise kitabın hiç bir yerinde geçmemiştir.

¹⁸⁷ Siğnâkî, *en-Nihâye*, Eserin Tahâret ve Namaz bölümlerinde "قلت", "فإن قلت", 10, a.

¹⁸⁸ Siğnâkî, *en-Nihâye*, 7,a, 7b.

¹⁸⁹ Siğnâkî, *en-Nihâye*, 6,a.

¹⁹⁰ Siğnâkî, *en-Nihâye*, 7,a.

zikrederken, karşı çıktığı görüşlerin delillerini de zikretmiştir. Örneğin İmam Şâfiî, sabah namazının karanlıkta kılınmasıyla ilgili hususta Hz. Aişe'den gelen bir rivayette “kadınlar sabah namazından döndüklerinde karanlıktan dolayı kim oldukları belli olmuyordu” şeklindeki sözlerini ve وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ¹⁹¹ ayetiyle delillendirmeye çalışmıştır. Siğnâkî de, “Bizim delilimiz de Râfi’ b. Cüreyh hadisidir. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *Sabah namazını aydınlıkta kılın.*” Çünkü sabah namazı aydınlıkta kılındığında namazın sevabının ve namaz kılan cemaatin çok olacağını, karanlıkta ise sevabın ve cemaatin az olacağını söyler. Daha sonra devamla cemaatin çok olmasının daha faziletli olduğunu söyleyerek “*Kim sabah namazını kılar, güneş doğana kadar mescitte beklerse dört köleyi azat etmiş gibi olur*” hadisini zikreder. Muarızın deliline gelince, Hz. Aişe'nin hadisinin nesh edilmeden önceki haliyle ilgili olduğunu söyler ve kadınların evlerinde kılmalarının daha faziletli olduğu emrini hatırlatır. Siğnâkî devamla şöyle der: “Şâfiî'nin kullandığı ayete gelince deriz ki Allah katında yarışmak daha faziletli olan şeylerde olur. Burada cemaatin az olması, cemaatin çok olmasından faziletli değildir. Sabah namazının gecikerek kılınması icmaen mubahtır. Cemaatin az olması ise mekruh bir durumdur. Aynı zamanda ise insanları zora sokmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber'in, Muaz b. Cebel'e namazda kıraati uzatmasından dolayı “*insanları kaçırmak mı istiyorsun*” diyerek tepki göstermesi ve bunu yasaklaması, burada cemaatin çokluğunu istemesine delildir.”¹⁹²

Siğnâkî'nin aynı veya benzer meseleleri farklı bölümlerde ele alması kitapta yer yer tekrarların olduğunu göstermektedir. Bu durumdan kurtulmak için önceden izah ettiği bir mesele olursa, “لما مر”, “فيما تقدم”, “لما سبق” (bununla ilgili açıklamalar geçmiştir) gibi ifadelerle o yerlere atıflarda bulunmuştur. Bunlarla birlikte atıf yaptığı konuların ismini de vermektedir. Örneğin “*müstehaza meselesinde zikredildiği üzere...*” demekle yetinmiş, konuyu tekrar ele alma ihtiyacı hissetmemiştir.¹⁹³

Siğnâkî'nin kitap, bâb ve fasılları şerh ederken izlemiş olduğu yöntem gelince; öncelikle her bir bâbın, kitabın ve faslın neden orada yer aldığını izah ederek şerhine başlar. Konuların tertibine yönelik böyle bir açıklama, Siğnâkî şerhine has bir durumdur. Bu açıklamalar, kendisinden sonra *el-Hidâye*'yi şerh eden Bedrüddin Hafız el-Aynî tarafından da özetlenerek şerhine alınmıştır. Örneğin Aynî'nin “bâbü'l-hayz

¹⁹¹ Âl-i İmrân, 3/133.

¹⁹² Siğnâkî, *en-Nihâye*, 70a.

¹⁹³ Siğnâkî, *en-Nihâye*, 20b, 27a,b. 58a.

ve'l-istihâza”da Siĝnâkî'den yaptığı bir özet şu şekildedir: “Konu olarak öne alınmaya en layık olan çokca vâki olandır ki o da büyük ve küçük hades halleridir. İşte bundan dolayı bu iki konu, alakalı olduğu hususlarla beraber öne alınmıştır. Sonra ise daha az vâki olan hayız ve nifâs gibi konulara yer verilmiştir. Bunlardan da hayız, nifâstan daha fazla vukû bulduğu için o da nifâsın önüne alınmıştır. Şöyle denilemez: Hayız bâbı geriye bırakılsa daha iyi olurdu. Çünkü o, hadesten tahâret konularındandır ve hal böyle olunca necâsetten tahâretin açıklanmasına ihtiyâç duyar. Sonra hayız bâbı necâsetten tahâret olması itibariyle tertip edilmelidir. Çünkü deriz ki: Hayzın hükmü cenâbetin hükmü gibidir. Bundan dolayı da necâsetten tahâret bâbında değil hadesten tahâret bâbında ele alınmalıdır.”

Sonra hayız ve nifâs ilminin meselelerini, en büyük gerekliliklerden biri olarak açıklamış ve sebebini şöyle izah etmiştir: “Çünkü kadın bu konuyu bilmezse namaz kılmaması gerekirken namaz kılar, temizken de hayızlı olduğu zannıyla namazı terk eder.” Sonra kocanın, karısı hayızlı iken ona yaklaşmasının haram olduğunu hadislerden delillerle açıklamış ve selefin bu konudaki bazı rivâyetlerine yer vermiştir.

Sonra da konuyu şu hususlara yer vererek ele alır: hayzın lugat ve ıstılah yönüyle tanımlanması, sebebi, rüknü, şartı, süresi, renkleri, zamanı, hayzın olma vakti ve buna taalluk eden hükümler.

Konuları açıklarken bazen Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eserinden alıntı yapar. Sonra ihtilâflı konularda imamların görüşlerini serdetmeye başlar. Siĝnaki ihtilâflı konuları değerlendirirken konu hakkında ilk önce Hanefî mezhebinin görüşlerini daha sonra Mâlikî, Şafîî, sahâbi ve tâbiinin görüşlerini zikreder. Bu görüşler hakkında değerlendirmelerde bulunur. Örnek olarak hayız süresinin en uzun ve en kısa olmak üzere iki kısım olduğunu belirtip konuyu şöyle açıklar:

“Hayzın en kısa süresi;

1. Bize göre (عندنا) hayzın en azı üç gün üç gecedir. İbnü Semâa Ebu Yusuf'tan hayzın en az süresinin iki gün ve üçüncü günün yarıdan fazlası olduğunu nakleder.” Siĝnâkî bunun gerekçesini şöyle açıklar: “Hayız kanı kadına zarar verip yıpratıldığından kan devamlı görülmeyip, bazen geldiğini bazen de kesilir. Hasan'dan

yapılan rivayete göre hayzın en azı üç gün iki gecedir. Üçüncü gece asıl olup ilk iki gece ise üçüncü geceye zorunlu olarak tabidir.

2. Malikilere göre ise hayzın en az miktarı az bir süre olsa dahi kanın görülmesidir. Zira hayız kanı da diğer abdestsizlik durumları gibi olduğundan bunun en az süreyle sınırlandırılması mümkün değildir. Hayza en yakın nifas kanıdır.” Siğnaki, hayız ve nifaz kanı arasında fark olduğunu, nifaz kanının doğumdan hemen sonra geldiğini daha öncede söylediği gibi bunun damardan akan kan olmadığına işaret olması içinse nifaz kanının akma süresinin uzatıldığını belirtir.

“3. Şafiilere göre ise hayzın en az süresi bir gün bir gecedir.”

Siğnâkî daha sonra “ashabımızın delili” diyerek Hanefilerin konuyla ilgili delillerini sıralar, hadisleri sahabe ravilerini de belirterek nakleder. Hayzın en az süresi konusunda Ebû Ümâme el-Bâhili’nin merfu olarak rivayet ettiği “hayzın en azı üç gün en çoğu on gündür” hadisini delil olarak getirir. Hadisin Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mesud, İbn Abbas, Osman b. Ebi’l As ve Enes b. Malik gibi sahabilerden de rivayet edildiğini belirtir.

Siğnâkî ayrıca hayzın en az süresinin üç gün olduğuna dair Kuran-ı Kerim’den şöyle bir istidlalde de bulunur: “Zekerriyya (a.s) kıssasında Allah Teala bir yerde ‘üç gün’, diğer bir yerde ‘tam üç gece’ ifadelerini kullanmıştır. Şayet üç gün ve üç gece aynı şeyi ifade etmeseydi aynı süreyi ifade etmek üzere farklı ifadeleri kullanmak doğru olmazdı.”

“Hayzın en uzun süresi bize göre on gün on gecedir, Şafiilere göre on beş gündür.”

Siğnâkî birinci görüşün Ebu Hanife’nin görüşü olduğunu onun bu görüşünü ise, “kadının dininin eksik olması” hadisinden çıkardığını belirtir. Çünkü kadın hayatının yarısını namaz kılmadan oruç tutmadan geçirir. Ebu Hanife ömrünün bir yarısından hayız diğer yarısından temizlik dönemini kastetmektedir. Zira genellikle hayız ve temizlik her ay birlikte görülür. Bundan dolayı Allah -Teala- yaşlı küçük ve menapoz dönemindeki kadınların iddetini üç kuru değil de üç ay olduğunu belirtmiştir. Siğnâkî Ebu Hanife’nin “ömrünün yarısı” ifadesinin hakiki manada olmayıp yaklaşık olduğunu belirtir. Çünkü kadının çocukluk, hamilelik ve menapoz

dönemlerinde hayız kanı görmediği göz önünde bulundurulduğunda bu tespitin kesin ifade olmayacağını ifade eder. Siğnâkî daha sonra istihaze ve nifazı ayrı fasıllarda ele alıp değerlendirir ve konuyu genişçe otuz yedi sayfada açıklar.

İmam Siğnâkî, Hidâye şerhini telif ederken lügat kitaplarından da istifade etmiştir. Eserinde temel olarak istifade ettiği iki lügat vardır:

İki Burhâneddin Nâsır b. Abdisseyid Ebi'l-Mekârim (ö. 610/1213) *el-Muğrib fî tertibi'l-mu'rab*. Bu kitaba sadece taharet ve namaz başlıkları altında 44 yerde müracaat edilmiştir.

İkincisi ise Cevherî'nin (ö. 393/1003) *es-Sihâh/Tâcu'l-lüğa*'sıdır. Bu kitaba da çalışmamız kapsamında olan iki başlıkta 32 yerde müracaat ettiği tespit edilmiştir.

Siğnâkî, bu kaynaklardan yararlanırken şöyle bir metot takip etmiştir: Öncelikle kelimenin anlamını verir, sonra sarf açısından ele alır, aynı kökten gelen kelimelerle kelimenin aslî mânasını tespit eder. Meselâ Ramazan ayının ihyasını ele alırken terâvih kelimesinin “tervîha”nın çoğulu olduğunu ve bu kelimenin masdar olduğunu belirtir ve her dört rek'attan sonra insanların dinlenmesinden dolayı bu namazın tervîha diye isimlendirildiğini ekler. Keza taharet konusunda “الصقوا الكعاب بالكعاب” ibaresini açıklarken “kâib” kelimesini zikreder ve onun “göğsü belirginleşmiş câriye” mânasında olduğu söyleyerek kelimenin aslî mânasının “belirginleşme, ortaya çıkma” olduğuna işaret eder.

7. Eserde Kullanılan Kaynaklar

Kendi zamanına kadar yazılan birçok eserden faydalanarak *en-Nihâye*'yi telif eden Siğnâkî kullandığı kaynakları eserinde belirtmiştir. Merginânî'nin *el-Hidâye*'de atıf yapmadığı bazı kaynakların da içinde olduğu Hanefi fıkıh kitaplarının birçoğuna *en-Nihâye*'de atıf yapılmış, kullanılan bu kaynaklardan bazıları mukaddimede zikredilmiştir.¹⁹⁴ Bu kaynakları şu şekilde sıralamamız mümkündür:

a1. Zâhiru'r-rivâye

¹⁹⁴ Örnekleri için bkz. Siğnâkî, *en-Nihâye*, 5a,b.

Fıkıhta zahir, kuvvetli demektir. Mütevatir ve meşhur yolla geldiği için zahiru’r rivaye adını almıştır. Bu kısma giren eserlerin tamamı İmam Muhammed’e ait olup 6 tanedir.¹⁹⁵

a2. Fetâvâ ve Vâkıât Kitapları

Siğnâkî kendi dönemine kadar te’lif edilmiş olan fetâvâ ve vâkıât kitaplarını da *en-Nihâye*’de kaynak olarak kullanmıştır. Bu eserlerden çokça atıfta buldukları şunlardır:

- **en-Nevâzil li’l-furû’**: Türünün ilk çalışması olan bu eser İmam Ebû’l-Leys es-Semerkindî’ye (v. 373/983) aittir. Siğnâkî taharet ve namaz bölümlerinde bu esere 9 yerde atıfta bulunmuştur.¹⁹⁶

- **Fetâvâ Şemsileimme el-Halvânî**: Şemsüleimme Abdülaziz b. Ahmed el-Halvânî (v. 452/1060)’ye aittir. Siğnâkî ilgili bölümde bu esere 35 yerde müracaat etmiştir.¹⁹⁷

- **Fetâvâ Kâdihân**: Fahreddin Hasan b. Mansûr el-Özcendî (v. 592/1196), “Kâdihân” diye ünlü mezhepte müctehid bir âlimdir. Klasik fıkıh kitaplarının tertibinde olan bu meşhur eser, vuku’ bulmuş meselelerin yanı sıra nazari fıkıh konularını da ihtiva etmektedir. Ancak hayatta sıkça rastlanan konulara ağırlık vermesi bakımından önemli bir eser olup fetva konusunda kolaylık arz etmektedir. Ebu Hanife ve talebelerinin görüşleri yanında müteahhirûn Hanefi âlimlerin görüşlerini de verdiği eserde diğer mezheplerin görüşleri ile hükümlerin delillerine hemen hemen yer verilmemiş gibidir.¹⁹⁸ Siğnâkî eserinin taharet ve namaz bölümlerinde 116 kez bu kitaba atıfta bulunmaktadır.¹⁹⁹

- **el-Fetâva -Attâbiyye**: Ebu Nasr Zeynüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer b. el-Attâbî el-Buhârî (v. 586/1190)’ye ait olan eser Siğnâkî’nin referansta bulunduğu bir diğer eserdir.²⁰⁰

¹⁹⁵ Örnekleri için bkz. Siğnâkî, *en-Nihâye*, 19a,b. 20b. 157a. 35a. 225a.

¹⁹⁶ Örnekleri için bkz. Siğnâkî, *en-Nihâye*, 83b. 96a.

¹⁹⁷ Örnekleri için bkz. Siğnâkî, *en-Nihâye*, 4b. 37a,b.

¹⁹⁸ Özel, *age*, s. 65.

¹⁹⁹ Örnekleri için bkz. Siğnâkî, *en-Nihâye*, 8b. 20b.

²⁰⁰ Siğnâkî, *en-Nihâye*, s. 62.

- **el-Fetâva'z-Zahîriyye:** Zâhîruddin Muhammed el-Buhârî (v. 619/1222)'ye ait olan esere Siğnâkî iki bölümde 45 yerde atıfta bulunmuştur.²⁰¹

a3. Muhtasaru'l-Kudûrî

Hanefî mezhebinin en önemli metinlerinden biri olan Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî (428/1037)'nin *el-Muhtasar*'ını Siğnâkî eserinin ilgili bölümlerinde 30 yerde kaynak göstermiştir.²⁰²

a4. el-Câmiu's-sağîr

Ebu'l-Abbâs Zâhiruddîn Ahmed b. İsmâîl b. Muhammed et-Timurtâşî (610/1214)'nin bu eserine *en-Nihâye*'nin taharet ve namaz bölümlerinde 18 yerde referans gösterilmiştir.²⁰³

a5. el-Câmiu's-sağîr

el-İmam el-Mahbûbî'ye ait olan esere 24 yerde atıfta bulunulmuştur.²⁰⁴

a6. Şerhu't-Tahâvî

Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî (v. 483/1090)'ye ait olan *Muhtasaru't-Tahâvî* şerhini Siğnâkî *en-Nihâye*'nin ilgili bölümlerde 65 yerde referans göstermiştir.²⁰⁵

a7. el-Câmiu's-Sağîr

Yine es-Serahsî'ye ait olan bu eseri Siğnâkî 16 yerde kaynak göstermiştir.²⁰⁶

a8. el-Mebsût

Hanefî mezhebinin en hacimli eserlerinden biri olan Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eseri Siğnâkî'nin en çok başvurduğu kaynaklardandır. *en-Nihâye*'nin tahkik ettiğimiz bölümlerinde 405 yerde *el-Mebsût* kaynak olarak kullanılmıştır.²⁰⁷

²⁰¹ Örnekleri için bkz. Siğnâkî, *en-Nihâye*, 23a-24a,b.

²⁰² Örnekleri için bkz. Siğnâkî, *en-Nihâye*, 200b.

²⁰³ Örnekleri için bkz. Siğnâkî, *en-Nihâye*, 34, 35ab,

²⁰⁴ Örnekleri için bkz. Siğnâkî, *en-Nihâye*, 60b, 76a.

²⁰⁵ Örnekleri için bkz. Siğnâkî, *en-Nihâye*, 30b, 36ab.

²⁰⁶ Örnekleri için bkz. Siğnâkî, *en-Nihâye*, 14b, 166a, 168b.

²⁰⁷ Örnekleri için bkz. Siğnâkî, *en-Nihâye*, 26a, 30a.

a9. el-Mebsût

Alî b. Muhammed el-Pezdevî (v. 483/1090)'ye ait olan *el-Mebsût*'a ilgili bölümlerde 29 yerde atıfta bulunulmuştur.²⁰⁸

a10. el-Mebsût

Siğnâkî'nin müracaat ettiği bir diğer *el-Mebsût*, Şemsüleimme Abdülaziz b. Ahmed el-Halvânî (v. 448/1056)'ye aittir. İmam Muhammed (v. 189/805)'in aynı adı taşıyan eserinin şerhi olan bu esere ilgili bölümlerde 35 yerde atıfta bulunulmuştur.²⁰⁹

a11. Tuhfetu'l-fukahâ

Kudurî'nin *el-Muhtasar*'ına dayanmakla birlikte o zamana kadar kaleme alınan eserlerden farklı bir sistematik takip edilerek kaleme alınan Alauddin es-Semerkandi (v. 539/1144)'nin bu eserine Siğnâkî 44 yerde atıfta bulunulmuştur.²¹⁰

a12. el-Esrâr

Ebu Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debusî (v. 340/1039)'ya ait olan bu esere, çalışmamız kapsamında olan iki bölümde 87 yerde müracaat edilmiştir.²¹¹

a13. el-Keşşâf

Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî el-Hârizmî (v. 538/1144)'ye ait olan ünlü dirayet tefsirine 10 yerde atıfta bulunulmuştur.²¹²

a14. el-Îzâh

Ebu'l-Feth Nâsır b. Abdusseyyid b. Ali b. el-Mutarriz el-Mutarrizî (v. 598/1021)'ye ait olan eser ilgili bölümlerde 44 yerde kaynak gösterilmiştir.²¹³

a15. el-Manzûme

²⁰⁸ Örnekleri için bkz. Siğnâkî, *en-Nihâye*, 56a, 203b.

²⁰⁹ Örnekleri için bkz. Siğnâkî, *en-Nihâye*, 4b, 37ab.

²¹⁰ Örnekleri için bkz. Siğnâkî, *en-Nihâye*, 37b, 38a, 46a, 52ab,

²¹¹ Örnekleri için bkz. Siğnâkî, *en-Nihâye*, 9b, 12a, 13b.

²¹² Örnekleri için bkz. Siğnâkî, *en-Nihâye*, 26a, 36b.

²¹³ Örnekleri için bkz. Siğnâkî, *en-Nihâye*, 1b, 9a, 26b.

Ebû Hafs Necmeddîn Ömer b. Muhammed en-Neseî (v. 537/1147)'nin eseri olan *el-Manzûme* imamlar arasındaki farklı görüşlerin manzum olarak yer aldığı bir hilâf kitabıdır. Hanefîlerin büyük fâkihleri yanında İmam Şafî ve İmam Mâlik'in görüşlerine de yer verilmiştir. Siğnâkî bu esere *en-Nihâye*'nin taharet ve namaz bölümlerinde 4 yerde atıfta bulunmuştur.²¹⁴

7. Kaynaklık Ettiği Eserler ve Örnekleri

1. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, (v. 676/1209).

Bu eserde es-Siğnâkî ifadesi bir defa kullanılmıştır: “es-Siğnâkî *el-Hidâye* şerhinde şöyle nakletmiştir: Şemsü'l-eimme es-Serahsî şöyle demiştir: Ebûbekir er-Râzî'nin işaret ettiğine göre en sahih görüşe göre, bir kişi cemaate muhalefet ettiğinde, şayet ictihatta onlar o kişiye cevaz verirlerse, o kişinin sözü olmadan icmanın hükmü sabit olmaz. Eğer ictihatta ona izin vermezlerse ve onun sözünü inkar ederlerse, o zaman icma gerçekleşmiş olur.”²¹⁵

2. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeylai, (v. 743/1342).

Bu eser, “en-Nihâye'de de bu şekildedir” ifadesini kullanarak 186 yerde atıfta bulunmuştur. “Siğnâkî'ye göre böyledir” şeklinde de yedi atıf mevcuttur. Örneğin *el-Hidâye*'de farz namazların kılınmasıyla ilgili şöyle geçmektedir: “Kim öğlenin bir rekatını kılar sonra imam namaza başlarsa diğer kısmını kılar.”²¹⁶ *en-Nihâye*'de şöyle demiştir: Burada başlama imamın namaza başlamasıdır. Müezzinin kamete başlaması değildir. Çünkü müezzin kamet getirmeye başlarsa ve kişi birinci secdeye varmamış olsa bile ashabımız arasında ihtilaf olmaksızın kişi bu durumda iki rekat tamamlar.”²¹⁷

3. *Nasbü'r-râye fî tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, Ebu Muhammed Cemâleddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî (v. 762/1630), iki defa zikretmiştir. Bir

²¹⁴ Örnekleri için bkz. Siğnâkî, *en-Nihâye*, 37b, 53b.

²¹⁵ Nevevî, *el-Mecmû'*, X, 43.

²¹⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 71.

²¹⁷ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 180.

yerde şöyle geçmektedir: “*el-Hidâye*’nin ilk şerhi, *el-Hidâye* müellifinin öğrencisi Hüsameddin es-Sıġnâkî’ye ait *en-Nihâye* adlı şerhtir.”²¹⁸

4. *el-Înâye şerhu’l-Hidâye*, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, (v. 786/1384).

Bu eser, *en-Nihâye*’ye 293 defa atıfta bulunmuştur. Örnek: “Guslü gerektiren şeyler²¹⁹ *en-Nihâye*’de şöyle demiştir: Bunlar cenabeti gerektiren şeylerdir. Guslü değil. Bunlar guslü bozuyor. Nasıl guslü gerektirecektirler?”²²⁰

5. *el-Cevheretü’n-neyyire alâ Muhtasari’l-Kudûrî*, Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed ez-Zebidi Haddâd, (v. 800/1397).

Bu eser, “*en-Nihâye*’de de böyledir” ve “*en-Nihâye*’de şöyle demiştir” ifadeleriyle 104 defa atıfta bulunmuştur. Örnek: “Bebek doğumdan sonra ses çıkarırsa, öldüğü takdirde yıkanır ve cenaze namazı kılınır.”²²¹ *en-Nihâye*’de şöyle demiştir: استهل ifadesinde ت harfi fethalıdır. Fiilin yapısı malumdur. Çünkü maksat burada sesi yükseltmektir.”²²²

6. *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdîsi’l-Hidâye*, İbn Hacer Ebu’l-Fadl Şihâbeddîn Ahmed el-Askalânî (v. 852/1448), es-Sıġnâkî’nin zikrettiği bir hadise talikte bulunmuştur.²²³

7. *el-Binâye fî şerhi’l-Hidâye*, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefi el-Aynî, (v. 855/1451).

Bu eser, “Sıġnâkî şöyle dedi” ve “*en-Nihâye* sahibi şöyle dedi” ifadeleriyle atıfta bulunmuştur. Örnek: “Sıġnâkî’nin ayetle ilgili, ‘mükemmelliği elde etmekle beraber, ibadete devam etmenin, onun vacip olduğuna delalet ettiği söylenemez’ diyerek cevap vermesi, Peygamber (s.a.s.)’in ibadete devam etmesinin mükemmelliği elde etmek için olduğunu gösteriyor.”²²⁴

8. *Şerhu Ebî Dâvûd*, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefi el-Aynî, (v. 855/1451).

Bu eserde *en-Nihâye*’ye şöyle bir atıf yapılmıştır: “Bunu takrir etmede onlar için bir kural vardır. es-Sıġnâkî o kuralı, *el-Fevâidü’z-Zahîriyye*’den naklederek zikretmiştir. es-Sıġnâkî şöyle demiştir: Bir âmm diğeri has olmak üzere iki hadis

²¹⁸ Zeyla’î, *Nasbu’r-râye*, I, 15.

²¹⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 19.

²²⁰ Bâbertî, *el-Înâye*, I, 60.

²²¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 91.

²²² Haddâd, *el-Cevheretü’n-neyyire*, I, 110.

²²³ İbn Hacer, *ed-Dirâye*, II, 245.

²²⁴ Aynî, *el-Binâye*, I, 209.

geldiğinde, âmm olan hadisin hastan önce olduğu bilinirse, âmm hadis has olan hadisle tahsis edilir. Örneğin kölesine şöyle diyen gibi: Hiç kimseye bir şey verme. Sonra kölesine Zeyd'e bir dirhem ver diyor. Sonra hiç kimseye bir şey verme diyor. Bu sözü önceki sözünü neshediyor.”²²⁵

9. *Tarhu't-tesrib fi şerhi't-Takrib*, Zeynuddîn Ebu'l-Fadl Abdurrahîm b. Hasan b. Abdurrahmân el-İrâkî (v. 806/1404), bu eserde bir defa zikredilmiştir.

10. *Fethu'l-Kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*, İbnü'l-Hümam Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, (v. 861/1457).

Bu eserde şu şekilde atıf yapılmıştır: “Müslüman birisi bahçesini haraçi bir suyla suluyorsa haraç vergisi vermekle mükellef değildir. Bir grup alim bu şekilde belirtmiştir. *en-Nihâye* adlı eserinde Hüsameddin es-Siğnâkî de bu görüştedir.”²²⁶

11. *Dürerü'l-hukkâm şerhu Gureri'l-ahkâm*, Molla Hüsrev Mehmed Efendi, (v. 885/1481).

Molla Hüsrev bu eserinde, 173 defa “*en-Nihâye*'de” ifadesiyle, bir defa da “es-Siğnâkî şöyle demiştir” diyerek *en-Nihâye*'ye atıfta bulunmuştur. Örnek: “*en-Nihâye*'de şöyle geçmiştir: Ümmi olan birine uyarırsa, sonra okumayı bilen biri gelirse bunda iki görüş vardır. Şayet kiraati iyi olan bir imam namaz kıldırmaya başladıktan sonra ümmi olan biri bu imama uymayıp tek başına namaz kılsa esah görüşe göre namazı fasittir.”²²⁷

12. *Lisânü'l-hukkâm fi ma'rifeti'l-ahkâm*, Ebü'l-Velîd Ahmet b. Muhammed es-Sekafî el-Halebî, (ö. 882/1477).

Bu eserde, *en-Nihâye*'ye iki defa atıf yapılmıştır. Bir defa “*en-Nihâye*'de şöyle demiştir” ifadesiyle, başka bir sefer de müellifin ismini zikrederek atıfta bulunmuştur. Örnek: “Kim bir cariye gasp ederse ve o ya da başka biri onunla zina yaparsa ve gasp eden yanında hamile kalırsa, sonra o cariyeyi sahibine geri verirse, bu cariye de doğum ya da nifasla ölürse, gasp eden kimse, o cariyenin hamile kaldığı gündeki kıymeti tazmin eder. Hür kadında ise tazmin yoktur. Bu Ebû Hanife'ye göredir. İmameyn ise ‘cariyede de gâsıp bir şey tazmin etmez’ demişlerdir. İmameyne göre bu durumda hamilelikten kaynaklanan noksanlığı tazmin etmesi gerekiyor. Peki gasp edene zina haddi gerekiyor mu? *el-Hidâye* ve *el-Câmiu's-sağîr*'in şerhinde buna değinilmemiştir. Lakin Hüsameddin es-Siğnâkî (r.a.), *en-Nihâye* adlı eserinde, bu

²²⁵ Aynî, *Şerhu Ebî Dâvûd*, VI, 215.

²²⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, II, 58.

²²⁷ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hukkâm*, I, 89.

kimseye had gerektiğini belirtmiştir. Çünkü gaspın tazmini mülkü gerektiriyor, cinayetin tazminini gerektirmiyor.”²²⁸

13. *el-Bahrü’r-râik şerhu Kenzi’d-dekâik*, İbn Nüceym Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısrî, (v. 970/1563).

Bu eserde, 33 defa “el-İmâmü’s-Siğnâkî”, 523 defa da “*en-Nihâye*’de” ifadesiyle toplam 556 defa atıf yapılmıştır. Örnek: “Mesele: Bir rekatta kıraati terk etmeyle namazın bozulmasında içtihat edilmiştir.”²²⁹ *en-Nihâye*’de şöyle demiştir: Eğer birinci rekatta kıraati terk etmeyle namazın bozulmasında içtihat yapıldığını ve kıraat Ebû Bekir el-Esamm’e göre vacip olmadığından aynı şekilde tümünde kıraati terk etmenin namazı bozmamasında da içtihat yapıldığını söylersen, sana şu şekilde cevap verilir: Onun sözü kesin delile aykırıdır. Ona itibar edilmez.”²³⁰

14. *Mecmau’d-damânât*, Ebû Muhammed Gânim b. Muhammed el-Bağdâdî el-Hanefî, (v. 1030/1621).

Toplam dört yerde, “*en-Nihâye*’de” ifadesiyle atıf yapılmıştır. Örnek: “*en-Nihâye*’de şöyle geçiyor: Bir adamın ısırın bir köpeği vardır. Yanından geçen herkesi ısırıyor. Bu köy halkı o köpeği öldürebilir. Bu köpek ısırırsa, köpek sahibi bunu tazmin eder mi? Şayet köpek ısırmadan önce köy halkı, köpek sahibine müracaat etmemişlerse tazmin gerekmez. Köy halkı köpek sahibine müracaat etmişlerse bu eğilmiş duvar menzilesinde olup köpek sahibi o ısırılmayı tazmin etmesi gerekiyor.”²³¹

15. *Merâkı’l-felâh şerhi Nûri’l-îzâh*, Ebü’l-İhlâs Hasan b. Ammar b. Ali el-Vefâi eş-Şürübülâlî, (v. 1069/1659).

Bu eserde “*en-Nihâye*’de şöyle demiştir” ifadesiyle üç defa atıf yapılmıştır. Örnek: “*en-Nihâye*’de şöyle demiştir: Eğer alim, zahit ya da teberrük edilen bir şahıs ise, bazı mütaahirin alimler bu kimsenin cenazesi için çarşıda duyuru yapmayı hoş görmüşlerdir. En sahih görüş de budur.”²³²

16. *Hâşiyetü’ş-Şihâb alâ Tefsîri’l-Beydâvî*, Şihâbeddin Ahmed b. Muhammed el-Hafâcî el-Mısrî el-Hanefî (v. 1069/1659), bir defa zikretmiştir.

17. *Mecme’u’l-enhur fî şerhi Mülteka’l-ebhur*, Abdurrahman b. Muhammed Şeyhzade Damad Efendi, (v. 1078/1667).

²²⁸ Sekafî, *Lisânü’l-hukkâm*, I, 306.

²²⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 96.

²³⁰ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-raik*, II, 64.

²³¹ Bağdâdî, *Mecmau’d-damânât*, I, 190.

²³² Şürübülâlî, *Merâkı’l-felâh*, I, 213.

Bu eserde “*en-Nihâye* sahibi şöyle demiştir” ifadesiyle 117 defa atıf yapılmıştır. Örnek: “*en-Nihâye*’de şöyle geçmektedir: Kadının idrarını yapan çocuğunu kibleye doğru tutması mekruhtur. Aynı şekilde idrar ve gaitada da güneş ve aya doğru tutması mekruhtur. Çünkü bunlar Allah’ın eşsiz delillerindedir.”²³³

18. *Keşfü’l-hafâ ve müzîlü’l-ilbâs*, Ebü’l-Fidâ İsmail b. Muhammed b. Abdilhadî el-Cerâhî el-Aclûnî ed-Dımaşkî, (v. 1162/1749). Bir defa zikretmiştir.²³⁴

19. *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, Ebu’l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, (v. 1205/1791).

Bu eserde “Sügnâk” kelimesi şöyle ele alınmıştır: Sügnâk: Zammeyle olup Buhârâ’nın bir köyüdür. Müellif olan Hüsameddin Ali b. Haccâc es-Sügnâkî el-Hanefî de oralıdır.²³⁵

20. *Hâşiyetü’t-Tahtâvî alâ Merâkı’l-felâh şerhi Nûri’l-îzâh*, Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Hanefî et-Tahtâvî, (v. 1231/1816).

Bu eserdeki atıflar 31 tane olup hepsi “*en-Nihâye*’de şöyle demiştir” ifadesiyle yapılmıştır. Örnek: “*en-Nihâye*’de şöyle demiştir: Bozularak dönüşen bir şey necis olmaz. Çünkü diğer yiyecekler uzun süre kalarak bozuluyor ve necis olmuyor. Bitti. Lakin bu durumda bunu yemek haramdır. Kokan eti yemek haram olduğu gibi, bu da necis olduğu için değil eziyet verdiği için haramdır.”²³⁶

21. *Reddü’l-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr*, İbn Âbidin Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî, (v. 1252/1836).

Bu eserde, “*en-Nihâye*’de” ifadesiyle 382, “es-Sıgnâkî” ifadesiyle 7 defa olmak üzere toplam 389 defa atıf yapılmıştır. Örnek: “Onun ‘söylenilen şey’ ifadesi gibi. Bunu söyleyen kimse *en-Nihâye* sahibi es-Sıgnâkî’dir. Bu eser *el-Hidâye*’nin ilk şerhidir.”²³⁷

22. *Rûhu’l-meânî fî tefsîri’l-Kur’âni’l-azîm ve’s-seb’u’l-mesânî*, Şihâbüddin Mahmûd b. Abdullâh el-Hüseynî el-Âlûsî (v. 1270/1854), bu eserde iki defa zikredilmiştir.²³⁸

23. *el-Lübâb fî şerhi’l-Kitâb*, Abdulgani b. Tâlib el-Ganîmî el-Meydânî el-Hanefî, (v. 1298/1880).

²³³ Damad Efendi, *Mecme’u’l-enhur*, I, 67.

²³⁴ Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ ve müzîlü’l-ilbâs*, II, 325.

²³⁵ Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs*, XXV, 450.

²³⁶ Tahtâvî, *Hâşiyetü’t-Tahtavi*, I, 39.

²³⁷ İbn Âbidin, *Reddü’l-muhtâr*, I, 80.

²³⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, V, 245; IX, 132.

Bu eserde “*en-Nihâye*’de şöyle demiştir” ifadesiyle 14 defa atıf yapılmıştır. Örnek: “*en-Nihâye*’de şöyle demiştir: İçinde sünnetlerde olduğu halde nafileler diye isimlendirmesi, nafilelerin daha genel olmasındandır.”²³⁹

24. *et-Ta’likü’l-mümecced alâ Muvatta-i Muhammed*, Ebü’l-Hasenât Muhammed Abdülhayy b. Muhammed Abdulhalîm el-Ensârî el-Leknevî el-Hindî (v. 1304/1886), 54 defa zikretmiştir.

25. *en-Nâfiu’l-kebîr limen yütâliu’l-Câmia’s-sagîr*, Ebü’l-Hasenât Muhammed Abdülhayy b. Muhammed Abdulhalîm el-Ensârî el-Leknevî el-Hindî, (v. 1304/1886).

Bu eserde, dört defa “*en-Nihaye* sahibi” ifadesiyle bir defa da “es-Siğnâkî şöyle demiştir” ifadesiyle atıf yapılmıştır. Örnek: “es-Siğnâkî *en-Nihâye*’de şöyle demiştir: Uzanmak altı çeşittir. Hastayken kibleye paralel sağ taraf üzere uzanmak, namazda sırt üstü, ruh çıkarken hastayken olduğu gibi yatırılır. Yan çevrildikten sonra yıkama hakkında bir rivayet yoktur. Ancak örfе göre kibleye doğru sırt üstü uzatılır. Üzerinde namaz kılınca, kibleye paralel sırt üstü yatırılır. Kabre konunca sağ taraf üzere yatırılır.”²⁴⁰

26. *Kurretü uyûni’l-ahyâr li tekmileti Reddi’l-muhtâr*, İbn Âbidinzâde Alâeddîn b. Muhammed b. Muhammed Emîn b. Ömer el-Hüseynî ed-Dımaşkî, (v. 1306/1889).

Bu eserde “*en-Nihâye*’de” ifadesiyle 95 defa “es-Siğnâkî şöyle demiştir” ifadesiyle 2 defa atıf yapılmıştır. Örnek: “*en-Nihâye* ve onun dışındakilerde şöyle geçmektedir: Zayıf bir görüşe göre kaynatılan üzüm suyu katılaşmakla haram olur. İhtiyaten asgari düzeyde kaynatılan üzüm suyu köpürmekle haram olur.”²⁴¹

27. *Mir’âtü’l-mefâtih şerhu Mişkâti’l-mesâbih*, Muhammed Abdüsselâm el-Mübârekfûrî (v. 1414/1994), bir defa zikretmiştir.

28. *Tuhfetü’l-Ahvezî bi şerhi Câmi’i’t-Tirmizî*, Muhammed Abdüsselâm el-Mübârekfûrî (v. 1414/1994), altı defa zikretmiştir.

29. *Nihâyetü’l-Matlab fî Dirâyeti’l-Mezheb*, Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî (v.478/11085), iki defa zikretmiştir.

²³⁹ Meydânî, *el-Lübâb*, I, 90.

²⁴⁰ Leknevî, *en-Nâfiu’l-kebîr*, s. 108.

²⁴¹ İbn Âbidinzâde, *Kurretü uyûni’l-ahyâr*, VII, 3.

B. ESERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

1. Bölümlerin Başlıklandırılması ve Tasnif Şekli

en-Nihâye'de konular kitap adı verilen bölümlere göre taksim edilmiştir. Her bir kitap da belli konudaki hükümleri bir araya toplayan bâblara taksim edilmiş, aynı bâb içinde yer alan ama mahiyeti farklı olan konular için ise fasıllar açılmıştır. Gerektiğinde ise 'çeşitli meseleler' başlığı altında konuyla ilgili olan ancak tek başlıkta toplanamayan küçük hacimli meseleler ele alınmıştır.

Kitabın içeriği özetle şöyledir:

Mukaddime

Mukaddimedede çok ayrıntılı olmasa da Hanefî literatüründen, atıfta bulunduğu bazı eser ve âlimlerden, eserin kaleme alınmasına sebep olan amillerden söz edilmektedir. Ayrıca kitabını oluştururken hocalarından ve çeşitli kitaplardan istifade ettiğini belirterek kitabın istediği hacimden daha büyük olması sebebiyle bazı yerleri kısalttığını ifade etmiştir. Biraraya getirdiği rivayet ve eserlerin yok olmasından korkarak Alâuddün Muhammed b. Ahmed b. Ömer eş-şâ'ircî v. 619/1222. tavsiyesiyle bu bilgileri derleyerek *en-Nihâye*'yi meydana getirmiş ve bu bilgileri yirmi beş yaşından itibaren oluşturmaya başladığını bizzat kendisi eserinin mukaddimesinde ifade etmektedir.²⁴²

Mukaddimedede zor anlaşılır ifadeler ve günümüzde kullanılmayan kelime ve terkiplere de rastlanmaktadır. "مغضلة = dalları çok ve bir birine girmiş" kelimesini ve "أصوصٌ عليها صوصٌ = cömert bir adamın kötü huylu ve cimri çocuğu" ifadesini buna örnek olarak verebiliriz.

Kitâbu't-Tahâre

Bu kitab beş bab, yedi fasıldan meydana gelmektedir:

- Fasl fî nevâkızı'l-vudû'

²⁴² Siğnâki, *en-Nihâye*, 1a.

- Fasl fi'l-gusl
- Bâbu'l-mâ'i'llezi yecûzü bihi'l-vudû'
- Fasl fi'l-bi'r
- Fasl fi'l-es'âr
- Bâbu't-teyemmüm
- Bâbu'l-mesh ale'l-huffeyn
- Bâbu'l-hayz ve'l-istihâze
- Fasl fi'l-müstehâza
- Fasl fi'n-nifâs
- Bâbu'l-encâs ve tathîruhâ
- Fasl fi'l-istincâ'

Siğnâkî, bu bahiste konuları bab ve fasıllara ayırarak ele almıştır. Pis ve temiz şeyleri de ayrı başlıklar halinde tek tek ele alıp kadınlarla ilgili nifas, hayız ve istihaze konularına da değinmiştir. Bab ve fasıllarla konuları sistemleştirerek anlaşılmasını kolaylaştırmıştır.

Kitâbu's-Salât

Eserin en büyük kitablarından olan bu bölüm namaz vakitleri, ezan, imamlık, vitr namazı ve nafilî namazlar gibi 21 babdan; sabah namazını aydınlıkta kılmanın müstehap olması, namazın kılmanın mekruh olduğu vakitler ve namazda kıraat gibi 13 fasıldan oluşur. Bu bahiste beş vakit namaz, sehiv secdesi, hasta namazı, korku namazı, mescidler, namazın şartları, vacipleri, mekruhları ve bozanları, kaza namazı, cenaze ve namazı gibi namazla ilintili tüm konular ayet ve hadislerle desteklenerek aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Kitâbu'z-Zekât

Müellif, 7 babdan müteşekkil olan bu kitapta hayvanların zekatı, fitre, malların zekatı, maden ve hazinelerin zekatı gibi konuları ele almış bununla beraber sığırlar, davarlar, atlar, altın ve gümüşler diyerek 9 fasıl açmıştır. Bu bahiste zekatın

kimlere verilebileceği, zekatın şartları, hayvan, maden ve zirai ürünlerin zekatlarının nasıl olması gerektiği gibi mevzular derinlemesine incelenmiştir.

Kitâbu's-Savm

2 bâb ve 3 fasıl şeklinde taksim edilmiş olan bu bölümde oruçla ilgili konular işlenmiş; hem kaza hem kefareti gerektiren şeyler ve itikâf konuları ele alınarak izah edilmiştir. Konu, bab ve fasıl olarak az görünse de orucun şartları, orucun vakti, sahur, hilalin görünmesi, yevmü'ş-şek, iftar, fidye ve itikaf başlıkları bu bahiste anlatılmaktadır.

Kitâbu'l-Hacc

5 fasıl ve 10 bâbtan oluşan bu kitapta ihsâr, haccı kaçıрма, hac kurbanları gibi başlıkların yanı sıra haccın şartları, farz ve vacipleri, sünnet ve edepleri, mikatlar, haccın yapılışı, ihram, kıran ve temettu hacları, kadının haccı, umre, hac cezaları ve umreyi ziyaret gibi özel başlıklar bu bahis altında ele alınmıştır.

Kitâbu'n-Nikâh

5 bâb, 4 fasıl olan bu bölümde kendileriyle evlenmenin caiz olmadığı kadınlar hakkındaki fasıl, nikah öncesi hükümler, nikahın şartları, hükmü ve rükunları, vekil ve fuzûlinin evlendirmeleri hakkında bir fasıl, veliler ve kefaet bölümü ve mehir gibi başlıklarla konu işlenmiştir.

Kitâbu'r-Radâ'

Süt emme ve süt kardeşliği ilgili konuları içermektedir. *“Soydan dolayı haram olanlar, süt emmeden dolayı da haram olurlar”* hadisini delil getirerek konu etraflıca incelenmiştir.

Kitâbu't-Talâk

14 bab, 18 fasıldan oluşan kitapta şartlı boşanma, sünnet olan boşanma, talakla ilgili durumlar, talakın çeşitleri, zıhar, i'la, hull, lian, hidane, boşanan kadının hakları vb. mevzular işlenmektedir.

Kitâbu'l-İtâk

Bu bahis *en-Nihâye*'de müstakil babda ele alınmıştır.²⁴³ İki köleden birinin azad edilmesi, azat etmek üzere talepte bulunma ve tedbirli kölenin durumu gibi konular ele alınmıştır.

Kitâbu'l-Eymân

Bu bölüm 11 bab 2 fasıldan müteşekkildir. Yemin olabilen ve olamayan sözler, girmek ve kalmak fiilleri hakkında yemin, yemek ve içmek fiilleri hakkında yemin, konuşmak fiili hakkında yemin, yemin çeşitleri, yeminin şartları gibi konu başlıkları bulunmaktadır.

Kitâbu'l-Hudûd

Bu bölümde içki içme, başkasına zina isnad etme, zinaya şahitlik etmenin ve bu şahitlikten dönmenin hükmü şeklinde 4 bab ile cezayı gerektiren ve gerektirmeyen cinsel ilişkiler başlıkları ile 2 fasıl bulunmaktadır.

Kitâbu's-Serika

Bu bölüm 3 bab 2 fasıldan meydana gelir. Bu bölümdeki konu başlıkları: çalınması el kesmeyi gerektiren ve gerektirmeyen şeyler, hırsızın çaldığı malda değişiklik yapması, yol kesicilik gibi bablar çalınan şeyin muhafaza edilmesi gereken yerden çalınması şartına dair bir fasıl ile el kesmenin keyfiyeti hakkında bir fasıl mevcuttur.

Kitâbu's-Siyer

Toplam 9 bab 6 fasıldan oluşur. Kitapta ganimetler, savaşın keyfiyetine dair bir bab, barış antlaşması ve kendilerine güvence verilenler, düşmanın bir yeri ele geçirmesi, müs'temen, öşür ve haraç, cizye ve devlete karşı ayaklananlar babları yer alırken Allah yolunda şehid olma, şehidliğin mükafatı, cihad çeşitleri vb. konular da ele alınmaktadır.

Kitâbu'l-Lakît

²⁴³ Siğnâki, *en-Nihâye*, II, 207b.

Nereye gittiği ve sağ mı ölü mü olduğu bilinmeyen kayıp çocuğun hükmü, çocuğu yerde bulan kimsenin çocuğa yapılan bağışları kabul edip edememesi gibi başlıklar bu bahiste yer alır.

Kitâbu'l- Lukata

Konuyu *“Eğer bir kimse yerde bulduğu bir şeyi- saklayıp sahibi çıktığı zaman ona vermek üzere- yerden kaldırır ve buna şahit tutarsa o şey o kimsenin elinde emanet olur”* şeklinde başlayarak etraflıca inceler.

Kitâbu'l-İbâk

Kaçak köleler hakkındaki bu bölümde nassların yanı sıra istihsan, kıyas ve mezheplerin muhtelif görüşleri dile getirilerek konu zenginleştirilmiştir.

Kitâbu'l-Mefkûd

Ölü mü hayatta mı olduğu bilinmeyen kayıp bir kişinin sahip olduğu malların kadiya teslimi ile mallarının eşi ve çocukları tarafından kullanılabilme hakkı gibi konular ele alınır.

Kitâbu'ş-Şerike

Bu bölüm 3 fasıldan meydana oluşur. Dirhem ve dinarlarla kurulan ortaklık, ortaklardan biri ortağının payının zekatını kendisinden izin almadan verememesi faslı ile fasit ortaklıklar gibi konular incelenmiştir.

Kitâbu'l-Vakf

Tek fasıldan meydana gelen konuda vakfin sıhhat şartları ile vakfin sebebi mevzuları işlenmektedir.

Kitâbu'l-Büyû'

5 fasıl ve 10 baktan oluşur. Şart muhayyerliği, görme muhayyerliği, ayıp muhayyerliği, fasit satış, ikâle, fesih, mürabaha ve tevliye, riba, müştemilât ve selem gibi bâblardan oluşan bu kitapta kitapda helal ve haram olan şeyler, sınırları, ticaret, ticari münasebetlerle ilgili meseleler, ticaret ahlakı, ticaret şekilleri, ölçü-tartı, borç ve borcun ödenmesi, borçlunun durumları, emanet, yasaklanan alışveriş şekilleri vb.

konular bulunmaktadır. Ayrıca konuda çeşitli meseleler adı altında bir bahis açılarak farklı hükümler bu başlık altında ele alınmaya devam edilmiştir.

Kitâbu's-Sarf

Paranın para ile mübadelesi ile ilgili özel hükümlerin tafsilatlı bir şekilde ele alındığı bölümdür.

Kitâbu'l-Kefâlet

Taahhütte bulunma hakkında bir fasıl, iki kişinin kefaleti bâbının ve kulun kefaleti babı ile konu sonlandırılmıştır. Konu özet olarak kefaletin hükmü, şartı ve rüknü şeklinde açıklanmıştır.

Kitâbu'l-Havâle

“Her kim ki varlıklı bir kişiye havale edilirse havaleyi kabul etsin” hadisi şerifiyle konuya giriş yapılmış ve havale akdi tarafları ile birlikte anlatılmıştır.

Kitâbu Edebi'l-kâdı

2 bab 4 fasıldan meydana gelmektedir. Hakem tâ'yini, miraslarda hakim kararı bâbları ve tutuklama hakkında bir fasıl, hakimin hakime yazı göndermesi ve hakimlik bahsinde çeşitli meseleler bu kitapta yer almaktadır.

Kitâbu'ş-Şehâdât

3 fasıl ve 3 babdan oluşan bu bahiste şâhitlikleri geçerli olan kimseler ile olmayanlar, şâhitlikte ihtilafa düşme, şahitlik üzerine şahitlik gibi konular genişçe açıklanmıştır.

Kitâbu'l-Rucû' ani'ş-şehâde

‘Şahitliklerine göre hükmedilmeden şahitlikten dönen şahitlerin, şahitliği düşer’ kaidesiyle söze başlanılıp şahitlikten dönme durumunda nasıl hüküm verileceğine dair meseleler bu kitapta zikredilmiştir.

Kitâbu'l-Vekâlet

3 bab 3 fasıldan meydana gelen bahiste satın almada vekillik, satmada vekillik, davâ ve teslim almada vekillik, vekilin azledilmesi gibi konular yer almaktadır.

Kitâbu'd-Da'vâ

4 bab 3 fasıldan müteşekkil olan bu bahiste yemin, yemin etme ile yemin ettirmenin keyfiyeti, yeminleşme, iki kişinin birlikte aynı şeyi dava etmeleri, neseb davası gibi bablar bu kitapta bulunmaktadır.

Kitâbu'l-İkrâr

2 bab 2 fasıldan oluşan bahiste istisna ve benzeri hususlar ile hastanın ikrahı başlıkları yer almaktadır.

Kitâbu's-Sulh

2 bab 3 fasıldan oluşan bahiste gönüllü ve vekil kılınarak başkası adına anlaşma yapmak, borç konusunda anlaşma, ortak alacak, mirasçılardan birbirlerini miras dışı bırakması konuları yer almaktadır.

Kitâbu'l-Mudârabe

1 bab 4 fasıldan oluşan bahiste emekçinin azli ve kârın taksimi, emekçinin yetkileri, anlaşmazlık gibi konular yer almaktadır.

Kitâbu'l-Vedîa

Vedia akdinin tarafları, şartları, hükümleri ve bu konuda çıkabilecek anlaşmazlıklar gibi konular bu bölümde ele alınır.

Kitâbu'l-Âriye

Müellif, âriyenin caiz olduğunu “*çünkü o bir nevi yardımdır*” diyerek açıklarak giriş yaptığı konuda ariyetin tarafları, telef olma durumundaki hükümler ve niza durumundaki hükümler işlenir.

Kitâbu'l-Hibe

1 bab 2 fasıldan meydana gelmektedir. Hibenin rüknü, hibeden caymak, hibenin sıhhat şartları ve sadaka konuları bu bahiste yer alır.

Kitâbu'l-İcârât

8 bab 1 fasıldan oluşan bölümde ücret hak edilme zamanı, câiz olan kiralama akitleri ve kiracının aykırı davranışları, fâsit kiralama akdi, işçinin sorumluluğu, iki şarttan biri üzerinde yapılan kiralama akdi, kiralama akdinde ihtilafa düşmek ve kira akdinin feshi başlıkları yer almaktadır.

Kitâbu'l-Mükâteb

4 bab 3 fasıldan müteşekkildir. Anlaşmalı kölenin anlaşmasının fasit olması, anlaşmalı kölenin yapmasının caiz olduğu şeyler vb. başlıklarla konu açıklanmaktadır.

Kitâbu'l-Velâ

Konu kısa olduğu için sadece 1 fasılda işlenmiştir.

Kitâbu'l-İkrah

Yine 1 fasıldan meydana gelmektedir. İkrahın hükümlere etkisi olması için taşınması gereken şartlar gibi konular bu bölümde işlenmiştir.

Kitâbu'l-Hacr

2 bab 1 fasıldan meydana gelmektedir. Savurganlık nedeniyle kısıtlılık ve borçluluk nedeniyle konulan kısıtlılık konuları bu kitapta yer almaktadır.

Kitâbu'l-Me'zûn

1 fasıldan oluşan bu bahiste ticarete izin verilen çocuk ve köle hakkındaki bilgiler yer almaktadır.

Kitâbu'l-Gasb

3 fasıldan oluşur. Gasp edenin fiili durumunun değişmesi ve mütekavvim olmayan bir şeyi gasbetme gibi mevzular bu bahsin konuları arasındadır.

Kitâbu's-Şüf'a

3 bab 4 fasıldan oluşan bahiste şüf'anın talep ve davası, şüf'anın sözkonusu olduğu ve olmadığı durumlar ile şüf'ayı bâtil kılacak şeyler konuları işlenmiştir.

Kitâbu'l-Kısmet

4 fasıl 1 babdan oluşur. Taksim edilebilen ve edilemeyen şeyler hakkında bir fasıl ve taksim keyfiyeti hakkında bir fasıldan oluşmaktadır.

Kitâbu'l-Müzâraa

Müzaraa akdi ile ilgili dilsel tahlil yaptıktan sonra müzaraa şirketi ile ilgili hükümler ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

Kitâbu'l-Müsâkât

Müzaraa akdine benzer bir şirket olan müsâkât ile ilgili hükümler bu başlıkta incelenmiştir.

Kitâbu'z-Zebâih

Yenmesi helal olan ve olmayan şeyler hakkında bir fasıldan oluşur. Şer'i kesim, keserken Allah adını anmak, kestiği hayvan yenmeyen kimseler konuları bu bölümde açıklanır.

Kitâbu'l-Udhiye

Kurban ahkâmının ayrıntısı ile anlatıldığı bölümdür. Kurban kesmenin hükmü hakkındaki ihtilaf delilleri ile incelenirken kurbanlıkta aranan şartlar ile eti ve derisinin ne yapılacağı gibi mevzular da ele alınır.

Kitâbu'l-Kerâhiye

5 fasıl ve bir de çeşitli meseleler başlığından oluşmaktadır. Yiyecekler ve içecekler hakkında bir fasıl, elbiseler hakkında bir fasıl ile cinsi münasebet, bakma ve elleme hakkında bir fasıl gibi bir taksimatla helaller haramlar konuları ele alınır.

Kitâbu İhyâi'l-mevât

Ekilmeyen arazilerin ekime müsait hale getirilmesi, nehirlerin faydalı hale getirilmesi, uyuşmazlık ve tasarruf gibi konular işlenmektedir.

Kitâbu'l-Eşribe

Üzüm suyunun pişirilmesi hakkında bir fasıldan meydana gelmektedir.

Kitâbu's-Sayd

Canlı av vasıtaları hakkında ve ava ateş etme hakkında 2 fasıldan meydana gelmektedir. Kara ve denizdeki av hayvanları ile ilgili de bilgi vermektedir.

Kitâbu'r-Rehn

3 bab 2 fasıldan meydana gelmektedir. Rehini caiz olan ve olmayan şeyler, rehinin âdil kişiye teslimi, rehinde tasarruf, rehinin cinayet işlemesi ve cinayete uğraması gibi konular bu kitapta yer alır.

Kitâbu'l-Cinayât

4 bab 3 fasıldan müteşekkildir. Kisası gerektiren ve gerektirmeyen şeyler, yaralamalarla kisas ve öldürme esnasındaki durumun nazara alınması gibi konular bu kitapta yer alır.

Kitâbu't-Diyât

4 bab 7 fasıldan müteşekkil olan kasten öldürme dışındaki cinayetlerin diyeti, yaralamalar, kişinin yollarda meydana getirdiği engel sebebiyle yaralanmalar, hayvanın cinayetleri ve cenin gibi konular bu kitabın içindedir.

Kitâbu'l-Kasâme

Fail-i meçhul cinayetler takip edilecek yolun anlatıldığı bölümdür.

Kitâbu'l-Vasâyâ

7 bab 3 fasıldan müteşekkildir. Malın üçte birini vasiyet etme, akraba, komşu ve sair kimselere vasiyet; bina, araç, tarla ve bağ-bahçe gibi şeylerin menfaatini

vasiyet etme; vasi ile vasinin sahip olduđu yetkiler hakkındaki konular bu kitapta yer alır.

Kitâbu'l-Hünsa

2 fasıl ile 1 “çeşitli meseleler” başlıklarından oluşur

en-Nihâye genel olarak kitap-bâb-fasıl şeklindeki sistematigi takip ederken bazen bu sistematik bırakılmıştır. Örneğin Kitâbu's-Salât içinde, namazı bozan hususların konu edildiği bâbda birden bire Kitâbu't-Tahâret'te ele alınabilecek olan “kıbleye karşı abdest bozmanın kerâheti” başlığı açılmıştır. Örneğin başka bir yerde, nâfile namazlar hakkında bâb açılmış ama bu bâbın hemen akabinde nâfile namazlar ve kısımları yerine farza yetişmek, kaza namazları, tilâvet secdesi gibi ayrı bâblar açılarak konunun özü kaybedilmiş, daha sonra tekrar nâfile namazlar için yeni ve ayrı bâblar açılmıştır. Bu açıdan *en-Nihâye*'de bâbların birbirleriyle olan ilgi ve sıralamasında küçük de olsa bir kopukluk olduğu gözlemlendiğini söylemek mümkündür.

2. Bölümlerin Muhtevası

İslâm Hukukunda fikhî hükümler ibâdât, muâmelât ve ûkûbât şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutulmuştur. İbadet sahasında; daha çok kişi ile Allah arasındaki ilişkiyi ifade eden, ibadet maksadıyla yapılan fillerin hükümleri yer alır. Muâmelât sahasında ise; insanlar, kurumlar ve devletlerarası (nikâh, vesâyet, alışveriş, sözleşmeler, mîras, vekâlet, boşanma, şûra, adalet, vb.) ilişkilerin tanzimini amaçlayan hükümler mevcuttur. Ükûbât sahasında ise kısas, had, ta'zir cezaları gibi suçlara takdir edilen cezalar ele alınmaktadır.

Klâsik fıkıh kitaplarında yer alan bu taksimin *en-Nihâye*'de de kısmen takip edildiğini, sadece biraz daha genişletme yapılarak dört ana başlık altına alındığı görülmektedir. Bu haliyle eser, kişi-yaratıcı ilişkilerini ele alan “ibâdât”; kişilerarası hukuku düzenleyen “muâmelât”; fertlerin hukukunu koruyup toplumsal düzeni sağlamayı hedefleyen “ûkûbât”; kişi-toplum-devlet münasebetlerini düzenleyen devlet başkanlığı, anayasa ve idâre hukuklarını içeren “siyer” ana başlıklarında toplanabilmektedir.

Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki *el-Hidâye*, furû'-ı fıkha ait bir çalışma olup hemen hemen tüm furû'-ı fıkıh konularını kapsamaktadır. Merğînânî kitabında hükümlere ve delillere kısa kısa değinerek tüm konuları eserine almıştır. Siğnâkî ise bu eseri şerh ederken farklı bir metot izlemiş, eseri şerh etmenin yanında tafsilatlı bir şekilde litaretür bilgisi vermekten geri kalmamıştır.

3. Eserin Konuyu Ele Alış Tarzı

Eser genel olarak *el-Hidâye*'deki sistem esas alınarak hazırlanmış olup, kitap ve bâb başlıklarında büyük ölçüde metne bağlı kalınmıştır. İçerik olarak ise *el-Hidâye*, Hanefî furû'-ı fıkına ait tüm bilgileri öz bir şekilde verdiği için Siğnâkî özellikle bölüm (kitap) başlarında, bazen de konu (bâb) başlarında bölüm veya konu hakkında *el-Hidâye*'de yer almayan fazladan bilgi verme ihtiyacı hissetmiştir.

Siğnâkî buralarda bölüme giriş mahiyetinde, kitap isminin lügat ve ıstılahî manalarını vermekte, konuyu ayet ve hadislerle delillendirmekte ve bölümün önemine değinerek şerhe başlamaktadır. Örneğin, namaz konusunu şerhe başlamadan önce Siğnâkî, besmele ile konuya girer. Namazın diğer konulara takdim sebebini izahtan sonra namazın lügavî ve ıstılahî manalarını zikreder. Ayrıca namazın vücubiyetinin sebeplerini, namazın rükunlarını, namazın şartlarını ve hükümlerini açıklaması gerektiğini vurgular. Akabinde der ki: “*Bir şeyin ismini belirlemeden tarifini, sebebini bilmeden vücubiyetini ifade edemeyiz. Rükunsuz bir şeyin varlığını ve şer'i bir amelin de şartsız sahihliğini söyleyemeyiz. Ameller de ancak hükümlere binaen yapılabilir.*” Siğnâkî bu şekilde girizgâh yaptıktan sonra salât (namaz) kelimesinin lügavî manalarından olan “dua ve senâ” kelimelerine işarete bulunur.²⁴⁴

“يُصَلُّونَ” ayetindeki²⁴⁵ إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

kelimesinin “dua” manasında olduğunu, cenaze namazına başlarken söylenen “الصلاة على الميت” ifadesinin “ölüye dua” manasında olduğunu ve ayrıca namazda oturuşta okunan tahiyat duasında “والصلوات” ifadesinin “senâ” manasında olduğunu ifade eder.

²⁴⁴ Siğnâkî, *en-Nihâye*, 65b.

²⁴⁵ el-Ahzâb, 33/56.

Salât kelimesinin şer’i manalarını verirken lügavî yönüne de vurgu yapar ve secde, rüku, kıyam gibi malûm fiillere ibadet dendiğini söyler. Bununla birlikte “rüku” ve “secde” ile de namazın kastedildiğini Kuran-ı Kerim’den getirdiği misallerle açıklar.

يا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ²⁴⁶ ayetinde²⁴⁶ rükudan muradın namaz olduğunu ve tek başına rüku’un şer’i bir amel ifade etmediğini açıklamıştır.

Açıkladığı kelimelerin lügavî ve ıstılâhî anlamlarıyla ilgili görüşlere yer verdikten sonra namazın Kur’an ve sünnetten delillerini verir ve namazın hükmü konusundaki tartışmalarla birlikte konu hakkındaki rivayetleri değerlendirir.²⁴⁷

4. Eserin İstidlal Tarzı

a. Hadisleri Kullanması

en-Nihâye’de dikkat çeken en önemli özellik, meselelerin delillendirilmesinde hadîslere çokça müracaat edilmesidir. Bu durum, *Hidâye*’de olduğu gibi konuyla ilgili hadîsler sadece zikredilmekle kalmamış, aynı zamanda delil olarak kullanılan hadîsler kritiğe de tabi tutulmuştur. Furû’-ı fıkıh eserlerinde benzerine az rastlanan bir yöntemi kullanan Siğnâkî, öncelikle konuyla ilgili hadisleri bir araya toplamış, rivayetlerin farklılığından bahsetmiş ve sonunda da hangisinin delil olarak kullanması gerektiğini belirtmiştir.

Siğnâkî görüşlerine dayanak teşkil eden ayet ve hadisler geçtiğinde bunları bir arada değerlendirmekte; aralarında teâruz varsa bunları gidermeye çalışmaktadır. Delil alınan hadisleri, ravilerin durumundan -zayıf mı sika mı olduklarından- bahsederek sened açısından; hadis metinlerinin daha kuvvetli bir delile aykırı olması durumunda da metin açısından değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bunların yanında hadislerin nerede ve ne şekilde geçtiğine dair bilgiler vermektedir. Bu özelliklerinden dolayı eser, furû’a ait konuları açıklamanın yanında Hanefi fikhının dayandığı hadislerin değerlendirilmesi açısından da ayrı bir öneme sahiptir.

²⁴⁶ Âl-i İmrân, 3/43.

²⁴⁷ Siğnâkî, *en-Nihâye*, 66b.

Siğnâkî hadislerin metinlerini verdikten sonra “*bunun talikine gelince deriz ki...*” diyerek açıklamalarda bulunur ve hadislerle ilgili bazı değerlendirmelerde bulunur. Örneğin “*râvî, anladığı manada nakletmiş*”²⁴⁸ deyip, iki hadis arasındaki tearuzu giderir veya “*mesele bizim açıkladığımız gibidir*” diyerek açıklamalarını devam ettirir.²⁴⁹

b. Muhtelif Rivayetleri Kullanması

Siğnâkî, eserinin üzerinde taşıdığı “şerh” olma vasfının hakkını vermek istercesine *el-Hidâye*’de yer alan ve müctehidlerin farklı görüşler serdettiği ihtilaflı konuları aydınlatmak için çokca nakilde bulunur. Örneğin *en-Nihâye*’de “Kitâbu’t-Tahâret”in bablarından olan “Bâbu’l-mesh ale’l-huffeyn” bölümünde sahabeden, tabiundan ve müctehid imamlardan gelen bütün nakilleri verir; meseleyi anlaşılır hale getirerek sonlandırır. Sünnetten delili açıklarken “mest üzerine meshin sübutu Hz. Peygamberden kavli ve fiilî gelen meşhur asârla sabittir,” diyerek şu hadisi delil getirir: Muğire b. Şu’be’nin hadisinde şöyle geçmektedir: “*Ben, Resulullah (s.a.s.)’la beraberdim. Abdest almak için hazırlık yaptım. Cübbesinin yenlerinin kollarını toplayıp çıkarmaya çalıştım. Ancak (yenler) dardı. Ellerini (yenlerin uç kısmından geri çıkarıp cübbeyi sırtına koyup kollarını) alttan çıkardı. Ben su döktüm, namaz için abdest aldım. Mestleri üzerine mesh etti.*”²⁵⁰

“*Ey Allah’ın Resulü! Yoksa ayaklarınızı yıkamayı unuttunuz mu?*” dedim.

“*Bilakis, dedi, belki sana unutturuldu. Aziz ve celil olan Rabbim, bana böyle emretti*” diye buyurdu.”

Daha sonra sahabeden İbn Abbas ve Hz. Aişe’nin önce mest üzerine meshi caiz görmediklerini, daha sonra bu görüşlerinden rücû ettiklerini detaylı bir şekilde anlatır.²⁵¹

Siğnâkî ayrıca Hanefi ulemasının mesh hakkındaki görüşlerini detaylıca verir. Örneğin Ebu Hanife’nin şöyle dediğini zikreder: “*Meshin sünnetle sübutunu söylemem güneşin aydınlığının bana gelmesi gibi açıktır.*” Ebû Yûsuf’un “*mesh*

²⁴⁸ Siğnâkî, *en-Nihâye*, 68a.

²⁴⁹ Siğnâkî, *en-Nihâye*, 26ab.

²⁵⁰ Siğnâkî, *en-Nihâye*, 43a.

²⁵¹ Siğnâkî, *en-Nihâye*, 44a.

hadisinin, şöhretinden dolayı kitabı nesh etmesi caizdir ” dediğini, Kerhî'nin (v. 340/952) “meshi caiz görmeyenin küfründen korkarım, çünkü tevatür yoluyla gelmiştir” sözünü nakleder. Son olarak da Ebû Bekir Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed'in (v. 483/1090) “meshe karşı delil aramak dalalet ve bid'attır” sözünü aktararak konuya âlimlerin nasıl yaklaştığı hakkında bilgi verir.²⁵²

Eseri ayrıcalıklı kılan başka bir husus ise sık sık anekdotlara rastlamanın mümkün olmasıdır. Ebu Hanife'ye “*ehli-sünnet kimdir?*” diye sorulduğunda “*Hz. Ebu Bekir ve Ömer'i faziletli görmek, Osman ve Ali'yi de sevmektir. Mest üzerine meshi caiz görmektir,*” diye karşılık vermiştir. Yine rivayet edilir ki Katâde, Kûfe'ye geldiğinde çocuk yaşlarda olan Ebû Hanife onun yanına gider. Katâde, ona nereli olduğunu sorunca o da Kûfeli olduğunu söyler. Katâde: “*o zaman sen dinlerini taraftar edinen kimsesin?*” diye sorar. Ebû Hanife, “*Hayır, ben Ebu Bekir ve Ömer'i faziletli görüp Osman ve Ali'yi sevenlerdenim. Günahkâr kimsenin arkasında kılınan namazı caiz görür, günahı sebebiyle kimseyi tekfir etmem. Bir kimsenin İslam'dan ancak girdiği şeyle çıktığını söylerim. Mest üzerine meshi de caiz görürüm*” diyerek karşılık vermiştir. Katâde, üç defa “*doğru söyledin*” dedikten sonra “*İslam'a şehadetle girenin çıkışı da ancak onu inkâr iledir,*” diyerek onu tasdik etmiştir.²⁵³

Siğnâkî'nin tafsilatlı olarak zikrettiği meseleler genellikle mezhepler arası ihtilafli konulardır. Bu yönüyle eser mezhepler arası ihtilaflara detaylı açıklamalar getirmiş olması bakımından da önem arz etmektedir. Ayrıca bu örnekte olduğu gibi Siğnâkî sık sık ehl-i sünnet vurgusu yapmaktadır.

c. Akfî Delilleri kullanması

Siğnâkî fıkhıta otorite olup, kendisinden önceki âlimlerin taklitçisi olmamıştır. Bu durum onun kendinden önceki âlimlerin görüşlerini hiç dikkate almadığı anlamına gelmez. Bilakis kendinden önceki âlimlerin görüşlerini önemsemiş ve yeri geldiğinde Mahbûbî, Serahsî, Tahâvî, Halvânî, Kâdîhân gibi pek çok âlimin görüşlerini delil olarak zikretmiştir.

Siğnâkî muhalif olduğu görüşlere cevap niteliğinde genellikle akfî delilleri de kullanarak açıklık getirmiştir. Örneğin Tahâret bölümüne başlarken tahâretin

²⁵² Siğnâkî, *en-Nihâye*, 43b.

²⁵³ Siğnâkî, *en-Nihâye*, 43b.

farzlarını verdikten sonra ayeti vermesinin daha uygun olacağını söyleyerek Merğînânî'yi eleştirmiştir. Usul bilgisi vererek şöyle der “*İddia sahibinin hucyeti, davadan sonra olur. Bu sebeple ayeti önce vermesi uygun değildir. Buna benzer usûl hatalarının abdesti bozan yerlerde de görüldüğünü söyler.*”²⁵⁴

Siğnâkî, Hanefî mezhebinin görüşünün tutarlılığını aklî ve naklî delillerle ispat etmeye çalışarak, mezhep içinde bile olsa itibar edilmeyen görüşü delilleriyle beraber zikredip, neden tercihe şâyân olmadığı konusunu açıklığa kavuşturmuştur. Hattâ o kadar ki kitabın değişik yerlerinde sonraki fâkihler tarafından mezhep imamlarının yanlış anlaşılma görüşlerini tashih edip, zaman zaman Merğînânî'yi bile kritiğe tabi tutmuştur.²⁵⁵

Konular hakkında farklı görüşleri verirken taassuptan uzak bir şekilde ister kendi mezhebi olsun ister başka mezhepler olsun delilini zayıf gördüğü görüşü tenkit eder ve tercih ettiği görüşlerini “*sahih*”, “*esah*”, “*mezhep*”, “*evlâ*”, “*ahsen*”, “*hakk*”, “*zâhir*”, “*ehvat*”, “*efdal*”, “*akrab*”, “*elyak*”, “*savâp*”, “*evceh*”, “*tercih*”, “*ittifak*” gibi lafızlar kullanarak belirtir.²⁵⁶

²⁵⁴ Siğnâkî, *en-Nihâye*, 4b.

²⁵⁵ Örneğin bkz. Siğnâkî, *en-Nihâye*,

²⁵⁶ Örnekleri için bkz. Siğnâkî, *en-Nihâye*, 32a, 8b, 9b, 22b, 110b.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ESERİN TAHARET ve NAMAZ BÖLÜMLERİNİN EDİSYON KRİTİĞİ

الإمام السغناقي

اسمه: الحسين بن علي بن حجاج بن علي، حسام الدين السغناقي أو (الصغناقي)، الحنفي، الإمام العلامة،

القدوة الفهامة، كان إماماً عالماً فقيهاً، نُحويًا، جدلياً.^{٢٥٧}

وقع اختلاف بين المترجمين في اسمه فمنهم من قال: هو الحسن، ومنهم من قال: الحسين، والأصح ما ذكر في

مقدمة كتابه الوافي حيث قال: "قال العبد الضعيف حسين بن علي بن حجاج السغناقي، جعل الله يومه خيراً من

أمسه، وآنسه في رسمه".^{٢٥٨}

وقال في خاتمته: "يقول العبد المفتقر إلى الله، المرشد إلى سواء المنهاج، والمنجي من وصمة الاتسام بسمة

النَّفَّاج^{٢٥٩}، المدعو بحسين بن علي بن حجاج".^{٢٦٠}

والسغناقي أو الصغناقي، بإبدال السين صادًا، وقد نقل حاجي خليفة في كشف الظنون^{٢٦١} هذين الاسمين،

فمرة يقول السغناقي ومرة يقول الصغناقي، نسبة إلى سغناق^{٢٦٢}، قال عنها الزبيدي في تاج العروس: "سغناق، بالضم:

قرية من أعمال بخارى، منها: الإمام حسام الدين علي بن حجاج السغناقي الحنفي".^{٢٦٣}

ولم يذكر من ترجم للسغناقي تاريخ ولادته، ولم يفصلوا الحديث في نشأته، إلا أنهم قدروا أن ولادته كانت في

بداية النصف الثاني من القرن السابع الهجري، أما بالنسبة إلى نشأته فقد ذكروا أنه نشأ نجيباً محباً للعلم والعلماء، إذ

تفقه على حافظ الدين محمد بن محمد بن نصر البخاري، وقد لمح فيه شيخه هذا حسن النجابة والفظانة، وفوض إليه

الفتوى وهو شاب، واختلفوا أيضاً في تاريخ وفاته، فمنهم من ذكر أنها كانت عام ٧١٠هـ، ومنهم من قال: ٧١١هـ،

^{٢٥٧} الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ١/٢١٣؛ تاج التراجم لابن قطلوبغا؛ ١/١٦٠، الطبقات السننية في تراجم الحنفية؛ ١/٢٥٤، الفوائد البهية ١/٦٢، معجم الأصوليين ٢/٧١.

^{٢٥٨} الوافي في أصول الفقه، لحسام الدين السغناقي، تحقيق: أحمد بن محمد بن حمود اليماني، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ٢٨، ٢٩.

^{٢٥٩} النفاج: المفتخر بما ليس عنده. لسان العرب، ٢/٣٨٢.

^{٢٦٠} الوافي، ٢٩. الأعلام للزركلي، ٢/٢٤٧.

^{٢٦١} كشف الظنون، ٢/١٨٤٨.

^{٢٦٢} وردت سغناق في المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي باب تيمورلنك الطاغية، ٤/١٠٧. الموسوعة العربية، المجلد التاسع، باب: خوارزم شاه (٦١٧هـ/١٢٢٠م).

^{٢٦٣} تاج العروس، ٢٥/٤٥٠.

ومنهم من قال: ٧١٤هـ، وجميعها متقاربة، ولعل القول الأخير هو الأصح كما ذكر محققي كتبه رحمه الله. ^{٢٦٤} وبناء

على ذلك فإن الأبحاث العصرية تدل على تاريخ وفاته بهذا التاريخ. ^{٢٦٥}

كنيته

لم أعر على كنية له، ولم تذكر المصادر، ولم يكن نفسه أيضاً. ^{٢٦٦}

لقبه

حسام الدين، وحسام الملة والدين، ونظام الإسلام والمسلمين، ومنشئ النظر، ومفتي البشر، والحسام،

والإمام. هكذا ورد في معظم كتب الطبقات. ^{٢٦٧}

نسبته

اشتهر المؤلف: بالسغناقي، والبخاري، والحنفي، والصاغاني. ^{٢٦٨}

والأكثر شهرة السغناقي نسبة إلى سغناق بلدة في تركستان، تتبع جمهورية أوزبكستان حالياً، وهي على نهر

سيحون، وذكر السغناقي، بالسين والصغناقي بالصاد في كتب الطبقات والتراجم. ^{٢٦٩}

ولادته

ذكرت كتب التراجم أنه توفي في أوائل القرن الثامن الهجري سنة (١٣١٤/٧١٤) وعليه فإننا نستنتج أنه

عاش في النصف الثاني من القرن السابع عشر الهجري. ^{٢٧٠}

^{٢٦٤} الطبقات السنوية، ٢٥٤/١. المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، ١٦٣/٥، ١٦٤. معجم المؤلفين، ٢٤/٨. تاج التراجم، ١٦١/١. الجواهر المضوية، ٢١٢/١، ٢١٣. الأعلام للزركلي، ٢٤٧/٢. الفتح المبين: ١١٦/٢، والفوائد البهية، ٦٢، أصول الفقه تاريخه ورجاله، ٣١٥.

^{٢٦٥} الموسوعة العلمية (DIA) تركيا، ج ٣٧/١٦٥، ١٦٦.

^{٢٦٦} الوافي، ٢٩.

^{٢٦٧} الجواهر المضوية في طبقات الحنفية، ٢١٣/١، تاج التراجم لابن قطلوبغا، ١٦٠/١، الطبقات السنوية في تراجم الحنفية، ٢٥٤/١، الفوائد البهية ٦٢/١، معجم الأصوليين ٧١/٢. الفتح المبين، ١٦٤/٢. كشف الظنون، ١١٢/١. تاج العروس، ٣٨١/٦. هدية العارفين، ٣١٤/١. الأعلام، ٢٤٧/٢. معجم المؤلفين، ٢٨/٤.

^{٢٦٨} نسبة إلى صاغان، وهي قرية في مرو. الدليل الشافي على المنهل الصافي، ٢٧٥/١.

^{٢٦٩} معجم الأصوليين، ٧١/٢.

^{٢٧٠} الجواهر المضوية، ١١٢/١. تاج التراجم، ٢٥. الدرر الكامنة، ١٤٧/٢.

نشأته

نشأ السغناقي نشأةً نجبيةً من أسرة كريمة، ليس لها حظ كبير من العلم، عنده ولعٌ بطلب العلم والدروس. وقد وصف نفسه بهذا حيث قال: "إذ أولعت منذ ميّطت عني التمام، ونيطت بي العمائم، باكتشاف معضلاتها واستفتاح مقفلاتها".^{٢٧١} كان يلتزم بالأدب، وحضور الدروس، وخدمة مشايخه، ويعترف بالفضل لأهله ولا ينساه.^{٢٧٢}

شيوخه

١. ركن الدين الإفشنجي (٦٧٣/)

كان عارفاً بالمذهب وبعته السغناقي بقوله: "الفائق في علم الفروع" وأطلق عليه السغناقي بالشهيد المحقق.^{٢٧٣}

٢. حافظ الدين الكبير محمد بن محمد بن نصر البخاري، (٦٩٣/١٢٩٣)، ذكره السغناقي ومدحه في

مقدمة النهاية.^{٢٧٤}

٣. فخر الدين محمد بن محمد بن إلياس المايمرخي، (٦٩٣/١٢٠٤). ذكره السغناقي ومدحه في

مقدمته

٤. جلال الدين المعشر. ذكر السغناقي في كتابه الوافي أنه حلّ لسانه وشرح صدره وأنه أستاذه

الأول وبه بدأ طريق العلم، ومرحلاً ((إمام زاهد جليل رحيم بعباد الله المجتبيين وشفيق لعباد الله

النبلاء).^{٢٧٦}

تلاميذه

١. قوام الدين محمد بن محمد بن أحمد الحُجْنُدي السنجاري الكاكي، (٧٤٩/١٢٤٨).^{٢٧٧}

٢. جلال الدين بن شمس الدين أحمد بن يوسف الخوارزمي الكرلاني.^{٢٧٨}

^{٢٧١} الوافي. ٢/١.

^{٢٧٢} الموصل في شرح المفصل، للسغناقي، تحقيق: أحمد حسن نصر. ٣/١.

^{٢٧٣} هدية العارفين، ٤٠٥/٢. الموصل شرح المفصل، ٦/١.

^{٢٧٤} الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ١٢١/٢. الطبقات السنوية، ٢٥٤/١.

^{٢٧٥} الجواهر المضية، ١١٥/٢. كشف الظنون، ١٨٤٨/٢.

^{٢٧٦} الوافي، ٣٦. النجاح التالي تلو المراح. ١٨.

^{٢٧٧} الجواهر المضية، ٣٤٠/٢. الأعلام، ٢٦/٧.

٣. أحمد بن علي بن محمود العجدواني، (١٣٣٠/٧٣٠).^{٢٧٩}

٤. قاضي القضاة: ناصر الدين محمد بن القاضي كمال الدين أبي حفص عمر بن العديم

(٧٥٢هـ)، إذ اجتمع به في حلب، وكتب له نسخة من شرحه على الهداية أولها وآخرها بخط يده، وأجاز له روايتها ورواية جميع مجموعاته، ومؤلفاته خصوصاً، وأن يروي ما كان له فيه حق الرواية من الأساتذة وكان ذلك في غرة شهر رجب سنة (٧١١هـ)^{٢٨٠}

مكانته العلمية

شهدت له كتب التراجم بالمكانة العلمية العالية، وبما حظي به من شهرة واسعة بين العلماء وطلبة العلم والناس عامة. واقترح عليه طلبه العلم أن يشرح لهم المصنفات لما رأوا منه من الرسوخ في العلم وملكته الفهامة. وبعد دخوله بغداد انكب عليه طلبه العلم، وأجاز العلماء أيضاً.^{٢٨١}

اشتهرت كتبه في خراسان والعراق والشام، وانتخب ابن الزركشي كتابه "النهاية" ومدح شيخ الإسلام بهاء الدين المنصوري كتابه "الوافي"، وأثنى عليه وذكر فضله وعلمه.^{٢٨٢} وشهد لتمكنه اللكنوي عندما طالع كتابه "النهاية في شرح الهداية"، فقال: "أشمل شروح الهداية، فقد احتوى على مسائل كثيرة، وفروع لطيفة".^{٢٨٣}

ولأنه حاز رتبة سيادة المذهب على عصره فقد ألزم أمراء عصره بالاعتقاد الصحيح، حيث قدم لهم أبحاثاً تتعلق "بالاستطاعة" وما يرتبط منها بفعل الإنسان، أنه لا وجه لخروجه عن معلوم الله، وأن حكم الله وقضائه وإرادته لا يخرج عن الاختيار. وقد قال السغناقي: "وقد وقع لنا هذه الأبحاث مع أمراء زماننا فألزمتمهم بهذه النكتة القوية الغالبة".^{٢٨٤}

^{٢٧٨} الفوائد البهية، ٥٨.

^{٢٧٩} مفتاح السعادة، ١/٨٦.

^{٢٨٠} الجواهر المضية، ١/٢١٣.

^{٢٨١} النجاح التالي تلو المراح، ٤٧.

^{٢٨٢} الوافي، ١٤٠.

^{٢٨٣} الفوائد البهية، ٦٢.

^{٢٨٤} النجاح، ٤٩.

أجاز السغناقي العالم المحقق أبا عاصم الإسفندري، وأجاز أيضا قاضي القضاة ناصر الدين محمد بن القاضي

كمال الدين، أبا حفص، عمر بن العليم.^{٢٨٥}

وصف ابن تغرى بردي الإمام السغناقي وقال: "الفقيه الكبير، البارع، المتفنن، شارح الهداية".^{٢٨٦} وجاء ذكره

في الطبقات السنية: "الإمام العلامة القدوة الفهامة، كان إماماً عالماً فقيهاً نحوياً جديلاً".^{٢٨٧} وعرف الناس قدر علمه

ورفعته من خلال شرحه للهداية حيث كان أول من شرحه واشتهر به وذكر هذا ابن عابدين في رد المختار على الدر

المختار قائلاً: "وهي أول شرح للهداية"، كما ذكر ذلك السيوطي في بغية الوعاة حيث قال: "وهو أول من شرح

الهداية"، وأيضاً الزيلعي في نصب الراية.^{٢٨٨}

مصنفاته

أ. ما صح نسبته إلى السغناقي:

١. النهاية في شرح الهداية

وهو موضوع بحثنا، وقد حققت من هذا الكتاب بابي الطهارة والصلاة وسأكمل تحقيق الكتاب كاملاً بعون

الله. وأريد أن أذكر ما قاله البابرتي عن شرح السغناقي: "إن كتاب الهداية لمئة الهداية، لاحتوائه على أصول الدراية

وانطوائه على متون الرواية... فلذلك تصدى الشيخ الإمام، والقرمُّ الهمام، جامع الأصل والفرع مقرر مباني أحكام

الشرع، حسام الملة والدين السغناقي أسقى الله ثراه وجعل الجنة مثواه؛ لإبراز ذلك، والتنقيح عمّا هنالك، فشرحه شرحاً

وافياً، وبين ما أشكل فيه بياناً شافياً وسماه "النهاية"؛ لوقوعه في نهاية التحقيق، واشتماله على ما هو الغاية في

التدقيق".^{٢٨٩}

^{٢٨٥} الجواهر المضوية، ٢١٣/١. الطبقات السنية، ١٥١/٣. الفوائد البهية، ٦٢. الفتح المبين، ١١٢/٢.

^{٢٨٦} الدليل الشافي على المنهل الصافي، ٢٧٥/١.

^{٢٨٧} الطبقات السنية، ١٥٠/٣.

^{٢٨٨} رد المختار على الدر المختار، ٨٠/١. بغية الوعاة في طبقات النحويين واللغات، للسيوطي، ٥٣٧/١. نصب الراية، للزيلعي،

١٥/١.

^{٢٨٩} العناية شرح الهداية، للبابرتي، ٦/١.

٢. الوافي

حقّقه أحمد محمد حمود اليماني، لنيل درجة الدكتوراه في كلية الشريعة بجامعة أم القرى عام ١٤١٧هـ، وهو شرح لكتاب في أصول الفقه الحنفي، وهو المنتخب أو المختصر الحسامي، لحسام الدين محمد بن محمد بن عمر الأحسيكي (٦٤٤هـ)، انتخبه من كتاب "كنز الوصول إلى معرفة الأصول" أو ما يعرف بأصول فخر الإسلام البزدوي (١٠٨٩/٤٨٢).^{٢٩٠}

وقد ألف السغناقي كتابه هذا (الوافي) بطريقة الإملاء، إذ قال: "ثم مما شرفني الله تعالى واختصني بأفضاله، وأكرمني بجلاله، أنه وفقني بإملاء الشرح في مسجد المؤلف، ومشهده، وبالختم على تربيته المصنف ومرقده.^{٢٩١} وقع هذا الكتاب بعد التحقيق في خمسة أجزاء.

٣. الكافي

حقّقه فخر الدين سيد محمد قانت في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة في رسالته للدكتوراه، وطبعته مكتبة الرشد، طبعة أولى عام (١٤٢٢هـ)، وهو شرح لكتاب أصول البزدوي علي بن محمد بن حسين بن عبد الكريم أبي العسر (١٠٨٩/٤٨٢)، الذي يعد من أهم المصادر في أصول الحنفية، كما قال ابن خلدون: "وأما طريقة الحنفية فكتب فيها كثير، وكان من أحسن كتّابه من المتقدمين أبي زيد الدبوسي، وأحسن كتّابه المتأخرين فيها تأليف سيف الإسلام البزدوي من أئمتهم، وهو مستوعب وجاء ابن الساعاتي من فقهاء الحنفية فجمع بين كتاب الأحكام وكتاب البزدوي في الطريقتين، وسمى كتابه بالبدايع، فجاء من أحسن الأوضاع وأبدعها".^{٢٩٢}

٤. الموصّل في شرح المفصل

^{٢٩٠} كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ١٨٤٨/٢.

^{٢٩١} الوافي، ١٧١٩/٥.

^{٢٩٢} مقدمة ابن خلدون، ٢٦٢/١.

حققه أحمد حسن أحمد نصر لنيل درجة الدكتوراة في اللغة العربية، في جامعة أم القرى في مكة المكرمة، عام (١٩٩٨)، وهو شرح في النحو لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (١١٤٤/٥٣٨)، وله المختصر: في علم الصرف.^{٢٩٣}

٥. النجاح التالي تلو المراح

حققه عبدالله عثمان عبدالرحمن سلطان في جامعة أم القرى كرسالة ماجستير بكلية اللغة العربية، عام (١٤١٣هـ). وهو كتاب في علم الصرف.^{٢٩٤}

٦. التسديد

مجلد ضخمة، وهو شرح كتاب التمهيد لقواعد التوحيد في أصول الدين لأبي المعين ميمون بن محمد بن مكحول النسفي (١١١٤/٥٠٨).^{٢٩٥}

ب. الآثار المشكوك نسبتها إليه

١. شرح دامغة المبتدعين وناصره المهتمدين

مؤلف الدامغة هو حسام الدين الحسن بن شرف الحسيني (٥٧١٥هـ)، وهي قصيدة لامية في ذم طائفة من المتصوفة.^{٢٩٦}

٢. شرح مختصر الطحاوي

ذكره في الطبقات السنية إذ قال: "ورأيت بخط بعض الفضلاء أنه شرح مختصر الطحاوي في عدة مجلدات.^{٢٩٧}

٣. كشف العوار لأهل البوار

^{٢٩٣} كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ١٧٧٦/٢.

^{٢٩٤} كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ١٩٢٩/٢.

^{٢٩٥} كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ٤٠٣/١.

^{٢٩٦} كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ٧٢٩/١.

^{٢٩٧} الطبقات السنية، ٢٥٤/١.

هذا الكتاب في مكتبة راغب باشا (٥٠٤) ولا معلومة عنه.^{٢٩٨}

٤. فتاوى الرعاية في تجريد مسائل الهداية

مكتبة راغب باشا (٥٠٤).^{٢٩٩}

٥. مناقب أحمد يسوي.

مكتبة راغب باشا (٥٠٤) تبعه شرحه.^{٣٠٠}

وفاته

اختلفت الروايات في تحديد سنة الوفاة ما بين ٧١٠ و ٧١٤ إلا أن محقق كتاب النجاح التالي تلو المراح قد أسهب في تثبيت سنة وفاة السغناقي وكانت بمدينة مرو سنة (١٣١٤/٧١٤) بعدما حج وقفل راجعا إلى بلده، حيث اعتمد على تثبيت المنتخب لأبي المعالي محمد بن رافع السلامي.^{٣٠١}

الحالة السياسية

شهد السغناقي رحمه الله في النصف الأخير من القرن السابع الهجري سقوط بغداد وانتهاء دولة العباسيين على يد التتار، وعاصر دولة المماليك بالشام كما عاصر الكثير من الحروب الصليبية ضد الإسلام، حيث كانت الأحوال السياسية مضطربة للغاية.^{٣٠٢}

وأما ما وراء النهر في بلاد خراسان التي كان يعيش فيها السغناقي فقد حكمها السلاجقة الأتراك، وكان السغناقي يتنقل من مكان إلى مكان في خضم هذه الأحداث.^{٣٠٣}

²⁹⁸ Yaran Rahmi, "Siġnaki", DİA, XXXVII, İstanbul, 2009, 37/164.

²⁹⁹ Tosun Necdet, "Ahmed Yesevî'nin Menâkıbı", İLAM Araştırma Dergisi, c.III. S.1, İstanbul. s. 74.

³⁰⁰ Tosun Necdet, "Ahmed Yesevî'nin Menâkıbı", İLAM Araştırma Dergisi, c.III. S.1, İstanbul. s. 74.

^{٣٠١} منتخب المختار، للسلامي، ٥٠.

^{٣٠٢} العبر، للذهبي، ٥/٢٢٥. البداية والنهاية لابن كثير، ١٣/٢٠٠.

^{٣٠٣} الفتح المبين للمراغي، ٢/٤٤. إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، ٣/٢٢٠.

في سنة ٦٦١هـ أسلم بركة خان ابن عمّ هولوكو خان، وقاتل مع الظاهر بيبرس على ابن عمه، فهزم هولوكو، وحرر الظاهر بيبرس قيسارية، وعمارية، وأنطاكية من الفرنج.^{٣٠٤}

توفي الخليفة العباسي الحاكم بأمر الله وبويع لابنه المستكفي بالله، ودارت حروب جديدة مع التتار، فتقابل الجمعان في وقعة "شحقب"، سنة ٧٠٢هـ وهزم الله التتار، وأعز الله الإسلام.^{٣٠٥}

رحلاته

أقام في خوارزم وهناك أملى كتابه الوافي^{٣٠٦}، ونزل مدينة "كاث"^{٣٠٧}، واجتاز بالخانقاه العباسية فيها، وانصرف عنها بعد أن أجاز الأسفندري، وانتقل إلى العراق، ثم إلى الشام، ودخل مصر. وبناء على طلب أهل العلم توجه نحو العراق، ودخل بغداد، ودرس في مشهد أبي حنيفة، بمحلة الخضرين.^{٣٠٨}

مناصبه

تولى التدريس بمشهد الإخسيثكي،^{٣٠٩} في خوارزم، ودرس بمشهد أبي حنيفة،^{٣١٠} في بغداد، وله مجالس أخرى في التفسير.^{٣١١}

فائدة تحقيق النهاية

يعتبر كتاب النهاية في شرح الهداية أول شرح للهداية وهو أقدمها وأقربها إلى عصر صاحب الهداية، كما توصلت في بحثي هذا. فقد ذكر المحقق الشارح الإمام السغناقي في مقدمة النهاية: أنه تلقى الهداية بطريقتين مختلفتين عن المصنف فزاده هذا ترسخاً في كل جزئياتها ومعضلاتها، فكان شرحه لها وافياً وكافياً وشاملاً يغني عن كل الشروح، ففي شرحه ترى الأئمة مثل السرخسي والدبوسي، والبردوي والمرغيناني وأصحاب الفتاوى وغيرهم ومذهبي المالكي والشافعي معروضة أمام القارئ في المسألة الواحدة مما يغنيه عن تتبع المسألة في الشروح والكتب الأخرى بالإضافة إلى ترجيحاته

^{٣٠٤} البداية والنهاية، ٢٣٩/١٣، ٢٦-٢١/١٤. العبر، للذهبي، ٢٥٨/٥.

^{٣٠٥} البداية والنهاية، ٢٣٩/١٣، ٢٦-٢١/١٤. العبر، للذهبي، ٢٥٨/٥.

^{٣٠٦} الوافي، ٢٠٦. الموصل، ٢/١، ٤٧. الكافي، ٢/١.

^{٣٠٧} بلدة كبيرة من نواحي خوارزم، معجم البلدان، ٢٠٣/٧.

^{٣٠٨} الكافي، ٢/١. التسديد، ٨٩. الفتح المبين، ١١٢/٢. منتخب المختار، ٥٠. الجواهر المضية، ٢١٢/١. الفوائد البهية، ٦٢.

^{٣٠٩} حسام الدين محمد بن محمد بن عمر الإخسيثكي، (١٢٤٦/٦٤٤) إمام في الفروع والأصول، له المختصر في أصول الفقه، الفوائد البهية، ١٨٨، الأعلام، ٢٨/٧.

^{٣١٠} منتخب المختار، ٥٠. الجواهر المضية، ١١٢/١.

^{٣١١} النجاح، ٥٠.

وتنظيراته الجديدة ومدافعاته القوية عن المذهب بالدليل والمنطق والعقل، مما جعل هذا الشرح مرجعية شاملة لكل من جاء بعده من شراح العداية فلا يخلو شرح من شروح الهداية ولا كتاب من كتب الحنفية إلا واستشهد بأقوال كثيرة للإمام السغناقي.

ويعتبر تحقيق كتاب النهاية في شرح الهداية له أهمية كبيرة من باب إحياء التراث العثماني من جديد بالإضافة إلى الاستفادة العظيمة التي سيحنيها أهل العلم وطلبة العلم أيضاً من هذا الكتاب ففيه حجج جديدة بالإضافة إلى حجج العلماء الذين سبقوه وفيه أيضاً تخريج الأحاديث التي اعتمد عليها الإمام السرخسي في تأصيل المذهب وتخريج أحاديث الهداية وأيضاً تخريج الأحاديث الخاصة بالإمام السغناقي التي كان يثريها في نقاشاته. فالذي يقرأ النهاية هو في الحقيقة يقرأ منطق الإمام الدبوسي في مناقشة الأدلة وزبدة فهم وترجيحات الإمام السرخسي، وما استند عليه من الدليل وأيضاً فقه المرغيناني في الهداية وما استند عليه من أدلة كلها مخرجة ومحققة في كتاب واحد وهو النهاية. ومن خلال كثرة المراجع التي اعتمد عليها الإمام السغناقي في شرحه للهداية من المذهب الحنفي والمالكي والشافعي يتبين أنه محقق بارع ومؤصل في المذهب الحنفي، والذي أظنه بعد إكمال تحقيق النهاية كاملاً فإن أهل العلم سيقبلون على قراءته وتقريته لطلبة العلم من جديد.

وبما أن جميع مؤلفي كتب الحنفية الذين جاؤوا من بعده قد استندوا على استنباطاته الكثيرة في المسائل النادرة، بالإضافة إلى ذكره لشواهد وأقوال لعلماء كثيرين فقدت ولم تذكر إلا في كتاب النهاية وقد عزا إليها في كتابه الكثير حيث لم توجد إلا في كتابه فكان لا بد من أن تحيا مخطوطة النهاية وتظهر وتصبح كتاباً حياً في المكتبات وبين أيدي الطلبة، وكل بحث ودراسة تمت عن كتاب الهداية أعتبرها ناقصة لم تكتمل بعد حتى يستفيد ويستفيد من شرح الهداية على الوجه الذي أراده مصنفها وقد حفظ لنا صاحب النهاية في شرحه نواذر الهداية وخفاياها وفك ألغازها. فقد قال المصنف في مقدمته: فلما انتهيت في كشف مشكلات الهداية وروايتها، واستيضاح معضلات درايته، سميتها: "النهاية في شرح الهداية".

منهج التحقيق

بعد أن حصلت على النسخ المناسبة وعلى أقدم نسخة قريبة من عهد المؤلف من مكتبة خالد أفندي رقم ١/١١٦ وكان تاريخ استنساخها في رمضان سنة (١٣٤٦/٧٤٦)، ورمزت لها بالرمز "ح" مع نسختين أخرتين هما ١- "نور عثمانية" رقم: ١/١٣٧٨، وكان تاريخ نسخها في ١٤ رمضان سنة (١٦٤٠/١٠٥٠) وناسخها رمضان البرهمتوشي الأزهري، ورمزت لها بالرمز: "ن".

٢- "نور عثمانية" رقم: ١/١٣٧٧، "ر"

وكنتم أرجع إلى النسخة الرابعة وهي "باي يزيد" دولة كتب خانه ولي الدين أفندي، رقم: ١٣١٥ عند الاحتياج.

وكانت طريقي في التحقيق كالتالي:

١. نسخت باب الطهارة والصلاة إلى اللغة العربية الحديثة وقمت ووضعت علامات الترقيم.

٢. جعلت الصحيح من النسخة الأقدم هي الأساس وصححت الخطأ إما بالمقارنة مع النسخ الأخرى أو بضبط النص على المعنى الصحيح، ووضعت في الهامش الاختلافات كما أشرت إليها، فإذا كانت العبارة ناقصة في نسخة "ن" مثلاً أضغ العبارة بين قوسين في النص وأرمرز في الهامش: (ن: -)، وإذا كانت زائدة رمزت: (+). وأما إذا كانت كلمة فقط ناقصة أو زائدة لا أضغ الكلمة في النص بين قوسين. وإذا كانت الكلمة مختلفه في النسخ أعتمد الكلمة المناسبة وأبين في الهامش الكلمات الأخرى.^{٣١٢}

٣. أشرت إلى الاختلافات الموجودة بين متن الهداية من جهة ومتن البداية من جهة أخرى مقارنة مع النهاية.

³¹² Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Tahkîkü'n-nüsûs ve neşruhâ, Kahire 1998, s.29-41; Bahcivan, Seyit, "Yazma Eserlerin Tahkikinde Metodolojik Problemler", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 21, Konya 2006, s. 63.

- ٤ . ميزت متن الهداية من الشرح بخط أغلظ.
- ٥ . أشرت إلى الاختلاف بين ما نقله السغناقي عن المبسوط والمحيط وبين ما في النسخة.
- ٦ . خرجت الآيات القرآنية ووضعتها مشكلة بالحركات بين قوسين.
- ٧ . خرجت الأحاديث النبوية على حسب الأصول وذكرت راوي الحديث وحكمه، والأحاديث التي رويت من كتب الآثار بروايات ضعيفة خرجت ما يعاضدها من الصحيحين، وأشرت إلى ذلك.
- ٨ . خرجت أقوال الصحابة، والتابعين.
- ٩ . خرجت ما نقله الإمام من المبسوطين والمحيط.
- ١٠ . استخرجت معاني الكلمات الصعبة، وأيضا الأمثال من كتب اللغة.
- ١١ . خرجت أسماء العلماء من كتب الطبقات لكل عالم من مرجعين على الأقل.
- ١٢ . خرجت الكتب الفقهية والمراجع التي رجع إليها السغناقي.
- ١٣ . لم أظهر الفروق بين النسخ التي تتعلق بحروف العطف وذلك لكثرتها.
- ١٤ . خرجت ما نقله الإمام السغناقي عن الخلاصة الغزالية، وأشرت إلى بعض المسائل التي فيها الرأي الجديد في المذهب الشافعي.

المد تويات

١٠٧ كتاب الطهارة
١٣٤ فصل في نواقض الوضوء
١٥٥ فصل في الغسل
١٦٦ باب الماء الذي يجوز به الوضوء
١٩٢ فصل في البئر
٢٠٣ فصل في الأسار
٢٢٠ باب التيمم
٢٤٦ باب المسح على الخفين
٢٦٥ باب الحيض والاستحاضة
٢٨٥ فَصْلُ الْإِسْتِحَاذَةِ
٢٩١ فصل في النفاس
٢٩٦ باب الأنجاس وتطهيرها
٣١٥ فصل في الاستنجاء
٣١٩ كتاب الصلاة
٣٢٩ فصل يُستحب الإسفار بالفجر
٣٣٨ فصل في الأوقات التي تكره فيها الصلاة
٣٤٨ باب الأذان
٣٦٥ باب شروط الصلاة التي تتقدمها
٣٨٧ باب صفة الصلاة
٤٥٨ فصل في القراءة
٤٨٠ باب الإمامة
٥٠٥ باب الوتر
٥١٥ باب النوافل
٥٢٤ فصل في بيان القراءة التي يختلف وجوبها
٥٤٨ فصل في قيام شهر رمضان
٥٥٢ باب إدراك الفريضة
٥٦٦ باب قضاء الفوائت
٥٨٠ باب سجود السهو

٦١٠ باب صلاة المريض
٦٢٠ باب سجود التلاوة
٦٤٠ باب صلاة المسافرين
٦٧٠ باب صلاة الجمعة
٦٩٤ باب العيدين
٧٠٥ فصل في تكبيرات التشريق
٧٠٩ باب صلاة الكسوف
٧١٧ باب صلاة الاستسقاء
٧٢١ باب صلاة الخوف
٧٢٧ باب الجنائز
٧٢٩ فصل في الغُسل
٧٤١ فصل في التكفين
٧٤٤ فصل في صلاة الجنازة
٧٦٤ فصل في حمل الجنازة
٧٦٩ فصل في الدفن
٧٧٧ باب الشهيد
٧٩٤ باب الصلاة في الكعبة
٧٩٩ المراجع

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين ونطلبه الإعانة

الحمد لله الذي أعلى معالم العلوم، ودرّج أهاليها، وجاوز برتبتهم قمة الجوزاء وأعاليتها، وفلق ما غسق من ظلم العضل، ببيان على ألسنة العلماء يتوقد منه الشعل، وإيضاح يحاكي الزهر ويستفتح الغلق. ويجدر أن يزين بالثرى على صحائف الحدق. والصلاة على نبيه محمد المعجز بالتنزيل لدهاء المصافح،^{٣١٣} وعلى آله وأصحابه حماة الدين، وكماة^{٣١٤} الوقائع.^{٣١٥}

وبعد. فإن إيضاح ما انغلق من كتب السلف من أهم الأمور، وأشرف الخصال في هذه الأزمنة والدهور؛ إذ الأساتذة الذين لهم خبر بمكامن حقائقها، واطلاع بدرك دقائقها، قد أكرموا بالوصول إلى مثوبات ذي الجلال. ثم من بين كتب المتقدمين والمتأخرين، وخلال مصنفات المتبقرين والمتبصرين نجمت^{٣١٦} الهداية، هادية لأصول الرواية، ومتون الدراية، مع قصر اللفظ وبناء المعاني، وفقر الفقه وأصحّاء المباني.

وطلعت مشرقة ومبرزة، ولكن نطقت مُغلقة معجزة، مغضلة^{٣١٧} تتفرع منها الفروع المُفتّنة، مُجَلِّمة^{٣١٨} بقوانين تنسلّ منها المعاني المكتنة^{٣١٩}، على وجه يكل عن ذكر محامدها أنامل التحرير، ويضيق عن وصف معاليها أدرج

^{٣١٣} المصافح: جمع مصقع، وأصل الصقع الضرب، وكما وصف به اللسان وصف بالسق والصلق فقليل: خطيب مصقع مصلق مسلوق سلاق. وفي القرآن: {سَلَقُوا كَمِ بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ}. وخطيب مصقع: بليغ. شرح ديوان الحماسة، للأصفهاني، ١/١١٠٩. العين للفراهيدي، ١٢٩/١.

^{٣١٤} الكمي: لابس السّلاح والشجاع المُقدّام الجريء كان عليه سّلاح أو لم يكن والحافظ لسره جمعه أكماء. المعجم الوسيط، ٧٩٩/٢.

^{٣١٥} ن: "كماة الدين وحماة الوقائع".

^{٣١٦} نجمت: بمعنى ظهرت. المعجم الوسيط، ٩٠٤/٢.

^{٣١٧} مغضله: من قولهم: اغضأت الشجرة بالهمز، إذا كثرت أغصانها والتفت. الصحاح، ٥/١٧٦٧.

^{٣١٨} جَلَحَمَ: الجَلَحَمُ القَوْمُ: اجْتَمَعُوا. لسان العرب ١٢/١٠٣.

^{٣١٩} اكْتَنَى، اِكْتَنَانًا، فهو مَكْتَنٌ. اِكْتَنَى الرَّجُلُ: اسْتَتَرَ. "اِكْتَنَى العَجُوزُ فِي داره خَوْفَ البَرْدِ". اِكْتَنَتِ المَرْأَةُ: غَطَّتْ وَجْهَها وَسَتَرَتْه حَياءً.

معجم اللغة العربية المعاصرة، ٣/١٩٦٤.

الأضابير،^{٣٢٠} ومن جرائه^{٣٢١} غدت مشوّقة للقلوب مرعّبة، أطيب مضغة صبحانية مصلّبة، وأضت بإعجازها صليب^{٣٢٢}
الضّرزمة^{٣٢٣}، وهي مع ذلك حقّ لها أن يقال^{٣٢٤}: حَوْلَ الصِّلْبَانِ الرِّمَزَةُ.^{٣٢٥}

وإن أقيمت الطائفة بالتقليد عالية على المحوص^{٣٢٦}، أضوصٌ عليها صُوصٌ.^{٣٢٧} على إثبات دفائنها وتفتيح
خزائنها من غير كدح في التنفير، وكدّ في التقرير، نكصت حاكّة الدّفري،^{٣٢٨} وذاهبة اليهيري،^{٣٢٩} وما فاهت إلا جاءت
بالضلال بن السبهل^{٣٣٠}، والسّميهي^{٣٣١} بن العنقل.^{٣٣٢}

وها أنا^{٣٣٣} قد تصديت بنشر جواهرها التي حازها السمع زبورا، وغدوت حين عدوت أعدى من الشنّفري.^{٣٣٤}
وكان ذلك غبّ اقتراح المختلفين، وانكباب المحكّمين، ولو لم يكن فيه سوى ما وصاني الإمام الهمام، السيف الهدام^{٣٣٥}،

^{٣٢٠} والاضابرة بالكسر: الإضمامة. يقال: جاء فلان بإضابرة من كتب، وهي الأضابير. الصحاح، ٧١٩/٢.
^{٣٢١} جراه: أخذته جريا. المعجم الوسيط، ١١٩/١.
^{٣٢٢} صليب ويجمع على صلاب شديد، قوي. وهي صفة محمودة عند القضاة والولاة. تكملة المعاجم العربية رينهارت لبيتز آن
دوزي، ٤٦٠/٦.
^{٣٢٣} ضرزم: الضّرزمة؛ شدة الغضّ والتصميم عليه. وأفعى ضرزيمٌ: شديدة الغضّ. لسان العرب، ٣٥٦/١٢.
^{٣٢٤} ن، ح - وهي مع ذلك حق أن يقال.
^{٣٢٥} يضرب للرجل يحوم حول الشيء ولا يظهر مرامه. والصلبان: من أفضل المراعي. والمعنى في المثل: أن ما تسمع من الأصوات
والجلب لطلب ما يؤكل ويتمتع به. وقال الزمخشري: لأن الصليان يقطع للخيل التي لا تفارق الحي خوف الغارة، فهي ترمزم حوله،
وتحمم. تاج العروس، ٣٣٢/٣٢. لسان العرب، ٢٧٤/١٢.
^{٣٢٦} والمخصّ: شدة الخلق. والممخوص والمخص والمجيص والممخص: الشديد الخلق، وقيل: هو الشديّد من الإبل. لسان العرب،
٨٩/٧.
^{٣٢٧} والعرب تقول: ناقة أضوصٌ غلّيها صُوصٌ، أي: كريمة عليها بخيل. والصوص: المنفرد بطعامه لا يؤاكل أحدا. ابن الأعرابي:
الصوص هو الرجل اللئيم الذي ينزل وحده ويأكل وحده، فإذا كان بالليل أكل في ظل القمر لئلا يراه الضيف. ويضرب أيضاً للأصل
الكريم يظهر منه فرع لئيم. ويستوي في الصوص الواحد والجمع. لسان العرب، ٥١/٧. مجمع الأمثال، ٢٤/١.
^{٣٢٨} الدّفري من القفا هو الموضع الذي يقرق من التعبير خلف الأذن. تاج العروس، ٣٧٤/١١.
^{٣٢٩} ذهب في اليهيري أي: في الباطل، يضرب لمن سألته شيء فأخطأ. المستقصى في أمثال العرب، للزمخشري، ٨٧/٢.
^{٣٣٠} يعني: الباطل. هو الضلال بن السبهل: إذا كان لا يعرف أبوه. المنخصص، ١٣٦/٤.
^{٣٣١} يقال: ذهب في السّميهي أي في الباطل. لسان العرب، ٥٠٠/١٣.
^{٣٣٢} الوادي العظيم المتسع والكتيب العظيم المتداخل الرمل. المعجم الوسيط، ٦١٧/٢.
^{٣٣٣} ر: - ها أنا.
^{٣٣٤} الشنّفري: اسم شاعر من الازد، وفيه المثل: أعدى من الشنّفري ". وكان من العدائين. الصحاء، ٧٠١/٢.
^{٣٣٥} الهدام: السيف القاطع، والشجاع، ويقال سنان هدام حديد وشفرة هدام سريعة القطع. المعجم الوسيط، ٩٧٩/٢.

مطعم الضيفان، مهدي الإخوان، العالم العامل، المعنى الطبيعية،^{٣٣٦} لودعي القريجة،^{٣٣٧} قاضي القضاة، رئيس الهداة، علاء الدين محمد بن أحمد بن عمر الشاغري،^{٣٣٨} حلاه الله بما زانه، وصانه عما شاناه، وتنميق مفاتيح إغلاق^{٣٣٩} فيها، لكفى بذلك وجوب الإثمار، ونبايح الأثمار، إذ وصيته محقوقة الإيفاء، معزومة الإصغاء، فإنه سلمه الله توسل لوصول الكتب بعد فقدان، ويثس مصادفتها عند تطاول النشدان،^{٣٤٠} وأوجبت في قروبي رهبة أن أكون بين الرصد، كمبتغي الصيد في عريسة الأسد.^{٣٤١}

وسألت الله توفيق حوز نسخة تُنقى وتُصفى، لا حلواً فيشترط ولا مُراً فيُعفى. فَبَرَزَتْ بِحَمْدِ اللَّهِ كَافِلَةَ بِإِبْرَازِ محاسن الهداية مقصودا، وتنظم قلائد الجامع الصغير والقدوري^{٣٤٢} منضودا، فمن ظفر بما استصحب ما هو أشبه الأنورين وأزهر، واستغنى عن جر سبعين دفترا أو أكثر، إذ هي انتزعت عن المظان التي صيغ جوهر الهداية منها، وافتلذ نسخها [١] عنها من نسخ المباسيط^{٣٤٣}، والأسرار^{٣٤٤}، والجامعين^{٣٤٥}، ودليلي الإيضاح والمحيط^{٣٤٦} اللامعين، والفتاوى الموثوق بها، والفوائد الموموق^{٣٤٧} لها، وأورد فيها ما يساعد مسائلها ويضاهيها، ويضادها ويناويها، ليزداد الإيضاح

^{٣٣٦} اسم منسوب إلى ألمع: ذكي مُفِرط الذكاء "رجلٌ ألمعي": فطن، ذو فراسة". معجم اللغة العربية المعاصرة، ٢٠٣٧/٣.
^{٣٣٧} لَوْدَعِي لَوْدَعٌ؛ ظريف ذكي، سريع الجواب. مثال: "فتاةٌ لودعية". وأيضاً فصيح اللسان: "خطيبٌ لودعي". معجم اللغة العربية المعاصرة، ٢٠٠٦/٣.

^{٣٣٨} محمد بن أحمد بن عمر، ظهير الدين، البخاري، القاضي. (١٢٢٢/٦١٩) وله "فوائد" على الجامع الصغير للحسام. وقد صنف «الفوائد الظهيرية» وكان المحتسب ببخاري والمتقدم في علوم عصره. اخذ العلم عن ابيه واجتهد ووصل الى خدمة ظهير الدين ابي المحاسن الحسن بن علي المرغيناني. تاريخ ابريل، ١٩٠/٢. تاج التراجم، ٢٣٢/١.
^{٣٣٩} ن: - إغلاق.

^{٣٤٠} نَشَدَ يَنْشُدُ وَيَنْشُدُ، نَشَدًا وَيَشْدَانًا، فهو ناشِدٌ، والمفعول مَنْشُودٌ ونَشِيدٌ. نَشَدَ الشَّيْءَ: طلبه وسأل عنه "نَشَدَ ضَالَّتَهُ". معجم اللغة العربية المعاصرة، ٢٢١٠/٣.

^{٣٤١} العريس والعريسة: مأوي الأسد. مجمل اللغة، لابن فارس، ٦٥٨/١.
^{٣٤٢} مختصر القدوري، لأحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان أبو الحسين القدوري، (١٠٣٧/٤٢٨) تحقيق: كامل محمد محمد عويضة الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، (١٩٩٧/١٤١٨).

^{٣٤٣} المباسيط: منها "الأصل" ل محمد بن الحسن الشيباني، والمبسوط للسخسي، والمبسوط للبردوي.
^{٣٤٤} الأسرار، في الأصول والفروع للشيخ العلامة أبي زيد: عبید الله بن عمر الدبوسي، (١٠٣٨/٤٣٠) الحنفي. معجم المؤلفين، ٨١/١.

^{٣٤٥} الجامع الكبير، رواياته عن الإمام أبي حنيفة بدون واسطة، والجامع الصغير، رواياته عن أبي يوسف، حاشية ابن عابدين، ٥٠/١.

^{٣٤٦} المحيط البرهاني في الفقه النعماني، لأبي المعالي. (١٢١٩/٦١٦)، محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن مازة البخاري.
^{٣٤٧} ومق: المقة: الحبة، والهاء عوض من الواو. وقد ومقه بمقه بالكسر. فيهما، أي أحبه، فهو وامق. الصحاح، ١٠٦٨/٤.

والإيفاء، إذ بالضد تتبين الأشياء، وما أُورِدَ فيها لم يخلُ من الأنواع المثلثة، وهدايا النفائس المقعثة؛^{٣٤٨} إما من أصل وثيق ذكر نقله فيه، وإما منقول من أستاذ سمع من فيه؛ وإما مسطور من قبلي ينتخبه الفكر ويصطفيه.

فإن ما أثبت فيها من نكات نظرية، ومن سنان أسئلة سميرية، إلا بعد أن سُكبت في بوتقة التخليص والتحرير، وما رقمت غير أنها أصليت^{٣٤٩} في كانون التفكير، وطالما عُنيت بتنقيح دلائلها، ومنيت بتوضيح مسألها، وامتد ما راجعت فيها، ورجوع إليّ، ورددته وردّ عليّ، حتى تراءى لي هو ما يثلج به صدور الأنام، وألقي مراسيه بذي رمرام،^{٣٥٠} ثم تبينت أن غيره بالأولوية سبقه، وضل الدريص نفعه^{٣٥١} فطمسته،^{٣٥٢} وعبهلته^{٣٥٣} ثم صححته ثم ثالثاً ورابعاً، حتى تجلى بارعاً ورائعاً، وبلغ إلى أن ترتضيه العقول، وتنتقيه الأصول.

وكنت على كذا سجيس الأوجس،^{٣٥٥} في أرفع الأحوال والأكوس،^{٣٥٦} مزجياً ريعان العمر، وعنفوان الدهر، قدر^{٣٥٧} ربع المائة من السنين، بأصحاب كانوا في التدقيق منتهين، وفتيات الأساتذة على أطيب الأحوال منسوجة، والأمر سلكي ليس بمخلوطة^{٣٥٨}، وكان بي حدة اللهبان،^{٣٥٩} وسمة الشقدان،^{٣٦٠} وبالوقت التقى الثريان،^{٣٦١} والحواشي

^{٣٤٨} القَعْتُ: الكثرة. والقَعِيث: الكثير من المعروف وغيره. لسان العرب، ١٧٨/٢.

^{٣٤٩} ر: أطليت.

^{٣٥٠} الرمرام: حشيش الزبيح، المعجم الوسيط، ٣٧٢/١.

^{٣٥١} اليرِصُ: ولد الفأرة واليربوع والهزة وأشبه ذلك. وفي المثل: " ضَلَّ دُرَيْصٌ نَقَقَهُ "، أي جحّره. يُضْرَب لمن يعيا بأمره. الصحاح،

١٠٣٩/٣.

^{٣٥٢} ن: - فطمسته.

^{٣٥٣} عبهل الراعي إبله: أهملها ترد كيف شاءت، والإبل عباهل وعباهيل. والمقصود تركه ثم رجع إليه من جديد. المعجم الوسيط،

١٢٩/١.

^{٣٥٤} غربل: غربله أي الدقيق ونحوه غريلة: نخله، وقيل: غربله قطعه، بمعنى نقيته، تاج العروس، ٨٧/٣٠.

^{٣٥٥} سجيس: هو الدهر، وسجيسه: آخره. سجيس الأوجس، مثل يقال معناه: لا أفعله طول الدهر. مجمع الأمثال، ٢٢٨/٢.

المعجم الوسيط، ١٠١٤/٢.

^{٣٥٦} كوس، الكوس: مشي الناقة على ثلاث. والكوس: جمع أكوس، وكوساء. تهذيب اللغة، ١٧١/١٠.

^{٣٥٧} ر: قيد.

^{٣٥٨} السلكي: الأمر المُستقيم، والمخلوطة: الكائنة في الجنب. كناية عن الإصابة والاستقامة. فقه اللغة وسر العربية، ١٤٥/١.

^{٣٥٩} اللهبان: شدة الحر والعطش وَيَوْمَ لَهَبَانَ شَدِيدِ الْحَرِّ. المعجم الوسيط، ٨٤١/٢.

^{٣٦٠} الشَّقْدَانُ: الذي لا يكاد ينام. الصحاح، ٥٦٥/٢.

^{٣٦١} العرب تقول: التقى الثريان. يعنون: كثرة المطر، وذلك إذا التقى ماء السماء مع ماء الأرض. المزهري في علوم اللغة وآثارها.

١٦٦/٢.

المتداكية^{٣٦٢} في هذه الحال كادت تزول، وأذنت بالذبول، ولا يأتي بالظفر بشيء منها فكيف بالجميع، وإن طولب من الأصيل إلى الصديق،^{٣٦٣} فألجأتني هذه الضرورة إلى الإقدام على جمع أشتات تلك الفوائد، وفرائد قلائد النواهد، بحيث لو تصفحتها لم تظفر إلا بضرب من البيان يُشْتَار،^{٣٦٤} وعلم من التبيان يُختار.

فلما انتهيت في كشف مشكلات الهداية وروايتها، واستيضاح معضلات درايتها، سميتها: "النهاية في

شرح الهداية". ألا من فاز بها فقد فاز بأدلة الفقه أجمع، وصار أذكى القوم وأصمع،^{٣٦٥} وانتقل من دُلُّ السؤال والابتدال، إلى عز الاستبداد والاستقلال. واستغنى بهما عن هذا النوع شرحاً ومشروحاً، وصادف باب الخير مفتوحاً؛ فإنه قد طابق قدُّ بسجل، وبات عرار بكحل.^{٣٦٦}

ثم رواية الهداية بلغتني من مصنفها الإمام العالم البارع المتقن الورع الموقن، مفتي البشر، سيف النظر، ملجأ العلماء، أستاذ الفقهاء، رئيس أهل السنة والجماعة، عمدة أهل التقوى والنزاهة، شيخ الإسلام والمسلمين، افتخار علماء العالمين، برهان الدين أبي الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل بن الخليل بن أبي بكر الفرغاني الرشداني - رحمه الله - بالأستاذين أحدهما الشيخ العالم الرباني، العامل الصمداني، ناصب لواء الشرع، مؤسس قواعد الأصيل والفرع، فخر الحاج والحرمين، إمام أهل الخافقين، السالك كل سبيل العبادات، الناسك بعبادة أهل السعادات، مولانا حافظ الدين محمد بن [أب] محمد بن نصر البخاري^{٣٦٧} - رضي الله عنه - وأتابه الجنة. فإني سمعتها منه بمكرؤ في المدرسة البدرية، ومسجدها الميمونة بنجادهما^{٣٦٨} ومحتدهما،^{٣٦٩} بقراءة الإمام العالم ناصر السنة، قانع البدعة، زين الدين

^{٣٦٢} تذاكي فلان: تصنع الذكاء المتداكي عاجز عن الابتكار". معجم اللغة العربية المعاصرة، ١/٨١٨.

^{٣٦٣} الصديق هو الفجر الكاذب وهو المستطيل، والفجر الصادق وهو المستطير. المغرب في ترتيب المغرب، ناصر بن عبد السيد أبي المكارم (١٢١٣/٦١٠) ابن علي، أبو الفتح، برهان الدين الخوارزمي المطرزي، دار الكتب العربي، ١/٣٥١.

^{٣٦٤} شار العسل يشوره واشتاره يشتاره: اجتناه من خلاياه ومواضعه. لسان العرب، ٤/٤٠٤.

^{٣٦٥} رجل أصم القلب: إذا كان حاد الفطنة. الزاهر في معاني كلمات الناس، ٢/٢٥٧.

^{٣٦٦} وباء الرجل بصاحبه: إذا قُتل به. يقال: باءت عرار بكحل، وهما بقرتان قتلت إحداهما بالأخرى. لسان العرب، ١/٣٨.

^{٣٦٧} محمد بن محمد بن نصر، (١٢١٨/٦١٥) الإمام حافظ الدين البخاري أبو الفضل تفقه على شمس الأئمة محمد ابن عبد الستار الكردي وقرأ عليه الأدب وسائر العلوم وسمع منه ومن أبي الفضل عبد الله بن إبراهيم المحبوبي سمع منه أبو العلاء البخاري. الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ٢/١٢١. الطبقات السنية، ١/٢٥٤.

^{٣٦٨} النَّجْدُ: ما ارتفع من الأرض والجمع: نَجَادٌ. ومنه قولهم: فلان طَلَّحُ أُجْدٍ، وطلَّح الثنايا، إذا كان سامياً لمعالي الأمور.

الصحاح، ٢/٥٤٢.

السمناني،^{٣٧٠} سلمه الله من أولها إلى آخرها، وشيخي هذا - رحمه الله - يروي عن علامة العالم، أستاذ بني آدم، محيي مراسم الفقه على الحقيقة، مدرك الأدلة الدقيقة، مولانا شمس الدين محمد بن عبد الستار بن محمد العمادي الكردي^{٣٧١} - رحمه الله -، وهو يروي عن المصنف - رحمه الله -.

والثاني وهو الأول زماناً، الأستاذ العالم الزاهد، العابد الفارع، أعلى قلة الدقائق، الباحث عن أقصى الحقائق، بحيث لا يداني أحد شأوه البعيد، ولا يقارب شأنه السعيد، حيث نبذ أمر الدنيا وراء ظهره، وتلقى أمر العقبي عاملاً قدام صدره، فإذا أخذ بالبيان، كأنه السماء المدرار، أو الفلك الدوار، مولانا فخر الدين محمد بن محمد بن إلياس المايبرغي،^{٣٧٢} تغمده الله بالرحمة والرضوان، فإني سمعت منه كتاب الهداية، من أوله إلى آخره ببخارى، في مسجد سرو بكلاباد، تجاه مدرسة المقتدي، ومحدقة المبتدي، بعضها بقراءة فقيه الأمة، ناصر السنة، الإمام العالم، قوام الدين الصغناقي، سلمه الله، مرةً، ثم جميعها بقراءة الإمام السعيد الشهيد السابق، في أنواع العلوم الفائق، في فتح المكنون والمكتوم، شمس الدين الحافظي الجندي^{٣٧٣} - رحمه الله -، ثانيةً. وهذا الأستاذ يروي عن العلامة مولانا شمس الدين الكردي هذا أيضاً، وهو عن المصنف - رحمهم الله -، فشرعت فيه مستوفياً من الملك الغفور، والكريم الشكور.

قوله - رحمه الله -: **الحمد لله**، إنما ذكر بهذا اللفظ دون الشكر لله أو المدح لله، أو أحمد الله أو غيرها من الألفاظ تبركاً بمفتتح كتاب الله تعالى وتأسياً به، وإنما ذكر في كتاب الله هكذا: والله أعلم لما في الحمد من التصريح في

^{٣٦٩} تحيد، جمعه: محائد أصل "إنه كريم المخذ". طبع "رجع إلى مخيده" إلى أصله. واحتدَّ يحتدَّ اختدأ، فهو مُحتدَّ: سريع الغضب، غضوب. كريم المختد: شريف. معجم اللغة العربية المعاصرة، ١/٤٤١، ٤٥٦، ٩٨٦، ٣/١٩٢٣.

^{٣٧٠} محمد بن أحمد بن محمد السمناني، (١٠٥٢/٤٤٤) أبو جعفر: قاض حنفي. أصله من سمنان العراق. نشأ ببغداد، وولي القضاء بالموصل إلى أن توفي بها. وكان مقدم الأشعرية في وقته. وشنع عليه ابن حزم. له تصانيف في "الفقه". الجواهر المضية، ٢/٢١. الأعلام للزركلي ٥/٣١٤.

^{٣٧١} العلامة أبو الوحدة شمس الأئمة، (١٢٤٤/٦٤٢) الحنفي، البراتقيني، من بلاد خوارزم. قرأ بخوارزم على برهان الدين ناصر بن عبد السيد المطرزي، مؤلف "شرح المقامات"، وتفقه بسمرقند على شيخ الإسلام بران الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني وسمع منه. وبرع في المذهب وأصوله، ومن آثاره: مختصر حسام الدين الاخسيكتي. سير أعلام النبلاء، ٢٣/١١٢، ١١٣. معجم المؤلفين، ١٠/١٦٧.

^{٣٧٢} محمد بن محمد بن إلياس، (١٢٠٤/٦٩٣) الملقب فخر الدين المايبرغي تلميذ الكردي وروى الهداية عنه عن مصنفها وهو أستاذ الصغناقي وعنه روى الهداية عن الكردي عن المصنف رحمة الله عليهم. الجواهر المضية، ٢/١١٥. كشف الظنون، ٢/١٨٤٨.

^{٣٧٣} أحمد بن محمود بن عمر بن قاسم، (١٣٠٠/٧٠٠) شرف الدين الجندي: عالم بالأدب من أهل الجند على طرف سيحون كان في بخارى حين صنف كتابه الاقليد جزآن في شرح المفصل للزخشري، وشرح المصباح للمطرزي. الجواهر المضية، ١/١٢٤. الأعلام للزركلي، ١/٢٥٤.

الثناء، والاعتراف بدوام النعمة، بخلاف الشكر والمدح، ولما فيه من تعليم لفظ الحمد من تعريض الاستغناء. أي الحمد لله، وإن لم تحمده. ولو قال: أحمد الله لم يفد هذين المعنيين.

قوله: **أعلى معالم العلم وأعلامه:** في هذه الجملة، رعاية صنعة ما يقرب من الاشتقاق، وصيغة الاشتقاق، فإن أعلى مع غيره: من قبيل الأول، والثلاثة الأخر: من قبيل الآخر، فمن نظير الأول قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ﴾^{٣٧٤}. ومن نظيره الثاني قوله تعالى: ﴿سَأَلَ سَائِلٌ﴾^{٣٧٥} وقوله ﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ﴾^{٣٧٦}. ثم المعلم: موضع العلم. أي: رفع مواضع ذلك العلوم. قيل: المراد منها العلماء. وقيل: المراد منها الأصول التي يوقف بها على الأحكام، من نحو الجواز والفساد والحل والحرمة. وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

وهذا أوجه، بدليل عطف أعلامه عليها. إذ المراد من الأعلام الأسباب الشرعية نحو: ﴿لُدُّوكِ الشَّمْسُ﴾^{٣٧٧}، وملك النصاب، وشهود الشهر، وشرف المكان، للصلاة والزكاة والصوم والحج، وذلك؛ لأن العلم هو الأمانة، والأسباب الشرعية أمارات لوجوب الأحكام [أ٢] في الحقيقة؛ لما أن الوجوب في الحقيقة مضاف إلى إيجاب الله تعالى، وهو غيب عنا، والله تعالى برحمته أقام الدلالات الظاهرة، من دلوك الشمس وغيرها علماً على إيجابه الغيبي تيسيراً للعباد، ثم سببية هذه الأشياء ثابتة بتلك الأصول. فكأنه قال: أعلى أصول العلم، وأعلى الأشياء الثابتة بتلك الأصول.

ثم لو كان المراد من المعالم العلماء، فأعلامهم ظاهر، قال الله تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾^{٣٧٨}. حيث خصهم بالذكر ثانياً بعد دخولهم في ذكر الذين آمنوا، لزيادة درجاتهم عنده. ولو كان المراد منها الأصول، وهو الظاهر، فأعلامها ظاهر أيضاً. حيث أوجب علينا الاتباع والإيمان بما لقوله تعالى: ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾^{٣٧٩}. وقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾^{٣٨٠}. وقوله: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ

^{٣٧٤} الشعراء: ١٦٨/٢٦.

^{٣٧٥} المعارج: ١/٧٠.

^{٣٧٦} الواقعة: ١/٥٦. الحاقة: ١٥/٦٩.

^{٣٧٧} الإسراء: ٧٨/١٧.

^{٣٧٨} المجادلة: ١١/٥٨.

^{٣٧٩} الأعراف: ٦٨/٥.

^{٣٨٠} الحشر: ٥/٢٩.

لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٨١﴾ وقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾. ^{٣٨٢} وكذلك إعلاء هذه الأسباب ظاهر، لما أنه تعالى جعلها موجبة ظاهراً في حق العباد، كان ذلك لشرف لها على سائر الأوقات والأموال والأماكن.

قوله: **وأظهر شعائر الشرع، الشعائر: جمع شعيرة.** وهي ما جعل علماً على طاعة الله تعالى. قيل: المراد منها: ما يؤدي على سبيل الاشتهار، كصلاة الجمعة، والعيدين والخطبة، وجمعي عرفات والمزدلفة، والقياس في الشعائر. الهمز كما في الصحائف والرسائل بخلاف المعاش والمشايع؛ فإنهما بياء خالصة كما عرف. والمراد من الشرع المشروع، إذ لو كان المراد به الشارع لقال: شعائره. والمشروع بإطلاقه يتناول الأسباب، والأحكام الشرعية. فكانت الإضافة إضافة بيان، كخاتم فضة لجواز إضافة الأحكام إلى غير الشرع كالنحو وغيره. وكان هذا من المصنف - رحمه الله - رعاية المناسبة بين التعميد والتصنيف، على ما قيل ذكر التعميد متضمناً مضمون التأليف من شرط صحة التصنيف.

قوله: **وإحكامه:** الحكم، الأثر الثابت بالشيء نحو: الجواز والفساد: "وبعث رسلاً وأنبياء" غير بينهما بالعطف؛ لأن الرسول هو النبي الذي معه كتاب كموسى عليه السلام.

والنبي: هو الذي ينبي عن الله، وإن لم يكن معه كتاب، كيشوع عليه السلام. كذا في الكشاف. ^{٣٨٣} وعن هذا قال عليه الصلاة والسلام: "علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل". ^{٣٨٤} ولم يقل كرسل بني إسرائيل، هادين وداعين، صفتان لأنبياء وعلماء لا حالان. لما أن إيقاع الحال على النكرة لا يحسن إلا عند تقديمها على ذي الحال؛ ولأن الحال يقتضي التزلزل، والصفة تقتضي التفرد. اللهم إلا أن تكون الحال مؤكدة، لكن ليس هذا موضع المؤكدة، فكانت مبالغة المدح في إيقاعهما صفة لاقتضاءها اللزوم. ولم يؤثر من أثر الحديث رواة.

^{٣٨١} النساء: ١١٥/٤.

^{٣٨٢} الحشر: ٢/٥٩.

^{٣٨٣} الكشاف: ٢٢/٣.

^{٣٨٤} قال السيوطي في الدرر لا أصل له، وقال في المقاصد قال شيخنا: يعني ابن حجر لا أصل له، وقبله الدميري والزركشي، وزاد بعضهم ولا يعرف في كتاب معتبر، كشف الخفاء للمقدسي، ٦٤/٢.

قوله: **وخص أوائل المستنبطين**، أراد بذلك والله أعلم أبا حنيفة وأصحابه - رضي الله عنهم -، الذين شقوا غبار استنباط المسائل ووضعها، وهم الذين تولوا تمهيد قواعد المسائل الشرعية وتبيينها، وهم الباذلون كل جهد لاستنباط المسائل الفقهية والمُتَرِصُونَ^{٣٨٥} لإرهاص القواعد الدينية. وكل من صنف كتاباً [٢ب] بعدهم، أو وضع مسألة، فهو مغترف من بحار علومهم، ومتحجج من غمار أصولهم، وبانٍ على ما أصلوه، وتالٍ على ما أسسوه، فلهم الدرجات العليا والرتبة القصوى، رزقنا الله شفاعتهم آمين يا رب العالمين.

من كل جليّ، أي: من كل ظاهر، ذكره: يعني بها المسائل القياسية، ودقيق، أي خفي دركه: يعني به المسائل الاستحسانية، نظيره ما إذا وقعت البعرة في البئر، فيه قياس واستحسان، فالقياس أن يفسد الماء لوقوع النجاسة في الماء القليل، وهذا دليل ظاهر دركه. والاستحسان أن لا يفسد، لأن آبار الفلوات ليس لها رؤوس حاجزة، والمواشي تبحر حولها، وتلقيها الريح فيها، فجعل القليل عفواً للضرورة، ولا ضرورة في الكثير وهذا دليل خفي دركه.

قوله: **غير أن الحوادث**: وقع استثناء عما قبله، فلذلك انتصب، وهو جواب عما يرد شبهة على الكلام الأول؛ فإنه لما ذكر أن أوائل المستنبطين، وضعوا المسائل من كل جلي ودقيق، كانت المسائل كلها موضوعة، لأن المسألة لا تخلو إما إن كانت مما هو جلي دركه أو دقيق دركه، فلاي معنى تصدى من بعدهم من المستنبطين، والمصنفين للاستنباط والتصنيف حتى تصدبت أنت أيضا لإنشاء هذا الكتاب، أليست تكفي موضوعاتهم؟

فأجاب عنه وقال: نعم كذلك. إلا أن النوازل تنزل ساعة بعد ساعة، والحوادث تحدث حيناً بعد حين، فلا يستوعب جميعها نطاق الموضوعات، ولا يجوز كلها حزام المنصوصات، فاحتيج إلى وضع آخر على حسب حادثة تحدث، لكن مقتنياً على آثارهم، ومقتبساً من أنوارهم، فإنهم لولا ستمتهم في وضع المسائل، لما اهتمدوا إليه. ولولا هديهم في تنقيح الدلائل، لما اقتدروا عليه.

وكانوا في الحقيقة هم المتولين لوضع المسائل كلها، بعضها بمباشرتهم، وبعضها بتبيين طرقها. فكان لهم الأجر السني، والذكر العلي النطاق، والمنطقة: كُمن الموضوع، أي موضوعات أوائل المستنبطين.

^{٣٨٥} أترصه: أحكمه وسواه، المعجم الوسيط، ٨٤/١.

الاقتناص: الاصطياد. والقنص بالتسكين: مصدر، قنصه أي: صاده.

الشاردة: أي الآبدة: وهي النافرة، من الشراد. والشرود: من حد ضرب.

القبس: شعلة من نار. يقال: اقتبست منه ناراً، واقتبست منه علماً أيضاً. أي: استفدته.

الموارد: جمع الموارد، حوز؛ فإنه لما استعار الشوارد للأحكام المستخرجة من الأصول بالاستنباط بجامع عسر الوصول إلى المقصود، واستعار الموارد للأصول باعتبار محل الوصول؛ ولأن بين الماء والعلم من المناسبة، إذ الأول حياة الأشباح. والثاني سبب حياة الأرواح. فكان فيه ترشيح الاستعارة كقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبَحَتْ بِتَحَارُثِهِمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾^{٣٨٦}. فإنه لما استعار الاشتراء لاختيار الضلال بترك الهدى، رتب عليه عدم الريح الذي هو أحد نتائج البيع.

قوله: والاعتبار بالأمثال من صنعة الرجال. أي وقياس الأحكام على نظائرها بالعلل المؤثرة من صنيع الكاملين في الرجولية، الجامعين لما يكون في الرجال، من مرضيات الخصال، لا من صنع كل واحد، [أ٣] وجعل من عداهم كأنه ناقص في الرجولية. ثم ذكر صعوبة المأخذ على الموقف، بقوله: يعرضُ عليها بالنواجذ.

النواجذ: أربع للإنسان في أقصى الأسنان، من كل جانب واحدة فوقاً وتحتاً وتسمى أضراس الخلم؛ لأنها تنبت بعد البلوغ. يقال: عرض على ناجذه، إذا صبر وتصلب.

ومنه قول عمر - رضي الله عنه -: "ما ولي أحد إلا حام على قرابته، وقرى في عيبته، ولن يلي الناس كقرشي عرض على ناجذه".^{٣٨٧} أي: يعرض على^{٣٨٨} المأخذ بالنواجذ. أي: استنباط الحكم من الموارد، أمر صعب لا يهتدي إليه أحد، إلا بتوفيق الله تعالى. فيجب أن يوجد التصلب والاهتمام في حقه، فلذلك وصف أصحابه بكمال الرجولية.

^{٣٨٦} البقرة: ١٦/٢.

^{٣٨٧} رواه أبو حاتم الأصمعي من قول أبي محمد عن عمر رضي الله عنه. غريب الحديث لابن قتيبة، ٥٩/٢.

^{٣٨٨} ن: - على.

قوله: **والوعد يسوغ بعض المساغ**. أي: يجوز بعض التجويز لا كلاً. ووجهه: أي شرعت في شرح البداية، الذي هو موسوم بكفاية المنتهى، بسبب وعد جرى عليّ، حال شروع تصنيف بداية المبتدي. وقد تصدّت عليّ حالتان متنافيتان، حالة إرادة ابتداء الشروع في الشرح، إحداهما تقتضي الإيجاز؛ وهي أن الخُلف في الوعد مذموم شرعاً. وهو من علامات النفاق، في الحديث. "ثلاث من علامات النفاق: إذا وعد أخلف، وإذا أؤتمن خان، وإذا حدث كذب".^{٣٨٩}

والثانية تقتضي الامتناع. وهي: أن التصنيف عظيم الشأن، بعيد الشأو^{٣٩٠}، عميق القعر، لا يسلم فيه كل سابع، ولا يغلب كل رامح، ولا يرضى كل أحد أن يصير مستهدفاً لرشق الطاعنين. والأصل في المتعارضين العمل بقدر الإمكان، [وفي القول ببعض التجويز عملٌ بما بقدر الإمكان]،^{٣٩١} إذ في ترجيح أحدهما إبطال الآخر لا محالة. فكان هذا من المصنف - رحمه الله - هضم النفس ورؤية الخطا رتبته.

ثم قوله: **والوعد يسوغ بعض المساغ**، محله نصب على أنه جملة حالية، من التاء في فشرعت، من غير ضمير راجع منها إليه، كما في قولك: أتيتك والجيش قادم. اتكأ عنه عُدي الاتكاء بعن، وإن كان هو يُعدّي بعلي؛ لتضمين الفراغ كما هو في قوله تعالى: ﴿فَصُرُّهُنَّ إِلَيْكَ﴾.^{٣٩٢} على تضمين معنى الإمامة.

تبينت أي: علمت. يقال: في رأسه نبذ من شيب، وأصاب الأرض نبذ من مطر، أي: شيء يسير. عين الشيء خياره ومثمن الشيء بالضم متانة، فهو متين أو صلب. ويقال رجل متين أي صلب. والمراد من متون الدراية: هو المعاني المؤثرة، والنكات المتينة التي لا تنتقض.

قوله: **مع أنه يشتمل على أصول ينسحب عليها فصول**، فيه دفع لوهم من عسى يظنّ به أنه لما ترك الزوائد في كل باب، وأعرض عن الإسهاب حينئذ لعله، يأتي بأصول ذات فوائد، فقال مع كونه محذوف الزوائد: هو

^{٣٨٩} أخرجه البخاري عن أبي هريرة، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أؤتمن خان". صحيح البخاري، ١/١٦.

^{٣٩٠} بعيد الشأو: طموح، عظيم الهمة. بلغ شأواً عظيماً. معجم اللغة العربية المعاصرة، ٢/١١٥٤.

^{٣٩١} ن: -

^{٣٩٢} البقرة: ٢/٢٦٠.

مشحون بالفوائد. هذا كما فصل في فساد البيع بالشرط: هو كل شرط يخالف مقتضى العقد، وفيه نفع لأحد التعاقدين وللمعقود عليه، وهو من أهل الاستحقاق، يفسد البيع، وإلا فلا. ففي كل قيد منه احتراز عما يضاده وجمع لما يوافقه.

وكذلك قال في مسألة المحاذاة: ومن شرط المحاذاة: أن تكون الصلاة مطلقة، وأن تكون مشتركة، وأن تكون مطلقة، وأن تكون المرأة من أهل الشهوة، وأن لا يكون بينهما حائل، وأمثالها كثيرة يعثر عليها في أثناء كلماته.

قوله: لإتمامها واختتامها، وفي بعض النسخ: لإتمامها واختتامها، والتشبية راجعة إلى الشرحين. المزيد مصدر كالزيادة.

قوله: وللناس [ب] فيما يعشقون، الشعر لأبي فراس أوله:

عليّ لربع العامرية وقفة ليملي عليّ الشوق والدمع كاتب
ومن عادتي حب الديار لأهلها وللناس في ما يعشقون مذاهب

والبياء في ليملي: ساكنة لضرورة الشعر. المقابلة: من القول، ولكن فيها زيادة من أوله، ومقاسات ليست في القول؛ لأنها من باب المغالبة والمباراة، والفعل متى غولب غولب فيه، جاء أغلب وأحكم، مما إذا زاوله وحده لزيادة قوة الداعي إليه. المحاولة: طلب الشيء بحيلة. ومنه الحديث: "اللهم بك أحاول وبك أصاول".^{٣٩٣} روي أنه عليه الصلاة والسلام، كان يقول هذا الدعاء، عند لقاء العدو. أي بنصرتك وتوفيقك، ادفع عني كيد العدو، وأطلب الوثوب عليهم. ومن إنشاء الإمام عماد الدين شيخ الإسلام صاحب الهداية رحمهما الله في حق الهداية:

كتاب الهداية يهدي الهدى إلى حافظيه ويجلو العمى

^{٣٩٣}. أخرجه أحمد عن صهيب إسناده صحيح على شرط مسلم. مسند أحمد، تحقيق الأرنؤوط، ٢٦٩/٣١. ليس من أحاديث

كتاب الطهارة

كان شيخني الأستاذ الكبير، البارع النحرير، أستاذ علماء الخافقين، مفخر الحاج والحرمين، مولانا حافظ الدين، محمد بن محمد بن نصر البخاري - رضي الله عنه - وأثابه الجنة كثيراً ما يقول عند ابتداء كتاب من كتب المشروعات: الأصل المذكور في أصول الفقه، وهو أن مشروعات الشارع على أربعة أنواع :

- ١- حقوق الله خالصة.
 - ٢- وحقوق العباد خالصة .
 - ٣- وما اجتمع فيه الحقان.
 - ٤- وحق العبد فيه غالب كالتقصاص.
- وأما حقوق الله تعالى على الخلوص فثمانية:
- ١- عبادة خالصة كالإيمان والصلاة وغيرهما.
 - ٢- وعقوبات كاملة كالحدود .
 - ٣- وعقوبات قاصرة كحرمان الإرث بالقتل.
 - ٤- وحق دائر بين العبادة والعقوبة كالكفارات.
 - ٥- وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر .
 - ٦- ومؤنة فيها معنى القرية كالعشر.
 - ٧- ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج.
 - ٨- وحق قائم بنفسه من غير سابقة بسبب يوجبه كخمس الغنائم والمعادن.

وأما حقوق العباد فكثيرة منها:

١ - منها المعاملات المالية كالبيع.

٢ - وغير المالية كالنكاح والطلاق.

٣ - ثم اختص الإيمان بالله وما يتلوه بأصول الدين.

فبقية الأحكام الأخر، وهي التي نحن فيها، ثم قدمت من بينها الصلاة؛ بما أنها أقوى أركان الإسلام بعد الإيمان بالله. قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ﴾^{٣٩٥} وقال صلى الله عليه وسلم: "الصلاة عماد الدين"^{٣٩٦}. ومن أراد نصب خيمة بدأ بنصب العماد، وهي من أعلى معالم الدين، ما خلت شريعة المرسلين عنها. قال الإمام شمس الأئمة السرخسي^{٣٩٧} ناقلاً عن أستاذه شمس الأئمة الحلواني^{٣٩٨} رحمهما الله: يقول في تأويل قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾^{٣٩٩} أي: لأني ذكرتها في كل كتاب منزل، على لسان كل نبي مرسل، وفي اسم الصلاة ما يدل على أنها ثانية الإيمان؛ لأن المصلي هو التالي للسابق في الحلبة. قال القائل: "ولا بُدُّ لي من أن أكون مصلياً إذا كنت أرضى أن يكون لك السبق"^{٤٠٠}.

^{٣٩٥} التوبة: ٥/٩، ١١.

^{٣٩٦} رواه البيهقي في "الشعب" بسند ضعيف من حديث عكرمة عن عمر مرفوعاً. وقال النووي في "التلخيص": منكر باطل، قال المناوي: رده ابن حجر. كشف الخفاء، ٣٤/٢. ليس من أحاديث الهداية.

^{٣٩٧} محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر السرخسي (١٠٥٦/٤٩٠) فقيه، اصولي، مجتهد، متكلم، مناظر. صاحب المبسوط أحد الأئمة الكبار إماما علامة حجة متكلماً فقيهاً أصولياً مناظراً لزم الإمام شمس الأئمة أبا محمد عبد العزيز الحلواني حتى تخرج به أملاً المبسوط نحو خمسة عشر مجلداً وهو في السجن بأوزجند محبوس. الجواهر المضية، ٢٨/٢. معجم المؤلفين، ٢٦٧/٨.

^{٣٩٨} عبد العزيز بن أحمد بن نصر بن صالح الحلواني (١٠٥٦/٤٤٨) الملقب شمس الأئمة من أهل بخارى إمام أصحاب أبي حنيفة بها في وقته حدث عن أبي عبد الله غنجار البخاري تفقه على القاضي أبي علي الحسين بن الخضر النسفي روى عنه أصحابه مثل أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي شمس الأئمة وبه تفقه وعليه تخرج. والحلواني منسوب إلى عمل الحلوى وبيعها - رحمه الله - تعالى. الجواهر المضية، ٣١٨/١. الأعلام للزركلي، ١٣/٤.

^{٣٩٩} طه: ١٤/٢٠.

^{٤٠٠} هي أبيات قالها سيف الدولة لأخيه ناصر الدولة، ملك الموصل، حيث كان أخوه يتأدب معه، فكتب إليه:

رضيت لك العليا وقد كنت أهلها ... وقلت لهم بيني وبين أخي فرق

ولم يك بي عنها نكول وإنما ... تجافيت عن حقي فتم لك الحق

ولا بد لي من أن أكون مصلياً ... وإذا كنت أرضى أن يكون لك السبق

والشاهد من الشعر هو "المصلي" والقول مذكور أيضاً في المبسوط للسرخسي، ٤/١، سير أعلام النبلاء، ٢٤٦/١٢.

ثم قدمت الطهارة؛ لأنها شرط الصلاة، والشرط مقدم على المشروط، لتوقف حكم المشروط على وجود الشرط. ثم اختصت الطهارة بالبداية من بين سائر الشروط؛ لأنها أهم من غيرها؛ لأنها لا تسقط بعذرٍ من الأعذار. ثم ذكر الطهارة [٤٤] بلفظ الجمع ولم يوحد، كما وحد الصلاة والزكاة؛ لما أنَّ لام التعريف إذا دخلت على الجمع تبطل معنى الجمعية؛ لما عرف في: لا أتزوج النساء ولا أشتري العبيد. فكان لفظ الجمع والمفرد سواء.

[قوله: لو حلف لا يكلمه الأيام، فهو على عشرة أيام عند أبي حنيفة - رحمه الله - . وقالوا: على أيام الأسبوع؛ لأننا نقول: ما ذكرنا مقرر على أصله، حيث تبطل معنى الجمعية فيها، إذ لو لم يبطل لكان الأيام وأيام سواء في إرادة الثلاث، كما هو حكم الجمع بدون الألف واللام في قوله: لا يكلمه أياماً. ثم لما بطل معنى الجمعية باللام صارت اللام بالعهد، والمعهود عندنا الأسبوع، وعند أبي حنيفة منتهى الجموع، فصار صرف اللام إلى ما قال كل واحد من الفريقين باعتبار العهد لا باعتبار الجمع فزال الإشكال].^{٤٠١}

ولكن بقي سؤال اختصاص جهة الرجحان بأن يقال: لم لم ينعكس الأمر بأن وحد في الطهارة، وجمع في الصلاة والزكاة؟

قلنا: كأنه التفت إلى اختلاف أنواع الطهارة حداً وحقيقة، فإن أنواع طهارة الوضوء مخالفة لتطهير الثوب، فإن المراد من طهارة الوضوء نفس إمرار الماء ونفس إصابته، وفي الثوب غسله حتى يزيل النجاسة، وكذلك طهارة التيمم مخالفة لهما.

أما الصلاة المطلقة فليست بمختلفة الحقائق، إذ هي عبارة عن الأركان المعهودة، وإن تنوعت من حيث الصفات بالفرض والواجب والنفل، وكذلك في الزكاة يجمع أنواعها قوله عليه الصلاة والسلام: "هاتوا ربع عشر أموالكم".^{٤٠٢} فكان المؤتّى من كل أنواع المال ربع العشر، فكانت شيئاً واحداً من حيث ربع العشر.

^{٤٠١} ر، ح: -

^{٤٠٢} أخرجه أحمد عن علي رضي الله عنه: "هاتوا ربع العشر...". إسناده صحيح. مسند أحمد، ٢/٣٣٤. نصب الرأية، ٢/٣٥٢.

ويجوز جمع المصادر وتثنيها إذا كانت في آخرها تاء التانيث؛ لأن تاء التانيث هناك في المرة، فيحتاج إلى التثنية والجمع حينئذٍ كما في قولهم: أجزاءه السجدة عن التلاوتين والتلاوات المتعددة في مكان واحد بمنزلة تلاوة واحدة، أو لأن المصدر المؤول بالحاصل من المصدر فيجمع كالعلوم والبيوع، ومنه قوله تعالى: ﴿وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا﴾.^{٤٠٣}

قوله - رحمه الله - : قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ الآية.^{٤٠٤} كان من حقه أن يؤخر الآية عن قوله؛ **ففرض الطهارة**؛ لأن حجة المدعي على ما ادعاه إنما تكون بعد الدعوة لا محالة. كما أخرج في غير هذا الموضوع المعاني الناقضة للوضوء ما يخرج من السبيلين؛ لقوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ﴾^{٤٠٥} الآية وغيره. إنما فعل ذلك تبييناً للأصل، وهو أن الأصل لثبوت الأحكام، الثلاثة أو الأربعة. وكان من حق الوضع أن يكون في المواضع كلها كذلك؛ لما أن الفرع بعد ثبوت الأصل؛ لأنه مبني عليه، والأصل وإن ترك استعماله لا يخرج عن كونه أصلاً، لكن يبقى سؤال جهة الاختصاص لهذا الوضع لإجراء الأصل، قلنا: هي للتبرك بالافتتاح بكلام الله تعالى.

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾^{٤٠٦} أي: إذا أردتم القيام إلى الصلاة كما في قول الشاعر: إذا طحنت فابدئي بالميمنة. فإن قلت لما جاز أن يعبر عن إرادة الفعل بالفعل؟

قلت؛ لأن الفعل بالفعل في قولهم: الإنسان لا يطير، والأعمى لا يبصر، أي لا يقدر على الطيران والإبصار. ومنه قوله تعالى: ﴿نُعِيدُهُ وَعَدًّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾^{٤٠٧} أي: إنا كنا قادرين على الإعادة، كذلك عبر عن إرادة الفعل بالفعال وذلك؛ لأن الفعل سبب عن القدرة والارادة على الخصوص، [وبقوله: على الخصوص خرج الجواب عما قيل: إن استعارة المسبب للسبب لا تجوز، كما إذا ذكر: أنت طالق، وأراد أنت حرة؛ لأن ذلك ليس لمختص

^{٤٠٣} الأحزاب: ١٠/٣٣.

^{٤٠٤} المائدة: ٦/٥.

^{٤٠٥} المائدة: ٦/٥.

^{٤٠٦} المائدة: ٦/٥.

^{٤٠٧} الأنبياء: ١٠٤/٢١.

هناك^{٤٠٨}، إذ لا يوجد الفعل بدونها، فإذا أقيم المسبب مقام السبب للملابسة بينهما، ولا يجاز الكلام عند عدم اللبس، كذا في الكشف.

ثم ظاهر الآية يوجب الوضوء على كل قائم إلى الصلاة، سواء كان محدثاً أو غير محدث، وعليه أصحاب الظواهر فقالوا: الوضوء سنة للقيام [٤ب] إلى الصلاة فكل من قام إليها فعليه أن يتوضأ، وأما المذهب عند جمهور الفقهاء فمعناه: إذا قمتم إلى الصلاة من منامكم، أو وأنتم محدثون.

ما قاله أصحاب الظاهر فاسد؛ لما روي أن النبي عليه الصلاة والسلام: "كان يتوضأ لكل صلاة، فلما كان يوم الفتح صلى الخمسة بوضوء واحد، فقال له عمر: رأيتك اليوم فعلت شيئاً لم تكن تفعله من قبل، فقال: عمداً فعلته يا عمر كي لا تخرجوا"^{٤٠٩}. وقياس مذهبهم يوجب أن من جلس فتوضأ ثم قام إلى الصلاة يلزمه وضوء آخر، فلا يزال مشغولاً بالوضوء لا يتفرغ للصلاة، وفساد هذا لا يخفى على أحد، كذا ذكره بالمبسوط^{٤١٠} إمام الدنيا وملاك الحذيا^{٤١١} سيما على أهل الفتية شمس الأئمة أبو بكر محمد بن سهل السرخسي تغمده الله برحمته والرضوان وأسكنه في فرديس الجنان.

فإن قلت: هذا زيادة تقييد لإطلاق الكتاب بخبر الواحد، وأنتم تأبون ذلك، كما أبيتم زيادة تعيين الفاتحة على القراءة، وزيادة الطهارة على الطواف بخبر الواحد.

قلت: بين الزيادتين فرق وهو: أن هذه الزيادة لم تكن فيما نحن فيه تلزم منه فساد بيّن وخرج ظاهر على ما ذكرنا، وقد نفاه الشارع بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾.^{٤١٢} وحججه لا تتناقض فكانت الزيادة ثابتة بالنص الذي ينفي الحرج، فخير الواحد وقع موافقاً له، وهذا كما ثبتت زيادة فأفطر في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ

٤٠٨ ر: -

٤٠٩ أخرجه أحمد عن سليمان بن بريدة، عن أبيه قال: كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يتوضأ عند كل صلاة، فلما كان يوم الفتح توضأ ومسح على خفيه، وصلى الصلوات بوضوء واحد. فقال له عمر: يا رسول الله، إنك فعلت شيئاً لم تكن تفعله قال: "إني عمداً فعلته يا عمر". إسناده صحيح على شرط مسلم، مسند أحمد، ١٣٤/٣٨.

٤١٠ المبسوط للسرخسي، ٥/١.

٤١١ الحذيا: الحذاية، وهديّة البشارة. ويقال هو حذياك بإزائك، "الحذية" العطية. المعجم الوسيط، ١٦٣/١.

٤١٢ الحج: ٧٨/٢٢.

مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ^{٤١٣}. أي فأفطر؛ لأنه لو لم يضمّر قوله فأفطر لكان الحكم عائداً على موضعه بالنقص؛ لأنه حينئذ كان الصوم واجباً على المريض والمسافر يومان ليوم واحد، وما جوّز الشارع تأخير الصوم لهما إلا لنفي الحرج عنهما؛ لقيام العذر بهما، فعلى ذلك التقدير يكون التكليف عليهما أشد من التكليف على الصحيح المقيم، ولهذا ذكر الله تعالى عقبيه: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^{٤١٤}. بخلاف قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾^{٤١٥}. وقوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾^{٤١٦}. حيث لا يلزم القبح والفساد على تقدير ترك الزيادة بل فيه تقدير قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^{٤١٧}. مع أن الإطلاق والإجماع قد يكونان مقصودين لما عرف، أو نقول: اشتراط الحدث لوجوب الوضوء بسبب إرادة القيام إلى الصلاة ثابت هنا بدلالة النص وصيغته.

أما الدلالة؛ فلأنه ذكر التيمم بالتراب الذي هو بدل عن الماء معلق بالحدث، فكذلك ذكر الغسل معلقاً بالحدث وهو أعظم الطهرين، فقال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾^{٤١٨}. وقال: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَى﴾^{٤١٩}. الآية. والنص في البدل نص في الأصل، وإنما يخالف البدل الأصل بحالة وهي: الكيفية والكمية لا بسببه، فكانا متحدتين في عمل السبب.

وأما الصيغة فقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾^{٤٢٠}. أي من مضاجعكم؛ لأن القيام المطلق كان من غير القيام مطلقاً، ويكون الاضطجاع وهو: كناية عن النوم. والنوم دليل الحدث كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ﴾^{٤٢١}. وهو: كناية عن التمكن في المكان المطمئن للاستتار، والتمكن فيه دليل الحدث. [١٥]

^{٤١٣} البقرة: ١٨٤/٢.

^{٤١٤} البقرة: ١٨٥/٢.

^{٤١٥} الزمل: ٢٠/٧٣.

^{٤١٦} الحج: ٢٩/٢٢.

^{٤١٧} الحج: ٧٨/٢٢.

^{٤١٨} المائدة: ٦/٥.

^{٤١٩} المائدة: ٦/٥.

^{٤٢٠} المائدة: ٦/٥.

^{٤٢١} المائدة: ٦/٥.

وإنما اختيار هذا النظم والله أعلم؛ لأن الوضوء مطهر وضعاً فدل على قيام النجاسة، فاستغنى عن ذكره باختلاف التيمم، والصلاة سبب الوضوء، والحدث شرط، فلم يذكر الحدث صريحاً ليعلم أنه سنة وفرض، فكان الحدث شرطاً لكونه فرضاً لا لكونه سنة، فأما الغسل فلا يسن لكل صلاة، بل هو فرض، فلم يشرع مقروناً بالحدث، ولا يقال: إن الغسل سنة الجمعة فيثبت التنوع فيه؛ لأننا نقول للمدعي أنه لا يسن لكل صلاة فلم يبح نقضاً، أو نقول كونه سنة لصلاة الجمعة غير مسلم؛ لأن الغسل عند البعض لليوم لا للصلاة، وهذا مما اختاره فخر الإسلام البيهقي^{٤٢٢} - رحمه الله -.

وذكر في الكشاف: فإن قلت: هل يجوز أن يكون الأمر شاملاً للحدثين وغيرهم، لهؤلاء على وجه الإيجاب ولهؤلاء على وجه الندب؟

قلت: لا؛ لأن تناول الكلمة لمعنيين مختلفين من باب الألفاظ والتعمية. ثم قول من قال قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾^{٤٢٣} من قبيل صيغة الالتفات مما لا يكاد يصح بيان ذلك وهو: أن ياء: حرف نداء يقتضي الخطاب، يستوي فيه نداء البعيد والقريب، وأي: منادى مبهم، وهو يقتضي المضاف إليه. قيل: لأن أصله أوي؛ لأن أي أبدأ بعض ما يضاف إليه، وبعض الشيء يأوي إلى كله، إلا أن الواو قلبت ياء لسبق الواو الساكنة على الياء، ولاستجابة الإضافة عوضوا عنها كلمة التنبيه مقحمة.

وقوله: ﴿الَّذِينَ﴾ على وجهين:

إما أن يكون صفة ولفظ الجمع باعتبار إجماع أي، وهو يوصف بالاسم الذي فيه الألف واللام، كما في: يا أيها الرجل.

^{٤٢٢} علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم (١٠٨٩/٤٨٢) أبو الحسن المعروف بفخر الإسلام البيهقي الفقيه الإمام الكبير بما وراء النهر من تصانيفه المبسوط إحدى عشر مجلداً وشرح الجامع الكبير والجامع الصغير وله في أصول الفقه كتاب كبير مشهور ومفيد - رحمه الله - تعالى. الجواهر المضيه: ٣٧٢/١. الأعلام للزركلي، ٤/٣٢٨.

^{٤٢٣} المائدة: ٦/٥.

وأصل "الذي": لَدِي على وزن سَجِي وعمي، ثم دخل حرف التعريف عليه، وكان هو بمنزلة اسم الجنس بحرف التعريف في كونه صفة له، كذا في الأقليد.^{٤٢٤}

وإما أن يكون موصوف "الذين" محذوفاً؛ لأن الذي: وضع صلة إلى وصف المعارف بالحمل، وأي ليس بمعرفة، فلا يكون الذين صفة له، بل كان تقديره: يا أيها الناس الذين آمنوا، أو يا أيها الرجال الذين آمنوا، أو يا أيها المؤمنون الذين، والموصولات كلها غيب يلزم أن تكون صلتها، وهي (آمنوا) مغايبه أيضاً وفاقاً لها، حتى أحتجج إلى التأويل في قول علي - رضي الله عنه - : أنا الذي سَمَّيْتِي أُمِّي حيدرة، في وروده على خلاف القياس، يعني كان [من حقه أن يقول: أنا الذي سمته، يرجع إلى الموصول، وهو غائب من حيث المعنى، رجع إليه رجوعه إلى أنا، فصار كأنه "أنا سميتي"]،^{٤٢٥} ذكره في الفائق.^{٤٢٦}

وقوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ﴾ بالخطاب في محزّه ومقطعه أيضاً لاقتضاء حرف النداء إياه إذ لا يمكن أن يقال: أيا فلان، إذا "فعل" مكان "فعلت" لتنافر جزئي الكلام، فكان كل واحد من الغيبة والخطاب في مظانه، بحيث لا يمكن العدول عنه؛ لثلا يخرج عن سنن العربية ووضعها. والالتفات إنما يكون في موضع حقه الغيبة فذكر بالخطاب، أو على العكس، أو منهما إلى نفس المتكلم، أو على العكس، فأما في موضع لا يجوز غير ما ذكره من الغيبة والخطاب فلا، لأن في ذلك خروجاً عن وضع العربية، ألا ترى أنه كيف لم تتخلف هذه الطريقة في اثنين وثمانين موضعاً من كتاب الله تعالى كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا﴾.^{٤٢٧} وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا﴾.^{٤٢٨} وكذلك في إخبار الله تعالى عن خطاب الكفار لعنهم الله [٥ب] لنبينا عليه الصلاة والسلام: ﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَحْجُونٌ﴾.^{٤٢٩} ولو كان للالتفات لما تناسقت مواقعها كلها في موضع واحد، بل

^{٤٢٤} الأقليد: شرح لكتاب المفصل للزمخشري شرحه شرف الدين الجندي وشرح الإقليد بعد ذلك الإمام السعناقي. كشف الظنون،

١٧٧٦/٢. الأعلام للزركلي، ١/٢٥٤.

^{٤٢٥} ر: -

^{٤٢٦} الفائق في غريب الحديث للزمخشري. ١/٢٦٧. كشف الظنون، ٧/١٧٨.

^{٤٢٧} البقرة ٢/١٠٤.

^{٤٢٨} البقرة: ٢/١٥٣.

^{٤٢٩} الحجر: ١٥/٦.

تغايرت لإجراء الكلام على الأصل. ألا ترى كيف أجرى على الأصل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا رَكبُوا فِي الْفُلِّ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا بَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾^{٤٣٠}.

والتفت في قوله: ﴿حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِّ وَجْرَيْنَ مِنْهُمِ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا﴾^{٤٣١}. وكذلك أجرى على الأصل في سورة الأنعام في قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾^{٤٣٢} الآية. ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾^{٤٣٣}. والتفت في الفاتحة بقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾. وما ادَّعوه من المعنى الداعي إلى الالتفات في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ صَلَّوْا﴾^{٤٣٤}. من تناول الغائبين إلى يوم القيامة بذكر الغيبة، والحاضرين بذكر الخطاب على وجه التصريح، منقوض بقوله: ﴿أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَحْنُونٌ﴾^{٤٣٥}. إذ لا نبي بعد نبينا عليه الصلاة والسلام حتى يتناول ذكر الغيبة إياه، والله أعلم بصحته.

قوله: **ففرض الطهارة:** الفاء هنا لتعقيب الجملة على الجملة على وجه البيان، فإن هذا الحكم أستخدم من هذه الآية، ولكن في بعض الكميات والكيفيات نوع أشكال حتى وقع الخلاف فيها، فشرع في بيانه.

والفرض: التقدير. وها هنا بمعنى المفروض، كقوله تعالى: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾^{٤٣٦} أي: مخلوقه. والاضافة للبيان؛ لأن المفروض قد يكون من الطهارة وغيرها، ثم نحتاجها هنا لبيان نفس الطهارة: لغةً وشرعاً وبيان سببها وشرطها وركانها وحكمها.

أما تفسيرها: حكماً: النظافة. وخلافها: الدنس. وتفسيرها شرعاً: التطهر بغسل أعضاء مخصوصة. وخلافه: الحدث. وسبب وجوبها الصلاة؛ لأنها تنسب إليها وتقوم بها، وهي شرط الصلاة. فإن قلت: لما كانت الصلاة سبباً لها،

^{٤٣٠} العنكبوت: ٦٥/٢٩.

^{٤٣١} يونس: ٢٢/١٠.

^{٤٣٢} الأنعام: ١/٦.

^{٤٣٣} الكهف: ١/١٨.

^{٤٣٤} المائدة: ٦/٥.

^{٤٣٥} الحجر: ٦/١٥.

^{٤٣٦} لقمان: ١١/٣١.

كانت الطهارة حكماً للصلاة، إذ المراد من السبب العلة، فكيف يكون الشيء الواحد حكماً لشيءٍ وشرطاً له،
وبينهما منافاة، إذ الشرط يقتضي التقدم، والحكم يقتضي التأخر؟

قلت: الصلاة سبب للطهارة من حيث الوجوب، أي: وجوب الطهارة عند وجوب الحدث بسبب^{٤٣٧} وجود
الصلاة وإلا فلا تجب.

والطهارة شرط الصلاة من حيث الجواز، أي: إنما تجوز الصلاة عند وجود الطهارة، والجواز غير الوجوب، فلم
يكن الحكم والشرط لنسبة واحدة، فيجوز كالصوم للاعتكاف الواجب، فإن سبب وجوب ذلك الصوم وجوب
الاعتكاف، ثم الصوم شرط جواز الاعتكاف؛ لأنه إنما يجوز الاعتكاف عند وجود الصوم، وشرط وجوب الطهارة
الحدث، ومن المحال أن يكون الحدث سبباً. ألا ترى أنه إزالة وتبديل فلا يصح سبباً لها، فلو كان سبباً لاجتماع معها،
وتقرر كالصوم مع وجود الشهر، والصلاة مع دلوك الشمس.

وركنها: غسل الأعضاء الثلاثة مع مسح الرأس؛ لأن ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء، وقيام الطهارة
بهذا.

وحكمها: استباحة الصلاة لأن؛ الحكم الأثر الثابت بالشيء، وهذا الأثر إنما حصل بالطهارة.

قوله: والغسل هو الإسالة والمسح هو الإصابة. إنما فسرها؛ لأن الفاء في ففرض الطهارة لما كانت "فاء"
تفسير للآية المتلوة، وفي الآية ذكر الغسل [٦٦] والمسح فسرها تيمماً للمرام وإبانة للكلام، أو لأن في هذا التفسير
إشارة إلى رد قول الشافعي، حيث يشترط هو في سنة مسح الرأس التلث بمياه مختلفة، وكان فيه تقريب للمسح من
الغسل، والشارع أوجب المسح لا الغسل فكان مردوداً، ولهذا صرح بهذه الإشارة في جوابه بقوله: ولأن المفروض هو
المسح وبالتكرار يصير غسلًا.

وفي الديوان: قصاص الشعر بفتح القاف وقصاصه بضمها بمعنى، وهو منتهاه في الرأس وغايته، وهو مشتق
منها، أي: من المواجعة. وليس لأحد أن يقول: لا يشتق الثلاثي من المتشعبة؛ فإن هذا أرذل من القول، أي: رديء

^{٤٣٧} ر: لسبب.

من القول؛^{٤٣٨} لأن معنى الاشتقاق أن تنتظم الصيغتان فصاعداً معنيًا واحداً، وفي هذا لا توقيت بأن يكون المشتق منه ثلاثياً، وقد شحن صاحب الكشاف الفائقة بذكر اشتقاق الثلاثي من المتشعبة فقال: الدَّبر وهو النحل، مشتق من التدبير؛ لأن أمره على النِّيعة^{٤٣٩} أي: الجودة.^{٤٤٠}

وقال أيضاً: الحَمُّ مشتق من تحميم المطلقة، وهو أن تُمتَّع بثوب أو نحوه. وقال: الجِنُّ من الاحتنان عن العيون. وفي الكشاف اليمِّ: من التيمم؛ لأن الناس يقصدونه للاستقاء^{٤٤١}؛ وهذا لأن غرضهم من ذكر الاشتقاق بيان حقيقة معنى تلك الكلمة. فجاز أن يكون المتشعب أشهر وأقرب للفهم من الثلاثي لكثرة استعماله، كما في الدبر مع أن التدبير فصيح. ذكر الاشتقاق لإيضاح معناه وإن لم يكن المتشعب أصلاً له.

قوله: ولنا أن هذه الغاية لإسقاط ما وراءها.. إلى آخره، والأصل في هذا أن الغاية قد تذكر لمد الحكم إليها، وقد تذكر لقصر الحكم عما وراءها. وإنما يتبين ذلك بالنظر في صدر الكلام إن كان صدر الكلام لا يتناول الغاية وما وراءها، لو اقتصر على ذلك الصدر يُعلم أن ذكر الغاية لإثبات الحكم ومده إليها، فتجعل غاية للإثبات فلا تدخل تحت الإثبات، ومتى كان صدر الكلام يتناول الغاية وما وراءها لو اقتصر عليه يُعلم أن ذكر الغاية لقصر الحكم عليه، فيجعل غاية للإسقاط فصار في معنى الاستثناء، فبقي الحكم الأول ثابتاً في هذه الغاية بصدر الكلام، كأنه لم يذكر الغاية.

والذي نحن فيه من قبيل هذا؛ لأن قوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيكُمْ﴾.^{٤٤٢} يتناول كل اليد من رؤوس الأصابع إلى الإبط، فصار ذكر المرفق بحرف الغاية لإخراج ما وراء المرفق من أن يكون داخلياً تحت حكم الإسقاط، فيبقى حكم الغسل ثابتاً في المرفق بصدر الكلام.

^{٤٣٨} ر: + رديء من القول.

^{٤٣٩} وقال الليث: النِّيعة من التَّنُوقِ. تنوق فلان في منطقته وملبسه وأموره إذا تجود وبالغ. لسان العرب، ١٠/٣٦٣.

^{٤٤٠} ن: + أي: الجودة.

^{٤٤١} الكشاف: ١٤٨/٢.

^{٤٤٢} المائة: ٦/٥.

وأما الصوم فهو في القبيل الأول؛ لأنه يتناول الإمساك ساعة لغةً وشرعاً، حتى لو حلف لا يصوم فصام ساعة حنث. فلا يدخل حد الغاية تحت حكم الصدر؛ لأن هذه الغاية ممدد الحكم لما قلنا.

فإن قيل: دعوى غاية الإسقاط إنما تصح أن لو كانت الغاية غاية لليد. بل هي غاية غسل اليد؛ لأن المأمور به مقصوداً هو الغسل، والغاية تكون لبيان المأمور به؛ ولأن المقصود من الكلام الفعل لا محل الفعل؛ لأنه تبع؛ ولأن ذكر اليد وإرادة الكف غالب في الشرع وفي العرف.

أما الشرع فكآية السرقة. وأما العرف فإنه إذا قيل عند الطعام اغسل يديك، أو غسل فلان يده لا يراد بها إلا الكف، فلا تثبت الزيادة عليها [ب ٦] إلا بذكر الغاية، فحين إذن كانت هذه الغاية مد الحكم كما في الصوم.

قلنا: دعوة غاية مد الغسل ساقطة أيضاً بفهم الصحابة - رضي الله عنهم - ذلك إلى الآباط في آية التيمم في الابتداء، وهم أهل اللسان، فكان ذكر الغاية لإخراج ما وراءه، فتبقى المرافق داخلة كما ذكرنا.

ولما اشتبهت حالة هذه الغاية باعتبار أن من الغايات ما يدخل ويكون حرف إلى فيه بمعنى مع كما قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ﴾.^{٤٣} ومن الغايات ما لا يدخل، وهو ظاهر، كان هذا مجمل في كتاب الله تعالى، فينبئ عليه الصلاة والسلام بفعله؛ فإنه توضأ وأدار الماء على مرافقه، ولم ينقل عنه ترك غسل المرافق في شيء من الوضوء، فلو كان ذلك جائزاً لفعله مرة تعليماً للجواز، كذا ذكر هذين الجوابين في المبسوط.^{٤٤}

ولأن الله تعالى لما أمرنا بالغسل إلى المرافق، صرنا مأمورين بغسل الكف والذراع، ثم المرفق ليس بعضو مقصود، بل هو ملتقى عظم العضد والذراع، فلما وجب غسل جزء الذراع من المرفق وجب أيضاً غسل جزء العضد؛ لأنه لا يمكن الفصل بينهما غسلًا إلا بالجرح، والجرح مدفوع، وهذا كما قيل في الركبة أنها عورة، والأصل في العورة ما بين الركبة إلى السرة. وبذلك وردت الأخبار.

^{٤٣} النساء: ٢/٤.

^{٤٤} المبسوط للسرخسي، ٧/١.

والركبة ملتقى عظم الفخذ والساق، فلما حُرِّمَ منها جزء الفخذ حُرِّمَ جزء الساق؛ لأنه لا يتجزأ نظراً إليها، كذا في الأسرار والنتوء والنتوء: ^{٤٤٥} الارتفاع، من حد: منع.

قوله - رحمه الله - : **هو الصحيح** احترازاً عما رواه هشام عن محمد - رحمه الله - أنه قال: أنه المفصل الذي في وسط القدم عند مقعد الشراك. قال: لأن الكعب اسم للمفصل، ومنه كعوب الريح، والذي في وسط القدم مفصل، وهو المتيقن به، وهذا سهو من هشام، لم يُرِدْ محمد تفسير الكعب بهذا في الطهارة، وإنما أراد به في المُحْرَم، إذا لم يجد نعلين أنه يقطع خفيه أسفل من الكعبين. فأما في الطهارة فلا شك أنه العظم الناتئ المتصل بعظم الساق، وفي قوله عليه الصلاة والسلام: "ألصقوا الكعاب بالكعاب". ^{٤٤٦} كذا في المبسوط. ^{٤٤٧}

الكعاب: الجارية حين يبدو ثديها للنهود، وذكره في الصحاح. ^{٤٤٨}

قوله: **والمفروض في مسح الرأس المقدر على وجه الفرضية مقدار الناصية**، فإن قيل الفرض هو الذي يوجب العلم باعتبار أنه ثابت بدليل مقطوع به، ولهذا يُكْفَرُ جاحده، وشيء من هذه الثلاثة من وجوب العلم وكون الدليل مقطوعاً به، وكفر الجاحد غير ثابت هنا في حق المقدار، فكيف يكون فرضاً؟

قلنا: إن لم يكن ثابتاً في حق المقدار، لكن الثلاثة كلها ثابتة في حق أصل المسح، فسمى المقدار باسم أصل المسح إطلاقاً للاسم المتضمن على المتضمن؛ لأن المقدار تفسير هذا المسح، والمفسر متناول للتفسير، وإلا لا يكون تفسيراً له، أو تقول: الفرض على نوعين، قطعي وهو ما ذكرت، وظني وهو الفرض على زعم المجتهد كإيجاب الطهارة بالفصد والحجامة عند أصحابنا، فإنهم يقولون: تفرض عليه الطهارة عند إرادة الصلاة

^{٤٤٥} نَأَى يَنْتَأَى، نُتَوًّا وَتَنْتَأَى، فهو ناتئ نَأَى الشَّيْءُ: برز في مكانه من غير أن ينفصل عن محيطه "نَأَتِ الصَّخْرَةُ فِي الْجَبَلِ، نَأَى تَدْيِهَا". معجم اللغة العربية المعاصرة، ٢/٢١٦٣.

^{٤٤٦} "ألصقوا الكعاب بالكعاب" ليس بحديث وأصله: رواية أبي القاسم الجديلي، قال: سمعت النعمان بن بشير يقول: أقبل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على الناس بوجهه، فقال: "أقيموا صفوفكم ثلاثاً" والله لتقيمن صفوفكم، أو ليخالفن الله بين قلوبكم". قال: فرأيت الرجل يلزق منكبه بمنكب صاحبه، وركبته بركبة صاحبه، وكعبه بكعبه. سنن أبي داود، ١/١٧٨. ليس من أحاديث الهداية. ^{٤٤٧} المبسوط، ٩/١.

^{٤٤٨} الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (١٠٠٣/٣٩٣) تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة: الرابعة (١٩٨٧/١٤٠٧)، ١/٢١٣.

أو نقول: يطلق اسم الفرض على الوجوب، كما يطلق اسم الوجوب على الفرض في قوله: الزكاة واجبة والحج واجب [١٧] اتساعاً لالتقائهما في معنى اللزوم على البدن.

السباطة والكساحة والكناسة كلها يعني وبالفارسية "روفته خانیه" يعني: المكان الذي ألقى القوم الكناسة فيه. فكان فيه اطلاق اسم الحال على المحل، وإنما لم يقتصر إيراد الحديث بقوله: مسح على ناصيته مع كفايته للمدعي؛ لأن نقل الحديث بما يتلوه من الحكاية يوجب صحته ووكادته. فإن قيل المدعي مقدار الناصية، وهو غير معين، وأقام الدليل على المعين وهو الناصية فما وجهه؟

قلنا: ثبت بالحديث الناصية، وعدم التعيين بالكتاب بإطلاق اسم الرأس، فلو أثبت التعيين بالسنة يلزم نسخ إطلاق الكتاب بخير الواحد وهذا لا يجوز. فإن قيل: لا نسلم بأن الكتاب مجمل، والمجمل مالا يمكن العمل به، وهنا العمل بهذا النص ممكن وهو القليل، قلنا في ذلك القليل؛ فإنه غير معلوم؛ لما أن القليل الذي هو شعرة أو شعرتان ليس بكافٍ للمسح؛ لأن ذلك القليل يوجد بغسل الوجه، ومع ذلك لا ينوب عن المسح، مع أن النية ليست بشرط عندنا، فعلم أنه مجمل، فكان فعل النبي عليه الصلاة والسلام مبین لذلك المجمل.

قال الشيخ^{٤٤٩} - رحمه الله - في قوله: "ومسح على ناصيته وخفيه".^{٤٥٠} في أحدهما: بيان الشرع، وفي الآخر: نصب الشرع. فإن في قوله: ومسح على ناصيته بيان لقوله: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾.^{٤٥١} وفي قوله: وخفيه: نصب شرعية المسح على الخف، إذ المذهب في شرعية المسح على الخف أنها إنما تثبت في السنة لا بالكتاب.

^{٤٤٩} المقصود هو: شيخه حافظ الدين محمد بن محمد بن نصر البخاري. هكذا علق أبو المحاسن في المنهل الصافي حيث قال: وكلما ذكر الصغناقي هذا في شرح الهداية من لفظة الشيخ؛ فالمراد به حافظ الدين. وما ذكر من لفظة الأستاذ، فالمراد به فخر الدين المايهري. المنهل الصافي، ١٦٥/٥.

^{٤٥٠} أخرجه مسلم عن عروة بن المغيرة بن شعبة، عن أبيه، قال: تخلف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وتخلفت معه فلما قضى حاجته قال: "أمعك ماء؟" فأتيته بمطهرة، "فغسل كفيه ووجهه، ثم ذهب يحسر عن ذراعيه فضاقت كم الجبة، فأخرج يده من تحت الجبة، وألقى الجبة على منكبيه، وغسل ذراعيه، ومسح بناصرته وعلى العمامة وعلى خفيه". صحيح مسلم، ١/٢٣٠.

^{٤٥١} المائدة: ٦/٥.

ثم مسألة مسح الرأس في المقدار خمسة، قولان من أصحابنا، وقول للشافعي، وقول لمالك، وقول للحسن البصري - رحمهم الله -، وقال الحسن: المفروض أكثر الرأس، فاستدل مالك بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم: "فإنه مسح يديه كلتيهما أقبل بهما وأدبر"^{٤٥٢} وبه استدل الحسن، إلا أنه قال: الأكثر يقوم مقام الكل.

لكننا نقول: إن فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يدل على الركنية؛ لأدائه إلى زيادة النص، وإنما كان ذلك لإكمال الفضيلة، ولا يجوز اعتبار الممسوح بالمغسول؛ لأن المسح مبني على التخفيف. وفي كتاب الله تعالى ما يدل على التبويض في المسح لاتصال الفعل إلى محل المسح بحرف الباء، وعن هذا قال الشافعي: يتأذى بأدنى ما يتناوله الاسم، قيل: وهو ثلاث شعرات؛ لأنه هو المتيقن.

ولكننا نقول: من مسح برأسه ثلاث شعرات لا يقال أنه مسح برأسه عادة، وفي الآية ما يدل على التبويض، وكذلك البعض ليس هذا الذي يقول لإبائه الاستعمال، فيبقى ذلك البعض مجملًا فالتحقق فعل النبي عليه السلام بياناً له.

قوله - رحمه الله - : وفي بعض الروايات: قدره أصحابنا في ثلاث أصابع. وهو رواية عن محمد ذكرها ابن رستم^{٤٥٣} - رحمه الله - في نوادره، فإنه إذا وضع ثلاث أصابع ولم يدها جاز في قول محمد في الرأس والخف جميعاً، وهو الذي ذكرنا مع أحد قول أصحابنا، ولم يجز في قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله حتى يدها بقدر ما تصيب البلة ربع رأسه، وهو القول الخامس من الأقوال الخمسة، فهما اعتبرا الممسوح عليه، ومحمد اعتبر الممسوح به، وهو عشرة أصابع، ربعها اصبعان ونصف، إلا أن الأصبع الواحد لا يتجزأ [٧ب] فجعل المفروض قدر ثلاث أصابع لهذا، فالحاصل أن علماءنا - رحمهم الله - اتفقوا في اعتبار الربع، لكن أبا حنيفة وأبا يوسف اعتبرا ربع الخل، ومحمد اعتبر ربع الآلة. وترجح ما قاله لما أن المذكور في النص هو الرأس، فالاعتبار لما هو المذكور فيه أولى.

^{٤٥٢} أخرجه البخاري عن عمرو بن يحيى المازني، عن أبيه، أن رجلاً، قال لعبد الله بن زيد، وهو جد عمرو بن يحيى أتستطيع أن تريني، كيف كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يتوضأ؟ فقال عبد الله بن زيد: نعم، فدعا بماء، فأفرغ على يديه فغسل مرتين، ثم مضمض واستنثر ثلاثاً، ثم غسل وجهه ثلاثاً، ثم غسل يديه مرتين مرتين إلى المرفقين، ثم مسح رأسه بيديه، فأقبل بهما وأدبر، بدأ بمقدم رأسه حتى ذهب بهما إلى قفاه، ثم ردهما إلى المكان الذي بدأ منه، ثم غسل رجليه". صحيح البخاري، ٤٨/١.

^{٤٥٣} إبراهيم بن رستم، أبو بكر المروزي (٨٢٦/٢١١) أحد الأعلام تفقه على محمد بن الحسن وروى عن أبي عصمة نوح بن أبي مريم المروزي وأسد بن عمرو البجلي. صنف نوادر في الفروع. الجواهر المضنية، ٣٧/١. الطبقات السنية، ٦٠/١.

قوله: **وسنن الطهارة**: الإضافة للبيان لما مر في فرض الطهارة، ثم ذكر الإناء ها هنا وقع على عادتهم، فإنهم كانوا يتوضؤون من الأتوار^{٤٤}، ثم لم تتغير سنوية تقديم غسل اليدين، وفي عرفنا: وإن لم يكن لموجب لما أن السنة لما وقعت سنة في الابتداء تبقى السنوية وإن لم يبق ذلك المعنى؛ لأن الأحكام إنما تحتاج إلى أسبابها حقيقة في ابتداء وجودها لا في بقائها؛ لأن الأسباب تبقى حكماً وإن لم تبقى حقيقة؛ لأن للشارع ولاية الإيجاد والإعلام، فجعل الأسباب الشرعية بمنزلة الجواهر في بقائها، وهذا كالزَّمَل^{٥٥} في باب الحج، وبقاء الملك بعد الشراء في المشتري وغيرهما.

قوله: **ولأن اليد آلة التطهير**، هذه النكتة وإن دلت على وجوب غسل اليد ابتداء، باعتبار أن ما لا يُتوصّل إلى الواجب إلا به يجب كوجوبه، لكن طهارة العضو حقيقةً وحكماً تدل على عدم الوجوب.

الرسغ منتهى الكف عند المفصل.

قوله: **وتسمية الله تعالى**. قال مولانا الأستاذ فخر الدين المامرغي - رحمه الله - المنقول عن السلف في التسمية في الوضوء باسم الله العظيم، والحمد لله على الإسلام، وإن قيل: قوله عليه الصلاة والسلام: "لا وضوء لمن لم يسْم^{٥٦}"، نظير قوله عليه الصلاة والسلام: "لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب"^{٥٧} في كونه خبر واحد، فكيف اختلف حكمهما من السنة والوجوب؟

قلنا: لا نسلم أنهما نظيران في كونهما خبر واحد، بل خبر الفاتحة أشهر من خبر التسمية، كذا قاله الاستاذ فخر الدين - رحمه الله -، وكذا جعل خبر الفاتحة الامام البرغري^{٥٨} في طريقته من الأخبار المشهورة، فقدّر مرتبة

^{٤٤} التَّوْرُ من الأواني: مذكر، قيل: هو عربي، وقيل: دخيل. الأزهرى: التور إناء معروف تذكره العرب تشرب فيه. وفي حديث أم سليم: أنها صنعت حيسا في تور؛ هو إناء من صفر أو حجارة كالإحانة وقد يتوضأ منه. لسان العرب، ٤/٩٦.

^{٥٥} والزَّمَلُ، بالتحريك: الهرولة. ورملت بين الصفا والمروة رملا ورملا. الصحاح تاج اللغة، ٤/١٧١٣.

^{٥٦} "لا وضوء لمن لم يسْم" وحديث: "لا وضوء إلا باسم الله"، وحديث: "ولا وضوء لمن يذكر اسم الله"، كلها أحاديث ضعيفة. سنن النسائي، ٥/١١٠. نصب الرأية، ١/٤.

^{٥٧} أخرجه البخاري عن عبادة بن الصامت: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب. صحيح البخاري، ١/١٥١.

^{٥٨} وقع تصحيف بهذا الاسم حيث لا يوجد في علماء الأحناف عالم بمجده اللقب والمراد بالامام البرغري هو فخر الإسلام البيزودي كما أشار إلى ذلك الامام التفتازاني في شرح التلويح على التوضيح، ٢/٣٩١.

الحكم على حسب مرتبة العلم، والوجه فيه أن يقال: إن الوجوب إنما يثبت بمواظبة النبي عليه الصلاة والسلام على الفعل من غير ترك، فقد ثبتت مواظبة النبي عليه الصلاة والسلام في حق الفاتحة، ولم تثبت في حق التسمية.

فقد ذكر الإمام أبو جعفر الطحاوي - رحمه الله - في شرح الآثار^{٤٥٩} فقال: حدثنا علي بن سعيد إلى أن قال: "عن الحصين ابن أبي ساسان عن المهاجرين أنه سلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ، فلم يردّ عليه، فلما فرغ من وضوئه قال: إنه لم يمنعني أن أردّ عليك إلا أنني كرهت أن أذكر الله إلا على طهارة"^{٤٦٠}. قال أبو جعفر الطحاوي: ففي الحديث: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كره أن يذكر الله إلا على طهارة دليل على أنه عليه الصلاة والسلام قد توضأ قبل أن يذكر اسم الله، فهذا يُعلم أن قوله: "لا وضوء لمن لم يسم".^{٤٦١} نظير قوله عليه الصلاة والسلام: "ليس المسكين الذي ترده التمرة والتمرثان واللقمة واللقمتان".^{٤٦٢} فلم يُردّ بذلك أنه ليس بمسكين خارج عن حد المسألة حتى تحرم الصدقة عليه، وإنما أراد بذلك أنه ليس بالمسكين الكامل.

وفي المبسوط: علّم رسول الله صلى الله عليه وسلم الأعرابي الوضوء، ولم يذكر التسمية. وتبين بهذا أن المراد بقوله عليه الصلاة والسلام: "لا وضوء لمن لم يسم".^{٤٦٣} نفي الكلام لا نفي الجواز، كما قال في حديث آخر: "من توضأ وسمى كان طهوراً لجميع بدنه، ومن توضأ ولم يسم كان طهوراً لأعضاء وضوئه".^{٤٦٤} [أ٨] وهذا بخلاف التسمية على الذبيحة، فإننا أمرنا بما إظهاراً لمخالفة المشركين؛ لأنهم كانوا يسمون آلهتهم عند الذبح، فكان الترك مفسداً.

^{٤٥٩} أبو جعفر، (٩٣٣/٣٢١) أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدي الحجري المصري الطحاوي الحنفي، من تصانيفه شرح الآثار وأحكام القرآن ومعاني الآثار وبيان مشكل الآثار والمختصر في الفقه وشرح الجامع الكبير والجامع الصغير، أخذ العلم عن أبي جعفر بن أبي عمران وأبي خازم القاضي وغيرهما. الجواهر المضوية، ١٠٢/١. الطبقات السنية، ١٣٦/١.

^{٤٦٠} بهذا اللفظ رواه أحمد وهو حديث صحيح. مسند أحمد، ٣٨١/٣١.

^{٤٦١} سبق تخريجه، ص: ٣٠. نصب الراية، ٤/١.

^{٤٦٢} أخرجه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "ليس المسكين الذي يطوف على الناس ترده اللقمة واللقمتان، والتمرّة والتمرثان، ولكن المسكين الذي لا يجد غني يغنيه، ولا يفتن به، فيتصدق عليه ولا يقوم فيسأل الناس". صحيح البخاري، ١٢٥/٢.

^{٤٦٣} سبق تخريجه، ص: ٣٠. نصب الراية، ٤/١.

^{٤٦٤} رواه الدارقطني والبيهقي عن ابن عمر، وضعفه من جميع طرقه. شرح البخاري للسفيري، ٣٠٠/٢. ليس من أحاديث النهاية.

وها هنا أمرنا بالتسمية تكميلاً للثواب لا مخالفةً للمشركين. فإنهم كانوا لا يتوضؤون، فلم يكن الترك مفسدا لهذا، فلما كانت هي لتكميل الثواب قال: والأصح أنها مستحبة. وذلك؛ لأن الوضوء فعل مشروع من الأفعال، والمستحب في سائر الأفعال ابتداءً بذكر الله تعالى، كذلك في الوضوء.

قوله - رحمه الله - : **وان سَمَّاهَا فِي الْكِتَابِ سَنَةً، أَي: فِي مَخْتَصِرِ الْقُدُورِيِّ؛**^{٤٦٥} لأن لفظ المبسوط بلفظ الاستحباب، ثم ذكر في المبسوط شيخ الإسلام: وجه ظاهر الرواية: أن السنة ما فعلها رسول الله صلى الله عليه وسلم على المواظبة، والفعل على المواظبة لم يشتهر من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ألا ترى أن عثمان وعلياً - رضي الله عنهما - حكيا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يُنقل عنهما التسمية.

وما روي أنه عليه الصلاة والسلام كان يسمي، لا لأنه سنة مخصوصة في الوضوء، لكنه فعل من الأفعال، والمستحب في جميع الأفعال البداية بذكر الله، على ما قال عليه الصلاة والسلام: "كل أمر ذي بال لا يُبدأ فيه بسم الله فهو أقطع"^{٤٦٦}.

قوله: **وهو الصحيح**، هذا احتراز عن قولين آخرين. قال بعضهم: يسمي قبل الاستنجاء؛ لما أن الاستنجاء سنة من سنن الوضوء، فيسمي قبله لتقع جميع أفعال الوضوء فرضها وسننها بالتسمية، وإنما لم يورد ها هنا ذكر الاستنجاء لما سيحيء، وقال بعضهم: يسمي بعد الاستنجاء؛ لأن قبله حال كشف العورة، وذكر الله تعالى حال كشف العورة غير مستحب تعظيماً لاسم الله تعالى. كذا في مبسوط شيخ الإسلام وفتاوى قاضي خان.

ثم قال في فتاوى قاضي خان: والأصح أنه يسمي مرتين. والاختلاف في التسمية نظير الاختلاف في غسل اليد. قال بعضهم: يغسل يديه قبل الاستنجاء. وقال بعضهم: يغسلهما بعد الاستنجاء. والأصح أنه يغسلهما مرتين قبله وبعده.

^{٤٦٥} بين السغناقي في هذا الموضوع وفي موضع آخر صفحة ٧٥ أن صاحب الهداية إذا ذكر "الكتاب" قصد به مختصر القدوري.

^{٤٦٦} أخرجه ابن حبان في صحيحه عن أبي هريرة، إسناده ضعيف قال السندي الحديث قد حسنه ابن الصلاح والنووي. صحيح ابن حبان، ١٧٣/١. سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ١/٦١٠. ليس من أحاديث الهداية.

والسواك: أي استعمال السواك على حذف المضاف؛ لأمن الإلباس لما أن السواك والمسواك واحد. وهو اسم للخشبة المتعينة للاستياك، وليست الخشبة سنة.

قوله: **كان يواظب عليه**، أي مع تركه أحياناً؛ بدليل أنه عليه الصلاة والسلام علّم الأعرابي الوضوء، ولم ينقل فيه تعليم السواك.

قوله: **ثم وقت الاستياك هو وقت المضمضة**؛ لأنه ذكر في مبسوط شيخ الاسلام - رحمه الله -: ومن السنة حال المضمضة الاستياك.^{٤٦٧}

قوله: **لأن النبي عليه الصلاة والسلام فعلهما على المواظبة**، ولا يقال المواظبة تدل على الوجوب، حتى قال أهل الحديث: هما فرضان في غسل الجنابة والوضوء استدلالاً بالمواظبة؛ لأننا نقول: فإنه عليه الصلاة والسلام كان يواظب في العبادات على ما فيه تحصيل الكمال، كما كان يواظب على الأركان.

وفي كتاب الله تعالى أمر بتطهير أعضاء مخصوصة، والزيادة على النص لا تجوز إلا بما يثبت به النسخ. وعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم الأعرابي الوضوء ولم يذكرهما، مع أن ابن عباس - رضي الله عنهما - صرح بقوله: "هما فرضان في الجنابة سنتان في الوضوء".^{٤٦٨} كذا في المبسوط.^{٤٦٩}

وكيفيته [٨ب] أن يتمضمض إلى آخره، وإنما فسر كيفيتهما، نفيًا لقول الشافعي - رحمه الله -: فإن عنده الأفضل أن يتمضمض ويستنشق بكفٍ بماءٍ واحدٍ لما روي: "أن النبي صلى الله عليه وسلم: كان يتمضمض ويستنشق بكفٍ واحد".^{٤٧٠} وله عندنا تأويلان: أحدهما: أنه لم يستعن في المضمضة والاستنشاق باليدين كما فعل في غسل

^{٤٦٧} ذكره في كتاب الصوم، المبسوط للسرخسي، ٩٩/٣.

^{٤٦٨} قلت: غريب، وقال الدارقطني: حديث بركة هذا باطل، وقال البيهقي في المعرفة: هذا الحديث وهم. نصب الراهية، ٧٨/١.

^{٤٦٩} المبسوط للسرخسي، ٦٢/١.

^{٤٧٠} أخرجه أحمد عن عبد الله بن زيد بن عاصم، "أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - تمضمض واستنشق من كفٍ واحد".

إسناده صحيح، مسند أحمد، تحقيق: الأرئوط، ٣٤٧/٢٦. ليس من أحاديث الهداية.

الوجه. والثاني: أنه فعلهما باليد اليمنى رداً على قول من يقول: يستعمل في الاستنشاق اليد اليسرى؛ لأن الأنف موضع الأذى كموضع الاستنجاء، كذا في المبسوط.^{٤٧١}

قوله: **خِلافاً للشافعي** يتعلق بقوله بماء الرأس، لا بقوله: وهو سنة، فإن عنده مسح الأذنين سنة أيضاً ولكن بماءٍ جديد.

وانتصاب خلافاً: جاز أن يكون على المفعول المطلق بإضمار فعله، أي قولنا: هذا يخالف خلافاً للشافعي. وهذا المذكور في المعنى يخالف، فكان مصدرًا مؤكدًا لمضمون الجملة، كقوله: لفلان علي ألف درهم عرفاً، وقوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي لَدَيْهِ أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾.^{٤٧٢} واستدل الشافعي - رحمه الله - بما روى أبو أمامة الباهلي - رضي الله عنه -: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أخذ لأذنيه ماءً جديداً"^{٤٧٣} ولأن الأذن مع الرأس، كالفم والأنف مع الوجه، لم يأخذ للمضمضة والاستنشاق ماءً جديداً سوى ما يقيم به فرض غسل الوجه فهذا مثله.

ولنا حديث ابن عباس - رضي الله عنهما -: "أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح برأسه وأذنيه بماء جديد وقال: الأذنان من الرأس."^{٤٧٤} فأما أن يكون المراد منه بيان الخلقة، وهو مشاهد لا يحتاج فيه إلى بيانه، أو يكون المراد أهما ممسوحان كالرأس وهو بعيد؛ لأن اتفاق العضوين في الفرض لا يوجب إضافة أحدهما إلى الآخر، فعرفنا أن المراد أهما ممسوحان بالماء الذي يُمسح به الرأس.

^{٤٧١} المبسوط للسرخسي، ٦/١.

^{٤٧٢} النمل: ٨٨/٢٧.

^{٤٧٣} لا أصل له بهذا اللفظ، وروى البيهقي من طريق مالك حديثاً مشابهاً عن ابن عمر أنه: "كان إذا توضأ يعيد أصبعيه في الماء فيمسح بهما أذنيه". وقال عبد الحق: روى هذا بن حارثة عن أبيه عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: "تجريد الماء للأذنين"، وهو ضعيف، وزعم ابن القطان أنه حديث لا وجود له أصلاً. شرح ابن ماجه لمغلطاي، ٣٣٦/١. والماء الجديد سنة عند الشافعي وليس بفرض.
^{٤٧٤} أخرجه الترمذي عن أبي أمامة، قال ابن حجر: ورد أن "الأذنين من الرأس" بثمانية أحاديث، فذكر منها حديث أبي أمامة، وبين أن قوله: "الأذان من الرأس" مدرج من قول أبي أمامة، ولم يثبت رفعه إلى النبي - عليه الصلاة والسلام - في هذا الحديث. سنن الترمذي، ٨/١٠.

وتأويل ما رواه: أنه لم يبق في كفه بلة فلهذا أخذ ماءً جديداً، وأما الجواب عن المعنى: فإن المضمضة والاستنشاق مقدمان على غسل الوجه، فإذا أقامهما بماء واحد يكون المفروض تبع للمسنون، وذلك لا يجوز، وما هنا إذا أقامهما بماء واحد يكون المسنون تبعاً للمفروض، وذلك مستقيم.

فإن قيل: لما لا يجعل الحديث بياناً على أن وظيفتهما المسح لا الغسل من غير إتيان التبعية، فكان الحديث بياناً أحدهما من الممسوح؟

قلنا: لا يلزم من كون وظيفة الشيء المسح، كونه من الرأس كالخف. فإن قيل: السنة إكمال الفرض في محله، والأذنان ليستا بمحل مسح الرأس؛ ولهذا لا يسقط فرض مسح الرأس بمسحهما. قلنا: قضية هذا الحديث يوجب أن يسقط. ولكن لم يسقطه؟ لاعتراض معني آخر، وهو استلزام نسخ الكتاب بخبر الواحد. ولا يشترط لإقامة السنة محل الفرض كما في المضمضة والاستنشاق.

وقوله: **وتخليل اللحية؛ لأن النبي عليه الصلاة والسلام أمره جبريل بذلك.**^{٤٧٥} والأمر يقتضي الوجوب، ولكن أمر الوضوء في الآية خاص ظاهر فلا يحتل الخفاء، فلو قلنا بوجوب تخليل اللحية بهذا الأمر يلزم الزيادة على كتاب الله تعالى بخبر الواحد، وهي تجري مجرى النسخ، فلذلك [أ٩] انحطت درجة مقتضى الأمر من الوجوب إلى السنة.

وذكر في فتاوى قاضي خان: ولا يُسن تخليل اللحية في قول أبي حنيفة - رحمه الله - . ويستحب أن يمسح ثلث اللحية أو ربعها، وفي بعض الروايات يمسح كلها، وهو الأصح. ويغسل الموضع المنكشف بين العذارى والأذن في قول محمد وهو رواية عن أبي حنيفة، فإن أمر الماء على شعر الذقن ثم حلقه لا يجب عليه غسل الذقن. وذكر في الإيضاح^{٤٧٦} فأما تخليل اللحية فليس بمسنون عند أبي حنيفة ومحمد، وقال أبو يوسف هو مسنون.^{٤٧٧}

^{٤٧٥} أعله بالهيثم بن حماد، وأسند تضعيفه عن أحمد بن حنبل. وابن معين. والسعدي، ووافقهم. نصب الراية، ٢٣/١.

^{٤٧٦} نور الإيضاح، للشرنبلالي، حسن بن عمار بن علي المصري الحنفي (١٠٦٩/١٦٥٩).

^{٤٧٧} مراقبي الفلاح شرح نور، ٣٣/١. المحيط البرهاني، ٤٨/١.

قوله - رحمه الله - : جائر عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله: أن لا يُدَّع فاعله، كما يُدَّع ماسح الحلقوم.

ثم قوله: عليه الصلاة والسلام: "خللوا أصابعكم".^{٤٧٨} إنما لم يعدد للوجوب مع أنه أمر مقرون بالوعيد على التارك؛ لما أن آية الوضوء خاص ليس محتمل للبيان؛ لأنه يبين في نفسه فحين إذ تكون الزيادة عليه بطريق النسخ لا بطريق البيان، وخبر الواحد لا يصلح بذلك، قال الشيخ - رحمه الله - في قوله عليه الصلاة والسلام: "خللوا أصابعكم". دليل على أن وظيفة الرجل الغسل دون المسح، وكان حجة على الرافضة.

قوله: فمن زاد على هذا أو نقص، ذكر في المبسوط: أي زاد على أعضاء الوضوء أو نقص عنها، أو زاد على الحد المحدود، أو نقص عنه أو زاد على الثلاث معتقداً أن كمال السنة بالثلاث، فأما إن زاد لطمأنينة القلب عند الشك، أو بنية الوضوء الآخر فلا بأس به، فإن الوضوء على الوضوء نور على نور.^{٤٧٩} وقد أمر بترك ما يريبه إلى ما لا يريبه.^{٤٨٠}

ثم لفظ تعدى: يرجع إلى الزيادة؛ لأنه مجاوز عن الحد، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾.^{٤٨١} ولفظ ظلم يرجع إلى النقصان قال الله تعالى: ﴿وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا﴾.^{٤٨٢} أي لم ننقص. وتفسير النية بالوضوء: أن ينوي إزالة الحدث أو إقامة الصلاة.

قوله: لأنه عبادة؛ لأن العبادة اسم لنوع فعلٍ أبتلي الآدمي^{٤٨٣} بفعله تعظيماً لله تعالى، مختاراً لطاعته على خلاف هوى نفسه. كذا قاله الشيخ - رحمه الله - وهذا موجود في الوضوء فكان عبادة، والنية شرط صحة العبادة؛

^{٤٧٨} أخرجه الدارقطني عن أبي هريرة: "خللوا أصابعكم لا يتخللها الله بالنار يوم القيامة". قلت: غريب بهذا اللفظ. حديث موضوع، نصب الراية، ٢٦/١.

^{٤٧٩} المبسوط للسرخسي، ٩/١.

^{٤٨٠} "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك". زاد الترمذي: فإن الصدق طمأنينة، والكذب ريبة، انتهى. قال الترمذي: حديث حسن صحيح. نصب الراية، ٤٧١/٢.

^{٤٨١} الطلاق: ١/٦٥.

^{٤٨٢} الكهف: ٣٣/١٨.

^{٤٨٣} ر: العبد.

لقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾^{٤٨٤} جعل الإخلاص وهو النية حالاً للعابدين، والأحوال شروط، ولنا أنه لا يقع قرينة إلا بالنية. هذا قول بموجب العلة، حيث يلتزم ما التزمه الشافعي - رضي الله عنه -، يعني أن الوضوء بدون النية لا يقع قرينة، وهذا مُسَلَّمٌ إلا أن الكلام في ما وراءه، وهو استعمال الماء في أعضاء الوضوء هل يوجب الطهارة بدون النية أم لا؟

فقلنا: بأنه يوجب. وذلك؛ لأن أعضاء الوضوء محكومة بالنجاسة في حق الصلاة، حيث أمرنا بالتطهير لحقها. وهو لا يتحقق بدون النجاسة، إذ تطهير الطاهر محال، والماء طهور بطبعه، فإذا لاقى النجس طهره، قصد المستعمل الطهارة أولى، كالماء للإرواء والطعام للإشباع؛ لأن استعمال آلة التطهير في محل قابل للتطهير يفيد الطهارة لا محالة. فإذا ثبتت الطهارة في أعضاء الوضوء بهذا الطريق كان مفتاحاً [٩ب] للصلاة وإن لم ينو؛ لأنه شرط للصلاة كسائر الشروط يراعى وجودها، لا وجوده قصداً.

ولكن بعدما وجد له ذلك بخلاف التيمم؛ لأن التراب لم يعقل مطهراً فلا يكون مزيلاً للحدث أصلاً، فلم يبق فيه إلا معنى التعبد، وذلك لا يحصل بدون النية في الوضوء. فإن قيل: في الوضوء مسح، والمسح غير مطهر بنفسه وضعاً.

قلنا: الماء مطهر بنفسه لا بفعلنا، إلا أنه إذا قلَّ حتى لم يكن سيئاً ضَعُفَ عن التطهير للنجاسة الحقيقية؛ لأن تطهيرها في إزالة عينها، وفيما نحن فيه النجاسة ضعيفة؛ لأنه حكم دون العين، فاستغنى عن الإزالة بإفادة التطهر، فصار البلبل كالمسائل الذي يقدر على الإزالة في إفادة الطهر، كذا في الأسرار.^{٤٨٥}

والأوجه فيه أن يقال: أن آية الوضوء ظاهرة المعنى في وجوب الغسل والمسح، وليس في ما يدل على النية، فكان اشتراط النية زيادة على النص، وذلك لا يجوز بالقياس والخبر الواحد، بخلاف التيمم فإنه عبارة عن القصد لغة،

^{٤٨٤} البيهقي: ٥/٩٨.

^{٤٨٥} أبو زيد الدبوسي، (١٠٣٩/٤٣٠) عبيد الله بن عمر بن عيسى القاضي صاحب كتاب الأسرار والتقويم الأدلة قال السمعي كان من كبار فقهاء الحنفية ممن يضرب به المثل، أول من وضع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود. الجواهر المضوية، ٢٥٢/٢، الأعلام للزركلي، ١٠٩/٤.

قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾.^{٤٨٦} أي: لا تقصدوا. فكان اشتراط النية فيه ثابتاً بالعبارة، فإن قلت: لا نسلم بأنه ليس في الآية ما يدل على النية، بل فيها دليل على اشتراط النية وذلك؛ لأن وجوب حكم الغسل خرج مخرج الجزاء للشرط فيتقيد، فحينئذ يكون تقديره: فاغسلوا هذه الأعضاء للقيام إلى الصلاة، ولا يعني بالنية سوى أنه غسل هذه الأعضاء للقيام إلى الصلاة، فكان هذا نظير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ﴾.^{٤٨٧} فيشترط التحرير بنية هذه الكفارة، وإلا فلا يجوز لتعلق الجزاء بالشرط فكذا هذا.

قلت: هذا مسلّم، فما كان ذلك حكماً غير شرط لحكم آخر، لا تشتط النية في هذا الشرط؛ لأن الشرط يراعى وجوده، لا وجوده قصداً، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾.^{٤٨٨} لما كان السعي شرطاً لأداء الجمعة، لا تشتط النية في السعي أن يكون السعي لأجل الجمعة، حتى لو أنه سعى بغير قصد أداء الجمعة، وحضر الجمعة فأدى يجوز. واستيعاب الرأس بالمسح في الوضوء سنة عند الشافعي أيضاً، كذا في الخلاصة^{٤٨٩} الغزالية.^{٤٩٠}

لأن الخلاف بيننا وبينه في الثلث بعد الاستيعاب، وكيفيته: أن يبل كفيه وأصابع يديه ويضع بطون ثلث أصابع من كل كف على مقدمة الرأس، ويعزل السبابتين والإبهامين، ويجافي الكفين ويجرهما إلى مؤخر الرأس، ثم يمسح الفودين^{٤٩١} بالكفين ويجرهما إلى مقدمة الرأس، ويمسح ظاهر الأذنين بباطن الإبهامين، وباطن الأذنين بباطن السبابتين، ويمسح رقبته بظهر اليدين، حتى يصير ماسحاً ببل لم يصير مستعملاً، كذا علمنا عياناً الأستاذ الشقيق مولانا فخر الدين المايبرغي - رحمه الله -.

^{٤٨٦} البقرة: ٢٦٧/٢.
^{٤٨٧} النساء: ٩٢/٤.
^{٤٨٨} الجمعة: ٩/٦٢.
^{٤٨٩} للإمام، حجة الإسلام، أبي حامد: محمد بن محمد الغزالي، الشافعي. (١١١١/٥٠٥)، أخذه من: "البيسط"، و"الوسيط". له. وزاد فيه: أمورا. وهو: كتاب جليل، عمدة في مذهب الشافعي. وقد اعتنى به الأئمة، فشرحه: الإمام، فخر الدين: محمد بن عمر الرازي. (١٢٠٩/٦٠٦)، والقاضي، سراج الدين، أبو الثناء: محمود بن أبي بكر الأرموي (١٢٨٣/٦٨٢)، وعماد الدين، أبو حامد: محمد بن يونس الإربلي. (١٢١١/٦٠٨)، وغيرهم. كشف الظنون، ٢/٢٠٠٣.
^{٤٩٠} "مسح الرأس ولو على شعرة، ولا يتقدر بالربع بل يكفي ما يسمى مسحاً، خلافاً لأبي حنيفة". الخلاصة الغزالية، تحقيق: أجدد رشيد محمد علي. ٦٥.
^{٤٩١} الفؤد: معظم شعر الرأس مما يلي الأذن، وفودا الرأس: جانباه، والجمع أفواد. لسان العرب، ٣/٣٤٠.

إلا أن الرواية منصوطة في المبسوط: على أن الماء لا يُعطى له حكم الماء المستعمل حال الاستعمال. فقال: ألا ترى أن في المسنون يستوعب جميع الرأس كما أن في المغسولات.^{٤٩٢} الماء في العضو لا يصير مستعملاً، كذا في حكم إقامة السنة في الممسوح. [١٠] كذلك يجب أن يستعمل فيه ثلث أصابع اليد في الاستيعاب؛ ليقوم الأكثر مقام الكل، حتى أنه لو مسح بإصبعيه بجوانبها الأربع لا يجوز في الأصح، لعدم استعمال أكثر الأصابع.

قوله : **والذي يروى من التثليث**: هو ما روي عن عثمان وعلي - رضي الله عنهما -: "أنهما حكيا وضوء

رسول الله صلى الله عليه وسلم فغسلا ثلاثاً ثلاثاً ومسحا بالرأس ثلاثاً".^{٤٩٣}

قلنا: المشهور عنهما أنهما غسلا ثلاثاً ومسحا بالرأس مرة واحدة، ولئن ثبت ما روي فنوِّق بالجملة، على أن التكرار ثلاثاً إنما كان للاستيعاب بماءٍ واحدٍ، وما روي أنه مسح مرة محمول على أنه استوعب الكل بالمرة الواحدة، كذا في مبسوط شيخ الإسلام.

ولا يقال يروى:^{٤٩٤} أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ ثلاثاً ثلاثاً، فكان ماسحاً رأسه ثلاثاً؛ لأننا نقول: ثبت ذلك بمقتضى قوله: ثلاثاً ثلاثاً، وعدم التثليث ثبت بصريح قوله: أن النبي عليه الصلاة والسلام مسح برأسه مرة واحدةً والصريح أقوى.

قوله - رحمه الله -: فيبدأ تفسير الترتيب.^{٤٩٥}

قوله: **والفاء للتعقيب**، أي: مع الوصل؛ لأنه لو لم يدرج الوصل لا يثبت ما ادعاه بهذا؛ لأن غسل جميع الأعضاء يحصل عقبه القيام إلى الصلاة إذا حصل بعد القيام، وإن لم يكن مرتباً، فأما إذا كانت الفاء للتعقيب مع

^{٤٩٢} المبسوط للسرخسي، ٧/١.

^{٤٩٣} عن علي رضي الله عنه أنه قال: "ألا أريكم وضوء رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟ قلنا: بلى، فأتي بطست من ماء، فغسل كفيه، وغسل وجهه ثلاثاً، ويديه إلى المرفقين ثلاثاً، ومسح رأسه ثلاثاً بماء واحد، ومضمض، واستنشق ثلاثاً ثلاثاً بماء واحد، وغسل رجليه ثلاثاً". خرجه نصب الراية ولم يعلق عليه، مسند الشاميين للطبراني، ٢/٢٧٨. نصب الراية، ٣٣/١.

^{٤٩٤} ن: - يروى.

^{٤٩٥} ويرتب الوضوء فيبدأ بما بدأ الله تعالى بذكره وبالميمن، الهداية، ١٦/١.

الوصل فيقتضي لزوم وصل غسل الوجه بالقيام إلى الصلاة، فلو قدم غير الوجه عليه يبطل الوصل، فلا يجوز تقديم غيره عليه.

ثم غيره معطوف عليه بحرف الواو، وذلك يوجب الترتيب كما في قوله تعالى: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾.^{٤٩٦} أو نقول: لما ثبت وجوب ترتيب غسل الوجه على القيام بمقتضى الفاعل بدون الفصل بشيء آخر، ثبت الترتيب بسائر الأعضاء أيضاً لعدم القائل بالفصل، فإن كل قائل بترتيب غسل الوجه على القيام قائل بترتيب سائر الأعضاء عليه، وكل من لم يقل ذلك لم يقل هذا.

ولكننا نقول: العمل بمقتضى الفاء وهو التعقيب ممكن على معنى أعقاب غسل جملة الأعضاء عن القيام إلى الصلاة، لا أعقاب غسل الوجه عيناً بلا فصل، فإن المراد غسل هذه الأعضاء عقيب القيام إلى الصلاة كما لو قال رجل لآخر: إذا دخلت السوق فاشتر لي لحماً وخبزاً وبقلاً. فإنه لا يفيد هذا تقديماً وتأخيراً، وإن علق شراء اللحم بكلمة الفاء، بل يصير كأنه قال: فاشتر لي^{٤٩٧} هذه الأشياء وهو لا يوجب الترتيب، فكذا هذا والواو لمطلق الجمع من غير تعرض لترتيب ولا مقارنة، فقلنا به لما أن في هذا الوجه عملاً بالسنة ودلالة الإجماع والمعقول.

أما السنة: فهي ما ذكر أبو داود في سننه: أن النبي صلى الله عليه وسلم: "تيمم فبدأ بذراعيه قبل وجهه".^{٤٩٨} والخلاف فيهما واحد. وروى أنه عليه الصلاة والسلام "نسي مسح رأسه في وضوئه فتذكر بعد فراغه فمسحه ببلبل في كفيه"^{٤٩٩}.

^{٤٩٦} الحج: ٧٧/٢٢.

^{٤٩٧} ن: - لي.

^{٤٩٨} ليس له أصل بهذا اللفظ، وله حديث مشابه وهو ما رواه الإسماعيلي في كتابه المخرج على البخاري ولفظه: إنما يكفيك أن تضرب بيدك على الأرض، ثم تنفضها، ثم تمسح بيمينك على شمالك وشمالك على يمينك، ثم تمسح على وجهك ورواه أبو داود ولفظه: ثم أتيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فذكرت ذلك له، فقال: "إنما كان يكفيك أن تصنع هكذا"، فضرب بيده على الأرض فنفضها، ثم ضرب بشماله على يمينه، وبيمينه على شماله على الكفين، ثم مسح وجهه". نصب الراية، ٣٥/١. ليس من أحاديث الهداية.

وأما دلالة الإجماع: فإنه لو انغمس في الماء بنية الوضوء أجزاءه اتفاقاً، وإن لم يوجد الترتيب.

وأما المعقول: فإنهم وضعوا كل حرف دالاً على معنى مخصوص، ثم إنهم وضعوا الفاء: للترتيب مع الوصل،

وثم: للترتيب مع التراخي، ومع: للقران.

فلو قلنا: بأن الواو توجب الترتيب أو القران كان تكراراً. ولو قلنا: أنه يوجب الجمع مطلقاً [١٠ب] من غير

تعريض لأحدهما في أصل الوضع كان كل واحد منهما موضوعاً لمعنى خاص، وهو الأصل. إذ الترادف والاشتراك خلاف الأصل.

والقاطع للشغب هو: جواز استعمال الواو في موضع لا يتصور الترتيب، في قولك: اشترك زيد وعمر. ولا

يجوزها هنا استعمال الفاء فما نشأ استعمال الواو هناك، وعدم جواز استعمال الفاء هنا إلا؛ لأن الواو لا تقتضي

الترتيب، والفاء تقتضيه. ثم كما لا يجوز استعمال الفاء مكان الواو، كذلك لا يجوز استعمال الواو بدل الفاء، حتى إن

من قال لامرأته: إن دخلت الدار وأنت طالق: تطلق في الحال ولا يتعلق. ولو كان موجب الواو الترتيب، لكان هو

بمنزلة الفاء في صحة التعليق.

ثم الترتيب بين الركوع والسجود ما عرفناه بسبب الواو، وفي قوله: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾^{٥٠٠} إذ النصوص فيه

متعارضة فإنه قال: ﴿وَاسْجُدِي وَارْكَعِي﴾^{٥٠١} وإنما عرفناه بفعل النبي عليه الصلاة والسلام، إذ الصلاة مجملة فصار

فعله بياناً لها، وقد أورد علي الشيخ - رحمه الله - قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾^{٥٠٢} فاعتبار العمل

الصالح إنما يكون إذا كان مرتباً على الإيمان، فعلم بهذا أن الواو للترتيب. قال - رضي الله عنه - وأثابه الجنة: ترتيب

اعتبار العمل الصالح على الإيمان لم يعلم باعتبار الواو في هذه الآية، بل بآية أخرى، وهي قوله تعالى: ﴿فَمَنْ

^{٤٩٩} رواه الطبراني في الأوسط عن ابن مسعود قال: "قال رسول الله - - صلى الله عليه وسلم - -: "من نسي مسح الرأس، فذكر

وهو يصلي، فوجد في لحيته بللاً فليأخذ منه، وليمسح به رأسه؛ فإن ذلك يجزئه، وإن لم يجد بللاً فليعد الوضوء والصلاة". وفيه تحشل بن

سعيد، وهو كذاب. المعجم الأوسط، ٣٠٧/٧. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للهيتمي، ٢٤٠/١. ليس من أحاديث الهداية.

^{٥٠٠} الحج: ٧٧/٢٢.

^{٥٠١} آل عمران: ٤٣/٣.

^{٥٠٢} البقرة: ٢٧٧/٢. ووردت في تسعة مواضع أخرى في القرآن.

يَعْمَلُ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ^{٥٠٣}. جعل الإيمان شرطاً للعمل الصالح، والشرط مقدم على المشروط. فلذلك ترتيب العمل الصالح على الإيمان لا باعتبار الواو.

والتعلُّل: "نعلين در پای کردن". والترجل: "سرشانه کردن". ومنه حديث الفائق: "نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الترجل إلا عباً"^{٥٠٤}.

ترجّل الرجل إذا رجّل شعره. كقولك: تطيّب إذا طيّب نفسه. وترجّله: تَسْرِجْه وتغذّيته بالإدهان وتقويته. وفي مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله -: ومن الناس من زعم أن المراد من الترجل نزع الخفين عن الرجل، ولكن ذلك خطأ محض؛ لأن السنة في النزع أن يبدأ في اليسار، وإنما أراد به ترجل الشعر. فإنه إذا أراد الرجل أن يرجل شعر رأسه ولحيته فعليه أن يبدأ باليمين ثم باليسار؛ ولأن لليمين فضلاً على اليسار والله أعلم.

فصل في نواقض الوضوء

لما فرغ من بيان الوضوء فرضه وسنته ومستحبه، بدأ فيما ينافيه من العوارض، إذ العارض تالٍ الأصل، ثم ذكر أولاً^{٥٠٥} العارض الذي ثبت بالنص عبارة هو: ما خرج من السبيلين لأصالته. ثم ذكر العارض الذي ثبت بمعنى النص اجتهاداً وهو: الدم والقيح لفرعيته.

النواقض: جمع ناقضة، والنقض متى أضيف إلى الأجسام يراد به إبطال تأليفها، ومتى أضيف إلى المعاني يراد به إخراجها عما هو المطلوب. والمطلوب هنا من الوضوء استباحة الصلاة.

الوضوءة: الحُسن والنظافة. تقول: منه وضوء الرجل أي صار وضئياً. وقال بعضهم: والوضوء بالفتح: الماء الذي يُتوضأ به. وهو أيضاً المصدر، من تَوَضَّأت للصلاة.

^{٥٠٣} الأنبياء: ٩٤/٢١.

^{٥٠٤} رواه الترمذي عن عبد الله بن مغفل قال: "نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن الترجل إلا غبا". حديث حسن صحيح، سنن الترمذي، ٤/٢٣٤. ليس من أحاديث الهداية. الفائق، ٢/٤٣.

^{٥٠٥} ر: - أولاً.

ثم الولوغ والقبول، وقال الأخفش: ^{٥٠٦} الوُضوء بالضم المصدر، ^{٥٠٧} وبالفتح الماء. ومثله الوُقود بالفتح الحطب، وبالضم الإتقاد وهو الفعل. ^{٥٠٨}

قوله: **كل ما يخرج من السيلين [أ١١]** أي خروج كل ما يخرج منهما؛ ليكون الخير موافقاً للمبتدأ؛ لأن المبتدأ لفظ المعاني، فوجب أن يكون خبره أيضاً من المعاني وهي الخروج؛ ولأن المراد من المعاني والعلل والعلة وصف محل بالمحل فيتغير به حال المحل. ثم ذكر بالمدخل ما هو المخصوص من هذا العموم.

فقال: كل ما يخرج من السيلين من القبل والذكر وهو الصحيح؛ لأن الوضوء منهما غير واجب، إلا في رواية عن محمد - رحمه الله - ذكرها الإمام الترمثاشي ^{٥٠٩} - رحمه الله - في الجامع الصغير.

قوله: **يتناول المعتاد وغيره**. ^{٥١٠} فيه نفي لقول مالك: فإن غير المعتاد كدم الاستحاضة لا ينقض الطهارة عنده، كذا في المبسوط. ^{٥١١}

قوله: **إذا خرجا من البدن: شرط الخروج؛ لأن نفس النجاسة غير ناقضة لم توصف بالخروج، إذ لو كانت نفسها ناقضة لما حصلت الطهارة لشخص ما.** والمراد من البدن: بدن الحي، حتى إذا خرجت النجاسة من بدن الميت بعد غسله لا يعاد غسل الميت، بل يغسل ذلك الموضع لا غير. فتجاوزا شرط التجاوز إلى موضع؛ لأن الخروج إنما يتحقق بالتجاوز، فكان هذا احترازاً عما يبدو ولم يتجاوز؛ لأن ذلك لا يسمى خارجاً، وإنما ذكر هذا وإن كان هو

^{٥٠٦} الأخفش: إمام النحو أبو الحسن سعيد بن مسعدة البلخي، (٨٣٥/٢٢١)، ثم البصري مولى بني مجاشع. أخذ عن: الخليل بن أحمد ولزم سيبويه حتى برع وكان من أسنان سيبويه بل أكبر. له كتب كثيرة في: النحو والعروض ومعاني القرآن. وتوفي ببغداد سنة خمس عشرة وثلاثمئة، ويقال: سنة ست عشرة، وهو ابن ثمانين سنة أو نحوها، ودفن في مقبرة قنطرة بردان. طبقات النحويين واللغويين، لأبي بكر الإشبيلي (٩٨٩/٣٧٩)، ١١٦/١. سير أعلام النبلاء، ٢٠٦/١٠.

^{٥٠٧} القول لليزيدي: قال اليزيدي: "الوضوء بالضم المصدر". الصحاح، ٧/٧.

^{٥٠٨} معاني القرآن للأخفش، ٥٧/١.

^{٥٠٩} الترمثاشي: هو أحمد بن أبي ثابت (١٢١٤/٦١٠) إسماعيل بن محمد بن آيد غمش الترمثاشي ظهير الدين أبو العباس الخوارزمي، مفتي خوارزم. الحنفي نزيل كوركناج. له: شرح الجامع الصغير للشيباني في الفروع، وفتاوى الترمثاشي، وفرائض الترمثاشي، وكتاب التراويج. هدية العارفين، ٨٩/١.

^{٥١٠} ما يخرج من السيلين "وكلمة ما عامة فتنناول المعتاد وغيره". الهداية، ١٧/١.

^{٥١١} المبسوط للسرخسي، ٧٦/١.

يستفاد من قوله خَرَجَا؛ لما أن زفر ظن أن البادي خارجاً، حتى أورد ما لم يسئل نقضاً، لقولنا: الخارج النجس من غير السبيلين ناقض للوضوء.

حكم التطهير أي: يلحقه حكم هو التطهير، والمراد أنه يجب تطهيره في الجملة كما في الجنابة، حتى لو سال الدم من الرأس إلى قصبه الأنف انتقض الوضوء، بخلاف البول إذا نزل إلى قصبه الذكر ولم يظهر؛ لأن هناك النجاسة لم تصل إلى موضع لحقه حكم التطهير، وفي الأنف وصلت النجاسة إلى موضع لحقه حكم التطهير. فإن الاستنشاق في الجنابة فرض، وفي الوضوء سنة، كذا في المبسوط.^{٥١٢}

وعن هذا قلنا: إذا كان في عينه قرحة، ووصل أثر الدم منها إلى جانب آخر من عينه لا ينقض وضوؤه؛ لأنه لم يصل إلى موضع يجب غسله.

في الجملة أمر تعدي، التعبد: "بندگی گرفتن". أي: تعبدنا الله تعالى، وكلفنا بغسل الأعضاء الأربعة عند وجود الحدث من السبيلين من غير أن ندركه بالعقول. إذ العقل يقتضي غسل موضع أصابته النجاسة، فأمر الوضوء على عكس هذا؛ فإن النجاسة تخرج من أحد السبيلين، وأنت تغسل الوجه والبدن، كان هذا أمر غير مدرك بالعقل، فيقتصر على مورد النص، وهو خروج النجاسة من السبيلين، هذا هو المعنى المذكور في الكتاب.

ووجه آخر هو: أن القياس يقتضي وجوب غسل كل الأعضاء كما في المني بل بالطريق الأولى؛ لأن الغائط أنجس من المني، لأن في المني اختلافاً في نجاسته، ولما وجب غسل كل الأعضاء في المني فكان من الأوجب في الغائط بالطريق الأولى، فالاختصار على الأعضاء الأربعة بعد هذا كان أمراً تعدياً.

ولنا قوله عليه الصلاة والسلام: "الوضوء من كل دم سائل"^{٥١٣}. فإن قلت هذا مبتدأ وخبره ما اقتضاه الجار والمجرور، وهو مستحب أو سنة أو واجب، فما الوجه في تعيين الواجب؟ قلت: فيه وجهان:

^{٥١٢} المبسوط للسرخسي، ١/٨٣.

^{٥١٣} رواه الدار قطني عن عمر بن عبد العزيز، قال: قال تميم الداري: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "الوضوء من كل دم سائل". عمر بن عبد العزيز لم يسمع من تميم الداري ولا رآه، ويزيد بن خالد، ويزيد بن محمد مجهولان. نصب الراية، ١/٣٧.

أحدهما: أن هذا إخبار، والإخبار أكد من الأمر في اقتضاء الوجوب؛ لما أن الإخبار يقتضي وجوب المخبر به لا محالة من اختيار [١١ب] لئلا يلزم الكذب في الإخبار، فعدل عن الوجوب لئلا يلزم الخبر إلى أكد الوجوب؛ ليكون داعياً إلى الوجود، فكان الإخبار أقوى من اقتضاء الوجوب، ولو كان أمراً لكان الوضوء واجباً، فكذا في الأخبار.

والثاني: كأنه وصف الدم بالسيلان، والدم السائل ينجس بنجاسة غليظة كالغائط، وكان ملحقاً به بدلالة النص؛ لأنهما لا يتفاوتان في أن كل واحد منهما خارج نجس من بدن الإنسان، وهذا كقوله عليه الصلاة والسلام: "لا قود إلا بالسيف"^{١٤٤}. فألحق به الخنجر؛ لأنهما لا يتفاوتان في إزهاق الروح مع تمزيق الجلد.

قال المطرزي^{١٥٥}: زَعَف: سال رعاfe، وفتح العين هو الفصيح،^{١٦٥} فوجه التمسك بالحديث ظاهر وهو: أنه عليه الصلاة والسلام أمر بالانصراف والمضي على صلاته بعد الشروع، وأجاب لئلا يلزم إبطال العمل، فلا يلزم ترك هذا الواجب إلا بأمر أوجب منه، وهو عدم إمكان المضي. ولا يكون ذلك ها هنا إلا بانتقاض الوضوء.

فإن قلت: لا نسلم بأن عدم إمكان المضي منحصر على انتقاض الطهارة بل فيه وجه آخر، وهو إصابة نجاسة الرعاف بدنه أو ثوبه، فجاز أن يكون أمر الانصراف واقعاً لغسل النجاسة الحقيقية لا للحدث.^{١٧٥} قلت: لا يصح هذا لوجهين:

أحدهما: الاستدلال بلفظ الوضوء. فإن مطلقه في متعارف لسان الشرع واقع على ما اختلفنا فيه، فلا ينصرف إلى ما عليه حقيقة اللغة من الغسل إلا بدلالة كالصلاة والحج. فإن مطلقها ينصرف إلى ما هو المعهود في الشرع، لا إلى ما هو حقيقة اللغة من الدعاء والقصد، ولا يقال: قد ورد في لسان الشرع غير الوضوء المعهود في الشرع من غسل الفم في قوله عليه الصلاة والسلام: هكذا الوضوء من القيء؛ لأننا نقول: أن النبي عليه الصلاة والسلام أخرج

^{١٤٤} أخرجه ابن ماجه عن النعمان بن بشر. قال بن عدي طرقة كلها ضعيفة. وإسناده ضعيف، وقال أحمد: وليس إسناده بجيد. فتح الباري للعسقلاني، ١٢/٢٠٠. سنن ابن ماجه، ٢/٨٨٩. نصب الرأفة، ٤/٣٤١.

^{١٥٥} أبو الفتح ناصر بن أبي المكارم عبد السيد بن علي المطرزي (١١٤٤/٥٣٨) الفقيه الحنفي النحوي الأديب الخوارزمي، وله كتاب "المغرب" وهو للحنفية بمثابة كتاب الأزهرى للشافعية، وكتب أخرى. وفيات الأعيان، ٥/٣٦٩. الجواهر المضئية، ٢/١٩٠. ١/١٩١.

^{١٦٦} المغرب، ١/١٩١.

^{١٧٧} ح: - لا للحدث

ذلك على طريق المشاكلة لجواب مسائل في قوله: ألا تتوضأ وضوءك للصلاة، كقوله تعالى: ﴿صَبِّغَةَ اللَّهُ﴾.^{٥١٨} والمراد بها دين الله. لكنها مخرجة على طريق المشاكلة لما عرف.

والثاني: الاستدلال بالبناء؛ فإن النبي صلى الله عليه وسلم جوّز البناء في هذا الانصراف، والانصراف عن الصلاة لغسل النجاسة الحقيقية يوجب فساد الصلاة، وبمع البناء بالاتفاق، مع أن في رواية ابن أبي مليكة عن عائشة - رضي الله عنها - "من قاء أو رعف أو أمذى في صلاته فلينصرف وليتوضأ".^{٥١٩} وعن المذي لا يجب إلا الوضوء الشرعي كذا في الأسرار.

فان قلت: البناء الذي هو معطوف غير واجب، فكذا الانصراف والتوضؤ ينبغي أن يكونا غير واجبين لتناسب أحكام المعطوفات. قلت: القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم لما عرف، وقد وجدنا عطف الأمر الذي يقتضي الوجوب على الأمر الذي يقتضي الإباحة في قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ﴾.^{٥٢٠}

وقال في التفسير: أمر الأكل للإباحة وأمر الشكر للوجوب. فكان جواز عكسه أولى، إذ فيه اتباع الضعيف على القوي؛ ولأن الدليل قد قام على أن البناء غير واجب؛ لما أن في البناء إتمام الصلاة مع وجود المنافي، مع أنه مختلف فيه. وفي الاستئناف إتمام الصلاة بدون المنافي، وفي جوازها اتفاق، فكان أولى بالجواز، وإذا دل الدليل على أن أحد الأوامر [١٢] يدل على الوجوب لقيام الدليل، لا يلزم حمل سائر الأوامر على عدم الوجوب، بل الدليل دل على الوجوب على ما ذكرنا.

قوله - رحمه الله -: ولأن خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة؛ لأن النجاسة مع الطهارة متنافيتان، فكان وجود إحداها مؤثراً في زوال الأخرى لا محالة، كالحركة والسكون. وهذا أمر معقول، ثم خروج النجاسة من البدن يقتضي وجوب غسل كل الأعضاء لوجهين:

^{٥١٨} البقرة: ١٣٨/٢.
^{٥١٩} أخرجه ابن ماجه عن عائشة - رضي الله عنها - "من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذي، فلينصرف، فليتوضأ ثم لين على صلاته، وهو في ذلك لا يتكلم". ضعيف. سنن ابن ماجه، ٣٨٥/١. نصب الرأية، ٣٨/١.
^{٥٢٠} سبأ: ١٥/٣٤.

أحدهما: أن النجاسة لما تجاوزت إلى الموضع الذي يلحقه حكم التطهير، وجب تطهير ذلك الموضع بالإجماع عندنا حال ازدياد قدر الدرهم، وعند الخصم وإن قلَّ. ثم وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يحتمل الوصف بالتحري، إذ هو يسمى محدثاً، وهذه الصفة أعني كونه محدثاً تشمل من قرنه إلى قدمه؛ وذلك لأن الصفة وإن قامت بمحلٍّ واحدٍ معيّن، يتصف كل البدن بتلك الصفة، كالعلم والعمى والبصر؛ فكذلك موضع الخروج، لما اتصف بصفة النجاسة، كان كل البدن موصوفاً بها. فحينئذ يوجب قيام هذه الصفة تطهير جميع الأعضاء، فبعد ذلك الاقتصار على الأعضاء الأربعة كان أمراً غير معقول.

والثاني: أنه لما وجب غسل ذلك الموضع لما ذكرنا؛ ولما أن قيام^{٥٢١} من قام بين يدي من هو واجب التعظيم، الذي يعلم الظاهر والباطن، مستصحباً لما يستقذر قبيح جداً، وإذا وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل الباقي، لا لإزالة النجاسة؛ لكن لأن غسل بعض البدن دون البعض يخل بالزينة فيجب غسل كل البدن تحقيقاً لمعنى التزين، ثم الاقتصار على الأعضاء الأربعة بعد هذا كان أمراً غير معقول يتعدى ضرورة تعدي القدر المعقول، الذي هو زوال الطهارة عند حلول النجاسة.

كشّف هذا: هو أن القياس عبارة عن إبانة مثل أحد المذكورين يمثل علته في الآخر، أو هو عبارة عن تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعلة، وكل واحد منهما يقتضي أن يكون الفرع ماثلاً للأصل لا مخالفاً له، حتى لو أنه لو تغير حكم النص في نفسه كما في مسألة الإطعام، أو تغير حكمه في الفرع كما في ظهار الذمي لا يصح القياس، ثم ها هنا أعني الخارج من السبيلين.

الحكم في الأصل مشتمل على معنيين: أمر معقول أصالة، وهو زوال الطهارة عند حلول النجاسة. وغير معقول تبعاً وضمناً، وهو الاقتصار على الأعضاء الأربعة؛ لأنه ثبت مرتباً عليه، فكان تبعاً فيجب أن يثبت الحكم في الفرع، وهو الخارج النجس من غير السبيلين على وفاق ذلك مشتملاً على معنيين أيضاً. أمر معقول، وغير معقول. لئلا يلزم تغير حكم النص في نفسه أو في الفرع.

^{٥٢١} ر: - قيام.

ثم الحكم الذي هو غير معقول، وإن كان لا يتعدى قصداً كإيجاب الطهارة بالقهقهة في الصلاة، لكن يتعدى إذا كان ثابتاً في ضمن حكم معقول ضرورةً تعدي ذلك الحكم المعقول؛ لأن الاعتبار للمتضمن لا للمتضمن، كالوكالة الثابتة في ضمن الرهن؛ ولأن تعدي ما هو معقول واجب وما ليس بمعقول ليس بممتنع التعدي، إذ هو ثابت في ضمن حكم شيء آخر، فيُعدى بتعديته الجيد مع الرديء [١٢ب] في باب الربا وهو غير معقول. إذ التسوية بينهما كالتسوية بين الموجود والمعدوم، ولهذا أُجري على القياس في بيع المريض وبيع الوصي مال الصغير، حيث لم يسقط اعتبار الجودة، وإن كانت في الأموال الربوية، وأنه تعدي إلى غير المنصوص عليه من المكيلات والموزونات، كالجلس والنورة^{٥٢٢} والحديد، ضرورة تعدي أمر معقول، وهو حرمة الفضل بعد المساواة صورةً ومعنىً بالقدر والجنس. إذ المساواة لا تتحقق مع بقاء التفرقة بين الجيد والرديء، وإن وجدت المساواة بالقدر والجنس.

فإن قلت: لو كانت النجاسة تستدعي الطهارة من الوجه الذي ذكرت لانتقضت طهارته عند إصابة الخمر مثلاً^{٥٢٣} بدنه، وإن لم يخرج منه شيء، من أن وجوب التطهير لا يحتمل الوصف بالتحري.

قلت: هذه معارضة في موضع الإجماع، فإن الإجماع منعقد في عدم انتقاض الطهارة هناك؛ ولأن صفة الانتقاض إنما تتحقق عند تحقق صفة كونه محدثاً إنما يلزمه أن لو كانت النجاسة خارجة منه في الأصل، وهو الخارج من السبيلين فانتفى الملزوم لانتفاء لازمه. والوجه لنا أيضاً لإثبات المذهب: هو أن الحدث اسم للخارج النجس؛ وذلك لأن الحدث اسم لمجرد الحادث، إلا أنه تغير في الشرع إلى كونه حدثاً خارجاً بوصف كونه نجساً.

أما الخروج؛ فلقله عليه الصلاة والسلام: "الوضوء مما يخرج" ^{٥٢٤}. وأما كونه نجساً فلأن الإجماع منعقد على أن الخارج إذا كان طاهراً كالبزاق والمخاط لا تنتقض به الطهارة؛ لأن حكم الانتقاض في السبيلين لا يخلو؛ إما أن يكون متعلقاً بالمخرج المعتاد، أو بالخارج المعتاد، أو بهما جميعاً، أو بمطلق الخارج النجس من بدن الإنسان.

^{٥٢٢} النورة: بأخلاقها تطلى بها الحياض والحمامات. تاج العروس، ٦/٧٠.

^{٥٢٣} خ: - مثلاً.

^{٥٢٤} أخرجه الدارقطني عن ابن عباس: "الوضوء مما يخرج وليس مما يدخل". شعبة فيه ضعف، والفضل واه، وصوابه موقوف. تنقيح

التحقيق للذهبي، ١/٧٢. سنن الدارقطني، ١/٢٧٦.

لا سبيل إلى الأول؛ لأنه حينئذ يلزم أن يكون الآدمي منتقض الطهارة أبدأ؛ لأن المخرج لا يفارقه، ولا سبيل إلى الثاني لانتقاض الطهارة بالخارج الذي هو غير معتاد كالذود الساقطة من الدبر ودم الاستحاضة. ولا يجوز أن يكون متعلقاً بهما؛ لما أن الرواية منصوطة بأن الإنسان إذا طعن في السرة؛ فخرج البول أو العذرة انتقضت بهما الطهارة عند الشافعي - رحمه الله - .

والمتعلق بالمخرج معدوم فإذا انتفت الأوجه الثلاث تعيّن الوجه الرابع: وهو الخارج النجس من بدن الإنسان، وفي هذا لا يتفاوت حكم الخارج النجس من السبيلين، وحكم الخارج النجس من غير السبيلين.

فان قلت: هذه طريقة يأبأها الإمام السرخسي - رحمه الله - في الاحتجاج، ذكره في فصل الاحتجاج بما ليس بحجة من أصول الفقه.^{٥٢٥}

قلت: وإن أبأها، هو فقد تلقاها الإمام الجصاص^{٥٢٦} من السلف، والإمام ظهير الدين المرغيناني من الخلف رحمهما الله بالقبول، وكفى بهما قدوة.

وذكر في الأسرار: فإن قلت: هذه طهارة حكمية تعبدنا بها بدلالة أنها تجب لا في موضع النجاسة. قلنا: إن معنى العبادة فيها تبع. فإن الله تعالى قال: ﴿لِيُطَهَّرَكُمْ﴾^{٥٢٧} ولم يقل ليتعبدكم بها. وسميت طهارة ووضوء، فوجبت شرعاً تعظيماً لشأن^{٥٢٨} القيام إلى الله تعالى.

وكان ينبغي أن يغتسل كما في المني؛ لأن الشرط: أن يقوم بنفسه طاهراً إلى الله تعالى، وقد لزمه حكم النجاسة بخروج النجس، [أ١٣] إلا أن الله تعالى قَصَرَ الوجوب على الظواهر من الأعضاء تيسيراً علينا؛ لأنه مما يكثر، فبقي فيما لا يكثر على أصل القياس.

^{٥٢٥} أصول السرخسي السرخسي، ٢/٢٤٧، ٢٤٨.

^{٥٢٦} أحمد بن علي أبو بكر الرازي (٩٨٠/٣٧٠) الإمام الكبير الشأن المعروف بالجصاص، تفقه علي أبي الحسن الكرخي وعليه تخرج قال الصيمري استقر التدريس ببغداد لأبي بكر الرازي، وامتنع عن تولي القضاء، من كتبه: أحكام القرآن، وأصول الفقه. الأعلام للزركلي، ١٧١/١. الطبقات السنية، ١/١٢٢. موسوعة الأعلام، ١/١٠٦.

^{٥٢٧} المائدة: ٦/٥.

^{٥٢٨} خ: لبيان.

وقال فخر الاسلام - رحمه الله - في الجامع الصغير: هذا الفصل من خصال السنة والجماعة، وإن من لم يتوضأ من ذلك فمبتدع، ومذهبنا مذهب العشرة الذين بشروا بالجنة، وعلى ذلك المسلمون.

قوله - رحمه الله -: **غير أن الخروج**^{٥٢٩} هذا استثناء عن النكتة الأولى جواباً لسؤال مقدر بأن قيل: ألحقتم الخارج من غير السبيلين بالخارج من السبيلين مع وجود المفارقة بينهما، من حيث أن القليل ناقض في السبيلين، وغير ناقض في غير السبيلين، فكيف يصح الإلحاق به؟ فأجاب عنه وقال: نعم كذلك. إلا أن القليل الظاهر في السبيلين موصوف بالخروج؛ لأن الخروج عبارة عن الانتقال من محل باطن إلى محل ظاهر، كذا في الاسرار. فلذلك استدل بالظهور على الخروج من السبيلين، فإن موضع الظهور في السبيلين ليس بمحل النجاسة، فبالظهور يُعلم أنه قد انتقل من محله، فتحقق الخروج لوجود حده.

وأما في غير السبيلين، فلا يُعلم الخروج بمجرد الظهور، فإن تحت كل جلدة رطوبة، فإذا انقشرت الجلدة ظهرت الرطوبة غير منتقلة من مكانها، فلذلك لم نستدل بالظهور على الخروج، فلا تنتقض الطهارة ما لم يوجد السيلان الذي هو محقق للخروج.

قوله - رحمه الله -: **وبملاء الفم معطوف على قوله بالسيلان**، أي يتحقق الخروج بملاء الفم في القيء، وإنما اختلف الحكم في القيء بين ملاء الفم وبين ما دونه؛ لأن الفم تجاذب فيه دليلان:

أحدهما: يقتضي كونه ظاهراً.

والآخر: يقتضي كونه باطناً حقيقةً وحكماً.

أما الحقيقة: فإنه إذا فتح فاه يظهر، وإذا ضمّه يبطن.

^{٥٢٩} "غير أن الخروج إنما يتحقق بالسيلان إلى موضع يلحقه حكم التطهير..". الهداية، ١/١١٧.

وأما الحكم: فإن الصائم إذا أخذ الماء بفيه ثم بجمه لا يفسد صومه، كما إذا سال الماء على ظاهر جلده فكان ظاهراً. وإذا ابتلع ريقه لا يفسد صومه أيضاً، كما إذا انتقل من زاوية بطنه إلى الزاوية الأخرى فكان باطناً فوفرنا على الدليلين حكمهما.

فقلنا: إذا كثر ينقض؛ لأنه يخرج غالباً اعتباراً بالظاهر. وإذا قل لا ينقض فيصير تبعاً للريق اعتباراً بالباطن.

وفي المبسوط: القياس: أن القيء ينبغي أن لا يكون حدثاً؛ لأن الحدث اسم لخارج نجس يخرج بقوة نفسه، والقيء: ^{٥٣٠} مخرج لا خارج. فإن من طبع الأشياء السيالة أنها لا تسيل إلى فوق إلا بدافع يدفعها أو جاذب يجذبها، كالدّم الظاهر على رأس الجرح فمسحه بخرقه، ولكننا تركنا القياس بالآثار عند ملء الفم، فبقي ما دونه على أصل القياس؛ ولأن في القليل بلوى، فإن من يملأ معدته بالطعام إذا ركع في الصلاة يعلوه شيء إلى حلقه، فجعل القليل عفواً. وخذ ملء الفم: أن يغمه إمساكه، أو يمنعه من الكلام. وقيل: أن يزيد على نصف الفم. ^{٥٣١}

قوله عليه الصلاة والسلام: "ليس في القطرة والقطرتين من الدم وضوء إلا أن يكون سائلاً". ^{٥٣٢} القطرة

والقطرتان: عبارة عن قلة الدم الذي لم يوجد منه السيالان. والدليل عليه قوله: إلا أن يكون سائلاً. فإن حال السيالان سابق على حال القطر، فإنه إذا زاد السيالان بازدياد الدم، أو اجتمع في موضع، أو حصل له صلاحية ازدياد السيالان يحصل القطر، وإذا كان كذلك لو كانت [١٣ب] القطرة على حقيقتها لا يصح استثناء حالة السيالان منها؛ لأن استثناء الشيء بمنزلة غايته، فلا يجوز تقديم الغاية على المعية؛ لأن الغاية تعقب المعية أبداً.

فكذلك حالة القطر تعقب حال السيالان على ما ذكرنا، فلا يجوز أن يتعقب حال السيالان حال القطر لذلك. وهذا كما إذا قال لامرأته وهي خارج الدار: إذا قعدت وسط الدار فلست بطالق، إلا إذا دخلت تلك الدار أو أدخلت. فإنه لا يصح؛ لأن حال الدخول والإدخال سابق على حالة القعود.

^{٥٣٠} في النهاية: والقيء. والقلس: ما خرج من الحلق ملء الفم، أو دونه وليس بقيء، فإن عاد فهو القيء. وقلست الكأس، إذا قذفت بالشراب لشدة الامتلاء. الصحاح، ٣/٩٦٥.

^{٥٣١} المبسوط للسرخسي، ١/٧٤، ٧٥.

^{٥٣٢} أخرجه الدار قطني عن أبي هريرة. راويا الحديث محمد بن الفضل بن عطية ضعيف وسفيان بن زياد وحجاج بن نصير ضعيفان.

سنن الدار قطني، ١/٢٨٧. نصب الراية، ١/٤٤.

وكذلك لو قلنا: على وزانه: ليس في اللقمة واللقتين من أكل الخبز اختيار قطع الصلاة؛ إلا أن يكون المصلي أدخله في فمه، لا يصح. فإن قلت: جاز أن يكون المراد منه قطر الدم من رأس الجرح من غير أن يسيل إلى موضع يلحقه حكم التطهير.

قلت: هذا قول خارق للإجماع فلا يصح؛ لأن كل من قال بانتقاض الطهارة بالسيلان قال بانتقاضها في هذه الصورة التي أوردت، فإن عندنا: إذا ظهر الدم على رأس الجرح فمسحه قبل أن يسيل وهو بحال لو تركه سال، فعليه الوضوء، وعند الخصم لا ينقض السيلان ولا القطر.

وأما القابل بالانتقاض بالسيلان وبعدم الانتقاض بالقطر فمعدوم. فكان المؤول بهذا التأويل قائلاً بقول لم يقل به أحد من العلماء سواه،^{٥٣٣} فكان باطلاً لدلالة إجماعهم على بطلانه، أو دسعةً أي: دُفَعَةً من القيء، وهي المرة من الدسَعِ^{٥٣٤} "نشخوار برآوردن شتر"، من حد: مَنَع. وإذا تعارضت الأخبار تحمل؛ لأن الأصل في الأدلة الإعمال دون الإهمال. وفي الحمل الإعمال، فكان الحمل واجباً، ثم دليل الحمل على ما ذكر، وهو حمل قيء النبي عليه الصلاة والسلام على ما دون ملء الفم؛ لما أن^{٥٣٥} ملء الفم نتيجة كثرة الأكل. وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك بمعزل، والفرق بين المسلكين أي: الفم. والسبيلين أي: قدمنا وجه الفرق فيما ذكرنا في مسألة الدم، من أن القليل غير ناقض في غير السبيلين، وفي السبيلين ناقض.

فعند أبي يوسف - رحمه الله - يعتبر اتحاد المجلس؛ لأن لاتحاد المجلس أثراً في جمع المتفرقات، ولهذا تتحد الأقوال المتفرقة في النكاح والبيع وسائر العقود باتحاد المجلس، وكذلك التلاوات المتعددة لآية السجدة تتعدد بتعدد المجلس فتتحد باتحاده.

^{٥٣٣} خ، ن: - سواه.

^{٥٣٤} الدَسْعُ: القيء، وفي حديث إبراهيم النخعي: من دسع فليتوضأ. ودسع فلان بقيئه، إذا رمى به. تاج العروس، ٥٤٦/٢٠.

^{٥٣٥} ر: - لما أن.

وعند محمد - رحمه الله - : الاعتبار لاتحاد السبب؛ لأن الحكم يثبت على حسب ثبوت السبب من الصحة والفساد. فكذاك لاتحاد السبب أثر أيضاً في اتحاد الحكم، حتى أن الإنسان إذا جرح آخر جراحات ومات منها قبل تخلل البرء يتحد الموجب، ومتى تخلل البرء يختلف الموجب.

وكذلك لو اشترى عبداً وقبضه فحتمّ عنده، وقد كان يحم عند البائع، ولم يعلم به المشتري أنه: إن حُمّ في الوقت الذي كان يحمّ عند البائع كان له أن يرده، وإن حُمّ عند المشتري في غير ذلك الوقت ليس له أن يرده.

وكذلك لو غصب جاريةً محمومةً فزالت حُمّاها، ثم حُمّت فردّها، إن قال أهل الطب أن الثاني غير الأول لقيام السبب الداعي إليه لم يضمن. وإن قالوا غير الأول ضمن النقصان. [١٤]

وفي التفريق: الاختلاف بينهما على عكس هذا، فكان الاعتبار في هذه المسائل باتحاد السبب واختلافه، كذا ذكر الإمام التمرتاشي - رحمه الله - .

قوله: وهو الصحيح^{٥٣٦} احتراز عن قول محمد - رحمه الله - ، فإنه نجس عنده، والذي ذكر في الكتاب قول أبي يوسف - رحمه الله - خاصة، حتى إذا أخذ ذلك بقطنة فألقي في الماء لا يتنجس الماء عند أبي يوسف، ويتنجس عند محمد، ثم بعض مشايخنا أخذ بقول محمد احتياطاً، وبعضهم أخذ بقول أبي يوسف، وهو اختيار المصنف - رحمه الله - ، رفقاً بالناس خصوصاً في حق أصحاب القروح.

قوله: فإن جاء بلغماً.. إلى آخره. قال الإمام المحبوبي^{٥٣٧} - رحمه الله - في الجامع الصغير: هذا الاختلاف يرجع إلى اختلافهم أن البلغم طاهر أم نجس؟ عندهما: طاهر. وعند أبي يوسف نجس.

وحكي عن الإمام أبي منصور الماتريدي^{٥٣٨} - رحمه الله - قال: هذا ليس اختلاف حجة، بل هو اختلاف صورة. فتصوّر لأبي حنيفة ومحمد أن البلغم يهيج من جوانب الفم فأجابا: أنه طاهر. وتصور لأبي يوسف أنه يهيج من البطن فيعلو منه فأجاب: أنه نجس.

^{٥٣٦} اعتبار اتحاد المجلس وهو الغثيان ثم مالا يكون حدثاً لا يكون نجساً يروى ذلك عن أبي يوسف رحمه. الهداية، ١٧/١.
^{٥٣٧} تاج الشريعة الإمام الكبير الأصولي (١٢٧٣/٦٧٢) صاحب الفنون عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي له التنقيح جمع فيه بين كلام البردوي وكلام ابن الحاجب ورتبه ترتيباً حسناً، الجواهر المضية، ٣٦٥/٢. كشف الظنون، ٢٠٢٢/٢.

وفي المبسوط فأبو يوسف يقول: البلغم إحدى الطبائع الأربع فكان نجسا كالمرة والصفراء. وقالوا: البلغم بزاق، والبزاق طاهر. ومعنى هذا أن الرطوبة في أعلى الحلق بزق؛ فيكون بزاقاً، وفي أسفله تتخثر فتكون بلغمًا. وبهذا يتبين أن خروجه ليس من المعدة، بل من أسفل الحلق، وهو ليس بموضع النجاسة.^{٥٣٩}

والبلغم: هو النخامة. وقال صلى الله عليه وسلم لعمار - رضي الله عنه -: "ما نخامتك ودموع عينيك والماء الذي في ركوتك إلا سواء".^{٥٤٠} ولهما أنه لزج لا تتخلله النجاسة، فإن قيل: ينتقض هذا ببلغم يقع في النجاسة ثم يرفع، يُحكّم^{٥٤١} بنجاسته.

قلنا: لا رواية في هذه المسألة؛ ولأن سُلّم فالفرق بينهما: أن البلغم ما دام في الباطن تزداد ثخانتة فيزداد لزوجه، فإذا انفصل عن الباطن تقلّ ثخانتة فيقلّ لزوجه، وإذا قلّ لزوجه ازدادت رقتة، فلرقتة جاز أن يقبل النجاسة، بخلاف ما إذا كان في باطنه، وكان الطحاوي - رحمه الله - يميل إلى قول أبي يوسف، حتى زوي عنه: أنه يكره للإنسان أن يأخذ البلغم بطرف رذائه ويصلي معه، كذا في الفوائد الظهيرية.^{٥٤٢}

قوله - رحمه الله -: **ولو قاء دما وهو^{٥٤٣} علق**. أي: قاء دماً غليظاً متجمداً غير سائل بدليل ما ذكر بعده، وإن كان مائعاً والدليل عليه ما ذكره شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - في الجامع الصغير، أما إذا كان الدم متجمداً كالعلق لم ينقض الوضوء حتى يملأ الفم؛ لأن ذلك ليس بدم، وإنما هي مرة سوداء. وبهذا أيضاً يُعلم أن موصوف السوداء المرة.

^{٥٣٨} أبو منصور الماتوريدي (٣٣٣/٩٤٤): محمد بن محمد بن محمود السمرقندي، إليه تنسب الماتريدية، من مؤلفاته: كتاب التوحيد، وتأويلات أهل السنة، والرد على الأصول الخمسة، والرد على الرافضة والرد على فروع الباطنية. الوفيات والأحداث، ١/٧٢. مجم المؤلفين، ١١/٣٠٠.

^{٥٣٩} المبسوط للسرخسي، ١/٧٥.

^{٥٤٠} قال الدارقطني: لم يروه غير ثابت بن حماد، وهو ضعيف جدا. نصب الراية، ١/٢١١.

^{٥٤١} ن: - يحكم.

^{٥٤٢} لظهير الدين، أبي بكر محمد بن أحمد بن عمر (٦١٩/١٢٢٢)، جمع فيها فوائد الجامع الصغير الحسامي. وأتمه في ذي الحجة،

سنة (٦١٨). وهي غير فتاوى الظهيرية، التي سبق ذكرها. أولها: حامداً لله تعالى على بلوغ نعمائه. كشف الظنون، ٢/١٢٩٨.

^{٥٤٣} بداية المبتدئ: وهو. وفي الهداية: هو. وضبطها السغناقي على الأصل.

في قوله: لأنه سوداء محترقة، ثم السوداء المحترقة تخرج من المعدة، وما يخرج منها لا يكون حدثاً ما لم يكن ملء الفم.

قوله: فكذلك عند محمد أي: يُعتبر فيه ملء الفم أيضاً. وقول أبي يوسف في هذه المسألة مضطرب، منهم من يجعله مع أبي حنيفة، ومنهم من يجعله مع محمد رحمه الله. كذا في مبسوط شيخ الاسلام - رحمه الله - .^{٥٤٤}

قوله: اعتباراً بسائر أنواعه.

وأنواع القيء خمسة: الطعام والماء والمرّة والصفراء والسوداء. كذا ذكره الإمام المحبوبي - رحمه الله - وعندهما: إن سال بقوة نفسه [١٤ ب] بأن كان الدم غالباً وإن كان قليلاً بأن لم يكن ملء الفم. وفي الأصل بزق فخرج منه دم، فالحكم للغالب وإن استويا أحب إليّ أن يتوضأ أخذاً بالثقة. كذا ذكره الإمام التمرتاشي - رحمه الله - .

قوله: والنوم مُضطجعاً. وفي المبسوط: أما نوم المضطجع فناقض للوضوء وفيه طريقتان:

أحدهما: أن عينه حدث بالسنة المروية فيه؛ لأن كونه طاهراً ثابت بيقين ولا يزول اليقين إلا بيقين مثله، وخروج شيء منه ليس بيقين، فعرفنا أن عينه حدث.

والثاني: أن الحدث مما لا يخلو عنه النائم عادةً، فإن نوم المضطجع يَستحکم، فتسترخي به مفاصله.^{٥٤٥} إليه أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله: "العينان وكاء السه، فإذا نامت العينان استطلق الوكاء".^{٥٤٦} وما هو ثابت عادةً كالمتيقن به، وكان أبو موسى الأشعري يقول:^{٥٤٧} لا ينتقض الوضوء من النوم مضطجعاً حتى يعلم بخروج شيء منه، فكان إذا نام جلس عنده من يحفظه، فإذا انتبه سأله، فإن أخبره بظهور شيء منه أعاد الوضوء.

^{٥٤٤} المبسوط للسرخسي، ٧٥/١.

^{٥٤٥} المبسوط للسرخسي، ٧٨/١.

^{٥٤٦} رواه الطبراني عن عطية بن قيس، قال: سمعت معاوية بن أبي سفيان يقول: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: "إنما العين وكاء السه، فإذا نامت العين انطلق الوكاء، فمن نام فليتوضأ". قال أبو حاتم وأبو زرعة: ليس بالقوي. ومروان بن حجاج رواه عن عطية بن قيس عن معاوية موقوفاً. المعجم الكبير للطبراني، ٣٧٢/١٩. نصب الراية، ٤٦/١.

^{٥٤٧} ن: -

وفي الأسرار: قال علماؤنا - رحمهم الله - : في النوم لا يكون حدثاً في حال من أحوال الصلاة، وكذلك قاعداً خارج الصلاة إلا أن يكون متوركاً؛ لأن التورك جلسة تكشف عن مخرج الحدث، غير أن اليقظان يمنعه، فكما نام وزالت قوة منعه، والمسنكة كانت زائلة بالجلسة تحقق الاستطلاق.

وفي الذخيرة:^{٥٤٨} النوم مضطجعاً إنما يكون حدثاً إذا كان الاضطجاع على غيره.

أما إذا كان الاضطجاع على نفسه لا يكون حدثاً، حتى أن من نام واضعاً إتيه على عقبه وصار شبه المنكب على وجهه، واضعاً بطنه على فخذه لا ينتقض وضوؤه.^{٥٤٩} هكذا ذكره في صلاة الأثر عن محمد - رحمه الله - .^{٥٥٠}

قلت: جعل المنكب على وجهه واضعاً بطنه على فخذه من أنواع الاضطجاع لا يصح؛ لما أن المضطجع هو الذي وضع جبينه على الأرض، فهو حينئذ بمعنى المتورك المذكور في الأسرار والإيضاح.

والإتكاء: افتعال من وكى معتل الفاء مهموز اللام، مقدر لا يستعمل، فأبدل التاء في اتكأ من الواو في اوتكأ؛ لأن التاء تبدل من الواو في باب الافتعال وغيره، نحو: اتعد أصله اوتعد.

قوله: أو مُستندا إلى شيء وهو مما اختاره الطحاوي لا من أصل رواية المبسوط، فإنه ذكر في المبسوط، فإن كان القاعد مستندا إلى شيء فنام، قال الطحاوي: إن كان بحالٍ لو أزيل سنده عنه لسقط انتقض الوضوء لزوال الاستمساك.

والمروى عن أبي حنيفة - رحمه الله - : أنه لا ينتقض وضوؤه على كل حال؛ لأن مقعده مستقر على الأرض فيأمن خروج شيء منه. فإن نام قاعداً فسقط، روي عن أبي حنيفة قال: إن انتبه قبل أن يصل إلى الأرض لم ينتقض وضوؤه؛ لأنه لم يوجد شيء من النوم مضطجعاً وهو الحدث، بخلاف ما إذا انتبه بعد السقوط؛ لأنه وجد شيء من

^{٥٤٨} الذخيرة البرهانية، لأبي المعالي. (١٢١٩/٦١٦)، محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن مازة البخاري. كشف الظنون، ١/٨٢٣.

^{٥٤٩} المحيط البرهاني، ٦٨/١.

^{٥٥٠} ر: - هكذا ذكره في صلاة الأثر عن محمد - رحمه الله - .

النوم حالة الاضطجاع. وروي عن أبي يوسف - رحمه الله - أنه قال: لو تعمّد النوم في حالة السجود ينتقض وضوءه، وإن غلبته عيناه لم ينتقض.

وجه ظاهر الرواية: ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إذا نام العبد في سجوده باهى الله تعالى به ملائكته فيقول: انظروا إلى عبدي، روحه عندي وجسده في طاعتي"^{٥٥١}. [١٥ أ] وإنما يكون جسده في الطاعة إذا بقي وضوءه، وجعل هذا الحديث في الأسرار من المشاهير؛ ولأن الاستمسك باقى، فإنه لو زال لزال على أحد شقيّه.

قوله: **إلى شيء لو أزيل لسقط**: متعلق بقوله: مستنداً لا غير. بدلالة تفصيله فيما بعده، حيث ذكر وجه^{٥٥٢} كون الإستناد ناقضاً بقوله: ويبلغ الاسترخاء غايته بهذا النوع من الاستناد، غير أن السند يمنع من السقوط.

قوله: **يزيل مسكة اليقظة**، أي يزيل التماسك الذي يكون لليقظان.^{٥٥٣}

قوله: **بخلاف حالة القيام والقعود والركوع** هذا عندنا. وقال الشافعي - رحمه الله -: إذا نام قاعداً أو راکعاً أو ساجداً فإنه ينتقض الوضوء قولاً واحداً. وإذا نام قاعداً مستويّاً وألتاه على الأرض فله فيه قولان: فإذا على أحد قولي الشافعي: نفس النوم حدث على أي صفة نام، وفي قول: نفس النوم لا يكون حدثاً إلا أن تكون مسكته زائلة عن مستوى جلوسه، كذا في مبسوط شيخ الاسلام - رحمه الله -.

قوله: **في الصلاة وغيرها** إنما قيد بهذا؛ لأنه إذا نام على هيئة السجود أو قائماً أو قاعداً أو راکعاً فيه اختلاف المشايخ. ذكر ابن شجاع:^{٥٥٤} إنما لا يكون حدثاً في هذه الأحوال في الصلاة، فأما خارج الصلاة؛ فيكون حدثاً. وفي ظاهر الرواية: لا فرق بينهما لبقاء الاستمسك.

^{٥٥١} حديث ضعيف؛ يروى من طرق منها عن أنس رضي الله عنه مرفوعاً رواه البيهقي في "خلافاته" من حديث داود بن الزريقان، عن سليمان التيمي، عن أنس، ثم قال: وليس هذا بالقوي. البدر المنير، ٤٤٤/٢. ليس من أحاديث النهاية.

^{٥٥٢} ر: - وجه.

^{٥٥٣} ن: - قوله: يزيل مسكة اليقظة أي يزيل التماسك الذي يكون لليقظان

^{٥٥٤} محمد بن شجاع ابن الثلجي البغدادي، (٢٦٦/٨٨٠) أبو عبد الله: فقيه العراق في وقته. من أصحاب أبي حنيفة. وهو الذي شرح فقهه واحتج له وقواه بالحديث. وكان فيه ميل إلى المعتزلة. له كتاب "تصحيح الآثار" فقه، و"النوادر" و"المضاربة" و"الرد على المشبهة" وغير ذلك. مات فحجاً في سنة ست وستين ومائتين ساجداً في صلاة العصر. الجواهر المضية، ٦٠/٢. الأعلام للزركلي، ١٥٧/٦.

وعن علي بن موسى القمي^{٥٥٥} - رحمه الله - أنه قال: لا أعرف في هذه المسألة روايةً منصوصةً عن أصحابنا المتقدمين، ولكن على قياس مذاهبهم ينبغي أن يقال: إذا نام ساجداً على الصفة التي هي سنة السجود؛ بأن كان رافعاً بطنه عن الأرض، مجافياً لمرفقيه عن جنبيه لا يكون حدثاً. ولو نام قاعداً ووضع إتيته على عقبيه، وصار شبه المنكب على وجهه، قال أبو يوسف: عليه الوضوء، كذا في المبسوطين^{٥٥٦}.

قوله: فلم يتم الاسترخاء. لم يكن النوم في هذه الأحوال سبباً لخروج الحدث غالباً ولا يقام مقامه وذلك؛ لأن السبب إنما يقام مقام المسبب تقديراً إذا كان يغلب وجود المسبب بذلك السبب، فأما إذا لم يغلب فلا؛ لأنه حينئذ يقع الشك في وجود الحدث، والوضوء كان ثابتاً بيقين فلا يزول بالشك.

قوله - رحمه الله -: استرخت مفاصله أي بلغ الاسترخاء غايته؛ لأن أصل الاسترخاء يوجد فيمن نام قائماً، فحينئذ يتناقض آخر الحديث بأوله، وذكر التمسك في الأسرار، ومبسوط شيخ الإسلام بهذا الحديث من ثلاثة أوجه. وقال: فنص النفي حجة؛ لأنه نفى الوضوء على من نام راکعاً أو ساجداً أو قائماً. فمن أوجب فقد خالف النص. وقوله: أنها حجة؛ لأنها لإثبات المذكور، ونفي ما عداه، والتعليل وهو استرخاء المفاصل حجة؛ لأنه عليه الصلاة والسلام لم يرد به أصل الاسترخاء، وإنما أراد به النهاية في الاسترخاء؛ لأن أصل الاسترخاء يوجد في حالة الركوع والسجود والقيام؛ لأن أصل الاسترخاء يوجد بالنوم، والنوم موجود في هذه الأحوال، فلو حملنا عليه يلزم التناقض.

قوله: والجنون برفع النون، بالعطف على (والغلبة)؛ لأن العقل في الإغماء يكون مغلوباً، وفي الجنون يكون مسلوباً. وفي المبسوط: ولأن الإغماء في غفلة المرء عن نفسه فوق النوم مضطجعاً، فإن هناك إذا نُبِه انتبه، وها هنا لا ينتبه، وكذلك الإغماء يقطع الصلاة.

قوله: وهو القياس في النوم: أي كون النوم حدثاً في حال القيام والركوع والسجود وهو القياس؛ لزوال المقعد عن الأرض، ووجوب أصل الاسترخاء، ولكن تركنا هذا القياس في النوم [١٥ب] في الحديث الذي روي وهو قوله عليه

^{٥٥٥} أحد الفقهاء العراقيين المشهورين والعلماء الفضلاء المصنفين ويكنى أبا الحسن، (٩٩١/٣٨١) مفتي الحنفية بنيسابور، تكلم على كتب الشافعي ونقضها وله من الكتب كتاب أحكام القرآن كبير كتاب بعض ما خالف فيه الشافعي العراقيين في أحكام القرآن كتاب اثبات القياس والاجتهاد وخبر الواحد. الفهرست، لأبي الفرج (١٠٤٧/٤٣٨) ابن النديم، ٢٥٧/١. الجواهر المضية، ٣٨١/١.

^{٥٥٦} المبسوط للسرخسي، ٢٦/١.

الصلاة والسلام: "لا وضوء على من نام قائماً"^{٥٥٧} والحال؛ لأن الإغماء فوق النوم في الغفلة على ما ذكرنا؛ لذلك لا يقاس الإغماء على النوم في حق عدم انتقاض الوضوء في أحوال القيام والقعود والركوع والسجود، فإنه لما كان الإغماء فوق النوم لم يكن ورود الحديث وروداً في الإغماء للمفارقة بينهما، فإنه لو لم يكن أدنى الغفلة ناقضاً لا يلزم أن يكون أعلاها غير ناقض، بل يكون ناقضاً لوجود المعنى الذي أختص هو به دون الأدنى، فلذلك لم يفترق الحكم في قليل الإغماء وكثيره، وكذلك السكر يكون ناقضاً كالإغماء.

قوله: **ويمثله يترك القياس**^{٥٥٨} أي ويمثل هذا الحديث الذي عمل به الصحابة والتابعون، وكان رواه من المعروفين بالفقه والتقدم بالاجتهاد، كأبي موسى الأشعري - رضي الله عنه - يُترك القياس.

وقال في الأسرار: فالمشهور ما روى أبو العالية مرسلًا، ورواه مسنداً إلى أبي موسى الأشعري: "أن رجلاً دخل المسجد وفي بصره سوء، فمرّ على بئرٍ عليها خصفة... إلى أن ذكر حديث الضحاك". ثم قال: رواه أيضاً أسامة بن زيد عن أبيه، فهو وإن ورد بخلاف القياس لكن لما ثبت برواية العلماء وعمل به الصحابة والتابعون وجب ردّ القياس.

وذكر في مبسوط شيخ الاسلام - رحمه الله -: روى أبو حنيفة عن منصور بن زاذان عن الحسن بن معبد الجهني: "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يصلي وأصحابه خلفه، فجاء أعرابيٌّ وفي بصره سوء: أي ضعف، فوقع في ركية فضحك بعض أصحابه"^{٥٥٩}. الحديث، ثم قال: فإن قيل: التعلق بهذا لا يصح؛ لأنه زوي أنه وقع في ركيّة ولم يكن في مسجد رسول الله ركيّة، جوابه ليس في خبر الجهني أنه كان يصلي في المسجد، فيجوز أن يُقال: بأنه كان يصلي في غير المسجد، وفي الموضع الذي يصلي فيه ركيّة، فإن قيل: هذا الخبر لا يصح، فإنه لا يتوهم على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الضحك في الصلاة.

^{٥٥٧} روي أنه - صلى الله عليه وسلم - قال: "لا وضوء على من نام قاعداً إنما الوضوء على من نام مضطجعا فإن نام مضطجعا استترحت مفاصله" وفي لفظ: "لا وضوء على من نام قائماً أو راکعاً أو ساجداً" أخرجه أحمد ٢٥٦/١، وأبو داود ٥٢/١. قال الرافي تبعاً لإمام الحرمين: اتفق أئمة الحديث على ضعف الرواية الثانية. تلخيص الحبير، ٣٣٥/١. نصب الراية، ٤٤/١.

^{٥٥٨} قوله عليه الصلاة والسلام: "ألا من ضحك منكم فهقهة فليعد الوضوء والصلاة جميعاً" ويمثله يترك القياس والأثر ورد في صلاة مطلقة فيقتصر عليها. الهداية، ١٨/١.

^{٥٥٩} كلها أحاديث ضعيفة. عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، ٤٨/٣. نصب الراية، ٤٧/١.

والذين كانوا يصلون خلفه كانوا أصحابه، جوابه: أنه كان يصلي خلفه الصحابة وغيرهم من المنافقين والأعراب الجهال، ألا ترى أن أعرابياً دخل المسجد فدعا: فقال اللهم ارحمني ومحمداً ولا ترحم معنا أحداً، فقال له رسول الله: لقد حجرت واسعاً، ثم مال إلى ناحية من المسجد فبال فيه، فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يُصب عليه ذنوباً من ماء".^{٥٦٠}

وأما التيسم فلا ينقضه لحديث جرير بن عبد الله قال: "ما رأني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا تبسم".^{٥٦١} ولو كان^{٥٦٢} في الصلاة.^{٥٦٣}

وأما قهقهة النائم في الصلاة، فقد ذكر فخر الإسلام في العوارض: والصحيح أنه لا يكون حدثاً، ولا تفسد صلاته؛ لأن القهقهة جعلت حدثاً لقبحها في موضع المناجاة، وسقط ذلك بالنوم. ولا تفسد الصلاة أيضاً؛ لأن النوم يبطل حكم الكلام.

وذكر في المحيط: أن القهقهة من النائم في الصلاة لا تنقض الوضوء، هكذا في بعض الكتب وذكر الزندويستي^{٥٦٤} - رحمه الله - في نظمه: إذا نام في صلاته قائماً أو ساجداً ثم قهقهه، لا رواية لهذا في الأصول. قال شداد بن أوس، قال أبو حنيفة: تفسد صلاته ولا يفسد وضوؤه. هكذا أفتى الفقيه عبد الواحد^{٥٦٥} - رحمه الله - . وقال

^{٥٦٠} الحديث مختلط بأحاديث أخرى، وكلها ضعيفة ومرسلة ومعلقة، نصب الراية، ٢١٢/٢.

^{٥٦١} أخرجه البخاري عن قيس، عن جرير، قال: "ما حجني النبي - صلى الله عليه وسلم - منذ أسلمت، ولا رأني إلا تبسم في وجهي". صحيح البخاري، ٢٤/٨. ليس من أحاديث الهداية.

^{٥٦٢} خ: - كان.

^{٥٦٣} "ولو كان في الصلاة"، ليست من الحديث.

^{٥٦٤} علي بن يحيى بن محمد، (٩٩٢/٣٨٢) أبو الحسن الزندويستي البخاري: فقيهه، له "روضة العلماء ونزهة الفضلاء" في شسترتي و"نظم" في فقه الحنفية ذكره العجمي. الأعلام للزركلي، ٣١/٥.

^{٥٦٥} عبد الواحد بن إبراهيم بن الحسن بن نصر الله بن عبد الواحد، (١٢٣٩/٦٣٦) أبو منصور المعروف بابن الفقيه؛ ولد بالموصل سمع من أبي الفضل ابن الطوسي حضوراً، وكتب الخط المليح وقال الشعر، وروى عنه محب الدين ابن النجار. فوات الوفيات، أحمد بن شاكر الملقب بصلاح الدين (٧٦٤). الأعلام، ٤١٣/٢٠. الأعلام، ١٧٤/٤.

الحاكم [١٦٦] أبو محمد الكوفي^{٥٦٦} - رحمه الله - : تفسد صلاته ووضوؤه جميعاً. وبه أخذ عامة المتأخرين احتياطاً،^{٥٦٧}
فالقهقهة من الصبي في حال الصلاة لا تنقض الوضوء.

قوله: **والمراد بالذابة الدودة**. قيل إنما فسر الذابة بالدودة؛ لأن الذابة اسم لما يدب على وجه الأرض. فلو
لم يفسرها بما لكان لقائل أن يقول: المراد بالذابة هي التي تدخل من الذباب في الجرح ثم تخرج، فأما التي تنشأ فيه كان
نشوؤها من الدم،^{٥٦٨} فخروجها كخروج الدم، فينتقض الوضوء بها في غير السبيلين. كما إذا خرجت من السبيلين وهذا
وجه.

ولكني وجدت بخط ثقة إنما فسرها بما؛ لما أنه لو طار الذباب في الدبر فدخل ثم خرج لا ينتقض الوضوء،
وهذا أوجه لما أنه ذكر الإمام شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - في المبسوط: خروجها من الدبر من غير ذكر الجرح.
فسرها أيضاً بالدودة، ويؤيد صحة هذا التفسير ما ذكره شيخ الأئمة السرخسي، في تعليل هذه المسألة بعلتين في
الجامع الصغير، بعدما ذكر خروجها من الجرح فقال: بخلاف الذابة التي تخرج من الدبر؛ لأنها استحالت من العذرة،
فخروجها كخروج العذرة؛ ولأن الذابة التي تخرج من الدبر لا تخلو عن قليل بلة... إلى آخره.

فالنظر إلى العلة الأولى يجب ألا ينتقض الوضوء بالذابة التي تدخل الدبر ثم تخرج؛ لأنها لم تستحل من
العذرة، وكذا بالنظر إلى العلة الثانية أيضاً؛ لأنه قيّد بالبلية، ويحتمل أن تخرج بغير بلة، والدليل عليه ما ذكر في المحيط:
أنه إذا أدخل العود في دبره، وطرفه في يده، ثم أخرجه يُعتبر فيه البلة، إن لم تكن البلة فلا وضوء عليه.

قوله - رحمه الله - : **لأن النجس ما عليها فإن قيل: قد قال فيما تقدم. ثم لا يكون حدثاً لا يكون نجساً**
وهو الصحيح. ثم قال هنا: بنجاسة ما عليها، وهو ليس بحدث في غير السبيلين. فكيف يستقيم؟ قلنا: لعله ذكره بناءً
على قول محمد - رحمه الله - على ما حكيناه. كذا في الفوائد الظهيرية.

^{٥٦٦} عبد الله بن محمد بن محمد المعروف بالحاكم الكوفي بفتح الكاف وكسر الفاء وسكون الياء آخر الحروف وفي آخرها النون نسبة
إلى كفين وهي من قرى بخارى أو موضع ببخارى، كذا قال السمعاني روى عنه أبو محمد عبد الرحمن بن أحمد الكرمني. الجواهر المضية،
٢٩١/١.

^{٥٦٧} المحيط البرهاني، ٧٠/١.

^{٥٦٨} خ: - من الدم.

وجاز أن يكون معناه: أن النجس لو كان لكان ما عليها من البلة. والبلة بانفرادها حدث من السبيلين، فكذا مع غيرها، بخلاف الدودة التي تخرج من الجرح؛ لأنها وإن كانت لا تخلو عن قليل بلة، لكن قليل البلة بانفراده ليس بحدث في غير السبيلين، ويعبر عن هذا بعبارة أخرى. ويقال: أن البلة ها هنا خرجت رابطة، ولو خرجت راجلة إن خرجت من الجرح لا ينتقض؛ لما أنها لا تخرج بل تظهر، وإن خرجت من الدبر تنقض؛ لأن الظهور فيه كافٍ، كذا حكى الإمام شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - عن الخليل بن أحمد.^{٥٦٩}

قوله: فأشبهه الجشاء والفساء: القليل على الدودة من غير السبيلين أشبه الجشاء، ومن السبيلين الفساء.

وذكر الإمام التمرتاشي - رحمه الله -: ذكر بكر - رحمه الله -: وأختلف أن الريح عينها نجس أم نجس بسبب مرورها على النجاسة، وثمرته تظهر في ما لو خرج منه الريح وعليه سراويل مبتلة، هل تنجس؟ من قال: أن عينها نجس يقول بتنجيس السراويل. ومن قال: أن عينها طاهر إلا أنها تنجست بمجاورة النجاسة إياها يقول: لا تنجس السراويل كما لو مرت الريح [١٦ب] بنجاسة ثم مرت تلك الريح على ثوب مبتل فإنها لا تنجس.

قوله: لا احتمال خروجها من الدبر: وفائدة الاحتمال تظهر في مسألة أخرى أيضاً، أن المفوضة إذا طلقها زوجها ثلاثاً وتزوجت بزوجه آخر، ودخل بها الزوج الثاني، لا تحل للأول ما لم تحبل؛ لا احتمال أن الوطاء كان في دبرها لا في قبلها، هذا في الفوائد الظهيرية.

فإن قلت: على هذا احتمال التعليل: ينبغي أن يجب عليها الوضوء احتياطاً. قلت: كونها متوضئة كان ثابتاً بيقين، واليقين لا يزول إلا بيقين مثله، فلا يجب الوضوء لكون الأصل ثابت باليقين، كالموضوع إذا شك أنه أحدث أم لا؟ لا يجب الوضوء.

^{٥٦٩} الخليل بن أحمد بن محمد بن الخليل بن موسى بن عبد الله (٩٨٨/٣٧٨) أبو سعيد السجزي القاضي، قال الحاكم أبو عبد الله شيخ أهل الرأي في عصره مع تقدمه في الفقه صاحب كتاب الدعوات والآداب والمواظع توفي بسمرقند، له رحلة واسعة وجمع فيها بين بلاد فارس وخراسان والعراق والحجاز والشام وبلاد الجزيرة. الجواهر المضية، ١/٢٣٤. الطبقات السننية، ١/٢٧٣.

قوله : **فخرج بعصره لا ينقض** وفي فتاوى العتابي^{٥٧٠} وأحاله إلى النوازل. عصرت القرحة فخرج منها شيء كثير، ولو لم يعصرها لا يخرج شيء ينقض الوضوء. وكذا ذكر في الغياث والذخيرة. ولكن قال في الذخيرة: وفيه نظر، وفي الفتاوى الظهيرية مثل ما ذكر في الهداية والله أعلم.

فصل في الغسل

قدم الوضوء على الغسل: **إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ**^{٥٧١} الآية. أو باعتبار شدة الاحتياج إلى علم الوضوء باعتبار كثرة دوره، حتى أن الله تعالى ذكر الوضوء بكلمة إذا، فإنها تذكر في الأمور الكائنة، وذكر الجنابة بكلمة إن؛ فإنها تذكر في الأمور المترددة، أو لأن محل الوضوء بعض البدن، ومحل الغسل كل البدن، والبعض قبل الكل، أو لأن الوضوء وظيفة الحدث الأصغر، والغسل وظيفة الحدث الأكبر، والأصغر مقدمة الأكبر، ثم ترتيب الغسل عليه باعتبار أنهما طهارتان تعلقتا بالبدن .

قوله عليه الصلاة والسلام: "عشر من الفطرة"^{٥٧٢}. قيل خمس منها في الرأس، وخمس في الجسد، فالتى في الرأس: الفَرْق، والسواك، والمضمضة، والاستنشاق، وقص الشارب. والتي في الجسد: الختان، وحلق العانة، وتنف الإبط، وتقليم الأظفار، والاستنجاء بالماء، كذا ذكره الإمام المحبوبي في الصوم في الجامع الصغير.

قوله: **إِلَّا أَنْ مَا يَتَعَدَّرُ إِيصَالُ الْمَاءِ إِلَيْهِ خَارِجٌ**. كداخل العينين؛ لما في غسلهما من الضرورة والأذى، ولهذا سقط غسلهما عن حقيقة النجاسة لهذا.

فأما المضمضة والاستنشاق: فيمكن غسلهما من غير مشقة في الجنابة، كذا في مبسوط شيخ الإسلام.

^{٥٧٠} للعتابي، (١١٩٠/٥٨٦) وهو أحمد بن محمد بن عمر أبو نصر العتابي البخاري ومن مصنفاته الزيادات وشرح الجامع الكبير وشرح الجامع الصغير وتفسير القرآن الكريم.

^{٥٧١} المائة: ٦/٥.

^{٥٧٢} حدثنا قتيبة بن سعيد، وأبو بكر بن أبي شيبة، وزهير بن حرب، قالوا: حدثنا وكيع، عن زكريا بن أبي زائدة، عن مصعب بن شيبة، عن طلق بن حبيب، عن عبد الله بن الزبير، عن عائشة، قالت: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "عشر من الفطرة: قص الشارب، وإعفاء اللحية، والسواك، واستنشاق الماء، وقص الأظفار، وغسل البراجم، وتنف الإبط، وحلق العانة، وانتقاص الماء". قال زكريا: قال مصعب: ونسيت العاشرة إلا أن تكون المضمضة زاد قتيبة، قال وكيع: "انتقاص الماء: يعني الاستنجاء". صحيح مسلم، ١/٢٢٣.

قوله: **لأن الواجب فيه غسل الوجه ذكر في الأسرار**: فاعتباره بالوجه ساقط؛ لأن الوجه أتم لما يواجه الناظر إليه، وباطن الفم لا يواجه الإنسان، ألا ترى أنه لا يجب غسل ما تحت الشعر في الحدث الأصغر، وها هنا يجب، وكذلك الحدث الأصغر لا يجلب بالرجل في الخف، وهذا يجلب، فعلم أن ذلك مقصور على الظواهر، وهذا يعم الظاهر والباطن لغلظه، إلا ما لا يمكن غسله فيسقط ولا يقال، فقد يقال: اغتسل فلان ولم يتمضمض، فعلم أن الاغتسال يتم بدونه؛ لأننا نقول كما يقال ذلك أيضاً: اغتسل وإن بقيت منه [١٧] لمعة؛ لما أن الوصف يطلق على الأعم الأغلب منه مجازاً.

قوله: **ويزيل النجاسة**، قيل: والأصح أن يقال: **ويُزيل نَجَاسَةً**؛ لأن حرف التعريف لا يخلو إما أن يُراد به العهد أو الجنس، لا يجوز الأول؛ لأن قوله: إن كانت بكلمة الشك ياباه؛ لأن العهد يقتضي التقرير إما ذكراً وإما علماً، ولا يجوز الثاني؛ لأن كون النجاسات كلها في بدنه مُحال. وأقل النجاسة التي ليست دونها أقل وهو الجزء الذي لا يتجزأ غير مراد أيضاً؛ لأنه علل ذلك في الكتاب بقوله: **كَيْ لَا تَزْدَادَ بِإِصَابَةِ الْمَاءِ**، وهذا القليل الذي ذكرناه لا يزداد عند إصابة الماء؛ لما أنه ذكر الإمام التمرتاشي - رحمه الله - في الجامع الصغير.

وقال: ففي التفاريق عن أبي عصمة^{٥٧٣} - رحمه الله - : لو أصابت النجاسة مثل رؤوس الإبر، ثم أصاب ذلك الموضوع ماءً لم ينجس. قلت: إن الرواية بالألف واللام فشئت في النسخ، فوجهه أن تحمل الألف واللام على تحسين النظم من غير اعتبار تعريف الجنس وتعريف العهد، فكان باقياً على معنى التنكير، نحو قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ الْجِمَارِ يَجْمَلُ أَسْفَارًا﴾^{٥٧٤}. وقوله: ﴿وَأَيُّهُ لُحْمٌ أَرْضٌ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا﴾^{٥٧٥} حيث وصفهما بالجملة الفعلية ببقائهما على معنى التنكير، وكان من قبيل قول القائل: "ولقد أمر على اللئيم يستبي".^{٥٧٦} ثم يتوضأ وضوءه للصلاة. وهذا احتراز عما روى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة رحمهما الله: أن الجنب يتوضأ ولا يمسح رأسه؛ لأنه لا فائدة في المسح لوجود إسالة الماء

^{٥٧٣} نوح بن يزيد (أبي مريم) (٧٨٩/١٧٣) بن جعونة المروزي، القرشي بالولاء، أبو عصمة: قاضي مرو. ويلقب بالجامع، لجمعه علوماً كثيرة. تولى القضاء بمرو، وجمع فقه أبي حنيفة. الأعلام، ٥١/٨. معجم المؤلفين، ١٣/١١٩.

^{٥٧٤} الجمعة: ٥/٦٢.

^{٥٧٥} يس: ٣٦/٣٣.

^{٥٧٦} قال شمر بن عمرو الحنفي: **وَلَقَدْ مَرَّرْتُ عَلَى اللَّئِيمِ يَسْتَبِي فَمَضَيْتُ ثُمَّتُ فُلْتُ لَا يَغْنِينِي ... غَضْبَانٌ مَمْلُؤًا عَلَيَّ إِهَابُهُ إِنِّي وَرَبِّكَ سَخَطُهُ يُرْضِينِي**. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، لعبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري (١١٨٢/٥٧٧)، ٨٨/١.

من بعد، وذلك يعد معنى المسح بخلاف سائر الأعضاء؛ لأن التسييل هو الموجود، فلم يكن التسييل من بعد معدوماً له.

ولأن وظيفة الرأس نظير وظيفة الرجل وجوباً وسقوطاً كما في الوضوء والتميم، ثم سقطت وظيفة الرجل في الوضوء عن الجنابة، فكذا تسقط وظيفة الرأس، والصحيح ظاهر الرواية.

فإن تقدم الوضوء على الإفاضة على جميع البدن يقع سنة لما روي: "أن النبي عليه الصلاة والسلام توضأ وضوءه للصلاة إلا رجله".^{٥٧٧} والوضوء بالصلاة يشمل الغسل والمسح جميعاً، ولم تسقط وظيفة الرجل بل تأخرت؛ لأن التقدم لا يفيد بما ذكر في المتن والمسح يفيد، كذا في مبسوط شيخ الإسلام.

ومن العلماء من قال: البداية في الوضوء واجبة، ومنهم من فصل بين ما إذا أجنب وهو محدث أو طاهر فقال: إذا كان محدثاً يلزمه الوضوء؛ لأن قبل الجنابة كان قد لزمه الوضوء فلا يسقط بالجنابة. ولنا قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾.^{٥٧٨} والاطهار بغسل جميع البدن، ولأن مبنى الأسباب الموجبة للطهارة على التداخل، ألا ترى أن الحائض إذا أجنبت يكفيها غسل واحد. كذا في المبسوط.

ومن العلماء من أوجب الوضوء بعد إفاضة الماء على غسل الرجلين، كذا في المبسوطين، فكان قوله في الكتاب: وإنما يؤخر غسل رجله.. إلى آخره جواباً لرواية الحسن عن أبي حنيفة، وجواباً لقياس من أوجب تأخير الوضوء عن إفاضة الماء على ما ذكرنا قوله عليه الصلاة والسلام لأُم سلمة - رضي الله عنها - أول الحديث، فإن أم سلمة - رضي الله عنها - قالت يا رسول الله: [١٧ب] إني امرأة أشد ظفرة رأسي أفأنقضها إذا اغتسلت؟ قال عليه الصلاة

^{٥٧٧} حدثنا محمد بن يوسف، قال: حدثنا سفيان، عن الأعمش، عن سالم بن أبي الجعد، عن كريب، عن ابن عباس، عن ميمونة زوج النبي - صلى الله عليه وسلم - قالت: "توضأ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وضوءه للصلاة، غير رجله، وغسل فرجه وما أصابه من الأذى، ثم أفاض عليه الماء، ثم نحى رجله، فغسلهما، هذه غسله من الجنابة". صحيح البخاري، ٥٩/١.

^{٥٧٨} المائدة: ٦/٥.

والسلام: "لا. إنما يكفيك أن تحثي على رأسك ثلاثاً".^{٥٧٩} وبلغ عائشة - رضي الله عنها - أن ابن عمر كان يأمر المرأة بنقض رأسها في الاغتسال فقالت: لقد كلفهن شططاً، ألا أمر بجزّ نواصيهن! كذا في المبسوط.

قوله: **هُوَ الصَّحِيحُ اخْتِرَازٌ** عن قول بعضهم فإنهم قالوا: أنها تُبَلُّ ذوائبها ثلاثاً مع كل بلة عصرة، والأصح أن ذلك ليس بواجب لما فيه من حرج.

قوله: **وَالْمَعَانِي الْمَوْجِبَةُ لِلْغُسْلِ إِنْزَالُ الْمَنِيِّ** قلت: هذه معاني موجبة للجنابة لا للغسل على المذهب الصحيح من علمائنا، فإنها تنقضه فكيف توجهه؟

وذكر في مبسوط شيخ الإسلام: سبب وجوب الاغتسال: إرادة ما لا يحل فعله بسبب الجنابة عند عامة المشايخ. وعند بعضهم السبب: الجنابة. وهذا الخلاف مثل الخلاف الذي بيننا في الوضوء: إنزال المني على وجه الدفق والشهوة، وهذا اللفظ بإطلاقه مستقيم على قول أبي يوسف - رحمه الله -، حيث شرط لوجوب الغسل خروج المني على وجه الدفق والشهوة، وأما عندهما: لا يستقيم لأحدهما جعلاً سبب الاغتسال خروج المني عن شهوة، ولم يجعل الدفق شرطاً، حتى قالوا: لا يوجب الغسل فيما إذا زيل المني عن مكانه عن شهوة. وإن خرج من غير دفق. كذا في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله - والمختلفات.

قوله - رحمه الله -: **وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ - رحمه الله - خُرُوجُ الْمَنِيِّ كَيْفَمَا كَانَ؛** حتى أن المني إذا خرج منه لا بسبب الشهوة لكن بعرض آخر، بأن حمل حملاً ثقيلاً أو سقط من السطح وخرج منه المني يصير جنباً. واحتج على

^{٥٧٩} حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، وعمرو الناقد، وإسحاق بن إبراهيم، وابن أبي عمر، كلهم عن ابن عيينة - قال إسحاق: أخبرنا سفيان - عن أيوب بن موسى، عن سعيد بن أبي سعيد المقبري، عن عبد الله بن رافع مولى أم سلمة، عن أم سلمة، قالت: قلت يا رسول الله إني امرأة أشد ضفر رأسي فأنقضه لغسل الجنابة؟ قال: "لا. إنما يكفيك أن تحثي على رأسك ثلاث حثيات ثم تفيضين عليك الماء فتطهرين". صحيح مسلم، ٢٥٩/١.

ذلك بما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "الماء من الماء".^{٥٨٠} فحجنتنا في ذلك أن الله تعالى علق وجوب الاغتسال بالجنابة لا بخروج المني بقوله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾.^{٥٨١}

وإنما يقال: أحب الرجل في اللغة: إذا قضى الرجل شهوته من امرأته. إلا أن النبي عليه الصلاة والسلام لما أوجب عن الاحتلام سقط اعتبار المرأة، وبقي قدر ما يكون في الاحتلام من قضاء الشهوة. ويدل عليه ما روي في بعض ألفاظ أم سليم رضي الله عنها أنها لما سألت النبي عليه الصلاة والسلام: "عن المرأة ترى في منامها مثل ما يرى الرجل. فقال: أجد لذلك لذة؟ فقالت: نعم. فقال: فلتغتسل"^{٥٨٢}. وإنما يكون من الرجل خروج المني إذا كان عن شهوة؛ ولأنه إذا خرج من غير شهوة لا يعلم أنه مني أو رطوبة، وقد قيل: أن المني دم في الأصل، لكنه تبيض بتصعيد الشهوة، حتى إذا كبر وفترت الشهوة خرج أحمر. فعلى هذا لا يتصور خروجه أبيض بغير شهوة، فيدل على أنه ليس بمني، وأما قوله عليه الصلاة والسلام: الماء من الماء. فمحمول على ما إذا كان على سبيل الدفع والشهوة؛ بدليل ما بيّنا. كذا في مبسوط شيخ الإسلام.

قوله: **وَلَهُمَا أَنَّهُ مَتَى وَجَبَ مِنْ وَجْهِهِ فَالِإِحْتِيَاظُ فِي الإِيْجَابِ** يعني: أن الخروج على وجه الشهوة قد وجد، وإنما عدم الدفع لا غير، فباعتبار ما وجد يجب الاغتسال. وباعتبار ما عدم لا يجب. فترجح جانب الوجوب احتياطاً؛ لأمر الوجوب، كذا في مبسوط [١٨] شيخ الإسلام.

فإن قلت: يشكل على هذا حكم الريح الخارجة من المفضضة؛ لأنه على هذا التعليل ينبغي أن يجب عليها الوضوء بأن يقال: أنها لو خرجت من القبل لا يجب. ولو خرجت من الدبر يجب، فترجح جانب الوجوب احتياطاً؛ لأمر العبادة. ولم يقل هناك كذلك بل قيل: بالاستحباب.

^{٥٨٠} حدثنا هارون بن سعيد الأيلي، حدثنا ابن وهب، أخبرني عمرو بن الحارث، عن ابن شهاب، حدثه أن أبا سلمة بن عبد الرحمن، حدثه عن أبي سعيد الخدري، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: "إنما الماء من الماء". صحيح مسلم، ٢٦٩/١.

^{٥٨١} المائدة: ٦/٥.

^{٥٨٢} حدثنا داود بن رشيد، حدثنا صالح بن عمر، حدثنا أبو مالك الأشجعي، عن أنس بن مالك، قال: سألت امرأة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن المرأة ترى في منامها ما يرى الرجل في منامه، فقال: «إذا كان منها ما يكون من الرجل فلتغتسل. صحيح مسلم، ٢٥٠/١.

قلت: جاء الشك من الأصل، فتعارض الدليل الذي هو موجب مع هذا الدليل الذي هو غير موجب لتساويهما في القوة فتساقطا، فعملنا بالأصل الذي كان ثابتاً لها يقيين، وهو الطهارة كما قلنا في مجرى نجاسة الماء وطهارته. وأما هنا جاء دليل عدم الوجوب مع الوصل وهو الدفق. ودليل الوجوب من الأصل، وهو نفس وجود الماء مع الشهوة، فكان في إيجاب الاغتسال ترجيح لجانب الأصل على جانب الوصف وهو صحيح؛ لأن دليل الوجوب قد سبق.

قلنا: وهو مزيلة المني عن مكانه وعلى سبيل الشهوة، وخروجه من العضو لا على سبيل الدفق بقاء لذلك، والسبق من أسباب الترجيح، فترجح جانب الوجوب لذلك.

وأما هنا فاقترن الدليلان على سبيل المدافعة، فلا يثبت الحكم الحادث لتدافعهما، بل يبقى ما كان على ما كان.

قوله: **والتقاء الختانيين**، أي مع تواري الحشفة، فإن نفس ملاقاتة الفرج من غير التواري لا يوجب الغسل، ولكن يوجب الوضوء عندهما، خلافاً لمحمد فكان ذكر غيبوبة الحشفة في الحديث بقوله: "إذا التقى الختanan، وغابت الحشفة"^{٥٨٣}. لإزالة ذلك الوهم، وهو نفس ملاقاتة الختانيين من غير تواري بطريق اطلاق اسم الشيء على ما يقرب من ذلك الشيء.

والختان: موضع القطع من الذكر والأنثى، وذكر الختانيين بناء على عادتهم أنهم يختنون النساء. والحشفة ما فوق الختان من الذكر. والحاصل أن الجنابة إنما تثبت بشيئين لا غير:

أحدهما: انفصال المني. والثاني: الإيلاج في الآدمي. نص على هذا في المحيط. وفيه أيضاً: ولو أتى امرأته وهي بكر فلا غسل ما لم يُنزل؛ لأن بقاء البكارة يعلم أنه لم يوجد الإيلاج. ولكن إذا جومت البكر في ما دون الفرج فحبلت، فعليها الغسل بوجود الإنزال؛ لأنه لا حبل بدونه، وإنزالها يوجب الغسل لما روينا من حديث اللذة.

^{٥٨٣} قال عبد الحق: وإسناده ضعيف جداً. نصب الراية، ١/٨٤.

قوله: من غير إنزال لرد قول من يشترط الإنزال مع التقاء الختانين لا للشرط؛ لأن أحدهما إذا كان كافياً لإيجاب الغسل كان عند انضمامها أولى.

وذكر في المبسوط: "وإذ التقى الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل نزل أو لم ينزل". وهو قول المهاجرين عمر وعلي وابن مسعود - رضي الله عنهم - . فأما الأنصار كأبي بن كعب وحذيفة وزيد بن ثابت - رضي الله عنهم - قالوا: لا يجب الاغتسال بالإكسال^{٥٨٤} ما لم ينزل. وبه أخذ سليمان الأعمش^{٥٨٥} لظاهر قوله عليه الصلاة والسلام: "الماء من الماء".^{٥٨٦}

ولنا أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: "إذا التقى الختانان وجب الغسل نزل أو لم ينزل".^{٥٨٧} والأصح أن نقول: أن ابن عمر - رضي الله عنه - لم يسوّغ للأنصار هذا الاجتهاد حتى قال لزيد: أي عدو نفسه ما هذه الفتوى التي تقشّعت عنك؟ فقال: سمعت عمومي من الأنصار يقولون ذلك. فجمعهم عمر وسألهم. قالوا: كنا نفعل هذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم. [١٨ب] ولا نغتسل. قال: أو كان يعلم به رسول الله عليه الصلاة والسلام فقالوا: لا. فقال: ليس بشيء. وبعث إلى عائشة - رضي الله عنها - فسألها، فقالت: فعلت ذلك مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا. فقال عمر لزيد لئن عدت إلى هذا لأدّبّتك.

قوله: لكمال السببية^{٥٨٨} حتى أن الفسقة رجحوا قضاء الشهوة من الدبر على قضاء الشهوة من القبل، ومنه قوله تعالى خبراً عن قوم لوط عليه السلام: ﴿قَالُوا قَدْ عَلِمْتَ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ﴾.^{٥٨٩}

^{٥٨٤} ر: بغير انزال.

^{٥٨٥} سليمان بن مهران الأسدي بالولاء، (٧٦٥/١٤٨) أبو محمد، الملقب بالأعمش: تابعي، مشهور. أصله من بلاد الري، ومنشأه ووفاته في الكوفة. كان عالماً بالقرآن والحديث والفرائض، يروي نحو (١٣٠٠) حديث، قال الذهبي: كان رأساً في العلم النافع والعمل الصالح. وقال السخاوي: قيل: لم ير السلاطين والملوك والأغنياء في مجلس أحقر منهم في مجلس الأعمش مع شدة حاجته وفقره. الأعلام للزركلي، ١٣٥/٣.

^{٥٨٦} سبق تخريجه، ص: ٦٦.

^{٥٨٧} سبق تخريجه، ص: ٦٨. نصب الراية، ١/٨٤.

^{٥٨٨} وكذا الإيلاج في الدبر لكمال السببية ويجب على المفعول به احتياطا بخلاف البهيمة وما دون الفرج لأن السببية ناقصة. الهداية،

٢٠/١

^{٥٨٩} هود: ٧٩/١١.

وذكر الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن يوسف المرغاسوني^{٥٩٠} - رحمه الله - في نوادر الصلاة عن محمد - رحمه الله - : إذا حاذى الأمر رجل تفسد صلاة غير الأمر؛ لأنه يخطر بباله الشهوة بهذه المحاذاة، فكان الصبي فيه كالمراة، وإليه أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تجالسوا أبناء الأغنياء فإن لهم شهوة كشهوة النساء"^{٥٩١}.

وفي ظاهر الرواية: لا تفسدوا. لا: لا اعتبار عدم الشهوة، بل باعتبار أن الفساد لمحاذاة المرأة الرجل. حُكِّمُ ثبت بالسنة بخلاف القياس، فلا يتعدى إلى محاذاة غير المرأة، حتى أن عجوزاً بحيث تنفر عنها الرجال، ولو حاذت رجلاً فسدت صلاته مع عدم الشهوة. ولذلك لو حاذت امرأة ابناً أو آباءها فسدت صلاة الرجل، ومعلوم أن المسلم لا يشتهي أمه، كذا ذكره الإمام الحنبلي في مسائل متفرقة من صلاة الجامع الصغير.

قوله - رحمه الله - : احتياطاً^{٥٩٢} هو علة وجوب الغسل؛ لأن الغسل مستحب؛ لأن وجوب الغسل بدون الإنزال فيه على قولهما ظاهر؛ لأنهما سويا السبيلين في الحد، وفي هذا أولى، وكذلك على أصل أبي حنيفة - رحمه الله - ؛ لأنه إنما يوجب الحد فيه للاحتياط في درء الحد، وها هنا الاحتياط في الإيجاب، فيجب الغسل بالإجماع.

قوله: وما دون الفرج. أراد بالفرج القبل والدبر، فكان ما دونه غيرهما من بدن المرأة كالفخذ.

قوله: والحيض. أي: الخروج من الحيض؛ لأن الحيض ما دام باقياً لا يجب الغسل لعدم الفائدة. فوجه التمسك بقوله تعالى: ﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾^{٥٩٣} في حق وجوب الاغتسال في حق الصلاة. هو أن الشارع عَيَّى حرمة القربان إلى غاية الاغتسال، فينبغي أن يجب عليهما الاغتسال بعد الخروج من الحيض ليحل القربان. لئلا تكون الحرمة مؤبدة إذ فيه نقض ما شرعه بقوله: ﴿فَأْتُوا حُرَّتْكُمْ﴾^{٥٩٤}. وبقوله: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾^{٥٩٥}.

^{٥٩٠} الإمام، أبي بكر، محمد بن يوسف المرغاسوني، الحنفي. له نوادر الصلاة ونوادر الأصول في الفروع. كشف الظنون، ١٩٧٩/٢.

^{٥٩١} باطل موضوع عن الثوري بهذا الإسناد، ولم يروه غيره. ذخيرة الحفاظ، تحقيق: الدكتور: عبد الرحمن الفيواني، ٢٠٢/٥.

^{٥٩٢} ويجب على المفعول به احتياطاً بخلاف البهيمية، الهداية، ٢٠/١.

^{٥٩٣} البقرة: ٢٢٢/٢.

^{٥٩٤} البقرة: ٢٢٣/٢.

^{٥٩٥} البقرة: ١٨٧/٢.

ثم لما صار الاغتسال شرطاً لحلّ القربان، سوى الحيض والنفاس في صورة من الصور، فلأن يشترط الاغتسال لحلّ قربان الصلاة. والحال أن الطهارة عن جميع النجاسات الحقيقية والحكمية شرط دائم للصلاة بالطريق الأولى. ومما يوضح أن هذا الحكم، أعني: وجوب الاغتسال للصلاة بعد الخروج من الحيض ثابت بطريق الدلالة على وجه الأولوية، وجوبه عليها للصلاة بالخروج عن الحيض بتمام العشرة وما دونها، بخلاف حرمة القربان، فإن امتداد الحرمة هناك إلى الاغتسال إذا انقطع الدم لأقل من عشرة أيام. وأما إذا انقطع دمها لتمام العشرة، ومضى عليها وقت صلاة بعد الانقطاع لأقل من عشرة أيام [١٩] يحلّ القربان؛ لاختصاص الصلاة بالطهارة وعدم اختصاص القربان بها.

حتى جاز وطئ منكوخته وهي جنب أو محدث أو بأعضائها نجاسة، فكان هذا نظير اشتراط الطهارة من الحيض والنفاس في حق الصوم والصلاة، فإنه لما كان اشتراط الطهارة عنها في حق الصلاة على وفق القياس لما ذكرنا، أثر ذلك في حق الأداء والقضاء حتى سقطت الصلاة أصلاً، ولما كان اشتراطها عنهما في حق الصوم على خلاف القياس أثر ذلك في حق الأداء دون القضاء؛ ليثبت المدلول بقدر دليله.

وذكر بعض أهل النظر في التمسك بالآية فقال: النص ينفي القربان قبل الاغتسال، ويلزم من هذا وجوب الاغتسال؛ لأنه لولا وجوب الاغتسال لما انتفى القربان قبل الاغتسال؛ لأن حلّ القربان ثابت في جملة صور عدم وجوب الاغتسال وحلّ الصلاة بدون الاغتسال قوله عليه الصلاة والسلام: "فيها ونعمت".^{٩٦} الباء متعلقة بفعل مضمر أي: بهذه الخصلة والفعله يعني: الوضوء بكمال الفضل ونعمة أي: نعمة الخصلة هي، فحذف المخصوص بالمدح. وسئل عنه الأصمعي^{٩٧} - رحمه الله - فقال: أظنه يريد فبالسنة أخذ، كذا في الفائق.

^{٩٦} رواه الترمذي عن قتادة به، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "من توضأ يوم الجمعة فيها ونعمت، ومن اغتسل فهو أفضل". قال الترمذي: حديث حسن صحيح. نصب الراية، ٨٨/١. والحديث يخص غسل الجمعة.

^{٩٧} الأصمعي (٨٣١/١٢٢) عبد الملك بن قريب بن علي بن أصمع الباهلي، أبو سعيد الاصمعي: رواية العرب، وأحد أئمة العلم باللغة والشعر والبلدان. كان كثير التطواف في البوادي، يقتبس علومها ويتلقى أخبارها، ويتحرف بما الخلفاء، فيكافأ عليها بالعطايا الوافرة. أخباره كثيرة جداً. وكان الرشيد يسميه "شيطان الشعر". قال الاخفش: ما رأينا أحداً أعلم بالشعر من الاصمعي. الأعلام للزركلي، ١٦٢/٤.

قوله: أو على النسخ فدلليل النسخ ما ذكر في المبسوط وهو ما روي عن عائشة وابن عباس - رضي الله عنهما - قالوا: كان الناس عمال أنفسهم، وكانوا يلبسون الصوف ويعرقون فيه، والمسجد قريب السمك،^{٥٩٨} فكان يتأذى بعضهم برائحة البعض فأمروا بالاعتسال لهذا^{٥٩٩}، ثم انتسخ هذا حين لبسوا غير الصوف وتركوا العمل بأبدانهم.

ثم اختلف أبو يوسف والحسن بن زياد^{٦٠٠} أن الاعتسال يوم الجمعة للصلاة أم لليوم؟

فقال الحسن: لليوم إظهاراً للفضيلة، كما قال عليه الصلاة والسلام سيد الأيام يوم الجمعة.

وقال أبو يوسف: للصلاة؛ لأنها مؤداة بجمع عظيم، فلها من الفضيلة ما ليس لغيرها.

وفائدة هذا الاختلاف: فيما إذا اغتسل يوم الجمعة ثم أحدث فتوضأ، وصلى الجمعة، عند أبي يوسف لا

يكون مقيماً للسنة، وعند الحسن يكون مقيماً.

وفي مبسوط شيخ الإسلام: إذا اغتسل من الجنابة قبل طلوع الفجر ثم لم يُحْدِث حتى صلى الجمعة بذلك

الاعتسال، فعلى قول محمد: ينال فضل الاعتسال. وعلى قول أبي يوسف لا ينال. وذكر فيه محمد مكان الحسن بن

زياد.

والاعتسال في الحاصل أحد عشر نوعاً:

خمسة منها فريضة: الاعتسال من التقاء الختانين، ومن إنزال الماء، ومن الاحتلام، ومن الحيض والنفاس.

^{٥٩٨} قليل الإرتفاع.

^{٥٩٩} رواه أحمد عن ابن عباس، وسأله رجل عن الغسل يوم الجمعة، أواجب هو؟ قال: لا، ومن شاء اغتسل، وسأحدتكم عن بدء الغسل: كان الناس محتاجين، وكانوا يلبسون الصوف، وكانوا يسقون النخل على ظهورهم، وكان مسجد النبي - صلى الله عليه وسلم - ضيقاً متقارب السقف، فراح الناس في الصوف فعرقوا، وكان منبر النبي - صلى الله عليه وسلم - قصيراً، إنما هو ثلاث درجات، فعرق الناس في الصوف، فنارت أرواحهم، أرواح الصوف، فتأذى بعضهم ببعض، حتى بلغت أرواحهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو على المنبر، فقال: "يا أيها الناس، إذا جئتم الجمعة، فاغتسلوا، ولمس أحدكم من أطيب طيب إن كان عنده". إسناده جيد، صححه الحاكم ووافقه الذهبي، مسند أحمد، ٤/٢٢٤. ليس من أحاديث الهداية.

^{٦٠٠} الحسن بن زياد الوُلُوي الكوفي (٨٢٠/٢٠٤) تكرر ذكره في الهداية والخلاصة صاحب الإمام أبي حنيفة قال يحيى بن آدم ما رأيت أفقه من الحسن بن زياد ولى القضاء بالكوفة ثم استعفى عنه وكان محباً للسنة وأتباعها. قال محمد بن سماعة: سمعت الحسن بن زياد يقول كتبت عن ابن جريح اثني عشر ألف حديث كلها يحتاج إليها الفقهاء قال السمعاني كان عالماً بروايات أبي حنيفة. حسن الخلق وقال شمس الأئمة السرخسي الحسن بن زياد المقدم في السؤال والتفريع توفي سنة أربع ومائتين - رحمه الله - تعالى. الجواهر المضية، ١/١٩٣.

وأربعة منها سنة: الاغتسال يوم الجمعة، ويوم عرفة، وعند الإحرام، والعيدين.

وواحد واجب وهو: غسل الميت.

وآخر مستحب: وهو: الكافر اذا أسلم. يستحب أن يغتسل به، أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم من جاءه يريد الإسلام.^{٦٠١} وهذا إذا لم يكن جنباً، فإن كان أجنب فلم يغتسل حتى أسلم، فقد قال بعض مشايخنا: لا يلزمه الاغتسال؛ لأن الكفار لا يخاطبون بالشرائع. والأصح أنه يلزمه لأن بقاء صفة الجنابة بعد إسلامه، كبقاء صفة الحدث في وجوب الوضوء. كذا في المبسوط وذكر في مبسوط شيخ الاسلام أن الاغتسال يوم الجمعة وعند العيدين مستحب.

قوله: **وليس في المذي والودي غسل وفيهما الوضوء.** فان قيل: ما معنى قول محمد في الكتاب: "في الودي الوضوء"^{٦٠٢} ولا يتصور انتقاض الطهارة بالودي؛ لأنه إنما يخرج على أثر البول وبالبول قد وجب الوضوء. قلنا: إنما ذكره ليبين [١٩ب] أن الواجب به انتقاض الطهارة لا الاغتسال. ولو تصور انتقاض الطهارة، هكذا ذكر السؤال والجواب في مبسوط شيخ الاسلام - رحمه الله -.

أو نقول أن وجوب الوضوء بالبول لا ينافي وجوبه بالودي بل يجب به أيضاً حتى إذا حلف لا يتوضأ من الرعاف فبال ثم رعف ثم توضأ فإنه يحنث في يمينه. فعلم أن كل واحد موجب للوضوء إلا أنه يكتفي بالوضوء مرة عن الكل، وله نظائر في الشرع. أو نقول: إن فائدته تظهر في حق سلس البول، فإنه إذا توضأ للبول، ثم أودى حال بقاء الوقت تنتقض طهارته والله أعلم.

^{٦٠١} أخرج مسلم عن سعيد بن أبي سعيد: "فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "أطلقوا ثمامة"، فانطلق إلى نخل قريب من المسجد، فاغتسل، ثم دخل المسجد، فقال: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله". صحيح مسلم، ٣/١٣٨٦.

^{٦٠٢} "في الودي الوضوء" قول. وأصل الحديث كما ورد في الصحيحين عن علي بن أبي طالب، قال: كنت رجلاً مذاء فأمرت المقداد بن الأسود أن يسأل النبي - صلى الله عليه وسلم - فسأله، فقال: "فيه الوضوء". صحيح البخاري، ١/٣٨١. نصب الراية، ١/٩٤.

باب الماء الذي يجوز به الوضوء

لما ذكر الوضوء والغسل وتقسيمهما من الفرض والسنة والاستحباب وموجبهما وما ينقضهما، احتاج إلى ذكر الآلة التي هما يحصلان بها بطريق الأصالة وهي: الماء المطلق. قال الشيخ - رحمه الله -: لم يذكر الماء في رواية الوضوء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾^{٦٠٣} فكيف لقب هذا الباب بالماء الذي يجوز به الوضوء.

ثم قال - رحمه الله -: إن لم يذكر في آية الوضوء، ذكر في آية التيمم وهو خلفه، وكان ذكره فيها ذكراً في الأصل فصار كأنه قال: فاغسلوا بالماء وجوهكم. وهو مذكور في الأصل بمقتضى الغسل إذ الغسل المطلق ينصرف إلى الماء.

قوله - رحمه الله -: **الطهارة من الأحداث**. ذكر الأحداث لا للتخصيص؛ لأنه لما كان الماء مزياً للأحداث، كان مزياً للنجس بالطريق الأولى لما نذكر، لكن لما سبق ذكر الوضوء والغسل ذكر الآلة التي هما يحصلان بهما. وليس ذلك إلا بإزالة الأحداث، ثم التمسك بقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾^{٦٠٤} في حق ماء السماء والأودية ظاهر. وأما في حق ماء العيون والآبار، فأما أن أصل المياه كلها من السماء لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ﴾^{٦٠٥} أو يصرف وجه تمسك الآية إلى ماء السماء، ويصرف وجه تمسك قوله عليه الصلاة والسلام: "الماء طهور"^{٦٠٦} إلى آخره.

قال الشيخ - رحمه الله -: كون الماء مطهراً لغيره؛ لأن الطهور بمعنى المتطهر، بل علم ذلك بسبب العدول عن صيغة الطاهر إلى صيغة الطهور، التي هي للمبالغة في ذلك الفعل، كالغفور والشكور، فيهما مبالغة ما ليس في الغافر والشاكر. ولن تكون تلك المبالغة في طهارة الماء إلا باعتباراته.

^{٦٠٣} المائدة: ٦/٥.

^{٦٠٤} الفرقان: ٤٨/٢٥.

^{٦٠٥} الزمر: ٣١/٢٩.

^{٦٠٦} رواه الترمذي عن أبي سعيد الخدري، قال: قيل: يا رسول الله أتوضأ من بئر بضاعة، وهي تلقى فيها الخيض. ولحوم الكلاب. والنتن؟ فقال عليه السلام: "إن الماء طهور لا ينجسه شيء"، انتهى. قال الترمذي: حديث حسن، وضعف ابن القطان في كتابه الوهم والإيهام هذا الحديث، وقال: إن في إسناده اختلافاً. نصب الراية، ١١٣/١.

يُطهر غيره؛ لأن في نفس الطهارة كلتا الصيغتين سيان، فلا بد من معنى زائد في الطهور، ليس هو في الطاهر، ولا ذلك إلا بالتطهير؛ لأن الطهور جاء بمعنى المطهر؛ لأنه من طهر الشيء وهو لازم فلا يستفاد منه التعدي لا ينجسه شيء أي شيء نجس.

قوله: **بما اعتصر**^{٦٠٧} بالقصر على أنها موصولة وإن كان يصح المعنى؛ لأن المنقول هو الموصولة؛ ولأن في الممدود وهو جواز التوضؤ بمن عصر هو بنفسه وليس الأمر كذلك.

قوله: **والوظيفة في هذه الأعضاء تعبدية**^{٦٠٨} هذا جواب إشكال يرد على قوله: والحكم عند فقد الماء مطلق منقول إلى التيمم. بأن يقال: سلمنا أن الماء الذي اعتصر من الشجر أو الثمر ليس بمطلق، ولكن هو في معنى الماء المطلق من حيث إزالة النجاسة الحكمية فيلحق به، كما ألحقه [٢٠] أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله بالماء المطلق في إزالة النجاسة الحقيقية. فيجب أن يكون في الحكمية كذلك. فأجاب عنها وقال: إن شرط صحة القياس أن لا يكون حكم الأصل معدولاً به عن القياس، وأنه معدول عنه؛ وذلك لأن النص جعل الماء مطهراً للحدث وهو غير معقول المعنى؛ لأنه لا عين للنجاسة في الأعضاء لتزال. وإذا لم تكن الإزالة لها هنا معقولة لم تتعد إلى سائر المزيلات؛ لأنه لا إزالة حقيقية، فيختصر على مورد الشرع بخلاف النجاسة الحقيقية. فإن جواز استعمال الماء المطلق فيها بسبب الإزالة لا غير. وتوجد الأدلة بسائر المائعات الطاهرة فيجوز بها. كما يجوز بالماء المطلق؛ لأن إزالة النجاسة الحقيقية بالماء المطلق معقول المعنى، فيتعدى إلى غيره من المائعات بجامع الإزالة الحسية.

قوله: **وفي الكتاب أي:** في مختصر القدوري. والفاء في فأخرجه لتفسير قوله: الباقلاء إذا شددت اللام قصرت، وإذا خففت مددت، الواحدة باقلاء، كذا في الصحاح^{٦٠٩}. ما تغير بالطبخ عني بالتغير الثخونة، حتى أنه إذا طبخ ولم يشخن بعد بل رقة الماء فيه باقية جاز الوضوء به. ذكره الناطفي - رحمه الله - كذا في فتاوى قاضي خان - رحمه الله -.

^{٦٠٧} ولا يجوز بما اعتصر من الشجر والتمر، الهداية، ٢٠/١.

^{٦٠٨} ومطلق الاسم ينطلق على هذه المياه قال: "ولا يجوز بما اعتصر من الشجر والتمر" لأنه ليس بماء مطلق والحكم عند فقده منقول إلى التيمم والوظيفة في هذه الأعضاء تعبدية فلا تتعدى إلى غير المنصوص عليه. الهداية، ٢٠/١.

^{٦٠٩} والباقلاء إذا شددت اللام قصرت وإذا خففت مددت الواحدة (باقلاء) و (باقلاء). الصحاح، ١٦٣٧/٤.

قوله: كالأشربة والخل، إن كان المراد من الأشربة المتخذة من الشجر، كشراب الرّيباس والحماض، ومن الخل الخل الخالص كانا من نظير المعتصر من الشجر والتمر، وكان ماء الباقلاء والمرق نظير الماء الذي غلب عليه غيره، فكان من صنعة اللف والنشر، وإن كان المراد من الأشربة الحلو المخلوط بالماء كالدبس والشهد المخلوط به، ومن الخل المخلوط بالماء كانت الأربعة كلها نظيرة الماء الذي غلب عليه غيره.

وقيل: القسم الأول: من المياه مقابل بالريق؛ لأنه لا قيد فيهما.

والقسم الثاني: مقابل بالمكاتب باعتبار نقصان ما هو الأصل فيهما من الملك، وماهية الماء.

والقسم الثالث: مقابل بالمدير إذ الملك فيه كامل والرق ناقص بدليل حل الوطء والاستخدام، فكذلك في

الماء الذي خالطه شيء طاهر مغلوب يتناوله مطلق الماء فيه باعتبار غلبة الماء فيه فجاز التوضؤ به أيضاً.

ثم قوله: فغير أحد أوصافه، إشارة إلى أنه إذا غير الاثنين أو الثلاثة من الأوصاف لا يجوز التوضؤ به، وإن كان المغيّر شيئاً طاهراً، لكن المنقول من الأساتذة أنه يجوز حتى أن أوراق الأشجار وقت الخريف تقع في الحياض فيتغير ماؤها من حيث اللون والطعم والرائحة. ثم إنهم يتوضؤون منها من غير نكير، ولكن ذكر في أول تنمة الفتاوى وما يوافق إشارة المذكور في الكتاب. فقيل: وسأل الفقيه أحمد بن إبراهيم الميداني^{٦١٠} - رحمه الله - عن الماء الذي تغير لونه لكثرة الأوراق الواقعة فيه حتى يظهر لون الأوراق في الكف إذا رفع الماء منه هل يجوز التوضؤ به؟ قال: لا ولكن يجوز شربه وغسل الأشياء به لأنه طاهر، وأما عدم جواز التوضؤ به؛ لأنه إما غلب عليه لون الأوراق فصار ماءً مقيداً، كالباقلاء وغيره.

^{٦١٠} أحمد بن إبراهيم الميداني الأديب، (١١٢٤/٥١٨) من أهل نيسابور، كان أديباً فاضلاً عارفاً بأصول اللغة صنف التصانيف المفيدة فيها، وسمع الحديث، وأجاز لي جميع مسموعاته بخطه، وتوفي في شهر رمضان سنة ثمان عشرة وخمسمائة، ودفن بأعلى الميدان. الأنساب للسمعاني، ١٢/٥٢١. الأعلام للزركلي، ١/٢١٤.

قلت: لما تغير الماء ها هنا بوقوع الأوراق الكثيرة؛ لأنه يقال: لا بد أن يتغير طعمه أيضاً، فحينئذ كان الوصفان من الماء زائلين، فصار موافقاً لما أشار إليه في هذا الكتاب [٢٠ب] وأن لا يلزمه المخالفة بينهما. وبين رواية الكتاب ورواية قاضي خان التي تجيء بعيد هذا.^{٦١١}

قوله: **كماء المد،** واحد المدود: وهو السيل، وإنما خُص بالذكر لأنه يجيء بغثاء ونحوه، كذا في المغرب.^{٦١٢}

وذكر في فتاوى قاضي خان - رحمه الله - : إذا طبخ بالماء ما يقصد به المبالغة في التنظيف كالسدر والحرض، فإن تغير لونه ولكن لم تذهب رفته يجوز به التوضؤ، وإن صار ثخيناً مثل السويق لا يجوز به التوضؤ، ولو توضأ بماء السيل يجوز وإن خالطه التراب، إذا كان الماء غالباً رقيقاً فواتاً كان أو أجاحاً، وإذا كان ثخيناً كالطين لا يجوز التوضؤ به.

قوله: **هو الصحيح** احتراز عن قول محمد، فإنه يعتبر الغلبة بتغير اللون والطعم والريح في فتاوى قاضي

خان.^{٦١٣}

وقوله: وكل ماء: المراد منه غير الماء الجاري، وغير ما هو في معنى الماء الجاري، كالحوض الكبير الذي هو عشرة في عشرة.

قوله: **قليلًا كانت النجاسة أو كثيرًا.** ترك علامة التأنيث بعدما جعل القليل والكثير صفة للنجاسة. مع أن كل واحد منهما فعيل بمعنى فاعل، وفي مثله يفرق بين الذكر والمؤنث كسميع وسميعة وعليم وعليمة؛ لأن فعلاً بمعنى فاعل يشبه بفعيل بمعنى مفعول، كقولهم: ملحفة جديدة، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾.^{٦١٤} في

^{٦١١} خ: - التي تجيء بعيد هذا

^{٦١٢} المغرب، ٤٣٧/١.

^{٦١٣} حسن بن منصور بن أبي القاسم (١١٩٦/٥٩٢) محمود بن عبد العزيز، فخر الدين، المعروف بقاضي خان الأوزجندی الفرغاني: فقيه حنفي، من كبارهم. له الفتاوى، ثلاثة أجزاء، والأمالى والواقعات والمحاضر وشرح الزيادات وشرح الجامع الصغير منه جزآن، وشرح أدب القضاء للخصاف وغير ذلك. والأوزجندی نسبة إلى أوزجند بنواحي أصفهان، قرب فرغانة. الجواهر المضية، ٢٠٥/١. الأعلام للزركلي، ٢٢٤/٢.

^{٦١٤} الأعراف: ٥٦/٧.

أحد الوجوه. ثم في وجه التمسك بقوله عليه الصلاة والسلام: "لا يبولن أحدكم في الماء الدائم".^{٦١٥} إن مطلق النهي يوجب التحريم، وفساد الفعل من غير فصل بين دائم ودائم، وبين ما يتغير لونه وبين ما لا يتغير، إلا أن يكون في حكم الماء الجاري، بأن لا يخلص بعضه إلى بعض بدلالة تقييد الدائم. فإن قيل جاز أن يكون النهي للأدب أو للتنزيه.

قلنا: مطلق النهي يقتضي الحرمة مع عرائه عن التأكيد، فكيف إذا كان مؤكداً بالنون الثقيلة، وكأنه لو كان كذلك لما قيده بالدائم. فإن الجاري يشاركه في ذلك المعنى؛ لأن البول بالدائم كما هو ليس بأدب أيضاً ولا يبقى حينئذٍ لتقييده بالدائم فائدة.

قوله: **ورد في بئر بضاعة، الباء في بضاعة تكسر وتضم، كذا في الصحاح.**^{٦١٦} وفي المغرب بالكسر لا غير^{٦١٧} عن الغورة وهي بئر قديمة بالمدينة. وفي المبسوط أن ماء بئر بضاعة كان ماءً جارياً يسقى منه خمسة بساتين.^{٦١٨} فإن قلت: العبرة عندنا لعموم اللفظ لا لخصوص السبب، فكيف اختص عموم قوله عليه الصلاة والسلام: "الماء طهور لا ينجسه شيء".^{٦١٩} بسببه الذي كان ورد الحديث في حقه وهو بئر بضاعة. قلت: إنما لا يختص عموم اللفظ بسبب إذا لم يرد ما لا يخصه وهو مثله بالقوة. وقد ورد ما هنا ما يخصه وهو يساويه في القوة.

وفي حديث المستيقظ وقوله عليه الصلاة والسلام: "لا يبولن أحدكم"^{٦٢٠} الحديث. وإنما خصصناه لهذين الحديثين دفعاً للتناقض وذلك؛ لأن الحديثين إذا وردا متعارضين وجُهل تاريخهما، يُجعل كأنهما وردا معاً، ثم بعد ذلك إن أمكن العمل بهما يُحمل كل واحد منهما على موضع يحتمل، وإن لم يمكن الحمل يطلب الترجيح، وإن لم يمكن الترجيح يتهازان. وما هنا أمكن العمل بهما بشهادة نقله الأحاديث على ما قلنا، فعملنا كذلك لهذا، فكان هذا من باب

^{٦١٥} أخرجه البخاري عن أبي هريرة، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه". صحيح البخاري، ٥٧/١.

^{٦١٦} الصحاح، ١١٨٧/٣.

^{٦١٧} المغرب، ٤٥/١.

^{٦١٨} المبسوط للسرخسي، ٥٢/١.

^{٦١٩} سبق تخريجه، ص: ٧٤. نصب الراية، ١١٣/١.

^{٦٢٠} سبق تخريجه، ص: ٧٨. صحيح البخاري، ٥٧/١.

الحمل لدفع التناقض لا من باب التخصيص بالسبب؛ ولأننا ما خصصنا بئر بضاعة أيضاً بل عدينا حكمه من بئر بضاعة إلى ما هو في معناه في الماء الجاري، وترك عموم ظاهر الحديث [أ٢١] لدفع التناقض والتعارض.

وقال الشافعي - رحمه الله - : يجوز إن كان الماء قلتين. وقال الشافعي: إذا كان الماء بمقدار القلتين لا ينحس بوقوع النجاسة فيه. حتى يتغير أحد أوصافه. والقلة: اسم لجرة تحمل من اليمن تَسَعُ فيها قربتان وشيء. والقلتان: خمس قرب، كل قرية خمسون مناً؛ فيكون جملته مئتين وخمسين مناً، واستدل بهذا الحديث.

قلنا: هذا ضعيف. فقد قال الشافعي: في كتابه بإسناد لا يحضرن من ذكره، ومثل هذا دون المرسل، وقد تكلم الناس في القلة، فقليل: إنها القامة، وقيل إنها رأس الجبل؛ فيكون معناها إذا بلغ ماء الواد قامتين أو رأس الجبل، ومثل هذا يكون مجزأً. وبه نقول، كذا في المبسوط^{٦٢١}.

وقد ذكر شيخ الإسلام - رحمه الله - في المبسوط فقال: قلنا: لا يصح التعلق بهذا الحديث؛ لأن في سنده ضعفاً وفي متنه اضطراباً، والقلة في نفسها مجهولة.

وقوله: لا يحتمل خبثاً^{٦٢٢} يحتمل معنيين مختلفين لا يدري أيهما المراد، والاعتماد على مثل هذا الخبر لا يصح. كيف وقد ظهر العمل من الصحابة بخلافه في ماء البئر. أما في سنده ضعف فإنه قال ابن المديني: إسناد محمد ابن إسماعيل البخاري - رحمه الله - حديث القلتين مما لا يثبت. وهكذا ذكر أبو داود فقال: لا يصح لواحد من الفريقين خبر صحيح في تقدير الماء وفي متنه اضطراب، فإنه قال في بعضها: "إذا بلغ الماء قلتين وثلاثاً"^{٦٢٣}. وفي بعضها قال: إذا بلغ أربعين قلة، هكذا رواه جابر.

وأخذ به النخعي، والعلة في نفسها مجهولة. لأنها تذكر ويراد بها قامة الرجل، وتذكر ويراد بها الجرة، والتعيين بقلال هجر لا يثبت بقول جريح؛ لأن جريحاً ممن لا يقلد فبقي محتملاً.

^{٦٢١} المبسوط للسرخسي، ٧١/١.

^{٦٢٢} لقوله عليه الصلاة والسلام "إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً". قال: "إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث. ورواه ابن حبان في صحيحه ولفظه: لم ينحسه شيء، رواه الحاكم في مستدركه وقال: صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، الهداية، ٢١/١. نصب الراية، ١٠٤/١، ١٠٥.

^{٦٢٣} "إذا بلغ الماء قلتين أو ثلاثاً لم ينحسه شيء". أخرجه الدارقطني، نصب الراية، ١٠٩/١.

وكذلك قوله: لا يحمل خبثاً محتتمل يحتتمل ما قاله الشافعي أي: لا يقبل النجاسة ويدفعها، ويحتتمل أي: إذا قل الماء حتى انتهى إلى القلتين فإنه لا يحتتمل خبثاً. أي يضعف عن احتمال الخبث فينجس كما يقال فلاناً لا يحتتمل الضرب. أي ضعيف لا يحتتمله فيتوجع، وإذا كان كذلك لم يصح التعلق بهذا الحديث، فكان الاعتماد على ما روينا من الأحاديث المشهورة. ثم نقول: أراد بالقلة قامة الرجل لا الجرة؛ لأنه ذكر القلة لتقدير الماء في الحياض، والماء في الحياض إنما يقدر بالقامة لا بالجرار.

قوله: والغدير العظيم الذي لا يتحرك. المراد من تحرك أحد طرفيه هو أن يتحرك بالارتفاع والانخفاض ساعة تحريكه. وقال في فتاوى قاضي خان - رحمه الله - : واختلفوا في حد الحوض الكبير. قال بعضهم: إذا كان الحوض بحال لو اغتسل إنسان في جانب، لا يضطرب الطرف الذي يقابله أي لا يرتفع ولا ينخفض فهو كبير. قال مشايخنا: وإنما يعتبر تحرك الجانب من الجانب الآخر من ساعته لا بعد المكث، ولا يعتبر جانب الماء؛ فإن الماء وإن كثر يعلوه ويتحرك.

وحاصل هذا ما ذكره شيخ الاسلام - رحمه الله - فقال: يجب أن يعلم أن العلماء اتفقوا على أن النجاسة متى وقعت في ماء راكد قليل فإنه ينجس، وفي كثير لا ينجس، ولكن اختلفوا بعد هذا في حد القلة والكثرة. قال مالك - رحمه الله - : إن كان الماء في حال وقع فيه النجاسة تغير لونه أو طعمه أو ريحه كان قليلاً، وإن لم يتغير شيء منه كان كثيراً.

فقال الشافعي - رحمه الله - : إن كان دون القلتين كان قليلاً، ينجس بوقوع النجاسة، تغير أو لم يتغير، وإن كان قلتين فصاعداً كان كثيراً. [٢١ب] وقال علماؤنا - رحمهم الله - : الماء إذا كان بحيث يخلص بعضه إلى بعض، أي يصل كان قليلاً، وإن كان لا يخلص كان كثيراً لا ينجس بوقوع النجاسة فيه. إلا أن يتغير لونه وطعمه وريحه كالماء الجاري. لكن اختلفوا بعد هذا أنه بأي سبب يعرف خلوص النجاسة إلى الجانب الآخر.

فقد اتفقت الروايات عن علمائنا الثلاثة: أن الخلوص يعتبر بالتحريك. فإنه إذا حرك طرفاً منه إن لم يتحرك الجانب الآخر فهو مما لا يخلص بعضه إلى بعض، وإن تحرك فهو مما يخلص بعضه إلى بعض. إلا أنهم اختلفوا في سبب

التحريك. فقد روى أبو يوسف عن أبي حنيفة رحمهما الله: أنه يعتبر التحريك بالاعتسال. إن اغتسل إنسان في جانب منه اغتسالاً وسطاً،^{٦٢٤} إن لم يتحرك الجانب الآخر فهو مما لا يخلص بعضه إلى بعض، وإن تحرك فهو مما يخلص، وبه أخذ أبو يوسف. وهذا؛ لأن التحريك بالاعتسال أشد من التحريك بالتوضؤ فيه؛ ولأن حاجة الإنسان إلى الغسل في المياه الحارة والحياض أكثر من حاجته إلى الوضوء. فإن الوضوء يكون في البيوت عادة.

وقد روى أبو يوسف عن أبي حنيفة في رواية أخرى: أنه يعتبر التحريك باليد لا غير؛ لأن التحريك يكون بالاعتسال وبالتوضؤ، وبغسل اليد إلا أن التحريك بغسل اليد أخف، فكان الاعتبار به أولى توسعة على الناس. ورؤي عن محمد نفسه أنه قال: يعتبر التحريك بالوضوء دون الاعتسال؛ لأن مبنى الماء في حكم النجاسة على الخفة، فإن القياس أن ينجس وإن كثر الماء، إلا أنه سقط حكم النجاسة عن بعض المياه تخفيفاً، فاعتبر التحريك الوسط وهو التحريك بالوضوء؛ لأنه بين الاعتسال وغسل اليد.

فعلم بهذا أن الروايات اتفقت عن أصحابنا المتقدمين - رحمهم الله - أنه يعتبر الخلوص بالتحريك، لكن اختلفوا في السبب الذي يقع به التحريم. والمتأخرون من أصحابنا اعتبروا الخلوص بشيء آخر، فقد روي عن محمد بن سلام^{٦٢٥} - رحمه الله - أنه اعتبر الخلوص بالكدره وقال: إن كان الماء بحال لو اغتسل فيه وتكدر الجانب الذي اغتسل فيه بسبب الاعتسال، إن وصلت الكدره إلى الجانب الآخر فهو مما يخلص بعضه إلى بعض، وإن لم تصل فهو مما لا يخلص.

وحكي عن الشيخ الإمام إسماعيل الزاهد بن عيسى السمرقندي^{٦٢٦} عن أبي حفص الكبير^{٦٢٧} صاحب محمد بن الحسن رحمهما الله: أنه اعتبر الخلوص بالصبيغ. فقال: يلقي زعفران في جانب منه، فإن أثر الزعفران في الجانب الآخر كان مما يخلص بعضه إلى بعض، وإن لم يؤثر فهو مما لا يخلص.

^{٦٢٤} ر: - وسطاً.

^{٦٢٥} محمد بن سلام (٧٧٧/١٦٠) بن فرج السلمى بالولاء البخاري، أبو عبد الله البيكندي: من حفاظ الحديث. رجال جوال. كان محدث (ما وراء النهر) يحفظ خمسة آلاف حديث، وهو من الثقات. له مصنفات في كل باب من علم الحديث. نسبته إلى (بيكند) بقر ب بخاري. الاعلام للزركلي، ١٤٦/٦. معجم المؤلفين، ٤٢/١٠.

^{٦٢٦} أحمد بن محمد بن عبد الله بن عيسى بن عبد الله أبو القاسم القهستاني، مولده سنة ثلاث وخمسين وثلاث مائة ذكره عبد الغافر وقال: كان زاهدا ورعا يجمع ويصنف - رحمه الله - تعالى. الجواهر المضية، ١١٠/١. الطبقات السنية، ١٤٠/١.

فمنهم من اعتبر الخلوص بالمساحة. وروي عن نصر بن يحيى^{٦٢٨} عن سليمان الجوزجاني^{٦٢٩} رحمهما الله: أنه اعتبر الخلوص بالمساحة إن كان عشراً في عشر فهو مما لا يخلص. وإن كان أقل فهو مما يخلص، هذا حاصل ما ذكره شيخ الاسلام في مبسوطه.

وعن محمد - رحمه الله - في النوادر: أنه سئل عن هذه المسألة فقال: إن كان مثل مسجدي هذا فهو مما لا يخلص بعضه إلى بعض، فلما قام مسح مسجده فكان ثمانين في ثمانين في رواية، وعشراً في عشر في رواية. وعامة المشايخ [١٢٢] أخذوا بقول سليمان الجوزجاني.

ثم الحوض الكبير الذي لا يخلص بعضه إلى بعض متى وقعت فيه نجاسة حتى لم ينجس جميعه هل ينجس شيء منه؟ فهذا على وجهين، إن كانت النجاسة مرئية لا يتوضأ من الجانب الذي وقعت فيه النجاسة. وقال بعضهم: يتنجس مما حول النجاسة بمقدار حوض صغير وما وراءه طاهر. وإن كانت غير مرئية بأن بال فيه إنسان، أو اغتسل فيه جنب، حكى عن مشايخ العراق لا فرق بين النجاسة المرئية وغيرها.

ومشايخ بخارى وبلخ فرقوا بين المرئية وغيرها فقالوا: في غير المرئية يتوضأ من الجانب الذي وقعت فيه النجاسة بخلاف المرئية، ويبني على هذا ما إذا غسل وجهه في حوض كبير فسقط غسالة وجهه في الماء، فرفع الماء من موضع

^{٦٢٧} الفقيه العلامة أحمد بن حفص (٨٣٢/٢١٧) المعروف بأبي حفص الكبير البخاري الإمام المشهور أخذ العلم عن محمد بن الحسن وله أصحاب لا يحصون ، شيخ ما وراء النهر أبو حفص البخاري الحنفي ، فقيه المشرق ، ووالد العلامة شيخ الحنفية أبي عبد الله محمد بن أحمد بن حفص الفقيه. ارتحل، وصحب محمد بن الحسن مدة، وبرع في الرأي، وسمع من وكيع بن الجراح، وأبي أسامة. سير أعلام النبلاء، ٣١٣/٨. الطبقات السنية، ١٠٣/١.

^{٦٢٨} نصر بن يحيى البلخي (٨٨١/٢٦٨) أخذ الفقه عن أبي سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن وكان معاصراً لمحمد بن سلمة وزامله في درس على الجوزجاني. الجواهر المضوية، ٢٠٠/٢. موسوعة الأعلام، ٧٦/٢.

^{٦٢٩} موسى بن سليمان، (٨١٥/٢٠٠) أبو سليمان الجوزجاني: فقيه حنفي. أصله من جوزجان من كور بلخ، بخراسان. تفقه واشتهر ببغداد. عرض عليه المأمون القضاء، فقال: يا أمير المؤمنين احفظ حقوق الله في القضاء ولا تول على أمانتك مثلي، فإني والله غير مأمون الغضب ولا أرضى لنفسي أن أحكم في عبادته، فأعفاه. له تصانيف منها "السير الصغير" و"الصلاة" و"الرهن" و"نوادير الفتاوى". وفي مخطوطات دار الكتب المصرية، جزآن من في فروع الحنفية، يظن أنه "نوادير الفتاوى". الأعلام للزركلي، ٣٢٣/٧.

الوقوف قبل التحريك. قالوا على قول أبي يوسف: لا يجوز ما لم يتحرك الماء، وبه قال أبو جعفر الأستروشي^{٦٣٠} - رحمه الله -، وغيره من مشايخ بخارى جوزوا ذلك وتوسعوا فيه لعموم البلوى كذا في المحيط.^{٦٣١}

ثم اختلفت ألفاظ الكتب في تعيين الذراع. فجعلوا الصحيح هنا ذراع الكرياس. وجعلوا الصحيح في فتاوى قاضي خان - رحمه الله - ذراع المساحة. وقال: لأن ذراع المساحة أليق بالمسوحات. وفي المحيط: والأصح أن يعتبر في كل زمان ومكان ذراعهم. ولم يتعرض للكرياس والمساحة، ثم ذراع الكرياس أقصر من ذراع المساحة.

وقد ذكر الشيخ الإمام ظهير الدين إسحق بن أبي بكر الؤلوالجي^{٦٣٢} - رحمه الله - في الفصل الأول من كتاب الصلاة من فتاويه فقال: المعتبر فيه ذراع الكرياس دون المساحة وهي سبع مشنات ليس فوق كل مشنة إصبع قائمة. وذراع المساحة وهي سبع مشنات فوق كل مشنة إصبع قائمة والأول أليق بالتوسعة.

وذكر هو - رحمه الله -: قيل هذا إنما اعتبر عدد العشرة دون غيره من الأعداد؛ لأن العشرة أدنى ما ينتهي إليه نوع عدد نفس سائلة، أي دم سائل ذكر الزنابير بلفظ الجمع دون غيره؛ لأن فيه أنواعاً شتى كذا قاله الشيخ - رحمه الله -، وأما قوله عليه الصلاة والسلام وهو فيما رواه سلمان الفارسي - رضي الله عنه -: "أن النبي عليه الصلاة والسلام سئل عن إناء فيه طعام أو شراب يموت فيه ما ليس له دم سائل. قال: عليه الصلاة والسلام هو الحلال أكله وشربه والوضوء به".^{٦٣٣}

قوله - رحمه الله -: حتى حلّ المُنْدُكِيُّ لانعدام الدّم فيه. فإن قلت: الحل بزوال الدم منقوض طرداً وعكساً. وأما الطرد ففي صورة ذبح الجوسي: فإنه زال الدم ولم يحل المُنْدُكِيُّ. وأما العكس ففي صورة ذبح المسلم الشاة بالتسمية التي هي معلوم حياتها يقيناً ولم يسلب الدم بعارض بأن أكلت ورق العناب، فإنها تحل مع أن الدم لم ينزل.

^{٦٣٠} محمد بن عمرو أبو جعفر الأستروشي (١٠١٣/٤٠٤) أحد قضاة بخارى وسمرقند روى عن لقمان الأستروشي وهو عمه وأبي الحسين محمد بن المظفر الحافظ البغدادي روى عنه أبو ذر محمد بن جعفر بن محمد المستغفري وكان إماماً فاضلاً عالماً ومات على القضاء بسمرقند سنة أربع وأربع مائة - رحمه الله - تعالى. الجواهر المضبية، ١٠٥/٢. الأعلام للزركلي، ٣١٩/٦.

^{٦٣١} المحيط، ٩٦/١.

^{٦٣٢} إسحاق بن أبي بكر، (١٣١١/٧١٠) أبو المكارم، ظهير الدين الؤلوالجي: فقيه حنفي. من أهل "لؤلوالج" وراء بلخ. له الفتاوى الؤلوالجية الثالث منه، فقه في أوقاف بغداد. الأعلام للزركلي، ٢٩٤/١.

^{٦٣٣} قال الدارقطني: لم يروه غير بقية عن سعيد بن أبي سعيد الزبيدي، وهو ضعيف، انتهى. ورواه ابن عدي في الكامل وأعله بسعيد هذا، وقال: هو شيخ مجهول، وحديثه غير محفوظ. نصب الرأية، ١١٥/١.

أما ذبيحة الجوسي فإنها ملحقة بالمنخقة لعدم أهلية الذابح؛ لأن صاحب الشرع أخرجه عن كونه أهلاً للذبح لقوله عليه الصلاة والسلام: "سواهم سنة أهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائهم"^{٦٣٤}. والحكم تعلق بالتسبب المريق وهو أن الذكاة الشرعية لا بنفس الإراقة، فسقطت الإراقة فيه، ودار الحكم مع سببها تيسيراً علينا، كما في السفر مع المشقة والنوم والحدث.

وأما ذبيحة المسلم فلاهلية [٢٢ب] الذابح واستعمال آلة الذبح جعل الدم كأنه سال شرعاً لا لإتيانه بما هو المأمور به شرعاً. وربما لا يريق بعارض كما ذكرت فلا تعتبر العوارض، إذ هي لا تدخل تحت القواعد، فكان الاعتبار للأصل وهي الإراقة من الأهل، كما أن الأصل في السفر هو المشقة عادة، وربما لا توجد مشقة لعارض فلا يعتبر العارض، فيجعل كأن المشقة قد وجدت حتى عمل عمل السفر الذي وجدت فيه المشقة في إثبات الرخصة كذا هنا.

قوله: ولأن المنجس اختلاط الدم المسفوح بأجزائه عند الموت، ولهذا قلنا: إن المصلي إذا استصحب فأرة أو عصفورة حية لم تفسد صلاته، ولو كانت نجسة لفسدت، ولو ماتت حتف أنفها فاستصحبها فسدت. والسمة لو استصحبها في صلاته لا تفسد ميتة كانت أو حية؛ لأنها لا دم لها، ولا يقال أن الدموي من الحيوانات كما يشتمل على الدم بعد الموت، فكذلك يشتمل على الدم قبل الموت، فلو كان المنجس هو الدم لكان الدموي من الحيوانات نجساً على تقدير الموت والحياة؛ لأننا نقول: الدموي من الحيوانات قبل الموت في معدنه ومكانه، والدماء بعد الموت تنصب عن مجاريها فلا تبقى في معادتها، فيتنجس اللحم بتشريه إياها، ولهذا لو قطعت العروق بعد الموت لا يسيل منها الدم كما في الفوائد الظهيرية.

قوله: وموت ما يعيش في الماء. فيه قوله: في الماء ظرف العيش وقوله: فيه ظرف الموت.

قوله: لما مرَّ إشارة إلى قوله؛ لأن التحريم لا بطريق الكرامة يعني أن الضفدع والسرطان لما حرم أكلهما مع صلاحيتهما دل على نجاستهما.

^{٦٣٤} قلت: غريب. نصب الراية، ١٧٠/٣.

قوله: كبيضة حال مُحَّها دما. أي: تغيرت صفرتها دماً. يعني لو صلى وفي كفه تلك البيضة تجوز الصلاة معها؛ لأن النجاسة في معدتها، بخلاف ما إذا صلى وفي كفه قارورة فيها دم لا تجوز صلاته؛ لأن النجاسة ليست في معدتها.

قوله - رحمه الله - : ولأنه لا دم فيها، وجعل شمس الأئمة هذا أصح فقال: والثاني: ليس بهذه الحيوانات دم سائل، فإن ما يسيل منها إذا شمس يبيض، والدم إذا شمس يسود. وهذا الحرف أصح؛ لأنه كما لا يفسد الماء بموت هذه الحيوانات فيه، لا يفسد غير الماء كالخل والعصير، ويستوي أن يتقطع أو لم يتقطع، إلا على قول أبي يوسف - رحمه الله - فإنه يقول: إذا تقطع في الماء أفسده بناء على قوله: أن دمه نجس وهو ضعيف، فإنه لا دم في السمك، وإنما هو ماء آجن، ولو كان فيه دم فهو مأكول فلا يكون نجساً كالكبِد والطحال.

وأشار الطحاوي - رحمه الله - : إلى أن الطافي من السمك في الماء يفسده، وهو غلط منه فليس في الطافي أكثر فساداً من أنه غير مأكول فهو: كالضفدع والسرطان. وعن محمد - رحمه الله - : أن الضفدع إذا تفتت في الماء كره شربه لا لنجاسته، لكن لأن أجزاء الضفدع فيه، والضفدع غير مأكول، كذا في المبسوط.^{٦٣٥}

قوله: والضفدع البحري والبري فيه سواء. وإنما يعرف الضفدع المائي من البري أن المائي ما يكون بين أصابعه سترة دون البري، كذا في الفتاوى الظهيرية.

قوله: قيل غير السمك يفسده. [٢٣] وهو قول نصر بن يحيى، ومحمد بن سلام، وأبي معاذ البلخي^{٦٣٦} وأبي مطيع^{٦٣٧} - رحمه الله - . وقيل: لا يفسده. وهو قول أبي عبد الله البلخي^{٦٣٨} ومحمد بن مقاتل^{٦٣٩} رحمهما الله،

^{٦٣٥} المبسوط للسرخسي، ٥٧/١.

^{٦٣٦} خالد بن سليمان، (٨١٤/١٩٩) أبو معاذ البلخي أحد الذين عدهم الإمام للفتوى لما سئل: من يصلح للفتوى؟ مات، - رحمه الله - تعالى، يوم الجمعة، لأربع بقين من المحرم، سنة تسع وتسعين ومائة. - رحمه الله - تعالى. الجواهر المضية، ٢٢٩/١. الطبقات السنية، ٢٦٧/١.

^{٦٣٧} مكحول بن الفضل النسفي، (٩٣٠/٣١٨) أبو مطيع: فقيه. من كتبه "الشعاع" في الفقه، و"اللؤلؤيات"، في المواعظ، اختصرها علي بن عيسى النسائي، ومن المختصر نسخة بخطه في دار الكتب المصرية. وهو جد ميمون المكحولي. الجواهر المضية، ١٨٠/٢. الأعلام للزركلي، ٢٨٤/٧.

كذا في المحيط. ولكن هذا القول وهو قول أبي عبدالله البلخي أصح لما ذكرنا من اختيار شمس الأئمة - رحمه الله -، وهو اختيار صاحب الهداية أيضاً. حيث قال: وهو الأصح.

قوله: والماء المستعمل لا يطهر الأحداث. والكلام هنا في مواضع. أحدها: في حكم الماء المستعمل. والثاني: في سببه. والثالث: في وقت أخذ حكم الاستعمال.

فبدأ ببيان حكمه فقال: والماء المستعمل لا يطهر الأحداث. وإنما قيد بالأحداث لما أنه يطهر الأنجاس؛ فيما روى محمد عن أبي حنيفة - رحمه الله -: الطهور ما يطهر غيره مرة بعد أخرى. وقد ذكرنا في أول هذا الباب إفادة تطهير الغير، إنما يعلم بالعدول عن صيغة الطاهر إلى صيغة الطهور لا باعتبار الوضع.

وللشافعي في الماء المستعمل أقوال ثلاثة: أظهر أقاويله كما قاله محمد أنه: طاهر غير طهور. وقال في قول طاهر وطهور. وقال في قول: إن كان المستعمل محدثاً فهو طاهر غير طهور. وإن كان متوضئاً فهو طهور. وهو قول زفر. وقال مالك: أنه طاهر وطهور. إلا أنه أحب إلي أن يتوضأ بغيره؛ لما أن عنده إذا وقعت في الماء نجاسة حقيقية ولم يتغير طعمه ولا ريحه ولا لونه لم ينجس.

قوله: عملاً بالشبهين وكان هذا كسؤر الحمار لما تعارضت الأدلة: بعضها بوجوب الطهارة، وبعضها بوجوب النجاسة. خرج من أن يكون طهوراً ويبقى طاهراً، بخلاف ما إذا لم يكن محدثاً، لأنه لم يتحول إلى الماء شيء، لا من حيث الحكم ولا من حيث الحقيقة. فكان وغسل ثوب طاهر سواء.

^{٦٣٨} محمد بن يزيد بن عبد الله النيسابوري (٨٧٢/٢٥٩) أبو عبد الله البلخي يلقب محمش بالحاء المهملة والشين المعجمة شيخ أصحاب أبي حنيفة بنيسابور. الجواهر المضئية، ١٤٤/٢.

^{٦٣٩} محمد بن مقاتل الرازي (٨٦٢/٢٤٨) قاضي الري من أصحاب محمد بن الحسن من طبقة سليمان بن شعيب وعلي بن معبد. الجواهر المضئية، ١٣٤/٢. معجم المؤلفين، ٤٥/١٢.

فوجه قول محمد ما روي عن سعد بن أبي وقاص رضي الله: "أنه مرض فتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وصب الغسالة عليه فأفاق"^{٦٤٠}. وكذا في حق جابر - رضي الله عنه -، ولو كان نجساً لما استشفى به رسول الله صلى الله عليه وسلم، مع قوله عليه الصلاة والسلام: "إن الله تعالى لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم"^{٦٤١} ولأنه طاهر لاقى طاهراً فلا يتنجس، قياساً على ما لو غسل به ثوباً طاهراً؛ لأنه لم يتحول إلى الماء نجاسة؛ لأنه لا نجاسة على أعضائه، إلا أنه أقيم به قربة، فزالت عنه صفة الطهورية. ألا ترى أن مال الصدقة لما أقيم به القربة تغير صفته فزالت عنه الطيبة، حتى لم يحل لرسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكن بقي طاهراً حلالاً في نفسه حتى حل لغير رسول الله صلى الله عليه وسلم.

فكذا تغير صفة الماء عندي بإقامة القربة، حتى لو غسل أعضاء الوضوء متبرداً لا بنية القربة، فإن الماء يبقى طهوراً عندي. وأما وجه ما روى أبو يوسف عن أبي حنيفة، فما روى أبو هريرة - رضي الله عنه - عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة"^{٦٤٢}.

فالني صلى الله عليه وسلم سوى بين النجاسة الحكمية والحقيقية، فانه كما نهي عن البول كذلك نهي عن الاغتسال. دل على أن الاغتسال فيه يوجب النجاسة كالبول، والدليل عليه: أن الجنب إذا اغتسل يؤخر غسل رجليه كيلا ينجس رجليه ثانياً بالماء المستعمل، فلو كان الماء المستعمل طاهراً لما أخره؛ لأنهم أجمعوا أن المسافر إذا خاف العطش حل له التيمم [٢٣ب] ولا يؤمر بالتوضي، وجمع الغسالة للشرب، ولو كان لا يتجنس لأمر بالتوضؤ به ثم يجمع الغسالة للشرب مع عزته في ذلك الموضع.

والمعنى أن الحدث في منع الصلاة فوق النجاسة الحقيقية، فإن اليسير من الحدث مانع عن الصلاة، ومن الحقيقية لا. هذا كله في مبسوط شيخ الاسلام.

^{٦٤٠} أخرجه البخاري عن جابر قال: سمعت جابراً يقول جاء رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يعودني، وأنا مريض لا أعقل، فتوضأ وصب علي من وضوئه، فعقلت، فقلت: يا رسول الله لمن الميراث؟ إنما يرثني كلاله، فنزلت آية الفرائض. متفق عليه. صحيح البخاري، ٥٠/١.

^{٦٤١} أخرجه البخاري من قول ابن مسعود: قال ابن مسعود، في السكر: "إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم". صحيح البخاري، ١١٠/٧.

^{٦٤٢} سبق تخريجه، ص: ٧٨.

وذكر الطحاوي أنه: إذا تبرد بالماء صار الماء مستعملاً وهذا غلط منه، إلا أن يكون تأويله إن كان محدثاً فيزول الحدث باستعمال الماء، وإن كان قصده التقرب فحينئذ يصير مستعملاً. كذا في المبسوط؛ ولأنه ما أزيلت به النجاسة الحكمية؛ لأن عضو الجنب والمحدث له حكم النجاسة في الشرع حتى منع من جواز الصلاة. فلذلك اطلق اسم التطهير بقوله: ﴿وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ﴾^{٦٤٣}، ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾^{٦٤٤}.

والتطهير عبارة عن إزالة النجاسة بالماء، فانتقل حكم النجاسة إليه كما في الحقيقية، فإن قيل بالأعضاء حكم نجاسة، والحكم لا يقبل التحول إلى الماء. قلنا: لو لم يلحق بالعين في حق الإزالة لما ثبت حكم الإزالة، ولما تغيرت صفة الماء كما في الثوب الطاهر. وقد تغيرت بالإجماع أو بالدلائل التي قلنا، فيثبت أنه تحول إليه ما كان بالعضو حكماً. ولا يثبت ذلك إلا أن يعتبر ذلك الحكم بغير حله. فإن قيل هذا إنما يتحقق في الحدث والجنب.

فأما المتوضأ إذا توضأ ثانياً بنية القرب فلا لأنه لم يكن بأعضائه النجاسة الحكمية حتى تزول من أعضائه وتنتقل إلى الماء. قلنا: لما نوى القربة فقد ازداد به طهارة على طهارة ونوراً على نور، على ما جاءت به الأخبار، ولن يكون طهارةً جديدةً حكماً إلا بإزالة النجاسة حكماً، فصارت الطهارة على الطهارة وعلى الحدث سواء. كذا في الأسرار.

وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله: التقدير فيه بالدرهم كما في النجاسة العينية. ولكنه بعيد، فإن للبلوى تأثيراً في تخفيف النجاسة، ومعنى البلوى في الماء المستعمل ظاهر، فإن صون الثياب عنه غير ممكن وهو مختلف في نجاسته، فلذلك خف حكمه، كذا في المبسوط.^{٦٤٥}

وقال في المحيط: واختلفوا في طهارة الماء المستعمل، قال محمد: هو طاهر، وهو رواية عن أبي حنيفة - رحمه الله - وعليه الفتوى.

^{٦٤٣} المائدة: ٦/٥.

^{٦٤٤} المائدة: ٦/٥.

^{٦٤٥} المبسوط للسرخسي، ٤٦/١.

قوله - رحمه الله - : **والماء المستعمل هو ما أزيل به حدث**. بأن يتوضأ متبرداً وهو محدث، وهذا هو بيان السبب، أو استعمال في البدن على وجه القربة. بأن يتوضأ وهو طاهر بنية القربة.

قوله: **وقيل هو قول أبي حنيفة أيضا**. وذكر في مبسوط شيخ الإسلام. قالوا: يجب أن يكون قول أبي حنيفة كقول أبي يوسف، وقد دلت مسائل على ما ذكرنا نقلت عنهم. قال في كتاب الحسن: قال أبو حنيفة: إن غمس رجلٍ جنبٍ أو غير متوضئٍ يديه إلى المرفقين، أو إحدى رجليه في ماء في إجانة^{٦٤٦} لم يجز أن يتوضأ منها؛ لأنه سقط فرضه عنه. وذكر أبو يوسف في نوار المعلى: ^{٦٤٧} رجل في يده قدر فأخذ الماء بجمه وهو جنب، وعنده الماء المستعمل نجس، وقال محمد في صلاة الأثر: طهرت اليد [٢٤] إذا لم يرد به المضمضة، وجاز به عن الوضوء.

قوله: **لأن الاستعمال بانتقال نجاسة الآثام إليه**. لقوله عليه الصلاة والسلام: "من أصاب من هذه القاذورات فليستتر بستر الله"^{٦٤٨} ولأنه شعبة من الكفر وهو أقوى النجاسات. وأبو يوسف يقول: **إسقاط الفرض مؤثر أيضا؛ لأن تغير الماء عندهما لزوال نجاسة حكمية إلى الماء، وقد زالت في الحالتين إلى الماء نجاسة حكميته من الوجه الذي بيّنا، فأوجبت ذلك فساد الماء، كما لو تحولت إلى الماء نجاسة حقيقية**. وعند محمد: تغير الماء ليس من حيث أنه زال إلى الماء شيء، لكن من حيث أنه أقام به القربة، فمتى صار مقيماً للقربة تغيرت صفة الماء، ولا يبقى طهوراً كما كان.

قوله: **ومتى يصير الماء مستعملاً هذا هو بيان وقت أخذه حكم الاستعمال**.

^{٦٤٦} هو وعاء: "مثل إجانة يغسل فيها الثياب". تهذيب اللغة، ٥٥/٧.

^{٦٤٧} المعلى بن منصور الرازي (٨٢٦/٢١١)، أبو يعلى، محدث. أصله من الري، وسكن بغداد، وصحب ابا يوسف ومحمد بن الحسن صاحبي ابي حنيفة النعمان، وحدث عنهما وعن غيرهما، واخذ عنه كثيرون. من آثاره: كتاب الصلاة، النوادر، والامالي وكلاهما في الفقه. الجواهر المضية، ٧٧/٢. معجم المؤلفين، ٣٠٩/١٢.

^{٦٤٨} أخرجه الحاكم عن عبد الله بن عمر - - رضي الله عنهما -، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال بعد أن رجم الأسمي، فقال: "اجتنبوا هذه القاذورة التي نهى الله عنها، فمن ألم فليستتر بستر الله وليتب إلى الله، فإنه من بيد لنا صفحته نقم عليه كتاب الله تعالى عز وجل". حديث صحيح على شرط البخاري ومسلم ولم يخرجاه. المستدرک على الصحيحين، ٢٧٢/٤.

قوله: **كما زایل العضو**. الكاف ها هنا: للمفاجأة لا للتشبيه. كما تقول كما خرجت من البيت رأيتُ زيداً. أي: فاجأت ساعة خروجي ساعة رؤية زيد. أي: يصير الماء مستعملاً مُفاجئاً وقت زواله عن العضو وقت الاستعمال من غير توقف إلى وقت الاستقرار في موضع، كما هو زعم بعضهم.

وذكر في المحيط: أن الماء إنما يأخذ حكم الاستعمال إذا زایل البدن واستقر في مكان. فذلك قول: سفيان الثوري^{٦٤٩} وإبراهيم النخعي^{٦٥٠} وبعض مشايخ بلخ. وهو اختيار الطحاوي، وبه كان يفتي ظهير الدين المرغيناني. أما مذهب أصحابنا ما ذكرنا.

وعن هذا قلنا: أن من نسي مسح رأسه فأخذ ماءً من لحيته ومسح به رأسه لا يجوز. وفي نظم الزندويستي: أن عند مشايخ بخارى يصير الماء مستعملاً، وإن كان الماء في الهوى حتى قالوا: لو أصاب ثوبه يتنجس.

وفي الفتاوى الظهيرية: اتفق علماؤنا في أن الماء الذي تأدت به القرية ما دام متردداً في العضو لا يعطى له حكم الاستعمال، فإذا زایل العضو ولم يصل إلى الأرض ولا إلى موضع يستقر فيه بل هو في الهواء، إذا نزل على عضو إنسان وجرى فيه لم يصر متوضئاً. وقال أبو سهل الكبير: وبه يقول أصحاب العشرة ببخارى: أن الماء لا يصير مستعملاً ما لم يستقر في مكان من الأرض أو إناء.

قوله: **والجنب إذا انغمس لطلب الدلو**. أي: الجنب الذي ليس في بدنه نجاسة من المني وغيره، في إشارة إلى أنه لو انغمس للاغتسال للصلاة يفسد الماء عند الكل. وهو شرط عنده. أي في الماء الذي هو ليس بجارٍ. ولا هو في الحكم الجاري. حتى أنه لا يشترطه في الماء الجاري والحياض الكبيرة. وقال أبو يوسف: العضو لا يطهر إلا بصب الماء عليه، وروي عنه أن الثوب لا يطهر إلا بالصب أيضاً. وهو قول الشافعي، فوجهه أن القياس يأبى التطهير بالغسل؛ لأن

^{٦٤٩} أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، (٧٧٨/١٦١) الكوفي محدث، فقيه، توفي بالبصرة، له من الكتب: الجامع الكبير، الجامع الصغير، الفرائض، ورسالة إلى عباد ابن عباد الارسوبي. الجواهر المضية، ٢٥٠/١. معجم المؤلفين، ٢٣٤/٤.

^{٦٥٠} أبو عمران النخعي، إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود، (٨١٥/٩٦) من مذبح: من أكابر التابعين صلاحاً وصدق رواية وحفظاً للحديث، من أهل الكوفة، مات محتفياً من الحجاج، قال فيه الصلاح الصفدي: فقيه العراق، كان إماماً مجتهداً له مذهب، ولما بلغ الشعبي موته قال: والله ما ترك بعده مثله. الأعلام للزركلي، ٨٠/١. موسوعة الأعلام، ٦٦/٢.

الماء يتنجس أول الملاقاة، فلا يحصل به التطهير. وإنما حكمنا بالطهارة ضرورة أن الشرع كلفنا بالتطهير. والتكليف يعتمد القدرة، وسمي الماء طهوراً وذلك يقتضي حصول الطهارة به.

والضرورة تندفع بطريقة الصب، فلا ضرورة إلى طريق آخر، مع أن الماء حالة الصب بمنزلة ماء جارٍ، وفي غير حالة الصب: الماء راكد. والماء الراكد أضعف من الماء الجاري، ووجه الرواية التي فترق أبو يوسف بين الثوب والبدن: أن غسل الثياب [٢٤ب] بطريقة الصب لا يتحقق إلا بكلفة ومشقة؛ لأنها تغسلها النساء عادة، وكل امرأة لا تجد خادماً يصب الماء عليها ولا ماءً جارياً. أما غسل البدن يتحقق بطريقة الصب من غير كلفة.

ولأبي حنيفة ومحمد وهو الاستحسان: أن الثوب يخرج من الماء الثالث طاهراً؛ لأجل البلوى والضرورة. فإن الماء الجاري لا يوجد في كل مكان، والثوب قد يكون ثقیلاً لا تقدر المرأة على حمله لتصب عليه الماء فتعصره فتبتلى بالغسيل في الأجانات، ثم الماء للطافته يتداخل في أجزاء الثوب فيخرج النجاسة أولاً، ثم يخرج الماء على أثره بالعصر، فلهذا حُكِمَ بطهارته.

والمياه كلها نجسة لتحول النجاسة من الثوب إلى الماء، فإن قيل البلة الباقية في الثوب بعد العصر جزءاً من الماء الثالث، والماء الثالث نجس، فكيف كانت هذه البلة طاهرة؟ قلنا: لمعنى البلوى، فإنه لا يمكن عصر الثوب على وجه لا يبقى فيه بلة، ولا استطاع التحرز عنه فهو عفو. ثم هذه البلة لا تماسّ النجاسة، فإن النجاسة خرجت من الثوب، ثم الماء خرج بالعصر، فما بقي من البلة لم يماسّ النجاسة، ألا ترى أنه لو كان مكان النجاسة لون في الثوب، يتحول ذلك اللون إلى الماء، ولا يبقى شيء منه في الثوب لبقاء البلة، فهذا كذلك، كذا في جامعي شمس الأئمة وقاضي خان رحمهما الله.

قوله - رحمه الله -: **لعدم الأمرين** وهما اسقاط الفرض ونية القرى. ثم إنما قدم قول أبي يوسف - رحمه الله -

ولم يوسطه كما هو حقه؛ لزيادة احتياجه إلى البيان بسبب ترك أصله.

وذكر شيخ الإسلام في مبسوطه: أن أبا يوسف - رحمه الله - ترك أصله في هذه المسألة. فإنه كان يجب أن

ينجس الماء على مذهبه كما قال أبو حنيفة - رضي الله عنه -؛ لأن الماء يصير مستعملاً عنده بسقوط الفرض، وقد

سقط الفرض وإن لم ينو. إنما ترك أصله في هذه المسألة لضرورة الحاجة إلى طلب الدلو، فلم يسقط الفرض كيلاً يصير الماء نجساً فيفسد البئر.

ويوجد لهذا نظير: وهو ما روي عن أبي يوسف أنه قال: إذا أدخل الجنب يده في إناء ليغترب الماء لا يزول الحدث عن يده كي لا يفسد الماء للحاجة إلى الاعتراض فكذا هذا. وأما محمد مر على أصله؛ لأن الماء إنما يصير مستعملاً عنده بإقامة القرية، ولم توجد، ولكن طَهَّرَ الرَّجُلُ لأن نية القرية ليست بشرط ثبوت الطهارة؛ لأن الماء بطبعه ظهور من غير نية، وكذلك أبو حنيفة مر على أصله، وقال: صار الماء مستعملاً بإسقاط الفرض، وإن لم توجد نية القرية؛ لما ذكرنا أن النية ليست بشرط لسقوط الفرض، وإذا سقط الفرض صار الماء مستعملاً فيتنجس الرجل.

وذكر الإمام المحبوبي - رحمه الله - أنه لما لم يشترط النية لسقوط الفرض عند أبي حنيفة صار الماء مستعملاً، فيتنجس الرجل بنجاسة الماء لا بنجاسة الجنابة عند أصحابنا، حتى يجوز له قراءة القرآن ودخول المسجد. قال الصدر: والصحيح أنه ينجس بنجاسة الجنابة؛ لأنه بأول الملاقاة صار الماء مستعملاً. فعند أبي حنيفة - رحمه الله -: الرجل بحاله جنب والماء بحاله طاهر؛ [٢٥] لأنه لو حكم بطهارة الرجل صار الماء مستعملاً بأول الملاقاة، والمستعمل عنده نجس فلا يطهر به الرجل. وإذا لم يطهر ينتقض الحكم بالاستعمال فيؤدي إلى الدور^{٦٥١}، فيقال من الإبتداء: الماء طاهر بحاله، والرجل جنب احترازاً عن الدور.

قال القدوري: كان شيخنا أبو عبد الله الجرجاني^{٦٥٢} رحمهما الله يقول: الصحيح عندي من مذهب أصحابنا: أن إزالة الحدث يوجب استعمال الماء. ولا معنى لهذا الخلاف إذ لا نص عنهم على هذا الوجه. يعني أن الماء يكون مستعملاً عند أبي يوسف بإحدى أمرين: بإسقاط الفرض ونية القرية. وعند محمد: بنية القرية. ولا يجوز أن يؤخذ هذا الاختلاف من مسألة البئر.

^{٦٥١} الدور: من المستحيلات العقلية ويعني أن الشيء الواحد يكون سبباً ونتيجةً بأن واحد. كزيدٌ أوجد عمراً وعمروٌ أوجد زيدا، وكذلك التسلسل في اللاهائي.

^{٦٥٢} أبو عبد الله الجرجاني الفقيه، محمد بن يحيى بن مهدي (١٠٠٧/٣٩٨) أحد الأعلام ذكره صاحب الهداية في باب صفة الصلاة تفقه على أبي بكر الرازي وتفقه عليه أبو الحسين القدوري وأحمد بن محمد الناطقي، دفن إلى جانب قبر أبي حنيفة. الجواهر المضية، ١٤٣/٢. الأعلام للزركلي، ١٣٤/٧.

ويمكن تخريجهما على القولين من غير إثبات الخلاف، قال الكرخي^{٦٥٣} - رحمه الله -: ويمكن تخريجهما بأن يقال: أن محمداً إنما لم يحكم بنجاسة ماء البئر لمكان الضرورة؛ لأن الإنسان عسى لا يجد إناءً صغيراً ولا يمكنه صب الماء على يده من الإناء الكبير فيضطر إلى الإدخال، وقامت اليد مقام الإناء الصغير. ولم يعتبر أبو يوسف تلك الضرورة في البئر فوق الاحتلاف.

وها هنا لا ضرورة، فيثبت حكم الاستعمال عند اسقاط الفرض بلا خلاف، ولا يصح الاستدلال بمسألة البئر على إثبات الخلاف ها هنا لوجود الفارق على ما ذكرنا، كذا في المحيط والظهيرية.

قلت: فحصل من الأقوال الثلاثة المنقولة^{٦٥٤} عن أبي حنيفة - رضي الله عنه -: على أنه على القول الأول: لا تجوز الصلاة ولا قراءة القرآن. وعلى القول الثاني: تجوز قراءة القرآن ولا تجوز الصلاة. وعلى القول الثالث: تجوز كلاهما.

وتسمى هذه المسألة مسألة "حظ". الجيم: عبارة عن نجاسة كل واحد من الرجل والماء. والحاء: عن إبقاء كل واحد منهما على ما كان. والطاء: عن طهارة كل واحد منهما. وترتيب الأحكام على ترتيب العلماء الثلاثة.

قوله: وكل إهابٍ دُبِعَ فقد طهر جازت الصلاة فيه والوضوء منه. تتعلق هذه المسألة بمواضع ثلاثة بمسألة الصيد لمناسبة طهارة جلد الصيد بالدباغ. وبمسألة الصلاة لمناسبة جواز الصلاة فيه. وبمسألة الطهارة لمناسبة جواز الوضوء منه. فلذلك ذكرها في هذه المواضع في المبسوط، وأشيع بيانها في باب الحدث إلا جلد الخنزير والآدمي.

التقديم دليل التعظيم في موضع التعظيم، كقوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾^{٦٥٥}. وأما في موضع الإهانة فالتعظيم في تأخيره كقوله تعالى: ﴿كَلِمَاتٌ صَوَامِعٌ وَيَبِيعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ﴾^{٦٥٦}. وهو بعمومه حجة

^{٦٥٣} أبو الحسن الكرخي (٩٥١/٣٤٠) عبید الله بن الحسين بن دلال بن دهم، تكرر ذكره في الهداية انتهت إليه رئاسة أصحاب أبي حنيفة بعد أبي خازم وأبي سعيد البردعي، كان كثير الصوم والصلاة صبورا على الفقر والحاجة، كان من تولى القضاء. الجواهر المضية، ٣٣٧/١. موسوعة الأعلام، ٤٨١/١.

^{٦٥٤} ن: - المنقولة.

^{٦٥٥} الوقعة: ١٠/٥٦.

^{٦٥٦} الحج: ٤٠/٢٢.

على مالك؛ لأن النكرة إذا أتصفت بصفة عامة تعمم، كقولهم أي عبيدي ضريك فهو حر. يعتق كلهم إذا ضربوه،
تقديره: أي أهاب مدبوغ فهو طاهر.

ثم عند مالك لا تجوز الصلاة على جلد الميتة ولا الانتفاع به وإن كان مدبوغاً، إلا في الجامد من الأشياء.
وقال بعض الناس: إن كان جلد ما يؤكل لحمه يطهر بالدباغ؛ لحديث ميمونة - رضي الله عنه - وهو ما روي عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أنه مرّ بشاة لميمونة فقال: هلا انتفعتم بإهابها! فقيل: إنها ميتة فقال: "إنما حُرِّمَ من
الميتة أكلها".^{٦٥٧} وإن كان جلد ما لا يؤكل لحمه لا يطهر بالدباغ؛ لقوله تعالى: [٢٥ب] ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ
الْمَيْتَةُ﴾.^{٦٥٨} وجعل هذا القول قول الشافعي في مبسوط شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله -.

واستدل مالك بحديث عبد الله بن حكيم الليثي - رضي الله عنه - قال: "أتانا كتاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم قبل موته بسبعة أيام، وفي رواية بشهر أو شهرين، فكان فيه: "لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب".^{٦٥٩}
قلنا: الإهاب: اسم للجلد الذي لم يُدبغ. كذا قاله الأصمعي. والدليل عليه أيضاً ما روي عن عائشة -
رضي الله عنها -: "أنها كانت تخطب وتمدح أباهما، فقالت: "رحم الله أبا بكر، قرر الرؤوس على كواهلها والدماء في
أهبها"، كذا في مبسوط شيخ الإسلام.

وذكر في الفائق: إنما سمي إهاباً لأنه أهبة للحمي، وبناء للحماية له على جسده. كما يقال له: المسك
لإمسائه ما وراءه. وإذا دبغ يسمى أديماً أو صروماً أو جراباً، فحينئذ لا معارضة بين الحديثين، إذ التعارض يقتضي اتحاد
المحل مع اتحاد حالته، واختلاف الحالة ينفي التعارض، وإن كان أصلهما واحداً، كحرمة الخمر وحل الخل.

قوله - رحمه الله -: **وهو حجة على الشافعي.** في جلد الكلب وليس في تخصيص الكلب زيادة فائدة؛ لما
أن عنده كل ما لا يؤكل لحمه لا يطهر جلده بالدباغ، وقاسه بجلد الخنزير والأدمي. ولنا عموم الحديث المذكور في

^{٦٥٧} أخرجه البخاري عن ابن عباس - - رضي الله عنهما -، قال: "وجد النبي - صلى الله عليه وسلم - شاة ميتة، أعطيتها مولاة
لميمونة من الصدقة، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: "هلا انتفعتم بجلدها؟ قالوا: إنها ميتة: قال: "إنما حرم أكلها". صحيح
البخاري، ١٢٨/٢.

^{٦٥٨} المائة: ٣/٥.

^{٦٥٩} قال الترمذي: حديث حسن. وورجعه الأرئوط وقال: اسناده ضعيف، مسند أحمد، تحقيق: الأرئوط، ٨٠/٣١.

الكتاب، وما طهر من لباس الناس كجلد الثعلب والفنك والسمور ونحوها في الصلاة وغيرها، من غير تكبير منكر يدل على طهارته بالدباغ. كذا ذكر في باب الحدث من المبسوط.^{٦٦٠}

ولكن ذكر في الأسرار ما يوافق تخصيص الهداية حيث قال بطهارة جلود السباع بالدباغ سوى الكلب والخنزير. وعند الشافعي على ما يجيء في بيان الأسار.

قوله: **وليس الكلب بنجس العين**. هذه المسألة اختلفت فيها روايات المبسوط. ذكر في باب الحدث منه: وجلد الكلب يطهر عندنا بالدباغ. وقال الحسن بن زياد: لا يطهر. وهو قول الشافعي؛ لأن عين الكلب نجس عندهما. ولكننا نقول: الانتفاع به مباح في حالة الاختيار، فلو كان عينه نجساً لما أبيع الانتفاع به.

قلت: في هذا اللفظ تنصيص على أن الكلب ليس بنجس العين عندنا، ثم ذكر في أوائل باب الوضوء والغسل منه في بيان مسألة سؤر الكلب، فقال: والصحيح من المذهب عندنا: أن عين الكلب نجس. إليه يشير محمد في الكتاب في قوله: وليس الميت بأنجس من الكلب والخنزير. ثم قال: وبعض مشايخنا يقولون: عينه ليس بنجس، ويستدلون عليه بطهارة جلده بالدباغ. وذكر أيضاً في كتاب الصيد منه في مسألة بيع الكلب في التعليل، فقال: وبهذا يتبين أنه ليس بنجس العين. وذكر في الإيضاح اختلاف الرواية فيه.

وفي مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله - : وأما جلد الكلب فعن أصحابنا فيه روايتان. في رواية: يطهر بالدباغ. وفي رواية: لا يطهر. وهو الظاهر من المذهب. وفي فتاوى قاضي خان - رحمه الله - : إذا وقع في البئر كلب أو خنزير ومات أو لم يموت، أصاب الماء فمه الواقع أو لم يصب يُنزع ماء البئر كله. أما الخنزير؛ فلأن عينه نجس والكلب كذلك، ولهذا لو ابتل الكلب وانتفض وأصاب ثوباً أكثر من قدر الدرهم أفسده.

وفي المحيط: الكلب إذا وقع في الماء وأُخرج حياً، إن أصاب فمه الماء يجب نزح جميع الماء، [٢٦٦] وإن لم يصب فمه الماء فعلى قولهما يجب نزح جميع الماء. وعن أبي حنيفة لا بأس به وقال: وهذا إشارة إلى أن عين الكلب ليس بنجس.

^{٦٦٠} المبسوط للسرخسي، ٢٠٢/١.

قوله: **ألا ترى أنه ينتفع به حراسة واصطيدا.** فإن قلت: **لا يُشكّلُ بِالسَّرْقِينِ فإنه نجس العين.** ثم أنه ينتفع به إيقاداً وتقويةً للزراعة. قلت: قال شيخي - رحمه الله - : هذا انتفاع بالاستهلاك فهو جائز في نجس العين، كالاقتراب من الخمر للإراقة.

قوله: **بخلاف الخنزير.** وفي مبسوط شيخ الإسلام من مشايخنا من قال: إنما لا يطهر جلد الخنزير؛ لأنه لا يندبغ؛ لأن شعره ينبت من لحمه، ولو تُصوّر دبغه لطُهر. وقال بعضهم: لا يطهر وإن اندبغ؛ لأنه محرم العين شرعاً. وفي المبسوط: وأما جلد الخنزير فقد روي عن أبي يوسف أنه يطهر بالدباغ أيضاً.^{٦٦١}

وفي ظاهر الرواية أنه لا يحتل الدباغة؛ لأن له جلوداً مترادفةً بعضها فوق بعض كما للآدمي. وإنما لا يطهر لعدم احتمال المطهر وهو الدباغ؛ ولأن عينه نجس وجلده من عينه ينصرف إليه لقربه. فإن قيل المضاف والمضاف إليه إذا كان كل واحد منهما صالحاً لرجوع الضمير إليه يرجع إلى المضاف لا المضاف إليه كما تقول: رأيت ابن زيد فكلمته. بخلاف قوله تعالى: ﴿وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِنَّ كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾.^{٦٦٢} إذ العبادة لا تُصوّر للنعمة. وما نحن بصدده من قبيل "ابن زيد" لوجود صلاحية رجوع الضمير إلى كل واحد من اللحم والخنزير.

قلت: يجوز رجوع الضمير إلى المضاف إليه مع وجود الصلاحية إلى المضاف كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾.^{٦٦٣} قال في الكشاف: يجوز أن يرجع الضمير في ميثاقه إلى العهد أو إلى الله. وهذا نص منه على ما ادعيت. وكذلك قال في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صِنْعَةَ لُبُوسٍ لَكُمْ لِيُحَصِّنْكُمْ﴾، قرئ بياء المذكر وتاء التأنيث رجعاً إلى اللبوس والصنعة، فلما جاز كلاهما جوازاً شائعاً رجع إلى الخنزير هنا لكونه أشمل وأحوط في العمل. ثم ما يمنع التثنية والفساد فهو دباغ، وإن كان تشميساً فهذا عندنا.

^{٦٦١} المبسوط للسرخسي، ٢٠٢/١.

^{٦٦٢} البقرة: ١٧٢/٢.

^{٦٦٣} البقرة: ٢٧/٢.

وعند الشافعي لا يكون دباغاً إلا ما يزيل الدسومات النجسة عنه، وذلك باستعمال "الشَّثِّ والقَرْظِ والعُقْصِ".^{٦٦٤} ودليلنا فيه: أن المقصود إخراجها من أن يكون صالحاً لمنفعة الأكل، وقد حصل ذلك. كذا في المبسوط.^{٦٦٥} وذكر في الخلاصة حتى إن جلد الميتة إذا يبس ثم وقع في الماء القليل لا يفسده. وما يطهر جلده بالدباغ يطهر بالذكاة.^{٦٦٦} وهذا اختيار بعض المشايخ.

وعند بعضهم: إنما يطهر جلد الحيوان بالذكاة إذا لم يكن سؤره نجساً، وذكر في فتاوى قاضي خان - رحمه الله - في فصل النجاسة التي تصيب الثوب، قيل: يشترط أن تكون الذكاة من أهلها في محلها وهو ما بين اللبّة واللحيتين. وقد سمي بحيث لو كان مأكولاً لحل أكله بتلك الذكاة.

قوله: **لأنها تعمل عمل الدَّبَاغِ في إزالة الرطوبة.** أي فيما إذا وُجِدَت إزالة الرطوبات بالذكاة الشرعية بأن كانت من الأهل بالتسمية، حينئذٍ تُجْعَل الذكاة إزالةً للرطوبات النجسة. وأما إذا كان الذابح مجوسياً لا تجعل الإزالة الحاصلة من ذبحه إزالة؛ لأن فعله إماتة في الشرع لا ذبح، وحكم الموت إذا ثبت له لا بد له من الدباغ. كذا في الإيضاح.

قوله: **وكذلك يطهر لحمها.** في هذه الرواية نوع ضعف؛ [٢٦ب] لما أن حرمة أكل اللحم فيما سوى الآدمي ولم يتعلق به حق العباد دليل النجاسة، وأيد هذا المعنى ما ذكر في الأسرار في مسألة: أن جلود السباع تطهر بالذكاة عندنا خلافاً للشافعي - رحمه الله - . ثم قال: فإن قيل الجلد يكون متصلاً باللحم واللحم نجس ولا يطهر بالذكاة، فكيف يكون الجلد طاهراً؟ قلنا: من مشايخنا من يقول: اللحم طاهر وإن لم يحل الأكل. ومنهم من يقول نجس. وهو الصحيح عندنا؛ لما مر أن الحرمة في مثله تدل على النجاسة، ولكننا نقول بين اللحم والجلد جلدة رقيقة تمنع مماسة اللحم الجلد الغليظ فلا ينجس.

^{٦٦٤} الشَّثُّ: شجر طيب الريح، مُرُّ الطَّعْمِ يدبغ به. لسان العرب، ١٥٩/٢. والقَرْظُ: شجر يدبغ به. والعُقْصُ: الذي يتخذ منه الحبر. لسان العرب، ٥٤/٧، ٥٥.
^{٦٦٥} المبسوط للسرخسي، ٢٠٢/١.
^{٦٦٦} الخلاصة الغزالية، ٦٢.

وكذلك من تعليل شمس الأئمة في طهارة جلد المذبوح بقوله: أن المقصود إخراجه من أن يكون صالحاً لمنفعة الأكل. وقد حصل، يعرف به أن لحمه لم يطهر؛ لما أنه لم يخرج عن صلاحية منفعة الأكل حقيقة، ولذلك ذكر الناطقي - رحمه الله - : إذا صلى ومعه من لحم السباع كالثعلب ونحوه أكثر من قدر الدرهم لا تجوز صلاته، وإن كان مذبوحاً. وعن الفقيه أبي جعفر: إذا صلى ومعه لحم سباع الوحش قد ذبح لا تجوز صلاته ولو وقع في الماء أفسده، كذا في فتاوى قاضي خان - رحمه الله - .

قوله - رحمه الله - : **وقال الشافعي: نجس.** وذكر في المبسوط وهذا الاختلاف بناء على أن لا حياة للشعر والعظم عندنا. وقال الشافعي: فيهما حياة. وقال مالك: في العظم حياة دون الشعر. واستدلوا بقوله تعالى: ﴿مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾^{٦٦٧} ولأنه ينمو بنماء ذي الروح، فيحله الموت ويتنجس به. ومالك يقول: العظم يتألم ويظهر ذلك في السن بخلاف الشعر. قلنا: إنه يبان من الحي فلا يتألم به، ويجوز الانتفاع به. وقد قال صلى الله عليه وسلم: "ما أبين من الحي فهو ميت"^{٦٦٨}. فلو كان فيه حياة لما جاز الانتفاع به، ولا نقول إن العظم يتألم بل ما هو متصل به من اللحم يتألم.

وبين الناس كلام في السن أنه عظم أو طرف عَصَب يابس. فإن العظم لا يحدث في البدن بعد الولادة. وتأويل قوله تعالى: ﴿مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ﴾^{٦٦٩} النفوس. وفي العَصَب روايتان: في إحدى الروايتين فيه حياة، لما فيه من الحركة، ويتنجس بالموت. ألا ترى أنه يتألم الحي بقطعه، بخلاف العظم فإن قطع قرن البقرة لا يؤلمها. فدل أنه ليس في العظم حياة فلا يتنجس بالموت. وإليه أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم حين مر بشاة ملقاة لميمونة فقال: "هَلَّا

^{٦٦٧} يس: ٧٨/٣٦.

^{٦٦٨} حدثنا الحسن بن محمد بن إسحاق، ثنا أبو عاصم، ثنا سفيان، عن الأعمش، عن خيثمة، وحدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، ثنا بكار بن قتيبة، ثنا أبو داود، ثنا عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن أبي واقد الليثي، رضي الله عنه، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "ما قطع من البهيمة وهي حية فهو ميت". هذا حديث صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه. التعليق من تلخيص الذهبي على شرط البخاري ومسلم المستدرک على الصحيحين. ٢٦٦/٤.

^{٦٦٩} يس: ٧٨/٣٦.

انتفعتم بإهابها، فقيل: إنها ميتة. فقال: إنما حرم من الميتة أكلها".^{٦٧٠} وهذا نص على أن ما لا يدخل تحته مصلحة الأكل لا يتنجس بالموت.

وعلى هذا شعر الآدمي طاهر عندنا خلافاً للشافعي.^{٦٧١} فإن النبي عليه الصلاة والسلام حين حلق رأسه قسم شعره بين أصحابه،^{٦٧٢} فلو كان نجساً لما جوّز لهم التبرك به، ولكن لا ينتفع به لحرمته. والذي قيل: إذا طحن سن الآدمي مع الخنطة لم يؤكل فذلك لحرمته الآدمي لا لنجاسته.

وفي مبسوط شيخ الإسلام في تعليل هذه المسألة: إن لهذا عينا لو انفصل منه حالة الحياة حكم بطهارته. [٢٧] وإذا انفصل منه بعد ذلك يحكم بطهارته قياساً على البيض والولد. ويتبين بالانفصال حال الحياة حتى لم يصير ميتة أنه لا روح في هذه الأشياء، إذ لو كان فيه روح لكان إذا أبين من الأصل حال حياة الأصل لصار ميتة كاللحم ولم يصير ميتة، علمنا أنه لا روح في هذه الأشياء. والجواب عن تعلقهم بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾.^{٦٧٣} هو ما قاله شيخنا - رحمه الله - الميتة اسم لما فارقت الروح من غير ذكاة مما له مذبح. ولم يكن لهذه الأشياء روح حتى يزيلها فلا يدخل تحت التحريم.

وقال أيضاً في مبسوط شيخ الإسلام: وأما قوله: جزء متصل بذى روح ينمو بنمائه. قلنا: لا نسلم أنه ينمو بنمائه. ألا ترى أنه ينمو مع نقصان الأصل، فإن الأصل إذا مرض وأخذ في النقصان فإن الشعر يزداد وينمو، فلم يستقم ذلك القول. ثم ذلك أيضاً لا يدل على أنه فيه حياة كالنبات والشجر ولأن فيه ضرورة وبلوى؛ فإنه متى حلق الرأس أو مشط اللحية لا بد من أن يتناثر بعض شعره فيلتزق به، فلو منع ذلك جواز الصلاة لضاق الأمر على الناس.

^{٦٧٠} سبق تخريجه، ص: ٩٣. صحيح البخاري، ١٢٨/٢.

^{٦٧١} قال الإمام النووي في المجموع: وأما شعر الآدمي ففيه قولان أشهرهما عنه أنه نجس: والثاني وهو منصوص في الجديد أنه طاهر هذا كلام صاحب الحاوي واتفق الأصحاب على أن المذهب أن شعر غير الآدمي وصفه ووبره وريشه ينجس بالموت: وأما الآدمي فاختلّفوا في الراجح فيه فالذي صححه أكثر العراقيين نجاسته والذي صححه جميع الخراسانيين أو جماهيرهم طهارته وهذا هو الصحيح فقد صح عن الشافعي رجوعه عن تنجيس شعر الآدمي فهو مذهبه وما سواه ليس بمذهب له. المجموع شرع المذهب، ٢٣٢/١.

^{٦٧٢} أخرجه مسلم عن أنس بن مالك، قال: "لما رمى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الجمرة ونحر نسكه وحلق ناول الخالق شقه الأيمن فحلقه، ثم دعا أبا طلحة الأنصاري فأعطاه إياه، ثم ناوله الشق الأيسر"، فقال: "احلق فحلقه، فأعطاه أبا طلحة"، فقال: "اقسمه بين الناس". صحيح مسلم، ٩٤٨/٢.

^{٦٧٣} المائة: ٣/٥.

والدليل على أن فيه ضرورة ما حكى أن ضعيفاً نزل على الشافعي، فدفع فضة ليشتري له الباقلا الرطب فاشترى، ثم حلق رأسه، ثم قام فصلى. فقال له الضيف: أليس أن هذا على مذهبك لا يجوز؟ فقال نعم. "ولكن إذا اضطررنا في شيء انحططنا إلى قول أهل العراق". فثبت أن فيه ضرورة.

قوله: **إذ الموت زوال الحياة**. قال شيخى - رحمه الله -: وهذا تعريف بلازمه المسمى لا بنفس المسمى، بل الموت أمر وجودى والله أعلم.

فصل في البئر

لما ذكر حكم الماء القليل بأنه يتنجس كله عند وقوع النجاسة فيه يراق كله. ورد عليه حكم ماء البئر نقضاً في أنه لا ينزح كله في بعض الصور، استدعى هذا ذكر ماء البئر بفصلٍ على حدة مرتباً عليه؛ لأن كونه من الماء القليل يقتضى أن يكون متصلاً به من غير فصل. ولكن مخالفته في الحكم تقتضى أن يكون منفصلاً عنه، فوصله بفصل على حدة رعاية للمعنيين؛ وذلك لأن ماء البئر مخصوص بأحكام يخالف فيها حكم الماء القليل. فإن حكمه يتفاوت بتفاوت الواقع، ويظهر بإزالة بعضه في بعض الصور اتباعاً للآثار.

وعن هذا قالوا: مسائل الآبار مبنية على اتباع الآثار، وإلا فيه قياسان: إذا وقعت فيه النجاسة إما أن تطم البئر طمأً ولا يُنتفع به أبداً لاختلاط النجاسة بالأحوال والجدران كما قاله بشر المريسي.^{٦٧٤} وإما أن لا يتنجس أبداً كالماء الجاري؛ لأنه كلما يؤخذ من أعلاه ينبع من أسفله، فصار كحوض الحمام إذا كان يصب من جانب ويؤخذ من جانب، حتى لا يتنجس بإدخال اليد النجسة فيه، إذا كانت الحالة هذه.

ولهذا نقل عن محمد - رحمه الله - أنه قال: اجتمع رأيي ورأي أبي يوسف - رحمه الله -: أن ماء البئر في حكم الماء الجاري. إلا أننا تركنا القياس واتبعنا الآثار. [٢٧ب] وعند الشافعي تستخرج الفأرة ويبقى الماء طاهراً لما أن

٦٧٤ أبو عبد الرحمن (٨٣٣/٢١٨) بشر بن غياث بن أبي كريمة المريسي الفقيه الحنفي المتكلم؛ هو من موالي زيد بن الخطاب، رضي الله عنه. أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف الحنفي، إلا أنه استغل بالكلام، وجرى القول بخلق القرآن، كان مرجعاً، وإليه تنسب الطائفة المريسية من المرجئة، ويقال: إن أباه كان يهودياً صياغاً بالكوفة. وفيات الأعيان، ١/٢٧٧. الطبقات السننية، ١/١٨٨.

المذهب عنده أن الماء إذا بلغ قلتين لا يحمل خبثاً، وماء البئر أكثر من قلتين فلا ينجس لهذا. وبعض الجهال من أصحاب الشافعي يطعنون في هذا فيقولون: ما أكيس دلو أبي حنيفة حيث ميّز الماء النجس عن الماء الطاهر.

قال شمس الأئمة رحمه الله: هذا في الحقيقة طعن في السلف؛ لما أن طهارة البئر بنزح بعض الدلاء قول السلف من الصحابة والتابعين. فيقال لهم: ما أكيس قرعة الشافعي حيث ميّزت الحر من الرقيق. وكذلك قال الشافعي: البيئات إذا تعارضت يميّز المحق من المبطل بالقرعة، وقرعته تلك أكيس من دلونا، كذا في الفوائد الظهيرية.

قوله - رحمه الله - : نُزِحَتْ أَي: البئر، أَي: ماؤها، بحذف المضاف لعدم الإلباس، لما أن عين البئر لا يمكن نزحها، وبنزح النجاسة لا يتم جواب المسألة فيتعين ما قلنا، والتأنيث اعتبار الإسناد الظاهري. ولأن قوله: وكان نزح ما فيها من الماء دليل على ما قلنا، فكان هذا من قبيل إطلاق اسم المحل على الحال، كقولهم جرى النهي.

قوله: وكان نزح ما فيها من الماء طهارة لها. إشارة على أنها تطهر بمجرد النزح من غير توقف إلى غسل الأحجار ونقل الأوحال.

قوله: إن آبار الفلوات ليس لها رؤوس حاجزة. فيه إشارة إلى أن حكم آبار الأمصار على خلاف هذا. وهذا أحد وجهي الاستحسان الذي ذكره الإمام المحبوبي - رحمه الله - ، فقال: إن للإستحسان وجهين: أحدهما الضرورة؛ لأن آبار الفلوات ليست لها رؤوس حاجزة، والإبل والغنم تبرك^{٦٧٥} حولها وتبعر، والرياح تلقيها في البئر فلا يمكن الاحتراز عنها. فلو حكمتنا بنجاسة الماء أدى إلى الحرج، فعلى هذه العلة لا يفرق بين الرطب واليابس والصحيح والمنكسر والبعر والروث، ولكن يفرق بين آبار الفلوات وبين آبار الأمصار.

وقال شيخ الإسلام - رحمه الله - في المبسوط: فأما إذا كانت الآبار^{٦٧٦} في الأمصار، اختلف مشايخنا فيها. قال بعضهم: تنجس إذا وقع فيها بعة أو بعرتان؛ لأنها لا تخلو عن حائل بتابوت أو حائط فلا تتحقق فيها الضرورة.

^{٦٧٥} ر: تترك، و: تنزل.

^{٦٧٦} ن: + الآبار.

وقال بعضهم: لا ينجس اعتباراً للوجه الآخر من الاستحسان، وهو أن البعر شيء صلب، وعلى ظاهرها رطوبة الأمعاء لا يتداخل الماء في أجزائها، فعلى هذه العلة قيل: إن وقع نصف البعرة تفسده؛ لأن النصف منه غير متماسك فتداخل النجاسة في أجزائه وتمتزج به بخلاف البعر الكامل؛ لأنه صلب متماسك لا تتداخل النجاسة في أجزائه فلا تنجسه.

وهذا كالفأرة والحية والهرة إذا وقعت في البئر وأخرجت حيّة لا تنجسه، وذنّب الفأرة إذا وقع فيها نجسها. قال شيخ الإسلام: والصحيح أن الكل والنصف سواء ولا ينجسه. وذكر الحاكم الشهيد^{٦٧٧} - رحمه الله - في كتاب الإشارة فقال: إن كان رطباً ينجس، وإن كان يابساً لا ينجس؛ لأن الرطب لا ينبعث بالريح لثقله وللصقته بالأرض فلا ضرورة، واليابس ينبعث بالريح لخفته.

وحكي عن الشيخ الإمام أبي بكر محمد بن الفضل^{٦٧٨} - رحمه الله -: أن ماء البئر لا ينجس بالرطب واليابس [٢٨] جميعاً. وهكذا عن شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - حيث سوى بينهما لتحقق الضرورة. وقال الإمام التمرتاشي - رحمه الله -: واختلف في آبار البيوت، فمنهم من قال: يفسده؛ لأن الضرورة معدومة. والأصح التسوية أي لا يفسد.

واختلف المشايخ في روث الحمار وأخشاء البقر إذا وقع في البئر، هل ينجسه؟ ذكر شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - في شرح هذا الكتاب وفي المبسوط: أن روث الحمار والفرس القليل والكثير سواء؛ لأنه ليس له صلابة فيتداخل الماء في أجزائه فيتنجس، وكذا المتفتت من البعر في ظاهر الرواية. إلا أنه روي عن أبي يوسف - رحمه الله - قال: القليل من الروث عفو وهو الأوجه، كذا ذكره الإمام المحبوبي.

^{٦٧٧} أبو الفضل المروزي، محمد بن محمد بن أحمد (٩٤٥/٣٣٤) الشهير بالحاكم الشهيد قاض وزير كان عالم مرو وأمام الحنفية في عصره. ولي قضاء بخارى ثم وزارة خراسان قتل شهيدا في الري من أشهر كتبه الكافي والمنقى " في فروع الحنفية. موسوعة الأعلام، ١٢٠/١.

^{٦٧٨} أبو بكر الفضلي الكماري، محمد بن الفضل (٩٩١/٣٨١)، ذكره صاحب الهداية في الكراهية بفتح الكاف والميم تشبه النسبة وهي اسم لجد بعض العلماء العلامة الكبيرة تفقه على الأستاذ أبي محمد عبد الله بن محمد بن يعقوب السبذموني، الجواهر المضية، ١٠٧/٢. كشف الظنون، ١٤٩٤/٢.

وذكر في المبسوط وعن أبي يوسف في تينة أو تبتين من الأرواث تقع في البئر: استحسنت أن لا تفسد، ولا أحفظه عن أبي حنيفة - رحمه الله - وهو الأصح لقيام البلوى. قلت: فهذه الروايات يُعلم أن قوله: ولا فرق بين الرطب واليابس والصحيح والمنكسر والروث والخثي والبعر في كل منه خلاف.

ثم البعر للبعير وللشاة، من بَعَرَ أي: ألقى البعر، من حدَّ: مَنَعَ. والروث: للفرس والحمار، من راث الفرس من حدَّ: نَصَرَ. والخثي بكسر الخاء، واحد الأخشاء للبقرة، من خَثَى البقر خَثْيًا من حدَّ صَرَب، كذا في الصحاح^{٦٧٩} وغيره.

وأختلف في الكثير منه، قيل: أن يغطي وجه ربع الماء. وقيل: وجه أكثره. وقيل: أن لا يخلو دلو من بعة. وهو الصحيح كذا في المبسوط. وذكر الإمام التمرتاشي - رحمه الله -: ذُكر البعرتين إشارة إلى أن الثلاث كثير.

قوله: يرمي البعة ويشرب اللبن؛ يعني لا ينجس هذا إذا رُميت من ساعته ولم يبق لها لون. هكذا ذكره شيخ الإسلام - رحمه الله - في المبسوط مقيداً بقوله: لا ينجس إذا رُميت من ساعته ولم يبق لها لون لعموم البلوى والضرورة، لا من عادتها أنها تبعر عند الحلب، وللضرورة أثر في إسقاط حكم النجاسة.

قوله: خراء الحمام والعصفور طاهر عندنا. وقال الشافعي - رحمه الله -: نجس، والقياس: ما قاله الشافعي، ولكن استحسنت علماءنا لحديث ابن مسعود - رضي الله عنه -: "فإنه خريت عليه حمامة فمسحه بأصبعه". وكذلك ابن عمر - رضي الله عنهما -: "ذرق عليه طائر فمسحه بمحاصة وصلى ولم يغسله"؛ ولأن الحمام تُركت في المسجد، حتى في المسجد الحرام، مع علم الناس بما يكون منها.

وأصله حديث أبي أمامة الباهلي - رضي الله عنه -: أن النبي عليه الصلاة والسلام شكر الحمامة فقال: "إنها أكرت على باب الغار حتى سلمت، فجازاها الله تعالى بأن جعل المساجد مأواها".^{٦٨٠} فهو دليل على طهارة ما يكون منها. وخرء ما لا يؤكل لحمه من الطيور ذكره في الجامع الصغير: أنه تجوز الصلاة فيه، وإن كان أكثر من قدر الدرهم في قول أبي حنيفة وأبي يوسف.

^{٦٧٩} الصحاح، ٦/٣٢٢٦.

^{٦٨٠} المبسوط للسرخسي، ١/٥٧.

وقال محمد لا يجوز فهو بمنزلة خمر ما لا يؤكل لحمه من السباع. واختلف مشايخنا في قول أبي حنيفة وأبي يوسف. فمنهم من قال هو نجس عندهما [٢٨ب] لكن التقدير فيه بالكثير الفاحش. لمعنى البلوى والأصح أنه طاهر عندهما. فإن الطيور في الخمر لا فرق بين مأكول اللحم وغير مأكول اللحم في النجاسة. ثم خمر ما يؤكل لحمه من الطيور طاهر، فكذا خمر ما لا يؤكل لحمه، كذا في المبسوط؛ ولأنها تذرق من الهواء فلا يمكن الاحتراز عنه، وما لا يمكن الاحتراز عنه ساقط الاعتبار، كما في خمر ما يؤكل لحمه.

وليس كخمر الدجاج والبط؛ لأنهما مما لا يذرق من الهواء فيمكن الاحتراز عنه؛ ولأن لخرئهما رائحةً منتنةً؛ فيكون نجساً كالأرواث. وذكر شيخ الإسلام في مبسوطه اختلاف المشايخ في خمر الحمام والعصفور، وأيضاً في نجاسته وطهارته مع اتفاقهم على سقوط حكم النجاسة. لكن عند البعض السقوط من الأصل للطهارة، وعند آخرين للضرورة.

وأما قول الشافعي: أنه استحال إلى فساد فيشكل بالمني على مذهبه، ثم الاستحالة إلى الفساد لا توجب النجاسة لا محالة، فإن سائر الأطعمة إذا فسدت لا تنجس، فدل أن التغير إلى الفساد لا يوجب النجاسة، على أنه إن كان نجساً قد سقطت نجاسته للضرورة. وعند محمد بن الحسن: بول ما يؤكل لحمه طاهر، حتى لو وقع في الماء القليل لا يوجب تنجسه، ويجوز التوضأ به إلا أن يكون البول غالباً، فحينئذ لا يجوز التوضؤ به كما لو وقع فيه لبن، واللبن غالب على الماء، وعندهما يتنجس وإن وقعت فيها قطرة؛ لأن القطرة في الماء تكون كثيراً.

وإذا أصاب الثوب وكان كثيراً فاحشاً لا تجوز الصلاة معه، وعند محمد - رحمه الله - تجوز. واحتج محمد - رحمه الله - في المسألة بما روي: "أن قوماً من عرينة أتوا المدينة فاجتووها أي لم توافقهم المدينة فاصفرت ألوانهم، وانتفخت بطونهم، فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يخرجوا إلى إبل الصدقة ويشربوا من ألبانها وأبوالها،

فخرجوا وشربوا من أبوالها وألبانها فصحوا ثم ارتدوا ومالوا إلى الرعاة وقتلوهم، واستاقوا الإبل، فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم في أثرهم قوماً فأخذوا فقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم، وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا".^{٦٨١}

قال الراوي وهو أنس بن مالك - رضي الله عنه - حتى رأيت بعضهم يكدم^{٦٨٢} الأرض بفيه من شدة العطش، فرسول الله صلى الله عليه وسلم أمرهم بشربها، ولو كان نجساً لما أمرهم بذلك؛ لأنه لو كان نجساً كان حراماً. وقال عليه الصلاة والسلام: "إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم".^{٦٨٣} فالاعتماد لمحمد - رحمه الله - في المسألة على هذا الحديث، والقياس في المسألة ما قاله أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله، إلا أنه ترك القياس بهذا الحديث، كذا في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله - .

قوله: **أمر العرنيين**. عُرنة: وادٍ بجذاء عرفات، وبتصغيرها سُميت عُرينة: وهي قبيلة يُنسب إليها العرنيون. وإنما سقطت ياء التصغير عند النسبة إليها، حيث لم يقل العرنيين؛ لما أن ياء فَعِيلَة وفُعَيْلَة يسقطان عن النسبة قياساً مطرداً، فيقال: حنفي ومدني وجُهني وعُقلي في حنيفة ومدينة وجهينة وعقيلة، وكذلك في عرينة، كذا ذكر في المغرب^{٦٨٤} وغيره.

قوله - رحمه الله -: "**فإن عامة عذاب القبر منه**".^{٦٨٥} قال الشيخ - رحمه الله -: وجه مناسبة عذاب القبر مع ترك استنزاه البول هو أن القبر أول منزل من منازل الآخرة، والطهارة أول منزل من منازل الصلاة، والصلاة أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة، كما جاء في الحديث. فكانت الطهارة [٢٩] أول ما يعذب بتركها في أول منزل من منازل الآخرة، وليس ذلك إلا القبر.

^{٦٨١} أخرجه البخاري عن أنس رضي الله عنه، قال: قدم على النبي - صلى الله عليه وسلم - نفر من عكل، فأسلموا، فاجتوا المدينة «فأمرهم أن يأتوا إبل الصدقة، فيشربوا من أبوالها وألبانها» ففعلوا فصحوا فارتدوا وقتلوا رعاتها، واستاقوا الإبل، فبعث في آثارهم، فأتي بهم "فقطعت أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم، ثم لم يحسمهم حتى ماتوا". صحيح البخاري، ١٦٢/٨.

^{٦٨٢} الكدُم: العَضُّ بأدنى الفم، كما يَكْدُمُ الحمار. يقال: كَدَمَهُ يَكْدُمُهُ وَيَكْدُمُهُ. الصحاح، ٢٠١٩/٥.

^{٦٨٣} سبق تخريجه. ص: ١٨٦. صحيح البخاري، ١١٠/٧.

^{٦٨٤} المغرب، ٥٢٨/١.

^{٦٨٥} في رواية عن أبي هريرة: "تنزهوا من البول، فإن عامة عذاب القبر منه" صحيح على شرط الشيخين ولا أعرف له علة. وفي رواية أخرى عن أنس: "استنزها من البول، فإن عامة عذاب القبر منه"، مرسل، وقال أحمد: ليس بقوي. نصب الراية، ١٢٨/١.

ثم أنه عليه الصلاة والسلام ذكر أن عذاب القبر من ترك استنزاه البول، ولم يفصل بين ما يؤكل لحمه وبين ما لا يؤكل لحمه، عُلم أن جميع الأبوال نجسة. وذكر في المبسوط: ولما أبتلي سعد بن معاذ بضغطة القبر، سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سببه فقال: "إنه كان لا يستنزاه البول".^{٦٨٦} ولم يرد به بول نفسه، فإن من لا يستنزاه منه لا تجوز صلاته، وإنما أراد أبوال الإبل عند معالجتها.^{٦٨٧}

فأما حديث أنس - رضي الله عنه - فقد ذكر قتاده عن أنس: أنه رخص لهم في شرب ألبان الإبل ولم يذكر الأبوال، وإنما ذكر في حديث حميد عن أنس، وإذا دار بين أن يكون حجة وبين أن لا يكون حجة سقط الاحتجاج به، ثم نقول خصهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك؛ لأنه عرف من طريق الوحي أن شفاءهم فيه، ولا يؤخذ مثله في زماننا.

ويباح تناول المحرم إذا علم حصول الشفاء به يقيناً، ألا ترى أن من اضطر إلى ميتة فإنه يباح له أن يتناول منها مقدار سد الرمق لعلمه يقيناً، كما خص الزبير بلبس الحرير لحكة كانت به، وهي مجاز عن القمل، فإنه كان كثير القمل، أو يُحمل على أنه كان في ابتداء الإسلام ثم صار منسوخاً.

قوله: ولأنه يستحيل إلى نتن وفساد. وإنما قيد بالنتن والفساد احترازاً عما لا نتن فيه؛ لأن ما يحيله الطبع على نوعين: ما يحيله الطبع إلى فساد وهو نجس: كالدماء والغائط. والثاني: ما يحيله الطبع إلى صلاح وهو ليس بنجس: كالبيضة والعسل واللبن. فهذا هو القياس الصحيح، كذا في الأسرار.

وذكر الإمام المحبوبي - رحمه الله - في جواب محمد: أن كون اللحم طاهراً لا يدل على طهارة البول، ألا ترى أن لحم الآدمي طاهر، وحرمة الأكل لكرامته، وبوله نجس.

^{٦٨٦} الحديث لا يخص الصحابي سعد بن معاذ والظاهر أنه وقع خطأ في المبسوط للسرخسي؛ لأن الرواية منقولة عنه والصحيح هو: ما أخرجه ابن حبان عن أبي هريرة، قال: كنا نمشي مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فمررنا على قبرين، فقام، فقمنا معه، فجعل لونه يتغير حتى رعدكم قميصه، فقلنا: ما لك يا نبي الله؟ قال: "ما تسمعون ما أسمع؟" قلنا: وما ذلك يا نبي الله؟ قال: "هذان رجلان يعذبان في قبرهما عذاباً شديداً في ذنب هين"، قلنا: مم ذلك يا نبي الله؟ قال: "كان أحدهما لا يستنزاه من البول، وكان الآخر يؤدي الناس بلسانه، ويمشي بينهم بالميممة" فدعا بجريدتين من جرائد النخل، فجعل في كل قبر واحدة، قلنا: وهل ينفعهما ذلك يا رسول الله؟ قال: "نعم، يخفف عنهما ما داما رطبتين". صحيح ابن حبان، ١٠٦/٣. ليس من أحاديث الهداية.

^{٦٨٧} المبسوط للسرخسي، ٥٤/١.

قوله: **يحل للقصة**. وهي ما ذكرنا من حديث العرينين.

قوله **وإن ماتت فيها فأرة أو عصفورة**. وحاصله: أن الحيوان الواقع في البئر لا يخلو من أوجه ثلاثة: إما أن يكون فأرة ونحوها، أو دجاجة ونحوها، أو شاة ونحوها، ولا يخلو إما أن يخرج حياً أو ميتاً. وبعد الموت لا يخلو إما أن يكون منتفخاً أو لا. أما إذا أُستخرج حياً^{٦٨٨} في الفصول كلها لا يوجب التنجس إلا الكلب والخنزير، هكذا ذكر في العيون. وعن أبي يوسف أنه قال: الكلب إذا وقع في البئر ثم خرج منها فانتفض فأصاب ثوب إنسان من ذلك الماء أكثر من قدر الدرهم لا تجوز الصلاة به.

وأما في غير الكلب والخنزير إذا أُستخرج حياً فإنه لا يُنزع شيء من الماء، وهذا إن لم يصب فمه الماء، أما إذا أصاب فمه، إن كان سؤره طاهراً فالماء طاهر، وإن كان سؤره نجساً فالماء نجس، وإن كان سؤره مكروهاً فالماء مكروه، ويستحب أن ينزع منها عشر دلاء، وإن كان مشكوكاً ينزع ماء البئر كله، كذا في شرح الطحاوي.

قلت: فبإطلاق قوله: وأما في غير الكلب والخنزير إذا أُستخرج حياً فإنه لا ينزع شيء: يعلم أن الواقع إن كان ذئباً أو ثعلباً أو غيرهما من السباع سوى الكلب والخنزير لا ينجس البئر إذا أُخرج حياً، ولم يصب فمه الماء. وكذلك يُعلم [٢٩ب] أن في الكلب والخنزير لا يشترط إصابة الفم في تنجيس الماء كله، ولكن ذكر في المحيط وفتاوى قاضي خان - رحمه الله - : أن سائر السباع بمنزلة الكلب، حتى إذا وقع سبع من السباع، وأُخرج حياً ولم يصب فمه الماء يُنزع ماء البئر كله بمنزلة الكلب. وألحق الكافر بالكلب في المحيط.

سام أبرص من كبار الوزغة.

قوله: **يعني بعد إخراج الفأرة**؛ لأن سبب نجاسة البئر حصول الفأرة الميتة فيها، فلا يمكن الحكم بالطهارة مع بقاء السبب الموجب للنجاسة، فإن أخرجت الفأرة ثم نزع منها عشرون دلواً، وهو يقطر فيها لم يضرها ذلك؛ لأن النزح على وجه لا يقطر شيء منه فيها متعذر، وما لا يستطيع الامتناع منه يكون عفواً، لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا

٦٨٨ ر: - أو ميتاً. وبعد الموت لا يخلو إما أن يكون منتفخاً أو لا. أما إذا أُستخرج حياً.

إِلَّا وَسَعَهَا^{٦٨٩}. ولو صب الدلو الأخير في بئر أخرى فعليهم أن ينزحوا دلواً مثلها كما لو صب في البئر الأولى؛ لأن حال البئر الثانية بعد ما حصل هذا فيها كحال البئر الأولى حين كان هذا الدلو فيها. وإن صب دلو الأولى منها في بئر طاهرة، كان عليهم أن ينزحوا منها عشرين دلواً لما ذكرنا كذا في المبسوط.^{٦٩٠}

وعن أبي يوسف - رحمه الله - : أنه يُنزح عشرون إلى ثلاثين في الفأرة الواحدة، وكذلك إلى الأربع، فإن كانت خمساً يُنزح منها أربعون دلواً إلى التسع، وإن كانت عشراً ينزح الجميع، كذا في الفتاوى الظهيرية.

قوله - رحمه الله - : والعشرون بطريق الإيجاب والثلاثون بطريق الاستحباب. وهذا الموضع لمعنيين ذكرهما شيخ الإسلام - رحمه الله - في مبسوطه: أحدهما: أن السنة جاءت في رواية أنس بن مالك - رضي الله عنه - عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "في الفأرة إذا وقعت في البئر فماتت فيها: أنه ينزح منها عشرون دلواً أو ثلاثون دلواً".^{٦٩١} هكذا رواه أبو علي الحافظ السمرقندي^{٦٩٢} - رحمه الله - بإسناده، وأو لأحد الشيعيين، فكان الأقل ثابتاً يقيناً، وهو معنى الوجوب، والأكثر يؤتى به لئلا يترك اللفظ المروي، وإن كان مستغنى عنه في العمل، وهو معنى الاستحباب، والثاني: أن الرواية اختلفت فيها اختلافاً كثيراً، فروى ميسرة عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه في الفأرة تموت في البئر ينزح منها دلاء، وفي رواية سبع دلاء، وفي رواية عشرون وفي رواية ثلاثون.^{٦٩٣}

وروى يوسف بن ماهك عن ابن عباس في الفأرة أربعون دلواً. بعضهم أوجب في الفأرة عشرين، وبعضهم أقل من عشرين، وبعضهم أكثر من عشرين. فأخذ علماؤنا - رحمه الله - بالعشرين؛ لأنه الوسط بين الكثير والقليل، فكان هو واجباً لتعيينه. وما وراءه استحباباً.

^{٦٨٩} البقرة: ٢٨٦/٢.

^{٦٩٠} المبسوط للسرخسي، ٩١/١.

^{٦٩١} المبسوط للشيباني، ٣٣/١.

^{٦٩٢} أبو علي السمرقندي، محمد بن محمد بن الحارث بن سفيان، له مناكير ذكره الشيخ الضياء، وهذا الشيخ كان يقال له أبو علي الحافظ روى عن علي بن إسماعيل الخندي وصبيح بن عبيد السمرقندي روى عنه إبراهيم بن مصرويه بن سحنام ذكره محمد بن إبراهيم الشيرازي في عوالي أبي الحسن بن سحنام. ذكر في الجواهر المضية، ١٠١/١. لسان الميزان، لأبي غدة، ٤٨٩/٧. الطبقات السنينة، ١٣٦/١.

^{٦٩٣} المبسوط للسرخسي، ٥٨/١.

قوله: ولو نرح منها بدلو عظيم مرة مقدار عشرين دلوًا جاز. وكان الحسن بن زياد يقول: لا تطهر بهذا؛ لأن عند تكرار النرح ينبع الماء من أسفلها، ويؤخذ من أعلاها؛ فيكون في حكم الماء الجاري، وهذا لا يحصل بنرح دلوٍ عظيمٍ منها. ونحن نقول لما قدر الشرح الدلاء بقدر خاص عرفنا أن المعتبر القدر^{٦٩٤} المنزوح وأن معنى الجريان ساقط؛ لأن ذلك يحصل بدون النرح، كذا في المبسوط، لانتشار البلة في أجزاء الماء؛ لأن عند الانتفاخ ينفصل منها بلة نجاسة، وتلك البلة نجاسة مائعة بمنزلة قطرة من خمر أو بول يقع في البئر.

ولهذا قال محمد - رحمه الله - : إذا وقع في البئر ذنب فأرة [أ٣٠] ينرح جميع الماء؛ لأن موضع القطع لا ينفك عن نجاسة مائعة، بخلاف ما إذا خرجت قبل الانتفاخ؛ لأن شيئاً من أجزائها لم يبق في الماء؛ لأنه لم يزل من أجزائها شيء إلى الماء، فالنجاسة بسبب المجاورة، فإذا لم يبق من أجزائها لم يبق الماء نجساً وإنما أثبتنا الطهارة شرعاً، والتطهير شرعاً بنرح عشرين دلوًا.

قوله: وإن كانت البئر معيناً. وفي الصحاح يقال: حفرت حتى عنثُ بكسر العين، كذا في المبسوطين. أي: بلغت العيون والماء معين ومعيون وعان الماء والدمع عيناً بالتحريك.^{٦٩٥} أي: سال على هذا تكون الميم زائدة والفعل حد: ضرب. وفيه أيضاً في فصل الميم: أمعنت الأرض، أي: رويت، وماء معين، أي: جارٍ، على هذا كانت الميم أصلية، ولكن ذكر فيه أيضاً بعد هذا ويقال: هو مفعول من عنث الماء إذا استنبطته، وجعل الميم أصلية.

في الديوان: حتى أورده في باب فاعيل من السالم، وفي تاج المصادر المعانة "روان شدن آب". من حد سرف وفي المغرب، والقياس أن يقال: معينة؛ لأن البئر مؤنثة، وإنما ذكرها حملاً على اللفظ أو توهم أنه فاعيل بمعنى مفعول.^{٦٩٦}

قوله: أخرجوا مقدار ما كان فيها. هذا المروي عن أبي يوسف - رحمه الله -، وأما المروي عن أبي حنيفة - رحمه الله - أنه: إذا نرح منها مائة دلو يكفي، وهو بناءً على آبار الكوفة لقلّة الماء فيها، وعن محمد - رحمه الله - في النوادر: أنه ينرح ثلاثمائة دلو أو مائتا دلو، وإنما أجاب بناءً على كثرة الماء في آبار بغداد، كذا في المبسوط.^{٦٩٧}

^{٦٩٤} ر: - القدر.

^{٦٩٥} الصحاح، ٦/٢١٧١.

^{٦٩٦} المغرب، ١/٣٣٥.

قوله: **كما هو دأبه**. كما في حبس الغريم، وحَّد التقادم، وانقطاع حق الحضانة، وهذا أشبه بالفقه، أي بالمعنى المستنبط من الكتاب والسنة، وهذا كذلك من حيث أن الله تعالى اعتبر قول رجلين عدلين في قوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾.^{٦٩٨} وكذلك في الشهادة في قوله: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾.^{٦٩٩} وإنما اشترطت البصارة لهما في الماء؛ لأن الأحكام إنما تستفاد من له علم بها، أصله قوله تعالى: ﴿فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.^{٧٠٠}

حتى تتحققوا، التحقق: "درست شدن و درست دانستن". والقياس ما قالوا؛ لأنه على يقين من طهارة البئر فيما مضى، وفي شك من النجاسة في الحال، واليقين لا يزول بالشك، كما في رؤية النجاسة على ثوبه، حيث لا يلزمه إعادة شيء من الصلوات لهذا. وكان أبو يوسف يقول أولاً بقول أبي حنيفة حتى رأى طائراً في منقاره فأرة ميتة فألقاها في بئر فرجع إلى هذا القول، وقال: لا يعيد شيئاً من الصلوات بالشك.

وأبو حنيفة - رحمه الله - يقول: ظهر لموت فأرة سبب، وهو وقوعها في البئر فيحال بموتها عليه، كمن جرح إنساناً فلم يزل المجرع صاحب فراش حتى مات، يحال موته على تلك الجراحة؛ لأنه هو الظاهر من السبب، ثم الانتفاخ دليل تقادم العهد، وأدنى حد التقادم في هذا ثلاثة أيام، ألا ترى أن من دُفن قبل أن يُصلى عليه، يُصلى على قبره إلى ثلاثة أيام^{٧٠١} ولا يُصلى بعد ذلك؛ لأنه يتفسخ في هذه المدة^{٧٠٢}. وقولهما: إن في نجاسة البئر فيما مضى شكاً. قلنا: زال هذا الشك بيقين النجاسة في الحال، فوجب اعتباره، والقول بالاحتياط فيه فيما مضى، وإن كانت غير منتفخة يُعيد صلاة يوم وليلة؛ لأن أقل التقادير في باب الصلاة يوم وليلة فقد رنا به احتياطاً، والله سبحانه أعلم.

^{٦٩٧} المبسوط للسرخسي، ٥٩/١.

^{٦٩٨} المائة: ٩٥/٥.

^{٦٩٩} المائة: ٩٥/٥.

^{٧٠٠} النحل: ٤٣/١٦.

^{٧٠١} خ: - ألا ترى أن من دُفن قبل أن يُصلى عليه، يُصلى على قبره إلى ثلاثة أيام.

^{٧٠٢} المبسوط للسرخسي، ٥٩/١.

فصل في الأسار

لما ذكر أحكام البئر للمناسبة التي ذكرناها [٣٠ب] بما قبله، وكانت تلك الأحكام مبنية على وقوع أنفوس الحيوانات فيها وهي كلها، استدعى ذلك ذكر الأحكام المتعلقة بجزئها وهو السؤر، إذ الجزء أبدأً يتبع الكل.

السؤر: بقية الماء التي يُقيها الشارب في الإناء، ثم عمَّ استعماله فيه وفي الطعام، "والجمع: الأسار. والفعل منه: أسأر. أي: أبقى مما شرب. والنعت منه: سَأْرٌ على غير قياس؛ لأن قياسه مسر، ونظيره أجبره فهو جبار".^{٧٠٣}

وذكر في شرح الطحاوي الآثار على خمسة أنحاء:

سؤر طاهر متفق على طهارته. وسؤر نجس متفق على نجاسته. وسؤر مكروه. وسؤر مشكوك. وسؤر مختلف فيه. وسؤر سباع الوحوش سوى الكلب والخنزير كالأسد والذئب والفهد وغيرها نجس عندنا، خلافاً للشافعي.

قوله: وعرق كل شيء معتبر بسؤره. فإن قلت: كان من حق الكلام أن يقول: وسؤر كل شيء معتبر بعرقه؛ لأن الكلام في السؤر لا في العرق، فيجب أن يجعل السؤر مقيساً لا مقيساً عليه. قلت: نعم. كذلك إلا أنهما لما كانا متولدين من أصل واحد، لا مفاضلة لأحدهما على الآخر، كان كل واحد منهما بنسبة الآخر مقيساً ومقيساً عليه. وذكر في الإيضاح هكذا، وتبعه صاحب الهداية فيه.

فإن قلت: هذا الذي ذكرته من الأصل ينتقض بعرق الحمار فإنه مخالف لسؤره، فإن عرقه طاهر غير مشكوك وسؤره مشكوك.^{٧٠٤}

قلت: الأصل يقتضي أن يكون الأمر على ما ذكره، إلا أنه خص ذلك بالنص وهو: ركوب النبي عليه الصلاة والسلام الحمار معروياً.^{٧٠٥} فلم تعمل العلة عند وجود النص لفقدان شرط عملها. أو نقول: الأصل مستمر على ما ذكره غير منقوض بما ذكرت؛ لأن الشك في طهوريته لا في طهارته لما عُرف.

^{٧٠٣} الصحاح، ٢/٦٧٥.

^{٧٠٤} خ: - وسؤره مشكوك

^{٧٠٥} أخرجه مسلم عن جابر بن سمرة، قال: "أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - بفرس معروري، فركبه حين انصرف من جنازة ابن الدحداح، ونحن نمشي حوله". معناه: بفرس عربي قال أهل اللغة اعروريت الفرس إذا ركبته عربياً فهو معروري صحيح مسلم، ٢/٦٦٤.

قوله: **لِأَنَّهُمَا أَيُّ: اللَّعَابِ وَالْعَرَقِ**. ذكر ضمير اللعاب وإن لم يذكر اللعاب قبله؛ لما أن السؤر هو ما خالطه اللعاب، فكان ذكر السؤر ذكراً له فصلح لذكر ضميره، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ﴾^{٧٠٦}. كان ذكر الناس ذكراً للأرض؛ لأن الناس على وجه الأرض فصلح لذكر ضميرها.

قوله: **وَسُورِ الْآدَمِيِّ طَاهِرٍ**. لما روي: "أن النبي صلى الله عليه وسلم أوتي بعس من لبن فشرب بعضه، وناول الباقي أعرابياً كان عن يمينه فشربه، ثم ناوله أبا بكر - رضي الله عنه - فشربه"^{٧٠٧} ولأن عين الآدمي طاهر، فإنما لم يؤكل لكرامته لا لنجاسته.

وكذلك سؤر الحائض والجنب طاهر، لما روي أن عائشة - رضي الله عنها - "شربت من إناء في حال حيضها، فوضع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمه على موضع فمها وشرب".

وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من شرب من سؤر أخيه كتب له عشر حسنات وفي رواية سبعون حسنة"^{٧٠٨} ولأن ما لاقى الماء من الجنب شفتاه أو إحدى شفتيه، وشفته طاهرتان حقيقة؛ لأنه لا نجاسة على أعضائه من حيث الحقيقة على ما بيّنا، والنجاسة الحكمية على قول محمد لا تغير صفة الماء إذا لم يقصد به إقامة القرية، ولم يقصد به ها هنا إقامة القرية، إنما قصد به الشرب فلا تتغير به صفة الماء على مذهبه.

وعلى قولهما: النجاسة الحكمية وإن كانت توجب تنجس الماء إذا أسقط به فرضاً، وقد أسقط به فرضاً، وإن قصد به الشرب، إلا أنه لم ينجس ها هنا نفيًا للحرج، كما سقط اعتبار النجاسة في إدخال اليد، وإن سقط به الفرض عن اليد؛ لما للناس فيه من الضرورة، كذا [٣١] في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله -. وبهذا خرج الجواب عن شبهة

^{٧٠٦} فاطر: ٤٥/٣٥.

^{٧٠٧} أخرجه البخاري عن الزهري، قال: أخبرني أنس بن مالك رضي الله عنه: أنه رأى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - شرب لبنا، وأتى داره، فحلبت شاة، فشبت لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - من البئر، فتناول القدح فشرب، وعن يساره أبو بكر، وعن يمينه أعرابي، فأعطى الأعرابي فضله، ثم قال: "الأيمن فالأيمن". صحيح البخاري، ١٠٩/٧.

^{٧٠٨} عن ابن عباس، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "من التواضع أن يشرب الرجل من سؤر أخيه، فما شرب رجل سؤر أخيه إلا كتب له سبعون حسنة، ومحيت عنه سبعون خطيئة، ورفعت له سبعون درجة". أورده ابن الجوزي في موضوعات. كنز العمال، ١٦/٣. ليس من أحاديث الهداية.

ترد على سؤر الجنب بأن يقال: ينبغي أن يكون سؤر الجنب نجساً على قول أبي يوسف - رحمه الله -؛ لوجود سقوط
الفرض عن فمه بشره، إلا أن الجواب ما ذكره شيخ الإسلام من مكان الضرورة.

وأما سؤر الكافر فظاهر أيضاً عندنا، وبعض أصحاب الظواهر يكرهون ذلك لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ
بِجَسٍّ﴾^{٧٠٩}. ولكننا نقول: إن المراد خبث الاعتقاد بدليل ما روي: "أن النبي عليه الصلاة والسلام أنزل وفد ثقيف في
المسجد وكانوا من المشركين".^{٧١٠} ولو كان عين المشرك نجساً لما أنزلهم في المسجد، كذا في المبسوط.^{٧١١}

فلما تنجس الإناء بالماء أولى، فكانت نجاسة سؤر الكلب حكماً ثابتاً بدلالة الإجماع؛ لأن الإجماع لما انعقد
على وجوب غسل الإناء بولوغه، ولهذا الإجماع دلالة على نجاسة الماء؛ لأن لسان الكلب لم يلاق الإناء وإنما لاقى
الماء، ولما ورد الشرع بتنجيس الإناء مع أن لسان الكلب لم يلاق الإناء، فلأن يراد بتنجس الماء ولسان الكلب لاقاه
كان أولى.

فإن قلت: قوله عليه الصلاة والسلام: "يغسل الإناء من ولوغ الكلب ثلاثاً".^{٧١٢} جاز أن يكون المراد به
لحسّه الإناء، فحيث كان لسانه مُلاقياً للإناء، فلم يتم هذا الاستدلال الثابت بالأولوية. قلت: الكلام على حقيقته ما
لم يتم الدليل على مجازه، فإن حقيقة الولوغ واقعة على شرب الكلب المائعات بأطراف لسانه، ذكره في الصحاح.^{٧١٣}
وفي تاج المصادر الولوغ "خون وآب خورذن سباع بسر زان". من حدّ: مَنَع، فكان محمولاً على حقيقة الولوغ وهي
الشرب فيتم الاستدلال.

قوله: والأمر الوارد بالسبع محمول على الإبتداء. فإن النبي عليه الصلاة والسلام كان يشدّد في أمر
الكلاب في الإبتداء منعاً لهم من الاقتناء على ما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "من اقتنى كلباً إلا لماشية

^{٧٠٩} التوبة: ٢٨/٩.

^{٧١٠} حديث ضعيف قيل: إن الحسن البصري لم يسمع من عثمان بن أبي العاص. نصب الراية، ٢٧٠/٤.

^{٧١١} المبسوط للسرخسي، ٤٧/١.

^{٧١٢} عن أبي هريرة، قال: إذا ولغ الكلب في الإناء فأهرقه ثم اغسله ثلاث مرات، وأخرجه بهذا الإسناد عن أبي هريرة، أنه كان إذا ولغ

الكلب في الإناء أهرقه وغسله ثلاث مرات، انتهى. قال الشيخ تقي الدين في الإمام: وهذا سند صحيح. نصب الراية، ١٣١/١.

^{٧١٣} الصحاح، ١٣٢٩/٤.

أو صيد نقص من أجره كل يوم قيراط".^{٧١٤} والدليل عليه أنه قال: "وعفّروا والثامنة بالتراب".^{٧١٥} والتعفير ليس بواجب بالاتفاق، كذا في الفوائد الظهيرية. فإن قيل: جاز أن يكون المراد بغسل الإناء التعبد لا إزالة^{٧١٦} النجاسة.

قلنا: لا يصح هذا فإن الجمادات لا يلحقها حكم العبادات؛ ولأنه لو كان تعبدًا لوجب غسل غير موضع النجاسة كما في الحدث، وبالإجماع هذا الغسل يجب في موضع الإصابة كما في سائر النجاسات، علمنا أنه وجب لإزالة النجاسة لا للتعبد، كذا في المبسوطين.^{٧١٧}

قوله: **خلافًا للشافعي**. وحاصله أن سؤر ما لا يؤكل لحمه من السباع كالأسد والفهد والنمر عندنا نجس. وقال الشافعي: طاهر لحديث ابن عمر - رضي الله عنهما -: "أن النبي عليه الصلاة والسلام سئل، فقيل: أنتوضأ بما أفضلت الحمر؟ فقال: نعم. وبما أفضلت السباع كلها".^{٧١٨}

وفي حديث جابر: "أن النبي عليه الصلاة والسلام سئل عن الحياض التي بين مكة والمدينة وما ينبوها من السباع فقال: لها ما ولغت في بطونها، وما بقي فهو لنا شراب وطهور"^{٧١٩}؛ ولأن عينها طاهرة بدليل جواز الانتفاع بها في حالة الاختيار. ولنا حديث: "أن عمر وعمرو بن العاص - رضي الله عنهما - وردا حوضاً، فقال عمرو بن العاص لصاحب الحوض: أترد السباع ماءكم، فقال عمر: يا صاحب الحوض لا تخبرنا"^{٧٢٠}. ولو أنهما كانا يريان التنجس بورودهما، وإلا لم يكن لسؤال عمرو ولا لنهي عمر معنى. والمعنى في المسألة: أنها سؤر سباع يمكن الاحتراز عنه فكان نجسًا قياساً على الخنزير.

^{٧١٤} أخرجه البخاري عن يزيد بن خصيفة: "من اقتنى كلباً لا يغني عنه زرعاً، ولا ضرعاً نقص كل يوم من عمله قيراط". قلت: أنت سمعت هذا من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟ قال: إي ورب هذا المسجد. صحيح البخاري، ١٠٣/٣.

^{٧١٥} أخرجه مسلم عن ابن المغفل: "إذا ولغ الكلب في الإناء فاغسلوه سبع مرات، وعفروه الثامنة في التراب". صحيح مسلم، ٢٣٥/١.

^{٧١٦} "إزالة"، ساقطة في كل النسخ.

^{٧١٧} المبسوط للسرخسي، ٤٨/١.

^{٧١٨} أخرجه الدارقطني عن جابر، والحديث ضعيف، سنن الدارقطني تحقيق: الأرئوط، ١٠١/١.

^{٧١٩} هو معلول بعبد الرحمن ويلزمهم القول بطهارة سؤر الكلب أيضاً. نصب الراية، ١٣٦/١.

^{٧٢٠} حديث صحيح، رواه أحمد في مسنده، والبيهقي في الكبرى، شرح ابن ماجه لمغلطاي، ٥٥٣/١.

وتأويل الحديتين أنه كان ذلك في الابتداء قبل تحريم لحم السباع، أو السؤال وقع في الحيض الكبار، وبه

نقول: إن مثلها لا يتنجس [٣١ب] كذا في المبسوطين.^{٧٢١}

وذكر محمد - رحمه الله - نجاسة سؤر السباع، ولم يتبين أن نجاسته خفيفة حتى يعتبر فيه الكثير الفاحش، أو غليظة حتى يُعتبر فيه الأكثر من قدر الدرهم. وقد روي عن أبي حنيفة - رحمه الله - في غير رواية الأصول: أنه بُجس نجاسة غليظة. وروي عن أبي يوسف: أن سؤر ما لا يؤكل لحمه من السباع كبول ما يؤكل لحمه من السباع. وعلل فقال: لأن الناس اختلفوا في سؤر ما يؤكل لحمه من السباع، كما اختلفوا في بول ما يؤكل لحمه، فأوجب اختلافهم تخفيفاً في نجاسته، كما في بول ما يؤكل لحمه، كذا في مبسوط شيخ الإسلام.

قوله - رحمه الله -: **وسؤر الهرة مكروه**. قال شمس الأئمة - رحمه الله - في المبسوط: هذا لفظ الجامع الصغير. وأما لفظ كتاب الصلاة قال: وإن توضأ بغيره أحب إليّ. وذكر شيخ الإسلام - رحمه الله -: وروي عن أبي يوسف - رحمه الله - أنه قال: لا بأس بالتوضؤ به. وهو قول الشافعي - رحمه الله -، واحتجاً بحديثين في ذلك أحدهما:

ما رواه محمد - رحمه الله - في كتاب الصيد: "أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يُصغي الإناء للهرة ويشرب ما بقي ويتوضأ منه"^{٧٢٢}. وروى أبو يوسف هذا الحديث، وقال: كيف أكره مع هذا الحديث. وروي عن عائشة - رضي الله عنها -: "أنها كانت تصلي وفي بيتها قَصْعَة من هَرَيْسَة، فجاءت هرة فأكلت منها، فلما فرغت من صلاحتها دعت جارات لها فكن يتحامين من موضع فمها، فمدت يدها وأخذت موضع فمها وأكلت، وقالت: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: الهرة ليست بنجسة، إنما هي من الطوافين والطوافات عليكم". فما لكن لا تأكلن؟^{٧٢٣} ولأنها نوع بيممة يجوز اقتناؤها على الإطلاق، فلا يكره التوضؤ بسؤرها قياساً على الإبل، يعني به يُباح اقتناؤها لا لغرض، بخلاف الكلب فإنه لا يباح اقتناؤه من غير غرض على ما مر من لفظ الحديث .

^{٧٢١} المبسوط للسرخسي، ٤٩/١.

^{٧٢٢} ضعيف. نصب الراية، ١٣٣/١.

^{٧٢٣} قال الترمذي: حديث حسن صحيح، وهو أحسن شيء في الباب. نصب الراية، ١٣٦/١.

ولنا حديث ابن عمر - رضي الله عنهما - : "يغسل الإناء من ولوغ الهرة مرة"^{٧٢٤} وهو إشارة إلى الكراهة.

وعن أبي هريرة - رضي الله عنه - : "أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: "الهرة سُبُع"^{٧٢٥}. فهذا الحديث يدل على النجاسة. وحديث عائشة يدل على الطهارة، فأثبتنا حكم الكراهة عملاً بهما. وكان الطحاوي - رحمه الله - يقول كراهة سؤرها حرمة لحمها، وهذا يدل على أنه إلى التحريم أقرب.

وقال الكرخي - رحمه الله - : كراهة سؤرها؛ لأنها تتناول الجيف، فلا يخلو فمها عن نجاسة عادة. وهذا يدل على أن الكراهة كراهة تنزيه وهو الأصح. والأقرب إلى موافقة الأثر. وأما قوله: يجوز اقتناؤها على الإطلاق. قلنا: جواز اقتنائها على الإطلاق دليل على طهارته، ونحن ما أوجبنا الكراهة لنجاستها، بل لتوهم النجاسة على فمها، كما كرهننا الماء الذي أدخل فيه الصبي يده.

وذكر فخر الإسلام - رحمه الله - في الجامع الصغير: ودليل الكراهة في سؤر الهرة إجماعهم في الفأرة والحية أن سؤريهما يكره، وإنما أخذ حكمهما من الهرة، فلا يصح أن يفارق حكم الفرع الأصل؛ ولأنها تأكل الفأر في العادات فيتنجس فمها، غير أن الغسل متعذر فسقطت نجاستها وبقيت الكراهة، والحديث محمول على أنها لم تكن تأكل الفأر، وما يجب حفظه أن الهرة إذا لحست عضواً لم ينبغ أن يُستهان به فيصلي من غير غسل؛ لأن ذلك مكروه.

وذكر شمس الأئمة - رحمه الله - في الجامع الصغير: وبهذا يتبين جهل العوام أنهم يتركون الهرة لتدخل تحت لحافهم وتلحسهم ولا يغسلون ذلك الموضع، وذلك مكروه عند أبي حنيفة [٣٢] - رضي الله عنه -، ويضعون الطعام بين يدي الهرة فتأكل بعضه فيرفع الجاهل ذلك ويأكله وذلك مكروه، ويظن أنه أكرم الخبز.

قوله: والاستثناء على مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف. يعني به قوله: إلا إذا مكثت ساعة فحينئذ لا يبقى فمها نجساً عندهما؛ لأنهما يجوزان إزالة النجاسة بالمائعات الطاهرة، ولكن الصب شرط عند أبي يوسف للتطهير في

^{٧٢٤} قال: إسناده صحيح متصل. نصب الراية، ١/١٣٥.

^{٧٢٥} قلت: رواه الحاكم عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : "السنور سُبُع". تعقبه الذهبي وقال: ضعفه أبو داود. وأبو حاتم. وقال ابن أبي حاتم في علله: قال أبو زرعة: لم يرفعه أبو نعيم، وهو أصح، وعيسى ليس بالقوي. نصب الراية، ١/١٣٤.

العضو، وسقط ها هنا للضرورة كما سقط اشتراط الصَّب في غسل الثوب في الإجابة بالاتفاق للضرورة على أظهر القولين منه.

قوله: ولو كانت محبوسة بحيث لا يصل منقارها. وإنما قيد بهذا؛ لأن هذا أحد وجهي كونها محبوسة، وقال شيخ الإسلام في المبسوط: وإن كانت محبوسة فإنه يجوز التوضؤ به، ولا يكره؛ لأنه ليس على منقارها نجاسة، لا من حيث الحقيقة، ولا من حيث الاعتبار. أما من حيث الحقيقة فظاهر، وكذلك من حيث الاعتبار؛ لأنها إذا كانت محبوسة فإنها لا تجد عذرات غيرها حتى تجول فيها، وإنما تجد عذرات نفسها وهي لا تجول في عذرات نفسها.

والثاني هو: ما حكى عن الإمام الحاكم عبد الرحمن^{٧٢٦} - رحمه الله - أنه قال: لم يرد بكونها محبوسة أن تكون محبوسة في بيتها؛ لأنها وإن كانت محبوسة في بيتها فإنها تجول في عذرات نفسها فلا يؤمن من أن يكون على منقارها قدر فيكره التوضؤ بسورها كما لو كانت مخللة، وإنما أراد بكونها محبوسة أن تحبس في بيت للتسمين للأكل؛ فيكون رأسها وعلفها وماؤها خارج البيت، فلا يمكنها أن تجول في عذرات نفسها.

قوله: وكذا سؤر سباع الطير. هو معطوف على قوله: وسؤر الدجاجة المخللة. ليكون داخلاً في حكم الكراهة، ثم حكم الكراهة في سؤر سباع الطير جواب الاستحسان. وأما جواب القياس فهو نجس؛ لأن سؤر ما لا يؤكل لحمه من سباع الطير معتبر بسؤر ما لا يؤكل لحمه من سباع الوحش، ولكننا استحسنا فقلنا: بأنه ظاهر مكروه؛ لأنها تشرب بمنقارها، ومنقارها عظم جافٌ بخلاف سباع الوحش، فإنها تشرب بلسانها، ولسانها رطب بلعابها؛ ولأن في سباع الطير تتحقق البلوى، وأنها تنقض من الهواء فتشرب فلا يمكن صون الأواني عنها خصوصاً في الصحارى، بخلاف سباع الوحش، كذا في المبسوط^{٧٢٧}.

وذكر الإمام التمرتاشي - رحمه الله - : وسباع الطير تشرب بمنقارها، وهو عظم جاف طاهر، لكن تناولها الجيف غالبٌ فأورثت الكراهة، فإن توضأ به عند عدم الماء المطلق جاز من غير كراهة.

^{٧٢٦} عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد الكاتب الحاكم الإمام تفته على أبي بكر محمد بن الفضل الكماري، الجواهر المضية،

٣٠٨/١

^{٧٢٧} المبسوط للسرخسي، ٥٠/١.

وذكر في المحيط: وكان أبو يوسف اعتبر الكراهة لتوهم اتصال النجاسة بمنقارها، لا لوصول لعابها إلى الماء، وقال: إذا لم يكن على منقارها نجاسة لا يكره التوضؤ بسورها، واستحسن المتأخرون رواية أبي يوسف وأفتوا بها^{٧٢٨}.

قوله: **والتنبيه على العلة في الهرة**. أي وبقي التنبيه على العلة التي كانت في الهرة يعني: أن النبي عليه الصلاة والسلام علل لسقوط نجاسة سؤر الهرة بعلة الطواف بقوله: "إنها من الطوافين والطوافات عليكم"^{٧٢٩}. دفعاً للحرج، فكان مقتضى تلك العلة أن يوجد الحكم المرتب على تلك العلة أينما وجدت تلك العلة، وقد وجدت تلك العلة وهي الطواف في سواكن البيوت بعينها بل أزيد منها، فثبت ذلك الحكم المرتب عليها أيضاً، وهو سقوط النجاسة في سؤر سواكن البيوت كما في الهرة، وكان الشيخ - رحمه الله - [٣٢ب] يقول في هذا: الله تعالى علل لسقوط وجوب الاستئذان بعلة الطواف في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^{٧٣٠}.

ثم استدل النبي عليه الصلاة والسلام بتعليل الله تعالى فيه على سقوط نجاسة سؤر الهرة بعلة الطواف أيضاً بقوله: "إنها من الطوافين"^{٧٣١}. ثم استدل أبو حنيفة - رحمه الله - بتعليل النبي عليه الصلاة والسلام في سؤر الهرة على سقوط نجاسة سؤر سواكن البيوت بعلة الطواف أيضاً.

قوله: **وَسُؤْرُ الْحِمَارِ وَالْبَعْلِ مَشْكُوكٌ فِيهِ**. وقال الشافعي - رحمه الله -: هو طاهر وطهور؛ لأنه جعل سؤر كل حيوان ينتفع بجلده طهوراً. فلذلك جعل جميع سؤر السباع كالنمر والفهد سوى الكلب والخنزير طاهراً وطهوراً للانتفاع بجلده، كذا في الأسرار. وكان أبو طاهر الدباس^{٧٣٢} - رحمه الله - ينكر هذا ويقول: لا يجوز أن يكون شيء

^{٧٢٨} المبسوط للسرخسي، ١/١٢٦.

^{٧٢٩} أخرجه أحمد في مسنده، وخرجه الأرنؤوط وقال حديث صحيح. مسند أحمد، تحقيق: الأرنؤوط، ٣٧/٢١١. ليس من أحاديث الهداية.

^{٧٣٠} النور: ٥٨/٢٤.

^{٧٣١} سبق تخريجه، ص: ١١٨. حديث صحيح.

^{٧٣٢} محمد بن محمد بن سفيان أبو طاهر الدباس (١١٠٠/٤٩٣) الفقيه قال ابن النجار إمام أهل الرأي بالعراق حدث عن أبي القاسم بن بشران. روى عنه ابن السمرقندي، وعبد الوهاب الأنماطي درس الفقه على القاضي أبي خازم صاحب بكر القمي وكان من أهل السنة والجماعة صحيح المعتقد تخرج به جماعة من الأئمة وروى بسنده إلى الخليل بن أحمد القاضي سمعت القاضي أبا طاهر الدباس الفقيه

من حكم الشرع مشكوكاً فيه، ولكن معناه محتاط فيه، فلا يجوز أن يتوضأ به في حالة الاختيار، وإذا لم يجد غيره يجمع بينه وبين التيمم احتياطاً، كذا في المبسوط.

قوله: **لأنه لو وجد الماء لا يجب عليه غسل رأسه**. أي بعد ما مسح رأسه بسؤر الحمار وجد ماءً مطلقاً لا يجب عليه غسل رأسه، فلو كان الشك في طهارته لوجب، وإنما عين الرأس دون غيره، لأن غيره من الأعضاء يطهر بصب الماء عليه حقيقةً وحكماً.

قوله: **وهو الأصح**. الضمير راجع إلى قوله: **وقيل الشك في طهوريته**. ثم لما كان الشك في طهوريته على الأصح كان بقاءه على الطهارة بلا شكٍّ شاكٍّ، ثم عطف عليه لبته وعرقه لكونهما طاهرين مُطلقاً، هذا في العرق بحكم الروايات الظاهرة صحيح. وأما في اللبن فغير صحيح؛ لما أن الرواية في الكتب المعتبرة نجاسة لبن الحمار، أو تسوية النجاسة والطهارة فيه بذكر الروايتين. ولم يرجح جانب الطهارة أحد إلا في رواية غير ظاهرة عن محمد - رحمه الله -، فذكر شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - في المبسوط في تعليل سؤر الحمار فقال: وكذلك اعتبار سؤره بعرقه يدل على طهارته، واعتباره بلبنه يدل على نجاسته، وجعل لبنه نجساً كما ترى.

وذكر في المحيط: ولبن الأتان نجس في ظاهر الرواية، وروي عن محمد - رحمه الله - أنه طاهر ولا يؤكل.^{٧٣٣} وذكر الإمام التمرتاشي - رحمه الله - فقال: وعن البيهقي - رحمه الله -: يُعتبر فيه الكثير الفاحش وهو الصحيح. وعن عين الأئمة^{٧٣٤} - رحمه الله -: الصحيح أنه نجس بنجاسة غليظة؛ لأنه حرام بالإجماع.

وذكر في فتاوى قاضي خان - رحمه الله - في طهارة لبن الأتان روايتان، وأما في عرقه فعن أبي حنيفة - رضي الله عنه - في عرق الحمار: ثلاث روايات، في رواية قال: هو طاهر. وفي رواية قال: هو نجس بنجاسة خفيفة. وفي رواية أخرى قال: هو نجس بنجاسة غليظة. وذكر القُدوري: أن عرق الحمار طاهر في الروايات المشهورة، كذا في المحيط.^{٧٣٥}

يسأل عن قول الصوفية إن النظر إلى الوجه الحسن كالنظر إلى البستان الحسن. ذكر الحموي أن الدباس نسبة إلى بيع الدبس الماكول. الجواهر المضنية، ١١٦/٢، ١١٧، موسوعة الأعلام، ٢٣٨/١.

^{٧٣٣} المحيط، ١٣١/١.

^{٧٣٤} عين الأئمة عمر النسفي الكراييسي، (١١٧٤/٥٧٠) فقيه حنفي أديب. من تلاميذ موهوب الجواليقي. وكرايس بفتح الكاف والراء وبعد الألف باء موحدة ثم ياء تحتها نقطتان وسين مهملة نسبة إلى بيع الكرايس وهي الثياب. الجواهر المضنية، ٣٤٠/٢. الأعلام للزركلي، ٣٠١/١.

قوله - رحمه الله - : ويروى نص محمد - رحمه الله - على طهارته، وهو ما روي عن محمد أنه قال: أربع لو غمس فيه الثوب لم ينحس وهي: سؤر الحمار، والماء المستعمل، ولبن الأتان، وبول ما يؤكل لحمه، كذا في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله - .

قوله: وسبب الشك تعارض الأدلة في إباحته وحرمته، أو اختلاف الصحابة. زيف شيخ الإسلام - رحمه الله - في مبسوطه أن يكون كل واحد منهما سبب الشك فقال: ثم اختلف مشايخنا في سبب الإشكال في سؤر الحمار فمنهم من قال: السبب الموجب للإشكال اختلاف الصحابة رضي الله تعالى عنهم أنه: روي عن عبد الله بن عمر [١٣٣] - رضي الله عنهما - أنه كان يكره التوضأ بسؤر الحمار والبغل. وروي عن عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - أنه قال: لا بأس بالتوضئ به. ولم يترجح أحد القولين على الآخر، فأوجب ذلك إشكالاً فيه، ثم قال: ولكن هذا لا يقوى؛ لأن الاختلاف في طهارة الماء ونجاسته لا يوجب الإشكال، كما في إناء متى أخبر عدل أنه طاهر، وأخبر آخر أنه نجس فإن الماء لا يصير مشكلاً، وإن اختلفا في نجاسة الماء وطهارته، فقد استوى الخبران فكذا ها هنا.

ومنهم من يقول: بأن الموجب للإشكال إشكال لحمه، فإن اللعاب متولد من اللحم؛ فيكون حكمه حكم اللحم، ولحمه مشكل، فإنه في بعض الأخبار حُرِّمَ أكله وفي بعضها أباح أكله، فأوجب إشكالاً، فلما صار لحمه مشكلاً كان اللعاب بمنزله.

ثم قال: ولكن هذا لا يصح؛ لأنه لا إشكال في حرمة اللحم، فإن لحمه حرام بلا إشكال؛ لأنه اجتمع ما يوجب حرمة أكله وما يوجب الإباحة، فترجح جانب الحرمة على الإباحة، كما إذا أخبره عدل أن هذا اللحم ذبيحة مجوسي، وأخبره آخر أنه ذبيحة مسلم وهما عدلان فإنه لا يحل أكله، بخلاف الماء إذا اختلف فيه اثنان: أحدهما أخبر بنجاسته والآخر بطهارته، فإنه يحكم بطهارته، ولا فرق بينهما من حيث المعنى، فإنه في الموضوعين جميعاً تعارض الخبران، فبقي ما كان ثابتاً قبل الخبر على ما كان.

ففي الماء قبل الخبر إباحة شرب الماء وطهارته، فلما تعارض الدليلان تساقطا، وبقي الماء طاهراً كما كان في الأصل. وفي باب اللحم تساقط الدليلان أيضاً بالتعارض، وبقي ما كان ثابتاً قبل الذبح.

والثابت قبل الذبح حرمة الأكل؛ لأنه إنما يحل أكله في ما يؤكل لحمه بالذبح شرعاً، وإذا لم يثبت السبب المبيح لوقوع التعارض في سبب الإباحة بقي حراماً كما كان، وفي الحمار إنما تثبت حرمة الأكل بهذا الطريق؛ لأنه تعارض الدليل الموجب للحل والدليل الموجب للحرمة؛ لأنه وإن كان مباح الأكل كان الذبح في محله فيوجب الإباحة، وإن كان غير مأكول اللحم كان الذبح في غير محله فلا يوجب الإباحة، فقد وقع التعارض في السبب المبيح للأكل فلم يثبت، فإذا لم يثبت شرط إباحة الأكل للتعارض بقي حراماً؛ لأن الحرمة كانت هي الثابتة قبل الذبح.

وإذا حرم أكل لحمه بلا إشكال يكون لعابه نجساً بلا إشكال، فقد وقع في الماء فينجسه بلا إشكال، إلا أنه لم يوجب نجاسة الماء لما فيه من الضرورة والبلوى، وكان الأصح في التمسك بدليل الإشكال هو التردد في الضرورة، وذلك لأن الحمار يربط في الدور والأفنية فيشرب من الأواني، وللضرورة والبلوى في إسقاط النجاسة كما في الهرة والفأرة، إلا أن الضرورة في الحمار متقاعدة عن الضرورة في الهرة والفأرة؛ لأنها تدخل مضائق البيت بخلاف الحمار، ولو لم تكن الضرورة ثابتة أصلاً كما في سؤر الكلب وسائر السباع لوجب الحكم بنجاسة سؤره بلا إشكال.

ولو كانت الضرورة مثل ضرورة الهرة لوجب الحكم بإسقاط النجاسة وبقاءه طاهراً، فثبتت الضرورة من وجه، ولم تثبت من وجه، فقد استوى ما يوجب الطهارة والنجاسة فتساقطا للتعارض فوجب المصير إلى ما كان ثابتاً قبل التعارض.

والثابت قبله شيان: الطهارة في جانب الماء، والنجاسة في جانب اللعاب؛ لأن اللعاب متولد من اللحم ولحمه نجس، فكان اللعاب نجساً وليس أحدهما بأولى من الآخر [٣٣ب] فبقي الأمر مشكلاً نجساً من وجه، وطاهراً من وجه، فكان إشكال سؤره عند علمائنا بهذا الطريق لا لإشكال لحمه، ولا لاختلاف الصحابة في سؤره.

قلت: وبهذا التقرير يخرج الجواب عما يرد في المسألة من الأسئلة أحدها: أن يقال لما تعارضت الأدلة في إباحة السؤر وحرمته، ينبغي أن تغلب الحرمة؛ إما لأن المحرم والمبيح إذا اجتمعا يُغلب المحرم على المبيح احتياطاً، وإما لأن في

الدليل المحرم دلالة كونه ناسخاً؛ لأننا نقول إنما يُجعل ذلك أن لو كان الشك والتردد في الحرمة والحل باعتبار النصين؛ لأن النسخ إنما يجري في النص لا في الضرورة، وها هنا جاء الشك والتردد باعتبار الشك في الضرورة، في أن الضرورة فيه متحققة من كل وجه، أو لا ضرورة فيه على ما ذكرنا.

وكذلك القول بالاحتياط إنما يكون في ترجح الحرمة في غير هذا الموضع، وأما ها هنا فالاحتياط في إثبات الشك ليحجب استعماله؛ لأننا لو رجحنا جهة الحرمة ها هنا للاحتياط كان فيه ترك العمل بالاحتياط؛ لأنه حينئذ لا يجوز استعمال سؤر الحمار، مع أن احتمال كونه مطهراً باقٍ باعتبار الشك، فكان متممًا عند وجود الماء في أحد الوجهين، وذلك حرام، فلا يكون عملاً بالاحتياط ولا بالمباح.

والثاني أن يقال: لما وقع التعارض في السؤر وللماء خُلف، وجب أن يصار إلى الخُلف، وسقط استعمال الماء، كمن له إناءان: أحدهما طاهر والآخر نجس، فاشتبه الطاهر عليه، فإنه يسقط استعمال الماء ويجب التيمم، فكذا هنا قلنا: الماء فيما نحن فيه طاهر؛ لما ذكرنا أن قضية الشك أن يبقى كل واحد من الأصول على الصفة التي كانت قبل التعارض، ولم يزل الحديث؛ لأنه كان ثابتاً قبل هذا، فبقي إلى أن يوجد المزيل بيقين، فلما كان الماء طاهراً ووقع الشك في طهوريته لا يسقط عنه استعماله بالشك بخلاف الإناءين؛ لأن أحدهما نجس يقيناً والآخر وإن كان طاهراً يقيناً لكنه عجز عن استعماله لعدم علمه به يقيناً، وله خلف فيصار إليه.

والثالث هو: أن يقال التعارض في الماء لا يوجب شكاً فيه، كما إذا أخبره عدل بطهارة الماء، وعدل آخر بنجاسته، فإنه يتوضأ به من غير ضم التيمم إليه، قلنا: عند تعارض الخبرين هناك وجب تساقطهما فصارا كأنهما لم يخبرا، فرجحنا كون الماء مطهراً باستصحاب الحال؛ لأن الحال يصلح للترجيح، وإنما كان مطهراً قبل التعارض فيبقى كذلك بعد التعارض لانعدام الخبرين حكماً بسبب التعارض.

وها هنا إنما جاء التعارض من جانب الضرورة على معنى أن فيه ضرورَةً من وجه دون وجه، فلو ثبتت الضرورة من كل وجه لقلنا بالطهارة، ولو لم تثبت من كل وجه لقلنا بالنجاسة على ما ذكرنا، فلما تعارضت جهتا الضرورة تساقطتا للتعارض، فأبقينا ما كان عليه على ما كان أيضاً. ثم ما كان ثابتاً على حاله قبل التعارض شيئاً: جانب الماء، وجانب اللعاب. وليس أحدهما أولى من الآخر، فوجب الشك.

والرابع هو: أن يقال في استعمال الماء: ترك العمل بالاحتياط من وجه آخر؛ لأنه إن كان نجساً ففيه تنجيس العضو. قلنا: إن معنى الشك في كونه مطهراً لا في كونه طاهراً، وهو الصحيح. فعلى هذه الرواية لا يرد السؤال، وعلى الرواية الأخرى بأن كان الشك في طهارته، قلنا [٣٤]: الاحتياط في استعماله؛ لأن العضو طاهر ييقن فلا يزول بالشك، والحدث ثابت ييقن فلا يزول بالشك، ويشترط اليقين في الطهارة، ولا يُتيقن فيها إلا بضم التيمم إليه.

وهذا البيان الواضح والكشف اللائح مقتبس من تلويحات شيخ الإسلام - رحمه الله - في مبسوطه بتقريره، ومن المسموعات من في الأستاذ الشفيق - رحمه الله - قوله: فيفيد الجمع دون الترتيب: المراد أن لا تخلو الصلاة الواحدة عنهما، وإن لم يوجد الجمع في حالة واحدة، حتى أنه إذا توضع بسؤر الحمار وصلى ثم أحدث وتيمم وصلى تلك الصلاة أيضاً جاز؛ لأنه جمع الوضوء به والتيمم في حق صلاة واحدة.

وفي الجامع الصغير للإمام المحبوبي - رحمه الله -: وعن نصير بن يحيى^{٧٣٦} - رحمه الله - في رجل لم يجد إلا سؤر الحمار، قال: يهريق ذلك السؤر حتى يصير عادماً للماء ثم يتيمم. فعرض قوله هذا على أبي القاسم الصفار^{٧٣٧} - رحمه الله - فقال: هو قول جيد. وفيه أيضاً: وذكر محمد - رحمه الله - في نوادر الصلاة: لو توضع بسؤر الحمار وتيمم ثم أصاب ماءً نظيفاً ولم يتوضأ به حتى ذهب الماء ومعه سؤر الحمار، فعليه إعادة التيمم وليس عليه إعادة الوضوء بسؤر الحمار، لأنه إن كان مطهراً فقد توضع به، وإن كان نجساً فليس عليه الوضوء لا في المرة الأولى ولا في المرة الثانية.

قوله: **وكذا عنده في الصحيح**. احتراز عن سائر الروايات وفي المحيط: ففي سؤر الفرس عن أبي حنيفة - رضي الله عنه - أربع روايات: قال في رواية أحب إليّ أن يتوضأ بغيره، وهي رواية الثلجي^{٧٣٨} عنه. وفي رواية الحسن

^{٧٣٦} نصير بن يحيى وقيل نصر البلخي، (٨٨٢/٢٦٨) تفقه على أبي سليمان الجوزجاني عن محمد روى عنه أبو عتاب البلخي مات سنة ثمان وستين ومائتين - رحمه الله - تعالى. الجواهر المضية، ٢/٢٠٠.

^{٧٣٧} أحمد بن عصمة، أبو القاسم، (٩٣٨/٣٢٦) الصفار الملقب حم، بفتح الحاء، البلخي الفقيه، المحدث. تفقه على أبي جعفر الهندواني، وسمع منه الحديث. روى عنه أبو علي الحسن بن صديق بن الفتح الوزغيني. مات سنة ست وعشرين وثلاثمائة، وهو ابن سبع وثمانين سنة. الطبقات السننية، ١/١١٧.

^{٧٣٨} محمد بن شجاع ابن الثلجي البغدادي، (٨٨٠/٢٦٦) أبو عبد الله: فقيه العراق في وقته. من أصحاب أبي حنيفة. وهو الذي شرح فقهه واحتج له وقواه بالحديث. وكان فيه ميل إلى المعتزلة. له كتاب "تصحيح الآثار" فقه، و"النوادر"، و"المضاربة"، و"الرد على المشبهة"، وغير ذلك. مات فجأة في سنة ست وستين ومائتين ساجداً في صلاة العصر. الجواهر المضية، ٢/٦٠. الأعلام للزركلي، ١٥٧/٦.

عنه: أنه مكروه كلكمه، وفي رواية قال: هو مشكوك كسؤر الحمار. وفي رواية كتاب الصلاة قال: هو طاهر، وهو الصحيح من مذهبه.^{٧٣٩}

قوله - رحمه الله - : **فإن لم يجد إلا نبيذ التمر**. إلى آخره، إنما ذكر هذه المسألة في فصل الأسار؛ لأنه لما ذكر سؤر الحمار والبغل باعتبار أنه سؤر، ولنبيذ التمر مناسبة لسؤر الحمار، خصوصاً على أصل محمد - رحمه الله -، فإنه لما وقع الإشكال في أن خبر النبيذ مقدم أم لا، وقع الشك فيه كما في سؤر الحمار، فإنه لو كان مقدماً على آية التيمم لكان منسوخاً بها، ولو كان متأخراً، فإنه من المشاهير، كان زيادة على الكتاب والتاريخ مجهول، فأوجب ذلك شكاً فيه فوجب ضم التيمم إليه كما في سؤر الحمار، ثم الكلام في نبيذ التمر في ثلاثة موضع أحدها: جواز التوضيء به. والثاني: في الوقت. والثالث: في نفس النبيذ. أما الأول فعن أبي حنيفة - رحمه الله - فيه ثلاث روايات، ذكر في الجامع الصغير والزيادات: أنه يتوضأ به ولا يتيمم، وذكر في كتاب الصلاة أنه إن توضأ به وتيمم أحب إلي.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: وما ذكر في كتاب الصلاة إشارة إلى أنه لو توضأ به ولم يتيمم يجوز، ولو تيمم ولم يتوضأ به لا يجوز، والمستحب أن يجمع بينهما. والثالثة هي ما روى نوح بن مريم^{٧٤٠} والحسن بن زياد عن أبي حنيفة - رحمه الله - : أنه يتيمم ولا يتوضأ به، كذا في الجامع الصغير للإمام المحبوبي وفيه: وحكى عن أبي طاهر الدباس - رحمه الله - أنه قال: إنما اختلفت أحوبة أبي حنيفة - رحمه الله - لاختلاف الأسئلة، فإنه سئل عن التوضيء إذا كانت الغلبة [٣٤ب] للحلاوة، قال: يتيمم ولا يتوضأ. وسئل عنه أيضاً إذا كان الماء والحلاوة سواء ولم يغلب أحدهما على الآخر، قال: يجمع بينهما.

قال الإمام التمرثاشي - رحمه الله - : قلت: وعلى هذه الطريقة لا يختلف الحكم بين نبيذ التمر وسائر الأنبذة. وسئل عنه أيضاً ما إذا كانت الغلبة للماء فقال: يتوضأ به ولا يتيمم. وذكر القدوري - رحمه الله - في شرحه

^{٧٣٩} المحيط، ١/١٣١.

^{٧٤٠} نوح بن يزيد، (٧٨٩/١٧٣) أبي مريم بن جعونة المروزي، القرشي بالولاء، أبو عصمة: قاضي مرو. ويلقب بالجامع، لجمعه علوماً كثيرة. وكان مرجحاً، مطعوناً في روايته الحديث. من كلامه: ما أقبح اللحن من متقعر! الجواهر المضنية، ٢/٢٥٨، الأعلام للزركلي، ٥١/٨.

عن أصحابنا: أن التوضؤَ بنبيد التمر لا يجوز إلا بالنية كالتيتم؛ لأنه بدل عن الماء كالتيتم، حتى لا يجوز التوضؤ به حال وجود الماء. ولو توضأ بالنبيد ثم وجد ماء مطلقاً ينتقض وضوؤه كما ينتقض التيمم بوجود الماء.

وأما الكلام في الوقت، قال أبو حنيفة - رحمه الله - : كل وقت يجوز التيمم يجوز التوضؤ بنبيد التمر وإلا فلا. وأما الكلام في نفس النبذ ذكر محمد في النوادر: أنه يلقي في الماء تمرات فيخرج حلاوتها إلى الماء، فإن توضأ قبل خروج الحلاوة يجوز؛ لأنه ماء، وإن خرجت الحلاوة إلى الماء وكان رقيقاً يسيل على الأعضاء يجوز التوضؤ به.

قوله: **لحديث ليلة الجن** وهو ما روى أبو رافع وابن المعتز عن ابن عباس - رضي الله عنهم -: "أن النبي عليه الصلاة والسلام خطب ذات ليلة ثم قال: ليقم معي من لم يكن في قلبه مثقال ذرة من كبر فقام ابن مسعود - رضي الله عنه - فحمله رسول الله صلى الله عليه وسلم مع نفسه. فقال: عبد الله بن مسعود خرجنا من مكة فخط رسول الله صلى الله عليه وسلم حولي خطأ وقال: لا تخرج عن هذا الخط، فإنك إن خرجت عنه لم تلقني إلى يوم القيامة، ثم ذهب يدعو الجن إلى الإيمان، ويقرأ عليهم القرآن، حتى طلع الفجر، ثم رجع بعد طلوع الفجر وقال لي: هل معك ما أتوضأ به؟ فقلت: لا إلا نبذ التمر في أداة. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "تمر طيبة وماء طهور، وأخذ^{٧٤١} وتوضأ به وصلى الفجر".^{٧٤٢}

قوله: **لأن في الحديث اضطراباً؛ وذلك لأن مداره على أبي زيد مولى عمرو بن الحارث، وروى عنه ابن فزارة** كان نباداً، روي هذا الحديث ليهون على الناس أمر النبذ. وأبو زيد كان مجهولاً عند النقلة؛ ولأنه روى عن أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود أنه قيل له: هل كان أبوك مع النبي عليه الصلاة والسلام ليلة الجن؟ فقال: ولوددت أن لو كان أبي صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولو كان هو مع النبي عليه الصلاة والسلام لكان فخراً له عظيماً ومنقبة ولعقبه بعده، فكان لا يخفيها على ابنه.

^{٧٤١} خ: - وأخذ.

^{٧٤٢} أخرجه الدارقطني، قال البزار: هذا حديث لا يثبت، والحديث ضعيف نصب الراية، ١/١٤٧.

قلنا: إن مداره كما كان على أبي فزارة كان مداره أيضاً على كبار الصحابة الذين لا طعن فيهم - رضي الله عنهم -، مع أن أبا فزارة غير مطعون فيه، فإن مصنف الصحيح ذكر أن اسمه كان راشد بن كيسان الزاهد،^{٧٤٣} سمي زاهداً لديانته، وبيع النبيذ لا يوجب طعناً لجواز أنه باع النبيذاً اتفق الناس على إباحته.

وقوله بأن أبا زيد كان مجهولاً، قلنا: لا بل هو كان من كبار أئمة التابعين وكان معروفاً، وقوله بأن عبد الله لم يكن مع النبي عليه الصلاة والسلام، قلنا: لا بل كان معه، فإن محمد بن إسماعيل البخاري - رحمه الله - أثبت كونه مع النبي عليه الصلاة والسلام باثني عشر وجهاً.

ومعنى قول ابنه أنه لم يكن معه حال الخطاب والدعوة، والدليل على أنه كان معه ما روي أن ابن مسعود - رضي الله عنه - رأى قوماً يلعبون بالكوفة فقال: ما رأيتم قوماً أشبه بالجن [١٣٥] الذين رأيتهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجن من هؤلاء، كذا في مبسوط شيخ الإسلام والجامع الصغير للمحبوبي.

قوله: عملت به الصحابة. وهو ما روى الحارث عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - أنه قال: "الوضوء بنبيذ التمر وضوء من لم يجد الماء".^{٧٤٤} وروي عنه من طرق مختلفة أنه كان لا يرى بأساً بالوضوء بنبيذ التمر عند عدم الماء. وروى عكرمة عن ابن عباس أنه قال: توضعوا بنبيذ التمر ولا تتوضؤوا باللبن. وروي عنه من طرق مختلفة أنه كان يجوز الوضوء بنبيذ التمر عند عدم الماء. وروي عن عبد الله بن مسعود أنه كان يجوز التوضؤ بنبيذ التمر حال عدم الماء. وهم كانوا من أئمة الفتوى؛ فيكون قولهم مقدماً على القياس.

وعن هذا قال أبو حنيفة - رحمه الله -: إن اشتبه كون عبد الله مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجن، قلنا: في الباب ما يكفي للاعتماد عليه، وهي رواية هؤلاء الكبار من الصحابة - رضي الله عنهم - كذا في مبسوط شيخ الإسلام.

^{٧٤٣} راشد بن كيسان العبسي أبو فزارة الكوفي. قال إسحاق بن منصور عن ابن معين ثقة وقال أبو حاتم صالح وقال الدارقطني ثقة

كيس. تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، ٢٢٧/٣.

^{٧٤٤} أخرجه الدارقطني، وهو ضعيف، نصب الراية، ١٤٧/١.

قوله: وأما الاغتسال: اختلف مشايخنا في الاغتسال بنبيذ التمر عند أبي حنيفة - رحمه الله -، فمنهم من لم يجوزه لأن الأثر في الوضوء خاصة والأصح أنه يجوز؛ لأن المخصوص من القياس بالنص يلحق به ما في معناه من كل وجه، كذا في المبسوط.

قوله: ولا يجوز التوضؤ بما سواه من الأنبذة. وقال الأوزاعي يجوز التوضؤ بسائر الأنبذة بالقياس على نبيذ التمر، وعندنا لا يجوز؛ لأن نبيذ التمر مخصوص من القياس بالأثر فلا يقاس عليه غيره، كذا في المبسوط، وعن اختلافهم في النبيذ، ذكر مسألة في الشافي يظهر فيها أيضاً ثمة الاختلاف وهي: أنه لو شرع في الصلاة بالتيمم ثم وجد النبيذ، فعند محمد يمضي فيها، فإذا فرغ يتوضأ به ويعيدها. وعند أبي يوسف يمضي فيها ولا إعادة، وعند أبي حنيفة يقطعها، وفي وجود سؤر الحمار فيها جواب الكل كجواب محمد، كذا ذكره الإمام التمرتاشي - رحمه الله - والله أعلم.

باب التيمم

لما قدم شرط الصلاة الذي هو الطهارة على الصلاة للمعنى الذي ذكرنا، قدم ما هو الأصل في باب الطهارة، وهو الطهارة بالماء بجميع أنواعها من الصغرى والكبرى وما يعترض عليها، ثم قفى عليها بخلفها؛ لأن الخلف أبداً يقفو الأصل. فابتدأ بالوضوء ثم ثنى بالغسل ثم ثلث بالتيمم تأسيماً بكتاب الله تعالى.

فإن قلت كيف ترك التأسي بكتاب الله تعالى في تقديم المسافر خارج المصر على المريض، مع أن الله تعالى قدّم ذكر المريض على المسافر في قوله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾^{٧٤٥}. قلت: قال الشيخ - رحمه الله -: إنما قدّم المسافر خارج المصر؛ لأن الحاجة إلى ذكره أمس لكونه أعم وأغلب، فإن المسافر خارج المصر أكثر من المرضى، أو لأن عدم وجدان الماء مُطلق في الآية، فيتناول الكامل والكمال في حق المسافر خارج المصر؛ لأن العدم فيه حقيقي، وفي المريض حكمي.

وأما تقديم المريض في الآية؛ فلأن فيه بيان الرخصة، وفي شرع الرخصة^{٧٤٦} مرحة للعباد، والمرضى أحق بالرحمة. قال شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله -: التيمم في اللغة: القصد. ومنه قول القائل:

[وما أدري إذا يممت أرضاً أريد الخير أيهما يليني]^{٧٤٧} [٣٥ب]

أي قصدت. وفي الشريعة: عبارة عن القصد إلى الصعيد للتطهير، والاسم شرعي فيه معنى اللغة.

وثبوت التيمم بالكتاب والسنة. أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^{٧٤٨}. ونزول

الآية في غزوة المريسيع حين عرس رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة، فسقطت من عائشة - رضي الله عنها - قلادة

^{٧٤٥} البقرة: ١٨٥/٢.

^{٧٤٦} خ: - وفي شرع الرخصة.

^{٧٤٧} للشاعر: محسن بن ثعلبة الملقب بالمتقّب العبدى. المتقّب العبدى ثم النكري اسمه عائذ بن محسن وقيل اسمه شأس ابن عائذ بن محسن بن ثعلبة بن وائلة بن عدي بن زهر بن منبه بن نكرة وهي القبيلة بن لكيز بن أفصى بن عبد القيس بن أفضى. وسمى المتقّب بيت قاله. وقيل اسمه نمار بن شأس ويكنى أبا مائلة وهو جاهلي من شعراء البحرين. قتل في أواخر صفين. وهو القائل:

وما أدري إذا يممت أرضاً أريد الخير أيهما يليني

أَلْخَيْرُ الَّذِي أَنَا أَبْتَغِيهِ أَمَ الشُّرُّ الَّذِي هُوَ يَبْتَغِينِي

معجم الشعراء، للإمام أبي عبيد الله محمد بن عمران المرزباني (٣٨٤/٩٩٤)، تصحيح وتعليق: الأستاذ الدكتور ف. كرنكو،

لأسماء، فلما ارتحلوا ذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فبعث رجلين في طلبها، فنزلوا ينتظرونها فأصبحوا وليس معهم ماء، فأغلظ أبو بكر على عائشة - رضي الله عنهما - وقال: حبست رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين على غير ماء، فنزلت آية التيمم، فلما صلوا بالتيمم جاء أسيد بن الحضير إلى مضرب عائشة فجعل يقول: ما أكثر بركتكم يا آل أبي بكر، وفي رواية يرحمك الله يا عائشة، ما نزل بك أمر تكرهينه إلا جعل الله للمسلمين فيه فرجاً. ٧٤٩

والسنة ما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام: "جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً. فأين ما أدركتني الصلاة تيممت وصليت". ٧٥٠

قوله - رحمه الله -: **ومن لم يجد ماء. أي: ما يكفي لرفع الحدث؛ لأن ما دون ذلك مستوفٍ وجوده وعدمه، أو لا يثبت به استباحة الصلاة فألحق بالعدم.** فإن قلت: الله تعالى ذكر ما نكره في موضع النفي فيتناول كل جزء منه؛ فيكون مخاطباً في حق ذلك القدر بالاستعمال؛ لأن ذلك القدر ماء طهور حقيقة وحكماً، أما حقيقة فظاهر، وأما حكماً فإنه إذا استعمله ثم أصاب ماءً آخر لم يجب عليه إعادة الأول، فصار كالعاري إذا وجد ثوباً يستر بعض عورته يلزمه استعماله بقدره.

وكذلك إذا كانت به نجاسة حقيقية فوجد ماء لا يرفع جميعها بل يرفع بعضها، فيجب عليه استعماله في ذلك القدر، فينبغي أن يجب هنا أيضاً في النجاسة الحكمية استعمال ذلك القدر من الماء قليلاً للنجاسة الحكمية كما هو مذهب الشافعي - رحمه الله - تعالى.

قلت: إنا نقول بموجب الآية أيضاً: فإن المراد منه ما يكفيه للوضوء وذلك؛ لأن الآية سيقت لبيان الطهارة الحكمية، فكان قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾. ٧٥١ أي: ماء طهوراً، أي: محلل للصلاة باستعماله في هذه الأعضاء.

٧٤٨ النساء: ٤/٤٣.

٧٤٩ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، للنمري القرطبي، تحقيق: مصطفى البكري، ٢٦٨/١٩.

٧٥٠ أخرجه البخاري جابر بن عبد الله، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: " أعطيت خمسا لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، وأما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل، وأحللت لي الغنائم، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى الناس كافة، وأعطيت الشفاعة ". صحيح البخاري، ٩٥/١. ليس من أحاديث الهداية.

وبوجود ماء لا يكفي للوضوء لم يوجد ماء محلل للصلاة، وهذا لا شك فيه؛ لأن استعمال هذا الماء لم يثبت شيء من الحل يقيناً، بل الحل موقوف على الكمال، فإنه حكم والعلة غسل الأعضاء كلها، وشيء من حكم العلة لا يثبت ببعض العلة، كبعض النصاب في حق الزكاة، فصار هذا كمن وجد بعض الرقبة في حق الكفارة دون الكمال حل له التكفير بالصوم، كما لو عدّ الرقبة أصلاً؛ لأن المراد من الرقبة رقبة تكون كفارة، وهذا بخلاف النجاسة الحقيقية وستر العورة؛ لأن الواجب الذي يزال فيهما أمر حسي؛ لأنه عورة ظاهرة ونجاسة حقيقية.

وإذا كان حسيّاً اعتبر الزوال حساً لا حكماً، والزوال حساً يثبت بقدر الماء الذي معه، ويقدر الثوب الذي معه يزول انكشاف العورة حساً، فيجب استعماله. وأما هنا الطهارة حكمية فلا يثبت [٣٦] شيء من الحكم ببعض العلة كالطلاق، لا يثبت شيء منه بقوله: "أنت طالق"، وكذلك في سائر العلل، أشار إلى هذا في الأسرار.

قوله: وقال الشافعي - رحمه الله - : إن الضرورة لا تتحقق إلا بعد استعمال الماء فيما يكفيه، فهو كمن أصابه مخمصة ومعه لقمة من الحلال، لا يجوز له أن يتناول الميتة ما لم يتناول تلك اللقمة، ولا يبعد الجمع بين التيمم واستعمال الماء كما قلتم في سؤر الحمار.

قلنا قوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾^{٧٥٢} والمراد ما يطهره، ألا ترى أن وجود الماء النجس لا يمنعه من التيمم مع أنه وجد ماء؛ ولأن الأصل لا يُرفأ^{٧٥٣} بالبدل؛ لأنهما لا يلتقيان، كما لا يكمل التكفير بالماء بالصوم، فلو قلنا به يلزم رفؤ الأصل بالبدل، ولا نقول في مسألة المخمصة أنه يلزمه مراعاة الترتيب، فإن ما معه من الحلال إذا كان لا يكفيه لسد الرمق فله أن يتناول معه الميتة. وفي سؤر الحمار الجمع بينهما عندنا للاحتياط لا لرفئ^{٧٥٤} الأصل بالبدل، كذا في المبسوط.^{٧٥٥}

^{٧٥١} النساء: ٤٣/٤.

^{٧٥٢} النساء: ٤٣/٤.

^{٧٥٣} (رفأً) الثوب أصلحه وبابه قطع وربما لم يهمز. قال الحسن: "من اغتاب خرق ومن استغفر رفأً". المجالسة وجواهر العلم، ٤٣/٨.

الصحاح، ٢٥/١.

^{٧٥٤} لرفئ: معناها هنا جمع الأصل والبدل في حكم واحد.

^{٧٥٥} المبسوط للسرخسي، ١١٤/١.

قوله: **أو خارج المصر**. انتصابه على الحال بدليل المعطوف عليه، فإن قوله: وهو مسافر جملة حالية، لكن لم يظهر الإعراب فيه لفظاً لكونه جملة، وهذا مفرد فظهر الإعراب فيه لفظاً وهذا؛ لأنه لما جاز عطف الجملة الحالية على المفرد من الحال في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾.^{٧٥٦} أي مضطجعين على جنوبهم، جاز عكسه أيضاً. ويجوز أن يكون منصوباً على أنه مفعول فيه؛ لأن المفعول فيه هو المنصوب من زمان أو مكان بتقدير في، وهذا كذلك في المكان؛ لأن تقديره وهو في مكان خارج المصر، إلا أن الخارج هنا اسم لظاهر البلد، وفي الأول فعل الخروج للتييم، [لكن الأولى هو الوجه الأول؛ لأن نظير ذلك بعينه مذكور في الكشف على ذلك الوجه في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا﴾.^{٧٥٧}

قال وقوله: ﴿وَلَا جُنُبًا﴾.^{٧٥٨} عطف على قوله وأنتم سكارى؛ لأن محل الجملة مع الواو: النصب على الحال، كأنه قيل: لا تقربوا الصلاة سكارى ولا جنباً].^{٧٥٩}

ثم قوله: **أو خارج المصر**: رد لقول من يقول: إنه لا يجوز التيمم إلا للمسافر، ذكره في المحيط وقال: ومن الناس من قال: لا يجوز التيمم لمن خرج من المصر إلا إذا قصد سفرًا صحيحاً، فكان معناه أي: يجوز لمن هو خارج المصر وإن لم يكن مسافراً.

وفيه أيضاً نفي لجواز التيمم في الأمصار سوى المواضع المستثناة، فكان موافقاً لما ذكره في شرح الطحاوي حيث قال: إن التيمم في المصر لا يجوز إلا في ثلاثة أحوال. إحداها: إذا خاف فوت صلاة الجنابة. والثانية: إذا خاف فوت صلاة العيد إذا توضأ. والثالثة: إذا خاف الجنب من البرد بسبب الاغتسال.

وكذا ذكره الإمام الترمذاني - رحمه الله - تعالى فقال: من عدم الماء في المصر لا يجزيه التيمم؛ لأنه نادر، إلا أنه ذكر في الأسرار جواز التيمم لعدم الماء في الأمصار، فحينئذ كان قوله: **أو خارج المصر** خرج على وفاق العبادة على قول صاحب الأسرار؛ لما أن عدم الماء في الأمصار نادر عادة، وأما لو تحقق فيجوز التيمم فيها أيضاً؛ لأن الشرط عدم

^{٧٥٦} آل عمران: ١٩١/٣.

^{٧٥٧} النساء: ٤٣/٤.

^{٧٥٨} النساء: ٤٣/٤.

^{٧٥٩} خ، ر: -

الماء، فأينما تحقق العدم جاز التيمم، نص على هذا في الأسرار في مسألة خوف الهلاك من البرد فقال: ألا ترى أنه لو عدم الماء أصلاً في المصر تيمم، كما لو عدم في البر إلا أنهم بنوا الأمر على عادة [٣٦ب] الأمصار وأعرضوا عن ذكر الشذوذ.

قوله: **نحو ميل أو أكثر**. قيل: ذكر قوله أو أكثر للتأكيد، كقوله تعالى: ﴿نُفْحَةٌ وَاحِدَةٌ﴾^{٧٦٠}. لأن معنى التأكيد هو أن يستفاد من الأول ما يستفاد من الثاني وهكذا كذلك، فكان تأكيداً، أو لأن المسافة إنما تعرف بالجزر والظن، فقال: لو كان في ظنه أن بينه وبين الماء نحو ميل أو أقل لا يجوز له التيمم، وإنما يجوز له التيمم أن لو تيقن أن بينه وبين الماء نحو ميل أو أكثر؛ ولأن تقديرات الشرع على أنواع أربعة وتشهد القسمة العقلية عليها؛ لأنها إما أن تمنع الأكثر لا الأقل كمدة النفاس، أو على العكس كنصاب الزكاة، أو تمنعهما كصلاة الفجر، أو على العكس كقوله تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَعْفِفْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾^{٧٦١} فذكر قوله: أو أكثر؛ ليعلم أن هذا من قبيل ما يمنع النقصان دون الزيادة كنصاب الزكاة، لا من قبيل سائره.

وذكر في فتاوى قاضي خان - رحمه الله -: وقليل السفر وكثيره سواء في التيمم والصلاة على الدابة خارج المصر، إنما الفرق بين القليل والكثير في ثلاثة في قصر الصلاة والإفطار والمسح على الخفين.

قوله - رحمه الله -: **والميل هو المختار في المقدار**. وعن محمد - رحمه الله -: أنه يجوز التيمم إذا كان الماء على قدر ميلين، وهو اختيار الفقيه أبي بكر محمد بن الفضل - رحمه الله -. وعن الكرخي إن كان في موضع يسمع صوت أهل الماء فهو قريب، وإن كان لا يسمع فهو بعيد، وبه أخذ أكثر المشايخ، كذا في فتاوى قاضي خان.

وقال الحسن بن زياد: إذا كان الماء أمامه يعتبر ميلين، وإن كان يمينا أو يسرة أو خلفه فمیل واحد، لأن ميلاً للذهاب وميلاً للرجوع فكان ميلين.

^{٧٦٠} الحاققة: ١٣/٦٩.

^{٧٦١} التوبة: ٨٠/٩.

وقال زفر - رحمه الله - : إن كان بحيث يصل إلى الماء قبل خروج الوقت لا يجزيه التيمم، وإن كان لا يصل إلى الماء قبل خروج الوقت يجزيه التيمم. وإن كان الماء قريباً منه؛ لأن التيمم لضرورة الحاجة لأداء الصلاة في الوقت، ولكننا نقول التفريط جاء من قبله بتأخير الصلاة، فليس له أن يتيمم إذا كان الماء قريباً منه، كذا في المبسوط.^{٧٦٢}

وفسّر ابن شجاع - رحمه الله - الميل: بثلاثة آلاف ذراع وخمسمائة ذراع إلى أربعة آلاف ذراع. وفسر الغلوة بثلاثمائة ذراع إلى أربع مائة ذراع. وعن أبي يوسف - رحمه الله - : أن الماء إذا كان بحيث لو ذهب إليه وتوضأ تذهب القافلة، وتغيب عن بصره فهو بعيد، ويجوز له التيمم، وهذا حسن جداً كذا في الذخيرة.

وذكر الإمام التمرتاشي - رحمه الله - وقال: الفرسخ إثنا عشر ألف خطوة، وقيل الغلوة مقدار رمية سهم.

قوله: **والميل هو المختار في المقدار**. هذا احتراز عن قول زفر فإنه يجوز التيمم إذا خاف فوت الوقت، وإن كان الماء أقل من ميل على ما ذكرنا آنفاً.

قوله: **ولأن الضرر في زيادة المرض فوق الضرر في زيادة ثمن الماء؛ لأن ثمن الماء مال، والمال خلق لوقاية النفس فكان تبعاً، فلما كان الحرج مدفوعاً عن الوقاية التي هي تبع، فلأن يكون مدفوعاً عن الموقى الذي هو الأصل أولى؛ لأن الضرر لو تحقق إنما يصرف أولاً إلى التبع، ثم انعدامه إلى الأصل لا على العكس، لما عرف في مسألة [١٣٧] الزكاة والمضاربة.**

قوله: **ولا فرق بين أن يشتد مرضه بالتحرك: كالمبطون والمشتكي من العرق المبدئي أو بالاستعمال: كالجدري والحصبة.**

قوله: **وهو مردود بظاهر النص؛ لأن قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى﴾**^{٧٦٣} يبيح التيمم لكل مريض من غير فصل، فلو خلعنا نحن وظاهر الآية لقلنا: بأن يجزيه التيمم وإن كان لا يخاف زيادة المرض أو إبطاء براء، إلا أنه خرج بهذا عن ظاهر الآية وبقي الباقي على ظاهرها. فإن قيل قد قرن جواز التيمم بالعدم.

^{٧٦٢} المبسوط للسرخسي، ١/١١٥.

^{٧٦٣} النساء: ٤/٤٣.

قلنا: ذاك في حق المسافرين، فأما في حق المريض فالعدم ليس بشرط؛ ولأن المرض سبب الموت، فإذا خاف زيادة المرض فقد خاف سبب التلف فجاز له التيمم.

والدليل على أن الخوف عن سبب التلف يبيح له التيمم: ما إذا كان معه ماء في السفر وهو يخاف العطش على نفسه، فإنه يجوز له التيمم، فكذا هذا؛ ولأن زيادة المرض بمنزلة خوف الهلاك في إباحة الفطر وجواز الصلاة قاعداً أو بالإيماء، فكذلك في حكم التيمم، وذلك لأن حرمة النفس لا تكون دون حرمة المال إلى آخر ما ذكرنا، كذا في المبسوطين.^{٧٦٤}

ولو خاف الجنب إن اغتسل أن يقتله البرد، ذكر خوف الجنب عن البرد في حق إباحة التيمم، ولم يذكر خوف المحدث عن التوضي، ذكر في الأسرار أنهما سواء. فقال: رجل في المصر خاف الهلاك من البرد لو اغتسل أو توضأ جاز له التيمم عند أبي حنيفة خلافاً لهما. ولكن ذكر في فتاوى قاضي خان: الجنب الصحيح في المصر إذا خاف الهلاك من الاغتسال يُباح له التيمم في قول أبي حنيفة - رحمه الله -، والمسافر إذا خاف الهلاك من الاغتسال جاز له التيمم في قولهم.

وأما المحدث في المصر إذا خاف الهلاك من التوضي اختلفوا فيه على قول أبي حنيفة، والصحيح أنه يباح له التيمم، ثم قال مشايخنا: في ديارنا لا يباح للمقيم أن يتيمم؛ لأن في عرف ديارنا أجر الحمام يعطى بعد الخروج، فيمكنه أن يدخل الحمام فيتعلل بالعسرة. وذكر في المحيط اختلاف الرواية في المحدث فجوزه شيخ الإسلام ولم يجوزه الإمام الحلواني.

قوله: **التيمم ضربتان**. فيه إشارة إلى أن من ضرب يديه على الأرض للتيمم، فقليل: أن يمسح بهما وجهه وذراعيه ثم أحدث، فمسح بهما وجهه وذراعيه لا يجوز. كذا ذكره السيد الإمام أبو شجاع - رحمه الله -؛^{٧٦٥} لأن

^{٧٦٤} المبسوط للسرخسي، ١/١١٢.

^{٧٦٥} أبو شجاع البسطامي، الشيخ الإمام العلامة المحدث عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن نصر ثم البلخي، إمام مسجد راغوم. قال: ولدت سنة خمس وسبعين وأربع مائة. سمع أباه، وأبا القاسم أحمد بن محمد الخليلي، ذكره صاحب الهداية في مشيخته وقال من كبراء المشايخ ببلخ وتفقه عليه. وكان طلبة للعلم، صاحب فنون. سير أعلام النبلاء، ١٥/١٧٨. الجواهر المضئية، ١/٣٩٧.

الضربة من التيمم. قال عليه الصلاة والسلام: "التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين".^{٧٦٦} وقد أتى ببعض التيمم ثم أحدث فينقضه كما ينقض الكل، فصار كما لو حصل الحادث في خلال الوضوء ينقضه كما ينقض الكل بعد التمام، ولكن ذكر الإمام الاستيجاني - رحمه الله - : أنه يجوز كمن ملاً كفيه ماءً للوضوء، ثم أحدث ثم استعمله فإنه يجوز، كذا ذكره المصنف - رحمه الله - في التحنيس. ولا بد من الاستيعاب في ظاهر الرواية.

الاستيعاب شرط في التيمم حتى إذا ترك شيئاً من ذلك لم يجز كما في الوضوء، إلا في رواية الحسن عن أبي حنيفة: فإن الأكثر يقوم مقام الكمال؛ لأن في المسوحات الاستيعاب ليس بشرط كما في المسح بالخف والرأس، كذا في المبسوط.

وبهذا يعلم أن الباقي قوله تعالى: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ﴾^{٧٦٧} صلة دخلت على المفعول به. [٣٧ب] كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^{٧٦٨}. فلا يقتضي تبعض المحل لما أن بالتيمم سقط عضوان أصلاً، وبقي عضوان على حالهما من اشتراط الاستيعاب في الوضوء، كالصلاة في السفر لما سقطت منها ركعتان، بقيت الركعتان على حالهما بصفة الكمال فيما يرجع إلى أوصاف الفريضة.

قوله: **والحدث والجنابة فيه سواء.** قال شيخ الإسلام في المبسوط: وهو قول أصحابنا وعليه العلماء. وقال بعض الناس: بأنه لا يتيمم الجنب والحائض والنفساء، والمسألة مختلفة بين الصحابة. روي عن عمر وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر أنهم كانوا لا يبيحون التيمم للجنب. وعلي وابن عباس وعائشة - رضي الله عنهم - كانوا يبيحون التيمم للجنب.

وحاصل اختلافهم راجع إلى أن المراد من قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾^{٧٦٩} ماذا؟^{٧٧٠} وكان عمر وعبد الله بن مسعود وابن عمر - رضي الله عنهم - يحملونه على المس باليد، وكانوا يقولون بأن الله تعالى أباح التيمم

^{٧٦٦} "التيمم ضربتان: ضربة للوجه، وضربة لليدين إلى المرفقين". سكت عنه الحاكم، وقال: لا أعلم أحداً أسنده عن عبيد الله غير علي بن زبير، وهو صدوق. وقال الدارقطني: قد ضعف بعضهم هذا الحديث بعلي بن زبير. نصب الرواية، ١/١٥٠.

^{٧٦٧} النساء: ٤/٤٣.

^{٧٦٨} البقرة: ٢/١٩٥.

^{٧٦٩} النساء: ٤/٤٣.

للمحدث فلا يُباح للجُنُب؛ لأن القياس أن لا يكون التيمم طهوراً، وإنما عرف طهوراً في حق المحدث بخلاف القياس، والجنابة فوق الحدث فلا تثبت طهوريته في حقها. وعلي و ابن عباس وعائشة - رضي الله عنهم - يحملون الملامسة على الجماع، وكانوا يقولون بأن الله تعالى أباح التيمم للجُنُب كما أباح التيمم للمحدث.

وأصحابنا - رحمهم الله - أخذوا بقول علي وابن عباس وعائشة، ورجحوا قولهم بسياق الآية، وبأخبار وردت موافقة لسياق الآية، فإن الله تعالى بيّن حكم الحدث والجنابة في آية الوضوء، ثم نقل الحكم إلى التراب حال عدم الماء وذكر الحدث الأصغر بقوله: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْعَائِطِ﴾.^{٧٧١} فيحمل لامستم على الحدث الأكبر لتصيير الطهارتان والحدثان المذكورين في آية البدل، كما ذكر في آية الوضوء ليكون آخر الآية موافقاً لأولها؛ ولأنه متى حمل على الجماع كان حملاً لهذا اللفظ على فائدة جديدة، ومتى حمل على المس باليد يكون بياناً للحدث الأصغر؛ فيكون تكراراً؛ لأن الأصغر المذكور في قوله: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْعَائِطِ﴾.^{٧٧٢} في حق التيمم أيضاً.

والسنة وردت لموافقة هذا، وهو ما روي من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - : "أن قوماً جاءوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أن قال بأرضكم".^{٧٧٣}

قلت: ثم الشافعي يرى التيمم للجُنُب بدليل ما أشار إليه في الخلاصة الغزالية،^{٧٧٤} وبدليل التفريع على قوله ذلك في المنظومة بقوله: والجنب الجروح ثلثاه: اعلم أنه يغسل ما صح مع التيمم، ومع ذلك حمل الملامسة في الآية على المس باليد فكان هو مخالفاً للطائفتين من الصحابة، فإن كان من حمل الملامسة على المس باليد لم ير جواز التيمم للجُنُب، ومن حملها على الجماع رأى جواز التيمم على الجُنُب على ما حكينا.

^{٧٧٠} ن: - ماذا.

^{٧٧١} النساء: ٤٣/٤.

^{٧٧٢} النساء: ٤٣/٤.

^{٧٧٣} قلت: رواه أحمد في مسنده والبيهقي في سننه عن أبي هريرة أن ناساً من أهل البادية أتوا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقالوا: إنا نكون بالرمال الأشهر الثلاثة والأربعة، ويكون فينا الجنب. والنفساء. والحائض، ولسنا نجد الماء، فقال عليه السلام: "عليكم بالأرض"، ثم ضرب بيده على الأرض لوجهه ضربة واحدة ثم ضرب ضربة أخرى، فمسح بما على يديه إلى المرفقين. قال في الإمام: قال أحمد والرازي: المثني بن الصباح لا يساوي شيئاً، وقال النسائي: متروك الحديث. نصب الراية، ٥٦/١.

^{٧٧٤} "أن يكون جراحة أو علة، يخاف من إصا الماء تلف النفس أو فساد العضو أو شدة الضنى، فإن لم يخف إلا بقاء الشين أو إبطاء البر، لم يتيمم". وهو ضعيف، والأقوى: "قوله: في المنهاج أو شين فاحش في عضو ظاهر كلام صحيح ولا بد من إلحاق عضو ظاهر وقد تركه في المحرر مع ذكره في الشرح". الخلاصة الغزالية، ٧٨. دقائق المنهاج، ٣٨/١.

ثم شرع في بيان ما يصح به التيمم فقال: ويجوز التيمم عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله بكل ما كان من جنس الأرض. قيل: إن كل ما يجترق بالنار فيصير رماداً كالشجر، وينطبع ويلين كالحديد ليس من جنس الأرض وما عدا ذلك [٣٨] فهو من جنس الأرض، كذا في الزاد والتحفة.

وقال في المغرب: وهمز واو النورة خطأ.^{٧٧٥} وجعل جواز التيمم بالرمل على قول أبي يوسف قولاً له مرجوعاً عنه في المبسوط.

وقال: كان أبو يوسف يقول أولاً: لا يجزيه التيمم إلا بالرمل والتراب، ثم رجع فقال: لا يجزيه إلا بالتراب الخالص، وهو قول الشافعي - رضي الله عنه -.

ثم قال في المبسوط:^{٧٧٦} وأبو حنيفة ومحمد رحمهما الله استدلا بالآية، فإن الصعيد هو الأرض، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يُحشر العلماء في صعيد واحد كأنها سبيكة فضة، فيقول الله تعالى يا معشر العلماء: إني لم أضع علمي فيكم إلا لعلمي بكم، إني لم أضع حكمتي فيكم وأنا أريد أن أعذبكم، انطلقوا مغفوراً لكم".^{٧٧٧}

فدل أن الصعيد هو الأرض. وقال صلى الله عليه وسلم: "جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً".^{٧٧٨} ثم ما سوى التراب من الأرض أسوة للتراب في كونه مكان الصلاة، وكذلك في كونه طهوراً. وبين أن الله تعالى يسر عليه وعلى أمته، وقد تدركه الصلاة في غير موضع التراب، كما تدركه في موضع التراب، فيجوز التيمم بالكل تيسيراً.

قوله - رحمه الله -: **أو هو مراد بالإجماع**، المراد بالطيب بالإجماع أي: الطاهر، فيجب أن لا يكون المنبت مراداً؛ لأن الطيب اسم مشترك بين الطاهر والمنبت، فلما أريد به ها هنا الطاهر إما بالإجماع أو بسياق الآية بقوله: ولكن يريد ليظهركم، لم يكن المنبت مراداً؛ لأن المشترك لا عموم له خصوصاً في موضع الإثبات، ثم لا يشترط عليه

^{٧٧٥} المغرب، ٤٧٣/١.

^{٧٧٦} المبسوط للسرخسي، ١١٢/١.

^{٧٧٧} روي الحديث بإسناد مرفوع متصل. جامع العلوم والحكم، ٢١٤/١.

^{٧٧٨} سبق تخريجه، ص: ١٢٩. صحيح البخاري، ٩٥/١.

غبار، أي: على الصعيد الذي لم يلتزق به الغبار كالحجر والنورة والكحل والزرنينخ. وقال الإمام الولوالجي^{٧٧٩} - رحمه الله -: ولو ضرب يده على صخرة لا غبار عليها أو على أرض ندية لم يتعلق بيده شيء، يجوز التيمم عند أبي حنيفة - رحمه الله - .

وقال في المبسوط: فيجوز التيمم بِالْكُحْلِ وَالْمَزْدَاسِنِجِ وَالْأَجْرُ كَذَلِكَ فَإِنَّهُ طِينٌ مُسْتَحَجَرٌ فَهُوَ كَالْحَجَرِ الْأَصْلِيِّ، والتيمم بالحجر يجوز عند أبي حنيفة - رحمه الله -، وإن لم يكن عليه غبار. وعن محمد فيه روايتان في إحدى الروايتين: لا يجوز إلا أن يكون عليه غبار. وكذلك الطين عند أبي حنيفة: يجوز التيمم به؛ لأنه من جنس الأرض، وفي إحدى الروايتين لا يجوز التيمم بالطين.^{٧٨٠}

وذكر في الأسرار: قال الأصبعي: الصعيد: فعيل بمعنى فاعل أي صاعد. وقال الله تعالى: ﴿فَتُصْبِحُ صَعِيدًا زَلَقًا﴾.^{٧٨١} جاء في التفسير: حجراً أملس، فإن التراب لا يكون زلقاً. فإن قيل: الله تعالى أخبر أنه خلق الأرض في يومين، ثم أخبر أنه جعل فيها رواسي من فوقها، وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في يومين آخرين، فبيّن أن الجبال غير الأرض وهي أوتادها. قال الله تعالى: ﴿وَالْجِبَالُ أَوْتَادًا﴾.^{٧٨٢}

قلنا: في الآية أنه خلق الجبال بعد المدر،^{٧٨٣} ولكن لما خلقها رواسي من فوقها وركبها في الأرض على سبيل القرار صار الكل شيئاً واحداً، ويتناولها اسم الأرض، فالمدر قبل ذلك كان أرضاً لا لأنه مدر ولكن؛ لأنه لما فتق من السماء لبني آدم، والجبال صارت فيها حلقة من الله تعالى فكانت أرضاً كالسقف اسم لما علا على وجه الأرض، فسمي سقفاً لكل ما ركب فيه علواً، وقد يكون بحفر ما تحته إذا كان تركيباً أصلياً.

^{٧٧٩} عبد الرشيد بن أبي حنيفة بن عبد الرزاق، (١١٤٥/٥٤٠) أبو الفتح، ظهر الدين، الولوالجي، فقيه حنفي. ولد ومات في ولوالج "بيدخشان" وتفقه ببلخ. له "الفتاوى الولوالجية" مجلدان، في قونيا. معجم المؤلفين، ٥/٢٢٠.

^{٧٨٠} المبسوط للسرخسي، ١/١٠٩.

^{٧٨١} الكهف: ٤٠/١٨.

^{٧٨٢} النبأ: ٧/٧٨.

^{٧٨٣} المَدْرُ: معناها هنا المفتت. ومن معانيها أيضاً القرية. تاج العروس، ٦/٦.

وأما [٣٨ب] الذهب والفضة والزجاج فليس في الآية أن الله تعالى ركبها جزءاً من الأرض خلقةً، بل هي مما يتولد من الأرض كالنبات؛ ولأن الأحجار من حيث أنها لا تنطبع بالنار ولا تحترق احتراق الأشجار صارت من جنس الأرض.

قوله: **وكذا يجوز بالغبار**. بأن نفض ثوبه أو لبدته، وتيمم بغباره وهو يقدر على الصعيد أجزاءً في قول أبي حنيفة ومحمد، ولا يجزئه عند أبي يوسف - رحمه الله -، إلا إذا كان لا يقدر على الصعيد. ووجهه أن الغبار ليس بتراب خالص، ولكنه من التراب من وجهه، والمأمور به التيمم بالصعيد، فإن قدر عليه لم يجز إلا بالصعيد، وإن لم يقدر عليه فحينئذٍ يتيمم بالغبار، كما أن العاجز عن الركوع والسجود يصلي بالإيماء، وهما احتجا بحديث عمر - رضي الله عنه - : فإنه كان مع أصحابه في سفر، فمطروا بالحيية، فأمرهم أن ينفضوا لبدتهم وسروجهم ويتيمموا بغبارها، ولأن الغبار تراب فإن من نفض ثوبه يتأذى جاره من التراب، إلا أنه رقيق، فكما أنه يجوز التيمم بالخشن من التراب على كل حال، فكذلك بالرقيق منه، كذا في المبسوط. ^{٧٨٤}

وذكر المصنف في التحنيس: إذا تيمم بغبار الثوب النجس لا يجوز إلا إذا وقع التراب بعد ما دف الثوب؛ لأنه حينئذٍ يكون الغبار طاهراً، ثم الشرط في التيمم بالغبار هو المسح بيده بالغبار لا مجرد إصابة الغبار مع النية، ذكره في الذخيرة، فقال: وفي صلاة الأصل لو أصاب وجهه وذراعيه غبار لم يجزه من التيمم. قال أصحابنا: تأويله أنه لم يمسه به وجهه وذراعيه، فأما إذا مسح جاز، نص على هذا التأويل المعلى ^{٧٨٥} - رحمه الله - في كتاب الصلاة.

وذكر شيخ الإسلام - رحمه الله - في المبسوط: فإن لم يكن على ثوبه غبار، بأن كان أصابه المطر، فتيمم بالثوب فإنه لا يجزيه بالإجماع؛ لأن التيمم إنما شرع بما هو من أجزاء الأرض، والثوب واللبد ليسا من أجزاء الأرض، بخلاف ما لو تيمم على حجر أملس، فإنه يجزيه على قول أبي حنيفة؛ لأنه من أجزاء الأرض، فيجوز التيمم به سواء كان عليه غبار أو لم يكن، ثم إذا لم يجد الغبار كيف يصنع؟ قال: يلطخ ثوبه بالطين حتى يجف فيتيمم به.

^{٧٨٤} المبسوط للسرخسي، ١/١٠٩.

^{٧٨٥}

وإنما أمره بالتلطيف احتيالياً للتوصل إلى إقامة الصلاة؛ لأن الصلاة لا تقام إلا بالطهارة، والطهارة إنما شرعت بأحد أمرين: إما بالماء، أو بالصعيد. وقد عُدمهما جميعاً في الحال، لكن قدر على التيمم بالصعيد في ثاني الحال من هذا الوجه فيؤمر به.

وذكر في المحيط: إذا تيمم بالرماد لا يجوز، أما إذا اختلط الرماد بتراب الأرض إن كانت الغلبة للتراب يجوز، وإن كانت الغلبة للرماد لا يجوز. وكذلك التراب إذا خالطه غير الرماد مما ليس من أجزاء الأرض تُعتبر فيه الغلبة.^{٧٨٦}

قوله - رحمه الله -: **أو جعل طهوراً في حالة مخصوصة.** قال شيخ الإسلام - رحمه الله -: الشرع جعل التراب طهوراً بشرطين: بشرط عدم الماء، وبشرط أن يكون التيمم للصلاة. فكما لا يفيد التيمم للطهارة حال وجود الماء، فكذلك لا يفيد التيمم للطهارة حال عدم النية، وإنما قلنا ذلك؛ لأن قوله تعالى: [٣٩] ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾.^{٧٨٧} بناء على قوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾.^{٧٨٨} والمراد به فاعسلوا للصلاة. فكذا قوله: فتيمموا للصلاة، ولو نص على هذا كانت إرادة الصلاة شرطاً ليصير طهوراً، فكذلك إذا ثبت هذا بدلالة صدر الآية.

فإن قلت: هذا الذي ذكرته يقتضي أن تكون النية مشروطة في الوضوء أيضاً، قلت: ونعم كذلك، إلا أن النية شرط في الوضوء؛ ليكون إتيان بوضوء مأمور به؛ إلا أن مع هذا إذا ترك النية فإنه يجزيه الصلاة، لأن الوضوء غير مقصود بنفسه، والمقصود حصول الطهارة كما يحصل بالوضوء المأمور به يحصل بغير المأمور به، لأن الطهارة في الوضوء حاصلة بطبع الماء، وطبع الماء لا يتغير بالنية وعدم النية، وأما التراب فغير طهور بطبعه، وإنما صار طهوراً شرعاً بخلاف القياس، فلا يصير إلا بالشرط الذي ورد به النص، كذا ذكر الجواب شيخ الإسلام - رحمه الله -.

^{٧٨٦} المبسوط للسرخسي، ١/١٤٥.

^{٧٨٧} النساء: ٤/٤٣.

^{٧٨٨} النساء: ٤/٤٣.

قوله: هو الصحيح من المذهب. هذا احتراز عما قال به أبو بكر الرازي - رحمه الله -، فإنه كان يقول: نحتاج إلى نية التيمم للحدث أو للجنابة؛ لأن التيمم لهما بصفة واحدة، فلا يتميز أحدهما عن الآخر إلا بالنية، فظاهر ما يقول في الكتاب يدل على أنه يحتاج إلى نية الصلاة. وعن أبي يوسف أن نية الطهارة تكفي، كذا في المبسوطين.^{٧٨٩}

قوله: والإسلام قرينة. يصح بدونها بخلاف سجدة التلاوة. قلت: في هذا اللفظ إشارة إلى أن الكافر لو نوى قرينة التيمم، لا تصح تلك القرينة بدون الطهارة. وكان متيمماً! وليس الأمر كذلك، فإن الكافر إذا تيمم للصلاة، ثم أسلم لا تجوز الصلاة بذلك التيمم، نص على هذا شيخ الإسلام في مبسوطه، بل المعول في التعلل أن يقال: إن الكافر ليس بأهل للنية، والتيمم لا يصح بدون النية، فلذلك لا يصح منه التيمم.

وعن هذا فترق أبو يوسف بين نيته للإسلام وبين نيته للصلاة، فقال: يكون متيمماً في الأولى دون الثانية، وقال: لأن الإسلام يصح منه فتصح نية التيمم منه للإسلام، بخلاف ما لو تيمم بنية الصلاة؛ لأن الصلاة قرينة لا تصح من الكافر، ولا تصح نية الصلاة، فجعل وجود هذه النية وعدمها بمنزلة، فيبقى التيمم من غير نية فلا يصح.

وقال في المبسوط في تعليهما: أن من شرط التيمم نية الصلاة به، والكافر ليس من أهلها، والتيمم لا يصح بغير نية، ونية الإسلام لا تعتبر في التيمم، إنما تعتبر نية قرينة لا تصح إلا بالطهارة، ألا ترى أن المسلم إذا تيمم بنية الصوم أو الصدقة لا يصح، والكافر من باب^{٧٩٠} أولى.

قوله: وقال زفر - رحمه الله - : بطل تيممه. فإن قلت كان من حقه أن ينعكس الحكم لانعكاس العلة، فإن من حقه أن لا يبطل تيمم المسلم بارتداده على قول زفر؛ لعدم احتياجه إلى النية عنده، التيمم كالوضوء في ذلك. قلت: قال شيخ الإسلام - رحمه الله - : وهذه المسألة من زفر رواية منه أن التيمم لا يصح إلا بالنية، [٣٩ب] وقد روي عن زفر: أن التيمم يصح من غير نية، فعلى هذا لا يبطل على مذهبه بالردة كالوضوء.

^{٧٨٩} المبسوط للسرخسي، ١/١٤٥.

^{٧٩٠} ن: + من باب.

وكان عن زفر روايتان: أن التيمم يتأدى من غير نية أم لا؟ وذكر في الفوائد الظهيرية قيل له في الجواب عنه: أن التيمم الذي وقع النزاع في انتقاضه منوي؛ لأنه لو لم يكن منويًا لا يتأتى الاختلاف، أو نقول عدم جواز التيمم للكافر عنده لا لاشتراط النية، بل لأن الشارع جعل التراب طهور المسلم لا طهور الكافر للحديث: "التراب طهور المسلم".^{٧٩١} ولهذا لا يصح من الكافر، وبالارتداد ارتفعت طهوريته، وإلى هذا المعنى أشار الإمام الترمذاني.

قوله: **كالمحرمية في باب النكاح** بأن كانا رضيعين وقد زوج كل واحد منهما بالآخر أبواهما، ثم أرضعتهما امرأة يرتفع النكاح، أو كانا كبيرين وقد مكنت المرأة من ابن زوجها بعد النكاح حيث يرتفع النكاح فيهما بعد الثبوت كما لا ينعقد فيهما ابتداءً، والأصل فيه أن كل صفة منافية للأحكام يستوي فيه الابتداء والبقاء كالردة والحدث العمدة في الصلاة، ولا يشكل هذا ما إذا سبقه الحدث، وهو في الصلاة حيث لا تفسد به الصلاة، ولا تتعقد به ابتداءً؛ لما أن ذلك مخصوص بالنص بقوله عليه الصلاة والسلام: "من قاء أو رعف في صلاته".^{٧٩٢} الحديث.

قوله: **فاعترض الكفر لا ينافيه كما لو اعترض على الوضوء**. فإن قيل: ليس أن الردة تحبط عمله بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾.^{٧٩٣} ووضوؤه من عمله؟ قلنا: الردة تحبط ثواب العمل، وذلك لا يمنع زوال الحدث، كمن توضأ على قصد المرأة زال الحدث به، وإن كان لا يثاب على وضوئه. كذا في المبسوط. وينقضه أيضاً رؤية إضافة النقص إلى الرؤية مجاز؛ لما أن الناقض هو الحدث السابق، إلا أن عمل الناقض السابق يظهر عندها فأضيف إليها فكانت حقيقة المعنى فيه، وينتهي كون التراب طهوراً عند رؤية الماء المقدور على استعماله كاملاً.

قوله: **لأن القدرة هي المراد بالوجود**. يعني أن المراد من الوجود المذكور في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَأَمْسُتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾.^{٧٩٤} ومن الوجود المذكور في قوله عليه الصلاة والسلام: "التراب طهور المسلم ما لم يجد

^{٧٩١} روي من حديث أبي ذر وأبي هريرة: "التراب طهور المسلم، ولو إلى عشر حجج ما لم يجد الماء"، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح. نصب الراجحة، ١/٤٨٨.

^{٧٩٢} روي عن عائشة والخدري: "من قاء، أو رعف في صلاته فليصرف وليتوضأ وليبين على صلاته ما لم يتكلم" قلت: فحديث عائشة صحيح. نصب الراجحة، ١/٣٨.

^{٧٩٣} المائدة: ٥/٥.

^{٧٩٤} النساء: ٤/٤٣.

الماء^{٧٩٥}. هو القدرة على الاستعمال لا الملك، بخلاف الوجود المذكور في الكفارات في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾^{٧٩٦}. وفي قوله تعالى ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾^{٧٩٧}. فإن المراد به الملك دون القدرة، حتى أنه لو عُرض عليه الماء لا يجوز له أن يتيمم، ولو عرض على الحائض في اليمين الرقبة يجوز له التكفير بالصوم، كذا ذكره الإمام التمرتاشي.

قوله - رحمه الله - : **هو غاية لطهورية التراب**. وتسميته غاية إنما كانت من حيث المعنى لا من حيث الصيغة، فإنه لم يرد فيه كلمة الغاية. وقوله عليه الصلاة والسلام: "ولو إلى عشر حجج"^{٧٩٨}. ليس بغاية للتيمم حيث لم يقل إلى وجود الماء، بل وردت فيه كلمة المدة في قوله عليه الصلاة والسلام: "التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء"^{٧٩٩}. أي ما دام أنه غير واجد للماء، ولكن معناهما يلتقيان في أن الحكم بعد ذلك الوقت يخالف ما قبله فسمي باسم الغاية.

قوله: **وخائف السبع والعدو والعطش عاجز حكماً؛ لأن صيانة النفس أوجب من صيانة الطهارة بالماء** فإن لها بدلاً ولا بدل للنفس؛ [٤٠أ] ولأن هذا في معنى المريض بجامع أنه يفضي إلى الهلاك، وفي حق المريض جواز التيمم منصوص عليه، فألحق هذا به.

قلت: جاز أن تجب الإعادة بالوضوء على الخائف من العدو بعد زوال العذر؛ لما أن العذر جاء من قبل العباد، وقد ذكر المصنف - رحمه الله - في التجنيس.

والإمام الولواجي - رحمه الله - في فتاويه: رجل أراد أن يتوضأ فمنعه إنسان عن التوضؤ بوعيد، قيل: ينبغي أن يتيمم ويصلي ثم يعيد الصلاة بعد ما زال عنه ذلك؛ لأن هذا عذر جاء من قبل العباد فلا يسقط فرض الوضوء

^{٧٩٥} سبق تخريجه. ص: ١٤١. نصب الراية، ١/٤٨٨.

^{٧٩٦} البقرة: ١٩٦/٢. كفارة الذي لا يجد الهدي في حج المتمتع، وفي المائدة: ٨٩/٥. كفارة اليمين المنعقدة.

^{٧٩٧} النساء: ٩٢/٤. كفارة قتل الخطأ، وفي المجادلة: ٤/٥٨. كفارة الظهار.

^{٧٩٨} سبق تخريجه. ص: ١٤١. نصب الراية، ١/٤٨٨.

^{٧٩٩} سبق تخريجه. ص: ١٤١. نصب الراية، ١/٤٨٨.

عنه، كالمحبوس في السجن إذا وجد التراب الطاهر ولم يجد الماء يتيمم ويصلي، فإذا خرج يعيد فكذا هذا. ثم ذكر في شرح الطحاوي: خاف على نفسه أو على ماله.

وذكر الإمام الولولجي: متيمم مر على ماء في موضع لا يستطيع النزول^{٨٠٠} إليه لخوف من عدو أو سبُع على نفسه لا ينتقض تيممه؛ لأنه غير قادر.

قوله: **والنائم عند أبي حنيفة قادر تقديراً**، ذكر في فتاوي قاضي خان - رحمه الله - : متيمم مر على الماء وهو نائم، ذكر في بعض الروايات أن على قول أبي حنيفة ينتقض تيممه، ثم قال: وقيل ينبغي أن لا ينتقض عند الكل؛ لأنه لو تيمم وبقره ماء لا يعلم به يجوز التيمم عند الكل. وقال الإمام التمرتاشي - رحمه الله - : وفي زيادات الحلواني - رحمه الله - في انتقاض تيمم النائم المار بالماء روايتان من غير ذكر الخلاف.

والمراد ما يكفي للوضوء، وقد ذكرنا في أول الباب بيان هذا، وما يرد على هذا من الشبهة والجواب عنه قوله: لأن الطيب أريد به الطاهر أي: في قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾^{٨٠١}. وعن هذا قلنا: أن الأرض إذا تنجست ثم جفت لا يجوز التيمم بها، وتجوز الصلاة عليها لقوله عليه الصلاة والسلام: "زكاة الأرض ييسها"^{٨٠٢}. ييسها لما أن اشتراط الطهارة في التيمم لما ثبت بعبارة النص لم يعارضه خبر الواحد، وأما اشتراط الطهارة في مكان الصلاة ثبت بدلالة النص، جاز أن يعارضه خبر الواحد، فلذلك لم يثبت حكم خبر الواحد في التيمم، وثبت حكمه في الصلاة.

فإن قلت: الحكم الثابت بدلالة النص كالحكم الثابت بعبارة النص، في أن كل واحد منهما يوجب الحكم قطعاً، حتى وجبت الحدود والكفارات بدلالات النصوص، فعلى هذا ينبغي أن لا يعارض خبر الواحد دلالة النص أيضاً.

قلت: نعم كذلك، إلا أن حكم هذه الدلالة دخل فيه الخصوص، حتى أن قدر الدرهم وما دونه لا يمنع جواز الصلاة، فيجوز أن يخص مما بقي بخبر الواحد؛ لأنه لم يبق قطعياً، واشتراط الطهارة في التيمم الثابت من العموم

^{٨٠٠} خ: - النزول.

^{٨٠١} النساء: ٤٣/٤.

^{٨٠٢} أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، قلت: غريب. نصب الراية، ١/٢١١.

الحاصل من النكرة الموصوفة في قوله: ﴿صَعِيداً طَيِّباً﴾. لم يدخله الخصوص فكان قطعياً، فلا يُخص بغير الواحد ابتداءً لما عرف، هكذا أفاد الشيخ - رحمه الله -.

قوله: **فصار كالطامع في الجماعة**. قال الشيخ - رحمه الله -: هذه المسألة تدل على أن الصلاة في أول الوقت أفضل عندنا أيضاً، إلا إذا تضمن التأخير فضيلة لا تحصل تلك الفضيلة بدون التأخير كتكثير الجماعة والصلاة بأكمل الطهارتين.

قوله: **لأن غالب الرأي كالمحقق**. حتى سُمي غالب الرأي بالعلم، قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾.^{٨٠٣} [٤٠ ب] وكذلك جواز التيمم للمريض، وجواز إجراء كلمة الكفر على المكروه، إنما كان لكون غالب الرأي بمنزلة المتحقق، ثم إنما قيد المسألة بقوله: وهو يرجوه؛ لأنه إذا كان لا يرجو وجود الماء لا يؤخر الصلاة؛ لأنه لا فائدة في التأخير، وهذا إذا كان الماء بعيداً، وأما إذا كان قريباً لا يتيمم، وإن خاف خروج الوقت، كذا ذكره في التحنيس.

قوله: **وعند الشافعي يتيمم لكل فرض**. وحاصل الاختلاف يرجع إلى أن حكم التيمم حال عدم الماء. ماذا قال علماءنا - رحمهم الله -؟ حكمه زوال الحدث مطلقاً من كل وجه ما بقي شرطه وهو العدم، كما بالماء إلا أنه بالماء مقدر إلى وجود الحدث، وها هنا إلى شيعين: إلى الحدث وإلى رؤية الماء. وقال الشافعي - رضي الله عنه -: حكم التيمم رفع الحدث مقدراً بالحاجة إلى الأداء كما في طهارة المستحاضة.

وقال: لأن التيمم طهارة الضرورة فلا يتأدى بها فرضان، قياساً على طهارة المستحاضة لا يتأدى بها فرضان في وقتين بالإجماع، وإنما قلنا طهارة ضرورة؛ لأن الصعيد ليس بطهور في نفسه، ألا ترى أنه لا يطهر عند وجود الماء، فطبعه لا يتبدل بعدم الماء، وإن ما جعل طهوراً شرعاً لضرورة الحاجة، والحاجة في الفرائض تزول بفرض واحد، ولا تتجدد حاجة أخرى إلا بمجيء وقت آخر، بخلاف النوافل؛ فإن الحاجة إلى النوافل دائمة.

^{٨٠٣} الممتحنة: ١٠/٦٠.

واحتج أصحابنا بظاهر قوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾.^{٨٠٤} الله تعالى شرع التيمم حال عدم الماء فتبقى الطهارة ببقائه، وكذلك جعل النبي عليه الصلاة والسلام التيمم طهارة ممتدة إلى غاية وجود الماء في الحديث، فكان في حال عدم الماء كالوضوء؛ ولأن الفراغ من المكتوبة لم تنتقض طهارته، بدليل جواز أداء النوافل به، وإذا بقيت الطهارة له أن يؤدي الفرائض بما؛ لأن شرط الأداء أن يقوم إليه طاهراً وقد وجد، وليس كالمستحاضة؛ لأن الشرع قدر طهارتها بالوقت نصاً فيقدر به.

وأما ههنا قدر بالعدم، فلا يجوز التقدير بالأداء قياساً؛ لأنه حينئذ يكون تاركاً لتقدير ثبت نصاً كذا في المبسوطين.

ويتيمم الصحيح في المصر إذا حضرت جنازة، وكذلك من حضر العيد، وهذا عندنا. وقال الشافعي - رحمه الله -: لا يتيمم لهما؛ لأن التيمم طهور شرعاً عند عدم الماء، فمع وجوده لا يكون طهوراً، ولا صلاة إلا بطهور. ومذهبنا مذهب ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: إذا فجأتك جنازة فخشيت فوتها فصلّ عليها بالتيمم.

ونقل عن ابن عمر - رضي الله عنهما - في صلاة العيد مثله. وقد روي عن النبي عليه الصلاة والسلام: رد السلام بطهارة التيمم حين خاف الفوت بموازة المسلم عن بصره، فصار هذا أصلاً: أن كل ما يفوت لا إلى بدل يجوز أدائه بالتيمم مع وجود الماء، وصلاة الجنازة تفوت لا إلى بدل، لأنها لا تعاد عندنا، وكان الخلاف مبني على الأصل، كذا في المبسوط.^{٨٠٥}

قوله - رحمه الله -: وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة - رحمه الله - هو الصحيح، هذا احتراز عن جواب ظاهر الرواية.

وفي الذخيرة: فإن كان إماماً أو كان حق الصلاة له جاز التيمم له أيضاً. عن أبي حنيفة برواية الحسن أنه لا يجوز له التيمم، قال شمس الأئمة - رحمه الله -: الصحيح هذا. فوجهه ما ذكر في الكتاب، وأما في ظاهر الرواية يجزيه التيمم.

^{٨٠٤} النساء: ٤٣/٤.

^{٨٠٥} المبسوط للسرخسي، ١/١٩٠.

وذكر في نوادر الصلاة من المبسوط وجه ظاهر الرواية حديث ابن عباس - رضي الله عنهما - [٤١أ]: إذا فاجأتك جنازة وأنت على غير وضوء فتيمم وصلّ عليها. ولم يفصل؛ ولأن الإمام قد يحتاج إلى ذلك كما يحتاج إليه القوم، فإن عند كثرة الزحام ربما يلحقه الحرج؛ ولأنه لا ينتظره الناس فيصلون عليها، ويدفنون الميت قبل أن يفرغ هو من الطهارة؛ ولأن صلاة الجنازة دعاء، وليست بصلاة على الحقيقة، فكان ينبغي أن تتأدى بغير طهارة، ولكن لما سميت باسم الصلاة شرطنا لها الطهارة، وفي هذا لا فرق بين الإمام والقوم، وعلى هذا لو كان جنباً في المصر تيمم وصلّى عليها أيضاً.

قوله: **ولو شرع بالتيمم تيمم وبنى بالاتفاق**، وذكر في الفوائد الظهيرية: فإن كان شرعه بالتيمم فسبقه الحدث تيمم وبنى عند أبي حنيفة - رحمه الله - بلا إشكال. وأما على قولهما: فاختلف المتأخرون، قال بعضهم: يتيمم ويبيني كما هو قول أبي حنيفة؛ لأنه لا يمكنه التوضؤ للبناء لما فيه من بناء القوي على الضعيف، كما إذا وجد الماء في خلال الصلاة يستأنفها ولا يبيني عليها.

وقال بعضهم: لا بل يتوضأ ويبيني، ويجوز أن يكون ابتداء الصلاة بالتيمم والبناء بالوضوء. كما قلنا في جنبّ معه من الماء قدر ما يكفي لوضوئه فإنه يتيمم ويصلي، فإذا تيمم وتحرم للصلاة ثم سبقه الحدث يتوضأ بذلك الماء ويبيني، فهذه صلاة ابتداءها بالتيمم وانتهاءها بالوضوء، قال - رحمه الله -: ولكن هذا لا يقوى؛ لأنه ليس فيه بناء القوي على الضعيف، إذ التيمم ها هنا أقوى من الوضوء؛ لأنه يزيل الجنابة، والوضوء لا يزيلها، فلا بد من معنى آخر.

فنقول: الطهارة الحاصلة بالتيمم مثل الطهارة الحاصلة بالوضوء بدليل جواز اقتداء المتوضئ بالتيمم عند أبي حنيفة وأبي يوسف، ويؤيد هذا ما ذكره القاضي الإمام فخر الدين - رحمه الله - في فصل المسح من فتاويه: ماسح الخف إذا أحدث في صلاته فانصرف ليتوضأ، ثم انقضت مدة مسحه قبل أن يتوضأ، كان له أن يتوضأ ويغسل رجليه ويبيني على صلاته، كالمصلي بالتيمم إذا أحدث في صلاته فانصرف، ثم وجد ماء كان له أن يتوضأ ويبيني على صلاته.

والفرق بين هذا وبين ما إذا وجد التيمم الماء في خلال صلاته حيث يستأنف الصلاة، وما هنا لا يلزمه الاستئناف هو: أن التيمم ينتقض بصفة الاستناد إلى ابتداء وجوده عند إصابة الماء؛ لأنه يصير محدثاً بالحدث السابق، إذ الإصابة ليست بحدث؛ ولأن القدرة على الأصل حال قيام الخلف قبل حصول المقصود بالخلف يبطل حكم الخلف.

وفي مسألتنا: لم ينتقض التيمم عند إصابة الماء بصفة الاستناد لانتقاضه بالحدث الطارئ على التيمم، ولم توجد القدرة على الأصل حال قيام الخلف قبل حصول المقصود بالخلف، وذكر الإمام التمرتاشي - رحمه الله - :
والتيمم لصلاة العيد قبل الشروع فيها لا يجوز للإمام؛ لأن القوم ينتظرونه، وهل يجوز للمقتدي؟ نُظر، إن كان الماء قريباً بحيث لو توضع لا يخاف الفوت لا يجوز، وإلا فيجوز.

فلو أحدث أحدهما بعد الشروع بالتيمم تيمم وبنى؛ لأن خوف الفوات بالبناء أكثر؛ لأن برؤية الماء يبطل تحريمه، فإن كان الشروع بالوضوء وخاف ذهاب الوقت لو توضعاً، فكذلك؛ لأنه لا يمكنه أداء الباقي بعد الزوال فيفوته أصلاً، وإن كان لا يخاف ذهاب الوقت لو توضعاً، فكذلك عند أبي حنيفة [٤١ب] خلافاً لهما.

وتفصيل آخر ذكره في المحيط فقال: وإذا سبق المؤتمّ الحدث في صلاة العيد في الجبانة فهذا على وجهين:

الأول: إذا سبقه الحدث قبل الشروع في الصلاة، وأنه على وجهين أيضاً: إن كان يرجو إدراك شيء من الصلاة مع الإمام لا يباح له التيمم، وإن كان لا يرجو إدراك شيء من الصلاة مع الإمام يباح له التيمم.

والوجه الثاني: إذا سبقه الحدث بعد الشروع في الصلاة، فهذا على وجهين أيضاً: الأول: أن يكون شروعه بالتيمم في هذا الوجه تيمم وبنى بلا خلاف، وإن كان شروعه بالوضوء إن كان يخاف زوال الشمس لو اشتغل بالوضوء يُباح له التيمم بالإجماع، وإن كان لا يخاف زوال الشمس فإن كان يرجو إدراك الإمام قبل الفراغ لا يُباح له التيمم بالإجماع، وإن كان لا يرجو إدراك الإمام قبل الفراغ تيمم وبنى عند أبي حنيفة.

وقالا: يتوضع ولا يتيمم، فمن مشايخنا من قال: هذا اختلاف عصر وزمان، فكان في زمن أبي حنيفة يصلي صلاة العيد في جبّانة بعيدة من الكوفة بحيث لو انصرف الرجل إلى بيته ليتوضأ زالت الشمس، فكان خوف الفوت قائماً فأفتى على وفق زمانه، وفي زمنهما كان يصلي صلاة العيد في جبّانة قريبة بحيث لو انصرف الرجل إلى بيته ليتوضأ لا تزول الشمس، فلم يكن خوف الفوت قائماً، فأفتيا على وفق زمانهما.

وكان شمس الأئمة الحلواني وشمس الأئمة السرخسي رحمهما الله يقولان: إن في ديارنا لا يجوز التيمم لصلاة العيد لا ابتداءً ولا بناءً؛ لأن الماء محيط بمصلى العيد فيمكن التوضؤ والبناء من غير خوف الفوت، حتى لو خيف الفوت يجوز التيمم. ومنهم من قال: هذا اختلاف حجة وبرهان فاختلّفوا فيما بينهم.

قال أبو بكر الإسكاف - رحمه الله - : هذه المسألة بناء على أن من شرع في صلاة العيد ثم أفسدها لا قضاء عليه عند أبي حنيفة، فكان يفوته الصلاة على أصله لا إلى بدل، فلذلك جاز التيمم. وعندهما يلزمه القضاء فلا يفوته لا إلى بدل فلا يجوز له التيمم. وقيل: الشروع إذا فاتته الأداء لا يمكنه القضاء بالإجماع، فكان الفوات لا إلى بدل فيجوز التيمم، وغيره من المشايخ جعل هذا اختلافاً مبتدأً.

قوله - رحمه الله - : **والمسافر إذا نسي الماء**. قيّد بالنسيان؛ لأن في الظن لا يجوز التيمم بالإجماع، ويعيد الصلاة. وقيّد بقوله: أو وضعه غيره بأمره، فإنه لو وضعه غيره، وهو لا يعلم به يجزيه بالإجماع؛ لأن المرء قد لا يخاطب بفعل الغير، وإن وضعه بنفسه ولكن وقع عنده أنه في الماء لا يجزيه التيمم بالإجماع؛ لأن الرجل معدّ للماء فيه عادة، فيفترض عليه الطلب كما يفترض عليه الطلب في العمرانات، وظنه بخلاف العادة لا يعتبر. وإن وضعه بنفسه في الرجل ونسيه فهو على الخلاف المذكور.

وذكر الإمام الزاهد الخيراخري^{٨٠٦} - رحمه الله - أن المسألة على ثلاثة أوجه: إما أن وضعه بنفسه ولم يطلب، أو وضعه غلامه أو أجيده وهو لا يعلم، أو وضعه هو بنفسه ولكن نسي، ففي الأول: لا تجوز صلاته بالإجماع؛ وفي الثاني يجوز بالإجماع^{٨٠٧}؛ لأن المرء لا يخاطب بفعل الغير، وإن وضعه بنفسه ثم نسيه فهو على الاختلاف [٤٢أ] المذكور.

^{٨٠٦} أبو محمد عبد الله بن الفضل الخيراخري، (١١٢٤/٥١٨) كان مفتي بخارى، يروى عن أبي بكر محمد بن خنبل وأبي بكر بن مجاهد القطان البلخي وأبي بكر أحمد بن سعد الزاهد وأبي بكر بن يزيد الرازي المفسر، روى عنه ابنه أبو نصر أحمد بن عبد الله بن الفضل قلد الإمامة في الجامع ببخارى، وعقد له مجلس الإملاء بها، يروى عن أبيه وأبي الحسن بن فراس المكيّ وأبي بكر بن زنبور البغدادي وأبي الحسين الخفاف النيسابوري وغيرهم. الأنساب، للسمعاني، ٢٥٤/٥.

^{٨٠٧} ن: - وفي الثاني يجوز بالإجماع.

وعن محمد في غير رواية الأصول: أن الفصول الثلاثة على الاختلاف ولو كان الماء في إناء على ظهره أو معلقاً في عنقه أو موضوعاً بين يديه فنسيه وتيمم لا يجزيه بالإجماع؛ لأنه نسي ما لا يُنسى فلا يُعتبر نسيانه، وإن كان الماء معلقاً على الآكاف، فإن كان راكباً والماء في مؤخرة الرجل يجزيه عندهما؛ لأنه نسي ما يُنسى، وإن كان سابقاً، فإن كان الماء في مقدم الرجل يجزيه عندهما، وإن كان في مؤخره لا يجزيه بالإجماع كذا ذكره الإمام المحبوبي في الجامع الصغير.

وقول الشافعي في هذه المسألة مثل قول أبي يوسف رحمهما الله، فاحتج أبو يوسف والشافعي بظاهر قوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^{٨٠٨} الله تعالى شرع التيمم حال عدم الماء وهذا واجد للماء؛ لأن النسيان يُضاد الذكر ولا يضاد الوجود، وهذا واجد للماء، فلا يجوز تيممه عملاً بهذا الظاهر، فكذلك أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله احتجا أيضاً بظاهر قوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^{٨٠٩} ولا يريد بقوله: ﴿فَلَمْ يَجِدُوا﴾^{٨١٠} عدم الماء حقيقة، وإنما المراد به لم تقدرُوا على استعمال الماء فيتمموا. ألا ترى أن المريض يتيمم مع وجود الماء حقيقة؛ لأنه غير قادر على استعماله، وهذا غير قادر أيضاً على استعمال الماء فيجزيه التيمم عملاً بهذا الظاهر.

والمعنى فيه: أنه تيمم وهو عاجز عن استعمال الماء بعذر سماوي، فيجزيه قياساً على ما لو كان مريضاً أو يخاف العطش على نفسه، وكان عاجز الناسي عن استعمال الماء أكثر من عاجز المريض، فإن المريض لو تكلف الاستعمال أمكنه، وهذا لا يمكنه، فثبت أنه أعجز من المريض بعذر سماوي.

وأما قوله: بأنه واجد للماء لما أن النسيان يضاد الذكر لا الوجود، قلنا: نعم. كذلك إلا أن بدون الذكر لا تثبت القدرة على الاستعمال، والعجز عن الاستعمال إنما يُطلق له جواز التيمم كالعجز، كذا في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله - .

وذكر شمس الأئمة السرخسي في حجة أبي يوسف فقال: هو واجد للماء فلا يجزيه التيمم كالمكفر بالصوم إذا نسي الرقبة في ملكه، لا يجزيه لهذا. وقالوا: إن التكليف بحسب الوسع، وليس في وسعه استعمال الماء قبل علمه به،

^{٨٠٨} النساء: ٤٣/٤ .

^{٨٠٩} النساء: ٤٣/٤ .

^{٨١٠} النساء: ٤٣/٤ .

وإذا لم يكن مخاطباً باستعماله فوجوده كعدمه كالمريض، بخلاف الرقبة فالمعتبر هناك ملكها، حتى لو عَرَضَ عليه إنسانُ الرقبة كان له أن لا يقبل ويكفر بالصوم، وبالنسيان لم يتقدم ملكه، وها هنا المعتبر القدرة على استعمال الماء، حتى لو عرض عليه إنسان الماء لا يجزيه التيمم، وبالنسيان زالت هذه القدرة فجاز تيممه^{٨١١}.

قوله: **وليس على التيمم طلب الماء إذا لم يغلب على ظنه أن بقربه ماء.** وقال الشافعي - رحمه الله -:
الطلب شرط في المواضع كلها، ولو تيمم من غير طلب لا يجزيه، واحتج في ذلك بظاهر قوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾^{٨١٢}. ومعناه بعد الطلب؛ لأنه لا يقال لغير الطالب: لم يجد، وإنما يقال: طلب ولم يجد؛ ولأنه مقيس على ما لو كان بين العمران، وعلى ما إذا كان مع رفقته ماء فتيمم قبل الطلب، وأصحابنا أيضاً احتجوا بظاهر قوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾^{٨١٣}. والوجود لا يقتضي الطلب، فإنه يُقال فلان وجد ماله وإن لم يطلبه، ولذلك قال النبي عليه الصلاة والسلام: "من وجد لُقْطَةً فليعرّفها"^{٨١٤}. فقد سماه واحداً [٤٢ ب] وإن لم يوجد منه الطلب، ويقال: فلان يجد مرضاً في نفسه، وقال تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ غَائِلاً فَأَغَى﴾^{٨١٥}. فقد ثبت أن الوجود يتحقق من غير طلب، فالله تعالى جعل شرط الجواز عدم الوجود من غير طلب، فمن شرط الطلب فقد زاد.

[والمعنى في المسألة: أنه تيمم حال عدم الماء من حيث الحقيقة وعدم الدليل، فيجزيه كما بعد الطلب. وذلك لأن العدم ثابت من حيث الحقيقة، فإنه ضد الوجود، ولو عدم الدليل الدال على الوجود من حيث الظاهر؛ لأن الظاهر في الفلوات عدم الماء، فكان العدم متحققاً من كل وجه، وليس كما إذا كان بين العمران؛ لأن العدم وإن ثبت من حيث الحقيقة، لكن لم يثبت من حيث الظاهر؛ لأن كون الموضع من العمران دليل ظاهر على وجود الماء؛

^{٨١١} المبسوط للسرخسي، ١/١٢١.

^{٨١٢} النساء: ٤٣/٤.

^{٨١٣} النساء: ٤٣/٤.

^{٨١٤} أخرجه البخاري عن سلمة، سمعت سويد بن غفلة، قال: لقيت أبي بن كعب رضي الله عنه، فقال: أخذت صرة مائة دينار، فأتيته النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقال: "عرفها حولاً"، فعرفتها حولاً، فلم أجد من يعرفها، ثم أتيتها، فقال: "عرفها حولاً" فعرفتها.

صحيح البخاري، ٣/١٢٤.

^{٨١٥} الضحى: ٨/٩٣.

لأن قيام العمارة بالماء، فكان العدم ثابتاً من وجه دون وجه، وشرط الجواز العدم المطبق. وكذا إذا كان مع رفيقه ماء فإن العدم فيه ثابت من وجه دون وجه، كذا ذكره شيخ الإسلام في المبسوط.^{٨١٦}

وقال أبو يوسف في الإملاء: سألت أبا حنيفة - رحمه الله - عن المسافر لم يجد الماء، أطلب عن يمين الطريق وعن يساره؟ قال: إن طمع في ذلك فليعمل، ولا يبعد فيضراً بأصحابه إن انتظروه أو بنفسه إن انقطع عنهم، كذا في المبسوط.^{٨١٧}

قوله: ولو تيمم قبل الطلب أجزاءه عند أبي حنيفة. لم يذكر في عامة النسخ قول أبي حنيفة في هذه المواضع بل قيل: لا يجوز التيمم قبل الطلب، إذا كان في غالب ظنه أن أحداً يعطيه، مطلقاً من غير ذكر خلاف بين علمائنا الثلاثة، إلا في الإيضاح.

وقال في المبسوط: إن كان مع رفيقه ماء فعليه أن يسأله، إلا على قول الحسن بن زياد فإنه يقول: السؤال ذل وفيه بعض الحرج. وما شرع التيمم إلا لرفع الحرج. ولكننا نقول: ماء الطهارة مبذول بين الناس عادة، وليس في سؤال ما يحتاج إليه مذلة، فقد سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض حوائجه من غيره.

فإن سأله فأبى أن يعطيه إلا بالثمن، فإن لم يكن معه ثمنه فإنه يتيمم بالإجماع لعجزه عن استعمال الماء. وإن كان معه ثمنه، فهو على ثلاثة أوجه: إما إن أعطيه بمثل قيمته في ذلك الموضع، أو بالغبن اليسير، أو بالغبن الفاحش، ففي الوجه الأول والثاني: ليس له أن يتيمم بل يشتري ويتوضأ، وفي بعض المواضع إذا باعه بمثل القيمة أو بغبن يسير ومعه مال زيادةً على ما يحتاج إليه في الزاد بمقدار ثمن الماء لا يتيمم بل يشتري الماء. وفي الوجه الثالث: يتيمم.

وقال الحسن البصري: يلزمه الشراء بجميع ماله. ونحن لا نأخذ بهذا؛ فإن حرمة مال المسلم كحرمة نفسه، فإذا لحقه خسران في ماله ففرضه التيمم، والغبن الفاحش خسران، وقد بيّن الغبن الفاحش في النوادر فقال: إن كان الماء الذي يكفي الوضوء يوجد في ذلك الموضع بدرهم فأبى أن يعطيه إلا بدرهم ونصف فعليه أن يشتري، وإن أبى أن يعطيه إلا بدرهين تيمم ولم يشتري. فجعل الغبن الفاحش في تضعيف الثمن، وإنما قلنا: إذا كان يعطيه بمثل القيمة فعليه

^{٨١٦} ن: +

^{٨١٧} المبسوط للسرخسي، ٣/١١٥.

أن يشتري؛ لأن قدرته على بدل الماء كقدرته على عينه، كما أن القدرة على ثمن الرقبة كالقدرة على عينها في المنع من التكفير بالصوم.

وقال بعضهم: الغبن الفاحش هو ما لا يدخل تحت تقويم المقومين، كذا في المبسوط والمحيط.^{١١٨} وقيمة الماء إنما تعتبر في أقرب المواضع من الموضع الذي يعسر فيه الماء، كذا في فتاوى قاضي خان.

وقال الشافعي - رحمه الله - : الزيادة على ثمن المثل تصير عذراً له في ترك الشراء قل ذلك أو أكثر؛ لأنه لا يصل إلى استعمال الماء إلا بعد إتلاف شيء من ماله بلا عوض، فلا يفترض عليه استعمال الماء قياساً على ما إذا كانت الزيادة كثيرة. قلنا: إن الشراء بالزيادة التي يتغابن الناس في مثله شراء بثمان المثل من وجه؛ لأن هذه الزيادة مما تدخل تحت تقويم المقومين، ومن وجه لا يدخل، فلم تكن بثمان المثل من ذلك الوجه [٤٣أ] فوجب من وجه ولم تجب من وجه فأوجبناه احتياطاً، بخلاف ما إذا كانت الزيادة مما يتغابن الناس في مثله؛ لأنه لم يقدر على الشراء بثمان المثل، ألا ترى أن الأب والوصي معفوان في الغبن اليسير في مال الصغير دون الفاحش، باعتبار أن الغبن اليسير ثمن المثل من وجه بخلاف الفاحش، كذا في مبسوط شيخ الإسلام.

وذكر الإمام التمرتاشي - رحمه الله - : رأى في صلواته رجلاً معه ماء، إن وقع في أكبر رأيه أنه يعطيه فإنه يقطعها، وإن وقع في أكبر رأيه أن لا يعطيه يمضي فيها، وإن شك أن يعطيه أو لا وتساوى الظن ان يمضي فيها، وإن فرغ يسأله، فإن أعطاه توضأ وأعاد، وإن لم يعطه، صلواته ماضية. وكذا إن أبي أن يعطيه ثم أعطاه.

ولو رأى رجلاً معه ماء فلم يسأله، فإن أعطاه تبين أنه كان واحداً للماء في الابتداء فعليه إعادة الصلاة بالوضوء، فإن أبي أن يعطيه مضت صلواته أي جازت، ولو سأله في الابتداء فمنعه، ثم سأله بعد الصلاة فأعطاه مضت صلواته؛ لأنه وجد الآن فلم يؤثر فيما كان، ولو تيمم ولم يسأل من بحضرتة عن الماء فصلى، ثم سألهم، فأخبروه بالماء فهو على هذه الوجوه.

^{١١٨} المبسوط للسرخسي، ٧٠/٥. المحيط، ١٣٨/١.

باب المسح على الخفين

فقَّى على التيمم بالمسح على الخفين إما؛ لأن كل واحد منهما طهارة مسح غير أن أحدهما بالتراب والآخر بالماء أو؛ لأن كل واحد منهما يدل على الغسل أو؛ لأن كلاً منهما رخصة مؤقتة إلى غاية وهو وجدان الماء في التيمم. ويوم وليلة أو ثلاثة أيام في المسح.

ثم في المسح على الخفين يحتاج إلى معرفة خمسة أشياء:

أحدها: معرفة أصل المسح.

والثاني: معرفة مدة المسح.

والثالث: معرفة خف يجوز عليه المسح.

والرابع: معرفة ما ينتقض به المسح.

والخامس: معرفة صورة المسح.

أما أصل المسح: فإنه فريضة ثبتت بالإخبار فرضيتها، وذكر شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - : اعلم بأن المسح على الخفين جائز بالسنة، فقد اشتهر الأثر فيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قولاً وفعلاً، من ذلك حديث المغيرة بن شعبة - رضي الله عنه - : "توضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر وكنت أصب الماء عليه، وعليه جبة شامية ضيقة الكمين، فأخرج يديه من تحت ذيله ومسح على خفيه، فقلت: نسيت غسل القدمين؟ فقال: بل أنت نسيت، بهذا أمرني ربي".^{٨١٩}

^{٨١٩} أخرجه مسلم عن المغيرة بن شعبة، قال: كنت مع النبي - صلى الله عليه وسلم - في سفر فقال: "يا مغيرة خذ الإداوة" فأخذتها، ثم خرجت معه، فانطلق رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حتى توارى عني، "فقضى حاجته، ثم جاء وعليه جبة شامية ضيقة الكمين، فذهب يخرج يده من كمها فضاقت عليه فأخرج يده من أسفلها، فصببت عليه فتوضأ وضوءه للصلاة، ثم مسح على خفيه ثم صلى". ورواه الحاكم في المستدرک وقال: إسناده صحيح ولم يخرجاه بهذه الزيادة. صحيح مسلم، ٢٢٩/١. نصب الراية، ١/١٦٣.

ومن لم ير المسح جائزاً من الصحابة كابن عباس وعائشة - رضي الله عنهما - صح رجوعهم إلى قول عامة الصحابة - رضي الله عنهم -، فإن ابن عباس كان يقول أولاً: "لأن أمسح على ظهر عير في الفلاة أحب إليّ من أن أمسح على الخفين".^{٨٢٠} وقد صح رجوعه عنه رواه عطاء ابن أبي رباح^{٨٢١}. وكانت تقول عائشة: "لأن تقطع قدماي أحب إليّ من أن أمسح على الخفين"^{٨٢٢}. فقد صح رجوعها عنه، رواه شريح بن هانئ.^{٨٢٣}

ولكثر الأخبار فيه قال أبو حنيفة: ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار، وقال أبو يوسف: خير المسح يجوز نسخ الكتاب به لشهرته. وقال الكرخي - رحمه الله -: أخاف الكفر على من لم ير المسح على الخفين؛ لأن الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر. وقال شيخ الإسلام - رحمه الله -: والدليل على أن من لم ير المسح على الخفين [٤٣ب] كان ضالاً مبتدعاً ما روي أن أبا حنيفة - رضي الله عنه -: سئل عن مذهب أهل السنة والجماعة فقال: هو أن يفضل الشيخين يعني أبا بكر وعمر على سائر الصحابة - رضي الله عنهم -، وأن يحب الحسين وعثمان وعلياً، وأن يرى المسح على الخفين.^{٨٢٤}

وروي أن قتادة - رضي الله عنه - لما قدم الكوفة دخل عليه أبو حنيفة - رحمه الله - وهو صبي فقال قتادة: من أين أنت؟ قال: من الكوفة. فقال: أنت من القوم الذين اتخذوا دينهم شيعاً؟ قال: لا، ولكني أفضل الشيخين وأحب الحسينين، وأرى الصلاة خلف كل بر وفاجر، ولا أكفر أحداً بذنب، ولا أخرج أحداً من الإسلام بقوله إلا في الوجه الذي دخل، وأرى المسح على الخفين. فقال له قتادة: أصبت فالزم ثلاث مرات.

قوله: إلا من الوجه الذي دخل يعني دخل في الإسلام بالشهادة، فلا يحكم بخروجه من الإسلام إلا

بجودها،

^{٨٢٠} رواه أحمد في مسنده وخرجه الأرنؤوط وقال حديث ضعيف، مسند أحمد، تحقيق الأرنؤوط، ١٢٣/٥.

^{٨٢١} صح عن ابن عباس أنه مسح عليهما، فقد أخرج ابن أبي شيبة، ١٨١/١ عن وكيع، عن سفيان الثوري، عن الزبير بن عدي، عن عطاء بن أبي رباح، عن ابن عباس: أنه مسح، وهذا إسناد صحيح على شرط الشيخين. مسند أحمد، تحقيق: الأرنؤوط، ١٢٤/٥.

^{٨٢٢} أخرجه ابن أبي شيبة عن عائشة، قالت: "لأن أخرجهما بالسكاكين أحب إلي من أن أمسح عليهما". مسند ابن أبي شيبة،

١٦٩/١.

^{٨٢٣} ليس له أصل.

^{٨٢٤} ورد القول فقط في بدائع الصنائع بلفظ آخر: "أن يفضل الشيخين، ويجب الخنتين، وأن يرى المسح على الخفين، وأن لا يحرم

نبيذ الخمر". بدائع الصنائع، ١١٧/٥.

قوله - رحمه الله - : لكن من رآه ثم لم يمسح آخذاً بالعزيمة كان مأجوراً، أولى فإن قلت: يجب أن لا يكون مأجوراً لما أن المسح على الخفين من النوع الرابع من الرخص، والحكم في ذلك النوع هو: أن لا تبقى العزيمة مشروعة أصلاً، كما لم تبقى شرعية اشتراط العينية في باب السَّلَم، وشرعية الصبر عن تناول الميتة وشرب الخمر في حالة الاضطرار؛ لخوف الهلاك من الجوع والعطش أو الإكراه، بحيث يفسد اشتراط العينية لعقد السلم، ويأثم الصابر عن التناول إذا هلك.

وعن هذا قالوا: هذه الرواية مأخوذة على المصنف لمخالفته رواية أصول الفقه. قلت: ليس كذلك، بل المصنف أصاب الحق وطبق المفصل وذلك؛ لأن المسح على الخفين إنما كان من النوع الرابع من الرخص ما دام المكلف به متخففاً، فأما إذا نزع خفيه أو أحدهما متخففاً لم يعمل دليل الرخصة في حقه، والنزع مشروع له لحقه، فلا يكون حينئذ من ذلك النوع، وإنما قلنا ذلك؛ لأن النوع الرابع من الرخص هو الذي خرج السبب الموجب للعزيمة من أن يكون موجباً لها، ولذلك سقط حكم العزيمة أصلاً، حتى أن وقت الظهر مثلاً خرج عن موجبية الشطر الثاني في حق المسافر فسقط عنه أصلاً، وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾.^{٨٢٥} خرج عن موجبية التحريم في حق المضطر فسقطت عنه الحرمة أصلاً؛ لأن السفر والاضطرار منعاهما عن الموجبية فلم يثبت حكم العزيمة في حقهما، وها هنا أيضاً السبب الموجب لغسل الرجل في حق المحدث المخفف خرج عن كونه موجباً للغسل أصلاً؛ لمنع الخف سواية الحدث إلى الرجل شرعاً، فلم يثبت حكم الغسل في حقه أصلاً لانعدام السبب؛ لأن المسح ناب مناب الغسل؛ لأن الغسل لم يجب في أصله فكيف ينوب المسح عنه.

ولما سقط وجوب الغسل عنه، وهو العزيمة، بسبب انعدام السبب الموجب للغسل، كان من النوع الرابع في الرخص، ولكن له ولاية نزع الخف، فلما نزع سقط سبب الرخصة في حقه أيضاً، كما سقط عنه سبب العزيمة عند اللبس، فكان هذا نظير من ترك السفر سقط عنه سبب رخصة سقوط شطر الصلاة، كما سقط عنه سبب العزيمة بالسفر، كما أن الصابر عن الميتة آثم عند الهلاك لعلمه بالعزيمة [٤٤أ] لما أن ليس للمضطر ولاية الصبر عن تناول الميتة

^{٨٢٥} المائدة: ٣/٥.

للاستثناء المذكور في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾^{٨٢٦} والاستثناء من الحرمة يقتضي الإباحة، فصار كأنه امتنع عن ما لنفسه اختياراً حتى مات جوعاً، فإنه مؤاخذ بدمه، فكذلك في المضطر.

وأما فيما نحن بصدده: فله ولاية نزع الخف، ثم يتوجه عليه سبب العزيمة، فالمسافر له ولاية ترك السفر ثم يتوجه عليه سبب العزيمة، فحينئذ لم يشرع عليهما إلا العمل بالعزيمة، فكيف يكونان آثمين بالعمل بالعزيمة مع تعيين العمل بها، ثم إنه صار مأجوراً بالعمل بالعزيمة هنا مع شرعية الترخيص باستدامة اللبس؛ إما لأنه عمل بالعزيمة، والعمل بها أولى من العمل بالرخصة إذا كانت العزيمة مشروعة كما في الصوم.

وقد بينا أن له ولاية نزع الخف شرعاً من غير إثم يلحقه، فكان العمل بالعزيمة مشروعاً له بواسطة النزع، فأبما كانت شرعية العمل بالعزيمة موجودة حال جواز العمل بالرخصة، كان العمل بالعزيمة أولى، كما في الصبر عن إجراء كلمة الكفر وعن إتلاف مال الغير، وكصوم المسافر، أو هو عمل بما يقتضيه العقل مع العمل بالكتاب، أو هو أبعد عن الخلاف وإن كان ذلك الخلاف غير معتبر، وهذا اللفظ أعني قوله: كان مأجوراً، مذكور في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله - أيضاً، فعلم بهذا أن المصنف - رحمه الله - لم يأت ببدع لم يأت به أحد قبله، بل أتى به من هو مقتدي أهل الإسلام، ولكنني وجدت رواية على خلاف هذا ذكرها صاحب الذخيرة في الذخيرة.

وقال: وفي فوائد الإمام الزاهد أبي الحسن الرستغني^{٨٢٧} - رحمه الله - أنه سئل عن المسح على الخفين يراه الرجل إلا أنه يجتاط وينزع خفيه عند كل وضوء ولا يمسح عليهما. فقال: أحب إلي أن يمسح على خفيه إما لنفي التهمة عن نفسه؛ لأن الروافض لا يرونه فالناس يتهمونه أنه من جملة من لا يرى المسح على الخفين، وإما لأن الآية وهي قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾. قرئت بقراءتين بالنصب والخفض، فينبغي أن يغسل رجله حال عدم

^{٨٢٦} الأنعام: ١١٩/٦.

^{٨٢٧} الرُستغني: أبو الحسن علي ابن سعيد بضم الراء وسكون السين المهملة وضم التاء المنقوطة من فوقها باثنتين وفتح الفاء وسكون الغين المعجمة وفي آخرها النون، هذه النسبة إلى رستغين، وهي قرية من قرى سمرقند، منها الرستغني، حكى أن رجلاً من الصالحين رأى أبا نصر العياضي في منامه كأن بين يديه طبقاً من الورد وطبقاً آخر من الفانيد فدفع طبق الورد إلى أبي القاسم الحكيم وطبق الفانيد إلى أبي منصور الماتريدي، وكان من تلامذته، فرزق أبو منصور علم الحقيقة، ورزق أبو القاسم الحكيم الحكمة. الأنساب للسمعاني، ١٨/٥، ٦.

اللبس، ويمسح على الخفين حال اللبس ليصير عاملاً بالقراءتين، ولكن أتى بما يوافق رواية الهداية شيخ الإسلام الشيخ الإمام أبو بكر المعروف بخواهر زادة^{٨٢٨} - رحمه الله - وكفى به قدوة.

قوله - رحمه الله -: **ويجوز من كل حدث موجب للوضوء.** احترازاً عن الجنابة فإن المسح لا يجوز عن الموجب للجنابة على ما يجيء، وإسناد موجبية الوضوء إلى الحدث مجاز على ما مر.

قوله: **ويحدث متأخر أي رخصة بحدث متأخر وهو معطوف على قوله خصه بحدث موجب.**

قوله: **كالمستحاضة.** أي: كالمستحاضة التي سال دمها وقت الوضوء واللبس، أو وقت الوضوء دون اللبس، أو على العكس، فإنها لا تمسح بعد خروج الوقت، وأما إذا كان منقطعاً وقت الوضوء واللبس فإنها والصحيحة سواء، وحاصله أنها لا تمسح في ثلاثة أحوال وتمسح في حال واحدة، هذا إذا خرج الوقت، وأما ما دام الوقت باقياً فإذا أحدث حدثاً آخر تمسح في أي وجه كان، كذا في الجامع الكبير لقاضي خان - رحمه الله -.

وهو المذهب عندنا احترازاً عن قول الشافعي: فإنه يشترط اللبس على طهارة لجواز المسح، ولكن ما ذكره من نتيجة اختلاف المذهب بقوله: حتى لو غسل رجليه ولبس خفيه، ثم أكمل الطهارة إلى آخره [٤٤ ب] لا يصلح، نتيجة لما ذكرنا من اشتراط اللبس على طهارة، فإن عدم جواز المسح هنا باعتبار ترك الترتيب في الوضوء لا باعتبار اشتراط الطهارة الكاملة وقت اللبس، وإنما تظهر ثمرة الخلاف فيما ذكره في المبسوط وهو ما قال: ولو توضأ وغسل إحدى رجليه ولبس الخف ثم غسل الرجل الأخرى ولبس الخف ثم أحدث جاز المسح عندنا، وقال الشافعي: إن لم ينزع الخف الأول لا يجوز المسح وإن نزع ثم لبسه جاز له المسح؛ لأن الشرط أن يكون لبسه بعد إكمال الطهارة.

ولكننا نقول: هذا اشتغال بما لا يفيد، ينزع ثم يلبس من غير أن يلزمه فيه غسل، وهو ليس من الحكمة فلا يجوز اشتراطه. وذكر شيخ الإسلام في حجة الشافعي أنه يشترط كمال الطهارة وقت اللبس. وقال الشافعي: أنه لبس الخف قبل تمام الطهارة فلا يجزيه المسح قياساً بما لو أحدث فيما بين ذلك وهذا؛ لأن وقت اللبس حال انعقاد العلة؛

^{٨٢٨} محمد بن الحسين بن محمد أبو بكر، (١٠٩٠/٤٨٣) البخاري المعروف بيكر خواهر زادة فقيه كان شيخ الأحناف فيما وراء النهر مولده ووفاته في بخارى له المبسوط والمختصر والتجنيس في الفقه، الجواهر المضية، ٣٩٦/٢. موسوعة الأعلام، ٢١٠/١.

لأنه سبب منع سريان الحدث، ووقت الحدث حال ثبوت الحكم، فتشترط الطهارة في الطرفين، كما في ملك النصاب يشترط كماله في طريقي الحول.

واحتج علماءنا - رحمهم الله - : بأن الحدث تأخر عن كمال الطهارة واللبس فيجزيه المسح، كما لو أتم الطهارة أولاً، ثم لبس خفيه وهذا؛ لأنه إنما يحتاج إلى المسح بعد تمام اللبس إذا أحدث، فأما إذا لم يحدث فإنه لا يحتاج إلى المسح، فلذلك يراعى تمام الطهارة وقت الحدث لا وقت اللبس؛ لما أن الخف اعتبر مانعاً من سريان الحدث إلى الرجلين لا رافعاً حدثاً قبله، وإنما يصير مانعاً إذا كانت الطهارة كاملة وقت الحدث.

وأما إذا كانت الطهارة ناقصة عند الحدث يصير الخف رافعاً حدثاً كان بالرجلين من حيث الحكم، وإن لم يكن من حيث الحقيقة، وهو ما شرع مانعاً لا رافعاً، وأما قوله: بأن اللبس حال انعقاد العلة، قلنا: ليس كذلك، لأن انعقاد العلة لا يتصور بدون محلها، ومحلها الحدث؛ لأن محل العلة محل حكمها، وحكمها منع الحدث؛ فيكون محل الحكم هو الحدث، والحدث معدوم حال حلول الحكم، فحينئذ كان هو أشبه بما بين طريقي الحول، وكمال النصاب فيه ليس بشرط، فكذا هنا.

قوله - رحمه الله - : ويجوز للمقيم يوماً وليلة وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها. وذكر في الأسرار قال عامة العلماء: مدة مسح الخف مقدرة. وقال مالك: غير مقدرة ذكره من غير فصل بين المقيم والمسافر كما يرى. وقال شيخ الإسلام في مبسوطه: وقال مالك: بأن مدة المسح في حق المسافر غير مؤقت بل يسمح عليهما كما شاء إذا لبسهما على الطهارة، وجعل هذا القول الإمام السرخسي قول الحسن البصري، وقال: وكان الحسن البصري يقول: المسح مؤبد للمسافر. ثم قال: وكان مالك يقول: لا يسمح للمقيم أصلاً وبمسح المسافر ما بدا له.

واحتج من أدعى التأييد للمسافر بحديث عمار بن ياسر "قال: قلت: يا رسول الله أأمسح على الخفين يوماً؟ قال: نعم. فقلت يومين؟ قال: نعم. حتى انتهيت إلى سبعة أيام. فقال: إذا كنت في سفر فامسح ما بدا لك" ^{٨٢٩}. وتأويله عندنا أن مراده صلى الله عليه وسلم [٤٥] بيان أن المسح مؤبد غير منسوخ، إلا أن لا ينزع خفيه في هذه المدة. والأخبار المشهورة لا تُترك بهذا الشاذ.

^{٨٢٩} رواه الدارقطني في سننه بسند أبي داود، وقال: هذا إسناد لا يثبت. نصب الراية، ١/١٧٧.

وأما عامة العلماء احتجوا: بما روي عن صفوان بن عسال المرادي - رضي الله عنه - أنه قال: "أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لي: ما جاء بك؟ فقلت: طلب العلم. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الملائكة تضع أجنحتها لطالب العلم رضى بما يصنع. فعم جئت تسأل؟ قال: فسألته عن المسح على الخفين. فقال: "للمقيم يوم وليلة، وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها".^{٨٣٠} كذا في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله -".

قوله: **وابتداؤها**. أي: وابتداء مدة المسح عَقِيْبَ الحَدَثِ. وقال بعض الناس: تعتبر مدة المسح من وقت اللبس؛ لأن جواز المسح بسبب اللبس، فتعتبر المدة من وقت اللبس. واحتج علماؤنا بأن جواز المسح بسبب منع الخف سريان الحدث إلى القدمين. بدليل أنه إذا لبسهما وهو محدث لم يغسل قدميه، فإنه لا يجزيه فيجب أن يعتبر المدة من وقت المنع، والمنع إنما يثبت من حين وجود الحدث بعد اللبس لا وقت اللبس؛ لأن الحدث معدوم فلا يتصور منعه، وإنما منع من حين أحدث فيعتبر أيضاً من وقت الحدث.

ومن قال يعتبر المدة من وقت اللبس يؤدي إلى أنه إذا مضى يوم وليلة على المقيم ولم يحدث يجب أن ينزع الخف ولا يجزيه المسح بعد ذلك وهو محال. ومن قال يعتبر من وقت المسح فإنه يؤدي إلى أنه لو لبس خفيه وأحدث ولم يمسه، ثم أغمى عليه بعد ذلك أسبوعاً أو شهراً أنه لا ينزع خفيه، ويمسح عليهما، وهذا محال أيضاً، كذا في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله -،

قوله - رحمه الله -: **لأن الخُف مانع سراية الحدث**. أي وصول الحدث وبلوغه إلى الرجلين. وذكر في المغرب وقولهم: العفو عن القطع لا يكون عفواً عن السراية. وسرى الجرح إلى النفس أي: أثر فيها حتى هلكت: لفظة جارية على ألسنة الفقهاء، إلا أن كتب اللغة لم تنطق بها.^{٨٣١}

قلت: جاز أن يكون هذا من سرى بالليل. يرى من باب: ضرب، بمعنى سار ليلاً، وأسرى مثله. ومنه السرية لواحدة السرايا؛ لأنها تسري في خفية. وها هنا أيضاً وصل إلى ما أريد به باطناً وحكماً لا ظاهراً وحساً، فكانا ملتقيين في معنى الخفية.

^{٨٣٠} قال الترمذي: حديث حسن صحيح. نصب الراجحة: ١/١٨٢.

^{٨٣١} المغرب، ١/٢٢٥.

قوله: **والمسح على ظاهرهما خطوطاً بالأصابع**. ففي قوله: على ظاهرهما احتراز عن قول الشافعي. وفي قوله: خطوطاً احتراز عن قول عطاء. قال الإمام السرخسي - رحمه الله - في المبسوط: فإن مسح باطن الخف دون ظاهره لم يجز، فإن موضع المسح ظهر القدم لما روي من حديث المغيرة - رضي الله عنه -.

وقال الشافعي - رحمه الله -: **المسح على ظاهر الخف فرض، وعلى باطنه سنة**. ولنا حديث علي - رضي الله عنه - أيضاً، قال: لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره، ولكني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخفين دون باطنهما؛^{٨٣٢} ولأن باطن الخف لا يخلو عن لوثٍ عادةً، فتصيب يده ذلك اللوث، وفيه بعض الحرج.

والمسح مشروع لدفع الحرج، وقال فيه أيضاً: **ومسح الخف مرة واحدة**. وقال عطاء - رحمه الله -: ثلاثاً كالغسل. ولنا حديث المغيرة بن شعبة - رضي الله عنه - قال: **وكأني أنظر إلى أثر المسح على خف رسول الله صلى الله عليه وسلم [٤٥ب] خطوطاً بالأصابع**. وإنما تبقى الخطوط إذا لم يمسح إلا مرة واحدة؛ ولأن في كثرة إصابة البلل إفساد الخف وفيه حرج، فيكتفي فيه بالمرة.

وفي فتاوى قاضي خان - رحمه الله -: **وصورة المسح على الخفين: أن يضع أصابع يده اليمنى على مقدم خفه الأيمن، ويضع أصابع يده اليسرى على مقدم خفه الأيسر، ويمدحهما إلى الساق فوق الكعبين، ويفرج بين أصابعه، وإن بدا من أصل الساق ومد إلى الأصابع جاز**. وقوله: **خطوطاً**، نصب على الحال أي: مخطوطاً.^{٨٣٣}

قوله: **ولا يجوز المسح على خُف فيه خرق كثير**. روي بالثاء المنقوطة بالثلاث الفوقية والباء المنقوطة بالواحدة التحتية.^{٨٣٤} ولكن قوله فيما بعده: **وإن كان أقل من ذلك جاز**. بينيك على أن الرواية هي الأولى إذ لو كانت الرواية الثانية لقبيل وإن كان أصغر من ذلك جاز.^{٨٣٥}

^{٨٣٢} قال البيهقي: والمرجع فيه إلى عبد خير، وهو لم يحتج به صاحبنا الصحيح. وصححه الحافظ ابن حجر في هذا الحديث من رواية أبي داود في "التلخيص الحبير" وفي "بلوغ المرام"، فصحح إسناده في الأول، وحسنه في الثاني. مسند أحمد، تحقيق: الأرنؤوط، ١٣٩/٢. نصب الرأية، ١/١٨١.

^{٨٣٣} ن: مخطوطاً.

^{٨٣٤} بداية المبتدئ والهداية، "كبير". بداية المبتدئ، ٨/١. الهداية، ٣١/١.

ثم ذكرها هنا مذاهب أربعة عندنا بالفصل بين الحرق القليل والكثير وهو استحسان.

وقال زفر والشافعي: قليلة وكثيره سواء في منع جواز المسح بعد بدو شيء من الرجل، وهو قياس.

وقال سفيان الثوري - رحمه الله - : بمقابلة قليلة وكثيرة سواء لا يمنع جواز المسح بعد أن ينطلق عليه اسم

الخف؛ لأن الخف جعل مانعاً سريان الحدث إلى القدمين، فما دام ينطبق عليه اسم الخف يمنع سريان الحدث.

وقال الأوزاعي - رحمه الله - : يغسل ما ظهر من القدم ويمسح ما لم يظهر؛ لأن مقدار ما كان مستوراً لا

يسري الحدث إلى ما تحته، ويقدر ما كان مكشوفاً سرى إليه الحدث فيجب غسل المكشوف، والمسح على غير

المكشوف، كذا في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله - .

وقال الإمام السرخسي - رحمه الله - : ولكننا استحسنا وقلنا: لا يمنع القليل لأن؛ الخف لا يخلو عن قليل

حرق، فإنه وإن كان جديداً فأثار الدوروز^{٨٣٦} والأشافي^{٨٣٧} حرق فيه، ولهذا يدخله التراب، فجعلنا القليل عفواً لهذا.

وما ذكره من اعتبار أصابع الرجل هو رواية الزيادات؛ لأن الممسوح عليه الرجل، واعتبار الأصابع باعتبار أنها

أصل في الرجل والقدم تبع، ولهذا قالوا: بأن من قطع أصابع رجل إنسان فإنه يلزمه جميع الدية. والثلاثة أكثرها فيقوم

مقام الكل.

قوله: قدر ثلاثة أصابع الرجل أصغرها هو الصحيح. هذا احتراز عن قول من لا يعتبر أصابع الرجل، وعن

قول من لا يعتبر أصغر الأصابع،

أما الأول: فقد ذكر في المبسوط فقال: وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله قال: ثلاث أصابع من

أصابع اليد، لأن الماسح به اليد.

^{٨٣٥} [ولا يجوز المسح على خف فيه حرق كبير يبين منه قدر ثلاث أصابع من أصابع الرجل فإن كان أقل من ذلك حاز]. بداية

المبتدئ: ٨/١. أشار السغناقي في شرحه وتحقيقه للمتن الأصيل بسبب ورود كلمة "كبير" في المتن وفي غيرها "كثير"، فرجح كثير لتوافقها مع "أقل" في النص.

^{٨٣٦} الدرر: واحد دروز الثوب، فارسي معرب. الصحاح، ١/١٠٣.

^{٨٣٧} الإشقي: السرد الذي يخرز به، وجمعه: الأشافي. لسان العرب، ٤٣٨/١٤.

وأما الثاني: فقد ذكر الإمام ظهير الدين - رحمه الله - في فتاويه قال: وقال شمس الأئمة الحلواني - رحمه الله -
-: المعتبر في الخرق أكبر الأصابع، إذا كان الخرق عند أكبر الأصابع، وإن كان عند أصغر الأصابع يعتبر أصغر
الأصابع.

وفي مبسوط شيخ الإسلام: فقد اعتبر في حق الخرق ثلاثة أصابع الرجل، وفي حق المسح ثلاثة أصابع اليد.
والفرق بينهما هو: أن الخرق إذا كان مقدار ثلاثة أصابع إنما منع جواز المسح؛ لأنه مما يمنع قطع السفر، ودون ذلك لا
يمنع، والمشى إنما يتحقق من الرجل فيعتبر ثلاثة أصابع الرجل. وأما فعل المسح فإنما يوجد من اليد فاعتبرنا بأصابع اليد،
ولا معتبر بدخول الأنامل.

وذكر في المحيط وقال [٤٦أ]: إذا كان يبدو قدر ثلاثة أنامل من أصابع الرجل، هل يمنع جواز المسح؟ قال
بعضهم: يمنع وإليه مال شمس الأئمة السرخسي. وقال بعضهم: لا يمنع، ويشترط أن يبدو قدر ثلاثة أصابع بكاملها.
وإليه مال شمس الأئمة الحلواني، وهو الأصح.

وقال فيه أيضاً ثم الخرق الكبير، إنما يمنع جواز المسح إذا كان منفرجاً يُرى ما تحته، فأما إذا كان لا يرى ما
تحتة، فإن كان الخف صلباً إلا أنه إذا دخل فيه الأصابع يدخل فيه ثلاثة أصابع لا يمنع جواز المسح، وإن كان يبدو
قدر ثلاثة أصابع حالة المشى لا في حالة وضع القدم على الأرض يمنع جواز المسح؛ لأن الخف يلبس للمشي، كذا في
المبسوط أيضاً.^{٨٣٨} وعن هذا قال في الكتاب: إذا كان لا ينفرج عند المشى.

قوله: **ولا يجوز المسح لمن وجب عليه الغسل؛ لأن الجنابة لما ألزمته غسل جميع البدن كان الحدث سارياً**
إلى القدم، فلا ينوب المسح عنه؛ لما أن المسح إنما يعمل عمل الغسل، باعتبار أن الحدث حل ظاهر الخف ولم يسر إلى
القدم، وها هنا سرت الجنابة فلا يعمل عمله؛ ولأنه لا يتأتى الاغتسال مع وجود الخف ملبوساً، وهذا التقرير يغني عن
التصوير.

^{٨٣٨} المبسوط للسرخسي، ١/١٠١.

وقيل: صورته رجل توضأ وليس الخف، ثم أجنب ثم وجد ماءً يكفي للوضوء ولا يكفي للاغتسال، فإنه يتوضأ ويغسل رجليه ولا يمسح ويتيمم للحنابة. [وفي التحفة: أما الحدث الأكبر فالمسح فيه غير مشروع؛ لأن الجواز باعتبار الحرج، ولا حرج في الحدث الأكبر؛ لأن ذلك يندر خصوصاً في السفر].^{٨٣٩} وليس عليه إعادة بقية الوضوء، هذا احتراز عن قول الشافعي فإنه يقول: عليه أن يعيد الوضوء.

وقال ابن أبي ليلى - رحمه الله -: بأنه لا يعيد شيئاً من الوضوء، ويجوز أن تكون هذه المسألة بيننا وبين الشافعي مبنية على مسألة الموالاة، فإن الموالاة والجمع بين الأعضاء في الغسل شرط في أحد قوليه في الوضوء. واحتج الشافعي في المسألة وقال: إن طهارة الرجلين قد انتقضت بمضي مدة المسح، وانتقاض الطهارة مما لا يتجزأ، فإذا انتقض بعضه انتقض كله، كما لو انتقض بالحدث. واحتج ابن أبي ليلى: بأن المسح على الخفين قائم مقام غسل القدمين، فصار المسح كغسل القدمين، ولو غسل قدميه ثم لبس خفيه ثم نزع لم يجب عليه غسل الرجلين فكذا هذا.

وأصحابنا - رحمهم الله - احتجوا بما روي عن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - أنه كان في غزوة، فنزع خفيه وغسل قدميه، ولم يعد الوضوء. وهكذا روي عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ ولأن الخف شرع مانعاً من سريان الحدث إلى القدمين ما دام وقت المسح باقياً، فإذا مضى الوقت سرى الحدث إلى القدمين، وقد غسل عن ذلك الحدث سائر الأعضاء، ولم يغسل قدميه فكان غسل القدمين، كما لو لم يكن لابس الخفين أصلاً ولو لم يحدث فيما بين ذلك لا يجب عليه إلا غسل القدمين، كذا هنا.

وأما قوله: انتقاض الطهارة لا يتجزأ قلنا: نعم. انتقاض الطهارة لا يتجزأ، إلا أنه بمضي مدة المسح ليس تنتقض الطهارة؛ لأن الطهارة إنما تنتقض بالحدث، والحدث اسم لخارج نجس ولم يوجد، وإنما سرى حدث وجد قبل مضي المدة إلى الرجلين لا غير؛ لأنه وجد غسل سائر الأعضاء لذلك الحدث فلا يجب غسلها ثانياً ما لم يوجد الحدث في حقها.

وأما الجواب عن قول أبي ليلي: إنما أقيم المسح [٤٦ ب] مقام الغسل شرعاً في وقت مقدر، فإذا مضى ذلك الوقت لا يقوم مقامه، كطهارة التيمم لما قدرت إلى وقت وجود الماء لم يبق بعده فكذا هذا، كذا في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله - .

ولكن ذكر في الخلاصة الغزالية: فإن نزع الخف فالأولى استئناف الوضوء، فإن اقتصر على غسل القدمين جاز.^{٨٤٠} فإن قلت: في هذا التعليل إشارة إلى أن انتقاض المسح يمضي المدة، ونزع الخف إنما يكون بالحدث السابق فكان معنى قوله: وينقضه أيضاً نزع الخف وكذا مضي المدة أي: بالحدث السابق. وقال: أيضاً بعد هذا؛ لأنه عند النزع يسري الحدث السابق إلى القدمين، وينبني على هذا الأصل أنه لو كان خروج الخف أو مضي المدة في خلال الصلاة أنه يستقبل الصلاة ولا يبني بعد غسل القدمين، كما في رؤية الماء في خلال الصلاة في حق المتيمم.

فإن قلت: ما الفرق بين هذا وبين ما إذا مسح الرأس ثم حلق الشعر حيث لا يلزمه إعادة المسح، وهنا يلزمه إعادة الغسل بعد النزع؟ قلت إن الشعر من الرأس حلقه فإذا مسح الشعر فقد مسح الرأس فلا يلزمه إعادته بإزالته، كما لو مسح الخف ثم حكه أو غسل وجهه ثم قشرت الجلد من وجهه، لا يلزمه إعادة المسح والغسل، أما هنا الخف ليس من الرجل، لكنه مانع سراية الحدث إلى ما تحته شرعاً، فإذا زال المانع سرى الحدث إليه لزوال المانع، كذا ذكره الإمام الولوالجي.

وفي فتاوى قاضي خان ماسح الخف إذا انقضت مدة مسحه في الصلاة ولم يجد ماءً فإنه يمضي على صلاته؛ لأنه لا فائدة في قطع الصلاة لأن حاجته بعد انقضاء المدة إلى غسل الرجلين، فلو قطع الصلاة وهو عاجز عن غسل الرجلين فإنه يتيمم، ولا حظ للرجلين من التيمم، ولهذا يمضي على صلاته. ومن المشايخ من قال: تفسد صلاته، والأول أصح.

قوله رحمه الله: وحكم النزع يثبت بخروج القدم إلى الساق. قال شيخ الإسلام - رحمه الله -: إذا توضأ الرجل وليس خفيه، ثم بدا له أن ينزعهما، وأخرج رجله إلى الساقين، ثم بدا له أن يعيدهما، فأراد أن يمسح على الخف

^{٨٤٠} الخلاصة الغزالية، ٧٦.

بعد ذلك ليس له ذلك، وإنما عليه أن يغسل رجله في قول علمائنا. وقال الشافعي: له أن يمسح على خفيه لما أنه لم يظهر من محل الفرض شيء، فلا يلزمه غسل الرجلين.

واحتج أصحابنا بأن ما اعترض من الحالة مما يمنع قطع السفر، فيبطل مسحه قياساً على ما لو نزع إحدى خفيه، فإن المسح يبطل على الخف القائم؛ لأن هذه الحالة تمنع ابتداء المسح فيمنع البقاء. وأما قوله: لم يظهر شيء من محل الفرض، فيشكل بما لو أخرج الخفين عن رجله، وعلى الرجلين لفافة فإنه يبطل المسح، وإن لم يظهر من محل الفرض شيء.

قوله: وكذا بأكثر القدم هو الصحيح. هذا هو المروي عن أبي يوسف - رحمه الله -، فإنه قال: لا ينتقض المسح حتى يخرج أكثر القدمين من مكانه. وهو قول الحسن بن زياد - رحمه الله -، وقال في الإملاء: إذا أخرج نصف القدم إلى الساق بطل المسح فكان عليه غسل الرجلين [٤٧أ]. وقال بعضهم: إذا كان بحال يمكنه المشي مع ذلك القدر من النزع فإنه يجزيه المسح على الخفين، وإذا لم يمكنه المشي لا يجوز، وإذا لم يخرج القدمين إلى الساق، ولكن حركهما عن مكانهما وارتفع العقب عن الخف، إذا بقي في الخف من الرجل مقدار ثلاثة أصابع فإنه يجزيه المسح.

هكذا روى ابن سماعه^{٤١} عن محمد - رحمه الله - . وروي عن أبي حنيفة - رحمه الله -: إذا أخرج أكثر العقب من موضعه إلى الساق فإنه يبطل مسحه، كذا في مبسوط شيخ الإسلام. قلت: إنما يبطل المسح بزوال العقب عن مكانه على قول من يقول به إذا بدا له نزع الخف، فحركه للنزع حتى زال عقبه، وأما إذا زال عقبه باعتبار سعة الخف، أو بمعنى آخر، وليس من نيته نزع الخف لا يبطل المسح إجماعاً، بدليل وضعهم المسألة فيمن بدا له أن ينزعهما، وإلا وقع الناس في الحرج البين. مع أن الرواية منصوطة في المحيط وفي فتاوى قاضي خان وغيرهما في أنه لا يبطل به المسح.

^{٤١} ابن سماعه أبو عبد الله محمد بن سماعه التيمي، (٨٤٨/٢٣٣) قاضي بغداد، العلامة، أبو عبد الله محمد بن سماعه بن عبيد الله بن هلال التيمي، الكوفي، صاحب أبي يوسف ومحمد. حدث عن: الليث، والمسيب بن شريك. روى عنه: محمد بن عمران الضبي، والحسن بن محمد بن عنبر الوشاء. وصنف التصانيف. قال ابن معين: لو أن المحدثين يصدقون في الحديث كما يصدق ابن سماعه في الفقه، لكانوا فيه على نهاية. ولي القضاء للرشيد بعد يوسف بن أبي يوسف. سير أعلام النبلاء، ١٠/٦٤٧.

فإنه ذكر في المحيط: وإذا كان صدر القدم في موضعه والعقب يخرج ويدخل لا ينتقض مسحه. وكذا لو كان الخف واسعاً إذا رفع القدم ترتفع القدم حتى يخرج العقب، وإذا وضع القدم عادت العقب إلى موضعها لا ينتقض، ذكره أبو علي الدقاق^{٨٤٢} - رحمه الله -.

قوله: **وَمَنْ ابْتَدَأَ الْمَسْحَ وَهُوَ مُقِيمٌ**، هذا لا يخلو من ثلاثة أوجه، في وجه: تتحول مدته إلى مدة السفر بالاتفاق، وهو: أنه إذا سافر قبل أن تنتقض الطهارة التي لبس عليها الخفين فانتقضت الطهارة وهو مسافر، فإنه تتحول مدته إلى مدة السفر بالاتفاق. وفي وجه: لا تتحول إلى مدة السفر بالاتفاق، وهو: أنه إذا سافر بعد ما أحدث وبعدما استكمل مدة المقيم، وفي وجه: اختلفوا فيه وهو: أنه إذا سافر بعد ما أحدث قبل استكمال مدة المقيم، فإنه تتحول مدته إلى مدة السفر عندنا، وعند الشافعي لا تتحول، كذا في شرح الطحاوي.

وقال الشافعي - رحمه الله - : أتم مدة المقيم؛ لأن المسح عبادة، فإذا شرع فيها على حكم الإقامة لم تتغير بالسفر، كالصوم يشرع فيه ثم يسافر. وكالصلاة يشرع فيها في سفينة في المصر ثم تسير فيصير مسافراً في صلاته وصلاته لا تتغير؛ لأن حال الإقامة حال عزيمته، وحال السفر حال رخصته، فإذا اجتمعا في عبادة غلبت العزيمة الرخصة.

وإنما نقول أنه سافر والمدة باقية، فتتغير إلى مدة السفر قياساً على ما لو لم يكن أحدث، أو أحدث ولم يمسخ، فإنها تتغير إلى مدة السفر، وهذا لأن السبب إذا وجد ثبت حكمه إلا لمانع، ولا مانع ها هنا فتتغير إلى مدة السفر كما لو أحدث ولم يمسخ، بخلاف ما لو سافر بعد استكمال المدة؛ لأن السفر وجد بعد ما سرى الحدث إلى القدمين وليس كالصلاة والصوم؛ لأن الصلاة الواحدة والصوم الواحد مما لا يتجزأ، فاعتبار الإقامة في أوله لا يبيح الفطر، واعتبار السفر في آخره يبيح، فيترجح جانب الحرمة، وكذلك في الصلاة حيث ترجح جانب الإقامة للاحتياط لما أهما لا يتجزآن فيغلب جانب التكميل.

^{٨٤٢} الحسن بن علي بن محمد، (١٠١٥/٤٠٦) الأستاذ أبو علي الدقاق الزاهد النيسابوري. شيخ الصوفية، وشيخ أبي القاسم القشيري. توفي في ذي الحجة. سمع: أبا عمرو بن حمدان، وأبا الهيثم محمد بن مكّي الكشميهني، وأبا علي محمد بن عمر الشبوي. ذكره عبد الغافر مختصراً فقال: لسان وقته وإمام عصره. حكى عنه أبو القاسم القشيري أحوالاً وكرامات. تاريخ الإسلام، ١٠٤/٩. معجم المؤلفين، ٢٦١/٣.

وأما الوقت فمما يتجزأ بعضه عن بعض، [٤٧ب] فلم تجتمع الإقامة والسفر في وقت واحد، فكان الاعتبار لما وجد وهو السفر، ألا ترى لو أحدث ولم يمسح فإنها تتغير المدة، وإن انعقدت المدة على حكم الإقامة؛ ولأن المدة ليست بعبادة إنما هي وقت، والحكم المتعلق بالمدة عدم سريان الحدث إلى الرجل دون المسح، وليس هو بعبادة، بخلاف صلاة واحدة؛ لأنها عبادة وهي لا تتجزأ فإذا اجتمعا تدافعا فغلبت الإقامة السفر.

وها هنا لما اقتضت الإقامة حيث وجدت والسفر كذلك لم تثبت المعارضة والتدافع، كذا في الأسرار ومبسوط شيخ الإسلام.

قوله: **ومن لبس الجرموق فوق الخف مسح عليه**، ولكن إنما يجوز المسح على الجرموقين إذا لبسهما فوق الخفين قبل أن يحدث، وأما إذا أحدث ومسح الخف ثم لبس الجرموق فليس له أن يمسح على الجرموق، لأن حكم المسح استقر على الخف، وكذلك لو أحدث بعد لبس الخف، ثم لبس الجرموق^{٨٤٣} قبل أن يمسح على الخف فليس له أن يمسح على الجرموق أيضاً؛ لأن ابتداء مدة المسح من وقت الحدث، وقد انعقد ذلك في الخف فلا يتحول إلى الجرموق بعد ذلك، ثم لو مسح على الجرموقين ثم نزع أحدهما مسح على الخف الظاهر وعلى الجرموق الباقي.

وفي بعض روايات الأصل قال: ينزع الجرموق الباقي ويمسح على الخفين. وقال زفر - رحمه الله -: يمسح على الخف الذي نزع الجرموق منه وليس عليه في الآخر شيء؛ لأن الاستتار باق، وكان الفرض المسح، فيزول المسح بقدر ما زال، بخلاف ما إذا خلع إحدى خفيه. ووجه ما ذكر في بعض النسخ أن نزع إحدى الجرموقين كنزعهما، كما أن خلع إحدى الخفين كخلعهما.

ووجه الظاهر أنه في الابتداء لو لبس الجرموقين على أحد الخفين كان له أن يمسح عليه وعلى الخف الباقي، فكذلك إذا نزع أحد الجرموقين، إلا أن حكم الطهارة في الرجلين لا يحتمل التجزؤ، فإذا انتقض في أحدهما بنزع الجرموق ينتقض في الآخر، فلهذا مسح على الخف الظاهر وعلى الجرموق الباقي، كذا في المبسوط.^{٨٤٤}

^{٨٤٣} جَزْمَقٌ: الجَزْمُوقُ: خف صغير، وقيل خف صغير يلبس فوق الخف. لسان العرب، ١٠/٣٥.

^{٨٤٤} المبسوط للسرخسي، ١/١٠٣.

قوله - رحمه الله - : **ولأنه تبع للخُف استعمالاً**، أي: من حيث المشي والقيام والقعود والانخفاض والارتفاع، فإنه إنما دار الخف باستعمال اللابس في هذه الوجوه يدور معه الجرموق، فكان تبعاً للخف في الاستعمال، وكذا في الفرض فإن الخف كما هو وقاية للرجل كان تبعاً لها، فكذلك الجرموق وقاية للخف فكان تبعاً له، وكلاهما تبع للرجل. وكذا في غرض الاستدفاء ودفع الأذى عن الرجل كلاهما معاً تبع للرجل، فلا يفرد الجرموق بحكم على حدة.

قوله: **فصارا كخُف ذي طاقين**. فإن قيل: لو كان الجرموق مع الخف بمنزلة خف ذي طاقين ينبغي أن لا يجب المسح على الخفين عند نزع الجرموقين، كما في خف ذي طاقين إذا مسح عليه ثم نزع أحد طاقيه، فإنه لا يجب المسح على ما ظهر تحته، وكذلك إذا مسح على خفه فقشر جلد ظاهر الخفين، وكذلك إذا كان الخف مشعراً فمسح على ظاهر الشعر ثم حلق الشعر، فإنه لا تلزمه إعادة المسح. وها هنا تجب إعادة المسح، فعلم أنه ليس بمنزلة خف ذي طاقين. [٤٨أ].

قلنا: الجرموق ليس يتبع للخف من كل وجه، بل كان كل واحد أصل بنفسه، وإنما جعلناه تبعاً للخف من حيث الفرض والاستعمال، فاعتبرنا تبعيته عند وجودهما، وإنما يكون ذلك عند قيام الممسوح على حاله، فإذا زال الممسوح فقد زالت التبعية حقيقة وحكماً فيجعل الحدث بما تحته فتجب إعادة المسح، وأما الخف ذو الطاقين فكل واحد من الطاقين متصل بالآخر من كل وجه، فيصيران بحكم الاتصال كالشعر مع بشرة الرأس، فكان المسح على أحد الطاقين مسحاً على ما تحته من حيث الحكم، فكان الممسوح على حاله حكماً، وإن زال الطاق الممسوح وهو بدل عن الرجل لا عن الخف، فإن قيل: أليس أنه لو نزع الجرموقين يلزمه المسح على الخفين فلا يجب غسل القدمين، ولو كان الجرموق به لا عن الرجل لوجب غسل القدمين عند نزعهما كما في نزع الخفين.

قلنا: عدم سريان الحدث إلى الرجل لا لأن الجرموق كان بدلاً عن الخف، بل لأن الخف لم يكن محلاً للمسح حال قيام الجرموق عليه لما بينا، وإنما صار الخف محلاً للمسح بعد نزع الجرموقين؛ لأن الحدث ما لم يحل بالخف لا يعتبر الخف بدلاً عن الرجل؛ لأنه لا حاجة إلى البدل قبل حلول الحدث على الخف، فقبل حلول الحدث على الخف لا يعتبر محلاً، وإذا لم يكن محلاً لم يكن الجرموق بدلاً عنه، كذا في مبسوط شيخ الإسلام.

ولا يجوز المسح على الجوربين على ثلاثة أوجه. في وجه: يجوز المسح بالاتفاق وهو: ما إذا كان ثخينين منعلين. وفي وجه: لا يجوز بالاتفاق وهو: أن يكونا غير ثخينين وغير منعلين. وفي وجه: اختلفوا فيه وهو: أن يكونا ثخينين غير منعلين كذا في شرح الطحاوي. وقال الشافعي - رحمه الله -: لا يجوز المسح على الجوارب، وإن كانت متعلقة، كذا في الأسرار.

يقال: أنعل الخف ونعلته: جعل له نعلًا. وجوربٌ منعلٌ: وهو الذي وضع على أسفله جلدة كالنعل للقدم.

شف الثوب: رُقَّ حتى رأيت ما وراءه، من باب: ضرب، ومنه: إذا كانا ثخينين لا يشفان، ونفي الشفوف تأكيد للشخانة. وأما ينشفان فخطأ، كذا في المغرب.^{٨٤٥}

قال المؤلف: وكتب بخطه يعني: خطأ رواية لا لغة، كذا وجدت بخط الإمام تاج الدين الزرنوخي^{٨٤٦} - رحمه الله -، وذلك لأنه ذكر في المغرب في باب النون نشف الماء: أخذه من أرض أو غدير بخرقة من باب: ضَرَبَ.^{٨٤٧}

ومنه: "كان للنبي صلى الله عليه وسلم خرقة ينشف بها إذا توضأ"^{٨٤٨}. وبهذا صح قوله في غسل الميت، ثم ينشفه بثوب، أي: ينشف ماءه حتى يجف. والثَّقَّاز: بالضم والتشديد: شيء يعمل للبين يحشى بالقطن ويكون له إزرار يزر على الساعدين من البرد، تلبسه المرأة في يديها، كذا في الصحاح.^{٨٤٩} والمسح على العمامة والقنسوة لا يجوز.

وقال بعض أصحاب الحديث: وقيل: إنه أحد قولي الشافعي فإنه يجزيه. احتج المخالف بما روي: "أن النبي عليه الصلاة والسلام بعث سرية فأمرهم أن يمسحوا على المشاوذ والتساخين".^{٨٥٠} والمشاوذ: هي العمامة. والتساخين:

^{٨٤٥} المغرب، ١/٢٥٤.

^{٨٤٦} النعمان بن إبراهيم بن الخليل الزرنوخي، (١٢٤٢/٦٤٠) الإمام الملقب تاج الدين مات ببخارى يوم الجمعة في عاشوراء سنة أربعين وست مائة - رحمه الله - تعالى ودفن من يومه بدرج حاجبان وزرنوخ من بلاد الترك تفقه على الشيخ زكي الدين الفراهي وشرح المقامات وسماه الموضح. الجواهر المضية: ٢/٢٠١. الأعلام للزركلي، ٨/٣٥.

^{٨٤٧} المغرب، ١/٤٦٥، ٤٦٦.

^{٨٤٨} أخرج الترمذي عن أبي معاذ عن الزهري عن عروة عن عائشة، قالت: كان لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - خرقة ينشف فيها بعد الوضوء، انتهى. وقال: حديث ليس بالقائم، ولا يصح في هذا الباب شيء، وأبو معاذ يقولون: إنه سليمان بن أرقم، وهو ضعيف عند أهل الحديث. نصب الراية، ١/١٠١.

^{٨٤٩} الصحاح، ٢/٨٩٢.

هي الخِفاف. والدليل عليه: أنه لو سجد على كور عمامته فإنه يجزيه، فكان وضع العمامة كوضع الجبهة هناك، فهكذا هنا. وأما عامة العلماء: احتجوا فيه بظاهر قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾.^{٨٥١} فالله تعالى أمر بمسح الرأس، ولم يمسح الرأس وإنما مسح [٤٨ ب] على العمامة.

ألا ترى أن من حلف لا يمسح رأس فلان، فمسح على عمامته لا يحنث؛ فيكون الأمر بالمسح باقياً لما أن العمامة ليست من الرأس؛ ولأنه ثبت في الرأس نوع رخصة وهو المسح فلا تثبت أخرى وتأويل الحديث: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خص به تلك السرية لعذرٍ بهم، فقد كان يخص بعض أصحابه بما شاء، كما أجاز لعبد الرحمن لبس الحرير، وخصّ خزيمه بشهادة وحده، كذا في المبسوطين.^{٨٥٢}

ويجوز المسح على الجبائر، وفي فتاوى قاضي خان - رحمه الله -: إنما يجوز المسح على الجبائر إذا كان يضره المسح على الجراحة، وأما إذا كان لا يضره المسح على الجراحة لا يجوز المسح على الجبائر. وفي المحيط ذكر هذا القيد عن أبي علي الحسن بن الخضر النسفي - رحمه الله - ثم قال: كان يقول: ينبغي أن يحفظ هذا فإن الناس عنه غافلون.

قوله - رحمه الله -: **ويكتفي بالمسح على أكثرها**. قال شيخ الإسلام في مبسوطه: إذا مسح على بعض الجبائر دون البعض هل يجزئه أم لا؟ لم يذكر في ظاهر الرواية هذا، وقد ذكر في إملاء الحسن بن زياد قال: إن مسح على الأكثر أجزاءه، وإن مسح على النصف أو أقل منه لا يجزئه. وفرق بين هذا وبين مسح الرأس والمسح على الخفين حيث لا يشترط فيهما الأكثر وإنما كان كذلك؛ لأن مسح الرأس إنما ثبت شرعه بالكتاب، والكتاب أوجب مسح البعض لما بيّنا من أن الباء دخلت في المحل فأوجب تبعيضه.

والمسح على الخفين إما أن يقال: أنه ثبت بالكتاب عطفاً على الرأس، فكان حكم المعطوف عليه حكم المعطوف، أو هو مشروع بالسنة، والسنة أوجبت مسح البعض. فأما المسح على الجبائر فإنما يثبت بحديث علي -

^{٨٥٠} أخرجه أبو داود عن راشد بن سعد عن ثوبان، قال: بعث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سرية فأصابهم البرد، فأمرهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يمسحوا على العصائب والتساخين، انتهى. ورواه أحمد في مسنده. والحاكم في المستدرک، وقال: على شرط مسلم. نصب الراية، ١/١٦٥.

^{٨٥١} المائدة: ٦/٥.

^{٨٥٢} المبسوط للسرخسي، ١/١٠١.

رضي الله عنه - وليس فيه ما يبني عن المسح على البعض، إلا أن القليل سقط اعتباره دفعاً للحرج وأقيم الأكثر مقامه. وقال في تنمة الفتاوى: والمسح على الجبائر يخالف المسح على الخفين في ثلاثة أحكام. أحدها: جواز المسح عليها وإن شدها على غير وضوء. والثاني: أن المسح على الخفين ينتقض بانقضاء مدة المسح، ومسح الجبيرة لا ينتقض إلا بالحدث كالغسل. والثالث: ماسح الخف إذا خلع أحد خفيه يلزمه غسل الرجلين، وإذا سقطت الجبائر لا عن براء لا يلزمه الغسل أصلاً.

قوله: **والمسح عليها كالغسل لما تحتها ما دام العذر باقياً، حتى لو مسح على جبيرة إحدى الرجلين لا يجوز المسح على خف الرجل الأخرى، وإنما يتبين هذا بمسائل ذكرها في الزيادات.** منها: أن الرجل إذا كانت إحدى رجله مجروحة والأخرى صحيحة، فغسل رجله الصحيحة ولبس عليها الخف، وربط الجبائر على الأخرى ومسح عليها، ثم أحدث بعد ذلك وتوضأ، فإنه يمسح على الجبائر ولا يمسح على خفه. ولو أنه إذا غسل رجله الصحيحة وربط على الأخرى الجبائر^{٨٥٣} ومسح عليها، ثم لبس الخفين، ثم أحدث فإنه يمسح عليهما؛ لأن إحداها مغسولة حقيقة والأخرى مغسولة حكماً.

قوله: **لأنه قدر على الأصل قبل حصول المقصود بالبدل، فصار هذا كالمتميم وجد الماء في خلال الصلاة فإنه يستقبل لهذا المعنى، فإن قيل يشكل على هذا ما إذا صلى ركعة [٤٩أ] أو ركعتين بالتحري ثم تبينت جهة الكعبة، فإنه يبني ولا يستقبل مع أن جهة التحري بدل عن جهة الكعبة. قلنا: ذلك بطريق النسخ لما قبله، لما أن أصله كان بطريق النسخ، فيبقى في حق المتحري كذلك، والنسخ يظهر في حق القائم لا في حق الفائم، فلذلك يبني ولا يستقبل، والله أعلم.**

^{٨٥٣} خ: - الجبائر.

باب الحيض والاستحاضة

لما قدم ذكر الأحداث التي يكثر وقوعها من الأكبر والأصغر، والأحكام المتعلقة بها أصلاً وخلفاً، لما أن الأهم هو المقدم، إذ ما كثر وقوعه كان الأهم معرفته، رتب عليه ذكر الأحداث التي يقل وقوعها بالنسبة إليها، وهو باب الحيض وباب النفاس.

ولهذا المعنى قدم الحيض على النفاس، وليس لأحد أن يقول: إن تأخير باب الحيض باعتبار أنه طهارة عن الأنجاس لما أن إزالة النجاسة تبيح الدخول في الصلاة وقراءة القرآن وغيرها بالوضوء عند الأصغر، وبالاعتسال عند الأكبر، وهذا لا يبيحه، علم أن هذا ليس بإزالة النجاسة الحقيقية، ولا يصح أيضاً تسمية النجاسة باعتبار أن الدم نجس بنجاسة غليظة، لما أن البول والغائط يشاركانه في هذا الحكم، والطهارة عنهما طهارة عن الأحداث، فكذا الطهارة عن الحيض يجب أن تكون طهارة عن الحدث.

ولأن الأحكام المذكورة في هذا الباب هي الأحكام المختصة بالأحداث لا بالأنجاس، كحرمة قراءة القرآن والطواف ودخول المسجد وغيرها.

اعلم أن معرفة مسائل الحيض من أعظم الواجبات؛ لأن عظم منزلة العلم بالشيء بحسب منزلة ضرر الجهل، وضرر الجهل بمسائل الحيض أشد من ضرر الجهل بغيرها؛ وذلك لأن المرأة إذا لم تعلم ذلك ربما تترك الصلاة والصوم في وقت الوجوب، وتأتي بهما وقت وجوب الترك، وكلاهما أمر حرام وضرر عظيم؛ ولأن ضرر هذا الجهل يختص ويتعدى بخلاف الجهل فيما سواه.

أما المختص فهو ما ذكرنا، وأما المتعدي فهو غشيان الرجل في حالة الحيض، وذلك حرام بالنص، والاعتقاد بحله كفر. قال النبي عليه الصلاة والسلام: "من أتى امرأته الحائض فقد كفر بما أنزل على محمد^{٨٥٤}". أي: مستحل. وحكي أن هارون الرشيد - رحمه الله - تزوج من بنات الأشراف ولها جهاز عظيم ما لا يعد ولا يحصى، فلما رقت إليه

^{٨٥٤} لا نعرف هذا الحديث إلا من حديث حكيم الأثرم، عن أبي تيممة المهجمي، عن أبي هريرة، وإنما معنى هذا عند أهل العلم على التخليط. إسناده صحيح، سنن الترمذي، ٢٤٢/١.

ودخل هو معها في الفراش وهمّ بها دميت في تلك الحال. فقالت: يا أمير المؤمنين أتى أمر الله فلا تستعجلوه، فقال الخليفة: والله ما سمعتُ منك خيرٌ من الدنيا وما فيها.

ثم الكلام ها هنا في عشرة مواضع: في تفسير الحيض لغة، وفي تفسيره شريعة. وسببه، وركنه، وشرطه، وقدره، وألوانه، وأوانه، ووقت ثبوته، والأحكام المتعلقة به.

أما تفسيره لغة: فهو عبارة عن الدم الخارج. ومنه يقال: حاضت السمرة حيضاً. وهي: شجرة يسيل منها شيء كالدّم.^{٨٥٥} ويقال: امرأة حائض وحائضة أيضاً، عن الفراء وأنشد:

وحائضة يزني بها غير طاهر.^{٨٥٦}

وهو في الشريعة: اسم لدم مخصوص. وهو: أن يكون ممتداً خارجاً من موضع مخصوص، وهو القبل الذي هو موضع الولادة. وقيل: هو عبارة عن الدم الذي ينفضه رحم المرأة السليمة عن الداء والصغر. وقوله: السليمة عن الداء احتراز عن الاستحاضة والنفاس.

وأما سببه في الابتداء [٤٩ب] فقد قيل: أن أماً حواء - رضي الله عنها - حين تناولت من شجرة الخلد فابتلاها الله تعالى بذلك، وبقي هو في بناتها إلى يوم التناد بذلك السبب.

وأما ركنه: فامتداد دورة الدم من قُبُل المرأة؛ لأن ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء والحيض يقوم به.

وأما شرطه: فتقدم نصاب الطهر حقيقة أو حكماً، وفراغ الرحم من الحبل الذي يتنفس بوضعه؛ لأن الحامل لا تحيض، وإنما قيّد بقوله: يتنفس؛ لأنه إذا سقط منها شيء لم يستبن خلقه فما رأت قبل ذلك يكون حيضاً؛ لأنه لا يعلم أنه حبل بل هو لحم من الباطن، فلا تسقط الصلاة بالشك.

وأما قدره فنوعان: الأقل والأكثر. فأما قدره الأقل: فقد اختلف فيه العلماء على خمسة أقوال: فعندنا أقل مدة الحيض ثلاثة أيام ولياليها. وقال ابن سماعة: عن أبي يوسف رحمهما الله يومان. والأكثر من اليوم الثالث: "أن

^{٨٥٥} لسان العرب، ١٤٣/٧. المبسوط، ١٤٧/٣.

^{٨٥٦} وأنشد الفراء: "رأيت ختون العام والعام قبله... كحائضة يزني بها غير طاهر". تهذيب اللغة، لأبي منصور الهروي، ١٣٣/٧.

الأكثر من اليوم الثالث يقام مقام الكمال^{٨٥٧} لمعنى، وهو أن الدم من المرأة لا يسيل على الولاء؛ لأن ذلك يضيئها ويجحفها ولكنه يسيل تارة، وينقطع أخرى وجه رواية^{٨٥٨}.

وروى الحسن عن أبي حنيفة - رحمه الله - ثلاثة أيام بما يتخللها من الليالي وذلك ليلتان؛ لأن في الآثار ذكر التقدير بالأيام، فجعلنا الثلاثة من الأيام أصلاً وما يتخللها من الليالي، وذلك ليلتان تتبعها ضرورة. وقال مالك - رحمه الله - : بقدر ما يوجد ولو بساعة؛ لأن هذا نوع حدث فلا يتقدر أقله بشيء كسائر الأحداث أقربها دم النفاس.

لكننا نقول في الفرق بينهما: أن دم النفاس يخرج عقيب خروج الولد، فيستدل بما تقدمه على أنه من الرحم فجعلنا العلامة فيه الامتداد ليستدل به على أنه ليس بدم عرق.

وقدّر الشافعي - رحمه الله - بيوم وليلة تحزراً عن الكثير. فقال: لما استوعب السيلان جميع الساعات عرفنا أنه من الرحم، فلا حاجة إلى الاستظهار بشيء آخر. واحتج أصحابنا - رحمهم الله - بما روى أبو أمامة الباهلي - رضي الله عنه - أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: "أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام"^{٨٥٩}. وهو مروى عن عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس وعثمان بن أبي العاص وأنس بن مالك^{٨٦٠} - رضي الله عنهم -، والمقادير لا تعرف قياساً، فما نقل عنهم كالمروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ثم ذكر الأيام يستتبع الليالي كما في قصة زكريا، حيث قال الله تعالى في موضع ثلاثة أيام، وفي موضع ثلاث ليال سوياً، والقصة واحدة. فلو لم تستتبع إحداها الأخرى ما بإزائها من عدد الأيام والليالي لما صح ذكر العدد مقدراً بهذا.

وأما قدره الأكثر فعشرة أيام ولياليها عندنا.

^{٨٥٧} في النسخ: "الكل". وفي المبسوط: الكمال.

^{٨٥٨} المبسوط للسرخسي، ١٤٧/٣.

^{٨٥٩} قال الدارقطني: حماد بن منهل مجهول، ومحمد بن أحمد بن أنس ضعيف، وقال ابن حبان: محمد بن راشد كثرت المناكير في

روايته، فاستحق الترك. نصب الراية، ١٩٢/١.

^{٨٦٠} أعله بالحسن بن دينار، وقال: إن جميع من تكلم في الرجال أجمع على ضعفه، نصب الراية، ١٩٢/١.

وقال الشافعي خمسة عشر يوماً، وهو قول أبي حنيفة الأول لقوله عليه الصلاة والسلام في نقصان دين المرأة: تقعد إحداهن شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي. والمراد زمان الحيض والطهر، والطهر والحيض يجتمعان في الشهر عادة. ولهذا جعل الله تعالى عدة الآيسة والصغيرة ثلاثة أشهر مكان ثلاثة قروء، فيتعين شطر كل شهر للحيض وذلك خمسة عشر يوماً.

ولكننا نقول ليس المراد حقيقة الشطر؛ لأن في عمرها زمان الصغر، ومدة الحبل وزمان الإياس، ولا تحيض في شيء من ذلك [٥٠]، فعرفنا أن المراد به ما يقارب الشطر حيضاً، وإذا قدرنا بالعشرة بهذه الآثار فقد جعلنا ما يقارب الشطر حيضاً.

وأما ألوانه فستة: السواد، والحمرة، والصفرة، والكدر، والخضرة، والثريئة. أما السواد فغير مشكل أنه حيض؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: "دم الحيض أسود عبيطاً محتدم"^{٨٦١}. العبيط: الطري، المحتدم: شديد الحمرة إلى السواد، كأنه نار تحتدم أي تلتهب. والحمرة كذلك فهو اللون الأصلي للدم، إلا أنه عند غلبة السوداء يضرب^{٨٦٢} إلى السواد، وعند غلبة الصفراء يرق فيضرب إلى الصفرة، ويتبين ذلك لمن اقتصد. والصفرة كذلك حيض، فإنها من ألوان الدم إذا رقت، وقيل: هي كصفرة السن أو كصفرة القز.

وأما الكدر فلونها كلون الماء الكدر، وهي حيض في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، سواء رأت في أول أيامها، أو في آخر أيامها. وقال أبو يوسف - رحمه الله -: إن رأت الكدر في أول أيامها لم يكن حيضاً، وإن رأت في آخر أيامها يكون حيضاً. قال: لأن الكدر من كل شيء تمنع صافيه، فإذا تقدمها دم أمكن جعل الكدر حيضاً تبعاً.

^{٨٦١} رواه الدارقطني عن أبي أمامة الباهلي: "ودم الحيض أسود قاتم، ودم المستحاضة أصفر رقيق، فان بان عليها فلتحشى كرسفاً".

حديث ضعيف، سنن الدارقطني، ٤٠٥/١.

^{٨٦٢} خ: ينصرف.

وأما إذا لم يتقدمها دم، فلو جعلناها حيضاً كانت مقصودة لا تبعاً؛ ولأن الكدرة مشتبه اللون فيشتبه حكمها أيضاً. فإن كانت في حالة الطهر فهي طهر. وإن كانت في حالة الحيض فهي حيض؛ لأن الأصل في المشتبه هو الرجوع إلى المحكم وإلى الأصل، فإن تقدم الطهر كان الأصل هو الطهر، فكان هو طهر أيضاً.

وإن تقدم الحيض كان الأصل هو الحيض، فكان هو حيضاً أيضاً. وهما يقولان ما يكون حيضاً إذا رآته المرأة في آخر أيامها يكون حيضاً إذا رآته في أول أيامها كالسواد والحمرة؛ لأن جميع مدة الحيض في حكم واحد؛ ولأن المنكدر فيه هو الشيء المختلط بأجزاء الدم، ثم أجزاء الدم إذا خرجت بانفرادها يكون حيضاً. فكذا إذا خرجت مع شيء آخر.

وما قاله أبو يوسف: فيما إذا كان الثقب في أعلى الظرف، فأما إذا كان الثقب في أسفله فالكدرة يسبق خروجها الصافي، وها هنا الثقب من الأسفل، فجعلنا الكدرة حيضاً ابتداءً. وكان شيخني - رحمه الله - يقول: إن من خاصية الطبيعة أنها تدفع الكدرة أولاً، وهو محسوس في الافتصاد والتغوط، وأما الخضرة فقد أنكر بعض مشايخنا وجودها، حتى قال أبو نصر بن سلام - رحمه الله - حين سئل عن الخضرة: كأنها أكلت قصيلاً على طريق الاستبعاد. وذكر أبو علي الدقاق - رحمه الله -: الخضرة نوع من الكدرة، والجواب فيها على الاختلاف الذي ذكرنا.

وأما التريية: فهو ما يكون لونه كلون التراب، وهو نوع من المدرة، وقد روي عن أم عطية - رضي الله عنها - ، وكانت قد غزت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثنتي عشر غزوة، قالت: كنا نعد التريية حيضاً. التريية: على النسبة إلى التراب. وروي التريية بوزن التريعة، والتريية بوزن التريعة، وهي: لون خفي يسير أقل من صفرة وكدرة. وقيل: هي من الرئة؛ لأنها على لونها، وكل ذلك من الحيض لقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ﴾^{٨٦٣}. [٥٠ب] وجميع هذه الألوان في حكم الأذى سواء.

وروي أن النساء كن يبعثن الكراسف^{٨٦٤} إلى عائشة - رضي الله عنها - لتنظر إليها، فإذا رأت كدرة قالت: لا حتى ترين القصة البيضاء. قيل: هي شيء يخرج من أقبال النساء بعد انقطاع الدم يشبه الخيط الأبيض. وقيل: حتى

^{٨٦٣} البقرة: ٢٢٢/٢.

^{٨٦٤} الكرسف: هو القطن، والحائض تحتشى بالكرسف لتحبس الدم. الصحاح تاج اللغة، ١٤٢١/٤، ٢٣١٣/٦.

تخرج الخرقه كالجص الأبيض، فإن القصة هي الجص، وفي الحيض العمادي: ويعتبر اللون حين ترتفع الخرقه وهي طرية لا بعد ما تجف؛ لأن اللون يتغير بالأسباب.

وأما أوانه فنقول: الصغيرة جداً إذا رأت الدم لا يكون حيضاً. واختلفوا في أدنى مدة يحكم ببلوغها إذا رأت الدم فيها، قال أبو نصر بن سلام: بنت ست سنين إذا رأت الدم وتمادى بها ثلاثة أيام. وبعضهم قدره بسبع سنين. ومحمد بن مقاتل قدره بتسع سنين. وأبو علي الدقاق بثني عشرة سنة. وأكثر المشايخ على ما قاله محمد بن مقاتل.

وأما إذا رأت الدم في حالة الكبر، ذكر محمد - رحمه الله - في نوادر الصلاة: أنه يكون حيضاً. ولم يرو عن أصحابنا المتقدمين خلاف ذلك، ومحمد بن مقاتل والزعفراني قالا: إذا حكم بإياسها ثم رأت الدم لا يكون حيضاً. وقال محمد بن إبراهيم الميداني - رحمه الله -: إذا رأت دمًا سائلاً كما كانت ترى قبل ذلك في أيام حيضها يكون حيضاً. والبلبة اليسيرة من بين الرحم لا تكون حيضاً.

واختلفوا في حد الإياس: والاعتماد على خمس وخمسين سنة. وإليه ذهب أكثر المتأخرين. وأما وقت ثبوته فنقول: حكم الحيض والنفاس لا يثبت إلا بالبروز. وعن محمد: أنها إذا أحست بالبروز يثبت حكم الحيض والنفاس.

أما حكم الاستحاضة فلا يثبت إلا بالبروز، وفي ظاهر الرواية لا يثبت عند محمد حكم الحيض والنفاس أيضاً إلا بالبروز، وثمرة الاختلاف تظهر فيما إذا توضأت المرأة، ووضعت الكرسف، ثم أحست أن الدم نزل من الرحم إلى الكرسف قبل غروب الشمس، ثم رفعت الكرسف بعد غروب الشمس، الصوم تام عندهما. وعند محمد تقضي الصوم.

ثم البروز إنما يعلم بمجاوزه موضع البكارة اعتباراً بنواقض الوضوء، والاحتشاء يسن للثيب، ويستحب للبكر حالة الحيض. وأما في حالة الطهر فيستحب للثيب دون البكر. ولو صلت بغير كرسف جاز.

وأما أحكامه: فاثنا عشر: ثمانية يشترك فيها الحيض والنفاس، وأربعة مختصة بالحيض دون النفاس.

فأما الثمانية: فترك الصلاة لا إلى قضاء، وترك الصوم إلى قضاء، وحرمة الدخول في المسجد، وحرمة الطواف بالبيت، وحرمة قراءة القرآن، وحرمة مسّ المصحف، وحرمة جماعها والثامن: وجوب الغسل عند انقطاع الحيض.

وأما الأربعة المخصوصة: فانقضاء العدة، والاستبراء، والحكم ببلوغها، والفصل بين طلاقى السنة والبدعة.

فالسبعة الأولى: تتعلق ببروز الدم عندهما، وبالإحساس عند محمد على ما ذكرنا. والثامن: وهو الحكم ببلوغها

يتعلق بنصاب الحيض لكن يستند إلى ابتدائه.

والأربعة الباقية تتعلق بانقضائه: [٥١أ] وهو وجوب الاغتسال مع الثلاثة من الأربعة المخصوصة، هذا الذي

ذكرت من أصول متفرقة معتمد عليها كصحيح اللغة والمغرب فيما فيه اللغة والمبسوط، ونسخ الحيض بما يتعلق به من

الأحكام الشرعية، وقدمته لتكون الوسائل المضبوطة معلومة قبل المقاصد.

قوله - رحمه الله -: **وتقضي الصوم ولا تقضي الصلوات**. لما روي أن امرأة قالت لعائشة - رضي الله عنها

-: "ما بال إحدانا تقضي صيام أيام الحيض ولا تقضي الصلاة؟" فقالت: أحرورية أنت، كنا على عهد رسول الله صلى

الله عليه وسلم نقضي صيام أيام الحيض ولا نقضي الصلاة".^{٨٦٥} وأنكرت عليها السؤال لشبهة الحال، ونسبتها إلى

حروراء: وهي قرية كان أهلها يسألون سؤال التعنت في الدين، كذا في المبسوط.^{٨٦٦}

والمعنى فيه: أن اشتراط الطهارة عن الحيض والنفاس في حق الصوم ثبت نصاً بخلاف القياس، بدليل تحققه

وشرعيته من الجنب والمحدث حسب تحققه من الظاهر، فلذلك أثار في الأداء دون القضاء. واشتراط الطهارة عنهما في

حق الصلاة ثبت على وفق القياس، فلذلك أثار في حق الأداء والقضاء؛ لأن النص الذي هو معقول المعنى يتعدى من

موضعه إلى غير موضعه بخلاف النص الذي لا يعقل معناه، فإن حكمه ينحصر في الموضع الذي ورد فيه النص، فإن

قلت: وجوب القضاء يقتضي سابقه وجوب الأداء، حتى أن حكماً من الأحكام لما لم يجب أداءً لم يجب قضاءً.

قلت: هذه نهايات في الأحكام فينتهي إلى ما أمثانا إليه الشرع، مع أن المعنى الفقهي يساعد لأن يكون

الحكم على هذه الصفة لما قلنا من المعنى، وهو أن اشتراط الطهارة عن الحيض والنفاس لما ثبت نصاً بخلاف القياس في

^{٨٦٥} أخرجه مسلم عن معاذة، قالت: سألت عائشة فقلت: ما بال الحائض تقضي الصوم، ولا تقضي الصلاة. فقالت: أحرورية

أنت؟ قلت: لست بحرورية، ولكني أسأل. قالت: "كان يصيبنا ذلك، فنؤمر بقضاء الصوم، ولا نؤمر بقضاء الصلاة". صحيح مسلم،

٢٥٦/١

^{٨٦٦} المبسوط للسرخسي: ١٥٣/٣.

الصوم، صار كأن الوجوب متحقق في حق الحائض، فصح بناء القضاء على الوجوب التقديري الذي في الأداء، واشترط الطهارة في حق الصلاة لما ثبت على وفق القياس، وليس في وسع المرأة اكتساب صفة الطهارة عنهما بخلاف الجنابة والحدث، لم يمكن جعل الوجوب تقديراً حالة الأداء.

ثم لو قلنا مع ذلك بوجوب القضاء، والحال أن أداء الصلاة لم يكن واجباً عليها لا تحقيقاً ولا تقديراً، يلزم بناء الحكم على المعدوم؛ لأن بناء وجوب القضاء على وجوب الأداء، إذ القضاء خلف الأداء، فمتى لم يجب الأصل لا يجب الخلف، فكانت صحة بناء قضاء الصوم هنا على الوجوب التقديري في الأداء، نظير صحة بناء النافلة على الصلاة المظنونة. وعدم صحة قضاء الصلاة هنا نظير عدم صحة اقتداء البالغين على الصبي في التراخي؛ لما أن عدم الضمان في المظنونة تعارض ظن يخص الإمام جعل الضمان موجوداً تقديراً، بخلاف صلاة الصبي فإن عدم الضمان فيه أصلي لأصالة الصبي، فلم يجعل موجوداً تقديراً فلم يصح البناء. كذلك عند عامة المشايخ، وإلى هذا المعنى أشار فخر الإسلام - رحمه الله - في عوارض أصول الفقه.

وأما قوله **والحيض يسقط عن الحائض الصلاة**. والإسقاط يقتضي سابقة الثبوت، فوقع على اختيار بعض المشايخ [٥١ب] منهم القاضي أبو زيد - رحمه الله - فإنه ذكر في التقوم وقال: لا خلاف أن آدمي يخلق وهو أهل لإيجاب الحقوق عليه كلها، فإنه يُخلق وعليه عُشر أرضه وخراجها بالإجماع، وعليه الزكاة على قول أهل الحجاز. وإنما اختلفوا في ما سقط عنه بعذر الصبي، كما سقط عن الحائض الصلاة بعذر الحيض، لا لأنها ليست بأهل للإيجاب عليها، فإن الصوم لزمها، بل لدفع الحرج.

قوله - رحمه الله -: **وهو بإطلاقه حجة على الشافعي - رحمه الله - في إباحة الدخول على وجه العبور والمروور**. وقال في المبسوط: مسافر من مسجد فيه عين ماء وهو جنب، ولا يجد غيره فإنه يتيمم لدخول المسجد؛ لأن الجنابة تمنعه من دخول المسجد على كل حال عندنا، سواء كان قصده المكث فيه أو الاجتياز.

وعند الشافعي - رحمه الله - : له أن يدخله مجتازاً لظاهر قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾^{٨٦٧}. ولكن أهل التفسير قالوا "إلا" ها هنا بمعنى "ولا" أي: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾^{٨٦٨}. وهو محتمل فبقي المنع بقوله: ولا تقربوا، وهو عاجز عن الماء قبل دخول المسجد فيتيمم، ثم يدخل المسجد فيستقي منه.

وذكر شيخ الإسلام - رحمه الله - في مبسوطه فقال: وأما علماءنا فقد أثبتوا حرمة دخول المسجد للجُنْب بالسُّنَّة. والسُّنَّة لم تفصل بين الدخول للمرور وبين الدخول للمقام فيه، فإنه روي أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: "سدوا الأبواب فإني لا أحلها للجُنْب ولا لحائض"^{٨٦٩}؛ ولأن حرمة الدخول بسبب الجنابة، وهي موجودة حالة المرور كما هي موجودة حالة القرار، فوجبت الحرمة في الحالين، كما في مس المصحف؛ لما ثبتت الحرمة بسبب الجنابة أو الحدث سواء بين الأخذ للإمسك وبين الأخذ لتناول غيره؛ لأنه ماشٍ في الحالين.

وأما تعلقه بالآية فقلنا: المراد به حقيقة الصلاة؛ لأن الصلاة في الحقيقة اسم لفعل الصلاة لا لمكانها، ومتى ذكرت وأريد بها المكان كان مجازاً، والكلام لحقيقته حتى يقوم الدليل على مجازته. وقوله: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾^{٨٧٠}. أي: إلا مسافرين. والمسافر يسمى عابراً؛ فيكون معناه: إلا مسافرين، فإنهم يباح لهم الصلاة قبل الاغتسال بالتيمم.

قوله: وهو حجة على مالك - رحمه الله - في الحائض، فإنه يجوز للحائض قراءة القرآن دون الجُنْب. قال: لأن الجُنْب قادر على تحصيل صفة الطهارة بالاغتسال، فيلزمه تقديمه على القراءة، والحائض عاجزة عن ذلك، وكان لها أن تقرأ. ولنا حديث ابن عمر - رضي الله عنهما: "أن النبي عليه الصلاة والسلام: "كان ينهى الحائض والجُنْب عن قراءة القرآن".^{٨٧١} ثم عجزها عن تحصيل صفة الطهارة يدل على تغليب ما بها من الحدث، فلا يدل على إطلاق القراءة لها.

^{٨٦٧} النساء: ٤٣/٤.

^{٨٦٨} النساء: ٤٣/٤.

^{٨٦٩} ليس له أصل. وورد في بدائع الصنائع، ٣٨/١.

^{٨٧٠} النساء: ٤٣/٤.

^{٨٧١} أخرجه البيهقي عن ابن عمر، عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "لا يقرأ الجُنْب ولا الحائض شيئاً من القرآن".

ضعيف، السنن الكبرى للبيهقي، ١٤٤/١.

وذكر الطحاوي - رحمه الله - : أنها إنما تمتنع عن قراءة آية تامة، ولا تمتنع عن قراءة ما دون ذلك؛ لأن المتعلق بالقرآن حكمان. جواز الصلاة، ومنع الحائض عن قراءته. ثم في حق أحد الحكمين يفصل بين الآية وما دونها، فكذا في الحكم الآخر. وقال الكرخي - رحمه الله - : تمتنع عن قراءة ما دون آية أيضاً، على قصد قراءة القرآن، كما تمتنع عن قراءة الآية التامة؛ لأن الكل قرآن، كذا في المبسوط.^{٨٧٢}

وذكر في الجامع من الحيض لنجم الدين الزاهدي:^{٨٧٣} وأطلق الطحاوي ما دون الآية للحائض والنفساء والجنب، وهو رواية ابن سماعة عن أبي حنيفة وعليه الأكثر. ولكن المصنف - رحمه الله - [٥٢] ذكر في التحنيس: ويستوي في القراءة الآية وما دونها، هو الصحيح. يعني في الحرمة، ولكن هذا إذا قصدت القراءة كما ذكرنا، وإن لم تقصدها نحو إن تقرأ: الحمد لله شكراً للنعمة، فلا بأس به.

وإذا حاضت المعلمة فينبغي لها أن تعلم الصبيان كلمة كلمة، وتقطع بين الكلمتين على قول الكرخي - رحمه الله - . وعلى قول الطحاوي - رحمه الله - : تعلم نصف آية وتقطع، ثم تعلم نصف آية ولا يكره لها التهجي بالقرآن، وكذا لا يكره قراءة دعاء القنوت: اللهم إنا نستعينك.^{٨٧٤} كذا في المحيط.^{٨٧٥}

وذكر الحلواني عن أبي حنيفة رحمهما الله: لا بأس للجنب أن يقرأ الفاتحة على وجه الدعاء. وقال الهندواني^{٨٧٦} - رحمه الله - : لا أفتي بهذا وإن روي عنه. وفي العيون: لا بأس للجنب أن يقرأ الفاتحة على سنن الدعاء، أو شيئاً من الآيات التي فيها معنى الدعاء، وهذا إشارة إلى أنه يتغير بقصده حكمها، كذا ذكره التمرتاشي - رحمه الله - .

^{٨٧٢} المبسوط للسرخسي: ١٥٣/٣.

^{٨٧٣} مختار بن محمود أبو الرجا نجم الدين الزاهدي القزويني (١٢٦٠/٦٥٨) فقيه من أكابر الحنفية من أهل غزمين بخوارزم رحل إلى بغداد والروم. ومن كتبه الحاوي في الفتاوى والمجتبى شرح مختصر القدوري في الفقه. موسوعة الأعلام، ٢٤١/١.

^{٨٧٤} أخرجه البيهقي عن خالد بن أبي عمران: "اللهم إنا نستعينك ونستغفرك، ونؤمن بك، ونخضع لك، ونخلع ونترك من يكفرك، اللهم إياك نعبد، ولك نصلي ونسجد وإليك نسعى ونحفد، ونرجو رحمتك ونخشى عذابك، ونخاف عذابك الجد إن عذابك بالكافرين ملحق". هذا مرسل وقد روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه صحيحاً موصولاً.

^{٨٧٥} المحيط، ٢١٧/١.

وذكر أيضاً حرمة قراءة الآية إن كانت طويلة فظاهر، وإن كانت قصيرة يجري مثلها في اللسان من غير قصد

كقوله: ﴿ثُمَّ نَظَرَ﴾^{٨٧٧}. وقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾^{٨٧٨}.

قوله - رحمه الله - : **وليس لهم مس المصحف إلا بغلافه**، وكذلك ليس لهم مس اللوح المكتوب عليه آية

تامة من القرآن لقوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^{٨٧٩}. وهذا وإن قيل في تأويله لا ينزله إلا السفرة الكرام البررة

فظاهره يفيد منع غير الطاهر من مسه، كذا في المبسوطين.

قوله: **هو الصحيح**، اختلفوا فيما إذا كان المصحف مجلداً فمنهم من قال: لا بأس يأخذه؛ لأن المس يلاقي

جلده. قال شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - : والأصح أنه يُمنع منه إذا كان الجلد ملصقاً به؛ لأن الجلد متصل به

فكان تبعاً، كذا ذكره الإمام المحبوبي - رحمه الله - . وفي التحفة قيل: المكروه مس المكتوب لا مواضع البياض، ذكره

الإمام التمرتاشي.

قوله: **وغلافه ما كان متجافياً عنه**، أي: ما كان متباعداً عن المصحف بأن يكون شيئاً ثالثاً بين الماس

والممسوس، ولا يكون تبعاً لأحدهما كالألحاف في حق الماس، والجلد المشترز في حق الممسوس، ومن هذا قالوا: لا بأس

بأن يحمل خرجاً فيه مصحف. وقال بعضهم: يكره، وزاد بعضهم فيه أيضاً حتى قال: يكره أخذ زمام الإبل الذي عليها

المصحف قاصداً حمل المصحف. ولكن ما قالوه يفيد حتى لو أجنب الحاج في المفازة لا يلزمه أن يلقي هميان^{٨٨٠} الدنانير

التي كتب عليها اسم الله، كذا ذكره الإمام المحبوبي. وذكر أيضاً: ولا يستحب للمحدث مس كتب الفقه؛ لأنها لا تخلوا

عن آيات القرآن، ولا بأس بمسه بالكم بالاتفاق لعموم البلوى.

^{٨٧٦} محمد بن عبد الله بن محمد بن عمر، (٩٧٣/٣٦٢) أبو جعفر الفقيه البلخي الهندي ذكره صاحب الهداية في باب صفة الصلاة إمام كبير من أهل بلخ قال السمعاني كان يقال له ابو حنيفة الصغير لفقيه تفقه على أستاذه أبي بكر محمد بن أبي سعيد المعروف بالأعمش والأعمش تلميذ أبي بكر الإسكافي وأفتى بالمشكلات وشرح العضلات وكشف الغوامض، وتفقه عليه نصر بن محمد أبو الليث الفقيه. الجواهر المضية، ٦٨/٢.

^{٨٧٧} المدثر: ٢١/٧٤.

^{٨٧٨} الإخلاص: ٣/١١٢.

^{٨٧٩} الواقعة: ٧٩/٥٦.

^{٨٨٠} هميان: الدراهم بكسر الهاء وهو معرب. الصحاح، ٣٢٨/١.

قوله ويكره مسه بالكم هو الصحيح، وفي المحيط قال بعض مشايخنا: يكره للحائض مس المصحف بالكم، وعامتهم على أنه لا يكره. وفي الجامع الصغير للإمام الترمذاشي، وقيل: لو مسه بالكم جاز. وعن محمد فيه روايتان، وفي شرح العنابي: الكم تبع للحامل، ألا ترى أنه لو بسط كفه على النجاسة وسجد عليه لا يجوز.

وكذا لو قام متخففاً أو متنعلًا على النجاسة. وكذا لو حلف لا يجلس على الأرض فجلس على ثيابه على الأرض يحنث. وفي الإيضاح: يمنع الكافر عن مسه [٥٢ب] عند أبي يوسف - رحمه الله - وإن اغتسل، وفي الفوائد الظهيرية: والنظر إلى المصحف لا يكره للجُنْب والحائض؛ لأن الجنابة لا تحل بالعين، ألا ترى أنه لا يفترض إقبال الماء إليها. وأما مس ما فيه ذكر الله تعالى سوى القرآن. فقد أطلقه عامة مشايخنا، وكرهه بعضهم.

قوله: ولا بأس بدفع المصحف إلى الصبيان. أي: لا بأس بأن يُعطى للصبيان المصحف، وإن كان الصبيان محدثين. وإنما ذكر هذه المسألة مع أن الصبيان غير مخاطبين بشيء من التكاليفات لشبهه ترد، وهي: وإن لم تكن الصبيان مخاطبين بالتكاليفات، ولكن الدافع البالغ إلى الصبي المحدث يجب أن يكون مكلفاً، بأن لا يدفع المصحف إليه كما هو مكلف بأن لا يلبس الذكر من الصبيان الحرير، وأن لا يسقي الخمر، وأن لا يوجه الطفل الصغير إلى جهة القبلة عند قضاء حاجة الطفل الصغير. وليس معنى الكلام ولا بأس للمحدث البالغ دفع المصحف إلى الصبيان؛ لما أن ذلك الدفع مكروه، وإن كان قليلاً من المدة، لما ذكرت من الرواية التي ذكرها شيخ الإسلام - رحمه الله - في تعليل حرمة دخول الجُنْب المسجد على وجه العبور في قوله، كما في مس المصحف: لما ثبتت الحرمة بسبب الجنابة أو الحدث سواء بين الأخذ لإمساك وبين الأخذ لتناول غيره؛ ولأن ذكر الجميع في قوله: حرجاً عليهم راجع إلى لفظ الصبيان؛ لأن لفظ الصبيان مذكور، ولفظ الدافعين غير مذكور.

ولأن الإمام المحبوبي - رحمه الله - صرح بهذا فقال: وأما مس الصبيان المصحف والألواح في المكتب وغيره فلا بأس به؛ لأنهم لا يخاطبون بالطهارة وإن أمروا بها تخلقاً واعتياداً. ثم قال: ولا يُقال البالغ مخاطب بأن لا يُناوله المصحف مع العلم بحاله، كما يُخاطب بأن لا يسقيه الخمر، وأن لا يلبس الذكور من الصبيان الحرير، وهذا؛ لأن حكم مس المصحف مع الحدث أخف من حكم شرب الخمر ولبس الحرير، مع التعلق بالأمر الديني وهو حفظ القرآن.

قوله: وفي الأمر بالتنظيف حرجاً عليهم.^{٨٨١} ولم يقل سقط الأمر عنهم لأنهم غير مكلفين لما أن عموم قوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾.^{٨٨٢} يتناولهم، ويتناول دافعهم. ثم إن الصبيان لو لم يخاطبوا يجب أن يخاطب أولياؤهم، كما في إلباس الحرير، وبهذا التعليل استدل من كره ذلك فقال فخر الإسلام - رحمه الله - في الجامع الصغير: ومن مشايخنا من كره تعليم الصبي بأن يدفع إليه مصحف أو لوح عليه كلام الله تعالى. وعن هذا القول احتزرت بقوله في الكتاب وهذا هو الصحيح.

قوله: وإذا انقطع دم الحيض لأقل من عشرة أيام لم يحل وطؤها حتى تغتسل. هذا إذا انقطع دمها فيما دون العشرة عند تمام عادتها، وأما إذا كان الانقطاع أقل من عادتها، وأقل من العشرة فيكره وطئها، وإن اغتسلت على ما يجيء بعده، هذا في قوله: ولو كان انقطع الدم دون عادتها.

وقال في المحيط: وإن كانت معتادة وانقطع الدم فيما دون العادة ولكن بعد ما مضى ثلاثة أيام واغتسلت أو مضى عليها الوقت كره للزوج قربانها وكره لها التزوج بزوج آخر حتى تأتي عادتها وتغتسل. ولو كانت أيام حيضها دون العشرة فانقطع الدم على رأس عادتها أحرقت الاغتسال إلى آخر الوقت. قال الفقيه أبو جعفر - رحمه الله -: تأخير الاغتسال في هذه الصورة على سبيل الاستحباب دون الإيجاب، وفيما إذا انقطع الدم فيما دون عادتها وباقي المسألة بحالها فتأخير الاغتسال بطريق الإيجاب.

قوله: أو يمضي عليها وقت صلاة كامل. فإن قلت: قوله كامل إن كان صفة لوقت يجب أن يكون مرفوعاً وإن كان صفة لصلاة يجب أن يقال كاملة فما وجهه قلت هو صفة لوقت وإنجراره للجوار كما في جحر ضب حرب كذا أفاد شيخني - رحمه الله -. ثم المراد من كمال الوقت هنا هو أن يقع موجباً للصلاة عليها، بأن يقع هذا الانقطاع في آخر وقت تتمكن هي أن تغتسل وتحرم للصلاة. كما أن مضي كمال الوقت عليها وهي منقطعة الحيض موجب للصلاة، فكذلك آخر وقت الصلاة موجب عليها الصلاة، وأما مضي كمال الوقت على معنى أنه انقطع دمها في أول الوقت ودام الانقطاع حتى مضى الوقت فليس بشرط لكونها من الطاهرات في حق حل القربان ووجوب الصلاة.

^{٨٨١} في الهداية: بهم.

^{٨٨٢} المدثر: ٢١/٧٤.

وقد ذكر في حيض الإمام نجم الدين الخوارزمي في هذا الموضوع أو يمضي عليها أدنى وقت الصلاة وهو ما يسع للاغتسال والتحرمة ليتأكد الانقطاع المحتمل بحكم من أحكام الطاهرات.

قوله - رحمه الله -: **وإن انقطع الدم لعشرة أيام حل وطؤها قبل الغسل**. وحل الوطء ليس بمتوقف ها هنا إلى انقطاع الدم، ولكن ذكره بمقابلة قوله أولاً. وإذا انقطع دم الحيض لأقل من عشرة أيام فإن الانقطاع والغسل شرط هناك لحل الوطء، وليس بشرط ها هنا، ثم ذكر ها هنا تفاوت حل الوطء في الصورتين، ولم يذكر تفاوت وجوب الصلاة عليها عند إدراك جزء من وقت الصلاة. وحاصلة أن يشترط تمكن الاغتسال والتحرمة في الوقت في الصورة الأولى، وهو ما دون العشرة دون الأخيرة، وهي تمام العشرة.

وقال في المبسوط: وإذا طهرت من الحيض وعليها من الوقت ما تغتسل فيه كان عليها قضاء تلك الصلاة، وإن كان عليها من الوقت ما لا تستطيع أن تغتسل فيه فليس عليها قضاء تلك الصلاة. وهذا إذا كانت أيامها دون العشرة، فأما إذا كانت أيامها عشرة فانقطع الدم وعليها من الوقت شيء قليل أو كثير فعليها قضاء تلك الصلاة؛ لأنه إذا كان أيامها عشرة فبمجرد انقطاع الدم تيقناً بخروجها من الحيض، فإذا أدركت جزء من الوقت يلزمها قضاء تلك الصلاة سواء تمكنت فيه من الاغتسال أو لم تتمكن. وأما إذا كانت أيامها دون العشرة فمدة الاغتسال من جملة حيضها.^{٨٨٣}

ولما كان كذلك قلنا: إذا أدركت من الوقت مقدار ما يمكنها أن تغتسل فيه وتفتتح الصلاة وقد أدركت جزء من الوقت بعد الطهارة فعليها قضاء تلك الصلاة، وإلا فلا كذا في المبسوط.^{٨٨٤} ثم حل القرين قبل الاغتسال عند الانقطاع لتمام العشرة مذهبا خلافاً لزفر [٥٣ب] والشافعي، فإنهما يشترطان الاغتسال في الصورتين. فخلاف زفر المذكور في المبسوط وخلاف الشافعي المذكور في نسخ الحيض والمنظومة.

قوله: **والطهر إذا تخلل بين الدمين إلى آخره**. روى محمد عن أبي حنيفة رحمهما الله: أن الشرط أن يكون الدم محيطاً بطرفي العشرة. وإذا كان كذلك لم يكن الطهر المتخلل فاصلاً بين الدمين، وإلا كان فاصلاً وعلى هذه الرواية

^{٨٨٣} المبسوط للسرخسي: ١٥/٢.

^{٨٨٤} المبسوط للسرخسي: ١٥/٢.

لا يجوز بداية الحيض ولا ختمه بالطهر. قال: لأن الطهر ضد الحيض فلا يبدأ الشيء بما يضاده، ولا يختم به. ولكن المتخلل بين الطرفين يجعل تبعاً لهما.

كما قلنا في الزكاة: إن كمال النصاب في أول الحول وأخره شرط لوجوب الزكاة، ونقصانه في خلال الحول لا يضره. وبيان هذا من المسائل مبتدأة، لو رأت يوماً دمًا وثمانية أيام طهراً ويوماً دمًا فالعشرة كلها دم لإحاطة الدم بطرفي العشرة، ولو رأت يوماً دمًا وتسعة طهراً ويوماً دمًا لم يكن شيء منه حيضاً كذا في المبسوط.^{٨٨٥}

قوله وعن أبي يوسف - رحمه الله - إلى أخره. الأصل عند أبي يوسف وهو قول أبي حنيفة الآخر أن الطهر المتخلل بين الدمين إن كان أقل من خمسة عشر يوماً لا يصير فاصلاً، بل يجعل كالدّم المتوالي. ومن أصله أنه يجوز بداية الحيض بالطهر، ويجوز ختمه به بشرط أن يكون قبله وبعده دم، وإن كان بعده دم ولم يكن قبله دم يجوز ختم الحيض بالطهر، ولا يجوز بدايته به وإن كان قبله دم ولم يكن بعده دم يجوز بداية الحيض بالطهر، ولا يجوز ختمه به. ومن أصله أن يجعل زماناً هو طهر كله حيضاً بإحاطة الدمين به وحجته في ذلك أن الطهر الذي هو دون خمسة عشر يوماً لا يصلح للفصل بين الحيضتين، فكذلك للفصل بين الدمين؛ لأن أقل مدة الطهر الصحيح خمسة عشر يوماً فما دونه فاسد، وبين صفة الصحة والفساد منافاة، والفساد لا يتعلق به أحكام الصحيح شرعاً، فكان كالدّم المتوالي. وبيانه من المسائل مبتدأة رأت يوماً دمًا وأربعة عشر طهراً ويوماً دمًا فالعشرة من أول ما رأت عنده حيض يحكم ببلوغها به، وكذلك إذا رأت يوماً دمًا وتسعة طهراً ويوماً دمًا. وعند محمد - رحمه الله - لا يكون شيء منه حيضاً ويأتي ما هو الأصل عنده.

واحتج محمد في الكتاب فقال: الدم المرئ في اليوم الحادي عشر لما كان استحاضة كان بمنزلة الرعاف، فلو جاز أن يجعل أيام الطهر حيضاً بالدم الذي هو ليس بحيض لجاز بالرعاف؛ ولأن ذلك الدم ليس بحيض بنفسه، فكيف يجعل باعتباره زمان الطهر حيضاً؟ وقال أبو يوسف: أنه خارج من الفرج فلا يكون كالرعاف. ثم قال: قد يجوز أن يجعل الزمان الذي هو طهر كله صورة حيضاً بإحاطة الدمين به. فإذا كان جواز هذا في جميع المدة ثبت في أولها وفي آخرها بالطريق الأولى. ولكن إذا وجد شرطه وهو أن يكون قبله وبعده دم ليكون الدم محيطاً بالطهر

^{٨٨٥} المبسوط للسرخسي: ١٥٥/٣.

وبيان هذا الأصل من المسائل على قوله في امرأة عادتھا في [٥٤أ] أول كل شهر خمسة فرأت قبل أيامها يوم يوماً دمًا، ثم طهرت خمسها، ثم رأت يوماً دمًا فعنده خمسها حيض إذا جاوز المرء عشرة لإحاطة الدمين بزمان عادتھا، وإن لم تر فيه شيئاً، وأما إذا لم يجاوز العشرة؛ فيكون جميع ذلك حيضاً. وكذلك لو رأت قبل خمسها يوماً دمًا، ثم طهرت أول يوم من خمسها، ثم رأت ثلاثة دمًا، ثم طهرت آخر يوم من خمسها، ثم استمر بها الدم فحيضها خمسها عنده. وإن كان ابتداء الخمسة وختمها بالطهر لوجود الدم قبله وبعده.

والأصل عند محمد - رحمه الله - وهو الأصح وعليه الفتوى أن الطهر المتحلل بين الدمين إذا كان دون ثلاثة لا يصير فاصلاً وهذا بالاتفاق، فإذا بلغ الطهر ثلاثة أيام أو أكثر نُظر، فإن استوى الدم بالطهر في أيام الحيض أو كان الدم غالباً لا يصير فاصلاً أيضاً، وإن كان الطهر غالباً يصير فاصلاً، فحينئذ ينظر إن لم يمكن أن يجعل واحد منهما بانفراده حيضاً لا يكون شيء منه حيضاً، وإن أمكن أن يجعل أحدهما بانفراده حيضاً أما المتقدم أو المتأخر يجعل ذلك حيضاً.

وإن أمكن أن يجعل كل واحد منهما حيضاً بانفراده يجعل الحيض أسرعهم إمكاناً، ولا يكون كلاهما حيضاً إذا لم يتخللها طهر تام، وهو لا يجوز بداية الحيض ولا ختمه به سواء كان قبله أو بعده دم، أو لم يكن ولا يجعل زمان الطهر زمان الحيض بإحاطة الدمين به؛ لأن الطهر معتبر بالحيض، فكما أن ما دون الثلاث من الحيض لا حكم له، ويجعل هو كحالة الطهر فكذلك ما دون الثلاث من لظهر لا حكم له، فيجعل كالدّم المتوالي.

وإذا بلغ ثلاثاً فصاعداً فإن كان الدم غالباً فالمغلوب لا يظهر في مقابلة الغالب، وإن كانا سواء كما أن اعتبار الدم يوجب حرمة الصوم والصلاة واعتبار الطهر يوجب حل ذلك. وإذا استوى الحلال والحرام يغلب الحرام كما في التحري في الأولي، إذا كانت الغلبة للنجاسة أو كانا سواء لا يجوز التحري فهذا مثله.

وبيان هذا مبتدأه: رأت يوماً دمًا ويومين طهراً ويوماً دمًا فالأربعة حيض؛ لأن الطهر المتخلل دون الثلاث. ولو رأت يوماً دمًا وثلاثة طهراً ويوماً دمًا لم يكن شيء منهما حيضاً؛ لأن الطهر وهو ثلاثة أيام غالب على الدمين. وإن رأت يوماً دمًا وثلاثة طهراً ويومين دمًا فالسنة كلها حيض لأن الدم استوى بالطهر فغلب الدم وإن رأت ثلاثة دمًا

وخمسة طهراً ويوماً دماً فيحضيها الثلاثة الأولى؛ لأن الطهر غالب، فصار فاصلاً والمتقدم بانفراده يمكن أن تجعل حيضاً فجعلناه حيضاً.

ولو رأت يوماً دماً وخمسة طهراً وثلاثة دماً فحيضها الثلاثة الأخيرة؛ لما بينا. ولو رأت ثلاثة دماً وستة طهراً وثلاثة دماً فحيضها الثلاثة الأولى؛ لأنه أسرعها إمكاناً، فإن قيل: قد استوى الدم بالطهر ها هنا فلماذا لم يجعل كالدّم المتوالي؟ قلنا: استواء الدم بالطهر إنما يعتبر في مدة الحيض وأكثر الحيض عشرة والمرئ في العشرة ثلاثة دم وستة طهر ويوم دم، فكان الطهر غالباً فلماذا صار فاصلاً. وأقل الطهر خمسة عشر يوماً. وفي هذا لا خلاف بيننا وبين الشافعي. [٥٤هـ]

وقال عطاء - رحمه الله - : أقله تسعة عشر يوماً. قال: لأنه يشتمل الشهر على الحيض والطهر عادة وقد يكون الشهر تسعة وعشرين يوماً، فإذا كان أكثر الحيض عشرة بقى الطهر تسعة عشر يوماً. ولنا أن مدة الطهر نظير مدة الإقامة من حيث أنها تعيد ما كان سقط من الصوم والصلاة، وقد ثبت بالأخبار أن أقل مدة الإقامة خمسة عشر يوماً، فكذا أقل مدة الطهر ولهذا قدرنا أقل مدة الحيض بثلاثة أيام اعتباراً بأقل مدة السفر، فإن كل واحد منهما يؤثر في الصوم والصلاة كذا في المبسوط.

ولا غاية لأكثره. معناه ما دامت ترى الطهر تصلي وتصوم، وإن استغرق عمرها. وذكر في حيز الخوارزمي الطهر نوعان: كامل وناقض. والكامل نوعان: صحيح وفساد. أما الكامل فهو: ما ذكرنا وأما الناقص فهو: ما لم يبلغ خمسة عشر يوماً. ثم الصحيح من الكامل هو: ما لا يشوبه دم، تؤمر فيه بالصلاة. والفساد بخلافه مثاله: مبتدأة رأت ثلاثة دماً وخمسة عشر طهراً، ثم استمر بها الدم فحيضها ثلاثة وطهرها خمسة عشر وهو صحيح لخلوصه. ولو رأت ثلاثة دماً وخمسة عشر طهراً ويوماً دماً وخمسة عشر طهراً ثم استمر فطهرها بقية الشهر سبعة وعشرين لفساد كل واحد من الطهرين لثبوت دم الاستحاضة به.

قوله - رحمه الله - : **فلا يتقدر بتقدير إلا إذا استمر بها الدم.** صورته: امرأة بلغت فرأت ثلاثة دماً وسنة أو سنتين طهراً ثم استمر بها الدم. قال أبو عصمة سعد بن معاذ المروزي - رحمه الله - طهرها: ما رأت وحيضها ثلاثة

أيام. وقال محمد بن إبراهيم الميداني - رحمه الله - : طهرها ستة أشهر إلا ساعة؛ لأن أقل المدة التي يرتفع الحيض فيها ستة أشهر وهو أقل مدة الحمل، إلا أنه ما عليه الأصل أن مدة الطهر أقل من مدة الحمل، فنقضنا منه شيئاً يسيراً وهو الساعة.

وذكر في المحيط بيان هذا فقال: مبتدأة رأَت عشرة دماً وسنة طهراً ثم استمر بها الدم، قال أبو عصمة: حيضها وطهرها ما رأَت حتى إن عدتها تنقضي إذا طلقها زوجها بثلاث سنين وثلاثين يوماً. وقال الإمام الميداني: إنَّ عدتها تنقضي بتسعة عشر شهراً إلا ثلاث ساعات؛ لجواز أن يكون وقوع الطلاق عليها في حالة الحيض، فتحتاج إلى ثلاثة أطهار، كل طهر ستة أشهر إلا ساعة، وكل حيض عشرة أيام. وقيل: طهرها أربعة أشهر إلا ساعة؛ لأنه أقل مدة استبانة الخلق ونقضنا ساعة لما قلنا. والحاكم الشهيد قدره: بشهرين. قال الإمام برهان الدين عمر بن علي بن أبي بكر^{٨٨٦} - رحمه الله -: والفَتوى على قول الحاكم الشهيد؛ لأنه أيسر على المفتي والنساء.

قوله: ولأن الزائد على العادة يجانس ما زاد على العشرة فيلحق به. وهذا؛ لأن المقدر العادي مثل المقدر الشرعي، ألا ترى أنها إذا بلغت واستمر بها الدم فيجعل عشرة وعشرين، وكذلك إذا رأَت حالة البلوغ ثلاثة أيام، ثم استمر بها الدم في المرة الثانية يجعل حيضها من كل شهر ثلاثة أيام.

وقال الإمام شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - في المبسوط: لأن الحيض لا يكون أكثر من عشرة فتيقنا فيما زاد على العشرة أنه استحاضة، وتيقنا في أيامها بالحيض، بقي التردد فيما زاد على تمام العشرة إن ألحقناه بما قبله كان حيضاً، وإن ألحقناه بما بعده كان استحاضة، فلا تترك الصلاة فيه بالشك؛ لأن وجوب الصلاة كانا ثابتاً بيقين [٥٥٥] فلا يترك بيقين مثله فكان إلحاقه بما بعده أولى؛ لأنه ما ظهر إلا في الوقت الذي ظهرت فيه الاستحاضة متصلاً به. هذا الذي ذكره في المعتادة بما دون العشرة فجاوز الدم في المرة الثانية من العشرة.

وأما إذا كانت المرأة معتادة بما دون العشرة، بأن كانت عادتاً خمسة أيام مثلاً، فرأت في المرة الثانية في اليوم السادس أيضاً دماً! فقد اختلف المشايخ فيه: قال أئمة بلخ: أنها تؤمر بالاعتسال والصلاة؛ لأن حال الزيادة متردد بين

^{٨٨٦} عمر بن علي بن أبي بكر.

الحيض والاستحاضة فلا نترك الصلاة مع التردد؛ ولأن هذه الزيادة لا تكون حيضاً إلا بشرط وهو الانقطاع قبل أن يجاوز العشرة وذلك موهوم فلا تترك الصلاة باعتبار شرطٍ هو موهوم.

وكان محمد بن إبراهيم المدياني - رحمه الله - يقول: لا تؤمر بالاعتسال والصلاة، وهو الأصح؛ لأننا عرفناها حائضاً بيقين وفي خروجها من الحيض شك، ودليل بقائها حائضاً ظاهر، وهو رؤية الدم، وهذه الزيادة لا تكون استحاضة إلا بشرط الاستمرار حتى تجاوز العشرة، وذلك الشرط غير ثابت في الحال، فتيقناها حائضاً لا تؤمر بالاعتسال والصلاة حتى يتبين أمرها. فإن جاوز العشرة فحينئذ تؤمر بقضاء ما تركت من الصلوات بعد أيام عادتھا، واعتبر هذه المدة بالمبتدأة لا تؤمر بالاعتسال والصلاة مع رؤية الدم ما لم تجاوز العشرة من كتاب الحيض للإمام عماد الدين أبي بكر النسفي^{٨٨٧} - رحمه الله -.

وقال شيخ الإسلام في مبسوطه: وقال الشافعي - رحمه الله - تعالى: بأن المرأة إذا استحيضت ولها أيام معلومة في الحيض فإنها تميز باللون فيما زاد على أيامها، فإن كان أسوداً عبيطاً إن أحمر خالصاً نجعله حيضاً، ولا عبرة للأيام، وإن لم يكن أسود كان دم استحاضة. وإن لم يمكن التمييز باللون بأن لم يكن أسوداً خالصاً أو أحمر خالصاً بل يشبه هذا وهذا حينئذ يعتبر الأيام.

قوله: وإن ابتدأت مع البلوغ مستحاضة. قال الشيخ رحمه الله: وإن ابتدئت بضم التاء بدلالة قوله: وهي مبتدأة، ولم يقل مبتدئة. وكذلك الاستحاضة أيضاً تستعمل على بناء المفعول كجُن وأغمي لما أنه لا اختيار لهما. وفي الصحاح: استحيضت المرأة أي: استمر بها الدم بعد أيامها.^{٨٨٨}

وقوله: مستحاضة بالنصب على الحال المقدره كقوله تعالى: ﴿فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾^{٨٨٩} أي: مقدرين الخلود. والخلود ليس حالة الدخول، وإنما يثبت تقديراً حالة الدخول كما في قولك: مررت بزيد بالصقر صائداً غداً. أي: مقدرأ

^{٨٨٧} محمد بن الحسن بن منصور أبو بكر النسفي تفقه على شمس الأئمة الحلواني وروى عنه وهو أحد رواة الأمالي وأحد من كتبت عنه. الجواهر المضيئة، ٤٧/٢.
^{٨٨٨} الصحاح، ١٠٧٣/٣.
^{٨٨٩} الزمر: ٧٣/٢٩.

الاصطياد في الغد. وكذلك ها هنا لم تثبت الاستحاضة حال ابتداء رؤيتها الدم، وإنما تثبت بالزيادة على العشرة ولكن يعلم عند زيادته على العشرة أنها كانت مقدرة الاستحاضة عند ابتداء رؤيتها الدم والله أعلم.

فصل الاستحاضة

قوله: **ومن به سلس البول**. لما ذكر المستحاضة للمعنى الذي ذكرنا من أن الدماء المختصة بالنساء ثلاثة: حيض، واستحاضة، ونفاس. ذكر أيضاً من هو في حكم المستحاضة وهو من به سلس البول والرعاف الدائم والجرح الذي لا يرقأ. فقد ذكر الحيض لما قلنا أنه أكثر وقوعاً فكان أمس حاجة إلى معرفة أحكامه، ثم قدم الاستحاضة على النفاس إما؛ لأن الاستحاضة موقوفة إلى عارضة فردة وهي خلاف ما تراه الحائض من الدم، والنفاس موقوف إلى عارضتين وهما خروج الولد وخروج الدم. والواحد قبل الاثنین أو؛ لأن الاستحاضة أكثر وقوعاً باعتبار كثرة أسبابها فإنها تكون مستحاضة بما إذا رأت الدم حالة الحبل، أو زاد الدم على العشرة أو زاد على معروفها وجاوز العشرة، أو رأت ما دون الثلاث، أو رأت قبل تمام الطهر، أو رأت قبل أن تبلغ تسع سنين على ما عليه العامة كذا في نسخ الحيض. بخلاف النفاس فإن سببه شيء واحد

ثم المصنف - رحمه الله - فسر المستحاضة في آخر هذا الفصل بقوله: **"والمستحاضة هي التي لا يمضي عليها وقت صلاة إلا والحدث الذي ابتليت به يوجد فيه"**. قيل: والصحيح فيه أن يقال: المستحاضة هي: من لا تخلو وقت الوضوء أو بعده في الوقت عن الحدث الذي ابتليت بدوامه وذلك؛ لأنه يرد على القول الأول ما إذا رأت الدم في أول الوقت، ثم انقطع فتوضأت ودام الانقطاع حتى خرج الوقت لا تنتقض طهارتها.

ولو كان تفسير الاستحاضة^{٨٩٠} ما قيل في الوجه الأول لا تنتقض طهارتها؛ لأن طهارة المستحاضة تنتقض بخروج الوقت ولا بد من العناية في التفسير الأول، بأن يقال: المراد من وجود الحدث في وقت الصلاة هو أن يوجد الوضوء [٥٥ب] في وقت الصلاة، يوضح هذا المعنى ما ذكره شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - في الجامع الكبير. وقال: إذا توضأت المستحاضة في وقت العصر والدم منقطع، وصلت ركعتين، ثم دخل وقت المغرب، ثم سال الدم فعلها أن تتوضأ، وتبني على صلاحها؛ لأن انتقاض الطهارة كان بالحدث لا بخروج الوقت، ولم يوجد منها أداء شيء من الصلاة بعد الحدث، فجاز لها أن تبني وهذا، لأن خروج الوقت عينه ليس بحدث ولكن الطهارة تنتقض بخروج الوقت

^{٨٩٠} ن: المستحاضة. ر: الطهارة.

بسيلان مقارن للطهارة، أو موجود بعدها، ولم يوجد فلا تنتقض بخروج الوقت. ثم قال: وحاصل هذا الكلام أن الناقض لطهارة المستحاضة شيئان: سيلان الدم، وخروج الوقت.

ثم لو تجرد سيلان الدم عن خروج الوقت لم يكن ناقضاً، فكذلك إذا تجرد خروج الوقت عن سيلان الدم؛ لأن الحكم المتعلق بعلة ذات وصفين ينعدم بانعدام أحد الوصفين، يقال: شيء سلس أي: سهل. ورجل سلس: أي لين منقاد بين السلس والسلاسة. وقد سلس البول: إذا كان لا يستمسكه. الرعاف: الدم الذي يخرج من الأنف. رقاء الدم أي: سكن أي: ودَمَ الجرح الذي لا يسكن.

قوله - رحمه الله - : ما شاءوا من الفرائض والنوافل. وهذا ليس بمنحصر فيهما، بل كما يصلون الفرائض والنوافل كذلك يصلون المنذور والواجبات أيضاً، ما دام الوقت باقياً. عندنا وعند الشافعي يتوضأ لكل صلاة مكتوبة. وقال مالك - رحمه الله - : المستحاضة لا تتوضأ؛ لأن ما يناقض الوضوء يقارنه فلا فائدة في الاشتغال به. وقال بعض الناس: أنها تغتسل لكل صلاة. وكان إبراهيم النخعي - رحمه الله - يقول: تغتسل في آخر وقت الظهر، فتصلي الظهر في آخر الوقت والعصر في أول الوقت بغسل واحد، ثم تغتسل في آخر وقت المغرب فتصلي المغرب في آخر الوقت والعشاء في أول الوقت بغسل واحد وكذلك في العشاء مع الفجر.

وهذا الاختلاف بيننا وبين الشافعي في المستحاضة، ومن به سلس البول، واستطلاق البطن، وانفلات الريح من الدبر، وأما في حق صاحب الجرح السائل والرعاف الدائم فالخلاف بيننا وبينه بوجه آخر، لما أنه لا يرى الخارج من غير السبيلين حدثاً.

قوله: فلا تبقى بعد الفراغ منها. أي: لا تبقى المكتوبة وإنما تبقى طهارتها للنوافل عنده؛ لأن حاجتها لم ترتفع في حق النوافل؛ لأنها خير موضوع في كل وقت ونظير هذا ما قال أبو حنيفة وأصحابه - رحمهم الله - فيمن حضرته جنازة، وهو بحال لو اشتغل بالوضوء تفوته صلاة الجنازة فإنه يتيمم ويصلي، فإن صلى وليس ثمة جنازة أخرى انتقض تيممه، وإن كان هناك جنازة أخرى لم ينتقض تيممه. فثبت بهذا أن وجود الماء عمل عند عدم الضرورة، ولم

يعمل عند الضرورة كذا ذكره الإمام المحبوبي - رحمه الله -؛ لأن اللام تستعار للوقت يقال أتيتك لصلاة الظهر أي: وقتها وإن الصلاة تذكر ويراد بها الوقت.

قال شيخ الإسلام: المراد بالصلاة المذكورة في الحديث الوقت. فإن الصلاة يراد بها الوقت، [٥٦] وذلك بالكتاب والسنة ما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال " جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً" أينما أدركتني الصلاة تيممت وصليت. وأراد بذلك وقت الصلاة لا نفس الصلاة؛ لأن الصلاة فعله وفعله لا يسبقه، ولا يتأخر عنه، وكذلك يقال في مبتذل الكلام: أتت صلاة الظهر أي: وقت صلاة الظهر. فحملنا الصلاة المذكورة في الحديث على الوقت المحتمل وهو صحيح.

قوله: **ولأن الوقت أقيم مقام الأداء تيسيراً.** ما ذكره شمس الأئمة في الجامع الصغير، وهو قوله: ثم في تقدير طهارتها بالصلاة بعض الجهالة والخرج؛ لأن الناس متفاوتون في أداء الصلاة، فمنهم مطول لها ومنهم غير مطول، فلم يمكن ضبطه فقدرنا طهارتها بالوقت دفعا للخرج، ولأن المواقيت في الأصل مشروعة ليتمكن المكلف من أداء الصلاة فيها.

قوله - رحمه الله - : **وإذا خرج الوقت بطل وضوهم واستأنفوا الوضوء لصلاة أخرى.** فإن قلت ما الفائدة في قوله: "واستأنفوا الوضوء لصلاة أخرى" إذ بطلان الوضوء مستلزم لاستئناف الوضوء لصلاة أخرى لا محالة. قلت: قال شيخنا - رحمه الله -: في جوابه جاز أن يبطل الوضوء لحق صلاة ولا يبطل لحق صلاة أخرى. ولا يجب عليهم الاستئناف في حق تلك الصلاة. كما قال الشافعي - رحمه الله -: بطلان طهارة المستحاضة للمكتوبة بعد أداء المكتوبة، وبقاء طهارتها للنوافل. وكذلك قوله في التيمم أيضاً. كما قال أصحابنا في حق التيمم لصلاة الجنائز ببقاء تيممه في حق جنازة أخرى لو حضرت هناك، على وجه لو اشتغل بالوضوء تفوته صلاة الجنائز، ويبطل في حق غيرها.

قوله: **وإذا خرج الوقت بطل وضوهم.** إضافة بطلان الوضوء إلى خروج الوقت مجازاً على ما يجيء بعد هذا بقوله أي: عنده بالحدث السابق أي إنما يظهر أثر الحدث السابق عند خروج الوقت فأضيف البطلان إلى الخروج مجازاً. وكان هذا نظير ما إذا أسند النصب إلى الواو في المصباح في قوله: وأما ما ينصب المفرد فسبعة: الواو. بمعنى مع إلى

أخره. ولا شك أن الناصب هو الفعل المتقدم لا الواو، ولكن ذلك الفعل إنما يعمل ذلك العمل عند وجود هذه الواو، فأسند النصب إليه لما عرف في أصول الفقه أن الشرط قد يقام مقام العلة في حق إضافة الأحكام إليه.

وقال فخر الإسلام - رحمه الله - في الجامع الصغير: والصحيح أنها لا تنتقض بدخول ولا خروج؛ لأن ذلك ليس بحدث وإنما ينقضها الحدث، لكن الوقت مانع، وإذا زال طهر أثر الحدث، فينسب إلى الخروج مجازاً، ولا يعقل معنى النقض بنفس الوقت بحال؛ لأن ذلك ليس من صفات الإنسان فضلاً عن الحدث.

قوله: بالحدث السابق حتى أن المستحاضة لا تسمح خفها بعد خروج الوقت إذا كان الدم سائلاً وقت الوضوء. واللبس وعند أحدهما؛ لأن طهارتها إذا انقضت بخروج الوقت يستند الانتقاض [٥٦ب] إلى السيالان السابق لا إلى الخروج؛ لأن خروج الوقت ليس بسبب لانتقاض الطهارة، فإن قيل: لو استند الانتقاض إلى الحدث السابق عند خروج الوقت لوجب أن يقال: إذا شرعت في التطوع ثم خرج الوقت لا يلزمها القضاء؛ لأنها حينئذ تعلم أنها شرعت بدون الطهارة.

قلنا: ليس هذا بظهور من كل وجه، بل هو ظهور من وجه اقتصار من وجه. فأظهر بالاقتصار في القضاء والظهور في حق المسح كذا في الذخيرة. قلت: إنما لم يعكس الاقتصار والظهور فيما ذكرناه؛ ليكون عملاً بالاحتياط، وفي عكسه لا يكون عملاً به تأمل تفهم وفي الجامع الصغير لقاضي خان - رحمه الله - أن انتقاض الطهارة بخروج الوقت يخالف انتقاض الطهارة بسبق الحدث من وجهين أحدهما: في منع البناء. والثاني: في حق المسح، إذا توضأ على السيالان وليس الخف، ثم أحدث حدثاً آخر، له أن يمسخ في الوقت لا خارج الوقت.

قوله: وبأيهما كان عند أبي يوسف. وذكر في الفوائد الظهيرية والمحققون من مشايخنا قالوا: على قول أبي يوسف لا تنتقض طهارتها بدخول بلا خروج. وإنما تنتقض بخروج بلا دخول كما هو قولهما. ثم فيما إذا توضأت قبل الزوال ودخل وقت الظهر إنما تحتاج إلى الطهارة لأجل الظهر عنده، لا لأن طهارتها انتقضت بدخول الوقت عنده ولكن؛ لأن طهارتها طهارة ضرورية ولا ضرورة في تقديم الطهارة على الوقت.

قلت: كأنه أراد به فخر الإسلام ومن تابعه فإنه - رحمه الله - هكذا ذكره في الجامع الصغير. وكذلك ذكره فخر الإسلام أيضاً في طرف زفر وقال: نظن السائل أن فيه لم يجعل الخروج حدثاً، بل جعل الدخول حدثاً، وليس كذلك بل الصحيح من مذهبه أن شيئاً من ذلك ليس بحدث، وإنما تنتقض الطهارة بطلوع الشمس؛ لأن قيام الوقت جعل عذراً وقد بقيت شبهته حتى لو قضى صلاة الفجر قضى معها سنتها فكان كمال الخروج بدخول وقت آخر ولا يوجد فبقيت شبهته فصلحت لبقاء حكم العذر تحقيقاً.

قلت: وبهذا التقرير يعلم أن العلماء الأربعة كلهم متفقون على أن الحدث السابق إنما يعمل عند خروج الوقت لا غير، إلا أن عند أبي يوسف تقدم الطهارة على الوقت غير معتبر لعدم الحاجة فيجب عليها الوضوء ثانياً بعد دخول الوقت، وعند زفر لم يوجد الخروج من كل وجه ما لم يدخل وقت مكتوبة أخرى، فلذلك يجب عليها الوضوء بعد دخول الوقت عنده أيضاً.

قوله - رحمه الله - : **ولا حاجة قبل الوقت فلا تعتبر.** أي لا تعتبر الطهارة قبل الوقت، فإن قلت فلما لم يعتبر الطهارة قبل الوقت عنده فكيف توصف بالانتقاض عند دخول الوقت. قلت: عدم الاعتبار قبل الوقت باعتبار أن الحاجة المتعلقة بأداء الوقتية منعدمة في حق تلك الطهارة في نفسها، فتنتقض بالدخول.

قوله: **ليتمكن من الأداء.** كما دخل الوقت الكاف للمفاجأة لا للتشبيه. أي ليفاجئ تمكن الأداء دخول الوقت، فعندهما ليس له [٥٧أ] أن يصلي العصر أي: عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى. وإنما خصهما بالذكر مع أن الحكم عندهما جميعاً كذلك. لما أن الشبهة تأتي على قولهما؛ لأن عندهما له أن يقدم الطهارة على الوقت ولا تنتقض بالدخول ومع ذلك ليس له أن يصلي العصر بهذه الطهارة، لما أن هذا دخول مشتمل للخروج، فإنه إن لم تنتقض طهارته من حيث الدخول، لكن تنتقض من حيث الخروج.

قوله: **والمستحاضة هي التي لا يمضي عليها وقت صلاة إلا والحدث الذي ابتليت به يوجد فيه.** وهذا وما ذكرناه من حد المستحاضة في حق الدوام والبقاء، وأما في حق الابتداء فاستيعاب الوقت كله بالحدث شرط لتصير مستحاضة، فإنه ذكر الإمام التمرناشي - رحمه الله - في الجامع الصغير المستحاضة من لا تجد وقت صلاة بلا عذر، ثم

قال: هذا في حالة البقاء وفي الثبوت يشترط دوام السيلا من أول الوقت إلى آخره اعتباراً بالسقوط؛ فإنه لا يتم حتى ينقطع في الوقت كله والله أعلم.

فصل في النَّفَّاس

قد ذكرنا وجه مناسبة هذا الفصل بما قبله فيما تقدم، وفي المغرب: النفاس مصدر نفست المرأة بضم النون وفتحهما إذا ولدت. فهي نفساً وهن نفاس. وقول أبي بكر - رضي الله عنه -: أن أسماء نفست أي حاضت. والضم فيه خطأ. وكل هذا من النَّفْس بسكون الفاء، وهي الدم، وإنما سمي الدم بذلك؛ لأن النفس التي هي اسم لجملة الحيوان قوامها بالدم. وقولهم: النفاس هو الدم الخارج عقيب الولد تسمية بالمصدر، كالحيض سواء، وأما اشتقاقه من تنفس الرحم أو خروج النفس بمعنى الولد فليس بذلك.^{٨٩١}

قوله: **والدم الذي تراه الحامل ابتداء**. أي: حالة الحمل وإن كان ممتداً، أي: وإن كان بلغ نصاب الحيض اعتباراً بالنفاس يعني فيما إذا ولدت ولدين في بطن واحد، فرأت الدم قبل خروج الولد الثاني، فكانت هي حاملاً في حق الولد الثاني، فإنه نفاس عندهما خلافاً لمحمد على ما يجيء. فالنفاس هو: الدم الخارج من الرحم كالحيض، فيعلم بهذا أن ما تراه الحامل من الدم يتصور أن يكون من الرحم؛ ولأنه يقول: إن الحامل من ذوات الأقراء، فإن المرأة إما صغيرة أو آيسة إن ذات القرء، والحامل ليست بصغيرة ولا آيسة؛ لأن ما ينافي الإقراء ينافي الحمل كالصغر والإياس. وإذا ثبت أنها من ذوات الإقراء وقد رأت من الدم ما يمكن أن يجعل حيضاً جعل حيضاً.

ومذهبنا مذهب عائشة - رضي الله عنها - . فإنها قالت: الحامل لا تحيض ومثل هذا لا يعرف بالرأي، فيحمل على أنها قالت ذلك سماعاً؛ ولأن النبي عليه الصلاة والسلام قال في سبأيا أوطاس: "ألا لا يوطأ الحبالى حتى يضعن ولا الحبالى حتى يستبرئن بحبضة".^{٨٩٢} فالنبي عليه الصلاة والسلام جعل الحيض علماً على تعرف براءة الرحم. وإنما يصير علماً على البراءة إذا لم يجتمع مع الحمل.

فأما إذا تصور وجوده مع الحمل لا يكون الحيض علماً على البراءة، لجواز أن تكون حاملاً؛ ولأن الحامل لا تحبل ومن لا تحبل لا تحيض. [٥٧ب] ودليله الصغيرة والآيسة؛ ولأننا لو جعلنا دم الحامل حيضاً أدى إلى المحال؛ لأنه

^{٨٩١} المغرب، ٤٧٢/١، ٤٧٣.

^{٨٩٢} ورواه الحاكم في المستدرک، وقال: حديث صحيح، على شرط مسلم، نصب الراية، ٢٥٢/٤.

يؤدي إلى الموالاة بين دم الحيض والنفاس، فإنها إذا رأت الدم قبل الولادة، وجعل حيضاً فولدت أيضاً، ورأت الدم صارت نفساً كان موالاة بين الدمين، وهذا لا يجوز.

كما لا يجوز الموالاة بين دمى الحيض كذا في المبسوطين. ولهذا كان نفاساً بعد خروج بعض الولد فيما يروى عن أبي حنيفة ومحمد. ذكر شيخ الإسلام - رحمه الله - في مبسوطه: أن هذا القول قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله.

قلت: وهو الأوفق بالقياس على مذهبهما. فقال: فأما في الولد الواحد إذا خرج أقله وبقي الأكثر فيها وجبت عليها الصلاة، فلا يحل لها أن تترك الصلاة، حتى قالوا يخفر لها حفيرة فلا تصير نفساً وإن خرج الدم؛ لأن النفاس ما يخرج عقيب الولادة، والولادة لا توجد إلا بخروج الولد، ولم يوجد خروج الولد لا من حيث الحقيقة ولا من حيث الاعتبار.

فأما إذا خرج أكثره فقالوا: على قياس قول أبي حنيفة وأبي يوسف يثبت النفاس. وعلى قول محمد وزفر لا يثبت؛ لأن النفاس عندهما إنما يثبت بوضع الحمل، فما لم يوجد وضع الحمل كله لا يثبت النفاس، وعلى قولهما يثبت؛ لأنه معلق بولادة الولد وقد وجدت ولادة الولد من حيث الاعتبار لما أن للأكثر حكم الكل. وكذا ذكر في المحيط فقال: امرأة خرج بعض ولدها ورأت الدم هل تصير نفساء؟ اختلفت الروايات فيه.

روى خلف بن أيوب عن أبي يوسف، وهو قول أبي حنيفة - رحمه الله - : أنه يعتبر فيه خروج أكثر الولد. وروى المعلى عن أبي حنيفة وأبي يوسف أنه: إذا خرج بعض الولد صارت به نفساً. وروى هشام عن محمد أنه: لا تصير نفساء حتى يخرج الرأس ونصف البدن أو الرجلان وأكثر من نصف البدن. وعن محمد أنه لا تصير نفساء حتى يخرج جميع ولدها، وهذا على أصله مستقيم، فإن عنده النفاس تعلق بوضع الحمل كله.

قوله: **وَالسَّقَطُ الَّذِي اسْتَبَانَ بَعْضُ خَلْقِهِ**. وجملة أن المرأة إذا أسقطت سقطاً فإن كان استبان شيء من خلقه كأصبع مثلاً فهي نفساء فيما رأت الدم، وله حكم الولد التام. وإن لم يستن شيء من خلقه فلا نفاس لها. ولكن إن أمكن جعل المرئ من الدم حيضاً بأن يتقدمه طهر تام يجعل حيضاً، وإن لم يمكن جعله حيضاً فهو

استحاضة. فإن رأت دمًا قبل إسقاط السقط ورأت دمًا بعد إسقاط السقط، فإن كان السقط مستبين الخلق فيما رآته قبل الإسقاط لا يكون حيضاً، وهي نفساء فيما رأت بعد الإسقاط. وإن لم يكن السقط مستبين الخلق، فما رآته قبل الإسقاط حيض إن أمكن حيضاً بأن وافق أيام عادتها أو كان مرئياً عقيب طهر صحيح.

وإن كان السقط لا يدري بأنه كان مستبين الخلق أو لم يكن، بأن أسقطت في المخرج واستمر بها الدم، وهي مبتدأة في النفاس وصاحبة عادة في الحيض والطمهر، [٥٨] كانت عادتها في الحيض عشرة وفي الطهر عشرين، فنقول على تقدير أن السقط مستبين الخلق هي نفساء ونفاسها يكون أربعين يوماً. وعلى تقدير أن السقط لم يكن مستبين الخلق لا تكون نفساء، وتكون عشرة أيام عقيب الإسقاط حيضاً إذا وافقت عادتها. أو كان ذلك عقيب طهر صحيح فتترك هي الصلاة عقيب الإسقاط عشرة أيام بيقين، ثم تغتسل وتصلّي عشرين يوماً بالوضوء لوقت كل صلاة بالشك، ثم تترك الصلاة عشرة أيام بيقين، ثم تغتسل لتمام مدة النفاس والحيض، ثم بعد ذلك يكون طهرها عشرين وحيضها عشرة، وذلك دائماً كذا في المحيط.^{٨٩٣}

قوله - رحمه الله - : **وأقل النفاس لا حد له.** وفي المحيط: وليس لقلته غاية على ظاهر رواية أصحابنا. وعن أبي يوسف - رحمه الله - أنه قال أقل مدة النفاس مقدور بأحد عشر يوماً وعن أبي حنيفة - رحمه الله - أنه قدره بخمسة وعشرين يوماً.

وذكر شيخ الإسلام في مبسوطه: اتفق أصحابنا على أن أقل النفاس ما يوجد فإنها كما ولدت إذا رأت الدم ساعة ثم انقطع عنها الدم فإنها تصوم وتصلّي وكان ما رأت نفاساً لا خلاف في هذا بين أصحابنا إنما الخلاف فيما إذا وجب اعتبار أقل النفاس في انقضاء العدة بأن قال لها إذا ولدت فأنت طالق فقالت انقضت عدتي أي مقدار يعتبر لأقل النفاس مع ثلاث حيض؟ عند أبي حنيفة يعتبر أقله بخمسة وعشرين يوماً، وعند محمد بساعة.

وأما في حق الصوم والصلاة فأقله ما يوجد وفي المحيط: ولو ولدت ولداً ولم تر دمًا فهي نفساء. في رواية أبي الحسن عن أبي يوسف وهو قول أبي حنيفة ثم رجح أبو يوسف وقال: هي طاهرة. وثمرة الخلاف تظهر في حق وجوب

الغسل، فأما الوضوء فواجب بالإجماع وأكثر المشايخ أخذوا بقول أبي حنيفة - رحمه الله -، وبه كان يفتي الصدر الشهيد - رحمه الله - وبعضهم أخذوا بقول أبي يوسف.

قوله: فأغنى عن امتداد جعل علما عليه في الحيض. أي: عن امتداد دم مجعول علامة على خروج الدم من الرحم المستقر في الحيض. أي: اشتراط امتداد الدم بثلاثة أيام شرعاً في باب الحيض ليعلم بذلك على أن ذلك الدم من الرحم وهو مخصوص في الحيض. وما في باب النفاس قام دليل أقوى منه فيعلم بذلك الدليل على أن دم النفاس من الرحم وهو خروج الولد فلذلك لا يحتاج إلى الامتداد في النفاس، فإن دم الرحم كان منسداً بالولد فلما خرج الولد زال الإنسداد وخرج الدم من الرحم، فكان قوله: جعل علماً جملة فعلية وقعت صفة للنكرة، وهي عن امتداد فكان التقدير ما قلنا.

قوله: وأكثره أربعون يوماً. وقال الشافعي: ستون يوماً. قال شيخ الإسلام: فمنهم من قال هذه المسألة بناءً على أكثر مدة الحيض؛ لأننا أجمعنا على أن أكثر النفاس مقدر بأربعة أمثال أكثر الحيض، إلا أن أكثر الحيض عندنا عشرة [٥٨ب] فأربعة أمثاله أربعون، وعنده أكثر الحيض خمسة عشر يوماً، فأربعة أمثاله ستون يوماً.

ومنهم من تكلم في المسألة على سبيل الابتداء وإن ولدت ولدين في بطن واحد فنفاستها من الولد الأول عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وإن كان بين الولدين أربعون يوماً، وإنما قيد بقوله: وإن كان بين الولدين أربعون يوماً؟ قال بعضهم: يجب عليها النفاس في هذه الصورة من الولد الثاني بالاتفاق.

وقال بعضهم: لا يجب عليها النفاس أصلاً عند أبي حنيفة وأبي يوسف من الولد الثاني، بل كما وضعت الولد الثاني تغتسل وتصلي وهو الصحيح؛ لأن أكثر مدة النفاس أربعون يوماً، وقد مضت هذه المدة فلا يجب النفاس بعدها. وإلى هذا أشار في الجامع الصغير فإنه ذكر المسألة الأولى ثم ذكر بعدها: وكذلك لو كان بين الولدين أربعون يوماً.^{٨٩٤}

وحكي أن أبا يوسف قال لأبي حنيفة - رحمه الله - : أرأيت لو كان بين الولدين أربعون يوماً؟ قال: هذا لا يكون. قال أبو يوسف: وإن كان؟ قال: لا نفاس لها من الولد الثاني. وإن رغم أنف أبي يوسف ولكنها تغتسل كما تضع الولد الثاني وتصلبي وهو الصحيح كذا في المحيط وبعضه مذكور في الجامع الصغير للإمام السرخسي - رحمه الله - . والعدة تعلقت بوضع حمل مضاف إليها وهو قوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾^{٨٩٥}. وما بقي الولد موجوداً في بطنها كان الحمل موجوداً، وانقضاء الأجل معلق في حقهن بوضع حملهن فكان معلقاً بوضع الولد الأخير ضرورة، والله تعالى أعلم.

^{٨٩٥} الطلاق: ٤/٦٥.

باب الأنجاس وتطهيرها

لما فرغ عن بيان النجاسة الحكمية وتطهيرها، شرع في بيان النجاسة الحقيقية وتطهيرها، إذ الطهارة عنهما شرط جواز الصلاة. لكن النجاسة الحكمية أقوى في كونها نجاسة حتى أن قليلها يمنع جواز الصلاة بالاتفاق، ولا يعذر بما لا يستطاع الاحتراز عنه بخلاف الحقيقة، فإن القليل الذي لا يستطاع الاحتراز عنه معفو عنه عند الشافعي وعندنا قدر الدرهم وما دونه على ما يجيء بيانه؛ ولأن وجوب الطهارة عن الحكمية لا يسقط أصلاً بعذر ما، إما أصلاً أو خلفاً بخلاف الحقيقة فلقوة الحكمية قدم بياها.

الأنجاس: جمع نجس بفتحين، وهو كل ما استقدرته. وهو في الأصل مصدر ثم استعمل في الاسم. قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾.^{٨٩٦} أي: ذووا نجس.

وقوله: **وتطهيرها أي:** وتطهير البدن أو الثوب أو المكان عن النجاسة. ولكن لما أضاف التطهير إلى ضمير الأنجاس أنه وكانت هذه الإضافة نظير إسناد النجس من البئر في قوله: إذا وقعت في البئر نجاسة نزحت، أي: البئر. من حيث أن في كل منهما ذكر الشيء وإرادة غيره. ولكن الفرق بينهما أن في الأول ذكر المحل وإرادة الحال، وما هنا ذكر الحال وإرادة المحل، وإنما احتيج إلى هذا التأويل؛ لأن تطهير عين النجاسة محال.

ثم الكلام ها هنا في مواضع الدليل الذي يوجب التطهير، وفي الألة التي يقع بها التطهير، وفي بيان أنواع النجاسة، وفي كيفية التطهير، وفي القدر الذي يصير المحل به نجساً، وفيما يتعذر التطهير فيه.

قوله عليه الصلاة والسلام: "حتيه واقرصيه".^{٨٩٧} الحت: القشر باليد أو العود. والقرص بأطراف الأصابع.

كلاهما من باب طلب كذا في المغرب.^{٨٩٨}

^{٨٩٦} التوبة: ٢٨/٩.

^{٨٩٧} قلت: غريب بهذا اللفظ، وأخرجه البخاري عن أسماء: قالت: جاءت امرأة النبي - صلى الله عليه وسلم - فقالت: أرأيت إحدانا تحيض في الثوب، كيف تصنع؟ قال: "تحته، ثم تقرصه بالماء، وتنضحه، وتصلي فيه". صحيح البخاري، ٥٥/١. نصب الراية، ٢٠٧/١.

^{٨٩٨} المغرب، ١٠٢/١.

قوله - رحمه الله - إن الاستعمال في حالة الصلاة يشمل الكل. وهو البدن والثوب والمكان فلما كان ورود عبارة النص في الثوب، كان وروداً في الآخرين بطريق الدلالة والأولوية وذلك؛ لأن وجوب التطهير بسبب أن الصلاة مناجاة الرب وهو أعلى حالات العبد فيجب أن يكون في ذلك الوقت على أحسن حالاته شرعاً وعقلاً.

ثم وجب عليه شرعاً مع مساعدة العقل إياه تطهير الثوب مع تصور انفصاله عن المصلي؛ فلأن يجب تطهير البدن والمكان بالطريق الأولى؛ لأن انفصالهما عنه غير متصور، ثم المعتبر في طهارة المكان تحت قدم المصلي حتى لو افتتح الصلاة، وتحت قدمه أكثر من قدر الدرهم من النجاسة فصلاته فاسدة؛ لأنه لا بد من القيام، وذلك يكون بالقدم. فأما إذا كان في موضع السجود ففي رواية محمد عن أبي حنيفة: أنه لا يجوز؛ لأن السجود ركن كالقيام. وفي رواية أبي يوسف عن أبي حنيفة - رحمه الله - : أنه يجوز كذا في الإيضاح.

قوله: ويجوز تطهيرها بالماء وبكل مائع طاهر، إلى آخره. والعلة الطردية لمحمد - رحمه الله - في هذه المسألة: أن هذا معنى يمنع جواز الصلاة، فلا يزول بغير الماء قياساً على النجاسة الحكمية وهي الحدث. واحتج أبو حنيفة وأبو يوسف - رحمهم الله - بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إنما يغسل الثوب من خمس"^{٨٩٩}. ولم يبين ما يغسل به فكان جميع ما يغسل به داخلياً تحت الحديث.

وطرديهما هي أن هذا مائع طاهر يُزيل العين فتزول به النجاسة الحقيقية قياساً على الماء وهذا؛ لأن المأخوذ عليه في النجاسة الحقيقية إزالة العين والأثر، بدليل أنه لو قطع موضع النجاسة بالمقراض أجزاءه. وإزالة الحقيقي كما يحصل بالماء يحصل بالخل ولا يلزم على هذا الدهن واللبن وما لا ينعصر بالعصر؛ لأننا قلنا مائع طاهر يزيل النجاسة بأصلها، واللبن والدهن مما لا يستأصل النجاسة بل يبقى أثر النجاسة؛ لأنه مما لا ينعصر بالعصر فلا يتحقق بهما الإزالة.

وأما قوله: بأن القياس أن لا يطهر بالماء إلا إن سقط اعتبار القياس في حق الماء. قلنا: المعنى الذي لأجله سقط القياس في حق الماء، قلنا: المعنى الذي لأجله سقط القياس في حق الماء ذلك المعنى موجود في غيره من المائعات

^{٨٩٩} من البول، والغائط، والمني، والدم، والقيء"، قال الدارقطني: لم يروه غير ثابت بن حماد، وهو ضعيف جداً. نصب الراية،

وذلك لأنه لما سقط حكم القياس في الماء؛ لأن الماء يزيل عين النجاسة، فلو تنجس الماء في أول الملاقاة حالة الاستعمال لم تفد الإزالة فائدتها؛ لأنه زال الأولى خلفه أخرى، وهي نجاسة الماء. فيسقط اعتبار القياس ليفيد إزالة الماء فائدته. فكذا ما هنا يسقط اعتبار القياس ليفيد إزالة هذه المائعات فائدتها.

هذا كما أن محمداً - رحمه الله - أسقط حكم القياس حال ورود النجاسة على الماء؛ لأن غسل الثوب النجس أو العضو النجس في إجانة، وإن لم يصب الماء عليه صباً ليفيد إزالة الماء فائدته، وإن كانت الضرورة تندفع بإسقاط النجاسة حال ورود الماء على النجاسة، وذلك أقوى في التطهير؛ لكونه في معنى الماء الجاري فكذلك هذا. كذا ذكره شيخ الإسلام - رحمه الله - في مبسوطه.

وذكر الإمام التمرتاشي - رحمه الله - فقال: وفي شرح أبي ذر يجوز إزالة النجاسة بالماء المستعمل. قلت: جاز أن يكون هذا على رواية محمد عن أبي حنيفة بأنه طاهر غير طهور وبه أخذ محمد كذا ذكره الإمام المحبوبي - رحمه الله -. ثم ذكر الإمام التمرتاشي فقال: وكذا نقول في دم يغسل بالبول أن نجاسة الدم قد زالت وحلت نجاسة البول حتى لو كان ذلك بول ما يؤكل لحمه، رخصنا فيه ما لم يفحش، ولو حلف ما فيه دم لم يحنث.

ثم قال: وذكر السرخسي - رحمه الله -: واختلف في زوال النجاسة ببول ما يؤكل لحمه، الأصح أن التطهير بالنجس لا يكون التضاد بين الوصفين. وفي المبسوط: وأما الطهارة عن الحدث فطهارة حكيمية فيها معنى العبادة، فلا يجوز إلا بما تعبدنا به، وإنما تعبدنا بالماء؛ لأنه أهون موجود ولا يلحق الناس حرج في إفساده بالاستعمال بخلاف المائعات فإنها أصول يلحق الناس حرج في إفسادها.^{٩٠٠}

وأبو يوسف فرق بهذا المعنى بين النجاسة على البدن وعلى الثوب فقال: ما كان على البدن فهو نظير الحدث الحكمي؛ لأن في تطهير البدن معنى العبادة، بخلاف ما كان على الثوب.

قوله: **فجفت فذلك بالأرض جاز.** وفي المحيط: ذكر في الجامع الصغير في النجاسة التي لها جرم، إذا أصابت الخف والنعل وحكها أو حتها بعد ما يبست أنه يطهر في قول أبي حنيفة وأبي يوسف. وذكر في الأصل: إذا مسحهما

^{٩٠٠} المبسوط للسرخسي: ٩٦/١.

بالتراب يطهر. قال مشايخنا: لولا المذكور في الجامع الصغير لكننا نقول لا يطهران ما لم يمسحهما بالتراب؛ لأن المسح بالتراب له أثر في باب الطهارة فإن محمداً - رحمه الله - قال في المسافر: إذا أصابت يده نجاسة بمسحه بالتراب.

وأما الحك فلا أثر له في باب الطهارة، فالمذكور في الجامع الصغير بين أن للحك أثر أيضاً. وقال القدوري في شرحه: ومعنى قول أبي حنيفة في هذه المسألة أن الخف والنعل يطهران في حق جواز الصلاة معه أما لو أصابه الماء بعد ذلك يعود نجساً على إحدى الرويتين. وأصل المسألة الأرض إذا ذهب أثر النجاسة عنها، ثم أصابها الماء فإنه يعود حكم النجاسة على إحدى الرويتين.

قوله: وقال محمد - رحمه الله - لا يجوز وهو القياس. أي: على الثوب والبساط بجامع أن النجاسة تداخلت في أجزاء الخف كتداخلها في أجزاء الثوب، حتى أنها تبقى متصلة بالخف بعد الجفاف، وهو قول زفر أيضاً. وعن محمد: أنه رجوع عن هذا القول بالري لما رأى من كثرة السرقيين^{٩٠١} في طرقهم كذا في المحيط.^{٩٠٢}

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف: يطهر بالمسح بالأرض استحساناً لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم: "خلع نعله في الصلاة فخلع الناس نعالهم فلما فرغ من صلاته قال أتاني جبريل عليه السلام وأخبرني أن فيها أذى فإذا أتى أحدكم المسجد فليقلب نعليه [٦٠] فإن رأى فيهما أذى^{٩٠٣} فليمسحهما بالأرض".^{٩٠٤} فإن قيل هذا الحديث ساقط فإن النبي عليه الصلاة والسلام لم يستقبل الصلاة.

قلنا: يحتتمل أن الحظر مع النجاسة نزل حينئذ ويحتتمل أنه كان أقل من قدر الدرهم كذا في المبسوط والأسرار.

وفي الرطب أي: الروث والعدرة والدم أصابت الخف وهي رطب بعد لا يطهر إلا بال غسل؛ لأن المسح بالأرض لا يزيلها، إلا أنه روى عن أبي يوسف أنه قال: إذا مشى على الروث، ثم مسح خفه على الأرض حتى لم يبق فيه أثر النجاسة ولا رائحتها، ثم صلى فيه جازت صلاته واعتبر البلوى فيه.

^{٩٠١} السرقيين معرب، أصله سرجين. وهو: الرُّنل. تهذيب اللغة، ٩/٢٩٣.

^{٩٠٢} المحيط، ٦/٣٥٠.

^{٩٠٣} في نسخ النهاية: قدر.

^{٩٠٤} إسناده صحيح، تحقيق: د. محمد الأعظمي، ورواه ابن حبان أيضاً في صحيحه، إلا أنه لم يقل فيه. صحيح ابن خزيمة

١٠٧/٢. نصب الراية، ١/٢٠٨.

قال شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - : وهو الصحيح وعليه الفتوى للضرورة كذا في الجامع الصغير للإمام المحبوبي. وإطلاق ما يروى وهو قوله عليه الصلاة والسلام: فإن كان بحما قدر فليمسحهما بالأرض فإن الأرض لهما طهور". من غير فصل بين الرطب واليابس، فإن قلت لما أن ما يروى لا يفصل بين الرطب واليابس، فكذلك لا يفصل أيضاً بين النجاسة التي لها جزم وبين التي لا جرم لها. فإن اسم القدر أو الأذى ينطلق عليهما، ثم أنتم تفصلون بينهما والحديث لم يفصل.

قلت: بل فصل الحديث النجاسة التي لا جرم لها وأخرجها بالتعليل وهو قوله عليه الصلاة والسلام: "فإن الأرض لهما طهور". ونحن نعلم يقيناً^{٩٠٥} أن الخف إذا تشرب البول والخمر لا يزيله المسح ولا يخرجها عن أجزاء الجلد، فكان إطلاق الحديث مصروحاً إلى القدر الذي يقبل الإزالة بالمسح وهو القدر الذي له جرم حتى أن البول أو الخمر لو استجسد بالرمل أو بالتراب فجف فإنه يطهر أيضاً بالمسح على الأرض.

وقال الإمام المحبوبي - رحمه الله - إذا مشى الرجل على بول أو خمر، ثم مشى على الرماد أو الرمل أو التراب فالنصق به فجف فمسحه بالأرض حتى تناثر فإنه يطهر. وما التصق به كالجرم لتلك النجاسة، قال شمس الأئمة - رحمه الله - : وهو الصحيح فلا فرق بين أن يكون جرم النجاسة منها أو من غيرها، هكذا ذكره الفقيه أبو جعفر، والشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل عن أبي حنيفة. وعن أبي يوسف مثل ذلك إلا أنه يشترط الجفاف.

قوله - رحمه الله - : لأن الثوب لتخلخله يتداخله كثير من أجزاء النجاسة، أي: لفرج خلاله. وقولهم: أجزاء الروث متخلخله أي: في خلالها فرج لرحواتها، وكونها مجوفة غير مكنتزة كذا في المغرب.^{٩٠٦} أجزاء فيه fark هذا جواب الاستحسان والقياس أن لا يطهر؛ لأنه دم إلا أنه نضيج تخين فهو كسائر أنواع الدم لا يطهر إلا بالغسل، لكن استحسنا علماءنا فقالوا: يطهر بالفرك للحديث المذكور في الكتاب.

وروي عن محمد - رحمه الله - أنه قال: إن كان المني غليظاً فجف يطهر بالفرك، وإن كان رقيقاً لا يطهر إلا بالغسل. وقال: إذا أصاب المني ثوباً ذا طاقين فالطاق الأعلى يطهر بالفرك، والأسفل لا يطهر إلا بالغسل؛ لأنه إنما

^{٩٠٥} ر: رأى مزيل نجاستهما يعلم يقينا.

^{٩٠٦} المغرب، ١/١٥٨.

يُصيبه البلة دون الجزم، وهذه المسألة مشككة، فإن الفحل لا يمني حتى يمدّي والمذي بالتخفيف لا يطهر بالفرك، إلا أنه جعل المذي في هذه الحالة مغلوباً مستهلكاً بالمني فكان الحكم للمني دون المذي.

ثم حجة الشافعي - رحمه الله - في طهارة المني حديثا بن عباس - رضي الله عنهما - قال: "المني كالمخاط فأمطه [٦٠ب] عنك ولو بأذخرة"^{٩٠٧} ولأنه أصل خلقة الأدمي فكان طاهراً كالتراب. لاستحالة أن يقال أن الأنبياء خلقوا من شيء نجس. ولنا قوله عليه الصلاة والسلام لعمار بن ياسر: "إنما يغسل الثوب من خمس: من البول والغائط والدم والمني والقيء"^{٩٠٨}. فالاستدلال به أنه أمره بغسل الثوب عن المني بكلمة إنما، وهي لإثبات المذكور، ونفى ما عداه، وإثبات المذكور بنفي ما عداه يدل على التخفيف لا على الندب.

والثاني: أنه قرنه بالأشياء التي هي نجسة بالإجماع، فكان حكمه كحكم ما قرن به؛ لأن القران في الجملة الناقصة، وكونه أصل خلقة الأدمي، لا ينفي صفة النجاسة كالمضغة والعلقة، وتعلقه بحديث ابن عباس لا يصح؛ لأن ذلك موقوف عليه، ولئن ثبت كونه مرفوعاً فنقول الحديث يشهد لنا من وجه؛ لأنه أمره بالإمط، والأمر للوجوب والتشبيه بالمخاط والبرزاق وإن كان يشهد له فظاهر الأمر يشهد لنا فسقط الاحتجاج به كذا في المبسوطين.^{٩٠٩}

قال الفقيه أبو إسحق الحافظ^{٩١٠} - رحمه الله - : المني اليابس إنما يطهر بالفرك إذا كان رأس الذكر طاهر وقت خروجه بأن كان بال واستنجى، وأما إذا لم يكن طاهراً لا يطهر. قالوا: وهكذا روى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة رحمهما الله وكذلك إنما يطهر المصاب بالفرك إذا كان خروج المني قبل خروج المذي، فأما إذا خرج المذي على

^{٩٠٧} رواه الطبراني في الكبير عن ابن عباس قال: "سئل رسول الله - - صلى الله عليه وسلم - - عن المني يصب الثوب. قال: "إنما هو بمنزلة المخاط أو البزاق، أمطه عنك بخرقه أو بإذخر. وفيه محمد بن عبيد الله العزمي، وهو مجمع على ضعفه. مجمع الزوائد والفوائد، ٢٧٩/١. نصب الراية، ٢١٠/١.

^{٩٠٨} سبق تخريجه، ص: ٢٠٣. نصب الراية، ٢١١/١.

^{٩٠٩} المبسوط للسرخسي، ٨١/١.

^{٩١٠} إبراهيم بن يوسف بن ميمون بن قدامة البلخي (٨٥٥/٢٤١) وقيل ابن رزين أبو إسحاق الباهلي الفقيه عرف بالماكياني نسبة إلى جده فيما، هو الإمام المشهور كبير المجل عند أصحاب أبي حنيفة وشيخ بلخ وعالمها في زمانه لم يزل أبو يوسف حتى برع وروى عن سفيان بن عيينة وإسماعيل بن علية وحامد بن زيد. سير أعلام النبلاء، ١١٧/٩. الجواهر المضية، ٥١/١.

رأس الإحليل، ثم خرج المني لا يظهر الثوب بالفرك، ثم إذا فرك المني اليباس عن الثوب وحكم بطهارة الثوب، ثم أصاب الماء ذلك الثوب، هل يعود نجساً فهو على الروايتين عن أبي حنيفة كذا في المحيط.^{٩١١}

وعن الفضلي^{٩١٢} - رحمه الله - : أن مني المرأة لا يظهر بالفرك؛ لأنه رقيق واختلف فيما إذا كان للثوب طاق آخر فنذت البلة إلى الطاق، والصحيح أنه يظهر بالفرك؛ لأنه من أجزاء المني كذا ذكره التمرتاشي - رحمه الله - والنجاسة إذا أصابت المرأة. وفي المحيط السيف أو السكين إذا أصابه بول أو دم ذكر في الأصل أنه لا يظهر إلا بالغسل، وإن أصابه عذرة إن كانت رطبة فكذلك، الجواب وإن كانت يابسة طهرت بالحت عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهم الله، وعند محمد - رحمه الله - لا يظهر إلا بالغسل.^{٩١٣}

والكرخي ذكر في مختصره أن السيف يظهر بالمسح من غير فصل بين الرطب واليباس والعذرة والبول. وفي الفتاوى سُئل أبو القسم عن ذبح الشاة بالسكين، ثم مسح السكين على صوفها أو بما يذهب به أثر الدم أنه يظهر.

قوله: **وإن أصابت الأرض نجاسة فجفت بالشمس.** الجفاف بالشمس قيد اتفاقي لا شرطي حتى لو جفت بالظل فالحكم كذلك، ولهذا أطلق في المبسوط والإيضاح.

قوله: **ولهذا لا يجوز التيمم به.** وذكر ابن كاس النخعي^{٩١٤} عن أصحابنا - رحمهم الله - أنه يجوز التيمم؛ لأنه حكم بطهارة ذلك المحل حتى ذهب أثر النجاسة بدليل جواز الصلاة عليها كذا في المبسوط.^{٩١٥} ذكاة الأرض

^{٩١١} المحيط، ٢٠٦/١.

^{٩١٢} محمد بن الفضل أبو بكر الفضلي الكماري، (٩١٤/٣٠١) ذكره صاحب الهداية في الكراهية بفتح الكاف والميم تشبه النسبة وهي اسم لجد بعض العلماء العلامة الكبيرة تفقه على الأستاذ أبي محمد عبد الله بن محمد بن يعقوب السبذموني تفقه عليه القاضي أبو علي الحسين بن الخضمر النسفي والإمام الحاكم عبد الرحمن ابن محمد الكاتب والإمام الزاهد عبد الله الخيزاخزي. وكتب بيخارى في سنة تسع وخمسين وعقد له مجلس الإملاء. الجواهر المضئية، ١٠٧/٢.

^{٩١٣} المحيط، ٢٠٤/١.

^{٩١٤} علي بن محمد بن الحسن بن كاس النخعي الكاسي القاضي الكوفي أبو القاسم روى عن محمد بن علي بن عثمان روى عنه أبو القاسم المطرزي كذا ذكره السمعي في باب الكاسي وذكر المطرزي في المغرب قال روى عنه المكي أستاذ أستاذ الصيمري وله الأركان الخمس.

^{٩١٥} المبسوط للسرخسي، ٨١/١.

يبسها، جعل في الأسرار هذا الحديث موقوفاً على عائشة رضي الله عنها. [٦١أ] ثم قال: والذكاة عبارة عن الطهارة، كذكاة الشاة.

وأما الحديث الذي روي عن النبي عليه الصلاة والسلام في هذا هو: قوله عليه الصلاة والسلام: "أبما أرض جفت فقد ذكت". أي: طهرت. وكذا أيضاً في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله - وفي المغرب.^{٩١٦}

وقول محمد بن الحنفية ذكاة الأرض: يبسها. أي: أنها إذا يبست من رطوبة النجاسة طهرت وطابت. كما بالذكاة تطهر الذبيحة وتطيب ومنه: "أبما أرض جفت فقد ذكت" أي طهرت. ثم قال فيه: وهذا مما لا أجده في الأصول.

قوله: لأن طهارة الصعيد ثبتت شرطاً بنص الكتاب فلا تتأدى بما ثبت بالحديث. يعني أن اشتراط طهارة التراب في التيمم ثبت بعبارة قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾.^{٩١٧} فلا تحصل تلك الطهارة المشروطة بالعبارة بالطهارة التي أثبتها خبر الواحد. فإن فيه نوع معارضة لما أن القياس يأبى طهارة الأرض؛ لأن النجاسة لا تطهر بالجفاف كما في الثوب بخلاف اشتراط طهارة مكان المصلى، فإن ذلك ثابت بدلالة النص لا بالعبارة فجاز أن يعارضه ما ثبت بخبر الواحد.

فإن قلت: الحكم الثابت بدلالة النص كالحكم الثابت بعبارة النص في أن كل واحد منهما ثابت قطعاً حتى تثبت الحدود والكفارات بدلالات النصوص، فلما لم يجوز معارضة خبر الواحد لعبارة الكتاب لا تجوز أيضاً معارضته لدلالة الكتاب.

قلت: نعم. كذلك إلا أن اشتراط طهارة الصعيد تثبت بالعبارة التي لم يدخلها الخصوص بيقين قطعية كما كانت، فلا يجوز تخصيصه ابتداء بخبر الواحد.

^{٩١٦} المغرب، ١/١٧٥.

^{٩١٧} النساء: ٤/٤٣.

وأما اشتراط طهارة المكان ثبت بالدلالة التي دخلها الخصوص؛ لأن القليل الذي لا يمكن الاحتراز عنه مخصوص عنه بالإجماع، وعندنا قدر الدرهم وما دونه مخصوص عنه فلم يبق قطعاً فجاز تخصيصه بعد ذلك بخبر الواحد، كذا أفاد شيخنا - رحمه الله - . ولكن الفرق الصحيح بينهما أي: بين عدم جواز التيمم بالأرض التي أصابتها النجاسة فجفت وذهب أثرها، وبين جواز الصلاة عليها.

ما ذكره شيخ الإسلام - رحمه الله - في مبسوطه هو: أن من عادة الأرض متى أصابتها نجاسة رطبة تنشف بعضها إلى نفسها، فيدخل بعض أجزائها في باطنها، ويبقى البعض على ظاهرها فتحرقها الشمس وتسفيها الريح، وما تسفيها الريح يذهب عنها، وما دخل تحت الأرض يبقى فتقل النجاسة من هذا الوجه.

وقليل النجاسة في الطهور يمنع التطهيرية ولا يمنع أداء الصلاة، كقطرة بول تقع في الماء يمنع التوضؤ به، ولو أصابت ثوبه تجوز الصلاة به إذا كانت قدر الدرهم؛ لأنهم جعلوا الحد الفاصل بين الكثير والقليل بقاء الأثر وذهاب الأثر.

وذكر في الأسرار الفرق بوجه آخر وهو: أن الطهور صفة زائدة على الطهارة، فإن الخل طاهر وليس بطهور، وكذلك سؤر الحمار طاهر وليس بطهور، وكذلك هذه الأرض عندنا طاهرة وليست بطهور. فالموضع موضع الإشكال، كما في سؤر الحمار وبما قلنا أثبتنا الطهارة حتى جازت الصلاة عليها، وبما قاله الشافعي أزلنا الطهورية حتى لم يجز التيمم به عملاً بالدليلين.

وفي فتاوى قاضي خان - رحمه الله - : الخشب [٦١ب] إذا أصابته النجاسة، ثم أصابه المطر كان ذلك بمنزلة الغسل كالأرض إذا أصابتها، وإذا لم يصب المطر فالأرض تطهر بالجفاف إذا لم يبق أثر النجاسة. واختلفوا في الشجر والكأ ما دام قائماً على الأرض يطهر بالجفاف، وبعد ما قطع لا يطهر إلا بالغسل. وكذا الحصى حكمه حكم الأرض.

وأما الأجرة فإن كانت مفروشة فحكمها حكم الأرض يطهر بالجفاف، وإن كانت موضوعة تنقل وتحول إن كانت النجاسة على الجانب الذي يلي الأرض جازت الصلاة عليها، وإن كانت النجاسة على الجانب الذي قام عليه المصلي لا تجوز صلاته.

قلت: اشترط في عامة المواضع ذهاب الأثر مع الجفاف، ولم يفسر الأثر هو ما إذا جاز أن يكون المراد به ريح النجاسة ولونها بعد ذهاب نداوتها، فإنه ذكر في الخلاصة في النجاسة التي أصابت الأرض وهي رطبة بعد، فأراد تطهيرها أن يصب الماء عليها، وتذلك بعد ذلك وتنشف بصوف أو بخرق، إذا فعل ذلك ثلاثاً طهرت، فإن لم يفعل ذلك، ولكن يصب عليها ماء كثير حتى زالت النجاسة، ولا يوجد في ذلك لون ولا ريح كان طاهراً.

قوله - رحمه الله -: **وقدر الدرهم وما دونه، إلى أن قال: جازت الصلاة معه.** وقال في الأسرار: وإن كانت النجاسة دونه لا تمنع جواز الصلاة، ولكن تكره الصلاة معها. وقال الشافعي - رحمه الله -: قليلها وكثيرها سواء يمنع أداء الصلاة، إلا ما لا يأخذه العين؛ لأنه لا يمكنه الامتناع عنه نحو: الذباب النجس يقعن عليه ودم البراغيث، سقط بحكم الضرورة وبقيت الزيادة معتبرة.

وفي المبسوط: وقال الشافعي: إذا كانت النجاسة بحيث تمنع جواز الصلاة؛ لأن الطهارة من النجاسة العينية شرط جواز الصلاة فكما أن الشرط ينعدم بالقليل من الحدث، فكذلك ينعدم بالقليل من النجاسة وكثيرها. وحجتنا: ما روي عن عمر - رضي الله عنه - أنه: سئل عن قليل النجاسة في الثوب. قال: إذا كان مثل ظفري هذا لا يمنع جواز الصلاة.

ولا القليل من النجاسة لا يمكن التحرز عنه، فإن الذباب يقعن على النجاسات ثم يقعن على ثياب المصلي، ولا بد من أن يكون على أجنحتهن وأرجلهن نجاسة، فجعل القليل عفواً لهذا بخلاف الحدث، فإنه لا بلوى في القليل منه والكثير، ثم إن الصحابة - رضي الله عنهم - كانوا يكتفون بالاستنجاء بالأحجار، وقلما يتطيّبون بالماء. والاستنجاء بالحجر لا يزيل النجاسة حتى لو جلس في الماء القليل نجسه، واكتفاؤهم به دليل على أن القليل من النجاسة عفواً، ولهذا قدرنا بالدرهم على سبيل الكناية عن موضع خروج الحدث. هكذا قال النخعي - رحمه الله -.

وقال استقبحو ذكر المقاعد في مجالسهم فكنوا عنه بالدرهم. وكان النخعي يقول: إذا بلغ مقدار الدرهم يمنع جواز الصلاة. وكان الشعبي رحمه الله يقول: لا يمنع حتى يكون أكثر من قدر الدرهم بهذا؛ لأنه أوسع.

قوله: **وقدرناه بقدر الدرهم أخذنا عن موضع الاستنجاء**. فوجه الأخذ عنه هو: ما ذكره القاضي الإمام أبو زيد الدبوسي - رحمه الله - في الأسرار وهو الصحيح. فقال: روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: [٦٢أ] "من اكتحل فليوتر ومن فعل لا حرج عليه ومن استحمر فليوتر ومن لا فلا حرج عليه".^{٩١٨} والاستحمار هو: الاستنجاء. فثبت أن الاستنجاء غير واجب بالحجارة، ولا حرج في ذلك فعلم أنه سقط حكمه لقلّة النجاسة. وأن ذلك القدر عفو؛ ولأن الشافعي وافقنا أن الاستنجاء بالماء سنة غير واجب بالحجارة لا تستأصل النجاسة عنه كما لو أصاب موضعاً آخر من بدنه فمسح بالحجارة لم يطهر، فدل ضرورة أنه عفو لقلّة المكان.

قوله: **وقيل: بالتوفيق**. والقائل بالتوفيق الفقيه أبو جعفر - رحمه الله - . وإنما احتاج إلى ذكر التوفيق؛ لأن محمداً - رحمه الله - ذكر الدرهم الكبير في النوادر واعتبره هناك من حيث العرض. فقال: الدرهم الكبير ما يكون عرض الكف. وذكر في كتاب الصلاة واعتبره من حيث الوزن. فقال أبو جعفر - رحمه الله - : يوفق بين ألفاظ محمد. فنقول: إن في الرقيقة يعتبر الدرهم من حيث العرض، وفي الغليظة يعتبر من حيث الوزن كذا في المحيط.^{٩١٩}

والربع ملحق بالكل في حق بعض الأحكام. كما في مسح الرأس، وكما في المحرم، وكما في العورة. ولكن لم يتم معنى وجه التقدير بهذا ويأتيك بعد هذا مكشوفاً نقابه وموفوراً نصابه فارح سمعك وصلب تبعك.

قوله: **كالذيل**. المراد بالذيل القدر، الذي يفهم من قولهم: فلأن شمر الذيل. كذا في الفوائد الظهيرية. وعن أبي يوسف: أنه شبر في شبر. أي: يكون شبراً طولاً وشبراً عرضاً، فكأنه قدر ذلك بباطن الخف. المراد بالباطن: ما يلي الأرض منه؛ لأن حكم النجاسة التي لها جرم ساقط الاعتبار في حق الخفاف. بدليل أنه يطهر بالمسح على قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله. وفي رواية عن محمد: وبالمسح إن زال العين لا يزول الأثر.

^{٩١٨} أخرجه البخاري عن أبي هريرة، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: "من توضأ فليستنثر، ومن استحمر فليوتر". وقوله: "من اكتحل فليوتر". أخرجه ابن ماجه في حديث آخر ضعيف. صحيح البخاري، ٤٣/١. سنن ابن ماجه، ١١٥٧/٢.
^{٩١٩} المحيط، ١٩٢/١.

والأثر مانع ما في الثوب. ولما سقط حكم النجاسة التي لها جرم في حق الخف وباطن الخفين يبلغ شبراً في شبر قدر الكثير الفاحش به كما قدروا الدرهم بموضع الاستنجاء حتى سقط اعتبار ما على السبيل من النجاسة؛ لأن الأثر يبقى بعد الاستنجاء بالحجر. فكذا هذا قدر الكثير الفاحش بباطن الخفين وهو شِبْرٌ فِي شِبْرٍ، ومحمد - رحمه الله - اعتبر ربع الثوب نظراً إلى هذا المعنى أيضاً، إلا أنه أخذ ذلك من باطن الخفين وظاهرهما، فإن النجاسة تتلطح بهما عند امتلاء الطرق بالأرواث، هذا حاصل ما ذكره شيخ الإسلام - رحمه الله - في مبسوطه.

قوله: لمكان الاختلاف في نجاسته أو لتعارض النصين على اختلاف الأصلين. الأصل الأول: وهو الاختلاف في النجاسة أصل أبي يوسف - رحمه الله - . والأصل الثاني: وهو تعارض النصين أصل أبي حنيفة - رضي الله عنه - . وإنما أخرج أصل أبي حنيفة رعاية لفواصل الألفاظ فإنها مما تراعى، ألا ترى أن الله تعالى كيف أخرج خلق السموات عن خلق الأرض في سورة طه في قوله تعالى: ﴿تَنْزِيلاً مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى﴾. ٩٢٠ للفواصل. وفي غيرها استمر ذكر خلق السموات قبل خلق الأرض من قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾. ٩٢١ وقوله: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾. ٩٢٢ وقوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾. ٩٢٣ وغيرها. أي: التخفيف في النجاسة إنما ينشأ عند [٦٢] أبي حنيفة - رحمه الله - من تعارض النصين. وعند أبي يوسف إنما ينشأ ذلك من مسوغ الاجتهاد.

وثمره هذا الاختلاف يظهر في الأرواث. فقال أبو يوسف ومحمد: لما ساغ الاجتهاد في الروث أوجب التخفيف وذلك؛ لأن مالكاً يقول: بأن البعر والروث وخثي البقر طاهر، وقال ابن أبي ليلى: السرقين ليس بشيء قليله وكثيره لا يمنع. واحتج في ذلك: بأنه وقود أهل الحرمين فإنهم يجمعونها ويطبخون بها القدر والخبز. ولو كانت نجساً لما استعملوها. ألا ترى أنهم لم يستعملوا العذرة.

٩٢٠ طه: ٤/٢٠.

٩٢١ الأنعام:

٩٢٢ الأعراف: ٥٤/٧. يونس: ٣/١٠.

٩٢٣ الطلاق: ١٢/٦٥.

وكذلك روى أن الشبان من الصحابة إذا نزلوا موضعاً في الغزوات كانوا يترامون بالجللة، ولو كانت نجساً لما فعلوا ذلك كما لم يفعلوا بالعدرة. ووجه قول أبي يوسف ومحمد أيضاً في تخفيف نجاسة الروث: أن في الأرواث بلوى وضرورة خصوصاً لسائر الدواب، وللبلوى تأثير في تخفيف حكم النجاسة. ألا ترى أن لها تأثيراً في إسقاط النجاسة كما في سؤر الهرة، إلا أن الضرورة في الأرواث دون الضرورة في سؤر الهرة، فأوجبنا التخفيف دون الإسقاط، كذا في مبسوط شيخ الإسلام.

قلت: فبهذا يعلم ضعف تخصيص قول أبي يوسف أولاً، وضعف تخصيص مكان الاختلاف في النجاسة في إثبات التخفيف لما أن أبا يوسف ومحمد كليهما يقولان به: ويقولان أيضاً ثبوت التخفيف بعموم البلوى. كما يقولان بتسوغ الاجتهاد لكنه - رحمه الله - تداركه آخراً لقوله. وبهذا يثبت التخفيف عندهما؛ ولأن فيه ضرورة إلى آخره.

وقال أبو حنيفة - رحمه الله -: الروث منصوب على نجاسته في خبر ابن مسعود - رضي الله عنه -، وهو أن النبي عليه الصلاة والسلام طلب من ابن مسعود أحجار الاستنجاء ليلة الجن فأتاه بحجرين وروثه، فأخذ الحجرين ورمى بالروث وقال: أهما ركس أي نجس". ولم يعارضه نص آخر فتغلظ بنجاسته. والبلوى لا تعتبر في موضع النص، ألا ترى أن البلوى في بول الحمار أكثر؛ لأنه يترشش؛ فيصيب الثياب ومع ذلك لا يعفى عنه أكثر من قدر الدرهم؛ لأنه منصوب على نجاسته.

وكذلك البلوى للأدومي في بوله أكثر ومع ذلك لا يعفى عنه أكثر من قدر الدرهم، وكذلك اختلاف العلماء لا يخرجها عن كونها غليظة؛ لأنه لما لم يرد نص بخلافه كان اختلاف العلماء بناء على الرأي، والرأي لا يُعارض النص فإن قيل أن أبا حنيفة - رحمه الله - قال: بخفة نجاسة بول ما يؤكل لحمه للضرورة والبلوى مع ورود النص بنجاسته، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: "استنزها من البول".^{٩٢٤} قلنا: إنما قال أبو حنيفة ذلك بحديث العريين لا باعتبار الضرورة والبلوى حتى قال في الكتاب: وأما عند أبي حنيفة - رحمه الله - التخفيف لتعارض الآثار.

^{٩٢٤} رواه الحاكم في المستدرک أبي هريرة: "أكثر عذاب القبر من البول". وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين، ولا أعرف له علة، ولم يخرجاه. نصب الرأية، ١/١٢٨.

ثم أحما فرقا بين بول ما لا يؤكل لحمه وبين دفعه فأثبتنا الخفة في الروث، ولم يثبتها في حق البول؛ لأن الضرورة إنما تتحقق في الروث وذلك لأن صاحب الدواب متى سيرها ربما يغفل عنها فيصيبه روثها من حيث لا يمكنه دفعها وهذا معدوم في البول؛ لأن الأرض تنشفه؛ ولأن [٦٣] اختلاط الناس في الأرواث أكثر؛ لأنهم يتخذونها وقوداً ويعالجونها في إصلاح الأراضي، على ما روي عن ابن المسيب - رحمه الله - : أنه كان يُعْرَضُ^{٩٢٥} أرضه ويقول: مكنتل بر ولا كذلك الأبول كذا في الظهيرية.

وفي المبسوط: قيل لمحمد لما قلت بطهارة بول ما يؤكل لحمه ولم تقل بطهارة روثه؟ قال: لما قلت بطهارة بوله أبحث شربه، ولو قلت بطهارة روثه لأبحث أكله. [ولا أحد يقول بهذا].^{٩٢٦}

قوله: وقد أثرت في التخفيف مرة حتى تطهر بالمسح فتكفي مؤنتها، يعني أثرت الضرورة في تخفيف الأرواث من حتى طهر الخف عنها بمجرد المسح من غير غسل، كما يؤمر بالغسل في البول، فكفيت مؤنة الضرورة بذلك التخفيف فلا يخفف في نجاستها ثانياً إلحاقاً للروثة بالعدرة، فإن الحكم في العذرة كذلك بالاتفاق، فإن قلت: هذا التعليل الذي ذكرها هنا مخالف للتعليل الذي ذكره في قدر القراءة في السفر، في فصل القراءة، وهو قوله: ولأن السفر أثر في إسقاط شطر الصلاة فلأن يؤثر في تخفيف القراءة أولى حيث استدل بوجود التخفيف مرة على تخفيفه ثانياً هناك وأباه هنا فما وجهه؟

قلت: لا مخالفة بينهما من حيث المعنى، بل كل واحد منهما في محره ومقطعه وذلك؛ لأن سقوط شطر الصلاة في السفر من قبيل رخصة الإسقاط والحكم في رخصة الإسقاط هو أن لا تبقى العزيمة مشروعة أصلاً كسقوط العينية في السلم، فلما كان كذلك كان الساقط كأنه لم يكن أصلاً حتى لو أتى بالأربع كان الفرض هو الركعتين لا الأربع، فكأن التخفيف في القراءة حينئذ كان ابتداء لا ثانياً، ألا ترى أن المصنف - رحمه الله - كيف راعى لفظ الإسقاط في الركعتين، ولفظ التخفيف في قدر القراءة إشارة إلى ما قلنا؛ لأن التخفيف يدل على شرعية التثقيب والحكم في قراءة الصلاة في السفر، كذلك والإسقاط يدل على شرعية الساقط بتلك الجهة والحكم في شطر الصلاة كذلك.

^{٩٢٥} هامش المخطوطة: عرّ أرضه إذا أنه أصلحها بالعرّة وهي السرّيقين.

^{٩٢٦} العبارة في النسخ: "واحد لا يقول بهذا". معنى العبارة يقتضي أن الباقي يقول، وهذا لا يجوز.

وأما ها هنا فعمل بالضرورة والثابت بالضرورة يتقدر بعذر الضرورة، فكفيت مؤنة الضرورة مرة. فلو قلنا بالتخفيف مرة أخرى كان تعدياً عن موضع الضرورة ورفعاً للابتداء، وهو خلاف موضوع التكليف؛ لأن في التكليف مشقة لا محالة؛ ولأن العمل بتخفيف القراءة هناك عمل بالطريق الأولى؛ لأن كل شيء ظهر تأثيره في الأصل كان إظهار تأثيره في الوصف أولى؛ لأن الوصف تابع للأصل فيثبت فيه ما ثبت في الأصل لا محالة، فكان ذلك نظير ما ذكر أبو حنيفة - رضي الله عنه - في ترخيص المسافر يصوم القضاء والكفارة؛ لأن ذلك عمل بالطريق الأولى على ما عُرف. وأما ها هنا فالأولى أن لا يعمل بالضرورة في المرة الأولى، فكيف في المرة الثانية بعد عمله في المرة الأولى، فلا يتقاسان.

قوله: **وزفر فرق بينهما**. فإن زفر - رحمه الله - قاس الخارج من أحد السبيلين بالخارج من السبيل الآخر، والخارج من السبيل الآخر، وهو البول. يختلف باختلاف كونه مأكول اللحم [٦٣ب] وغير مأكول اللحم، فكذا الخارج من هذا السبيل كذا في الفوائد الظهيرية.

قوله: **وأما عند أبي حنيفة - - رحمه الله - - التخفيف لتعارض الآثار**. فإن قيل: تعارض الآثار إنما كان في بول ما يؤكل لحمه وهو حديث العرنين، مع قوله عليه الصلاة والسلام: "اسْتَنْزَهُوا مِنَ الْبَوْلِ". حتى لم يثبت التخفيف في بول الحمار لانعدام التعارض فيه؛ لأنه بول غير مأكول اللحم.

ثم عند أبي حنيفة - رحمه الله - لا يؤكل لحم الفرس، لما أن المراد من الكراهة كراهة التحريم فكيف يتحقق عنده تعارض الآثار فيه. قلنا: نعم. كذلك إلا أن حرمة لحم الفرس عنده ما كانت لنجاسة، بل كانت إبقاءً للظهر تماماً عن تقليل مادة الجهاد. فكان الفرس طاهراً باللحم عنده حتى أن سوره طاهر بالاتفاق. فيتحقق تعارض الآثار في بوله كذا في الفوائد الظهيرية. فإن قلت: التعارض إنما يتحقق إذا جهل التاريخ، وقد قيل: إن في حديث العرنين دلالة التقدم؛ لأن فيه المثلة وهي منسوخة فيدل على نسخ الباقي.

قلت: الدلالة دون العبارة. وفي عبارته تعارض فترجح جانب العبارة، فيتحقق التعارض أو يقول انتساخ المثلة لا يدل على انتساخ طهارة بول ما يؤكل لحمه؛ لأنهما حكمان مختلفان فلا يلزم من انتساخ أحدهما انتساخ الآخر، كما في صوم عاشوراء وتكرار صلاة الجنائز على حمزة - رضي الله عنه -، على قول الشافعي يعرف بالتأمل.

قوله: **وقد قيل في المقدار وهو الأصح.** وكذا ذكر في الجامع الصغير لقاضي خان - رحمه الله - فقال: والأصح أنه نجس ولكن شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - اختار خلاف هذا ذكره في المبسوط. فقال: والأصح أنه طاهر عندهما. وكذا ذكر شيخ الإسلام - رحمه الله - في مبسوطه فقال: وأما خيء ما لا يؤكل لحمه من الطيور كالبازي والصقر فطاهر عند أبي حنيفة وأبي يوسف - رحمه الله -. وعلى قول محمد - رحمه الله - نجس. وقد مر ذكر هذا أو أجناسه في مسائل البئر.

وأما **دم السمك فلأنه ليس بدم على التحقيق.** ألا ترى أنه يحل تناوله من ذكاة وما يسيل منه عند الشق فذاك ليس بدم إنما ذاك ماء آجر، أي: متغير. ألا ترى أنه إذا شمس يبيض وسائر الدماء تسود بالشمس. إلا على قول أبي يوسف فإنه دمه نجس عنده وهو ضعيف، كذا في المبسوط.^{٩٢٧}

فإن انتضح عليه البول مثل رءوس الإبر، فذلك ليس بشيء. أي: ليس بشيء معتبر في النجاسة. حتى يجب غسله يعني لا يجب غسله، فتجوز الصلاة معه. وإنما فسر بهذا؛ لأن ذلك موجود فكان شيئاً حقيقياً ولكن تأويله ما قلنا وذلك؛ لأنه لا يستطاع الامتناع عنه خصوصاً في مهب الريح. وقد سئل ابن عباس - رضي الله عنهما - عن ذلك فقال: "إنا لرجو من عفو الله أوسع من هذا". ولأن الذباب يقعن على النجاسة ثم يقعن على ثياب المصلي، ولا بد أن يكون على أرجلهن وأجنحتهن شيء من النجاسة.

وأحد **لا يستطيع الامتناع عنه، ولا يستحسن لأحد استعداد ثوب لدخول الخلا.** وروي أن محمد بن علي بن زين العابدين - رحمه الله - [٦٤] تكلف لذلك، يعني استعد لبית الخلا ثوباً، ثم ترك، وقال: لم يتكلف لهذا من هو خير مني يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين - رضي الله عنهم -.

^{٩٢٧} المحيط، ٧٨/١.

وعن الحسن البصري - رحمه الله - أن رجلاً سأله عن دم البق. فقال له: من أين أنت قال: من الشام. فقال لأصحابه: أنظروا إلى قلة حياء هذا الرجل فإنه من قوم أراقوا دم رجل رسول الله عليه الصلاة والسلام، ثم جاءني يسألني عن دم البق. فعد الحسن هذا من سؤال التعمق وكره له التكلف لما فيه من حرج الناس. والأصل فيه قوله عليه الصلاة والسلام: بعثت بالحنفية السمحة السهلة، ولم أبعث بالرهبانية الصعبة".^{٩٢٨} وعن الفقيه أبي جعفر الهندواني - رحمه الله - قال: قول محمد - رحمه الله - في الكتاب مثل رؤوس الإبر دلت على أن الجانب الآخر من الإبر معتبر.

وغيره من المشايخ قالوا: بل لا يعتبر الجانبان جميعاً لدفع الحرج وفي نوادر المعلى عن أبي يوسف - رحمه الله - إذا انتضح من البول شيء يرى أثره لا بد من غسله، فإن لم يغسل حتى صلى، وهو بحال لو جمع كان أكثر من قدر الدرهم أعاد الصلاة. كذا ذكره البقالي^{٩٢٩} كذا في الجامع الصغير للإمام المحبوبي.

قوله - رحمه الله - تعالى: **فطهارته زوال عينها**^{٩٣٠} إلى قوله: **إلا أن يبقى من أثرها ما تشق إزالته**. أي: فحينئذ يطهر بالغسل، وإن بقي الأثر ثم الذي وقع من الاستثناء غير مذكور لفظاً؛ لأن استثناء الأثر من العين لا يصح؛ لأنه ليس من جنسه فكان تقديره: فطهارته زوال عينه وأثره إلا أن يبقى من أثره.

والدليل على صحة هذا الإدراج: ما ذكره الإمام شيخ الإسلام أبو بكر المعروف بجواهر زاده رحمه الله في باب البئر في المبسوط فقال: إن كانت النجاسة مرئية كالعائط والدم وغيره، فإن طهارتها بزوال عينها وأثرها، إلا أن تكون نجاسة لا يزول أثرها بالمسافات ذلك لا يضر، إلا أنه بقي هنا إشكال، وهو أن حذف المستثنى منه في المثبت لا يجوز. لا نقول: ضربي إلا زيد. لكننا نقول: إنما لا يجوز ذلك في المثبت عند عدم استقامة المعنى.

وأما إذا استقام فيجوز كقولك كقرأت إلا يوم كذا؛ لأنه يجوز أن يقرأ الأيام كلها إلا يوماً بخلاف ضربي إلا زيد فإنه لا يستقيم أن يضره كل أحد ويستثنى زيدا كذا ذكره صاحب الكافية في شرحه. وهذا من قبيل ما يستقيم فيه

^{٩٢٨} وقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: "أحب الدين إلى الله الحنيفة السمحة". وقوله: "ولم أبعث بالرهبانية البدعة"، من حديث آخر وهو ضعيف رواه الطبراني. و"سهلة، وصعبة": ليس لها أصل. صحيح البخاري، ١/١٦٠. مجمع الزوائد، ٤/٤٠٢.
^{٩٢٩} أبو الفضل محمد بن أبي القاسم بن مالجون الخوارزمي النحوي الحنفي، زين المشايخ عرف بالبقالي، (١١٦٧/٥٦٢) ويعرف أيضا بالآدمي لحفظه كتاب الآدمي في النحو، كان إمام حجة في العربية أخذ عن الرخمشري وخلفه في حلقته صنف الأسماء الحسنى وكتاب أسرار الكتب. الجواهر المضوية، ٢/٣٧٢. كشف الظنون، ١/١.
^{٩٣٠} وفي نسخ النهاية: عينه.

المعنى فإنك لو قلت: فطهارته زوال عينه وأثره في جميع الصور، إلا في صورة يشق زوال أثره فإنه مستقيم كما ترى، ثم قيل في تفسير المشقة هو أن يحتاج في قلعه إلى شيء آخر نحو الصابون والأشنان.

وذكر شيخ الإسلام - رحمه الله - في مبسوطه: إلا أن تكون نجاسة لا يزول أثرها بالماء، فإن ذلك لا يضر لما روي عن خولة بنت يسار أنها قالت: يا رسول الله إن لي ثوباً واحداً وإني أحيض فيه. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: رشيه فارقصيه ثم اغسله بالماء. فقالت يا رسول الله أنه يبقى أثره. فقال رسول الله عليه الصلاة والسلام: "يكفيك الماء". فلا يضرك أثره".^{٩٣١} ولأن الأثر إذا لم يزل بالماء كان في ذلك ضرورة.

وحكم النجاسة يسقط بالضرورة، [٦٤ب] أو يقال: لا نجاسة في الأثر؛ لأن الأثر عبارة عن اللون. والنجاسة ما كانت بسبب اللون، وإنما كانت بسبب النتن والعين. فكلما الأمرين قد زال. وذكر في المحيط: وحكي عن الفقيه أبي إسحق الحافظ - رحمه الله -: أن المرأة إذا حضبت يدها بجناء نجس، أو الثوب إذا انصبغ بصبغ نجس، غسلت يدها وغسل الثوب إلى أن يصفوا ويسل منه ماء أبيض، ثم يغسل بعد ذلك ثلاثاً يحكم بطهارة يدها وبطهارة الثوب بالإجماع.

قوله: وفيه كلام. أي: وفيه اختلاف المشايخ. وكان الفقيه أبو جعفر - رحمه الله - يقول: بعد زوال عين النجاسة يغسل مرتين؛ لأنه التحق بنجاسة غير مرئية غسلت مرة، فيغسل مرتين. وقال بعضهم: يطهر وإن كان بمرة واحدة؛ لأن النجاسة كانت بسبب العين، وقد تيقنا بزوال العين فيحكم بطهارته كما لو غسل ثلاثاً كذا في المبسوط. وما ليس بمرئي كالبول والخمر.

قوله: ويتأيد ذلك بحديث المستيقظ من منامه. وهو قوله عليه الصلاة والسلام: "إذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً فإنه لا يدري أين باتت يده"^{٩٣٢}. فلما أمرت بال غسل ثلاثاً في

^{٩٣١} رواه أحمد عن أبي هريرة، أن خولة بنت يسار أتت النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقالت: يا رسول الله، إنه ليس لي إلا ثوب واحد، وأنا أحيض فيه، فكيف أصنع؟ فقال: "إذا طهرت فاغسله، ثم صلي فيه"، فقالت: فإن لم يخرج الدم؟ قال: "يكفيك الماء، ولا يضرك أثره" حديث حسن، مسند أحمد، تحقيق: الأرثوذكس، ٣٧٢/١٤. ليس من أحاديث النهاية.

^{٩٣٢} حدثنا عبد الله بن يوسف، قال: أخبرنا مالك، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "إذا توضأ أحدكم فليجعل في أنفه، ثم لينثر، ومن استحجر فليوتر، وإذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في

النجاسة الموهومة ففي النجاسة المتحققة من باب أولى. وعلى قول الشافعي - رحمه الله - العبرة لغلبة الرأي فيما سوى ولوغ الكلب. حتى إن غلب على ظنه أنه طهر بالمرّة الواحدة يكفيه ذلك لظاهر قوله عليه الصلاة والسلام: "ثم أغسله". ولم يشترط فيه العدد ولكننا نقول غلبة الرأي في العام الغالب لا يحصل إلا بالغسل ثلاثاً، وذلك يختلف فيه قلوب الناس فأقمنا السبب الظاهر مقامه تيسيراً كذا في المبسوط.^{٩٣٣}

قوله: **ثم لا بد من العصر في كل مرة في ظاهر الرواية.** وعن محمد - رحمه الله - في غير رواية الأصول: إذا غسل ثلاث مرات وعصر في المرّة الثالثة يطهر، وفي غير رواية الأصول أيضاً أنه يكتفى بالغسل مرة. وذكر شمس الأئمة الحلواني - رحمه الله - في صلاة المستغني عن النجاسة: إذا كانت بولاً أو ماء نجساً، وصب الماء عليها كفاه ذلك. فيحكم بطهارة الثوب على قياس قول أبي يوسف - رحمه الله - فإنه روى عنه: أن الجنب إذا اتزر في الحمام وصب الماء على جسده حتى خرج عن الجنابة، ثم صب الماء على الإزار يحكم بطهارة الإزار، وإن لم يعصره. وقال في رواية أخرى: إذا صب الماء على الإزار، وأمر الماء فوق الإزار يكفيه فهو أحسن، وإن لم يفعل يجزيه. كذا في المحيط والجامع الصغير للإمام الترمذاني - رحمه الله -، والله أعلم.

وضوئه، فإن أحلكم لا يدري أين باتت يده". صحيح البخاري، ٤٣/١. والذي مر في النهاية: "فلا يغمس"، إسناده صحيح على شرطهما، صحيح ابن حبان، تحقيق: الأرئوط، ٣/٤٥٣.
^{٩٣٣} المبسوط، ٩٣/١.

فصل في الاستنجاء

اعلم أن المصنف - رحمه الله - أتبع الإمام أبا الحسين القدوري - رحمه الله -، في أنه لم يورد الاستنجاء عند ذكر الوضوء في أول الكتاب، مع أنه أقوى سنن الوضوء، وهو أيضاً أتبع محمداً - رحمه الله - تعالى فيه. فإنه لم يورد ذكر الاستنجاء عند ذكر سنن الوضوء، فتكلم العلماء فيه قال الإمام شيخ الإسلام أبو بكر المعروف بجواهر زادة - رحمه الله - تعالى: لم يذكر محمد - رحمه الله - تعالى أمر الاستنجاء أنه سنة الوضوء [٦٥أ] كسائر السنن، بل هو أهم؛ لأنه مشروع لإزالة النجاسة الحقيقية. وسائر السنن مشروعه لإزالة النجاسة الحكمية التي لا تمنع جواز الصلاة؛ ولأن الاستنجاء فرض عند بعض العلماء.

ثم ذكر السنن ولم يذكر الاستنجاء مع كونه أهم السنن، من مشايخنا من قال: إنما لم يذكره امتثالاً بكتاب الله تعالى، فإن الله تعالى لم يذكره في الكتاب إلا أن هذا لا يقوي؛ لأن المضمضة والاستنشاق لا ذكر لهما في القرآن، ومع هذا ذكرهما محمد - رحمه الله - في الكتاب. ومنهم من قال إنما لم يذكره؛ لأن محمداً أراد بهذا الوضوء الوضوء عن النوم، لا عن البول والغائط والاستنجاء في هذا الوضوء ليس بسنة.

وإنما قلنا ذلك فإن الله تعالى بدأ بالوضوء عن النوم، هكذا جاء عن بعض الصحابة فإنه كان يقرأ: "يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم من مضاجعكم إلى الصلاة". والدليل على صحة هذا عطف المحيي من الغائط على أية الوضوء. فلو كان المراد من أية الوضوء الوضوء عن الغائط كان تقديره: "يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة وأنتم متغيطون فاغسلوا وجوهكم". ثم قال: "أو جاء منكم من الغائط". وهذا مما لا يستقيم.

قلت: ثم لما لم يذكر هناك لهذا المعنى الذي ذكره عند ختم الطهارات، وهو سنة الوضوء إشارة إلى أنه ضابط لتصنيفه ومتيقظ في تأليفه، حيث ختمها بما بدأها وأعلاماً، بأن المقصود هو الطهارة الصغرى، إذ هي مفتاح الدرجة الكبرى.

وفي المغرب يقال: نجح وأنجح، إذا أحدث وأصله من النجوة، وهو المكن المرتفع؛ لأنه يستتر بها وقت قضاء الحاجة. ثم قالوا: استنجى أذاه مسح موضع النجوة وهو ما يخرج من البطن أو غسله. وقيل: من نجى الجلد إذا قشره.^{٩٣٤} وحاز أن يكون السين للطلب كاستخرج. أي: طلب النجوة ليزيله.

قال شيخ الإسلام - رحمه الله -: الاستنجاء نوعان: استنجاء بالحجر والمدر، واستنجاء بالماء. فالاستنجاء بالأحجار وبما يقوم مقامها سنة؛ لأن رسول الله عليه الصلاة والسلام فعله على سبيل المواظبة، وكذلك الصحابة رضي الله تعالى عنهم. وإتباع الماء أدب؛ لأن رسول الله عليه الصلاة والسلام كان يستنجى بالماء مرة ويتركه أخرى. هذا هو حد الأدب وهكذا روي عن بعض الصحابة رضي الله تعالى عنهم.

قال مشايخنا: وإنما كان ذلك أدباً في الزمن الأول فأما في زماننا فسنة. هكذا روي عن الحسن البصري - رحمه الله -: أنه سُئل عن الاستنجاء بالماء. فقال: إنه سنة. فقليل له: كيف يكون سنة ورسول الله عليه الصلاة والسلام والخيار من الصحابة تركوه كعمر وابن مسعود - رضي الله عنهم - أجمعين؟ فقال: هُم كانوا يعبرون بعرا وأنتم تتلطون ثلثاً فكان في زماننا سنة كالاستنجاء بالحجر والمدر. ثم الاستنجاء بالأحجار سنة مؤكدة. وعندنا لو تركها وصلى بغير استنجاء أجزأته صلاته. وقال الشافعي - رحمه الله -: أنه فريضة لو تركه بالأحجار أو بما يقوم مقامه لم يجز صلاته.

والمسألة في الحاصل فرع لمسألة أخرى، وهي أن النجاسة إذا كانت قدر الدرهم [٦٥ب] فأقل هل يفترض إزالتها لجواز الصلاة أو لا؟ فعندنا: لا يفترض. وعندنا: يفترض. كما لو كانت هذه النجاسة على موضع آخر، إلا أن في هذا الموضع يطهر بالحجر والمدر، وفي سائر المواضع لا يطهر إلا بالماء. فقد احتج هو في المسألة بظاهر قوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾.^{٩٣٥} أي: النجاسة فاهجر ولم يفصل بين القليل والكثير.

^{٩٣٤} المغرب، ١/٤٥٧.

^{٩٣٥} المدثر: ٥/٧٤.

وكذلك في حديث أبي أيوب الأنصاري - رضي الله عنه - عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "وليستنج بثلاثة أحجار"^{٩٣٦} فقد أمر والأمر على الوجوب؛ ولأن هذه نجاسة تمنع جواز الصلاة إذا كانت كثيرة فتمنع إذا كانت قليلة؛ لأن ما يمنع جواز الصلاة يستوي فيه قليله وكثيره كما في الحكمية، فإنه إذا غسل جميع أعضائه وبقي من جسده لمعة، لا تجزيه صلاته. وإن كانت هي أقل من قدر الدرهم بل أولى؛ لأن الحقيقي فوق الحكمي، ألا ترى أن الحكمي يزول بالتراب والحقيقي لا يزول. فإذا كان قدر الدرهم في الحكمي مانعاً جواز الصلاة ففي الحقيقي أولى.

وأما أصحابنا فاحتجوا في ذلك بما روى أبو هريرة - رضي الله عنه - عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "من استحمر فليوتر فمن فعل فحسن ومن لا فلا حرج عليه"^{٩٣٧} وأقل الوتر واحد في الحساب فقد نفى الحرج عن من ترك الاستنجاء أصلاً، فدل أنه لا يفترض؛ ولأن ما عليه من النجاسة قدر الدرهم أو أقل، فلا يفترض إزالتها من موضعي الاستنجاء قياساً على ما بقي من الأثر بعد الحجر، وقياساً على اليسير من الدم الذي لا يأخذه البصر. وأما الآية فهي محمولة على ما إذا كانت النجاسة أكثر من قدر الدرهم. وأما حديث أبي أيوب الأنصاري قلنا: المراد به الاستحباب. بدليل ما روي من حديث أبي هريرة.

وأما قوله: بأن كثير هذا يمنع فقليله كذلك. قلنا: يشكل باليسير من الدم، كدم البراغيث. فإنه لا يمنع، والكثير يمنع وليس كالطهارة الحكمية؛ لأن لا ضرورة فيها في القليل كما لا ضرورة في الكثير، فإن إيصال الماء إلى جميع الأعضاء ممكن. ألا ترى أنه لو ترك قدر ما لا يأخذه البصر إلا بتكلف لا يجزيه. وها هنا مثل ذلك يجزيه فدل أن الفرقان بين الموضعين ثابت بالإجماع، ثم الكلام في العدد، وهو أنه إذا استنجى بحجر واحد وأنتقى ما ظهر من النجاسة، فإنه يكون مقيماً للسنة، ويجزيه صلاته إذا ترك الثانية والثالثة.

وقال الشافعي: الاستنجاء بثلاثة أحجار أو بحجر له ثلاثة أحرف فرض. حتى لو تركه لا يجزيه صلاته، وإن حصلت التنقية بالواحدة كذا في مبسوط شيخ الإسلام.

^{٩٣٦} رواه البخاري عن عبد الله بن عمر: "فأمرني أن آتية بثلاثة أحجار". ورواه الدارقطني، وقال: إسناده صحيح. "وليستنج بثلاثة أحجار". وهو حديث صحيح من حديث طويل رواه الشافعي في مسنده، وابن خزيمة، وابن حبان. صحيح البخاري، ٤٣/١. نصب الراية، ٢١٤/١. البدر المنير ٩٦/٢.

^{٩٣٧} سبق تخريجه، ص: ٢١٢. صحيح البخاري، ٤٣/١. سنن ابن ماجه، ١١٥٧/٢.

قوله: **ومن لا فلا حرج**. قال الأستاذ مولانا فخر الدين - رحمه الله - في التمسك بالحديث: الشارع نفى الحرج عن تارك الاستنجاء. دل أنه ليس بواجب، ودل أيضاً على أن ترك الإيتار^{٩٣٨} لا يضر. لأن ترك أصله لما لم يكن مانعاً فما ظنك في ترك وصفه فدل الحديث على انتفاء المجموع وغسله بالماء أفضل. نزلت الآية في أهل قباء فقال [٦٦أ] لهم رسول الله عليه الصلاة والسلام: "بماذا أثنى الله عليكم فقالوا: لأننا نتبع الحجارة بالماء".^{٩٣٩} ولأن الماء يزيل العين والأثر جميعاً والحجر إن كان يزيل العين لا يزيل الأثر. واستعمال ما هو مزيل العين والأثر جميعاً أولى من استعمال ما هو مزيل للعين دون الأثر.

قوله: **إِلَّا إِذَا كَانَ مُوسُوسًا، بِالْكَسْرِ**. ولا يقال بالفتح، ولكن موسوس له أو إليه. أي: يلقي إليه الوسوسة. وقال الليث: الوسوسة حديث النفس. وإنما قيل موسوس؛ لأنه يحدث بما في ضميره كذا في المغرب.^{٩٤٠} **فَيُقَدَّرُ بِالثَّلَاثِ فِي حَقِّهِ**، كما في نجاسة غير مرئية؛ لأن البول غير مرئي، والغائط وإن كان مرئياً لكن المستنجي لا يراه، فكانت بمنزلة نجاسة غير مرئية. ومنهم من قدر بسبع مرات اعتباراً بالحديث الذي ورد في ولوغ الكلب. كذا في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله -. وصورة الاستنجاء المذكورة في فتاوى قاضي خان - رحمه الله - وغيرها. والله أعلم.

^{٩٣٨} الإيتار هو الاستنجاء بالحجر. وأصل الإيتار: أوتار، قلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها. الكلبيات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، للكفوي، ٨٥٩/١. العناية شرح الهداية، ٧٥٥/١.

^{٩٣٩} عن أنس بن مالك - رضي الله عنهم -، أن هذه الآية لما نزلت {فيه رجال يحبون أن يتطهروا}، قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "يا معشر الأنصار، إن الله قد أثنى عليكم في الطهور خيراً، فما تطهروكم هذا؟" قالوا: نتوضأ للصلاة، ونغتسل من الجنابة، ونستنجي بالماء". قال: هو ذاك فعليكم به". هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه". قال الذهبي بأنه: صحيح. قال أبو حاتم: صالح الحديث. نصب الراية، ٢١٩/١. المستدرک علی الصحیحین للحاکم، ٣٦٥/٢.

^{٩٤٠} المغرب، ٤٨٤/١.

بسم الله الرحمن الرحيم

قد ذكرنا في صدر الكتاب وجه تقديم الصلاة على سائر المشروعات، ففتحنا ههنا إلى أن نعرف تفسيرها لغة، وشريعة، وسبب وجوبها، وركناتها، وشرطها، وحكمها؛ لأن الشيء لا يُعرف إلا باسمه، ولا يجب إلا بسببه، ولا يوجد إلا بركنه، ولا يصح شرعاً إلا بشرطه، ولا يفعل إلا لحكمة.

أما تفسيرها لغة: فهي عبارة عن الدعاء، والثناء. قال: الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^{٩٤١} ومنه الصلاة على الميت. أي: الدعاء له. يُقال: في التحيات والصلوات. أي: الأثنية كلها لله تعالى. فدل أنها لغة عبارة عن الدعاء والثناء.

إلا أنها في الشريعة: اسم لهذه الأفعال المعلومة من القيام والركوع والسجود، [٦٦ب] لما فيها من الدعاء والثناء. كما سميت الصلاة باسم الركوع والسجود لما فيها من الرجوع والسجود. قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾^{٩٤٢} وقال: ﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾^{٩٤٣} فالمراد به الصلاة؛ لأن الركوع بانفراده غير مشروع، وأما سبب وجوبها فأوقاتها وهي: الفجر، والظهر، وغيرهما فالوجوب في الذمة شرعاً. علق بهذه الأوقات لا بالأمر والأمر طلب الأداء ما وجب في الذمة بسبب الوقت بدليل قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾^{٩٤٤} لأن السلام في مثل هذا الموضع إنما يذكر للتعليل، كما قال صلى الله عليه وسلم: "صوموا لرؤيته".^{٩٤٥} وكما يقال: تأهب للشتاء وتطهر للصلاة. أي: لأجل الشتاء ولأجل الصلاة إلى آخر ما عرف في أصول الفقه.

^{٩٤١} الأحزاب: ٥٦/٣٣.

^{٩٤٢} الحج: ٧٧/٢٢.

^{٩٤٣} آل عمران: ٤٣/٣.

^{٩٤٤} الإسراء: ٧٨/١٧.

^{٩٤٥} أخرجه البخاري عن أبي هريرة: "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غبي عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين". صحيح البخاري،

وأما شرطها فستة: الطهارة، وستر، العورة، واستقبال القبلة، والوقت، والنية، والتكبير الأولى. وإنما قدمنا الشرط؛ لأن شرائط جواز الشيء يشترط وجودها قبل وجود ركنه. كالشهادة في باب النكاح، حيث يشترط وجودها قبل وجود ركنه وهو الإيجاب والقبول، وكالمالية في البيع.

وأما أركانها الأصلية فأربعة: القيام، والقراءة، والركوع، والسجود. وأما القعدة الأخيرة فهي وإن كانت فرضاً، إلا أنها ليست بركن أصلي في الصلاة، على ما يجيء شرحها إن شاء الله تعالى.

وأما حكمها فنقول: حكمها شريعة: إنما هو سقوط الواجب عن ذمته بالأداء في الدنيا، ونيل ما وعد له في الآخرة من الثواب؛ لأن حكم الشيء هو ما يفعل لأجله، والإنسان إنما يصلي ليستقسط الواجب عن ذمته وينال ما وعده الله تعالى في الآخرة من الثواب. وإليه أشار النبي عليه الصلاة والسلام في قوله: "صلوا خمسكم.. إلى أن قال: طيبة بما أنفسكم تدخلوا جنة ربكم".^{٩٤٦}

هذا حاصل ما ذكره شيخ الإسلام - رحمه الله - . ثم ابتدأ ببيان المواقيت؛ لأن الكلام في بيان الصلوات وأوقات الصلوات أسبابها على ما ذكرنا، والأسباب تتقدم على المسببات، فلذلك قدم ذكر المواقيت، ثم قدم من بينها وقت الفجر. ذكر في المبسوط: إنما بدأ ببيان وقت الفجر؛ لأنه متفق عليه لم يختلفوا في أوله ولا في آخره.

قلت: أو لأنه: أول وقت صلاة وجبت بعد وقت النوم عادة. والنوم أخو الموت، فكان ابتداءه بأول وقت صلاة يخاطب المرء بأدائها أولى؛ لأن الخطاب إنما يكون على اليقظان، لا على النائم.

قوله - رحمه الله - : **إذا طلع الفجر الثاني؛ لأن الفجر فجران.** فجر كاذب تسميه العرب ذنب السرحان.

وهو: البياض الذي يبدو في السماء طولاً ويتعقبه ظلام. والفجر الصادق وهو البياض المنتشر^{٩٤٧} في الأفق.

^{٩٤٦} أخرجه الحاكم عن أبي أمامة: "يا أيها الناس أطيعوا ربكم، وصلوا خمسكم، وأدوا زكاة أموالكم، وصوموا شهركم، وأطيعوا ذا أمركم تدخلوا جنة ربكم". قلت لأبي أمامة: منذ كم سمعت هذا الحديث؟ قال: سمعت وأنا ابن ثلاثين سنة". هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه. المستدرک على الصحيحين للحاكم، ٦٤٦/١. نصب الرأية، ٣٢٧/٢.

^{٩٤٧} الهداية: المُعْتَرِضُ. الهداية، ٤٠/١.

قوله: **وآخر وقتها ما لم تطلع الشمس**. قال الشيخ - رحمه الله - ناقلاً عن شيخه العلامة - رضي الله عنه - : هذا من قبيل إطلاق اسم الكل على الجزء؛ لأن قوله ما لم تطلع الشمس يتناول جميع وقت الفجر من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، وليس ذلك بمراد بل المراد الوقت الذي هو قبيل طلوع الشمس، وهو جزء من ذلك الوقت، فعلم أنه من قبيل إطلاق اسم الكل على الجزء.

قوله: ثم قال في آخر الحديث: **ما بين هذين الوقتين وقت لك ولأمتك**.^{٩٤٨} فأول الحديث هو ما ذكره شيخ الإسلام في مبسوطه فقال: روى عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: أمني جبريل صلوات الله عليه عند البيت مرتين وصلى بي الظهر في اليوم الأول حين زالت الشمس وصار الفجر مثل الشراك وصلى بي العصر حين صار ظل كل شيء مثله، وصلى بي المغرب حين غابت الشمس وصلى بي العشاء حين غاب الشفق وصلى بي الفجر حين طلع الفجر وصلى بي الظهر في اليوم الثاني حين زالت الشمس وصار ظل كل شيء مثله، وصلى بي العصر حين صار ظل كل شيء مثليه وصلى بي المغرب حين غربت الشمس لوقته بالأمس وصلى بي العشاء حين مضى ثلث الليل وقال نصف الليل وصلى الفجر حين طلع الفجر وأسفر وكادت الشمس أن تطلع ثم قال يا محمد هذا وقتك ووقت الأنبياء من قبلك والوقت ما بين هذين الوقتين".

وروى سليمان بن يزيد الأسلمي - رضي الله عنه - : أن رجلاً جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله عن مواقيت الصلاة. فقال له: "أقم عندنا إلى أن قال: "صلى في اليوم الثاني المغرب حين كاد الشفق أن يغيب، ثم قال: في آخر الحديث الوقت ما بين هذين الوقتين".

فإن قيل قوله: [٦٧أ] ما بين هذين الوقتين وقت لك. يقتضي أن لا يكون الأول والآخر وقتاً لتلك الفريضة.

قلنا: وجد البيان في حقهما بالفعل فإنه عليه الصلاة والسلام صلى في أول الوقت وأخره ووجد البيان منه بالقول أيضاً في حديث آخر ذكره في المبسوط.^{٩٤٩} وقال في حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله

^{٩٤٨} رواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرک وقال: صحيح الإسناد، ولم يخرجاه. نصب الراية، ٢٢١/١.

^{٩٤٩} المبسوط للسرخسي، ١٧٣/٤.

صلى الله عليه وسلم: "إلا أن للصلاة أولاً وآخرأ وأن أول وقت الفجر حين يطلع الفجر، وآخره حين تطلع الشمس".^{٩٥٠}

وكذلك في غيره؛ ولأن إمامة جبريل عليه السلام لم تكن لنفي ما وراء وقت، الإمامة عن وقت الصلاة، بل لإثبات ما كان فيه، ألا ترى أنه عليه الصلاة والسلام أمّ في اليوم الثاني حين أسفر، والوقت يبقى بعده إلى طلوع الشمس. وصلى العشاء في اليوم الثاني حين ذهب ثلث الليل، والوقت يبقى بعده. وهذا جواب لأبي حنيفة - رضي الله عنه - عن احتجاجهما بإمامة جبريل عليه السلام للظهر في اليوم الثاني، حين صار ظل كل شيء مثله. وفيء الزوال: هو الفيء الذي يكون للأشياء وقت الزوال، وذلك يختلف باختلاف الأمكنة والأوقات.

وقد قيل: لا بد أن يبقى لكل شيء فيء عند الزوال في كل موضع، إلا بمكة والمدينة في أطول أيام السنة فلا يبقى بمكة ظل على الأرض. وبالمدينة تأخذ الشمس الحيطان الأربعة، وذلك الفيء الأصلي غير معتبر في التقدير بالظل، يعني أن التقدير بالظل إنما يكون فيما سوى الفيء الأصلي الذي هو في الزوال.

وأصح ما قيل في معرفة الزوال قول محمد بن شجاع - رحمه الله - أنه يغرز خشبة في مكان مستو، ويجعل على مبلغ الظل منه علامة، فما دام الظل ينقص من الخط فهو قبل الزوال، فإذا وقف لا يزداد ولا ينتقص، فهو ساعة الزوال التي هي عبارة عن فيء الزوال. وإذا أخذ الظل في الزيادة فقد علم أن الشمس قد زالت كذا في المبسوط.

لهما إمامة جبريل عليه السلام في اليوم الأول في هذا الوقت. أي: إمامته للعصر في اليوم الأول حين صار ظل كل شيء مثله على ما ذكرنا في الحديث أن إمامته في اليوم الأول في حق الظهر حين زالت الشمس، ولا خلاف فيه فكانت إمامة جبريل عليه السلام إنما تؤيد قولهما أن لو كانت إمامته واقعة حين صار ظل كل شيء مثله، ولم يكن ذلك في اليوم الأول، فلا بد أن تكون إمامته مصروفة في اليوم الأول في حق العصر، وقد كانت إمامته في حق العصر كذلك في اليوم الأول، إلا أن الخلاف في حق خروج وقت الظهر ودخول وقت العصر واحد على ظاهر الرواية؛ لأنه ليس بينهما وقت مهمل في ظاهر الرواية. فكان ذكر دخول أول وقت العصر ذكراً لخروج وقت الظهر.

^{٩٥٠} رواه الترمذي عن أبي هريرة، حديث صحيح. ٢٣٨/١.

وذكر شيخ الإسلام - رحمه الله - ثم اختلافهم في آخر وقت الظهر اختلاف في أول وقت العصر؛ لأنه ليس بين الوقتين وقت مهمل إلا في رواية رواها أسد بن عمرو عن أبي حنيفة وعلي بن الجعد، فأول وقت العصر عند أبي حنيفة صار ظل كل شيء مثليه، [٦٧ب] وعندهما حين صار ظل كل شيء مثله سوى في الزوال، فإن قلت قوله: وأخر وقتها أي: وقت الظهر عند أبي حنيفة إذا صار ظل كل شيء مثليه، كان وقت الظهر باقياً عنده؛ لأن آخر الشيء من أجزاء ذلك الشيء كما في المنظومة.

والحتم عصر آخر التشريق. واليوم الذي يختمان التكبير في عصره من أيام التشريق. وكذلك في قولهما وقالوا: إذا صار ظل كل شيء مثله يجب أن يكون وقت الظهر باقياً عندهما عند صيرورة ظل كل شيء مثله. ورواية المنظومة تقتضي أن لا يبقى وقت الظهر على القولين على هذين التقديرين. وهي قوله: والعصر حين المرء يلقي ظله قد صار مثليه. وقالوا: مثله فما التوفيق بينهما.

قلت: معنى قوله وأخر وقتها عند أبي حنيفة - رضي الله عنه - إذا صار ظل كل شيء مثليه. أي: آخر وقت الظهر، الذي يتحقق عنده خروج وقت الظهر. فكان هذا نظير قوله فيما بعده بخطوط. وأخر وقت المغرب حين يغيب الشفق، ولا شك أن بغيوبة الشفق يتحقق الخروج. والدليل على أن المراد هذا ما ذكره شيخ الإسلام - رحمه الله - فقال: واختلفوا في آخر وقت الظهر قال أبو حنيفة في ظاهر الرواية: إذا صار ظل كل شيء مثليه. سوى في الزوال خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر. وقالوا: إذا صار ظل كل شيء مثله خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر.

وكذلك ذكر في شرح الطحاوي فقال أبو حنيفة: إذا صار ظل كل شيء مثليه خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر. فقد أثبتنا الخروج في ذلك الوقت الذي أثبت هنا آخر الوقت علم بهذا أن المراد به ما ذكرنا، أو نقول أراد بأخر الوقت هنا القرب من آخر الوقت الذي يتحقق عنده الخروج، وبما ذكر في المنظومة حقيقة خروج وقت الظهر، فكان لفظ الآخر بمنزلة الأجل؛ لأن كل منهما أسم لتمام الشيء ثم يذكر الأجل ويراد به القرب ويذكر ويراد به الانقضاء.

وقال في المبسوط في أثناء الكلام: وهو نظير قوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ﴾.^{٩٥١} أي قارب بلوغ أجلهن. وقال تعالى: ﴿فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾.^{٩٥٢} أي: تم انقضاء عدتهن.

ونظير هذا أيضاً ما ذكر في الأسرار في حجتهم فقال: حجة الجماعة إمامة جبريل عليه السلام في اليوم الأول لصلاة العصر، حين صار ظل كل شيء مثله، وإمامته لصلاة الظهر في اليوم الثاني، حين صار ظل كل شيء مثله، ثم قال: هذا لا على طريق النسخ والتناقض. وقد جاءه يعلمه أول الوقت وأخره، ولكن نقول صلى به العصر في اليوم الأول، كما زاد على المثل والظهر في اليوم الثاني قبل أن يزيد، وبين الحالين تقارب لا يفرق إلا بمعيار، فنقل الراوي على حسب ما فهم ولكن الحقيقة ما فسرناه.

وذكر شيخ الإسلام - رحمه الله - فقال: قال مشايخنا والاحتياط أن لا يؤخر الإنسان صلاة الظهر إلى أن يصير ظل كل شيء مثله، سوى فيء الزوال وأن لا يصلي العصر حتى يصير ظل كل شيء مثليه حتى تكون الصلاتان في وقتها بالإجماع.

وذكر في الأسرار من حجة أبي حنيفة [٦٨] - رضي الله عنه - هي ما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "إن مثلكم ومثل الأمم من قبلكم مثل من استأجر أجيراً فقال من يعمل لي من الفجر إلى الظهر بقيراط فعملت اليهود ثم قال من يعمل لي من الظهر إلى العصر بقيراط فعملت النصارى ثم قال من يعمل لي من العصر إلى المغرب بقيراطين فعملتم أنتم فكنتم أقل عملاً وأكثر أجراً".^{٩٥٣}

فضرب قصر المدة لقلة العمل مثلاً، فجاء من هذا أن مدة العصر أقصر، وإنما تكون أقصر إذا كان الجواب على ما قاله أبو حنيفة؛ ولأن الوقت شرع للأداء على ما ذكر في مسألة المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة، إلا أنه شرع زائداً على فعل الأداء توسعة، وحاجة الظهر إلى الأداء أكثر؛ لأن قبلها أربع مؤقتة، وبعدها ركعتان، وليس ما بعد

^{٩٥١} الطلاق: ٢/٦٥.

^{٩٥٢} البقرة: ٢/٢٣٢.

^{٩٥٣} أخرجه البخاري عن ابن عمر: "مثلكم ومثل أهل الكتابين، كمثل رجل استأجر أجراً، فقال: من يعمل لي من غدوة إلى نصف النهار على قيراط؟ فعملت اليهود، ثم قال: من يعمل لي من نصف النهار إلى صلاة العصر على قيراط؟ فعملت النصارى، ثم قال: من يعمل لي من العصر إلى أن تغيب الشمس على قيراطين؟ فأنتم هم"، فغضب اليهود، والنصارى، فقالوا: ما لنا أكثر عملاً، وأقل عطاء؟ قال: "هل نقصتكم من حركم؟" قالوا: لا، قال: "فذلك، فضلي أوتيه من أشياء". صحيح البخاري، ٩٠/٣.

صلاة العصر وقبلها سنة مؤقتة، ألا ترى أن وقت العشاء أمد من وقت المغرب؛ لأن الأداء في العشاء أكثر؛ لأنها أربع وبعدها الوتر وكذلك الأخبار وردت بإيراد الظهر وهو بين المثليين فهذه استدلالات حسنة، لكن النص الذي روينا فوق هذه.

قوله: **أَبْرِدُوا بِالظُّهْرِ**. المعنى: ادخلوا الصلاة في البرد. أي: صلوهها إذا سكنت فورة الحر وشدته. وفيح جهنم: شدة حرها. وأول وقت العصر إذا خرج وقت الظهر على القولين، هذا على ظاهر الرواية، وهو رواية أبي يوسف عن أبي حنيفة رحمهما الله. وأما فيما رواه الحسن عن أبي حنيفة: أنه إذا صار الظل قامة يخرج وقت الظهر، ولا يدخل وقت العصر حتى يصير الظل قامتين. فكان بينهما وقت مُهْمَل وهو الذي تسميه الناس بين الصلاتين كما أن بين الفجر والظهر وقتاً مهملًا كذا في المبسوط.

قوله: **وَقَالَ الشَّافِعِيُّ - - رحمه الله - - : مِقْدَارُ مَا يُصَلِّي فِيهِ ثَلَاثُ رَكَعَاتٍ**. فإن عند الشافعي وقت المغرب مقصور على الفراغ من الأداء لأول الوقت، لإمامة جبريل عليه السلام في المغرب لأول الوقت في الليلتين جميعاً. واحتج أصحابنا بما روى عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: "وقت المغرب ما لم يسقط نور الشفق"^{٩٥٤}. إلا أن التأخير عن أول الغروب مكروه، فلذلك لم يؤخر جبريل عليه السلام، فإنه جاء ليعلمه المباح من الأوقات. ألا تراه لم يؤخر العصر إلى الغروب والوقت باق إليه، ولا العشاء إلى الثلث وبعده وقت العشاء بالإجماع، على أن المصير إلى ما روينا أولى؛ لأنه كان بالمدينة. وما رواه كان بمكة كذا في الأسرار ومبسوط شيخ الإسلام.

قوله: **لقوله عليه الصلاة والسلام: "الشفق هو الحمرة"**؛ ولأن الحمرة هي الشفق المتعارف بين أهل اللسان. وكذا روى عن الأصمعي والخليل بن أحمد؛ ولأن الغوارب ثلاثة: الشمس، والشفقان الأحمر، والبياض. كالتوالع التي هي من آثار الشمس. ثلث الفجران والشمس ثم ما تعلق بالطوالع من خروج الوقت ودخوله تعلق

^{٩٥٤} أخرجه البخاري عن عبد الله بن عمرو: "وقت الظهر إذا زالت الشمس وكان ظل الرجل كطوله، ما لم يحضر العصر، ووقت العصر ما لم تصفر الشمس، ووقت صلاة المغرب ما لم يغب الشفق، ووقت صلاة العشاء إلى نصف الليل الأوسط، ووقت صلاة الصبح من طلوع الفجر ما لم تطلع الشمس، فإذا طلعت الشمس فأمسك عن الصلاة، فإنها تطلع بين قرني شيطان". ولفظ: "ما لم يسقط نور الشفق"، من حديث آخر رواه أحمد في مسنده وهو صحيح، صحيح مسلم، ٤٢٧/١. مسند أحمد، تحقيق: الأرنؤوط، ٥٧٠/١١.

بأوساط الطوالع وهو الفجر الصادق [٦٨ب] فما تعلق وجوبه بالغوارب من دخول الوقت وخروجه وجب أن يتعلق بأوسطه وأوسط الغوارب الحمرة.

واحتج أبو حنيفة - رضي الله عنه - بظاهر قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾.^{٩٥٥} جاء في التفسير عن ابن عباس - رضي الله عنهما -: "أن الدلوك هو غروب الشمس، فالله تعالى مد وقت المغرب إلى غسق الليل، والغسق: عبارة عن اجتماع الظلمة، والظلمة لا تجتمع إلا بعد ذهاب البياض.

وكذلك احتج بالحديث الذي رواه من اسوداد الأفق، واسوداد الأفق لا يكون إلا بعد ذهاب البياض، وأما قوله: بأن الشفق المعتاد هو الحمرة. قلنا: ليس كذلك. فإنهم كما يطلقون اسم الشفق عليها، يطلقونه على البياض. هكذا جاء عن المبرد^{٩٥٦} وأحمد بن يحيى.^{٩٥٧} وضرب من الاستدلال من طريق اللغة والفقه يدل على أنه هو البياض. أما اللغة فإن الشفق: عبارة عن الرقة. يقال ثوب شفق أي: رقيق النسج. أو رق من طول ما لبس. والشفقة: من رقة القلب والمحبة. فالبياض أولى بهذا الاسم؛ لأن أجزاء البياض أرق أجزاء الحمرة.

وأما الفقه: فإن المغرب بمنزلة الفجر؛ لأنها تقام في ساعة أثر نور الشمس دون عينها، كالفجر، ثم البياض المعرض في باب الفجر في حكم الحمرة، فليكن كذلك في مسألتنا هذه، ليكون صلاتان في وضوح النهار مع قيام عين الشمس. وصلاتان في أثرها، وصلاتان في غسق الظلام العشاء والوتر. فقولهما: أوسع للناس. وقول أبي حنيفة - رحمه الله -: أحوط؛ لأن الأصل في باب الصلاة لا يثبت منها ركن ولا شرط، إلا بما فيه يقين. كذا في الأسرار ومبسوط شيخ الإسلام.

^{٩٥٥} الإسراء: ١٧/٧٨.

^{٩٥٦} أبو العباس، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي، النحوي إمام النحو، (٨٩٩/٢٨٦)، صاحب، "الكامل". أخذ عن: أبي عثمان المازني، وأبي حاتم السجستاني. وعنه: أبو بكر الخرائطي، ونفطويه، وأبو سهل القطان، كان آية في النحو، كان إسماعيل القاضي يقول: ما رأى المبرد مثل نفسه. سير أعلام النبلاء، ١٠/٥٤٦.

^{٩٥٧} أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الرواندي، (٨٢٠/٢٠٥) الملحد، عدو الدين، أبو الحسن أحمد بن يحيى بن إسحاق الريوندي كتاب فضيحة المعتزل وكتاب التاج وكتاب الزمرد وكتاب "القصب" وغير ذلك. وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام. وفيات الأعيان، ١/٩٤. سير أعلام النبلاء، ١١/٣٩.

قوله: - رحمه الله - وَهُوَ حُجَّةٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ - - رحمه الله - - فِي تَقْدِيرِهِ بِذَهَابِ ثُلُثِ اللَّيْلِ. وفي

مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله -: ثم إذا غاب الشفق أجمعوا على أنه يدخل وقت العشاء، واختلفوا في أنه متى يخرج فعلى قول علمائنا لا يخرج وقت العشاء ما لم يطلع الفجر الثاني.

وقال الشافعي - رحمه الله -: في قول بأنه يخرج وقت العشاء متى مضى ثلث الليل. وقال في قول متى مضى نصف الليل خرج وقت العشاء: إلا أن يكون مُسافر فيمتد حينئذ إلى وقت طلوع الفجر الثاني. واحتج هو بإمامة جبريل عليه السلام، فإنه صلى بالنبي عليه الصلاة والسلام العشاء في الليلة الثانية بعد ما مضى ثلث الليل، ولنا ما روينا من الحديث.

وأما تعلقه بإمامة جبريل، قلنا: قد روي في إمامته أنه أخرَّ العشاء في الليلة الثانية إلى النصف الثاني، وإنما لم يؤخر إلى النصف الثاني؛ لأن التأخير إليه مكروه؛ ولأنه وقت للمسافر إلى انفجار الصباح، فكان وقتاً للمقيم؛ لأن تأثير السفر في قصر الصلاة لا في زيادة الوقت. وذكر في شرح الأقطع^{٩٥٨}: وأن ما قبل طلوع الفجر وقت لمن بلغ أو أسلم. فكان وقتاً لغيرهما كما قبل نصف الليل.

قوله: وعند أبي حنيفة - - رحمه الله - - وقته وقت العشاء. هذا احتراز عن قولهما، فإن عندهما إنما يدخل [١٦٩] وقت الوتر إذا صلى العشاء، ثم يرد على ما ذكره من قول أبي حنيفة سؤال وهو: أنه لو كان وقت الوتر وقت العشاء لجاز أداؤه قبل أن تصلي العشاء في وقت العشاء. فأجاب عن هذا السؤال المقدر بقوله: للترتيب. أي: عدم جواز تقديم الوتر على صلاة العشاء؛ لأجل وجوب الترتيب عنده، لا لأن وقت الوتر لم يدخل. وهذا الاختلاف مبني على اختلاف آخر بينهما. وهو أن الوتر فرض عملاً عند أبي حنيفة - رحمه الله -.

والترتيب بين الفرائض واجب عند التذکر عندنا، وعندهما الوتر سنة، فكان تبعاً للعشاء. وفي مبسوط شيخ الإسلام: إذا أوتر قبل العشاء متعمداً كان عليه الإعادة بلا خلاف، وإن أوتر ناسياً للعشاء أو صلى العشاء على غير

^{٩٥٨} الإمام: أحمد بن محمد، المعروف: بأبي نصر الأقطع. أحد شراح المختصر سكن بغداد بدرب أبي زيد بنهر الزجاج قال ابن النجار درس الفقه على مذهب أبي حنيفة علي أبي الحسين القدوري حتى برع فيه وقرأ الحساب حتى أتقنه، وشرح المختصر وكان يدرس هناك إلى أن توفي فمال إلى حدث فظهرت على الحدث سرقة فاتهم بأنه شاركه فيها فقطعت يده اليسرى. الجواهر المضية، ١/١١٩. كشف الظنون، ٢/١٦٣١.

وضوء ثم نام وقام وتوضأ وأوتر، ثم تذكر أنه صلى العشاء على غير وضوء، فعلى قول أبي حنيفة لا يعيد الوتر، وعلى قولهما يعيد، فإن على قولهما يعيد في الحالين؛ لأن الوتر عندهما سنة من سنة العشاء، فشرع بعد العشاء تبعاً لها كركعتي العشاء، فكما لا يجزيه ركعتا العشاء قبل العشاء سواء كان ساهياً للعشاء أو ذاكراً؛ لأنه لم يدخل وقته بعد ذلك، فكذلك الوتر.

وأما على قول أبي حنيفة - رضي الله عنه - يعيد حالة التذكر، ولا يعيد حالة النسيان، لما أن الوتر الحق بالمغرب في حق العمل عنده. ولو صلى المغرب وهو ذاكراً للعصر لا يجزيه في سعة الوقت. ولو كان ناسياً للعصر أجزأه. فكذا هذا؛ لأنه صلاها في وقتها؛ لأن وقتها وقت العشاء ثم أهما يوافقان أبا حنيفة في وجوب القضاء؛ فلو كانت سنة لما وجب القضاء كما في سائر السنن على ما يجيء بيانه. والله أعلم.

فصل يُستحب الإسفار بالفجر

لما ذكر أصل الأوقات استدعى ذكر ما هو الكامل فيه، حتى لو صلى فيه كان مؤدياً أصل الفريضة ومستجلباً زيادة الفضيلة على وجه الكمال، وهو ذكر الأوقات المستحبة.

قوله: **ويستحب الإسفار بالفجر**. يقال: أسفر الصبح. أي: أضاء. ومنه أسفر بالصلاة إذا صلاها في الإسفار. والباء: للتعدية. فالأفضل في صلاة الفجر الإسفار بها، يبدأ بالإسفار ويختم بالإسفار في ظاهر الرواية. وقال الطحاوي - رحمه الله -: يبدأ بالتغليس ويختم بالإسفار ويجمع بينهما وهو أن يطويل القراءة. وعند الشافعي - رحمه الله -: المستحب هو التغليس. وهو الذي ذكرنا في السفر والحضر جميعاً في الأزمنة كلها، إلا صلاة الفجر بمزدلفة للحاج، فإن التغليس بها أفضل، فلا ينبغي أن يؤخر تأخيراً يقع له الشك في طلوع الشمس؛ لأن في ذلك فساد صلاته كذا في شرح الطحاوي.

وقال الشافعي - - رحمه الله - -: يستحب التعجيل في كل صلاة. المراد من التعجيل هو: أن يكون الأداء في النصف الأول، كذا في الأسرار. واستدل الشافعي بحديث عائشة - رضي الله عنها - قالت: "كانت النساء ينصرفن من الصلاة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم [٦٩ب] وهن متلفعات بمروطهن ما يعرفن من شدة الغلس".^{٩٥٩}

ولأن في هذا إظهار المسارعة في أداء العبادة، وهو مندوب إليه بقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾، ولنا حديث رافع ابن خديج - رضي الله عنه -: أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: "أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر".^{٩٦٠}

^{٩٥٩} حدثنا يحيى بن بكير، قال: أخبرنا الليث، عن عقيل، عن ابن شهاب، قال: أخبرني عروة بن الزبير، أن عائشة أخبرته، قالت: "كن نساء المؤمنات يشهدن مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صلاة الفجر متلفعات بمروطهن، ثم ينقلن إلى بيوتهن حين يقضين الصلاة، لا يعرفهن أحد من الغلس". صحيح البخاري، ١/١٢٠.

^{٩٦٠} قال الترمذي: حديث حسن صحيح، نصب الراية، ١/٢٣٥.

ولأن في الإسفار تكثير الجماعة، وفي التغليس تقليلها وما يؤدي إلى تكثير الجماعة كان أفضل؛ ولأن المكث في مكان الصلاة حتى تطلع الشمس مندوب إليه. قال صلى الله عليه وسلم: "من صلى الفجر ومكث حتى تطلع الشمس فكأنما أعتق أربع رقاب من ولد إسماعيل عليه السلام".^{٩٦١}

وإذا أسفر بما يمكن من أحرار هذه الفضيلة، وعند التغليس قل ما يتمكن منه. وأما حديث عائشة فالصحيح من الروايات إسفار رسول الله صلى الله عليه وسلم بصلاة الفجر، فإن ثبت التغليس في وقت فلعذر الخروج إلى سفر، أو كان ذلك حين تحضر النساء الصلاة بالجماعة، ثم انتسخ ذلك حين أمرن بالقرار في البيوت. وأما الجواب عن تعلقه بالآية.

فقلنا: المسارعة إلى مغفرة الله، إنما تكون في المسارعة إلى الشيء الذي هو أفضل عند الله من غيره، وذلك في تكثير الجماعة لا في تقليلها. ولكن لا يكون ذلك إلا في التنوير، فكان في التنوير مسارعة إلى المغفرة لا في التغليس. على أن الآية عامة فتحملها على بعض الصلوات بدليل ما رويناه، كذا في المبسوطين.

والمعنى الفقهي فيه: أن تأخير الفجر إلى آخر الوقت مباح بالإجماع، لا كراهية فيه وتقليل الجماعة أمر مكروه، وكذلك إيقاع الناس في الحرج. والتغليس بالفجر يؤدي إلى أحد أمرين إما إزعاج الناس لأول الوقت، وفيه حرج؛ لأنه أمر بخلاف العادة. وأما تقليل الجماعة وهو فاسد. ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهي معاذاً عن التطويل في القراءة، وعلل له بتنفير الناس عن الجماعة.

وطول القراءة في الصلاة في الأصل سنة فوق تعجيل الصلاة في أول الوقت، ثم ورد النهي عن تلك السنة مع قوتها لئلا يؤدي إلى تقليل الجماعة؛ فلأن يكون منهياً عن أدائها لئلا يؤدي إلى تقليل الجماعة أولى كذا في الأسرار.

ثم حد التنوير: ما قال شمس الأئمة الحلواني والقاضي الإمام أبو علي النسفي^{٩٦٢} رحمهما الله: أنه يبدأ الصلاة بعد انتشار البياض في وقت لو صلى الفجر بقراءة مسنونة ما بين أربعين آية إلى ستين آية أو أكثر ويرمل القراءة، فإذا

^{٩٦١} إسناده ضعيف مسند أحمد، تحقيق: الأرئوط، ٥٣٢/٣٦. ليس من أحاديث الهداية.

فرغ من الصلاة لو ظهر له سهو في طهارته يمكنه أن يتوضأ، ويعيد الصلاة قبل طلوع الشمس، كما فعل أبو بكر وعمر - رضي الله عنهما - . كذا في فتاوى قاضي خان - رحمه الله - .

قوله - رحمه الله - : **والحجة عليه ما رويناه**. إشارة إلى قوله: **"أسفروا بالفجر"**. وقوله: **وما نرويه**. إشارة إلى قوله: **وإذا كان في الصيف أبرد بها**. فإنه يدعي التعجيل في كل صلاة، فكان الإبراد بالظهر حجة عليه. وقال الشافعي - رحمه الله - : في الظهر إن كان يصلي وحده يعجلها بعد الزوال في كل وقت، [٧٠أ] وإن كان يصلي بالجماعة يؤخر يسيراً.

واستدل بحديث خباب بن الأرت - رضي الله عنه - قال: "شكونا إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام حر الرمضاء في جباهنا فلم يشكنا"^{٩٦٣}. أي: لم يُزل شكائتنا. فدل على أنه كان يعجل الظهر وإنا نقول: تأويله أنهم طلبوا ترك الجماعة أصلاً، بدليل أنهم إذا دخلوا المسجد لا يؤذيه حر الرمضاء، فكان شكواهم لأجل القعود عن الجماعة على أن معنى قوله فلم يشكنا أي: لم يدعنا في الشكاية بل أزال شكوانا بأن أبرد بها.

ولنا في تأخير العصر حديث ابن مسعود - رضي الله عنه - قال: كان النبي عليه الصلاة والسلام يصلي العصر والشمس بيضاً نقية، وهذا منه تأخير العصر وقيل: سميت العصر؛ لأنها تعصر أي تؤخر؛ ولأن في تأخير العصر بكثير النوافل لكراهتها بعد العصر، ولهذا كان التعجيل في المغرب أفضل؛ لأن أداء النافلة قبلها مكروه وتكثير النوافل أفضل من المبادرة إلى الأداء لأول الوقت كذا في المبسوطين.

والمعتبر تغير القرص وهو أن يصير بحال لا تحار فيه الأعين هو الصحيح. الحيرة: التحير. وفعالها من

باب ليس. وقولهم: بحيث لا يحار به الأعين أي: ذهب ضوءها فلا يتحير فيه البصر كذا في المغرب.^{٩٦٤}

^{٩٦٢} الحسين بن الخليل بن أحمد بن محمد (١١٣٩/٥٣٣) الإمام أبو علي النسفي الفقيه نزيل سمرقند تفقه ببخارى على أبي الخطاب محمد بن إبراهيم الكعبي القاضي ووبلخ علي الإمام أبي حامد الشجاعى قال أبو سعد: فاضل ورع له يد باسطة في النظر. سمع صحيح البخاري من الحسن بن علي الحمادي وحدث به، ولى منه إجازة. الجواهر المضية، ٢١١/١.

^{٩٦٣} أخرجه مسلم عن خباب، قال: "شكونا إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الصلاة في الرمضاء، فلم يشكنا". صحيح مسلم، ٤٣٢/١.

^{٩٦٤} المغرب، ١٣٥/١.

وقوله: **هو الصحيح الضمير راجع إلى تَغْيِيرُ الْقُرْصِ**. وهذا احتراز عن قول سفيان وإبراهيم النخعي، فإنهما يعتبران تغير الضوء الذي يقع في الحيطان. قال شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - أخذنا: بقول الشعبي - رحمه الله - وهو اعتبار تغير القرص؛ لأن تغير الضوء يحصل بعد الزوال وفي المحيط وبه كان يقول مشايخ بلخ، والشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل - رحمه الله - ثم تكلموا في معرفة التغير في القرص. قال بعضهم: إذا قامت الشمس للغروب قدر رمح أو رمحين لم تتغير وإذا صارت أقل من ذلك فقد تغيرت. وقال بعضهم: يوضع طست ماء في صحراء وينظر فيه، فإن كان القرص يبدو للناظر فقد تغيرت. وقال بعضهم: بما ذكر في الكتاب فكان تفسيره بقوله وهو: **أن يصير بحال لا تحار فيه الأعين على هذين التفسيرين**. وكان قوله: **هو الصحيح** احترازاً عن اعتبار بعضهم للتغير في الضوء على ما حكينا، ففي كل لفظ من ألفاظه - رحمه الله - فلو فتشته تجد. فهي فائدة جديدة وعائدة عتيقة جزاه الله عنا خيراً.

قوله: **والتأخير إليه مكروه**. وقال بعض أصحابنا: التأخير إلى هذا الوقت مكروه. فأما الفعل تغير مكروه، فإنه مأمور بالفعل ولا يستقيم إثبات الكراهة للشيء مع الأمر به، كذا في الإيضاح والمحيط. إلا أن في الإيضاح لم يذكر لفظ البعض بل قال: "وقال أصحابنا".

قوله: **ويستحب تعجيل المغرب؛ لأن تأخيرها مكروه**. فإن قلت: لا يلزم من انتفاء الكراهة بترك التأخير الذي هو عبارة عن التعجيل [٧٠ب] إثبات الاستحباب؛ لأن بينهما واسطة وهي الإباحة، ألا ترى أنه لم يلزم من ترك تأخير العشاء إلى النصف الأخير الذي كان تأخيره إليه يوجب الكراهة ثبوت الاستحباب على ما يجيء بعد هذا، فكيف استدل هنا على ثبوت الاستحباب بكراهة التأخير؟

قلت: الاستدلال على ثبوت المدعي بحكم الضد مستقيم فيما لا واسطة بينهما، ولا يستقيم فيما فيه الواسطة، وعن هذا افترق الاستدلال في حق المغرب والعشاء، ألا ترى أنك لو قلت: هذا متحرك؛ لأنه ليس بساكن يصح. ولو قلت: هذا أبيض؛ لأنه ليس بأسود لا يصح لجواز أن يكون أصفر أو غيره. ثم وقت العشاء مقسم على ثلاثة لقيام الدليل على ذلك التقسيم، فكذلك لم يلزم من انتفاء الكراهة ثبوت الاستحباب هناك لتوسط الإباحة. وأما في المغرب فوقته مقسم على تعجيل وتأخير لا غير، فثبت في أحدهما الاستحباب وفي الآخر الكراهة، لقيام الدليل على ذلك فيصح الاستدلال على ثبوت الاستحباب بثبوت الكراهة في ضده لذلك، ألا ترى أن جبريل عليه الصلاة

والسلام أم في اليومين في وقت واحد، وهو أول الوقت؛ لكيلا يقع فعله في وقت الكراهة بالتأخير كما لم يؤم في النصف الأخير من العشاء كذلك مع أن الوقت باق.

قوله: لا تزال أمتي بخير ما عجلوا المغرب. ما ههنا توقيت للفعل بمعنى المصدر. أي: زمان تعجيلهم المغرب والتمسك به ظاهر؛ لأن تعجيل المغرب لما كان سبب ثبوت الخير بهم كان التعجيل مستحباً؛ لأنه لا يراد من الاستحباب إلا الوصول إلى الخير.

وذكر في المبسوط: وأخر ابن عمر - رضي الله عنهما - أداء المغرب يوماً حتى بدأ نجم فاعتق رقية. وعمر - رضي الله عنه - رأى نجمين طالعين قبل أدائه المغرب، فاعتق رقتين. وفيه أيضاً وكان عيسى بن أبان^{٩٦٥} - رحمه الله - يقول: الأولى تعجيلها للأثار ولكن لا يكره التأخير مطلقاً، ألا ترى أن بعذر المرض والسفر يؤخر المغرب ليجمع بينها وبين العشاء فعلاً. فلو كان المذهب كراهة التأخير لما أبيح ذلك بعذر المرض والسفر، كما لا يباح تأخير العصر إلى أن تتغير الشمس.

واستدل فيه بما روي أن النبي عليه الصلاة والسلام: "قرأ سورة الأعراف في صلاة المغرب ليلة"^{٩٦٦}. وإنما يحمل ذلك على بيان امتداد الوقت وإباحة التأخير.

قلت: ذكر شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - قوله هذا: ودليله ولم يذكر جوابه ولم يرد قوله يوهم هذا أنه اختار قوله؛ لأنه ليس من دابة - رحمه الله - أنه يحكي القول المزيف، ودليله عن الرد والجواب والله أعلم.

قوله: لقوله - عليه الصلاة والسلام - "لولا أن أشق على أمتي لأخرت العشاء".^{٩٦٧} فإن قلت: كيف ثبت الاستحباب هنا والسنة في السواك مع أن لولا الامتناعية فيهما على نسق واحد إذ المانع فيهما وجوب المشقة؟

^{٩٦٥} عيسى بن أبان بن صدقة، (٨٣٦/٢٢١) أبو موسى الإمام الكبير تفقه على محمد بن الحسن قيل إنه لزمه ستة أشهر قال ابن سماعة كان عيسى حسن الوجه وحسن الحفظ للحديث وكنت أدعوه مجلس محمد بن الحسن فيأتي إلى أن لازمه وحدثنا أبو بكر بكار بن قتيبة القاضي قال سمعت هلال ابن يحيى يقول ما ولي البصرة منذ كان الإسلام إلى وقتنا هذا قاض أفقه من عيسى بن أبان. الجواهر المضوية، ٤٠١/١.

^{٩٦٦} أخرجه النسائي عن عائشة: "أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قرأ في صلاة المغرب بسورة الأعراف فرقها في ركعتين". حديث صحيح، سنن النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ١٧٠/٢. ليس من أحاديث النبوة.

قلت: لا نسلم أنهما على نسق واحد؛ لأن الممتنع فيهما مختلف. إذ الممتنع [٧١أ] في السؤال إلا من فإنه لو لم تكن المشقة لأمر، ولو أمر لكان واجباً؛ لأن مطلق الأمر محمول على الوجوب. فلما لم يكن الأمر باعتبار وجود المشقة يلزم ثبوت ما دون مقتضى الأمر وهو السنة. والممتنع هنا التأخير فلو أخر لكان سنة؛ لأن مطلق أفعاله محمول على السنة إلا إذا قام الدليل على الوجوب. فلما لم يؤخر ثبت ما دون السنة وهو الاستحباب على أن ذلك الحديث لا يرد على المصنف - رحمه الله -؛ لأنه لم يتمسك في سنية السؤال بذلك الحديث بل تمسك بمواظبة النبي عليه الصلاة والسلام ولم تنقل المواظبة على التأخير هنا فكان مستحباً بمقتضى هذا الحديث.

قوله - رحمه الله - وقيل: في الصيف تعجل كيلا تتقلل الجماعة. كان من حق هذا القول أن يؤخر عن التقاسيم أجمع من قوله وتأخير العشاء إلى ما قبل ثلث الليل. وقوله: والتأخير إلى نصف الليل. وقوله: وإلى النصف الأخير مكروه أو يقدم هو على التقاسيم أجمع لما أن هذه التقاسيم في حق الشتاء لا في حق الصيف.

قال شيخ الإسلام - رحمه الله -: وتأخير العشاء إلى ثلث الليل أفضل عند علمائنا في الشتاء من التعجيل لأول الوقت. وفي الصيف التعجيل أفضل من التأخير. ولذلك ذكر بالتفضيل بين الشتاء والصيف في فتاوى قاضي خان.

قلت جاز أن يكون عند الصيف استحسان تعجيل العشاء في الصيف هو قول البعض. ثم ذكر هذا القول بعد ذكر أحد الأقسام الثلاثة إنما كان لضرورة تقدم لفظ القدوري. والدليل على صحة هذا ما ذكره المصنف في التحنيس. فقال قال بعض المشايخ: ينبغي أن يؤخذ في الصيف بقولهما أي يؤدي السنة ركعتين على قولهما ويؤدي أرباعاً على قول أبي حنيفة، وفي الشتاء يؤخذ بقول أبي حنيفة.

^{٩٦٧} أخرجه الترمذي عن أبي هريرة، قال: "لولا أن أشق على أمتي لأخرت العشاء إلى ثلث الليل، أو نصفه" قال الترمذي: حديث

حسن صحيح. نصب الراية، ٢٤٧/١.

وللشافعي قولان: قال في قول مثل قولنا. وفي قول التعجيل فيه أفضل أيضاً. واحتج الشافعي بما روى عن النبي عليه الصلاة والسلام: "أنه كان يصلي العشاء حين يسقط القمر لليلة الثالثة".^{٩٦٨} وذلك عند غيبوبة الشفق يكون، ولنا ما ذكرنا من الحديث، وأما تعلقه بذلك الحديث. قلنا: يحتمل أنه إنما كان هذا في الصيف، وعندنا في الصيف التعجيل أفضل.

ثم المعنى في اقتضاء هذا الترتيب الذي ذكره في الكتاب هو: أن تأخير العشاء إلى ثلث الليل والتعجيل في أول الوقت هما سواء، في أنهما لا يؤديان إلى تقليل الجماعة؛ لأن الناس في الغالب يجلسون إلى ثلث الليل أو أكثر في الشتاء. ثم في التأخير إلى ثلث الليل قطع السمر المكروه وفي التعجيل ارتكاب السمر بعده وهو مكروه فكان التأخير أولى؛ لأن ترك التعجيل مباح والسمر بعد العشاء مكروه فصار التأخير أولى من هذه الوجه لتضمنه إزالة الأمر المكروه، مع أن التأخير في نفسه إلى هذا مباح.

وإنما قلنا: أن السمر وهو الحديث بالليل مكروه بعد العشاء لقوله عليه الصلاة والسلام: "لا سمر بعد العشاء".^{٩٦٩} والمعنى فيه: أن يكون اختتام الصحيفة بالعبادة، كما جعل ابتداء الصحيفة بالعبادة؛ ليمحي ما حصل من الزلات فيما بين ذلك على ما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾.^{٩٧٠} كذا ذكره شيخ الإسلام.

وأما في الصيف التعجيل والتأخير في قطع السمر على السواء؛ لأنهم ينامون كما يغيب الشفق، [٧١ب] وفي التعجيل تكثير الجماعة فكان التعجيل أفضل، ثم التأخير من الثلث إلى النصف مباح في الشتاء، لمعارضة دليل الندب مع دليل الكراهة. أما دليل الندب وهو قطع السمر بالكلية؛ لأن عند ذلك لا يوجد السمر بواحد من الناس فكان قوله وهو قطع السمر بواحد عبارة عن المبالغة في قطع السمر؛ لأنه لما انقطع السمر بواحد كان منقطعاً باثنين وما فوقه أيضاً فكان هذا نظير قوله: "ما جاءني رجل". في اقتضاء العموم فلو كانت الرواية وهو قطع السمر بواحدة بالثناء كانت صفة للمرء أي: بمرء واحدة أي بالكلية وهي للمبالغة أيضاً.

^{٩٦٨} أخرجه الترمذي عن النعمان بن بشير، قال: "أنا أعلم الناس بوقت هذه الصلاة كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلها لسقوط القمر لثلاثة. سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، ٣٠٦/١. ليس من أحاديث الهداية.

^{٩٦٩} أخرجه أحمد عن عائشة، قالت: "ما نام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قبل العشاء، ولا سمر بعدها". حديث صحيح، مسند أحمد، تحقيق: الأرنؤوط، ٣١٥/٤٣. نصب الراية، ٢٤٩/١.

^{٩٧٠} هود: ١١٤/١١.

وأما دليل الكراهة وهو أدائه إلى تقليل الجماعة؛ لأنه قل ما يقوم الناس إلى نصف الليل فتعارضاً، فثبت الإباحة والتأخير من النصف الأول إلى ما بعده مكروه لسلامة دليل الكراهة عن معارضة دليل الندب، فكان دليل الكراهة موجوداً لا غير، فأثبت الكراهة لوجود دليلها بلا معارض وهو أدائه إلى تقليل الجماعة؛ لأنه ليس في هذا التأخير، يعني التأخير إلى آخر النصف الأخير قطع السمر؛ لأن قطع السمر إنما يتحقق إن لو تصور السمر غالباً فيه، أو متساوياً كما في الوقتين قبله، وفي النصف الأخير إلى آخر الليل لا يوجد السمر عادة لا غالباً ولا متساوياً فلا يتحقق قطع السمر لانعدام السمر أصلاً فلم يوجد لذلك دليل الندب أصلاً حتى تعارض دليل الكراهة، فبقي دليل الكراهة سالماً عن المعارض، فلذلك تثبت الكراهة في التأخير إلى آخر النصف الأخير.

فإن قلت: يشكل على هذا تعجيل الفجر في أول الوقت وأنه مباح ذكره شيخ الإسلام في المبسوط وإن كان فيه دليل الكراهة وهو تعجيل الجماعة سالماً عن معارضته دليل الندب. قلت: لا أسلم أن دليل الكراهة سالم عن المعارض، بل عارضه دليل أقوى منه وهو قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾.^{٩٧١} وقوله: ﴿فَاسْتَيْقُوا الْخَيْرَاتِ﴾.^{٩٧٢} ولا شك أنه لو لم يكن في التأخير معنى تكثير الجماعة كانت المسارعة إلى العيادة تعد وجود السبب مندوباً لصيانتها عن موانع تعدوها^{٩٧٣} عسى فكان فيه تعارض الندب وهو المسارعة إلى العيادة مع دليل الكراهة وهو تقليل الجماعة، فبقيت الإباحة لذلك كما في تأخير العشاء من الثلث إلى النصف الأول، وأما في التأخير من النصف إلى آخر النصف الأخير، فمكروه لكون دليل الكراهة سالماً عن معارضة دليل الندب أصلاً؛ لأنه ليس فيه المسارعة إلى العيادة ولا تكثير الجماعة، ولا قطع الشمس لانقطاعه قبله، بخلاف تعجيل الفجر فإن فيه مسارعة إلى العيادة فلذلك افتراقاً، هذا حاصل ما ذكره شيخ الإسلام - رحمه الله - .

قوله - رحمه الله - : وَيُسْتَحَبُّ فِي الْوُتْرِ لِمَنْ يَأْتِي صَلَاةَ اللَّيْلِ أَنْ يُؤَخِّرَهُ إِلَىٰ آخِرِ اللَّيْلِ. والمسموع آخر

الليل بالنصب على الظرف لا بالرفع، وهو أوفق أيضاً لرواية شرح الطحاوي وفتاوى قاضي خان، فإن فيهما هذه الرواية

^{٩٧١} آل عمران: ١٣٣/٣ .

^{٩٧٢} البقرة: ١٤٨/٢ . المائدة: ٤٨/٥ .

^{٩٧٣} ح: تعرفوها.

مذكورة بكلمة في وأوفق للفظ الحديث أيضاً فيما بعده وهو قوله: **فَلْيُوتِرْ آخِرَ اللَّيْلِ**. فكان قوله آخر الليل على هذا التقدير ظرفاً؛ لأن يوتر المدرج؛ لأن تقديره ويستحب في الوتر لمن يألف [أ٧٢] صلاة الليل أن يوتر آخر الليل.

قوله - رحمه الله - : **وإذا كان يوم غيم**. قال شيخ الإسلام: وإذا كان اليوم يوم غيم، فكل صلاة في اسمها عين. فإنه يعجل كالعصر والعشاء والباقي يؤخر، أما الظهر فإنه يؤخر لما أن تأخيره مباح، وإن كان تعجيلها في الشتاء أفضل.

والغيم في الغالب يكون في الشتاء إلا أنه لو عجل في يوم الغيم كما عليه العادة في غيره من الأيام في الشتاء لا يؤمن من أن يقع قبل الوقت، وأنه لا يجوز فصار التأخير، وهو مباح في الشتاء أولى لثلا يقع في عدم الجواز على تقدير، وأما العصر فيعجل لثلا يقع في وقت اصفرار الشمس وهو مكروه على تقدير، وإن كان فيه تقليل النوافل؛ لأن ترك النافلة مباح والأداء وقت اصفرار الشمس مكروه ويؤخر المغرب؛ لأن في التعجيل لا يؤمن من أن يقع قبل الوقت؛ لأن وقتها قصير وذلك لا يجوز.

والتأخير بالعدر مباح كما في السفر ويعجل العشاء؛ لأن التأخير يؤدي إلى تقليل الجماعة ليلة الغيم، وذلك لأنه لو أخر العشاء يتكاسل الناس في الخروج إلى المسجد مترخصين بقوله عليه الصلاة والسلام: "إذا ابتلت النعال فالصلاة في الرحال".^{٩٧٤} فكان التعجيل يؤدي إلى تكتير الجماعة فكان أولى. وإن كان سبباً إلى السمر بعد العشاء كما أن كراهة تقليل الجماعة أشد من كراهة السمر؛ لأن تقليل الجماعة لا يباح بوقت ما بغير عذر، والسمر في غير هذا الوقت مباح.

وأما الفجر فيؤخر لوجهين أحدهما: أن ما بين التنوير وطلوع الشمس مدة مديدة، فيؤمن من أن يقع الأداء وقت طلوع الشمس. والثاني: أن لضوء الشمس علامة يعرف بها، وإن كان اليوم يوم غيم، فكان هذا اليوم بمنزلة سائر الأيام في مراعاة تكتير الجماعة وطلب الأجزاء الموعود في الحديث، وفي التأخير ذلك فكان أولى. والله أعلم.

^{٩٧٤} أخرجه البخاري عن نافع، أن ابن عمر، أذن بالصلاة في ليلة ذات برد وريح، ثم قال: ألا صلوا في الرحال، ثم قال: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يأمر المؤذن إذا كانت ليلة ذات برد ومطر، يقول: "ألا صلوا في الرحال". صحيح البخاري، ١/١٣٤.

فصل ٩٧٥ في الأوقات التي تكره فيها الصلاة

لما ذكر الأوقات التي يُستحب فيها الصلاة استدعى ذلك ذكر ما يقابله من الأوقات التي تكره فيها الصلاة، ليتمكن المصلي من صلاته بدون كراهة تقع في صلاته من جانب الوقت، ثم تلقيت الفصل بما يكره، مع أن فيه ذكر ما لا تجوز فيه الصلاة أيضاً أما باعتبار الغالب، أو باعتبار أن الكراهة أعم من عدم الجواز؛ لأن في كل ما لا يجوز كانت الكراهة فيه ثابتة أيضاً كما هي ثابتة في المكروه، فكانت ثابتة في الصورتين بخلاف العكس. وهذه التسمية مثل تسمية "باب البيع الفاسد" في البيوع، وإن انحرف فيه البيع الباطل والفاسد.

قوله: لا تجوز الصلاة عند طلوع الشمس ولا عند قيامها في الظهيرة. فإن قلت: الصلاة محلها بالألف واللام فكان متناولاً لجنس الصلاة وهي الفرائض والنوافل، فكان نظير قوله: لا تجوز الصلاة مع الحدث. فعلى ذلك يجب أن لا يصح الشروع في هذه الأوقات لصلاة ما. وقد ذكر شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - في أصول الفقه، في حق صلاة التطوع في الأوقات المكروهة: أنها تلزم بالشروع كما تلزم بالنذر من غير ذكر الخلاف.

وذكر الإمام التمرتاشي - رحمه الله - في مسائل [٧٢ب] متفرقة من الجامع الصغير: قال أبو حنيفة وأبو يسوف رحمهما الله فيمن شرع في الصلاة وقت الطلوع ثم أفسد: يجب عليه القضاء والتمسك بوجهين، بذكر الفساد وأنه يستدعي سابقة الصحة، وبإيجاب القضاء وهو أيضاً يتلو صحة الشروع.

قلت: معنى قوله: لا يجوز. أي: لا يجوز فعله شرعاً. فأما لو شرع لا يلزم، كما تقول لا تجوز مباشرة البيع الفاسد، أما لو باشر وقبض المبيع يثبت الملك. وليس هذا نظير الصلاة مع الحدث، لما أن النهي عن الصلاة مع الحدث مستعار للنفي فكان قبيل قوله: "نهى النبي عليه الصلاة والسلام عن بيع الحر"^{٩٧٦}. وهذا لما عرف من أصلنا أن النهي في الأفعال الشرعية يقتضي القبح لمعنى في غيره، إلا إذا قام الدليل على أن النهي للمقبح لمعنى في عينه كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح.

^{٩٧٥} ح: "باب". وفي باقي النسخ: "فصل"، الهداية: فصل.

^{٩٧٦} أخرجه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال: "قال الله: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجنبياً فاستوفى منه ولم يعط أجره". صحيح البخاري، ٨٣/٣.

ثم النهي عن الصلاة في الأوقات الثلاثة من قبيل نهي يقتضي القبح لمعنى في غيره. والنهي عن الصلاة مع الحدث من قبيل النهي الذي قام الدليل على أنه قبح لمعنى في عينه. وقد استوفينا التفرقة وزيادة الكشف في الواقي ثم لما لم تجز الفرائض في هذه الأوقات الثلاثة لو شرع فيها، ثم قهقه هل تنتقض طهارته؟

قال في نواذر الصلاة من المبسوط: لو طلعت الشمس وهو في خلال صلاة الفجر، ثم قهقه قبل أن يسلم، فليس عليه وضوء لصلاة أخرى. أما على قول محمد - رحمه الله -: فالأنه صار خارجاً عن الصلاة بطلوع الشمس وهو إحدى الروايتين عن أبي حنيفة - رضي الله عنه -. وفي الرواية الأخرى: وإن لم يصبر خارجاً من أصل التحريم فقد فسدت صلاته بطلوع الشمس؛ لأنه لا يجوز أداء النفل في هذا الوقت كما لا يجوز أداء الفرض، فالضحك في هذه الحالة دون الضحك في صلاة الجنائز، فلا يجعل حدثاً وعلى قياس قول أبي يوسف - رحمه الله - يلزمه الوضوء خصوصاً على الرواية التي رويت عنه أنه يصبر حتى تطلع الشمس. ثم يتم الفريضة فعلى هذه الرواية لا يشكل أن ضحكه صادف حرمة صلاة مطلقة فكان حدثاً^{٩٧٧}، وحين تتضيف للغروب يقال ضافت الشمس وضيقت الشمس وتضيفت أي مالت للغروب.

قوله: لِحَدِيثِ "عقبة بن عامر - رضي الله عنه - قال: ثلاثة أوقات نهانا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن نصلي فيها"،^{٩٧٨} الحديث. فإن قلت: التخصيص بالثلاث في العدد يفيد الانحصار عليه. وقد ذكر شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - في ذكر شرط القياس والخامس من الشرط: أن لا يكون التعليل متضمناً لإبطال شيء من ألفاظ المنصوص. فلذلك لا تجوز الزيادة على قوله عليه الصلاة والسلام: "خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم".^{٩٧٩} بسائر السباع بالتعليل.

^{٩٧٧} المبسوط للسرخسي، ١٠٢/٢.

^{٩٧٨} أخرجه مسلم عن عقبة بن عامر الجهني، يقول: ثلاث ساعات كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ينهانا أن نصلي فيهن، أو أن نقبر فيهن موتانا: "حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس، وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب". صحيح مسلم، ٥٦٨/١.

^{٩٧٩} أخرجه البخاري عن عائشة - رضي الله عنها -، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال: "خمس فواسق، يقتلن في الحرم: الفأرة، والعقرب، والحديا، والغراب، والكلب العقور". صحيح البخاري، ١٢٩/٤.

وكذلك ذكر في الهداية فقال: والقياس على الفواسق ممتنع لما فيه من إبطال العدد. ولذلك استدللنا على أكثر الحيض وأقله بذكر العدد المنصوص عليه، ثم ألحق ههنا بالثلاثة المنصوصة أوقات يكره فيها الصلاة. وقد ذكر في فتاوى قاضي خان: وتسعة أوقات لا يجوز فيها النفل، وتلك التسعة غير هذه الثلاثة، فيلزم منه إبطال العدد لا محالة فما وجهه؟

قلت: إنما يلزم إبطال العدد [١٧٣] المنصوص أن لو كان حكم المزيد مثل حكم المزيد عليه. كما في إلحاق الشافعي سائر السباع بالخمس المنصوصة. وفيما نحن فيه ليس كذلك فإن الثلاثة المنصوصة حكمها أن لا تجوز فيها الفرائض وكذا النوافل في بعض الروايات، وأما التسعة الملحق بها فيجوز فيها قضاء الفائتة وصلاة الجنائز وسجدة التلاوة، ولكن يكره فيها التنفل لمعنى قام في حق كل واحدة من النوافل، وكما أن هذه الأوقات الثلاثة مروية فكذلك روي أيضاً عن النبي عليه الصلاة والسلام: "لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتى تغرب الشمس".^{٩٨٠} ولكن أثر هذا النفي في حق النفل دون الفرض لما يجيء بيانه، فلا يلزم بمثل هذا الإلحاق إبطال العدد المنصوص عليه.

قوله: **والحديث بإطلاقه حجة على الشافعي - - رحمه الله - - في تخصيص الفرائض والنوافل بمكة.** وفي بعض نسخ الهداية لم يذكر الفرائض، وذكر مكة بالباء، وفي بعضها لم يذكر النوافل، والصحيح من الرواية أن يذكر الفرائض ويذكر مكة بدون الباء. ويقال في تخصيص الفرائض ومكة: ليكون تعميم جواز الفرائض في جميع الأماكن، وتعميم جواز الصلوات كلها من الفرائض والنوافل بمكة.

وذلك إنما يستفاد بهذا الذي ذكرت، وهكذا أيضاً كان بخط شيعي، فإن عند الشافعي: تجوز الفرائض في هذه الأوقات في جميع الأماكن دون النوافل. وفي مكة تجوز عنده: الفرائض والنوافل فإن شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - ذكر في المبسوط حديث عقبة بن عامر - رضي الله عنه - وغيره من الأحاديث ثم قال: والأمكنة في هذا النهي سواء عندنا لعموم الآثار.

^{٩٨٠} أخرجه البخاري عن أبي سعيد الخدري: "لا صلاة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس، ولا صلاة بعد العصر حتى تغيب الشمس". صحيح البخاري، ١/١٢١.

وقال الشافعي: لا بأس بالصلاة في هذه الأوقات بمكة لحديث روي في النهي إلا بمكة ولم تثبت هذه الزيادة عندنا؛ لأنها شاذة فلا تعارض المشاهير. وعن أبي يوسف - رحمه الله - أنه قال: لا بأس بالصلاة في وقت الزوال يوم الجمعة. وقد روي شاذاً إلا يوم الجمعة وبه أخذ أبو يوسف وقال: للناس بلوى في تحية المسجد عند الزوال يوم الجمعة. والأثار التي رويها توجب الكراهة في الكل. ثم قال: وفي هذه الأوقات الثلاثة لا تؤدي الفرائض عندنا. وقال الشافعي: النهي عن أداء النوافل فأما الفرائض فلا بأس بأدائها في هذه الأوقات لقوله عليه الصلاة والسلام: "من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها".^{٩٨١} وهو مطلق.

ولنا حديث ليلة التعريس فإن النبي عليه الصلاة والسلام: "لما ترك آخر الليل قال: من يكلؤنا الليلة؟ قال بلال - رضي الله عنه -: أنا. فناموا فما أيقظهم إلا حر الشمس". وفي رواية انتبهوا وقد بدى حاجب الشمس. فقال النبي عليه الصلاة والسلام لبلال: أين ما وعدتنا؟ فقال: ذهب بنفسي الذي ذهب بنفوسكم. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أرواحنا بيد الله". وأمرهم فانتقلوا من ذلك الوادي، ثم نزلوا فأوتر رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم أذن بلال فصلى ركعتي الفجر، ثم أقام فصلى بهم الفجر".^{٩٨٢}

وإنما انتقلوا من ذلك الوادي؛ لأنه تشاءم به. والأصح أنه أراد أن ترتفع الشمس. فلو جاز قضاء المكتوبة في حال طلوع الشمس لما أحر بعد الانتباه. والأثار المروية في النهي عامة في جنس الصلوات.

قوله: **ولا سجدة تلاوة؛ لأنها في معنى الصلاة.** يعني لما كانت في معنى الصلاة كانت داخلة تحت النهي عن الصلاة في قوله: "ثلاث أوقات نحانا رسول الله عليه الصلاة والسلام أن نصلي فيها".^{٩٨٣} فإن قلت: لم يلحق

^{٩٨١} قال البيهقي: وقد أسنده غير أبي إبراهيم الترجماني عن سعيد بن عبد الرحمن، فوقفه. والصحيح هو ما أخرجه البخاري عن أنس بن مالك، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، قال: "من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها، لا كفارة لها إلا ذلك". صحيح البخاري، ١٢٢/١. نصب الراية، ١٦٢/٢.

^{٩٨٢} أخرجه أحمد عن حماد بن سلمة: "من يكلؤنا الليلة لا نرقد عن صلاة الفجر؟" فقال بلال: أنا. فاستقبل مطلع الشمس، فضرب على آذانهم، فما أيقظهم إلا حر الشمس، فقاموا فأدوها، ثم توضئوا فأذن بلال، فصلوا الركعتين، ثم صلوا الفجر. إسناده صحيح على شرط الشيخين، مسند أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ٣١١/٢٧. نصب الراية، ١٥٩/٢. ليس من أحاديث الهداية.
^{٩٨٣} سبق تخريجه، ص: ٢٤٦.

سجدة التلاوة بالصلاة في قوله عليه الصلاة والسلام: "إلا من ضحك منكم فليعد الوضوء والصلاة جميعاً"^{٩٨٤}. حتى لا ينتقض بوضوئه بالقهقهة في سجدة التلاوة، [٧٣ب] مع أن الصلاة محلى بالألف واللام، وههنا غير محلى بهما فكيف يتناولها اسم الصلاة؟

قلت: عدم الإلحاق هناك باعتبار أن اللام في قوله: فليعد الوضوء والصلاة جميعاً للعهد؛ لأنه إنما يعيد الصلاة التي وجدت فيها القهقهة لا جنس الصلاة. والصلاة المعهودة كانت ذات التحريم والركوع والسجود فلا تتناول السجود مجرداً من غير تحريمه. وأما ههنا النهي عن الصلاة في هذه الأوقات لكيلا تقع الشبهة بالصلاة بمن يعبد الشمس، وبالسجود يحصل التشبه بهم أيضاً فيكره السجود لذلك. كذا ذكره شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله -^{٩٨٥}.

وإذا كان كذلك فقد أداها كما وجبت. يعني: ولما كان السبب هو الجزء القائم من الوقت وذلك الجزء القائم من الوقت ناقص؛ لأنه آخر وقت العصر؛ لأن الكلام فيه وهو وقت احمرار الشمس فكان إذاً صلاة ذلك الوقت ناقصاً أيضاً؛ لأن سبب الأداء هو الجزء القائم وهو ناقص فكانت نتيجته وهي الأداء ناقصاً أيضاً؛ لأن الحكم يثبت على حسب ثبوت السبب.

وإذا كان كذلك يقضي حق السبب الناقص بالأداء الناقص؛ لأن ذلك كفاءً حقه بخلاف غيرها من الصلوات حيث لا تؤدي في ذلك الوقت؛ لأن تلك الصلوات وجبت كاملة فلا تؤدي في الوقت الناقص. فإن قلت: هذا التقدير يقتضي أن يجوز قضاء العصر الفائتة في هذا الوقت؛ لأن السببية لما انتقلت إلى آخر الوقت وأخره في العصر ناقص، فكانت متقررة في ذمته بصفة النقصان لنقصان سببه، وهو آخر وقت العصر، فكان قضاؤها في هذا الوقت قضاء للصلاة كما وجبت، فينبغي أن يجوز كما لو أدى عصر يومه في ذلك الوقت.

والدليل على صحة هذا الإشكال هو: أن من شرع في صلاة التطوع عند الزوال ثم أفسدها وقضاها عند الغروب أجزاء عندنا خلافاً لغيره؛ لأنه قضاها كما وجبت بصفة النقصان والرواية في نواذر صلاة المبسوط. وكذلك في

^{٩٨٤} قال ابن الجوزي في العلل المتناهية: هذا حديث لا يصح. نصب الراية، ٤٨/١.

^{٩٨٥} المبسوط للسرخسي، ١٥٢/١.

سجدة التلاوة لو قرأها وقت الزوال وقضاها وقت الغروب أو الطلوع أجزاءه. قلت: قد أجاب شيخ الإسلام - رحمه الله - في مبسوطه عن هذا الإشكال.^{٩٨٦}

فقال: إنما نضيف الوجوب إلى آخر الوقت، ما دام الوقت باقياً ضرورة أن يكون الفعل أداء، وإنما تتحقق هذه الضرورة ما دام الوقت باقياً؛ لأنه لو لم يكن كذلك يلزم إما أن يتقدم الحكم على السبب؛ لأن بعض السبب ليس بسبب. وأما أن يتأخر الأداء بعد مضي الوقت فكان قضاء لا أداء، فلذلك أضفنا الوجوب إلى الجزء القائم عند بقاء الوقت وجعلنا ما مضى كأنه ليس بسبب أصلاً.

وأما إذا ذهب الوقت فقد زالت الصورة. فأضفنا الوجوب إلى الجزء الذي لا نقصان فيه، وإذا أضيف إلى ما لا نقصان فيه كان ما وجب عليه كاملاً فلا يتأدى بالناقص فكذلك ها هنا.

وأما شروع التطوع في الوقت الناقص، فلم يكن له سبب كامل قبل الشروع حتى نضيف إلى ذلك السبب بعد الإفساد، فكان قضاؤه في وقت آخر مثله كان [١٧٤] قضاء الشيء كما وجب فيجوز كما لو مضى عليه وقت الشروع وهو وقت ناقص. وكذلك في سجدة التلاوة فإنها ليست بقضاء بل هي أداء في كل وقت يؤديها؛ لأنها ليست بموقته. ففي أي وقت يؤديها كان أداء في مثل ذلك الوقت الذي وجد سببها أو أكمل من ذلك الوقت فيجوز كما لو أداها في ذلك الوقت.

وذكر في الإيضاح وإنما جاز أداء العصر؛ لأن معنى الكراهة تظهر في حق القضاء لا في حق الأداء؛ لأن الأداء أبداً لحق الوقت القائم للحال، ألا ترى أنه لو أدرك الصبي أو طهرت الحائض أو أسلم الكافر في هذا الوقت لزمهم فرض الوقت. وإنما الكراهة في التأخير إلى هذا الوقت. ولهذا قلنا: لو غربت الشمس في خلال الصلاة أتمها؛ لأن ما وجد قبل الغروب وقع أداء ولا كراهة في الأداء، وما بعد الغروب وقع قضاء ولا كراهة في وقت القضاء. بخلاف طلوع الشمس في صلاة الفجر حيث تفسد صلاته؛ لأن ما بعد الطلوع وقت القضاء وهو وقت مكروه فلا يتأدى به الواجب.

^{٩٨٦} المبسوط للسرخسي، ١/١٣٣.

وفي المبسوط وعن أبي يوسف - رحمه الله - : أن صلاة الفجر لا تفسد بطلوع الشمس ولكنه يصبر حتى إذا ارتفعت الشمس أتم صلاته، وكأنه استحسّن هذا، ليكون مؤدياً بعض الصلاة في الوقت. ولو أفسدها مؤدياً جميع الصلاة خارج الوقت. وأداء بعض الصلاة في الوقت أولى من أداء الكل خارج الصلاة.

قوله - رحمه الله - : المراد بالنفي المذكور في صلاة الجنّازة وسجدة التلاوة هو: الكراهة. يعني: به نفي عدم الجواز. بخلاف الفرائض في هذه الأوقات الثلاثة سوى عصر يومه فإن قوله لا يجوز الصلاة عند طلوع الشمس إلى آخره في حق الفرائض مجرى على حقيقة عدم الجواز، أما التطوعات في هذه الأوقات الثلاثة فإنه إذا شرع فيها يجب عليه أن يقطعها ويقضيها في وقت آخر في ظاهر الرواية كذا في الإيضاح وفتاوى قاضي خان - رحمه الله - وغيرها.

ولكن ذكر في الإيضاح: فالأفضل أن يقطع. وأما لو مضى على ذلك فهل يخرج عما وجب عليه بالشروع. فقد ذكر في نوازل صلاة المبسوط يخرج به عما وجب عليه بالشروع، فلا يجب عليه شيء سواه، وكذلك لو قطعها وأداها في وقت آخر مكروه مثله يجوز عندنا خلافاً لزفر - رحمه الله - .

وذكر في الزاد أراد بقوله: لا تجوز الصلاة عند طلوع الشمس إلى آخره قضاء الفرائض والواجبات الفائتة عن أوقاتها كسجدة التلاوة التي وجبت بالتلاوة في وقت غير مكروه أو الوتر الذي فات عن الوقت، فأما أداء التطوعات في هذه الأوقات يجوز مع الكراهة..

وكذلك ذكر في شرح الطحاوي وقال الكرخي: يجوز وأحب إلينا أن يُعيد. وفي المحيط: ولو أوجب على نفسه صلاة في هذه الأوقات فالأفضل له أن يصلي في وقت مباح، ولو صلى في هذا الوقت يسقط عنه^{٩٨٧}. ثم ذكرها هنا جواز صلاة الجنّازة في هذه الأوقات مع الكراهة كما ترى.

وذكر في تحفة الفقهاء أن الأفضل في صلاة الجنّازة أن يؤديها ولا يؤخرها لقوله عليه الصلاة والسلام: "ثلاث لا يؤخرن"^{٩٨٨}. منها الجنّازة إذا حضرت^{٩٨٩}. وفيها أيضاً وكذا سجدة التلاوة فإنه إنما تكره في هذه الأوقات فيما إذا كانت التلاوة في غير هذه الأوقات. وأما لو تلا في وقت مكروه وسجدها فيه جاز من غير كراهة.

^{٩٨٧} المحيط، ٢٧٦/١.

ثم اختلفوا في قدر الوقت الذي تباح فيه الصلاة بعد الطلوع قال: في الأصل إذا طلعت حتى ارتفعت قدر ربح أو ربحين تباح الصلاة. وكان الشيخ الجليل أبو بكر محمد بن الفضل - رحمه الله - يقول: ما دام الإنسان يقدر على النظر إلى قرص الشمس فالشمس في الطلوع لا يباح فيه الصلاة، فإذا عجز عن النظر يُباح فيه الصلاة. وقال الفقيه أبو حفص السفكردري:^{٩٩٠} - رحمه الله - يؤتى بطست ويوضع في أرض مستوية فما دامت الشمس تقع في حيطانه [٧٤ب] فهي في الطلوع فلا تحل الصلاة، وإذا وقعت في وسطه فقد طلعت وحلت الصلاة كذا في المحيط.

قوله: لا بأس بأن يصلي في هذين الوقتين الفوائت. فإن قلت: كم من كراهة تثبت في حق الفرائض دون النوافل كتكرار السورة في ركعة واحدة، والاعتماد على حائط أو اسطوانة من غير عذر، والتربع لا على وجه التكبير، وهو على وفاق القياس أيضاً؛ لأن ماله حظر في أمره وعظمة في شأنه يُصان عن وصمة النقصان. وفي الكراهة ذلك وههنا انقلب الأمر فما وجهه؟

قلت: وجهه ما ذكر في الكتاب بقوله؛ لأن الكراهة كانت لحق الفرض إلى آخره وتفسيره هو أن الفوائت في الأوقات الثلاثة إنما لا تجوز لمعنى في الأوقات وهو أن الشمس إذا طلعت تطلع ومعها قرن الشيطان، فإذا ارتفعت فارقتها، وإذا استوت قارنهما، فإذا زالت فارقتها. وإذا أدنت للغروب قارنهما، وإذا غربت فارقتها.

فلذلك أثر ذلك النقصان المتمكن في الوقت في حق الفرائض والنوافل، وأما النهي الوارد في هذين الوقتين فلم يكن لمعنى اتصال بالوقت وإنما نهي عن صلاة النفل لإقامة ما هو أولى من النفل، وهو مراعاة الوقت مشغولاً بالفرض بما بقي من الوقت، كأنه في الصلاة بعد، ومراعاة جعل الوقت مشغولاً بالفرض أولى من إقامة النفل، فإذا صرفه إلى النفل وهو دون الفرض كره له، فأما الوقت فحال عما يوجب النقصان، فلما نوى القضاء في هذين الوقتين فقد صرفه إلى مثله فيجوز، ألا ترى أنه يؤدي فرض الوقت فيهما، فكذلك سائر الفرائض.

^{٩٨٨} أخرجه الحاكم في المستدرک علي بن أبي طالب رضي الله عنه: "ثلاث يا علي لا تؤخرهن: الصلاة إذا آنت، والجنابة إذا حضرت، والأثم إذا وجدت كفؤاً" وعلق عليه الذهبي: هذا حديث غريب صحيح، ولم يخرجاه. المستدرک علی الصحیحین للحاکم، ١٧٦/٢.

^{٩٨٩} تحفة الفقهاء، ١٠٥/١.

^{٩٩٠} السفكردري قال الخاصي ذكر أبو حفص السفكردري في مختصر غريب الرواية ولم يذكر السمعاني هذه النسبة في كتابه. الجواهر المضية، ٣١٧/٢.

وأما ما ذكر من عدم كراهة الاعتماد على الحائض في التطوع، وكراهته في الفرائض وغيره من المسائل، فلما أن النوافل غير مقدرة فدخلت الرخصة في أوصافها كيلا ينقطع عن أداء النوافل وهو خير موضوع مستدام، فلذلك جاز أدائها قاعداً مع قدرته على القيام بخلاف الفرائض هنا. حاصل ما ذكره شيخ الإسلام - رحمه الله -

قوله - رحمه الله -: **لأنه تعلق وجوبه بسبب من جهته، أي: من جهة الناذر.** [ورجع إليه الضمير من غير سبق ذكره، لما أن المنذور يدل عليه، وقد سبق ذكر المنذور. يعني: لما كان وجوب المنذور بسبب من جهة الناذر]^{٩٩١} لا من جهة الشرع جعل كالتطوع المبتدأ من حيث أن كلاً منهما من جهة العباد، بخلاف صلاة الجنازة وسجدة التلاوة.

قوله: **وفي حق ركعتي الطواف، إلى أن قال: لأن الوجوب لغيره وهو ختم الطواف.** فإذا قلت: ركعتا الطواف واجبتان عندنا على ما يجيء في كتاب الحج إن شاء الله تعالى فوجوبه من جهة الشرع بعد الطواف كوجوب سجدة التلاوة بعد التلاوة، فينبغي أن يؤتى بهما كسجدة التلاوة في هذين الوقتين. وعذره بأن الوجوب لختم الطواف ينتقض بسجدة التلاوة، فإن وجوبها للتلاوة وهي فعلة أيضاً بل أولى، لما أن التلاوة ليست من جنس الواجبات، بل من جنس الفرائض.

قلت: نعم كذلك. إلا أنا عرفنا كراهة ركعتي الطواف في هذين الوقتين بالأثر وهو ما ذكر في المبسوط. روي: "أن عمر - رضي الله عنه - طاف بالبيت أسبوعاً بعد صلاة الفجر، ثم خرج من مكة [١٧٥] حتى إذا كان بذي طوى، وطلعت الشمس صلى ركعتين. فقال: ركعتان مكان ركعتين"^{٩٩٢}. فقد أخرج ركعتي الطواف إلى ما بعد طلوع الشمس هذا الذي ذكرنا في حق ركعتي الطواف مذهبنا.

وعند الشافعي: يجوز في هذين الوقتين ماله سبب ركعتي الفجر، وركعتي الطواف، وتحية المسجد. واستدل بقوله عليه الصلاة والسلام: "إذا دخل أحدكم المسجد فليحيه بركعتين"^{٩٩٣}. وكذلك يروى عن غيره من الأحاديث.

٩٩١ ر: -

^{٩٩٢} أخرجه الطحاوي موصولاً، والبخاري معلقاً. العرف الشاذي شرح سنن الترمذي، ١/١٩٧.

^{٩٩٣} أخرجه البخاري عن أبي قتادة السلمي: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "إذا دخل أحدكم المسجد فليركع ركعتين

قبل أن يجلس". صحيح البخاري، ١/٩٦. أما الحديث المذكور فليس له أصل بهذه الصيغة. وليس من أحاديث الهداية.

قلنا: ذلك كان قبل النهي، فإن حديث النهي ثبت برواية كبار الصحابة - رضي الله عنهم - في آخر الدهر. وذكر شيخ الإسلام في مبسوطه: أن الصلاة في الإبتداء كانت مباحة وقت طلوع الشمس، ثم نهي من بعده.

ويكره أن يتنفل بعد طلوع الفجر بأكثر من ركعتي الفجر. قال شيخ الإسلام - رحمه الله -: والنهي فيما سوى ركعتي الفجر لحق ركعتي الفجر، لا لخلل في الوقت فإن الوقت متعين لركعتي الفجر حتى لو نوى تطوعاً كان من ركعتي الفجر لحق ركعتي الفجر لا لخلل في الوقت، فإن الوقت متعين لركعتي الفجر حتى لو نوى تطوعاً كان من ركعتي الفجر فقد منع عن تطوع آخر دونه ليبقى جميع الوقت كالمشغول بركعتي الفجر مراعاة لحقه، ولكن الفرض الآخر فوق ركعتي الفجر فجاز أن ينصرف الوقت إليه بخلاف الأوقات الثلاثة، فإن النهي لخلل فيها فحينئذ كان مشروع الوقت ناقصاً، فلا يتأدى به الكامل.

وذكر المصنف - رحمه الله - في التحنيس: من أراد أن يصلي تطوعاً في آخر الليل، فلما صلى ركعة طلع الفجر كان الإتمام أفضل؛ لأنه وقع في صلاة التطوع بعد الفجر لا عن قصد فكان الإتمام أفضل.

قوله: **لما فيه من تأخير المغرب**. فإن المبادرة إلى أداء المغرب مستحب، فكان النهي لئلا يكون شاغلاً عن أداء المغرب، لا لمعنى في الوقت فكان كالنهي عن التنفل في المسجد والقوم في الجماعة، وكذلك التنفل بعد خروج الإمام يكره لئلا يتشاغل عن سماع الخطبة، لا لمعنى في الوقت كذا في الإيضاح.

وحاصله أن الأوقات التي تكره فيها الصلوات اثني عشر. فثلاثة منها تكره الصلاة فيها لمعنى في الوقت، وهي: وقت الطلوع، والغروب، والاستواء، فلذلك يكره فيها جنس الصلوات فرضاً ونفلأً، والبواقي لمعنى في غير الوقت، فلذلك أثر في النوافل وفي معنى النوافل لا في الفرائض.

وتلك البواقي تسعة وهي: بعد طلوع الفجر، وبعد الفريضة قبل طلوع الشمس، وبعد صلاة العصر قبل التغيير، وبعد غروب الشمس قبل صلاة المغرب، وعند الخطبة يوم الجمعة، وعند الإقامة يوم الجمعة، وعند خطبة العيدين، وعند خطبة الكسوف، وعند خطبة الاستسقاء، كذا في فتاوى قاضي خان والتحفة، لكن لفظ التحفة بالكراهة ولفظ فتاوى قاضي خان فلا يجوز. والله أعلم.

باب الأذان

لما ذكر أوقات الصلوات التي هي أسباب وجوب الصلوات، وهي في الحقيقة أعلام للوجوب، لما أن الوجوب في الحقيقة مضاف إلى إيجاب الله تعالى، لكن ذلك غيب عنا، فأقام الله تعالى برأفته الكاملة ورحمته الشاملة الأسباب الظاهرة إعلاماً على إيجابه الغيبي، ذكر الأذان الذي هو إعلم لتلك الأعلام، فتناسبا من حيث الأعلام، [٧٥ب] وقدم ذكر الأوقات على ذكر الأذان لما أن في الأوقات معنى السببية في حق العباد.

والسبب مقدم على العلامة لقوته؛ ولأن الإعلام أخبار عن وجود المعلم فلا بد للإخبار من سابقة وجود المخبر به؛ ولأن أثر الأول في حق الخواص؛ لأن العلماء هم الذين أدركوا أن الأوقات في الحقيقة أعلام. وأثر الثاني في حق العوام والخاص مقدم؛ لأنه يُبنى عن الإنفراد؛ ولأنه جزئ أو لزيادة مرتبة العلماء فيقدم ما اختص بهم.

ثم الكلام ههنا في مواضع في تفسيره لغة وشرعية، وفي سببه، وفي وصفه، وفي كلفيته، وفي سنته، وفي المحل الذي شرع فيه، وفي وقته، وفيما يجب على السامعين عند الأذان.

أما الأول: فإن الأذان لغة: الأعلام. قال الله تعالى: ﴿وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^{٩٩٤}. أي: أعلام. قال الحارث بن حلزة: "أَذَنْتَنَا بَيْنَهَا أَسْمَاءٌ... رَبُّ نَاوٍ يُجْمَلُ مِنْهُ النَّوَاءُ"^{٩٩٦}. أي أعلمتنا وفي الشريعة: عبارة عن إعلم مخصوص في أوقات مخصوصة. وأما سببه فعلى نوعين: سبب في الابتداء وهو سبب الثبوت. وسبب في البقاء.

فأما سبب الثبوت فقد ذكره في المبسوط هو: ما روى أبو حنيفة - رضي الله عنه - عن علقمة بن مرثد عن ابن يزيد - رضي الله عنه - قال: "مر أنصاري بالنبي عليه الصلاة والسلام فرأه حزينا فكان الرجل ذا طعام، فرجع

^{٩٩٤} التوبة: ٣/٩.

^{٩٩٥} الحارث بن حلزة بن مكروه بن يزيد اليشكري الوائلي (٥٠٠/٥٧٠م): شاعر جاهلي، من أهل بادية العراق. وهو أحد أصحاب المعلقات. كان أبرص فخورا، ارتحل معلقته بين يدي عمرو بن هند الملك، بالحيرة، ومعطلها: "أذنتنا بينها أسماء" جمع بها كثيرا من أخبار العرب، ووقائعهم. وفي الأمثال "أفخر من الحارث بن حلزة"، إشارة إلى إكتاره من الفخر في معلقته هذه. له: ديوان شعر. الاعلام للزركلي، ١٥٤/٢.

^{٩٩٦} الإيدان: الإعلام. البين: الفراق. النواء والثوي: الإقامة، والفعل ثوى يثوي. يقول: أعلمتنا أسماء بمفارقة إيانا، أي بعزمها على فراقنا، ثم قال: رب مقيم تمل إقامته ولم تكن أسماء منهم، يريد أنها وإن طالت إقامتها لم أمللها، والتقدير: "رب ناولي من نوائه". شرح المعلقات العشر للزوزني، ٢٦٩/١.

إلى بيته واهتم لحزنه فلم يتناول الطعام، ولكن نام فأتاه آت فقال: أتعلم حزن رسول الله صلى الله عليه وسلم من ماذا هو؟ من هذا الناقوس. فمره فليعلم بلالاً الأذان. وذكره إلى آخره.^{٩٩٧}

والمشهور أنه صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة كان يؤخر الصلاة تارة ويعجلها أخرى، فاستشار الصحابة - رضي الله عنهم - في علامة يعرفون بها وقت أداء الصلاة لكيلا تفوتهم الجماعة فقال بعضهم: نصب راية حتى إذا رآها الناس أذن بعضهم بعضاً، فلم يعجبه ذلك. وأشار بعضهم بضرب الناقوس فكرهه؛ لأجل النصارى. وبعضهم بالنفخ في التنور فكرهه؛ لأجل اليهود. وبعضهم بالوق فكرهه لأجل المجوس. ففترقوا قبل أن يجتمعوا على شيء.

قال عبد الله بن زيد بن عبد ربه الأنصاري - رضي الله عنه -: فبت لا يأخذني النوم وكنت بين النائم واليقظان، إذ رأيت شخصاً نزل من السماء وعليه ثوبان أخضران وفي يده شبه الناقوس، فقلت: أتبعيني هذا؟ فقال ما تصنع به فقلت: نضربه عند صلاتنا. فقال: ألا أدلك على ما هو خير من هذا؟ فقلت: نعم فقام على جذم حائط مستقبل القبلة، فأذن ثم مكث هنيهة، ثم قام فقال مثل مقالته الأولى وزاد في آخره قد قامت الصلاة مرتين، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخبرته بذلك. فقال: رؤيا صدق، أو حق القها على بلال، فإنه أمد صوتاً منك. فألقيتها عليه فقام على سطح أرملة، كان أعلى سطوح بالمدينة، وجعل يؤذن، فجعل عمر - رضي الله عنه - في إزار وهو يهرول ويقول لقد طاف بي الليلة ما طاف بعبد الله، إلا أنه سبقني. فقال صلى الله عليه وسلم: هذا أثبت".^{٩٩٨}

وروي أن سبعة من الصحابة رأوا تلك الرؤيا في ليلة واحدة، وكان ابن جعفر محمد بن علي - رضي الله عنه - يُنكر هذا، ويقول: تعمدون إلى ما هو من معالم الدين، فتقولون: ثبت بالرؤيا. كلا ولكن النبي عليه الصلاة والسلام حين أسري به إلى المسجد الأقصى، وجمع له النبيون صلوات الله عليهم، أذن ملك، وأقام وصلى بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم.

^{٩٩٧} المبسوط للسرخسي، ١/١٢٧.

^{٩٩٨} أخرجه الترمذي في سننه، وقال حديث حسن صحيح. سنن الترمذي، ١/٣٠٨.

وقيل: نزل به جبريل عليه السلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قال كثير بن مرة: أذن جبريل صلوات الله عليه في السماء، فسمعه عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - . [١٧٦] ولا منافاة بين هذه الأسباب فنجعل كل ذلك كان كذا في المبسوط.^{٩٩٩}

وأما سببه في البقاء: دخول وقت الصلاة المكتوبة. وأما وصفه فقال بعضهم: أنه يوصف بالوجوب. لما روي عن محمد - رحمه الله -: أن أهل بلدة من بلاد الإسلام إذا تركوا الأذان والإقامة فإنه يجب القتال معهم. وإنما يقاتل على ترك الواجب دون السنة وعامة مشايخنا. قالوا أهما سنتان مؤكدتان كذا في التحفة.

وذكر في المحيط قال أبو يوسف - رحمه الله -: إذا امتنعوا عن إقامة الفرض نحو صلاة الجمعة وسائر الفرائض، وأداء الزكاة، يقاتلون. ولو امتنع واحد ضربته. وأما السنن: نحو صلاة العيد، وصلاة الجمعة، والأذان، فإنني أمرهم وأضربهم ولا أقاتلهم لتقع التفرقة بين الفرائض والسنن. ومحمد يقول: الأذان وصلاة العيد ونحو ذلك. وإن كانت من السنن إلا أنها من أعلام الدين والأضرار على تركها استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك.

وقد نقل عن مكحول - رحمه الله - أنه قال: السنة سنتان، سنة أخذها هدى وتركها لا بأس به وسنة أخذها هدى وتركها ضلالة كالأذان والإقامة. وصلاة العيد والجماعة يقاتلون على الضلالة إلا أن الواحد إذا ترك ذلك يضرب ويجبس لتركه سنة مؤكدة ولا يقاتل؛ لأن فعله لا يؤدي إلى الاستخفاف بالدين، فوقع اختيار القدوري وصاحب الهداية على ما عليه العامة. فقالا: الأذان سنة للصلوات الخمس والجمعة.

ثم جاز أن يكون تخصيص الجمعة لإزالة وهم من توهم بأن لا أذان لها كصلاة العيدين بجامع أنهما يتعلقان بالإمام والمصر الجامع، وإلا فهي داخلة تحت الخمس، أو لما يعتبر لها بعض الأوصاف من أوصاف الخمس جاز أن يتغير لأجلها صفة الأذان. وأما بيان كلفيته فهي قوله: وصفة الأذان معروفة إلى آخره.

وذكر في المبسوط: ثم يختلفون في الأذان في ثلاثة مواضع أحدها: في الترجيع فإنه ليس من سنة الأذان عندنا خلافاً للشافعي. واحتج بحديث أبي مخذوره - رضي الله عنه - وبقياس التكبير، فكأنه يأتي بلفظة التكبير أربع مرات،

^{٩٩٩} المبسوط للسرخسي، ١/١٢٨.

فكذلك بكلمة الشهادتين. ولنا حديث عبد الله بن زيد - رضي الله عنه - فهو الأصل، وليس فيه ذكر الترجيع؛ ولأن المقصود من الأذان قوله: "حي على الصلاة، حي على الفلاح" ولا ترجيع في هاتين الكلمتين، ففيما سواهما أولى. وأما لفظة التكبير فدلينا فإن ذكر التكبير مرتين لما كان بصوت واحد، وهو ككلمة واحدة.

وأما حديث ابن أبي محذوره قلنا: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرنا بالتكرار حالة التعليم ليحسن تعلمه وهو كان عادته فيما يعلم أصحابه فظن أنه أمره بالترجيع. وذكر في الأسرار أن النبي عليه الصلاة والسلام أمره بذلك لحكمة رويت في قصته، وهي أن أبا محذوره كان يبغض رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الإسلام أشد البغض، فلما أسلم أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم بالأذان، فلما بلغ كلمات الشهادة خفض صوته حياء من قومه. فدعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم فعرك أذنه وقال له: أرجع وأمدد بها صوتك. إما ليعلمه أنه لا حياء من الحق أو ليزيده محبة للرسول بتكرار كلمة الشهادة.

والثاني [٧٦ب] في التكبير عندنا: أربع تكبيرات بصوتين. وعند مالك مرتين. وهو رواية عن أبي يوسف قاسه بكلمة الشهادتين يأتي بهما مرتين. ولنا حديث عبد الله بن زيد وحديث أبي محذورة في الأذان تسع عشرة كلمة. وأن يكون ذلك إذا كان التكبير فيه مرتين.

والثالث: أن أحر الأذان لا إله إلا الله. وعلى قول أهل المدينة: لا إله إلا الله والله أكبر. فاعتبروا أحره بأوله والاعتماد في مثله على المشهور وهو حديث عبد الله بن زيد وعلى ما توارثه الناس إلى يومنا هذا.

قوله - رحمه الله -: لأن بلالاً - رضي الله عنه - أذن لصلاة الفجر، ثم جاء إلى باب حجرة عائشة رضي الله تعالى عنها فقال: الصلاة يا رسول الله. فقالت عائشة - رضي الله عنها -: الرسول نائم. فقال بلال: الصلاة خير من النوم حين وجد النبي عليه الصلاة والسلام راقداً.^{١٠٠٠}

^{١٠٠٠} الحديث المذكور بالمعنى نقلا عن المبسوط. رواه أبو داود لم يخرجاه في الصحيحين لاختلاف الناقلين في أسانيده، وقد تداوله فقهاء الإسلام بالقبول، نصب الراية، ١/٢٦٠.

روي: أن بلالاً أذن الصلاة الفجر ثم جاء إلى حجرة عائشة - رضي الله عنها - فقال الصلاة يا رسول الله، فقالت عائشة: الرسول نائم فقال بلال: الصلاة خير من النوم. فلما انتبهه أخبرته عائشة بذلك، فاستحسنه رسول الله عليه الصلاة والسلام وقال له: أجعله في أذانك كذا في المبسوطين.^{١٠٠١}

قوله: ثم هو حجة على الشافعي - - رحمه الله - - في قوله إنها فرادى. واستدل هو بحديث أنس - رضي الله عنه - : "أن النبي عليه الصلاة والسلام أمر بلالاً أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة". ولنا حديث عبد الله بن زيد كما بينا ومر علي - رضي الله عنه - بمؤذن يوتر الإقامة فقال: اشفعها لا أمّ لك! ومعنى حديث أنس أنه عليه الصلاة والسلام: "أمر بلالاً أن يؤذّن بصوتين ويقيم بصوت واحد"^{١٠٠٢}. بدليل أن في الإقامة قوله: قد قامت الصلاة. وهو مشفوع كلمة، ومؤثّر صوتاً كذا في الأسرار والمبسوط.^{١٠٠٣}

وأما بيان سنته فهو قوله: ويترسل في الأذان ويحدر في الإقامة لما أن السنن فيه نوعان أحدهما: يرجع إلى نفس الأذان. والثاني يرجع إلى صفات المؤذن. أما السنن التي ترجع إلى نفس الأذان هو: أن يأتي بالأذان والإقامة جهراً رافعاً بحما صوته إلا أن الإقامة أخفض منه، ومنهما أن يفصل بين كلمتي الأذان بسكتة ويطولها من غير تطريب وهو المراد بالترسل. وهو مأخوذ من قولهم: على رسلك. أي: أتت وترسل في قراءته إذا تمهل فيها وتوفر.

ولا يفصل بين كلمتي الإقامة بل يجعلها كلاماً واحداً وهو المراد بالحدرد وهو السرعة. ومنها أن يرتب بين كلمات الأذان والإقامة، كما شرع حتى إذا قدم البعض وآخر البعض، فالأفضل أن يعيد مراعاة للترتيب وأن يوالي، مبين كلمات الأذان والإقامة، حتى لو ترك الموالاة، فالسنة أن يعيد الأذان، وأن يأتي بحما مستقبل القبلة إلا في الصلاة والفلاح على ما يجيء.

وأما السنن التي ترجع إلى صفات المؤذن فينبغي أن يكون: رجلاً عاقلاً صالحاً تقياً عالماً بالسنة وبأوقات الصلاة، فإن أذان الصبي العاقل صحيح من غير كراهة في ظاهر الرواية، ولكن أذان البالغ أفضل. وأما أذان الصبي

^{١٠٠١} المبسوط للسرخسي، ١/١٣٠.

^{١٠٠٢} الحديث مذکور بالمعنى نقلاً عن المبسوط. والصحيح ما أخرجه البخاري عن أنس، قال: "أمر بلال أن يشفع الأذان، وأن يوتر

الإقامة، إلا الإقامة". صحيح البخاري، ١/١٢٥.

^{١٠٠٣} المبسوط للسرخسي، ١/١٢٩.

الذي لا يعقل لا يجوز، ويعاد. وكذا المجنون والسكران كذا في التحفة. ويجول وجهه للصلاة والفلاح، ومن الناس من يقول: إذا كان يصلي وحده لا يجول [١٧٧] وجهه؛ لأنه لا حاجة إلى الإعلام ههنا وهو قول شمس الأئمة الحولاني - رحمه الله - . والصحيح أنه يجول على كل حال؛ لأنه صار سنة الأذان فيؤتى به على كل حال، حتى قالوا في الذي يؤذن للمولود: ينبغي أن يجول وجهه يمناً ويسرة عند هاتين الكلمتين كذا في المحيط.^{١٠٠٤}

ثم لم يذكر في الكتاب أن تحويل الوجه في "الحيلة"^{١٠٠٥} مخصوص بالأذان دون الإقامة أو يأتي به فيهما. وذكر الإمام الترمذاشي - رحمه الله - فقال: وفي البستان لا يجول وجهه في الإقامة إلا لأناس ينتظرون الإقامة.

قوله: لأنه خطاب للقوم فيواجههم به^{١٠٠٦} فإن قيل لو كان تحويل الوجه يمناً وشمالاً لأجل خطاب القوم فينبغي أن يجول وراءه أيضاً؛ لأن القوم كما يكونون فيهما، كذلك يكونون في القدام والوراء، فحينئذ يجب تحويل الوجه إلى الجهات الأربع.

قلنا: أما قدامه فقد حصل ضرب من الأعلام بالتكبير والشهادتين في حق تلك الجهة، ولا يجول وراءه أيضاً؛ لما فيه من استدبار القبلة فيما هو دعاء إلى التوجه إليها، فاكتفى فيه بنوع ما يحصل لهم من بلوغ الصوت عند تحويل وجهه يمناً وشمالاً كذا في الفوائد الظهيرية.

قوله: وإن لم يفعل فحسن. أي: الأذان حسن لا ترك الفعل؛ لأن ذلك الفعل وإن لم يكن من السنن الأصلية لكنه فعل أمر به النبي عليه الصلاة والسلام باللاً فلا يليق أن يوصف تركه بالحسن، لكنه لما لم يكن من السنن الأصلية لم يؤثر زوال ذلك الفعل في زوال الحسن المتمكن في نفس الأذان الذي هو من سنن المهدي، فكان معناه أن الأذان بذلك الفعل أحسن، ويتركه حسن. وإسناد الحسن إلى الأذان مذكور كذا في الفوائد الظهيرية.

^{١٠٠٤} المحيط، ١/٣٤١.

^{١٠٠٥} الحيلة: تعني: حي على الصلاة، حي على الفلاح.

^{١٠٠٦} ساقطة في نسخ النهاية.

قال الشيخ - رحمه الله - : نظير هذا ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم لعمار: "وإن عادوا فعد".^{١٠٠٧} أي: إن عادوا إلى الإكراه فعد. إلى تخليص نفسك، لا لسب النبي عليه الصلاة والسلام. يعني به نظيره من حيث أن العدول بالضمير من الظاهر إلى مدلول الظاهر، لنبوة المعنى في الرد إلى الظاهر.

قوله: **لأنها ليست بسنة أصلية**. لأنه لم يذكر في حديث عبد الله بن زيد - رضي الله عنه - وهو الأصل، وإنما كان ذلك لإقامة سنة الصوت، ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام حين أمره غلّ فقال: إنه أندى لصوتك.

قوله: **وكره في سائر الصلوات**. لما روي أن علياً رضي الله عنه رأى مؤذناً يثوب في العشاء. فقال: أخرجوا هذا المبتدع من المسجد. ولحديث مجاهد قال: دخلت مع ابن عمر - رضي الله عنهما - مسجداً يصلى فيه الظهر فسمع المؤذن يثوب فغضب وقال: قم حتى نخرج من عند هذا المبتدع، فما كان الثوب على عهد رسول الله عليه الصلاة والسلام إلا في صلاة الفجر؛^{١٠٠٨} لأن صلاة الفجر تؤدي في حال نوم الناس، ولهذا خصت بالتطويل في القراءة، فخصت أيضاً بالثوب في أذانها؛ لكي لا تفوت الناس الجماعة. وهذا المعنى لا يوجد في غيرها كذا في المبسوط.^{١٠٠٩}

قوله: **معناه العود إلى الإعلام**. أي: معنى الثوب. فجعل المطرزي أصل الثوب من الثوب الذي يلبسه الناس. [٧٧ب] فقال: لأن الرجل كان إذا جاء مستصرخاً أي: ميستغثياً لمع بثوبه. أي: حركه رافعاً به يده ليراه المستغاث. من باب ثوب إذا رجع.

وفي المبسوط: أما معنى الثوب لغة: فالرجوع ومنه سمي الثوب؛ لأنه منفعة عمله تعود إليه. ويقال: تاب إلى المريض نفسه إذا برأ فهو عود إلى الإعلام بعد الإعلام الأول، وهو على حسب ما تعارفوه. والثوب في كل بلدة على ما تعارفوه؛ إما بالتنحج، أو بقوله: الصلاة الصلاة، أو بقوله: قامت قامت؛ لأنه للمبالغة في الإعلام. وإنما يحصل ذلك بما يتعارفونه كذا في المبسوط.

^{١٠٠٧} أخرجه الحاكم في المستدرک وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه". المستدرک على الصحيحين، تحقيق: ٣٨٩/٢. نصب الرأية، ٣٨٩/٢.

^{١٠٠٨} قال الترمذي: هذا حديث لا نعرفه إلا من حديث أبي إسرائيل الملائي، وليس بالقوي، نصب الرأية، ٢٧٩/١.

^{١٠٠٩} المبسوط للسرخسي، ١٣٠/١.

قوله: وهذا التثويب أحدثه علماء الكوفة. إشارة إلى قوله: حي على الصلاة حي على الفلاح مرتين بين الأذان والإقامة. قلت: لم يذكر في الكتاب أن اسم الأحداث في هذا التثويب المقيد باعتبار تغيير اللفظ، بأن كان في الأول لفظ في التثويب فجعل علماء الكوفة لفظاً آخر مكان ذلك اللفظ، أو باعتبار تغيير المكان، بأن كان في القديم في مكان فجعلوه في مكان آخر.

وإشارة التثويب إلى قوله: حي على الصلاة حي على الفلاح مرتين بين الأذان والإقامة يحتملها، فذكر صاحب المحيط - رحمه الله - بيانه فقال: قال محمد - رحمه الله - في الجامع الصغير: التثويب الذي يثوب الناس في الفجر بين الأذان والإقامة حي على الصلاة حي على الفلاح مرتين حسن^{١٠١٠}. وهذا هو التثويب المحدث ولم يبين التثويب القديم. وذكر في الأصل كان التثويب الأول في صلاة الفجر بعد الأذان الصلاة خير من النوم، فأحدث الناس هذا التثويب وهو حسن^{١٠١١}. ولم يبين المحدث.

بعض مشايخنا قالوا: أراد محمد - رحمه الله - بقوله في الأصل فأحدث الناس هذا التثويب أنهم أحدثوا مكان التثويب لا نفس التثويب؛ لأن التثويب الأول في صلاة الفجر الصلاة خير من النوم بعد الأذان، فالناس جعلوها في الأذان، ولكن هذا مشكل، فإن محمداً - رحمه الله - أضاف الأحداث إلى الناس. وإدخال هذا التثويب في الأذان غير مضاف إلى الناس بل هو مضاف إلى بلال، فإنه هو الذي أدخل هذا التثويب في الأذان. ولكن بأمر رسول الله عليه الصلاة والسلام على ما روينا.

ومن المشايخ من قال أراد بقوله: فأحدث الناس هذا التثويب. أي: نفس التثويب، فإن التثويب الأول الصلاة خير من النوم، ثم أن التابعين وأهل الكوفة أحدثوا هذا التثويب وهو قوله: حي على الصلاة حي على الفلاح مرتين بين الأذان والإقامة. ولفظ الجامع مع الصغير يدل على هذا، فإن لفظة التثويب الذي يثوب الناس في الفجر بين الأذان والإقامة حي على الصلاة حي على الفلاح مرتين حسن، وهذا هو التثويب المحدث.

^{١٠١٠} عند أصحابنا. وفي تبين الحقائق "وهو اختيار علماء الكوفة وهو حسن"، أنه اختيار أهل الكوفة. وهو اختيار علماء الكوفة وهو حسن. شرح أبي داود لليعني الحنفي، ٧/٣. تبين الحقائق، ٩٢/١.
^{١٠١١} المحيط، ٣٤٤/١.

وروي عن أبي حنيفة - رضي الله عنه - أيضاً ما يدل على صحة [١٧٨] هذا القول، فإنه روي عنه: أن التثويب الأول كان في صلاة الصبح، ولم يكن في غيرها، وكان ذلك الصلاة خيراً من النوم، فأحدث الناس حي على الصلاة حي على الفلاح مرتين وهو حسن كذا في المحيط.^{١١٢} وذكر في الجامع الصغير لقاضي خان - رحمه الله -: والتثويب القديم الصلاة خيراً من النوم. وفي رواية البلخي وأبي يوسف عن أصحابنا - رحمهم الله - في نفس الأذان. والأصح: أنه كان بعد الأذان؛ لأن التثويب عبارة عن الرجوع والعود، فالعود إنما يكون بعد الفراغ.

قوله: لما ذكرنا إشارة إلى قوله: لأنه وقت نوم وغفلة.

قوله - رحمه الله -: والمتأخرون استحسوه. أي: استحسنا التثويب المحدث الذي أحدثه علماء الكوفة وهو قوله: حي على الصلاة حي على الفلاح بين الأذان والإقامة في صلاة الفجر، ولكن لم يشترطوا عين ذلك اللفظ الذي هو حي على الصلاة، بل ذكروا ما تعارفوه من قولهم: الصلاة الصلاة، أو قامت قامت، بين الأذان والإقامة في جميع الصلوات.

قلت: على هذا التقدير كان استحسان المتأخرين إحداثاً بعد إحداث، فإن التثويب الأصلي كان "الصلاة خير من النوم" مرتين لا غير في أذان الفجر، وبعد أذان الفجر، فأحدث علماء الكوفة حي على الصلاة حي على الفلاح بين الأذان والإقامة. لكن في صلاة الفجر خاصة مع إبقاء الأول. وأحدث المتأخرون التثويب بين الأذان والإقامة، على حسب ما تعارفوه في جميع الصلوات، سوى صلاة المغرب مع إبقاء الأول، وهو قوله: الصلاة خير من النوم في أذان الفجر.

قوله: قال أبو يوسف - رحمه الله -: لا أرى بأساً أن يقول المؤذن للأمير إلى آخره. وفي المبسوط: وروي عن أبي يوسف أنه لا بأس بأن يخص الأمير بالتثويب، فيأتي بابه فيقول: السلام عليك أيها الأمير ورحمة الله وبركاته، حي على الصلاة مرتين، حي على الفلاح مرتين، الصلاة يرحمك الله؛ لأن الأمراء لهم زيادة اهتمام بأشغال المسلمين، ورغبة في الصلاة بالجماعة، فلا بأس بأن يخصوا بالتثويب.

^{١١٢} المحيط، ١/٣٤٣.

وقد روي عن عمر - رضي الله تعالى عنه - أنه لما كثر اشتغاله نصب من يحفظ عليه صلاته غير أن محمداً - - رحمه الله - تعالى - كره هذا وقال أفأ لأبي يوسف حيث خص الأمرء بالذكر والتثويب لما روي أن عمر - رضي الله تعالى عنه - حين حج أناه مؤذن مكة يؤذنه بالصلاة فانتهره وقال ألم يكن في أذانك ما يكفيننا. ١١٣

وفي الجامع الصغير لقاضي خان - رحمه الله - : وإنما قال أبو يوسف ذلك في أمرء زمانه؛ لأنهم كانوا مشغولين بالنظر في أمر الرعية، فاستحسن زيادة الإعلام في حقهم. ولا كذلك أمرء زماننا.

قوله: سواسية. أي: سواء بقولهما في هذا الأمر سواء وإن شئت سوان وهم سواءٌ للجميع وهم أسواءٌ. وهم سواسيةٌ أي: أشباه على غير قياس. مثل ثمانية كذا في الصحاح. ١١٤ وعلى هذا القاضي والمفتي ومن يعمل للعامه لا اشتغالهم بمصالح المسلمين، فأما إذا اشتغلوا بغير ذلك فلا إلا على سبيل الأمر بالمعروف. وقيل: لا ينبغي لأحد أن [٧٨ب] يقول لمن فوqe في العلم والجاه حان وقت الصلاة سوى المؤذن. يعني: أن له أن يقول ذلك؛ لأنه استفضال كذا ذكره التمرتاشي - رحمه الله - .

وَيَجْلِسُ بَيْنَ الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ إِلَّا فِي الْمَغْرِبِ. قال شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - في شرح الجامع الصغير، أما في سائر الصلوات فلا خلاف أن يكره للمؤذن أن يصل الإقامة بالأذان؛ لأن المقصود من الأذان إعلام الناس بدخول الوقت ليتأهبوا للصلاة بالطهارة، ثم يحضروا المسجد لإقامة الصلاة فلا يحصل هذا المقصود إذا وصل الإقامة بالأذان، ثم يفصل بينهما بالتطوع في الصلوات التي يتطوع قبل الفريضة مسنوناً كان أو مستحباً لقوله عليه الصلاة والسلام: بين كل أذانين صلاة". قاله ثلاثاً. وقال في الثالثة: لمن شاء. ١١٥

والشافعي - رحمه الله - أخذ بظاهر الحديث فقال: يفصل بين الأذان والإقامة في صلاة المغرب بركعتين خفيفتين كما في سائر الصلوات. وحاصل المذهب أن العلماء اتفقوا على أنه لا يصل الإقامة بالأذان في المغرب بل

١١٣ المبسوط، ١/١٣١. لم أعر عليه في كتب الحديث.

١١٤ الصحاح، ٦/٢٣٨٥.

١١٥ أخرجه البخاري عن عبد الله بن مغفل المزني: "بين كل أذانين صلاة، ثلاثاً لمن شاء". صحيح البخاري، ١/١٢٨.

يفصل بينهما. لكنهم اختلفوا في مقدار الفصل فعند أبي حنيفة - رحمه الله - المستحب أن يفصل بينهما بسكتة يسكت قائماً ساعة، ثم يقيم ومقدار السكتة عنده قدر ما يتمكن فيه من قراءة ثلاث آيات قصار أو أية طويلة.

وروي عنه: مقدار ما يخطو ثلاث خطوات، وعندهما: يفصل بينهما بجلسة خفيفة مقدار الجلسة بين الخطبتين. وذكر الإمام الحلواني - رحمه الله -: الخلاف في الأفضلية حتى أن عند أبي حنيفة - رحمه الله - إن جلس جاز. والأفضل أن لا يجلس وعندهما على العكس، ذكره الإمام التمرتاشي.

قوله: **والفرق قد ذكرناه**. إشارة إلى قوله أن التأخير مكروه بخلاف سائر الصلوات فإن التأخير فيها ليس بمكروه، والاشتغال بالركعتين يؤدي إلى التأخير فلذلك لا يفصل بينهما. وعن هذا قلنا أيضاً: ولا يتنفل بعد الغروب قبل الغروب لما فيه من تأخير المغرب.

وذكر الإمام المحبوبي - رحمه الله - والمراد من قوله عليه الصلاة والسلام: "بين كل أذانين صلاة" ما سوى المغرب، ألا ترى أنه فسره في بعض الروايات فقال: "بين كل أذانين صلاة إلا المغرب".^{١١٦}

قوله: **وأن المستحب كون المؤذن عالماً بالسنة**. أي: بالأحكام الشرعية؛ لأن للأذان سنناً وأدباً فلا بد من العلم بها. وفي المبسوط: أن الأذان ذكر معظم فيختار له من يكون محترماً في الناس متبركاً به ولهذا قال: أحب إلي أن يكون المؤذن عالماً بالسنة^{١١٧}، وفيه حديث أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال "يؤمكم قراؤكم ويؤذن لكم خياركم".^{١١٨}

^{١١٦} لا نعلم هذه الرواية إلا عن أنس، حديث ضعيف. نصب الراية، ١٤٢/٢.

^{١١٧} المبسوط، ١٣٨/١، ٢.

^{١١٨} رواه أبو داود وابن ماجه عن ابن عباس: "ليؤذن لكم خياركم، وليؤمكم قراؤكم". والحديث ضعيف، نصب الراية، ٢٧٩/١.

ليس من أحاديث الهداية.

وفي الفائق قال عمر - رضي الله عنه - : لو أطبق الأذان مع الخليفة لأذنت".^{١٠١٩} يعني مع الخلافة. وقال الإمام المحبوبي ناقلاً عن شمس الأئمة السرخسي رحمهما الله بعد ما ذكر قول أبي يوسف: رأيت أبا حنيفة - رضي الله عنه - يؤذن^{١٠٢٠}. وهذا إشارة إلى أنه كان يباشر الأذان والإقامة بنفسه.

الأحسن أن يكون المؤذن عالماً [١٧٩] إماماً في الصلاة بخلاف ما يقول بعض المتأخرين، أن الأحسن للإمام أن يفوض الأذان والإقامة إلى غيره. فإن النبي عليه الصلاة والسلام ما كان يباشر الأذان والإقامة بنفسه وقد كان إماماً لهم في الصلاة. قال شمس الأئمة - رحمه الله - : هذا وفي حقنا أذان الإمام بنفسه أولى؛ لأن المؤذن يدعو إلى الله فمن يكون أعلى درجة منا فهو أولى الناس به.

وقد أذن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقام في بعض الأوقات، حتى روى عقبه بن عامر قال: "كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر، فلما زالت الشمس أذن وأقام وصلى الظهر".^{١٠٢١}

قوله: وهو حجة على الشافعي - - رحمه الله - - في اكتفائه بالإقامة. قال شيخ الإسلام - رحمه الله - : هذا أحد قولي الشافعي. وقال في قول: لا يؤذنون ولا يقيمون. احتج بما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين شغلهم الكفار عن أربع صلوات قضاهن بغير أذان ولا إقامة. وفي ليلة التعريس اكتفى بالإقامة؛ ولأن الأذان شرع للإعلام للناس بدخول الوقت وللدعاء إلى الاجتماع، وكلا الأمرين لا يحتاج إليه في الغالبية؛ لأنهم كانوا متفرقين. فالدعاء إلى الاجتماع لا يفيد؛ لأنهم لا يعرفون أنه للفائتة.

ولنا ما روى من حديث ليلة التعریش أمر بلالاً رضي الله عنه: بأن يؤذن فأذن وصلينا ركعتين، ثم أقام فصلينا صلاة الفجر. وكذلك روى أصحاب الإملاء عن أبي يوسف - رحمه الله - بإسناده إلى رسول الله صلى الله عليه الصلاة والسلام: حين شغلهم الكفار قضاهن بأذان وإقامة.

^{١٠١٩} رواه صحيحه، المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، تحقيق: سعد الشثري، ٨٤/٣. الفائق: ٣٩٠/١.

^{١٠٢٠} قال يعقوب رأيت أبا حنيفة يؤذن في المغرب ويقيم ولا يجلس. الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير، ٨٥/١.

^{١٠٢١} والصحيح أنه أمر بلالاً من حديث آخر وهو ما رواه أبو داود: "تحولوا عن مكانكم الذي أصابتكم فيه الغفلة"، قال فأمر بلالاً فأذن وأقام وصلى". قال أبو داود: رواه مالك، وسفيان بن عيينة، والأوزاعي، وعبد الرزاق، عن معمر، وابن إسحاق لم يذكر أحد منهم الأذان في حديث الزهري هذا، ولم يسنده منهم أحد إلا الأوزاعي، وأبان العطار، عن معمر. نصب الرأية، ١١٩/١. وليس لعقبة بن عامر رواية مثل هذه في كتب الحنفية. ليس من أحاديث الهداية.

وأما قوله: شرع للإعلام وللدعاء إلى الاجتماع. قلنا: شرع لهذا وشرع أيضاً لتحصيل الثواب بذكر هذه الكلمات. ألا ترى أن المنفرد الأفضل له أن يؤذن ويقيم، والمسافر كذلك وهو لا يحتاج إلى إعلام آخر بالوقت ولا إلى دعاء أحد. ومع هذا يأتي لتحصيل الثواب بهذه الكلمات.

قوله - رحمه الله - : **وكان مخيراً في الباقي، إن شاء أذن وأقام وإن شاء اقتصر على الإقامة. فإن قلت:** هذا التخيير يشكل على أصلنا المذكور في أصول الفقه، وهو أن الرفق إذا كان متعيناً في أحد الجانبين لا يخير العبد بينهما كما في قصر صلاة المسافر، وههنا الرفق متعين في الإقامة ومع ذلك أثبت التخيير، ولا يتخلص منه بزيادة ثواب الأخرى في الجمع بينهما؛ لأن ذلك موجود في صلاة المسافر بزيادة الركعتين تطوعاً. قلت: ذلك في الشيعين الواجبين لا في السنن والتطوعات. وقد ذكر تمامه في الوافي في فصل العزيمة والرخصة.

قوله: **وعن محمد - - رحمه الله - - أنه يقيم لما بعدها. أي:** من غير اختيار بين الجمع بينهما وبين أفراد الإقامة. وفي التحفة وروي في غير رواية الأصول عن محمد: وروي في غير رواية الأصل عن محمد أنه إذا فاتت صلوات يقضي الأولى بأذان وإقامة والباقي بالإقامة دون الأذان. وحكي عن أبي بكر الرازي أنه قال يجوز أن يكون ما قال محمد قولهم جميعاً. والمذكور في الكتاب محمول على الصلاة الواحدة فيرتفع الخلاف بين أصحابنا. ١٠٢٢

قوله: **ووجه الفرق على إحدى الروايتين. أي:** الفرق بين عدم [٧٩ب] كراهة الأذان بغير الوضوء وكراهته بالجنازة. وأما على الرواية التي يكره الأذان بغير الوضوء فلا يحتاج إلى الفرق، وأوضح الفرق في المحيط وقال: إن للأذان شبهة بالصلاة إلا أنه ليس بصلاة على الحقيقة ولو كان صلاة على الحقيقة لا يجوز مع الحدث والجنازة فإذا كان مشبهاً بالصلاة قلنا يكره مع الجنازة اعتباراً لجانب الشبهة ولا يكره مع الحدث اعتباراً لجانب الحقيقة وإنما لم يعكس لأننا لو اعتبرنا في الحدث جانب الشبهة يلزمنا اعتباره في الجنازة بالطريق الأولى لأن الجنازة أغلظ الحدثين فحينئذ يتعطل جانب الحقيقة. ١٠٢٣

١٠٢٢ التحفة: ١١٦/١.

١٠٢٣ المحيط البرهاني، ٣٤٥/١.

وأما وجه مشابتهه بالصلاة من حيث أن جوازها يتعلق بالوقت ومن حيث أن استقبال القبلة يشترك فيها،
وأما وجه كراهة الأذان بغير الوضوء وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة - رحمه الله - فهو أن المؤذن يدعو الناس إلى
التأهب للصلاة، فإذا لم يكن هو متأهباً لها دخل تحت قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾. ١٠٢٤
والجئنا أحبُّ إليَّ أن يعيد. وذكر في شرح الطحاوي يستحب إعادة أذان أربعة: الجئنا، والمرأة، والسكران، والمجنون، في
كتاب الصلاة.

وذكر الإمام المحبوبي - رحمه الله - في كتاب الصلاة: وقال: المرأة تؤذن ١٠٢٥ وأحبُّ إليَّ أن يعاد وإن صلوا
أجزأهم؛ لأن أذان النساء لم يكن في المتقدمين فكان من جملة المحدثات. ولما لم يفوض إلى واحدة منهن الأذان حين
كن يحضرن الجماعة فبعد انتساح ذلك أولى؛ ولأن المؤذن مندوب أن يشهر نفسه ويرفع صوته حتى يستحب له أن
يعلو المنارة أو أعلى المواضع عند الأذان والمرأة منهيّة عن رفع الصوت؛ لأن في صوتها فتنة ولهذا جعل النبي عليه الصلاة
والسلام التسييح للرجال والتصفيق للنساء. وكذلك منهيّة عن تشهير النفس، بأن تكون في بيتها وراء الحجاب، فلهذا
يستحب إعادة أذانها حين وقع لا على وجه المسنون.

قوله: لأن تكرار الأذان مشروع. أي: في الجملة كما في الجمعة وإن لم يعد أجزاءه يعني الصلاة. وإنما فسره
بهذا؛ لأن في الإيضاح قال: ويحتمل أن يكون المراد من الجواز أصل الأذان؛ لأن رفع الصوت زائد في الباب.

وفي المبسوط: ليس على النساء أذان ولا إقامة؛ ١٠٢٦ لأحما سُنتا الصلاة بالجماعة، وجماعتهم منسوخة.
وكذلك إن صلين بالجمعة صلين بغير أذان ولا إقامة؛ لحديث وابصة رضي الله عنها قالت: "كنا جماعة من النساء أمتنا
عائشة - رضي الله عنها - بلا أذان ولا إقامة". ١٠٢٧ وقبل الوقت تجهيل؛ ولأن المؤذن مؤتمن قال صلى الله عليه وسلم:

١٠٢٤ البقرة: ٤٤/٢.

١٠٢٥ الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير، ٨٤/١.

١٠٢٦ المبسوط للشيباني، ١٣٢/١. للسرخسي، ١٣٣/١.

١٠٢٧ حديث ضعيف. التحجيل في تخريج ما لم يخرج من الأحاديث والآثار في إرواء الغليل. ٨٧/١. ليس من أحاديث الهداية.

"الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن اللهم أرشد الأئمة وأغفر للمؤذنين".^{١٠٢٨} وفي الأذان قبل الوقت إظهار الخيانة فيما أوتمن فيه، ولو جاز الأذان قبل الوقت لأذن عنه الصبح خمس مرات لخمس صلوات، ولا يجوز أحد كذا في المبسوط.

قوله: **والحجة على الكل**. أي: على أبي يوسف والشافعي وأهل الحرمين. فلما كان هذا الحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام: "لا تؤذن حتى يستبين لك".^{١٠٢٩} حجة على هذا [أ٨٠] المجموع الذي ذكرت لم يشتغل بجواب ما تمسكا بتوارث أهل الحرمين؛ لأن تقييده بالكل تنبيه على أنهما أجيبا بهذا الحديث عما تمسكا بتوارث أهل الحرمين فكان حجة أيضاً على أهل الحرمين.

وقد روي أن الحسن البصري - رحمه الله - تعالى كان إذا سمع من يؤذن قبل طلوع الفجر قال: **عُلُوجٌ فِرَاحٌ** لا يصلون إلا في الوقت، لو أدركهم عمر لأدبهم.^{١٠٣٠} فإن قيل: جاء في الحديث: "لا يغرنكم أذان بلال".^{١٠٣١} فعلم بهذا أنه كان يؤذن قبل الوقت.

قلنا: فهو حجة لنا حيث لم يعتبر النبي عليه الصلاة والسلام أذانه، وأمر الناس بأن لا يعتبروا مثل اعتبارهم بالأذان في الوقت، وقال: "لا يغرنكم أذان بلال فإنه يؤذن ليرجع قائمكم ويتسحر صائمكم ويقوم نائمكم فكلوا واشربوا حتى يؤذن ابن أم مكتوم".^{١٠٣٢} وكان هو أعمى لا يؤذن حتى يسمع الناس يقولون: أصبحت أصبحت. فإن قلت: قال في المبسوط: البصير أحب إليّ أن يؤذن من الأعمى. فكيف جعل النبي عليه الصلاة والسلام مؤذناً وغيره أحب منه؟

^{١٠٢٨} أخرجه أحمد عن أبي هريرة، وإسناده صحيح على شرط الشيخين، مسند أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ٥٢٦/١٤. ليس من أحاديث الهداية.

^{١٠٢٩} أخرجه أبو داود عن شداد عن بلال: "لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا، ومد يده عرضاً". سكت عنه، وأعله البيهقي. بالانقطاع، ضعيف. نصب الراية، ٢٨٤/١.

^{١٠٣٠} في المبسوط: **علوجٌ فِرَاحٌ**.. ٣١/٥.

^{١٠٣١} أخرجه مسلم عن سمرة بن جندب رضي الله عنه، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "لا يغرنكم أذان بلال، ولا هذا البياض - لعمود الصبح - حتى يستطير هكذا". صحيح مسلم، ٧٩٦/٢.

^{١٠٣٢} أخرجه البخاري عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: "لا يمنعن أحدا منكم نداء بلال - أو قال أذانه - من سحوره، وإنما ينادي - أو قال يؤذن - ليرجع قائمكم وليس أن يقول - كأنه يعني - الصبح أو الفجر". وأظهر يزيد يديه، ثم مد إحداهما من الأخرى. صحيح البخاري، ٥٢/٧.

قلت: إنما يكون غيره أولى؛ لأن غيره أعلم بمواقيت الصلوات وكان مع ابن أم مكتوم من يحفظ عليه أوقات الصلاة، ومتى كان مع الأعمى من يحفظ عليه أوقات الصلوات يكون حينئذ تأذينه وتأذين البصير سواء، كذا ذكره شيخ الإسلام - رحمه الله - .

وقد ذكر في المبسوط: فأما أذان بلال فقد أنكر عليه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الأذان بالليل وأمره أن ينادي على نفسه ألا إن العبد قد زام فكان يبكي ويطوف حول المدينة ويقول ليت بلالا لم تلده أمه وابتل من نضح دم جبينه وإنما قال ذلك لكثرة معاتبه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إياه. ١٠٣٢

قوله - رحمه الله - : لا بني أبي مليكة. ذكر هذا الحديث في المبسوط بخطاب غيرهما وقال: روي عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال لملك ابن الحويرث وابن عم له: "إذا سافرتما فأذنا وأقيما وليؤمكما أكثركما قرأنا". ١٠٣٤ وكذا ذكر في الجامع الصغير لفخر الإسلام والإمام المحبوبي ما يوافق المبسوط، ولكن ذكر فخر الإسلام في آخره: وليؤمكما أكبركما سنأ. ثم قال في المبسوط: وقال صلى الله عليه وسلم: من أذن في أرض قفر وأقام صلى بصلاته ما بين الخافقين من الملائكة، ومن صلى بغير أذان ولا إقامة لم يصل معه إلا ملكاه". ١٠٣٥

قوله: جاز لقول ابن مسعود - رضي الله عنه - . روي عن ابن مسعود - رضي الله عنه - : "أنه صلى بعلمة والأسود بغير أذان ولا إقامة". ١٠٣٦ وقال: يكفيننا أذان الحي وإقامتهم. ولأن مؤذن الحي نائب عن أهل المحلة في الأذان والإقامة؛ لأنهم هم الذين نصبوه للأذان والإقامة فكان أذانه وإقامته كأذان الكل وإقامتهم. وعن هذا وقع الفرق بين هذا وبين المسافر إذا صلى وحده وترك الإقامة، فإنه يكره له ذلك، لما أن المقيم إذا صلى بغير أذان وإقامة من حيث الحقيقة صلى بأذان وإقامة من حيث الاعتبار والحكم؛ لأن أذان الحي أذان له حيث يجب الحضور بأذانه فلا يكره ترك الأذان والإقامة.

١٠٣٣ المبسوط للسرخسي، ١/١٣٥.

١٠٣٤ أخرجه البخاري عن مالك بن الحويرث، قال: أتى رجلان النبي - صلى الله عليه وسلم - يريدان السفر، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - : "إذا أنتما خرجتما، فأذنا، ثم أقيما، ثم ليؤمكما أكبركما". وفي سنن الترمذي: "إذا سافرتما..". صحيح البخاري، ١/١٢٨. سنن الترمذي، ١/٣٩٩.

١٠٣٥ لم أعره عليه. المبسوط للسرخسي، ١/١٣٣.

١٠٣٦ إسناده صحيح على شرط الشيخين، مسند أحمد، تحقيق: الأرئوط، ٧/٣٠٥.

فأما المسافر صلى بغير أذان وإقامة حقيقة وحكماً فيكره؛ لأنه صار تاركاً للصلاة بجماعة حقيقة وتشبيهاً، وترك الصلاة بجماعة مكروه فكذا ترك [٨٠ب] التشبيه يكون مكروهاً كما في الصوم متى عجز عن الصوم وقدر على التشبيه كره إذا ترك ذلك، فكذا هذا كذا في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله - .

وذكر الإمام والتمرتاشي فإن كان له مسجد حتى لا يكره ترك الإقامة؛ لأن إقامة المسجد وقعت له إلا إذا لم يكن أقيم في تلك المحلة فإن كان أقيم ذكر الإمام السرخسي - رحمه الله - إن أذن هو وأقام فحسن، وكذا إن أقام ولم يؤذن. وفي التفاريق له أن يصلي في بيته بلا أذان ولا إقامة إن شاء. وإن كانوا جماعة فعن أبي يوسف - رحمه الله - : أسأؤوا في ترك ذلك. وفي جامع الكرخي لا يرخص في ترك أحدهما.

وأما بيان ما يجب على السامعين عند الأذان فنقول: يجب عليهم الإجابة. لما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام: "أربع من الجفاء، وذكر من جملتها: "من سمع الأذان والإقامة ولم يجب".^{١٠٣٧} والإجابة أن يقول مثل ما قال المؤذن إلى قوله: حي على الصلاة حي على الفلاح فإنه يقول مقام ذلك لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم؛ لأن إعادة ذلك يشبه الاستهزاء. وكذلك إذا قال المؤذن: الصلاة خير من النوم يقول: صدقت وبررت كذا في التحفة.

وكذا ينبغي للسامع أن لا يتكلم في حالة الأذان والإقامة ولا يشتغل بشيء من الأعمال سوى الإجابة. وفي التفاريق إذا كان في المسجد أكثر من مؤذن أذنوا واحداً بعد واحد، فالحرمة للأولى. وسئل ظهير الدين - رحمه الله - عن من سمع الأذان في وقت واحد من الجهات ماذا يجب عليه؟ قال: إجابة أذان مسجده بالفعل. وعن الحلواني - رحمه الله - لو أجاب ولم يمش إلى المسجد لا يكون مجيباً، ولو كان في المسجد ولم يجب لا يكون أنماً.

وفي العيون: قارئ سمع النداء فالأفضل له أن يمسك، ويسمع النداء به ورد الأثر. وفي فوائد الرستغني - رحمه الله - : لو سمع وهو في المسجد يمضي في قراءته، وإن كان في بيته فكذلك، وإن لم يكن أذان مسجده. كذا ذكره الإمام التمرتاشي - رحمه الله - ، والله أعلم.

^{١٠٣٧} رواه البيهقي في السنن الكبرى عن أبي هريرة: "أربع من الجفاء: يبول الرجل قائماً، أو يكثر مسح جبهته قبل أن يفرغ من صلاته، أو يسمع المؤذن يؤذن فلا يقول مثل ما يقول، أو يصلى بسبيل من يقطع صلاته". وقال: وقد روي من أوجه أخرى كلها ضعيفة، السنن الكبرى للبيهقي، ٤٠٦/٢.

باب شروط الصلاة التي تتقدمها

قدم ذكر الشروط على الصلاة؛ لأن شرط الشيء ما يتوقف على وجود ذلك الشيء عليه، وسواء كان ذلك في العلة أو في الحكم؛ لأن علة وجوب الصلاة إنما يتوقف عليها على وجود العقل والبلوغ، وكذلك الصلاة وهي الحكم إنما يتوقف صحتها على وجود هذه الشرائط المذكورة، ثم قدم الوقت وما يضاف إليه من بينها لما أنه كما هو شرك فهو علة الوجوب أيضاً فكان له زيادة قوة على سائر الشروط.

فإن قلت: ما معنى تقييد هذه الشروط بقوله شروط الصلاة التي تتقدمها؟ أي تتقدم على الصلاة، فأبي شرط للصلاة هو لا يتقدم عليها حتى يكون هو محترزاً به عنه؟ قلت: الشروط في أنفسها تتنوع إلى أنواع ثلاثة: شروط عقلية كوجود الألم، واللذة مع الحياة، وجعلية، أي: جعلها العباد شرطاً. وإلا هو نفسه ليس بشرط كوقوع الطلاق عند دخول الدار مع التعليق. وشرعية: وهي التي نحن فيها كالصلاة مع الطهارة، وقيد بهذا القيد تنبيهاً على أن المراد بما هذه الشروط الشرعية المختصة بالصلاة التي تتقدم، هي على الصلاة لا غيرها من الشرائط التي يقع عليها اسم الشروط من العقلية والجعلية.

كذا وجدت [١٨١] بخط ثقة أو نقول جاز أن يكون هذا احتراز عن سائر شروط الصلاة التي لا تتقدمها كالقعدة الأخيرة، قيل: إنما فرض وليست بركن أصلي بل هي شرط الخروج من الصلاة كالتحرية، فإنها شرط الدخول في الصلاة وليست بركن، كذا ذكره شيخ الإسلام - رحمه الله - .

وكترتيب أفعال الصلاة فيما لم يشرع مكرراً في الركعة، كترتيب الركوع على القراءة والسجود على الركوع، فإن رعايته شرط جواز الصلاة حتى لو قدم الركوع على القراءة لا يجوز؛ لتركه شرط جواز بعد الشروع، وكذا مراعاة مقام الإمام على المقتدي، وعدم تذكر فائتة قبلها وهو صاحب ترتيب وعدم محاذاة المرأة في صلاة مشتركة، فإن هذه الأشياء شروط جواز الصلاة التي لا يتقدمها حتى لو تقدم المقتدي على إمامه، أو تذكر المصلي فائتته قبلها، أو حاذته امرأة تفسد صلاته.

والأوجه فيه أن يقول: إن هذه صفة مقررة لا مميزة؛ لأن مقصوده ذكر شروط الصلاة التي يقع اسم شروط الصلاة عليها مطلقاً، وهي هذه الأشياء المذكورة لا غيرها، ومثل هذا يوجد في كلام الله تعالى حيث يقيد الشيء

بالصفة والتقييد غير مراد بل المراد ذكر مطلق الصفة الثابتة فيه كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ﴾. إلى قوله: ﴿وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ﴾. ١٠٣٨ وإحلال بنات خالات النبي عليه الصلاة والسلام غير موقوف على المهاجرة معه وكذا قوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِمَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا﴾. ١٠٣٩

وقوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾. ١٠٤٠ حيث لا يوجد نبي غير مسلم ولا قلوب ليست في الصدور. وقوله تعالى: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾. ١٠٤١ والمراد ستر العورة لأجل الصلاة، لا لأجل الناس. فالناس في الأسواق أكثر منهم في المساجد فلو كان للناس لقال: عند كل سوق فكان معناه: "خذوا ما يوارى عورتكم من الثياب الذي يحصل به الزينة". وهي ستر العورة عند كل صلاة، لا تأخذ الزينة عينها وهي مصدر لا يمكن إلا بهذا الطريق مجازاً، فكان في قوله: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ﴾. إطلاق اسم الحال على المحل. وفي قوله: ﴿عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾. إطلاق اسم المحل على الحال، فإن قيل: الآية وردت في شأن الطواف كذا روى عن ابن عباس - رضي الله عنهما - لا في حق الصلاة، فلا يكون حجة في وجوب الستر في حق الصلاة.

قلنا: العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب، وهنا عموم في اللفظ؛ لأنه قال: عند كل مسجد، فقد أمر بأخذ الزينة عند كل مسجد، وهذا إنما لا يمنع القصر على المسجد الواحد، وهو المسجد الحرام، فإن قلت: الآية إذا وردت في سبب ثبت الحكم فيما سواه، على حسب حكم ذلك السبب، وإن عم لفظه كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ﴾. ١٠٤٢ ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ﴾. ١٠٤٣ وغيرهما.

وهنا تناول الحكم الذي وردت في حقه بطريق الوجوب لا بطريق الافتراض حتى أن الطواف عُرباناً يقع معتداً، فكان يجب أن يكون في حق الصلاة كذلك. قلت: الأمر يحمل على الافتراض، إلا إذا قام الدليل على عدم الافتراض، وقد قام الدليل في حق الطواف على أن الفرضية ساقطة بالإجماع، فحمل في حقه على الوجوب ولا دليل في

١٠٣٨ الأحزاب: ٥٠/٣٣.

١٠٣٩ المائة: ٤٤/٥.

١٠٤٠ الحج: ٤٦/٢٢.

١٠٤١ الأعراف: ٣١/٧.

١٠٤٢ المجادلة: ٣/٥٨.

١٠٤٣ النور: ٤/٢٤.

حق الصلاة، فيبقى الأمر بأخذ الزينة فرضاً في حق الصلاة والسنة قامت محققة للفرضية في حق الصلاة [٨١ب] على ما روي عن أم سلمة - رضي الله عنها - أنها سألت رسول الله عليه الصلاة والسلام فقالت: هل تصلي المرأة بدرع وخمار إذا لم يكن عليها إزار؟ فقال: نعم. إذا كان الدرع سابغاً يُغطي ظهور قدميها كذا ذكره شيخ الإسلام - رحمه الله - .-

قال: ونظير هذا أي: أن النص إذا ورد في حكم مخصوص ثبت فيما وراءه أكثر مما ورد في المنصوص لقيام الدليل على ذلك حديث السبايا، وهو قوله عليه السلام في سبايا أوطاس: "ألا لا توطأ الحبالى"^{١٠٤٤}. الحديث فإنه يثبت حرمة التقبيل والمس بشهوة في غير المسبية، إلى أن تنقضي مدة الاستبراء، ولا يوجب في المسبية، وإن كان وروده في حق المسبيات، المعنى دل على ذلك وهو عدم احتمال وقوع الدواعي في غير الملك؛ لأنه لو ظهر بها حبل لا يصح بها دعوة الحربي بخلاف المستبرأة، حيث تحرم الدواعي لاحتمال وقوعها في غير الملك على اعتبار ظهور الحبل ودعوة البائع على ما يأتي في كتاب الكراهية إن شاء الله تعالى.

قوله - رحمه الله - : وبهذا تبين أن السرة ليست بعورة خلافاً لما يقوله الشافعي - رحمه الله - . وذكر في المبسوط خلاف أبي عصمة المروزي - رحمه الله - وقال: هو أنها أحد حدي العورة، فتكون من العورة كالركبة بل أولى؛ لأنها في معنى الاشتهاء فوق الركبة، وحجتنا في ذلك ما روي عن ابن عمر - رضي الله عنهما -: أنه كان إذا إئتزر أبدى عن سرتة. وقال أبو هريرة للحسن - رضي الله عنهما -: أرني الموضع الذي كان يقبله رسول الله صلى الله عليه وسلم منك فأبدى عن سرتة، فقبله أبو هريرة. ويأتي تمام هذه المسألة مع فروعها في كتاب الكراهية إن شاء الله تعالى.

قوله: **والركبة من العورة**. وذكر في الجامع الصغير لقاضي خان - رحمه الله -: واختلَفوا في الركبة مع الفخذ منهم من جعل كل واحد منهما عضواً كاملاً على حدة. ومنهم من جعل الركبة مع الفخذ عضواً واحداً. فيعتبر حينئذ انكشاف ربع الكل فيختلف التحريم حينئذ في من أنها بيانية أو تبعية. قال المصنف في التجنيس: ثم الركبة إلى آخر

^{١٠٤٤} أخرجه أبو داود عن شريك عن قيس بن وهب: "ألا لا توطأ الحبالى حتى يضعن حملهن، ولا الحبالى حتى يستبرئن بحبضة"، رواه الحاكم في المستدرک، وقال: حديث صحيح، على شرط مسلم، ولم يخرجاه. نصب الراية، ٢٥٢/٤.

الفخذ عضو واحد حتى لو صلى والركبتان مكشوفتان والفخذ مغطى جازت صلاته؛ لأن نفس الركبة من الفخذ أقل من الربع.

قال - رحمه الله - : قال وقد قيل بأنها بانفرادها عضو واحد، ولكن الأول أصح؛ لأنها ليست بعضو على حدة في الحقيقة بل هي ملتقى عظم الفخذ والساق وإنما حرم النظر إليها من الرجال لتعذر التمييز.

قوله: وكلمة إلى نعملها على كلمة مع كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ﴾. ١٠٤٥ أي: مع أموالكم. وكقوله تعالى: ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾. ١٠٤٦ أي: مع الله وبدن المرأة الحرة كلها عورة.

قوله: كلها تأكيد للبدن وتأنيته لتأنيث المضاف إليه كما في قولهم: ذهبت بعض أصابعه وقوله: فهي كلمة بعد قوله كل لفظة.

قوله: وكفيها. إشارة إلى أن ظهر الكف عورة.

قوله - رحمه الله - : وهذا تنصيص على أن القدم عورة. لما أنه أثبت أولاً كون جميع بدن المرأة عورة ثم استثنى منه الوجه والكف لا غير، فبقى ما وراهما تحت المستثنى منه والقدم ما وراهما، فكان من جملة المستثنى منه والمستثنى منه مُبْقِي على أصل العورة، فكان القدم أيضاً مبقي على أصل العورة لا محالة. ثم لما وقع عند المصنف - رحمه الله - أن القدم ليس بعورة ذكر مسألة الجامع الصغير بكلمة الفاء بقوله: فإن صلت ١٠٤٧ ليكون الفاء وما دخل هو عليه تفسيراً [١٨٢] لما ذكر قبله وهو قوله: ويروي أنها ليست بعورة.

فوجه كونه تفسيراً هو ما ذكره فخر الإسلام - رحمه الله - في الجامع الصغير فقال: ودلت هذه المسألة على أن القدم ليس بعورة؛ لأنه جوز الصلاة مع كشف ما دون ربع الساق، فكانت القدم مكشوفة لا محالة. وجعل هذا رواية عن أبي حنيفة - رحمه الله - في استحسان المبسوط، فقال: وروى الحسن عن أبي حنيفة - رحمه الله - : أنه يُباح

١٠٤٥ النساء: ٢/٤.

١٠٤٦ آل عمران: ٥٢/٣. الصف: ١٤/٦١.

١٠٤٧ المبسوط، للشيباني. ٢٠١/١.

النظر إلى قدمها أيضاً وهكذا ذكر الطحاوي - رحمه الله - لأنها؛ كما تبتلى بإبداء وجهها في المعاملة مع الرجال وإبداء كفيها في الأخذ والإعطاء تبتلى بإبداء قدميها إذا مشت حافية أو متنقلة، فربما لا تجد الخف في كل وقت.

قلت: وحاصله أن للمرأة موضعين مما يحل النظر إليه للرجال أحدهما: هو ما يحل النظر إليه لذوي محارمها دون الأجنبي، وهي مواضع الزينة الباطنة كالرأس والصدر وغيرها. والثاني: هو ما يحل النظر إليه للأجنبي والمحرم، وهو مواضع الزينة الظاهرة كالوجه واليدين وفي بعض الروايات القدم. ثم الذي يجب عليها الستر في حق الصلاة وهو الذي يجب عليها الستر في حق الأجنبي دون المحرم؛ لأنه يجب عليها ستر مواضع في حق الصلاة ما لا يجب سترها في حق المحرم.

فإن قلت: من أين وقعت هذه المفارقة في حق الصلاة مع أن القياس يقتضي أن ينعكس الحكم، لما أنها قد تصلي في موضع ليس معها أحد من الرجال، وعورتها في حق نفسها ليست بعورة، حتى يحل لها النظر إليها؟

قلت: إنما كان كذلك؛ لأن المرأة من قرنها إلى قدمها عورة رجوعاً إلى قوله عليه الصلاة والسلام: "المرأة عورة مستورة"^{١٠٤٨}. فاسم المرأة يقع على جملتها، فبالنظر إلى هذا كان يجب عليها أن تستر جميع بدنها من محارمها أيضاً، ولكن لم يجب عليها ستر المواضع المخصوصة عنهم بسبب الحرج، إذ لو أمرناها بالستر عنهم وهم أولادها وأباؤها وأخوتها وهي في ثياب مهنتها في بيتها عادة وهم قوامون على أمرها في بيتها يؤدي إلى الحرج لا محالة. وأيد هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ﴾^{١٠٤٩}. الآية. فبقيت فيما سواه على ما يقتضيه قوله عليه الصلاة والسلام: "المرأة عورة مستورة".

وأولى ما تطلب الزينة من الأحوال حالة الصلاة؛ لأنها مناجاة الرب. وقال شيخ الإسلام - رحمه الله -: فإن ستر العورة فرض عند القيام بين يدي الناس، فعند القيام بين يدي الله تعالى أولى. وذلك لأنه قد يفترض في القيام بين يدي الله تعالى ما لا يفترض في القيام بين يدي الناس، وهو الطهارة عن النجاسة الحقيقية والحكمية. فلأن يفترض في

^{١٠٤٨} أخرجه الترمذي: "المرأة عورة، فإذا خرجت استشرفها الشيطان"، انتهى. وقال: حديث حسن صحيح غريب. ورواه ابن حبان في صحيحه. نصب الرأية، ١/٢٩٨.
^{١٠٤٩} النور: ٣١/٢٤.

القيام بين يدي الله تعالى ما يفترض في القيام بين يدي الناس أولى يوضحه ما روي عن علي - رضي الله عنه - أنه قال: "المرأة إذا صلت فلتحتقن".^{١٠٠} يعني فلتتضم.

وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "صلاة المرأة في مخدعها أفضل من صلاتها في بيتها، وصلاتها في بيتها أفضل من صلاتها في صحن دارها".^{١٠١} فثبت أن ما كان أستر لها فهو أفضل والقول بالأفضل بهذا الحديث مع وجوب الاحتفاء بحديث علي - رضي الله عنه - في حق الصلاة، إنما يكون في حق الموضوع الذي لا يجب ستره من أحد كالوجه والكف، فلزم من هذا وجوب ستر ما يجب عليها [٨٢ب] في الصلاة في حق الأجانب ضرورة، فكان في معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ﴾.^{١٠٢} وذكر الإمام الترمذاني - رحمه الله -: وفي التهذيب كل عضو هو عورة منها فإذا انفصل عنها هل يجوز النظر إليه فيه وجهان: أحدهما أنه لا يجوز والثاني: أنه يجوز كما يجوز النظر إلى دمها وريقها. وكذا الذكر المقطوع من الرجل وشعر عانته إذا حلق هل يجوز النظر إليه؟ فيه وجهان.

ثم قوله **فإن صلت وربيع ساقها أو ثلثه مكشوف تعيد الصلاة**. فإن قيل لماذا جمع محمد - رحمه الله - بين الثلث والربيع، وذكر الربيع يعني عن الثلث؟ قلنا الجواب من وجهين.

أحدهما: أن محمداً - رحمه الله - لم يثبت القول في الربيع بالكثرة؛ لأنه لم يرو عن النبي عليه الصلاة والسلام على أن الربيع كثير. وقد روي في الثلث كما قال في الوصية: والثلث كثير. ولكن قد دل الدليل على كون الربيع كثير كما جاء في حلق الرأس ومسحه فردد بين الشك، والربيع كيلاً يكون قاطعاً فيما له تردد. والثاني: أن أبا حنيفة - رحمه الله - سئل عن هذه المسألة على هذا الوجه، فأورد هنا محمد - رحمه الله - في الكتاب كذلك كذا في الفوائد الظهيرية.

^{١٠٠} لم أعثر عليه.

^{١٠١} أخرجه الحاكم عن عبد الله بن مسعود: "صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في حجرتها، وصلاتها في مخدعها أفضل من صلاتها في بيتها". هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. المستدرک على الصحيحين، ٨٢٣/١. وقوله: "في صحن دارها"، ليس له أصل. ليس من أحاديث الهداية.

^{١٠٢} النور: ٣١/٢٤.

قوله - رحمه الله - : لأن الشيء إنما يوصف بالكثرة إذا كان ما يقابله أقل منه. يعني لما وصف الشيء بأنه كثير لا بد أن يوصف ما يضاده ويقابله بأنه قليل وألا يلزم المحال؛ لأنه لو لم يكن ما يقابله قليلاً بنسبته كان كثيراً لعدم الوساطة بينهما، فحينئذ يكون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء واحد قليلاً وكثيراً وهو محال. فإن قلت: يشكل على هذا قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾.^{١٠٥٣}

وكذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾.^{١٠٥٤} إلى أن قال: ﴿وَكَثِيرًا مِنَ النَّاسِ﴾.^{١٠٥٥} أي: يسجد له كثير من الناس. ثم قال: ﴿وَكَثِيرٌ حَقٌّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ﴾.^{١٠٥٦} أي: بسبب أنه لم يسجد لله تعالى كثير من الناس، وجب عليه العذاب. فقد ذكر أن لكل واحد من المتقابلين اسم الكثرة ومعلوم أن الضلال إذا وصفوا بالكثرة على هذا التفسير لا يوصف غير الضلال وهم المهتدون بالكثرة في مقابلتها، وألا يلزم أن يكون إنما يقع به الكثرة وهذا الواحد الزائد مثلاً أو أكثر مضالاً ومهتدياً في حالة واحدة وهو محال.

قلت: إنما سمي كل واحد من الفريقين بالكثرة بالنظر إلى أنفسهم، لا بالنظر إلى ما يقابلهم. فإنا لو حلينا ومجرد النظر إلى أنفس المهتدين مع قطع النظر عن أهل الضلال لا شك أن المهتدين يرون شمالاً كثيراً وجمماً غفيراً، وكذلك أهل الضلال ومثله قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾.^{١٠٥٧} وكلمة أو للشك في الأخبار، ولا يجوز ذلك من عالم الجزئيات والكلديات، ولكن وجهه ما ذكرنا هو أن من رآه لقال: إن هذا القوم في الكثرة مائة ألف أو يزيدون أو نقول بما قال صاحب الكشاف: إن أهل الضلال كثير حقيقة، وأهل الهدى كثير مرتبة وعظمة.^{١٠٥٨} حيث يقول شعراً:

^{١٠٥٣} البقرة: ٢٦/٢.

^{١٠٥٤} الحج: ١٨/٢٢.

^{١٠٥٥} الحج: ١٨/٢٢.

^{١٠٥٦} الحج: ١٨/٢٢.

^{١٠٥٧} الصافات: ١٤٧/٣٧.

^{١٠٥٨} الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، للزمخشري، ١/١١٨.

إِنَّ الْكِرَامَ كَثِيرٌ فِي الْبِلَادِ وَإِنْ ... قُلُوا كَمَا غَيْرُهُمْ قَلٌّ وَإِنْ كَثُرُوا^{١٠٥٩}

فكانت نسبة الكثرة إلى كل واحد من الطائفتين لمعنى على حدة فلا يتنافيان حينئذ.

قوله: **إِذْ هُمَا مِنْ أَسْمَاءِ الْمُقَابَلَةِ**. وذكر في المبسوط: القلة والكثرة من الأسماء المشتركة، فإن الشيء [٨٣أ]

إذا قوبل بما هو أكثر منه يكون قليلاً، وإذا قوبل بما هو أقل منه يكون كثيراً،^{١٠٦٠} فكلتا العبارتين صحيحتان لما أن القليل إنما استحق اسم القليل باعتبار المقابل، وإلا ليس له هذا الاسم وكذا الكثير فكانت القلة والكثرة من أسماء المقابلة، وكذلك الشيء الواحد لما أطلق على معنيين مختلفين باعتبار ما يقابله كان اسماً مشتركاً بينهما.

قوله: **فَاعْتَبِرِ الْخُرُوجَ عَنْ حَدِ الْقَلَّةِ**. هذا دليل الإعادة لما أن النصف لما خرج عن حد القلة كان داخلياً

تحت حد الكثرة؛ لأنه لا واسطة بينهما. وإنما قلنا أنه خرج عن حد القلة؛ لأن القليل هو ما يقابله كثير، ومقابل النصف ليس بكثير، فكان هو كثيراً في نفسه من هذا الوجه فلزمها الإعادة أو عدم الدخول في ضده هذا دليل عدم الإعادة. أي: النصف غير داخل في ضد القليل وهو الكثير فكان قليلاً. وإنما قلنا أنه غير داخل في حد الكثير؛ لأن الكثير هو ما يقابله قليل ومقابل النصف ليس بقليل فكان هو قليلاً في نفسه فلا يلزمها الإعادة.

قوله: **وَمَنْ رَأَى وَجْهَ غَيْرِهِ يَخْبِرُ عَنْ رُؤْيَيْتِهِ**. يقول: رأيت زيداً مثلاً وإن لم ير إلا أحد جوانبه الأربعة. أي:

أحد جوانب ذلك الغير؛ لأن الإنسان ذو أطراف أربعة، فكان الوجه أحد الجوانب الأربعة. وإلى هذا أشار في الفوائد الظهيرية.

قوله: **يَعْنِي عَلَى هَذَا الْاِخْتِلَافِ**. أي: الاختلاف الذي تقدم أنفاً وهو أن انكشاف ربع العورة مانع عندهما،

وعند أبي يوسف انكشاف النصف في رواية، وانكشاف ما فوقه في جميع الروايات.

^{١٠٥٩} القل - بالفتح - القليل، وهو المراد. وبالضم: بمعنى القلة، ويستعمل بمعنى القليل أيضاً. وبالكسر: الارتعاد غضباً. يقول: إن الكرام في الدنيا كثير لكثرة خيرهم، لأن الكرم يقاوم ألف ليم، والحال أنهم قليل في العدد كما أن غيرهم - يعنى اللئام - قليل في الخير وإن كثروا في العدد. فوجه الشبه اجتماع الكثرة والقلة في كل على التوزيع. الكشاف، ١/١١٨.

^{١٠٦٠} المبسوط للسرخسي، ١/١٩٧.

قوله: وقوله: هو الصحيح احتراز عن اختيار الصدر الشهيد، وغيره. فإنه ذكر في الجامع الصغير أن المراد بالشعر ما على الرأس، وأما المسترسل هل هو عورة؟ فيه روايتان، وذكر المصنف - رحمه الله - في التجنيس ما يوافق ما ذكر في الهداية فقال: المرأة إذا صلت وشعرها ما تحت الأذنين مكشوف قدر الربع لا يجوز صلاحها؛ لأن في كون المسترسل من شعرها عورة روايتين، واختار الفقيه أبو الليث^{١٠٦١} - رحمه الله - في هذه الرواية وهي أنها عورة احتياطاً؛ لأن تلك الرواية اقتضت أن يجوز للأجنبي النظر إلى صدغ^{١٠٦٢} الأجنبية وطرف ناصيتها لما ذهب إليه أبو عبد الله البلخي، وهذا أمر يؤدي إلى الفتنة فكان الإحتياط في الأخذ بهذه الرواية.

وذكر الإمام المحبوبي - رحمه الله - في الجامع الصغير^{١٠٦٣} وأما الشعر المسترسل هل هو عورة؟ في رواية المنتقى ليس بعورة. حتى قال فيه: لو انكشف شيء من شعر المرأة أسفل من الأذنين جازت صلاحها. وإن كان أكثر من الثلث أو الربع، وهذا؛ لأنه لا يوارى الرأس فلا يكون حكمه حكم الرأس، لكن مع هذا يحرم النظر إليه؛ لأنه عورة. بل لأن النظر عن شهوة إلى شعورهن فتنة كالنظر إلى وجه المرأة الشابة، أو إلى شعور الإماء عن شهوة حرام. إليه أشار النبي عليه الصلاة والسلام في قوله: "من نظر إلى امرأة أجنبية عن شهوة صب في عينيه الأذنك يوم القيامة".^{١٠٦٤} ولهذا المعنى قال مشايخنا: تمنع المرأة الشابة عن كشف وجهها بين الرجال في زماننا هذا على رواية المنتقى. وفي رواية أخرى وهو عورة. [٨٣ب] وبه أخذ الفقيه أبو الليث للفتوى.

قوله: وإنما وضع غسله. جواب أشكال يرد على قوله هو الصحيح بأن يقال: لو كان الشعر النازل من الرأس لو كان عورة على ما زعمت إنما كان باعتبار أنه من بدنها، بدليل سقوط غسله في الجنابة فقال: سقوط غسله لا باعتبار أنه ليس من بدنها بل هو من بدنها؛ لأنه متصل به حلقة، ولكن سقوط غسله باعتبار الحرج.

^{١٠٦١} الإمام الفقيه أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي الحنفي، المحدث الزاهد، (٩٩٣/٣٧٣)، صاحب كتاب "تنبيه الغافلين" وله كتاب "الفتاوى". يروي عن: محمد بن الفضل بن أنيف البخاري، وجماعة. وتزوج عليه الأحاديث الموضوعية. روى عنه: أبو بكر محمد بن عبد الرحمن الترمذي، وغيره. سير أعلام النبلاء، ٣٣٣/١٢.

^{١٠٦٢} الصُدُغُ: ما انحدر من الرأس إلى مركب اللحيين، وقيل: هو ما بين العين والأذن، وقيل: الصدغان ما بين لاطي العينين إلى أصل الأذن. لسان العرب، ٤٣٩/٨.

^{١٠٦٣} الجامع الصغير، ٨٢/١.

^{١٠٦٤} قلت: غريب، والمعروف: "من استمع إلى حديث قوم، وهم له كارهون، صب في أذنه الأذنك يوم القيامة". أخرجه البخاري في صحيحه. نصب الراية، ٢٤٠/٤.

والعورة الغليظة هي القُبل والدُّبر على هذا الاختلاف الذي ذكر من أن الاعتبار في الإنكشاف للربع أو للنصف. والذكر يعتبر بانفراده حتى لو انكشف ربع الذكر يمنع جواز الصلاة عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله. وعند أبي يوسف - رحمه الله - : الاعتبار لإنكشاف النصف وما فوقه على ما ذكر. وبمجموع هذا ينتفي ما ذكره الكرخي - رحمه الله - : من اعتبار قدر الدرهم في العورة الغليظة.

وفي المحيط وذكر الكرخي في كتابه أنه يعتبر في السوءتين قدر الدرهم، وفيما عدا ذلك الربع. وإنما قال ذلك؛ لأن العورة نوعان: غليظة، وخفيفة كالنجاسة. ثم في النجاسة الغليظة يعتبر قدر الدرهم، وفي الخفيفة يعتبر الربع، فكذا العورة ولكن هذا وهم من الكرخي؛ لأنه قصد به التعليل في العورة الغليظة، وهذا في الحقيقة تخفيف؛ لأنه اعتبر في الدُّبر قدر الدرهم والدُّبر لا يكون أكثر من قدر الدرهم فهذا يقتضي جواز الصلاة، وإن كان جميع الدُّبر مكشوفاً وهذا يناقض وهذا معنى ما ذكره فخر الإسلام - رحمه الله - .

وأما العورة الغليظة فقد قدر في ذلك بعض مشايخنا - رحمهم الله - بما يزداد على قدر الدرهم، وهذا احتياط يرجع إلى المناقضة؛ لأن موضع الحدث جملته أقل من الزائد على قدر الدرهم. وحاصله أن تقسيم العورة بالغليظة والخفيفة إنما يستقيم على اختيار الكرخي.

وأما على اختيار عامة العلماء فلا فائدة في تقسيمها؛ إذ في كل منهما يعتبر إنكشاف الربع مانعاً عندهما خلافاً لأبي يوسف - رحمه الله - ، فإن عنده يعتبر إنكشاف النصف سوى أن ذلك العضو إن كان صغيراً كان ربه صغيراً أيضاً، وإن كان كبيراً كان ربه كبيراً، فمن ثم جوز تقسيمها بالغليظة والخفيفة.

قوله: **وكذا الأثنيان، وهذا هو الصحيح.** اختلفوا في الخصيتين قال بعضهم: الخصيتان مع الذكر عضو واحد؛ لأنهما تبع للذكر فيعتبران مع الذكر حتى يعتبر الربع في المجموع. وقال بعضهم: الخصيتان عضو واحد. ألا ترى أن الخصيتين في الدية اعتبر عضواً على حدة ولم يجعل تبعاً لغيره، فكذا في حكم العورة. وجعل فخر الإسلام والمجوبي رحمهما الله هذا القول وهو الإنفراد أولى كما هو المذكور في الهداية.

وذكر شيخ الإسلام - رحمه الله - هذا كله عند علمائنا وعند الشافعي - رحمه الله - القليل والكثير في ذلك سواء. أي: في المنع عن جواز الصلاة، فكان الخلاف في هذا كالخلاف في قليل النجاسة.

قوله: **وما كان عورة من الرجل بالنصب**^{١٠٦٥} فهو عورة من الأمة، وكذا المدبرة وأم الولد والمكاتبة، ومن كانت في رقبته شيء من الرق فهو في معنى الأمة كذا في شرح الطحاوي، في ثياب [٤٨٤] مهنتها المهنة بفتح الميم وكسرهما الخدمة والابتدال من مهن القوم خدمهم. وأنكر الأصمعي الكسر كذا في الصحاح،^{١٠٦٦} في حق جميع الرجال أي سوى مولاها.

قوله: **وإن كان الطاهر أقل من الربع**. وفي المبسوط: وأما إذا كان الثوب كله مملوءا دما، أو كان الطاهر منه دون ربعه فعند أبي حنيفة وأبي يوسف - رحمهما الله تعالى - يجيز بين أن يصلي عريانا وبين أن يصلي فيه وهو الأفضل، وقال محمد - رحمه الله - تعالى - لا تجزئه الصلاة إلا فيه؛ لأن الصلاة في الثوب النجس أقرب إلى الجواز من الصلاة عريانا، فإن القليل من النجاسة في الثوب لا يمنع الجواز، وكذلك الكثير في قول بعض العلماء، وقال عطاء من صلى وفي ثوبه سبعون قطرة من دم جازت صلاته، ولم يقل أحد بجواز الصلاة عريانا في حالة الاختيار، ولأنه لو صلى عريانا كان تاركاً لفرائض منها ستر العورة ومنها القيام والركوع والسجود، فإذا صلى فيه كان تاركاً فرضاً واحداً وهو طهارة الثوب فهذا الجانب أهون.^{١٠٦٧} "وقالت عائشة - رضي الله تعالى عنها -: "ما خير الرسول - صلى الله عليه وسلم - بين شيئين إلا اختار أهونهما فمن ابتلي ببليتين فعليه أن يختار أهونهما".^{١٠٦٨}

وفي الأسرار: إن خطاب التطهير ساقط عند عدم الماء، فصار هذا الثوب وليس عليه خطاب التطهير وثوب طاهر بمنزلة، ولأن ربع الثوب لو كان طاهراً لم يجز إلا أن يصلي فيه فكذلك ها هنا؛ لأن نجاسة ثلاثة أرباعه في إفساد الصلاة فيه ونجاسة الكل سواء حالة الاختيار، وهما سواء أيضاً حالة الاضطرار في أن لا يفسدها.

^{١٠٦٥} ح، ر: - بالنصب. وليست موجودة في الهداية

^{١٠٦٦} الصحاح، ٢٢٠٩/٦.

^{١٠٦٧} المبسوط للسرخسي، ١/١٨٧.

^{١٠٦٨} أخرجه البخاري عن عائشة - رضي الله عنها -، أنها قالت: "ما خير رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بين أمرين إلا أخذ أيسرهما، ما لم يكن إثماً، فإن كان إثماً كان أبعد الناس منه، وما انتقم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لنفسه إلا أن تنتهك حرمة الله، فينتقم الله بها". صحيح البخاري، ٤/١٨٩. والحديث مروى بالمعنى وليس له رواية بهذه الصيغة.

إلا أنا نقول: إن خطاب الستر بسبب النجاسة ساقط في حق الصلاة؛ لأن الله تعالى ما خاطب المستر في الصلاة إلا للطاهر ولما سقط الخطاب بالستر عنه صار حال العري كحال الستر باعتبار أن خطاب الستر عنه ساقط، فحيث صار عري العورة كعري الوجه في حق سقوط الخطاب بالستر. فلما استوى الجانبان من غير تفاوت بينهما صار مخيراً بينهما. وأما إذا كان ربع الثوب طاهراً فقد توجه عليه الخطاب بقدر الطاهر إن سقط بقدر النجس فرجحنا جهة الوجوب؛ لأن الباب باب العبادات وإنما قدروا بالربع؛ لأنه حد الكثير الفاحش في باب العورة والنجاسة الخفيفة. وقول محمد أحسن كذا في الأسرار.

قوله - رحمه الله - : لأن كل واحد منهما مانع جواز الصلاة حالة الاختيار، ويستويان في حق المقدار فيستويان في حكم الصلاة، أي: انكشف العورة والنجاسة يستويان في حق المقدار أي أن كل مقدار من النجاسة مانع لجواز الصلاة وذلك المقدار من إنكشف العورة مانع أيضاً لجواز الصلاة وما لا فلا.

وذكر المصنف - رحمه الله - في الزيادات أن القليل من كل واحد منهما غير مانع، والكثير مانع، فلما كان كذلك ثبت المساواة بينهما من غير رجحان لأحدهما على الآخر في المانعية، فيختار أيهما شاء. أو نقول: ويستويان في حق المقدار. أي: في مقدار الربع فإن المانع من النجاسة الخفيفة مقدر بالربع، وكذا المانع في العورة الخفيفة مقدر بالربع خصوصاً على اختيار الكرخي، فلما استويا في المانعية في المقدار استوى اختيار المصلي أيضاً في أن يصلي فيه أو يصلي عرياناً.

قلت: قوله ويستويان معطوف على فعل مقدر مثله مثني فاعله. [٨٤ب] وقوله: ويستويان في حق الصلاة نتيجه، فكان تقديره؛ لأنهما أي: الإنكشاف والنجاسة يمنعان جواز الصلاة حالة الاختيار ويستويان في المقدار. يعني أنهما يستويان في الموضعين في المنع وفي المقدار، فيجب أن يستويا أيضاً في حق الصلاة في ذلك الثوب، أي في حق إثبات الاختيار بأن يصلي به لا بساً أو بدون عرياناً.

قوله - رحمه الله - : وترك الشيء إلى خلف لا يكون تركاً. هذا جواب عن قوله وفي الصلاة عرياناً ترك الفروض. قلت: هذا الجواب الذي قاله. وقوله أيضاً: ترك الفروض إنما يستقيمان على تقدير أن يصلي العاري قاعداً،

وأما لو صلى قائماً حين يجوز له الصلاة قائماً فلا يستقيم، وإلى هذا أشار شيخ الإسلام - رحمه الله - في المبسوط فقال: إذا صلى قائماً بالركوع والسجود عندنا يجوز، فلا يصير تاركاً للفرائض الثلاث، وإنما يصير تاركاً لفرض واحد، وهو الستر، وإذا ترك فرضاً واحداً فقد أقام فرضاً بإزائه وهو ترك استعمال النجاسة، وكان هذا ترك فرض بإزاء إيتاء بفرض آخر، فيتخير.

فإن قلت: لا مساواة بين الفرضين فلا يتخير فإن فرضية ستر العورة أقوى من فرضية ترك استعمال النجاسة ظهر ذلك بمسألتين. إحداهما: ما ذكره الإمام التمرتاشي - رحمه الله - في باب المريض من الجامع الصغير قال الإمام البقالي: فإن كان على بدن المصلي نجاسة لا يمكنه غسلها إلا بإظهار عورته يصلي مع النجاسة؛ لأن إظهار العورة منهي عنه والغسل مأمور به، والأمر والنهي إذا اجتمعا كان النهي أولى.

والثانية: هي ما ذكر في شرح الأقطع أن الستر أكد؛ لأنه يجب للصلاة ولغيرها، ويلزم بتركه في الطواف دم، ولا يوجد ذلك في النجاسة. قلت: أنه إذا صلى قاعداً فقد أتى ببعض الستر وما قام مقام الأركان وترك استعمال النجاسة، وإذا صلى قائماً فقد استعمل النجاسة وأتى بالأركان فيستويان فيتخير، وما ذكرته من وكادة فرضية الستر يسقط بسبب أن الستر في حق الصلاة إنما هو في الستر بالطاهر لا بالنجس، فصارت نفس خطاب الستر بالنجس ساقطة على ما ذكرنا من إشارة الأسرار إلى هذا، فكيف تثبت الوكادة بعد سقوط نفس الخطاب لما أن المؤكد تبعاً للمؤكد فلمّا لم تثبت نفس الخطاب وهي الأصل لا تثبت الوكادة وهي التبع، ولكن مع ذلك أظهرنا صورة الوكادة في حق الأفضلية لا في حق الجواز.

قوله - رحمه الله -: والأفضلية لعدم اختصاص الستر بالصلاة واختصاص الطهارة بها. بعين لما لم يختص الستر بالصلاة؛ لأنه يكون الستر للصلاة وللناس كان نفعه أعم، فكان الستر أولى بخلاف الطهارة فإنها للصلاة لا غير، فإن قلت: جعل في مثل هذه النكته في غسل الجمعة جانب الاختصاص أولى، وهنا جعل جانب عدم الاختصاص أولى، فما وجهه؟

قلت: جانب عدم الاختصاص هنا لم يتضمن النفع العام، وهو الموجب للترجيح هنا، ولا شك أن الاختصاص يوجب الترجيح إذا لم يتضمن ما يعارضه مما يوجب الترجيح، وها هنا جانب عدم الاختصاص [١٨٥]

وهو الستر عارض بالاختصاص، وهو الطهارة في شيء يقتضي استواءهما، وهو اقتضاء الصلاة الستر والطهارة، ثم يرجح جانب الستر بما هو سالم له، وهو حصول الستر للناس؛ لأن ذلك واجب في حقهم أيضاً لوجوبه في حق الصلاة.

قوله: **ومن لم يجد ثوبا صلى عريانا قاعدا يومئ.. الخ.** فإن قلت: "قال النبي عليه الصلاة والسلام لعمران ابن حصين - رضي الله عنه -: "صل قائماً فإن لم تستطع فقاعداً".^{١٠٦٩} ولا شك أن هذا الحديث يقتضي الترتيب، حيث لا تجوز صلاة الفرض قاعداً لمن يستطيع القيام، ثم هذا الرجل مستطيع على القيام حساً وشرعاً، أما حساً: فظاهر؛ لأن الكلام في صحيح البدن. وأما شرعاً: فإنه يجوز له الصلاة قائماً عارياً بالاتفاق. فيجب أن لا يجوز له الصلاة قاعداً بحكم هذا الحديث، وهو مذهب زفر والشافعي رحمهما الله.

قلت: القياس ما قلته إلا أنا عرفنا جواز صلاته قاعداً بالأثر. فإنه روي عن ابن عباس وابن عمر - رضي الله عنهما - أنهما قالا: "العاري يصلي قاعداً بالإيماء".^{١٠٧٠} وروي عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - أنه قال: "إن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ركبوا في السفينة فانكسرت بهم السفينة فخرجوا من البحر عراة فصلوا قعوداً بإيماء".^{١٠٧١} وهذا قول روي عنهم ولم يرو عن أقرانهم خلاف ذلك، فحل محل الإجماع.

وأما الحديث قلنا: هذا غير مستطيع على القيام حكماً؛ لأنه لا يمكنه ستر ما قدر على ستره إلا بترك الركوع والسجود والقيام، فكان عاجزاً عن القيام حكماً، كذا في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله -.

قوله: **إلا أن الأول أفضل.** وهو الصلاة قاعداً أفضل من الصلاة قائماً؛ لأن القعود ستر العورة الغليظة وفرضية ستر العورة أكد من فرضية الركوع والسجود، بدليل أن النافلة تصلى على الدابة بإيماء، فلا تجوز الصلاة بدون ستر العورة حالة القدرة بحال ما، فإن قلت: هذه المعاني الثلاثة هي المعنيان المذكوران في الهداية بقوله: لأن الستر وجب لحق الصلاة ولحق الناس؛ ولأنه لا خلف له، والإيماء خلف على الأركان، وهذا المعنى الذي ذكرته يقتضي أن لا تجوز

^{١٠٦٩} أخرجه البخاري عن عمران بن حصين رضي الله عنه، قال: كانت بي بواسير، فسألت النبي - صلى الله عليه وسلم - عن الصلاة، فقال: "صل قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب". صحيح البخاري، ٤٨/٢.

^{١٠٧٠} لم أعثر عليه في كتب الحديث. وورد في المبسوط للسرخسي، ١٨٦/١.

^{١٠٧١} لم أعثر عليه في كتب الحديث. وورد في بدائع الصنائع، ١٤١/١.

الصلاة بدون الستر الذي يحصل بالقيود، فلم جوزت الصلاة قائماً عارياً؟ مع أن الآثار التي ذكرتها تقتضي أيضاً انحصار الجواز على القيود؛ لأنه ليس فيها دلالة الجواز في القيام.

قلت: لأن ترك الأركان وترك الستر لما استويا في منع الجواز حال القدرة، استويا في اقتضاء الجواز عند الإتيان بأحدهما وترك الآخر؛ لأنه لا يمكن الإتيان بأحدهما إلا عند ترك الآخر؛ فاستويا في الميل إلى أحدهما فلا يسقط فرضية أحدهما بفرضية الآخر؛ ولأنه لما لم يأت بجميع فرضية الستر لم يعتبر ذلك القدر من الستر بمقابلة ترك الركوع والسجود وذلك؛ لأنه لم يقدر على ستر جميع العورة، إنما قدر بالقيود على ستر بعض العورة الغليظة، فلا يترك اختيار ترك الأركان بمقابلة مثل ذلك الستر، ولكن قدر ذلك الستر يصلح لترجيح جانب الستر؛ لأن الستر وإن قل كان هو الأولى بالاعتبار من الأركان لما ذكر من المعاني. [٨٥ب] وأما الآثار فهي بيان للأفضلية لا لإثبات الفرضية بدليل ما ذكرنا.

قوله - رحمه الله - : **وينوي الصلاة التي يدخل فيها.** قال شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - : النية معرفة القلب. أي: صلاة تُصلى. وقال شيخ الإسلام - رحمه الله - : قال محمد - رحمه الله - : إذا أراد الرجل الدخول في الصلاة كبر، وإنما أراد بقوله: أراد. أي: نوى. والإرادة: هي النية؛ لأنها عمل القلب كالنية وفيه دليل على أن النية لا تتأدى باللسان؛ لأنه شرط الإرادة والإرادة عمل القلب لا عمل اللسان، فإن عمل اللسان يسمى كلاماً لا إرادة والنية بالقلب فرض لقوله تعالى: ﴿فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾. ١٠٧٢

وأما ذكره باللسان مع نية القلب سنة كذا ذكره شيخ الإسلام. وفي فتاوى قاضي خان - رحمه الله - الكلام ها هنا في مواضع الأول في أصل النية، والثاني في وقتها والثالث في كيفيةها. فأما أصلها فإن يقصد بقلبه فإن قصد بقلبه وذكر بلسانه كان أفضل، وعند الشافعي - رحمه الله - لا بد من الذكر باللسان. وأما وقتها فأجمع أصحابنا على أن الأفضل أن تكون مقارنة للشروع، ولا يكون شارعاً بنية متأخرة. وعن الكرخي - رحمه الله - أنه يجوز بنية متأخرة عن التحريم.

واختلفوا على قوله أنه إلى متى يجوز قال بعضهم: إلى انتهاء الثناء. وقال بعضهم: إلى التعوذ. وقال بعضهم: إلى أن يركع. وقال بعضهم: إلى أن يرفع رأسه من الركوع. فإن نوى قبل الشروع روي عن محمد أنه لو نوى عند الوضوء

أنه يصلي الظهر أو العصر مع الإمام ولم يشتغل بعد النية بما ليس من جنس الصلاة إلا أنه لما انتهى إلى مكان الصلاة لم تحضره النية جازت صلاته بتلك النية.

وأما كيفيتها فلا يخلوا إما أن يكون منفرداً أو مقتيداً. وكل ذلك على وجهين: إما أن يكون مفترضاً أو متنفلاً مؤدياً أو قاضياً. فالمتنفل: تجوز صلاته بنية الصلاة، وكذلك التراويح وسائر السنن عند مشايخنا إلى آخره. وفي شرح الطحاوي: فالأفضل أن يشغل قلبه بالنية ولسانه بالذكر ويده بالرفع.

قوله: **ولا معتبر بالمتأخرة منها عنه.** أي: بالمتأخرة من النية عن التكبير. فإن قوله: المتأخرة صفة مطلقة فكان قوله منها للبيان.

وقوله: **عنه.** صلة للمتأخرة. وهذا نفي لقول الكرخي على ما ذكرنا، فذكر شيخ الإسلام ولا شك أن النية متى وجدت مقارنة للشروع فإنه يجزيه؛ لأن النية إنما شرعت لتعيين العمل للعبادة من أوله إلى آخره، وإنما يتعين العمل بها هذا إذا كانت النية مقارنة للشروع. فأما إذا كانت النية متأخرة عن التكبير، فإنه لا يجزيه؛ لأن ابتداء الشروع شرع بالقيام والقيام لا يتعين للعبادة متى خلا عن النية؛ لأن الباقي من الأفعال بناء على أول الجزء من القيام، وأول الجزء من القيام وقع من غير نية متى تأخرت النية عن التكبر فلم يجز بخلاف الصوم، فإنه يجزيه بنية متأخرة عن الشروع؛ لأن وقت الشروع في الصوم وقت سهو وغفلة؛ لأنه وقت نوم، فلو شرطت النية وقت الشروع وهو وقت انفجار الصبح لضاق الأمر على الناس، فلهذه الضرورة جوزت بنية متقدمة ومتأخرة.

فأما ها هنا وقت الشروع، [١٨٦] وقت انتباه ويقظة، فأمكنه تحصيل النية حال الشروع بلا حرج فلا يتأدى بنية متأخرة؛ لأن ما أداه قبل النية لم يتعين للعبادة وبدون ما مضى لا يتم الباقي وإن تعين الباقي للعبادة بالنية فلهذا لا يجوز إلا رواية عن الكرخي، فإنه قال: يجز به متى نوى قبل الشاء؛ لأن الشاء من توابع التكبر. فكأنه نوى عند التكبير وهي من جنسه.

قوله: وكذا إن كانت سنة في الصحيح. وذكر المصنف - رحمه الله - في التحنيس وفي السنن يكفيه مطلق النية على ظاهر الرواية. وهو اختيار عامة المشايخ والاحتياط في السنن أن ينوي الصلاة متابعة للرسول عليه الصلاة والسلام.

وذكر شيخ الإسلام - رحمه الله -: إنما ينصرف مطلق اسم الصلاة إلى التطوع لوجهين أحدهما: أن النفل أدنى فكان متعيناً والزيادة مشكوك فيها فلا تثبت؛ ولأن التطوع مشروع الوقت وغيره يوجد بعارض فصرف الإسم إلى مشروع الوقت أولى؛ لأن مشروع الوقت من غيره بمنزلة الحقيقة من المجاز والكلام بحقيقته، وصار هذا كمن نوى الصوم خارج رمضان، وإن كانت فرضاً لا بد من تعيين فرض كالظهر مثلاً، هذا إذا أقرن بلفظ الظهر اليوم أو الوقت، إذا كان في الوقت بأن قال: ظهر اليوم أو ظهر الوقت أو فرض الوقت، فأما إذا نوى الظهر أو الفجر أو غيرها ولم ينو ظهر الوقت، فمنهم من يقول: لا يجزيه؛ لأنه ربما كان عليه ظهر صلاة فائتة، فلا يتعين فرض الوقت بهذا الاسم. ومنهم من يقول: يجزيه؛ لأن ظهر الوقت مشروع الوقت، والفائتة ليس بمشروع الوقت، بل إنما يوجد بعارض فمطلقة ينصرف إلى ظهر الوقت.

ولو قال: نويت الفرض لا يكفيه أيضاً؛ لأن الفرائض متنوعة، ظهر وعصر وغيرهما، فلا بد من التعيين فيجب أن ينوي ظهر الوقت، ثم إذا نوى فرض الوقت أو ظهر الوقت ولم ينو أعداد الركعات جاز؛ لأنه لما نوى الظهر فقد نوى عدد الركعات، هذا إذا كان يصلي في الوقت، وإن كان يصلي بعد ما خرج الوقت وهو لا يعلم بخروج الوقت، فنوى فرض الوقت لا يجوز؛ لأن بعد خروج وقت الظهر فرض الوقت يكون هو العصر، فإذا نوى فرض الوقت كان نواياً العصر وصلاة الظهر لا تجوز بنيتها والأولى أن ينوي ظهر اليوم فإنه يجوز سواء كان الوقت خارجاً أو باقياً كذا في المحيط^{١٠٧٣} ومبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله -.

قوله - رحمه الله -: وإن كان مقتدياً بغيره نوى الصلاة ومتابعته. وفي شرح الطحاوي: ولو نوى صلاة الإمام أجزاءه وقام مقام نيتين، وذكر شيخ الإسلام - رحمه الله - على خلاف هذا وقال: فأما إذا قال نويت صلاة

الإمام فهذا لا يكفي لصحة الاقتداء؛ لأن هذا يقين لصلاة الإمام وليس باقتدائه فكأنه يقول: أصلي الصلاة التي يصلها الإمام فكان هذا تعييناً لما يصلها الإمام لا اقتداء بالإمام.

ومنهم من يقول متى انتظر تكبيرة الإمام ثم كبر بعده كفاه عن نية الاقتداء؛ لأن انتظاره لتكبير الإمام قصد منه الاقتداء. إلا أن الصحيح ما ذكرنا: أن الانتظار متردد قد يكون للاقتداء وقد يكون بحكم العادة، فما لم يقصد الاقتداء بالإمام لا يصير مقتدياً بمجرد الانتظار. قالوا: وإن أراد تسهيل الأمر على نفسه يقول شرعت في صلاة الإمام فيكفيه ذلك، ويكون نية [٨٦ب] للاقتداء به. ولما يصله الإمام وفي فتاوى قاضي خان - رحمه الله - والأحسن أن يقول: نويت أن أصلي مع الإمام ما يصلي الإمام.

قوله: لأنه يلزمه فساد الصلاة من جهته. أي: يلزم المقتدي فساد الصلاة من جهة الإمام. فلا بد من التزام الاقتداء حتى لو ظهر ضرر الفساد كان ضرراً ملتزماً. وهذا كما يشترط للإمام إمامة النساء لهذا المعنى لوجود وهم الفساد من اقتدائهن بسبب المحاذاة.

قوله - رحمه الله -: ومن كان غائباً ففرضه إصابة جهتها هو الصحيح. فاحتز بذكر الصحيح عن قول الشيخ أبي عبد الله الجرجاني - رحمه الله - وذكر في المحيط: ومن كان غائباً عن الكعبة ففرضه جهة الكعبة لا عينها. وهذا قول الشيخ أبي الحسن الكرخي والشيخ أبي بكر الرازي رحمهما الله؛ لأنه ليس في وسعه سوى هذا، والتكليف بحسب الوسع. وعلى قول الشيخ أبي عبد الله الجرجاني: من كان غائباً عنها ففرضه عينها؛ لأنه لا فصل في النص وعبرة^{١٠٧٤} الاختلاف تظهر في اشتراط نية عين الكعبة.

فعلی قول أبي عبد الله: يشترط، وعلى قول الحسن وأبي بكر: لا يشترط. وهذا؛ لأن عند أبي عبد الله لما كان إصابة عينها فرضاً ولا يمكن وإصابة عينها حال غيبته عنها إلا من حيث النية شرط نية عينها وعندهما لما كان الشرط إصابة جهتها لمن كان غائباً وذلك يحصل من غير نية العين لا حاجة إلى اشتراط نية العين.^{١٠٧٥}

^{١٠٧٤} المحيط: "وثمة". ٢٨٤/١.

^{١٠٧٥} المحيط: ٢٨٤/١.

وأما نية الكعبة بعد ما توجه إليها هل تشترط أولاً؟ وكان الشيخ أبو بكر محمد بن الفضل يقول: يشترط. وكان أبو بكر محمد بن حامد^{١٠٧٦} - رحمه الله - يقول بأنه: لا يشترط لجواز الصلاة. وذكر المصنف - رحمه الله - في التحنيس: ونية الكعبة ليست بشرط في الصحيح من الجواب؛ لأن استقبال البيت شرط من الشرائط، فلا يشترط فيه النية كالوضوء. وبعض المشايخ يقول: إن كان يصلي إلى المحراب فكما قال الحامدي، وإن كان في الصحراء فكما قال الفضلي - رحمه الله -.

وذكر الزندويسي - رحمه الله - في نظمه: أن الكعبة قبلة من يصلي في المسجد الحرام، والمسجد الحرام قبلة أهل مكة من يصلي في بيته أو في البطحاء، ومكة قبلة أهل الحرم، والحرم قبلة أهل العالم، وقيل مكة وسط الدنيا فقبلة أهل المشرق إلى المغرب عندنا، وقبلة أهل المغرب إلى المشرق، وقبلة أهل المدينة إلى يمين من توجه إلى المغرب، وقبلة أهل الحجاز إلى يسار من توجه إلى المغرب.

ومن كان خائفاً يصلي إلى أي جهة قدر، بأن يختفي من عدو أو غيره، ويخاف أنه إذا تحرك واستقبل القبلة أن يشعر به العدو جاز له أن يصلي قائماً أو قعداً بالإيماء أو مضطجماً حيث ما كان وجهه، وكذا إن كان مريضاً لا يمكنه أن يحول وجهه إلى القبلة وليس بحضرته أحد يبوجهه، وكذا إذا انكسرت السفينة وبقي على لوح وخاف أنه لو استقبل القبلة يسقط في الماء يباح له في هذه الصورة أن يصلي حيث ما كان وجهه كذا في المحيط، وليس بحضرته من يسأله عنها اجتهد وإنما قيد بهذا؛ لأنه لو كان أحد يخبره أن القبلة هكذا، وهو مع ذلك يعلم باجتهاده على خلاف خبره لا يجوز؛ لأن الاستخبار فوق التحري على ما ذكرها هنا، ولكن هذا إذا كان المخبر من أهل ذلك [١٨٧] الموضوع، وهو يعلم جهة القبلة، وأما إذا كان لا يعلم فهو والمتحري سواء فلا يترك تحريه بخبره. وفي التحنيس رجل كان في المفازة، فاشتبهت عليه القبلة، فأخبره رجلان أن القبلة إلى هذا الجانب، ووقع اجتهاده إلى جانب آخر، فإن لم يكونا من أهل ذلك الموضوع وهما مسافران مثله لم يلتفت إلى قولهما؛ لأنهما يقولان بالاجتهاد، فلا يترك اجتهاده باجتهاد غيره.

^{١٠٧٦} محمد بن حامد بن علي أبو بكر البخاري (٩٩٣/٣٨٣) سمع الهيثم بن كليب السبتي قال الحاكم في تاريخ نيسابور إمام أصحاب أبي حنيفة مملك بخارى وأعلمهم في المناظرة والجدل وأزهدهم في الدنيا وأكرمهم بشمائل أئمتهم في العزلة والورع وتجنب السلطان. الجواهر المضنية، ٤٠/٢.

قوله: ليس في وسعه إلا التوجه إلى جهة التحري. فإن قلت: هذا التعليل لا يكون جواباً لما ذكره الشافعي - رحمه الله - فإن له أن يقول: سلمنا أن التكليف مقيد بالوسع لكن هذا حال العمل فإن له أن يعمل حال توجه الخطاب بالفعل بما في وسعه، ولا يَأْتَمُّ بما فعل عند ظهور الخطأ. فأما إذا ظهر خطأه يقيناً فكان فعله كلا فعل في حق وجوب الإعادة، كما إذا صلى في ثوب باجتهاده على أنه طاهر، ثم تبين أنه نجس. وكما إذا توضأ بماء في الأواني بالتحري بأنه طاهر، ثم تبين أنه نجس. وكما إذا حكم الحاكم باجتهاده في حكم، ثم وجد نصاً بخلافه فعليه الإعادة في هذه المسائل الثلاث؛ لظهور خطئه بيقين مع جواز العمل بما في وسعه عند توجه الخطاب بالعمل بذلك.

والذي نحن بصدد من قبيل هذا؛ لأنه لما كان مستدبراً للقبلة في صلاته ظهر خطأه بيقين، فكان من جنس هذه المسائل، حتى أنه لو ظهر أنه كان على يمين القبلة أو يسارها فأنا أساعدكم فيه؛ لأنه لم يظهر خطأه بيقين.

قلت: في هذا التعليل جواب له وهذا؛ لأن التكليف بالشيء الذي غاب عنه علمه حقيقة على نوعين. أحدهما: ما غاب عنه علمه حقيقة، ولكن لو استقصى في طلبه يمكن درك حقيقته، أو يمكن العمل به على وجه لا يبقى فيه شبهة. والثاني: هو ما انقطع علمه حقيقة عن جنس الأنس، ولا يدرك حقيقته أحد منهم وإن استقصاه، فمن الأول هو ما ذكرته من المسائل وذلك؛ لأن القاضي لما قضى باجتهاده، ثم روى له نص بخلافه كان الجهل به جاء من تقصيره في الطلب، فإنه لو طلب حق المصلي لإصابة فصار كالذي اجتهد في المصير وأخطأ المخراب.

وكذلك المصلي في ثوب أمر بإصابة الطاهر حقيقة؛ لأن في وسعه غسل ذلك بماء، ثم استصحابه مع نفسه وإن أخفى عليه لنسيانه الطاهر منهما. وكذلك في ماء الوضوء كان في وسعه استخباره ممن له العلم بحقيقة نجاسته، وإن لم يكن هو في وسعه كان في وسعه إراقته، والتميم الذي يخلفه لا شبهة فيه.

وأما علم جهة الكعبة فمن النوع الثاني وذلك؛ لأن مبنى علم جهة الكعبة للغائب عن الكعبة على النجم لا على خبر الناس، فإن المخبر لو أخبر إنما يخبره عن النجم أيضاً، ثم كل منهما عجز عن الاستدلال بالنجم لعارض الغيم وذلك من الله تعالى، فسقط به خطاب الله لما لم يعط قدرة إزالته إياه، فلم يعمل فيما مضى، وإن ظهر خطأه يقيناً كنص ترك بعد العمل بخلافه، أو ترك ولم يبلغه لا بتقصير منه كما في ابتداء حرمة الخمر، وفيه نزل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ

عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا^{١٠٧٧}. ومن نظير النوعين جهل الذمي بالشرائع بعد الإسلام زماناً، وجهل الحربي بما بعد الإسلام في دار الحرب، حيث يجب على الذمي قضاء ما مضى؛ لأن الجهل كان لسبب تقصيره في الطلب؛ لأن دار الإسلام دار العلم بالشرائع، فلم يعذر بالقضاء بخلاف الحربي الذي أسلم [٨٧ب] حيث لا يجب عليه قضاء ما مضى؛ لأن الولايات منقطعة فلم يكن جهله بما بسبب تقصيره فعذر في القضاء بعد العلم. هذا حاصل ما ذكر في الأسرار.

فلما كان الأمر كذلك كان قول المصنف والتكليف مقيد بالوسع راجع إلى الوسع الذي لو بالغ في الجهد لأصابه؛ لأنه محلى بالألف واللام، فكان مستغرقاً لجميع ما ينطلق عليه اسم الوسع، فلما لم يكن له وسع ما في الذي نحن بصددده صار كمنص تُرك بعد الفعل، وكإسلام الحربي، وذلك لا يوجب الإعادة فكذا هذا. أو نقول في الفرق بينهما: أن النجاسة وأمثالها من قبيل ما لا يحتتمل الانتقال من محل إلى محل، فلم يجز له العمل إلا بظاهر ما أدى إليه تحريه، فإذا ظهر ما هو أقوى منه أبطله؛ لأنه غير قابل للانتقال حتى يقال أنه كان في ذلك الوقت طاهراً، ثم تنجس بعده باليقين، بل هو حين صلى كان ذلك الثوب موصوفاً بالنجاسة.

وكذلك في حكم القاضي بالاجتهاد وفيه نص بخلافه. وأما القبلة فهي من قبيل ما يحتتمل الانتقال، ألا ترى أنها انتقلت من بيت المقدس إلى الكعبة، ومن عين الكعبة إلى الجهة إذا بعد من مكة ومن جهة الكعبة إلى سائر الجهات إذا كان ركباً فإنه يصلي حيث ما توجهت إليه راحلته فبعدهما صلى إلى جهة بالتحري إذا تحول رأيه ينتقل فرض التوجه إلى تلك الجهة أيضاً، فكان تبدل الرأي فيه بمنزلة النسخ فيعمل به في المستقبل، ولا يظهر به بطلان ما مضى كما في النسخ الحقيقي؛ لأن الشرط أن يكون مبتلى في التوجه عند القيام إلى الصلاة، وهو المقصود في الأمر بالتوجه إلى الكعبة؛ لأن الله تعالى لا جهة له حتى يُتَوَجَّهَ إليه، وإنما يتحقق هو إذا صلى إلى الجهة التي وقع عليها تحريه.

قوله: **ومن علم منهم**. أي: من القوم المقتدين بهذا الإمام، وهذا القيد وهو علم المقتدين حال كونهم مأمومين ليس بالازم في حق فساد صلاتهم؛ فإنه لو علم حال الإمام قبل الاقتداء بالحكم كذلك. وإن كان حال الإمام

في وقت الاقتداء على حال الصحة، فإنه ذكر المصنف في التجنيس رجل تحرى القبلة فأخطأ، فدخل في الصلاة وهو لا يعلم، ثم علم وحول وجهه إلى القبلة، ثم دخل رجل في صلاته وقد علم حاله الأولى، لا يجوز صلاة الداخل؛ لأنه دخل في صلاته وعلم أن الإمام كان على الخطأ في أول صلاته، ولو علم من أول صلاته أن الإمام على الخطأ ودخل في صلاته لم يجز فكذا هذا. وفيه خلاف أبي يوسف - رحمه الله - .

وذكر في الإيضاح قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: إذا أدى اجتهاده إلى جهة وصلى إلى غيرها فصلاته فاسدة، وإن علم أنه أصاب القبلة. وقال أبو يوسف - رحمه الله -: يجوز إذا أصاب؛ لأن المقصود قد حصل كما في الأواني، إذا تحرى فتوضأ بغير ما أدى إليه اجتهاده، ثم تبين أنه كان مصيباً. وهما يقولان بأن الجهة التي أدى إليها اجتهاده هي القبلة في هذه الحالة؛ لأنه لا وسع له إلا هذا، فكان التكليف به لا غير، ويتركه صار إعراضاً عن القبلة، بخلاف الأواني؛ لأن الذي ما استعمل لم ينزل منزلة الطاهر، ألا ترى أنه يلزمه الإعادة، وإن توضأ بما أدى إليه اجتهاده إذا ظهر خطؤه، والله أعلم. [٨٨٨]

باب صفة الصلاة

لما فرغ من ذكر التوابع المتقدمة التي هي مقدمة على الصلاة وجوداً لكونها شروطاً وأسباباً ومقدمة عليها أيضاً
ذكراً ليكون الذكر على وفاق الوجود، شرع ببيان المتبوع وكيفيته، وهو الصلاة وصفاتها فقال: باب صفة الصلاة. هذا
من قبيل إضافة الجزء إلى الكل؛ لأن كل صفة من هذه الصفات جزء الصلاة إذ هذه الأوصاف أوصاف ذاتية لما أن
عند تمام هذه الأوصاف تتم الصلاة، فجاز أن يوصف العرض بالصفات الذاتية كاللونية والعرضية واستحالة البقاء.

فيقال: السواد لون وعرض ومستحيل البقاء. وإنما لا يوصف بصفات زائدة على الذات كالبقاء والحياة
والقدرة، مع أن الأفعال الشرعية لها حكم الجواهر، فلذلك توصف بالصحة والفساد والجواز والبطالان والفسخ والإقالة
والانتقال والبقاء والجزء والكل، ولذلك جعل الله تعالى هذه الأفعال الشرعية بفضله سبب استيجاب جنان لا تفتى
واستحقاق حسان لا تضني واستصحاب جبران لا تحي، وفي الصحاح وصفت الشيء وصفاً وصفة فما لها عوض من
الواو،^{١٠٧٨} كالوعظ والعظة والوعد والعدة، ولكن هما يتفاوتان في اصطلاح أهل الكلام فقال الإمام سيف الحق أبو
المعين^{١٠٧٩} - رحمه الله - في الاسم المسمى: فزعمت المعتزلة والأشعرية بأن الوصف والصفة لفظان ينبئان عن معنى
واحد وهما من قبيل الأسماء المترادفة كلفظ الأسد والليث. وأصحابنا يقولون: أن الوصف هو كلام الواصف والصفة هي
المعنى القائم بذات الموصوف، فيقول القائل: زيد عالم، وصف لزيد لا صفة له، وعلمه القائم به صفته لا وصفه،
وحاصله أن قيام الوصف بالواصف وقيام الصفة بالموصوف.

قوله: **فرائض الصلاة ستة**. والقياس أن يقال ستٌّ؛ لأن الفرائض جمع فريضة، وهي مؤنثة لكنه قال على
تأويل الفروض كقوله: ولا أرض أبقل بقالها على تأويل المكان. ثم ذكرها بلفظ الفرائض دون غيرها لما أنها أعم من لفظ
الأركان والشروط إذ لفظ الفرائض يتناولهما فإن الأربعة منها وهي القيام والقراءة والركوع والسجود أركان أصلية،
والتحريم شرط جواز الصلاة والقعدة الأخيرة وهي وإن كانت فرضاً إلا أنها ليست بركن أصلي في الصلاة بدليل أنه لم
تشرع في الركعة الأولى، وإنما شرعت هي شرطاً للتحليل كذا في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله -.

^{١٠٧٨} الصحاح، ٤/١٤٣٨.

^{١٠٧٩} أبو المعين النسفي (١١١٤/٥٠٨) ميمون بن محمد بن المعتمد المكحولي، ماتريدي، لقبه: "سيف الحق والدين"، من أكثر
العلماء نصرة للمذهب الماتريدي، من مؤلفاته: "تبصرة الأدلة" من أهم المراجع في معرفة مذهب الماتريدي بعد كتاب التوحيد لأبي منصور
الماتريدي، بل هو أوسع مرجع في معرفة عقيدة الماتريدي على الإطلاق. الجواهر المضنية، ٢/١٨٩. الوفيات والأحداث، ١/١٢١.

وذكر في التحفة: للصلاة فرائض وواجبات وسُنن وأداب. أما الفرائض فثنتا عشرة، ستة من الشرائط، وستة من نفس الصلاة. وأما الستة التي من الشرائط فالطهارة، وستر العورة، واستقبال القبلة، والوقت والنية والتحرمة، وهي تكبيرة الافتتاح. وأما الستة التي هي من نفس الصلاة فالقيام، والقراءة، والركوع، والسجود، والانتقال من ركن إلى ركن، والقعدة الأخيرة. إلا أن الأربعة الأول من الأركان دون الإثنين الباقيين حتى أن من حلف لا يصلي فقيده الركعة بالسجدة يحنث. وإن لم توجد القعدة [٨٨ب] ولو أتى بما دون الركعة لا يحنث.

والحاصل أن ثبوت الشيء يفتقر إلى ستة أشياء. العين وهي: عبارة عن ماهية الشيء. والركن وهو: عبارة عن جزء الماهية. والحكم وهو: الأثر الثابت بالشيء والمحل والشرط والسبب. فالعين هي: الصلاة. والأركان: القيام والقراءة والركوع والسجود. والمحل: الأدمي المكلف. والشرط: ما تقدم من الطهارة وغيرها. والحكم: الجواز في الدنيا والثواب في الآخرة. والسبب: الأوقات. والكلام في التحريمه بأنها ركن أو شرط يأتي بعد هذا.

قوله: ﴿وَرَتَّكَ فَكَبَّرَ﴾^{١٠٨٠}. أي: وخص ربك بالتكبير. وهو الوصف بالكبرياء، وأن يقال: الله أكبر. وروي أنه لما تُرك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الله أكبر، فكبرت خديجة - رضي الله عنها -، وفرحت وأيقنت أنه الوحي، فإن سورة المدثر أول سورة نزلت".^{١٠٨١} ودخلت الفاء لمعنى الشرط كأنه قيل: وما كان فلا تدع تكبيرة كذا في الكشاف،^{١٠٨٢} والتكبير للشروع لا بد منه؛ لأنه يريد الشروع في الصلاة، والشروع في الصلاة جعل بالتكبير عرف ذلك بالكتاب والسنة وإجماع الأمة، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَدَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾^{١٠٨٣}. نزلت هذه الآية في التكبيرة الأولى، ولقوله تعالى: ﴿وَرَتَّكَ فَكَبَّرَ﴾^{١٠٨٤}. والمراد به الصلاة؛ لأنه لا يجب خارج الصلاة وعليه إجماع أهل التفسير.

^{١٠٨٠} المدثر: ٣/٧٤.

^{١٠٨١} الكشاف للزمخشري، ٤/٦٤٥.

^{١٠٨٢} الكشاف للزمخشري، ٤/٦٤٥.

^{١٠٨٣} الأعلى: ١٥/٨٧.

^{١٠٨٤} المدثر: ٣/٧٤.

وأما السنة فلما روي عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري - رضي الله عنهما - عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم".^{١٠٨٥} وروي عنه أنه قال: "لا يقبل الله تعالى صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه ويستقبل القبلة ويقول الله أكبر".^{١٠٨٦} وعليه إجماع الأمة، فإن أبا بكر الأصم^{١٠٨٧} وسفيان بن عيينه^{١٠٨٨} والحسن وكثيراً من أصحابهم إن خالفونا في القراءة أنها ركن في الصلاة أو سنة، فقد وافقونا في التكبير الأولى أنها فرض لا بد منه؛ لأنه جعل شرطاً للشروع شرعاً كالطهارة فلا بد منه كذا في مبسوط شيخ الإسلام.

وذكر شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - : وأما التكبير فلا بد منه للشروع في الصلاة الأعلى قول أبي بكر الأصم، وإسماعيل بن عليه^{١٠٨٩}، فإنهما يقولان: يصير شارعاً بمجرد النية، والأذكار عندهما كالتكبير والقراءة، ونية الصلاة، وليست من الواجبات، قال: لأن مبنى الصلاة على الأفعال لا على الأذكار، ألا ترى أن العاجز عن الأذكار القادر على الأفعال تلزمه الصلاة بخلاف العكس. ولنا قوله تعالى: ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾^{١٠٩٠}. أي: ذكر الله تعالى عند افتتاح الصلاة. وظاهر قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾. يبين أن المقصود ذكر الله تعالى على وجه التعظيم، فيبعد أن يقال ما هو المقصود لا يكون واجباً، فإن الصلاة تعظيم الله تعالى بجميع الأعضاء وأشرف الأعضاء اللسان، فلا بد من أن يتعلق به شيء من أركان الصلاة.

^{١٠٨٥} أخرجه أبو داود. والترمذي، وابن ماجه عن وكيع عن سفيان، قال الترمذي: هذا الحديث أصح شيء في هذا الباب وأحسن". نصب الراية، ٣٠٧/١.

^{١٠٨٦} قوله روي أنه - صلى الله عليه وسلم - قال: "لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه ثم يمسح رأسه ثم يغسل رجليه". لم أجد هذا اللفظ، وقال النووي: إنه ضعيف غير معروف. التلخيص الحبير، ٢٢٤/١.

^{١٠٨٧} عبد الرحمن بن كيسان، (٨٤٠/٢٢٥) أبو بكر الأصم، فقيه معتزلي مفسر، قال ابن المرتضى: كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم، خلا أنه كان يخطئ علياً عليه السلام في كثير من أفعاله ويصوب معاوية في بعض أفعاله. وله: "تفسير" لأصول، ومناظرات مع ابن الهذيل العلاف قال ابن حجر: هو من طبقة ابن الهذيل وأقدم منه. كشف الظنون، ٤٤٣/١. الأعلام للزركلي، ٣٢٣/٣.

^{١٠٨٨} سفيان بن عيينه بن ميمون المجرية لال الكوفي، (٨١٤/١٩٨) محدث الحرم المكي، ولد بالكوفة وتوفي بها وكان حافظاً ثقة، واسع العلم كبير القدر قال الشافعي: لولا مالك وسفيان لذهب علم الحجاز. له (الجامع) في الحديث، وكتاب في التفسير. موسوعة الأعلام، ٣٧٨/١. الأعلام للزركلي، ١٠٥/٣.

^{١٠٨٩} إسماعيل بن علية الحافظ الثبت العلامة (٨٠٩/١٩٣)، أبو بشر إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم الأسدي مولاهم البصري أحد الأعلام وعليه هي أمه: سمع أيوب السختياني وعلي بن جدعان وحلقاً كثيراً. حدث عنه ابن جريح وشعبة. تذكرة الحفاظ للذهبي، ٢٣٦/١. سير أعلام النبلاء، ٥٣٩/٧.

^{١٠٩٠} الأعلى: ١٥/٨٧.

وقال عليه الصلاة والسلام: "تحريمها التكبير".^{١٠٩١} فدل أن بدونه لا يصير شارعاً وتحريم الصلاة [٨٩أ] تتناول اللسان، ألا ترى أن الكلام في الصلاة مفسد للصلاة، فلو لم يتناوله التحريم لم يكن مفسداً كالنظر بالعين، ومبنى الصلاة على الأفعال دون الكف فكل ما يتناوله التحريم يتعلق به شيء من أركان الصلاة.

قوله: لقوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾.^{١٠٩٢} قال علماؤنا - رحمهم الله -: القراءة ركن في الصلاة. وقال بعضهم ممن لا تبع له: ليست بركن. [لأن القادر على الفعل دون القول مخاطب بالصلاة دون القادر على القول بلا فعل؛ ولأنه يسقط عن المقتدي إذا أدرك الإمام في الركوع بالإجماع، وركن الصلاة لا يسقط بالإقتداء.

ولنا قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾.^{١٠٩٣} وهو إنما نزل في شأن الصلاة بدليل صدر الآية وسياقها؛ ولأنها لا تجب في غير الصلاة فثبت أنه في الصلاة، وأنه بمنزلة قوله: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾.^{١٠٩٤} ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾.^{١٠٩٥}

فأركان الصلاة شرعت في كتاب الله متفرقة، وجمعها رسول الله عليه الصلاة والسلام، وضرب من الفقه يدل عليه، فإن الكلام قاطع للصلاة فلولا أن اللسان تناوله عقد الصلاة، واستحق عليه أداء ركن منها، وإلا لما تصور من ذلك ما يقطع الصلاة، ألا ترى أنه لما لم يتعلق بالعين لم يكن النظر قاطعاً، وكذلك الأدب لما تعلق بالبدن جملة من قيام وركوع وسجود، واستقبال كل عمل البدن بخلاف هذا قاطعاً، والصوم لما تأدى بالكف عن شهوتي البطن والفرج لم يتعلق النص إلا باقتضاء على سبيل المضادة.

ومحيط المرأة إنما يفسد الصوم بزوال شرطه كما يفسد هنا بالحدث وإصابة النجاسة المانعة، ولا معنى أن يقال: قد تعلق باللسان التعظيم بالتكبير؛ لأننا نقول: أنه شرط وعقد على الأداء وليس بركن. والجواب عما قالوه دليل على أن القول دون الفعل في رتبة الوجوب، فلا يدل على السقوط أصلاً كذا في الأسرار

^{١٠٩١} سبق تخريجه، نصب الراجحة، ٣٠٧/١.

^{١٠٩٢} المزمّل: ٢٠/٧٣.

^{١٠٩٣} المزمّل: ٢٠/٧٣.

^{١٠٩٤} البقرة: ٧٧/٢.

^{١٠٩٥} البقرة: ٢٣٨/٢.

وذكر في المبسوط: والمذهب عندنا أن فرض القراءة في الركعتين من كل صلاة، وكان الحسن البصري يقول في ركعة واحدة وكان مالك يقول في ثلاث ركعات والشافعي - رضي الله تعالى عنه - يقول في كل ركعة. واستدل الحسن البصري بقوله عليه الصلاة والسلام: "لا صلاة إلا بقراءة".^{١٠٩٦} وهذا يقتضي فرضية القراءة لا تكرارها، فإن الكل صلاة واحدة وهذا ضعيف، فإنه لم ينقل عن النبي - صلى الله عليه وسلم - الاكتفاء بالقراءة في ركعة واحدة في شيء من الصلوات ولو جاز ذلك لفعله مرة تعليماً للجواز.^{١٠٩٧}

والفاتحة: سميت مثاني؛ الفاتحة مثاني؛ لأنها تثنى في كل صلاة أي تقرأ مرتين. واحتج والشافعي - رحمه الله - فقال فقال أجمعنا على فرضية القراءة في كل ركعة من التطوع، والفرض أقوى من التطوع فثبتت الفرضية في كل ركعة من الفرض بطريق الأولى.^{١٠٩٨}

وهكذا قال مالك - رحمه الله - إلا أنه قال: أقيم القراءة في أكثر الركعات مقامها في الجميع تيسيراً. ولنا إجماع الصحابة، فإن أبا بكر كان يقرأ في الركعتين الأخيرتين زمن النبي صلى الله عليه وسلم على جهة الثناء، وروي أنه قرأ في الأخيرتين. وكذا عن غيرهما وكفى بإجماعهم حجة.

ولأن القراءة في الأخيرتين ذكر يخافت بها في كل حال، [٨٩ب] فلا تكون ركناً كثناء الافتتاح وتأثيره أن مبنى الأركان على الشهرة والظهور ولو كانت القراءة في الأخيرتين ركناً لما خالف الأوليين في الصفة كسائر الأركان، وكل شفع من التطوع صلاة على حدة بخلاف الفرض حتى أن فساد الشفع الثاني في التطوع لا يوجب فساد الشفع الأول^{١٠٩٩}. وباقي الأحكام تأتي في القراءة ولا خلاف لأحد في فرضية الركوع والسجود لأن مبنى الصلاة على الأفعال

^{١٠٩٦} أخرجه مسلم عن أبي هريرة، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "لا صلاة إلا بقراءة". قال أبو هريرة: "فما أعلن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أعلننا لكم، وما أخفاه أخفيناه لكم". صحيح مسلم، ٢٩٧/١.

^{١٠٩٧} المبسوط للسرخسي: ١٨/١.

^{١٠٩٨} المبسوط للسرخسي: ١٨/١.

^{١٠٩٩} المبسوط للسرخسي: ١٨/١.

التي تدل على التعظيم].^{١١٠٠} [وحاصل ذلك أن مسألة القراءة خمسة على ما يجيء في آخر باب النوافل يفصل على حده].^{١١٠١}

قوله: **والقعدة في آخر الصلاة.** وذكر في الإيضاح: فأما القعدة الأخيرة فمن جملة الفروض وليست من الأركان، والفرق بين الركن والفرض فركن الشيء ما يفسر به ذلك الشيء، وتفسير الصلاة لا يقع بالقعدة، وإنما يقع بالقيام والقراءة والركوع والسجود، ودرجة القراءة في الركنية أحظ من غيرها، ولهذا لو حلف لا يصلي فقام وقرأ وركع وسجد يحنث في يمينه.

ولو كانت القعدة من جملة الأركان لتوقف الحنث عليها فإن الحنث في اليمين لا يتحقق إلا بعد وجود ذلك الشيء، وكان الفقه في إنعدام الركنية في القعدة أن الصلاة فعل هو تعظيم، وأصل التعظيم في القيام ويزداد بالركوع ويتناهى بالسجود، فأما القعدة فللخروج من الصلاة فكانت معتبرة لغيرها لا لعينها فلم تكن من جملة الأركان، وإنما فصلنا بينها وبين القعدة الأولى؛ لأن النبي عليه الصلاة والسلام فصل بينهما، فإنه عليه الصلاة والسلام: "روي أنه قام إلى الثالثة فسيح له فلم يرجع، وقام إلى الخامسة فسيح له فرجع".^{١١٠٢} فدل ذلك على اختلاف حكمها.

وذكر في الأسرار في حق فرضية القعدة الأخيرة فقال: قد ثبت باتفاق الأخبار أن النبي عليه الصلاة والسلام ما سلم إلا بعد القعدة الأخيرة. والأمر بالصلاة في كتاب الله مجمل؛ فيكون فعله بياناً لما لم يثبت بالكتاب بخلاف القراءة، يعني: لم تجعل مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم على قراءة الفاتحة بياناً لمجمل الكتاب، لما أن الآية ظاهرة في حق القرآن مستغنية عن بيان رسول الله عليه الصلاة والسلام، فكان فعله ومواظبته على قراءة الفاتحة زيادة على كتاب الله تعالى، لو اقتضى الفرضية، وأنه نسخ وليس ببيان فلذلك حمل فعله هناك على بيان الكمال؛ لأن الآية لم تتعرض له.

^{١١٠٠} خ، ر: -

^{١١٠١} خ، ر: -

^{١١٠٢} أخرجه البخاري عن حليف بن عبد المطلب: "أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قام في صلاة الظهر وعليه جلوس، فلما أتم صلاته سجد سجدتين، فكبر في كل سجدة وهو جالس قبل أن يسلم، وسجدهما الناس معه مكان ما نسي من الجلوس". تابعه ابن جريج، عن ابن شهاب في التكبير. صحيح البخاري، ٦٨/٢.

قوله: "إذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلاتك".^{١١٠٣} علق التمام بالفعل قرأ أو لم يقرأ؛ لأن معناه إذا قلت وأنت قاعد أو قعدت ولم تقل شيئاً؛ لأن قراءة التشهد بدون فعل القعود لا يتصور، فصار الفعل أصلاً دون القول كذا وجدت بخط الشيخ الأستاذ مولانا فخر الدين - رحمه الله - . يعني: أن إتمام الصلاة فرض بالدليل الذي يوجب فرضية الصلاة؛ لأن الصلاة لا تكون بدون التمام، وترك الإتمام بعد النزوغ إبطال للعمل، وهو مزجور عنه بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾.^{١١٠٤} والتمام معلق بفعل القعدة فكانت القعدة فرضاً لا محالة؛ لأن الواجب [٩٠] الذي لا يتم إلا بشيء كان ذلك الشيء واجباً، وعن هذا قال أبو حنيفة - رضي الله عنه -: أن الخروج من الصلاة بصنع المصلي فرض؛ لأن إتمامها فرض، والإتمام لا يكون إلا بتحصيل ما يضاد فعل الصلاة فكان الخروج بصنعه في الصلاة فرضاً أيضاً لضرورة فرضية الإتمام.

فإن قلت: الاستدلال على الفرضية بمثل هذا التعليل إنما يصح أن لو كان ذلك التعليل مستفاداً من النص الذي يوجب الفرضية، وخبر الواحد بعبارته لا يوجب الفرضية فكيف الاستدلال به، ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام: "خللوا أصابعكم كيلا تتخللها نار جهنم".^{١١٠٥} الأمر في نفسه موجب للفرضية فكيف إذا كان مقروناً بالوعيد عند الترك، ومع ذلك لم يوجب فرضية تحليل الأصابع لكونه خبر الواحد. كذلك قوله عليه الصلاة والسلام: "لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب".^{١١٠٦} فكيف أوجب هذا الخبر الفرضية وهو في نفسه خبر الواحد.

قلت: هذا الخبر ليس كخبر تحليل الأصابع وغيره، فإن هذا خبر تلقته الأمة بالقبول ولا خلاف لأحد في ثبوته، لكن بقي الكلام في دلالة على الفرضية، والدلالة هي ما ذكره شيخ الإسلام - رحمه الله - فقال: والقعدة الأخيرة صارت فرضاً بالإجماع بقوله عليه السلام: "إذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلاتك".^{١١٠٧}

ثم استدل على نفي فرضية قراءة التشهد بهذا الحديث فقال: قد علق النبي عليه الصلاة والسلام التمام بأحد الأمرين، وأجمعنا على أن التمام تعلق بالقعدة فإنه لو تركها لم تجزه، فلا تتعلق بالثاني ليتحقق التخبير فإن موجب

^{١١٠٣} قلت: أخرجه أبو داود في سننه، وكذلك رواه أحمد في مسنده. وابن حبان في صحيحه، وفيه كلام. نصب الراية، ٣٠٧/١.

^{١١٠٤} محمد: ٣٣/٤٧.

^{١١٠٥} وردت برويات مختلفة وكلها أحاديث موضوعة. نصب الراية، ٢٦/١.

^{١١٠٦} سبق تخريجه، ص: ٣٠. صحيح البخاري، ١٥١/١. نصب الراية، ٣٦٥/١.

^{١١٠٧} سبق تخريجه، ص: ٢٩٩. نصب الراية، ٢٦/١.

التخيير بين شيئين الإتيان بأحدهما؛ ولأن خبر الواحد إذا كان متلقاً بالقبول جاز إثبات الركنية به فأولى أن يجوز إثبات الفرضية به؛ لأن درجة الركنية أعلا من درجة الفرضية وهو ثبوت ركنية الوقوف بعرفات، فإنها إنما ثبتت بقوله عليه الصلاة والسلام: "الحج عرفه".^{١١٠٨} فالوقوف معظم أركان الحج كذا ذكره الإمام المحبوبي - رحمه الله - في مناسك الجامع الصغير، والأوجه فيه أن يقول لما كان هذا الخبر وقع بياناً لمجمل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾.^{١١٠٩} على ما ذكر في الأسرار لم يكن هو مستنداً بنفسه في إثبات الفرضية، بل الفرضية تثبت بالكتاب والخبر لحقه بياناً لمجمله بخلاف خبر الفاتحة، والتخليل؛ لأن أمر القراءة وأمر الوضوء غير مجملين، فحينئذ لا يكون إثبات الفرضية بهما إلا على طريق النسخ، وليس لخبر الواحد ذلك، ولكن له البيان للمجمل كما في قدر مسح الرأس.

قوله - رحمه الله -: **وفيها واجبات كقراءة الفاتحة** إلى آخره. ذكر في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله - والتحفة: وللصلاة واجبات وسنن وأداب، فواجبات الصلاة ثمانية، والثمانية المذكورة في الكتاب، ثم المراد من واجبات الصلاة هو أن يجوز الصلاة بدونها، وتجب سجدة السهو بتركها ساهياً. والسنن هي ما فعله رسول الله عليه الصلاة والسلام على طريق المواظبة ولم يتركها إلا بعذر، نحو الثناء والتعوذ وتكبيرات الركوع والسجود، والأداب كل ما فعله رسول الله عليه الصلاة والسلام مرة أو مرتين، ولم يواظب عليه كزيادة التسيحات في الركوع والسجود على الثلاثة والزيادة على القراءة المسنونة، والواجبات شرعت إكمالاً للفرائض فتكون حصناً لها.

والسنن شرعت لإكمال الواجبات فتكون حصناً لها، [٩٠ب] والأداب شرعت لإكمال السنن فتكون حصناً لها، ومراعاة الترتيب فيما شرع مكرراً من الأفعال وهي السجدة الثانية فإنها واجبة. أي: مراعاة الترتيب حتى أن من ترك السجدة الثانية من الركعة الأولى ساهياً، وقام وصلى تمام صلاته ثم تذكر فإن عليه أن يسجد السجدة المتروكة، ويسجد للسهو لترك الترتيب كذا في التحفة.

وقوله: **فيما شرع مكرراً**. أي: في ركعة احتراز عما شرع غير مكرر فيها كالركوع، فإن الركوع بعد السجود لا يقع معتداً به بالإجماع. فإن قلت: لم لم يذكر قراءة التشهد في القعدة الأولى هنا؟ وهي واجبة أيضاً، كذا ذكره في

^{١١٠٨} أخرجه أحمد عن بكر بن عطاء الليثي، إسناده صحيح، مسند أحمد، تحقيق: الأرئوط، ٦٤/٣١. نصب الراية، ٥٧/٣.

^{١١٠٩} الأنعام: ٧٢/٦.

باب سجود السهو في الكتاب وكذا ذكر في المبسوطين أيضاً. ولم لم يذكر تعديل الأركان أيضاً هنا؟ مع أن ذلك واجب أيضاً عند أبي حنيفة ومحمد، كذا في مبسوط شيخ الإسلام والتحفة وأي شيء أقام مقامه حتى كمل العدة ثمانية؟

قلت: المصنف - رحمه الله - لم يلتزم ذكر جميع الواجبات بل أرى نظائر الواجبات بقوله: وفيها واجبات كقراءة الفاتحة إلى آخره، ولكن كمل مع ذلك عدد الثمانية فيما ذكروا لم يرد على الثمانية ما ذكره شيخ الإسلام في المبسوط، مع أنه ذكر قراءة التشهد في القعدة الأولى لما أنه جعل قراءة التشهد في القعدتين واجباً واحداً. ثم المعنى في تركه ها هنا لما أن قراءة التشهد في القعدة الأولى عند بعضهم سنة لا واجب، منهم الإمام الاستروشي، ولكن الأصح أنها واجبة كذا ذكره في عامة النسخ، فجاز أن يقع اختيار المصنف هنا على قول ذلك البعض، وهو اختيار صاحب التحفة أيضاً.

وفي باب سجود السهو على قول عامة المشايخ. ومثل هذا يوجد من صاحب الكشاف ومن الإمام السجائدي^{١١١٠} في وقوفه، وأما تعديل الأركان فمتناول للطمأنينة في الانتقال من ركن إلى ركن، وللطمانينة في الركوع والسجود. وأما الأولى وهي الطمانينة في الانتقال فسنة لا واجب بالاتفاق، وأما الثانية: وهي الطمانينة في الركوع والسجود فمختلف فيها، وكان أبو الحسن الكرخي - رحمه الله - يقول: أنه واجب على قول أبي حنيفة - رضي الله عنه - حتى لو تركها ساهياً كان عليه سجود السهو. وكان الشيخ أبو عبد الله الجرجاني - رحمه الله - يقول: بأنها سنة حتى لو تركها ساهياً، على قوله لا سهو عليه كذا في مبسوط شيخ الإسلام.

فعلى هذا كان ترك ذكرها للاختلاف في وجوبها، ثم غير صاحب الهداية جعل قراءة الفاتحة والسورتين في الركعتين الأوليين واجباً واحداً، وأورد تعديل الأركان من إحدى الواجبات. وصاحب الهداية عد ضم السورة واجباً على حدة مع ذكر تعديل الأركان فصارت الواجبات ثمانية مع الاختلاف في المعدود.

^{١١١٠} محمد بن محمد بن عبد الرشيد، (١٢٠٤/٦٠٠) أبو طاهر السجائدي مصنف المختصر في الفرائض الإمام العلامة سراج الدين. الجواهر وله شرح على مختصره رياضي حنفي فرضي. له: السراجية نسبة إلى كنيته "سراج الدين". في الفرائض والموارث، وشرح السراجية والوقف والابتداء والجبر والمقابلة رسالة، وذخائر نثار في أخبار السيد المختار - صلى الله عليه وسلم - . المضية، ١١٩/٢. الأعلام للزركلي، ٢٧/٧.

قوله: **هذا هو الصحيح**. هذا احتراز عن جواب القياس في تكبيرات العيد وقنوت الوتر، فإن فيهما القياس والاستحسان، ولكن الصحيح جواب الاستحسان. وفي المبسوط في باب السهو وإن سهى عن قراءة التشهد في القعدة الأولى أو تكبيرات العيد أو قنوت الوتر ففي القياس لا يسجد للسهو؛ لأن هذه الأذكار سنة فبتركها لا يتمكّن كبير نقصان في الصلاة، كما إذا ترك الثناء والتعوذ وهذا؛ لأن مبنى الصلاة على الأفعال [٩١أ] دون الأذكار. وسجود السهو عرف بفعل رسول الله عليه الصلاة والسلام، وما نقل عنه ذلك إلا في الأفعال وجه الاستحسان أن هذه السنة تضاف إلى جميع الصلوات. يقال تكبيرات العيد وقنوت الوتر وتشهد الصلاة فبتركها يتمكّن النقصان والتغير في الصلاة، فأما ثناء الافتتاح فغير مضاف إلى الصلاة وبتركه لا يتمكّن النقصان في الصلاة.

قوله: لما أنه ثبت وجوبها بالسنة، فكان فيه إطلاق اسم السبب وهو السنة على المسبب وهو الواجب، وإذا شرع في الصلاة كبر أي: وإذا أراد الشروع؛ لأن تكبيرة التحريمة ليست بعد الشروع بل الشروع يتحقق بها، وهذا كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ﴾. ^{١١١١} والدليل على هذا الإدراج ما ذكره محمد - رحمه الله - بالتصريح في أول المبسوط بقوله: وإذا أراد الرجل الدخول في الصلاة كبر. ^{١١١٢}

قوله: **حتى أن من تحرم للفرض كان له أن يؤدي بها التطوع**. فإن التكبير للافتتاح لما صار شرطاً عندنا جاز أداء النفل بتحريمه الفرض، كما لو تطهر للفرض فأدى بها التطوع، فإن التكبير للافتتاح لما صار شرطاً جاز كذا هذا.

وعند الشافعي: لا يتأدى النفل بتحريمه الفرض؛ لأنها ركن عنده. فإن قلت: تعيين المسألة في بناء النفل على الفرض دون غيره من بناء الفرض على تحريمه الفرض، أو النفل على النفل، أو الفرض على النفل في الكتاب وعمامة النسخ من مبسوط شيخ الإسلام وفتاوى قاضي خان والإيضاح والتحفة والمحيط، يشير إلى أنه لا يجوز في غيره، وكونها شرطاً يقتضي الجواز في الكل كما في الطهارة للصلاة فما وجهه؟

^{١١١١} النحل: ٩٨/١٦.

^{١١١٢} المبسوط للشيباني، ٣/١. المبسوط للسرخسي، ١٠/١.

قلت: قد ذكر في فتاوى الإمام القاضي ظهير الدين: أما بناء الفرض على تكبير الفرض قيل: لا يجوز. وقال القاضي الإمام صدر الإسلام - رحمه الله -: يجوز. فإن أبا اليسر - رحمه الله - قال في مبسوطه: لو شرع في الظهر وأتمها ولم يسلم وبني عليه عصراً فأنت عنه أجزاءه عندنا. ولكن ذكر القاضي الإمام أبو زيد^{١١١٣} - رحمه الله - في الأسرار: جواز بناء النفل على النفل وعدم جواز بناء الفرض على فرض آخر فقال: في جواب الشافعي في هذه المسألة والفرض وإن انقضى فهو حرام بعد ذلك فحاج شرط الصلاة، وإن لم يكن ثبت للنفل ابتداء، كما يتأدى النفل بطهارة الفرض فكذلك الفرض إلا أن فرضاً آخر لا يتأدى به ها هنا؛ لأنه مع كونه شرطاً فهو عقد على الأداء، كعقد الإجارة على أداء عمل في مقابلة آخر.

والعقد على الفرض يتضمن النفل؛ لأنه صلاة مثل النفل وزيادة، فمن حيث أنه صلاة فالباب واحد فيجوز الزيادة ما شاء كمن شرع في النفل ينوي ركعتين فله أن يزيد ما شاء، إلا أنه يكره له ذلك. أي: بناء النفل على تحريمة الفرض لترك التحلل عن الفرض بالوجه المشروع وهو التسليم، كما يكره له ذلك إذا تكلم ولم يسلم.

وكذلك ذكر فخر الإسلام - رحمه الله - في أول الجامع الصغير في مسألة السهو: أن بناء الفرض على فرض آخر لا يجوز فقال: ولو كان على رجل فوائت فصلى الظهر، ثم قام منه إلى العصر من غير تكبيرة الافتتاح، لم يصر شارعاً في العصر؛ لأن إحرام الظهر لا ينتظم العصر كما ينتظم النفل.

قلت: بقي حكم [٩١ب] بناء الفرض على النفل، ولم أجد فيه رواية، ولكن يجب أن لا يجوز، أما على ما اختاره صاحب الأسرار وفخر الإسلام فظاهراً؛ لأنه لما لم يجز بناء الفرض على تحريمة فرض آخر وهو مثله؛ فلأن لا يجوز بناء الفرض على ما دونه أولى. وأما على اختيار صدر الإسلام فإنه إنما جاز بناء المثل على المثل فهو لا يدل على تجويزه بناء الأقوى على الأدنى. ثم المعنى أيضاً يدل على عدم الجواز؛ لأن الشيء يستتبع مثله أو دونه، ولا يستتبع ما هو أقوى منه. وفي بناء الفرض على النفل جعل النفل مستتبعاً للفرض؛ لأن المبني تبع للمبني عليه وذلك لا يجوز.

^{١١١٣} عبيد الله بن عمر بن عيسى، (٩٥١/٣٤٠) أبو زيد الدبوسي أول من وضع علم الخلاف كان فقيهاً باحثاً نسبته إلى دبوسية بين بخارى وسمرقند وفاته في بخارى ومن مؤلفاته - تأسيس النظر فيما اختلف فيه الإمام وصاحبه ومالك والشافعي وكذا الأسرار في الاصول والفروع عند الحنفية. الجواهر المضبية، ٣٣٩/١. موسوعة الأعلام، ٢٠٧/١.

فإن قلت: إلحاقهم بالطهارة يقتضي أن يجوز في الكل؛ لأن الشرط يشترط وجوده لا وجوده قصراً كما في الطهارة ولبس الثوب. قلت: يجيب عنه بما أجاب عنه صاحب الأسرار. وهو قوله: لأنه مع كونه شرطاً فهو عقد على الأداء إلى آخره، فصار هذا عين نظير إلحاقهم الصوم للاعتكاف بالطهارة في كونه شرطاً، فمن حيث أنه شرط إذا صادف نذر الاعتكاف شهر رمضان يجوز يصومه، ومن حيث أن الصوم عبادة مقصودة في نفسه يشترط وجوده قصداً عند عدم مصادفة نذر الاعتكاف لشهر رمضان، ولم يكف بنفس الوجود وإن كان شرطاً لصحة الاعتكاف، فكذلك ها هنا لما كانت التحريمه عقداً على الأداء كعقد الأجرة والبيع لا يكون عقداً على فعل آخر، ولكن لما كان المبني أدنى حالاً من المبني عليه عملنا بجهة الشرطية، وفي غيره بمعنى القعد بخلاف الطهارة، فإنها شرط محض ليست فيها شائبة كونها مقصودة، فلذلك جازت الصلاة بأي طهارة كانت للنفل أو للفرض أو لا لفرض.

قوله - رحمه الله -: وهو يقول: يشترط لها ما يشترط لسائر الأركان من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة والنية والوقت؛ ولأن التكبير ذكر مفروض شرع في حالة القيام؛ فيكون ركناً في الصلاة قياساً على القراءة. واحتج أصحابنا - رحمه الله - بظاهر قوله تعالى: ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾.^{١١٤} نزلت هذه الآية في التكبير، فقد عطف الصلاة عليها، ولو كانت التكبير ركناً في الصلاة كانت من الصلاة، فلا يستقيم عطف الصلاة عليها حينئذ؛ لأن الشيء يعطف على غيره لا على نفسه، لا يقال زيد وزيد، وإنما يقال زيد وعمرو؛ ولأن التكبير الأولى لو كانت ركناً في الصلاة لكانت تتكرر فرضاً في كل ركعة كالركوع والسجود أو تتكرر في الثانية كالقراءة. فإن قيل: يشكل بالقراءة فإنها ركن بالإجماع ومع ذلك لا تتكرر في كل ركعة على مذهبكم حيث لا تتكرر في الثالثة والرابعة فرضاً.

قلت: لما كانت القراءة ركناً تكررت في الركعة الثانية بالإجماع، وفي كل ركعة على أصلك، والتكبير لم يتكرر فرضاً في الثانية بالإجماع، ثم إنما لم تتكرر القراءة في الثالثة والرابعة فرضاً عندنا؛ لأنها مع كونها في الصلاة ليست بركن أصلي وإنما هي ركن زائد؛ لأنها قول ومبنى الصلاة على الأفعال دون الأقوال بدليل أن العاجز عن القول القادر على الفعل يخاطب بالصلاة لا العكس. وبدليل أنها [٩٢ب] تسقط لخوف فوت الركعة، والقيام لا يسقط، ولما انحطت

^{١١٤} الأعلى: ١٥/٨٧.

درجتها عن درجة سائر الأركان. قلنا: لكونها ركناً تكررت في الركعة الثانية كالقيام وغيره، ولكونها ليست بركن من كل وجه لم تتكرر في الثالثة والرابعة.

وأما قوله: بأنها ركن كالقراءة فالجواب ما بينا أنها لما شرعت ركناً في الأولى تكررت فرضاً في الثانية، وهذه لم تتكرر فرضاً في الثانية. وأما اشتراط سائر الأركان فإنها ما شرطت للتحريمه نفسها، وإنما شرطت للقيام الذي هو ركن، لكن التحريمه متصله بالقيام فاشتترطت هي للقيام المتصل بالتحريمه لا للتحريمه نفسها، ولهذا لما انفصل الأداء عن الإحرام في باب الحج لم يشترط لصحة الإحرام سائر شرائط الأركان فإن الوقت شرط لأداء سائر الأركان، ولا يشترط للإحرام عندنا، والاختلاف فيهما على نسق واحد كذا في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله -.

قوله: وهو سنة. أي: رفع اليدين عند التكبير سنة. فإن النبي - صلى الله عليه وسلم - واظب عليه. فإن قلت: المواظبة دليل الوجوب فكيف استدل بها على السنة؟ قلت: لا تسلم، بل مطلق المواظبة دليل على السنة، ولا تثبت السنة بدون المواظبة. ذكر هذا اللفظ في هذا الكتاب في آخر باب إدراك الفريضة وقال: ولا سنة بدون المواظبة، والمواظبة إنما تكون دليل الوجوب إذا كانت عن غير ترك، ألا ترى أن المصنف - رحمه الله - لما احتاج إلى إثبات واجبة الفاتحة والقنوت والتشهد كيف أكد مواظبة النبي عليه الصلاة والسلام بغير ترك في باب سجود السهو فقال: فإنه عليه الصلاة والسلام واظب عليها من غير تركها، ثم ثبت الترك ها هنا مع المواظبة. فإن شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - قال في تعليل هذه المسألة: لأن النبي عليه الصلاة والسلام علم الأعرابي الصلاة ولم يذكر رفع اليدين؛ لأنه ذكر الواجبات، وواظب على رفع اليد عند التكبير فدل أنه سنة.^{١١٥}

قوله - رحمه الله -: والأصح أنه يرفع يديه^{١١٦} أولاً ثم يكبر. اختلف المتأخرون في أفضلية وقت الرفع فاختار شيخ الإسلام وقاضي خان وصاحب التحفة - رحمهم الله - المقارنة، واختار شمس الأئمة السرخسي وصاحب الهداية رحمهما الله تقديم الرفع على التكبير، وقال شيخ الإسلام - رحمه الله -: ثم يرفع يديه مقارناً للتكبير؛ لأنه سنة التكبير، فإنه شرع في التكبير لزيادة الإعلام؛ فيكون تبعاً لها كالجهر بها. وإذا كان الرفع من سنة التكبير كان تبعاً لها،

^{١١٥} المبسوط للسرخسي، ١/١١٠.

^{١١٦} يديه: ساقطة من النسخ.

وإنما تتحقق التبعية إذا وجد الرفع مع التكبير فيجب أن يكون الرفع مقارناً لها كتكبيرات الركوع والسجود والقيام فإن من سنتها المقارنة فكذا هذا.

وها هنا حكاية، حكى أن رجلاً سأل أبا يوسف القاضي - رحمه الله - فقال: بأي شيء يفتح بالفرض أم بالسنة؟ فذهب قلبه إلى التكبير. فقال: بالفرض، فقال السائل: أخطأت. فقال: بالسنة. وذهب قلبه إلى رفع اليدين. فقال السائل: أخطأت إنما تفتح بما جميعاً. فهما أجمعاً على أنه مقرون بالتكبير لا يتقدم أحدهما صاحبه. وقال شيخ الإسلام - رحمه الله -: والذي عليه أكثر مشايخنا [٩٢ب] أنه يرفع يديه أولاً، فإذا استقرتا في موضع المحاذاة كبر؛ لأن في فعله وقوله معنى النفي والإثبات فإنه برفع اليد ينفي الكبرياء عن غير الله تعالى، وبالتكبير يثبتها لله تعالى؛ فيكون النفي مقدماً على الإثبات كما في كلمة الشهادة، ولا يتكلف للتمييز بين الأصابع عند رفع اليد.

والذي روي: "أن النبي عليه الصلاة والسلام كبر ناشراً أصابعه".^{١١٧} معناه ناشراً عن طيها بأن لم يجعله مشتتاً بضم الأصابع إلى الكف. وقال شيخ الإسلام: فمن الناس من ظن أنه أراد بنشر الأصابع أن يفرج بين الأصابع تفرجاً وهو غلط. ولكنه أراد به النشر عن الطي كما يكون في الثوب. أي: لا يرفع يديه مضمومتين بل يرفعهما منصوبين حتى تكون الأصابع مع الكف مستقبل القبلة. وقال الفقيه أبو جعفر الهندواني - رحمه الله -: إذا رفع يديه لا يضم أصابعه كل الضم، ولا يفرج كل التفرج بل يتركهما على ما عليه أصابعه بين الضم والتفرج.

قوله: ولأن^{١١٨} رفع اليد لإعلام الأصم. قلت: كان يجب عليه أن يقول ورفع اليد لإعلام الأصم أيضاً بزيادة قوله أيضاً لدفع التناقض صورة؛ لأنه ذكر أولاً أن معنى رفع اليد نفي الكبرياء عن غير الله فلا يكون لغيره حتى يكون لتخصيصه فائدة، وإنما يكون هو لغيره معه إذا كان له معنيان وهو النفي والإعلام، وهو يحصل بذكر قوله أيضاً إلا أن لامصنف أتبع شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - كذلك ذكره.

فإن دأبهم ترك التكلف وتفهم المعاني والمعنيان يحصلان بما ذكروا فلا حاجة بعد ذلك إلى زيادة التكليف. وذكر شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - في هذه المسألة: مذهبنا قول أبي موسى الأشعري. ومذهب الشافعي: قول

^{١١٧} لم أعثر عليه، ونقل عن المبسوط للسرخسي، ١/١١٠.

^{١١٨} خ، و؛ - لأن.

ابن عمر - رضي الله عنهم - . والمصير إلى ما قلنا أولى؛ لأن فيه إثبات الزيادة، وتأويل حديثهم أنه كان عند العذر في زمان البرد حين كانت أيديهم تحت ثيابهم.

وكان طاوس^{١١١٩} - رحمه الله - يقول: يرفع يديه فوق رأسه، ولا نأخذ بهذا كذا في المبسوط.^{١١٢٠} والمرأة ترفع يديها حذاء منكبيها هو الصحيح، هذا احتراز عن رواية الحسن بن زياد عن أبي حنيفة - رضي الله عنه - : أنها ترفع يديها حذاء أذنيها كالرجل، بخلاف سائر الأفعال فإنها تفعل في سائر الأفعال على ستر ما يكون لها، ألا ترى أن الرجل يفتح أبطيه عند السجود والمرأة تضم، وإنما يستوي حال المرأة هنا بحال الرجل؛ لأن رفع اليدين إنما يكون بكفيها وكفاها ليستا بعورة، فكانت هي والرجل في رفع اليدين سواءً، بخلاف سائر الأعضاء.

ومنهم من يقول: ترفع يديها حذو منكبيها، وهذا ذكره محمد بن مقاتل في إملائه؛ لأن ذلك استر لها وهذا؛ لأن زيادة الرفع في الرجل إنما سُنت؛ لأنه يحتاج إلى الإعلام في الإمامة، فالرفع إلى الأذنين أبلغ في الإعلام، فكان أولى له كالجهر بالتكبير، فأما المرأة تصلي وحدها فلا حاجة لها إلى الإعلام فسقط الرفع إلى الأذنين، ووجب الرفع إلى المنكبين كذا في مبسوط شيخ الإسلام.

وجعل القول الثاني هو الأصح صاحب المحيط كما في الهداية. فإن قال بدل التكبير: الله أجل إلى آخره. [٩٣] ولو افتتح الصلاة بلا إله إلا الله أو الحمد لله أو سبحان الله، أو قال: لا إله غيره. أو قال: تبارك الله يصير شارعاً في الصلاة عندهما، وهو قول النخعي والحاكم بن عيينة^{١١٢١} - رحمه الله - . ويستوي أنه يحسن التكبير أو لا يحسن، وكذلك يستوي إن كان يعرف أن الصلاة تفتتح بالتكبير أو لا يعرف.

وقال أبو يوسف في الجامع الصغير: إن كان يُحسن التكبير لم يجز إلا بأربعة ألفاظ منها الله كبير. والباقي المذكور في الكتاب ولم يفصل بين ما إذا كان يعلم أن الصلاة تفتتح بالتكبير أولاً يعلم، وذكر في كتاب الصلاة وقال أبو

^{١١١٩} أبو عبد الرحمن طاووس بن كيسان اليماني الحميري (٧٢٤/١٠٦) مولاهم وقيل الهدماني مولاهم. من كبار التابعين والعلماء سمع ابن عباس وأن عمر وجابرا وغيرهم وروى عنه خلائق من التابعين واتفقوا على فضيلته ووفور علمه وحفظه وثبته توفى بمكة. الأعلام للزركلي، ٣/٢٢٤. موسوعة الأعلام، ١/٣٣٥.

^{١١٢٠} المبسوط للسرخسي، ١/١٢٠.

^{١١٢١} نصب الراية، ١/٣٠٧.

يوسف: إذا كان يحسن التكبير ويعلم أن الصلاة تفتتح بالتكبير أو لا يعلم لا يصير شارعاً إلا بما ذكرنا من الألفاظ، فأما إذا كان لا يعرف الافتتاح بالتكبير يجزيه وإن كان يحسن التكبير.

وذكر فخر الإسلام - رحمه الله - والصحيح ما ذكره ها هنا. أي: في الجامع الصغير؛ لأن الجهل لا يجعل عذراً في دار الإسلام. وروي عن أبي يوسف: لو قال الله الكبار يصير شارعاً؛ لأن الكبار لغة في الكبير. ثم إن محمداً ذكر أنه إذا افتتح الصلاة بالتسبيح وغيره يصير شارعاً عندهما ولم يذكر أنه هل يكره ذلك عندهما. قال بعضهم: لا يكره. وقال بعضهم: يكره وهو الأصح كذا في المحيط.

واحتج أبو يوسف ومن تابعه بقوله عليه الصلاة والسلام: "مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير"^{١١٢٢}. فكان التكبير تفسيراً لقوله: وَتَحْرِمُهَا. فعلم أنه لا تحريم غيره، وجائز تعلق الجواز بكلمة بعينها إبانة لمحرمة تلك الكلمة كما تعلق وجوب الحكم بلفظ الشهادة دون سائر الألفاظ لخصوصية ثبتت لذلك اللفظ في الإيجاب، فكذلك التكبير في الثناء على الله تعالى، فإنه يدل على العظم والقدم جميعاً.

يقال: فلان أكبر سناً من فلان أي أقدم. ولهذا كان الافتتاح به أولى من غيره بالاتفاق. ومن تأمل في معنى قوله عليه الصلاة والسلام فيما يؤثر عن ربه جلَّ وعزَّ: "الكبرياء ردائي والعظمة إزاري"^{١١٢٣} اتضح له ما قلنا. ولنا قوله تعالى: ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾^{١١٢٤}. علق الصلاة بمطلق ذكر اسم الله تعالى، فإن الفاء للتعليل إذا خرج جواباً عن الخبر، وما ذاك إلا ذكر التحريمة فمن زاد قيد التكبير فقد نسخه. أو نقول: ذَكَرُ الذِّكْرِ مطلقاً فيجوز التحريم بأي ذكر كان عملاً بعموم اللفظ.

وأما الشهادة فإنها خبر بنفسها أو يمين أيضاً، ولا يمين فيما سواه من الخبر، فلذلك لم يقيم قوله أعلم أو أتيقن مقامه. وكذلك لو أخبر وحلف؛ لأن اليمين ممتازة عن الخبر فلم يصير شيئاً واحداً بخلاف الشهادة، فكان لها زيادة مزية

^{١١٢٢} سبق تخريجه، ص: ٢٩٥. نصب الراهية، ٣٠٧/١.

^{١١٢٣} أخرجه أحمد عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - - يعني قال الله -: "الكبرياء ردائي، والعظمة إزاري، فمن نازعني واحداً منهنما أدخلته جهنم". حديث صحيح، مسند أحمد، تحقيق: الأرئوط، ٤٧٣/١٤. ليس من أحاديث الهداية، ولا في كتب المذهب الحنفي.

^{١١٢٤} الأعلى: ١٥/٨٧.

على غيرها، وعظمة الله تعالى تبنى على القدم والقهر والقدرة وكل صفة محمودة. وكذلك الكبرياء والتكبير كذا في الأسرار والفوائد الظهيرية.

والقاطع لشغب الخصوم هو ما ذكره شيخ الإسلام - رحمه الله - وهو قوله: أنه افتتح الصلاة بذكر هو مأمور به، فيجب أن يكون شارعاً به في الصلاة كما في قوله: الله أكبر. وإنما قلنا ذلك؛ لأننا نفرض الكلام فيما إذا قال الرحمن أكبر أو الرحيم أكبر يصير شارعاً عندنا. وعندهم: لا يصير شارعاً. فنقول الرحمن والله سواء على مقال الله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾. ^{١١٢٥} فلما ثبتت المساواة بين قوله الله وبين قوله الرحمن بالنص القطعي وأكبر في موضعه أيضاً من غير تغيير وجب أن يصير [٩٣ب] شارعاً؛ بسبب أن هذا كان عين ما ورد به النص. وهم: لا يقولون به. وفي غيره يكون شارعاً أيضاً لعدم القائل بالفصل.

وفي المبسوط: فإن ^{١١٢٦} قال: "الله"، لا يصير شارعاً بهذا اللفظ عند محمد - رحمه الله -؛ لأن تمام التعظيم بذكر الاسم والصفة وعند أبي حنيفة - رحمه الله - - يصير شارعاً؛ لأن في هذا الاسم معنى التعظيم، فإنه مشتق من التأله، وهو التحير. ^{١١٢٧} وحاصل اختلافهم راجع إلى ما ذكره شيخ الإسلام وهو أن ركن التحريم هو عين التكبير ركناً، أما الركن عمل اللسان عمل ثناء على الله، ومن كان عنده عين التكبير لم يجز إقامة غيره مقامه بالتعليل؛ لأنه نسخ، كما لا يجوز إقامة الحد مقام الجبهة في السجود، ومن كان الركن عنده عمل اللسان صح التعليل، وإقامة غيره مقام المنصوص والأولى أن يكون الركن فعل اللسان على سبيل التعظيم؛ لأن مبنى الصلاة على أفعال تحل على أعضاء مخصوصة، فلما كانت الركنية في فعل اللسان على سبيل التعظيم؛ لأن مبنى الصلاة على أفعال تحل على أعضاء مخصوصة. فلما كانت الركنية في فعل اللسان لم يحصل ذلك بفعل عضو آخر غيره.

فأما ذكر الله سبب لتحصيل هذا الركن، وما شرع سبباً لتحصيل الركن يجوز إقامة غيره مقامه باعتبار المعنى، ألا ترى أن السجود إنما شرع بوضع الجبهة على الأرض على ما قال عليه الصلاة والسلام: "ممكن جبهتك من

^{١١٢٥} الإسراء: ١٧/١١٠.

^{١١٢٦} في النهاية: "إذاً"، تم ضبطها كما في المبسوط.

^{١١٢٧} المبسوط، ٣٦/١١. بدائع الصنائع، ١/١٣١.

الأرض^{١١٢٨}. ثم إذا وضع الجبهة على السرير أو ما يقوم مقام الأرض أجزأه؛ لأن الركن فعل يحل الجبهة أنها فعل يحل الأرض، وإنما الأرض سبب لتحصيل الفعل في الجبهة فجاز إقامة الكلمة. إنما ذكر هذه المسألة سبب لتحصيل هذا الركن فيجوز إقامة غيره مقامه باعتبار المعنى.

قوله: **وقال أبو يوسف: إنَّ أفعالاً وفعيلاً في صفاته تعالى سواء؛ لأن تفسير الله أكبر الله كبير؛ لأنه لا يراد بأكبر إثبات الزيادة في صفات الله؛ لأنه لا يساويه أحد في أصل الكبرياء حتى يكون أفعال للزيادة كما تكون في أوصاف العباد، فكان أفعال بمعنى فعيل بهذه الدلالة كذا في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله -.**

ولكن ذكر في المغرب الله أكبر. أي: أكبر من كل شيء. وتفسيرهم إياه بالكبير ضعيف،^{١١٢٩} ولهما أن التكبير: هو التعظيم لغة. قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ﴾.^{١١٣٠} أي: عظمنه. ﴿وَرَبَّكَ فَكَبَّرْ﴾.^{١١٣١} أي: فعظّم. والتعظيم حصل بقوله: الله أعظم. وقالوا: لا تجزيه إلا في الذبيحة. ولو آمن بالفارسية كان مؤمناً وكذلك لو سمى عند الذبح بالفارسية أو التي عند الإحرام بالفارسية^{١١٣٢}، أو بأي لسان كان جاز في قولهم جميعاً، سواء كان يحسن العربية أو لا يحسن كذا في شرح الطحاوي والمبسوط.^{١١٣٣}

وزاد على هذا الإمام التمرتاشي - رحمه الله - بقوله: وكذا الشهادة عند الحكام واللعان والعقود تصح بالإجماع. وكذا لو حلف لا يدعو فلاناً فدعاه بالفارسية يحنث. وحاصل الخلاف أن عند أبي حنيفة - رحمه الله - يجوز ويكره. وعندهما: لا يجوز إلا إذا كان لا يحسن العربية فحينئذ يجوز عندهما أيضاً. وعند الشافعي: لا تجوز القراءة

^{١١٢٨} أخرجه أحمد عن صالح مولى التوأمة وإسناده حسن، مسند أحمد، تحقيق: الأرئوط، ٤/٣٦٦. وروى نحو هذا الحديث ابن حبان في صحيحه، نصب الراية، ٣٧٣/١.
^{١١٢٩} المغرب، ٣٩٩/١.
^{١١٣٠} يوسف: ٣١/١٢.
^{١١٣١} المدثر: ٣/٧٤.
^{١١٣٢} أو لبي بالفارسية فكذلك إذا كبر وقرأ بالفارسية. المبسوط: ٣٧/١.
^{١١٣٣} المبسوط للسرخسي، ٦/٤.

بالفارسية بحال^{١١٣٤}. ولكنه إن كان لا يحسن العربية، وهو أمي يصلي بغير قراءة. فلو قرأ بالفارسية تفسد عنده؛ لأنها من كلام الناس كذا في المبسوط.^{١١٣٥} [١٩٤]

وقال الإمام المحبوبي - رحمه الله -: الخلاف في من لا يتهم بشيء منه وقد قرأ في الصلاة كلمة بالفارسية أو أكثر منها، وأما لو اعتاد قراءة القرآن أو كتابة المصحف بالفارسية يمنع منه أشد المنع، حتى أن واحداً من أهل الأهواء في زمان الشيخ الإمام الجليل أبي بكر محمد بن الفضل - رحمه الله - كتب فتوى، وبعثها إليه: أن الصبيان في زماننا شق عليهم التعلم باللغة العربية، هل يجوز لنا أن نعلمهم بالفارسية؟

فقال للمستفتي: أرجع حتى نتأمل. ثم استبحث من حاله، فإذا هو كان معروفاً بفساد مذهبه، فأعطى لواحد من خدامه سكيناً، وقال له: اقتله بهذا، ومن أخذك به فقل: إن فلاناً أمرني به ففعل. فجاء شرطي إليه وقال: إن الأمير يدعوك. فذهب الشيخ إليه فقص عليه القصة وقال: إن هذا كان يريد أن يبطل كتاب الله تعالى. فخلع له الأمير وجازاه بالخير.

ومشايع بلخ - رحمه الله - أخذوا في هذه المسألة بقولهما، وهو مختار أبي الليث. وكذا ذكر القاضي الإمام فخر الدين في الجامع الصغير. وكان الشيخ محمد بن الفضل يقول: الخلاف فيما إذا جرى على لسانه من غير قصد، أما من تعمد ذلك يكون زنديقاً أو مجنوناً، فالجنون يداوى والزنديق يقتل.

قوله: فمحمد مع أبي حنيفة في العربية. حتى جوز الافتتاح ببناء عربي بأي لفظ كان بعد أن كان عربياً. ومع أبي يوسف في الفارسية. فلم يجوز الافتتاح بالفارسية؛ لأن لغة العرب لها من المزية ما ليس لغيرها. لقوله عليه الصلاة والسلام: "أنا عربي والقرآن عربي ولسان أهل الجنة عربي".^{١١٣٦} ذكره صلى الله عليه وسلم في معرض الأثر، وتفضيل لسان العرب على سائر الألسنة كذا في الفوائد الظهيرية.

^{١١٣٤} في نسخ النهاية: أصلاً.

^{١١٣٥} المبسوط: ٣٧/١.

^{١١٣٦} أخرجه الحاكم عن ابن عباس - - رضي الله عنهما -، وقال: أظن الحديث موضوعاً. المستدرک علی الصحیحین، ٤/٩٨.

قالا: القرآن معجز، والإعجاز في النظم والمعنى، فإذا قدر عليهما فلا يتأدى الواجب إلا بهما، وإذا عجز عن النظم أتى بما قدر عليه كمن عجز عن الركوع والسجود يصلي بالإيماء وأبو حنيفة - - رحمه الله - - استدل بما روي أن الفرس كتبوا إلى سلمان - رضي الله عنه - أن يكتب لهم الفاتحة بالفارسية فكانوا يقرءون ذلك في الصلاة حتى لانت ألسنتهم للعربية.^{١١٣٧} وبعد ما كتب عرض على النبي عليه الصلاة والسلام بعثه إليهم ولم ينكر عليه النبي عليه الصلاة والسلام كذا في المبسوط.

ويجوز بأي لسان كان سوى الفارسية هو الصحيح. هذا احتراز عن قول أبي سعيد البردعي^{١١٣٨} - رحمه الله - فإنه قال: إنما جوز أبو حنيفة القراءة بالفارسية دون غيرها من الألسنة لقرب الفارسية من العربية. وقال الكرخي - رحمه الله -: ولاصحيح النقل إلى أي لغة كانت كذا في الجامع الصغير للإمام الحنوبى والتمرتاشي.

قوله: **والخلاف في الاعتداد**. أي: في أنه هل يقع محسوباً عن فرض القراءة أم لا. وقال في الجامع الصغير للإمام التمرتاشي: ولو لم يحسن العربية جاز بالإجماع. وقال أبو اليسر^{١١٣٩}: وهذا نص على أن من قرأ بالفارسية لا تفسد صلاته، إنما اللسان في جواز الصلاة بها وكذا في الجامع الصغير لقاضي خان - رحمه الله -، وهذا إذا قرأ بالفارسية كل لفظ بما هو بمعناه من غير أن يزيد فيه شيئاً، أما إذا قرأ على طريق التفسير تفسد بالإجماع كذا في المبسوط وغيره.

قوله: **وفي الأذان يعتبر التعارف**، [٩٤ب] هذا جواب عن قولهما تقريراً فإن لهما أن يقولوا: لا يجوز القراءة بالفارسية. كما لا يجوز الأذان بالفارسية فقال: عدم الجواز في الأذان لعدم التعارف فيه بالفارسية؛ لأنه للأعلام، والإعلام لا يقع بها حتى لو وقع العرف فيه بالفارسية يجوز أيضاً. وذكر في المبسوط: وروى الحسن عن أبي حنيفة: أنه

^{١١٣٧} المبسوط: ٣٧/١.

^{١١٣٨} أبو سعيد البردعي (٩٢٩/٣١٧) أحمد بن الحسين القاضى أبو سعيد أخذ عن إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة عن أبيه عن جده، وتفقه على أبي على الدقاق وغيرهما، انتهت إليه مشيخة الحنفية ببغداد، وتفقه عليه خلق كثير منهم أبو الحسن الكرخي وأبو عمرو الطبري وأبو طاهر الدباسي خرج إلى الحج فقتل بمكة في واقعة القرامطة. الجواهر المضية، ٦٦/١. موسوعة الأعلام، ٢٨٦/١.

^{١١٣٩} أبو اليسر البزدوي (١١٠٠/٤٩٣) محمد بن محمد بن عبد الكريم، ماتريدي حنفي، لقبه: "القاضي الصدر"، تلقى العلم من أبيه الذي تلقاه عن جده تلميذ أبي منصور الماتريدي، اطلع على كتب أبي الحسن الأشعري وتعمق فيها، فقال بالإمسك عن كتب المعتزلة، من تلاميذه: أبو المعين النسفي. سير أعلام النبلاء، ١٢٢/١٤. الوفيات والأحداث، ١١٧/١.

لو أذن بالفارسة والناس يعلمون أنه أذان جاز، وإن كانوا لا يعلمون ذلك لم يجز؛ لأن المقصود وهو الإعلام لم يحصل به.

وفي الأسرار: ولا يلزم الأذان فإنه لا يتأدى بلغة أخرى؛ لأن الركن ليس عمل الثناء على الله بدليل أنه لو تكلم به وأخفاه لم يجز. والثناء حاصل بعين الكلمة ولكن الواجب إعلام الناس لحضور الصلاة وهو إنما يحصل بكلمات معروفة؛ لأن معناه يا الله، فتمخض ذكراً فيجوز وهو قول أهل البصرة. وعلى قول الكوفيين: لا يصح؛ لأن معناه يا الله أمنا. أي: أقصدنا بالبخير وكان مشوباً بالدعاء لا ثناء خالصاً كذا في المبسوط.

ويعتمد بيده اليمنى على اليسرى. في الديوان اعتمده. أي قصد له الباء زائدة هنا في المنفعل، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ﴾.^{١١٤٠} أي: ويقصد وضع يده اليمنى على اليسرى. قال شيخ الإسلام - رحمه الله -: يجب أن تعلم بأن في الاعتماد أربع مسائل: أحدها: أنه هل يضع يده اليمنى على اليسرى في الصلاة أم لا؟ والثانية: أنه كيف يضع؟ والثالثة: أنه أين يضع؟ والرابعة: أنه متى يضع؟

أما الأولى: فعلى قول علمائنا السنة أن يعتمد بيده اليمنى على اليسرى. وقال مالك: بأنه يرسل إرسالاً وإن شاء اعتمد. فالإرسال عند مالك عزيمة والاعتماد رخصة. وفي المبسوط: وأصل الاعتماد سنة إلا على قول الأوزاعي، فإنه كان يقول يتخير المصلي بين الاعتماد والإرسال وكان يقول إنما أمروا بالاعتماد إشفاقاً عليهم؛ لأنهم كانوا يطولون القيام فكان ينزل الدم إلى رءوس أصابعهم إذا أرسلوا فقبل لهم لو اعتمدتم لا حرج عليكم. والمذهب عند عامة العلماء أنه سنة واطب عليه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقال - عليه الصلاة والسلام -: "إنا معشر الأنبياء أمرنا أن نأخذ شمائلنا بأيماننا في الصلاة"، وقال علي - رضي الله تعالى عنه - إن من السنة أن يضع المصلي يمينه على شماله تحت السرة في الصلاة.^{١١٤١}

^{١١٤٠} البقرة: ١٩٥/٢.

^{١١٤١} المبسوط للسرخسي، ١/٢٤.

وأما صفة الوضع ففي الحديث المرفوع لفظ الأخذ، وفي حديث علي - رضي الله تعالى عنه - لفظ الوضع واستحسن كثير من مشايخنا الجمع بينهما بأن يضع باطن كفه اليمنى على ظاهر كفه اليسرى ويحلق بالخنصر والإبهام على الرسغ ليكون عاملاً بالحديثين.

فأما^{١١٤٢} موضع الوضع فالأفضل عندنا تحت السرة وعند الشافعي - رضي الله تعالى عنه - الأفضل أن يضع يديه على الصدر لقوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾.^{١١٤٣} قيل المراد منه وضع اليمين على الشمال على النحر، وهو الصدر ولأنه موضع نور الإيمان فحفظه بيده في الصلاة أولى من الإشارة إلى العورة بالوضع تحت السرة، وهو أقرب إلى الخشوع والخشوع زينة الصلاة.^{١١٤٤}

ولنا حديث علي - رضي الله تعالى عنه - كما روينا والسنة إذا أطلقت تنصرف إلى سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ثم الوضع تحت السرة أبعد عن التشبه بأهل الكتاب وأقرب إلى ستر العورة [١٩٥] فكان أولى.

والمراد من قوله وانحر الأضحية بعد صلاة العيد ولئن كان المراد بالنحر الصدر فمعناه لتضع^{١١٤٥} بالقرب من النحر وذلك تحت السرة، ثم قال في ظاهر المذهب الاعتماد سنة القيام، وروي عن محمد - رحمه الله - أنه سنة القراءة، وإنما^{١١٤٦} يتبين هذا في المصلي، بعد التكبير عند محمد - رحمه الله - يرسل يديه في حالة الثناء فإذا أخذ في القراءة اعتمد، وفي ظاهر الرواية كما فرغ من التكبيرة يعتمد.^{١١٤٧}

قوله: **هو الصحيح**. احتراز عن قوله الإمام الزاهد أبي حفص الفضلي^{١١٤٨} وعن قول أصحاب الفضلي فقال أبو حفص - رحمه الله - : السنة في صلاة الجنازة وفي تكبيرات العيد، والقومة التي بين الركوع والسجود الإرسال. وقال

^{١١٤٢} في نسخ النهاية: وأما.

^{١١٤٣} الكوثر: ٢/١٠٨.

^{١١٤٤} المبسوط للسرخسي، ٢٤/١.

^{١١٤٥} في نسخ النهاية: ضع.

^{١١٤٦} ساقطة في نسخ الهداية.

^{١١٤٧} المبسوط: ٢٤/١.

^{١١٤٨} عمر بن عبد المؤمن بن يوسف الكجوادري (١١٦٤/٥٥٩) البلخي أبو حفص شيخ الإسلام المنعوت صفي الدين اجتمع به الإمام صاحب الهداية في سفرهما إلى الحج سنة أربع وأربعين وخمسة مائة ثم رافقه إلى مكة والمدينة ثم إلى همدان وقرأ عليه صاحب الهداية أحاديث وناظره في المسائل. الجواهر المضية، ٣٩٢/١.

أصحاب الفضلي منهم القاضي الإمام أبو علي النسفي والحاكم عبد الرحمن الكاتب والإمام الزاهد أبو عبد الله الخياري - رحمهم الله - : السنة في هذه المواضع الاعتماد.

وقالوا: مذهب الروافض الإرسال من أول الصلاة، فنحن نعتد مخالفة لهم. وكان شمس الأئمة الحلواني يقول: كل قيام فيه ذكر مسنون. فالسنة فيه الاعتماد، كما في حالة الثناء والقنوت وصلاة الجنازة، وكل قيام ليس فيه ذكر مسنون كما في تكبيرات العيد فالسنة فيه الإرسال، وبه كان يفتي شمس الأئمة السرخسي والصدر الكبير برهان الأئمة والصدر الشهيد حسام الأئمة - رحمهم الله - كذا في المحيط. ^{١١٤٩}

وذكر في فتاوى قاضي خان - رحمه الله - : وكما فرغ من التكبير يضع يده اليمنى على اليسرى تحت السرة، وكذلك في تكبيرات العيد وتكبيرات الجنازة والقنوت، ويرسل في القومة بين الركوع والسجود. وفي التجنيس: المصلي إذا تحرم للصلاة ورفع يديه لا يرسلهما، [ثم يضع] بل يضع، يعني: من غير إرسال. ليس فيه ذكر مسنون.

قوله ثم يقول: "سبحانك اللهم وبحمدك" ^{١١٥٠} سبحان: علم للتسييح لا يصرف ولا ينصرف، وإنما يكون منصوباً على المصدرية. وقوله: سبحانك اللهم وبحمدك معناه: سبحتك بجميع الآثك وبحمدك سبحانك كذا في المغرب ^{١١٥١} فإن قلت: لو كان سبحان علماً للتسييح لَمَا أُضيف في قولهم: سبحانك وسبحان الله إذ العلم لا يضاف اللهم إلا إن كان مأولاً بواحد من الجنس.

قلت: قد ذكر في الأقليد أن سبحان إنما يكون علماً إذا لم يجيء مضافاً، أما إذا أُضيف فلا؛ لأن العلم لا يضاف، واستعماله مفرداً غير مضاف قليل. وفي المبسوط جاء عن الضحاك - رحمه الله - في تفسير قوله تعالى: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ﴾ ^{١١٥٢} أنه قول المصلي عند الافتتاح سبحانك اللهم وبحمدك. وروى هذا الذكر عن

^{١١٤٩} المحيط، ٣٥٦/١.

^{١١٥٠} أخرجه مسلم عمر بن الخطاب، كان يجهر بمؤلاء الكلمات يقول: "سبحانك اللهم وبحمدك، تبارك اسمك، وتعالى جدك، ولا

إله غيرك". صحيح مسلم، ٢٩٩/١.

^{١١٥١} المغرب، ٢١٥/١.

^{١١٥٢} الطور: ٤٨/٥٢.

رسول الله عليه الصلاة والسلام عمر وعلي وابن سعود - رضي الله عنهم - : أنه كان يقول عند افتتاح الصلاة، ولم يذكر وجل ثناؤك؛ لأنه لم ينقل في المشاهير.

قوله - رحمه الله - : وعن أبي يوسف - - رحمه الله - - أنه يضم إليه قوله: "إني^{١١٥٣} وجهت وجهي" إلى آخره. المراد من قوله إلى آخره. أي: إلى آخر ما يقول المصلي بعد التناهي المعهود عنده. وهو قوله: وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين [٩٥ب] لا شريك له وبذلك أمرت وأنا من المسلمين".^{١١٥٤} كذا في المبسوطين.^{١١٥٥}

وقال في مبسوط شيخ الإسلام: ولا يغير شيئاً من ذلك إلى آخر الآية، إلا أنه إذا انتهى إلى قوله: ﴿وَأَنَا أَوْلُ الْمُسْلِمِينَ﴾. يجب أن يغير ويقول وأنا من المسلمين. ولو قال: وأنا أول المسلمين! اختلف المشايخ فيه منهم من يقول: تفسد صلاته؛ لأنه كذب. ومنهم من يقول: لا تفسد؛ لأنه يحمل على أنه أراد به قراءة ما في القرآن لا الأنبياء عن نفسه.

وأبو يوسف يقول: الأخبار وردت بهما جميعاً فأجمع بينهما عملاً بالأخبار كلها، وجعل البداية بالتسبيح أولى في بعض الروايات؛ لأن القرآن ورد به وهو قوله: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ﴾.^{١١٥٦} وفي رواية يتخير إن شاء أتى قبل الثناء وإن شاء بعده. وما رواه محمود على حالة التهجد بالليل والأمر فيه واسع، فأما في الفرائض، فإنه لا يزيد على ما اشتهر فيه الأثر.^{١١٥٧} والأولى أن لا يأتي بالتوجه قبل التكبير لتتصل النية بالتكبير.^{١١٥٨}

قوله: وهو الصحيح احتراز عن قول بعض المتأخرين. فإنه يقولها قبل التكبير، ومنهم الفقيه أبو الليث؛ لأنه أبلغ في العزيمة ولهذا لقن العوام من الناس هذا الذكر ليقوم مقام النية وليكون عملاً بما روي في الأخبار. ومنهم من

^{١١٥٣} في نسخ النهاية: ساقطة. ولعل الإمام السغناقي لم يضيفها؛ لأن الحديث الذي لم ترد فيه "إني" هو الصحيح، أما ما اختاره صاحب الهداية فالحديث حسن.

^{١١٥٤} روى البزار في مسنده عن علي، وصحح البزار إسناده، نصب الراية، ٣١٣/١.

^{١١٥٥} المبسوط للسرخسي، ١٢/١.

^{١١٥٦} الطور: ٤٨/٥٢.

^{١١٥٧} المبسوط للسرخسي، ١٣/١.

^{١١٥٨} ن: "به"، بدلاً من "التكبير".

يقول لا يستحب ذلك؛ لأنه يؤدي إلى أن يطول مكثه في المحراب قائماً مستقبلاً القبلة ولا يصلي، وهذا مذموم شرعاً فإنه روي عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "مالي أراكم سامدين".^{١١٥٩} كذا في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله - .^{١١٦٠}

ويستعيذ بالله الكلام في التعوذ في فصول أحدها في أصله قال مالك - رحمه الله - : لا يتعوذ في الصلاة لما روي عن أنس - رضي الله عنه - قال: صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - وكانوا يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين ولم يقل بالتعوذ؛ لأنه شرع لقطع وسوسة الشيطان وهو قد حصل بالصلاة؛ لأنه قام بين يدي ربه فلا يكون للشيطان عليه سبيل.

وعلمائنا احتجوا بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ﴾.^{١١٦١} ولم يفصل وقد روى علي - رضي الله عنه - أن رسول الله عليه الصلاة والسلام: كان إذا قام إلى الصلاة كبر وسبح وتعوذ بالله من الشيطان الرجيم". والحاجة إلى قطع الوسوسة في الصلاة قائمة والثاني في وقته. قال علمائنا: يتعوذ بعد الثناء قبل القراءة. وقال بعض أصحاب الظواهر منهم حمزة المقرئ الزيات يتعوذ بعد القراءة لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ﴾.^{١١٦٢}

ذكر بحرف الفاء وأنه للتعقيب وهذا ليس بصحيح؛ لأن الفاء للحال كما يقال: إذا دخلت على السلطان فتأهب. أي: إذا أردت الدخول عليه. فكذلك ها هنا معناه إذا أردت قراءة القرآن ﴿فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ﴾.^{١١٦٣} ولظاهر الآية قال عطاء: الاستعاذة تجب عند كل قراءة القرآن في الصلاة وغيرها، وهو مخالف لإجماع السلف، فقد كانوا مجمعين على أنه سنة. والثالث في لفظ التعوذ فاختر أبو عمرو وعاصم وابن كثير - رحمهم الله - : أعوذ بالله من

^{١١٥٩} وروي عن أبي خالد الوالبي، قال: خرج إلينا علي بن أبي طالب ونحن قيام، فقال: مالي أراكم سامدين - يعني: قياماً. وسئل النخعي: أينظرون الإمام قياماً أو قعوداً؟ قال: قعوداً. وقال ابن بريدة في انتظارهم قياماً: هو السمود. وكذا روي عن النخعي، انه كرهه، وقال: هو السمود. فتح الباري لابن رجب، ٤١٧/٥.

^{١١٦٠} المبسوط للسخسي، ١٩/١.

^{١١٦١} النحل: ٩٨/١٦.

^{١١٦٢} النحل: ٩٨/١٦.

^{١١٦٣} النحل: ٩٨/١٦.

الشيطان الرجيم. [١٩٦] وزاد حفص من طريق هبيرة: أعوذ بالله العظيم السميع العليم من الشيطان الرجيم. واختيار حمزة الزيات: استعيذ بالله من الشيطان الرجيم. وهو قول ابن سيرين. وبكل ذلك ورد الأثر.

وقال شيخ الإسلام: المختار في التعوذ ما قاله الفقيه أبي جعفر الهندواني - رحمه الله - هو أن يقول: أستعيذ بالله من الشيطان الرجيم؛ لأنه موافقة الكتاب، وإن شاء قال: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم؛ لأنه قريب في الأول؛ ولأنه نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم: "أنه كان لا يزيد على قوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم". ولأن قوله أنه هو السميع العليم ثناء وبعد التعوذ محل القراءة لا محل الثناء كذا في المبسوطين.^{١١٦٤}

ثم التعوذ تبع للثناء عند أبي يوسف؛ لأنه شرع بعد الثناء أنه من جنسه؛ لأنه دعاء كالأول وتبع الشيء ما كان بعده، فيجب أن يأتي المقتدي به، وعندهما: تبع للقراءة؛ لأنه شرع لافتتاح القراءة. فكان كالشرط لها وشرط الشيء ما يكون تابعاً للمشروط، وإن كان سابقاً عليه كالطهارة، وإذا كان تبعاً للقراءة عندهما ولا قراءة على المقتدي فكذا لا تعوذ عليه. وعند أبي يوسف يأتي به؛ لأنه تبع للثناء، ويقرأ بسم الله الرحمن الرحيم معطوف على قوله يستعيذ بالله.

قوله: هكذا نقل في المشاهير. هذا احتراز عن قول مالك وما احتج به، فإنه يقول: لا يأتي المصلي بالتسمية لا سراً ولا جهراً لحديث عائشة - رضي الله عنها -: "أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يفتتح القراءة بالحمد لله رب العالمين".^{١١٦٥} ولنا حديث أنس - رضي الله عنه - قال: "صليت خلف النبي عليه الصلاة والسلام، وخلف أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما -، وكانوا يفتتحون بسم الله الرحمن الرحيم".^{١١٦٦} وتأويل حديث عائشة أنه كان يخفي التسمية وهو مذهبنا. وهو قول علي وابن مسعود - رضي الله عنهما -.

^{١١٦٤} المبسوط للسرخسي، ١/١٣٠.

^{١١٦٥} أخرجه البخاري عن أنس بن مالك: "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - وأبا بكر، وعمر - رضي الله عنهما - كانوا يفتتحون الصلاة بـ {الحمد لله رب العالمين}، صحيح البخاري، ١/١٤٩.

^{١١٦٦} قال الذهبي في مختصره: أما استحي الحاكم يورد في كتابه مثل هذا الحديث الموضوع، فأنا أشهد بالله، والله إنه لكذب، وقال ابن عبد الهادي: سقط منه لا، ومحمد بن أبي السري، قال ابن أبي حاتم: سئل أبي عنه، فقال: لين الحديث، مع أنه قد اختلف عليه فيه عنه كما تقدم، وقيل عنه: عن المعتمر عن أبيه عن أنس أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يسر بسم الله الرحمن الرحيم، وأبو بكر. وعمر، هكذا أخرجه الطبراني، وقيل عنه: بهذا الإسناد، وفيه الجهر، كما رواه الحاكم، وقال: رجاله ثقات. نصب الراية، ١/٣٥٢، ٣٥٣.

وقال الشافعي - - رحمه الله - - يجهر بها الإمام في صلاة الجهر وهو قول ابن عباس وأبي هريرة - - رضي الله عنهما - وعن عمر فيه روايتان واحتج بحديث أبي هريرة - رضي الله تعالى عنه - : "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يجهر بالتسمية".^{١١٦٧} ولما صلى معاوية بالمدينة ولم يجهر بالتسمية أنكروا عليه وقالوا أسرقت من الصلاة؟ أين التسمية؟ فدل أن الجهر بما كان معروفا عندهم ولنا حديث عبد الله بن المغفل - رضي الله تعالى عنه - أنه سمع ابنه يجهر بالتسمية في الصلاة فنهاه عن ذلك فقال يا بني إياك والحدث في الإسلام، فإني صليت خلف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وخلف أبي بكر وعمر - - رضي الله عنهما - - فكانوا^{١١٦٨} لا يجهرون بالتسمية". وهكذا روي عن أنس - - رضي الله تعالى عنه - .^{١١٦٩}

وأما الاستدلال فمبني على أن التسمية المذكورة على سبيل الثناء دون قراءة القرآن، وسبيل الثناء المحافظة على ما يذكر في مسألة التأمين، والجواب عن أخبارهم أنها كانت في ابتداء الأمر، فإنهم كانوا يجهرون بالثناء^{١١٧٠} والقراءة، حتى نزل قوله تعالى: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾.^{١١٧١} أو جهرٍ للتعليم، كما شرع الجهر بالتكبير للإعلام، كما روي عن عمر - رضي الله عنه - : "أنه جهر بالثناء بعد التكبير للتعليم".^{١١٧٢}

وأما حديث معاوية فإنه كان صحابياً مثلهم، فلا يكون قولهم عليه حجة؛ ولأنهم أنكروا ترك قراءة التسمية لا الجهر بها؛ ولأنهم انتظروا حتى فرغ، ولم يأمره بالإعادة، وعندكم تعاد الصلاة، وتفسد كما لو ركع قبل القراءة فيصير [٩٦ب] دليلاً على أنهم رأوه سنة فتصير كالتعود، كذا في المبسوط والإسرار.

فإن قلت: خبر الإخفاء بالتسمية مما تعمُّ به البلوى، كحديث مس الذكر بل البلوى فيه أشد؛ لأن الإنسان لا يمس ذكره في عموم أوقات كونه متطهراً. ولو مس إنما يمس في أوقات مخصوصة وهي أوقات كونه منتقض الطهارة. وحكم هذا الحديث لا يتناول تلك الحالة، وأما الصلاة التي تجهر فيها القراءة ثلاث مرات بالجماعة في اليوم والليلة من

^{١١٦٧} لا يثبت، نصب الراية.

^{١١٦٨} في النهاية: وكانوا.

^{١١٦٩} المبسوط للسخسي، ١/١٥٠.

^{١١٧٠} ن: في الثناء.

^{١١٧١} الأعراف: ٥٥/٧.

^{١١٧٢} المحيط، ١/٤٧١.

غير تخلف، فلو كان هذا الخبر ثابتاً في الصدر الأول لاشتهر، ولو كان ثابتاً مشهوراً لما بقي الاختلاف في الصدر الأول، ولما بقي الاختلاف فيه مع عموم البلوى في حكمه كان دليلاً على زيادة الحديث، كما في خبر الزكاة في مال الصبي بقوله عليه السلام: "ابتغوا في أموال اليتامى خيراً كيلاً تأكلها الصدقة".^{١١٧٣} ثم يقبولكم خبر إخفاء التسمية وقعتم في الذي أبيتم.

قلت: قد ذكرنا تأويل الأحاديث التي تدل على ثبوت الجهر وتوجب الاختلاف بأنه كان جهر ابن عباس وغيره قبل نزول قوله تعالى: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾.^{١١٧٤} ثم تركوا الجهر به، ألا ترى أنهم كانوا يجهرون بالثناء والتعوذ حتى نزل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ﴾.^{١١٧٥} فتركوا بعده أو للتعليم على ما ذكرنا فلم يكن الاختلاف حينئذ في الصدر الأول. وحديث عبد الله بن المغفل محكم في الباب غير محتمل للتأويل، فكان هو أولى بالأخذ.

وذكر شمس الأئمة - رحمه الله - في أصول الفقه: لم يعمل علماؤنا بخبر الجهر بالتسمية، وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع؛ لأنه لم يشتهر النقل فيها، مع حاجة الخاص والعام إلى معرفته. وفي المبسوط: والمسألة في الحقيقة تنبني على أن التسمية ليست بآية من أول الفاتحة ولا من أوائل السور عندنا^{١١٧٦}. بل آية أنزلت للفصل بين السور لا من أوائل السور ولهذا كتبت بخط على حدة وهو اختيار أبي بكر الرازي - رحمه الله - حتى قال محمد - - رحمه الله - - يكره للحائض والجنب قراءة التسمية على وجه قراءة القرآن.^{١١٧٧} وقال الشافعي - رحمه الله - :
- والتسمية آية من أول الفاتحة قولاً واحداً وله في أوائل السور قولان.

قوله - رحمه الله - : ويسر بهما. أسرَّ الحديث: أخفاه. وأما ويُسرُّ بهما بزيادة الباء: فسهو كذا في

المغرب.^{١١٧٨}

^{١١٧٣} أخرجه البيهقي عن سعيد بن المسيب، وقال إسناد صحيح وله شواهد عن عمر رضي الله عنه. السنن الكبرى للبيهقي،

١٧٩/٤.

^{١١٧٤} الأعراف: ٥٥/٧.

^{١١٧٥} الإسراء: ١١٠/١٧.

^{١١٧٦} المبسوط للسرخسي، ١٥/١.

^{١١٧٧} المبسوط للسرخسي، ١٦/١.

^{١١٧٨} المغرب، ٢٢٣/١.

قلنا: هو محمول على التعليم، كما شرع الجهر بالتكبير للإعلام، وقد روي أن عمر - رضي الله عنه - :
 "صلى حين أتاه وفد العراق وجهر بالثناء".^{١١٧٩} وإنما جهر للتعليم. المراد بالتعليم: التعليم للسامعين على أنه يأتي بهما،
 وعنه أنه يأتي بها احتياطاً. وذكر أبو علي الدقاق - رحمه الله - : أنه يقرأ قبل فاتحة الكتاب في كل ركعة. قال: وهو
 قول أصحابنا - رحمهم الله - . ورواية أبي يوسف عن أبي حنيفة وقول أبي يوسف أحوط؛ لأن العلماء اختلفوا في
 التسمية أمها هل هي من الفاتحة أم لا، وعليه إعادة الفاتحة في كل ركعة فكان عليه إعادة التسمية في كل ركعة ليكون
 أبعد عن الاختلاف كذا في المحيط.^{١١٨٠}

قوله: ثم يقرأ فاتحة الكتاب وسورة. قال شيخ الإسلام - رحمه الله - في مبسوطه: هذا يقتضي أن يقرأ
 سورة في كل ركعة لأن بعض [١٩٧] السورة لا تسمى سورة وهذا لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم: "أنه كان يقرأ
 في صلاته بفاتحة الكتاب وسورة".^{١١٨١} حتى روي عن عبد الله بن مسعود - رضي الله عنهما - قال أنا أعلم القرائين
 بقراءة رسول الله عليه الصلاة والسلام في صلاته. فقيل له: فسر. فقال كان رسول الله عليه الصلاة والسلام: "يقرأ في
 صلاة الفجر في الركعة الأولى بفاتحة الكتاب ولم تنزل السجدة، وفي الركعة الثانية: تبارك الذي بيده الملك".^{١١٨٢}
 وربما كان يقرأ في الركعة الأولى من الفجر: بفاتحة الكتاب والسماء ذات البروج. وفي الركعة الثانية: بفاتحة
 الكتاب والسماء والطارق. وكذلك فيه دليل على أنه لا يجمع بين السورتين في ركعة؛ لأن السنة نقلت بسورة واحدة لا
 بالجمع بينهما وإن جمع فلا بأس هكذا روى الحسن بن زياد.

قوله: خلافا للشافعي - - رحمه الله - - في الفاتحة. وقال الشافعي - رحمه الله - : تتعين الفاتحة ركناً
 حتى لو ترك حرفاً منها في ركعة لا تجوز صلاته. وقال مالك - رحمه الله - : بفرضية قراءة الفاتحة وسورة معها لقوله -

^{١١٧٩} لم أعثر عليه. المحيط، ٤٧١/١.

^{١١٨٠} المحيط، ٣٥٩/١.

^{١١٨١} أخرجه البخاري عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه: "يقرأ في الركعتين من الظهر والعصر بفاتحة الكتاب، وسورة سورة، ويسمعا

الآية أحياناً. صحيح البخاري، ١٥٢/١.

^{١١٨٢} لا أصل له بهذا اللفظ، والذي ورد في قرائته في الفجر روايات صحيحة كثيرة، في الركعة الأولى: "السجدة" كما في الحديث وفي

الثانية: "هل أتى على الإنسان"، و"ق"، والليل إذا عسعس"، و"الواقعة"، وغيرها ولم تذكر تبارك إلا من حديث آخر رواه الترمذي عن
 جابر عن جابر "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان لا ينام حتى يقرأ الم تنزيل، وتبارك الذي بيده الملك". سنن الترمذي، ١٦٥/٥.

عليه الصلاة والسلام - : "لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وسورة معها".^{١١٨٣} ولكننا نوجب العمل بهذا الخبر حتى لا نأذن له بالاكتفاء بالفاتحة في الأولين، ولكن لا تثبت الركنية به؛ لأن الركنية لا تثبت إلا بدليل مقطوع به، وخبر الواحد موجب للعمل دون العلم، فتعين الفاتحة واجب حتى يكره له ترك قراءتها وتثبت الركنية بالنص، وكذلك يوجب ضم السورة بهذا الخبر لا الفرضية؛ لأن ذلك زيادة على النص وهي نسخ فلا يثبت ذلك بخبر الواحد كذا في المبسوط.

ولنا قوله تعالى: ﴿فاقرأوا ما تيسر من القرآن﴾.^{١١٨٤} فإن قلت: هذه الآية نزلت في حق صلاة الليل وقد

انتسخت فرضية صلاة الليل فكيف جاز التمسك بها؟

قلنا: ما شرع ركناً لم يصر منسوخاً بدليل أنه لو شرع فيها يلزمه سائر الأركان، ولأننا مأمورون بحفظ القرآن لبقاء الأحكام، والقرآن يحفظ لأجل القراءة، والقراءة لا تفرض خارج الصلاة بالإجماع، فتعينت في الصلاة؛ ولأن اللسان عضو ينبغي منه التعظيم حالة الخدمة، وقد تعلق بكل عضو ركن لا تتأدى الصلاة بدونه، فكذا هذا العضو ينبغي أن يتعلق به ركن أيضاً لا يتأدى إلا به كذا في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله - .

والزيادة عليه بخبر الواحد لا تجوز. فإن قيل: لم قلت بأنه خبر الواحد بل هو خبر مشهور؛ لأن العلماء تلقته بالقبول فتجوز الزيادة بمثله. قلنا: إنما يجوز الزيادة على الكتاب بالحديث المشهور إذا كان محكماً، وأما إذا كان محتملاً فلا وهذا الحديث محتمل؛ لأن مثل هذا الكلام يذكر لنفي الجواز كما قال: "لا صلاة إلا بالطهور". ويذكر لنفي الفضيلة كما قال: "لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد".^{١١٨٥} ولما كان كذلك صار محتملاً، وبالمحتمل لا تجوز الزيادة على الكتاب كذا في طريقة الإمام البرغري ومبسوط شيخ الإسلام رحمهما الله.

^{١١٨٣} أخرجه الترمذي. وابن ماجه بمعناه عن أبي سفيان طريف السعدي عن أبي نضرة عن أبي سعيد، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : "مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم، ولا صلاة لمن لم يقرأ بالحمد، وسورة، في فريضة، أو غيرها". بلفظ الترمذي، واقتصر ابن ماجه منه على قوله: لا صلاة لمن لم يقرأ بالحمد إلى آخره، ذكره الترمذي في باب تحريم الصلاة وتحليلها، وابن ماجه في باب القراءة خلف الإمام، وسكت عنه الترمذي، وهو معلول بأبي سفيان، قال عبد الحق في أحكامه: لا يصح هذا الحديث من أجله، ورواه ابن عدي في الكامل. نصب الرأية، ١/٣٦٣. صحيح البخاري، ١/١٥١. نصب الرأية، ١/٣٦٥.

^{١١٨٤} المزمّل: ٢٠/٧٣.

^{١١٨٥} سكت الحاكم عنه، قال ابن القطان في كتابه: وسليمان بن داود اليمامي، المعروف بأبي الجمل، ضعيف، وعامة ما يرويه بهذا الإسناد، لا يتابع عليه، انتهى. نصب الرأية، ٤/٤١٣.

وإذا قال الإمام: ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾.^{١١٨٦} قال: آمين. أي: قال الإمام: آمين. ويقولها المؤتم. أي: ويقول كلمة آمين المقتدي أيضاً. وإنما ذكر قال آمين لنفي شبهة القسمة التي اقتضاها ظاهر الحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام: إذا قال الإمام: ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾ فقولوا: آمين. كما هو مذهب مالك، وذكر في المبسوط [٩٧ب] ويخفي الإمام التعوذ والتسمية والتشهد وآمين وربنا لك الحمد^{١١٨٧}. ثم قال: فقد طعنوا فيه وقالوا من مذهب أبي حنيفة أن الإمام لا يقولها أصلاً فكيف يستقيم جوابه أنه يخفي بها ولكننا نقول عرف أبو حنيفة - - رحمه الله - تعالى - أن بعض الأئمة لا يأخذون بقوله لحمة قول علي وابن مسعود - رضي الله تعالى عنهما - ففرع على قولهما أنه يخفي بها إذا كان يقولها كما فرع مسائل المزارعة على قول من يرى جوازها.^{١١٨٨}

ويأتي هذا الكلام في هذا الفصل بآتم من هذا.^{١١٨٩} ولا متمسك لمالك - - رحمه الله - - في قوله - عليه الصلاة والسلام. يعني: في أنه لا يقولها الإمام. فإن النبي عليه الصلاة والسلام أثبت أن الإمام يقولها بقوله. فإن الإمام يقولها.

قلت: وفي قوله عليه الصلاة والسلام، فإن الإمام يقولها حجتان لنا. أحديهما: على مالك بأن الإمام يقولها. والثانية على الشافعي: بأنه يخفيها الإمام؛ لأنه لو كان جهرًا لكان مسموعًا، فحينئذ لا يستغنى عن قوله، فإن الإمام يقولها. وفي مبسوط شيخ الإسلام: وروى عن أبي حنيفة أنه لا يقول الإمام آمين إنما يقول المأموم وذلك لأن الإمام داع والمأموم مستمع، وإنما يؤمن المستمع لا الداعي كما في سائر الأدعية خارج الصلاة والأصل في ذلك قوله تعالى حكاية عن موسى وهارون. قال: ﴿قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا﴾.^{١١٩٠} وموسى عليه السلام كان يدعو وهارون كان يؤمن. فكذلك ها هنا الإمام داع والمأموم مستمع فيجب أن يؤمن المستمع لا الداعي.

^{١١٨٦} الفاتحة، ٧/١.

^{١١٨٧} المبسوط للسرخسي، ٣٢/١.

^{١١٨٨} المبسوط للسرخسي، ٣٢/١.

^{١١٨٩} خ، ر: - ويأتي هذا الكلام في هذا الفصل بآتم من هذا

^{١١٩٠} يونس: ٨٩/١٠.

وأما قوله عليه الصلاة والسلام: "إذا أمّن الإمام فأمنوا".^{١١٩١} فسمى الإمام مؤمناً باعتبار السبب، والمسبب يجوز أن يسمى باسم المباشر، كما يقال: بنى الأمير داره. ثم على ظاهر مذهب علمائنا يؤمن الإمام ويخفي. وقال الشافعي: يجهر بها الإمام في الصلاة التي يجهر فيها بالقراءة. والمأموم يخافت ذكر المزمي هكذا في مختصره، كذا في مبسوط شيخ الإسلام.

وذكر في الخلاصة الغزالية: "ومن سنن الصلاة أن يجهر بالتأمين في الجهرية. ذكر قبل هذا: إماماً كان أو منفرداً".^{١١٩٢} وتعلق الشافعي في الجهر بقوله عليه الصلاة والسلام: "إذا أمن الإمام فأمنوا".^{١١٩٣} فلو لم يكن تأمين الإمام مسموعاً لما صح تعليق تأمين القوم بتأمينه. واحتج أصحابنا - رحمهم الله - بأن التأمين دعاء فإن معناه اللهم أجب. وقيل معناه: بآمين استجب. وهو اسم من أسماء الله تعالى، والدليل عليه قصة موسى وهارون قال قد أجيبت دعوتكما ﴿قَالَ قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا﴾.^{١١٩٤} وكان هارون يؤمن، فدل أنه دعاء والسبيل. في الأدعية المخافتة على ما قال تعالى: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾.^{١١٩٥} وقال عليه الصلاة والسلام: "خير الدعاء الخفي وخير الرزق ما يكفي".^{١١٩٦} وأما قوله بأنه علق تأمينه بتأمين الإمام، وإنما يعرف تأمين الإمام إذا جهر.

^{١١٩١} أخرجه البخاري عن أبي هريرة: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "إذا أمن الإمام، فأمنوا، فإنه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه - وقال ابن شهاب - وكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: آمين". صحيح البخاري، ١٥٦/١.

^{١١٩٢} الخلاصة الغزالية، ١٠٠.

^{١١٩٣} أخرجه البخاري عن أبي هريرة: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "إذا أمن الإمام، فأمنوا، فإنه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه - وقال ابن شهاب - وكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: آمين". صحيح البخاري، ١٥٦/١.

^{١١٩٤} يونس: ٨٩/١٠.

^{١١٩٥} الأعراف: ٥٥/٧.

^{١١٩٦} حدثنا وكيع، حدثنا أسامة بن زيد، عن محمد بن عبد الرحمن بن أبي لبيبة، عن سعد بن مالك، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "خير الذكر الخفي، وخير الرزق ما يكفي". مسند أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ٧٦/٣. الحديث ليس في الهداية.

قلنا: يعرف تأمين الإمام من غير أن يجهر به الإمام؛ لأنه إذا قال: ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾. فقد جاء أوان تأمين الإمام فيعرف تأمينه بهذا الطريق. ومذهبنا مذهب عمر وعلي وعبد الله ابن مسعود - رضي الله عنهم - . قال عبد الله بن مسعود: "ترك الناس الجهر بالتأمين، وما تركوا إلا لعلمهم بالنسخ.^{١١٩٧} كذا في الأسرار ومبسوط شيخ الإسلام.

وإذا سمع المقتدي من الإمام ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾. في الصلاة [١٩٨] لا يجهر فيها. هل يؤمن؟ فعن بعض المشايخ: أنه لا يؤمن. وعن الفقيه أبي جعفر - رحمه الله - : أنه يؤمن كذا في المحيط.^{١١٩٨}

قوله - رحمه الله - : **وَفِي الْجَامِعِ الصَّغِيرِ: وَيُكَبَّرُ مَعَ الْإِنْحِطَاطِ.**^{١١٩٩} ومن دأب هذا الكتاب أنه إذا وقع نوع مخالفة بين رواية الجامع الصغير وبين رواية القدوري يصرح بذكر الجامع الصغير. ثم إن المخالفة هنا هي: أن الأول يقتضي التكبير في محض القيام. كذا قال بعض مشايخنا؛ لأنه أحد وجهي موجب الواو؛ لأنه قال: ثم يكبر ويركع. والثاني يقتضي مقارنة التكبير مع الانحطاط لا محالة؛ لأن مع محكم في المقارنة وبه قال البعض أيضاً. وقال بعضهم: ينبغي أن يكون ابتداء تكبيره عند أول الخور والفرار عند الاستواء للركوع؛ لأن هذا تكبير الانتقال فيؤتى به مع الانتقال كذا في المحيط.^{١٢٠٠}

المد والقصر فيه وجهان. أي: لغتان. والتشديد فيه خطأ فاحش. أي: إقامة المشدد مقام أمين المخفف خطأ لا في نفسه، فإنه في نفسه لغة صحيحة بمعنى قاصدين. كقوله تعالى: ﴿وَلَا آمِنَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ﴾.^{١٢٠١}

قوله: "كان يكبر عند كل خفض ورفع".^{١٢٠٢} وقال بعض الناس: بأنه لا يكبر حال ما يركع وإنما يكبر حال ما يرفع رأسه من الركوع، وهم بنوا أمية روى فيه: "أن رسول الله عليه الصلاة والسلام فعل هكذا؛ ولأن التكبير حالة الانتقال ما شرع مقصوداً بنفسه، وإنما شرع سنة للإعلام بدليل الجهر به. وإنما يحتاج إلى الإعلام حال رفع الرأس من

^{١١٩٧} لم أعثر عليه.

^{١١٩٨} المحيط، ٣٥٩/١.

^{١١٩٩} الجامع الصغير، ٨٧/١.

^{١٢٠٠} المحيط البرهاني، ٣٥٩/١.

^{١٢٠١} المائدة: ٢/٥.

^{١٢٠٢} أخرجه البخاري عن عكرمة، قال: رأيت رجلاً عند المقام، "يكبر في كل خفض ورفع، وإذا قام وإذا وضع"، فأخبرت ابن عباس رضي الله عنه، قال: أوليس تلك صلاة النبي - صلى الله عليه وسلم -، لا أم لك. صحيح البخاري، ١٥٧/١.

الركوع والسجود؛ لأن القوم لا يعاينون رفع الإمام رأسه من الركوع والسجود، فيحتاج إلى الإعلام بالتكبير. فأما في حالة الخفض فإنهم يعاينون خفضه، فاستغنى عن الإعلام.

ومنهم من يقول: بأنه يقولها في نفسه حالة الخفض ولا يجهر؛ لأن التكبير ذكر مسنون والسبيل في الأذكار المخافتة إلا لعذر، والعذر في التكبيرات حالة الرفع ليعلم القوم بالانتقال. ولا حاجة في حالة الخفض فيخافت. واحتج أصحابنا بما روي عن علي وعبد الله بن مسعود وجماعة معهما - رضي الله عنهم - : "أن الرسول عليه الصلاة والسلام كبر في كل خفض ورفع". والمعنى: أن الانتقال من ركن إلى ركن بمعنى الركن وذلك؛ لأنه لا يمكنه تحصيل ما بعده من الركن إلا بالانتقال عن الأول وما لا يتوسل إلى الفرض إلا به كان فرضاً فوجب أن يحله ذكر مسنون كما حل سائر الأركان.

وأما ما رووا من الحديث فنوفق فنقول أنه عليه الصلاة والسلام كان يكبر، إلا أنه لم يسمعه الراوي، وهو عبد الرحمن بن أبيزى - رضي الله عنه - وسمعه غيره أو ترجح، فنقول المصير إلى ما روينا أولى؛ لأنه أثبت متناً وأتمن رواية، وأما من قال الجهر لا يحتاج إليه في حالة الخفض.

قلنا قد يحتاج إليه؛ لأنه قد يكون خلفه أعمى فلا يعاين خفض الإمام كما يسن الجهر بالتكبير الأولى مع رفع اليدين لهذا المعنى، وقد ذكرناه كذا في مبسوطه شيخ الإسلام.

قوله: **لكونه استفهاما**. فهذا يقتضي أن لا يثبت عنده كبرياء الله تعالى وعظمته وهو كفر وفي آخره لحن من حيث اللغة. أي: عدول عن سنن الصواب في اللغة؛ لأن أفعل التفضيل لا تحمل المد لغة حتى قال مشايخنا: [٩٨ب] لو أدخل المد بين الباء والراء في لفظ أكبر عند افتتاح الصلاة لا يصير شارعاً في الصلاة. بخلاف ما لو فعل المؤذن في أذانه حيث لا يجب إعادة الأذان. وإن كان خطأ منه لأن أمر الأذان أوسع كذا في الجامع الصغير للإمام المحبوبي.^{١٢٠٣}

وهذا يحتل بأن لفظ أوله وآخره راجع إلى لفظ أكبر بخلاف ما ذكر في كشف الغوامض. أي: لا تمد في كلمة الله ولا في كلمة أكبر. وتصل كلاً منهما في الفوائد الظهيرية. وقال: ويحذف التكبير؛ لأن تطويل التكبير إما أن

^{١٢٠٣} تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، ١/١٤١.

يكون مفسداً وإما أن يكون خطأ؛ لأنه إذا قال: الله أكبر بمد الهمزة. أي: همزة الله تفسد صلاته. ولو تعمد يكفر؛ لأنه شك. فأما إذا مدَّ آخره بأن خلل الألف بين اللام والهاء فهذا لا يضر؛ لأنه إشباع. ولكن الحذف أولى. وأما إذا مدَّ الهمزة من أكبر فتفسد أيضاً لمكان الشك.

وأما إذا مدَّ الآخر بأن وسط الألف بين الياء والراء، قال بعضهم: تفسد. وقال بعضهم: لا تفسد. ويجزم الراء من أكبر. وإن كان أصله الرفع بالخبرية؛ لأنه روي عن إبراهيم النخعي - رحمه الله - موقوفاً عليه ومرفوعاً إلى النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: الأذان جزم والإقامة جزم والتكبير جزم. قال شمس الأئمة الحلواني - رحمه الله -: وإن شاء فخم التكبير. وهو أن يخرج اللام من أقصى مخرجه مما يلي الحلق. ويكره قصر اللام.

قوله: **ولا إلى الضم إلا في حالة السجود**. يتكلف لضم الأصابع في حالة السجود؛ لأن اليد أقوى في الاعتماد عليها فتزداد قوته عند الضم. ولتقع رؤوس الأصابع في حالة السجود مواجهة إلى القبلة، وفيما وراء ذلك يترك على عادته، فلا يتكلف لا للضم ولا للتفريح؛ لأنه لا حاجة إليهما، فلذلك يترك على ما عليه العادة كذا في مبسوط شيخ الإسلام.

وذكر في المبسوط وكان ابن مسعود وأصحابه يقولون: بالتطبيق. وصورته أن يضم إحدى الكفين إلى الأخرى ويرسلهما بين فخذيته. ورأى سعد بن أبي وقاص ابناً له يطبق فنهاه فقال: رأيت عبد الله يفعل هكذا. فقال: رحم الله ابن أم عبد كنا أمرنا بهذا ثم نهيينا عنه.^{١٢٠٤} وفي حديث الأعرابي حين علمه النبي عليه الصلاة والسلام الصلاة قال: "ثم أركع وضع يديك على ركبتيك".^{١٢٠٥} كان النبي عليه الصلاة والسلام إذا ركع بسط ظهره واعتدل، حتى روت عائشة - رضي الله عنها -: "أنه يعتدل بحيث لو وضع على ظهره قدح من ماء لاستقر".^{١٢٠٦}

^{١٢٠٤} أخرجه مسلم عن مصعب بن سعد، قال: "صليت إلى جنب أبي، قال: وجعلت يدي بين ركبتي، فقال لي أبي: اضرب بكتفك على ركبتيك، قال: ثم فعلت ذلك مرة أخرى، فضرب يدي وقال: إنا نهيينا عن هذا، وأمرنا أن نضرب بالأكف على الركب". صحيح مسلم، ٣٨٠/١.

^{١٢٠٥} أخرجه أحمد عن عن رفاعة بن رافع الزرقني، حديث "المسيئ لصلاته"، حديث صحيح، مسند أحمد تحقيق: الأرئوط، ٣٢٨/٣١. نصب الراية، ٣٦٦/١.

^{١٢٠٦} أخرجه أحمد عن علي بن أبي طالب، قال: "كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا ركع لو وضع قدح من ماء على ظهره، لم يهرق". إسناد ضعيف، مسند أحمد، تحقيق: شعيب الأرئوط، ٢٨٩/٢. ليس من أحاديث الهداية.

نَكَّسْتُ الشَّيْءَ قَلْبَتَهُ عَلَى رَأْسِهِ. وَنَكَسْتَهُ تَنْكِيسًا. وَالنَّكْسُ: الْمَطَّاطُ عَلَى رَأْسِهِ. وَصَوَّبَ رَأْسَهُ: أَي خَفَضَهُ. أَقْبَع

رَأْسَهُ: إِذَا رَفَعَهُ. وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ﴾.^{١٢٠٧} كَذَا فِي الصَّحَاحِ.^{١٢٠٨}

قوله: **ولا يرفع رأسه ولا ينكسه**. معناه: يسوي رأسه بعجزه؛ لأنه مأمور بالاعتدال في الركوع، والاعتدال فيه

أن يكون ظهره مستويًا من الجانبين لا يرفع عجزه أعلى من رأسه ولا رأسه أعلى من عجزه كذا في المبسوطين.^{١٢٠٩}

وذلك أدناه. أي: أدنى كمال الجمع. وإنما قال: أدناه؛ لأن الزيادة على الثلث مستحبة. وفي بعض النسخ

أي: أدنى كمال السنة. ولكن الأول أولى؛ [٩٩] لأنه أوفق للفظ المبسوطين وذكر^{١٢١٠} في مبسوط شمس الأئمة

السرخسي - رحمه الله - وذلك أدناه.^{١٢١١} لم يرد بهذا اللفظ أدنى الجواز، إنما المراد أدنى الكمال. فإن الركوع والسجود

يجوز بدون هذا الذكر إلا على قول أبي مطيع - رحمه الله -.

وفي مبسوط شيخ الإسلام يريد به أدناه^{١٢١٢}. يعني: أدنى من حيث جمع العدد، فإن أقل العدد ثلاثة. ثم أنظر

كيف جمع المصنف - رحمه الله - بين هذين اللفظين حيث أخذ لفظ الكمال من مبسوط شمس الأئمة، ولفظ الجمع

من مبسوط شيخ الإسلام. فقال: أدنى كمال الجمع.

وقد وجدت بخط الأستاذ مولانا فخر الدين - رحمه الله -: إنما يحمله على أدنى كمال الجمع المسنون لا بيان

الجمع الحقيقي؛ لأنه عليه الصلاة والسلام بُعث لبيان الشرائع لا لبيان الحقائق. ولم يرد به أدنى كمال الجواز؛ لأن الجواز

ثابت بدونه. فإن قلت: كيف يصرف الضمير إلى لفظ الجمع وهو غير مذكور؟

قلت: إن لم يذكر لفظاً فقد ذكر دلالة، وهي سبق ذكر الثلاث، فلما جاز صرف الضمير إلى معلوم غير

مذكور أصلاً في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾.^{١٢١٣} أي: القرآن؛ لأنَّ يجوز صرفه إلى معلوم مذكور دلالة

^{١٢٠٧} إبراهيم: ٤٣/١٤.

^{١٢٠٨} مختار الصحاح: ٩٨٦/٣.

^{١٢٠٩} المبسوط للشيباني، ٤/١. المبسوط للسرخسي، ٢٠/١.

^{١٢١٠} ن: فذكر.

^{١٢١١} المبسوط للسرخسي، ٢١/١.

^{١٢١٢} المبسوط للشيباني، ٥/١.

بالطريق الأولى، فكان هذا نظير قوله عليه الصلاة والسلام: "من توضأ يوم الجمعة فيها ونعمت".^{١٢١٤} أي: فبالسنة أخذ ونعمت الخصلة. ولم يذكر السنة ولا الخصلة لفظاً، ولكن ذكرنا دلالة؛ لأن التوضأ طريقة مسلوكة وخصلة مرضية في الشريعة. فكأنه ذكرهما ورد الضمير إليهما بدلالة التوضئ عليهما فكذا هذا.

وفي مبسوط شيخ الإسلام: فإن سبح مرة واحدة. روي عن محمد - رحمه الله - أنه قال: يكره ذلك. وقال ابن مطيع البلخي تلميذ أبي حنيفة رحمهما الله: لو نقص من ثلاث في تسيبحات الركوع والسجود لم تجزه صلاته، وذهب في ذلك إلى أنه ركن مشروع. وكان نظير القيام فوجب أن يحله ذكر مفروض قياساً على القيام.

وأصحابنا - رحمهم الله - احتجوا بقوله: ﴿اٰزْكُرُوْا وَاَسْجُدُوْا﴾.^{١٢١٥} فقد أمر بالركوع والسجود ولم يأمر بالتسيبحات فيهما. فمتى شرطنا التسيبح للجواز فقد رفعنا جواز ثبت بالنص بخبر الواحد، وهذا لا يجوز؛ ولأنه ذكر تخافت به على كل حال؛ فيكون سنة كالتأمين والتعوذ وهذا؛ لأن مبنى الفرائض على الشهرة والإعلان ومبنى التطوعات على الخفية والكتمان، لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُخْفُوْهَا وَتُؤْتُوْهَا الْفُقْرَاءَ فَهِيَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾.^{١٢١٦} وليس كالقراءة؛ لأنه يجهر بها، ولو زاد على الثلاث فذاك أفضل، إلا أنه إذا كان إماماً لا ينبغي أن يطول على وجه يمل القوم؛ لأنه يصير سبباً للتغيير وذلك مكروه. فإن معاذاً - رضي الله عنه - لما طول القراءة قال له رسول الله: "أفتان أنت يا معاذ".^{١٢١٧}

كان الثوري - - رحمه الله - يقول ينبغي أن يقولها الإمام خمسا ليتمكن المقتدي من أن يقولها ثلاثا، والشافعي - - رحمه الله - تعالى - يقول بهذا ويزيد في الركوع ما روي عن علي - رضي الله تعالى عنه - : "اللهم لك

^{١٢١٣} القدر: ١/٩٧.

^{١٢١٤} أخرجه الترمذي عن شعبة عن قتادة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : "من توضأ يوم الجمعة فيها ونعمت، ومن اغتسل فهو أفضل". قال الترمذي: حديث حسن صحيح. نصب الراية، ٨٨/١.

^{١٢١٥} الحج: ٢٢/٧٧.

^{١٢١٦} البقرة: ٢٧١/٢.

^{١٢١٧} أخرجه البخاري عن محارب بن دثار، قال: سمعت جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: أقبل رجل بناضحين وقد جنح الليل، فوافق معاذاً يصلي، فترك ناضحه وأقبل إلى معاذ، فقرأ بسورة البقرة - أو النساء - فانطلق الرجل وبلغه أن معاذاً نال منه، فأتى النبي - صلى الله عليه وسلم -، فشكا إليه معاذاً، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - : "يا معاذ، أفتان أنت" - أو "أفتان" - ثلاث مرار: "فلولا صليت بسبح اسم ربك، والشمس وضحاها، والليل إذا يغشى، فإنه يصلي وراءك الكبير والضعيف وذو الحاجة". صحيح البخاري،

ركعت ولك خشعت ولك أسلمت وبك آمنت وعليك توكلت".^{١٢١٨} وفي السجود: سجد وجهي للذي خلقه وصوره وشق سمعه وبصره بحوله وقوته فتبارك الله أحسن الخالقين".^{١٢١٩} [٩٩ب] وهذا محمول وهذا عندنا على التهجد بالليل، كذا في المبسوط.^{١٢٢٠}

قوله: **ويقول المؤتم: ربنا لك الحمد.**^{١٢٢١} واختلفت الأخبار في التحميد، في بعضها: "ربنا لك الحمد". وفي بعضها: "ربنا ولك الحمد".^{١٢٢٢} وفي بعضها: "اللهم ربنا ولك الحمد".^{١٢٢٣} والأظهر: "ربنا لك الحمد". كذا في شرح الطحاوي: "أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يجمع بين الذكرين"^{١٢٢٤}. مع أن غالب أحواله الإمامة؛ ولأننا لا نجد شيئاً من أذكار الصلاة يأتي بها المقتدي دون الإمام. وقد يختص ببعض الأذكار كالقراءة، هذه قسمة فإنها تنافي الشركة. فإن قيل أليس قال في هذا الحديث فإذا قال الإمام: ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾. فقولوا: آمين. ولم تقتض نفي المشاركة حتى يقول الإمام أيضاً.

قلنا: ظاهر القسمة يقتضي نفي المشاركة إلا أن المشاركة ثبتت ثمة بدليل آخر وهو ما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام قال: "إذا أمّن الإمام فأمنوا".^{١٢٢٥} ويقوله فإن الإمام يقولها. فإن قلت: ما جواب أبي حنيفة - رضي

^{١٢١٨} أخرجه مسلم عن علي: وإذا ركع، قال: "اللهم لك ركعت، وبك آمنت، ولك أسلمت، خشع لك سمعي، وبصري، ومخي، وعظمي، وعصبي". صحيح مسلم، ٥٣٤/١.

^{١٢١٩} أخرجه مسلم عن علي: وإذا سجد، قال: "اللهم لك سجدت، وبك آمنت، ولك أسلمت، سجد وجهي للذي خلقه، وصوره، وشق سمعه وبصره، تبارك الله أحسن الخالقين". صحيح مسلم، ٥٣٤/١.

^{١٢٢٠} المبسوط للسرخسي، ٢٢/١.

^{١٢٢١} أخرجه البخاري عن أبي هريرة: "...وإذا قال: سمع الله لمن حمده، فقولوا: ربنا لك الحمد...". صحيح البخاري، ١٤٥/١.

^{١٢٢٢} أخرجه البخاري عن أنس بن مالك: .. وإذا قال: "سمع الله لمن حمده، فقولوا: ربنا ولك الحمد...". صحيح البخاري، ١٣٩/١.

^{١٢٢٣} أخرجه البخاري عن أبي هريرة: إذا قال: "...سمع الله لمن حمده، قال: اللهم ربنا ولك الحمد...". صحيح البخاري، ١٥٨/١.

^{١٢٢٤} أخرجه البخاري عن أبي هريرة: "... ثم يكبر حين يركع، ثم يقول: سمع الله لمن حمده، حين يرفع صلبه من الركعة، ثم يقول وهو قائم: ربنا لك الحمد". صحيح البخاري، ١٥٧/١.

^{١٢٢٥} سبق تخريجه، ص: ٣٢٤. صحيح البخاري، ١٥٦/١.

الله عنه - لما روي عن ابن مسعود - رضي الله عنه - خمس يخفيهن الإمام، وفي رواية أربع يخفيهن الإمام منها التحميد. ١٢٢٦

قلت: وقال في الأسرار: أنه غريب أو نقول حديث القسمة التي ذكرنا يدل على أنه لا يأتي. وحديث ابن مسعود يدل على أنه يأتي، فعند ذلك إما أن نرجح أحدهما على الآخر أو نتركهما لعدم إمكان الترجيح فنعمل بالقياس. فقلنا: الرجحان لحديث القسمة؛ لأنه خبر مرفوع إلى النبي عليه الصلاة والسلام برواية أبي موسى الأشعري. وذكر في مبسوط شيخ الإسلام: فإن قيل قد ذكر في كتاب الصلاة ويخفي الإمام قراءة التشهد والتعوذ وأمين واللهم ربنا لك الحمد. قال: نعم. فقد أجاب أن الإمام يأتي بالتحميد فهلا تجعل رجوعاً منه عن القول الأول.

قلنا: هذا إنما لم يكن رجوعاً؛ لأنه حمل على أن هذا السؤال كان من محمد لأبي يوسف، لا لأبي حنيفة، فإذا كان كذلك كان الجواب جواب أبي يوسف وجواب أبي يوسف كذلك وذلك؛ لأن محمد بن الحسن قرأ أكثر الكتب على أبي يوسف إلا ما كان فيه اسم الكبير، فإنه من تصنيف محمد كمضاربة الكبير، ومزارة الكبير، وما دون الكبير، وجامع الكبير، والسير الكبير، فإذا كان كذلك احتمل أن يكون هذا سؤالاً لأبي يوسف، واحتمل أن يكون لأبي حنيفة فلا يثبت الرجوع بالشك هكذا أجاب عن هذا بعض مشايخنا.

ومنهم من يقول: يريد بقوله يخفي التحميد. أي: قياس قوله من يقول أن الإمام يأتي بالتحميد، كما قال في كتاب المزارعة: هذا جائز على قول أبي حنيفة على قياس قول من أجاز المزارعة. فكذا هذا يريد به. أي: على قياس قول من يأتي بالتحميد. ولهذا لا يأتي المؤتم بالتسميع عندنا خلافاً للشافعي. وحاصله: أن الإمام لا يجمع بين الذكرين عند أبي حنيفة، بل يكتفي بالتسميع وعندهما: يجمع الإمام بين الذكرين. وفي اكتفاء المقتدي بالتحميد إجماع بين علمائنا.

١٢٢٦ قلت: غريب، وروى محمد بن الحسن في كتاب الآثار حدثنا أبو حنيفة حدثنا حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي، قال: أربع يخفيهن الإمام: التعوذ. وبسم الله الرحمن الرحيم. وسبحانك اللهم، ومحمدك. وأمين. ورواه عبد الرزاق في مصنفه أخبرنا معمر عن حماد به بذكره إلا أنه قال عوض قوله: سبحانك اللهم. واللهم ربنا لك الحمد. وعلق العيني في شرح أبي داود: حديث حسن. شرح أبي داود للعيني، ١٩٤/٤. نصب الراية، ٣٢٥/١، ٣٢٦.

وقال الشافعي: كل واحد من الإمام والمقتدي يجمع بين الذكرين. وفي المبسوط: وعلى قول الشافعي - رضي الله تعالى عنه - كل مصل يجمع بين الذكرين وهذا بعيد، فإن الإمام يحث من خلفه على التحميد، فلا معنى لمقابلة القوم إياه بالحث بل ينبغي أن يشتغلوا بالتحميد. والذي رواه محمول. [١٠٠أ] هذا إشارة إلى قوله: لما روى أبو هريرة فكان إسناد الرواية إلى أبي هريرة. فلذلك وحد الضمير ولم يقل روياه.

قوله: في الأصح احتراز عن القولين الآخرين المذكورين بعده: أحدهما الاكتفاء بالتسميع، والآخر الاكتفاء بالتحميد.

وقال شيخ الإسلام: والأصح عند أبي حنيفة - رحمه الله - أن المنفرد يأتي بالتحميد لا غير، ثم ذكر أوجه الأقوال الثلاثة فقال: وجه الرواية التي يأتي بالتسميع، وهي رواية بعض النوادر، أن الإمام يأتي بالتسميع فكذا المنفرد؛ لأنه إمام في نفسه عليه القراءة، كما على الإمام. ووجه ما روي الحسن عن أبي حنيفة أنه: يجمع بينهما لما أن المنفرد يأتي بالتسميع، فلما أتى بالتسميع؛ لأنه إمام في حق نفسه على ما ذكرنا، وأنه حث على الحمد ولم يمثّل به أحد كان عليه أن يجيب.

ومثل هذا من الحث والجواب يستقيم من الواحد بأن يحث الإنسان نفسه على طاعته ويأتي بها. ووجه ما ذكر في الجامع الصغير أنه يأتي بالتحميد لا غير؛ لأنه لا وجه إلى الجمع بينهما؛ لأنه متى جمع بين الذكرين يقع الذكر الثاني في حالة الاعتدال، ولم يشرع لاعتدال الانتقال ذكر مسنون كما في القعدة بين السجدين، فلا يجمع بينهما فيأتي بأحدهما، وهو أن يأتي بالتحميد وهذا أصح؛ لأن التسميع حث للغير على التحميد وليس معه أحد ليحثه على الحمد، فكان رينا لك الحمد الذي هو يصلح لابتداء الحمد أولى في حقه بخلاف الإمام، فإنه بالتسميع يحث غيره على الحمد، وأنه صحيح منه؛ لأن خلفه القوم، فيحتاج إلى حثهم.

وذكر في الجامع الصغير للمحبوبي وأشار إلى ما اختاره شيخ الإسلام في هذا الكتاب حيث قال يعقوب: سألت أبا حنيفة - رحمه الله - عن الرجل يرفع رأسه من الركوع في الفريضة أيقول اللهم أغفر لي؟ قال: يقول: رينا لك

الحمد ويسكت.^{١٢٢٧} وكذلك بين السجدين يسكت، ثم قد أحسن أبو حنيفة - رضي الله عنه - في هذه العبارة، حيث لم يته عن الاستغفار صريحاً ونهى عنه دلالة، حيث أمر بالتحميد والسكوت بعده.

وذكر فخر الإسلام - رحمه الله - في الجامع الصغير: وأما المنفرد على الصحيح من الجواب فيه أن يجمع بينهما؛ لأن الحديث قد صح أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يجمع.

قوله - رحمه الله -: والإمام بالدلالة عليه آت به معنى؛ لأن الدال على الخير كفاعله، وهذا جواب عن تعليهما وهو قوله: ولأنه حرص غيره فلا ينسى نفسه. فإن قلت مثل هذه الدلالة موجودة في حق المنفرد أيضاً فإنه يقول بالتسميع، فيجب أن يكتفي هو بالتسميع أيضاً لهذا المعنى كالإمام.

قلت: لا دليل على اكتفاء المنفرد بالتسميع من جهة الشارع بخلاف الإمام، فإنه قام الدليل على ترك التحميد في حقه وهو قسمة الشارع فيترك التحميد؛ ولأن الدلالة من الإمام تقع في موقعها فيجعل كفاعل فلا يكون ناسياً نفسه، فإن خلفه قوماً يعملون بها، ولا كذلك في حق المنفرد.

قوله: وأما الاستواء قائماً فليس بفرض، [١٠٠ب] وكذا الجلسة بين السجدين والطمأنينة في الركوع والسجود، وهذا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله. وقال أبو يوسف: يفرض ذلك وهو قول الشافعي. وذكر شيخ الإسلام: فإن لم يأت بالطمأنينة ولكن كما انحنى ظهره رفع رأسه وسجد، فإنه يجزيه ويكون مسيئاً، وهذا قول أبي حنيفة ومحمد خلافاً لأبي يوسف، ولم يذكر هذا الخلاف في ظاهر الرواية، وإنما ذكره المعلى في نوادره.

وذكر في شرح الطحاوي: والقومة التي بين الركوع والسجود ليست بفرض في ظاهر الرواية، حتى لو تركها جازت صلاته. وعن أبي يوسف أنها فرض. قال الفقيه أبو الليث: لم يذكر الاختلاف في الكتاب ولكن تلقفنا من الفقيه أبي جعفر. وكذلك لم يذكر في الأسرار خلاف أبي يوسف، وإنما قال علماءنا: الطمأنينة في الركوع والسجود وفي الانتقال من ركن إلى ركن ليست بركن. وكذلك الاستواء بين السجدين وبين الركوع والسجود.

^{١٢٢٧} بدائع الصنائع، ١/٢١٠.

وقال الشافعي: هو ركن. ولقبُ المسألة: أن تعديل الأركان هل هو ركن أم لا حتى لو طأ رأسه قليلاً ثم رفع رأسه إن كان إلى الركوع أقرب منه إلى القيام جاز عن الركوع، وإن كان إلى القيام أقرب منه إلى تمام الركوع لم يجزه. ثم الطمأنينة في الركوع والسجود سنة أم واجب على قول أبي حنيفة اختلف فيه المشايخ. كان أبو الحسن الكرخي - رحمه الله - يقول: إنه واجب على قول أبي حنيفة حتى لو تركه ساهياً كان عليه السهو. وكان الشيخ أبو عبد الله الجرجاني يقول: بأنها سنة حتى لو تركه ساهياً على قوله لا سهو عليه، كذا في مبسوط شيخ الإسلام.

وفيه أيضاً وإنما اختلف الكرخي والجرجاني في طمأنينة الركوع والسجود، أما في الطمأنينة المشروعة في الانتقال فاتفقا على أنها سنة وليست بواجبة على قول أبي حنيفة ومحمد فوجه الجرجاني هو أن هذه الطمأنينة مشروعة لإكمال ركن فتكون سنة لا واجباً كالطمأنينة في الانتقال، ووجه الكرخي: هذه الطمأنينة مشروعة لإكمال ركن مقصود بنفسه؛ فيكون واجباً قياساً على القراءة بخلاف الانتقال، فإنه ليس بمقصود بنفسه وإنما المقصود به غيره، وهو إمكان أداء ركن آخر.

فقلت: بالفرق ليظهر التفاوت بين الطمأنينتين، وذكر في شرح الطحاوي في كيفية السجود والقيام منه فقال: يجب أن يكون أول ما يقع على الأرض ركبته، ثم يده، ثم وجهه، وقال بعضهم: يضع أنفه ثم جبهته.^{١٢٢٨} وإذا أراد القيام رفع يديه أولاً ثم ركبته. وإذا أردت معرفة ذلك فنقول: إذا أراد أن يسجد يضع أولاً ما كان أقرب إلى الأرض، وإذا أراد أن يرفع يقوم أولاً ما كان أقرب إلى السماء، هذا إذا كان الرجل حافياً يمكنه، ولو كان ذا خف لا يمكنه وضع الركبتين أولاً فإنه يضع يديه أولاً ويقدم اليمنى على اليسرى.

وذكر شيخ الإسلام من حجة أبي يوسف ما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "لا يقبل الله صلاة من لم يقم صُلبه في الركوع والسجود".^{١٢٢٩} وهذا نص في الباب والمعنى في المسألة: أن هذا ركن من أركان الصلاة فوجب أن لا يتأدى هذا الركن بأدنى ما يطلق عليه الاسم، بل بزيادة وطمأنينة [١٠١أ] توجد بعده قياساً على القراءة

^{١٢٢٨} تحفة الفقهاء، ١/١٣٤.

^{١٢٢٩} أخرجه البخاري عن حذيفة، رأى رجلاً لا يتم ركوعه، ولا سجوده فلما قضى صلاته قال له حذيفة: "ما صليت؟" قال: وأحسبه قال: "ولو مُتَّ مُتَّ على غير سنة محمد - صلى الله عليه وسلم -". صحيح البخاري، ١/١٦٢.

والقيام والقعدة الأخيرة؛ ولأن الركوع ركن شرع فيه تسبيح فوجب أن يكون رفع الرأس عنه ركناً قياساً على السجدة، فإنه لما كان ركناً شرع فيه تسبيح كأن رفع الرأس ركناً عنه فكذا هذا.

واحتج أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله بأنه أتى بما أمر الله تعالى به في كتابه فيجوز به قياساً على ما لو اطمأن وذلك؛ لأن الله تعالى أمره بالركوع والسجود وقد أتى بهما وإن لم يطمئن؛ لأن الركوع عبارة عن الميل والإنحاء من قولهم ركعت النخلة إذا مالت إلى الأرض والركوع يحصل بأدنى ما يكون من الإنحاء ولهذا بحث متى كان حلف أن لا يركع إذا انحى مع عدم الطمأنينة؛ لأن عدم الطمأنينة دوام على الإنحاء بنية دوام الإنحاء والأمر بالفعل يوجب أصل الفعل ولا يوجب الدوام عليه، كمن قال لأخر: أحن ظهرك فإنه كما انحى يصير ممتلاً لأمره، وإن لم يدم عليه فكذلك السجود.

ولا يجوز أن يقول لأحد أنه جعل الدوام ركناً بالسنة لا بالكتاب، لما أن السنة التي رويت فيه من أخبار الأحاد، فلا يجوز بها نسخ الجواز الثابت بأصل الفعل بالكتاب، وأما حديث الإعرابي فهو يشهد لنا وذلك؛ لأن النبي عليه الصلاة والسلام ترك الإعرابي حتى فرغ من صلاته، ولو كان ما ترك من الطمأنينة ركناً لفسدت صلاته فكان المضي بعد ذلك من الإعرابي عبثاً فكان لا يحل للنبي عليه الصلاة والسلام أن يتركه، وكان تركه دلالة منه أن صلاته جائزة، إلا أن ترك الإكمال فأمره بالإعادة زجراً له عن هذه العادة، كما أمر بكسر الدنان^{١٢٣٠} زجراً لهم عن عادة اعتادوها، والدليل عليه أنه قال في آخر الحديث: "وما نقصت من ذلك نقصت من صلاتك".^{١٢٣١} فقد وصف صلاته بالنقصان وهو يقتضي وجود أصل الفعل، وعلى أصله يكون موصوفاً بالفساد، وهو خلاف الخبر.

فأما "لا يقبل الله صلاة من لم يقيم صلته".^{١٢٣٢} فالمشهور من الحديث: "لا صلاة لمن لم يقيم صلته".^{١٢٣٣}

^{١٢٣٠} "الدَّنُّ" واحده "الدَّنان" وهي الحباب. و"الدَّندنة": أن تسمع من الرجل نعمة ولا تفهم ما يقول. وفي الحديث: "حولها تُدْنِدُنْ".

^{١٢٣١} قلت: أخرجه أبو داود. والترمذي. والنسائي في كتبهم. وصححة الترمذي، ٣٧٨/١.

^{١٢٣٢} سبق تخريجه، ص: ٣٥. صحيح البخاري، ١/١٦٢.

^{١٢٣٣} أخرجه ابن حبان في صحيحه: "قال قدمنا على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فصلينا معه فلمح بمؤخر عينيه رجلاً لا يقر صلته في الركوع والسجود فقال: "إنه لا صلاة لمن لم يقيم صلته". حديث صحيح، صحيح ابن حبان، ٢١٧/٥. نصب الراية، ٩٠/٢.

وهو لنفي الفضيلة كما في قوله عليه الصلاة والسلام: "لا صلاة لجار المسجد".^{١٢٣٤} ولئن ثبت فهو محمول على التهديد لا على التحقيق، كما روي: "لا يقبل الله صلاة العبد الآبق".^{١٢٣٥} وأما اعتباره بالقيام والركن في القيام عندنا بأدنى ما ينطلق عليه الاسم إنما التقدير بسبب القراءة، ألا ترى أن القراءة متى سقطت كان نفس القيام يكفيه كما في الثالثة والرابعة، وكمن أدرك الإمام في الركوع فكبر قائماً وركع أجزاءه.

وأما القراءة فالركن عندنا أدنى ما ينطلق عليه اسم القرآن حقيقة وحكماً، وذلك أية واحدة، وأما ما دونه وإن كان قرآناً حقيقة فليس بقرآن من حيث الحكم حتى حل قراءته للجُنْب والحائض، وأما الفعل ها هنا لم يكتف بأدنى ما ينطلق عليه اسم القعدة؛ لأن الخروج يلاقي القعدة ويتصل بما فالجزء الذي لا يلاقيه القطع يخرج من أن يكون صلاة والباقي بعده مما لا ينطلق عليه اسم القعدة، وإذا وجبت الزيادة قدرت بالتقدير الذي ورد به الشرع. وأما في غيره من الأركان فالقطع لا يتصل به فيبقى القدر الذي وجد ركناً [١٠١ب] ركوعاً وسجوداً، والواجب عليه بحق الأمر أدنى ما ينطلق عليه اسم الركوع والسجود.

وأما قوله: ركن تضمن تسيباً كان رفع الرأس منه ركناً كما في السجدة.

قلنا: في السجدة رفع الرأس ليس بركن وإنما الركن هو الانتقال؛ لأنه لا يمكنه أداء الثانية إلا به إلا أنه لا يمكنه الانتقال إلى الثالثة إلا بعد رفع الرأس، فلزمه رفع الرأس ضرورة إمكان الانتقال إلى غيره حتى لو أمكنه الانتقال من غير رفع الرأس إن سجد على وسادة فأزيلت الوسادة حتى وقعت جبهته على الأرض أجزاءه، وإن لم يوجد الرفع هكذا قاله الشيخ القدوري في التجريد. وأما في الرجوع فالإنتقال إلى السجود ممكن من غير رفع أصلاً فلا يجعل رفع الرأس عنه ركناً

^{١٢٣٤} سبق تخريجه، ص: ٣٢٣. نصب الراية، ٤/١٣٤.

^{١٢٣٥} أخرجه ابن خزيمة عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "ثلاثة لا يقبل الله لهم صلاة ولا يصعد لهم حسنة: العبد الآبق حتى يرجع إلى مواليه، فيضع يده في أيديهم، والمرأة الساخط عليها زوجها حتى يرضى، والسكران حتى يصحو". ضعيف، صحيح ابن خزيمة، تحقيق: الأعظمي، ١/٦٩.

قوله: **وادعم على راحتيه**. أي: اتكأ واعتمد عليها وهو افتعال من أدمت الشيء دعماً أي: جعلته دعامة. ووضع وجهه بين كفيه ويديه حذاء أذنيه للحديث؛ ولأن آخر الركعة معتبر بأولها فكما يجعل رأسه بين يديه في أول الركعة عند التكبير فكذلك في آخرها كذا في المبسوط^{١٢٣٦} وسجد على أنفه وجبهته.

قلت: جاز أن يكون تقلب الأنف على الجبهة مع أن وضع الجبهة أقوى لأداء الفرض عند وضعها بإجماع العلماء الثلاثة، بخلاف الأنف لاختيار ما ذكرنا من شرح الطحاوي، بأنه يضع أولاً على الأرض ما كان أقرب إلى الأرض عند السجود. وذكر شيخ الإسلام: فقد أجمعوا أن المستحب للمصلي إذا سجد أن يضع جبهته وأنفه على الأرض لما روي: "أن النبي عليه الصلاة والسلام كان إذا سجد وضع جبهته وأنفه على الأرض".^{١٢٣٧} وقال: "صلوا كما رأيتموني أصلي".^{١٢٣٨} ولأن السجود إنما يوجد بوضع الوجه على الأرض أما الأرض فلا بد منه لغة؛ لأن السجود لغة ينبئ عن الوضع على الأرض لقولهم: سجدت الناقة إذا وضعت جرائها على الأرض. وأما الوجه فثبت محلاً للوضع بالكتاب والسنة، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿يَخْرُجُونَ لِلأَذْقَانِ سُجَّدًا﴾.^{١٢٣٩} جاء في التفسير المراد به الوجه ثم وضع جميع الوجه غير ممكن؛ لأن الأنف والجبهة عظمان ناتئان يمنعان وضع جميع الوجه، وإذا تعذر وضع الكل كان المأمور به وضع البعض، ثم وضع الجبهة والأنف مما يتأتى مع استقبال القبلة ووضع الخد لا يتأتى إلا بالإنحراف عن القبلة، فتعينت الجبهة والأنف للسجود شرعاً ومعنى.

ثم إن كان يوجد الاستقبال للقبلة مع وضع الذقن لم يجعل وضعه سجدة شرعاً؛ لأن السجود على الذقن لم يعرف تعظيماً فيما بيننا، والصلاة إنما شرعت بأفعال ظاهرة تعرف تعظيماً فيما بيننا، فلذلك لم يتأد بالذق. وفي المبسوط: فإن سجد على الجبهة دون الأنف جاز عندنا وعند الشافعي لا يجوز، وإن سجد على الأنف دون الجبهة

^{١٢٣٦} المبسوط، ١/٢٢.

^{١٢٣٧} أخرجه أحمد عن عبد الجبار بن وائل، عن أبيه قال: "رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا سجد وضع أنفه على الأرض". صحيح لغيره، مسند أحمد، تحقيق: الأرئوط، ٣١/١٣٥. ليس من أحاديث الهداية.

^{١٢٣٨} أخرجه البخاري عن مالك: "وصلوا كما رأيتموني أصلي، فإذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحذكم، وليؤمكم أكبركم". صحيح البخاري، ١/١٢٨.

^{١٢٣٩} الإسراء: ١٧/١٠٧.

جاز عند أبي حنيفة - - رحمه الله - - ويكره ولم يجز عند أبي يوسف ومحمد - رحمة الله عليهما - وهو رواية أسيد بن عمرو عن أبي حنيفة. ١٢٤٠

وفي التحنيس: ولو وضع جبهته على حجر صغير إن وضع أكثر الجبهة على الأرض يجوز وإلا فلا وكان ينبغي أنه [١٠٢] إذا وضع من الجبهة بمقدار الأنف أن يجوز عند أبي حنيفة كما إذا وضع الأنف إلا أنا نقول في الأنف إنما يجوز لأنه عضو كامل فصار كالجبهة أما هذا القدر من الجبهة فليس بعضو كامل ولا بأكثره فلا يجوز. ١٢٤١

وفي الإيضاح: فأما السجود على اليدين والركبتين فليس بواجب عندنا، وقال زفر والشافعي: هو واجب. لقوله عليه الصلاة والسلام: "أمرت أن أسجد على سبعة أعضاء". ١٢٤٢ ولنا ما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "مثل الذي يصلي وهو عاقص شعره كمثل الذي يصلي وهو مكتوف". ١٢٤٣ والتمثيل يدل على نفي الكمال دون الجواز؛ ولأن اختصاص اسم السجود يتعلق بالوجه فإنه بوضع الوجه يسمى ساجداً.

قوله: لقوله - عليه الصلاة والسلام - : "أمرت أن أسجد على سبعة أعظم". ١٢٤٤ وعد منها الجبهة، على اليدين والركبتين والقدمين والجبهة. ١٢٤٥ فإن قلت: كيف يتم الاستدلال لهما بهذا الحديث مع أنه لو ترك وضع اليدين والركبتين جازت سجده بالإجماع، وهذه الأعضاء الأربعة من تلك السبعة، فيستقيم لأبي حنيفة - رحمه الله - حينئذ أن يحتج عليهما بجواز ترك الجبهة بهذا الحديث، كما جاز ترك هذه الأعضاء الأربعة؛ لأن كلاً منهما في كونه مأموراً به سواء فتقلب القصة حينئذ أن يكون هذا الحديث حجة لأبي حنيفة عليهما على هذا التقدير؟

١٢٤٠ المبسوط، ٣٤/١.

١٢٤١ المحيط البرهاني، ٣٦٤/١.

١٢٤٢ أخرجه البخاري عن ابن عباس، "أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يسجد على سبعة أعضاء، ولا يكف شعرا ولا ثوبا: الجبهة، واليدين، والركبتين، والرجلين". صحيح البخاري، ١٦٢/١.

١٢٤٣ أخرجه مسلم عن عبد الله بن عباس، أنه رأى عبد الله بن الحارث، يصلي ورأسه معقوص من ورائه فقام فجعل يحله، فلما انصرف أقبل إلى ابن عباس، فقال: ما لك ورأسي؟ فقال: إني سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: "إنما مثل هذا، مثل الذي يصلي وهو مكتوف". صحيح مسلم، ٣٥٥/١.

١٢٤٤ في النهاية: أعضاء. وتم ضبطها كما في الهداية

١٢٤٥ صحيح البخاري، ١٦٢/١.

قلت: إيراد الحديث لبيان أن هذه الأعضاء هي محال السجدة لا غيرها لا لبيان أن وضع هذه الأعضاء السبعة لازم لا محالة، والأنف غير هذه الأعضاء المذكورة، فيجب أن لا يتأدى الفرض بوضع الأنف مجرداً كما لو وضع الذقن مجرداً؛ لأن نص الحديث لم يتناوله فلم يكن الأنف محلاً للسجدة، ولذلك تعرض في الكتاب لتصريح الجبهة بقوله، وعد منها الجبهة يعني عدمها الجبهة لا الأنف، فكان نفياً لمحلية الأنف بالسجدة ليفيد التخصيص فائدته، فلما لم يكن محلاً لا يقع الفرض بوضعه منفرداً. ولذلك ذكر شيخ الإسلام - رحمه الله - في جواب هذا الحديث من طرف أبي حنيفة بقوله: على أن في خبرهم وجوب السجدة على الجبهة وليس فيه نفي السجود على الأنف، بل الأنف مسكوت عنه؛ لأن المأمور به السجود، وإنما يتحقق بوضع الوجه لغة، لكن الكل غير مراد بالإجماع والباقي محمل في حق الإرادة فالتحق هذا الخبر بتصريح الجبهة بياناً لهم فأنحصر على وضع الجبهة.

لذلك قلنا: المراد منه بعض الوجه مطلقاً لا مجماً إلا أن الخد والذقن خرجا بالإجماع؛ لأن التعظيم لم يشرع بوضعها والمشهور في الخبر الوجه لا الجبهة؛ فيكون الأنف مع الجبهة داخليين على السواء، ولو اكتفى بالجبهة يجوز، فكذا لو أكتفى بالأنف؛ ولأن الأنف لا يخلوا إما إن كان محلاً للفرض أو لا فلا يجوز أن لا يكون محلاً له؛ لأن الفرض ينتقل إليه بالإجماع إذا كان بالجبهة عذر، ولو كان غير محل لما صار محلاً عند العذر كالذقن.

هذا هو المعنى القاطع للشعب الذي ذكره شيخ الإسلام - رحمه الله - فقال: إن المصلي متى عجز عن السجود بما عين محلاً للسجود يسقط عنه السجود، [١٠٢ ب] وينتقل فرض السجود إلى الإيماء، كما إذا كان العذر بهما جميعاً فإنه يُصلي بالإيماء، فلو كانت الجبهة متعينة للسجود لا غير كان يجب أن يقال بأنه إذا عجز عن وضع الجبهة يسقط وينتقل الحكم إلى الإيماء، فلما وجب هناك وضع الأنف تعين كونه محلاً للسجود كالجبهة.

قوله: وأما وضع القدمين فقد ذكر القدوري - - رحمه الله - - أنه فريضة. وعبارة لفظ مبسوط شيخ الإسلام يدل على أن ما سوى وضع الجبهة والأنف ليس بفرض وضعه في السجدة إذا أمكن له. وفي المحيط: إذا لم يضع المصلي ركبتيه على الأرض عند السجود لا يجزيه كذا اختاره الفقيه أبو الليث لأننا أمرنا أن نسجد على الأعضاء السبعة وفتوى مشايخنا على أنه يجوز لأنه لو كان موضع الركبتين نجساً يجوز هكذا ذكره القدوري - رحمه الله - والفقيه

أبو الليث لم يصحح هذه الرواية رجل يصلي على الأرض ويسجد على خرقة وضعها بين يديه ليتقي بها الحر لا بأس به. ١٢٤٦

وذكر عن أبي حنيفة أنه فعل ذلك فمر به رجل فقال يا شيخ لا تفعل مثل هذا فإنه مكروه فقال له أبو حنيفة: من أين أنت؟ فقال من خوارزم؟ فقال له أبو حنيفة: الله أكبر جاء التكبير من ورائي. أي جاء التكبير على وجه الإعلام على وجه الاستفهام يعني من الصف الآخر ومراده إن علم الشريعة يحمل من ها هنا إلى خوارزم لا من خوارزم إلى ها هنا.

ثم قال له أبو حنيفة: أي مساجدكم حشيش؟ قال: نعم. فقال له أبو حنيفة: فيجوز السجدة على الحشيش ولا تجوز على الخرقة! ١٢٤٧ وإذا سجد ورفع أصابع رجله عن الأرض لا تجوز كذا ذكره الكرخي والخصاص رحمهما الله. ولو وضع إحدى رجله دون الأخرى في السجدة ذكر في الخلاصة: أنه يجوز ولم يذكر الكراهة. ١٢٤٨ وذكر في فتاوى قاضي خان - رحمه الله - : الكراهة مع الجواز، وعدم الجواز عند ترك وضع الرجلين.

وذكر الإمام التمرتاشي - رحمه الله - في باب مسائل متفرقة من الجامع الصغير: لو لم يضع اليدين والقدمين جاز سجوده. وهذا موافق لما ذكره شيخ الإسلام فإن ١٢٤٩ سجد على كور عمامته أو فاضل ثوبه جاز؛ لأنه حائل لا يمنع من السجود؛ لأنه لا يمنع حجم الأرض كالمصلي والبساط.

كور العمامة: دورها. من كار العمامة وكورها إذا أدارها على رأسه. وهذه العمامة عشرة أكوار وعشرون كوراً.

قوله: ويبيدي ضبعيه. ذكر في المغرب الضبع بالسكون لا غير: العصد. ١٢٥٠ وفي مبسوط شيخ الإسلام: اختلف أهل اللغة في ضبعية. وقال بعضهم: بجزم الباء. وقال بعضهم: بالرفع. وأنه لغتان وأثر القتيبي لفظة الرفع على

١٢٤٦ المحيط البرهاني، ١/٣٦٥.

١٢٤٧ المحيط البرهاني، ١/٣٦٥.

١٢٤٨ الخلاصة الغزالية، ١٠٢. لم أجد قوله بالجواز في الخلاصة، وعند الشافعية فيه قولان أحدهما: يجب. والثاني: لا يجب. وأظهرها

أنه لا يجب. فتح العزيز بشرح الوجيز، للقزويني. ٤٥٣/٣، ٤٥٤.

١٢٤٩ في النهاية: وإن.

الجزم ولكن ذكر في الصحاح^{١٢٥١} والديوان مثل ما ذكر في المغرب،^{١٢٥٢} ويجافى بطنه. أي: يباعد. ﴿تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ﴾^{١٢٥٣} أي: تتباعد. والبهيمة ولد الشاة وهي بعد السخلة، فإن السخلة أول ما تضعه أمه ثم يصير بهيمة.^{١٢٥٤}

قوله: وإذا سجد أحدكم. بالواو معطوف على قوله: إذا ركع أحدكم؛ لأنها في حديث واحد. ثم يرفع رأسه ويكبر، الرفع فرض كما أن السجدة الثانية فرض فلا بد من رفع الرأس ليتحقق الانتقال إليها، والتكبير سنة لمواظبة النبي عليه الصلاة والسلام على ذلك.

قوله: لما روينا. إشارة إلى قوله: "لأن النبي - عليه الصلاة والسلام - كان يكبر عند كل خفض ورفع". وتكلموا في مقدار الرفع، وبعض مشايخنا قالوا: إذا زايل جبهته عن الأرض، ثم أعادها جاز ذلك عن السجدة. وعن الحسن بن زياد ما هو قريب من هذا فإنه قال: إذا رفع رأسه بقدر ما يجري فيه الريح يجوز. وقال محمد بن سلمة - رحمه الله - لا يكون عنها ما لم يرفع جبهته بقدر ما يقع عند الناظر أنه رفع رأسه ليسجد أخرى فإن فعل ذلك جاز عن السجدة وألا يكون عن سجدة واحدة وفي القدوري أنه يكتفي بأدنى ما ينطلق عليه اسم الرفع كذا في المحيط.^{١٢٥٥}

وجعل شيخ الإسلام القول الأخير وهو المذكور في القدوري أصح. وقال: لأن الواجب هو الرفع وإذا وجد أدنى ما يتناوله اسم الرفع بأن رفع جبهته كان مؤدياً لهذا الركن. كما في السجود حيث يعتبر فيه أدنى ما يتناوله الاسم بخلاف الركوع؛ لأن الركوع هو الميل وإنحاء الظهر، وإذا وجد بعض الإنحاء ولم يوجد البعض ترجح الأكثر منهما إن كان إلى الركوع أقرب، فقد وجد الأكثر فترجح جانب الكثرة، وصارت العبرة له، وإن كان إلى القيام أقرب فقد عدم

^{١٢٥٠} الضَّبْعُ: العَضُدُ، والجمع: أضباع مثل فرخ وأفراخ. وَضَبَعْتُ الرَّجْلَ: مددتُ إليه ضَبْعِي للضرب. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ١٢٤٧/٣. المغرب، ٢٨٠/١.

^{١٢٥١} الصحاح، ٨٣٤/٢.

^{١٢٥٢} المغرب، ٨٦/١.

^{١٢٥٣} السجدة: ١٤/٣٢.

^{١٢٥٤} المغرب، ٥٤/١.

^{١٢٥٥} المحيط البرهاني، ٣٦٣/١.

الأكثر فكانت العبرة لجانب العدم، وإذا ترجح جانب العدم صار كأنه لم يركع بخلاف السجود، فإن السجود إنما يحصل بوضع الجبهة على الأرض، والواجب وضع الجبهة على الأرض مرتين وقد وجد حين رفع رأسه أدنى ما يكون من الرفع.

وعند الشافعي لا يجوز ما لم يستو قاعداً وقد ذكرنا، فتتحقق الثانية أي السجدة الثانية، ثم الركوع في كل قيام مرة والسجود مرتان، أكثر مشايخنا قالوا هذا توقيف وإتباع للشرع من غير أن يعقل له معنى، وقد تعبدنا الشرع بما لا يعقل له معنى تحقيقاً للابتلاء.

ومن مشايخنا من يذكر لذلك حكمة فيقول: حكمته ما روي في الأخبار أن الله تعالى لما أخذ الميثاق من ذرية آدم عليه السلام حيث قال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾^{١٢٥٦} الآية. أمرهم الله تعالى بالسجود تصديقاً لما قالوا فسجد المسلمون كلهم وبقي الكفار، فلما رفع المسلمون رؤوسهم رأوا الكفار لم يسجدوا فسجدوا ثانياً شكراً لما وفقهم الله تعالى على السجود الأول، فصار المفروض سجدةً لهذا والركوع مرة كذا ذكره شيخ الإسلام.

وفي المبسوط وقيل: وقيل إنما كان السجود مثني ترغيماً للشيطان، فإنه أمر بسجدة فلم يفعل فنحن نسجد مرتين ترغيماً له وإليه أشار - صلى الله عليه وسلم - في سجود السهو فقال: «هما ترغيمتان للشيطان»، وقيل إنه في السجدة الأولى يشير إلى أنه خلق من الأرض، وفي الثانية يشير إلى أنه يعاد إليها، قال الله تعالى: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ﴾^{١٢٥٧} الآية.

قوله: ويستوي قائماً على صدور قدميه ولا يقعد ولا يعتمد بيديه على الأرض^{١٢٥٨}. أي: لا يجلس جلسة خفيفة فكان الخلاف بيننا وبين الشافعي في موضعين أحدهما: في اعتماد اليدين عندنا يعتمد بهما على ركبتيه، وعنده

^{١٢٥٦} الأعراف: ١٧٢/٧.

^{١٢٥٧} طه: ٥٥/١٩.

^{١٢٥٨} في نسخ النهاية: "فاستوى قائماً على صدور قدميه ومعتمداً بيديه على ركبتيه ولا يقعد".

يعتمد بهما على الأرض. والثاني: في الجلسة، وما رواه محمود على حالة الكبر، فإن النبي عليه الصلاة والسلام فعله في حالة الضعف، ولهذا كان يقول: "لا تبادروني بالركوع والسجود فإني قد بدنت".^{١٢٥٩}

وما رويناه محمود على حالة القدرة، فيوفى بين الأخبار من هذا الوجه أو نترك الأخبار كلها لتعارض بعضها ببعض، ونعمل بالقياس فالقياس معنا وهو قوله في الكتاب؛ ولأن هذه قعدة استراحة وإنما قلنا أنها للاستراحة؛ لأنه لا يأتي بها للفصل فإن الفصل بالقعدة إنما شرع إما بين السجدين أو بين الشفعين ولا حاجة إلى واحد من الفصلين هنا، فلما لم تكن للفصل كان ما يأتي بها للاستراحة والقعدة التي هي للاستراحة لا للفصل لم تشرع في الصلاة؛ لأن الانتقال انتقالان، انتقال من القيام إلى السجود، وانتقال من السجود إلى القيام، ثم أجمعنا على أنه لا يقعد في الانتقال من القيام إلى السجود، فكذا وجب أن لا يقعد في الانتقال من السجود إلى القيام اعتباراً لأحد الانتقالين بالآخر. ولأنه اعتمد على غيره في صلاته من غير حاجة وعذر؛ فيكون مسيئاً قياساً على ما لو اتكأ على حائط أو عصى بخلاف ما لو اعتمد على ركبته؛ لأننا قلنا على غيره كذا في مبسوط شيخ الإسلام.

وذكر شمس الأئمة الحلواني الخلاف في الأفضل حتى لو فعل كما هو مذهبنا لا بأس به عند الشافعي - رحمه الله - ولو فعل كما هو مذهبه لا بأس به عندنا كذا في المحيط.^{١٢٦٠}

ولا يرفع يديه إلا في التكبير الأولى خلافاً للشافعي. وقال الشافعي - رحمه الله -: يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع. ومن الناس من يقول وعند السجود برفع اليد أيضاً. قالوا قد صح: "أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يرفع يديه عند كل تكبيرة".^{١٢٦١}

وفي المسألة حكاية؛ فإن الأوزاعي لقي أبا حنيفة رحمه الله في المسجد الحرام فقال: ما بال أهل العراق لا يرفعون أيديهم عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع؟ فقال أبو حنيفة: حدثني حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود - رضي الله عنهم -: "أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يرفع يديه عند تكبيرة الإفتتاح ثم لا

^{١٢٥٩} أخرجه ابن حبان عن معاوية، قال: "لا تبادروني في الركوع والسجود، فإني قد بدنت، ومهما أسبقكم به إذا ركعت تدركوني إذا رفعت، ومهما أسبقكم به إذا سجدت تدركوني إذا رفعت"، صحيح ابن حبان، تحقيق: الأرئوط، ١٠٢/٢٨. ليس من أحاديث الهداية.

^{١٢٦٠} المحيط البرهاني، ٣٦٦/١.

^{١٢٦١} إسناده ضعيف، شرح ابن ماجه لمغلطاي، ١٤٦١/١.

يعود".^{١٢٦٢} فقال الأوزاعي عجباً من أبي حنيفة أحدثه بحديث الزهري عن سالم وهو يحدثني بحديث حماد عن إبراهيم عن علقمة فرجح حديثه بعلو إسناده فقال أبو حنيفة أما حماد فكان أفقه من الزهري وأما إبراهيم فكان أفقه من سالم ولولا سبق ابن عمر - رضي الله عنه - لقلت بأن علقمة أفقه منه وأما عبد الله فرجح حديثه بفقه رواه وهو المذهب؛ لأن الترجيح بفقه الرواة لا بعلو الإسناد.^{١٢٦٣}

وفي مبسوط شيخ الإسلام بعد قوله: فعبد الله فسكت الأوزاعي فالشافعي اعتمد حديث ابن عمر وقال تكبير الركوع يؤتى به في حالة القيام فيسن رفع اليد عنده كتكبير الإفتتاح، ألا ترى أنه محسوب عن تكبيرات العيد ورفع اليد مسنون في تكبيرات العيد فكذا هذا ولنا أن الأثر لما اختلفت في فعل رسول الله عليه الصلاة والسلام يتحاكم إلى قوله وهو الحديث المشهور أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: "لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن".^{١٢٦٤} ثلاثة في الصلاة وأربعة في الحج، أما الثلاثة فتكبيرة الافتتاح وتكبيرات العيد وتكبيرة القنوت.

وأما الأربعة فعند استلام الحجر، وعند الصفا والمروة، وفي الموقفين عند الجمرتين، وعند المقامين والمتنازع فيه خارج عن السبع. وحين رأى النبي عليه الصلاة والسلام أقواماً يرفعون أيديهم في الصلاة عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع فقال: "ما لي أراكم رافعي أيديكم كأنها أذنان خيل شمس اسكنوا في الصلاة، وفي رواية كفوا في الصلاة".^{١٢٦٥}

والمعنى فيه: أن هذا تكبير يؤتى به في حالة الانتقال فلا يسن رفع اليد عنده كتكبير السجود. وفقهه ما بينا أن المقصود من رفع اليد إعلام الأصم الذي خلفه وهذا إنما يحتاج إليه في التكبيرات التي يؤتى بها في حالة الاستواء،

^{١٢٦٢} أخرجه أبو داود والترمذي عن علقمة، قال الترمذي: حديث حسن، انتهى. نصب الراية، ١/٣٩٤.

^{١٢٦٣} المبسوط، ١/١٤.

^{١٢٦٤} أخرجه أبو داود عن ابن عباس، عن النبي - عليه السلام - قال: "لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن: حين يفتتح الصلاة، وحين يدخل المسجد الحرام فينظر إلى أبيات، حين يقوم على الصفا، ويقوم على المروة، وحين يقف مع الناس عشية عرفة، وجمع، والمقامين حين يرمي الجمرة". ورواه البخاري - مُعلّقاً - في كتابه المفرد في "رفع اليدين"، ثم قال: قال شعبة: لم يسمع الحكم من مقسم إلا أربعة أحاديث، ليس هذا منها، فهو مرسلٌ وغير محفوظ. شرح أبي داود لليعني، ٣/٢٩٩. نصب الراية، ٣/٣٨.

^{١٢٦٥} أخرجه مسلم عن جابر بن سمرة، قال: خرج علينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: "ما لي أراكم رافعي أيديكم كأنها أذنان خيل شمس؟ اسكنوا في الصلاة". قال: ثم خرج علينا فرآنا حلقاً فقال: «مالي أراكم عزين». قال: ثم خرج علينا فقال: "ألا تصفون كما تصف الملائكة عند ربها؟". فقلنا يا رسول الله، وكيف تصف الملائكة عند ربها؟ قال: "يتمون الصفوف الأول ويتراصون في الصف". صحيح مسلم، ١/٣٢٢.

كتكبيرات الزوائد في العيدين وتكبير القنوت ولا حاجة إليه فيما يؤتى به في حالة الانتقال، فإن الأصم يراه ينحط إلى الركوع فلا حاجة إلى الاستدلال برفع اليد وذلك؛ لأننا لو خيلنا والقياس لكننا نقول لا ترفع في شيء من التكبيرات في الصلاة أي تكبيرة كانت؛ لأنه مما ينافي السكينة والوقار ومبنى الصلاة على السكينة والوقار.

وقال النبي عليه الصلاة والسلام: "اسكنوا في الصلاة".^{١٢٦٦} إلا أنا تركنا القياس في تكبيرة الافتتاح والأعياد والقنوت لاتفاق الأخبار والإجماع، وما ثبت بخلاف القياس لا يقاس عليه غيره، إلا إذا كان معناه من كل وجه، وليس ذكره في معنى تكبيرة الافتتاح لما ذكرنا من المعنى، ولأنه متى رفع يديه في تكبيرة الانتقال صار هذا الذكر مقرونا بفعلين بالانتقال وبالرفع.

وموضوع الصلاة أنه لا يقرب إلى كل ذكر مشروع في الصلاة إلا فعل واحد، وهو القيام والركوع والسجود، وكذلك لتكبير السجود لم يقرب إلا فعل واحد، وهو الانتقال، فيجب أن يكون في تكبير الركوع كذلك. وكان القياس في تكبيرة الافتتاح كذلك، إلا أنها خصت باتفاق الأخبار فيه وعن هذا قلنا: لا يرفع يديه في تكبيرات الجنازة؛ لأنه متى رفع يديه يصير المقرون بذكر واحد فعلين الرفع والقيام كذا في المبسوطين، فإن قيل: قد حصر رفع اليد في الحديث بالمواضع السبعة فما وجه رفع اليد عند كل دعاء؟ قلت: يذكر جواب هذا في باب الوتر من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

قوله - رحمه الله - : كذا نقل عن ابن الزبير. فإن عبد الله بن الزبير - رضي الله عنه - رأى رجلاً يصلي في المسجد الحرام وكان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع، فلما فرغ من صلاته فقال له: "لا تفعل فإن هذا شيء فعله النبي عليه الصلاة والسلام ثم ترك". وروي عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنه قال: "إن العشرة الذين شهد لهم النبي عليه الصلاة والسلام بالجنة لم يكونوا يرفعون أيديهم إلا عند افتتاح الصلاة".^{١٢٦٧} وكذا روى مجاهد عن ابن عمر - رضي الله عنهما - خلاف ما رواه الشافعي عنه فقال: خدمت ابن عمر عشرين سنة فما رأيته يرفع يديه في شيء من صلاته، إلا في التكبيرة الأولى.

^{١٢٦٦} عن جابر بن سمرة، قال: خرج علينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: "ما لي أراكم رافعي أيديكم كأنها أذناب خيل شمس؟ اسكنوا في الصلاة". صحيح مسلم، ١/٣٢٢.
^{١٢٦٧} لم أعثر عليه.

ثم عند تعارض الأخبار إما أن ترجح أو توفق، فتوفيقه أنه لم يذكر كيفية الرفع فكان محمولاً على أنه رفعه عن موضعه، وكذلك الترجيح لما قلنا؛ لأنه موافق للقياس وما رواه مخالف له؛ ولأن راوي أخبارنا البديون من أصحاب رسول الله الذين كانوا يلون النبي عليه الصلاة والسلام في الصلاة، وعبد الله ابن عمر ووائل ابن حجر كانوا يقومون ببعد من النبي عليه الصلاة والسلام، فكان الأخذ برواية من كان أقرب إلى النبي عليه الصلاة والسلام في الصلاة أولى كذا في مبسوط شيخ الإسلام.

افتersh رجله اليسرى. إلى آخره، وقال مالك - رحمه الله -: في القعدتين جميعاً، المسنون أن يقعد متوركاً وذلك أن يخرج رجله من جانب ويقضي بإيتميه إلى الأرض. والشافعي يقول: في القعدة الأولى مثل قولنا؛ لأنها لا تطول وهو يحتاج إلى القيام والقعود. فهذه الصفة أقرب إلى الاستعداد للقيام وفي القعدة الثانية يقول بقول مالك؛ لأنها تطول ولا يحتاج إلى القيام فينبغي أن يكون مستقراً على الأرض. ولنا حديث عائشة - رضي الله عنها - أنها وصفت قعود رسول عليه الصلوة والسلام بمثل ما قلنا.

وكذلك وائل بن حجر^{١٢٦٨} وما روي بخلاف ذلك فهو محمول على حالة الكبر للعدر؛ ولأن القعود كما قلنا يكون أشق على البدن فكان أفضل الأعمال للحديث، وأما ما قاله الشافعي فنقول: ما كان متكرراً من أفعال الصلاة لم تخالف الثانية الأولى في الصفة كسائر الأفعال من الركوع والسجود والقيام كذا في المبسوط.^{١٢٦٩}

ثم هل يشير بالمسبحة إذا انتهى إلى قوله أشهد أن لا إله إلا الله أم لا؟ فمن مشايخنا من يقول: بأنه لا يشير؛ لأن في الإشارة زيادة رفع لا يحتاج إليها؛ فيكون الترك أولى؛ لأن مبنى الصلاة على السكينة والوقار. وقال بعضهم: يشير بالمسبحة. وقد نص محمد بن الحسن - رحمه الله - على هذا في كتاب المسبحة، حدثنا عن رسول الله عليه

^{١٢٦٨} وائل بن حجر بن سعد بن مسروق بن وائل بن عوف الحضرمي أبو هنيذة، ويقال أبو هند الكندي. قدم على النبي - صلى الله عليه وسلم - فأنزله وأصعده معه على المنبر وأقطعته القطائع وكتب له عهداً وقالوا: هذا وائل بن حجر سيد الأفيال جاءكم حبا لله ولرسوله سكن الكوفة وعقبه بما. فلما ولي معاوية فصدده وائل فتلناه وأكرمه فقال وائل وددت أني حملته ذلك اليوم بين يدي ومات في ولاية معاوية بن أبي سفيان. تهذيب التهذيب، ٧/٧.
^{١٢٦٩} المبسوط للسرخسي، ٢٢/١.

الصلاة والسلام: "أنه كان يفعل ذلك أي يشير".^{١٢٧٠} ثم قال: نصنع بصنيع رسول الله عليه الصلاة والسلام ونأخذ بفعله. وهذا قول أبي حنيفة وقولنا، ثم كيف يشير؟ قال يقبض أصبعه الخنصر والتي يليها ويحلق الوسطى مع الإبهام ويشير بسبابته هكذا روى الفقيه أبو جعفر الهندواني - رحمه الله -: "أن النبي عليه الصلاة والسلام كذا كان يشير". وكأنه أراد بقبض الأصابع الأربعة وإقامة المسبحة لا غير لتحقيق معنى التوحيد كذا في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله -.

قوله: **والتشهد التحيات لله إلى آخره.** اعلم أن الصحابة - رضي الله عنهم - اختلفوا في التشهد، لعمر تشهد، ولعلي تشهد، ولعبد الله بن عباس تشهد، ولعبد الله بن مسعود تشهد، ولعائشة تشهد، ولجابر تشهد، ولغيرهم أيضاً، فأخذ علماؤنا بتشهد عبد الله بن مسعود، وأخذ الشافعي بتشهد عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما -، وتشهده كما ذكر في الكتاب، إلا أنه قال في آخره: وأشهد أن محمداً رسوله بدون عبده.

وقال الشافعي: الأخذ بما رواه ابن عباس أولى لوجوه أربعة أحدها: أن فيه زيادة كلمة وهي المباركات. والثاني: أنه يوافق القرآن على ما قال الله تعالى تحية من عند الله مباركة طيبة. والثالث: أنه ذكر السلام بغير الألف واللام. وأكثر تسليمات القرآن مذكورة بغير الألف واللام قال الله تعالى: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ﴾.^{١٢٧١} ﴿قَالُوا سَلَامًا﴾.^{١٢٧٢} ﴿قَالَ سَلَامٌ﴾.^{١٢٧٣} ﴿وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ﴾.^{١٢٧٤} وأشرف الكلام ما وافق القرآن، والرابع: أنه متأخر عن خبر ابن مسعود؛ لأن ابن عباس كان صغير السن فكان ينقل ما تأخر من الشرع، وأصحابنا - رحمهم الله - قالوا الأخذ بتشهد ابن مسعود - رضي الله عنه - أولى لوجوه عشرة.

الأول: التعليم بأخذ اليد، والأخذ بيده يوجب تأكيداً فيما يعلمه. والثاني: الأمر. والثالث: أنه علق به تمام الصلاة، فدل على أن التمام لا يوجد بدونه، والرابع: أن تشهد ابن مسعود أحسنها إسناداً هكذا قاله أئمة الحديث.

^{١٢٧٠} أخرجه أحمد عن ابن أبيزى، "أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يشير بأصبعه السبابة في الصلاة". حديث صحيح، مسند أحمد تحقيق: الأرناؤوط، ٨٢/٢٤.

^{١٢٧١} الزمر: ٧٤/٣٩.

^{١٢٧٢} الفرقان: ٦٣/٢٥.

^{١٢٧٣} هود: ٦٩/١١.

^{١٢٧٤} مريم: ١٥/١٩.

والخامس: أن عامة الصحابة أخذوا بتشهده، فإنه روي: "أن أبا بكر - رضي الله عنه - علم الناس على منبر رسول الله عليه الصلاة والسلام التشهد مثلما قاله عبد الله بن مسعود. وهكذا رواه سلمان الفارسي وابن جابر ومعاوية - رضي الله عنهم - .

والسادس: أن فيما قلنا زيادة واو العطف، فيصير كل كلام ثناء على حدة؛ لأن المعطوف غير المعطوف عليه، وبغير الواو يصير الكل ثناء واحداً بعضه صفة للبعض، ألا ترى أن من قال: والله والرحمن لا أفعل كذا ففعل لزمه كفارتان. ولو قال: والله الرحمن الرحيم لا أفعل كذا ففعل لزمه كفارة واحدة. والسابع: الألف واللام فإنه أبلغ؛ لأنه يستغرق الجنس وسلام نكرة.

والثامن: تقديم اسم الله تعالى فإنه إذا قدم علم الممدوح في ابتداء الكلام، ومتى آخر كان محتماً، وإزالة الاحتمال بأول الكلام كان أولى. والتاسع: أن قوله: التحيات عام يتناول كل قرينة الصلاة وغيرها، فإذا قال الصلوات بغير الواو صار تخصيصاً وبياناً أنه أراد به الصلاة لا غير، ومتى ذكره مع الواو يبقى الأول عاماً؛ فيكون أبلغ في الثناء فكان أولى.

والعاشر: أن ما قلناه أوفق للقياس؛ لأنه ذكر ممتد مشروع في أحد طرفي الصلاة، فتكون الواو من سننه كالاستفتاح اعتباراً بأحد الذكرين بالأخر. أما قوله: فيه زيادة كلمة. قلنا: لو ترجح بالزيادة لترجح تشهد جابر؛ لأن فيه زيادة بسم الله الرحمن الرحيم؛ ولأن في خبرنا زيادة الواوات، وفيه زيادة الألف واللام، وزيادة كلمة في الشهادة وهي قوله: عبده.

وأما قوله: يوافق القرآن؛ لأن فيه المباركات. قلنا: موافقة القرآن لا تجعله أولى؛ لأن قراءة القرآن تكره في القعدة، فكيف يستحب ما يوافقه؛ ولأن الله تعالى ذكر تحية مباركة في خطاب الأدميين، وأذكار الصلاة كلما بعدت عن خطاب الأدميين كانت أولى.

وأما قوله: فأكثر التسليمات بغير الألف واللام فأحد الجوابين ما ذكرنا. والثاني هو: أن الله تعالى ذكر الألف واللام أيضاً. قال تعالى: ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ مَنِ اتَّبَعَ الْمُهْدَى﴾.^{١٢٧٥} ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ﴾.^{١٢٧٦} وكذا السلام المحلل مشروع بالألف واللام، وأما قوله: فإن خبرنا متأخر. فغلط؛ لأنه روى أبو وائل الأسدي عن عبد الله بن مسعود أنه قال: "كنا إذا صلينا خلف رسول الله عليه الصلاة والسلام قلنا: السلام على الله فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاته ذات يوم ثم أقبل علينا فقال: لا تقولوا السلام على الله، فإن الله هو السلام، ولكن قولوا: التحيات لله والصلوات إلى آخره. ولأن أبا الحسن الكرخي روى في حديث بن مسعود قال: "كنا نقول في أول الإسلام: التحيات الطاهرات المباركات الزاكيات السلام على جبريل والملائكة فدل على أن خبره متأخر عما رواه ابن عباس.

وقوله: إن ابن عباس روى آخر السنن لصغر سنه فغلط؛ لأن أحداً لم يُرجح رواية أصغر الصحابة على أكابرهم؛ ولأن ابن مسعود - رضي الله عنه - وإن تقدمت هجرته فقد دامت صحبته إلى أن قبض رسول الله عليه الصلاة والسلام، فإذا كيف ما دارت القصة فما قاله علماءنا أولى. وقد حكى أن أبا حنيفة - رضي الله عنه - كان جالساً بين أصحابه فجاء إعرابي فدخل عليه فقال: يرحمك الله أفي الصلاة واو أم واوان؟ فقال: واوان. فقال: بارك الله عليك كما بارك في لا ولا. فلم يعرف أحد سؤال السائل ولا جواب أبي حنيفة فسألوه عن ذلك، فقال: سألتني أفي التشهد واو أم واوان؟ فقلت: واوان فدعا لي بالبركة، كما بارك في الشجرة الزيتون لا شرقية ولا غربية كذا في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله - .

وفي المبسوط: وإنما أخذنا بتشهد ابن مسعود - رضي الله تعالى عنه - لحسن ضبطه ونقله من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فإن أبا حنيفة قال أخذ حماد بيدي وقال حماد أخذ إبراهيم بيدي وقال إبراهيم أخذ علقمة بيدي وقال علقمة أخذ عبد الله بن مسعود بيدي وقال ابن مسعود: "أخذ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بيدي وعلمني التشهد كما كان يعلمني السورة من القرآن وكان يأخذ علينا بالواو والألف^{١٢٧٧} واللام.^{١٢٧٨}

^{١٢٧٥} طه: ٤٧/٢٠.

^{١٢٧٦} مريم: ٣٣/١٩.

^{١٢٧٧} المبسوط، ٢٨/١.

وقال علي بن المديني: لم يصح من التشهد إلا ما نقله أهل الكوفة عن عبد الله بن مسعود وأهل البصرة عن أبي موسى^{١٢٧٩}، وعن خصيف قال رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في المنام فقلت: كثر الاختلاف في التشهد فيماذا تأمرني أن آخذ قال بتشهد ابن مسعود - رضي الله تعالى عنه.^{١٢٨٠}

وأما معنى التحيات لله: فقد ذكر في المغرب أن معناها أي: كلمات التحايا والأدعية لله تعالى وفي ملكته لا أن هذه تحية له وتسليم عليه فإن ذلك منهى عنه على ما قرأت "أن ابن مسعود - رضي الله عنه - قال: كنا إذا صلينا خلف رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - قلنا: السلام على الله من عباده السلام على فلان السلام على فلان فقال - عليه السلام - لا تقولوا السلام على الله ولكن قولوا التحيات لله والصلوات والطيبات".^{١٢٨١} إلى آخرها.^{١٢٨٢}

وقال شيخني - رحمه الله -: التحيات لله أي العبادات القولية. قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ﴾^{١٢٨٣}. والصلوات أي: العبادات الفعلية؛ لأنها من تحريك الصلوات^{١٢٨٤} وكان بالفعل أولى والطيبات أي العبادات المالية^{١٢٨٥} قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾^{١٢٨٦}. وهذا على مثال من يدخل على عظماء الملوك فإنه يشبهه أولاً ثم يخدم ثم يبذل المال.

قوله - رحمه الله -: لأن فيه الأمر متصل بقوله: والأخذ بها أولى ولا يزيد على هذا في القعدة الأولى وهذا عندنا. وقال الشافعي - رحمه الله -: يزيد الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام. فإن الصلاة عليه في القعدة الأولى

^{١٢٧٨} ساقطة في المبسوط ونسخ النهاية، "واللام أي بالواو في الصلوات والألف واللام في لفظي السلام"، كما في مسند أبي حنيفة، لعلي القاري، تحقيق: خليل محي الدين الميس، ١/٧٥.

^{١٢٧٩} وأهل البصرة عن أبي موسى، ساقطة في نسخ النهاية، المبسوط. ١/٢٨.

^{١٢٨٠} لم أعره عليه، ونقل عن المبسوط للسرخسي. ١/٢٨.

^{١٢٨١} أخرجه البخاري عن عبد الله، صحيح البخاري، ١/١٦٧.

^{١٢٨٢} المغرب، ١/١٣٧.

^{١٢٨٣} النساء: ٤/٨٦.

^{١٢٨٤} وقال في البرهان: وهي عبارة عن تحريك الصلوات وهما العظمان الناتقان عند العجيزة. درر الحكام شرح غرر الأحكام، ١/٥٠.

^{١٢٨٥} ر: -

^{١٢٨٦} البقرة: ٢/١٧٢.

عنده سنة. قال الطحاوي - رحمه الله -: من قال أنه سنة يخالف إجماع الناس. واستدل بحديث أم سلمة - رضي الله عنها -: "أن النبي عليه الصلاة والسلام قال في كل ركعتين فتشهد وسلم على المرسلين".^{١٢٨٧}

ولنا ما روى أبو هريرة - رضي الله عنه -: "أن النبي عليه الصلاة والسلام كان إذا قعد في القعدة الأولى قام كأنه على الرضف"^{١٢٨٨}. فكأنه وصف سرعة قيامه إلى الثالثة فكان دليلاً على أنه كان لا يأتي سوى التشهد. وصرحت عائشة - رضي الله عنها - في روايتها أنه عليه الصلاة والسلام: "كان لا يزيد على التشهد في القعدة الأولى"^{١٢٨٩}؛ ولأنه دعاء فلا يسن في القعدة الأولى قياساً على قوله: "اللهم أغفر للمؤمنين والمؤمنات". وتأويل حديث أم سلمة في التطوعات فإن كل شفع من التطوع صلاة على حده أو مراده سلام التشهد كذا في المبسوطين.

وقوله: لقول ابن مسعود: "علمني رسول الله عليه الصلاة والسلام".^{١٢٩٠} إلى قوله.. بما شاء من لفظ الحديث.

قوله: وهذا بيان الأفضل هو الصحيح هذا احتراز عما روى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله أن القراءة في الآخرين واجبة حتى لو تركها ساهياً يلزمه سجود السهو كذا ذكره شيخ الإسلام في المبسوط والإمام الحنوب في الجامع الصغير من باب القراءة. وذكر في المحيط وإن ترك القراءة والتسبيح في الآخرين لم يكن عليه حرج ولم يكن عليه سجدة السهو إن كان ساهياً لكن القراءة أفضل هذا هو الصحيح من الروايات كذا ذكره القدوري في شرحه.^{١٢٩١}

^{١٢٨٧} أخرجه الطبراني في الكبير عن أم سلمة أن النبي - - صلى الله عليه وسلم - - قال: "في كل ركعتين تشهد وتسليم على المرسلين وعلى من تبعهم من عباد الله الصالحين". رواه الطبراني في الكبير وفيه علي بن زيد واختلف في الاحتجاج به وقد وثق. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ١٣٩/٢.

^{١٢٨٨} أخرجه أحمد عن أبي عبيدة، عن أبيه. وإسناده ضعيف، مسند أحمد، تحقيق: الأرئوط، ١٦٨/٦.

^{١٢٨٩} رواه أبو يعلى من رواية أبي الحويرث عن عائشة: "أن رسول الله - - صلى الله عليه وسلم - - كان لا يزيد في الركعتين على التشهد". وإسناده صحيح. مسند أبي يعلى الموصلي، ٣٣٧/٧.

^{١٢٩٠} أخرجه البخاري عن عبد الله بن سخريرة أبو معمر قال: سمعت ابن مسعود، يقول: علمني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ، وكفي بين كفيه، التشهد، كما يعلمني السورة من القرآن: "التحيات لله، والصلوات والطيبات، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله" وهو بين ظهرانيها، فلما قبض قلنا: السلام - يعني - على النبي - صلى الله عليه وسلم - . صحيح البخاري، ٥٩/٨.

^{١٢٩١} المحيط البرهاني، ٢٩٧/١.

وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه: لو سبَّح في كل ركعة يعني من الآخرين ثلاث تسيبحات أجزاءه وقراءة الفاتحة أفضل وإن لم يقرأ ولم يسبح كان مسيئاً إن كان متعمداً وإن كان ساهياً فعليه سجدة السهو لأن القيام في الآخرين مقصود فيكره إخلاؤه عن الذكر والقراءة جميعاً كما في الركوع والسجود.^{١٢٩٢}

وعن أبي يوسف أنه قال: يسبح فيهما ولا يسكت، إلا أنه إذا أراد أن يقرأ الفاتحة فليقرأ على جهة القراءة وبه أخذ بعض المتأخرين.

قوله - رحمه الله -: **ضعفه الطحاوي**. وقال إن هذا من حديث عبد الحميد بن جعفر وهو ضعيف عند نقلة الحديث، فقد ذكرنا تفسير التورك وجوابه.

قوله: **وهو ليس بفريضة عندنا خلافاً للشافعي - - رحمه الله - - فيهما**. أي: في قراءة التشهد والصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام، فإنهما فرضان عنده حتى إذا ترك قراءة التشهد أو قراءة الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام لا يجوز الصلاة عنده، احتج الشافعي في قراءة التشهد بحديث ابن مسعود - رضي الله عنه - أنه قال: "كنا نقول قبل أن يفرض التشهد السلام على الله السلام على جبريل وميكائيل.^{١٢٩٣} فقال النبي عليه الصلاة والسلام: "قولوا التحيات لله".^{١٢٩٤} إلى أن قال في آخره: إذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلاتك".^{١٢٩٥}

والاستدلال من ثلاثة أوجه أحدها: أنه قال قبل أن يفرض التشهد فقد أطلق اسم الفرض على التشهد؛ ولأنه قال له: قل. والأمر للوجوب. والثالث: أنه علق التمام به فدل أنه لا يتم بدونه. وأما أصحابنا فقد احتجوا بما

^{١٢٩٢} المحيط البرهاني، ١/٢٩٧.

^{١٢٩٣} أخرجه البخاري برواية عن عبد الله بن مسعود بلفظ "فنسمي"، والمقصود: السلام على جبريل السلام على ميكائيل أخرجه البخاري برواية ابن سلمة فيها "السلام على جبريل السلام على ميكائيل". صحيح البخاري، ١/١٦٦، ١٦٣.

^{١٢٩٤} صحيح البخاري، ١/١٦٧.

^{١٢٩٥} أخرجه في باب التشهد: أبو داود وأحمد، والدارقطني، والبيهقي، والطيالسي، والدارمي، والطحاوي، كلهم عن زهير. نصب

الراية، ١/٣٦.

روي: "أن النبي عليه الصلاة والسلام قال لعبد الله بن مسعود بعد أن علمه التشهد إذا فعلت هذا أو قلت فقد تمت صلاتك".^{١٢٩٦} فقد علق التمام بأحد الأمرين.

وأجمعنا على أن التمام تعلق بالقعدة، فإنه لو تركها لم يجزه، فلا يتعلق بالثاني ليتحقق التخيير، فإن موجب التخيير بين الشئتين الإتيان بأحدهما، والمعنى في المسألة هو أن هذا ذكر يخافت به في عموم الأحوال فلا يكون فرضاً قياساً على تسبيحات الركوع والسجود والقنوت والوتر والتأمين والتسميع والتحميد، وهذا لما مرَّ أن الفرائض بنيت على سبيل السمعة والإعلان والواجبات، والتطوع بنيت على سبيل الخفية والكتمان بخلاف القراءة فإنه يجهر بها في أكثر الأوقات؛ ولأن التشهد لو كان فرضاً لم يكن مشروعاً في فعل غير الفرض كالقراءة وقد شرع التشهد في القعدة الأولى إلا أنه واجب وليس يفرض؛ لأنه شبهه بالسورة. فإنه قال: "يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة". وقراءة السورة واجبة وليست بفريضة فكذا التشهد.

وأما قوله: قبل أن يفرض التشهد. معناه: قبل أن يقدر. فالفرض في اللغة: عبارة عن التقدير. قال الله تعالى: ﴿فَيَنْصِفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾.^{١٢٩٧} أي: قدرتم فكذلك الأمر؛ لأنه أمره على سبيل التعليم، والأمر على سبيل التعليم والتلقين لا يكون فرضاً. ألا ترى أن قوله: قل. لم يفد الوجوب في بعض الكلمات؛ لأن الواجب عندهم خمس كلمات، وقد أجبنا عن قولهم علق التمام به.

واحتج في الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام بظاهر قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ﴾.^{١٢٩٨} والأمر للوجوب، ولا وجوب خارج الصلاة، فدل على أنه واجب في الصلاة. وكذلك السلام بقوله: ﴿وَسَلِّمُوا﴾.^{١٢٩٩} وأما أصحابنا فاحتجوا بما روينا أن النبي عليه الصلاة والسلام قال لابن مسعود بعد ما علمه التشهد: "إذا قلت هذا أو

^{١٢٩٦} أخرجه أبو داود عن أبي هريرة، والحديث صحيح، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ٢٢٦/١. نصب

الراية، ٣٠٧/١.

^{١٢٩٧} البقرة: ٢٣٧/٢.

^{١٢٩٨} الأحزاب: ٥٦/٣٣.

^{١٢٩٩} الأحزاب: ٥٦/٣٣.

فعلت هذا فقد تمت صلاتك".^{١٣٠٠} فقد علق التمام بأحدهما فمن علق بالصلاة على النبي فقد خالف النص بالمعنى الذي ذكرنا أنه ذكر يخافت به في عموم الأحوال؛ فيكون سنة قياساً على تسيبحات الركوع والسجود.

وأما الجواب عن الآية أنه: أمر بالصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام، وأنه للإيجاب لكن ليس فيه أن الإيجاب في الصلاة أم خارج الصلاة، فيحمل على خارج الصلاة. وعندنا الصلاة على النبي خارج الصلاة في العمر مرة واجب هكذا قاله الكرخي - رحمه الله -؛ لأن الأمر بالفعل لا يقتضي التكرار.

وفي المحيط قال أبو الحسن الكرخي: الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم واجبة على الإنسان في العمرة مرة إن شاء فعلها في الصلاة أو في غيرها. وقال الطحاوي لا بل الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم كلما سمع ذكر النبي عليه الصلاة والسلام خارج الصلاة واجب. فإن قيل إن حمل الآية عليهما قلنا: حمل الآية عليهما غير ممكن؛ لأن الحالة غير المذكورة في الآية، وإنما تثبت اقتضاء والمقتضي لا عموم له.

وأما قوله: ﴿وَسَلِّمُوا﴾. المراد منه سلموا لقضائه كذا في مبسوط شيخ الإسلام. وجعل في التحفة قول الطحاوي أصح وهو وجوب الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام عند سماع اسمه في كل مرة. واختار في المبسوط قول الكرخي، ولنا حديث كعب بن عجرة قال: "يا رسول الله عرفنا السلام عليك فكيف الصلاة عليك؟ قال قولوا: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد".^{١٣٠١} فهو لم يعلمهم حتى سألوهم، ولو كان من أركان الصلاة لبينه لهم قبل السؤال، وحين علم الإعرابي أركان الصلاة لم يذكر الصلاة عليه؛ ولأنه صلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فلا يكون ركناً من أركان الصلاة كالصلاة على إبراهيم.

وتأويل قوله عليه الصلاة والسلام: "لا صلاة لمن لم يصل عليّ في صلاته".^{١٣٠٢} نفي الكمال كقوله صلى الله عليه وسلم: "لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد".^{١٣٠٣} وبه نقول والآية تدل على أن الصلاة واجبة عليه مرة، فإن

^{١٣٠٠} سبق تخريجه، ص: ٢٩٩. نصب الراية، ١/٣٠٧.

^{١٣٠١} أخرجه البخاري عن كعب بن عجرة رضي الله عنه. صحيح البخاري، ٦/١٢٠.

^{١٣٠٢} أخرجه ابن ماجه في سننه - في الطهارة عن عبد المهيم بن عباس بن سهل بن سعد الساعدي عن أبيه عن جده عن رسول

الله - صلى الله عليه وسلم -، قال: "لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه، ولا صلاة لمن لم يصل على النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولا صلاة لمن لم يحب الأنصار". ضعيف. نصب الراية، ١/٤٢٦.

الأمر مطلقه لا يقتضي التكرار وبه نقول. وكان الطحاوي يقول: كلما سمع ذكر النبي عليه الصلاة والسلام أو ذكره بنفسه يجب عليه أن يصلي عليه. وهو قول مخالف للإجماع فعامة العلماء على أن ذلك مستحب وليس بواجب.

وفي المحيط: قراءة التشهد ليست بفرض عندنا وأما إذا قرأ البعض وترك البعض ففي ظاهر الرواية تجوز صلاته؛ لأنه إذا ترك الكل تجوز ففي البعض أولى وفي بعض الروايات لا تجوز صلاته عند محمد خلافاً لأبي يوسف؛ لأنه إذا شرع في القراءة افترض عليه الإتمام فإذا ترك فقد ترك الفرض وتفسد صلاته، وهو نظير من سلم ثم تذكر أن عليه سجدة تلاوة لو ذهب ولم يسجدها فصلاته تامة، ولو خر ساجداً ثم رفع رأسه وذهب فسدت صلاته.^{١٢٠٤}

ثم الكلام في كيفية الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام ذكر عيسى بن أبان - رحمه الله - في كتاب الحجج على أهل المدينة أن محمداً سُئل عن الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام فقال: "يقول اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد"^{١٢٠٥}. وهو موافق لحديث كعب بن عجرة - رضي الله عنه - وكان ابن عباس وأبو هريرة - رضي الله عنهما - يصليان عليه على نحو ما بينا، إلا أنهما كانا يزيدان وارحم محمداً وآل محمد كما رحمت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد.^{١٢٠٦}

وحكي عن محمد بن عبد الله بن عمر أنه كان يكره قول المصلي وارحم محمداً وآل محمد وكان يقول: هذا نوع ظن بتقصير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فإن أحداً لا يستحق الرحمة إلا بإتيان ما يلام عليه ونحن أمرنا بتعظيم الأنبياء وتوقيرهم؛ ولهذا إذا ذكر النبي عليه الصلاة والسلام لا يقال - رحمه الله -، ولكن يصلي عليه.

^{١٢٠٣} سبق تخريجه، ص: ٣٢٣. نصب الراية، ٤/٤١٣.

^{١٢٠٤} المحيط، ١/٣٦٧.

^{١٢٠٥} أخرجه البخاري عن عن كعب بن عجرة رضي الله عنه، صحيح البخاري، ٦/١٢٠.

^{١٢٠٦} أخرجه الحاكم في المستدرک وقال: إسناده صحيح مهمل، وهذا فيه رجل مجهول. نصب الراية، ١/٤٢٧.

وكذا ذكر شيخ الإسلام - رحمه الله - في المبسوط وقال: لأن الدعاء بالترحم إنما يحسن منا لغير الأنبياء؛ لأن في الدعاء بالترحم تقصير للمدعو له. وذكر شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - في المبسوط أنه لا بأس به لأن الأثر ورد به من طريق أبي هريرة ولا عتب على من أتبع الأثر ولأن أحداً لا يستغني عن رحمة الله. ١٣٠٧

وكان الشيخ أبو الحسن الرستغني - رحمه الله - أيضاً يقول: لا بأس به وكان يقول معنى قولنا: ارحم محمداً ارحم أمة محمد فهو راجع إلى الأمة. وهذا كمن جنى حناية وللجاني أب شيخ كبير فأرادوا أن يقيموا العقوبة على الجاني فالناس يقولون للذي يعاقبه ارحم هذا الشيخ الكبير وذلك الرحم راجع إلى الابن الجاني حقيقة، ويكون معناه ارحم هذا الشيخ بالرحم على ابنه الجاني كذا فسر في المحيط. ١٣٠٨

قوله - رحمه الله -: ودعا بما يشبه ألفاظ القرآن. وفي الإيضاح: وقد فسر أصحابنا أن ما يشبه كلام الناس ما لا يستحيل سؤاله من غير الله كقوله: اعطني كذا وزوجني امرأة وما لا يشبه كلام الناس ما يستحيل سؤاله من غيره كقوله اغفر لي وما أشبه ذلك. وفي المحيط وذكر في الجامع الصغير ادع في الصلاة بكل شيء في القرآن وبنحوه.

نقل عن الشيخ الجليل أبي بكر محمد بن الفضل - رحمه الله - فإنه كان يقول: كل دعاء في القرآن إذا دعا المصلي بذلك لا تفسد صلاته، وكان يقول إذا قال: اللهم اغفر لوالدي لا تفسد صلاته؛ لأنه في القرآن. وكذا إذا قال: اللهم اغفر لأبي. ولو قال: اللهم اغفر لأخي تفسد صلاته. ١٣٠٩

وكذلك لو قال: اللهم اغفر لزيد أو قال لعمرو تفسد صلاته؛ لأنه ليس في القرآن. ولو قال: اللهم ارزقني من بقلها وقتائها وفومها وعدسها وبصلها لا تفسد صلاته؛ لأن عينه في القرآن. ولو قال: اللهم ارزقني بقلًا وعدسًا وبصلًا تفسد صلاته؛ لأن عين هذا اللفظ ليس في القرآن وكذا ذكره شيخ الإسلام أيضاً. ١٣١٠

١٣٠٧ المحيط البرهاني، ١/٣٦٨.

١٣٠٨ المحيط البرهاني، ١/٣٦٨.

١٣٠٩ المحيط البرهاني، ١/٣٨٥.

١٣١٠ المحيط البرهاني، ١/٣٨٥.

قوله: **والأدعية المأثورة**. ومن الأدعية المأثورة ما روي عن أبي بكر - رضي الله عنه - أنه قال لرسول الله عليه الصلاة والسلام: "علمني يا رسول الله دعاء أدعو به في صلاتي". فقال: "قل اللهم إني ظلمت نفسي ظلماً كثيراً وإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت فاغفر لي مغفرة من عندك وارحمي إنك أنت الغفور الرحيم".^{١٣١١}

كان ابن مسعود - رضي الله عنه - يدعو بكلمات منهن: "اللهم إني أسألك من الخير كله ما علمت منه وما لم أعلم وأعوذ بك من الشر كله ما علمت منه وما لم أعلم".^{١٣١٢} كذا في المبسوطين والمخيط.^{١٣١٣}

قوله: **ثم اختر من الدعاء أطيبه وأعجبه**. صح بتذكير الضمير في النسخ الموثوق بها وكذا لفظ المبسوطين.^{١٣١٤} وفي بعض نسخ الهداية ثم اختر من الدعاء أطيبها وأعجبها بالتأنيث وليس بالذال.

ولا تدعو بما يشبه كلام الناس تحرزاً عن الفساد، أي: تحرزاً عن فساد الجزء الملاقي لكلام الناس لا جميع الصلاة بالاتفاق؛ لأنه بعد التشهد فإن الأدعية التي تشبه كلام الناس إنما تفسد الصلاة إذا كانت قبل تمام فرائض الصلاة، أما إذا كانت بعد التشهد فلا تفسد لما أن حقيقة كلام الناس بعد التشهد لا يفسدها فكيف يفسد ما يشبهه وهذا عندهما ظاهر.

وكذا عند أبي حنيفة - رضي الله عنه -؛ لأن كلام الناس صُنع منه فتتم صلاته لوجود الصنع. كذا وجدت بخط العلامة - رحمه الله -، فكان هو بهذا الدعاء الذي يشبه كلام الناس خارجاً عن الصلاة لا مفسداً للصلاة إذا كان بعد التشهد، وأشار إلى هذا في شرح الطحاوي أيضاً وقال شيخ الإسلام: وهذا عندنا.^{١٣١٥}

وقال الشافعي: كلما ساغ الدعاء خارج الصلاة لا يوجب فساد الصلاة. واحتج بما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام قال لابن مسعود - رضي الله عنه -: "تم اختر من الدعاء أعجبه".^{١٣١٦} ولم يفصل. وروي: "أن النبي

^{١٣١١} أخرجه البخاري عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه. صحيح البخاري، ١/١٦٦.

^{١٣١٢} أخرجه عبد الرزاق في مصنفه عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه. إسناده صحيح، مصنف عبد الرزاق، تحقيق: حبيب

العظمي، ٢/٢٠٦. ليس من أحاديث الهداية.

^{١٣١٣} المبسوط للسرخسي، ١/٣٠.

^{١٣١٤} المبسوط للسرخسي، ٢/٦٤.

^{١٣١٥} المبسوط للسرخسي، ١/٩٨.

عليه الصلاة والسلام كان يقنت في صلاة الفجر ويقول: "اللهم انج الوليد بن الوليد وسلمة بن هشام وربيعة والمستضعفين بمكة وأشدد وطأتك على مضر وأجعل لهم سنين كسني يوسف".^{١٣١٧}

ولأننا أجمعنا أن قوله: اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات لا يوجب فساد الصلاة. وإذا كان الدعاء بالمغفرة لجميع المؤمنين لا يوجب الفساد فالقوم بأعيانهم أولى أن لا يوجب. وأصحابنا احتجوا بحديث الحكم بن معاوية السلمي - رضي الله عنه - أنه قال: "بيننا نحن نصلي إذ عطس رجل فشتمته فقلت يرحمك الله"، الحديث إلى أن قال: "إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وإنما هو التسبيح والتهليل وقراءة القرآن".^{١٣١٨} فكان ما سوى التسبيح والتهليل من الذكر منهيًا وأما تعلقه بحديث ابن مسعود.

قلنا: هو محمول على الدعاء الذي لا يشبه كلام الناس، وأما القنوت في صلاة الفجر فكان محمولاً على إباحة الكلام، فإن الكلام كان مباحاً في الإبتداء، ثم حرم الكلام من بعد، وأما قوله: لو عم لا يوجب فساد الصلاة.

قلنا: لأنه حينئذ كان مشابهاً لما في القرآن، وأما إذا خصَّ فقال: أغفر لعمرو أو لزيد فهو غير موجود في القرآن فهو من كلام الناس.

ثم يسلم عن يمينه. وفي المبسوط: ومن تحرم للصلاة فكأنه غاب عن الناس لا يكلمهم ولا يكلمونه وعند التحليل يصير كأنه رجع إليهم فيسلم. والتسليمتان قول جمهور العلماء وكبار الصحابة عمر وعلي وابن مسعود - رضي الله عنهم - وكان مالك - رحمه الله تعالى - يقول يسلم تسليمة واحدة تلقاء وجهه وهكذا روت عائشة وسهل بن سعد الساعدي - رضي الله عنه - عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والأخذ برواية كبار الصحابة أولى، فإنهم كانوا يلون^{١٣١٩} سول الله - صلى الله عليه وسلم - كما قال: "ليليني منكم أولوا الأحلام والنهي".^{١٣٢٠}، فأما عائشة -

^{١٣١٦} أخرجه البخاري عن عبد الله: "...ثم يتخير من الدعاء أعجبه إليه، فيدعو". صحيح البخاري، ١/١٦٧.

^{١٣١٧} أخرجه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه. صحيح البخاري، ٤/٤٤٤.

^{١٣١٨} "... قال: "إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، إنما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن...". صحيح

البخاري، ١/٣٨١.

^{١٣١٩} في نسخ النهاية، يرون.

^{١٣٢٠} أخرجه مسلم عن أبي مسعود. صحيح مسلم، ١/٣٢٣.

رضي الله تعالى عنها - فكانت تقف في صف النساء وسهل بن سعد كان من جملة الصبيان فيحتمل أنهما لم يسمعا التسليمة الثانية على ما روي: "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يسلم تسليمتين^{١٣٢١} الثانية أخفض من الأولى^{١٣٢٢}.

ولأنه سلم على أحد جانبيه فيسلم على الجانب الآخر؛ لأن الجانبين في حق المسلم عليه على السواء، فكان فيما قلنا تعميم، وفيما قالوا تخصيص للبعض دون البعض فكان التعميم أولى. ألا ترى أنه في الدعاء بعد التشهد لا يخص البعض دون البعض كذا ذكره شيخ الإسلام

وفي شرح الطحاوي: فالتسليمة الأولى للخروج من الصلاة، والثانية للتسوية وترك الجفاء. وبنوي من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة وهذا لفظ الجامع الصغير^{١٣٢٣}. وأما رواية المبسوط فتقدم الحفظة على الرجال^{١٣٢٤}. أما النية فالأنه يحبي سنة فلنكن بالنية قياساً على سائر السنن، وهكذا نقول خارج الصلاة إذا سلم بنوي السنة كذا ذكره شيخ الإسلام. وقال شمس الأئمة بنوي؛ لأنه يستقبلهم برحمة ويخاطبهم بلسانه فينويهم بقلبه، فإن الكلام يصير عزيمة بالنية قال صلى الله عليه وسلم: "إن الله وراء لسان كل متكلم فليتنظر أمره ما يقول"^{١٣٢٥}.

وقد ذكر الحفظة هنا وأخر في الجامع الصغير حتى ظن بعض أصحابنا أن ما ذكر هنا بناء على قول أبي حنيفة الأول في تفضيل الملائكة على البشر وما ذكر في الجامع الصغير بناء على قوله الآخر في تفضيل البشر على الملائكة وليس كما ظنوا، فإن الواو لا توجب الترتيب، ومن سلم على جماعة لا يمكنه أن يرتب بالنية فيقدم الرجال على الصبيان ولكن مراده تعميم الفريقين بالنية وأكثر مشايخنا على أنه^{١٣٢٦} على أنه يخص بهذه النية من يشاركه في الصلاة من الرجال والنساء^{١٣٢٧}.

^{١٣٢١} "تسليمتين" ساقطة من نسخ النهاية.

^{١٣٢٢} المبسوط للسرخسي، ٣٠/١.

^{١٣٢٣} الجامع الصغير للشيباني، ١٠٥/١.

^{١٣٢٤} المبسوط (الأصل) للشيباني، ١٠/١. المبسوط للسرخسي، ٣٠/١.

^{١٣٢٥} أخرجه أبو نعيم في الحلية عن ابن عمر إن الله عند لسان كل قائل فليتنظر ما يقول، ١٦٠/٨. وقال: غريب

لم نكتبه متصلاً مرفوعاً إلا من حديث وهيب. جامع الأحاديث، ٧٤/٨. ليس من أحاديث الهداية ولم أعثر عليه في كتب الخنفية.

^{١٣٢٦} "أنه": ساقطة في نسخ النهاية.

^{١٣٢٧} المبسوط للسرخسي، ٣٠/١.

فأما الحاكم الشهيد - - رحمه الله - - فكان يقول ينوي جميع الرجال والنساء من يشاركه، ومن^{١٣٢٨} لا يشاركه وهذا^{١٣٢٩} عندنا في سلام التشهد قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: "إذا قال العبد السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين أصاب كل عبد صالح من أهل السماء والأرض".^{١٣٣٠} فأما في سلام التحليل فيخاطب من بحضورته فيخصه بالنية.

قلت: بهذا يعلم أن قوله في الكتاب وهو الصحيح احتراز عن قول الحاكم الشهيد. وذكر صدر الإسلام^{١٣٣١} - رحمه الله - في الجامع الصغير وهذا شيء تركه جميع الناس؛ لأنه قل ما ينوي أحد شيئاً.^{١٣٣٢}

قوله: **ولا بد للمقتدي من نية إمامه.** وتخصيص الأداء بالذكر يؤيد قول من يقول أنه ينوي من يشاركه في الصلاة دون غيره كذا في الجامع الصغير لقاضي خان - رحمه الله - . وفي المبسوط: فكان^{١٣٣٣} ابن سيرين يقول: "المقتدي يسلم ثلاث تسليمات إحداهن لرد سلام الإمام". وهذا ضعيف، فإن مقصود الرد حاصل بالتسليمتين، إذ لا فرق في الجواب بين أن يقول: عليكم السلام وبين قوله: السلام عليكم.^{١٣٣٤}

قلت: هذه الرواية مما تحفظ بأن جواب السلام لا يتفاوت بين تقديم السلام عليكم وبين تأخيره عنه.

قوله: **والإمام ينوي بالتسليمتين هو الصحيح.** هذا احتراز عن قول بعضهم فإنهم قالوا: ينوي الإمام في التسليمة الأولى، والأصح أنه ينوي في التسليمتين كذا ذكره قاضي خان - رحمه الله - . وقال صدر الإسلام: ولم يذكر أن الإمام هل ينوي أم لا ويجب أن لا ينوي؛ لأنه مجهز بالسلام ويشير إليهم وهو فوق النية فلا حاجة إلى النية **ولا ينوي في الملائكة عددا محصورا.**

^{١٣٢٨} في نسخ النهاية: من.

^{١٣٢٩} في نسخ النهاية: ونية جميع الرجال والنساء

^{١٣٣٠} أخرجه البخاري عن عبد الله: "... فإنه إذا قال ذلك أصاب كل عبد صالح في السماء والأرض، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، ثم يتخير بعد من الكلام ما شاء". صحيح البخاري، ٥١/٨.

^{١٣٣١} الإمام البزدوي.

^{١٣٣٢} في البناية شرح الهداية القول منسوب لابن عبد البر في جامعه، ٢٨٦/٢.

^{١٣٣٣} في نسخ النهاية: كان.

^{١٣٣٤} المبسوط للسرخسي، ٣١/١.

وذكر شيخ الإسلام - رحمه الله - ثم ذكر أنه ينوي الحفظة، ولم يذكر أنه كيف ينوي واختلف فيه المشايخ، قال بعضهم: ينوي به الكرام الكاتبين. وهما: إثنان. واحد عن يمينه يكتب الحسنات، والآخر عن يساره يكتب السيئات. ومنهم من قال: ينوي جميع من معه من الملائكة؛ لأن الأخبار في عددهم قد اختلفت.^{١٣٣٥}

فقد روي ابن عباس عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: مع كل مؤمن خمس من الحفظة واحد عن يمينه يكتب الحسنات، وآخر عن يساره يكتب السيئات، وآخر بين يديه يلقنه الخيرات، وآخر وراءه يدفع عنه المكارِه وأخر عند ناصيته يكتب ما يُصلي على النبي عليه الصلاة ويُبلغه إلى الرسول. وفي بعض الأخبار: مع كل مؤمن ستون ملكاً وفي بعضها مائة وستون. وإذا اختلفت الأخبار في عددهم فينويهم كم كانوا ولا ينوي عدداً محصوراً.

قوله: هو يتمسك بقوله - عليه الصلاة والسلام - تحريمها التكبير. وهو ما روى أبو سعيد الخدري - رضي الله عنه - عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم.^{١٣٣٦} والألف واللام يدخلان لاستغراق الجنس، أو لتعريف المعهود ولم يسبقها هنا معهود حتى ينصرف إليه فكان لاستغراق الجنس، فقد جعل جميع أجناس التحلل بالسلام، فمن أثبت بغيره فقد خالف النص.

واحتج أصحابنا بحديث ابن مسعود - رضي الله عنه - أن النبي عليه الصلاة والسلام لما علمه التشهد قال له: "إذا قضيت هذا وقلت هذا فقد تمت صلاتك، فإن شئت أن تقوم فقم وإن شئت أن تقعد فاقعد".^{١٣٣٧} فالنبي عليه الصلاة والسلام حكم بتمام الصلاة قبل السلام، وخبره بين القعود والقيام، وهذا ينفي بقاء واجب عليه وبما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام: صلى الظهر خمساً ولم يرو أنه أعادها، ولو كان أصابه لفظة السلام ركناً لكان لا يجزيه صلاته، إذا قيد الخامسة بالسجدة كما لو كان المتروك سجدة.

^{١٣٣٥} في نسخ النهاية: لأنه اختلفت الأخبار في عددهم.

^{١٣٣٦} سبق تخريجه، ص: ٢٩٥. نصب الراية، ١/٣٠٧.

^{١٣٣٧} أخرجه الدارمي في سننه عن عبد الله بن مسعود، سنن الدارمي، تحقيق: حسين الدارمي، إسناده صحيح، نصب الراية،

والمعنى في المسألة هو أن هذا ترك تسليمًا مشروعاً في الصلاة فيجزئه صلاته قياساً على التسليمة الثانية وذلك؛ لأنها لما شرعت للخروج كان المقصود هو فعل الخروج والخروج، كما يحصل بالسلام يحصل بكلام آخر، إلا أن لاخروج به يعتبر للإكمال؛ لأنه موافق للسنة كما قال أبو حنيفة - رحمه الله - في التحريم: أنه يحصل بلفظ آخر.

وأما تعلقه بحديث الخديري قلنا: لا يصح التعلق به؛ لأن مدار هذا الحديث على عبد الله بن محمد بن عقيل وعلى أبي سفيان من طريق بن شهاب السعدي، وكلاهما ضعيف الرواية عند نقله الحديث، ولئن قبلنا قلنا في الحديث: أن التحليل يقع بالتسليم وليس فيه أنه لا يقع بغيره، فهو مسكوت عنه فنقول بالتسليم يقع الخروج بالنص وبغيره بالقياس عليه كذا في مبسوط شيخ الإسلام.^{١٣٣٨}

قلت: هذا الذي ذكره - رحمه الله - يقع جواباً لما تعلق باستغراق الجنس؛ لأن حرف الاستغراق دخل على التسليم لا على التحليل فحينئذ لا يكون معناه كلما يقع التحليل إنما يقع بالتسليم، بل يكون معناه أن لو كان للإستغراق كل ما كان التسليم كان للتحليل، وهذا لا ينفي أن يكون غيره محلاً، ويظهر ذلك فيما قلنا في مدة السفر بقوله: والمسافر ثلاثة أيام ولياليها.

قوله: **والتخيير ينافي الفرضية**. فإن قلت: كيف ينافي الفرضية وقد تعلق بأحدهما وهو قراءة التشهد والقعود مقدار التشهد في قوله عليه الصلاة والسلام: "إذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلاتك". وقد تعلق الفرضية بالقعود مقدار التشهد بالإجماع؟

قلت: هذا غلط فاحش بأن يراد بهذا التخيير المذكور في الكتاب ما قلته من التخيير بين القراءة والقعود بمقدار التشهد بل المراد منه هو ما ذكرنا أنفاً أنه مخير بين القعود والقيام وهو ما سبق ذكره في آخر حديث ابن مسعود إن شئت أن تقوم فقم، وإن شئت أن تقعد فاقعد وذلك؛ لأن النبي عليه الصلاة والسلام أخبر بتمام صلاته قبل هذا التخيير فلا يكون عليه شيء من الفروض بعد التمام.

قوله: وبمثلله لا تثبت الفرضية إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام: "وتحليلها التسليم".^{١٣٣٩} وقد ذكر في الأسرار: أن هذا الخبر من أخبار الآحاد فلا تثبت به الفرضية. ثم لم يذكرها هنا أن المقتدي متى يسلم، فعن أبي حنيفة - رحمه الله - روايتان، في رواية: يسلم مع الإمام. فعلى هذه الرواية لا يحتاج إلى الفرق بين التسليم والتكبير. وفي رواية: يسلم بعد الإمام.^{١٣٤٠} والفرق بينهما على هذه الرواية هو أن في مقارنة التكبير سرعة إلى العبادة فكان أولى وفي مقارنة التسليم سرعة إلى الخروج عن العبادة فإن يبقى في حرمة الصلاة خير من أن يخرج من حرمة الصلاة.

وقال الفقيه أبو جعفر - رحمه الله - : إن المقتدي يصير خارجاً عن الصلاة بسلام الإمام فشرط أن يُسلم مع

الإمام حتى يصير خارجاً بسلام نفسه؛ فيكون مقيماً للسنة كذا في المحيط والله أعلم.^{١٣٤١}

^{١٣٣٩} سبق تخريجه، ص: ٢٩٥. نصب الراية، ١/٣٠٧.

^{١٣٤٠} المبسوط للسرخسي، ١/٣٨.

^{١٣٤١} المحيط البرهاني، ١/٣٧١.

فصل في القراءة

لما فرغ من بيان صفة الصلاة وكيفيةها وبيان أركانها وفرائضها وسننها، شرع في ذكر أحكام القراءة التي هي من أركان الصلاة بفصل على حدة دون سائر الأركان، لزيادة أحكام تعلقت بها دون سائر الأركان، ثم ابتداءً بذكر الجهر دون ذكر القدر، مع أن القياس يقتضي أن يذكر القدر أولاً؛ إذ القدر معنى راجع إلى الذات، والجهر والمخافتة معنى راجع إلى الصفة، والذات قبل الصفة على ما عرف في باب الترجيح، إلا أن وجوب الجهر وهو المراد هنا من صفات الأداء الكامل، والقدر يشمل الكامل والقاصر، فكان الابتداء بذكر صفة يختص الأداء الذي هو الأصل في شرعية الصلاة أولى.

وفي مبسوط شيخ الإسلام: إن مراعاة الجهر فيما يجهر فيه، والمخافتة فيما يخافت فيه في الصلوات [١٠٩ب] التي تقام بجماعة واجب بالسنة وإجماع الأمة ونوع من المعنى.

أما السنة: فلما روي عن عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - أنه قال: "ما أسمعنا النبي عليه الصلاة والسلام أسمعناكم، وما سكت عنه رسول الله عليه الصلاة والسلام سكتنا عنكم".^{١٣٤٢} يريد به ما جهر فيها بالقراءة جهراً، وما خافت به خافتنا.

وإجماع الأمة: من لدن رسول الله عليه الصلاة والسلام إلى يومنا هذا على الجهر فيما يجهر فيه، وعلى المخافتة فيما يخافت.

وكذلك القياس: يقتضي أن يجهر بالقراءة في الصلوات كلها؛ لأن القراءة ركن من أركان الصلاة، فيجب إظهارها في الصلوات كلها كسائر الأركان، ولهذا كان رسول الله عليه الصلاة والسلام يجهر بالقراءة في الابتداء في الصلوات كلها، إلا أن الكفار لما بلغوا به في القراءة ويغلطونه في الظهر والعصر، فترك الجهر فيهما بهذا العذر.

ثم هذا العذر وإن زال بكثرة المسلمين بقيت هذه السنة.

^{١٣٤٢} أخرجه البخاري عن أبي هريرة: "في كل الصلاة يقرأ، فما أسمعنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، أسمعناكم، وما أخفى منا، أخفينا منكم..". صحيح البخاري، ١/١٥٤.

وأما في المغرب والعشاء والفجر: فالكفار كانوا متفرقين، وأكثرهم كانوا نياماً، فجهر رسول الله عليه الصلاة والسلام بالقراءة، وفي هذه الصلوات على ما عليه الأصل، وبقيت كذلك؛ لأنه حال فراغ الناس عن الاشتغال فيمكنهم استماع القرآن على وجهه، وصلاة الجمعة يجهر فيها بالقراءة، وإن كانت صلاة النهار عجماء؛ لأنها إنما فرضت بالمدينة، وكانت الغلبة للمسلمين، فجهر رسول الله عليه الصلاة والسلام فيها بالقراءة، فبقي كذلك سنة، وكذلك في الأعياد.

قوله - رحمه الله -: إن شاء جهر وأسمع نفسه. وإنما ذكر قوله: وأسمع نفسه لمعنيين، أحدهما: لجواب سؤالٍ مقدّر، وهو: أنه لما قال إن شاء جهر، فورد عليه أن يقال: يجب أن لا يجهر، لما أن فائدة الجهر الإسماع، وليس أحد معه حتى يسمعه إياه، فقال جواباً له بهذا. أي: فائدة الجهر حاصلة ها هنا أيضاً بقدرها، وهو أنه يُسمع نفسه فيجهر لذلك، ويأتي ما يؤيد هذا المعنى من رواية المحيط.^{١٣٤٣}

والثاني: لبيان الحكم، وهو ما ذكره فخر الإسلام في مبسوطه^{١٣٤٤} وقال: فيجهر لكن لا يجهر كل الجهر؛ لأنه ليس معه أحد يسمعه، بل يأتي بأدنى الجهر. فكان معناه على هذا إن شاء جهر وأسمع نفسه، ولا يُسمع غيره، لما أن التخصيص في الرواية يدل على نفي ما عدها في الغالب، وذلك إنما يحصل إذا لم يجهر كل الجهر، فوجه التخيير، فإنه لما لم^{١٣٤٥} يكن مقتدياً بآخر كان كالإمام فيجهر، ولما لم يقتد به أحد لم يكن إماماً فيخافت، فلما تجاذب الطرفان بين وجوب الجهر وعدمه ثبت التخيير.

وذكر في المحيط بعد ما ذكر التخيير للمنفرد في الجهر والمخافتة فيما يجهر من الصلاة: فإن قيل شرعية الجهر جاءت للأئمة لحاجتهم إلى إسماع غيرهم، والمنفرد لا يحتاج إلى إسماع غيره، فلا يشرع الجهر في حقه. قيل له: المنفرد إمام في حق نفسه فيجهر لإسماع نفسه، فإن قيل: لو اعتبر إماماً في نفسه لما جازت المخافتة في حقه. قيل له؛ لأن القراءة له دون غيره فكانت مخافته^{١٣٤٦} كجهره.^{١٣٤٧}

^{١٣٤٣} المحيط البرهاني، ١/٣١١.

^{١٣٤٤} المبسوط للسرخسي، ١/١٧.

^{١٣٤٥} ن: - لم.

^{١٣٤٦} في المحيط: تخافته.

قوله: صلاة النهار عجماء. أي: ليست فيها قراءة مسموعة. إنما فسره بهذا احترازاً عن قول ابن عباس، وتفسيره فإنه يقول: لا قراءة [١١٠] في هاتين الصلاتين، لقوله عليه الصلاة والسلام: "صلاة النهار عجماء" ١٣٤٨. أي: ليس فيها قراءة. ولنا قوله عليه الصلاة والسلام: "لا صلاة إلا بالقراءة". وقيل لخباب بن الأرت - رضي الله عنه - : بم عرفتم قراءة رسول الله عليه الصلاة والسلام في صلاة الظهر والعصر؟ قال: باضطراب لحيته. وقال أبو قتادة - رضي الله عنه - : "كان رسول الله عليه الصلاة والسلام يسمعنا الآية والآيتين في الظهر أحياناً". وتأويل الحديث، أي: ليس فيها قراءة مسموعة، كذا في المبسوط. ١٣٤٩

قوله: وفي الليل يتخير. لكن الجهر أفضل، كذا في المبسوط. ١٣٥٠

قلت: وهذا الحكم وهو أفضلية الجهر يستفاد من قوله اعتباراً بالفرض في حق المنفرد، وقد أثبت قبل هذا أفضلية الجهر في المنفرد في الفرض، ثم اعتبر هذا بذلك، فكان الحكم هنا ثابتاً بمثل الصفة التي ثبت ذلك الحكم هناك، وكان الحكم هناك: التخيير مع أفضلية الجهر، فكذا هنا.

وكذلك التبعية تستدعي هذا أيضاً، لما أن الحكم في المتبوع حكم في التبعية فيما يصلح تبعاً له، كالجندي يصير مقيماً في المفازة بإقامة إمامه في المصر. ويقولنا فيما يصلح تبعاً له وقع الاحتراز عن حكم الجواز والفساد، فإنه إذا صلى الأربع قبل الظهر ثم شرع في الظهر أفسدها، لا يسري ذلك إلى فساد السنة قبلها، وإن كانت شرعيتها لتكميل الفرض أيضاً؛ لما أن لكل واحدة منهما تحريمه مبتدأة غير مبنية إحداها على الأخرى.

وقولنا: غير مبنية احتراز عن صلاة المقتدي، حيث تفسد بفساد صلاة الإمام، وإن كانت لصلاة كل واحد منهما تحريمه مبتدأة، ثم ذكر لأفضلية الجهر في التطوع بالليل في المبسوط حديثاً، وقال: وإن شاء جهر، وهو أفضل لما روي عن عائشة - رضي الله عنها - : "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - في تمجده كان يؤنس اليقظان ولا يوقظ

١٣٤٧ المحيط، ١/٣٠٠.

١٣٤٨ قال النووي في "الخلاصة": حديث: "صلاة النهار عجماء" باطل لا أصل له، انتهى. نصب الراية، ٢/٢.

١٣٤٩ المبسوط للسرخسي، ١/١٧.

١٣٥٠ المبسوط للسرخسي، ١/١٧.

الوسنان" ١٣٥١ "ومر النبي - صلى الله عليه وسلم - بأبي بكر، وهو يتهجّد ويخفي بالقراءة وبعمر، وهو يجهر بالقراءة وبلال، وهو ينتقل من سورة إلى سورة فلما أصبحوا سأل كل واحد منهم عن حاله فقال أبو بكر - رضي الله عنه - كنت أسمع من أناجيه وقال عمر رضي الله عنه كنت أوقظ الوسنان وأطرد الشيطان وقال بلال رضي الله عنه: كنت أنتقل من بستان إلى بستان فقال لأبي بكر ارفع من صوتك قليلا ولعمر أخفض من صوتك قليلا" ١٣٥٢ ولبلال إذا ابتدأت سورة فأتّمها ١٣٥٣ على نحوها. ١٣٥٤

وليس في بعض النسخ قوله: **ومن فاتته العشاء بعد قوله؛ فيكون تبعا..** إلى قوله: **ومن قرأ في العشاء.** والصواب: ذكرها، لما أن ذلك من أصل مسائل الجامع الصغير، حيث قال فخر الإسلام في الجامع الصغير: هذه المسألة مسألة هذا الكتاب، والمصنف - رحمه الله - التزم ذكر مسائل الجامع الصغير.

قوله - رحمه الله -: **وإن كان وحده خافت حتما ولا يتخير** ١٣٥٥ هو الصحيح. قلت قوله: **هو الصحيح**، مخالف لما ذكره شمس الأئمة السرخسي وفخر الإسلام وقاضي خان والإمام التمرثاشي والإمام المحبوبي في شروحهم للجامع الصغير.

وذكر الإمام قاضي خان: **وإن صلى وحده خافت؛ لأن الجهر سنة الجماعة أو الأداء في الوقت، فلا يجهر به** [١١٠ب] بعد خروج الوقت.

وقال بعضهم: يتخير بين الجهر والمخافتة، والجهر أفضل كما في الوقت، وهو الصحيح؛ لأن القضاء يكون على وفق الأداء، وفي الأداء: المنفرد يتخير بين الجهر والمخافتة والجهر أفضل، فكذلك في القضاء، وكذلك ذكر فخر الإسلام في هذه المسألة: **وإن كان وحده خافت، وليس ذلك محتّم، بل له أن يجهر إن شاء، والجهر أفضل.**

١٣٥١ ليس بحديث، المبسوط للسرخسي، ١٧/١.
١٣٥٢ أخرجه ابن حبان عن أبي قتادة وإسناده صحيح، أما قول بلال فليس من الحديث وهو منقول عن المبسوط. صحيح ابن حبان، ٧/٣.
١٣٥٣ المبسوط للسرخسي، ١٧/١.
١٣٥٤ "على نحوها"، ليست في المبسوط.
١٣٥٥ ساقطة في نسخ النهاية.

قوله: ومن قرأ في العشاء في الأوليين السورة، ولم يقرأ بفاتحة الكتاب لم يعد في الآخرين، وإن قرأ الفاتحة ولم يزد عليها قرأ في الآخرين الفاتحة والسورة وجهراً. وقال عيسى بن أبان: ينبغي أن يكون الجواب على العكس، إذا ترك الفاتحة يقضيها في الآخرين، وإن ترك السورة لا يقضي، وجه ذلك: أن قراءة الفاتحة واجبة، وقراءة السورة غير واجبة، والواجب أولى بالقضاء.

وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة - رحمه الله -: أنه يقضيهما. أما السورة فلأنها مترتبة على الفاتحة، وأما الفاتحة فكما قال عيسى. وعن أبي يوسف: أنه لا يقضي واحدة منهما. أما الفاتحة فلما نذكر، وأما السورة فلأنها سنة في الأوليين، وما كانت سنة في وقتها كانت بدعة في غير وقتها، فلا تقضى، وجه ظاهر الرواية: أن قراءة الفاتحة واجبة في الأوليين.

وكذا السورة معها، حتى لو ترك إحداها ساهياً، كان عليه السهو، قضاها في الشفع الثاني أو لم يقض، وسجود السهو لا يجب إلا بترك الواجب أو بتأخيرها، إلا أن الشفع الثاني محل لأداء الفاتحة، فإن قرأ الفاتحة فيها مرة يكون أداء ولا يكون قضاء، وإن قرأها مرتين كان بدعة؛ لأن تكرار الفاتحة في قيام واحد غير مشروع؛ فلأجل هذا لا يقضى الفاتحة بخلاف السورة؛ لأن الشفع الثاني ليس بمحل لأداء السورة، فجاز أن يكون محلاً للقضاء؛ ولأن الفاتحة وجبت في الأوليين على وجه يفتح بها القراءة، وترتب عليها السورة، فلو قضى الفاتحة في الشفع الثاني لا يترتب عليها السورة، فلا يكون القضاء على وفق الأداء.

أما لو قضى السورة في الشفع الثاني، كانت السورة مرتبة على الفاتحة؛ فيكون القضاء على وفق الأداء.

ثم قوله: وجهراً. منهم من صرف قوله: وجهراً. إلى السورة خاصة، وهكذا روى ابن سماعة عن أبي حنيفة وأبي يوسف؛ لأنه في الفاتحة مؤدّ فيراعي صفة أدائها، وفي السورة قاضٍ فيجهر بالسورة كما يجهر في الأداء، ولا يكون جمعاً بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة تقديراً؛ لأن القضاء يلحق بمحل الأداء.

وروى هشام عن محمد - رحمه الله -: أنه لا يجهر أصلاً؛ لأنه لا يجهر بالفاتحة لما قلنا، فلو جهر بالسورة كان جمعاً بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة صورة وحقيقة، وذلك غير مشروع. وفي ظاهر الرواية: يجهر بهما؛ لأن

قراءة السورة واجبة، وقراءة الفاتحة في الشفع الثاني غير واجبة، فكانت مراعاة صفة الواجب أولى، فإذا جهر بالسورة يجهر بالفاتحة، كيلا تختلف صفة القراءة في قيام واحد، كذا في الجامع الصغير لقاضي خان.

ولكن ذكر شيخ الإسلام هذه المسألة في باب السهو من المبسوط [١١١أ] فقال: الظاهر من الجواب: أن يجهر بالسورة ويخافت بالفاتحة؛ لأن السورة قضاء، وقد قامت بصفة الجهر فتقضى كذلك، والفاتحة أداء. وقد شرع أداؤها على سبيل المخافته، وكذلك ذكره الإمام التمرثاشي فقال: والصحيح ما ذكره الثلجي، وهو جهر السورة دون الفاتحة. فحينئذ كان ما ذكره في الكتاب: ويجهر بهما، هو الصحيح، مخالفاً لرواية هذين الكتابين ورواية فخر الإسلام، وموافقاً لما ذكره الإمام قاضي خان رحمه الله، ومبسوط شمس الأئمة - رحمه الله -.

قوله: **فلو قضاها في الآخرين تترتب**^{١٣٥٦} **الفاتحة على السورة، وهذا خلاف الموضوع.** فإن قلت: لا نسلم بأن مثل هذا الترتيب غير موضوع؛ لأن المعنى من ترتب الفاتحة على السورة هنا: هو أن تكون الفاتحة بعد السورة، على معنى: أن السورة تقع مقدمة على الفاتحة، لكون السورة في الأوليين، والفاتحة في الآخرين قضاء، ومثل هذا مشروع أداء، فيجب أن يكون مشروعاً قضاءً، لما أنه لو لم يفت منه شيء في الأوليين، كأن يقرأ الفاتحة في الآخرين، وهو ترتيب الفاتحة على السورة عُلم أن هذا الترتيب عين الموضوع لا غير.

قلت: ترتيب الفاتحة على السورة أداءً فيما ذكرته من الصورة، لم يكن على وجه القراءة، بل على وجه الدعاء، حتى ينوي القارئ في قراءة الفاتحة هناك نية الدعاء، كذا ذكره شيخ الإسلام.

والمراد من قضاء الفاتحة هنا: قضاؤها على وجه قراءة القرآن، لا على وجه الدعاء، وقراءة الفاتحة على وجه قراءة القرآن مرتبة على السورة خلاف الموضوع.

قوله: **وتغيير النفل، وهو الفاتحة أولى.** لأنها سنة في الآخرين، والسورة واجبة لكونها قضاءً. وكانت الفاتحة تبعاً للسورة في هذه الصورة، فيجهر تبعاً للسورة. وإن كانت لا تجهر مقصودة، وكم من شيء يثبت ضمناً ولا يثبت قصداً، كبيع السرب والطريق.

^{١٣٥٦} في نسخ النهاية: لترتب.

وذكر فخر الإسلام في مبسوطه: لم يذكرها هنا كيفية القضاء في التقاسم والتأخير، قال بعضهم: يقدم السورة على الفاتحة؛ لأنها ملحقة بالقراءة في الأوليين، فكان تقاسم السورة أولى. وقال بعضهم: يؤخر، وهو الأشبه وأبعد من التغيير، كذا وجدت بخط الأستاذ^{١٣٥٧} - رحمه الله -.

قوله: ثم المخافتة أن يسمع نفسه. اختلفوا في حد وجود القراءة على ثلاثة أقوال:

فالشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل البخاري، والشيخ الفقيه أبو جعفر البلخي رحمهما الله شرطاً لوجود القراءة خروج صوت يصل إلى أذنه.

وبشر المريسي^{١٣٥٨} شرط لصحة القراءة خروج الصوت من الفم، وإن لم يصل إلى أذنه، ولكن يشترط أن يكون مسموعاً في الجملة، حتى لو أدنى أحد صماخ أذنه إلى فيه سمع، كفى وإن لم يسمع القارئ.

والإمام الكرخي - رحمه الله - : لم يشترط السماع أصلاً،^{١٣٥٩} واكتفى بتصحيح الحروف، ثم المصلي لا بد له من القراءة، فإذا صحح الحروف بلسانه، ولم يسمع نفسه لا تجوز صلاته عند الإمام أبي بكر والإمام أبي جعفر، وتجوز عند الكرخي.

واختار شيخ الإسلام وقاضي خان وصاحب المحيط قول أبي بكر وأبي جعفر، وقال شمس الأئمة الحلواني - رحمه الله - : الأصح: أنه لا يجزيه ما لم تسمع أذناه، أو يسمع من بقره.

واحتج الكرخي: بأن الكلام فعل اللسان، وذلك بإقامة الحروف لا بالسماع، فإن السماع فعل الأذنين، ألا ترى أنه يقال للسامع: سمع الكلام [١١١ب] ولا يقال تكلم، والدليل عليه: أن الأصم يسمى متكلماً، وإن كان لا يسمع، فدل: أن الكلام فعل اللسان فكان قراءة.

^{١٣٥٧} وما ذكر من لفظة الأستاذ، فالمراد به فخر الدين المايبري. المنهل الصافي، ١٦٥/٥.
^{١٣٥٨} بشر بن غياث بن أبي كريمة (٨٣٣/٢١٨) عبد الرحمن المريسي، العدو بالولاء، أبو عبد الرحمن فقيه معتزلي عارف بالفلسفة، يرمى بالزندقة. وهو رأس الطائفة "المريسية" القائلة بالإرجاء، وإليه نسبتها. أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف، وقال برأي الجهمية، وقيل: كان أبوه يهودياً. وللدارمي كتاب "النقض على بشر المريسي" في الرد على مذهبه. الأعلام للزركلي، ٥٦، ٥٥/٢.
^{١٣٥٩} وقال الكرخي أدنى الجهر أن يسمع نفسه وأدنى المخافتة تصحيح الحروف لأن القراءة فعل اللسان دون الصماخ. الهداية، ٥٥/١.

وإلى هذا أشار محمد في الكتاب حيث قال: وإن كان وحده وكانت صلاة يجهر فيها بالقراءة، قرأ في نفسه إن شاء. وإن شاء جهر وأسمع نفسه، ولو كان داخلاً في القراءة لكان إسماع نفسه مستفاداً من قوله: قرأ في نفسه؛ فيكون قوله: وأسمع نفسه تكراراً، فدل على أن المراد قرأ في نفسه أي: أقام الحروف ولم يسمع نفسه، واحتج من قال: لا تجوز ما لم يُسمع نفسه، بأن القراءة لم توجد، وهي ركن في الصلاة فلا تجوز بدونها؛ وذلك لأن القراءة كلام وهي عبارة عما يُظهر المرء ما في الضمائر؛ ولهذا قيل: اللسان ترْجُمان القلب، وذلك لا يكون إلا بصوت مسموع وحروف مفهومة، فكما لا يوجد الكلام بدون الحروف وإن وجد صوت مسموع كألحان الطيور، فكذا لا توجد بإقامة الحروف بلا صوت، كالكتابة لا تسمى كلاماً، وإن وجدت إقامة حروف مفهومة مظهرة لما في الضمير؛ لأن الصوت لم يوجد فهذا أولى.

أما قوله: إن الكلام فعل اللسان لا فعل الأذن.

قلنا: نعم. الكلام فعل اللسان لكن مع الصوت وإقامة الحروف.

وأما قوله: في الكتاب إشارة إلى ما ادعاه.

قلنا ليس فيما قال محمد - رحمه الله - ما يدل على هذا، بل فيه دليل على ما قلنا؛ لأنه أراد بقوله: وقرأ في نفسه أن يسمع نفسه لا غيره، وبقوله: وإن شاء جهر وأسمع نفسه: أن يسمع نفسه وغيره، فصار كأنه قال: المنفرد فيما يجهر فيها بالقراءة بالخيار، وإن شاء أسمع نفسه لا غيره، وإن شاء أسمع غيره وأسمع نفسه؛ لأن الجهر عبارة عن إسماع الغير، فإذا ما قاله محمد دليل على أن الإسماع شرط، كذا في مبسوط شيخ الإسلام والمحيط.

قوله - رحمه الله -: وفي لفظ الكتاب إشارة إلى ما ادعاه وهي قوله: وإن شاء جهر وأسمع نفسه، وقد ذكرنا وجه الإشارة وجوابه، وعلى هذا الأصل أي: وعلى هذا الاختلاف قوله: وغير ذلك كالتعليق، وحكم التسمية على الذبيحة، ووجوب سجدة التلاوة، وجواز الصلاة، كذا في الجامع الصغير للقاضي خان.

قوله: وأدنى ما يجزئ من القراءة في الصلاة آية عند أبي حنيفة - - رحمه الله - -، ... إلى آخره.

اعلم: أن القراءة في الحضر في الصلاة على أقسام: قسم يتعلق به الجواز، وقسم يخرج به عن حد الكراهة، وقسم يدخل به في الاستحباب.

أما الأول: لو قرأ آية قصيرة ولم يقرأ بفاتحة الكتاب جاز على قول أبي حنيفة - رحمه الله - ويكره، وعندهما: لا يجوز. وإن قرأ الفاتحة ومعها سورة قصيرة، أو ثلاث آيات قصار، أو آية طويلة جاز من غير كراهة.

والمستحب في الفجر في الركعتين: أن يقرأ أربعين آية سوى فاتحة الكتاب، كذا في الجامع الصغير لقاضي خان، ثم على قول أبي حنيفة إذا قرأ آية قصيرة هي ثلاث كلمات أو كلمتان نحو قوله: ﴿تَمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ تَمَّ نَظَرَ﴾^{١٣٦٠} وما أشبه ذلك، يجوز بلا خلاف بين المشايخ. وأما إذا قرأ آية قصيرة هي كلمة واحدة نحو قوله: ﴿مُدْهَامَتَانِ﴾^{١٣٦١} أو آية قصيرة هي حرف واحد نحو قوله: ﴿ق﴾^{١٣٦٢} ﴿ص﴾^{١٣٦٣} ﴿ن﴾^{١٣٦٤}. فإن هذه آيات عند بعض القراء اختلف المشايخ فيها، وإذا قرأ آية طويلة في ركعتين نحو آية الكرسي وآية المدائنة، [١٢ ١١] قرأ بعضها في ركعة، والبعض في ركعة، اختلف المشايخ فيه على قول أبي حنيفة، قال بعضهم: لا يجوز. لأنه ما قرأ آية تامة في كل ركعة، وعامتهم على أنه يجوز؛ لأن بعض هذه الآيات تزيد على ثلاث آيات قصار أو يعدلها، فلا تكون قراءته أدنى من قراءة ثلاث آيات قصار. كذا في المحيط.

ولو قرأ آية قصيرة جداً مثل قوله تعالى: ﴿مُدْهَامَتَانِ﴾^{١٣٦٥}. جازت صلاته في قول أبي حنيفة، كذا ذكره مطلقاً من غير اختلاف المشايخ الإمام الاستيجابي في الجامع الصغير، وكذلك ذكر في شرح الطحاوي وقال: ما يتعلق به الجواز مقدار آية طويلة أو قصيرة جداً مثل قوله: مدهامتان. جازت صلاته ويكره عند أبي حنيفة.

وفي الخلاصة: لو قرأ آية قصيرة ثلاث مرات، هل يجوز عندهما؟ قيل: يجوز. وقال - رحمه الله - تعالى:

وسمعت من ثقة: أن فيه اختلاف المشايخ.^{١٣٦٦}

١٣٦٠ المدثر: ١٩/٧٤.

١٣٦١ الرحمن: ٦٤/٥٥.

١٣٦٢ ق: ١/٥٠.

١٣٦٣ ص: ١/٣٨.

١٣٦٤ القلم: ١/٦٨.

١٣٦٥ الرحمن: ٦٤/٥٥.

وذكر في الأسرار: وما قالاه: احتياط؛ لأن قوله: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾^{١٣٦٧}، ﴿ثُمَّ نَظَرَ﴾^{١٣٦٨}، لا يُتعارف قرآناً، وهو قرآن حقيقة، فمن حيث الحقيقة حرّمنا على الحائض والجُنُب، ومن حيث العرف لم تجز الصلاة به، حتى يأتي بما يكون قرآناً حقيقة وعرفاً، فالأمر المطلق لا ينصرف إلى ما لا يتعارف قرآناً، والاحتياط أمر حسن في العبادات.

وقال أبو حنيفة: لا يقدر في الأمر، والآية قرآن حقيقة وحكماً، أما حقيقة: فلاشك، وأما حكماً: فإنها تحرم قراءتها على الحائض والجُنُب، وأما ما دون الآية فليس لها حكم القرآن، ولهذا لا يحرم على الجُنُب والحائض قراءتها، هكذا ذكر الطحاوي، كذا في المحيط أيضاً.^{١٣٦٩}

وحاصل هذا الكلام يرجع إلى أصل مذكور في أصول الفقه وهو: أن الحقيقة المستعملة أولى من المجاز المتعارف عنده، وعندهما: المجاز المتعارف أولى، وعلى هذا أيضاً مسألة الخطبة في الجمعة.

قوله: **ليست في معناه**: الضمير راجع إلى ما دون الآية، أي ليست في معنى ما دون الآية، لوقوع الفرق بينهما في الحكم كما ذكرنا، ولأن السفر... إلى آخره. هذا التعليل مخالف لما ذكره في طرف تعليل أبي حنيفة في مسألة الأرواث في باب الأنجاس، وقد ذكرنا هناك.

وإن كان في حال أمانة وقرارٍ يقرأ في الفجر نحو سورة البروج وانشقت، فإن قلت: لما كان في حال أمن وقرار في السفر كان هو والمقيم سواء، في أنه لا يخرج عليهما في مراعاة سنة القراءة بالتطويل، والمقيم يقرأ من أربعين إلى ستين في أقل ما يقرأ في صلاة الفجر، فلم انحط حال المسافر من حال المقيم في قدر القراءة مع مساواتهما في الأمن والقرار؟

قلت: مع أن المسافر ساوى المقيم في الأمن والقرار، لكن قيام السفر معه أوجب التخفيف، والحكم يدور مع العلة لا مع الحكمة، ألا ترى أنه يُباح له الفطر مع ذلك الأمن والقرار لوجود التخفيف، مع أن هذا القدر الذي ذكره من نحو سورة البروج ورد في الأثر: أن النبي عليه الصلاة والسلام قرأ بمثله في الحضر في صلاة الفجر.^{١٣٧٠}

^{١٣٦٦} الخلاصة الغزالية، لم أجد في باب صفة الصلاة. ١٠٠.

^{١٣٦٧} الإخلاص: ٣/١١٢.

^{١٣٦٨} المدثر: ٢١/٧٤.

^{١٣٦٩} المحيط، ٢٩٨/١.

قوله: ويقرأ في الحضر في الفجر في الركعتين بأربعين آية أو خمسين آية، فإن قلت: هذا اللفظ يدل على أن أربعين آية منقسمة على الركعتين، فحينئذ يصيب كل واحدة من الركعتين عشرون آية، وهو خلاف ما نقل من الآثار، وقد ذكر في المبسوط [١١٢ب] وعن مروق العجلي رضي الله عنه قال: تلقفت سورة ﴿ق﴾،^{١٣٧١} و﴿أَقْرَبَتْ﴾،^{١٣٧٢} من في رسول الله صلى الله عليه وسلم لكثرة قراءته إياهما في صلاة الفجر.^{١٣٧٣} ولا يمكن حمله على أنه قرأ بعض سورة ق في ركعة والبعض في ركعة، لما ذكرنا أن المستحب قراءة سورة تامة في ركعة، وقد أمر به النبي عليه الصلاة والسلام بالأداء رضي الله عنه على ما ذكرنا، وفعل النبي محمول على ما هو الأولى في الباب، وكذلك روي عن ابن عباس - رضي الله عنهما -: "أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يقرأ في الفجر يوم الجمعة: ﴿الْم تَنْزِيلُ﴾،^{١٣٧٤} السجدة، و﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ﴾.^{١٣٧٥} وكذلك المعهود في زماننا قراءة سورة للأئمة في صلاة الفجر تحتوي على أربعين أو خمسين أو تزيد أو أنقص، لا أن يكتفي بسورة محتوية على عشرين آية في الركعة الأولى كسورة البلد والغاشية، ولا شك أن أمرهم محمول على التوارث كابراً عن كابر، فما وجه التوفيق؟

قلت: كنت في هذا زماناً أسرد من الحلزون، وأحول من أبي قلمون^{١٣٧٦}، تارة كنت أوول قوله: في الركعتين، بمعنى: يقوله في كل واحدة من الركعتين أربعين آية، وتارة^{١٣٧٧} كنت أحمل الأثر الوارد بالأربعين على التنصيف وإن كان

^{١٣٧٠} وفي السفر: رواية عن محمد في موطأ مالك رواية محمد بن الحسن الشيباني: أخبرنا مالك، حدثنا نافع، أن ابن عمر "كان يقرأ في الصباح بالعشر السور من أول المفصل، يرددن في كل ركعة سورة". قال محمد: يقرأ في الفجر في السفر والسماء ذات البروج، والسماء والطارق ونحوهما. موطأ مالك رواية الشيباني، ٨١/١.

^{١٣٧١} حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا حسين بن علي، عن زائدة، حدثنا سماك بن حرب، عن جابر بن سمرة قال: "إن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ في الفجر ب: ﴿ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾، {ق: ١/٥٠}، وكان صلاته بعد تخفيفاً". صحيح مسلم، ٦٨٨/١.

^{١٣٧٢} أخرجه مسلم عن عبيد الله بن عبد الله، أن عمر بن الخطاب، سأل أبا واقد الليثي: ما كان يقرأ به رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في الأضحى والفطر؟ فقال: "كن يقرأ فيهما ب: ﴿ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾، و﴿أَقْرَبَتْ السَّاعَةَ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾". صحيح مسلم، ٦٠٧/٢.

^{١٣٧٣} لم يرد في كتب الحديث هذه الرواية: "لكثرة قراءته إياهما في صلاة الفجر"، وإنما الرواية الصحيحة هي في البخاري: "ما حفظت {ق}، إلا من في رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، يخطب بما كل جمعة". صحيح البخاري، ٥٩٥/٢.

^{١٣٧٤} السجدة: ١/٣٢، ٢.

^{١٣٧٥} أخرجه مسلم عن ابن عباس. صحيح مسلم، ٥٩٩/٢.

^{١٣٧٦} هو أكثر تنقلاً من أبي قلمون. وهو وشي معروف يتلون في العين. وفي مجمع الأمثال: فهو ضرب من ثياب الروم يتلون ألوانا للعيون. مجمع الأمثال، لأبي الفضل النيسابوري، ٢٢٨/١. الأمثال المولودة، لأبي بكر الخوارزمي، ٢٨٩/١.

^{١٣٧٧} خ، ن، ر: طوراً.

سورة، إلى أن وجدت رواية مصرحة بجلافة للظلمة، ومسلالة للغممة، على وجه التقسيم في إرادة التتميم، من جانب صاحب المحيط - رحمه الله -، وقال: ذكر في الكتاب: أنه يقرأ في الفجر في الركعتين بأربعين أو خمسين أو ستين آية سوى فاتحة الكتاب، ثم قال: ولم يرد بقوله أربعين أو خمسين، أربعون أو خمسون في كل ركعة، بل أراد به أربعين فيهما، في كل ركعة عشرون، كذا في المحيط، فحينئذ يحمل ما رواه العجلي من قبيل قوله في الكتاب: ومن ستين إلى مائة، فإنه عليه الصلاة والسلام لما قرأ سورة ق في الركعة الأولى، وهي خمس وأربعون آية، وكان يقرأ في الركعة الثانية مما يعادلها أو يقاربها، كان مجموعها يقرب إلى مائة، وكذلك ذكر في مبسوط شيخ الإسلام مفسراً بهذا، وقال: إن النبي عليه الصلاة والسلام كان يقرأ سورة ق في الفجر أو اقتربت، أي في الركعة الأولى، وكذلك ذكر فيه: أنه عليه الصلاة والسلام: "كان يقرأ في صلاة الفجر في الركعة الأولى: ﴿لَمْ تَنْزِيلُ﴾ السجدة، وفي الثانية: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ﴾".^{١٣٧٨}

ثم قال فإذا جمعت بينهما بلغت مائة أو أكثر، وكذا ذكر أيضاً في المبسوط: فكان المجموع إحدى وستين آية، فإن سورة السجدة ثلاثون آية، وسورة الإنسان إحدى وثلاثون آية فلما اختلفت مقادير قراءة رسول الله عليه الصلاة والسلام، اختلفت مقادير محمد - رحمه الله - أيضاً في القراءة، فقال بأربعين آية أو خمسين، وكذلك اختلفت مقادير القراءة في الآثار أيضاً.

روي أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه قرأ في الفجر سورة البقرة، فلما فرغ قال له عمر رضي الله عنه: "كادت الشمس تطلع يا خليفة رسول الله، فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين".^{١٣٧٩} وعمر رضي الله عنه قرأ في الفجر سورة يوسف، فلما انتهى إلى قوله: ﴿إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ﴾.^{١٣٨٠} حنفته العبرة فركع.^{١٣٨١}

^{١٣٧٨} سبق تخريجه، ص: ٣٧٤. صحيح مسلم، ٥٩٩/٢.

^{١٣٧٩} عن أنس: أن أبا بكر صلى بالناس الصبح فقرأ بسورة البقرة فقال عمر كريت الشمس أن تطلع فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين". إسناده حسن رواه: الشافعي، وعبد الرزاق، وسعيد بن منصور، وابن أبي شيبة، والبيهقي، وفي كنز العمال، جامع الأحاديث، ٨١/٢٤.

^{١٣٨٠} يوسف: ٨٦/١٢.

^{١٣٨١} وقال عبد الله بن شداد: "سمعت نشيج عمر، وأنا في آخر الصفوف يقرأ: ﴿إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ﴾. صحيح البخاري،

وفي الظهر: يقرأ بنحو من ذلك أو دونه؛ لأن كل ذلك قد روي، إنما يقرأ نحواً من ذلك لما روي: أن النبي عليه الصلاة والسلام: "كان يقرأ في الظهر ﴿الم تنزيل﴾ السجدة".^{١٣٨٢} حتى روى أبو سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال: سجد رسول الله عليه الصلاة والسلام في الظهر، فظننا أنه قرأ الم السجدة، وقد روينا أنه [١٣] كان يقرأ في صلاة الفجر ﴿الم تنزيل﴾ السجدة، وفي الثانية هل أتى على الإنسان^{١٣٨٣}، فدل أنه يقرأ في ركعتي الظهر مثل ما يقرأ في ركعتي الفجر، وأما ما دونه فإنه قد روى أبو سعيد الخدري رضي الله عنه: "أنه كان يقرأ في الظهر قدر ثلاثين آيةً، وهو نحو سورة الملك".^{١٣٨٤} كذا في المسوطنين.

قوله: يقرأ فيهما بأوساط المفصل، روى جابر ابن سمرة أن النبي عليه الصلاة والسلام: "كان يقرأ في الركعتين الأوليين من العصر والسماء ذات البروج والسماء والطارق"،^{١٣٨٥} وروي أن النبي عليه الصلاة والسلام: "قرأ في صلاة المغرب بالمعوذتين، وفي العشاء بمثل ما يقرأ في العصر،^{١٣٨٦} لحديث معاذ بن جبل رضي الله عنه: إن قومه شكوا إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام تطويل قراءته في العشاء، فقال له النبي عليه الصلاة والسلام: "أفتان أنت يا معاذ؟

^{١٣٨٢} لم أعثر عليه بهذا اللفظ، ويؤيده حديث أخرجه مسلم عن أبي سعيد الخدري قال: "كنا نحزر قيام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في الظهر والعصر فحزنا قيامه في الركعتين الأوليين من الظهر قدر قراءة ﴿الم تنزيل﴾، السجدة، وحزنا قيامه في الأخيرين قدر النصف من ذلك، وحزنا قيامه في الركعتين الأوليين من العصر على قدر قيامه في الأخيرين من الظهر وفي الأخيرين من العصر على النصف من ذلك" ولم يذكر أبو بكر في روايته: ﴿الم تنزيل﴾، وقال: قدر ثلاثين آية". صحيح مسلم، ١/٣٣٣.

^{١٣٨٣} أخرجه مسلم عن ابن عباس، "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ في صلاة الفجر، يوم الجمعة: ﴿الم تنزيل﴾، السجدة، و﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر﴾، وأن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ في صلاة الجمعة سورة الجمعة، والمنافقين". صحيح مسلم، ٢/٥٩٩.

^{١٣٨٤} أخرج البخاري عن أبي سعيد الخدري: "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ في صلاة الظهر في الركعتين الأوليين في كل ركعة قدر ثلاثين آية، وفي الأخيرين قدر خمس عشرة آية أو قال نصف ذلك - وفي العصر في الركعتين الأوليين في كل ركعة قدر قراءة خمس عشرة آية وفي الأخيرين قدر نصف ذلك". صحيح مسلم، ١/٣٣٤.

^{١٣٨٥} أخرجه أحمد عن جابر بن سمرة، "أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ في الظهر والعصر والسماء ذات البروج، والسماء والطارق، وشبهها". صحيح لغيره، مسند أحمد، تحقيق: الأرناؤوط، ٤٩٧/٣٤.

^{١٣٨٦} إن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ في المغرب بالمعوذتين. ولم يتابع عليه، قال الدار القطني: ليس بمحفوظ، وابن كرز ضعيف. فتح الباري، لابن رجب، تحقيق: مجموعة من الباحثين، ٣١/٧. ولفظه: سألت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن المعوذتين، أمن القرآن هما؟، فأمن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في صلاة الفجر بهما. وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه. نصب الراية، ٤/٢.

أين أنت من سبح اسم ربك الأعلى، والشمس وضحاها"،^{١٣٨٧} كذا في مبسوط شيخ الإسلام والمحيط: فذكرت لكل واحدة من الصلوات آثاراً، ليقتنفي آثار السنن من استن بها، ليكون عمله على وجه السنة ومجانباً عن البدعة.

قوله: **ووجه التوفيق...** إلى آخره. ومن التوفيق أيضاً ما ذكره في المحيط: المراد من الأربعين إذا كانت السور طوالاً كسورة الملك؛ فإنها مع طولها ثلاثون آية، والمراد من الخمسين والستين إذا كانت الآي متوسطة بين الطول والقصر، وقيل يبني على حالة نفسه في الخفة والثقل وحسن الصوت.

قوله: **إن قرأ في الفجر والظهر بطوال المفصل** إلى آخره، قال طوال المفصل: من سورة الحجرات إلى سورة والسماء ذات البروج، والأوساط: من السماء ذات البروج إلى سورة لم يكن. وقصار المفصل: من سورة لم يكن إلى الآخر.

وقيل طوال المفصل: من سورة الحجرات إلى سورة عبس، والأوساط: من كورت إلى سورة والضحي، ثم القصار منه: إلى آخر المصحف كذا في الجامع الصغير للإمام المحبوبي.

ويطيل الركعة الأولى من الفجر، به جرى التوارث من لدن رسول الله عليه الصلاة والسلام إلى يومنا هذا، حتى روى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله قال: يقرأ الإمام في الركعة الأولى سورة ق أو الذاريات، وفي الركعة الثانية بجل أتى أو والمرسلات، واحتج محمد - رحمه الله - في تطويل الركعة الأولى في الصلوات كلها بحديث أبي قتادة رضي الله عنه: "أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يُطيل القراءة في الركعة الأولى في الصلوات كلها"^{١٣٨٨}؛ ولأن في التسوية بينهما حرجاً ولا حرج في الترجيح، ولأن معنى تفضيل الركعة الأولى على الثانية موجود في سائر الصلوات؛ إلا أن الغفلة في وقت الفجر بسبب النوم، وفي سائر الأوقات باشتغال الناس بالكسب، وهما احتجا بما روي عن النبي عليه الصلاة

^{١٣٨٧} سبق تخريجه، ص: ٣٣٠ صحيح البخاري، ١/١٤٢.

^{١٣٨٨} أخرجه البخاري عن عبد الله بن أبي قتادة، عن أبيه: "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ في الظهر في الأولين بأمر الكتاب، وسورتين، وفي الركعتين الأخيرين بأمر الكتاب ويسمعنا الآية، ويطول في الركعة الأولى ما لا يطول في الركعة الثانية، وهكذا في العصر وهكذا في الصبح. صحيح البخاري، ١/١٥٥.

والسلام: "أنه قرأ في صلاة الجمعة في الركعة الأولى سورة الجمعة، وفي الثانية المنافقون"^{١٣٨٩}، كل واحدة منهما إحدى عشرة آية، والقياس في الفجر هكذا، وإنما تركنا القياس بعذر؛ لأنه وقت نوم وغفلة، ولهذا خص الفجر بالتشويب، بخلاف سائر الأوقات، فإنها وقت علم ويقظة، فلو تغافلوا وإنما تغافلوا بسبب اشتغالهم بأمر الدنيا، وذلك مضاف إلى تقصيرهم واختيارهم، والنوم ليس باختيارهم، فالتفصيل هناك لا يكون تفصيلاً لها هنا، ثم يعتبر التطويل من حيث الآيات إذا كان بين ما يقرأ في الأولى وبين ما يقرأ في الثانية مقارنة من حيث الآي، أما إذا كان بين الآيات تفاوت من حيث الطول [١١٣ب] والقصر، تعتبر الكلمات والحروف.

بعد هذا اختلف المشايخ، بعضهم قالوا: ينبغي أن يكون التفاوت بينهما بقدر الثلث والثلثين، الثلثان في الأولى، والثلث في الثانية، وفي شرح الطحاوي قال: ينبغي أن يقرأ في الأولى بثلاثين آية، وفي الثانية بقدر عشر آيات أو عشرين، هذا هو بيان الأولوية.

وأما بيان الحكم فنقول: التفاوت وإن كان فاحشاً، بأن قرأ في الأولى بأربعين آية، وفي الثانية بثلاث آيات لا بأس به، به ورد الأثر، وأما إطالة الركعة الثانية على الركعة الأولى فمكروه بالإجماع، كذا في المحيط.^{١٣٩٠}

وذكر الإمام التمرتاشي: هذا كله إذا كان إماماً، وأما إذا كان منفرداً قرأ ما شاء؛ لأن على الإمام أن يراعي حق القوم، ذكر بكر - رحمه الله - : الأفضل أن يطول القراءة إذا كان يصلي وحده، وإذا كان بجماعة فلا، تيسيراً على الناس.

قوله: **ولا معتبر بالزيادة والنقصان بما دون ثلاث آيات**، نحو آية أو آيتين فلا بأس به، فقد صح أن النبي صلى الله عليه وسلم: "قرأ المعوذتين في صلاة الفجر وفي صلاة المغرب في الركعتين، والثانية أطول من الأولى".^{١٣٩١} وإنما

^{١٣٨٩} أخرجه مسلم عن ابن أبي رافع، قال: استخلف مروان أبا هريرة على المدينة، وخرج إلى مكة، فصلى لنا أبو هريرة الجمعة، فقرأ بعد سورة "الجمعة"، في الركعة الآخرة: {إذا جاءك المنافقون}، قال: فأدرت أبا هريرة حين انصرف، فقلت له: إنك قرأت بسورتين كان علي بن أبي طالب يقرأ بهما بالكوفة، فقال أبو هريرة: "إني سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، يقرأ بهما يوم الجمعة". صحيح مسلم، ٥٩٧/٢.

^{١٣٩٠} المحيط، ٣٠٦/١.

^{١٣٩١} سبق تخريجه، ص: ٣٧٦. نصب الراية، ٤/٢.

يكره ذلك في الفرائض دون السنن والنوافل؛ لأن أمر التطوع أسهل، حتى جاز التطوع قاعداً مع القدرة على القيام، وراكباً مع القدرة على النزول، كذا في الجامع الصغير للمحبوبي.

وفي البرامكة^{١٣٩٢} عن أبي يوسف: أكره أن يطول ركعة من التطوع وينقص أخرى؛ لأحدهما سواء. وعلى اختيار أبي اليسر: لا يكره، كذا ذكره الإمام التمرتاشي.

قوله: ويكره أن يؤقت بشيء من القرآن لشيء من الصلوات، والمراد بالتوقيت: تعيين بعض القرآن ليقرأ في بعض الصلوات عيناً.

وفي شرح الطحاوي: الملازمة إنما تكره إذا لم يعتقد الجواز بغيره، فأما إذا اعتقد الجواز، لكن يقرأ هذا لأنه أيسر عليه، لا يكره.

فإن قلت: ما الفرق بين هذه وبين مسألة قبلها، وهي قوله: وليس في شيء من الصلوات قرأ سورة بعينها، فيترآى أحدهما في بيان حكم واحد، فحينئذ لا تبقى الفائدة في التكرار.

قلت: لا. بل بينهما فرق من حيث الوضع ومن حيث البيان؛ أما الوضع: فإن الأولى من مسائل القدوري، والثانية من مسائل الجامع الصغير، والمصنف - رحمه الله - التزم ذكر مسائلهما، ذكره في خطبة البداية، وهذا الكتاب شرح ذلك، فلزم عليه إيرادهما بناء على الوعد.

وأما البيان فإن الأولى: في تعيين السورة مع إطلاق الصلوات، بأن تعين سورة في الصلوات كلها، ولا يقرأ غيرها في جميع الصلوات، والثانية: في تعيينها كما في تعيين سورة السجدة وهل أتى في صلاة الفجر من كل جمعة، يظهر الفرق.

فإن قلت: لما علم كراهة التعيين من جانب واحد، يعلم كراهة التعيين من الجانبين بالطريق الأولى؛ لأن الكراهة إنما جاءت من قبل التعيين، فازدادت الكراهة لزيادة التعيين، فحينئذ لا نحتاج إلى ذكر الثانية لعرفانها بالأولى.

^{١٣٩٢} أخبار البرامكة للشيخ، أبي الفرج: عبد الرحمن بن علي بن الجوزي. المتوفى: سنة ٥٩٧، سبع وتسعين وخمسمائة. كشف الظنون، ١/١.

قلت: ولا نسلم؛ لأنه يجوز أن يكون للتعيين من الجانبين فائدة لاختصاصه بزيادة التبرك بفعل النبي عليه الصلاة والسلام، ذلك دون الآخر، حتى إن الشافعي - رحمه الله - يرى استحباب الثاني دون الأول؛ لأن فيه هجراً للثاني من غير تضمن معنى التبرك، فيكره الأول دون الثاني، فلا بد من البيان. [١١٤ أ]

وقال القاضي الإمام فخر الدين خان - رحمه الله - في الجامع الصغير: أراد بذلك أن لا يقرأ غيرها في تلك الصلاة، لما فيه من وهم التفضيل وهجران غيره، وأنه خطأ فاحش، قال الله تعالى: ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾^{١٣٩٣}، ولأنه لو واطب على ذلك، ربما يظن ظان أن هذه الصلاة لا تجوز بدونها، فكان مغيراً للمشروع، فإن بلغه أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يعتاد قراءة سورة في الصلاة فتبرك بذلك، نحو أن يقرأ في الوتر: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾^{١٣٩٤} و﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾^{١٣٩٥} و﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^{١٣٩٦} من غير أن يعتقد زيادة فضيلة فلا بأس به، لكن لا يواظب على ذلك في جميع عمره، كيلا يظن ظان أنها لا تجوز بدونها، فلذلك يكره أن تتخذ سورة السجدة وهل أتى على الإنسان لصلاة الفجر في كل جمعة.

وقال الشافعي: يستحب ذلك لحديث ابن مسعود رضي الله عنه: "أنه عليه الصلاة والسلام كان يقرأها في صلاة الفجر يوم الجمعة"^{١٣٩٧} وإنا نقول: إن تبرك بذلك في بعض الأوقات لا بأس به، ولا يواظب عليه كيلا يظن ظان أنه لا تجوز بدونها.

ذكر الحلواني - رحمه الله - في الصوم عن أصحابنا: يكره للإنسان أن يخص لنفسه مكاناً في المسجد يصلي فيه؛ لأنه إن فعل ذلك تصير الصلاة له في ذلك المكان طبعاً، والعبادة متى صارت طبعاً كان سبيلها الترك، ولهذا كره صوم الأبد، كذا ذكره الإمام التمرتاشي - رحمه الله - في الجامع الصغير.

^{١٣٩٣} الفرقان: ٣٠/٢٥.

^{١٣٩٤} الأعلى: ١/٨٧.

^{١٣٩٥} الكافرون: ١/١٠٩.

^{١٣٩٦} الإخلاص: ١/١١٢.

^{١٣٩٧} أخرجه مسلم عن ابن عباس، "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ في صلاة الفجر، يوم الجمعة: {الم تنزيل}، السجدة، وهل أتى على الإنسان حين من الدهر، وأن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ في صلاة الجمعة سورة الجمعة، والمنافقين". صحيح مسلم، ٥٩٩/٢.

ولا يقرأ المؤتم خلف الإمام، فالمذهب عند أهل الكوفة: أنه لا يقرأ في شيء من الصلوات.

وعند أهل المدينة: منهم مالك يقرأ في صلاة الظهر والعصر، ولا يقرأ في صلاة الجهر، وعند الشافعي: يقرأ في كل صلاة، إلا أن في صلاة الجهر فإنه يقرأ الفاتحة بعد فراغ الإمام منها، فإن الإمام ينصت حتى يقرأ المقتدي الفاتحة، واستدل بقوله عليه الصلاة والسلام: لا صلاة إلا بقراءة^{١٣٩٨}. والمعنى فيه: أن القراءة ركن من أركان الصلاة، فلا تسقط بسبب الاقتداء عند الاختيار، كالركوع والسجود بخلاف ما إذا أدرك الإمام في الركوع؛ لأن تلك الحالة حالة الضرورة، فإنه يخاف فوت الركعة، وبسبب الضرورة قد يسقط بعض الأركان، ألا ترى أن القيام بعد التكبير ركن، وقد سقطها هنا للضرورة، كذا في المبسوط.

وذكر في الأسرار: وعند الشافعي - رحمه الله - : هذا في الصلاة التي يخاف فيها بالقراءة، وفي التي يجهر فيها له قولان، وفي الخلاصة الغزالية: ويقرأ المأموم في الجهرية عند سكتة الإمام من الفاتحة، كيلا يفوته سماع القرآن، ولا^{١٣٩٩} يقرأ المأموم السورة في الجهرية.^{١٤٠٠}

ولنا قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾.^{١٤٠١} وأكثر أهل التفسير على أن هذا خطاب للمقتدي، ولا يقال إن الإمام يسكت ليقرأ المقتدي؛ لأننا نقول: الخلاف ثابت في إمام يسكت، فإن السكوت بغير قراءة حالة القيام مكروه، ولو سكت طويلاً ساهياً لزمه سجدتا السهو. ومنهم من حمل الآية على حال الخطبة، ولا تنافي بينهما، ففيه بيان الأمر بالاستماع والإنصات في حالة الخطبة، لما فيها من قراءة القرآن، ومنع المقتدي عن القراءة خلف الإمام مروى عن ثمانين نفرًا من كبار الصحابة - رضي الله عنهم - . [١١٤ب] وقد جمع أسماءهم أهل الحديث، قال سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه: من قرأ خلف الإمام فسدت صلاته، والمعنى فيه: أن القراءة غير مقصودة لعينها، بل للتدبير والتفكير والعمل به، وحصول هذا المقصود عند قراءة الإمام وسماع القوم، فإذا اشتغل كل واحد منهم بالقراءة لا يتم هذا المقصود، وهو نظير الخطبة، فالمقصود منها الوعظ والتدبير، وذلك بأن يخطب الإمام

^{١٣٩٨} سبق تخريجه، ص: ٢٩٧. صحيح مسلم، ١/٢٩٧.

^{١٣٩٩} في الخلاصة الغزالية، "وألا".

^{١٤٠٠} الخلاصة الغزالية، ١٢٨.

^{١٤٠١} الأعراف، ٧/٢٠٤.

ويستمع القوم، لا أن يخطب كل واحد منهم لنفسه، دل عليه أنه إذا أدرك في حالة الركوع، فإن خاف فوت الركعة سقط عنه فرض القراءة، ولو كانت من الأركان في حق المقتدي، لما سقطت بهذا العذر كالركوع والسجود، ولا نقول إن ركن القيام يسقط، فإنه لا بد أن يكبر قائماً، وفرض القيام يتأدى بأدنى ما يتناوله الاسم، ولا حجة لهم في الحديث، فإنه بقراءة الإمام تصير صلاة القوم بالقراءة، كما أن بخطبة الإمام تصير صلاتهم جميعاً بالخطبة، وما روي من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه من قراءة المقتدي خلف الإمام، محمول على أنه كان ركناً في الابتداء، ثم منعهم عن القراءة خلفه بعد ذلك، ألا ترى أنه لما سمع رجلاً يقرأ خلفه قال: مالي أنزع القرآن؟

والقراءة مخالفة لسائر الأركان، فما هو المقصود بها لا يحصل بفعل الإمام، بخلاف القراءة على ما مر، كذا في

المبسوط والأسرار.

فإن قلت: التعليل بمعنى التدبر والتفكير، إنما يصح في صلاة يجهر فيها، والخلاف ثابت بيننا وبينه في صلاة

يخافت فيها، فكيف توجد هذه الفائدة؟

قلت: أصل القراءة في صلاة الجهر غير عالٍ على ما قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُتْ بِهَا وَابْتَغِ

بَيِّنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾.^{١٤٠٢} فالاستماع واجب على ذلك، ثم أمر بالمخافتة في صلاة النهار قطعاً لمحاكاة المنافقين، فبقي

الحكم على الأصل؛ ولأن الإنصات يجب إن لم يمكن الاستماع، أو المأمور به شيئان: فالإنصات له ممكن بدون

الاستماع، فيجب ما أمكن، كذا ذكر الجواب في الأسرار.

وذكر في المحيط: القراءة ما سقطت عن المقتدي لمكان الإنصات، لكن إنما سقطت؛ لأن قراءة الإمام جعلت

قراءة له، متى شارك الإمام في القيام الذي هو محل قراءة الإمام.^{١٤٠٣}

قوله: ويستحسن على سبيل الاحتياط فيما يروي عن محمد: المقتدي إذا قرأ خلف الإمام في صلاة لا

يجهر فيها، اختلف المشايخ، قال بعضهم: لا يكره، وإليه مال الشيخ الإمام أبو حفص، وبعض مشايخنا ذكروا في شرح

كتاب الصلاة: أن على قول محمد لا تكره، وعلى قولهما: تكره، كذا ذكر في الذخيرة في أقسام الفصل الثاني من كتاب

^{١٤٠٢} الإسراء: ١١٠/١٧.

^{١٤٠٣} المحيط، ٣٧٢/١.

الصلاة، ثم ذكر في الفصل الرابع في مسائل المقتدي، منها هذه المسألة، وقال: والأصح أنه يكره، وقال شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله -: تفسد صلاته في قول عدة من الصحابة، وعن عبد الله البلخي أنه قال: أحب أن يُملأ فوه من التراب، وقيل: يستحب أن تكسر أسنانه. وإلى هذا أشار بقوله: لما فيه من الوعيد، قال النبي عليه الصلاة والسلام: من قرأ خلف الإمام في فيه جمرة^{١٤٠٤}، وقال من قرأ خلف الإمام [أ١١٥] فقد أخطأ الفطرة.^{١٤٠٥}

قوله: ويسمع وينصت، وإن قرأ الإمام آية الترغيب والترهيب فيها هنا ثلاث مسائل:

مسألة في المنفرد: والجواب فيها أنه إن كان في التطوع فهو حسن، لحديث حذيفة رضي الله عنه، قال صليت مع رسول الله عليه الصلاة والسلام صلاة الليل، فما مر بآية فيها ذكر الجنة إلا وقف وسأل الله تعالى الجنة، وما مر بآية فيها ذكر النار إلا وقف وتعوذ بالله من النار، وإن كان في الفرض يكره ذلك؛ لأنه لم ينقل عن رسول الله عليه الصلاة والسلام فعل ذلك، ولا عن الأئمة بعده، فكان محدثاً، وشر الأمور محدثاتها.

ومسألة في الإمام: والجواب فيها أنه لا يفعل ذلك في التطوع والفرض؛ لأنه لم ينقل ذلك عن رسول الله عليه الصلاة والسلام، ولا عن الأئمة بعده؛ ولأنه يؤدي إلى تطويل الصلاة على القوم وإنه مكروه.

ومسألة في المقتدي: والجواب فيها أنه يستمع وينصت، ولا يشتغل بالدعاء، قال الله تعالى: وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا. أمر بهما، والأمر للوجوب، والدعاء يخل بالاستماع والإنصات فلا يجوز، كذا في المحيط.

وقد حفظ أبو حنيفة - رحمه الله - لسانه في هذا الجواب، حيث لم يقل إنه لا يسأل الجنة ولا يتعوذ من النار، ولكنه قال: يستمع وينصت، فيحصل بهذا الجواب ما هو المقصود، وهو الأحسن. وإنما قال ذلك فإن القوم وُعدوا بالرحمة، حيث قال الله تعالى: لعلكم ترحمون. بعد الأمر بالاستماع والإنصات، كذا ذكره الإمام المحبوبي - رحمه الله -.

^{١٤٠٤} واحتج أيضا بخبر روي عن داود بن قيس عن ابن نجاد رجل من ولد سعد عن سعد، قال: "وددت أن الذي يقرأ خلف الإمام في فيه جمرة"، قال: وهذا مرسل، فإن ابن نجاد لم يعرف. نصب الراية، ٢/٢٠٠.

^{١٤٠٥} قال: من قرأ خلف الإمام، فقد أخطأ الفطرة، وأخرجه الدارقطني في "سننه" من طرق، وقال: لا يصح إسناده. نصب الراية،

وكذلك في الخطبة: روي عن أبي هريرة عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "من قال لصاحبه والإمام يخطب أنصت فقد لغا، ومن لغا فلا صلاة له".^{١٤٠٦} وكما لا ينبغي للقوم أن يتكلموا إلا بتكلم الإمام في خطبته بشيء؛ لأنه ذكر منظوم، فالتكلم في حالة يذهب بها فلا يشتغل به، كما في خلال الأذان وكذا التشميت.

ورد السلام لا يأتي بها إلا رواية رويت عن أبي يوسف فإنه يقول: رد السلام فرض، والاستماع سنة، ولكننا نقول: رد السلام إنما يكون فرضاً إذا كان السلام مشروعاً، وفي حالة الخطبة، المسلم ممنوع من السلام، فلا يكون الجواب فرضاً، كما في حالة الصلاة، فكذا لو قرأ القرآن فسلم عليه لا يرد الجواب لما مر.

وعن الإمام أبي بكر محمد بن الفضل - رحمه الله - قال: إذا كان لرجل ورد من القرآن والدعوات، فسلم عليه رجل في حال وروده، له أن لا يرد الجواب، وكذا لو سلم على المدرس في حال تدريسه، له أن لا يرد الجواب أيضاً، فكذا لو سلم سائل على إنسان، له أن لا يرد الجواب عليه؛ لأن مقصوده المال دون إفشاء السلام، كذا ذكره الإمام المحبوبي.

وفي مبسوط شيخ الإسلام: روي عن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - أنه سمع رجلاً يقول لصاحبه والإمام يخطب: متى تخرج القافلة؟ فقال له صاحبه: أنصت. فلما فرغ قال للذي قال لصاحبه أنصت: أما أنت فلا صلاة لك، وأما صاحبك فحمار".^{١٤٠٧} فقد حرم الكلام بما هو أمر بالمعروف، وإن كان الأمر بالمعروف فرضاً كيلا يفوتهم، فلأن يحرم ما هو من كلام الناس أولى. وكذلك إن صلى على النبي عليه الصلاة والسلام قال: ويذكرون الله إذا ذكر الإمام، ويصلون على النبي، قال: "أحب إلي أن يستمعوا وينصتوا".^{١٤٠٨} ولم يقل لا يذكرون ولا يصلون، فقد أحسن [في العبارة واحتشم من أن يقول: لا يذكرون الله ولا يصلون على النبي عليه الصلاة والسلام.

^{١٤٠٦} حدثنا يحيى بن بكير، قال: حدثنا الليث، عن عقيل، عن ابن شهاب، قال: أخبرني سعيد بن المسيب، أن أبا هريرة، أخبره: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "إذا قلت لصاحبك يوم الجمعة: أنصت، والإمام يخطب، فقد لغوت". صحيح البخاري، ١٣/٢.

^{١٤٠٧} أخرجه ابن أبي شيبة عن علقمة بن عبد الله، قال: قدمنا المدينة يوم الجمعة، فأمرت أصحابي أن يرتحلوا، ثم أتيت المسجد، فجلست قريباً من ابن عمر، فجاء رجل من أصحابي، فجعل يحدثني، والإمام يخطب، فقلنا: كذا وكذا، فلما كثرت، قلت له: اسكت، فلما قضينا الصلاة ذكرت ذلك لابن عمر، فقال: "أما أنت فلا جمعة لك، وأما صاحبك فحمار". مصنف ابن أبي شيبة، ٤٥٨/١.

^{١٤٠٨} الأصل للشيباني، ٣٥٠/١.

وإنما كان الاستماع والإنصات أحب؛ لأن ذكر الله والصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام ليس بفرض، واستماع الخطبة فرض، فلا يجوز ترك الفرض لإقامة ما ليس بفرض، ألا ترى أنه حرم الكلام بما هو أمر بالمعروف، والأمر بالمعروف فرض، فلما لم يجز ترك الاستماع بما هو فرض؛ فالأمر لا يجوز الترك لما هو سنة أولى، ثم هذا لا يشكل إذا كان قريباً من المنبر بحيث يسمع الخطبة من الإمام، فأما إذا كان بعيداً بحيث لا يسمع الخطبة من الإمام، فذكر الله وقراءة القرآن أولى أم الإنصات؟ فهذا أفضل.

لا رواية فيه عن أصحابنا في المبسوط، وقد اختلف فيه المشايخ المتأخرون، وقد روى عن محمد بن سلمة أنه كان يقول: الإنصات أولى، وروي عن نصير بن يحيى أنه كان بعيداً عن الإمام، بحيث لا يسمع الخطبة، كان يحرك شفثيه، ويقراً القرآن.

وروي عن أبي جعفر الطحاوي أنه قال: يستحب للقوم أن يستمعوا وينصتوا للخطبة الأولى، وكذلك في الثانية إلى أن يبلغ إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^{١٤٠٩}. فإن عليهم أن يصلوا ويسلموا على النبي عليه الصلاة والسلام بأنفسهم، وذلك أن الخطيب حكى عن الله تعالى أنه يصلي وعن الملائكة أنهم يصلون، وحكى أمر الله تعالى بذلك، وهو قد اشتغل بذلك، فكان على القوم أن يشتغلوا أيضاً بالصلاة تحقيقاً لما طلب منهم، وقد روي هذا عن أبي يوسف، وكان الشيخ الإمام - رحمه الله - يعجبه هذا. كذا في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله - . والله أعلم^{١٤١٠}.

^{١٤٠٩} الأحزاب: ٥٦/٣٣.

^{١٤١٠} خ: -

باب الإمامة

لما ذكر أفعال الإمام [١٥١ ب] فيما تقدم، من بيان وجوب الجهر والمخافتة، ومن تقدير القراءة بما هو سنة قراءة الإمام، وذكر أفعال المقتدي من وجوب الاستماع والإنصات، أتبعه ذكر صفة شرعية الإمامة بأنها على أي صفة هي من المشروعات، فذكر من يصلح لها وما يتلوها من خواص الإمامة.

فقال: الجماعة سنة مؤكدة، أي سنة قوية تشبه الواجب في القوة، حتى استدلت بمعاهدتها على وجود الإيمان، بخلاف سائر المشروعات، حتى قال بعض الناس: بأن الصلاة بالجماعة فريضة، إلا أن منهم من يقول: بأنها من فروض الكفايات، حتى إذا قام به البعض سقط عن الباقي، ومنهم من يقول: بأنها من فروض الأعيان، حتى لو صلى وحده وأمكته الأداء بجماعة، فإنه لا يجوز، واحتجوا بما روي عن رسول الله عليه الصلاة والسلام أنه قال: "لا صلاة لجماعة المسجد لا في المسجد"^{١٤١١}. وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: لقد هممت أن أمر رجلاً يصلي بالناس بالجماعة، ثم أعمد إلى قوم تخلفوا عن الصلاة، فأحرق بيوتهم.^{١٤١٢} ولو كان سنة ما استحق تاركه هذا الوعيد.

ولعامة العلماء ظاهر قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾.^{١٤١٣} أمر بإقامة الصلاة، ومن صلى وحده فقد أقام الصلاة فتحزبه عملاً بهذا الظاهر، والدليل على أن الجماعة سنة: ما روي عن رسول الله عليه الصلاة والسلام أنه قال: "صلاة الرجل بجماعة تفضل على صلاة الرجل وحده بخمس وعشرين درجة"^{١٤١٤}، وفي رواية بسبع وعشرين درجة"^{١٤١٥}. ولم يقل صلاة الرجل وحده فاسدة، فالنبي عليه الصلاة والسلام اعتبر الجماعة للفضيلة لا للجواز، دل أنها

^{١٤١١} سبق تخريجه، ص: ٣٢٣. نصب الراية، ٤/٤١٣.

^{١٤١٢} أخرجه مسلم عن عبد الله، أن النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال لقوم يتخلفون عن الجمعة: "لقد هممت أن أمر رجلاً يصلي بالناس، ثم أحرق على رجال يتخلفون عن الجمعة بيوتهم". صحيح مسلم، ١/٥٢٢.

^{١٤١٣} البقرة: ٢/٣٤.

^{١٤١٤} أخرجه البخاري عن أبي سعيد الخدري أنه سمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: "صلاة الجماعة تفضل صلاة الفرد بخمس وعشرين درجة". صحيح البخاري، ١/١٣١.

^{١٤١٥} أخرجه البخاري عن عبد الله بن عمر: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "صلاة الجماعة تفضل صلاة الفرد بسبع وعشرين درجة". صحيح البخاري، ١/١٣١.

مؤكدّة؛ لأنّها من شعار الإسلام، ومن خصائص هذا الدين، فإنّها لم تكن مشروعة في دين من الأديان، وما كان من شعار الإسلام فالسبيل فيه الإظهار. وأما تعلقهم بقوله: لا صلاة لجماعة إلا في المسجد.^{١٤١٦}

قلنا: هذا إنما ورد لنفي الفضيلة والكمال لا لنفي الجواز، ألا ترى أنه كما قال: "لا صلاة لجماعة..."، فقد قال: لا صلاة للعبد الآبق^{١٤١٧} ولا للمرأة الناشز.^{١٤١٨} والإجماع على أن المراد في حق المرأة والعبد نفي الفضيلة لا نفي الجواز.

وأما تعلقهم بالحديث الآخر قلنا: في الحديث أنهم تخلّفوا عن الصلاة، ولم يقل عن الجماعة، والصلاة فريضة، وتارك الفرض يستحق الوعيد، كذا في مبسوط شيخ الإسلام في باب القيام في الفريضة.

قلت: ولو نقل الحديث تخلّفوا عن الجماعة، لا يدل على الفريضة أيضاً؛ لأنه من أخبار الآحاد، فلا يزداد به على كتاب الله تعالى؛ لأن الزيادة نسخ لما عرف، وبمثله لا يثبت نسخ الكتاب، والكتاب يقتضي الجواز بدون الجماعة لما مرّ.

قوله - رحمه الله - : **وأولى الناس بالإمامة أعلمهم بالسنة**، قال شيخ الإسلام في المبسوط: قال: أي القوم أحب إليك؟ قال أقرؤهم لكتاب الله، وأعلمهم بالسنة، فإن كانوا سواء، فأكبرهم سنناً^{١٤١٩}... إلى آخره. ثم قال: فقد جمع محمد بين العلم والقراءة، وذكر في الخبر: أقرؤهم ثم أعلمهم بالسنة، قال بعض مشايخنا: الأمر على ظاهر الحديث، حتى إذا كان اثنان: أحدهما أقرأ لكتاب الله تعالى والآخر أعلم بالسنة وليس في القراءة كصاحبه، فإن الأقرأ لكتاب الله تعالى أولى بالإمامة لظاهر الحديث؛ ولأن القراءة ركن في الصلاة [١١٦ أ] يحتاج إليها لا محالة في الصلاة، والعلم بالسنة يحتاج إليه لما يبدوا له من العوارض، ليتمكن إصلاح صلاته، وربما يعرض وربما لا يعرض؛ فيكون الأقرأ أولى من الأعلم بالسنة، وهذا التفسير روي عن أبي يوسف - رحمه الله -، وقال بعضهم: لا بل العالم بالسنة أولى من الأقرأ إذا أمكن

^{١٤١٦} سبق تخريجه، ص: ٣٢٣. نصب الراية، ٤/١٣٤.

^{١٤١٧} شرح سنن ابن ماجه للسيوطي وغيره، ١/٦٠.

^{١٤١٨} ولا للمرأة الناشز، لم أعثر عليه.

^{١٤١٩} قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : "ليؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله تعالى، فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة، فإن كانوا في السنة سواء، فأقدمهم هجرة، فإن كانوا في الهجرة سواء، فأكبرهم سنناً، ولا يؤمن رجل في سلطانه ولا يجلس على بكرته في بيته إلا أن يأذن". حديث صحيح على شرط مسلم، مسند أحمد، تحقيق: الأرئوط، ١٧/٢٢١.

للعالم قراءة ما يحتاج إليه في الصلاة؛ لأنه قدّر على قراءة قدر ما يحتاج إليه في الصلاة، فإذا عرض له عارض أمكنه إصلاح صلاته، ومن قال الأقرأ أولى، كان ذلك في زمن النبي عليه الصلاة والسلام، هكذا قال محمد في آثار أبي حنيفة رحمهما الله.

وفي المبسوط: القراءة يُحتاج إليها في ركن واحد، والعلم يُحتاج إليه في جميع الصلاة، والخطأ المفسد للصلاة لا يُعرف إلا بالعلم، وإنما قدم الأقرأ في الحديث؛ لأنهم كانوا في ذلك الوقت يتعلمون القرآن بأحكامه على ما روى ابن عمر رضي الله عنه، حفظ سورة البقرة في ثنتي عشرة سنة، فالأقرأ فيهم يكون أعلم، وأما في زماننا فقد يكون الرجل ماهراً في القراءة ولا حظ له في العلم، فالأعلم بالسنة أولى؛ إلا أن يكون ممن يطعن عليه في دينه، فحينئذ لا يقدم؛ لأن الناس لا يرغبون في الاقتداء به.^{١٤٢٠}

قوله: لقوله عليه الصلاة والسلام: "يَوْمَ الْقَوْمِ أَقْرؤُهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى، فَإِنْ كَانُوا سِوَاءَ فَأَعْلَمُهُمْ بِالسُّنَّةِ".^{١٤٢١} وأقروهم كان أعلمهم. فإن قلت: في هذا المجموع شبهتان هائلتان: إحداهما هي أن الكلام في الأفضلية، على معنى أن الأقرأ أفضل من الأعلم، أو على العكس، مع اتفاقهم في الجواز، على أي وجه كان، وهذا الحديث بصيغته يدل على عدم جواز إمامة الثاني عند وجود الأول لدليلين:

أحدهما أن الصيغة صيغة إخبار، والأخبار في اقتضاء الوجوب، والفرض أكد من الأمر لما عرف، كما في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ﴾.^{١٤٢٢} ألا ترى إلى قول المصنف في إعادة الفاتحة في الآخرين بقوله: ثم ذكرها هنا، ما يدل على الوجوب استدلالاً بلفظ الإخبار بقوله: قرأ في الآخرين، والأخبار الصادرة من النبي عليه الصلاة والسلام لا تكون أدنى درجة من الأخبار الصادرة من محمد بن الحسن.

^{١٤٢٠} المبسوط للسرخسي، ٤٢/١.

^{١٤٢١} أخرجه مسلم عن أبي مسعود الأنصاري. صحيح مسلم، ٤٦٥/١.

^{١٤٢٢} البقرة: ٢٢٨/٢.

والثاني: ذكره بالشرط والجزاء على طريق الترتيب، فكان اعتبار الثاني إنما كان بعد وجود التساوي لا قبله، والشبهة الثانية هي: أنه لو كان المراد من الأقرأ مجرد العلم على ما ذكره بقوله وأقرؤهم، كان أعلمهم يلزم تكرار الأعلم، فحينئذ يؤول تقديره إلى القول: يؤم القوم أعلمهم، فإن تساوا فأعلمهم، وهو لا يصح، وهذا ظاهر.

قلت: أما الجواب عن الأولى: فإنه صيغة إخبار لبيان الشرعية، لا أنه لا يجوز غيره، كقوله عليه الصلاة والسلام: "يُسمح المقيم يوماً وليلة".^{١٤٢٣} ولئن كانت صيغة الإخبار محمولة على معنى الأمر، وهو الظاهر بدليل رواية مسووط شيخ الإسلام، فإنه روى لفظ الحديث عن عقبة بن عامر الجهني عن رسول الله عليه الصلاة والسلام أنه قال: ليؤم القوم أقرؤهم.^{١٤٢٤} بصيغة الأمر، وكذلك ذكر في الكتاب بعد هذا بصيغة الأمر بقوله: وليؤمكما أكبركما.^{١٤٢٥} وهو أمر استحباب لوجود الجواز [١١٦ب] بدون الإقراء بالإجماع؛ لأن الكلام فيما إذا كان كل واحد منهما يقرأ ما تجوز به الصلاة، ولكن أحدهما أقرأ من الآخر؛ لأن أحدهما لو لم يقرأ مقدار ما تجوز به الصلاة كان أمياً، فحينئذ لا يكون الآخر أقرأ، بل كان قارئاً، فلا يكون من مسألتنا.

ثم لما كان الأمر محمولاً على الاستحباب كان الترتيب الثابت فيه أيضاً للاستحباب؛ لأنه مبني عليه.

وأما الجواب عن الشبهة الثانية فقد قال شيخني - رحمه الله - : المراد من قوله: أقرؤهم لكتاب الله تعالى، أي: أعلمهم بأحكام كتاب الله تعالى دون السنة. وقوله عليه الصلاة والسلام: أعلمهم بالسنة؛ لأنه قال فإن تساوا، أي فإن تساوا في العلم بأحكام كتاب الله تعالى، فأعلمهم بالسنة، فعلم أن قوله: أعلمهم بالسنة، هو أعلمهم بكتاب الله تعالى وبالسنة، فكان الأعلم الثاني غير الأعلم الأول فيصح؛ لأنهم يتلقونه التلقي "خبري أركسي كرقين".

^{١٤٢٣} أخرجه مسلم عن شريح بن هانئ، قال: أتيت عائشة أسأها عن المسح على الخفين، فقالت: عليك بابن أبي طالب، فسله فإنه كان يسافر مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فسألناه فقال: "جعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، ويوماً وليلة للمقيم" قال: وكان سفيان، إذا ذكر عمراً، أتى عليه". صحيح مسلم، ٢٣٢/١.

^{١٤٢٤} أخرجه في مسند أحمد والطبراني عن أبي مسعود الأنصاري، حديث صحيح على شرط مسلم، مسند أحمد، تحقيق: الأرئوط، ٢٢١/١٧.

^{١٤٢٥} أخرجه البخاري عن مالك بن الحويرث، قال: انصرفت من عند النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقال لنا أنا وصاحب لي: "أذنا، وأقيما وليؤمكما أكبركما". صحيح البخاري، ٢٨/٤.

قوله: **فإن تساووا فأورعهم**، وهذا ليس في لفظ الحديث في ترتيب الإمامة، إنما في الحديث بعد ذكر الأعلم، ذكر أقدمهم هجرة، لكن أصحابنا جعلوا مكان الهجرة الورع والصلاح؛ لأن الهجرة كانت منقطعة في زمانهم، فجعلوا الهجرة عن المعاصي مكان تلك الهجرة، ولأن أقدمهم هجرة يكون أعلمهم بالسنة؛ لأنهم كانوا يُهاجرون لتعلم الأحكام، فعند ذلك يزداد الورع.

وقال صلى الله عليه وسلم: "ملاك دينكم الورع"^{١٤٢٦}. فإن تساووا فأسنهم، لقوله عليه الصلاة والسلام: "وليؤمكما أكبركما سنًا"^{١٤٢٧} ولأن أكبرهم سنًا يكون أعظمهم حرمة عادة، ورغبة الناس في الاقتداء به أكثر، وروى أوس عن أبي مسعود الأنصاري البدرى رضي الله عنه: عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "ليؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله تعالى، فإن كانوا سواء، فأعلمهم بالسنة، فإن كانوا سواء فأقدمهم هجرة، فإن كانوا سواء، فأكبرهم سنًا، فإن كانوا سواء، فأحسنهم خلقًا"^{١٤٢٨}، فإن كانوا سواء، فأحسبهم، فإن كانوا سواء، فأصبحهم وجهًا"^{١٤٢٩} وبجملته الجواب أن المستحب بالتقدمة أن يكون أفضل القوم قراءة وعلماً وصلاحاً ونسباً وخلقاً وخلفاً اقتداء برسول الله عليه الصلاة والسلام، فإنه كان هو الإمام ما دام حياً، لسبقه سائر البشر في هذه الأوصاف.

ثم أمهم الأفضل فالأفضل، ولأن الإمامة العظمى وهي الخلافة أستنبطت من الإمامة الصغرى، وهي الإمامة في الصلاة، وذلك لأن أصحاب رسول الله عليه الصلاة والسلام حين بايعوا أبا بكر الصديق رضي الله عنه بعد رسول الله عليه الصلاة والسلام قالوا: اختاره رسول الله عليه الصلاة والسلام لأمر دينه، أو لا نرضاه لأمر ديانا؟ فقد استنبطوا الخلافة من الإمامة في الصلاة.

ثم المستحب في الخلافة: أن يُقدّم العالم الورع التقي، وهي لأمر الدنيا، فلأن يستحب في التقدمة في باب الصلاة، وهي لأمر الدين العالم الورع التقي أولى وأحرى، كذا في المبسوطين.

^{١٤٢٦} أخرجه الشجري عن ابن عمر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: "فضل العلم خير من فضل العبادة، وملاك دينكم الورع، وفضل العالم على العابد كفضلي على أمي". حديث ضعيف، ترتيب الآمال الخميسية، ١/٧٩.

^{١٤٢٧} سبق تخريجه، ص: ٢٧٠. صحيح البخاري، ٤/٢٨.

^{١٤٢٨} خ: - خلقاً.

^{١٤٢٩} وأحسنهم خلقاً ليست من الحديث بل هي إدراج. قال أصحابنا: "فإن تساووا في السن فأحسنهم خلقاً قال أصحابنا: فإن تساووا في السن فأحسنهم خلقاً، وزاد بعضهم: فإن تساووا فأحسنهم وجهًا". عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، ٥/٢٠٤.

قوله: ويكره تقديم العبد... إلى آخره. أما الكراهة: فلما ذكر في الكتاب، وأما الجواز: فلما روي عن أبي سعيد مولى أبي أسيد قال: عرّست وأنا عبد، فدعوت رهطاً من أصحاب رسول الله عليه الصلاة والسلام وفيهم أبو ذر، فحضرت الصلاة، فأراد أبو ذر أن يؤم بالقوم، فقالوا له: أتؤم وأنت في بيت غيرك؟ فقدموني فصليت بهم^{١٤٣٠}. وفي هذا خلاف الشافعي فإنه يقول: لا يترجح الحر على العبد [١٧١ أ] إذا استويا في العلم والقراءة والورع؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: "اسمعوا وأطيعوا ولو وُيِّ عليكم عبد حبشي أجده".^{١٤٣١}

ولأن إمامة الصلاة أمر من أمور الدين، فيستوي فيه الحر والعبد إذا استويا في الشرائط التي يحتاج فيها للإمامة، قياساً على رواية الأخبار، والشهادة برؤية الهلال، واحتج أصحابنا: بأن تقديم العبد يؤدي إلى تقليل الجماعة، وتقديم الحر يؤدي إلى تكثيرها، فكان تقديم الحر أولى، كما قلنا في تقديم الأكبر على الأصغر، والعالم على الجاهل، وذلك لأن الناس يستنكفون متابعة العبد، فيؤدي إلى تقليل الجماعة.

وأما الجواب عن الحديث قلنا: المراد منه ولاية الأمر، والحث على الطاعة دون التقديم في الصلاة، على أن الصلاة خلفه جائزة عندنا، ولكن الكلام في الأفضل عند وجود غيره، وليس في الحديث بيان ذلك، ولا شك أن الحر أفضل؛ لأنه يصلح لكثير من أمور الدين، ولا يصلح العبد لذلك، ألا ترى أن الشرع اعتبر الترجيح بكبر السن إذا استويا في القراءة والعلم والورع، فلأن يُعتبر الترجيح بالحرية أولى.

وكذلك إمامة الفاسق جائزة عندنا، وقال مالك - رحمه الله - : لا تجوز الصلاة خلفه؛ لأنه لما ظهرت منه الخيانة في الأمور الدينية، فلا يؤتمن في أهم الأمور.

ولكننا نقول: إن عبد الله بن عمر وأنس بن مالك وغيرهما من الصحابة - رضي الله عنهم - وكذلك التابعون: كانوا يصلون خلف الحجاج صلاة الجمعة وغيرها، مع أنه كان أفسق أهل زمانه، حتى قال الحسن: وفي رواية مبسوط شيخ الإسلام قال عمر بن عبد العزيز: لو جاءت كل أمة بخبثاتها، وجئنا بأبي محمد لغلبناهم، يعني الحجاج.

^{١٤٣٠} أخرجه ابن أبي شيبة عن أبي سعيد، مولى أبي أسيد، مصنف ابن أبي شيبة، ٣٠/٢.
^{١٤٣١} أخرجه البخاري عن أنس بن مالك - رضي الله عنه -، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : "اسمعوا وأطيعوا، وإن استعمل عليكم عبد حبشي، كأن رأسه زبيبة". صحيح البخاري، ٦٢/٩. ولفظ: "حبشي أجده" لا أصل له.

وُوي أن الحجاج كان يخطب يوم الجمعة، فأطال الخطبة، حتى كاد يدخل وقت العصر، فقام ابن عمر وقال: أقصر يا مكثار، ألزمك الله المأثم كما ألزمتني. فلما فرغ الحجاج من صلاته دعا ابن عمر ليقتله فقال: أما تخشى أن الله يُسلطني على مالك فأخذه، أو على دمك فأهريقه، أو على نفسك فأضربها، فقال ابن عمر رضي الله عنه: أما يكفيني أي صليت خلف رسول الله عليه الصلاة والسلام وخلف أبي بكر وعمر - رضي الله عنهم -؛ إلا أن أصلي خلفك وأنت أفسق الناس.^{١٤٣٢} فتبت أن إمامة الفاسق جائزة؛ ولأن الفاسق يصلح شاهداً وقاضياً، فيصلح إماماً في الصلاة بالطريق الأولى.

وأما الأعمى: فالكراهة لما ذكر في الكتاب، وأما الجواز: فإن النبي عليه الصلاة والسلام استخلف ابن أم مكتوم على المدينة مرة، وعتبان بن مالك مرة، وكانا أعميين، والبصير أولى؛ لأنه قيل لابن عباس - رضي الله عنهما - بعد ما كُفَّ بصره: ألا تؤمهم؟ قال: وكيف أؤمهم وهم يسوونني إلى القبلة، وفي مبسوط شيخ الإسلام: وهذا إذا كان من البصراء من هو أفضل منه، فأما إذا لم يكن غيره أفضل منه فإنه يؤم ويكون أولى، ألا ترى أن رسول الله عليه الصلاة والسلام استخلف ابن أم مكتوم بالمدينة حين خرج في غزوة تبوك؛ لأنه لم يكن أحد أفضل منه، وكذلك جابر وعتبان بن مالك كانا يؤمان بعد ما كُفَّ بصرهما.

وأما جواز إمامة الأعرابي: فإن الله أثنى على بعض الأعراب بقوله: ﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾.^{١٤٣٣} وغيره أولى؛ لأن الجهل فيهم غالب، وقد ذم الله [١٧ ب] بعض الأعراب بقوله: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا﴾.^{١٤٣٤}

وكذلك ولد الزنا، فالجهل عليه غالب، لانعدام الأب المُتَّكِّف، والذي روي أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: "ولد الزنا شر الثلاثة".^{١٤٣٥} فقد ردت عائشة - رضي الله عنها - هذا الحديث، وقالت: "كيف يصح هذا؟ وقد

^{١٤٣٢} لم أعر علىها.

^{١٤٣٣} التوبة: ٩/٩٩.

^{١٤٣٤} التوبة: ٩/٩٧.

^{١٤٣٥} أخرجه الحاكم عن أبي هريرة - رضي الله عنه -، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "ولد الزنا شر الثلاثة" قال أبو هريرة: "لأن أمتع بسوط في سبيل الله أحب إلي أن أعتق ولد زنية". حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه. المستدرک على الصحيحين للحاكم، ٢/٢٣٣.

قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾.^{١٤٣٦} ثم المراد: شر الثلاثة نسباً، أو قال في ولد زنا بعينه نشأ مرتدداً، فأما من كان منهم مؤمناً فالإقتداء به صحيح، كذا في المبسوطين.^{١٤٣٧}

ومن صلى خلف فاسق أو مبتدع يكون محرراً ثواب الجماعة، قال عليه الصلاة والسلام: "صلوا خلف كل بر وفاجر".^{١٤٣٨} ما لا ينال ثواب من يصلي خلف التقى.

ثم الفاسق: إذا كان يؤم وعجز القوم عن منعه تكلموا، قال بعضهم: في صلاة الجمعة يقتدى به، ولا يترك الجمعة لإمامته، أما في غير الجمعة من المكتوبات، فلا بأس بأن يتحول إلى مسجد آخر ولا يصلي خلفه ولا يأثم بذلك، كذا في المحيط.^{١٤٣٩}

قوله: لقوله عليه الصلاة والسلام: صلوا خلف كل بر وفاجر. فإن قلت: كيف يصح الاستدلال بهذا الحديث على جواز إمامة العبد والأعمى والأعرابي؟ ومثل هذا إنما يذكر في حق الفاسق، قلت: الاستدلال به ظاهر؛ لأن كل واحد من هؤلاء المذكورين، بعد كونه مسلماً، لا يخلوا ما إن كان براً أو فاجراً، فصح الاستدلال به؛ لأن النبي عليه الصلاة والسلام جوّز الاقتداء بكل واحد من الفريقين.

وقال شيخني - رحمه الله - : دلالة هذا الحديث على جواز الاقتداء بغير الفاسق بمفهوم النص؛ لأنه جوّز الاقتداء بالفاسق مع الموجب للتنفير، وموجب التنفير موجود في غيره، فيثبت الحكم في حق الفاسق بالعبرة، وفي غيره بالدلالة.

قوله عليه الصلاة والسلام: من أمّ قوماً^{١٤٤٠}.. الحديث. هذا حديث بدأ به محمد - رحمه الله - في باب القيام في الفريضة من المبسوط،^{١٤٤١} ثم قال: وفي هذا دليل على أنه قال: لا ينبغي للإمام أن يطول القراءة على وجه يمل القوم؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: "إن من الأئمة الطرادين".^{١٤٤٢}

^{١٤٣٦} الأنعام: ١٦٤/٦.

^{١٤٣٧} المبسوط للسرخسي، ٤١/١.

^{١٤٣٨} أخرجه البيهقي عن أبي هرير، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "صلوا خلف كل بر وفاجر، وصلوا على كل بر وفاجر، وجاهدوا مع كل بر وفاجر". أحاديث كلها ضعيفة غاية الضعف. السنن الكبرى للبيهقي، ٢٩/٤. نصب الراية، ٢٧/٢.

^{١٤٣٩} المحيط، ٤٠٧/١.

ولما شكوا قوم معاذاً رضي الله عنه إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام تطويله القراءة، دعاه. قال الراوي فما رأيته في موعظة أشد منه في تلك الموعظة. قال: أفتان أنت يا معاذ؟ قالها ثلاثاً. أين أنت من السماء والطارق والشمس وضحاها؟^{١٤٤٣}

وقال أنس رضي الله عنه: "ما صليت خلف أحد أتم وأخف مما صليت خلف رسول الله عليه الصلاة والسلام".^{١٤٤٤} وروى أنه عليه الصلاة والسلام: "قرأ بالمعوذتين في صلاة الفجر يوماً، فلما فرغ قالوا: أوجزت، قال سمعت بكاء صبي فخشيت على أمه أن تفتتن".^{١٤٤٥} فدل على أن الإمام ينبغي له أن يراعي حال قومه.

قوله - رحمه الله - : **وتُكره للنساء وحدهن الجماعة**، في اللفظ صورة المناقضة، حيث ذكر الوحدة مع كونهن جماعة، ولكن المراد من الوحدة توحدن عن الرجال، وهن في أنفسهن جماعة النساء، فكان هذا نظير قوله في الرضاع: ولا تقبل في الرضاع شهادة النساء متفردات أي منفردات عن الرجال.

قوله: **لأنها لا تخلو عن ارتكاب محرم، أي لأن جماعتهن لا تخلوا عنه، لما أن إمامتهن تقدمت عليهن أو توسطت، ففي التقدم: زيادة كشف العورة، وفي التوسط: ترك مقام الإمام الذي هو التقدم، وكل واحد منهما حرام.**

أما حرمة زيادة كشف العورة فظاهرة لقوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾.^{١٤٤٦}

وأما ترك مقام الإمام فحرام أيضاً؛ لأنه ترك السنة من كل وجه. [١١٨ أ]

^{١٤٤٠} أخرجه أحمد بهذا اللفظ عن عثمان بن أبي العاص: "من أم قوماً فليخفف...". وأخرجه البخاري ومسلم من حديث الأعرج عن أبي "إذا صلى أحدكم للناس، فليخفف...". وفي لفظ لمسلم: "الصغير. والكبير. والضعيف. والمريض. وذا الحاجة. صحيح البخاري، ٤٢/١. صحيح مسلم، ٣٤١/١. نصب الراية، ٢٩/٢.

^{١٤٤١} المبسوط للشيباني، ١٦١/١.

^{١٤٤٢} أخرجه أبو داود في المراسيل عن عباس الجشمي: "إن من الأئمة طرادين". وأخرجه البخاري بلفظ: "أيها الناس! إن منكم منفرين...". صحيح البخاري، ٤٢/١. المراسيل لأبي داود، ٩١/١. نصب الراية، ٢٩/٢.

^{١٤٤٣} سبق تخريجه، ص: ٣٧٦. صحيح البخاري، ٤٣/١.

^{١٤٤٤} رواه البخاري عن أنس بن مالك، يقول: "ما صليت وراء إمام قط أخف صلاة، ولا أتم من النبي - صلى الله عليه وسلم - وإن كان ليسمع بكاء الصبي، فيخفف مخافة أن تفتن أمه". صحيح البخاري، ١٤٣/١.

^{١٤٤٥} أخرجه مسلم عن أنس، قال أنس: "كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يسمع بكاء الصبي مع أمه وهو في الصلاة، فيقرأ بالسورة الخفيفة، أو بالسورة القصيرة". صحيح مسلم، ٣٤٢/١. والحديث مروى بالمعنى.

^{١٤٤٦} النور: ٣٤/٢١.

قال شيخ الإسلام - رحمه الله - في آخر باب الافتتاح من المبسوط: لأن ذلك ترك السنة من كل وجه، فإنه لم يعمل به رسول الله عليه الصلاة والسلام، ولا واحدٌ من أصحابه.

قوله - رحمه الله - : **فيكره كالعراة**، وفي العراة: الأفضل عندنا أن يصلوا وحداناً قعوداً بإيماء، وإنما أمرناهم بترك الجماعة؛ ليتباعد بعضهم عن بعض؛ فلا يقع بصر بعضهم على عورة البعض؛ لأن الستر يحصل به، ولكن الأولى لإمامهم إذا صلوا بجماعة أن يقوم وسطهم، لكيلا يقع بصرهم على عورته، وإن تقدمهم جاز أيضاً، وحالهم في هذا الموضوع كحال النساء في الصلاة، فالأولى أن يصلين وحدهن، وإن صلين بالجماعة قامت إمامتهن وسطهن، وإن تقدمتهن جاز، فكذلك حال العراة، كذا في المبسوط.

وذكر شيخ الإسلام: العراة إذا كانوا جماعة يصلون وحداناً قعوداً يومئون إيماء، فلا يصلون بجماعة؛ لأنهم لا يتوصلون إلى إقامة الجماعة إلا بعد ارتكاب أمر مكروه؛ لأن الإمام منهم يحتاج إلى أن يقوم وسطهم متى صلوا بجماعة، كيلا يقع بصرهم على عورته، وهذا أمر مكروه، والجماعة سنة، وترك ما هو سنة أولى من ارتكاب ما هو مكروه، وهذا عندنا.

وقال الحسن البصري - رحمه الله - : **بأنهم يصلون جماعة؛ لأنهم يتوصلون إلى إقامة الجماعة من غير ارتكاب مكروه**، بأن يقدموا إمامهم ويغضوا أبصارهم عن عورة الإمام، إلا أنا نقول: إنهم يحتاجون في ذلك إلى أن يغضوا أبصارهم متى يقدمون إمامهم؛ لأنه مكروه حالة الاختيار، كقيام الإمام وسط الصف، فصح أنهم لا يتوصلون إلى إقامة الجماعة إلا بعد ارتكاب أمر مكروه، وإقامة الجماعة سنة، فترك السنة أولى من ارتكاب المكروه. قلت: فعلم بهذا كله أن التشبيه بالعراة ليس من كل وجه، بل في أفضلية الانفراد دون أفضلية قيام الإمام وسطهن، وأما العراة فيصلون قعوداً بإيماء وهو أفضل، ولا كذلك النساء، بل يصلين قائمات.

قوله: فإن فعلن قامت الإمامة وسطهن، أنت الإمام لكون المرأة مراداً منه، فإن قلت: تعارضت هنا حرمتان وهما: زيادة الكشف في التقدم، وترك مقام الإمام بالتوسط، فلم رجحت رعاية جانب الكشف على جانب ترك المقام؟

قلت: لأن الاحتراز عن الكشف أقوى الفرائض، والاحتراز عن ترك مقام الإمام الذي هو التقدم سنة، ونفس

الفرض أقوى من السنة، فكيف إذا كانت موصوفة بالقوة؟

وإنما قلنا ذلك؛ لأن النجاسة التي تمنع جواز الصلاة، إذا كانت في بدن المصلي ولا يمكنه غسلها إلا بإظهار

عورته، يصلي مع النجاسة احترازاً عن كشف العورة، كذا ذكره الإمام التمرتاشي - رحمه الله - في باب المريض من

الجامع الصغير، فلأن يترجح على السنة أولى.

قوله: وحمل فعلها الجماعة على ابتداء الإسلام، أي كانت جماعة النساء وحدهن في ابتداء الإسلام، ثم

نسخت فكانت الإمامة تقوم وسطهن وقت شرعيتها.

فإن قلت: كيف يجوز التمسك حينئذ على ما ادّعه بالمنسوخ؟ قلت: هو منسوخ سنة لا وجوباً، فإن النسخ

كما يجري في الفرائض يجري في الواجبات، والسنن كالجهر في الظهر والعصر، والتطبيق في الركوع، ثم إنهن لو صلين

جماعة تجوز صلاتهن بالإجماع، سواء تقدمت الإمامة [١٨ ب] أو توسطت؛ لاستجماع شرائط الجواز، ولكن اختيار

توسط إمامتهن على التقدم، لما ذكرنا من رجحان معنى رعاية جانب الستر، على معنى سببه مقام الإمام من حيث

التقدم. وفعل عائشة وقع مصاحباً للتعليل حين وقع، فيجوز التمسك به.

قوله: ولأن في التقدم زيادة الكشف، فإذا قلت: لو فرضنا تقدم المرأة على جماعة النساء حين أمت،

لبست الثوب المحشو من قرنهما إلى قدمها، وليس بينهن أحد من الرجال، يكره تقدمها على النساء في الصلاة بالجماعة

أيضاً، بدليل إطلاق إيجاب التوسط، مع أنه لا كشف فيه أصلاً، وعورة المرأة في حق المرأة مثل عورة الرجل للرجل، وفي

تقدم الرجل على الرجل لم يقل أحد بزيادة الكشف، فيجب أن يكون ها هنا كذلك، فلو كانت كراهة تقدمها دائرة

مع هذه العلة لجازت هناك؛ لانعدام هذه العلة. قلت: يجب على المرأة أن تكون على أستر الأحوال، خصوصاً في حق

الصلاة، ولا شك أن الستر في التوسط أكثر من التقدم، وما تركت عائشة - رضي الله عنها - سنة التقدم حين أمت،

على ما ذكر في الكتاب؛ إلا لأمر أوجب منه، وهو رعاية جانب الستر.

وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: "في المرأة إذا صلت فلتحتفز".^{١٤٤٧} يعني فلتنضم، فكان أصل ترك التقدم ثابتاً بالسنة، وهذا التعليل لزيادة إيضاح تلك السنة في الموضوع الذي لا يوجد هذا التعليل.

قلنا: وجوب التوسط بالسنة لا بالتعليل.

وذكر في شرح الطحاوي: إمامة الرجل للمرأة جائزة إذا نوى الإمام إمامتها، إذا لم يكن في الخلوة، فأما إذا كان في الخلوة، فإن كان الإمام لهن أو لبعضهن محرماً فإنه يجوز ويكره، فإن قلت: من أين وقعت المفارقة بين جنس الصلوات، وبين صلاة الجنازة، حيث تكره إمامة المرأة للنساء في الصلوات كلها من الفرائض والنوافل، وفي صلاة الجنازة لا تكره؟

قلت: لأن الجماعة في المكتوبة وفي التراويح سنة، ولا يتوصل إلى إقامة هذه السنة إلا بإرتكاب مكروه، وهو قيام الإمام وسطهن، ومتى لم يتوصل الإنسان إلى إقامة السنة إلا بارتكاب المكروه، كان ترك السنة أولى من إرتكاب المكروه والبدعة.

فأما صلاة الجنازة ففريضة، وقيام الإمام وسطهن مكروه، فقد أثبتين بين ترك الفرض تحرزاً عن ارتكاب المكروه، وبين إقامة الفرض مع ارتكاب المكروه، فكان إقامة الفرض مع إرتكاب المكروه أولى، وإنما قلنا ذلك؛ لأنهن إن صلين بجماعة، وقامت الإمامة وسطهن، كان في ذلك ارتكاب مكروه مع إقامة الفرض؛ لأن الصلاة من الكل تقع فرضاً وإن صلين فرادى، حتى لا يؤدي إلى ارتكاب المكروه أدى ذلك إلى فوات الصلاة عن البعض؛ لأن الفرض يسقط بأداء الواحدة، وقد يتفق فراغ الواحدة قبل فراغ الباقيات، فتكون الصلاة من الباقيات نفلاً، والتنفل بصلاة الجنازة غير مشروع، فعلم أنهن أثبتين بين ترك الفرض وبين ارتكاب المكروه، كذا ذكره شيخ الإسلام - رحمه الله - في باب غسل الميت من المبسوط.

^{١٤٤٧} أخرجه الصنعاني عن علي قال: "إذا سجدت المرأة فلتحتفز، ولتلق فخذيتها ببطنها". وبرواية أخرى عن البيهقي: "إذا سجدت المرأة فلتنضم فخذيتها". وقد روي فيه حديثان ضعيفان لا يحتج بأمثالهما. مصنف عبد الرزاق الصنعاني، ٣/١٣٨. السنن الكبرى للبيهقي، ٢/٣١٤.

قوله: لحديث ابن عباس - رضي الله عنهما -، وحديثه هو: أن ابن عباس يقول: بتُّ عند خالتي [١١٩] ميمونة - رضي الله عنها - لأراقب صلاة النبي عليه الصلاة والسلام بالليل فانتبه فقال: نامت العيون وغارت النجوم وبقي الحي القيوم، ثم قرأ آخر سورة آل عمران: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾.. إلى آخرها،^{١٤٤٨} ثم قام إلى شَرِّ مَعْلَقٍ فتوضأ وافتتح، فقامت وتوضأت، ووقفت على يساره، فأخذ بأذني وأدارني خلفه حتى أقامني عن يمينه،^{١٤٤٩} وفي رواية مبسوط شيخ الإسلام: وقمت خلفه، فأخذ بدأبتي، وأقامني عن يمينه فعدت إلى مكاني، فأعادني ثانياً وثالثاً، فلما فرغ قال: ما منعك يا غلام أن تثبت في الموضع الذي أوقفتك؟ قلت أنت رسول الله، ولا ينبغي لأحد أن يساويك في الموقف،^{١٤٥٠} فقال صلى الله عليه وسلم: "اللهم فقَّهه في الدين وعلمه التأويل".^{١٤٥١} فإعادة رسول الله عليه الصلاة والسلام إياه إلى الجانب الأيمن دليل على أنه هو المختار، إذا كان مع الإمام رجل واحد.

وفي ظاهر الرواية: لا يتأخر المقتدي عن الإمام، وعن محمد - رحمه الله - قال: ينبغي أن تكون أصابعه عند عقب الإمام، وهو الذي وقع عند العوام، وإن كان المقتدي أطول، وكان سجوده قدام الإمام لم يضره؛ لأن العبرة لموضع الوقوف لا لموضع السجود، كما لو وقف في الصف، ووقع سجوده أمام الإمام لطوله، كذا في المبسوط؛ لأنه خالف السنة، والسنة هي ما ذكر من حديث ابن عباس آنفاً.

وذكر شيخ الإسلام من مشايخنا من قال: بأن الجواب في الفضلين واحد، أي فيما إذا كان خلف الإمام أو يساره، يصير^{١٤٥٢} مسيئاً في الحالين؛ لأنه ترك السنة في المقام، ومنهم من فرَّق وقال: لا يكون مسيئاً إذا قام خلف الإمام، ويكون مسيئاً إذا قام على يساره، وذلك لأنه إذا قام خلف الإمام وحده فقد عمل بما عمل به واحد من أصحاب رسول الله عليه الصلاة والسلام، ولم يتصل بفعله رُدٌّ من جهة النبي عليه الصلاة والسلام، وهو ابن عباس،

^{١٤٤٨} آل عمران، ١٩٠/٣.

^{١٤٤٩} كنز العمال، ٦٤٩/٢، ٦٥٠.

^{١٤٥٠} ليس له أصل.

^{١٤٥١} أخرجه أحمد عن ابن عباس: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وضع يده على كتفي - أو على منكبي، شك سعيد -

ثم قال: "اللهم فقَّهه في الدين، وعلمه التأويل". حديث صحيح، مسند أحمد، تحقيق: الأرنؤوط، ٢٢٥/٤.

^{١٤٥٢} خ: - يصير.

فإنه كان وحده، وقد قام خلف رسول الله عليه الصلاة والسلام فدعا له بالعلم والفقہ، فلم يصبر تاركاً للسنة من كل وجه، ومتى قام على يساره فقد عمل ما فعله واحد من أصحاب رسول الله عليه الصلاة والسلام، وهو حذيفة رضي الله عنه؛ إلا أنه اتصل بفعله رد من جهة النبي عليه الصلاة والسلام، فصار تاركاً للسنة من كل وجه وكان مسيئاً، ونقل ذلك عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وهو ما روي: أن ابن مسعود صلى بعلمة والأسود - رضي الله عنهم -، فقام وسطهما، والمعنى: أن الاصطفاً خلف الإمام من سنة إقامة الصلاة بجماعة، والاثنان ليسا بجماعة حقيقة وحكماً؛ أما الحقيقة: فلا ينطلق عليهما اسم الجماعة وهو الرجال، بل يقال: رجلان، وأما حكماً: فإن الجمعة لا تنعقد بهما.

وأما وجه ظاهر الرواية فيما روى أبو موسى الأشعري رضي الله عنه: عن النبي عليه الصلاة والسلام قال: "الاثنان فما فوقهما جماعة".^{١٤٥٣} ولم يرد به الحقيقة، فدل أن المراد به الحكم. وروي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه مثل قولهما، والمعنى: أن الاصطفاً من حكم أداء الصلاة بجماعة، وقد وجدت الجماعة حقيقة وحكماً، فتجب مراعاته.

أما الحقيقة: فالأتم ثلاثة مع الإمام، وأما حكماً: فالأتم الإمام من القوم؛ لأن أداء هذه الصلاة تجوز بدون الإمام، فلذلك أمكننا أن نعد الإمام من القوم في حق الاصطفاً، [١١٩ب] فإذا عُدَّ منهم فقد حصل أداء الصلاة بجماعة، بخلاف الجمعة؛ لأن الإمام هناك شرط على حدة، والجماعة شرط على حدة، وما روي عن ابن مسعود أنه قام وسطهم، قال إبراهيم النخعي: "كان ذلك لضيق البيت،^{١٤٥٤} والأصح أن هذا كان مذهب ابن مسعود، ولهذا قال في الكتاب: وإن لم يتقدم الإمام وصلى بهم فصلاهم تامة؛ لأن فعلهم حصل في موضع الاجتهاد.^{١٤٥٥}

قال: فإن كان القوم كثيراً، وقام الإمام وسط الصف، أو قام في يمينة الصف أو ميسرة الصف، فصلاهم تامة، وقد أسأوا، أما صلاة الإمام جائزة؛ لأنه كالمفرد فيما يصلي، وصلاة المؤمنين أيضاً جائزة؛ لأنهم لم يتقدموا

^{١٤٥٣} أخرجه البخاري في باب "الاثنان فما فوقهما جماعة" عن مالك بن الحويرث، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "إذا حضرت الصلاة، فأذنا وأقيما، ثم ليؤمكما أكبركما". صحيح البخاري، ١/١٣٢. نصب الراية، ١/٢٩٠.

^{١٤٥٤} اللفظ في الرواية: "...كان ذلك لضيق البيت". لم أعثر عليه للنخعي، وإنما هو لعائشة - رضي الله عنها - ذكرت في باب الصلاة خلف النائم. فتح الباري لابن رجب، ٤/١٠٧.

^{١٤٥٥} المبسوط للسرخسي، ١/٤٢.

إمامهم، إلا أن الإمام يكون مسيئاً؛ لأنه ترك السنة من كل وجه بغير عذر، وكذلك إذا كان إمام القوم، ولكن في ميمنة الصف أو ميسرته، فصلاهم تامة لما بينا، ولكن يكون مسيئاً؛ لأنه خالف السنة من كل وجه بغير عذر، فإن السنة أن يقوم الإمام إزاء وسط الصف، ألا ترى أن المحاريب ما نصبت إلا في وسط المساجد، وهي قد عينت لمقام الإمام، كذا في المبسوطين.^{١٤٥٦}

اليتيم: أخو أنس لأبيه، اسمه: عمير، فهذا للأفضلية، والأثر دليل الإباحة، أي تقدم النبي عليه الصلاة والسلام على أنس، ويتيم: دليل الأفضلية، وتوسط ابن مسعود على علقمة والأسود دليل الإباحة.

فإن قلت: فلم لم يُعكس الدليلان حتى تثبت الأفضلية بالأثر والإباحة بفعل النبي عليه الصلاة والسلام، كما هو مزعوم أبي يوسف، فإن النبي عليه الصلاة والسلام كما كان يفعل الأفضل كان يفعل المباح أيضاً لتعليم الجواز والإباحة.

قلت: إنما لم يعكس؛ إما لترجيح فعل النبي عليه الصلاة والسلام على فعل غيره، إذ هو عليه الصلاة والسلام مقتدى من كل وجه، قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾،^{١٤٥٧} فيجعل الأفضل فعل من هو المقتدى من كل وجه. وإما لأن الفعلين لما تعارضا، رجحنا جانب التقدم لحديث عبد الله بن عوف رضي الله عنه، أورده شيخ الإسلام في المبسوط: عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "إذا كان ثلاثة في سفر، فيقدم أحدهم ليؤمهم، فإذا أمهم فذلك أميرهم".^{١٤٥٨} أمره رسول الله عليه الصلاة والسلام، أمره أو لم يؤمروه، فقد أخبر أنهم إذا كانوا ثلاثة، يتقدم الإمام.

^{١٤٥٦} المبسوط للسرخسي، ١٠/١٩٠.

^{١٤٥٧} الممتحنة: ٦٠/٦.

^{١٤٥٨} عن عمر قال: إذا كانوا ثلاثة في سفر فليؤمروا عليهم أحدهم ذلك أمير أمره رسول الله - - صلى الله عليه وسلم - - البزار، وابن خزيمة، والدارقطني في الأفراد، وأبو نعيم في الحلية، والحاكم، والبزار. حديث صحيح، جامع الأحاديث، ٢٥/٣٤٨.

قوله عليه الصلاة والسلام: "أخروه من حيث أخرهن الله".^{١٤٥٩} وفي الأسرار: وحيث: عبارة عن المكان، والإمكان يجب تأخيرهن لإمكان الصلاة، وقيل: يجوز أن يكون للتعليل، يعني كما أخرهن الله في الشهادات والإرث والسلطنة وجميع الولايات، كذا وجدتُ بخط الأستاذ - رحمه الله - .

وأما عدم جواز إمامة الصبي فمذهبننا، وعلى قول الشافعي - رحمه الله - : تجوز إمامة الصبي، بناء على أن اقتداء المفترض بالمتنفل يجوز عنده، والفعل يصح من الصبي نفلاً لا فرضاً، كذا في المحيط.

والسنن المطلقة: وهي السنن الرواتب المشروعة قبل الفرائض وبعدها، وصلاة العيد على إحدى الروايتين، والوتر عندهما، وصلاة الكسوف والخسوف والاستسقاء عندهما، كذا في الفوائد الظهيرية.

جوزه مشايخ بلخ، فإنهم قاسوا هذه المسألة بمسألة المظنون، بعلّة أن النفل في حق الصبي غير مضمون، فصار كنفل البالغ إذا كان غير مضمون، وهي في مسألة المضمون؛ لأنهما سواء في هذا الوصف، ومنهم من حقّق الخلاف [١٢٠] في النفل المطلق، أي لم يجوز أبو يوسف - رحمه الله - اقتداء البالغ بالصبي والنفل المطلق أيضاً، وجوّزه محمد - رحمه الله -، وقال فخر الإسلام: وإنما تركنا قول محمد؛ لأن ابتداء النفل غير المضمون قصداً غير مشروع، وإنما شرع في حق الصبي والمعتوه لقصور عمدتهما، ونقصان عزيمتهما، فإذا انتقص من عزيمته البالغ فيه بأن شرع فيه على نية أداء الواجب، صار ملحقاً بهما حينئذ.

قوله: لأنه مجتهد فيه؛ لأن عند زفر: يجب القضاء على الظان.

قوله: فاعتبر العارض عدماً، أي يجعل الظن عدماً في حق المقتدي؛ لأنه عارض غير ممتد، عرّض بعد أن لم يكن بخلاف الصبا، وقال الإمام التمرتاشي - رحمه الله - : وذلك لأن سقوط الضمان عن الإمام بظن عارض، فجعل كأن الضمان غير ساقط في حق المقتدي، فبقي اقتداء ضامن بضامن، أما الصبي فليس من أهل الضمان، فلا يمكن أن يجعل ضامناً في حق المقتدي، فبقي اقتداء ضامن بغير ضامن، فكان فيه بناء القوي على الضعيف.

^{١٤٥٩} قلت: حديث غريب مرفوعاً، وهو في "مصنف عبد الرزاق" موقوف على ابن مسعود. نصب الراية، ٣٦/٢.

قال الحسن - رحمه الله - : وحقيقة اختلافهم راجعة في إمامة الصبي إلى أن صلاته صلاة أم ليست بصلاة، قيل: ليست هي بصلاة، وإنما يؤمر بما تخلقاً، دل عليه: لو صلت المراهقة بغير قناع جازت صلاتها، وقيل: هي صلاة، دل عليه لو قهقهت فيها أمرت بالوضوء.

قوله: ليلني منكم أولوا الأحلام والنهي.^{١٤٦٠} من الولي: وهو القرب، من باب: حسب.

وعن علي بن عيسى - رحمه الله - : الولي: حصول الثاني بعد الأول من غير فصل، والثاني يلي الأول، والثالث يلي الثاني، وكذلك يقال: ولي الشيء يليه ولياً، والأمر له ليا لوالين، وباللام ليل، وإذا أوصلت به ضمير المفعول قلت: ليله وليلك وليلني وليلنا؛ لأن الباء التي هي لام الفعل قد أسقطها الجازم فلا تعود إلا في الاثنتين والاثنتين وجماعة المؤنث، وهذا ظاهر كذا في المغرب.^{١٤٦١}

المهملة العين، وذوي ليليني، والنون المشددة جاز أن تكون النون هي الخفيفة للتأكيد، اجتمعت مع نون العماد فأدغمت فيها، وهي النون الثقيلة مع حذف نون العماد، كما فعل ذلك في نون الجمع مع نون العماد في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَفَعَيَّرَ اللَّهُ تَأْمُرُونِي﴾.^{١٤٦٢} على القراءتين.

والأحلام: جمع الحلم بالضم، وهو ما يراه النائم، يقول: منه حلم بالفتح، واحتلم ويقول: إنها حلمت بكذا أو حلمته أيضاً، كذا في الصحاح.^{١٤٦٣} ولكن غلب استعماله فيما يراه النائم من دلالة البلوغ، فكان المراد هنا: ليلني البالغون.

وذكر في الفائق: أمر معاذاً أن يأخذ من كل حالم ديناراً^{١٤٦٤}. قيل المراد: كل من بلغ وقت الحلم، حلم أو لم

يحلّم.^{١٤٦٥}

^{١٤٦٠} أخرجه مسلم عن عبد الله بن مسعود: "ليلني منكم، أولوا الأحلام والنهي، ثم الذين يلونهم ثلاثاً، وإياكم وهيئات الأسواق". صحيح مسلم، ١/٣٢٣.

^{١٤٦١} المغرب، ١/٤٩٦.

^{١٤٦٢} الزمر: ٤٦/٣٩.

^{١٤٦٣} الصحاح، ٥/١٩٠٣.

قلت: فتفسير الحلم بالعقل كان غلطاً من وجهين: أحدهما أن الثقات لم يفسروه به، والثاني إثبات التكرار في الحديث لمعنى العقل من غير فائدة؛ لأن النهي جمع مُهْمَةٌ، وهي العقل، ثم وجه القياس في مسألة المحاذاة ظاهر، فإن المحاذاة لما لم توجب فساد صلاة المرأة لم توجب فساد صلاة الرجل؛ لأن المحاذاة فعل مشترك بينهما، كما إذا وجدت المحاذاة في الصلاة، ولكنها ليستا بمشتركتين فيها، وكما في صلاة الجنائز.

فأما [١٢٠ب] وجه الاستحسان وهو الذي ذهب إليه علماؤنا: أن هذا ترك فرض ترتيب المقام فتنفسد صلاته، كما إذا تقدم المقتدي على إمامه، وإنما قلنا ذلك؛ لأن تأخير المرأة فرض على الرجل في صلاة يشتركان فيها، كما يفترض عليه أن يتأخر عن إمامه، لما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: عن رسول الله عليه الصلاة والسلام أنه قال: أخروهن من حيث أخرنهن الله^{١٤٦٦} تعالى. فقد أمر الرجل بتأخيرها، والأمر على الوجوب، ولا مكان يجب تأخيرها إلا في الصلاة. فإن قيل: هذا الخبر من أخبار الآحاد، فكيف أثبتتم به فرض ترتيب المقام؟ فالفرض لا يثبت بخبر الواحد.

قلت: أما دعوى أنها من أخبار الآحاد مطلقاً فلا نسلم، بل إنه من المشاهير كما ذكرت في الكتاب، فيزيد بالخبر المشهور على الكتاب، كما زيد حكم قوله عليه الصلاة والسلام: "لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها، ولا على بنت أخيها".^{١٤٦٧} على عموم قوله تعالى: ﴿وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾،^{١٤٦٨} وكما زيد حكم مسح الخف على غسل الرجل الثابت بالكتاب بالخبر المشهور على المذهب الأصح، ولئن سلمنا أنه من أخبار الآحاد، فالجواب عنه من وجهين:

^{١٤٦٤} أخرجه الترمذي عن معاذ بن جبل، قال: بعثني النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى اليمن، فأمرني أن آخذ من كل ثلاثين بقرة تبيعا أو تبيعة، ومن كل أربعين مسنة، ومن كل حامل ديناراً، أو عدله معافر. حديث صحيح. سنن الترمذي، ١٣/٢.

^{١٤٦٥} الفائق، ٣٠٤/١.

^{١٤٦٦} سبق تخريجه، ص: ٤٠١. نصب الراية، ٣٦/٢.

^{١٤٦٧} "لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها، ولا على ابنة أخيها، ولا على ابنة أختها"، قلت: رواه مسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي من حديث أبي هريرة، واللفظ لهم - خلا مسلماً - عن عامر الشعبي عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "لا تنكح المرأة على عمتها، ولا العممة على ابنة أخيها، ولا المرأة على خالتها، ولا الخالة على بنت أختها، ولا تنكح الكبرى على الصغرى، ولا الصغرى على الكبرى". وكذلك رواه ابن حبان في "صحيحه"، وابن أبي شيبة في "مصنفه" كلهم عن داود بن أبي هند عن الشعبي به، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح. نصب الراية، ١٦٩/٣.

^{١٤٦٨} النساء: ٢٤/٤.

أحدهما هو ما ذكره صاحب المحيط فقال: إن وجوب التأخير على الرجل ليس بمقصود على الخبر بل بالكتاب، وذلك لأن تأخير النساء إنما وجب تفضيله للرجال على النساء، وتفضيل الرجال عليهن ثابت بنص مقطوع، وهو قوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾.^{١٤٦٩} فأوجب تأخيرهن صيانة لصلاة الرجل عن النساء، فإن المرأة من قدمها إلى قرنها عورة، وربما تشوش الأمر على الرجل؛ فيكون ذلك سبباً لفساد صلاة الرجل، وصيانة الصلاة عن الفساد واجبة بالنص المقطوع به، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾.^{١٤٧٠} وجاء الخبر مثبت لما ثبت بالنص المقطوع به، لا أن يكون الحكم مقصوداً على خبر الواحد.^{١٤٧١}

والثاني: هو ما ذكره صاحب الأسرار هو: أن فروض الصلاة لا تثبت بخبر الواحد، فأما فروض الجماعة فنبتت بخبر الواحد؛ لأن أصل الجماعة يثبت بالسنة، وفروضها وشروطها أيضاً تثبت بالسنة، والقاطع للشغب هو: أن تأخير المرأة في صلاة يشتركان فيها فرض ثابت بدلالة الإجماع؛ وذلك لأننا أجمعنا على عدم جواز اقتداء الرجل بالمرأة مع اتحاد فرضهما، وهو لا يخلو عن أوجه:

إما إن كان ذلك لنقصان حالها، كما في عدم إمامة الصبي.

وإما لعدم صلاحيتها كما في الأمي.

أو لفوات شرط من شروط الصلاة كما في العاري.

أو لفوات فرض ترتيب المقام، كما في إمامة المتأخر، فوجه الإنحصار على هذه الأربعة ظاهر لإعدام مجاوزة عدم جواز الاقتداء عنها شرعاً، أما نقصان الحال مطلقاً فغير مانع لصحة الاقتداء.

الجواز إمامة العبد والفاسق والأعمى مع نقصان أحوالهم بالرق والفسق والعمى، وإنما لا تصح إمامة الصبي لا بسبب نقصان حاله مطلقاً، بل لأنه غير مكلف بالفرض، وما أتى به يقع نفلاً، فلو قلنا بجواز الاقتداء، يلزم اقتداء المفترض على المتنفل، بخلاف المرأة فإن عليها فرض الصلاة كالرجل. [١٢١ أ]

^{١٤٦٩} البقرة: ٢٢٨/٢.

^{١٤٧٠} محمد: ٣٣/٤٧.

^{١٤٧١} المحيط، ٤٢٥/١.

وأما عدم الصلاحية فغير مسلم، بل لها صلاحية، بدليل جواز إمامتها للنساء متقدمة ومتوسطة.

وأما شروط الصلاة: من الطهارة واستقبال القبلة وستر العورة وغيرها، فغير فائت، والكلام فيه فتعین لعدم جواز الاقتداء بها فوت فرض ترتيب المقام الثابت بقوله عليه الصلاة والسلام: "أخروهن من حيث أخرهن الله".^{١٤٧٢} فلما عمل هذا الحديث هناك في حق الاقتداء حتى أفاد عدم الجواز فيه لانعدام التأخير بالإجماع، فيفيد هنا أيضاً عدم جواز صلاة الرجل عند المحاذاة لانعدام التأخير، فإن هناك لا تجوز صلاة الرجل وتجوز صلاة المرأة، فكذلك ها هنا يجب أن لا تجوز صلاة الرجل فتجوز صلاة المرأة؛ لأن الخطاب للرجال دون النساء، وهذا الخطاب هناك معمول بالإجماع، فيجب أن يكون معمولاً هنا أيضاً، وهذا معنى يلزم المخالف لا محالة ولا محيص له عنه، واستخلصت هذه الزيد من إشارات شيخ الإسلام وصاحب الأسرار رحمهما الله.

فإن قلت: لا يلزم من عدم جواز صلاة الرجل عند الاقتداء بها عدم جواز صلاته عند محاذاتها، ألا ترى أن اقتداء الرجل بالمرأة في صلاة الجنائز لا يجوز، ولا تفسد صلاته عند المحاذاة بها فيها.

قلت: جوابه يأتي في بيان حد المحاذاة، فإن قلت: لما كان ورود الحديث في حق الصلاة، وجب أن تكون المحاذاة مفسدة لصلاة الرجل عند قيامهما للصلاة من غير اشتراك فيها؛ لأن الحديث لم يفتل.

قلت: نعم كذلك. إلا أن مراعاة الترتيب في المقام إنما تجب في صلاة تؤدي بالجماعة، ولا تجب في صلاة تؤدي بالانفراد، والحديث يؤذن لترتيب المقام، فإن التقدم على الإمام والتأخر عنه إنما يتحقق في صلاة تؤدي بجماعة، لا في صلاة تؤدي منفرداً، كذا هنا.

فإن قيل: لما كان هو مأموراً بالتأخير كانت هي مأمورة بالتأخير ضرورة، فيجب أن تفسد صلاتها أيضاً.

قلنا: الضرورة غير مسلمة، لما أنه يمكن للرجل تأخيرها بدون تأخيرها، بأن يتقدم عليها خطوة أو خطوتين، فلما لم تثبت الضرورة في تأخيرها لم يتناولها مقتضى خطاب الرجال؛ لأن حكم المقتضي إنما يثبت إذا كان من ضرورات المقتضي، أو نقول هي مأمورة بالتأخر ضمناً لا قصداً، غير أن الثابت بالضرورة تنحط رتبته عن الثابت مقصوداً،

^{١٤٧٢} سبق تخريجه، ص: ٤٠١. نصب الراية، ٣٦/٢.

فأظهرنا الأمر بالتأخر في حقها، في حق لحوق الإثم، وفي حقه بالفساد، إظهاراً للتفرقة بين الثابت ضمناً وبين الثابت مقصوداً، لما عُرف أن حكم لحوق الإثم في حقه بالفساد إظهاراً للتفرقة بين الثابت ضمناً وبين الثابت مقصوداً، لما عرف أن حكم الأمر الثابت في ضمن النهي دون حكم الأمر الثابت مقصوداً، ولأن تأخرها لما ثبت في ضمن التأخير لا تكون هي مأمورة بالتأخر إذا لم يوجد منه التأخير؛ لأن المتضمن إنما يوجد عند وجود المتضمن لا غير، هذا محمول ما ذكر في المحيط. ١٤٧٣

قوله: وهو المخاطب به دونها؛ فيكون هو التارك لفرض المقام فتفسد صلاته لذلك دون صلاحها، لما أنها وإن خوطبت بالتأخر، لكن إنما خوطبت به في ضمن وجود التأخير حتى لو خوطبت بالتأخر نصاً ولم تتأخر تفسد ١٤٧٤ صلاحها دون صلاحها؛ لتزكها الخطاب بالمنصوص.

وقد ذكر في المحيط والذخيرة: أن المرأة إذا جاءت بعد ما شرع الرجل في الصلاة، ونوى إمامتها واقتدت به، فلم يمكنه التأخير بالتقدم عليها خطوة أو خطوتين؛ لأن ذلك مكروه في الصلاة، وإنما تأخيرها بالإشارة [١٢١ ب] باليد أو ما أشبه ذلك، فإذا فعل ذلك فقد وجد منه التأخير، فيلزمها التأخر، فإذا لم تتأخر فقد تركت فرضاً من فروض المقام فتفسد صلاحها لا صلاحه. ١٤٧٥

ثم قال: وهذه مسألة عجيبة كالمأموم أي كالمقتدي، فإن هناك لما خوطب المقتدي برعاية ترتيب المقام دون الإمام، فلذلك فسدت صلاة المقتدي إذا ترك الترتيب، بأن تقدم على الإمام، ولا تفسد صلاة الإمام سواء تقدم أو تأخر؛ لأنه غير مخاطب بترتيب المقام، بخلاف المقتدي لا يثبت دونها أي دون النية، ألا ترى أنه يلزمه الترتيب، أي يلزم الإمام رعاية ترتيب مقامة بأن يؤخرها أو يتقدم هو عليها لوجود الفساد من محاذاتها، فكذلك يلزم الإمام نية إمامتها لصحة اقتدائها به؛ ليكون الضرر لو وُجد وهو فساد صلاحه عند محاذاتها، بالتزامه لا بدون الالتزام.

١٤٧٣ المحيط، ١/٤٢٦.

١٤٧٤ ن: بطلت.

١٤٧٥ المحيط، ١/٤٢٦.

وقال شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - : وهذا لأننا لو صححنا اقتداءها به بغير النية قدرت على إفساد صلاة الرجل كل امرأة متى شاءت، بأن تقتدي به فتقف إلى جنبه، وفيه من الضرر ما لا يخفى.

وفي صلاة الجمعة والعيدين أكثر مشايخنا قالوا: لا يصح اقتداؤها به ما لم ينو إمامتها، وإن كان الجواب مطلقاً في الكتاب، يعني بجواز اقتداء المرأة بالرجل في الجمعة والعيدين، ولكن هو محمول عند أكثر المشايخ على وجود النية من الإمام، ومنهم من سلم لكي يفرق بينها وبين سائر الصلوات فيقول: الضرورة هنا في جانبها؛ لأنها لا تقدر على أداء صلاة العيد والجمعة وحدها، ولا تجد إماماً آخر تقتدي به، مع أن الظاهر لا تتمكن من الوقوف بجانب الإمام في هذه الصلوات لكثرة الازدحام، فصححنا اقتداءها لدفع الضرر عنها، بخلاف سائر الصلوات. كالاقتداء: يعني أن فساد صلاة المقتدي لما جاء من قبل إمامه لم يصح اقتداؤه به إلا بالنية، حتى لو جاء فساد صلاته من قبل إمامه كان ضرراً مريضاً بسبب التزامه بالاقتداء، فلا يثبت ذلك دون الاقتداء، كذا هنا، لما كان وهم فساد صلاة الإمام من جانب المرأة بسبب المحاذاة لم يصح اشتراكها في صلاة الإمام بدون التزامه بالنية، فإن قيل: يشكل على هذا التعليل قول أبي حنيفة رضي الله عنه في اقتداء القارئ بالأمي، فإن صلاة الأمي تفسد بسبب اقتداء القارئ به، ومع ذلك لا يشترط للأمي نية إمامة القارئ، مع أنه يلحق صلاته فساد من جهته عنده.

قلنا: يمنع عدم اشتراط النية على قول الكرخي، فإن عنده لا يصح هو أيضاً بدون النية، ولئن سلمنا فنقول: ثمة لا يلحقه الفساد بسبب الاقتداء، فإن القارئ لو صلى وحده والأمي وحده، فأمكن الأمي الاقتداء به تفسد صلاته، دل أن الفساد ليس بسبب اقتدائه حتى يدفع الفساد عن نفسه بترك النية، وأما هنا: فساد صلاة الإمام بسبب اقتدائها لا غير، فتوقف على التزامه، كذا في مبسوط شيخ الإسلام والحيط.

ولكن ذكر في الكتاب: الصحيح أنه تجوز صلاة الأمي، فيما إذا صلى القارئ منفرداً على ما يأتي، وقد ذكرنا قبل هذا ما ذكره الإمام المحبوبي: [١٢٢أ] أن محاذاة الأمر أيضاً تفسد صلاة الرجل عند البعض.

قوله: إذا ائتمت محاذية أي: اقتدت بالإمام محاذية للإمام أو للمقتدي.

وذكر فخر الإسلام - رحمه الله - مسألة في كتاب الصلاة: في امرأة وقفت إلى جنب الإمام، ولم ينو الإمام إمامتها، فكانت صلاتها فاسدة، وصلاة الرجل تامة، ومسألة هذا الكتاب: فيما إذا وقفت خلفه، وذلك على وجهين: إما أن يكون بجنبها خلفه رجل أو لا يكون، فإن لم يكن بجنبها رجل، ففي رواية: لا يصح اقتداؤها أصلاً؛ لأنه لما وقع احتمال الفساد من جهتها توقف ذلك على اختياره، من غير أن يُقال: إذا حاذت الإمام لا يصح، وإذا لم تحاذ يصح. وفي رواية: صح اقتداؤها؛ لأن ذلك لا يفسد صلاته، لكن بشرط أن لا يلزمه فساد، فإن حاذته فات الشرط فبطل الاقتداء، فأما إذا كان بجنبها رجل، فالصواب أن لا يصح اقتداؤها إلا بالنية من جهة الإمام؛ لأن الإمام إن لم يلزمه فسادها هنا، لكن يلزم الفساد على الذي بجنبها، ولا يجوز أن يلزم عليه أيضاً من غير رضاه إلا أنه مولى عليه من جهة إمامه، فيوقف ما يلزم على هذا الرجل إلى التزام إمامه.

وذكر في المبسوط: وروى الحسن بن زياد أنها إذا وقفت خلف الإمام جاز اقتداؤها به، وإن لم ينو إمامتها، ثم إذا وقفت إلى جنبه فسدت صلاتها لا صلاة الرجل، وإن كان نوى إمامتها فسدت صلاة الرجل، وهذا قول أبي حنيفة الأول.^{١٤٧٦}

ووجهه: أنها إذا وقفت خلفه فقصدت أداء الصلاة لا إفساد صلاة الرجل فلا يشترط نية الإمامة، وإن وقفت إلى جنبه فقد قصدت إفساد صلاته، فيرد قصدتها عليها بإفساد صلاتها، إلا أن يكون الرجل قد نوى إمامتها، فحينئذ هو ملتزم لهذا الضرر وإن لم يكن بجنبها رجل أي إمام أو مقتدي، والفرق على إحداها أي على الرواية التي لا تشترط نية الإمامة لصحة اقتدائها: إذا لم يكن بجنبها رجل أن الفساد في الأول، أي فيما إذا كانت محاذية.

وفي الثاني: أي فيما إذا لم يكن بجنبها رجل، فإنها إذا لم يكن بجنبها رجل يحتمل أن تمشي وتحاذي الرجل فتفسد، ولكن الظاهر أن لا تمشي في الصلاة ولا تحاذي، فلذلك لم تشترط النية في هذه الصورة في إحدى الروايتين لصحة اقتدائها، بخلاف الأول، فإن المحاذاة فيه ثابتة، فيلزم الفساد من غير احتمال، فتشترط النية.

قوله: **ومن شرائط المحاذاة...** إلى آخره. قيل: في حد المحاذاة المفسدة هي: محاذاة المرأة المشتهاة حالاً أو ماضياً الرجل في صلاة مطلقة منوية إمامتها، مشتركة تحريمياً وأداءً، وقد استويا في المكان، وليس بينهما حائل، فشرطنا المحاذاة مطلقاً ليتناول كل الأعضاء أو بعضها، فإنه ذكر في الخلاصة محالاً على فوائد القاضي أبي علي النسفي - رحمه الله - : حد المحاذاة أن يحاذي عضو منها عضواً من الرجل، حتى لو كانت المرأة على الظلة، ورجل بجذائها [١٢٢ب] أسفل منها، إن كان يحاذي الرجل شيئاً منها تفسد صلاته، [إنما عيّن هذه الصورة ليكون قدّم المرأة محاذياً للرجل؛ لأن المراد بقوله: أن يحاذي عضو منها (هو قدم المرأة لا غيره)، فأما محاذاة غير قدمها لشيء من الرجل، لا يوجب فساد صلاة الرجل، نص على هذا في فتاوى الإمام قاضي خان - رحمه الله - في أواسط فصل: من يصح الاقتداء به ومن لا يصح.

وقال: المرأة إذا صلت مع زوجها في البيت، إن كانت قدمها بجذاء قدم الزوج لا تجوز صلاتهما بالجماعة، وإن كانت قدمها خلف قدم الزوج إلا أنها طويلة تقع رأس المرأة في السجود قبل رأس الزوج جازت صلاتهما؛ لأن العبرة للقدم، ألا ترى أن صيد الحرم إذا كانت رجلاه خارج الحرم ورأسه في الحرم يحل أخذه، وإن كان على العكس لا يحل.^{١٤٧٧}

والمرأة مطلقاً: ليتناول الأجنبية والمحرم والحليلة والحال والماضي ليتناول الصغيرة المشتهاة، والكبيرة التي تنفر عنها الرجال، لما أنها كانت مشتهاة فيما مضى فيبقى حكمها كذلك، كذا ذكره الإمام المحبوبي.

وذكر في المحيط: ويعني بالمرأة: أن تكون ممن تصح منها الصلاة، وهي بالغة أو صبية مشتهاة^{١٤٧٨}، حتى أن المجنونة إذا حاذت الرجل لا تفسد صلاة الرجل وإن كانت بالغة مشتهاة؛ لأنه لا تصح منها الصلاة، والصبية التي تعقل الصلاة إذا كانت لا تشتهي، فحاذت الرجل لا تفسد صلاته، والمطلقة ليقع الاحتراز عن صلاة الجنان حيث لا تفسد محاذاتها صلاة الرجل فيها.

^{١٤٧٧} خ، ر: -
^{١٤٧٨} المحيط، ١/٤٢٧.

ثم أعلم: أن مشايخنا فرقوا بين الاقتداء وبين المحاذاة في صلاة الجنائز، حيث لا يصح اقتداء الرجل بها فيها، ولا تفسد صلاته بالمحاذاة؛ لأن صلاة الجنائز تشبه التلاوة من وجه؛ لأنها ركن واحد من الصلاة كالتلاوة، والمرأة تصلح إماماً للرجل في التلاوة، فإنها إذا تلت كان على الرجل سجدة التلاوة، مع أن التالي إمام السامع، وتشبه الصلاة المطلقة من وجه؛ لأن فيها تحليلاً وتحريماً بخلاف سجدة التلاوة، فوفرنا لكلا الشبهين حظهما، فألحقت بسجدة التلاوة في حق المحاذاة فلم توجب هي الفساد، وبالمطلقة في أنها لا تصلح إماماً للرجل في صلاة الجنائز،^{١٤٧٩} عملاً بالشبهين، كذا ذكره شيخ الإسلام - رحمه الله -.

والمنوية: احتراز عن غير المنوية، فإنه عند ذلك لا يصح اقتداؤها، فلا تفسد صلاة الرجل.

والاشتراك تحريمه وأداء، احترازاً عن الرجل والمرأة المسبوقين، يتحاذيان حال أدائهما ما سبقاً، فلا تفسد صلاة الرجل؛ لأن المسبوق في أداء ما سبق منفرد، بدليل وجوب القراءة وسجود السهو، فلم يكونا مشتركين أداءً، بخلاف اللاحق.

وذكر في المحيط: ويعني بالشركة تحريمه: أن يكونا ناويين تحريمتهما على تحريمه الإمام، ونعني بالشركة أداءً: أن يكون لهما إمام فيما يؤديان حقيقة أو تقديراً^{١٤٨}، كما في اللاحق.

ثم الشركة تكون عند اتحاد الفرضين، وعند اقتداء المتطوعة بالمتطوع، وعند اقتداء المتطوعة بالمفترض.

فإن قلت: يشكل على هذا ما إذا اقتدت ناوية للعصر برجل يُصلي الظهر فلم يصح اقتداؤها من حيث الفرض، ويصح اقتداؤها من حيث النفل، فكان اقتداء المتطوعة بالمفترض، ومع ذلك لا تفسد صلاة الرجل وإن حاذته.

قلت: رواية عدم فساد صلاة الرجل، هي رواية باب الحدث في المبسوط، وأما رواية باب الأذان: فتنفسد صلاته لا اعتبار اقتداء المتطوعة بالمفترض، وقيل: قولهما، خلافاً لمحمد - رحمه الله -، بناء على جواب مسألة صلاة

١٤٧٩ ر: - وبالمطلقة في أنها لا تصلح إماماً للرجل في صلاة الجنائز.

١٤٨٠ المحيط، ١/٤٢٥.

الفجر، إذا طلعت الشمس في خلال الصلاة، عندهما تنقلب نفلًا، خلافاً لمحمد - رحمه الله -، كذا ذكر الجواب شيخ الإسلام - رحمه الله - [١٢٣أ].

والاستواء في المكان؛ لأنه شرط يحقق المحاذاة، حتى لو كان الرجل على الدكان، والمرأة على الرض، والدكان قدر قامة الرجل، لا تتحقق المحاذاة، وتجاوز صلاته، ذكره في الخلاصة محالاً على الجامع الكبير لمجد الدين السرخسكي،^{١٤٨١} وهذا الشرط وإن كان يُفهم من ذكر المحاذاة، ولكن المشايخ أوردوها.

وعدم الحائل: حتى إذا كان بينهما حائل، وأدناه مثل مؤخرة الرجل، لا يوجب فساد صلاة الرجل وإن كانا في مكان واحد.

وذكر في المحيط: وكذا لو كان بينهما حائط، وكان الحائط قدر الذراع كان سترة، وإن كان أقل من ذلك لا يكون سترة.^{١٤٨٢}

وذكر الإمام التمرتاشي: والمحاذاة في صلاة لا يشتركان فيها، والتقدم عليه يورث الكراهة، ذكره بكر في الحج. وذكر في الصلاة مكان الكراهة الإساءة، والكراهة أفحش.

باب الوتر

لما فرغ من بيان الصلوات المفروضات، وما يتعلق بها من بيان أوقاتها، وكيفية أدائها، والأداء الكامل والقاصر فيها،^{١٤٨٣} شرع في بيان صلاة هي دون الفرائض وفوق النوافل، وهي صلاة الوتر، دلالة إنما قصدت هذه المناسبة إيراد النوافل بعدها؛ ليكون ذكر الواجب بين الفرض والنفل، كما هو حقه.

قوله: الوتر واجب عند أبي حنيفة رضي الله عنه، وقالوا: هو سنة، وليس في الوتر رواية منصوطة عليها في الظاهر أنها فرض أم واجب أم سنة، روى حماد بن زيد عن أبي حنيفة: أنها فريضة، وبه أخذ زفر، وروى يوسف بن

^{١٤٨١} محمد بن عبد الله بن فاعل الإمام أبو بكر الشُّرَحَكِّي، (١١٢٤/٥١٨) نسبة على سرخكت ثغر حسان بسمرقند قال السمعاني: كان إماماً فاضلاً مرجع العلماء سمع أبا المعالي محمد بن محمد بن زيد الحسيني، روى عنه جماعة كثيرة وتوفي بسمرقند مستهل ذي الحجة سنة ثمان عشرة وخمس مائة وكان من مناظري البرهان وحضر معه ببخارى. الجواهر المضئية، ٣١٥/٢.

^{١٤٨٢} المحيط، ٤٢٢/١.

^{١٤٨٣} ن: - فيها.

خالد السمني عنه: أنها واجبة، وهو الظاهر من مذهبه، وروى نوح بن مريم عنه: أنها سنة، وبه أخذ أبو يوسف ومحمد والشافعي.

قال أبو بكر الأعمش: اتفقوا مع اختلافهم فيها أنها أدنى درجة من الفريضة، حتى لا يكفر جاحدها، وليس لها أذان ولا إقامة، وتجب القراءة في الركعة الثالثة، وأعلى درجة من السنة، حتى يجب القضاء بتركها ناسياً أو عامداً وإن طالت المدة، ولا تؤدي على الراحلة من غير عذر، ولا تجوز بدون نية الوتر، بخلاف التطوع وسائر السنن، ولو كانت سنة لكففتها نية الصلاة كما في سائر السنن، كذا في شرح الطحاوي وتحفة الفقهاء.^{١٤٨٤}

وحجتها: حديث الأعرابي أن النبي عليه الصلاة والسلام: علمه خمس صلوات في اليوم والليلة، فقال: هل عليّ غيرهن، فقال لا، إلا أن تطوع.^{١٤٨٥} وروى أن رجلاً من الأنصار يقال له أبو محمد قال: الوتر فريضة، فبلغ ذلك عبادة بن الصامت رضي الله عنه فقال: كذب أبو [١٤٧] محمد، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "فرض الله تعالى على عباده خمس صلوات".^{١٤٨٦} وفي القرآن إشارة إلى ما قلنا: قال الله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾.^{١٤٨٧} ولن نتحقق وسطى إلا إذا كان عدد الواجبات خمساً، وأبو حنيفة رضي الله عنه استدل بحديث أبي نظرة الغفاري رضي الله عنه: أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: "إن الله تعالى زادكم صلاة، ألا وهي الوتر".^{١٤٨٨} الحديث. فبهذا يتبين أن وجوب الوتر كان بعد المكتوبات: لأنه قال: زادكم، وأضاف إلى الله تعالى لا إلى نفسه، والسنن تضاف إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام، وكذلك الزيادة إنما تتحقق في الواجبات؛ لأنها محصورة بعدد، لا في النوافل، فإنه لا نهاية لها.

وقال شيخ الإسلام - رحمه الله -: فالاستدلال بالحديث من ثلاثة أوجه:

^{١٤٨٤} تحفة الفقهاء، ٢٠١/١.

^{١٤٨٥} أخرجه البخاري عن طلحة بن عبيد الله. صحيح البخاري، ١٨/١.

^{١٤٨٦} أخرجه البخاري عن ابن عباس - رضي الله عنهما -: "أن الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة..". صحيح

البخاري، ١٠٤/٢.

^{١٤٨٧} البقرة: ٢٣٨/٢.

^{١٤٨٨} وأخرجه الحاكم عن خارجة في "المستدرک"، قال الترمذي: حديث غريب، وقال: حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه. نصب

الراية، ١٠٩/٢.

أحدها بالزيادة، فإنها إنما تتحقق على الشيء إذا كان من جنس المزيد عليه، لا يقال: زاد في ثمنه إذا وهب هبة مبتدأة، ولا يقال: زاد على الهبة إذا باع، والمزيد عليه واجب، فكذا الزيادة.

والثاني: أنه قال: ألا وهي الوتر، على سبيل التعريف، فكان في هذا دليل على أنه كان معلوماً عندهم، وزيادة التعريف زيادة وصف لا أصل، وهو الوجوب.

والثالث: أنه أمر بأدائها، والأمر على الوجوب.

والمعنى في المسألة: أن الوتر صلاة مؤقتة مقضية؛ فيكون واجباً قياساً على المغرب.

وإنما قلنا: [إنما هي مؤقتة؛ لأن أفضل الوقت للوتر وقت السحر، ويكره أداء العشاء فيه أشد الكراهة، ولو كان الوتر تبعاً للعشاء سنة له كركعتي العشاء، كان وقته المستحب وقت العشاء، وإنما قلنا^{١٤٨٩}: مقضية فإنه لا خلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه في أنها تقضى بعد ذهاب الوقت؛ ولأن عمر - رضي الله عنه - لما أمر بصلاة التراويح، روى تقدير أعداد ركعاتها بأعداد الفرائض وأن تبلغ عشرين عدداً إلا بالوتر، غير أن وجوب الوتر ثبت بدليل موجب للعمل غير موجب علم اليقين؛ فلهذا تحط رتبته عن سائر المكتوبات فلا يسمى فرضاً مطلقاً، أما الفرض المطلق فالصلوات الخمس كما ذكروا؛ ولأن ابتداء النوافل يكره بثلاث، وابتداء النوافل مبني على حد التطوعات المشروعة المؤقتة، ولو كان الثلاث مشروعة تطوعاً لما كره، وابتداء النوافل كالركعتين والأربع، وحكي عن الحسن البصري - رحمه الله - على أن الوتر حق واجب، وكذا حكى الطحاوي - رحمه الله - في وجوبه إجماع السلف، فإنهما كانا إمامين، كذا في المبسوط والأسرار.

الوتر ثلاث ركعات في تحفة الفقهاء، وقال الشافعي: هو بالخيار، إن شاء أوتر بركعة أو بثلاث أو بخمس أو بسبع أو بتسع أو بإحدى عشر ركعة، ولا يزيد على هذا.

وقال الزهري - رحمه الله -: في شهر رمضان ثلاث ركعات، وفي غيره ركعة.

وفي المبسوط: وقال الشافعي: الوتر ركعة واحدة، لقوله عليه الصلاة والسلام: "إن الله وتر يحب الوتر"،^{١٤٩٠} ولنا حديث عائشة - رضي الله عنها - في صفة قيام النبي عليه الصلاة والسلام: "ثم يوتر بثلاث".^{١٤٩١} وبعث ابن مسعود - رضي الله عنه - أمة لتراقب وتر رسول الله عليه الصلاة والسلام، فذكرت أنه أوتر بثلاث ركعات، [١٤٧ب] قرأ في الأولى: سبح اسم ربك الأعلى، وفي الثانية: بقل يا أيها الكافرون، وفي الثالثة: بقل هو الله أحد، وقتت قبل الركوع،^{١٤٩٢} وهكذا ذكر ابن عباس - رضي الله عنه -: حين بات عند خالته ميمونة - رضي الله عنها -، ليراقب وتر رسول الله عليه الصلاة والسلام.^{١٤٩٣} ولما رأى عمر - رضي الله عنه - سعداً يوتر بركعة فقال: ما هذه البتراء؟ لتشفعنها أو لأوذيتك.^{١٤٩٤} وإنما قال ذلك؛ لأن الأثر أشتهر: أن النبي عليه الصلاة والسلام نهي عن البتراء؛ لأنه لو جاز الاكتفاء بركعة في شيء من الصلوات لدخل للفجر قصر بسبب السفر، ولا حجة له فيما روى؛ لأن الله تعالى وتر لا من حيث العدد.

ويقنت في جميع السنّة، خلافاً للشافعي - رحمه الله -، فإنه يقول: لا يقنت إلا في النصف الأخير من رمضان، لما روي أن عمر - رضي الله عنه - لما أمر أبي بن كعب بالإمامة في ليالي رمضان، أمر بالقنوت في النصف الأخير منه،^{١٤٩٥} وتأويله عندنا: أن المراد بالقنوت طول القراءة لا القنوت في الوتر، وقوله: لقوله عليه الصلاة والسلام متصل بقوله: ويقنت في جميع السنّة، والمعنى فيه: أنه ذكر زائد اختص بنوع من الصلوات، فيؤتى بها في جميع الأحوال، قياساً على تكبيرات العيد.

^{١٤٩٠} أخرجه البخاري عن أبي هريرة: "وهو وتر يحب الوتر". ووأخرجه مسلم عن أبي هريرة: ".. وإن الله وتر، يحب الوتر". صحيح البخاري، ٨٧/٨. صحيح مسلم، ٢٠٦٢/٤.

^{١٤٩١} أخرجه البخاري عن عبد الله بن عمر: ".. ورأينا أناساً منذ أدركنا يوترون بثلاث". أخرجه مسلم، عن عبد الله بن عباس: ".. ثم أوتر بثلاث". صحيح البخاري، ٢٤/٢. صحيح مسلم، ٥٣٠/١.

^{١٤٩٢} أخرجه البيهقي عن أبي بن كعب: "كان يوتر بثلاث ركعات لا يسلم فيهن حتى ينصرف، الأولى بسبح اسم ربك الأعلى، والثانية بقل يا أيها الكافرون، والثالثة بقل هو الله أحد، وقتت قبل الركوع..". السنن الكبرى للبيهقي، ٥٨/٣. في النهاية ناقلاً عن المبسوط للسرخسي أن راوي الحديث أبو مسعود، والصحيح: أبي بن كعب.

^{١٤٩٣} ليس له أصل.

^{١٤٩٤} قال ابن القطان في "كتابه": هذا حديث شاذ. نصب الراية، ١٢٠/٢. ولفظ: "لتشفعنها أو لأوذيتك". ليس له أصل.

^{١٤٩٥} قال النووي في "الخلاصة": الطريقان ضعيفان، وقال أبو داود: وهذان الحديثان يدلان على ضعف حديث أبي بن كعب. نصب الراية، ١٢٦/٢.

ويقرأ في كل ركعة من الوتر، هذا بالإجماع، فأما عندهم؛ فلأنه نفل، وفي النفل تجب^{١٤٩٦} القراءة في الكل، وكذا في قول أبي حنيفة - رحمه الله -؛ لأن الوتر عنده واجب يحتمل أنه نفل، لكن يترجح جهة الفريضة، بدليل فيه شبهة، فكان الاحتياط فيه هو: وجوب القراءة في الكل، ولكن لا ينبغي أن يقرأ سورة معينة على الدوام؛ لأن الفرض هو مطلق القراءة، ومطلق القراءة بقوله: ﴿فَأَقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾.^{١٤٩٧}

والتعيين على الدوام يقضي إلى أن يعتقد بعض الناس واجباً وأنه لا يجوز تركه، لكن لو قرأ بما وردت به الآثار أحياناً يكون حسناً، ولكن لا يواظب عليه لما ذكرنا، كذا في تحفة الفقهاء؛ لأن الحالة قد اختلفت، أي من حقيقة القراءة إلى شبهة القراءة.

والتكبيرات شرعت عند اختلاف الحالات كالقيام والركوع والسجود، فإذا قلت: التكبير إنما شرع في الصلاة عند اختلاف الحالات من حيث الأفعال، كالحفض والرفع لا من حيث الأقوال وهو القياس، بخلاف صلاة العيد؛ لأن تلك مخصوصة بما بالأثر، حتى أنه لا يكبر عند الانتقال من دعاء الاستفتاح إلى قراءة القرآن، وإن اختلفت الحالات من البناء إلى حقيقة القرآن قلت: شرع رفع اليد في هذه الحالة بالحديث الذي ذكر، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن،^{١٤٩٨} وذكر منها القنوت.

ورفع اليد لم تشرع في الصلاة بدون التكبير، لا في تكبيرة الافتتاح وتكبيرات العيدين، والمعنى فيه: أن في التكبير مع رفع اليد إعلاماً لجنس المعذورين من الأصم والأعمى، لما ذكرنا في بيان تكبيرة الافتتاح، وذلك المعنى موجود ها هنا، كما أن الاستماع والإنصات واجب عند القراءة، وليس بواجب حالة الدعاء، فإن المقتدي يدعو أيضاً كما [٤٨١ أ] يدعو الإمام، ولا يحصل ذلك إلا بالتكبير لإعلام الأعمى، كما شرع لإعلام الأصم برفع اليد بالحديث، بخلاف دعاء الاستفتاح، فإن قدره معلوم لقلته، فلا يحتاج إلى زيادة الإعلام كما في الرفع والحفض فافتقرا.

^{١٤٩٦} بل يسن ولا تجب القراءة إلا الفاتحة.

^{١٤٩٧} المزمّل: ٢٠/٧٣.

^{١٤٩٨} سبق تخريجه، ص: ٣٤٤. شرح أبي داود للعيني، ٢٩٩/٣. نصب الراية، ٣٨/٣.

قوله: لقوله عليه الصلاة والسلام: "لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن". وقد ذكرنا بيان المواضع في باب بيان صفة الصلاة، فإن قلت: هذا الحديث يقتضي انحصار جواز رفع الأيدي في هذه المواضع السبعة؛ لأنه ذكر حرمة الرفع عاماً ثم استثني منه المواضع السبعة، فيبقى ما وراءها تحت عموم الحرمة ضرورة، حتى إن أصحابنا استدلوا بهذا على حرمة رفع اليدين عند الركوع، على ما ذكر في الكتاب في باب صفة الصلاة، لكونها مما وراء السبعة، ثم عمل الأمة على خلاف هذا، فإنهم يرفعون أيديهم في مواضع الأدعية كلها، وإن لم تكن هي من تلك المواضع السبعة، فما وجهه؟ قلت: كنت على هذا زماناً من طلب الرواية التي تشهد على صحة عمل الأمة، فوجدت رواية في المستخلص للسيد الإمام أبي القاسم السمرقندي - رحمه الله - فقال: أداب الدعاء عشرة... إلى أن قال: الثالث أن يدعو مستقبل القبلة، ويرفع يديه بحيث يرى بياض إبطيه، قال النبي عليه الصلاة والسلام: "إن ربكم حيي كريم يستحي من عبده إذا رفع يده إليه أن يردّها صفراً"^{١٤٩٩}.

وكذلك ذكر ركن الإسلام محمد بن أبي بكر: المعنى في شرعة الإسلام في فصل سنن الدعاء، بعد ما ذكر شرائط جمّة، فقال: ويبدأ بالدعاء لنفسه، ويرفع يديه إلى المنكبين، ويجعل باطن كفيه بما يلي وجهه، ولكن لم يثلج به صدري، ولم يهدأ ما تخالج في نحري؛ لما أهما ليسا من كتب الفقه، إلى أن وجدت الرواية في كتاب مُعتمد في الباب، بحيث يسكن به تخالج الصدور والألباب وهو المبسوط والمحيط، فقد ذكر فيهما في باب الاستسقاء: وعن أبي يوسف قال: إن شاء رفع يديه في الدعاء، وإن شاء أشار بأصبعيه؛ لأن رفع اليد عند الدعاء سنة،^{١٥٠٠} هذا لفظهما، والاستسقاء ليس من تلك المواضع السبعة، فعلم أن رفع الأيدي في غير تلك المواضع جائز.

ثم وجه ما ذكر في الحديث على وجه الانحصار، أي لا ترفع الأيدي على وجه السنن الأصلية التي هي سنة الهدى إلا في هذه المواضع، وأما في سائر المواضع إنما ترفع في الدعاء على أنه من الآداب والاستحباب والاتباع بالآثار، لا على سنة الهدى.

^{١٤٩٩} قال الترمذي: حديث حسن غريب، وبعضهم لم يرفعه. نصب الراية، ٥٢/٣.

^{١٥٠٠} المبسوط لليرخسي، ٧٧/٢. المحيط، ١٤٠/٢.

وأما وجه الاستدلال على حرمة رفع اليد عند الركوع: لما أنه لم يكن ذلك من المواضع السبعة، كان رفع اليد من الزوائد، والصلاة مظنة لنفي ما هو من الزوائد؛ لأن بناءها على السكينة والوقار، خصوصاً ملا إذا دل الدليل على حرمة الرفع هناك، على ما ذكرناه مثبتاً في باب صفة الصلاة.

وفي المبسوط عن محمد ابن الحنيفة - رحمه الله - قال: الدعاء أربعة: دعاء رغبة، [٤٨ ب] ودعاء رهبة، ودعاء تضرع، ودعاء خفية. ١٥٠١

ففي دعاء الرغبة: يجعل بطن كفيه نحو السماء، وفي دعاء الرهبة: يجعل ظهر كفيه إلى وجهه كالمستغيث من الشيء، وفي دعاء التضرع: يعقد الخنصر والبنصر، ويحلق بالإبهام والوسطى، ويشير بالسبابة، ودعاء الخفية: ما يفعله المرء في نفسه.

وعلى هذا قال أبو يوسف - رحمه الله - في الإملاء: يستقبل بباطن كفيه القبلة عند افتتاح الصلاة واستلام الحجر وقنوت الوتر وتكبيرات العيد، ويستقبل بباطن كفيه السماء عند رفع الأيدي على الصفا والمروة وبعرفات وجمع وعند الجمرتين؛ لأنه يدعو في هذه المواضع بدعاء الرغبة، ولا يقنت في صلاة غيرها، خلافاً للشافعي في الفجر.

وقال الشافعي - رحمه الله -: يقنت في صلاة الفجر في الركعة الثانية بعد الركوع، واستدل بحديث أنس - رضي الله عنه -: "كان النبي عليه الصلاة والسلام يقنت في صلاة الفجر إلى أن فارق الدنيا". ١٥٠٢ ولنا حديث ابن مسعود - رضي الله عنه -: "أن النبي عليه الصلاة والسلام قنت في صلاة الفجر شهراً يدعو على حي من أحياء العرب ثم تركه"، ١٥٠٣ وهكذا عن أنس قال: قنت رسول الله عليه الصلاة والسلام في صلاة الفجر شهراً، أو قال أربعين يوماً، يدعو على رِغْلٍ، وَذَكْوَانَ، وَغُصْبِيَّةَ، حين قتلوا القراء، وهم سبعون رجلاً أو ثمانون - رضي الله عنهم -.. إلى آخره على ما ذكرنا.

١٥٠١ المبسوط للسرخسي، ١/٦٦.

١٥٠٢ أخرجه أحمد عن أنس بن مالك، حديث ضعيف وفي "الخلاصة" للنووي، صححه الحاكم في "كتاب المستدرک"، فليراجع، وقال: حديث صحيح. مسند أحمد، تحقيق: الأرئوط، ٢٠/٩٥. نصب الراية، ٢/١٣٢.

١٥٠٣ أخرجه البخاري عن أنس بن مالك، وليس فيه ثم تركه، وفي مسند أحمد بإسناد صحيح: "ثم تركه". صحيح البخاري، ٥/١٠٥. مسند أحمد، تحقيق: الأرئوط، ١٩/١٩٤.

قيل: وفي المبسوط فلما نزل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾^{١٥٠٤}. ترك ذلك، وقال أبو عثمان الهندي - رحمه الله -: صليت خلف أبي بكر - رضي الله عنه - سنتين، وخلف عمر كذلك، فلم أر واحداً منهما يقنت في صلاة الفجر،^{١٥٠٥} فهم روى القنوت ورووا تركه، كذلك فعله المتأخر ينسخ المتقدم، وقد صح أنه عليه الصلاة والسلام: كان يقنت في صلاة المغرب، كما في صلاة الفجر،^{١٥٠٦} ثم انتسخ أحدهما بالاتفاق، وكذلك الآخر، وكان يقال: مقدار القيام في القنوت مقدار إذا انشقت وليس فيها دعاء مؤقت، أي معين، يريد به سوى قوله: اللهم إنا نستعينك.^{١٥٠٧}

والصحابه اتفقوا على هذا في القنوت، والأولى أن يأتي بعده، بما علم رسول الله عليه الصلاة والسلام الحسين بن علي - رضي الله عنه - ما - في قنوته: اللهم اهديني فيمن هديت...^{١٥٠٨} إلى آخره، والقراءة أهم من القنوت، فإذا لم يؤقت في القراءة بشيء في الصلاة، ففي دعاء القنوت أولى، وقد روي عن محمد - رحمه الله -: التوقيت في الدعاء يذهب برقة القلب، ومشايخنا قالوا: مراده في أدعية المناسك، فأما في الصلاة إذا لم يؤقت فرمما يجري على لسانه ما يفسد صلاته، كذا في المبسوط وجامع الصغير لفخر الإسلام - رحمه الله -.

وقال أبو يوسف يتبعه: وعلى هذا الخلاف، إذا كبر خمساً في صلاة الجنائز، عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يتابعه في التكبير الخامسة لانتساحها، وإذا لم يتابعه، قال بعضهم: يسلم قبل الإمام؛ لأن الإمام اشتغل بالبدعة فلا معنى لانتظاره. والأصح: أنه يسكت ويسلم مع الإمام، كيلا يصير مخالفاً لإمامه فيما هو مشروع وهو السلام، ثم قيل: يقف قائماً ليتابعه فيما يجب متابعتة، وهو الصحيح، كذا ذكره الإمام قاضي خان، وإليه أشار في الكتاب بقوله: والأول أظهر.

^{١٥٠٤} آل عمران: ١٢٨/٣.

^{١٥٠٥} قال الترمذي: حديث حسن صحيح. نصب الراية، ١٣١/٢.

^{١٥٠٦} أخرجه البخاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: "كان القنوت في المغرب والفجر". صحيح البخاري، ١٥٩/١.

^{١٥٠٧} سبق تخريجه، ص: ١٨٢. السنن الكبرى للبيهقي، ٢٩٨/٢.

^{١٥٠٨} أخرجه الحاكم في المستدرک عن الحسن بن علي وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه. المستدرک على

الصحيحين، ١٨٨/٣. نصب الراية، ١٢٢/٢.

قوله: ودلت المسألة على جواز الاقتداء بالشفعية، ذكر في ذيل المغرب: [١٤٩ أ] ومن الخطأ الظاهر قولهم: اقتداء حنفي المذهب بشفعي المذهب، وإنما الصواب: حنفي وشافعي المذهب في النسبة إلى شافعي المولد، على حذف ياء النسب من المنسوب إليه.^{١٥٠٩}

وفي حاشيته بخط الإمام تاج الدين الزرنوخي - رحمه الله - قال: الغوري بنو شافع من بني المطلب بن عبد مناف، منهم الإمام الشافعي - رحمه الله - الفقيه، ومن قال في النسبة إليه: الشفعي فهو عامي.

قلت: على هذا ينبغي أن يقال على جواز الاقتداء بالشافعي.

قوله: **وعلى المتابعة في قراءة القنوت**، أي دلت على جواز المتابعة في قراءة القنوت، ووجهه ما ذكره الإمام قاضي خان والإمام التمرناشي فقالا: لأن الخلاف في المتابعة في قنوت الفجر، مع أنه إتيان في الخطأ إجماع على المتابعة في الدعاء المسنون؛ لأن قنوت الوتر صواب بيقين.

وقال أبو اليسر - رحمه الله -: واختلفوا أيضاً في المسبوق إذا قعد مع الإمام، هل يقرأ التشهد والصلوات والدعوات؟ قال: فهذه تدل على أنه يقرأ ذلك كله، وهو اختيارنا.

قلت: ففي كل من حكم هاتين الدالتين خلاف لما في جواز الاقتداء بشافعي المذهب، فقد ذكر أبو اليسر: أن اقتداء الحنفي بشافعي المذهب غير جائز، من غير أن يطعن في دينهم، لما روي مكحول النسفي - رحمه الله - في كتاب سماه: كتاب الشعاع عن أبي حنيفة - رحمه الله - تعالى: أن من رفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع تفسد صلاته، وجعل ذلك عملاً كثيراً، وصلواتهم فاسدة عندنا، فلا يصح الاقتداء لهذا، وذكر في الفوائد الظهيرية بعد ما ذكر هذا: ففيه نظر؛ لأن فساد الصلاة عند رفع الرأس من الركوع برفع اليدين لا يمنع صحة الاقتداء في الابتداء؛ لجواز صلاة الإمام إذ ذاك.

وأما في دلالة على المتابعة في قراءة القنوت، فقد روي عن محمد - رحمه الله - : يقنت الإمام ويسكت المقتدي، كذا ذكره الإمام التمرتاشي، وقال الإمام قاضي خان: ومن الناس من قال يقنت الإمام جهراً ولا يقنت المقتدي، ثم قال: والأصح ما قلنا: وهو أن المقتدي يقنت كما يقنت الإمام.

قوله: وإذا علم المقتدي ما يزعم به فساد صلاته كالفصد وغيره لا يجزيه الاقتداء به، يعني أن الاقتداء به إنما يصح إذا كان الإمام يتحامي مواضع الاختلاف، بأن يتوضأ في الخارج النجس من غير السبيلين، وأن يقف إلى القبلة مستوياً، ولا ينحرف انحرافاً فاحشاً، ولا يكون متعصباً ولا شاكاً في إيمانه، كذا ذكره الإمام قاضي خان، فكان ما ذكر بعد ذكر الخارج النجس، نظير قوله وغيره، ومن نظائر قوله وغيره أيضاً: أن لا يتوضأ في الماء الراكد القليل، وأن يغسل ثوبه من المني، أو يفرك اليابس منه، وأن لا يقطع الوتر، وأن يراعي الترتيب في الفوائت، وأن يمسح ربع رأسه، وذكر الإمام التمرتاشي عن شيخ الإسلام المعروف بجواهر زادة رحمهما الله: أنه إذا لم يعلم منه هذه الأشياء بيقين، يجوز الاقتداء به ويكره، قال: ولو شهد احتجامة ولم يتوضأ، وغسل موضع الحمامة، الصحيح: أنه لا يجوز الاقتداء به لمن شاهد ذلك، ولو غاب عنه ثم رآه يصلي، الصحيح: أنه يجوز الاقتداء به، ثم ذكرها هنا الفساد الرجوع إلى زعم المقتدي حيث قال: وإذا [٤٩ ب] علم المقتدي ما يزعم به فساد صلاته، ولم يذكر حكم الفساد الرجوع إلى زعم الإمام، وذكر الإمام التمرتاشي - رحمه الله - : فإن شاهد أنه مس امرأة ولم يتوضأ ثم اقتدى به، فإن أكثر مشايخنا قالوا: يجوز، وقال الهندواني وجماعة: لا يجوز.

قلت: وقول الإمام الهندواني أقيس؛ لما أن زعم الإمام أن صلاته ليست بصلاة، فكان الاقتداء حينئذ بناء الموجود على المعدوم في زعم الإمام، وهو الأصل، فلا يصح الاقتداء.

والمختار في القنوت الإخفاء، وذكر شيخ الإسلام: ولم يذكر في الكتاب أنه يجهر بالقنوت أم يخافت؟ فلا إشكال في المنفرد أنه يخافت، وأما إذا كان إماماً، فقد اختلف فيه المشايخ، قال بعضهم: بأنه يخافت به، وإليه ذهب الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل وأبو حفص السفكردي رحمهما الله: وقد جرى التوارث بالمخافتة في مسجد أبي حفص الكبير - رحمه الله -، وهو من أصحاب محمد - رحمه الله -، ولولا أنه علم من محمد أن من سنته المخافتة لما خالفه؛ ولأن القنوت دعاء في الحقيقة، والسبيل فيه المخافتة إلا لعارض أمر، وكان الجهر بالقنوت في بلادنا، إنما

استحسنوا بخلاف القياس؛ لأن البلاد بلاد عجم، فكانوا لا يعلمون ذلك، فاستحسنوا الجهر لكي يتعلموا، كما روي عن عمر - رضي الله عنه -: "أنه جهر بالثناء حين قدم عليه وفد العراق ليتعلموا".^{١٥١٠}

ومنهم من يقول: يجهر بالقنوت؛ لأن له شبهة القرآن، فإن الصحابة اختلفوا في قوله: "اللهم إنا نستعينك".^{١٥١١} أنه من القرآن أم لا؟

وفي المبسوط: والاختيار الإخفاء في دعاء القنوت في حق الإمام والقوم؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: "خير الدعاء الخفي".^{١٥١٢} وعن أبي يوسف - رحمه الله - أن الإمام يجهر والقوم يؤمنون، على قياس الدعاء خارج الصلاة. والله أعلم.

باب النوافل

وهذا الباب مستصحب مناسبة الباب باسمه، فإن النوافل هي الزوائد، والزوائد إنما تكون بعد ثبوت الأصل، وشبهة الأصل هو المكتوبات الخمس، وشبهة الأصل الواجب هو الوتر، فلما ذكرهما شرع في ذكر الزوائد: وهي السنة والنفل، وكل من هذه الأربعة، أعني الفرض والواجب والسنة والنفل من العزيمة، فاقتضت الجنسية، وقوة بعضها على البعض إيرادها على هذا الترتيب، فلذلك قدّم بيان السنن على النوافل.

وأما لقب الباب بالنوافل؛ فلكونها أعم وأشمل، كما لقب بيان الأوقات التي تكره فيها الصلاة بباب البيع الفاسد.

ثم ابتداءها هنا بذكر سنة الفجر، وفي المبسوط: بذكر سنة الظهر؛ أما وجه ما ذكرها هنا فظاهر، وهو أن سنة الفجر أقوى السنن باتفاق الروايات؛ لحديث عائشة - رضي الله عنها -: أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: "ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها".^{١٥١٣}

^{١٥١٠} لم أعثر عليه.

^{١٥١١} سبق تخريجه، ص: ١٨٢. السنن الكبرى للبيهقي، ٢/٢٩٨.

^{١٥١٢} رواه أحمد عن سعد بن مالك، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "خير الذكر الخفي، وخير الرزق ما يكفي". إسناده

صحيح على شرط مسلم، ٣/١٣١.

وذكر الإمام المحبوبي في الجامع الصغير: أن سنة الفجر أقوى من سائر السنن حكماً، حتى روى الحسن عن أبي حنيفة - رحمه الله - قال: لو صلى الرجل سنة الفجر قاعداً لا تجوز من غير عذر.

وقد قال مشايخنا: العالم إذا صار مرجعاً في الفتوى، يجوز له ترك سائر السنن لحاجة الناس إلى فتواه إلا سنة الفجر.^{١٥١٤} فالابتداء بما هو الأقوى أولى.

وأما وجه ما ذكر في المبسوط؛ فلأن سنة الظهر تبع لصلاة الظهر، وأول صلاة فرضت على النبي عليه الصلاة والسلام صلاة الظهر، فلذلك بدأ محمد بن الحسن - رحمه الله - الجامع الصغير [١٥٠] في ترتيبه بذكر صلاة الظهر، فذكر ما هو الأولى أولى في التناسب، وإن كان هو أدنى درجة من غيره، كما في تقديم ذكر الطهارة على ذكر الصلاة، وذكر الإمام الترمذاني في اللآلئ: ترك الأربع قبل الظهر والتي بعده، أو ركعتا الفجر لا تلحقه الإساءة؛ لأن محمداً سماه تطوعاً، إلا أن يستخف به، ويقول: هذا فعل النبي عليه الصلاة والسلام وأنا لا أفعل، فحينئذ يكفر.

وفي النوازل: ترك سنن الصلوات الخمس إن لم يرها حقاً كفر، وإن رآها وترك، قيل: لا يأتهم، والصحيح: أنه يأتهم؛ لأنه جاء الوعيد بالترك.

ثم ذكر ترتيب السنن فقال: وذكر الحلواني - رحمه الله -: أقوى السنن ركعتا الفجر، ثم سنة المغرب، فإن النبي عليه الصلاة والسلام: "لم يدعهما في سفر ولا حضر".^{١٥١٥} ثم التي بعد الظهر، فإنها سنة متفق عليها، وفي التي قبله

^{١٥١٣} رواه مسلم عن عائشة، صحيح مسلم، ٥٠١/١.

^{١٥١٤} لم أعتز عليه في كتب الحنفية إلا في البحر الرائق، ومجمع الأثر، وفي البناية شرح الهداية، وكلها متأخرة عن النهاية. البناية شرح الهداية، ٥٠٦/٢. البحر الرائق، ٥١/٢. مجمع الأثر، ١٣٠/١. ولعلمهم نقلوها عن النهاية. ويخالفها فعل النبي عليه الصلاة والسلام وهو قضاؤه للنافلة عند انشغاله بالمسلمين.

^{١٥١٥} أخرج البخاري عنها أيضاً أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان لا يدع، أربعاً قبل الظهر، وركعتين قبل الفجر". واللفظ في البخاري: "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان لا يدع أربعاً قبل الظهر، وركعتين قبل الغداة". صحيح البخاري، ٥٩/٢. نصب الراية، ١٦٢/٢. و"سنة المغرب" لم أعتز عليها.

مختلف فيها، وقيل: هي للفصل بين الأذان والإقامة، ثم التي بعد العشاء، ثم التي قبل الظهر، ثم التي قبل العصر، ثم التي قبل العشاء.^{١٥١٦}

وذكر الحسن - رحمه الله -: واختلف في أقواها بعد ركعتي الفجر، قيل: التي قبل الظهر والتي بعدها والتي بعد المغرب كلها سواء، وقيل: بل التي قبل الظهر أكد وهو الأصح.

وذكر الحلواني: الأفضل أن يؤدي كله في البيت إلا التراويح؛ لأن في التراويح إجماع الصحابة، ومنهم من قال: يجعل بعض ذلك أحياناً في البيت، والصحيح: أن كل ذلك سواء، ولا تختص الفضيلة بوجه دون وجه، ولكن الأفضل ما يكون أبعد من الرياء، وأجمع للإخلاص والخشوع.

وفي اللآلئ: صلى المغرب في المسجد، وخاف إن رجع إلى منزله يشتغل بشيء، يصلي في المسجد السنة، وإن لم يخف صلاحها في المنزل، للحديث: "خير صلاة الرجل في المنزل إلا المكتوبة."^{١٥١٧}

وذكر الحلواني: ولا بأس بأن يقرأ بين الفريضة والسنة الأورد، وهي في شرح الشهيد - رحمه الله -: القيام إلى السنة متصل بالفرض مسنون، وفي الشافعي: كان عليه الصلاة والسلام: إذا سلم يمكث قدر ما يقول: اللهم أنت السلام ومنك السلام، تباركت وتعاليت يا ذا الجلال والإكرام. وكذلك عند البقالي.

ولم يمر بي لو تكلم بعد الفريضة، هل تسقط السنة؟ قيل: تسقط. وقيل: لا تسقط،^{١٥١٨} ولكن ثوابه أنقص من ثوابه قبل التكلم.

قوله: وأربع قبل العصر، وإن شاء ركعتين، يعني: ويخير بين أن يصلي أربعاً، وبين أن يصلي ركعتين، وكذلك فيما بعد العشاء مخير بين الأربع والثلثين، وأما في التي قبل العشاء فهي أربع لا غير، لو أتى بها، لكن هو مخير بين

^{١٥١٦} أخرجه البخاري عن عائشة - رضي الله عنها -، قالت: "صلى النبي - صلى الله عليه وسلم - العشاء، ثم صلى ثماني ركعات، وركعتين جالسا، وركعتين بين النداءين ولم يكن يدعهما أبداً". صحيح البخاري، ٥٥/٢.

^{١٥١٧} أخرجه البخاري عن زيد بن ثابت ولفظه: "فإن أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة..". صحيح البخاري، ١٤٧/١.

^{١٥١٨} ن: + تسقط.

الإتيان بتلك الأربع والترك، كذا ذكره الأستاذ - رحمه الله -، والدليل عليه أيضاً ما ذكر في المبسوط وقال: فأما قبل العصر، فإن تطوع بأربع ركعات فهو حسن.^{١٥١٩} ولم يذكرها من السنن الرواتب، وكذلك لم يذكر فيما قبل العشاء، ولأن حديث المثابرة وهي المداومة إنما يستقيم على اثني عشر ركعة، إذ لم يذكر شيئاً من السنن فيما قبل العصر وفيما قبل العشاء.

قوله: وفسر أي: النبي عليه الصلاة والسلام على نحو ما ذكر، أي في المبسوط والقُدوري، غير أنه لم يذكر الأربع [١٥٠ب] قبل العصر عند تفسير الحديث، فلهذا سماه في الأصل حسناً، أي فلأجل هذا المعنى سمى محمد بن الحسن الأربع قبل العصر في المبسوط حسناً.

قلت: فتسميته حسناً ليس بمنحصر في حق الأربع قبل العصر، فإنه كما سمى الأربع قبل العصر حسناً في المبسوط، فكذلك سمى الأربع قبل العشاء حسناً أيضاً، وخيّر أي محمد بن الحسن وأبو الحسين القُدوري بين الأربع والركعتين بقوله: فأربع قبل العصر، وإن شاء ركعتين.

قوله: لاختلاف الآثار، أي في بعضها روي أربع ركعات، وفي بعضها روي ثنتان، ولم يقل لاختلاف الأخبار، لما أن اختلاف الرواية بين الأربع والركعتين، إنما جاء من فعل الصحابة لا عن النبي عليه الصلاة والسلام.

وعن النخعي قال: كانوا يستحبون قبل العصر ركعتين، ولم يكونوا يعدونها من السنة، وهذا نقل من الصحابة، كذا في الإيضاح، ولم يذكر الأربع قبل العشاء أي النبي عليه الصلاة والسلام لم يذكرها عند ذكر تفسير الحديث، وذكر فيه الركعتين بعد العشاء، وذكر النبي عليه الصلاة والسلام في هذا الحديث الذي روي ركعتين، وفي غيره، أي وفي غير هذا الحديث، ذكر النبي عليه الصلاة والسلام الأربع؛ فلهذا خيّر، أي فللاختلاف في ألفاظ الحديث بين الأربع والركعتين خيّر محمد بن الحسن والقُدوري بقوله: وأربع بعدها، وإن شاء ركعتين، وأما لفظ الحديث بالأربع بعد العشاء

^{١٥١٩} المبسوط للسرخسي، ٥٦/١.

في غير هذا الحديث ما ذكر في المبسوط: وإن صلى أربعاً فهو أفضل، لحديث ابن عمر - رضي الله عنهما - موقوفاً عليه ومرفوعاً: "من صلى بعد العشاء أربع ركعات كن كمثلهن من ليلة القدر".^{١٥٢٠}

وذكر في الإيضاح: وإنما ضعف حكم النفل بعد العشاء؛ لأن سنة النفل بالليل آخره، يعني يشق فيه القيام، فلم يجعل لذلك من السنن الرواتب؛ ولأنه لما شرع الوتر بعده، وهو سنة عندهما، وعند أبي حنيفة - رضي الله عنه - سنة في حق العلم، ضعف حكمه لئلا يؤدي إلى الجمع بين سنتين، خصوصاً عند أبي حنيفة - رضي الله عنه -، فإن من مشايخنا من قال: ما ذكر في الكتاب أنه يصلي ركعتين بعد العشاء قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله، وأما على قول أبي حنيفة - رضي الله عنه -: فالأفضل أن يصلي أربعاً، وجعل هذا فرعاً لمسألة أخرى وهي: أن صلاة الليل مثنى مثنى أفضل، أم أربع بتسليمة واحدة؟ عند أبي حنيفة - رحمه الله -: الأربع أفضل، وعندهما: مثنى مثنى أفضل، وقال بعضهم: هذا لا يصح؛ لأن اختلافهم في التطوع الذي ليس من السنن، ولكن الصحيح ما قاله الأولون؛ لأن محمداً جعله بمنزلة صلاة الليل، ولم يعده من السنن المؤقتة؛ لأنه قال: من فعل فحسن، كذا في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله -.

قلت: في تكرير شيخ الإسلام لفظ المثنى وتوحيد الأربع، إشارة إلى أن الخلاف في أن يأتي في الأربع بتسليمة أو بتسليمتين، لا أن يكون الخلاف بين الأربع والركعتين لا غير؛ لأنه حينئذ يكون الأربع أفضل بالإتفاق، والأربع قبل الظهر بتسليمة واحدة عندنا، ولو أداها بتسليمتين لم يكن معتداً من السنة، وعند الشافعي - رحمه الله -: يؤديهما بتسليمتين وهو أفضل، واحتج بما روى أبو هريرة - رضي الله عنه -: عن النبي عليه الصلاة والسلام: "أنه كان يصليهن بتسليمتين".^{١٥٢١}

^{١٥٢٠} ورد في عمدة القارئ: لحديث ابن عمر مرفوعاً وموقوفاً. وأخرج البخاري عن ابن عباس: "فصلى النبي - صلى الله عليه وسلم - العشاء، ثم جاء إلى منزله، فصلى أربع ركعات، ثم نام، ثم قام، ثم قال: "نام الغليم" أو كلمة تشبهها، ثم قام، فقامت عن يساره، فجعلني عن يمينه، فصلى خمس ركعات، ثم صلى ركعتين، ثم نام، حتى سمعت غطيته أو خطيطة، ثم خرج إلى الصلاة". صحيح البخاري، ٣٤/١. عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، ٢٣٤/٧.

^{١٥٢١} احتجوا بحديث أبي هريرة، رضي الله تعالى عنه: "أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يصليهن بتسليمتين"، والجواب عنه أن معنى قوله: "بتسليمتين" يعني بتشهدتين، فسمى التشهد تسليماً لما فيه من السلام، كما سمي التشهد لما فيه من الشهادة، وقد روي هذا التأويل عن ابن مسعود رضي الله عنه. عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، ٢٣٣/٧.

وروي [١٥١] عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "صلاة الليل والنهار مثنى مثنى".^{١٥٢٢} ولأنه متى صلى مثنى مثنى كان في ذلك زيادة تحريمة وتسليم، فكان أفضل من الأربع التي ليس فيها زيادة تسليمية وتحريمة، ولنا ما روي عن أبي أيوب الأنصاري - رضي الله عنه - أنه قال: "كان النبي عليه الصلاة والسلام يصلي بعد الزوال أربع ركعات.^{١٥٢٣} فقلت: ما هذه الصلاة التي تداوم عليها؟ فقال هذه ساعة يفتح فيها أبواب السماء، فأحب أن يصعد لي فيها عمل صالح. فقلت: أفي كلهن قراءة؟ فقال: نعم، فقلت: بتسليمية أم بتسليمتين؟ فقال: بتسليمية واحدة.^{١٥٢٤}

ولأن النفل تبع للفرض، والفرض بعد طلوع الشمس أربع، فكذلك النفل، ألا ترى أن فرض الفجر لما كان ركعتين، كان النفل ركعتين أيضاً، وأما بعد الظهر، شرع ركعتين تيسيراً، فقبل ذلك صلى ثمانياً، وذلك لأنه شرع في الظهر مكمل على مثال الفرض أربع ركعات قبلها، فكانت الركعتان بعدها زيادة على المكمل، فلذلك اقتصر على الركعتين تيسيراً.

فأما الجمعة: فأصلها أربع، وبسبب الخطبة عادت إلى الركعتين، فكان النفل أربعاً على أصل القياس.

وأما صلاة العيد فمشتبه بصلاة الجمعة، فجعلت ركعتين؛ ولأنها تقام بجمع عظيم فبنى على الأيسر كالتراويح، فإن للجماعة تأثيراً في التخفيف كما في القراءة.

والجواب عن الحديث الأولى، معنى قوله: بتسليمتين أي: بتشهدتين، فسمي التشهد تسليمياً لما شرع فيها من السلام، كما يسمى تشهداً لما فيها من الشهادة، وقد روي هذا التأويل عن ابن مسعود - رضي الله عنه - .

وأما عن الثاني: فالمشهور منه صلاة الليل مثنى مثنى والنهار غريب، ولئن ثبت فمعنى قوله: مثنى أي شفع لا واحدة حتى لا يصلي البتراء.

^{١٥٢٢} عن ابن عمر: أن رجلاً سأل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن صلاة الليل، فقال رسول الله عليه السلام: "صلاة الليل مثنى مثنى، فإذا خشى أحدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى". صحيح البخاري، ٢/٢٤٠.

^{١٥٢٣} رواه النسائي عن عبد الله بن السائب: ".. يصلي قبل الظهر بعد الزوال أربع ركعات..". السنن الكبرى للنسائي، ١/٢٠٩.

^{١٥٢٤} روى ابن خزيمة هذا الحديث في "مختصر المختصر" وضعفه. نصب الراية، ٢/١٤٢.

وأما زيادة التحريمه فقلنا: البقاء على التحريمه أفضل من القطع، كما في حق الفرض، شرع أربعاً؛ ولأن التحريمه إنما ثبتت بقوله: الله أكبر، وهو يوجد عند قيامه إلى الثالثة، كذا في المبسوطين والأسرار.

وتكره الزيادة على ذلك، أي على الأربع؛ لما أن الإباحة إنما تعرف بالأثر، ولم يرد الأثر في نوافل النهار أكثر من الأربع بتحريمه واحدة.

قوله: فأما نافلة الليل... إلى قوله: وتكره الزيادة، وفي المبسوط: الأصح أنه لا تكره الزيادة على ثماني ركعات، فقال: روي أن النبي عليه الصلاة والسلام: كان يصلي بالليل خمس ركعات، سبع ركعات، تسع ركعات، إحدى عشرة ركعة، ثلاث عشرة ركعة، والذي قال: خمس ركعات: ركعتان صلاة الليل، وثلاث وتر، والذي قال: سبع ركعات: أربع صلاة الليل وثلاث وتر، والذي قال: تسع ركعات: ست صلاة الليل، وثلاث وتر، والذي قال: إحدى عشرة ركعة: ثمان صلاة الليل وثلاث وتر، والذي قال: ثلاث عشرة ركعة: ثمان ركعات صلاة الليل، وثلاث وتر وركعتان سنة الفجر، وكان يصلي هذا كله في الابتداء، ثم فضل البعض على البعض. هكذا ذكره حماد بن سلمة، ولم يذكر كراهة الزيادة على ثماني ركعات بتسليمه، والأصح أنه لا يكره؛ لأن فيه وصلاً بالعبادة وذلك أفضل.

ثم قال: والأربع أحب إليّ، وهذا قول أبي حنيفة - رضي الله عنه - [١٥١ب] فأما عندنا^{١٥٢٥} وعند الشافعي - رحمه الله - : فالأفضل ركعتان، ولكن ذكر في مبسوط شيخ الإسلام وغيره ما يوافق رواية الكتاب فقال: ولما ثبت من فعل النبي عليه الصلاة والسلام في صلاة الليل ما بيّننا، ثبت أن الرخصة انتهت إلى الثمان فلا يزيد عليه، وإن زاد على الثمان يكره، لكن تلزمه؛ لأن هذه الكراهة لا تكون أشد من كراهة تكون عند طلوع الشمس وغروبها، وذلك لا يمنع اللزوم بالتحريمه فكذا هذا، وهذا كله عندنا.

وقال الشافعي: لا يزيد على الأربع، ولو زاد كره له ذلك، وقاس نفل الليل على نفل النهار؛ إلا أنه بما قال ترك الأثر الوارد عن النبي عليه الصلاة والسلام، وهذا الذي ذكرنا في حق الإباحة، فأما في الأفضل، فقال أبو حنيفة -

^{١٥٢٥} ن، ر: عندهما.

رحمه الله - : الأولى أن يصلي أربعاً بتحريمه واحدة، وقالوا: الأفضل مثنى مثنى؛ لما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "صلاة الليل مثنى مثنى، وفي كل ركعتين فسلم".^{١٥٢٦}

واستدلوا بالتراويح أيضاً، ولأبي حنيفة ما استدل في الكتاب، وما روي أن ابن عباس - رضي الله عنهما - :
"بات عند خالته ميمونة - رضي الله عنها -، يراقب صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالليل، بعثه أبوه العباس لذلك، قال: فلما صلى العشاء رقد رقدة ثم انتبه فقام، ونظر إلى السماء فقرأ خاتمة سورة آل عمران: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾.^{١٥٢٧} ثم عدل إلى شئ فتوضأ، فصلى أربع ركعات بتسليمة واحدة، ثم رقد رقدة ثم انتبه، فقام ونظر إلى السماء وقرأ خاتمة سورة آل عمران، وتوضأ وصلى أربع ركعات بتسليمة؛ لأنه نفل الليل، فيعتبر بنفل النهار؛ ولأن التطوع شرع مكماً^{١٥٢٨} للفرائض، فشرع على مثال الفرائض، وأكثر الفرائض في اليوم واللييلة شرعت أربعاً، فكان الأفضل من النوافل أربع ركعات.

وأما قوله بين كل ركعتين فسلم: أي فتشهد، أو نقول كلاهما قد كان من فعل النبي عليه الصلاة والسلام، ولكن الكلام في الأفضل، والأربع أفضل؛ لأنه أدم تحريمه، وقد أجيب بما نطق به الشافعي من الحديث.

قلت: وبهذا كله يعرف بأنه: لا فائدة في تخصيص أبي حنيفة في قوله: فأما نافلة الليل، قال أبو حنيفة: إن صلى ثماني ركعات بتسليمة واحدة جاز، وتكره الزيادة أي على الثماني، ففي كلا الحكمين، أعني الجواز في نافلة الليل إلى الثمان بغير كراهة، والكراهة فيما وراءها اتفاق في عامة روايات الكتب، سوى أن شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - قال: الأصح أنه لا تكره الزيادة على الثمان، وهو أيضاً ليس بمخصوص بقول أبي حنيفة، ويعرف أيضاً أن المراد من قوله: وقالوا لا يزيد بالليل ركعتان بتسليمة، أي لا يزيد عليهما من حيث الأفضلية، لا من حيث الكراهة، فإن الزيادة عليهما ليست بمكروهة بالإتفاق في الليل على ما ذكرنا.

^{١٥٢٦} أخرجه البخاري ومسلم عن ابن عمر رضي الله عنه واللفظ لمسلم: قال: "صلاة الليل مثنى مثنى، فإذا رأيت أن الصبح يدركك فأوتر بواحدة". فقيل لابن عمر: ما مثنى مثنى؟ قال: "أن تسلم في كل ركعتين". صحيح البخاري، ٢٤/٢. صحيح مسلم، ١/٥١٩.
^{١٥٢٧} آل عمران: ١٩٠/٣.
^{١٥٢٨} خ: - مكماً.

وقال الإمام المحبوبي - رحمه الله - : فرّق محمد في الكتاب بين صلاة الليل وصلاة النهار في كراهة الزيادة على الأربع، باعتبار أن الأثر جاء به في صلاة الليل دون صلاة النهار [١٥٢أ]، وعلينا الإتيان، خصوصاً في العبادات، وليس فيه معنى معقول سوى أن بالنهار يحتاج الناس أن يكلموه ويعاملوه، فإذا استكثر من الركعات بتسليمة واحدة، ربما يتضرر من ينتظره، فكرهت الزيادة على الأربع لهذا المعنى، وفي صلاة الليل لا يتحقق مثله، فكان له أن يتطوع ما شاء بتسليمة واحدة، والله أعلم.

فصل في بيان القراءة التي يختلف وجوبها

لما فرغ من بيان الصلوات المفروضات والواجبات والنوافل على الترتيب، شرع في بيان القراءة التي يختلف وجوبها، بحسب اختلاف هذه الصلاة.

اعلم: أن مسألة القراءة في الفرائض من ذوات الأربع خمسة، قال علماؤنا - رحمهم الله - : القراءة في الشفع الأول منها ركن دون الشفع الثاني، وقال الشافعي - رحمه الله - : ركن في الأربع، وقال الإمام مالك - رحمه الله - : ركن في الثلاث، وقال الحسن البصري - رحمه الله - : ركن في ركعة، وقال أبو بكر الأصبم: القراءة ليست بركن في شيء من الصلاة، وإنما هي سنة كسائر الأذكار.

فوجه قوله: إن القراءة من الأقوال التي يؤتى بها في الصلاة، فتكون سنة كسائر الأذكار؛ ولأن مبنى الصلاة على الأفعال دون الأقوال، ألا ترى أن العاجز عن الأفعال كلاً، والقادر على الأقوال لا يخاطب بالصلاة، بخلاف العكس، بخلاف التكبيرة الأولى؛ فإنها لا يؤتى بها في الصلاة، ووجه قول الحسن: أن قوله تعالى: فاقراءوا ما تيسر من القرآن، أمر بفعل القراءة في الصلاة؛ لأنه لا يجب خارج الصلاة، والأمر بالفعل لا يقتضي التكرار، ولو خليت. وظاهر الأمر بسائر الأركان؟ لقلت: بأنه لا يتكرر، إلا أن التكرار فيه ثبت بالإجماع، فيبقى الثاني على الأصل.

قلنا: إلحاقه بسائر الأذكار لا يصح، فإن سائر الأذكار حين شرع، شرع سنة، ووجبت المخافته به على كل حال، وها هنا وجب الجهر بالقراءة في أكثر الصلوات، ولو كان سنة لكان يخافت بها، لما أن مبنى الأركان على الشهرة والإعلان، ومبنى التطوعات على الخفية والكتمان، على ما قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقْرَاءَ فَهِيَ خَيْرٌ

لَكُمْ﴾. ١٥٢٩

وقوله: مبنى الصلاة على الأفعال.

قلنا: لا بل على الأفعال والأقوال جميعاً؛ لأن الأفعال إنما صارت أركاناً لورود الأمر بها، والأمر كما ورد بالأفعال ورد بقراءة القرآن، ثم إن العاجز عن الأفعال لا يخاطب بالصلاة وإن قدر على القراءة؛ لأن مبناه على الأفعال

لا غير، لكن لأنه عجز عن أكثر أركان الصلاة، وقدر على ركن واحد، وباعتبار ما عجز عنه يسقط عنه، وباعتبار ما قدر عليه لا يسقط، فترجح جانب العجز للكثرة؛ لأن لها حكم الكل، فصار كأنه عجز عن الكل، وأما إذا عجز عن القراءة لا غير، فترجح جانب القدرة للكثرة، وإذا ترجح صار كالقادر على الكل، كالصوم يتأدى بالنية قبل الزوال. وإن فاتت النية في بعض النهار؛ لأنها وجدت في الأكثر، وبعد الزوال لا يتأدى لانعدامها في الأكثر.

وأما الجواب عن قول الحسن: فإن الأمر كما قاله؛ إلا أنها تكررت في الثانية، فالثانية تكرار للأولى، فلا بد من أن يتكرر فيها جميع ما وجد من الأركان في الركعة الأولى، [ألا ترى أنها تتكرر بالصفة التي وجدت في الركعة الأولى ليتحقق التكرار، فلما وجبت مراعاة صفة القراءة في الركعة الثانية؛ لأنها تكرار للأولى؛ فلأن تجب مراعاة أصل القراءة [١٥٢ب] بالطريق أولى]،^{١٥٣٠} وهذا لأن الصفة في الركعة الأولى واجبة إذا كان إماماً، والقراءة في الأولى ركن، فلما وجبت مراعاة الصفة في الثانية ضرورة التكرار؛ لأن بتكرر الأصل ضرورة التكرار أولى.

وأما قوله: بأن الأمر بالفعل لا يقتضي التكرار قلنا: التكرار في الثانية لم يجب عندنا بالأمر، وإنما وجب لكون الثانية تكراراً كما في سائر الأركان.

قوله: لقوله عليه الصلاة والسلام: "لا صلاة إلا بقراءة".^{١٥٣١} وكل ركعة صلاة، بدليل: أنه إذا حلف لا يصلي، فصلى ركعة، حنث في يمينه، فلا يصح ركعة بغير قراءة، عملاً بهذا الظاهر؛ ولأن القراءة شرعت ركناً في الشفع، فيتكرر في الشفع الثاني؛ لأن الشفع الثاني تكرار للأولى، كالثانية تكرار للأولى اعتباراً بسائر الأركان؛ إلا أنها لا تجب على صفة الأولى إظهار نقصان القراءة في الركنية.

واحتج أصحابنا بما روي عن علي - رضي الله عنه - عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "القراءة في الأوليين قراءة في الآخرين".^{١٥٣٢} أي ينوب عنهما، كما يقال: لسان الوزير لسان الأمير، ولأنها ذكر يخافت بما في الشفع الثاني في كل الأحوال؛ فيكون سنة كسائر الأذكار، وهذا لأن القراءة وإن كانت ركناً فهي ركن ناقص، فإنها

١٥٣٠ ر:-

١٥٣١ سبق تخريجه، ص: ٢٩٧. صحيح مسلم، ١/٢٩٧.

١٥٣٢ موقوف على علي غير مرفوع، ورواه الحارث الكذاب. تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، تحقيق: سامي جاد الله، ٢/٢٣٠.

وليس من أحاديث الهداية.

تتأدى باللسان، واللسان عضو باطن من وجهه، ظاهر من وجهه، فلكونه باطناً: ينبغي أن لا يتعلق به الركن كالقلب، ولكونه ظاهراً: يتعلق به كسائر الأعضاء الظاهرة؛ فلذلك كانت القراءة ناقصة في الركنية، بخلاف سائر الأعضاء.

فلو قلنا أنها تتكرر بالركنية في الركعات كلها، سويناً بين الناقص والكامل، فأظهرنا ذلك في الشفع الثاني؛ لأنه شرع زيادة على أصل الصلاة فصار أولى، لصرف النقصان عليه، كما جعل أولى بالإسقاط في حالة السفر، ولأن شرعية المخافتة بما في كل الأحوال فيه، فصارت علماً على كونها سنة، اعتباراً بسائر الأركان، ولهذا عُينت الفاتحة ذكر وثناء، ولذلك قال علماؤنا: أنه ينوي بالقراءة الذكر والثناء، ولا ينوي القراءة.

وأما قوله: "لا صلاة إلا بقراءة".^{١٥٣٣}

قلنا: المراد منه نفي الفضيلة، لا نفي الصلاة بدون القراءة؛ لأن الصلاة توجد دون القراءة، من حيث الحقيقة علمنا: أنه يراد به نفي الحكم، والحكم غير مذكور، وغير المذكور لا يجعل مذكوراً إلا للضرورة، والضرورة تنتفي بنفي الأدنى، وهو الفضيلة؛ ولأنه يشهد لنا؛ لأنه ذكر الصلاة، والصلاة متى ذكرت لا تنصرف إلى ركعة، وإنما تنصرف إلى صلاة كاملة، بدليل مسألة اليمين، ونحن نقول به.

وقوله: بأن الشفع الثاني تكرر للأول.

قلنا: لا. كذلك بدليل أن الجهر لم يتكرر، ولو كان تكراراً للأول، لكان بتكرر القراءة بالصفة التي وجدت في الأولى، ألا ترى أن الركعة الثانية لما كانت تكراراً للأولى، تكررت القراءة بالصفة التي وجدت في الأولى، وأما إظهار نقصان الركنية في المخافتة مع بقائه ركناً فغير مستقيم؛ لأن المخافتة جعلت علماً على السنة، والنافلة لا على نقصان الركن في موضع، وهذا كله حاصل ما ذكره شيخ الإسلام - رحمه الله - [١٥٣].

ومن حجتنا أيضاً: أن أصل أركان الصلاة أفعال لما مر، ولهذا سقطت القراءة بالافتداء إذا خاف فوت الركعة بالإجماع، وكذلك الصلاة كانت مشروعة قبل وجود القراءة، كذا في الأسرار.

^{١٥٣٣} سبق تخريجه، ص: ٢٩٧. صحيح مسلم، ١/٢٩٧.

قوله: فأما الأخروان، وقال في ذيل المغرب: هو لحن، وإنما الصواب: الأخريان،^{١٥٣٤} وذلك لأن الألف إذا كانت ثلاثة زُدت إلى أصلها في التثنية، نحو عصوان ورحيان، وإن كانت رابعة فصاعداً لم تقلب إلا ياءً، نحو عشيان وحيليان والأوليان، وصفة القراءة أي: يخافت بما في الأخيرين على كل حال، وقدرها أي: لا يضم السورة بالفاتحة في الأخيرين، كمن حلف لا يصلي صلاة حيث ينصرف إلى الركعتين، ولا يحنث بما دونهما، بخلاف ما إذا حلف: لا يصلي، حيث يحنث بالركعة الواحدة، لما أن الصلاة غير مذكورة صريحاً، إن شاء سكت، أي مقدار تسبيحة، وإن شاء قرأ الفاتحة، لكن قرأها على جهة الثناء لا على جهة القراءة، وبه أخذ بعض المتأخرين من أصحابنا، وإن شاء سبح أي: ثلاث تسبيحات، إلى هذا أشار في المحيط وتحفة الفقهاء،^{١٥٣٥} وهو المأثور عن علي وابن مسعود وعائشة - رضي الله عنهم -^{١٥٣٦}.

ذكر في المبسوط: وعن علي وابن مسعود: في الأخيرين كانا يسبحان،^{١٥٣٧} وسأل رجل عائشة - رضي الله عنها - عن قراءة الفاتحة في الأخيرين؟ فقالت: اقرأ.^{١٥٣٨} لكن على جهة الثناء، إلا أن الأفضل: أن يقرأ كأنه أراد بذكر الأفضل، أنه لو لم يأت بهما من القراءة والتسبيح لا يكون مسيئاً، فكان فيه نفي لرواية الحسن عن أبي حنيفة - رحمه الله - فإنه قال: إن لم يقرأ ولم يسبح كان مسيئاً إن كان متعمداً، وإن كان ساهياً فعليه سجدتا السهو؛ لأن القيام في الأخيرين مقصود، فيكره إخلاؤه عن الذكر والقراءة جميعاً، والأول أصح، وهو أن تركهما لا يوجب الكراهة؛ لأن الأصل في القيام القراءة، فإذا سقطت القراءة في الأخيرين نفي القيام المطلق؛ فيكون قيامه قيام المؤتم، بخلاف الركوع والسجود؛ لأن القراءة فيهما غير مشروعة، وإنما المشروع فيهما الذكر، فلا يجوز إخلاؤهما عن الذكر،^{١٥٣٩} كذا في المحيط: لأنه عليه الصلاة والسلام داوم على ذلك، وقد ذكرنا غير مرة أن المداومة مطلقاً لا تدل على الوجوب، بل على السنة والأفضلية، وإنما تدل على الوجوب أن لو كانت مقرونة بغير ترك.

^{١٥٣٤} المغرب، ٥٢٣/١.

^{١٥٣٥} المبسوط للشيباني، ١٦٣/١. تحفة الفقهاء، ١٢٦/١.

^{١٥٣٦} روى ابن أبي شيبة في "مصنفه": عن عائشة. غريب، نصب الراية، ١٤٨/٢.

^{١٥٣٧} روى ابن أبي شيبة في "مصنفه" عن شريك عن أبي إسحاق السبيعي عن علي. وابن مسعود، قالوا: قرأ في الأوليين، وسبح في الأخيرين، فيه انقطاع، نصب الراية، ١٤٨/٢.

^{١٥٣٨} روى ابن أبي شيبة في "مصنفه": عن عائشة. غريب، نصب الراية، ١٤٨/٢.

^{١٥٣٩} المحيط، ٢٩٨/١.

قوله: ولهذا لا يجب السهو بتركها، هذا لإيضاح أن قراءة الفاتحة في الأخيرين على وجه الأفضلية لا على وجه الوجوب، فكان نفيًا لما ذكرنا من رواية الحسن، وذكر الإمام الولولجي - رحمه الله - في تعليل أفضلية قراءة الفاتحة في الأخيرين بقوله: لتكون الصلاة الجائزة ييقين.

قوله: ولهذا لا يجب بالتحريم الأولى إلا ركعتان في المشهور عن أصحابنا، هذا إذا نوى أربع ركعات حتى يحتاج إلى التقييد بالمشهور، فأما إذا شرع في التطوع بمطلق النية، لا يلزمه أكثر من ركعتين بالاتفاق في جميع الروايات، كذا في المحيط.^{١٥٤٠}

وذكر في مبسوط شيخ الإسلام وغيره: وإذا افتتح التطوع ونوى أربع ركعات، ثم تكلم على رأس الركعتين، بعدما قعد قدر التشهد، فإنه لا يلزمه شيء عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، [١٥٣ب] وهو قول أبي يوسف الآخر، وكان أبو يوسف يقوله أولاً: فإنه يلزمه أربع ركعات، وهذا هو عين المسألة التي تأتي بعد هذا بخطوط في الكتاب، وهو قوله: ولو أفسد قبل الشروع في الشفع الثاني لا يقضي الأخيرين، وعند أبي يوسف: أنه يقضي، فكان قوله في المشهور، وعن أصحابنا احترازاً عن قول أبي يوسف الأول، فوجه قول أبي يوسف: أن نية الأربع قارنت سبب الوجوب فيلزمه الأربعة، قياساً على النذر، فإنه لو نذر وقال: لله علي صلاة، ونوى الأربع، يلزمه الأربع.

وإنما قلنا: قارن سبب الوجوب؛ لأنه قارن الشروع، والشروع سبب ملزم كالنذر، وهما يقولان: بأن النية في حق الشفع الثاني لم يقارن سبب الوجوب، فتبقى مجرد النية، ومجرد النية لا أثر له في الإيجاب، كما لو نوى أن يصلي ولم يشرع، لا يلزمه شيء.

وإنما قلنا: بأن النية في حق الشفع الثاني لم يقارن سبب الوجوب؛ لأن سبب الوجوب شروع أو نذر، ولم يوجد واحد منهما في الشفع الثاني، وإنما وجد الشروع في الشفع الأول، والشروع فيه لا يوجب الشفع الثاني، كما لو لم ينو الأربع، وذلك لأن الشروع إنما يلزمه ما شرع، وما لا بد لصحة ما شرع فيه منه كالركعة الثانية يلزمه، وإن لم يشرع فيها لما بينا، والشفع الثاني لم يوجد فيه شروع، ولا كان سبباً هو لصحة الشفع الأول، فإن الشفع الأول صحيح بدون

^{١٥٤٠} والقول للإمام الصغار، المحيط، ٤٣٤/١.

الثاني، حتى إن فساد الشفع الثاني لا يوجد فساد الشفع الأول، بخلاف قوله: لله علي صلاة، ونوى الأربع؛ لأن نية الأربع قارنت سبب الوجوب من حيث اللفظ؛ لأن اسم الصلاة كما يتناول الركعتين يتناول الأربع، فقد نوى ما يحتمله لفظه، فصار ما نوى كالمصرح به، فصار كأنه قال: لله علي أن أصلي أربع ركعات، كذا في مبسوط شيخ الإسلام.

ولهذا قال: يستفتح في الثالثة أي يقرأ قوله: "سبحانك اللهم وبحمدك"،^{١٥٤١} كما في ابتداء شروع كل صلاة، وفي هذا لفّ ونشر، فإن قوله: ولهذا، لا يجب بالتحريم الأولى إلا ركعتان، إيضاح للمدعي الأول، وهو قوله: أما النفل فلأن كل شفع منه صلاة على حدة، وقوله: ولهذا، قالوا: يستفتح في الثالثة إيضاح للمدعي الثاني، وهو قوله: والقيام إلى الثالثة كتحرمة مبتدأة.

فإن قلت: على هذا كله يشكل قول أبي حنيفة وأبي يوسف، فإنهما يجوزان ترك القعدة الأولى من الشفع الأول في التطوعات، فلو كان كل شفع منها صلاة على حدة لما جازت تلك الصلاة؛ لترك القعدة الأخيرة التي هي فرض.

قلت: القياس أن يفسد، وهو قول زفر ورواية عن محمد؛ لأن كل شفع من التطوع بمنزلة صلاة على حدة، بدليل وجوب القراءة في كل شفع، وبدليل أن فساد الشفع الثاني لا يوجب فساد الشفع الأول إذا كان قعد على رأس الثانية، فعلى هذا صار كل شفع بمنزلة صلاة الفجر، وصلاة الظهر للمسافر، ولو ترك القعدة فيهما فسدت الصلاة وإن ضم إليها شفعاً آخر، كذا هذا، ولكن في الاستحسان لا يفسد، وتجب سجدة السهو [١٥٤] إذا كان ساهياً؛ لما أن التطوع كما شرع ركعتين شرع أربعاً أيضاً، فإذا ترك القعدة وقام إلى الشفع الثاني أمكننا أن نجعل الكل صلاة واحدة، وفي الصلاة الواحدة من ذوات الأربع لا يفترض من القعدة إلا الأخيرة، وهي قعدة الختم والتحليل، كما في الظهر بخلاف صلاة الفجر؛ لأن الفجر شرعت بركعتين لا غير، وبضم الشفع الثاني لا يصير الكل صلاة واحدة، وهذا الفقه وهو أن القعدة الثانية ليست من جملة الأركان على ما مر؛ ولكنها فريضة شرعت للختم، وختم المفروض فرض، فكذلك لم تكن القعدة الأولى فرضاً؛ لأنها ليست بحالة الختم، فإذا أقام إلى الثالثة هنا حتى صارت الصلاة من ذوات

^{١٥٤١} سبق تخريجه، ص: ٣١٦. صحيح مسلم، ٢٩٩/١.

الأربع، لم تكن حالة القعدة الأولى حالة الختم، فلم تبق فرضاً كما في الفرض، ولا يقال ينبغي على هذا أن يكون في حق القراءة كذلك، حتى لا تجب القراءة في الآخرين كما في الفرض.

قلنا: إنما اعتبر في حق القراءة بمنزلة صلاتين؛ لأن القراءة ركن مقصود في الصلاة شرعت لعينها، بدليل أنها شرعت في الركعة الأولى كسائر الأركان، وأما القعدة فما شرعت مقصودة لعينها، بدليل أنها لم تشرع في الركعة الأولى، وإنما شرعت للتحلل أو للفصل بين الشفعين؛ إلا أن ما يجب للتحلل يفرض، وما شرع للفصل يكون واجباً، فإذا صارت الصلاة أربعاً، سقط التحلل وسقطت الفرضية، فإن قيل: لو صار هذا بالقيام إلى الشفع الثاني بمنزلة صلاة واحدة كالظهر، لما أمر بالعود إلى القعدة عند القيام إلى الثالثة، كما في الظهر، بل يؤمر ها هنا.

قلنا: إنما أمر بالعود ما لم يقيد بالسجدة؛ لأن هذا يشبه الظهر من وجهه، حتى أن الفساد في آخره يسري إلى الأول متى ترك القعدة، ويفارقه من وجهه حتى أن القراءة تجب في الشفع الثاني، فكان هذا مشابهاً للفجر، فنقول: لشبهة بالفجر يعود إليها ما لم يقيد بالسجدة، ولشبهة بالظهر لا يؤمر بالعود، إذا قيد الثالثة بالسجدة، ولم تفسد توفيراً لكلا الشبهين، كذا ذكره شيخ الإسلام في باب الحدث من المسبوط، وصاحب المحيط.

ومن شرع في نافلة أو في صلاة نافلة، وكذلك الخلاف في الشروع في الصوم النفل، والسلف - رحمهم الله - أوردوا هذه المسألة في كتاب الصوم إتباعاً للآثار؛ لما أن الآثار في الحجج من الجانبين وردت في الصوم، ولكن القدوري - رحمه الله - لما رأى حكم المسألة فيهما واحداً، أوردتها فيما تقدم من ذكرهما، والمصنف - رحمه الله - اتبعه.

واحتج الشافعي - رحمه الله - بقوله تعالى: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾^{١٥٤٢} والمتنفل محسن، وعن النبي عليه الصلاة والسلام: "الصائم المتطوع أمير نفسه"^{١٥٤٣} وعنه عليه الصلاة والسلام: أتى بحس من لبن فشرب وناول أم هانئ فشربت، ثم قالت: يا رسول الله، إني كنت صائمة لكنني كرهت أن أرد سؤرك، فقال عليه الصلاة

^{١٥٤٢} التوبة: ٩١/٩.

^{١٥٤٣} رواه أبو داود، والترمذي، والنسائي، ورواه البيهقي أم هانئ مرفوعاً: الصائم المتطوع أمير نفسه، إن شاء صام، وإن شاء أفطر، وفي سنده اختلاف، وفي لفظه اختلاف، وتكلم عليه. نصب الراية، ٤٦٩/٢.

والسلام: أمن قضاء كنت تقضين؟ فقالت: لا، فقال عليه الصلاة والسلام: إن شئت قضيتيه وإن شئت لا،^{١٥٤٤} ولأن المتنفل متبرع بما ليس عليه فلا يلزمه ما لم يتبرع به، ولكنه مخير في آخره كما كان مخيراً في أوله، كمن شرع في صلاة التطوع ينوي أربعاً فصلى ركعتين، كان مخيراً في الشفع الثاني.

واحتج علماؤنا [١٥٤] بقوله تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ﴾،^{١٥٤٥} الآية. فالله تعالى أخبر أن^{١٥٤٦} أهل الكتاب ابتدعوا رهبانية لم تكتب عليهم، ثم لم يروعها حق رعايتها ففسقوا، والرهبانية كانت هي الاعتزال عن الناس للعبادة أبداً، فلولا أنها كانت سبب التزام ما ابتدعوا، وإلا لما فسقوا بالترك، وشريعة من قبلنا تلزمنا ما لم يظهر نسخها، وقال الله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾.^{١٥٤٧}

وروي عن عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت: أصبحت وحفصة صائمتين متطوعتين، فاهدي لنا حشيش فأكلنا، فدخل رسول الله عليه الصلاة والسلام فابتدرنا لنسأله، فبدرتني حفصة، وكانت ابنة أبيها سبابة إلى الخيرات، وقال عليه الصلاة والسلام: "اقضيا يوماً مكانه".^{١٥٤٨} فإن كان هذا بعد حديث أم هانئ كان ناسخاً له، وإن كان قبله فتبين به أن المراد بقوله: وإن شئت فاقضيه، وإن شئت فلا تقضيه، تأخير القضاء وتعجيله، أو تبين به:^{١٥٤٩} أن النبي عليه الصلاة والسلام خص أم هانئ - رضي الله عنها - بإسقاط القضاء لقصدها إلى التبرك، كما أن ظبية - رضي الله عنه - لما حجج رسول الله عليه الصلاة والسلام: شرب دم رسول الله عليه الصلاة والسلام، فقال عليه الصلاة والسلام: "حرم الله جسديك على النار".^{١٥٥٠} وشرب الدم لا يوجب هذا، ولكنه لفرط المحبة غفل عن الحرمة، فأكرمه رسول الله عليه الصلاة والسلام بما ذكره.

^{١٥٤٤} حديث حسن، وهذا إسناد ضعيف لضعف علي بن زيد بن جدعان. مسند أحمد، تحقيق: الأرئوط، ٤٧٩/٤٤.

^{١٥٤٥} الحديد: ٢٧/٥٧.

^{١٥٤٦} خ: - أن.

^{١٥٤٧} محمد: ٣٣/٤٧.

^{١٥٤٨} رواه الطبراني في "معجمه الوسط" عن أبي هريرة، قال: أهديت لعائشة، وحفصة هدية، وهما صائمتان، فأكلتا منها، فذكرنا ذلك لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقال: "اقضيا يوماً مكانه، ولا تعودا". حديث ضعيف، نصب الراية، ٤٦٧/٢.

^{١٥٤٩} خ: - تبين به.

^{١٥٥٠} الذي شرب هو عبد الله بن الزبير، أخرجه الطبراني والحاكم عن الهندي بن القاسم بن عبد الرحمن بن ماعز: "...وإذا عبد الله بن الزبير معه طست يشرب ما فيه، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - -: ما شأنك يا ابن أخي فقال: إني أحببت أن يكون من

وعن النبي عليه الصلاة والسلام: سأله أعرابي عن أركان الدين فبين له الإيمان والصلاة وغيرها، فقال الأعرابي: هل عليّ غير هذا؟ فقال: لا، إلا أن تتطوع،^{١٥٥١} الحديث. فاستثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم التطوع عن النفي، فكان إيجاباً كقوله: لا، إلا أن تنذر، ولا يقال معناه إلا أن تفعل ما ليس عليك؛ لأننا نقول: نعم كذلك، ولكن إذا فعل ما ليس عليه، يصير عليه حفظه تحقيقاً لحكم الاستثناء من النفي؛ ولأن من شرع في قرينة، كان في قدر المشروع فيه، عملاً على سبيل القرينة، ويجرم عليه إبطاله، وبالخروج عما بقي يبطل ما مضى؛ لأنه مما لا يتجزئ، فيحرم بهذا الطريق، حتى إذا كان لا يبطل لا يجرم، وما ذكر من الشروع في صلاة التطوع بنوي أربعاً فصلى ركعتين من قبيل ذلك، فلذلك لا يجرم.

فإن قيل: إن العبادة لا تتم قرينة إلا بآخرها؛ لأنها لا تتجزأ، ولما توقف الجزء الأول على الآخر ليصير قرينة لم يجرم إبطال ما صنع، كالذي أخرج المال للصدقة وقال للفقير: تصدقت به عليك، لم يلزمه التسليم.

وإن كان ما وجد من جملة القرب، قلنا: إذا شرع في الصوم أو الصلاة فهو متقرب إلى الله تعالى بفعل الصوم والصلاة، والفعل حاصل: وهو الكف أو القيام إلى الصلاة، وإنما عدم ما يسمى صوماً وصلاة، فأما الصدقة فإنما شرعت قرينة لما فيها من صلة الفقير وإغنائه، ومن هذا الوجه لم يثبت شيء منه قبل التسليم، وإنما يثبت إذا سلم، وفيه شبهة أخرى تذكر في مسألة ما إذا شرع التطوع قائماً ثم تعد.

وأما قوله: فإنه متبرع، فلا يلزمه ما لم يتبرع به، فإننا لا نقول: إن تبرع بما ليس عليه يلزمه ما لم يتبرع به، ولكن وجب عليه حفظ المؤدى لكونه قرينة، فإن التحرز [١٥٥] عن إبطال العمل واجب بالنص، كما أن الوفاء بالعهد واجب، يلزمه الأداء بعد النذر؛ ولأننا لو أجبنا له الترك وخيّرناه بطل ما مضى باعتبار الترك، فرجحنا جانب العبادة على جانب المباح من الفعل، وهو أصل في الشرع، ألا ترى أن الرجل إذا كان في صلاة في جانب منها مقيماً، وفي جانب مسافر لزمته صلاة الإقامة، وإن قصد الترخص بالقصر، فرجح الموجب على المستقط، فكذلك ها هنا، على أنا لا نقول: إن ما بقي من الفعل صار واجباً في نفسه، بل نفلتيه باقية كما كان، ولهذا قال أبو حنيفة - رحمه الله -

دم رسول الله - - صلى الله عليه وسلم - - في جوفى، فقال: ويل لك من الناس وويل للناس منك لا تمسك النار إلا قسم اليمين".
رجاله ثقات، كنز العمال، ٢٧٥/١٥.
^{١٥٥١} صحيح البخاري، ١٨/١.

فيمن شرع في صلاة النفل قائماً: كان له أن يتمها قاعداً بلا عذر كما لو ابتداءً الشروع في النفل قاعداً؛ لأنه في نفسه نفل وليس بواجب، وإنما نأمره بالفعل لحق ما مضى حتى لا يبطل، فإن الله تعالى نھانا عن إبطال القرب، كما أمرنا بالوفاء بالنذر والعهود، فوجب الاحتراز عن إبطائها، كما وجب الائتثار بوفاء النذور بالإجماع. هذا حاصل ما ذكر في الأسرار والمبسوط.

قلت: ولما وجب الفعل بالنذر بالإجماع؛ لأنَّ يجب بالشروع بالطريق الأولى، وبيان الأولوية من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن الوجوب المستفاد في النذر مستفاد من الأمر بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾. ١٥٥٢
وقوله: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي﴾. ١٥٥٣ ووجوب صيانة المؤدى مستفاد من النهي، بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾. ١٥٥٤
وما ثبت من الوجوب بالنهي أكد من الوجوب الذي ثبت بالأمر؛ لأن المنتهى في النهي آت بالفرض أبداً، بخلاف الأمر، وإليه أشار النبي عليه الصلاة والسلام بقوله: "لترك ذرة مما نهى الله تعالى خير من عبادة الثقلين". ١٥٥٥

وقد صرح الإمام التمرتاشي - رحمه الله - في باب المريض من صلاة الجامع الصغير فقال: وعن البقالي على بدن المصلي نجاسة لا يمكنه غسلها إلا بإظهار عورته، يصلي مع النجاسة؛ لأن إظهار العورة منهي عنه، والغسل مأمور به، والأمر والنهي إذا اجتمعا، كان النهي أولى.

والثاني: أن صيانة الفعل أولى من صيانة التسمية التي هي القول؛ لأن فضيلة العبادة تزيد بزيادة المشقة، وهي الفعل أكثر، وكذلك كان بناء الصلاة على الأفعال أكثر وأرسخ من بنائها على الأقوال لما عرف.

والثالث: أن البقاء أسهل من الابتداء، فلما وجب ابتداء الفعل مع قوته لصيانة القول في النذر، لأنَّ يجب بقاء الفعل مع ضعفه وسهولته لصيانة ابتداء الفعل أولى.

١٥٥٢ المائة: ٥/١.

١٥٥٣ البقرة: ٤٠/٢.

١٥٥٤ محمد: ٣٣/٤٧.

١٥٥٥ قول وليس بحديث، "الزهد في الدنيا الرغبة عن الدنيا وقالوا: إن ذرة من الزهد خير من عبادة الثقلين، والعبادة شيء وجودي يشتهر والورع شيء عديمي يحتمل". العرف الشذي شرح سنن الترمذي، ١٧/٤.

وتمامه في الوافي: وإن صلى أربعاً، أي شرع في الصلاة بنية الأربع، فإنها لو كانت على حقيقتها لا يُتصور إفساد الآخرين بعد تمامها.

وقوله: وقعد ثم أفسد الآخرين قضى ركعتين، إنما قيد لأنه؛ لو لم يقعد وأفسد الآخرين يجب عليه قضاء الأربع بالإجماع، وقد ذكرناه قبيل هذا.

قوله: يلزم ما شرع فيه أي: إتمام الركعة التي شرع فيها، وما لا صحة له إلا به، أي الركعة الثانية؛ فإنه لا صحة للركعة الأولى بدون الثانية، وقيل: يقضي أربعاً احتياطاً، وكان الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل - رحمه الله - يقول: يقضي أربعاً، من قطعها [١٥٥ب] في أي حال قطعها؛ لأنها بمنزلة صلاة واحدة، حتى أن الزوج إذا خيّر امرأته وهي في الشفع الأول من هذه الصلاة، أو أخرت بشفعة لها فأتمت أربعاً لا يبطل شفعا ولا خيارها، بخلاف سائر التطوعات، كذا في الجامع الصغير لقاضي خان - رحمه الله - .

وهذه المسألة على ثمانية أوجه، وإنما انحصرت على الثمانية؛ لاقتضاء القسمة العقلية إياها، وهذه الأقسام كلها في الحقيقة في أقسام ترك القراءة لا في القراءة؛ لأن الفساد إنما جاء من قبيل الترك، ولهذا لم يأت بها إذا قرأ في الكل، مع أن القسمة العقلية تقتضيه.

ثم ترك القراءة لا يخلو، إما إن كان في الكل أو في البعض، فلو ترك في الكل فهو الوجه الأول، وإن ترك في البعض، فلا يخلو إما إن ترك في الشفع أو في الركعات، وإن ترك في الشفع، فلا يخلو إما إن ترك في الشفع الثاني أو في الأول، فإن كان في الثاني فهو الوجه الثاني، وإن كان في الأول فهو الوجه الثالث، وإن كان في حق الركعات، فلا يخلو إما إن كانت الركعة منفردة عن الشفع التام أو مختلطة به، فإن كانت منفردة عنه، فلا يخلو إما إن كان في الركعة أو ركعتين، فإن كان في ركعة، فلا يخلو إما إن كان في الشفع الثاني أو في الأول، فإن كان في الثاني فهو الوجه الرابع، وإن كان في الأول فهو الوجه الخامس، وإن كان في ركعتين فهو الوجه السادس، وإن كانت مختلطة بالشفع التام، فلا يخلو إما إن كان في الشفع الثاني مع إحدى ركعتي الأول، أو على العكس، فالأول السابع، والثاني الثامن.

قوله: **لأنها تعقد للأفعال**. والأفعال قد فسدت، وهذا بالإجماع، ومع صفة الفساد لا بقاء للتحريم، وذلك لأن الأفعال لما فسدت؛ صارت الأفعال حينئذ بمنزلة أفعال ليست هي من الصلاة، ومن فعل في صلاته أفعالاً ليست من الصلاة يبطل بها التحريم، كالتكلم والحدث العمدة، كذا ها هنا، كذا في مبسوط فخر الإسلام - رحمه الله -، ألا ترى أن للصلاة وجوداً بدوئها كما في حق الأخرس، وكما في حق المقتدي، حيث يتحمل عنه الإمام، وكذلك تجب الصلاة على القادر على الأفعال والعاجز عن القراءة، ولا تجب في عكسه، وفساد الأداء لا يزيد على تركه بأن شرع في الصلاة، ولم يأت بأركان الصلاة حال كونه منفرداً أو خلف الإمام، وكما إذا سبقه الحدث فذهب ليتوضأ، فإن قيل: لم قلت بأن هذا ترك؟ بل هو تأخير.

قلنا: هذا ترك قبل اشتغاله بالأداء، وإنما يعرف كونه تأخيراً إذا اشتغل بالأداء، فقبل اشتغاله بالأداء يصح إطلاق اسم الترك عليه، كذا قاله العلامة مولانا شمس الدين الكردي - رحمه الله -، وإنما قال ببقاء التحريم عند فساد الأداء؛ لأن بالفساد لا تنعدم إلا صفة الجواز، ولو غُدم الأداء أصلاً لبقيت على التحريم؛ لأنها صحت في الابتداء بلا أداء، فبقيت التحريم صحيحة مع ترك الأداء، وهذا بخلاف الكلام والحدث العمدة، وعليه ركن؛ لأن هذه الأشياء من محظورات التحريم، وارتكاب المحظورات يقطع التحريم؛ لأنه يمنع انعقادها في الابتداء، فيجوز أن يقطعها بعد الصحة، كذا في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله -.

والفقه فيه: أن التحريم شرط الأداء، فلا يفسد الشرط بفساد الأداء، [١٥٦أ] كالتطهارة لا تفسد بفساد الصلاة، وإذا لم تفسد صح بناء الأخرين على التحريم، إلى هذا أشار في المحيط.^{١٥٥٦}

قوله: **لأن كل شفع من التطوع صلاة على حدة**. فإن قلت: كيف يصح هذا التعليل على قول أبي حنيفة - رضي الله عنه -، وفي قوله: لا تبطل التحريم بترك القراءة في ركعة على ما ذكر؟ فلو كان كل شفع من التطوع صلاة على حدة، يجب أن تبطل التحريم، كما إذا ترك القراءة في إحدى ركعتي صلاة الفجر، حيث يفوت الفرض هناك على وجه لا يمكن إصلاحه، ذكره في المحيط.^{١٥٥٧}

^{١٥٥٦} المحيط، ١/٣١٤.

^{١٥٥٧} المحيط، ١/٣١٣.

قلت: وقد أشرنا إلى الفرق بينهما على قول أبي حنيفة، في بيان ترك القعدة الأولى في التطوع من ذوات الأربع، وهو أن فرض الفجر مما لا يزيد ولا ينقص، فكان ترك القراءة في إحدى ركعتيه، بمنزلة ترك القراءة في الشفع الأول من ذوات الأربع من التطوع، من حيث أن كلاً منهما تصف الصلاة، فكان مبطلاً لتحريمه الفجر، كما إذا ترك القراءة في الشفع من التطوع.

وأما ذوات الأربع من التطوعات صار كل شفع منها صلاة على حدة، من حيث وجوب القراءة في كل ركعة منها، ولزوم القعدة الأولى، ولكن لما قام إلى الثالثة، صارت كلها بمنزلة صلاة واحدة؛ لأن التطوع مما يزيد وينقص، فكان عدم الفساد ترك القراءة في ركعة منها عملاً بالاحتياط.

وذكر في المحيط: أن أبا حنيفة - رحمه الله - عمل بالاحتياط حيث قال: إن الأمر بفعل القراءة لا يقتضي التكرار، لكن أوجبنا القراءة في الركعة الثانية احتياطاً؛ لأن الركعة الثانية بتكرار الأولى على ما سبق، والاحتياط هنا في أن لا تجعل القراءة فرضاً في الثانية في حق إبقاء التحريم حتى يحكم بصحة الشروع في الشفع الثاني، فيجب عليه إتمام الشفع الثاني، ولا يحكم بصحة الأداء احتياطاً أيضاً، فأخذنا في كل حكم بالاحتياط،^{١٥٥٨} وإلى هذا أشار في الكتاب بقوله: فقضينا بالفساد إلى أن قال احتياطاً.

وقال شيخ الإسلام في المبسوط: وما قاله أبو حنيفة عدل بين القولين، فإنه قال بالفساد وبقاء التحريم، وقال محمد - رحمه الله -: بأن التحريم تنقطع أصلاً، وقال أبو يوسف - رحمه الله - بالصحة، فكان ما قاله أبو حنيفة عدلاً بين القولين، حيث أوجب الفساد بفساد الأداء، ولم يرفع التحريم؛ لأنه لم يوجد ما يقطعه.

قوله: **وفسادها بترك القراءة في ركعة واحدة مجتهد فيه.** أي عندنا يفسد، وعند البعض وهو الحسن البصري لا تفسد، فإن فرضية القراءة عنده في ركعة واحدة لا غير؛ لما أن الأمر بالشيء لا يقتضي التكرار، وقد ذكرناه.

فإن قلت: كما أن الفساد بترك القراءة في ركعة مجتهد فيه، فكذلك عدم^{١٥٥٩} الفساد بترك القراءة في الكل مجتهد فيه أيضاً، فإن القراءة ليست بفريضة عند أبي بكر الأصم على ما ذكرت، فعلى هذا ينبغي أن لا تفسد التحريم عند ترك القراءة في الشفع الأول أيضاً؛ لأنه مجتهد فيه.

قلت: قوله ذاك خلاف لا اختلاف، فإن قوله مخالف للدليل القطعي، وهو قوله تعالى: ﴿فَأَقْرَهُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾^{١٥٦٠}. فلا يعتبر قوله لما أن القضاء في المجتهد، إنما يأخذ [١٥٦ب] حكم الصحة إذا كان قول من يخالف لا يخالف الدليل القطعي من الكتاب والسنة، فكان قوله بمنزلة قول من يقول بحل متروك التسمية عامداً، بل أفسد منه، فكان باطلاً فلا يعتبر.

وذكر فخر الإسلام - رحمه الله - : وحاصل اختلافهم أن على قول أبي يوسف: الإحرام لا ينقطع بترك القراءة بحال، وعند محمد ينقطع بكل حال متى تم الترك، وذلك أن يقيد بالسجدة بعد الترك، وعند أبي حنيفة - رحمه الله - : متى ترك قراءة صارت بدليل مقطوع به، انقطع به الإحرام، وإذا لم يكن الدليل كذلك لم ينقطع بتركه الإحرام.^{١٥٦١}

قوله: إذا ثبت هذا نقول: إذا لم يقرأ في الكل قضى ركعتين. فشرع في بيان تلك المسائل الثماني، وحاصل الاختلاف فيها: أنه إذا لم يقرأ فيهن شيئاً، أو قرأ في إحدى الأوليين وإحدى الأخريين يقضي أربع ركعات عند أبي يوسف في الصورتين، وعند محمد يقضي ركعتين في الصورتين، وأبو حنيفة في الصورة الثانية مع أبي يوسف، وفي الصورة الأولى مع محمد - رحمه الله - .

قوله - رحمه الله - : ولو قرأ في الأوليين لا غير فعلية قضاء الأخريين. لا غير؛ هذا إذا قعد بينهما، وأما إذا لم يقعد فعلية أن يقضي أربعاً؛ لما أن الفساد في الشفع الثاني يسري إلى الأول إذا لم يقعد بينهما، وقد ذكرناه.

^{١٥٥٩} خ، ر: - عدم.

^{١٥٦٠} المزمّل: ٢٠/٧٣.

^{١٥٦١} ن: + الإحرام.

ولو قرأ في الآخرين لا غير فعليه قضاء الأوليين بالإجماع، وهذا مما اتحد فيه الجواب، واختلف التخريج، والتخريج ما ذكر في الكتاب؛ لأن عندهما لم يصح الشروع في الشفع الثاني فلا يكون صلاة في قولهما، حتى لو اقتدى به إنسان في الشفع الثاني لا يصح اقتداؤه، ولو قهقه لانتقض طهارته، كذا ذكره قاضي خان في الجامع الصغير.

وذكر في المبسوط: والآخران لا يكونان قضاءً من الأوليين؛ لأنه بناهما على تلك التحريم، والتحريم الواحدة لا يتسع فيها الأداء والقضاء، ولو قرأ في إحدى الأوليين وإحدى الآخرين فعند أبي حنيفة وأبي يوسف - رحمه الله - يلزمه قضاء أربع ركعات، وعند محمد يلزمه قضاء ركعتين، فمحمد مر على أصله: أن التحريم انحلت بترك القراءة في إحدى الأوليين، وأبو يوسف مر على أصله: أن التحريم باقية، فصح شروعه في الشفع الثاني، وقد أفسده.^{١٥٦٢}

وأما أبو حنيفة فقد حوت محاورة بين أبي يوسف ومحمد في مذهبه حين عرض عليه الجامع الصغير فقال: أبو يوسف رويت لك عنه أن عليه قضاء ركعتين، وقال محمد: بل رويت لي أن عليه قضاء أربع ركعات، وقيل ما حفظه أبو يوسف هو قياس مذهبه؛ لأن التحريم ضعفت بالفساد بترك القراءة في ركعة، فلا يلزمه الشفع الثاني بالشروع فيه بهذه التحريم، والاستحسان: ما حفظه محمد؛ لأن الشروع، وإن حصل بصفة الفساد، فقد أكده بوجود القراءة في ركعة، فصار ذلك ملزماً إياه.

قوله: قال، أي قال محمد - رحمه الله - في الجامع الصغير: وتفسير قوله عليه الصلاة والسلام: "لا يصلي بعد صلاة مثلها".^{١٥٦٣} هذا اللفظ مروى عن رسول الله عليه الصلاة والسلام، وعن علي وعبد الله بن مسعود - رضي الله عنهم - يعني: ركعتين بقراءة [١٥٧] وركعتين بغير قراءة، أي النفل لا يشبه الفرض بحال، وإنما حملنا على هذا؛ لأنه حديث ثبت^{١٥٦٤} خصوصه بالإجماع، فإن الرجل يُصلي ركعتي الفجر ثم الفرض، ويصلي ركعتي الظهر في السفر، ثم ركعتي السنة وأربعاً قبل الظهر، ثم الظهر في الإقامة، فاستقام حمله على وجه صحيح، وقد قال بعض مشايخنا: أن المراد به الزجر عن تكرار الجماعات في المساجد، وهذا تأويل حسن؛ فيكون حجة على الشافعي.

^{١٥٦٢} المبسوط للسرخسي، ١/١٦٠.

^{١٥٦٣} قلت: غريب مرفوعاً، ووقفه ابن أبي شيبه في "مصنفه" على عمر بن الخطاب. وابن مسعود، فقال: حدثنا جرير عن مغيرة عن إبراهيم، قال: قال عمر: لا يصلي بعد صلاة، مثلها. نصب الراية، ٢/١٤٨.

^{١٥٦٤} ر: -

وقال بعضهم: أراد به أن لا يقضي المرء ما أداه من الفرائض بوسوسة، فإن النبي عليه الصلاة والسلام: "لما صلى الفجر ضحى النهار بعد ليلة التعريس، قال له أصحابه من الغد: ألا نعيد صلاة الأمس، فقال: إن الله تعالى ينهاكم عن الربا أفيقبله منكم".^{١٥٦٥} كذا ذكره فخر الإسلام في الجامع الصغير، فمن خالفنا أخذ بالظاهر، وقال لا ينبغي أن يتطوع بعد العشاء بأربع ركعات بتسليمة، لكي لا يكون مصلياً بعد الصلاة مثلها، ونحن نقول:^{١٥٦٦} ليس المراد من هذا أعداد الركعات، ولكن المراد صفة القراءة، ولو حمل على النهي عن تكرار الجماعة في المسجد، أو على النهي عن قضاء الفرائض مخافة الخلل في المؤدى كان حسناً، فإن ذلك مكروه، كذا في جامع الصغير لشمس الأئمة وقاضي خان رحمهما الله.

قوله: لقوله عليه الصلاة والسلام: "صلاة القاعد على النصف من صلاة القائم".^{١٥٦٧} أي في حق الأجر. فإن قلت: هذا الحديث لم يتعرض لصلاة التطوع والفرض، ولا لحالة العذر وغير حالة العذر، فكيف وجه التمسك به لما ادعاه من جواز صلاة النافلة قاعداً مع قدرته على القيام؟ قلت: الإجماع منعقد على أن صلاة الفرض بدون العجز لا تجوز قاعداً، وكذا هو منعقد أيضاً على أن صلاة القاعد لعذر بعجزه عن القيام مساوية لصلاة القائم في الفضيلة والأجر، فلم يبق حينئذ إلا صلاة المتطوع قاعداً بدون العذر، فهو على نصف الأجر من صلاة القائم؛ ولأنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي ركعتين بعد الوتر قاعداً،^{١٥٦٨} وعنه عليه الصلاة والسلام: أنه كان يجلس في عامة صلاته بالليل محتبياً،^{١٥٦٩} كذا ذكره شيخ الإسلام - رحمه الله -، ولأنه كان مخيراً بين أن يصلي وبين أن لا يصلي،

^{١٥٦٥} أخرجه ابن حبان عن عمران بن الحصين: "...فقالوا يا رسول الله فرطنا أفلا نعيدها لوقتها من الغد فقال: "ينهاكم ربكم عن الربا ويقبله منكم إنما التفريط في اليقظة". حديث صحيح، رجاله رجال الصحيح إلا أن فيه عنعنة الحسن، صحيح ابن حبان، تحقيق: الأرثوذكس، ٣١٩/٤.

^{١٥٦٦} ر: - ونحن نقول.

^{١٥٦٧} أخرجه البخاري عن عمران بن الحصين بلفظ: "...ومن صلى قاعداً فله نصف أجر القائم...". واللفظ لأحمد أخرجه في مسنده. صحيح البخاري، ٤٧/٢. مسند أحمد، تحقيق: الأرثوذكس، ٤٠٥/١١.

^{١٥٦٨} أخرجه مسلم عن عائشة - رضي الله عنها -: "...ثم يوتر، ثم يصلي ركعتين وهو جالس فإذا أراد أن يركع قام فركع...". صحيح مسلم، ٥٠٩/١.

^{١٥٦٩} ليس له أصل بهذا اللفظ، وما ورد ليس فيه ذكر لصلاة الليل، وكلها مشابهة لرواية البخاري بألفاظ أخرى. وأخرجه البخاري عن ابن عمر - رضي الله عنهما -، قال: "رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بفناء الكعبة، محتبياً بيده". صحيح البخاري، ٦١/٨.

فيجوز أن يكون مختيراً بعد الشروع، بين أن يأتي بأفضل الأحوال وغير أفضلها؛ إذ القاعد مستجمع للأركان، خصوصاً على قول أبي حنيفة وأبي يوسف، حتى صح اقتداء القائم بالقاعد في الفرائض.

قوله: **واختلفوا في كيفية القعود**، وذكر في التتمة: من يصلي التطوع قاعداً بعذر أو بغير عذر، ففي التشهد يقعد كما في سائر الصلوات إجماعاً.

أما حالة العجز: فعن أبي حنيفة: إن شاء فكذلك قعد، وإن شاء ترعب، وإن شاء احتجى، وعن أبي يوسف: يحتجى، وعن محمد: أنه يتربع، وعن زفر: أنه يقعد كما في التشهد.

وفي مختصر الكرخي عن محمد عن أبي حنيفة: يقعد كيف شاء، وذكر الفقيه أبو الليث: أن الفتوى على قول زفر، وكذا اختاره [١٥٧ب] شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - أيضاً، ذكره في المبسوط،^{١٥٧٠} إلا أن شيخ الإسلام - رحمه الله - اختار الاحتباء، وقال: روي عن أبي حنيفة - رحمه الله - أنه قال: الأفضل له أن يقعد في موضع القيام محتبياً؛ لأن عامة صلاة رسول الله عليه الصلاة والسلام في آخر العمر كان محتبياً؛ ولأن المحتجى يكون أكثر توجيهاً لأعضائه القبلة؛ لأن الساقين يكونان متوجهين كما يكون حالة القيام؛ لأن الشروع معتبر بالندر، أي من حيث أن كل واحد منهما ملزم أداء الصلاة، ثم من نذر أن يصلي ركعتين قائماً لم يجزه أن يقعد فيهما من غير عذر، فكذلك إذا شرع قائماً.

وأبو حنيفة - رضي الله عنه - يقول: القعود في التطوع بلا عذر كالعقود في الفرض بعذر، ثم هناك لا فرق بين حال الابتداء والبقاء، فكذلك ها هنا، وهذا لأنه كان مختيراً بين القيام والقعود، وخياره فيما لم يؤد باقي، والشروع إنما يلزمه ما باشر، وما لا صحة لما باشر إلا به، وللركعة الأولى صحة بدون القيام في الركعة الثانية، بدليل حالة العذر، فلم يلزمه القيام بالشروع، بخلاف النذر، فهو التزام بالتسمية، وقد نص فيه على صفة القيام، فيراعى تنصيبه، والدليل على التفرقة بين الشروع والندر بالإجماع؛ أنه لو نذر أن يصوم متتابعاً فمرض وأفطر، يلزمه الاستقبال. وفي الشروع لا

^{١٥٧٠} المبسوط للسرخسي، ١/٢١٠.

يلزمه الاستقبال، وكذلك لو نذر الحج ماشياً لزمه كذلك، ولو شرع فيه ماشياً لم يلزمه المشي، فكذلك ها هنا، كذا في المبسوط والمحيط والتمرتاشي.^{١٥٧١}

قلت: وبهذا يعلم أن معنى قوله: ولمن باشر صحة بدونه، أي في حق صحة القيام، لا في حق نفس الركعة، فإنه لا صحة للركعة الأولى بدون الركعة الثانية.

فإن قلت: ما حكم المسألة عند أبي حنيفة - رحمه الله - في حق الركعة الأولى، فهل له أن يقعد في الركعة الأولى بعذر شروعه قائماً، كما له أن يقعد في الركعة الثانية عنده؟^{١٥٧٢}

قلت: كان هنا مشتبهاً عليّ وعلى من سألته عنه، بسبب الوضع والتعليل، فإن إطلاق وضعه يدل على أنه يجوز، فإنه قال: وإن افتتحها قائماً ثم قعد من غير عذر جاز عند أبي حنيفة - رحمه الله -، وهذا غير متعرض للركعة الأولى والثانية، ولكن التعليل في الكتب بتخصيص الركعة الثانية على ما ذكرت من المبسوط، وغيره يدل على أن الحكم في الركعة الأولى على خلافه، حتى وجدت رواية في الفوائد الظهيرية: في تقرير هذه المسألة في باب المريض، وقد ذكر الإمام ظهير الدين فيها على هذا الطريق أيضاً فقال: ثم وقع الاشتباه على أن الاختلاف في القعود في الركعة الأولى أو في الركعة الثانية؟ ثم قال: فما ذكر في الكتاب يدل على الاختلاف في القعود في الركعة الثانية، حيث قال: القيام في الثالثة ينفصل عن القيام في الأولى، والوجه الثاني يدل على أن الاختلاف فيهما على السواء، وذلك الوجه هو أن المتطوع في الابتداء كانت له الخيرة بين الافتتاح قاعداً، فكذلك في الانتهاء بالطريق الأولى؛ لأن حكم الاستدامة أخف، بدليل أن الإمام لا يجوز له إنشاء الجمعة بلا جمع، ويجوز البناء على حسب اختلاف الأصلين، وكذلك لا يجوز التحريم [١٥٨] مع الحدث، ويجوز استدامته معه.

فإن قلت: قوله إنه لم يباشر القيام فيما بقي، ولما باشر صحت بدونه: يقتضي أن لا يكون الشرع ملزماً، ولا يجب القضاء إذا أفسده، كما هو مذهب الشافعي؛ لأن الجزء الذي باشره قد أُدِّي، وسائر الأجزاء لم يباشره، ولا يلزمه القضاء، وهذه هي الشبهة الموعودة.

^{١٥٧١} المبسوط للسرخسي، ١٠٩/٤. المحيط، ٤٠٩/٢.

^{١٥٧٢} خ: - عنده.

قلت: هو شرع فيما يسمى صلاة من غير استحقاق في الابتداء، واستحقاق هذا الجزء اسمية الصلاة إنما يكون بانضمام أجزاء آخر، فلظهوره استحقاق هذا الجزء اسمية الصلاة، ألزمناه الأجزاء الأخر. أما هنا فليس من ضرورة استحقاق هذا الجزء اسمية الصلاة التزام صفة القيام؛ لأن الصلاة تجوز بدون صفة القيام؛ لأن القيام صفة زائدة، كذا في المحيط. ^{١٥٧٣}

حتى لو لم ينص على القيام أي في النذر لا يلزمه القيام عند بعض المشايخ، يعني لو نص أن يصلي صلاة ولم يقل قائماً أو قاعداً، قال الفقيه أبو جعفر الهندواني - رحمه الله - : لا رواية في هذه المسألة، واختلف المشايخ فيه، بعضهم قالوا: هو بالخيار، إن شاء صلى قاعداً؛ لأن القيام زيادة في وصف في التطوع، بدليل أنه تجوز الصلاة بدون القيام، فلا يلزم إلا بشرط، كالتتابع في الصوم. وقال بعضهم: يلزمه قائماً؛ لأن إيجاب العبد معتبر بإيجاب الله تعالى، وإنما أوجبه الله تعالى قائماً، فكذا ما أوجبه العبد، بخلاف الصوم؛ لأنه أوجبه متتابعاً وغير متتابع، إلا بشرط، وقيل هو على الاختلاف الذي بيننا، بين أبي يوسف وصاحبيه.

ولو افتتح التطوع قاعداً، ثم بدا له أن يقوم، فقام وصلى ما بقي قائماً أجزاه عندهم جميعاً، لما روي عن عائشة - رضي الله عنها - : أن النبي عليه الصلاة والسلام: "كان يفتتح التطوع قاعداً فيقرأ ورده، حتى إذا بقي عشر آيات ونحوها قام فأتم قراءته، ثم ركع وسجد، وهكذا كان يفعل في الركعة الثانية". ^{١٥٧٤} فقد انتقل من القعود إلى القيام، ومن القيام إلى القعود، فدل أن ذلك جائز في التطوع، وهذا يشكل على قول محمد: فإن عنده التحريم المنعقدة للقعود لا تكون منعقدة للقيام، حتى أن المريض إذا قدر على القيام في وسط الصلاة فسدت صلاته عنده، ومع ذلك جَوَّزَها هنا، وذلك إما لأنه ثبت ذلك بالحديث الذي روينا، أو لأن المريض ما كان قادراً على القيام وقت الشروع في الصلاة، فما انعقدت تحريمته للقيام.

^{١٥٧٣} المحيط، ٤٣٦/١.

^{١٥٧٤} لم أعثر عليه. وهو منقول عن المبسوط للسرخسي، ٢٠٩/١.

فأما في صلاة التطوع، كان قادراً على القيام، فانعقدت تحريمته للقيام، ويجوز في صلاة التطوع؛ لأن افتتاح صلاة التطوع قاعداً مع القدرة على القيام جائز بالاتفاق، لما روينا من حديث عائشة - رضي الله عنها -، كذا في المبسوط والمحيط.

ومن كان خارج المصر، ينتقل على دابته إلى أي جهة توجهت، ثم قيل: هل يشترط التوجه إلى القبلة عند ابتداء الصلاة؟ قال في المحيط: ومن الناس من يقول: إنما يجوز التطوع على الدابة إذا توجه إلى القبلة عند افتتاح الصلاة، ثم تركها وانحرف عنها، وأما إذا افتتح الصلاة إلى غير القبلة لا يجوز؛ لأنه لا ضرورة في حالة الابتداء، إنما ضرورة في حالة البقاء؛ إلا أن أصحابنا لم يأخذوا به؛ لأنه لا تفصيل في النص.^{١٥٧٥} [ب ١٥٨]

وشرح في الإيضاح: بأن القائل به الشافعي - رحمه الله -، وقال: واستقبال القبلة في الابتداء ليس بواجب، وقال الشافعي - رحمه الله -: هو واجب.

وذكر في الخلاصة: أن كيفية الصلاة على الدابة أن يصلي بالإيماء، ويجعل السجود أخفض من الركوع، من غير أن يضع رأسه على شيء، سائراً دابته أو وافقته. قلت: ذكر في عامة الروايات من رواية المبسوط، وغيرهما: أن صلاة التطوع على الدابة يجوز من غير عذر، بخلاف المكتوبة، وشرط عذر عدم إمكان وقف الدابة في المحيط فقال: بعد ذكر صلاة التطوع: ولو أومئ على الدابة وهي تسير لم يجز إذا قدر أن يُوقفها، وإن تعذر الوقف جاز؛ لأن سير الدابة مضاف إلى ركبها، ويتحقق بسبب ذلك اختلاف المكان، فلا يتحمل إلا عند تعذر الوقف.^{١٥٧٦}

وفي المبسوط: وإن كان على سرجه قدر فكذلك تجوز صلاته، وإن كان محمد بن مقاتل وأبو حفص الكبير رحمهما الله تعالى يقولان: لا يجوز إذا كانت النجاسة في موضع الجلوس، أو في موضع الركابين أكثر من قدر الدرهم، اعتباراً للصلاة على الدابة بالصلاة على الأرض، وأكثر مشايخنا يقولون: تجوز لما قال في الكتاب: والدابة أشد من ذلك، يعني أن باطنها لا يخلو من النجاسات.

^{١٥٧٥} المحيط، ٢/٥٥.

^{١٥٧٦} المحيط، ٢/٥٨.

ويترك عليها الركوع والسجود مع التمكن من النزول والأداء، والأركان أقوى من الشرائط، فإذا سقط اعتبار الأركان ها هنا بحاجة، فشرط طهارة المكان أولى.

ثم الإجماع لا يصيب موضعه، إنما هو إشارة في الهواء، وإنما يشترط طهارة الموضع الذي يؤدي عليه ركناً، وهو لا يؤدي على موضع سرجه وركابيه ركناً، فلا يضره نجاستهما.

قوله: فلو ألزمناه النزول والاستقبال تنقطع عنه النافلة، أي لو قلنا: بأن نافلته لا تجوز بدون النزول، فبعذر النزول تنقطع عنه حينئذ صلاة النافلة، وهو خير موضوع مشروع على حب النشاط، فلو ألزمناه النزول يتعذر عليه أداء ما ينشط فيه من التطوعات، أو ينقطع هو عن القافلة، أي على تقدير النزول، وكلاهما ضرر، وهذا الضرر إنما ينتفي بالقول بجواز صلاة التطوع على الدابة.

وفي المبسوط: ولو لم يكن له في التطوع على الدابة من المنفعة إلا حفظ اللسان، وحفظ النفس عن الوسواس والخواطر الفاسدة، لكان ذلك كافياً،^{١٥٧٧} ولا يصلي المسافر المكتوبة على الدابة من غير عذر؛ لأن المكتوبة في أوقات مخصوصة، فلا يئس عليه النزول لأدائها، بخلاف التطوع.

ومن الأعداء: الخوف من اللص، والسبع، وطين المكان، وكون الدابة جموحاً، وكون المسافر شيخاً كبيراً لا يجد من يركبه، فعند هذه الأحوال تجوز المكتوبة على الدابة؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾.^{١٥٧٨} وعن أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه: أنه ينزل لسنة الفجر، وذكر ابن شجاع: أن ذلك يجوز أن يكون لبیان الأولى، يعني أن الأولى أن ينزل لركعتي الفجر.

والتقييد بخارج المصر ينفي اشتراط السفر، وروي عن أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى: أن جواز التطوع على الدابة يطلق للمسافر خاصة؛ لأن الجواز بالإجماع بخلاف القياس لأجل الضرورة، والضرورة إنما تتحقق في السفر لا في الحضر، والصحيح: أن المسافر وغير المسافر في ذلك على السواء، بعد أن يكون خارج المصر؛ إلا أن الكلام بعد هذا في مقدار ما يكون بين ذلك الخارج وبين المصر حتى يجوز له التطوع على الدابة. [أ١٥٩]

^{١٥٧٧} المبسوط للسرخسي، ٢٤٩/١.

^{١٥٧٨} البقرة: ٢٣٩/٢.

وذكر في الأصل: إذا خرج من المصر فرسخين أو ثلاثة فله أن يصلي على الدابة.

وقال بعضهم: يقدر الميل، وإن كان أقل من ذلك فلا يجوز، هذا كله في المحيط. والجواز في المصر: أي ينفي

الجواز في المصر.

وذكر في الهارونيات: أن عند أبي حنيفة - رحمه الله -: لا يجوز التطوع على الدابة في المصر، وعند محمد

يجوز ويكره، وعند أبي يوسف لا بأس به.

فأبو حنيفة قال: التطوع على الدابة بالإجماع جوزناه بالنص بخلاف القياس، وإنما ورد النص به خارج المصر،

والمصر في هذا ليس في معنى خارج المصر؛ لأن سيره على الدابة في المصر لا يكون مديداً عادة، فرجعنا فيه إلى أصل

القياس، وحكى أن أبا يوسف لما سمع هذا من أبي حنيفة قال: حدثني فلان عن فلان أن النبي عليه الصلاة والسلام

ركب الحمار في المدينة، يعود سعد بن عبادة - رضي الله عنه -، وكان يصلي وهو راكب، فلم يرفع أبو حنيفة - رحمه

الله - رأسه، قيل: إنما لم يرفع رأسه رجوعاً منه إلى الحديث، وقيل: بل هو حديث شاذ فيما تعم به البلوى، والشاذ في

مثله لا يكون حجة عنده؛ فلماذا لم يرفع رأسه، وأبو يوسف أخذ بالحديث ومحمد - رحمه الله - كذلك؛ إلا أنه كره

ذلك في المصر؛ لأن اللغظ يكثر فيه، فلكثرة اللغظ فيه^{١٥٧٩} ربما يتلى باللغظ في القراءة؛ فلماذا كره، كذا في المبسوط

والمحيط، إلا أنه ذكر في المحيط: قال أبو يوسف عنه ذلك: حدثني فلان، وسماه عن سالم عن ابن عمر، مكان قوله:

حدثني فلان عن فلان: فإن افتتح التطوع راكباً ثم نزل يبي، فإن قيل: القول بالبناء ها هنا يؤدي إلى بناء القوي على

الضعيف، وذلك لا يجوز، كالمريض إذا صلى بعض صلاته بالإجماع، ثم قدر على الأركان، لا يجوز له البناء، تحرزاً عما

قلنا.

قلنا: الإيماء من المريض، دون الإيماء من الراكب؛ لأن الإيماء من المريض يدل عن الأركان، والإيماء من

الراكب ليس يبدل عنها؛ لأن البدل في العبادات: اسم لما يصار عند عوز غيره، والمريض أعجزه مرضه عن الأركان،

فكان الإيماء بدلاً عنها، والراكب لم يعجزه الركوب عن الأركان؛ لأنه يمكنه الانتصاب على الركابين؛ فيكون ذلك منه

^{١٥٧٩} خ: - فيه.

قياماً، وكذلك يمكنه أن يجر راكعاً وساجداً، ومع هذا أطلقه الشارع في الإيماء، فلا يكون الإيماء بدلاً، فكان قوياً في نفسه، فلا يؤدي إلى بناء القوي على الضعيف.

فإن قيل: إذا كان الإيماء على الدابة قوياً في نفسه، لماذا لا يجوز البناء إذا تحرم نازلاً ثم ركب، أو أركب؟ قلنا: أما إذا ركب فلأن الركوب عمل كثير، وأنه قاطع للتحريم، وأما إذا أركب؛ فلأن الدليل يأبى جواز الصلاة راكباً؛ لأن سير الدابة مضاف إلى ركبها، فيتحقق الأداء في أماكن مختلفة، فحينئذ يتحقق الأداء في حالة المشي، وهذا لا يجوز؛ إلا أن الشرع جعل الأماكن المختلفة كمكان واحد، للحاجة إلى قطع المسافة، وصيانة نفسه وماله عن التوى^{١٥٨} والتلف، فكان ابتداء التحريم نازلاً دليلاً استغنائاً عما ذكرنا، فلا يجوز له البناء بعد ذلك، كذا في الفوائد الظهيرية.

وفرق في المحيط بوجه آخر، بين المريض الذي قدر في خلال صلاته على الركوع والسجود حيث يستقبل، وبين الراكب إذا نزل، حيث يبني بالركوع والسجود، هو أن المريض ليس له أن يفتتح الصلاة بالإيماء مع القدرة على الركوع والسجود؛ [١٥٩ب] فكذلك إذا قدر على ذلك في خلال صلاته لا يبني، لأن له أن يفتتح الصلاة بالإيماء على الدابة مع القدرة على الركوع والسجود بالنزول، فكذلك قدرته على الركوع والسجود بالنزول لا يمنعه من البناء.

قلت: وعلى هذا الفرق، يجب أن لا يبني في المكتوبة فيما إذا افتتحها راكباً ثم نزل، ليس له أن يفتتحها بالإيماء على الدابة عند قدرته على الركوع والسجود بالنزول، وكذلك قيد المسألة في الكتاب بقوله: فإن افتتح التطوع راكباً.

وذكر الإمام الاستيحابي - رحمه الله - : أن استقبال المريض فيما إذا صح في خلال صلاته إنما كان في المكتوبة، ولا رواية عنهم في التطوع في حق المريض، فاحتمل أن المريض لا يستقبل أيضاً في التطوع، فحينئذ لا يحتاج إلى الفرق، ويحتمل أن يستقبل بخلاف الراكب والفرق ما بيّنا.

قوله: لأن إحرام الراكب انعقد مجزئاً... إلى آخره. هذا الدليل في الفرق بين الراكب والنازل فيما اختاره فخر الإسلام - رحمه الله - ، وقال: قيل في الفرق بينهما: الركوب عمل كثير يقطع، والنزول عمل يسير فلم يقطع، وهذا أمر

^{١٥٨} والتوى عند أبي حنيفة - رحمه الله - أحد الأمرين: وهو إما أن يجحد الحوالة ويحلف ولا بينة له عليه أو يموت مفلساً وقال هذان الوجهان ووجه ثالث وهو أن يحكم الحاكم بإفلاسه حال حياته. الهداية، ٩٩/٣.

مضطرب؛ لأنهما سواء عند عامة الناس، رأيت لو رُفِعَ فُؤُضِعَ في السرج وضعاً يعني لا فعل منه أصلاً، ومع ذلك لا يجوز، ثم ذكر هذا الفرق الذي ذكره في الكتاب.

وعن أبي يوسف - رحمه الله - : أنه يستقبل إذا نزل أرضاً، كالمريض إذا برأ في خلال صلاته بالإيماء، وقدر على الركوع والسجود، أنه يستقبل لئلا يلزم بناء القوي على الضعيف على ما ذكرنا.

وفي الجامع الصغير لقاضي خان - رحمه الله - : وعن محمد - رحمه الله - : الراكب إذا نزل يستقبل الصلاة، والنازل إذا ركب بيني؛ لأن الراكب إذا نزل لو استقبل كان مؤدياً جميع الصلاة بركوع وسجود، وهو أولى من أداء البعض بالإيماء والبعض بركوع وسجود، والنازل إذا ركب لو استقبل كان مؤدياً جميع الصلاة بالإيماء، ولو بنى كان مؤدياً بعضها بركوع وسجود، فكان البناء أولى، وعلى قول زفر: بيني في الوجهين؛ لأن عنده تجوز الصلاة بركوع وسجود على صلاة افتتحها بالإيماء.

وفي المحيط: في تعليقه لأنه لما جاز له الافتتاح على الدابة بالإيماء مع القدرة على النزول، فالبناء^{١٥٨١} أولى.^{١٥٨٢}

قوله - رحمه الله - : وكذا عن محمد: إذا نزل بعد ما صلى ركعة، يعني يستقبل، وأما إذا لم يصل ركعة بإيماء ثم نزل أتمها نازلاً، لكن هذه الرواية على أصل محمد غير مستقيمة؛ لأن تحريم الصلاة انعقدت بالإيماء، فلا يصح إتمامها بركوع وسجود؛ لأنه يكون بناء القوي على الضعيف، كذا نُقِلَ عن صدر الإسلام - رحمه الله - ، ووجهه: مع أنه مخالف لظاهر الرواية عنه؛ أنه لما لم يتم ركعه كان مجرد تحريم، وهي شرط عندنا، فالمشروط المنعقد للضعيف كان شرطاً للقوي، كالطهارة للنافلة تكون طهارة للمكتوبة فيصح.

أما إذا صلى ركعة فقد تأكد فعل الصلاة الضعيف فلا بيني عليه القوي، كما في الاقتدار، الأصح: هو الظاهر وهو: أن الراكب إذا نزل يستقبل وفي عكسه لا يستقبل^{١٥٨٣}.

^{١٥٨١} "الإتمام"، المحيط، ٥٦/٢.

^{١٥٨٢} المحيط، ٥٦/٢.

فصل في قيام شهر رمضان

لما ذكر باب النوافل أتبعه [١٦٠] بفصلي القراءة والتراويح، لزيادة تعلقهما واختصاصهما به.

أما القراءة: فإنها واجبة في جميع ركعات النفل، وأما التراويح فإنها نوافل، إلا أنها اختصت بخصائص ليست هي لمطلق النوافل من الجماعة، وتقدير الركعات وسنية الختم.

قوله: **فيصلي بهم إمامهم**^{١٥٨٤} **خمس ترويحيات** والترويجة ها هنا: اسم لكل أربع ركعات، فكانت جملة ما عشرين ركعة، وهذا عندنا وعند الشافعي، وأما عند مالك: فإنها مقدرة بست وثلاثين ركعة اتباعاً لعمر وعلي - رضي الله عنهما -، وما قلناه هو المشهور من الصحابة والتابعين، وما روى مالك غير مشهور، وهو محمول على أنهما كانا يصليان بين كل ترويجة أربع ركعات فرادى فرادى، كما هو مذهب أهل المدينة، فإن قاموا بما قال مالك - رحمه الله - بالجماعة، فعند الشافعي - رحمه الله - لا بأس به، وعندهما يكره، بناء على أن التنفل بالجماعة بما شاء، ويكره عندنا خلافاً للشافعي.

وأما لو أتوا بما زاد على العشرين إلى تمام ست وثلاثين فرادى فلا بأس به، وهو مستحب، كذا في المحيط وفتاوى قاضي خان.

ثم التراويح: جمع ترويجة، وأصلها المصدر، وعن أبي سعيد: سميت الترويجة لاستراحة القوم بعد كل أربع ركعات، يقال: روحت بالناس أي: صليت بهم التراويح. كذا في المغرب.^{١٥٨٥}

والأصح: أنها سنة التراويح، سنة هو الصحيح من المذهب، وهكذا روى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله، يضاف الدليل على أنها سنة، قوله عليه الصلاة والسلام: "إن الله تعالى فرض عليكم صيامه، وسنت لكم قيامه".^{١٥٨٦}

^{١٥٨٣} العبارة في كل النسخ مقلوبة، تم تصحيحها.

^{١٥٨٤} ساقطة في نسخ النهاية.

^{١٥٨٥} المغرب، ٢٠١/١.

^{١٥٨٦} أخرجه ابن ماجه عن النضر بن شيبان: "شهر كتب الله عليكم صيامه، وسنت لكم قيامه، فمن صامه وقامه إيماناً واحتساباً خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه". الحديث ضعيف. سنن ابن ماجه، ٤٢١/١.

وواظب عليها الخلفاء الراشدون، وقال عليه الصلاة والسلام: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي".^{١٥٨٧}

والمستحب: الجلوس بين كل ترويختين مقدار ترويحة، كان من حقه أن يقول: والمستحب في الانتظار بين الترويختين؛ لأنه استدل بعادة أهل الحرمين على ذلك، وأهل الحرمين لا يجلسون، فإن أهل مكة يطوفون بين كل ترويختين سبعمائة،^{١٥٨٨} وأهل المدينة يصلون بدل ذلك أربع ركعات، وأهل كل بلدة بالخيار، يسبحون أو يهللون أو ينتظرون سكوتاً، وإنما يستحب الانتظار بين كل ترويختين؛ لأن التراويح مأخوذ من الراحة، فيفعل ما قلنا تحقيقاً للاسم، كذا في فتاوى قاضي خان والمحيط.^{١٥٨٩}

وقوله: ثم يوتر بهم، يشير إلى أن وقتها بعد العشاء قبل الوتر.

اختلف المشايخ في وقتها: حكى عن الشيخ الإمام إسماعيل المستهلي وجماعة من متأخري مشايخ بلخ - رحمهم الله - أن جميع الليل إلى طلوع الفجر قبل العشاء وبعده وقتها؛ لأنها سميت قيام الليل فكان وقتها الليل.

وقالت عامة مشايخ بخارى - رحمهم الله - : وقتها ما بين العشاء والوتر، فإن صلاها قبل العشاء أو بعد الوتر لم يؤدها في وقتها؛ لأن التراويح عُرفت بفعل الصحابة، فكان وقتها ما صلوا فيه، وهم صلوا بعد العشاء قبل الوتر، وقال القاضي الإمام أبو علي النسفي - رحمه الله - : الصحيح أنه لو صلى التراويح قبل العشاء لا يكون تراويحاً، ولو صلى بعد العشاء وبعد الوتر جاز، وتكون تراويحاً؛ لأنها تبع للعشاء بمنزلة السنة.

قوله: ولم يذكر قدر القراءة. اختلف المشايخ فيه، قال بعضهم: يقرأ في كل شفع مقدار ما يقرأ في صلاة المغرب؛ لأن التطوع [١٦٠ب] أخف من المكتوبة، فيعتبر بأخف المكتوبات قراءة، وهو المغرب، وهذا ليس بصحيح؛ لأن بهذا القدر لا يحصل الختم، والختم في التراويح مرة واحدة سنة.

وقال بعضهم: يقرأ مقدار ما يقرأ في العشاء؛ لأنها تبع للعشاء.

^{١٥٨٧} أخرجه ابن ماجه وأحمد عن عرياض بن سارية، والحديث صحيح. سنن ابن ماجه، ١/١٥٠.

^{١٥٨٨} نقلت عن المحيط أسبوعاً، وتم تصحيحها إلى سبعمائة. المحيط، ١/٥٧٤.

^{١٥٨٩} المحيط، ١/٥٧٤.

وقال بعضهم: وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله: يقرأ في كل ركعة عشر آيات وهو الصحيح؛ لأن فيه تخفيفاً على الناس، وبه تحصل السنة، وهي الختم مرة واحدة؛ لأن عدد الركعات في ثلاثين ليلة ستمائة، وآيات القرآن ستة آلاف وشيء،^{١٥٩٠} فإذا قرأ في كل ركعة عشر آيات يحصل الختم في التراويح، والفضيلة في الختم مرتين، وأهل الاجتهاد كانوا يجتمعون في كل عشر ليال، وعن أبي حنيفة - رضي الله عنه - : أنه كان يختم في شهر رمضان إحدى وستين ختمة: ثلاثين في الليالي، وثلاثين في الأيام، وواحدة في التراويح، كذا في فتاوى قاضي خان.

قوله: وإذا كان إمام مسجد حيّه لا يختم، له أن يترك مسجد حيّه ويطوف.

وما ذكر الصدر الشهيد: أنه إذا كان يُقرأ في مسجد حيّه قدر المسنون، فلا يترك مسجد حيّه، لم يتضح لي

معناه^{١٥٩١} كذا في المحيط. ^{١٥٩٢}

قوله: بخلاف ما بعد التشهد من الدعوات حيث يتركها، يعني: إذا علم أن قراءة الدعوات تثقل على القوم،

قال - رحمه الله - : لكن ينبغي أن يأتي بالصلوات؛ لأن الصلوات فرض عند الشافعي، فيحتاط بالإتيان بها، كذا في

الخلاصة. ^{١٥٩٣}

ولا يصلي الوتر بجماعة في غير شهر رمضان؛ لأنها نفل من وجه حتى وجبت القراءة في الركعات كلها،

وتؤدى بغير أذان وإقامة، وصلاح النفل بالجماعة ليست بمستحبة؛ لأنها لو كانت مستحبة لكانت أفضل من الصلاة

فردى، ولو كانت أفضل لفعّلها أصحاب رسول الله عليه الصلاة والسلام، كذا ذكره الإمام الولولجي - رحمه الله - .

^{١٥٩٠} وقد أجمعوا على أن عدد آيات القرآن ستة آلاف آية، ثم اختلفوا فيما زاد على ذلك، فمنهم من لم يزد، ومنهم من قال: ومائتا آية وأربع آيات، وقيل: وأربع عشرة، وقيل: وتسع عشرة، وقيل: وخمس وعشرون، وقيل: وست وثلاثون. الموسوعة القرآنية، لإبراهيم الإبياري، ٨٥/٢.

^{١٥٩١} هكذا في كل النسخ.

^{١٥٩٢} المحيط، ٤٦٠/١.

^{١٥٩٣} الخلاصة الغزالية، ١٠٤.

وأما في الوتر في رمضان بالجماعة أفضل: أما الأداء في منزله وحده، الصحيح: أن الجماعة أفضل؛ لأن عمر - رضي الله عنه - كان يؤمهم في الوتر، ولأنه لما جاز الأداء بالجماعة كانت الجماعة أفضل اعتباراً بالملكتوبة، كذا في فتاوى قاضي خان.

وذكر القاضي الإمام أبو علي النسفي - رحمه الله - : أن الوتر بالجماعة أحب إليّ في رمضان، واختار علماؤنا أن يوتر في منزله في رمضان، ولا يوتر بجماعة؛ لأن الصحابة لم يجتمعوا على الوتر بجماعة في رمضان كما اجتمعوا على التراويح فيها، فعمر كان يؤمهم فيها في رمضان، وأبي بن كعب كان لا يؤمهم فيها، كذا في المحيط،^{١٥٩٤} والله أعلم.

باب إدراك الفريضة

لما فرغ من بيان نفس الصلوات المفروضة والواجبة والسنن، شرع في بيان مسائل متفرقة تتعلق بالفرائض في الأداء الكامل، ومسائل هذا الباب كلها من مسائل الجامع الصغير.

قوله: **ومن صلى ركعة من الظهر ثم أقيمت: أراد بالإقامة شروع الإمام في الصلاة، لا إقامة المؤذن، فإنه لو أخذ المؤذن في الإقامة والرجل لم يقيد الركعة الأولى بالسجدة، فإنه يتم ركعتين بلا خلاف بين أصحابنا، كذا قاله شمس الأئمة الحلواني - رحمه الله -، كذا في الفوائد [١٦١ أ] الظهيرية والجامع الصغير البرهاني.**

قوله: **يصلي أخرى صيانة للمؤدى عن البطلان، فإن قيل: كيف يستقيم هذا على أصل محمد، والأصل عنده: أن صفة الفريضة إذا بطلت بطل أصل الصلاة، فلم يكن المؤدى مصوناً حينئذ عن البطلان، قال ظهير الدين - رحمه الله -: سمعت والدي يقول: ليس هذا مذهباً لمحمد - رحمه الله - في جميع المواضع، إنما هذا مذهب له فيم إذا لم يتمكن من إخراج نفسه عن العهدة بالمضي فيها، كما إذا قيد الخامسة بالسجدة، وهو لم يقعد في الرابعة، وها هنا يتمكن من إخراج نفسه عن العهدة بالمضي فيها، والفرق بينهما: أن إبطال صفة الفريضة لإحراز فضل الجماعة بإطلاق من الشرع، وإبطال صفة الفريضة هناك ليس بإطلاق من جهة الشرع، فجاز أن ينقلب نفاً لها هنا، وصار كالمكفر بالصوم إذا أيسر في خلال الصوم، كما في الفوائد الظهيرية.**

ثم يدخل مع القوم إحرازاً لفضيلة الجماعة، كما لو شرع في الظهر ثم أقيمت الجمعة، ألا ترى أنه يجوز قطعها لحطام الدنيا، فإن المرأة إذا كانت يفور قَدْرها جاز لها القطع، وكذا المسافر إذا نَدَّتْ^{١٥٩٥} دَابَّتُهُ، أو خاف فوت شيء من ماله.

وفي اللآلئ: **يقطع لأجل الدرهم، فلما جاز القطع لحطام الدنيا، فالأن يجوز لإحراز فضيلة الجماعة أولى، وحاصله: أن نقض الصلاة بغير عذر حرام، والنقض للإكمال كمال، كهدم المسجد للبناء، وللصلاة بالجماعة ضرب منية على الصلاة وحده، قال عليه الصلاة والسلام: "صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة".^{١٥٩٦}**

^{١٥٩٥} نَدَّتْ البعير: نَفَرَ، الصحاح تاج اللغة، ٥٤٣/٢.

^{١٥٩٦} أخرجه البخاري عن عبد الله بن عمر. صحيح البخاري، ١٣١/١.

فيجوز النقص لإحراز الجماعة، وعن عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - : أن رجلاً سأله عن رجل يقوم الليل ويصوم النهار، ولا يحضر الجماعة، قال: هو في النار.^{١٥٩٧} فإن قيل: لماذا يجوز إبطال صفة الفرضية لإقامة السنة؟

قلنا: يجوز إبطال الفرض لإقامة الفرض على أكمل الوجوه، كما إذا تذكر في الركوع أنه لم يقر السورة، فإنه يرفض الركوع لقراءة السورة؛ فلأن يجوز إبطال صفة الفرضية لإقامة الفرض على أكمل الوجوه كان أولى، ولذلك يتحمل الانحراف والانصراف في صلاة الخوف لإقامة الجماعة، عُلم أن إقامة الجماعة أمر عظيم، كذا ذكره الإمام التمرتاشي - رحمه الله - وقاضي خان وظهير الدين - رحمهم الله - .

وإن لم يقيد الأولى بالسجدة يقطع، ويشرع مع الإمام، هو الصحيح، ومال إلى هذا فخر الإسلام - رحمه الله -، وبعضهم قالوا: يصلي ركعتين ثم يقطع، ومال إلى هذا شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله -، وكان الشيخ محمد بن إبراهيم الميداني - رحمه الله - فتواه في هذا، كذا في الفوائد الظهيرية، واختار الإمام قاضي خان القطع أيضاً، كما اختاره في الكتاب.

وقال: قال بعضهم: يقطع وهو الصحيح؛ لأن ما دون الركعة ليس له حكم الصلاة، ألا ترى أنه لو حلف لا يصلي لا يحنث بما دون الركعة، ولا يقال بأن ما أتى به إن لم يكن صلاة كانت هي قرية، والجماعة سنة، فلماذا يجوز إبطالها لمراعاة السنة؟

ألا ترى أنه لو شرع في التطوع ولم يقيدتها بالسجدة حتى أقيم الفرض، فإنه لا يقطع؛ لأننا نقول: هذا إبطال صورة لكنه وسيلة إلى الإكمال فلا يعد إبطالاً، كمن صلى وسهى، وكان ذلك أول ما سهى فإنه يستقبل، بخلاف ما إذا شرع [١٦١ب] في النفل؛ لأن ذلك القطع ليس للتكميل.

وفي التفاريق: كبر للنفل فحضرت جنازة، إن خاف فوت الجنازة قطعها، وقيل يتم، وإليه أشار في الأصل.

^{١٥٩٧} ليس له أصل، والرواية منقولة عن المحيط، وذكرت المسألة في باب التشديد في ترك الجماعة: وفي "التنبية": يشتغل بتكرار الفقه ليلاً ونهاراً ولا يحضر الجماعة لا يعذر، ولا تقبل شهادته. شرح أبي داود للعيني، ١٩/٣.

قوله: **يقطع على رأس الركعتين**: وإليه مال السرخسي والبقال والاسبيجاني - رحمهم الله -، وقيل: يتم، وإليه أشار في الأصل، وحكي عن السعدي - رحمه الله -: أنه كان يقول: كنت أفتي أنه يُتمُّ سنة الظهر أربعاً بخلاف التطوع، حتى وجدت في النوادر روايةً عن أبي حنيفة - رضي الله عنه -: إذا شرع في سنة الجمعة ثم خرج الإمام، قال: إن كان صلى ركعة أضاف إليها أخرى ويسلم، فرجعت عن ذلك، كذا ذكره الإمام التمرتاشي.

لأن للأكثر حكم الكل فلا يحتمل النقص؛ لأن بذلك ثبتت شبهة الفراغ، ولو ثبتت حقيقة الفراغ لا يقبل النقص، فكذا إذا ثبتت شبهة الفراغ، كذا في المحيط.

وذكر الإمام قاضي خان - رحمه الله -: ولأنه منهي عن إبطال الركعة الثالثة من غير ضرورة مع التمكن من إحراز الجماعة؛ لأنها بتبرء؛ ولأنه محل الرفض؛ لأن ما دون الركعة محل الرفض؛ لأن الشفع الأول قد تم، والقيام إلى الثالثة أو في ركوعها ما دون الركعة ليس لها حكم الصلاة على ما ذكرنا، فكان محل الرفض، ويتخير إن شاء عاد فقعد، وفي المحيط: وإذا أراد القطع كيف يقطع؟

قال بعضهم: هو بالخيار، إن شاء عاد فقعد وسلم، وإن شاء كبر قائماً ينوي الشروع في صلاة الإمام، وذكر شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله -: يعود إلى التشهد لا محالة؛ لأنه أراد الخروج عن صلاة معتدِّ بها، والخروج عن صلاة معتدِّ بها لم يشرع إلا بالقعدة، ثم إذا عاد إلى القعدة على قول من يعود، اختلفوا. قال بعضهم: يقرأ التشهد ثانياً؛ لأن القعدة الأولى لم تكن قعدة حتم، وقال بعضهم: يكفيه التشهد الأول؛ لأن بالعود إلى القعدة يرتفع القيام، وجعل كأنه لم يوجد أصلاً، فكانت هذه القعدة هي القعدة الأولى، وقد تشهد فيها، ثم يسلم تسليمين عند بعضهم؛ لأنه تحلل من القرية، فكان بالتسليمين، وعند بعضهم: يسلم تسليمة واحدة؛ لأن التسليم الثانية للتحلل، وهذا قطع من وجه، وإذا أتمها يدخل مع القوم، والدخول ليس بحتم؛ لأنه تطوع.

وفي المحيط: وإذا أتمها، إن شاء دخل مع الإمام بنية التطوع، وإن شاء لم يدخل؛ لأن ما يؤدي مع الإمام تطوع له، والناس في التطوعات بالخيار، ولكن الأفضل أن يدخل في صلاة الإمام؛ لأن التطوع بعد الظهر مشروع، فلو خرج من المسجد ولم يصل مع الإمام، ربما يُتهم أنه ممن لا يرى الجماعة، وقد ورد في غير هذه الصورة نص وهو: ما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرغ من الظهر، فرأى رجلين في آخريات الصفوف لم يصليا معه، فقال: عليّ

بهما، فأُتي بهما وفرائصهما ترعد، فقال: على رسلكما، فإني ابن امرأة كانت تأكل القديد، ثم قال: ما لكما لم تصليا معنا؟ فقالا: كنا صلينا في رحالنا، فقال عليه الصلاة والسلام: "إذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما صلاة قوم فصليا معهم، واجعلا صلاتكما معهم سبحة،^{١٥٩٨} أي نافلة.^{١٥٩٩}

فكذلك الحكم في صلاة العشاء؛ لأن التنفل بعد العشاء مشروع أيضاً، فإن قيل: أليس أن أداء النفل بجماعة

خارج رمضان مكروه؟

قلنا: نعم، ولكن ذلك إذا كان الإمام والقوم يؤدون النفل، [١٦٢أ] أما إذا أدى الإمام الفرض، والقوم النفل لا بأس به، بدليل ما روينا من الحديث. وأما الجواب عن فرضية القراءة في الركعات كلها على المقتدي المتنفل، وعدم فرضيتها في الآخرين على الإمام المفترض، وكذلك في القعدة الأولى، فقد مر ذكره فيما سبق.

وإن أراد أن يكون فرضه ما صلى مع الإمام، والحيلة له: أن لا يقعد في الرابعة من صلاته التي أداها وحده، ويصلي الخامسة والسادسة، فيصير ذلك نفلاً له، ويكون فرضه ما صلى مع الإمام، فكذا بعد المغرب في ظاهر الرواية، أي: لا يشرع في صلاة الإمام بعد ما صلى المغرب.

وعن أبي يوسف أنه قال: الأحسن أن يدخل مع الإمام ويصلي أربع ركعات، ويصلي ثلاث ركعات مع الإمام، فإذا فرغ الإمام قام وأتم الركعة، وأكثر ما فيه، أن فيه نوع تغير، إلا أن هذا التغير إنما وقع بسبب الاقتداء، والتغيير بسبب الاقتداء لا بأس به، كمن أدرك الإمام في السجدة، فإنه يتابعه فيها، والسجود قبل الركوع غير مشروع، وكمن أدرك الإمام في القعدة، فإنه يتابعه فيها، والقعدة قبل أداء الأركان ليس بمشروع، وعنه في رواية أخرى: يدخل في صلاة الإمام ويسلم على رأس الثالثة مع الإمام؛ لأن هذا تغير وقع في التطوع بسبب الاقتداء فليس به بأس، كما لو اقتدى بالإمام في الظهر بعد ما صلاها، وترك الإمام القراءة في الآخرين، فإنه تجوز صلاة المقتدي؛ لأنه تغير وقع بسبب الاقتداء، وعندنا: إن دخل في صلاة الإمام فعل كما قال أبو يوسف في الرواية الأولى: بأن يتم أربعاً؛ لأن مخالفة

^{١٥٩٨} رواه أحمد والترمذي جابر بن يزيد بن الأسود، عن أبيه، واللفظ: "فإنها لكما نافلة". وأما لفظ: "واجعلا صلاتكما معهم سبحة". ليس له أصل. قال الترمذي: حديث حسن صحيح. نصب الرواية، ١٥٠/٢.
^{١٥٩٩} المحيط، ٤٥٢/١.

الإمام أهون من مخالفة السنة، كذا في المحيط والجامع الصغير لقاضي خان، وفي جعلها أربعاً مخالفة لإمامه، فإن قلت: هذه مخالفة بعد فراغ الإمام من صلاته فليس به بأس، كالمقيم إذا اقتدى بالمسافر وكالمسبوق، فإنهما يقومان بعد فراغ الإمام.

قلت: هذا هو الوجه الذي تشبث به أبو يوسف فيما روي عنه: أنه يقتدي ويتم أربعاً، ووجه الفرق في ظاهر الرواية: أن صلاة المسافر على عرضية أن تصير أربعاً، ولا كذلك صلاة المغرب.

وأما المسبوق: فقد عرف جوازه بالسنة في قوله عليه الصلاة والسلام: "وما فاتكم فاقضوا"^{١٦٠٠}. وقد استدل في المحيط: على أنه لا يضيف إليها ركعة أخرى، فإنه يصير متنفلاً بأربع ركعات، وقد قعد على رأس الثالثة، وأنه مكروه. قوله - رحمه الله -: ومن دخل مسجداً قد أذن فيه، يكره له أن يخرج حتى يُصلي.

أما إذا كان مسجد حيّه فلا شك أنه لا يخرج قبل الصلاة؛ لأن المؤذن دعاه ليصلي فيه، وإن لم يكن مسجد حيّه، إن كان صلى في مسجد حيّه فكذلك؛ لأنه صار من أهل هذا المسجد بالدخول، وإن لم يكن صلوا إن خرج ليصلي في مسجد حيّه لا بأس؛ لأن الواجب عليه أن يصلي في مسجد حيّه، ولو صلى في هذا المسجد فلا بأس أيضاً؛ لأنه صار من أهله، والأفضل أن لا يخرج؛ لأنه يتهم، إلا أن يكون إمام قوم أو مؤذناً يتفرق الناس في مسجد حيّه بغيبته.

وفي الشافعي: من فاتته الجماعة في مسجد حيّه، فإن أتى مسجداً آخر يرجو فيه الجماعة فحسن، وإن صلى في مسجد حيّه [١٦٢ب] فحسن أيضاً، هذا إذا لم يدخل المسجد، وإن كان قد دخل يصلي فيه، وأي الحسينيين أفضل؟ كان الشعبي - رحمه الله -: يختار طلب الجماعة، والنخعي - رحمه الله - يختار مسجد حيّه، والبصري - رحمه الله - يقول: كان الصحابة إذا دخلوا مسجد حيّهم صلوا فرادى بغير أذان ولا إقامة، ولو كان متفقهاً فجماعة مسجد أستاذه لأجل درسه، واستماع الأخبار، أو لسماع مجلس العامة أفضل بالاتفاق، ليحصل الثوابين.

^{١٦٠٠} لفظ البخاري ومسلم: "فما أدركتم، فصلوا، وما فاتكم فأتموا". قال مسلم: أخطأ ابن عيينة في هذه اللفظة، في لفظه: "فاقضوا". صحيح البخاري، ١/١٢٩. نصب الراية، ٢/٢٠٠.

ولو فاتته التكبيرة الأولى أو ركعة أو ركعتان فالأفضل أن يُصلي في مسجده، ولا يذهب إلى مسجد آخر، كذا ذكره الإمام الترمثاشي.

قوله: **لأنه يُتهم بمخالفة الجماعة**، قال عليه الصلاة والسلام: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفن مواقف التهم.^{١٦٠١}

يصلي ركعتي الفجر عند باب المسجد، أم يصليهما وإن كانت الجماعة قامت؛ لأن سنة الفجر من أقوى السنن، قال عليه الصلاة والسلام: "صلوها فإن فيهما الرغائب، صلوهما وإن طردتكم الخيل عنهما."^{١٦٠٢} وقال عليه الصلاة والسلام: "ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها."^{١٦٠٣} وإدراك ركعة من الفجر مع الإمام بمنزلة إدراك الكل، قال عليه الصلاة والسلام: "من أدرك ركعة من الفجر فقد أدرك الصلاة."^{١٦٠٤} فيجمع بينهما، وأما عند باب المسجد، فإنه لو صلاهما في المسجد كان متنفلاً في المسجد عند استقبال الإمام بالفريضة، وإنه مكروه، والسنة في ركعتي الفجر الأداء في البيت، فإن رسول الله عليه الصلاة والسلام: كان يصليهما في البيت. وأنكر على من صلاهما في المسجد،^{١٦٠٥} وهذا إذا كان عند باب المسجد موضع لذلك، فإن لم يكن يصليهما في المسجد، إلا أنه إذا كان الإمام في الصيفي يصليهما في الشتوي، أو على العكس، وإن كان الصيفي والشتوي واحداً يقوم خلف الصفوف أو عند سارية، كذا في الجامع، مخالطاً للصف ومخالفاً للجماعة، والذي يلي ذلك خلف الصف، من غير حائل بينه وبين الصف.

^{١٦٠١} حيث غريب، تخرّيج أحاديث الكشاف للزمخشري، للزبلي، ١٣٦/٣. ليس من أحاديث الهداية.
^{١٦٠٢} رواه البزار عن أبي هريرة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "لا تتركوا ركعتي الفجر، وإن طردتكم الخيل. وهذا الحديث لا نعلمه يروى عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بهذا اللفظ إلا من هذا الوجه بهذا الإسناد. ضعيف، مسند البزار، ٩/١٥. فيض القدير شرح الجامع الصغير، ٣٩٣/٦.
^{١٦٠٣} أخرجه مسلم عن عائشة - رضي الله عنها - . صحيح مسلم، ٥٠١/١.
^{١٦٠٤} أخرجه ابن حبان: "... ومن أدرك ركعة من الفجر قبل أن تطلع الشمس وركعة بعد ما تطلع الشمس فقد أدركها". حديث صحيح على شرطهما. صحيح ابن حبان، ٤٥١/٤.
^{١٦٠٥} أخرجه الترمذي عن محمد بن إبراهيم، عن جده قيس قال: خرج رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فأقيمت الصلاة، فصليت معه الصبح، ثم انصرف النبي - صلى الله عليه وسلم - فوجدني أصلي، فقال: مهلاً يا قيس، أصلاتان معا، قلت: يا رسول الله، إني لم أكن ركعت ركعتي الفجر، قال: فلا إذن. قال سفيان بن عيينة: سمع عطاء بن أبي رباح، من سعد بن سعيد هذا الحديث. وإنما يروى هذا الحديث مرسلًا. سنن الترمذي، ٥٤٦/١.

وذكر الإمام التمرتاشي: وأختلف في الوقت المستحب لهما، قيل: أن يؤدي حين يطلع الفجر؛ لأن السبب قد وُجد، وقيل: أن يؤدي بالقرب من الفريضة؛ لأنهما مع الفريضة، وعند الشافعي: يشتغل بالجماعة ويؤدي السنة بعد أدائها؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: "إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة".^{١٦٠٦}

ولنا ما روي أن النبي عليه الصلاة والسلام: "رجع عن صلح بين الأنصار، فوجد الناس في الفجر ودخل منزله وصلى ركعتي الفجر، ثم خرج". وعن أبي عثمان النهدي قال: كان الناس يفعلون ذلك في زمن عمر - رضي الله عنه - ، والحديث محمول على غير صلاة الفجر، توفيقاً بين الحديثين، وما ذكره الشافعي - رحمه الله - بناء على مذهبه، فإنه يأتي بالسنة بعد الفجر قبل طلوع الشمس، وهو غير جائز عندنا، لما روي من حديث ابن عباس قال: حدثني المرضييون من أصحاب رسول الله عليه الصلاة والسلام، وأرضاهم عندي عمر - رضي الله عنه - : أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: "إذا أقيمت الفجر فلا صلاة بعدها حتى تطلع الشمس".^{١٦٠٧}

فإن قيل: فقد روي أن النبي عليه الصلاة والسلام لما صلى الفجر رأى رجلاً يصلي بعد ذلك [١٦٣] ركعتي الفجر فقال له: ما هاتان الركعتان؟ قال ركعتا الفجر. كنت لم أركعهما، فسكت النبي عليه الصلاة والسلام.^{١٦٠٨}

قلت: محتمل أن ذلك قبل النهي، أو محتمل أنه إنما سكت؛ لأنه لم يكن وقت التعليم. وليس في الحديث أنه لم يعلمه بعده. والنبي عليه الصلاة والسلام كان لا يشتغل بالتعليم في كل وقت، كما روي عن ابن مسعود - رضي الله عنه - قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعظنا أحياناً مخافة السامة علينا".^{١٦٠٩} كذا ذكره الإمام المحبوبي.

قوله: والوعيد بالترك ألزم، قال عليه الصلاة والسلام: لقد هممت أن أستخلف من يصلي بالناس، وأنظر إلى من لم يحضر الجماعة، وأمر بعض الفتیان بأن يحرقوا بيوتهم.^{١٦١٠}

^{١٦٠٦} أخرجه مسلم عن أبي هريرة. صحيح مسلم، ٤٩٣/١.

^{١٦٠٧} أخرجه البخاري عن أبي هريرة: "...نهي عن الصلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس...". صحيح البخاري، ١٢٠/١.

^{١٦٠٨} ليس له أصل بهذه المعنى والصحيح ما رواه الشافعي في مسنده عن محمد بن إبراهيم التميمي عن جده، قيس قال: "رأني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأنا أصلي ركعتين بعد الصبح فقال: "ما هاتان يا قيس؟" فقلت: إني لم أكن صليت ركعتي الفجر، فسكت عنه رسول الله - صلى الله عليه وسلم -". الحديث مرسل. مسند الشافعي، ١٦٨/١. المسند الجامع، ٥٣٨/١٤.

^{١٦٠٩} أخرجه البخاري عن ابن مسعود، قال: كان النبي - صلى الله عليه وسلم - : "يتحولنا بالموعظة في الأيام، كراهة السامة علينا". ولفظ مسلم: "مخافة". صحيح البخاري، ٣٨٣/١٠. صحيح مسلم، ٢١٧٢/٤.

ولم يذكر في الكتاب: أنه إن كان يرجو إدراك القعدة، كيف يفعل؟ وظاهر ما ذكر في الكتاب يدل على أنه يدخل مع الإمام؛ لأنه قال: إن خاف أن تفوته الركعتان يدخل مع الإمام، وحكي عن الفقيه أبي جعفر - رحمه الله - أنه قال: على قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله يصلي ركعتي الفجر؛ لأن إدراك التشهد عندهما، كإدراك الركعة. أصله: مسألة الجمعة.

وحكي عن الفقيه إسماعيل الزاهد - رحمه الله - أنه كان يقول: ينبغي أن يشرع في السنة ثم يقطعها، ويدخل مع الإمام حتى يلزمه الشروع، فيتمكن من القضاء بعد الفجر، قال الإمام السرخسي - رحمه الله -: وليس هذا بقوي، فإن ما وجب بالشروع لا يكون أقوى مما وجب بالندب، وقد نص محمد - رحمه الله -: أن المنذور لا يؤدي بعد الفجر قبل الطلوع، ثم هذا أيضاً أمرٌ بالافتتاح على قصد أن يقطعها، وهذا غير مستحسن شرعاً، كذا ذكره الإمام التمرتاشي وقاضي خان، بخلاف سنة الظهر، حيث يتركها في الحاليتين، أي يترك سنة الظهر حال خوف فوت كل فرض الظهر، وحال خوف فوت البعض.

وقوله: **هو الصحيح**، احترازاً عن قول بعضهم: أنه لا يقضيها، وهذا غير سديد؛ للحديث: من فاتته الأربع قبل الظهر قضاها بعده.^{١٦١١} ذكره الإمام التمرتاشي وهو المروي عن النبي عليه الصلاة والسلام، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: "نوروا بيوتكم بالصلاة ولا تجعلوها قبوراً".^{١٦١٢} وكذلك أفتى الفقيه أبو جعفر: بأن التطوع في المساجد حسن، وفي البيت أفضل، فكان يقول: كانت جميع السنن والوتر لرسول الله عليه الصلاة والسلام في بيته.

^{١٦١٠} الحديث مروي بالمعنى وليس بهذا اللفظ وقد سبق تخريجه، ص: ٣٨٦. صحيح مسلم، ٤٥٢/١

^{١٦١١} أخرجه ابن ماجه عن عائشة، قالت: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "إذا فاتته الأربع قبل الظهر، صلاها بعد الركعتين بعد الظهر" قال أبو عبد الله: لم يحدث به إلا قيس عن شعبة. ضعيف. سنن ابن ماجه، ٣٦٦/١.

^{١٦١٢} أخرجه البخاري عن ابن عمر، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: اجعلوا في بيوتكم من صلاتكم ولا تتخذوها قبوراً". ولفظ "نوروا": من حديث آخر أخرجه ابن ماجه عن عاصم بن عمر وهو ضعيف: "أما صلاة الرجل في بيته فنور، فنوروا بيوتكم". صحيح البخاري، ٩٤/١. سنن ابن ماجه، ٤٣٧/١.

وفي الجامع الصغير: إذا صلى الرجل المغرب في المسجد بالجماعة، فيصلي ركعتي المغرب في المسجد إذا كان يخاف أنه لو رجع إلى بيته يشتغل بشيء، وإن كان لا يخاف فالأفضل أن يصلي في بيته؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: "خير صلاة الرجل في المنزل إلا المكتوبة".^{١٦١٣}

وفي شرح الآثار: أن الركعتين بعد الظهر، والركعتين بعد المغرب يؤديها في المسجد، وأما ما سواهما فلا ينبغي أن يصلي في المسجد، هذا قول البعض، كذا في المحيط؛ لأنه بقي نفلًا مطلقًا، فإن السنة ما أداها رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يثبت أنه عليه الصلاة والسلام أداها في غير الوقت على الانفراد، إنما قضاها تبعًا للفرض غداة ليلة التعريس، ولا كلام فيه، إنما الكلام على الانفراد، فكان نفلًا مطلقًا بخلاف سنة الظهر إذا فاتت قبل الظهر، فإنه [١٦٣ب] يقضيها بعد الظهر في الوقت؛ لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضاها في الوقت بعد الظهر، هكذا روته عائشة - رضي الله عنها - . كذا في المحيط.^{١٦١٤}

وقال محمد: أحب إلي أن يقضيها إلى وقت الزوال، ومن المشايخ من قال: لا خلاف بينهم، فإن محمداً - رحمه الله - يقول: أحب إلي أن يقضي، وإن لم يفعل فلا شيء عليه، وهما يقولان: ليس عليه أن يقضي، وإن فعل فلا بأس به، ومنهم شمس الأئمة الحلواني - رحمه الله - .

ومنهم من حقق الخلاف وقال: الخلاف في أنه لو قضى يكون نفلًا مبتدأ أو سنة، كذا في المحيط، ولاختصاص القضاء بالواجب؛ لأن القضاء إسقاط الواجب بمثل من عنده.

ثم إنما يقضي تبعاً له، وهو يصلي بالجماعة أو وحده، أي عندنا: يقضيها تبعاً للفرض، سواء قضى الفرض بالجماعة أو وحده، وفيما بعده اختلاف المشايخ، أي فيما بعد الزوال يقضي الفرض لا محالة، وهل يقضي السنة تبعاً له؟

قال بعض أصحابنا: يقضي السنة أيضاً، وهو أحد قولي الشافعي، وكذا في سائر السنن، كذا في الجامع الصغير لقاضي خان.

^{١٦١٣} سبق تخريجه، ص: ٤٣٢. صحيح البخاري، ١/٤٤٧.

^{١٦١٤} المحيط، ١/٤٤٧.

وذكر في المحيط: أنه لا يقضي السنة بعد الزوال وإن تركها مع الفرض، من غير ذكر الخلاف.

قوله: **ومن أدرك من الظهر ركعة ولم يدرك الثلاث، فإنه لم يصل الظهر في جماعة،** وقال محمد - رحمه

الله -: **قد أدرك فضل الجماعة، فإن قلت: ثم الاختلاف إنما يكون عند اتحاد الموضوع، ثم ذكرها ها هنا قولهما في صلاة الظهر في جماعة، وقول محمد في إدراك فضل الجماعة وهما متغايران في الوضع فلا يتحقق الاختلاف بذلك.**

قلت: وتخصيص ذكر محمد ليس لبيان الاختلاف فيما بينهم، فإنهم اتفقوا في الموضوعين، وهو أنه لم يصل الظهر في جماعة، وأنه أدرك فضل الجماعة، وإنما خص قول محمد لشبهة ترد على قوله، وقد ذكر في الجامع الصغير لقاضي خان - رحمه الله - فقال: **أما فائدة قوله: لم يصل الظهر في جماعة؛ أنه لو حلف وقال: إن صليت الظهر مع الإمام فعبده حر، فأدرك ركعة مع الإمام ولم يدرك الثلاثة لم يحنث؛ لأن شرط حنثه أن يصلي الظهر مع الإمام، وقد صلى ثلاث ركعات بدون الإمام، والمسبوق فيما يقضي كالمنفرد وإن فاتته ركعة مع الإمام وصلى ثلاث ركعات معه، فعلى ظاهر الجواب: لا يحنث؛ لأنه لم يصل الكل مع الإمام، وذكر شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله -: يكون حائثاً؛ لأنه صلى الأكثر مع الإمام، وللاكثر حكم الكل.**

ولو قال: **عبده حر إن أدرك الظهر مع الإمام حنث وإن أدركهم قعوداً؛ لأن بإدراك البعض يسمى مدركاً،**

قال عليه الصلاة والسلام: **"من أدرك ركعة من الفجر قبل طلوع الشمس فقد أدركها"**.^{١٦٥}

وقال محمد - رحمه الله - في المسألة الأولى: **فقد أدرك فضل الجماعة، وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف**

رحمهما الله أيضاً، وإنما خص قول محمد؛ لأنه لا شبهة في قولهما، إنما الشبهة في قول محمد، فإن على قولهما: إذا أدرك الإمام في الجمعة في القعدة كان مدركاً للجمعة حتى يصلي ركعتين، وعلى قول محمد: يصلي أربعاً ويكون مدركاً للجمعة محرراً ثوابها؛ لما ذكرنا أن إدراك الشيء إنما يكون بإدراك جزء منه.

وقال عليه الصلاة والسلام: **"ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا"**.^{١٦٦} وإنما يصلي أربعاً احتياطاً، ولهذا يقرأ

في كل ركعة بفاتحة الكتاب [١٦٤] وسورة، ويقعد في الثانية لا محالة احتياطاً، ولو لم يكن مدركاً للجمعة يصلي أربعاً

^{١٦٥} سبق تخريجه، ص: ٤٦٢. صحيح ابن حبان، ٤٥١/٤.

كما يصلي الظهر، ومن المتأخرين من قال على قول محمد: المسبوق لا يكون مدركاً فضيلة أداء الصلاة بجماعة؛ لأنه لم يؤد الصلاة بجماعة، بل يكون مدركاً ثواب الإدراك، وفيه نظر؛ لأن صلاة الخوف لم تشرع إلا لينال كل واحد من الطائفتين ثواب أداء الصلاة بجماعة، وقال الفقيه أبو جعفر - رحمه الله - : هذه المسألة جواب لسؤال لم يذكر، والسؤال: رجل قال: عبده حر إن صلى الظهر بجماعة فأدرك ركعة من الظهر مع الإمام، ما حكمه؟

ولو قال عبده حر إن أدرك الظهر بجماعة، يعني في الأول لا يحنث، وفي الثاني يحنث، كذا ذكره الإمام المرغيناني - رحمه الله - .

ومن أتى مسجداً قد صلى فيه، فلا بأس أن يتطوع قبل المكتوبة ما بدا له، إذا كان في الوقت سعة، إلا في قول الثوري والحسن: بأنه لا يتطوع... إلى آخره.

وقوله: **وقيل هذا في الجميع**، وهو اختيار صدر الإسلام فقال: هو في الجامع الصغير من أصحابنا من قال: أراد به غير سنة الفجر، وغير سنة الظهر، ولكن عندي هذا ليس بشيء، فإنه لو كان المراد هكذا لم يكن لهذا الوضع فائدة، فإن في حق كل مصل مكتوبة، الجواب كذلك بل هو مطلق؛ ولأن محمداً متى ذكر التطوع قبل المكتوبة يريد به السنة، فإن من صلى المكتوبة وحده لا بأس بأن يترك السنن، سنة الفجر والظهر وغيرهما؛ لأن النبي عليه الصلاة والسلام ما أتى بالركعتين ولا بالأربع قبل الظهر إلا عند أداء المكتوبة بجماعة، ولم يُرَوْ عنه أنه أتى بذلك وهو يصلي وحده، ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله: لا يأتي بركعتي الفجر إذا لم يصلها قبل الفجر بعد ارتفاع الشمس؛ لأن النبي عليه الصلاة والسلام ما أتى بهما في ذلك الوقت إلا مع الفجر، ولكن ذكر أخوه فخر الإسلام - رحمه الله - في شرح الجامع الصغير وغيره من المشايخ كشمس الأئمة السرخسي وصاحب المحيط وقاضي خان والتمرتاشي والمحبوبي، اختاروا كلهم القول الأول، وهو قوله: قيل هذا في غير سنة الفجر والظهر لزيادة توكيد فيهما.

وقال الإمام قاضي خان: والأول أصح، والأخذ به أحوط؛ لأن السنة بعد المكتوبة شرعت لجبر نقصان يمكن في المكتوبة، وقبلها لقطع طمع الشيطان عن المصلي، فنقول: لما لم يُطغني في ترك ما لم يُكتب عليه، فكيف يطعني في ترك ما كتب عليه؟ والمتفرد إلى ذلك أحوج.

^{١٦٦} سبق تخريجه، ص: ٤٦٢. صحيح البخاري، ١/١٢٩. نصب الراية، ٢/٢٠٠.

قوله: ومن انتهى إلى الإمام في ركوعه فكبر، ووقف، حتى رفع الإمام رأسه. يعني وقد تمكن من الركوع أو لم يتمكن، لم يصبر مدركاً لتلك الركعة عندنا، خلافاً لزفر وسفيان الثوري وابن أبي ليلى وعبد الله بن المبارك، وعلى هذا الخلاف: لو لم يقف حتى انحط ليركع، فرجع الإمام رأسه قبل أن يركع ثم ركع، وأجمعوا أنه لو انتهى إلى الإمام وهو قائم وكبر ولم يركع مع الإمام حتى رفع الإمام رأسه ثم ركع، أنه يصير مدركاً لهذه الركعة، وأجمعوا على أنه لو اقتدى به في قومة الركوع لم يصبر مدركاً لتلك الركعة، وجه قولهم أنه أدركهم فيما له حكم القيام، وهو الركوع على ما جاء في الأثر من إدراك الركوع فقد أدرك القيام، ولهذا قلنا: يأتي بتكبيرات العيد في الركوع، [١٦٤ب] مع أنه يومئ بما في حقيقة القيام، وهذا لأن القائم إنما يفارق القاعد في النصف الأسفل، والراكع كالقائم في استواء النصف الأسفل منه.

ولنا حديث ابن عمر - رضي الله عنهما - أنه قال: مثل مذهبننا، وفي حديث أبي بكره - رضي الله عنه -: أنه كبر وركع عند باب المسجد، ثم دب راعياً حتى التحق بالصفوف، فقال عليه الصلاة والسلام: "زادك الله حرصاً ولا تعد^{١٦٧}". ولم تكن مشاركته مع الإمام في الركوع شرطاً للإدراك في الركعة لما فعل هكذا، أو لأن الركوع ليس بقيام؛ لأن القيام عبارة عن استواء النصفين، والنصف الأعلى مثنٍ منه،^{١٦٨} فقلنا: لشبهة القيام بالقيام إذا أدركه في الركوع يصير مدركاً للركعة، ولشبهه بغير القيام لا يصير القيام مدركاً للركعة إذا لم يركع معه عملاً بالشبهين، بخلاف ما لو أدركه في القيام؛ لأنه شاركه فيما هو قيام من كل وجه.

ثم إذا دخل المسجد والإمام راعياً، فقد قال بعض مشايخنا: ينبغي له أن يكبر ويركع ثم يمشي حتى يلتحق بالصف كي لا تفوته الركعة، قال شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله -: وأكثر مشايخنا: على أنه لا يكبر؛ لكيلا يحتاج إلى المشي في الصلاة.

فمن اختار القول الأول قال: معنى قوله: لا تعد. أي: لا تؤخر المجيء إلى هذه الحالة. ومن اختار القول الثاني قال: معناه لا تعد إلى مثل هذا الصنع، وهو التكبير، قبل الاتصال بالصف والمشي في الركوع. وإنما لم يأمره بإعادة الصلاة؛ لأن ذلك كان في وقت كان العمل في الصلاة مباحاً، ثم إذا أدرك الإمام في الركوع وهو يعلم أنه لو

^{١٦٧} أخرجه البخاري عن أبي بكره: "أنه انتهى إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو راعياً، فركع قبل أن يصل إلى الصف، فذكر ذلك للنبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: "زادك الله حرصاً ولا تعد". صحيح البخاري، ١/١٥٦.

^{١٦٨} خ: - منه.

اشتغل ببناء الافتتاح لا يفوته الركوع، فإنه يثني؛ لأنه أمكنه إقامة الأمرين، فلا يترك واحداً منهما، وإن كان يفوته الركوع لو اشتغل بالثناء، قال بعضهم: يثني لأن الركوع يفوته إلى خلف، وهو القضاء، ولو ترك الثناء يفوته أصلاً، والفوت إلى خلف أهون من الفوت أصلاً، وقال بعضهم: لا يثني؛ لأن الركوع إن كان يفوته فثنة الجماعة فيها تفوته، وفضيلة الجماعة أكد من فضيلة الثناء، كذا ذكره الإمام المحبوبي - رحمه الله - .

وحاصله: أنه لو أدركه في حقيقة القيام وشاركه فيها يكون مُدركاً لتلك الركعة بالإجماع، حتى لو لم يركع معه، وركع بعده؛ فيكون معتبراً؛ لأن القيام هو الأصل في الركعة، وكان مدركاً للركعة بمشاركته في القيام؛ لأن إدراك إنسان آخر في شيء لا يكون إلا بمشاركته إياه في ذلك الشيء الذي هو له، كإدراك إنسان زمان قوم.

ثم الركوع قيام من وجه، على ما ذكرنا من قيام النصف الأسفل، فإذا شارك الإمام فيه، بأن ركع حال ركوع الإمام يجعل، لمشاركته في حقيقة القيام، لوجود بعض القيام، أو لأنه وجدت المشاركة في أكثر الركعة، فيقوم مقام المشاركة في الكل، كيلا تفوته الركعة.

وأما إذا لم يشاركه في الركوع لم توجد المشاركة في حقيقة القيام، ولا في حكم القيام، فلا يكون مدركاً لتلك الركعة؛ لأن الإدراك لا يتحقق دون المشاركة.

وثمره الاختلاف تظهر في أن عنده: هو لاحق في هذه الركعة، حتى يأتي فيها قبل فراغ الإمام، وعندنا هو مسبق بما حتى يأتي بما بعد فراغ الإمام، كذا ذكره صدر الإسلام [١٦٥ أ] والإمام المرغيناني.

ولو ركع المقتدي قبل إمامه فأدركه الإمام فيه جاز، وكذلك إذا فعل هذا في السجدة، وقال زفر: لا تجزيه، أي الصلاة، إذا لم يُعِدِ الركوع؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: "إنما جعل الإمام ليؤتم به، فلا تختلفوا عليه".^{١٦٩} وقوله عليه الصلاة والسلام: "أما يخشى الذي يرفع قبل الإمام أن يصير رأسه رأس حمار".^{١٦٢} وشبهه به لأنه فعل فعله، حيث أضر

^{١٦٩} أخرجه البخاري عن أبي هريرة، صحيح البخاري، ١/١٤٥.

^{١٦٢} أخرجه البخاري عن أبي هريرة، قال: "أما يخشى أحدكم - أو: لا يخشى أحدكم - إذا رفع رأسه قبل الإمام، أن يجعل الله رأسه رأس حمار، أو يجعل الله صورته صورة حمار". صحيح البخاري، ١/١٤٥.

بنفسه من غير نفع، فكان ما أتى به وقع حراماً، وما أتى بعده بناء عليه فلا يعتد به، كما لو رفع رأسه من هذا الركوع قبل ركوع الإمام.

ولنا أن القدر الذي وجد فيه المشاركة ركوع حتى يسمى به راعياً، فيجعل مبتدئاً لا بانياً عليه، بخلاف ما لو رفع رأسه من هذا الركوع قبل ركوع الإمام؛ لأن ثمة لم توجد المشاركة في شيء، كذا ذكره الإمام قاضي خان وغيره، كما في الطرف الأول: وهو أن يرفع رأسه قبل الإمام وهذا لأن السجدة والركوع لها طرفان، والشركة في أحدهما كافية. والله أعلم.

باب قضاء الفوائت

لما فرغ من بيان أحكام الأداء وما يتعلق به، وهو الأصل، شرع في بيان أحكام القضاء، وهو خلف عنه، إذ الأداء عبارة عن تسليم نفس الواجب بسببه إلى مستحقه، والقضاء عبارة عن تسليم مثل الواجب به، فالتسليم لمثل الواجب إنما يكون عند العجز عن تسليم نفسه، كما في المضمونات من حقوق العباد فكان خلفاً، فلذلك كان ذكره بعد ذكر الأصل كما هو حقه.

ومن فاتته صلاة قضاها إذا ذكرها، فكذلك الحكم إذا فوت صلاة عمداً، لكن للمسلم عقلاً ودينياً يردعانه عن التفويت قصداً ظاهراً، فعبر عنه بالفوت لذلك تحسناً للظن به، وحملاً لأمر على الصلاح، وكذلك في الحديث: "من نام عن صلاة أو نسيها".^{١٦٢١} فإن الحكم غير مقتصر على النوم والنسيان؛ لأنه إذا تركها فسقاً ومجانة^{١٦٢٢} يجب القضاء بالإجماع، لكن أخرجه صاحب الشرع مخرج تحسين العبارة والظن بالخير.

قوله: لأن كل فرض أصله بنفسه، فلا يكون شرطاً لغيره، قياساً على الصيامات المتروكة والزكاوات وسائر العبادات، وذلك لأن شرط الشيء تبع له، والأصالة تنافي التبعية، والشيء لا يجتمع مع ما ينافيه.

فإن قلت: يشكل على هذا الإيمان وسائر العبادات والصوم والاعتكاف، فإن الإيمان أصل بنفسه، وهو أصل العبادات، حتى بالإيمان نفسه عندنا السعادات الأبدية، ومع ذلك هو شرط لصحة العبادات كلها، ولذلك الصوم: أصل بنفسه، ومع ذلك هو شرط لصحة الاعتكاف الواجب بالاتفاق.

قلت: الأصل هذا، وهو أن الشيء إذا كان مقصوداً بنفسه لا يكون شرطاً لغيره؛ لما أن فيها من المنافاة، ولكن إذا دل الدليل على أنه شرط لغيره، يصح أن يكون شرطاً له مع بقاء مقصوداً في نفسه، وما ذكره من المنافاة لا يلزم عند اختلاف الجهة، ثم كل منهما يصلح أن يكون شرطاً للنذر عند تعلق النذر به، بأن يقول الرجل: إن صليت الظهر فعلي صوم يوم، وهو يريد كونه، كانت الصلاة شرطاً [١٦٥ب] لوجوب الصوم عليه، فلما كان في جعل العباد شرطاً لغيره صار شرطاً له، فأولى أن يصلح شرطاً عند جعل الله تعالى شرطاً لغيره.

ثم الله تعالى جعل الإيمان شرطاً لصحة سائر العبادات في قوله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ﴾.^{١٦٢٣} وكذلك نفي النبي صلى الله عليه وسلم صحة الاعتكاف بدون الصوم في قوله: "لا اعتكاف إلا بالصوم".^{١٦٢٤} فصار كل واحد منهما شرطاً لغيره بمذنب النصين لقيام الدليل.

^{١٦٢١} سبق ترجمته، ص: ٢٤٧. صحيح البخاري، ١/١٢٢. نصب الراية، ٢/١٦٢.

^{١٦٢٢} ن: ضحارة.

^{١٦٢٣} الأنبياء، ٢١/٩٤.

وأما فيما لم يقيم الدليل على تغييره فهو على حقيقته، وحقيقة الشيء المقصود هي أن لا تصير شرطاً لغيرها، ومن حجته أيضاً ما ذكره صاحب المحيط: أن كل واحد من الفرضين ليس بشرط للآخر في حق الجواز، ولهذا يسقط الترتيب عند النسيان، وضيق الوقت، وكثرة الفوائت، وشرائط الصلاة لا تسقط بعذر النسيان، وضيق الوقت، وكثرة الفوائت، كالطهارة واستقبال القبلة، ولا يلزم وجوب الترتيب بين الصلوات حالة الأداء؛ لأن الترتيب في أداء الصلوات في أوقاتها لضرورة الترتيب في أوقاتها، وذلك لا يوجد في الفوائت؛ لأنها صات مرسله عن الوقت، ثابتة في الذمة، فكان قياس قضاء الصوم مع الأداء.

ولنا ما روي عن ابن عمر - رضي الله عنهما -: أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: "من نام عن صلاة أو نسيها فلم يذكرها إلا وهو مع الإمام، فليصل التي هو فيها، ثم ليصل التي ذكرها، ثم ليعد التي صلى مع الإمام".^{١٦٢٥} ويعين هذا بقول، وفيه تنصيص على أن الترتيب شرط بين الفائتة والوقوتية، مع أن المعنى يقتضيه، وهو أن القضاء يجب بالسبب الذي وجب به الأداء إن كان في صفة الترتيب على وفق الأداء أيضاً.

وفي حديث آخر: من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها^{١٦٢٦}. فقد جعل رسول الله عليه الصلاة والسلام وقت التذكر وقتاً للفائتة، فمن ضرورته أن لا يكون وقتاً لغيره، إذ الوقت الواحد لا يسع وقتين، فأداء الصلاة قبل وقتها لا يجوز.

وقوله: وشرائط الصلاة لا تسقط بعذر النسيان وضيق الوقت^{١٦٢٧}.

قلنا: أما حالة النسيان، فإنها ليست بوقت للفائتة؛ لأن وقت الفائتة وقت التذكر، وهو ناسٍ فلا يكون وقتاً لها، فكان وقتاً لفرض الوقت، وأما حال ضيق الوقت: فإن كون قضاء الفائتة شرط جواز أداء الوقتية، إنما ثبت بخبر الواحد حال سعة الوقت للمعنى الدال عليه، وهو أنه لو اشتغل بالفائتة خرج الوقت قبل أداء فرض الوقت، فلم يبق عليه مراعاة الترتيب؛ لأنه ليس من الحكمة تدارك الفائتة بتفويت مثلها، فلم يبق شرطاً عند ضيق الوقت لهذا، ولأن تغير الوقت للوقوتية عند ضيق الوقت ثابت بالكتاب، لقوله: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾.^{١٦٢٨} أو بالخبر المتواتر، وتعيينه للفائتة بسبب التذكر عنده ثابت بخبر الواحد، فلا ينسخ ما ثبت بخبر الواحد الحكم الثابت بالكتاب والخبر المتواتر.

^{١٦٢٤} قال البيهقي: وهم من سفيان ابن حسين ولم يحتج به الشيخان. ضعيف. نصب الراية. ٤٨٦/٢.

^{١٦٢٥} سبق تخريجه، ص: ٢٤٧. صحيح البخاري، ١/١٢٢. نصب الراية، ٢/١٦٢.

^{١٦٢٦} سبق تخريجه، سبق تخريجه، ص: ٢٤٧. صحيح البخاري، ١/١٢٢. نصب الراية، ٢/١٦٢.

^{١٦٢٧} المحيط، ١/٥٣٠.

^{١٦٢٨} الإسراء: ١٧/٧٨.

فلو قلنا ببقاء الشرطية عن ضيق الوقت أيضاً يلزم هذا. واللازم منتفٍ، فينتفي الملزوم. هذا معنى ما ذكر في المبسوط والمحيط.^{١٦٢٩}

وذكر شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - في الجامع الصغير [١٦٦ أ] في تعليل وجوب الترتيب فقال: إن مراعاة الترتيب بين الصلوات ثابتة وقتاً وفعالاً.

أما وقتاً: فظاهر. وأما فعلاً: فلأن الظهر والعصر بعرفات اجتماعاً في حق الحاج في وقت واحد، ثم لو بدأ بالعصر قبل الظهر لم يجزه، فكذلك ها هنا؛ لما أنه لو فاته مراعاة الترتيب وقتاً، يلزمه مراعاة الترتيب فعلاً؛ لأن وقت التذكر وقت للفائتة.

وذكر شيخ الإسلام - رحمه الله - سؤالاً في مسألة الترتيب فقال: فإن قيل العمل بخبر الواحد غير ممكن إلا بعد رفع ما ثبت بخبر المتواتر؛ لأن بالخبر المتواتر ثبت الجواز، كما زالت الشمس، ومتى علمنا بالخبر الواحد وأوجبنا الترتيب، رفعنا الجواز الثابت لأول الوقت بخبر الواحد، فلا يجب العمل بخبر الواحد إذ ذاك، وإذا لم يجب لم يتأخر أداء الوقتية، وهو الظهر مثلاً إلى ما بعد أداء الفائتة، وكما لو ضاق الوقت، قلنا: متى علمنا بخبر الواحد، لا يفوت جواز الظهر عن وقته، بل أخرنا إلى ما بعد قضاء الفائتة، ومتى لم نعمل بخبر الواحد تركناه أصلاً، وكان تأخير ما ثبت بخبر المتواتر أولى من ترك ما ثبت بخبر الواحد أصلاً؛ لأن التأخر أهون من الإبطال، فكان هو أولى؛ لأنه يكون عملاً بالخبرين جميعاً، بخلاف ما لو ضاق الوقت؛ لأنه يفوت الأداء أصلاً، فحينئذ كان ترك العمل بالخبر الواحد أصلاً أولى من ترك العمل بالمتواتر أصلاً.

قلت: يندرج في هذا الجواب، جواب ما ذكروا أسئلة في مسألة الترتيب وقالوا: لو كان وقت التذكر وقتاً للفائتة، لتأدت الفائتة بنية الوقتية الثابتة بالكتاب والخبر المتواتر، ولجاز أداء الفائتة عند احمرار الشمس؛ لأنه وقت التذكر، كما جاز أداء عصر يومه؛ لأننا نقول أن اسم الوقتين مطلقاً ينصرف إلى ما هو الوقتي بصفة الكمال، وهو ما ثبت وقته بالكتاب والخبر المتواتر، وما قلنا بوجوب الترتيب بخبر الواحد إلا للاحتياط في العمل، والاحتياط فيما ذكروا: أن لا يؤدي الفائتة بنية الوقتية لانصراف الوقتية إلى ما هو فيه لما ذكرنا، وكذلك الاحتياط في وجوب الإيضاء عن الفائتة لتقررها في ذمته، بخلاف الوقتية، حيث لم يخاطب بما أداءً بعد، وكذلك عدم جواز قضاء الفائتة عند احمرار الشمس، الاحتياط فيه أن لا يجوز لوجوب الفائتة في ذمته بصفة الكمال، فلا يؤدي في الوقت الناقص للاحتياط، بخلاف عصر يومه، لنقصان السبب في حقه، فيؤدي حق السبب الناقص بالأداء الناقص، إذ الحكم نتيجة السبب، فثبتت على حسب ثبوت السبب.

فإن قيل: ما علمتم بخبر الفاتحة، مثل ما علمتم بخبر وجوب الترتيب، حيث قلتم بفساد الصلاة عند ترك الترتيب، وما قلتم بفساد الصلاة عند ترك الفاتحة، مع أن كلاً منهما خبر الواحد؟

قلنا: القول بوجوب الترتيب، قول بزيادة شرط في جواز الصلاة، والقول بتعيين الفاتحة قول بزيادة الركن في الصلاة، فجاز أن يثبت الشرط بخبر الواحد، ولا يثبت الركن به؛ لأنحطاط رتبة الشرط عن رتبة الركن، أو نقول: إن صيغة قوله: "لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب"^{١٦٣٠}. صيغة تستعمل مثلها [١٦٦ب] لنفي الكمال استعمالاً ظاهراً، كما في قوله: لا فتى إلا عليّ، ولا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد،^{١٦٣١} ولا وضوء لمن لم يسم،^{١٦٣٢} فيمكن أن يُحمل على نفي الكمال من حيث الوجوب.

وأما الحديث الذي ذكر في الكتاب، فيه بيان النهاية على ما روينا، ومثله لا يذكر إلا في مقصود لا يراد به غيره، فانحصر لذلك على ما يقتضيه ظاهر لفظ الحديث، وذلك نص على ما نحن عليه من المذهب، أو نقول: وهو الأصح من الجواب: أن لو قلنا بوجوب تعيين الفاتحة على وجه يلزم فساد الصلاة بتركها، يلزم نسخ الكتاب الذي يقتضي الجواب، وهو إطلاق قوله تعالى: ﴿فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾.^{١٦٣٣} وذلك لا يجوز، كما قلنا بجواز الوقتية مع التذكر عند ضيق الوقت، لئلا يلزم مثل هذا.

وأما لو قلنا بوجوب الترتيب عند سعة الوقت على وجه يلزم فساد الوقتية، لا يلزم نسخ الكتاب، بل كان عملاً بخبر الواحد والكتاب، كما أشار إليه شيخ الإسلام - رحمه الله - في المبسوط؛ لأن بذلك يتأخر حكم ما ثبت بالكتاب ولا يبطل، فكان له ولاية التأخير بدون هذا، فلأن يثبت هو له لاشتغاله بقضاء الفائتة، التي جعل خبر الواحد ذلك الوقت وقتاً لها، أولى، وهذا أوفق للأصول، وأليق بالعقول، فكان أوجب بالقبول، وكان هذا عين نظير من صلى المغرب في طريق المزدلفة في وقت المغرب، يؤمر بالإعادة عندهما، خلافاً لأبي يوسف.

وإذا طلع الفجر لا يؤمر بالاتفاق؛ لما أنه لو قلنا بالإعادة بعد طلوع الفجر، يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد، بخلاف ما قبل الطلوع لما عرف.

قوله: **فليصل التي هو فيها، ثم ليصل التي ذكرها...**^{١٦٣٤} الحديث. وهذا الحديث يصلح حجة لهما على قول محمد - رحمه الله - : في أنه لا يلزم من بطلان صفة الفرضية بطلان أصل الصلاة، حيث أمره رسول الله عليه الصلاة والسلام بالمضي فيها، كذا في الفوائد الظهيرية؛ لأن الترتيب يسقط بضيق الوقت؛ لأن أداء الوقتية إنما يتأخر إلى

^{١٦٣٠} سبق تخريجه، ص: ٣٠. صحيح البخاري، ١/١٥١. نصب الراية، ١/٣٦٥.

^{١٦٣١} سبق تخريجه، ص: ٣٢٣. نصب الراية، ٤/٤١٣.

^{١٦٣٢} سبق تخريجه، ص: ٤٧٥. نصب الراية، ٤/١.

^{١٦٣٣} المزمّل: ٢٠/٧٣.

^{١٦٣٤} سبق تخريجه، ص: ٢٤٧. صحيح البخاري، ١/١٢٢. نصب الراية، ٢/١٦٢.

ما بعد الفائتة إذا صار وقت التذکر وقتاً للفائتة، وإذا ضاق الوقت لم يصر وقت التذکر وقت للفائتة؛ لأن كون وقت التذکر وقت للفائتة، إنما كان بخبر الواحد، والعمل به إنما يجب إن لم يؤد ذلك إلى ترك العمل بالمتواتر، والمتواتر أوجب أداء الظهر في وقت الظهر، وها هنا يؤدي إليه على تقدير العمل بخبر الواحد، فلذلك لم يصر وقت التذکر حال ضيق الوقت وقتاً للفائتة.

وفي الجامع الصغير لقاضي خان - رحمه الله - : ويعتبر ضيق الوقت عند الشروع، حتى لو شرع مع تذكر الفائتة في أول الوقت، وأطال القراءة حتى ضاق الوقت، لا يجوز إلا أن يقطع فيشرع عند ضيق الوقت، وكذلك إذا كثرت الفوائت، فإننا لو جعلنا وقت التذکر وقت الفائتة مع كثرة الفوائت، وأمرنا بتقدم الفائتة الكثيرة على الوقتية، يؤدي العمل بخبر الواحد إلى ترك العمل بالمتواتر، على ما ذكرنا.

سقط اعتبار الترتيب عند كثرة الفوائت، ووجب اعتباره عند قلة الفوائت، ثم احتجنا إلى الحد الفاصل بين القليل والكثير، فجعلنا الحد بينهما دخول الفوائت في حد التكرار؛ ولأن التكرار دليل الكثرة، وإنما يدخل في حد التكرار إذا صارت الفوائت ستاً، وكان هذا نظير مسألة الإغماء، حيث ورد الحديث [١٦٧أ] بالقضاء في القليل، وبعده في الكثير، فحد الكثير هنا بالسادسة، فكذا هنا، كذا في مبسوط شيخ الإسلام.

وأما النسيان: فالحديث غير معترض له بل يعرض لضده، فكان هو داخلاً تحت الحكم الثابت بالكتاب وخبر المتواتر من كل وجه، فلذلك جازت الوقتية قبل أداء الفائتة في حالة النسيان، وإن لم يضق الوقت وقلة الفوائت.

وفي المحيط: روي أن رسول الله عليه الصلاة والسلام خرج يوماً ليصلح بين حيين، فنسي صلاة العصر وصلّى المغرب بأصحابه، ثم قال لأصحابه: "هل رأيتموني صليت العصر؟ فقالوا: لا، فصلّى العصر ولم يعد المغرب".^{١٦٣٥} ولو قدم الفائتة جاز، أي قدم الفائتة حال ضيق الوقت تجوز الفائتة؛ لأن النهي عن تقديمها لمعنى في غيره، أي؛ لأن النهي عن تقديم الفائتة حال ضيق الوقت لمعنى في غيره المنهي عنه، أو لمعنى في غير الفوائت، وهو أداء الوقتية في وقتها، وبهذا التأويل: ذكر الضمير في غيره، مع أنه راجع إلى الفائتة معني، حيث^{١٦٣٦} أتت في قوله: عن تقديمها، بخلاف ما إذا قدم الوقتية على الفائتة، حيث لا يجوز عند سعة الوقت وقلة الفوائت؛ لأنه أداها قبل وقتها، أي أدى الوقت قبل وقت الوقتية الذي ثبت ذلك الوقت لها بالحديث، وهو واجب العمل، فكان النهي عن أداء الوقتية قبل الفائتة لمعني راجع إلى نفس الوقتية، وهو أن لا يقدم الصلاة على وقتها؛ فلذلك أثر في عدم الجواز.^{١٦٣٧}

وأوضح هذا المعنى في المبسوط فقال: لو بدأ بالفائتة أجزاءه، بخلاف الأول، وأن هناك هو مأمور بالبداية بالفائتة، ولو بدأ بفرض الوقت هناك لمعني في عينها، ألا ترى أن له أن يبدأ بالتطوع لانعدام المعنى الموجب للنهي، فمنع

^{١٦٣٥} رواه أحمد والطبراني في الكبير، وفيه ابن لهيعة، وفيه ضعف. نصب الراية، ١٦٤/٢.

^{١٦٣٦} خ، ن: حتى.

^{١٦٣٧} المحيط، ٥٣٢/١.

الجواز لهذا، وها هنا النهي عن البداية بالفائتة ليس لمعنى في عينها، بل لما فيه من تفويت فرض الوقت، ألا ترى أنه ينهى عن الاشتغال بالتطوع أيضاً، لوجود ذلك المعنى الموجب للنهي، والنهي متى كان لمعنى في غير المنهي عنه لا يمنع جوازه.

قوله: **ولو فاتته صلوات رتبها في القضاء**، أي عند قلة الفوات، بدليل قوله: فيما يعده إلا أن تزيد الفوات على ست صلوات، يعني كما أن مراعاة الترتيب بين الفوات والصلوة الوقتية واجبة عند قلة الفوات، فكذلك هي واجبة بين الفوات نفسها عند قتلها؛ لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم: "شغل عن أربع صلوات يوم الخندق، فقضاهن بعد هدوء من الليل مرتباً"،^{١٦٣٨} ثم قال: صلوا كما رأيتموني أصلي".^{١٦٣٩} فوقع التشبيه على أصله ووصفه، فدل أن أداءها بوصف الترتيب شرط، ثم قيل: ولم يقل النبي عليه الصلاة والسلام: ما صليت، بل قال: كما رأيتموني أصلي؛ لأنه لا يمكن لأحد أن يصلي مثل صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، إلا أن تزيد الفوات على ست صلوات، هذا مستثنى عن قوله: ولو فاتته صلوات رتبها في القضاء، يعني يراعي الترتيب في قضاء الفوات، إلا أن تزيد الفوات على ست صلوات، حينئذ لا تجب مراعاة الترتيب فيما بين الفوات.

وتفسيره: أنه إذا قضى فائتة ثم فائتة وبينهما صلوات أحر، فإن كان مجموع الفوات زائداً على الست [١٦٧ب] جازت الثانية، وإلا فلا. وإنما شرطت الزيادة على الست؛ ليكون بين الفائتة التي يقضيها أولاً وبين آخر صلاة قضاها ست صلوات، فتصير نظير الوقتية؛ لأنه يشترط أن يكون بين الوقتية وبين آخر صلاة أداها في وقتها ست صلوات، كذا وجدت بخط شيخي - رحمه الله -.

وقيل: في قوله: ألا تزيد الفوات على ست صلوات، ظاهر هذا الكلام يقتضي أن تصير الفوات تسعاً؛ لأنه ذكر الفوات بلفظ الجمع، والزيادة غير المزيد عليه، والمزيد على ست فيصير المجموع تسعة، لكن معناه: أن تصير الفوات في نفسها زائدة على ست صلوات، والمراد من الصلوات أوقاتها، فإن فوات الصلاة الشائعة ليس بشرط بالإجماع.

وذكر شيخ الإسلام وصاحب المحيط: ثم إذا كثرت الفوات حتى سقط الترتيب لأجلها في المستقبل، يسقط الترتيب في نفسها أيضاً، حتى قال أصحابنا: في من كان عليه صلاة شهر وصلى ثلاثين فجراً، ثم صلى ثلاثين ظهراً هكذا إلى آخرها أجزاء،^{١٦٤٠} ولم يوجد الترتيب في نفسها ها هنا، لأن فجر اليوم الثاني حصل قبل الظهر والعصر، وهذا مروى عن أصحابنا، بخلاف ما يقوله العوام: أنه يراعي الترتيب في الفوات وليس كذلك؛ لما أن الفوات عند كثرتها، لما

^{١٦٣٨} أخرجه الترمذي عن عبد الله بن مسعود وقال: حديث ليس بإسناده بأس، ضعيف. سنن الترمذي، ١/٣٣٧. نصب الراية،

١٦٣/٢.

^{١٦٣٩} سبق تخريجه، ص: ٣٣٧. صحيح البخاري، ١/١٢٨.

^{١٦٤٠} المحيط، ١/٥٣٣.

سقط الترتيب في اعتبارها؛ فلأن تسقط في نفسها كان أولى، وشبهه الإمام مولانا بدر الدين الكردي - رحمه الله - بالضرب، فإن الضرب إذا أثر في غير موضع الضرب إيلاماً؛ لأن يؤثر في موضع الضرب إيلاماً أولى، ثم كثرة الفوائت عندنا ست صلوات على ما ذكرنا، باعتبار أن واحدة منها تصير مكررة، وهذا يرجع إلى ضيق الوقت أيضاً، فلو أمرناه بمراعاة الترتيب مع كثرة الفوائت لفاته فرض الوقت عن وقته، ولكن لا يشترط عندنا في حق كثرة الفوائت حقيقة فوت فرض الوقت، فإنه لما دخلت في حد الكثرة سقط الترتيب، حتى لو قدر على أداء الكل في الوقت لا يلزمه مراعاة الترتيب.

وعن زفر - رحمه الله - : أنه تلزمه مراعاة الترتيب في صلاة شهر، فكأنه جعل حد الكثرة أن يزيد على شهر، وكان بشر الميرسي يقول: من ترك صلاة لم تجزه صلاته في عمره بعد ذلك ما لم يقضها، إذا كان ذاكراً لها؛ لأن كثرة الفوائت تكون عن كثرة تفريطه، فلا يستحق به التخفيف.

وقال ابن أبي ليلى - رحمه الله - : تلزمه مراعاة الترتيب في صلاة سنة، فجعل حد الكثرة ما زاد على سنة، ولكننا نقول: لو اشتغل بالمتروكة عند ضيق الوقت تفوت الوقتية عن الوقت، فكان أداء الوقتية في الوقت أولى من قضاء الفائتة؛ لأنه عمل بالكتاب، أو لأنه أداء في وقته، ثم كثرة الفوائت في معناه فألحقت به، لكن هي مختلفة في نفسها بين كثرة وكثرة، فأقيم الدخول في حد التكرار مقام الكثرة؛ لأنه دليلها نفياً للحرج، فعند ذلك لم يعتبر أن ذلك بسبب التقصير منه أو بغير التقصير، كما في السفر لما أقيم مقام المشقة، لم يعتبر خروجه للمعصية أو للطاعة في حق الترخص، كذا في المبسوط وغيره، وذلك في الأولى، أي في خروج وقت السادسة.

قوله: **ولو اجتمعت الفوائت القديمة والحديثة، اعلم: أن الفوائت نوعان: قديمة وحديثة. فالحديثة: تُسقط الترتيب بلا خلاف، وفي القديمة: اختلاف المشايخ.**

وتفسير القديمة: رجل ترك صلاة شهر مجانة وفسقاً ثم ندم على ما صنع، واشتغل بأداء الصلوات في مواقيتها، فقبل أن يقضي تلك الفوائت ترك صلاة، ثم صلى صلاة أخرى، وهو ذاك لهذه المتروكة والحديثة. قال بعض المتأخرين من مشايخنا: لا تجوز هذه الصلاة، ويجعل الماضي كأن لم يكن احتياطاً وزجراً عن التهاون، وأن لا تصير المعصية وسيلة إلى التخفيف والتيسير. وقال بعضهم: يجوز، وعليه الفتوى؛ لأن الاشتغال بهذه الفائتة ليس بأولى من الاشتغال [١٦٨] بتلك الفوائت، والاشتغال بالكل يفوت الوقتية عن وقتها، كذا في المحيط.

وجعل الصدر الشهيد - رحمه الله - القول الأول صحيحاً، ذكره في الجامع الصغير وقال: قال بعضهم " لا يجوز، وهو الصحيح لما ذكره الأولون من الدليل.

قوله: **ولو قضى بعض الفوائت حتى قل ما بقي، عاد الترتيب عند البعض، وهو الأظهر، فإن قلت: لما سقط الترتيب بكثرة الفوائت، فكيف يعود عند القلة، مع أن الساقط لا يعود؟ قلت: هذا من قبيل انتهاء الحكم**

بانتهاه علمته، وثبوت الحكم عند زوال المانع، وذلك لأن سقوط الترتيب كان لعللة الكثرة المفضية إلى الحرج، فلما قلت الفوائت لم يبق الحرج، فعاد الحكم الذي قبله، وكان هذا عين نظير حق الحضانة، فإنه إذ ثبت لمحرم الصغير من النساء فيسقط ذلك الحق بالتزوج، ثم إذا ارتفعت الزوجية يعود الحق الذي كان سقط بالتزوج لزوال المانع، فكذا هذا، ولكن هذا الذي اختاره المصنف في الكتاب خلاف ما اختاره شمس الأئمة السرخسي وفخر الإسلام وصاحب المحيط وقاضي خان وصاحب المغني وغيرهم - رحمهم الله - .

وفي المحيط: ثم في كل موضع سقط الترتيب بحكم كثرة الفوائت، ثم عادت الفوائت إلى القلة بالقضاء، هل يعود الترتيب؟ وعن محمد - رحمه الله - في روايتان، وقد اختلف المشايخ فيه.^{١٦٤١}

بيانه: أنه إذا ترك صلاة شهر وقضاها إلا صلاة أو صلاتين، ثم صلى صلاة دخل وقتها وهو ذاك لما بقي عليه، بعض مشايخنا قالوا: لا يجوز، وإليه مال الفقيه أبو جعفر - رحمه الله -، وبعضهم قالوا: يجوز، وإليه مال الشيخ أبو جعفر الكبير - رحمه الله -، وعليه الفتوى، وعلل فقال: الترتيب قد سقط، والساقط لا يحتل العود، كما قلنا في ماء قليل نجس، دخل عليه الماء الجاري حتى كثر وسال، ثم عاد إلى القلة لا يعود نجساً، والمعنى ما قلنا: أنه سقط اعتبار النجاسة بالسيلان، والساقط لا يحتل العود، كذا ها هنا.^{١٦٤٢} وكذا ذكره شمس الأئمة وفخر الإسلام رحمهما الله.

فإن قلت: يشكل على ما اختاره هؤلاء من عدم عود الترتيب، مسألة سقوط الترتيب بالنسيان وضيق الوقت، فإنه يعود الترتيب هناك بالاتفاق عند وجود التذكر وسعة الوقت، مع أن السقوط ثابت في الثلاثة جميعاً، فما وجه الفرق بينهما لهؤلاء المبرزين على غيرهم؟

قلت: قال شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - في الجامع الصغير: والأصح عندي أن الترتيب إذا سقط بكثرة الفوائت لا يعود إذا قلت لما أنه تسقط مراعاة الترتيب في هذه الصلوات، والساقط يكون متلاشياً، فلا يُتصور عوده، فأما بسبب النسيان وضيق الوقت، ما سقطت مراعاة الترتيب، لكنه يعذر العجز، أما عجز الناسي فلما يذكر، وأما العجز عن ضيق الوقت فلثلاً يلزم إبطال الثابت بالكتاب وخبر المتواتر، بسبب الاشتغال بموجب خبر الواحد، فلما خرج الوقت انعدمت تلك^{١٦٤٣} الضرورة، فوجد إمكان الجمع بين العمل^{١٦٤٤} بموجب خبر الواحد وموجب الكتاب على ما مرّ، وخبر الواحد واجب العمل متى أمكن العمل [ب ١٦٨] به من غير تضمن إبطال شيء أقوى منه من الكتاب وخبر المتواتر وقد أمكن، فوجب العمل به، فكان عود وجوب الترتيب عند سعة الوقت من ضرورة وجوب العمل بخبر الواحد عند الإمكان، وهذا ظاهر إذا خرج الوقت ولم يكن أدى بعض صلواته في الوقت، فأما إذا كان أداء

^{١٦٤١} المحيط، ١/٥٣٣.

^{١٦٤٢} المحيط، ١/٥٣٣.

^{١٦٤٣} ن: - تلك.

^{١٦٤٤} ن: - العمل.

بعضها في الوقت بأن غربت الشمس، وهو قد أدى بعض صلاة العصر الوقتية وعليه صلاة أو صلاتان قبلها فائتة وهو ذاك لها.

قال شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - في نوادر صلاة المبسوط: فإن غربت الشمس وهو في العصر، فإنه يتمها، وطعن عيسى - رحمه الله - في هذا، وقال: الصحيح أن يقطعها بعد غروب الشمس، ثم بدء بالظهر ثم بالعصر؛ لأن ما بعد غروب الشمس الوقت قابل للظهر، والمعنى المسقط لمراعاة الترتيب ضيق الوقت وقد انعدم بغروب الشمس؛ لأن الوقت قد اتسع، فهو بمنزلة ما لو افتتح العصر في أول الوقت وهو ناسٍ الظهر ثم تذكر، وقد بينا هناك أنه تلزمه مراعاة الترتيب، فكذلك في هذا الموضوع، وهذا لأن ما يعرض في خلال الصلاة يجعل كالموجود عند افتتاحها، كالمتميم إذا وجد الماء، والعارى إذا وجد الثوب^{١٦٤٥}.

ثم قال: وما ذكره عيسى فهو القياس، ولكن محمد - رحمه الله - استحسّن فقال: لو قطع صلاته بعد غروب الشمس كان مؤدياً لجميع العصر في غير وقتها، ولو أتمها كان مؤدياً بعض العصر في وقتها، وكما تسقط مراعاة الترتيب لحاجته إلى أداء جميع العصر في وقتها، تسقط مراعاة الترتيب لحاجته إلى أداء بعض العصر في وقتها، يوضحه أنه في الابتداء كان مأموراً بالشروع في العصر، وإن كان يعلم يقيناً أن الشمس تغرب قبل فراغه منها، ولو كان هذا المعنى مانعاً له من إتمام العصر لكان تيقنه به عند الشروع مانعاً له من افتتاح العصر.^{١٦٤٦}

ولا أحد يقول: أنه لا يفتتح العصر عند ضيق الوقت وإن كان بالخيار، هكذا نوضحه: أن عند ضيق الوقت قد سقطت عنه مراعاة الترتيب في هذه الصلاة، وبعد ما سقط الترتيب في صلاة لا يعود في تلك الصلاة، بخلاف حالة النسيان، فهناك الترتيب غير ساقط عنه، ولكنه يعذر بالجهل، فإذا زال العذر قبل الفراغ من الصلاة بقي عليه مراعاة الترتيب كما كان؛^{١٦٤٧} لأنه لما زال العذر في خلال الصلاة صار كأن لم يكن، وكذا لو تذكر الظهر بعد شروعه في العصر بعد ما غربت الشمس، فإنه يفسد عصره.

وإن افتتح العصر في أول وقتها وهو ناسٍ للظهر، فلما صلى منها ركعة احمرت الشمس، ثم تذكر أن الظهر عليه، فإنه يمضي فيها؛ لأن شروعه في العصر قد صح في الابتداء بكونه ناسياً للظهر، وإنما تذكر بعدما احمرت الشمس، ومراعاة الترتيب ساقطة عنه في هذه الحالة، فكان وجود تذكره وعدمه بمنزلة؛ لأنه لو قطعها لكان يستقبل العصر، ولا فائدة في القطع ثم الشروع، إذ الشروع كان صحيحاً، بخلاف ما إذا افتتحها وهو ذاك للظهر على ما مر.

قوله: **فالفوائت جائزة على كل حال**، أي قدّمها على الوقتيات أو أخرها عنها، والوقتيات فاسدة إن قدّمها؛ لأنه متى أدى صلاة من الوقتيات صارت هي سادسة المتروكات، إلا أنه لما قضى متروكة بعدها، عادت

^{١٦٤٥} المحيط، ٨٨/٢، ٨٩.

^{١٦٤٦} المحيط، ٨٩/٢.

^{١٦٤٧} المحيط، ٨٩/٢.

المتروكات خمساً، ثم لا تزال هكذا، فلا يعود إلى الجواز، وإن أخرها أي أخر الوقييات [١٦٦٩] عن الفوائت، فكذلك لا تجوز الوقييات^{١٦٤٨} إلا العشاء الأخير، فإنها جائزة، أما فساد ما وراء العشاء الأخيرة من الوقييات؛ لأنه كلما صلى فائتة، عادت الفوائت أربعاً ففسدت الوقيية ضرورة، وأما العشاء الأخير، فما ذكر من الجواب أنها جائزة، محمول على ما إذا كان الرجل جاهلاً؛ لأنه صلاها، وعنده لم يبق عليه فائتة فصار كالناسي، وأما إذا كان الرجل عالماً لا يجزيه العشاء الأخير أيضاً؛ لأنه صلاها، وعنده: أن عليه أربع صلوات، وهذه الرواية دليل على ما ذكره من الأظهر في الرواية: وهو أن الترتيب يعود عند عود الفوائت إلى العلة بعد سقوطه بسبب كثرة الفوائت، كذا في المحيط؛ لأنه لا فائتة عليه في ظنه حال أدائها، أي حال أداء العشاء الأخيرة الوقيية، والظن متى كان في فصل مجتهد فيه يقع معتبراً، فإن عند الشافعي - رحمه الله - هي جائزة؛ لما أنه لا يرى وجوب الترتيب، فوقع ظن هذا الظان على وفق مذهبه فيحكم بالصحة لذلك، وإن كان وقع خطأ هذا، كما يقول في القصاص، إذا كان بين اثنين فعفى أحدهما فظن صاحبه أنه عفو أخيه لا يؤثر في حقه، فقتل ذلك القاتل، فإنه لا يقاد منه، ومعلوم أن هذا قتل بغير حق، يشكل على هذا ما إذا صلى الظهر على غير وضوء ناسياً، ثم صلى العصر على وضوء ذاكراً للظهر، وهو يحسب أنه يجزيه، فعليه أن يعيدهما جميعاً، فعلى قياس ما ذكر هنا: أنه لا فائتة عليه في ظنه حال أدائها، كان ينبغي أن لا يجب قضاء العصر ثانياً؛ لما أنه لما قضى الظهر قد وقع في زعمه أنه قضى جميع ما عليه، ولم يبق عليه شيء من الفائتة، والترتيب غير واجب على مذهب الشافعي - رحمه الله -، فكان ظنه ها هنا أيضاً موافقاً لمذهبه كما مر.

قلت: قال صاحب المحيط - رحمه الله - : إن مراعاة الترتيب واجبة^{١٦٤٩} ومستحقة عليه، وبمجرد ظنه لا يسقط عنه ما هو مستحق عليه، حتى أنه لو أعاد الظهر وحدها، ثم صلى المغرب وهو يظن أن العصر له جائزة، قال: يجزيه المغرب، ويعيد العصر فقط؛ لأن ظنه ها هنا استبد إلى خلاف معتبر بأن الترتيب غير واجب.

ثم قال: وحاصل الفرق أن فساد الصلاة بترك الطهارة فساد قوي فجمع عليه، فظهر ابراؤه فيما يؤدي بعده، فأما فساد العصر بسبب ترك الترتيب فساد ضعيف مختلف فيه، فلا يتعدى حكمه إلى صلاة أخرى، وهو كمن جمع بين حرّ وعبد في البيع بثمن واحد، فيبطل العقد فيهما، بخلاف ما إذا جمع بين قنّ ومدبّر، حيث صح العقد في حق القنّ، والمعنى ما ذكرنا، كذلك ها هنا.

قوله: ومن صلى العصر وهو ذاكراً أنه لم يصل الظهر فهي فاسدة، إلا إذا كان في آخر الوقت،

وحاصل ذلك ما ذكره شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - في المبسوط وهو: أنه إذا^{١٦٥٠} أمكنه أداء الظهر والعصر

^{١٦٤٨} خ: - لا تجوز الوقييات

^{١٦٤٩} المحيط، ١٠٥/١.

^{١٦٥٠} ر: إن.

قبل تغيير الشمس فعليه مراعاة الترتيب، وإذا^{١٦٥١} كان لا يمكن أداء الصلاتين قبل غروب الشمس فعليه أداء العصر، وإذا^{١٦٥٢} كان يمكنه أداء الظهر قبل تغيير الشمس وتقع العصر كلها أو بعضها بعد تغيير الشمس فعليه مراعاة الترتيب، إلا على قول الحسن بن زياد فإن عنده^{١٦٥٣} ما بعد تغيير الشمس ليس بوقت للعصر.^{١٦٥٤}

ويحكى عن الفقيه أبي جعفر الهندواني - رحمه الله - أنه كان يقول في هذا الفصل على قول أبي حنيفة وأبي يوسف يلزمه مراعاة الترتيب، وعند محمد لا يلزمه؛ لأن ما بعد تغيير الشمس وإن كان وقت العصر ولكن تأخير العصر إليه مكروه. وعلى أصل محمد يعني الكراهة تسقط مراعاة الترتيب كما أن معنى تفويت الوقت يسقط ذلك ببيانه في مصلى الجمعة إذا تذكر الفجر، وكان بحيث لو اشتغل بالفجر تفوته الجمعة^{١٦٥٥}، ولا يفوته الوقت عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله فيلزمه مراعاة الترتيب، وعند محمد لا يلزمه لكن يتم الجمعة؛ لأن ترك الجمعة للصحيح المقيم في المصر مكروه، فترك ذلك بمنزلة خوف فوات الوقت في سقوط مراعاة الترتيب فهذا مثله.^{١٦٥٦}

ثم قال - رحمه الله -: وأكثر مشايخنا على أنه يلزمه مراعاة الترتيب ها هنا عند علمائنا الثلاثة، والفرق لمحمد - رحمه الله - أن الجمعة أقوى من الفجر فإنها أدعى للشرائط. ولهذا لو صلى الظهر ثم أدرك الجمعة كان فرضه الجمعة، والأضعف لا يكون مفسداً للأقوى، وخوف فوات الأقوى يمنعه من الاشتغال بالأدنى، وها هنا الظهر والعصر يستويان في القوة، فلا يسقط عنه مراعاة الترتيب إلا لخوف فوات الوقت.

وفي الجامع الصغير لقاضي خان بعد ذكر قول الحسن بن زياد: وعندنا إذا كان يتمكن من أداء الظهر قبل تغيير الشمس، ويقع كل العصر أو بعضه بعد تغيير الشمس يلزمه الترتيب، وإذا كان يتمكن من أداء الصلاتين قبل غروب الشمس لكن لا يتمكن من أن يفرغ من الظهر قبل تغيير الشمس لا يلزمه الترتيب؛ لأن أداء شيء من الظهر بعد تغيير الشمس لا يجوز، وما بعد تغيير الشمس ليس بوقت لأداء شيء من الصلوات إلا عصر يومه، وإذا فسدت

١٦٥١ ر: إن.

١٦٥٢ ر: إن.

١٦٥٣ ن: - عنده .

١٦٥٤ المحيط، ١/٧٣.

١٦٥٥ ن: - الجمعة.

١٦٥٦ المبسوط للسرخسي، ٢/٩٠.

الفريضة لا يبطل أصل الصلاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وعند محمد يبطل، يعني يتقلب عندهما تطوعاً وعند محمد لا.

وفائدة الاختلاف تظهر أيضاً فيما إذا فقهه قبل أن يخرج من الصلاة، فإنه تنقض طهارته على قولهما، ولا تنتقض على قول محمد. فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الأصل لأنه لا يفسد أصل الصلاة إذا لم يكن ما يفترض منافياً لأصلها، وتذكر الظهر لا ينافي أصل الصلاة، وإنما يمنع أداء العصر، فيفسد العصر ويبقى أصل الصلاة بمنزلة المكفر بالصوم إذا أيسر في بعض اليوم، كذا في المبسوط، حتى لو صلى ست صلوات ولم يعد الظهر انقلب الكل جائزاً، وإنما ذكر هكذا لأنه لو صلى المتروكة قبل أن يصلي السادسة فسد الخمس، ولو صلى السادسة قبل الاشتغال بالقضاء صح الخمس عنده، وقال شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله -: وهذه هي التي يقال لها^{١٦٥٧} واحدة تفسد خمساً وواحدة تصحح خمساً، ذكره في باب صلاة المسافر من المبسوط، وتفسيره ما ذكرنا. ثم المعنى من السادسة هي سادسة المؤداة وسابعة بالنسبة إلى المتروكة.

وفي المحيط قال مشايخنا: وإنما لا تجب إعادة الفوائت عند أبي حنيفة إذا كان عند المصلي أن الترتيب ليس بواجب وأن صلاته جائزة؛ وأما إذا كان عنده فساد الصلاة بسبب الترتيب فعليه إعادة الكل، كما قال أبو يوسف ومحمد؛ لأن العبد مكلف بما عنده.^{١٦٥٨} [١٧٠]

ثم ما قاله قياس، وما قاله أبو حنيفة - رضي الله عنه - استحسان، فوجه القياس هو أن سقوط الترتيب حكم، والكثرة علة لهذا الحكم، فإن ما يثبت الحكم إذا ثبت العلة في حق ما بعدها؛ فأما في حق نفسها فلا، كما إذا رأى الرجل عبده يبيع أو يشتري فسكت، يثبت الإذن فيما يتجر بعده، لا في ذلك^{١٦٥٩} البيع الذي رآه، فكذلك كون الكلب معلماً بترك الأكل ثلاث مرات، يثبت الحل فيما بعد الثلاث لا فيها، ولأنها فسدت الخمس بفوات الترتيب، حتى لو اشتغل بالقضاء في ذلك الوقت كان عليه قضاء الكل، فيتأخر القضاء ولا يتقلب صحيحاً. ووجه أبي حنيفة - رحمه الله -- وهو الاستحسان: أن الترتيب يسقط بكثرة الفوائت، والكثرة تثبت بالسادسة، فإذا ثبتت بها استندت

^{١٦٥٧} ن: - لها.

^{١٦٥٨} المحيط البرهاني، ١/٥٣٦.

^{١٦٥٩} ر: + ذلك.

إلى أولها فيثبت سقوط الترتيب الذي هو حكمها ، كما في تصرف المريض وتعجيل الزكاة، وهذا لأن الترتيب لما سقط
اعتباره بسبب الكثرة، فأولى أن يسقط عن كل واحدة من آحادها بهذا المعنى.

وهذا كالضرب متى تألم غير موضعه بسببه، فلأن يتألم موضعه بسببه أولى، لأن كتاب الله تعالى يقتضي جواز
الوقفية في الوقت، ومراعاة الترتيب مانع من الجواز، فتوقف الجواز على زوال المانع، فإذا سقط الترتيب زال المانع،
فيحكم بجوازها.

ولا يبعد أن يتوقف حكم الصلاة المؤداة على ما يتبين أمرها في باقي الحال، كمن صلى المغرب بعرفات،
يتوقف؛ فإن أفاض إلى المزدلفة في وقت العشاء ينقلب نفلًا، ويلزمه إعادتها مع العشاء في المزدلفة، فإن^{١٦٦٠} لم يأت
المزدلفة وتوجه إلى مكة من طريق آخر، أو إلى المزدلفة بعد ما أصبح من الغد جاز المغرب.

وكذا لو صلى الظهر في منزله يوم الجمعة، فإن راح إلى الجمعة قبل فراغ الإمام انقلبت نفلًا، وإن راح بعد
فراغ الإمام بقيت فرضًا.

ولصاحبة العادة إذا انقطع دمها فيما دون عادتها، وصلت صلوات ثم عاودها الدم، تبين أنها لم تكن صلاة
صحيحة، وإن لم يعاودها الدم تبين أنها كانت صحيحة كذا هنا.

وقال أيضاً: وكيف يلزمه إعادة الخمس بعد المتروكة لأجل الترتيب، وقد سقط مراعاة الترتيب في حق هذه،
لو لم يسقط الترتيب من المتروكة الأولى يلزمه قضاء الست في وقت واحد؛ فيكون سبباً لفوات الوقفية عن الوقت.

وحاصل كلام أبي حنيفة أن هذه الصلوات مؤداة في أوقاتها، والفساد بسبب ترك الترتيب ضعيف، فلا يبقى
حكمه بعد سقوط الترتيب. وهما يقولان ما حكم بفساده لمراعاة الترتيب لا يصح بسقوط الترتيب، كمن افتتح الصلاة
في أول الوقت ذاكراً^{١٦٦١} للفائتة حتى ضاق الوقت لم يحكم بجوازها، إلا أن أبا حنيفة - رحمه الله - قال: هناك لم

^{١٦٦٠} ر: وإن.

^{١٦٦١} ن: - ذاكراً.

يسقط الترتيب؛ لأن بعد السقوط لا يعود الترتيب. وإذا خرج الوقت كان عليه مراعاة الترتيب. هذا حاصل ما ذكر في المبسوط وغيره.

وعلى هذا: إذا صلى العشاء ثم توضأ وصلى السنة والوتر، وفي المبسوط: إذا أوتر في وقت العشاء قبل أن يصلي العشاء وهو ذاك كذلك لم يجزه بالاتفاق؛ لأنه أداها قبل وقتها، أو ترك الترتيب المأمور به من بناء الوتر على العشاء؛ فأما إذا صلى العشاء بغير وضوء وهو لا يعلم به، ثم جدد الوضوء فأوتر، ثم علم أنه كان صلى العشاء بغير وضوء، فعليه إعادة العشاء دون الوتر في قول أبي حنيفة؛ لأن الترتيب كان ساقطاً عنه بعذر النسيان، وعندهما يلزمه إعادة الوتر؛ لأن عندهما دخول وقت الوتر بعد أداء العشاء على وجه الصحة ولم يوجد، فكان مصلياً قبل وقته.

وعند أبي حنيفة يدخل وقت الوتر بدخول وقت العشاء، إنما كان عليه مراعاة الترتيب، وقد سقط ذلك بالنسيان، وإنما يُبنى هذا على اختلافهم في صفة الوتر، وعند أبي حنيفة [١٧٠ب] واجب أو فرض، فلا يكون تبعاً للعشاء، فلا يعاد بإعادة العشاء، وعندهما سنة، فكان تبعاً للعشاء فيعاد بإعادة العشاء، والله أعلم.

باب سجود السهو

لما انتهى ذكر الأداء من الفرائض^{١٦٦٢} والنوافل والقضاء، شرع في بيان جابر نقصان يتمكن فيها جميعاً. كما أنه ذكر النوافل بعد ذكر الأداء لأنها مخصوصة بجبر نقصان يمكن في أداء الفرائض، كذلك سجود السهو يجبر نقصان يمكن في الأداء والقضاء والفرائض والنوافل جميعاً. فهي كذلك على هذه الأربعة بذكره.

ثم هذه الإضافة من قبيل إضافة الحكم إلى السبب، وهو الأصل في الإضافة. والكلام هنا في سبعة مواضع. أحدها في بيان السبب، والثاني في بيان المحل، والثالث في بيان الصفة، والرابع في تعداد ما يجب بسببه، والخامس في حق من يجب عليه، والسادس في إصلاح ما كان على عرضه الإفساد،^{١٦٦٣} والسابع في إصلاح بيان الشك المتقرر.

قوله - رحمه الله -: **يسجد للسهو في الزيادة والنقصان**،^{١٦٦٤} بدأ ببيان السبب، فقال للزيادة والنقصان، واللام: لإثبات معنى السببية لقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾.^{١٦٦٥} وقولك: أَدُّ الثَّمَنَ لِلشَّرَاءِ. ثم هو فيهما بعد السلام، كما ذكر في الكتاب، وهذا هو بيان المحل. ثم فيه نفي، لقول مالك - رحمه الله -، فإنه يقول: إن كان سهوه عن نقصان سجد قبل السلام لأنه جبر للنقصان، وإن كان عن زيادة سجد بعد السلام؛ لأنه ترغيم للشيطان، وفيه حكاية. فإنه روي أن أبا يوسف - رحمه الله - كان مع هارون الرشيد - رحمه الله -، فجاء مالك فسأله أبو يوسف عن هذه المسألة فقال: إن كان لنقصان يسجد قبل السلام، وإن كان للزيادة بعد السلام؟ فقال له أبو يوسف: ما قولك لو وقع السهو في الزيادة والنقصان جميعاً؟ فسكت مالك، فقال أبو يوسف: الشيخ تارة يخطئ^{١٦٦٦} وتارة لا يصيب، فقال مالك: على هذا أدركنا مشايخنا، فظن أن أبا يوسف قال له الشيخ تارة يخطئ وتارة يصيب، كذا في مبسوط شيخ الإسلام.

ثم يتشهد ويسلم فيه إشارة إلى أنه يرفع التشهد والسلام ولكن لا يرفع القعدة؛ لأن الأعلى لا يرتفع بالأدنى، بخلاف الصلبيية فإنها أقوى من القعدة فترفعها. وبخلاف سجدة التلاوة، فإنها أثر القراءة المفروضة فألحقت بها، والأولى

^{١٦٦٢} ر: - من الفرائض.

^{١٦٦٣} ن، ر: - الإفساد

^{١٦٦٤} في نسخ النهاية: يسجد للسهو للزيادة والنقصان.

^{١٦٦٥} الإسراء: ١٧/٧٨.

^{١٦٦٦} ن: - يخطئ.

فيه ما قاله صاحب المحيط: أن ارتفاع القعدة الأخيرة بالسجدة الصلبية وسجدة التلاوة، إنما كان لأنه عاد إلى شيء موضعه قبل القعدة، فيصير رافضاً للقعدة لهذا المعنى، بخلاف سجود السهو فإنه يؤتى به بعد القعدة، وذكر قبل هذا أن في ارتفاع القعدة بالعود إلى سجود التلاوة روايتين، وفي رواية لا يرتفع، أي في المحيط،^{١٦٦٧} وهو اختيار شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - .

وقد يترك الفرض لمكان الواجب، كما إذا قرأ أية السجدة في حالة القيام، فإنه يأتي بها وإن صار تاركاً للفرض.

ثم الشافعي - رحمه الله - احتج فيما ادعى أنه يسجد قبل السلام بحديث عبد الله بن بجنة - رضي الله عنه - :- "أن رسول الله عليه وسلم سجد سجدي السهو قبل السلام".^{١٦٦٨}

ولأن سجود السهو يؤدي^{١٦٦٩} في حرمة الصلاة، ولهذا لو أدرك الإمام فيها يصح اقتداؤه به، والسلام محلل، فينبغي أن يتأخر السلام عن كل ما يؤدي في حرمة الصلاة قياساً على سجدة التلاوة.

ولنا حديث ابن مسعود وعائشة وأبي هريرة - رضي الله عنهم - أن النبي عليه الصلاة والسلام سجد للسهو بعد السلام^{١٦٧٠}، وما روي أنه قبل السلام الثاني. فإن عندنا يسلم بعد سجود السهو أيضاً.

ولما وقع الاختلاف في فعل رسول الله عليه الصلاة والسلام نصير إلى قوله وهو حديث ثوبان - رضي الله عنه - :- "لكل سهو سجدة بعد السلام"^{١٦٧١}؛ ولأن سجود السهو مؤخر عن محله، فلو كان مؤدئاً قبل السلام لكان الأولى أن يؤدي في محله كسجدة التلاوة، وإنما كان مؤخراً [أ١٧١] ليتأخر أداؤها عن كل حالة يتوهم فيها السهو، وما

^{١٦٦٧} ر: - أي: في المحيط.

^{١٦٦٨} أخرجه الأئمة الستة في "كتبهم" عن عبد الله ابن بجنة، واللفظ للبخاري: "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى بهم الظهر، فقام في الركعتين الأوليين لم يجلس، فقام الناس معه حتى إذا قضى الصلاة وانتظر الناس تسليمه كبر وهو جالس، فسجد سجديتين قبل أن يسلم، ثم سلم". صحيح البخاري، ١٦٥/١. نصب الراية، ١٦٦/٢.

^{١٦٦٩} ر: مؤدى.

^{١٦٧٠} أخرجه مسلم عن عبد الله، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - :- "سجد سجدي السهو بعد السلام والكلام". صحيح مسلم، ٤٠٢/١.

^{١٦٧١} أخرجه أبو داود وابن ماجه عن ثوبان، قال البيهقي في "المعرفة": انفرد به إسماعيل بن عياش، وليس بالقوي. نصب الراية، ١٦٧/٢.

قبل السلام يتوهم السهو، حتى ذكر أصحابنا سجود السهو بتأخير السلام ساهياً بأن شك في صلاته ولم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً؟^{١٦٧٢} فشغله بفكره حتى أحر السلام، ثم ذكر أنه صلى أربعاً، لزمه سجود السهو، فكذلك يؤخر عن السلام، ثم يعود إلى حرمة الصلاة بالسجود ليتحقق الجبر في الصلاة، كذا في المبسوط والجامع الصغير للإمام الكسائي^{١٦٧٣} - رحمه الله - .

وذكر في الأسرار: فتأويل الحديث عندنا أنه دخل في صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في سجدتي السهو وعابن السلام بعدهما، فروي كذلك، أو كان ذلك من رسول الله عليه الصلاة والسلام لبيان أنه جائز قبل السلام لا لبيان المسنون.

وأما الجواب عن قوله: أن الجبر شرع في الصلاة، فقد قلنا به، فإن حرمة الصلاة لا تنقطع بالسلام، ولا يسجد إلا وهو في الصلاة، وإنما قدمنا السلام ليمتاز الجبر عن نفس الصلاة، وأما سجدة التلاوة فإنه شرع التكرار فيها، ألا ترى أنه يؤمر بها كما تلا، ولم يشرع تأخيرها عن أول الوجوب، فصارت هي شاهدة لنا من حيث العدم؛ أي عدم التأخير عن الجزء الذي وجبت هي فيه ثابت عملاً بالأصل، وهو أن لا يتأخر الحكم عن العلة، فلما تأخر هنا من وقت الوجوب إلى وقت السلام بالإجماع، لئلا يلزم التكرار، [ووجب أن لا يتأخر عن السلام أيضاً لئلا يلزم التكرار]،^{١٦٧٤} فتعارضت روايتنا فعله وبقي التمسك بقوله.

فإن قلت في هذا شبهتان:

إحدهما: أن في المعارضة بين الحجتين إنما يصر إلى ما بعدهما من الحجّة لا إلى ما فوقهما، والقول فوق

الفعل، لأن القول موجب، والفعل لا، فكيف صير إلى القول عند معارضة الفعلين؟

^{١٦٧٢} المعنى مأخوذ من حديثين كلاهما في البخاري والأول ما أخرجه البخاري: ".وإذا شك أحدكم في صلاته فليتحرك الصواب، فليتم عليه، ثم ليسجد سجدتين". والثاني: "أثلاثاً صلى أم أربعاً، فإذا لم يدر ثلاثاً صلى أو أربعاً، سجد سجدتي السهو". صحيح البخاري، ١/٥٧٢. ٤/١٢٤.

^{١٦٧٣} أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني ملك العلماء علاء الدين الخنفي أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، علاء الدين فقيه حنفي من أهل حلب له "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، و"السلطان المبين في أصول الدين"، توفي في حلب. الجواهر المضية، ٢/٢٣٤. موسوعة الأعلام، ١/٤٧٨.

^{١٦٧٤} ر: -

والثانية: هي أنه يلزم من هذا الذي ذكر الترجيح بكثرة الأدلة، وهو باطل، إذ كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحاً. وقول الرسول عليه الصلاة والسلام من أقوى العلل، فكيف يصلح مرجحاً؟

قلت: أما الجواب عن الأولى، فإن المعارضة تقتضي المساواة، ولا معارضة بين القول والفعل لما ذكرت من قوة القول وضعف الفعل، فلما ثبتت المعارضة بين الفعلين لتساويهما في القوة، احتجنا إلى ما هو حجة في الباب، فوجدنا القول يشهد لمذهبنا فقلنا به.

وما ذكر أن المعارضة إذا وقعت بين الحجتين يصار إلى ما بعدهما، وذلك إنما يكون عند انعدام الحجة فيما فوقهما، وإن كانت الحجة فوقهما فلا يحتاج حينئذ إلى المعارضة، وهنا كذلك. وإن أنكر الخصم لثبوته بنقل العدول.

والجواب عن الثانية: هو أن ما قلته إنما يلزم أن لو قلنا بترجيح الفعل بالقول^{١٦٧٥} فلا نقول به، بل نقول لما تعارض حديثاً فعله، رجعنا إلى ما هو الحجة في الباب، وهو حديث القول. ومثل هذا مذكور في شرح الآثار من أوله إلى آخره.

وأورد على الشيخ - رحمه الله - : بأن الأصل في الدلائل إعمالها لا إهمالها، فلم يعمل بحديثي الفعلين. فقال: ففيما قلنا: إعمال الأصل أيضاً وهو أن الأصل في التعارض التوقف، لما أن التوقف موجبٌ التعارض كما أن العمل موجبٌ الدليل عند عدم المعارض.

قوله: وهذا الخلاف في الأولوية أي الخلاف المذكور فيما بيننا وبين الشافعي في الأولوية، فإن الأولى أن يأتي عندنا بعد السلام.

ولو أتى بسجود السهو قبل السلام جائز عندنا أيضاً، وذكر في الأسرار، قال علماؤنا: الأحسن أن يسجدهما بعد السلام.

^{١٦٧٥} ن: - بالقول.

وذكر في المحيط ولو سجد^{١٦٧٦} قبل السلام أجزاءه^{١٦٧٧} عندنا. قال القدوري - رحمه الله -: هذه رواية الأصول. قال وروي عنهم: أنه لا يجزيه، لأنه أداه قبل وقته.

ووجه رواية الأصول: أن فعله حصل في فضل مجتهد فيه، فلا يحكم بفساده. [١٧١ب] ولأننا لو أمرناه بالإعادة يتكرر السجود، وهذا شيء لم يقل به أحد من العلماء. فلأن يكون فعله على وجه قال به بعض العلماء أولى من أن يكون على وجه لم يقل به أحد من العلماء.

قوله: ويأتي بالتسليمتين هو الصحيح، احترازاً عما اختاره فخر الإسلام وشيخ الإسلام وصاحب الإيضاح - رحمه الله -، فإنهم اختاروا أن يسلم تسليمة واحدة.

ثم اختار فخر الإسلام أن تكون تلك^{١٦٧٨} التسليمة الواحدة تلقاء وجهه، ولا ينحرف عن القبلة لأن ذلك لمعنى التحية دون التحليل.

وقال شيخ الإسلام: أنه لو سلم تسليمتين لا يأتي بسجود السهو بعد ذلك، ولكن شمس الأئمة السرخسي وصدر الإسلام أبا اليسر وظهير الدين المرغيناني - رحمه الله -، اختاروا ما اختاره صاحب الهداية بالتسليمتين.

ونسب صدر الإسلام قائل التسليمة الواحدة إلى البدعة. وقال أخوه فخر الإسلام: وإنما اخترنا ما اخترناه بإشارة محمد - رحمه الله - في كتاب الصلاة، فتقصينا عن عهدة البدعة، وإنما العهدة على من قصر في طلبه. ويأتي بالصلاة إلى أن قال: هو الصحيح.

وفي المحيط: واختلفوا في الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام، وفي الدعوات أنها في قعدة الصلاة أم في قعدة سجدي السهو، ذكر الكرخي أنها في قعدة سجدي السهو، لأنها هي القعدة الأخيرة، والفراغ من الصلاة يحصل بهذه القعدة.^{١٦٧٩}

^{١٦٧٦} ر: قرأ.

^{١٦٧٧} عثرت عليها في المبسوط فقط. المبسوط للسرخسي، ٢٤٢/١.

^{١٦٧٨} ر: - تلك.

^{١٦٧٩} المحيط، ٥٠٠/١.

والطحاوي قال: كل قعدة في آخرها سلام ففيها صلاة على النبي عليه الصلاة والسلام. فعلى هذا القول

يصلي على النبي عليه الصلاة والسلام في القعدتين جميعاً.^{١٦٨٠}

ومنهم من قال: في المسألة اختلاف عند أبي حنيفة وأبي يوسف، يصلي في القعدة الأولى. وعند محمد يصلي

في القعدة الأخيرة، بناء على أصل، وهو: أن سلام من عليه السهو يخرج عن الصلاة عندهما، إذا كان كذلك كانت

القعدة الأولى هي قعدة الختم،^{١٦٨١} وعند محمد على خلافه.

واختار فخر الإسلام أيضاً ما اختاره صاحب الهداية، بأن يأتي بها بعد سجدة السهو، ويلزمه السهو إذا زاد

في صلاته فعلاً، وإنما وجب سجود السهو عند الزيادة مع سجود السهو لجبر النقصان، والزيادة ضده لما أن الزيادة في

غير موضعها نقصان، فإن السعي نقص وإن كان زائداً. ألا ترى أنه لو اشترى عبداً وكان له ستة أصابع، كان له ولاية

الرد كما لو كان له أربعة أصابع، لما أن الزيادة بعد الكمال نقصان، ولأنه لا يخلو عن تأخير ركن أو تأخير واجب.

قوله: وهذا يدل على أن سجدة السهو واجبة، والإشارة راجعة إلى قوله ويلزمه السهو .

قوله: وهو الصحيح احتراز عن قول القدوري، فإنه يقول: إنه سنة عند عامة أصحابنا، كذا في التحفة.

وذكر في المحيط: كان أبو الحسن الكرخي - رحمه الله - يقعد، هو واجب استدلالاً بما قال محمد - رحمه الله

-: إذا سهى الإمام وجب على المؤتم أن يسجد. ووجهه أنه جبر لنقصان العبادة، فكان واجباً كدم الجبر في الحج؛

وهذا لأن أداء العبادة بصفة الكمال واجب، وصفة الكمال لا تحصل إلا بجبر النقصان.

وقال غيره من أصحابنا: إنه سنة استدلالاً بما قاله محمد - رحمه الله -: إن العود إلى سجود السهو لا يرفع

التشهد، ولو كان واجباً لكان رافعاً للتشهد كسجدة التلاوة؛ ولأنه يجب بترك بعض السنن إنما يجب بسنة تضاف إلى

^{١٦٨٠} المحيط، ١/٥٠٠.

^{١٦٨١} المحيط، ١/٥٠٠.

كل الصلاة، فكانت هي بمعنى الواجب، ولهذا لا يجب بترك تسيبحات الركوع والسجود. [والخلف لا يكون فوق الأصل. قلت: العذر عن سجدة التلاوة قد مر] ^{١٦٨٢}

وفي قولهم: وأما الوجوب بترك بعض السنن دليل على ما قلنا، حيث ذكروا بلفظ الوجوب، ويلزمه إذا ترك فعلاً [١٧٢] مسنوناً، وهذا بيان التعداد.

وفي المحيط: وترك السنة المضافة إلى جميع الصلاة، نحو أن يترك التشهد في القعدة الأولى يوجب سجود السهو. ^{١٦٨٣}

وما ذكر في الكتاب لا يحتاج إلى التأويل، فإنه قال: أراد بالفعل المسنون الواجب الذي ثبت وجوبه بالسنة كالقعدة الأولى، ثم أنث في الكتاب ضمير الفعل في قوله أن وجوبها بالسنة على تأويل القعدة أو سنوية القعدة. ^{١٦٨٤}

قوله: لو ^{١٦٨٥} ترك الفاتحة إلى آخره. تكلم المشايخ في هذا. وأكثرهم على أنه يجب بستة أشياء:

بتقدم ركن: نحو أن يركع قبل أن يقرأ، أو يسجد قبل أن يركع.

وبتأخير ركن: كترك سجدة صلبية يذكرها في الركعة الثانية.

وبتأخير القيام إلى الثالثة بالزيادة على قدر التشهد.

وبتكرار ركن: كركوعين وثلاث سجعات.

وبتغير الواجب: كالجهر فيما يخافت أو على العكس.

وبترك واجب: كترك القعدة الأولى في الفرائض.

١٦٨٢ ن: -

١٦٨٣ المحيط، ١/٥٠١.

١٦٨٤ ر: الفعل.

١٦٨٥ ر: أو.

وبترك السنة المضافة إلى جميع الصلاة: كترك التشهد في القعدة الأولى.

وكان القاضي الإمام صدر الإسلام - رحمه الله - يقول: وجوبه بشيء واحد، وهو ترك الواجب. وهذا أجمع

ما قيل فيه، فإن هذه الوجوه الستة تخرج على هذا، لأن كلها واجب.

وأما التشهد في القعدة الأولى فإنه كان يقول: هو واجب، وعليه المحققون من أصحابنا. وكذلك يجب سجود

السهو عندنا في تكبيرة الافتتاح، بأن شك في حالة القيام أو بعدها أنه هل كبر للافتتاح أم لا؟ وطال تفكره فيه، ثم

علم أنه قد^{١٦٨٦} كبر فبنى، أو ظن أنه لم يكبر فكبر وبني عليه، فعليه سجدة السهو فيهما، كذا في المحيط، أو ترك^{١٦٨٧}

القنوت أو التشهد أو تكبيرات العيد.

وفي المبسوط: وإن سهى عن قراءة التشهد في القعدة الأولى أو تكبيرات العيد أو قنوت الوتر، ففي القياس لا

يسجد للسهو، لأن هذه الأذكار سنة، فبتركها لا يتمكن كثير نقصان في الصلاة، كما إذا ترك الثناء والتعوذ؛ وهذا لأن

مبنى الصلاة على الأفعال دون الأذكار، وسجود السهو عُرف بفعل رسول الله عليه الصلاة والسلام، وما نُقل ذلك

عنه إلا في الأفعال.

وجه الاستحسان: أن هذه السنة تُضاف إلى جميع الصلاة، يُقال تكبيرات العيد، وقنوت الوتر، وتشهد

الصلاة، فبتركها يتمكن النقصان والتغير في الصلاة؛ فأما ثناء الافتتاح، فغير مضاف إلى الصلاة، فبتركه لا يتمكن

النقصان في الصلاة.

قوله: ثم ذكر التشهد، يحتمل القعدة الأولى والثانية والقراءة فيهما، وكل ذلك واجب، وفيها سجدة

هو الصحيح.

قالوا في إطلاق اسم الواجب على القعدة الثانية نظر، وذلك سهو من المصنف فإنها فريضة، وبتركها تفسد

الصلاة، فكيف يجب سجدة السهو؟ قيل: يُحمل الترك على التأخير، فإن في التأخير نوع ترك، والأوجه فيه: هو أن

^{١٦٨٦} ر: - قد.

^{١٦٨٧} ح، ن، ر: - ترك.

يُحمل على رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله، بأنه تجوز الصلاة بدون القعدة الأخيرة، فإنه ذكر في الأسرار: في مسألة ماهية القراءة أنها ركن مطلقاً أم الفاتحة عيناً؟ بعد أن ذكر أن بالسنة يثبت الواجب ولا تثبت الفريضة، فلا يلزم القعدة الأخيرة، لأن الحسن بن زياد روى عن أبي حنيفة - رضي الله عنه - أنه قال: تجوز صلاته إذا رفع رأسه من السجدة، أي تتم صلاته بدون القعدة الأخيرة.

قوله: **وهو الصحيح**، احتراز عن جواب القياس في التشهد فإنه سنة لا واجب، ولكن جواب الاستحسان هو واجب على ما ذكرنا، واحتراز أيضاً عن إحدى الروايتين عن أبي يوسف، ذكرها قاضي خان في الجامع الصغير، وقال: وإن قعد مقدار التشهد في القعدة الثانية ونسي قراءة التشهد ثم تذكر فقراً التشهد، عن أبي يوسف [١٧٢ب] فيه روايتان: إحداهما يلزمه، وفي الأخرى لا.

[وقال القاضي الإمام الاستروشتي: قراءة التشهد في القعدة الأولى سنة وهذا أقيس، إلا أنه خلاف ظاهر الرواية]،^{١٦٨٨} فإن محمد - رحمه الله - أوجب سجود السهو بترك التشهد ساهياً، وسجود السهو واجب، فلا يجب إلا بترك الواجب، وترك التشهد لا يتصور إلا في القعدة الأولى. وذكر في الفوائد الظهيرية وجهه؛ لأنه إذا لم يتشهد حتى استتم قائماً لا يمكنه القعود، فيتحقق الترك، والقعدة الأخيرة لا يتحقق تركها إلا بعمل يفسد به الصلاة، ومتى فسدت الصلاة لا يمكنه السجود، ومتى لم يفسد أمكنه العود، فلا يتحقق الترك.

قوله - رحمه الله - : **ولو جهر الإمام فيما يُخفي**،^{١٦٨٩} أو **خافت فيما يُجهر**، تلزمه سجدا السهو، وهذا مذهبنا. وقال الشافعي - رحمه الله - : لا يلزمه، واحتج في ذلك بما روى أبو قتادة رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يُسمعنا الآية والآيتين في الظهر والعصر؛ ولأن المتروك سنة، فلا يلزمه سجدا السهو، كما في تكبيرات الخفض والرفع وتسبيحات الركوع والسجود؛ وذلك لأن الجهر والمخافتة هيئة من هيئات القراءة لا من أصل القراءة؛ فيكون سنة كهيئات الفعل، نحو أخذ الركب وهيئة القعدة.

١٦٨٨ ر: -.

١٦٨٩ الهداية: يخافت.

واحتج علماؤنا بما روى ثوبان - رضي الله عنه - عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "لكل سهو سجدتان بعد السلام".^{١٦٩٠} ولم يفصل فهو على الكل إلا ما قام الدليل.

والمعنى فيه أن المتروك واجب؛ لأن الجهر على الإمام فيما يجهر بالقراءة واجب ليستمع القوم قراءته؛ لأن قراءة الإمام أقيمت مقام قراءة المقتدي لوجود المقصود وهو الاستماع، ولما قام مقام القراءة وجب أن يكون فرضاً، فلا يتقاعد عن أن يكون واجباً.

وكذلك المخافتة واجبة على الإمام؛ لأن المخافتة في الأصل شرعت لصيانة القرآن عن مغالطة الكفرة، ألا ترى أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يجهر في الصلوات كلها، فلما كان الكفار يلغون النبي عليه الصلاة والسلام ويغلطونه على ما قال الله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ﴾.^{١٦٩١} أمر بالمخافتة.

ولهذا شرع في صلاة النهار دون الليل، لأنهم كانوا نياماً في صلاة الليل، فدل أنها شرعت لصيانة القرآن عن مثل هذا فهي واجبة.

وأما أخذ الركب وغيره فليس فيه ما يدل على الوجوب، مع أنه قال عمر - رضي الله عنه -: "سنت لكم الركب فخذوا بالركب".^{١٦٩٢} فقيس عليه هيئة سائر الأفعال، بخلاف الجهر والمخافتة.

وأما الحديث فهو محمول على أنه عليه الصلاة والسلام إنما فعل ذلك عمداً ليبين أن القراءة مشروعة في الظهر والعصر. وعندنا لا يجب السهو متى تعمد ذلك.

^{١٦٩٠} سبق تخريجه، ص: ٣٨٧. نصب الراية، ١٦٧/٢.

^{١٦٩١} فصلت: ٢٦/٤١.

^{١٦٩٢} رواه الترمذي النسائي عن ابن عمر "أمسكوا بالركب فقد سنت لكم الركب وفي لفظ: "إن الركب قد سنت لكم فخذوا

بالركب". حديث حسن صحيح، نصب الراية، ٣٧٤/١.

ثم سوى بين الجهر والمخافتة في رواية كتاب الصلاة، وفصّل الجواب في نواذر الصلاة فقال: إن جهر فيما يخافت، لزمه سجدة السهو قل ذلك أم أكثر، وإن خافت فيما يجهر؛ فإن كان ذلك في أكثر الفاتحة أو في ثلاث آيات من غير الفاتحة، أو آية قصيرة على مذهب أبي حنيفة - رحمه الله - يلزمه سجدة السهو، وإلا فلا.

فقد فرق بين الجهر والمخافتة، ووجه الفرق بينهما: هو أن حكم الجهر فيما يخافت أغلظ من المخافتة فيما يجهر؛ لأن الصلاة التي يجهر فيها لها حظ من المخافتة، فإنه يخافت بالقراءة في الأخرتين، وكذلك المنفرد يخير في الصلاة التي يجهر فيها بخلاف الصلاة التي يخافت فيها في ذنبك الحكيمين.

ثم اعتبر من الفاتحة أكثرها ما أنها، وإن كانت قرآناً حقيقة، ولكن تقوم مقام الدعاء في الأخرتين، ولو كانت دعاء على الحقيقة لما وجبت السجدة [١٧٣] بتغير صفتها كلها، فوفرتا على الشبهين حظهما. كذا ذكره شيخ الإسلام - رحمه الله -.

قوله: **والأصح قدر ما تجوز به الصلاة.** احترازاً عن رواية كتاب الصلاة على ما ذكرنا، واحتراز أيضاً عن اختيار غيره، فإن قاضي خان - رحمه الله - اختار غير هذا، وقال في الجامع الصغير: إن خافت فيما يجهر قل ذلك أو أكثر.

وذكر الشيخ الإمام شمس الأئمة الحلواني - رحمه الله -: ظاهر الجواب أن الجهر والمخافتة سواء في كل ذلك سهو، وإن كانت كلمة.

قوله: **وهذا في حق الإمام دون المنفرد؛** لأن الجهر والمخافتة من خصائص الجماعة أي وجوبها، فإن قلت: هذا الجواب في حق المنفرد في حق الصلاة التي يجهر فيها صحيح؛ لأنه لا يجب الجهر على المنفرد، بل هو مخير بين الجهر والمخافتة. وأما في حق الصلاة التي يخافت فيها ينبغي أن تجب سجدة السهو بالجهر فيها؛ لأن المخافتة على المنفرد واجبة فيها^{١٦٩٣} كالإمام، قلت: هذا^{١٦٩٤} الذي ذكره جواب ظاهر الرواية؛ وأما جواب رواية النوادر فإنه يجب

^{١٦٩٣} ر: + فيها.

^{١٦٩٤} ر: - هذا.

عليه سجدة السهو، وكذا ذكر الناطقي في واقعاته رواية أبي مالك عن أبي يوسف عن أبي حنيفة - رحمهم الله - في المنفرد إذا جهر فيما يُخافت أن عليه السهو لما ذكرنا.

وأما وجه ظاهر الرواية أنه إذا خافت فيها يُجهر فظاهر؛ لأنه مخير بين الجهر والمخافتة، والتخيير ينافي الوجوب، وكذلك إذا جهر فيما يخافت لم يترك واجباً عليه؛ لأن المخافتة إنما وجبت لنفي المغالطة؛ وإنما يُحتاج إلى هذا في صلاة تُؤدى على سبيل الشهرة، والمنفرد يؤدي على سبيل الخفية، فلم تكن المخافتة واجبة عليه، كذا ذكره في الذخيرة والمحيط.^{١٦٩٥}

وسهو الإمام يوجب على المؤتم السجود لتقرر السبب الموجب في حق الأصل، وهو وجوب سجدة السهو في حق الإمام، والمتابعة على القوم لازمة حتى إن الإمام إذا تشهد وقام من القعدة الأولى إلى الثالثة فنسي بعض من خلفه التشهد حتى قاموا جميعاً، فعلى من لم يتشهد أن يعود ويتشهد ثم يتبع إمامه، وإن خاف أن تفوته الركعة الثالثة لأنه تبع لإمامه فيلزمه أن يتشهد بطريق المتابعة، وهذا بخلاف المنفرد لأن التشهد الأول في حقه سنة، وبعد ما اشتغل بفرض القيام لا يعود إلى السنة، وها هنا التشهد فرض عليه بحكم المتابعة، وهذا بخلاف ما إذا أدرك الإمام في السجود فلم يسجد معه السجدين فإنه يقضي السجدة الثانية، ما لم يخف فوت ركعة أخرى، فإذا خاف ذلك تركها؛ لأن هناك هو يقضي تلك الركعة بسجديتها، فعليه أن يشتغل باحراز تلك الركعة الأخرى إذا خاف فوتها، وها هنا لا يقضي هذا التشهد بعد هذا فعليه أن يأتي به ثم يتبع إمامه، بمنزلة الذي نام خلف الإمام ثم انتبه، كذا ذكره في نواذر الصلاة من المسبوط.

فإن لم يسجد الإمام لم يسجد المؤتم لأنه يصير مخالفاً.

فإن قلت: يشكل على هذا المسائل التسع التي ذكرت في الخلاصة والخزانة أنها إذا لم يفعلها الإمام يفعلها

القوم.

إحداهما إذا لم يرفع الإمام يديه عند تكبيرة الافتتاح يرفع القوم، وإذا لم يُثنِ الإمام فالمقتدي يثنى، وكذلك ترك الإمام تكبيرة الركوع وتسميحه وتكبير الانحطاط، وقراءة التشهد والتسليم، والتاسع: تكبير التشريق.

قلت: هذه الأحكام لا تثبت في ضمن شيء باشره الإمام، بل تثبت ابتداء على كل واحد من الإمام والمقتدي، ولا تجزئ فيها النيابة، فلما لم يفعلها الإمام يفعلها المقتدي؛ لأنها تثبت ابتداء، كما لو كان المقتدي منفرداً في صلاته، وأما وجوب سجدة السهو؛ إما تثبت في ضمن فعل باشره الإمام، فلما لم يأت المباشر به لا يجب على غيره؛ لأن الفائز بالحكم هو الفائز بالسبب، والسبب يثبت في حق الإمام ولو وجب على غيره، [١٧٣ب] إنما يجب بسبب المتابعة، والمتابعة إنما تكون بأن لو كان موافقاً لإمامه، وفي الإتيان بها عند عدم إتيان إمامه بما مخالفة فلا يجب.

وأما تلك المسائل فتأبته عليهما بعد الشروع في الصلاة، فلا يتوقف الإتيان بها على إتيان الإمام بها،^{١٦٦٦} وقد أورد على الشيخ - رحمه الله - في قوله: لأنه يصير مخالفاً لإمامه إشكال، وهو: ما إذا قام المسبوق لقضاء ما سبق بعد فراغ الإمام، والمقيم إذا اقتدى بالمسافر يتم ركعتين بعد فراغ الإمام، علم بهذا أن المخالفة بعد فراغ الإمام لا تعد مخالفة، فقال - رحمه الله - :ها هنا تصير مخالفة، وهناك لا، وذلك لأن المقتدي لو سجد لا يخلو؛ إما أن يسجد في الحالة التي كان مع الإمام أو بعدها؛ ففي الأول كانت المخالفة صورة ومعنى، وفي الثاني معنى لا صورة، أما الأول فظاهر، وأما الثاني فإن سجود السهو إنما كان يجبر نقصان يمكن في الصلاة التي أداها مع الإمام ها هنا، فصار حينئذ كأنه سجد في تلك الحالة التي كان مع الإمام فيها، فكانت مخالفة معني، وإن لم تكن صورة، بخلاف تينك المسألتين فإنهما يتحققان بعد فراغ الإمام ولم يتعلقا بصلاة الإمام، فلا تكون مخالفة لا صورة ولا معنى.

قوله - رحمه الله -: من سهى عن القعدة الأولى في ذوات الأربع أو الثلاث من الفرض، فإنه وضع المسألة

في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله - والمحيط.^{١٦٩٧}

لو أن رجلاً صلى ركعتين من الظهر ثم قام إلى الثالثة قبل أن يقعد، ولأن القعدة الأولى في التطوع فرض عند محمد، فكانت هي بمنزلة القعدة الأخيرة، وفي القعدة الأخيرة يعود إلى القعدة لا محالة وإن استوى قائماً، لأن ما يقرب

^{١٦٩٦} ر: - بما.

^{١٦٩٧} المحيط، ١/٣٣٨.

إلى الشيء يأخذ حكمه ، كفناء المصبر ، له حكم المصبر في حق صلاة العيد والجمعة، وكحريم البئر له حكم البئر. وما قرب من العامر له حكم العامر في المنع من الإحياء، كذا في المحيط.^{١٦٩٨}

ثم قيل يسجد للسهو للتأخير، أي لتأخير القعدة التي هي واجبة؛ لأنه لما اشتغل بالقيام فقد أجزأ الواجب، والأصح أنه لا يسجد، وهو اختيار الشيخ الإمام أبي بكر محمد بن الفضل - رحمه الله -؛ لأنه إذا كان إلى القعود أقرب صار كأنه لم يقيم، ولهذا يقعد. وقال غيره من مشايخنا أنه يسجد.

وذكر الإمام اللؤلؤي - رحمه الله - في فتاويه: والمختار أنه يسجد؛ لأنه بقدر ما اشتغل بالقيام صار مؤخرًا واجبًا وجب وصله بما قبله من الركن، فصار تاركًا للواجب، فيجب عليه سجدة السهو، ولو كان إلى القيام أقرب لم يعد؛ لأنه كالقائم معني، ولو كان في حقيقة القيام لما عاد إلى القعدة الأولى بالاتفاق، فكذا هذا لأنه أخذ حكمه لقربه منه، ثم إنما لا يعود عند حقيقة القيام لما أن القيام فرض والقعدة الأولى واجبة، فلا يترك الفرض لأجل الواجب.

فإن قلت: يشكل هذا بما إذا تلا آية السجدة حالة القيام، فإنه يترك القيام قصداً وهو فرض، ويأتي بسجدة التلاوة وهي واجبة، فقد ترك الفرض لأجل الواجب.

قلت: قال شيخ الإسلام - رحمه الله - في المبسوط: كان القياس هناك أيضاً أن لا يترك القيام إلا أنه جوز ذلك بالأثر، فإن النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة - رضي الله عنهم - كانوا يسجدون، ويتركون القيام لأجلها، فتركنا القياس به، والمعنى فيه أن المقصود من سجدة التلاوة إظهار التواضع، ومخالفة الكفرة، فإنهم كانوا يستكبرون عن السجود، فجوز ترك القيام تحقيقاً لمخالفتهم.

وأصل هذا ما ذكر في المبسوط والمحيط: أنه روي عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قام من الثانية إلى الثالثة قبل أن يقعد، فسبحوا له فعاد، وروي أنه لم يعد، ولكن سبَّح لهم [١٧٤أ] فقاموا،^{١٦٩٩} ووجه التوفيق بين الحديثين: أن ما روي أنه عاد كان لم يستتم قائماً، وما روي أنه لم يعد كان بعد ما استتم قائماً. ويسجد للسهو؛ لأنه بالتحرك

^{١٦٩٨} المحيط، ١/٥١٨.

^{١٦٩٩} رواه البخاري عن مالك ابن بختمة، قال: "صلى بنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الظهر، فقام وعليه جلوس، فلما كان في آخر صلاته سجد سجدةً وهو جالس". صحيح البخاري، ١/١٦٦.

للقيام غيّر نظم الصلاة، فيلزمه سجود السهو، رجع إلى القعدة ما لم يسجد؛ لأن فيه إصلاح صلاته، ولأنه لما أمر بالرجوع في المسألة الثانية، وهي ما إذا قعد في الرابعة ثم قام إلى الخامسة ساهياً رجع^{١٧٠٠} إلى القعدة لأجل الواجب، وهو إصابة لفظ السلام، مع أن للصلاة جوازاً بدونها، فلأن يؤمر ها هنا بالعود ولا جواز للصلاة بدون القعدة كان أولى، كذا في المحيط^{١٧٠١}؛ لأن ما دون الركعة محل الرفض؛ لأنه ليس له حكم الصلاة، ولهذا لا يحنث به في يمينه لا يصلي، وألغى الخامسة لأنه رجع إلى شيء محله قبله، وفي بعض النسخ قبلها، وهذا أدل على المراد؛ لأن الضمير في قبله راجع إلى الخامسة، فكان التأنيث تصريحاً بأن المراد به هي، لأنه أراد بقوله إلى القعدة الأخيرة؛ يعني أن من كان في فعل من الصلاة ثم رجع من ذلك الفعل إلى فعل قبله، يوجب ارتقاض الفعل الذي كان هو فيه قبل الرجوع، كما إذا قعد قدر التشهد ثم تذكر السجدة الصليبية أو التلاوة، ترتفض القعدة لما أن محلها قبل القعدة الأخيرة، فكذلك ها هنا ترتفض الركعة الخامسة؛ لأنه أخطر واجباً وهو إصابة لفظ السلام على ما ذكرنا من المحيط، وإن قيّد الخامسة بسجدة بطل فرضه عندنا، خلافاً للشافعي - رحمه الله - . وقال الشافعي لا يبطل فرضه، ولكن يعود إلى القعدة ويتشهد ويسلم ويسجد سجدي السهو، فتجزئه صلاته.

هذا إذا قام للخامسة ساهياً، فإن قام إليها عامداً ولم يكن قعد قدر التشهد، فعلى قول علمائنا ما لم يقيد الخامسة بالسجدة لا تفسد صلاته، كما لو قام إليها ساهياً^{١٧٠٢}.

وقال الشافعي بأنه لو قام إلى الخامسة عامداً تفسد صلاته، فالكلام بيننا وبينه في هذه المسألة في موضعين. أحدهما: هو أن الزيادة إذا كانت ركعة واحدة وقد حصلت ساهياً، هل تقبل الرفض أم لا؟ عندنا لا تقبل، كما لو كانت الزيادة ركعتين، وعنده يقبل الرفض كما دون الركعة.

والثاني: أن الزيادة إذا كانت دون الركعة وقد حصلت عمداً، هل يفسد الرفض أم لا؟ عندنا لا يفسد، وعنده يفسد.

^{١٧٠٠} "رجع": ساقطة في كل النسخ.

^{١٧٠١} المحيط، ١/٥١٠.

^{١٧٠٢} ر: - ساهياً.

واحتج بما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام: "أنه صلى الظهر خمساً"^{١٧٠٣} ولم يُنقل أنه قعد في الرابعة، ولا أنه أعاد صلاته، ولا أنه زاد في صلاته ما ليس بصلاة ساهياً، فلا تفسد صلاته كما لو أتى بما دون الركعة.

ولا يلزم ما إذا قام عامداً؛ لأن الفرق ثابت بين فعل يوجد ساهياً، وفعل يوجد عامداً، كما في السلام، ولنا أنه اشتغل بالنفل قبل إكمال الفرض فتفسد صلاته، كما لو صلى ركعتين، وذلك لأن القعدة الأخيرة فرض، والركعة الخامسة نفل لا محالة.

ومن ضرورة استحكام شروعه في النفل خروجه من الفرض، والخروج من الفرض قبل إكماله مفسد له، بخلاف ما قبل تقييد الركعة بالسجدة؛ لأن ما دون الركعة ليس لها حكم الصلاة، بدليل مسألة اليمين حيث لا يحنث بذلك القدر، وأما الركعة الواحدة فصلاة لوجود الأركان فيها. ولا يشكل على هذا وجوب ضم الثانية، لما أُنما شرعت لإتمام الأولى لا لوجودها، والتمام صفة للشيء، ووجود الشيء لا يتوقف على وجود الصفة.

وتأويل الحديث: أنه كان [١٨٤ب] قعد قدر التشهد في الرابعة، بدليل أنه قال: "صلى الظهر خمساً"، والظهر اسم لجميع أركان الصلاة ومنها القعدة، وإنما قام إلى الخامسة على تقدير أن هذه القعدة هي القعدة الأولى حملاً لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما هو أقرب إلى الصواب، وفرقه بين العمد والسهو لا يصلح؛ لأن ما هو المفسد يستوي فيه العمد والسهو، والشروع في النافلة على وجه الاستحكام قبل تمام الفرض مفسد، فلا يتوقف على العمد، كذا في المبسوطين، وتحولت صلاته نفلًا عند أبي حنيفة وأبي يوسف، خلافاً لمحمد على ما مر، أي في باب قضاء الفوائت، وإنما تبطل صلاته ها هنا عند محمد لمعنيين مختلفين، أحدهما: لمعنى قبل التحول، والثاني: لمعنى بعد التحول.

أما المعنى الأول: فهو ما ذكر في باب قضاء الفوائت، أن للصلاة جهةً واحدةً عندنا،^{١٧٠٤} فإذا فسدت صفة الفرضية بطل أصل الصلاة.

^{١٧٠٣} أخرجه البخاري عن عبد الله رضي الله عنه : أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صلى الظهر خمسا، فقيل له: أزيد في الصلاة؟ فقال: "وما ذاك؟" قال: صليت خمسا، فسجد سجدتين بعد ما سلم". صحيح البخاري، ٦٨/٢.
^{١٧٠٤} ن: - عندنا.

وأما الثاني: فهو أن صلاته لو لم تفسد أصلاً ها هنا يصير متطوعاً، وترك القعدة على رأس الركعتين في التطوع مفسد للصلاة عنده، وإذا فسدت صلاته لا يضيف إلى الخامسة ركعة أخرى، وعندهما ترك القعدة على رأس الركعتين في التطوع لا يفسد الصلاة، فبقية التحريم، فيضيف إليها ركعة أخرى عندهما حتى يصير متنفلاً بست ركعات، لأن النفل شرع شفعاً لا وتراً، كذا في المحيط. ١٧٠٥

وهل يسجد للسهو عندهما؟ اختلفوا فيه، والأصح: أنه لا يسجد؛ لأن النقصان بالفساد لا يجبر بالسجود، كذا ذكره الإمام الترمذاشي - رحمه الله -.

ولو لم يضم لا شيء عليه لأنه مظنون، والمظنون غير مضمون، ولكن لو اقتدى به إنسان ثم قطعها المقتدي يلزمه قضاء ست ركعات عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله.

فرق أبو يوسف بين هذا وبين الفصل الثاني حيث قال هناك: لو قطعها لقضى ركعتين على ما نبين إن شاء الله تعالى، ثم إنما يطل فرضه بوضع الجبهة عند أبي يوسف، وعند محمد يرفعه.

وقال فخر الإسلام في الجامع الصغير: والمختار للفتوى قول محمد، لأنه أوقف وأقيس؛ لأن السجود لو تم قبل الرفع، وجعل دوامه لتكراره لم ينقضه الحدث، يعني بالاتفاق أن الحدث ينقض كل ركن وجد هو فيه، حتى لو توضع، وبنى على صلاته، يجب عليه إعادة ذلك الركن الذي وجد فيه الحدث، ولو تم السجود بالوضع لما احتيج إلى إعادته، كما لو وجد الحدث بعد الرفع، وثمره الرفع بعد الاختلاف فيما إذا سبقه الحدث في السجود بنى عند محمد، خلافاً لأبي يوسف، وقد حكى أنه ذكر قول محمد بين يدي أبي يوسف، فقال: "زه". صلاة فسدت يصلحها الحدث، وذكر في الفوائد الظهيرية، وهذه المسألة تسمى مسألة "زه" بزاي مكسورة منقوطة، فكونها بنقطة واحدة من فوق. وهي كلمة استعجاب، إلا أنها ها هنا استعجاب بطريق التهكم، وإنما قال أبو يوسف هذا لغيب لحقه من محمد، وهو أنه زوي أن محمداً مرّ بمسجدٍ عامرٍ قد راثت فيه الدواب، وبالت فيه الكلاب، فقال هذا مسجد أبي يوسف، لأن مثل هذا يبقى مسجداً إلى قيام الساعة عنده، لكون الوقف تحريراً عنده، وعند محمد يعود إلى ملك الواقف في حياته وإلى ورثته وبعد وفاته.

وذكر في الجامع الصغير لقاضي خان: وكل ما ذكرنا في الظهر، وكذلك في العصر والعشاء، لأنه صار مستقلاً بست ركعات قبل العصر، وفي صلاة الفجر يقطع، سواء قعد على رأس الثانية أو لم يقعد؛ لأن التنفل قبل الفجر وبعده مكروه سوى ركعتيها.

ولو قعد في الرابعة ثم قام أي ساهياً، ثم شرع في بيان القسم الثاني، وهو ما إذا قعد في الرابعة [١٧٥أ] ثم قام ساهياً، وذكر هذا القسم مقدم على القسم الآخر في غير هذا الكتاب، وآخر هنا لأن ما ذكر أولاً أحوج إلى البيان، لتعلق فساد الصلاة به، بخلاف هذا القسم، ثم إن ما يعود هنا إلى القعدة، مع أنه لو لم يعد تجوز صلاته ليأتي بالسلام، إذ إصابة لفظة السلام فرض عند الشافعي - رحمه الله - وواجب عندنا؛ لأن التسليم في حالة القيام غير مشروع، أي في الصلاة المطلقة، ومع ذلك لو سلم قائماً لا تفسد صلاته، وإذا عاد لا يعيد التشهد، وكذا لو قام عامداً. ثم هل يتبعونه؟ قيل يتبعونه، فإن عاد عادوا معه، وإن مضى في النافلة اتبعوه، لأن صلاتهم تمت بالقعدة، والصحيح ما ذكره البلخي عن علمائنا: فإنهم قالوا لا يتبعونه، لأنه ليس في البدعة إتباع، فإن عاد قبل تقييد الخامسة بالسجدة اتبعوه في السلام، فإن قيد سلموا في الحال، كذا ذكره صاحب المحيط والتمرتاشي رحمة الله عليهما، وإن قيد الخامسة بالسجدة ثم تذكر، ضم إليها ركعة أخرى.

هذا لفظ الجامع الصغير، ولم يذكر أنه على معنى التخيير، أم على معنى الاستحباب أو الإيجاب، وفي الأصل ما يدل على الوجوب، فإنه قال فيه: عليه أن يضيف، وكلمة على للإيجاب، وإذا أضاف إليها ركعة أخرى يتشهد ويسلم ويسجد وسجدتي السهو، ثم يتشهد ويسلم.

وإنما وجب سجدتا السهو لأنه ترك لفظة السلام، وإصابة لفظة السلام واجبة، حتى أنه^{١٧٠٦} إذا شك في صلاته فلم يدر أصلي ثلاثاً أم أربعاً^{١٧٠٧} فشغله بفكره حتى أحر السلام لزمه سجود السهو، والضمان إنما يجب بتأخير الواجب، وقد تركها هنا.

١٧٠٦ ن: - أنه.

١٧٠٧ صحيح البخاري، ١/٥٧/٤. ١٢٤/٤.

ثم هذا جواب الاستحسان، والقياس^{١٧٠٨} أن لا يلزمه سجود؛ لأن هذا سهو وقع في الفرض، وقد انتقل منه إلى النفل، ومن سهى في صلاة لا يجب عليه أن يسجد في صلاة أخرى، ووجه الاستحسان: أنه انتقل من الفرض إلى النفل إلا أن التنفل بناءً على التحريم الأولى، فيجعل في حق وجوب سجدة السهو كأنها صلاة واحدة، وهذا كمن صلى ست ركعات تطوعاً بتسليمة واحدة، وقد سهى في الشفع الأول، يسجد للسهو في آخر الصلاة، وإن كان كل شفع من التطوع كصلاة على حدة، لكن كلها في حق التحريم صلاة واحدة، قالوا: وهذا القياس والاستحسان بناء على مسألة أخرى وهي:

أن المسبوق إذا اشتغل بقضاء ما فاته ولم يتابع الإمام في سجود السهو، هل يسجد في آخر الصلاة؟

القياس أن لا يسجد؛ لأن السهو وقع في صلاة الإمام، فهو انتقل إلى صلاة أخرى. وفي الاستحسان يجب، لأن صلاته بناءً على صلاة الإمام، فيجعل كأنها صلاةً واحدةً في حق وجوب سجدة السهو، كذا في هذا قيل هذا القياس والاستحسان على قول محمد - رحمه الله -؛ لأن عنده سجود السهو في هذه الصلاة لنقصان يمكن في الفرض بترك السلام، وأما عند أبي يوسف - رحمه الله -، وجوبه لنقصان يمكن في النفل، فكأنه واجب قياساً واستحساناً، كذا في المحيط.^{١٧٠٩}

البتراء: تصغير البتراء تأنيث الأبتراء.

قوله - رحمه الله -: **هو الصحيح** احتراز عن قول بعضهم، حيث قالوا: ينوبان عن سنة الظهر، والأصح أنهما لا ينوبان؛ لأن السنة عبارة عن طريقة النبي عليه الصلاة والسلام، وهو كان يتطوع بتحريمه مبتدأةً قصدًا، ولأن المشروع صلاة كاملة على صفة السنة، فلا يتأدى بما هو مظنون ناقص غير مضمون، وبه أخذ الشيخ الإمام أبو عبد الخيراخري - رحمه الله -، كذا ذكره فخر الإسلام وقاضي خان رحمهما الله، لتمكن النقصان في الفرض بالخروج، لا على الوجه المسنون، وهو الخروج بإصابة لفظة السلام، وهذا مذهب محمد - رحمه الله -.

وفي النفي بالدخول على الوجه المسنون، وهو الشروع فيه بتحريمه مبتدأةً، وهذا مذهب أبي يوسف - رحمه الله -.

^{١٧٠٨} ر: - الاستحسان والقياس.

^{١٧٠٩} المحيط، ١/٥٠٨.

وإنما قدم قول محمد على قول أبي يوسف لأنه هو المختار والمعتمد للفتوى، ذكره فخر الإسلام - رحمه الله - في الجامع الصغير، ووجهه: أن من قام من الفرض إلى النفل من غير تسليم ولا تكبير عمداً لم يُعد ذلك نقصان في النفل؛ لأنه [١٧٥ب] أحد وجهي الشروع في النفل، وإنما هو نقص في الفرض، ولو قطعها لم يلزمه القضاء لأنه مظنون، والمعنى فيه أنه شرع مسقطاً لا ملزماً، ثم تبين أنه لم يكن عليه فسقط أصلاً، وذكر في المحيط: وهذا عندنا.

وقال زفر: عليه قضاء ركعتين، فإن عنده يبقى في نفل لازم. وإن تبين أنه لم يكن عليه. وكذلك في الصوم.

وأجمعوا على^{١٧١٠} أن من شرع في الحج على ظن أنه عليه، ثم تبين أنه ليس عليه، يبقى في إحرام لازم. وكذا من تصدق على فقير على ظن أن عليه الزكاة، ثم تبين أنه لم يكن عليه، تبقى الصدقة لازمة بصفة اللزوم، ولا يتمكن من استردادها بحال.

قوله: ولو اقتدى به إنسان فيهما يصلي ستاً عند محمد أي على طريق^{١٧١١} اللزوم، ومعناه أنه لما أتى بهذه الركعة مع الإمام يأتي المقتدي بعده بخمس ركعات سواها. لأن إحرام الفرض لما لم ينقطع عنده صار المقتدي شارعاً في الكل، وذلك لأنه لما شرع في تحريم الإمام فيلزمه ما أدى الإمام بهذه التحريم، وقد أدى الإمام ست ركعات فيلزمه ذلك.

ولهما أنه اقتدى به في النفل بعد خروجه من الفرض خروجاً مستحكماً، فلا يلزمه غير هذا الشفع. كذا في الجامع الصغير لقاضي خان - رحمه الله -.

وكيف يصلي هذا الخمس عنده؟ فينبغي أن يقوم فيصلّي ركعة فيقعد، ثم يصلي ركعتين فيقعد، ثم يصلي ركعتين فيقعد، هذا قياس مذهبه؛ لأن القعود مشروع عند انتهاء كل ركعتين، ولو أفسده المقتدي لا قضاء عليه عند محمد، اعتباراً بالإمام، ولأنها لو صارت مضمونة على المقتدي لصارت بمنزلة اقتداء المفترض بالمتنفل، وذلك باطل. كذا ذكره فخر الإسلام.

^{١٧١٠} ن: - على.

^{١٧١١} ن: - طريق.

وعند أبي يوسف يقضي ركعتين، كان من حقه أن يقول: وعند أبي حنيفة وأبي يوسف بدليل ما تقدم في قولهما، وعندهما ركعتان وبدليل ما ذكر في الجامع الصغير لقاضي خان، وعندهما يقضي ركعتين، ثم إن المقتدي إنما يقضي ركعتين بخلاف الإمام؛ لأن المقتضي للوجوب ثابت في حق الإمام وهو الشروع، ممن كان أهلاً لتوجه الخطاب نحوه بالنهي عن إبطال العمل، ومتى قام المقتضي في حق الإمام يجب إظهار حكمه في حق المقتدي، وإن لم يظهر حكمه في حق الإمام يعارض الظن الذي حُص هو به.

ونظيره ما ذكره شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - في باب التيمم من المبسوط هو: أن المتوضىء إذا اقتدى بالتميم، ثم إنه أبصر الماء بقرب إمامه، والإمام لا يعلم به فسدت صلاة المقتدي دون صلاة الإمام، لقيام المقتضي لفساد صلاة الإمام، وهو كون الماء على قرب منه، وطهارة الإمام معتبرة في حق المقتدي، ولذا امتنع اقتداء الصحيح بالجريح الذي جرحه لا يرقأ، إلا أنه لم يظهر حكمه في حق الإمام لمكان الجهل بمكان الماء، فظهر في حق المقتدي، عملاً بالمقتضي بقدر الإمكان، بخلاف ما لو اقتدى بصبي حيث لا يجوز اقتداؤه عنده لانعدام ما ذكرنا من المقتضي في حق الإمام، لامتناع توجه الخطاب نحوه بالنهي عن إبطال العمل. كذا في الفوائد الظهيرية.

وقال فخر الإسلام - رحمه الله -: والفتوى على قول أبي يوسف في هذا، لما أن ابتداء النفل غير مضمون قصداً غير مشروع، بخلاف ما تقدم من الموضوعين في هذه المسألة، كانت الفتوى على قول محمد - رحمه الله - وقد ذكرناه.

ثم فرّق أبو يوسف بين هذا الفصل وبين الفصل الأول، وهو ما إذا لم يقعد في الرابعة، فإنه قال: هناك يقضي ست ركعات، [١٧٦أ] وقال لما قعد في الرابعة هنا قدر التشهد تمّ فرضه، فيصير شارعاً في النفل، ومن ضرورة شروعه في النفل خروجه عن الفرض، فإذا اقتدى به^{١٧١٢} إنسان فإنما التزم به ركعتين لا غير، فلا يلزمه بالإفساد إلا قضاء ركعتين، وهناك^{١٧١٣} لم يتم الفرض حتى يصير شارعاً في النفل، ويخرج عن الفرض ضرورة شروعه في النفل، بل بترك القعدة بطلت الفرضية أصلاً، وانعقد إحرامه في الابتداء لست ركعات، فإذا اقتدى به إنسان، إنما اقتدى به في تحريمه

^{١٧١٢} ر: - به.

^{١٧١٣} ر: هناك.

انعقدت للسته، فيصير ملتزماً الستة بالاعتداء، فيلزمه عند الإفساد قضاء الست. إلى هذا أشار في المحيط^{١٧١٤}؛ لأن السقوط لعارض يخص الإمام، وهو ظن الإمام بأنها الركعة الثالثة، فكان شارحاً فيها على عزم أداء ما عليه بالإسقاط، فيجعل هذا العارض معدوماً في حق المقتدي، فكان بناء المضمون على المضمون، وعن هذا قلنا بصحة الاعتداء بالإجماع، وإلا لما جاز لما فيه من بناء القوي على الضعيف، كما لا يجوز اقتداء المفترض بالمتنفل لهذا.

وفي الجامع الصغير لقاضي خان، ومما يتصل بهذه المسألة: اقتداء البالغين بالصبيان في التراويح والسنن المطلقة، قال مشايخ بلخ: يجوز لأن الصبي من أهل التطوع، إلا أنها لا تكون مضمونة عليه وتكون مضمونة على البالغ، ومثل هذا لا يمنع الاعتداء، كما في صورة هذه^{١٧١٥} المسألة، حيث صح الاعتداء، وأنها مضمونة على المقتدي غير مضمونة على الإمام في قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله، وكذلك عند محمد في غير رواية النوادر.

وقال مشايخ بخارى - رحمهم الله -: لا يصح الاعتداء بالصبيان في التراويح، كما لا يصح الاعتداء بهم في المكتوبة، وفرقوا بين مسألة الكتاب وبين تلك المسألة على قول أبي حنيفة وأبي يوسف، وكذلك على قول محمد في قول بعض المشايخ، ووجه الفرق: أن في^{١٧١٦} مسألة المقتدي والإمام كل واحد منهما من أهل الضمان، إلا أنه سقط الضمان عن الإمام لمعنى عارض، وهو عدم القصد، فلا يظهر في حق المقتدي، وإن لم يظهر في حقه، كان هذا اقتداء من يصلي صلاة مضمونة بمن يصلي صلاة مضمونة، وأما الصبي فليس من أهل الضمان، فلا يمكن أن تجعل مضمونة عليه في حق المقتدي، لأن الشيء إنما يُقدر تقديراً أن لو تُصور تحقيقاً، فكان اقتداء البالغ بالصبي في معنى اقتداء المفترض بالمتنفل.

قوله: ثم أراد أن يصلي أخراوين. والصواب أن يقال: أخريين، وقد ذكرناه في فصل القراءة لم يبين، أي ليس له أن يبيّن؛ لأنه على تقدير البناء تكون سجدة السهو في وسط الصلاة، وهو غير مشروع، بخلاف المسافر إذا سجد للسهو ثم نوى الإقامة، إنما ذكر نية الإقامة بعد السجدة للسهو. فإنه لو نوى الإقامة بعد السلام لأجل سجدة السهو وقبل السجدة لا تصح نيته عندهما، خلافاً لمحمد. وهي المسألة التي تلي هذه المسألة.

^{١٧١٤} المحيط، ١/٥١١.

^{١٧١٥} ر: - هذه.

^{١٧١٦} ن: - قي.

ثم ها هنا تصح نية الإقامة وإن وقع سجود السهو في وسط الصلاة، بخلاف بناء التطوع، لأنه لزمه أربع ركعات حكماً بنية الإقامة، وفي تركها فساد جميع المأتي به، وفي الاشتغال بما نقص لسجود السهو، وهذا أدنى فكان أولى.

وأما ها هنا فيمكنه الإتيان بالركعتين بتحريمه مستقبلة، وليس في الجمع إلا إحراز فضيلة الدوام، وفيه نقض الواجب، فالاحتراز عن نقض الواجب أولى من إحراز غير الواجب، كذا في الفوائد الظهيرية.

وذكر شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - في المبسوط: وحقيقة الفرق أن السلام محلل، ثم بالعود إلى سجود السهو [١٧٦ب] تعود حرمة الصلاة للضرورة، وهذه الضرورة فيما يرجع إلى إكمال تلك الصلاة، لا في صلاة أخرى.

ونية الإقامة عملها في وجوب إكمال تلك الصلاة، فظهر عود الحرمة في حقها، فأما كل شفع من التطوع فصلاة على حدة، ولم تعد الحرمة في حق صلاة أخرى، فلهذا لا يمكنه أن يبنى عليها ركعتين.

قلت: وهذا هو التعليل. يشير إلى أنه لو بنى عليها ركعتين لا يصح، فكان مخالفاً لقوله في الكتاب. ومع هذا لو أدى صح لبقاء التحريم، ولكن شيخ الإسلام والإمام المرغيناني ذكرا ما يوافق رواية الكتاب. فقال شيخ الإسلام: وإن بنى على ذلك ينبغي أن يعيد سجدي السهو لأنه لما بنى حصلت السجدة في وسط الصلاة فلا يعتد بهما، فكان عليه الإعادة.

ومن سلم وعليه سجدة السهو إلى آخره، وأصله أن سلام من عليه سجدة السهو، لا يخرجها عن حرمة الصلاة أصلاً عند محمد، وعندهما يخرجها خروجاً موقوفاً إن عاد إلى سجود السهو تبين أنه لم يخرجها، وإن لم يعد تبين أنه أخرجه.

ويتولد من هذا الأصل مسائل:

منها: مسألة الكتاب، فإن عند محمد صح الإقتداء على سبيل الثبات، وعندهما توقف، وهو معنى^{١٧١٧} قوله: ونظير الاختلاف في هذا - أي في صحة الاقتداء وفي انتقاض الطهارة بالقهقهة - أي لو ضحك الذي سلم وعليه سجود السهو تنتقض طهارته عند محمد؛ لأنه ضحك في حرمة الصلاة، وعندهما لا تنتقض، وكذلك لو ضحك المقتدي في هذه الحالة، أو تغير الفرض بنية الإقامة، في هذه الحالة يعني أن المسافر إذا نوى الإقامة بعد السلام قبل سجود السهو عند محمد يتغير فرضه أربعاً، كما لو نوى قبل السلام، وعندهما لا يتغير فرضه؛ لأن النية لم تحصل في حرمة الصلاة، ويسقط عنه سجود السهو؛ لأنه لو سجد يتغير فرضه؛ فيكون مؤدياً سجود السهو في وسط الصلاة، وكذلك يظهر الاختلاف فيمن اقتدى به إنسان بنية التطوع، ثم تكلم هذا المقتدي قبل أن يسجد الإمام للسهو، لا يجب على المقتدي قضاء شيء عندهما، وإن عاد الإمام إلى سجود السهو؛ لأنه تكلم قبل صحة الاقتداء. وعند محمد يلزمه قضاء ما بنى الإمام، كذا في الجامع الصغير لقاضي خان.

قلت: وبهذا يعرف أن عندهما: من سلم للسهو يخرج عن حرمة الصلاة من كل وجه، لا أن يكون معنى التوقف أن يثبت الخروج من وجه دون وجه، ثم بالسجود يدخل في حرمة الصلاة؛ لأنه لو كان في حرمة الصلاة من وجه لكانت الأحكام على عكسها عندهما أيضاً، كما هو مذهب محمد من انتقاض الطهارة بالقهقهة، ولزوم الأداء بالاقتداء، ولزوم الأربع عند نية الإقامة عملاً بالاحتياط.

احتج محمد وزفر رحمهما الله بأنه سلم وقد بقي عليه شيء شرع جبراً للنقصان المتمكن في الصلاة، وذا لا يكون ببقاء التحريم؛ لأن الجبر إنما يكون للقائم لا للمنقضي، فيجب تأخير حكم السلام، لجواز تراخي أحكام الأسباب عنها للحاجة، فلا يجعل هذا السلام محلاً، كما إذا سلم ساهياً، وهما يقولان: إن السلام محلل في الأصل، قال عليه الصلاة والسلام: "تحريمها التكبير وتحليلها التسليم"،^{١٧١٨} فإذا كان التسليم تحليلاً ينبغي^{١٧١٩} التحريم الذي يضاذه.

^{١٧١٧} ن: - معنى.

^{١٧١٨} سبق تخريجه، ص: ٢٥٥. نصب الراية، ١/٣٠٧.

^{١٧١٩} ن: ينتفي.

فكذلك لا يبطل عمله إلا للحاجة وللضرورة، والضرورة عند أداء السجدة لا عند عدمها، فيتوقف عمله في الحال، ثم لما لم يسجد لم توجد الحاجة، فعمل المخلل عمله من وقت وجوده، ثم إذا سجد الإمام حتى صار الرجل داخلاً [أ١٧٧] في صلاته بالإجماع سجد هذا الرجل معه^{١٧٢٠}؛ لأن المسبوق يتابع الإمام فيما يدركه فيه، فإن سجد مع الإمام ثم قام يقضي لم يكن عليه أن يعيد السهو، وإن كان ذلك السهو في وسط الصلاة، لأن هذا آخر صلاته حكماً؛ لأنه آخر صلاة الإمام حقيقة؛ فيكون آخر صلاته حكماً تحقيقاً للمتابعة، فإن سهى الرجل فيما يقضي فعليه أن يسجد لسهوه، وسجوده الأول مع الإمام لا يجزيه عن سهوه؛ لأن المسبوق فيما يقضي منفرد، فالسجود مع الإمام لا ينفع المنفرد عن السهو في صلاته، كذا في المحيط.^{١٧٢١}

ومن سلم يريد قطع الصلاة، وعليه سهو، فعليه أن يسجد للسهو، ويطلب نية القطع عندهم جميعاً.

فإن قلت: حكم هذه المسألة يترآى مناقضاً لحكم المسألة المتقدمة على قولهما، فإن هناك لما خرج عن حرمة الصلاة مطلقاً، حتى لم يصح الاقتداء ونية الإقامة، كانت نية القطع وهي نية التحليل موافقة لقولهما، فلما ثبت الخروج عن حرمة الصلاة بالسلام بدون نية^{١٧٢٢} قطع الصلاة موافقة لقولهما، فلأن يخرج عند اقتران النية أولى.

ثم ذكر ههنا عدم كون السلام قاطعاً لحرمة الصلاة مع وجود نية القطع، فما وجه الجمع بينهما؟

قلت: سلام من عليه السهو يخرج عن حرمة الصلاة عندهما مطلقاً، ولكن له عرضية العود، وصلاحيته إلى حرمة الصلاة عندهما مطلقاً، ولكن له عرضية العود، وصلاحيته إلى حرمة الصلاة بالسجود للسهو ما لم يأت بشيء هو منافٍ للصلاة، وتلك الفرضية والصلاحية لا ترتفع لا بالنية ولا بدون النية، وهي المعنية من التوقف.

ثم ذكر في المسألة الأولى الخروج عن حرمة الصلاة، مع انعدام ارتفاع عرضية العود إلى حرمة الصلاة بالسجود عند عدم نية قطع الصلاة، وذكر ههنا أيضاً انعدام ارتفاع عرضية العود عند وجود نية القطع، فكان فيهما جميعاً ذكر عدم ارتفاع عرضية العود وصلاحيته إلى حرمة الصلاة بالسجود، فكانتا متفتحتين معنى وإن اختلفتا صورة.

١٧٢٠ ر: - معه.

١٧٢١ المحيط، ١/٥١٣.

١٧٢٢ ن: - نية.

وقال في المحيط: وبطلت نية القطع عندهم جميعاً؛ أما عند محمد فلأن هذا لم يشرع محلاً للحال، فلا يصير محلاً بقصده،^{١٧٢٣} إذ ليس إلى العبد تغيير المشروع، [وعندهما هذا السلام اعتبر محلاً على سبيل التوقف، فمتى قصد أن يجعلها محلاً على سبيل الثبات، بحيث لو أتى بالسجود لا يعود إلى حرمة الصلاة، فقد قصد تغيير المشروع]،^{١٧٢٤} فيرد عليه قصده، فقد ذكر في الجامع الصغير مطلقاً أنه يسجد للسهو، ولكن ذكر في الأصل هذه المسألة، وشرط لأداء السجدة شرطاً زائداً، فقال: إذا سلم وهو لا يريد أن يسجد للسهو لم يكن تسليمه ذلك قطعاً، حتى لو بدا له أن يسجد وهو في مجلسه ذلك قبل أن يقوم وقبل أن يتكلم، فإنه يسجد سجدي السهو، فكان هذا إشارة إلى أنه متى قام من مجلسه واستدير القبلة، لا يأتي بسجدي السهو. وإن لم يخرج من المسجد.

وذكر بعد هذه المسألة في الأصل: أنه يأتي بما قبل أن يتكلم ويخرج من المسجد، وإن مشى وانحرف عن القبلة. وبه قال بعض المشايخ.

قوله: ونيته تغيير المشروع فلغت؛ لأن السجود عقيب السلام مشروع لقوله عليه الصلاة والسلام: "لكل سهو سجدتان بعد السلام".^{١٧٢٥} فيُلغى نيته، كما لو نوى قطع الصلاة، ولكن هنا ينتقض بما إذا نوى الإشارك بالله تعالى يصير مشركاً^{١٧٢٦} من ساعته، وإن كانت [١٧٧ب] نيته معتبرة^{١٧٢٧} لاشراع المشروعات، لكننا نقول: النية بوصف التجرد لا تأثير لها في إبطال ما يتوقف تحققه على النية وعمل الجوارح، والصلاة بهذه المثابة، بخلاف الإيمان فإنه في التحقق لا يفتقر إلى عمل الجوارح، على ما اختاره رئيس أهل السنة أبو منصور الماتريدي - رحمه الله -، فإن عنده التصديق بالجنان يكفي، والإقرار باللسان لإجراء الأحكام.

قال - رحمه الله -: ولكن بقي لي فيه بعض الإشكال، وهو أن النية هنا لم توجد مجردة عن العمل لافتراضها بالتسليم الذي هو تحليل، لا سيما على قولهما، والجواب عنه: أن النية المقرونة بالعمل إنما تعمل إذا لم يكن ذلك

^{١٧٢٣} ر: - بقصده.

^{١٧٢٤} ر: -

^{١٧٢٥} سبق تخريجه، ص: ٤٨٧. نصب الراجعة، ١٦٧/٢.

^{١٧٢٦} ر: - مشركاً.

^{١٧٢٧} ر: مغيرة.

العمل المقرون به النية مستحقاً عليه زمان اقتران النية به، والسلام^{١٢٢٨} زمان اقتران النية به مستحق عليه؛ لأنه يجب عليه أن يسلم حتى يتمكن من أن يسجد للسهو، فلا تعمل النية، فكانت النية مجردة عن العمل على هذا التقدير. كذا في الفوائد الظهيرية.

ومن شك في صلاته فلم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً؟^{١٢٢٩} وذلك أول ما عرض له، استأنف للحديث بهذا اللفظ، ولأن الاستقبال لا يريبه، والمضي بعد الشك يريبه، وقد قال عليه الصلاة والسلام: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك.^{١٢٣٠} ولأنه قادر على إسقاط ما عليه من الفرض بيقين من غير مشقة، فيلزمه ذلك قياساً على ما لو شك في أصل الصلاة أنه صلى أو لم يصل وهو في الوقت، لزمه أن يصلي، وقياساً على ما لو ترك صلاة واحدة من يوم وليلة ولا يدرى أية صلاة هي، فإنه يصلي خمس صلوات حتى يخرج عما عليه بيقين. فكذا هنا.

ثم اختلف المشايخ في معنى قوله: أول ما عرض له أو أول ما سهى، قال بعضهم: معناه أن السهو ليس بعادة له، لا أنه لم يسه في عمره قط، وقال بعضهم: معناه أول سهو وقع له في عمره ولم يكن سهى في صلاة قط من حين بلغ.

وقال بعضهم: أول سهو وقع له في تلك الصلاة. والأول أشبه. فإن وقع الشك في صلاة الفجر فلم يدر أنها الركعة الأولى أم الثانية وهو قائم يتحرى في ذلك؛ فإن وقع تحريه على شيء عمل به، وإن لم يقع تحريه على شيء وهو قائم يبني على الأقل، ويجعلها أولى، فيتم تلك الركعة، ثم يقعد لجواز أنها ثانيته، ثم يقوم ويصلي ركعة أخرى، ويقعد لجواز أن ما صلى كانت أولى وهذه ثانيته، ثم يسلم لأنها ثانيته حكماً، وإن شك فيها أنها ثانيته أو ثالثته عمل بالتحري كما ذكرنا، وإن لم يقع تحريه على شيء وكان قائماً فإنه يقعد في الحال، ولا يركع لجواز أنها ثالثته.

فلو قلنا: بأنه يمضي ولا يقعد فقد ترك القعدة على رأس الركعتين فتفسد صلاته، ثم يقوم ويصلي ركعة أخرى، ويقعد لجواز أن القيام الذي رفضه بالقعود ثانية، وقد ترك ذلك، فعليه أن يصلي ركعة أخرى حتى يتم صلاته، وإن كان

١٢٢٨ ر: - السلام.

١٢٢٩ سبق تخريجه، ص: ٤٨٧. صحيح البخاري، ١/٥٧/٤. ١٢٤/٤.

١٢٣٠ أخرجه البخاري من قول حسان بن أبي سنان: "ما رأيت شيئاً أهون من الورع دع ما يريبك إلى ما لا يريبك". قلت: أخرجه

الترمذي وقال: حديث حسن صحيح. صحيح البخاري، ٣/٥٣. نصب الرأية، ٢/٤٧١.

قاعداً والمسألة بحالها يتحرى، فإن وقع تحريه أنه قعد على رأس الركعتين [بمضي على صلاته، وإن وقع تحريه أنه لم يقعد على رأس الركعتين] ١٧٣١ فسدت صلاته؛ لأن القعدة على رأس الركعتين فرض. وإن لم يقع تحريه على شيء فسدت صلاته أيضاً؛ لأن صلاته دارت بين الصحة والفساد، فتنفسد احتياطاً.

وإن وقع الشك في ذوات الأربع أنها الأولى أم الثانية؟ عمل بالتحري؛ [١٧٨ أ] فإن لم يقع تحريه على شيء بنى على الأقل، فيجعلها أولى، ثم يقعد لجواز أنها ثانية، والقعدة فيها واجبة، ثم يقوم ويصلي ركعة أخرى، ويقعد لجواز أنها رابعة، ثم يقوم ويصلي ركعة أخرى، ويقعد لأنها جعلناها في الحكم رابعة، والقعدة على رأس الرابعة فرض، وإن وقع الشك في ذوات الثلاث فهو على قياس ما ذكرنا.

وهذا كله إذا وقع الشك في الصلاة، وأما إذا وقع الشك بعد الفراغ من الصلاة، بأن شك بعد السلام مثلاً في ذوات الأربع أنه صلى ثلاثاً أو أربعاً، فهذا عندنا على أنه أتم الصلاة، حملاً لأمره على الصلاح، وهو الخروج عن الصلاة.

ولو شك بعد ما فرغ من التشهد في القعدة الأخيرة على نحو ما بينا، فكذلك الجواب: على أنه أتم صلاته، كذا في المحيط والذخيرة.

قوله - رحمه الله -: لقوله عليه الصلاة والسلام: "من شك في صلاته فليتحر الصواب". ١٧٣٢ التحري: طلب أخرى ١٧٣٣ الأمرين. وهو أولاًهما يفعل به. ١٧٣٤

وقال الشافعي - رحمه الله -: في هذه ١٧٣٥ الأحوال كلها يبني على الأقل ولا يستقبل، وإن كان أول ما عرض له أو تكرر أو وقع تحريه على شيء، احتج بما روى أبو سعيد الخدري - رضي الله عنه - عن النبي عليه الصلاة

١٧٣١ ر:-

١٧٣٢ سبق تخريجه، ص: ٤٨٨. صحيح البخاري، ١/٨٩.

١٧٣٣ ر: إحدى.

١٧٣٤ ن: منه.

١٧٣٥ ر:- هذه.

والسلام أنه قال: "إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً فليلق الشك وليبن على اليقين".^{١٧٣٦} وقد أمرنا بالبناء على اليقين ولم يفصل. والمعنى: أن هذا سهو لو تكرر منه لم يوجب الاستقبال، فكذا إذا وجد أول مرة.

وقد^{١٧٣٧} أجمعنا على أنه يأخذ باليقين في هذه المسألة على اختلاف الأصلين؛ على أصل^{١٧٣٨} يبي على الأقل، وعلى مذهبكم^{١٧٣٩} يستأنف، والبناء على الأقل أولى، لأن فيه صيانة الصلاة عن القطع. وفي الاستقبال قطع للصلاة، والصلاة تُصان عن القطع ما أمكن.

ولنا ما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "إذا شك أحدكم في صلاته فليستقبل".^{١٧٤٠} أمر بالاستقبال ولم يفصل. والمعنى فيه: أنه قدر على إسقاط ما عليه من الفرض بيقين من غير مشقة تلحقه، فلزمه ذلك قياساً على ما لو شك في أصل الصلاة أنه صلى أم لم يصل. وإنما قلنا أنه^{١٧٤١} قدر على إسقاط ما عليه من الفرض^{١٧٤٢} بيقين؛ لأنه متى استقبل الصلاة يتحقق إسقاط ما عليه يقيناً، ومتى بنى على الأقل لا يصير خارجاً عما عليه بيقين؛ لأننا نفرض الكلام فيما إذا شك أنه صلى أربعاً أم خمساً، أو كم صلى.

لو قلنا بأن يأخذ بالأقل لا يكون خروجاً عما عليه بيقين، لجواز أنه صلى خمساً، وقد ترك القعدة على رأس الرابعة. فالبناء على الأقل لا يخرج عن الفرض بيقين، والاستئناف يخرج عما عليه بيقين، وهو قادر على الاستئناف من غير مشقة تلحقه؛ لأنه لم يعتد هذا.

^{١٧٣٦} أخرجه مسلم عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "إذا شك أحدكم في صلاته، فلم يدر كم صلى ثلاثاً أم أربعاً، فليطرح الشك وليبن على ما استيقن، ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم، فإن كان صلى خمسا شفعلن له صلاته، وإن كان صلى إتماماً لأربع كانتا ترغيماً للشيطان". صحيح مسلم، ٤٠٠/١.

^{١٧٣٧} ر،خ: لأنا.

^{١٧٣٨} ر،خ: أصله.

^{١٧٣٩} ر،خ: مذهبك.

^{١٧٤٠} قال عليه السلام: "إذا شك أحدكم في صلاته، أنه كم صلى، فليستقبل الصلاة"، قلت: حديث غريب. نصب الراية،

١٧٣/٢.

^{١٧٤١} خ: - أنه.

^{١٧٤٢} ن،خ: - من الفرض.

فالظاهر أنه إذا استقبل لا يقع له هذا الشك في المرة الثانية. وكان القياس فيما إذا تكرر منه أن يستقبل،^{١٧٤٣} ولا يتحرى حتى يخرج عن الواجب بيقين لما ذكرنا؛ إلا أنا لو أمرناه بالاستقبال ويقع له هذا الشك في الاستقبال، ويعجز عن الأداء بما يقع له كل مرة، فسقط عنه الاستقبال دفعاً للحرج، والحديث الذي رواه محمول على ما إذا تكرر منه، بدليل ما روينا نفيًا للمناقضة.

وأما قوله: بأن البناء على الأقل صيانة للصلاة عن القطع، قلنا: نعم فيه صيانة الصلاة عن القطع، ولكن مع وهم الفساد، لأنه يجوز^{١٧٤٤} أنه صلى خمس ركعات [١٧٨ب] فقيدها بالسجدة، فالبناء على الأقل لا يزيل وهم الفساد، وفي الاستقبال زوال وهم الفساد فكان أولى.

وقوله: بأن هذا معنى لو تكرر لا يوجب الاستقبال.

قلنا: القياس فيما تكرر، إذ يجب الاستقبال؛ لأن هذه صلاة ترددت بين الجواز والفساد على ما بينا؛ إلا أنه إذا تكرر واعتاد ذلك، لوقلنا: بأنه يلزم الاستقبال ربما يعجز عن أداء الواجب، كذا ذكره شيخ الإسلام - رحمه الله -.

والاستقبال بالسلام أولى، أي وقطع صلاته بالسلام أولى فيما وجب فيه القطع لاستقبال صلاته، وهو فيما عرض له الشك أول مرة؛ لأن السلام عرف محلاً للصلاة شرعاً دون الكلام، وهذا لدفع شبهة، فإنه عسى أن يهمل الواهم بأن هذا لما كان قطعاً للصلاة لاستقبال صلاة من الابتداء لا يتفاوت الحكم بين السلام والكلام، إذ كل منهما قاطع للصلاة، ومجرد النية تلغو، أي^{١٧٤٥} نفس النية بقطع الصلاة من غير اقتران السلام بما ليست بكافية للقطع لما ذكرنا قبل هذا: أن النية بوصف التجرد لا تأثير لها في إبطال^{١٧٤٦} الشيء الذي يتوقف تحققه على النية وعمل الجوارح، وقطع الصلاة من هذا، فلا يثبت بمجرد النية والله أعلم.

^{١٧٤٣} ر: - أن يستقبل.

^{١٧٤٤} ر: لا يجوز لأنه صلى خمس ركعات.

^{١٧٤٥} خ: - أي.

^{١٧٤٦} ر، خ: - إبطال.

باب صلاة المريض

ذكر صلاة المريض عقيب سجود السهو؛ إما لأن كلاً منهما من العوارض السماوية، إلا أن الأول أكثر وقوعاً؛ لأنه يعرض كثيراً في صلاة واحدة، وأعم موقِعاً لأنه يتناول صلاة المريض وصلاة الصحيح وغيرهما، فقدمه لشدة مساس الحاجة إلى بيانه لكثرة وجوده، أو لأن السهو في الصلاة قصور وله جبر، وصلاة المريض مع قصور ولها جبر وهو قدر الإمكان.

ثم الإضافة: إما إضافة الفعل إلى فاعله كقيام زيد، أو إلى محله كتحرك الخشب، وقولهم: جرح زيد لا يندمل يجمعهما.

وإذا عجز المريض عن القيام صلى قاعداً، وفي المحيط لم يرد بهذا العجز العجز أصلاً، بحيث لا يمكنه القيام بأن يصير مقعداً، بل إذا عجز عنه أصلاً أو قدر عليه، إلا أنه يضعفه ذلك ضعفاً شديداً حتى تزيد علته لذلك، أو يجد وجعاً لذلك، أو يخاف إبطاء البرء، فهذا وما لو عجز عنه أصلاً سواء.

وذكر الإمام التمرتاشي - رحمه الله - : أختلف في حد المرض الذي يبيح الصلاة قاعداً. قيل أن يكون بحال لو قام سقط من ضعف أو دوران رأس أو غير ذلك، وقيل أن يصير صاحب فراش، وأصح الأقاويل أن يلحقه بالقيام ضرر، وإذا كان قادراً على بعض القيام دون تمامه كيف يصنع؟ قال الفقيه أبو جعفر: يؤمر بأن يقوم مقدار ما يقدر، فإذا عجز قعد، حتى أنه إذا كان قادراً على أن يكبر قائماً ولا يقدر على القيام للقراءة، أو كان يقدر على القيام لبعض القراءة دون تمامها، فإنه يؤمر بأن يكبر قائماً، ويقراً ما يقدر عليه قائماً، ثم يقعد إذا عجز، وبه أخذ شمس الأئمة الحلواني - رحمه الله - .

وفي المبسوط فترق بين هذا وبين الصوم، فإن المريض إذا كان قادراً على الصوم في بعض اليوم ثم عجز، فإنه لا يصوم أصلاً، وما هنا يصلي، ووجه الفرق بينهما: أن في الصوم لما أفطر في آخر اليوم لم يكن فعله في أول اليوم معتداً به فلا يشتغل به، وفي الصلاة يبقى قيامه في أولها معتداً به، وإن قعد في آخرها فيشتغل به^{١٧٤٧}، ثم إذا قدر على القيام متكئاً، قال شمس الأئمة الحلواني - رحمه الله - : الصحيح أنه يصلي قائماً متكئاً ولا يجزيه غير ذلك، وكذلك لو قدر

^{١٧٤٧} المبسوط للسرخسي، ٢١٣/١.

على أن يعتمد على عصاً، أو كان له خادم لو اتكأ عليه قدر على القيام، فإنه يقوم ويتكى، خصوصاً على قول أبي يوسف ومحمد، فإن عندهما قدرته على الوضوء بغيره كقدرته بنفسه فكذا هذا.

أوما إيما أصله: أوما إيماً بالهمز.

ولم يذكر في الأصل ما إذا لم يقدر على القعود مستويماً، وقدر عليه متكئاً أو مستنداً إلى حائط أو إنسان أو ما أشبه ذلك.

قال مشايخنا ينبغي أن يصلي قاعداً مستنداً أو متكئاً، ولا يجزيه أن يصلي مضطجعاً، وهو نظير ما ذكرنا في القيام،^{١٧٤٨} كذا في المحيط.

فإن قلت: إذا قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود، ينبغي أن لا يسقط عنه فرضية القيام، وكان عليه أن يصلي قائماً ويومئ بالركوع والسجود، وهو^{١٧٤٩} قول الشافعي لحديث عمران بن الحصين - رضي الله عنه -: فإن لم تستطع فقاعداً.^{١٧٥٠} حيث نقل الحكم من القيام إلى القعود بشرط العجز عن القيام.

قلت: ذاك محمول على ما كان قادراً على الركوع والسجود حالة القيام، بدليل أنه ذكر الإيماء حال من^{١٧٥١} يصلي على الجنب، دل أن المراد بحال القيام القدرة على الأركان، كذا في مبسوط شيخ الإسلام.

ولا يرفع إلى وجهه شيئاً يسجد عليه، لما روي أن النبي عليه الصلاة والسلام دخل على مريض يعوده، فوجده يصلي كذلك، فقال له: إن قدرت أن تسجد على الأرض فاسجد، وإلا فأومئ برأسك.^{١٧٥٢} وأن ابن مسعود - رضي

^{١٧٤٨} ر،خ: - في القيام.

^{١٧٤٩} ر: - هو.

^{١٧٥٠} حدثنا عبدان، عن عبد الله، عن إبراهيم بن طهمان، قال: حدثني الحسين المكتب، عن ابن بريدة، عن عمران بن حصين رضي الله عنه، قال: كانت بي بواسير، فسألت النبي - صلى الله عليه وسلم - عن الصلاة، فقال: "صل قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب". صحيح البخاري، ٨٢/٢.

^{١٧٥١} في كل النسخ ما والصواب ما ذكرنا.

^{١٧٥٢} حديث: "إن قدرت أن تسجد على الأرض فاسجد وإلا فأومئ برأسك". البزار عن جابر أن النبي - صلى الله عليه وسلم - عاد مريضاً فراه يصلي على وسادة فأخذها فرمى بها فأخذ عوداً ليصلي عليه فأخذه فرمى به وقال: صل على الأرض إن استطعت وإلا فأومئ إيماً واجعل سجودك أخفض من ركوعك وأخرجه البيهقي ورواه ثقات وهو عند أبي يعلى من وجه آخر عن جابر وعند الطبراني من

الله عنه - دخل على أخيه عتبة يعود، فوجده يصلي ويُرْفَع إليه عود فيسجد عليه، فنزع ذلك من يد من كان في يده فقال: هذا شيء عرض لكم الشيطان، أومئ بسجودك.^{١٧٥٣} فإن فعل ذلك يُنظر، فإن كان يخفض رأسه للركوع شيئاً ثم للسجود جازت صلاته بالإيماء لا بوضع الرأس على العود؛ وإن كان لا يخفض شيئاً ولكن يوضع العود على جبهته لم يجزه؛ لأنه لم يأت بالإيماء، وهو فرضه.

وإن كانت الوسادة موضوعة على الأرض فكان يسجد عليها جازت صلاته؛ لأن أم سلمة رضي عنها فعلت ذلك لرمدٍ كان بها، فكانت تسجد على مرفقة موضوعة على الأرض^{١٧٥٤} بين يديها، ولم يمنعها رسول الله عليه الصلاة والسلام من ذلك،^{١٧٥٥} كذا في المبسوط.

وذكر في المحيط: وإذا كان بجبهته جُرْحٌ لا يستطيع السجود عليه لم يجزه الإيماء، فعليه أن يسجد على أنفه، لأن الأنف مَسْجِدٌ كالجبهة، وإن لم يسجد على أنفه وأوماً لم يجزه؛ لأنه ترك السجود مع الإمكان عليه.^{١٧٥٦}

وإن لم يستطع القعود استلقى على ظهره، وجعل رجليه إلى القبلة وأوماً بالركوع والسجود، أراد بهذا أن تُوضع له وسادةٌ تحت رأسه، حتى يكون شبه القاعد ليتمكن من الإيماء بالركوع والسجود؛ إذ حقيقة الاستلقاء تمنع الأصحاء عن الإيماء، فكيف بالمرضى؟ كذا ذكره الإمام بدر الدين الكردي - رحمه الله -.

قوله: **فإن لم يستطع فالله تعالى أحق بقبول العذر منه**، وهذا من تنمة الحديث، ولفظ المبسوطين والأسرار أولى فكان أحق، ثم معناه على قول من يقول: لا يسقط القضاء عنه^{١٧٥٧} وإن لم يقدر على الإيماء؛ أي أحق بقبول عذر التأخير [١٧٩ب] لا عذر الإسقاط، وعلى قول من يقول بعدم القضاء وهو الأصح؛ أي أحق بقبول عذر

حديث ابن عمر نحوه. رواه أبو بكر الحنفي، وكان ثقة عن الثوري عن أبي الزبير عن جابر، ولا يصح من حديثه إلا ما ذكر فيه السماع، أو كان من رواية الليث عن أبي الزبير. نصب الراية، ١٧٥/٢.

^{١٧٥٣} مر تخريجه بالحديث الذي قبله، ولفظة: "هذا شيء عرض لكم الشيطان". لم أعره عليها.

^{١٧٥٤} ر، خ: - على الأرض.

^{١٧٥٥} أخرجه الشافعي في مسنده عن عن الحسن عن أمه قالت: "رأيت أم سلمة زوج النبي - صلى الله عليه وسلم - تسجد على

وسادة آدم من رمدٍ بها". مسند الشافعي، ١٩٩/١.

^{١٧٥٦} المحيط، ١٤٦/٢.

^{١٧٥٧} خ: - عنه.

الإسقاط لما روينا من قبل؛ أي من حديث عمران بن الحصين، إلا أن الأولى هو الأولى؛ أي الفعلة الأولى أو الهيئة الأولى، وهي الاستلقاء على ظهره وقفاه، وإنما أنثه وإن كان الضمير راجعاً إلى الاستلقاء ليراجح^{١٧٥٨} الأولى خطأ.

وقال الشافعي - رحمه الله -: يضطجع على جنبه الأيمن ويُوَجَّه نحو القبلة، واحتج بحديث عمران بن الحصين؛ ولأنه إذا اضطجع على جنبه يكون وجهه إلى القبلة فهو أولى، كما إذا احتضر يضطجع على شقه الأيمن، وكذلك في القبر، واحتج أصحابنا بما روي عن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما -، وهو حديث المريض الذي ذكر في الكتاب؛ ولأن شرط المصلي أن يصلي إلى القبلة،^{١٧٥٩} والصلاة بالإيماء ما له^{١٧٦٠} فعل غير الإيماء، والإيماء إنما يقع إلى الكعبة على ما قلنا، ألا ترى أنه لو حققه كذلك سجوداً كان إلى القبلة، وعلى ما قاله الخصم لو حققه كان إلى يسار الكعبة، وإنما يقع بوجه البدن إلى الكعبة.

والشرط أداء الصلاة إلى الكعبة لا البدن بدون الأداء، فالخصم مال إلى ظاهر التوجه ببدنه كما في الميت، ونحن إلى التوجه مصلياً، وهذا أولى؛ لأنه شرط، وما به من العجز على شرف الزوال، إلا أنه أبطن بخلاف ما إذا احتضر وما بعد الموت؛ لأنه ليس له حالة الصلاة، وحديث عمران بن الحصين،

قيل: المرض الذي به كان بأسوراً، فلا يمكنه أن يستلقي على قفاه، وقيل: معنى قوله عليه الصلاة والسلام: فعلى الجنب أي ساقطاً على الأرض لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾^{١٧٦١}. أي: سقطت، والمستلقي ساقط على الأرض كذا في المبسوطين والأسرار، ثم إذا عجز المريض عن الإيماء برأسه فلا شيء عليه عندنا.

وقال زفر والحسن رحمهما الله: يؤمى بعينه فإن عجز عن ذلك أيضاً قال زفر وحده: يؤمى بقلبه لأنه وُسع مثله، لكننا نقول: الإيماء يكون بالرأس، وأما بالعينين؛ فيكون إيماءً أي إشارة لا إيماءً، وبالقلب يكون نيةً وبمجرد النية

^{١٧٥٨} خ: ليراجح.

^{١٧٥٩} خ: - أن يصلي.

^{١٧٦٠} خ: - ما له.

^{١٧٦١} الحج: ٣٦/٢٢.

لا تتأدى الصلاة، ولأن الإيماء بالرأس إنما عُرف صلاةً شرعاً بخلاف القياس، بدليل أن التطوع مما لا يوجد به حال الاختيار، والتطوع أصل الصلاة، وما شرع بخلاف القياس لا يقاس عليه غيره.^{١٧٦٢}

وعن أبي يوسف: أن المريض إذا عجز عن الإيماء بالرأس يومئ بعينه، ولا يومئ بقلبه، وسئل محمد عن ذلك، فقال: لا أشك أن الإيماء بالرأس يجوز، ولا أشك أن الإيماء بالقلب لا يجوز، وأشك في الإيماء بالعين أنه هل يجوز، كذا في المبسوطين والمحيط^{١٧٦٣}.

قوله: إشارة إلى أنه لا يسقط الصلاة، إلى أن قال: وهو الصحيح وهذا احتراز عن قول آخرين أنهم قالوا: الصحيح أنه يسقط عنه الصلاة، وهو اختيار شيخ الإسلام وفخر الإسلام وقاضي خان وغيرهم - رحمهم الله - . وفي فتاوى قاضي خان: والأول أصح؛ أي عدم وجوب القضاء، لأن مجرد القعل لا يكفي لتوجه الخطاب.

ذكر محمد - رحمه الله - في النوادر: من قُطعت يده إلى المرفقين وقدماه من الساقين لا وضوء^{١٧٦٤} عليه، فثبت أن مجرد القعل لا يكفي لتوجه الخطاب، ويصلي قاعداً يومئ إيماءً، وهذا البيان للأفضلية؛ فإنه لو أومئ قائماً يجوز.

وقال في الإيضاح: وإن عجز عن الركوع والسجود وقدر على القيام صلى قاعداً، فإن صلى قائماً بإيماءٍ أجزاءه، ولا يستحب له ذلك. وقال الشافعي: يصلي قائماً لأن القيام [١٨٠] ركن فلا يسقط بالعجز عن أداء ركن آخر، ونحن نقول: بأن الصلاة معناها الخضوع والخشوع، وأصله يوجد في القيام، ويزداد بالركوع ويتنامى بالسجود، ولهذا كان السجود معتبراً بدون القيام، كما في سجدة التلاوة، والقيام لم يشرع بدونه، فكان القيام كالتابع للسجود، فإذا سقط الأصل^{١٧٦٥} سقط التابع.

فإن قلت: فيتخير أي^{١٧٦٦} بين الإيماء قائماً وبين الإيماء قاعداً على ما ذكرنا؛ لأنه أشبه بالسجود؛ لأن عند الإيماء قاعداً يصير رأسه أقرب إلى الأرض من الإيماء قائماً، وعن هذا قلنا: بأن المؤمئ يجعل السجود اخفض من الركوع؛ لأن ذلك أشبه بالسجود، كذا في المبسوط^{١٧٦٧}.

^{١٧٦٢} القاعدة في ذلك: ما ثبت على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس.

^{١٧٦٣} المحيط، ١٤٣/٢.

^{١٧٦٤} جميع النسخ لا صلاة: والصحيح: لا وضوء.

^{١٧٦٥} ر، خ: - الأصل.

^{١٧٦٦} ن: - أي.

^{١٧٦٧} المبسوط للشيباني، ٢١٧/١.

ويومئذ إن لم يقدر؛ ولأنه بناء للأدنى على الأعلى، وهذا يخالف لما ذكر في فتاوى قاضي خان، فقال: رجل صلى ركعة بقيام وركوع وسجود، ثم مرض مرضاً وصار إلى حالة الإيماء، فسدت صلاته في قول أبي حنيفة - رضي الله عنه -، ذكره في النوادر؛ لأن تحريمته انعقدت موجبةً للركوع والسجود، فلا يجوز بدوئهما. وقال محمد - رحمه الله - : استقبل بناء على^{١٧٦٨} اختلافهم في الاقتداء، فإن في كل فصل جواز الاقتداء به جواز بناء آخر الصلاة على أولها هنا، وما لا فلا، ثم عند محمد كان لا يقتدي بالقاعد، فكذا لا يبني في حق نفسه.

وعندهما القائم يقتدي بالقاعد، فكذلك يبني في حق نفسه، فإن قلت: يشكل هذا بما إذا افتتح الصحيح التطوع قاعداً وأدى بعضها قاعداً، ثم بدا له أن يقوم فقام وصلّى بعضها قائماً أجزأه بالإجماع، وليس فيه خلاف محمد، مع أن اقتداء القائم بالقاعد لا يجوز عنده، وها هنا جاز بناء آخر صلاته قائماً على أول صلاته قاعداً عنده أيضاً.

قلت: إن المريض ما كان قادراً على القيام وقت الشروع في الصلاة، فما انعقدت تحريمته للقيام؛ فأما في صلاة التطوع كان قادراً على القيام فانعقدت تحريمته للقيام، فلو أنه افتتح التطوع قاعداً وكلما جاء أوان الركوع قام وقرأ ما بقي من القراءة وركع جاز، وهكذا ينبغي أن يفعل إذا صلى التطوع قاعداً، وهكذا كان يفعل النبي عليه الصلاة والسلام، فدل أن ذلك جائز في التطوع، كذا في المحيط.

استأنف عندهم جميعاً إلا على قول زفر؛ فإن عنده يبني لما أن من أصله أن يجوز اقتداء الراكع بالموميء، وعندنا لا يجوز، فكذا البناء في حق صلاة نفسه، كذا في المحيط.

الإِغْيَاءُ: لازم ومتعدٍ. يقال أعيى الرجل في المشي أي: تعب. و أعياه الله - كلاهما بالألف - كذا في الصحاح^{١٧٦٩}.

وفي قوله: من افتتح التطوع قائماً ثم أعيى. لازم، وقيل: لا يكره عند أبي حنيفة؛ لأنه لو قعد عنده يجوز من غير عذر، فكذا لا يكره الاتكاء.

وبعضهم قالوا على قول أبي حنيفة: يجب أن يكره الإتكاء بخلاف القعود؛ فإنه إذا قعد بعد ما افتتح قائماً لا يكره عنده. ووجه ذلك: أن في الابتداء هو مخير بين أن يفتتح التطوع قائماً وبين أن يفتتحه قاعداً، فيبقى هذا الخيار في الانتهاء من غير كراهة، وأما في حق الإتكاء، فهو غير مخير في الإبتداء بين أن يصلي متكئاً وبين أن يصلي غير متكئ، بل يكره له ذلك لما فيه من سوء الأدب وإظهار التجبر، وكذا في الانتهاء، كذا في المحيط^{١٧٧٠}.

^{١٧٦٨} خ، ر: إلى.

^{١٧٦٩} الصحاح، ٢٤٤٣/٦.

^{١٧٧٠} المحيط، ١٤٤/٢.

وإن قعد بغير عذر فيكره بالاتفاق. فإن قيل كيف يوصف هذا بالكراهة، وقد انعدم الجواز عندهما لهذه الصلاة بسبب القعود، [١٨٠ب] ولا توصف صلاة غير جائزة بالكراهة. قلنا: المراد من هذا أنه لو صلى ركعة قائماً ثم قعد في الثانية ليقراً لإعيائه، ثم قام وأتم الثانية قائماً، فإن هذه الصلاة جائزة مع صفة الكراهة، كذا قال الإمام مولانا حميد الدين الضرير^{١٧٧١} - رحمه الله -.

ثم قوله بالاتفاق مخالف لما ذكره فخر الإسلام - رحمه الله - في مبسوطه، فقال: لو قعد في النفل من غير عذر لا يكره في الصحيح عنده؛ لأن الابتداء على هذا الوجه مشروع من غير كراهة، فالبقاء أولى؛ لأن حكم الانتهاء أسهل من حكم الابتداء. ألا ترى أن الحديث يمنع ابتداء الصلاة ولا يمنع البقاء.

وإذا استطاع الرجل الخروج من السفينة للصلاة، فالمستحب له أن يخرج ويصلي على الأرض؛ لأن الصلاة على الأرض أكمل، والصلاة في السفينة أنقص؛ لأن الغالب من حال راكب السفينة دوران الرأس واسوداد العين. ولكن مع ذلك لو صلى فيها جاز لحديث ابن سيرين - رحمه الله - قال: "صلينا مع أنس بن مالك - رضي الله عنه - في السفينة قعوداً، ولو شئنا لخرجنا إلى الحد".^{١٧٧٢}

وقال مجاهد - رحمه الله -: "صلينا مع جنادة بن أبي أمية - رضي الله عنه - في السفينة قعوداً، ولو شئنا لقمنا، كذا في المحيط.^{١٧٧٤}

ومن صلى في السفينة قيد بما؛ لأنه لو صلى على العجلة وهو على الدابة لا يجوز. وقيد بقوله: قاعداً؛ لأنه لو صلى المسافر فيها بالإيماء لا يجوز، سواء كانت الصلاة مكتوبة أو نافلة؛ لأنه يمكنه أن يسجد فيها فلا يعذر في تركه، والإيماء إنما شرع عند العجز وهو قادر. وقيد بقوله: من غير عذر؛ لأن عند العذر^{١٧٧٥} تجوز الصلاة قاعداً بالاتفاق.

ثم أطلق عدم العذر ولم يقيد بأن المراد به عدم دوران الرأس، أو وجد قدرة الخروج إلى الشط ليبقى مطلقاً، فإن الصلاة فيها قاعداً تجوز عند أبي حنيفة - رحمه الله -، وإن كان قادراً على القيام، أو قادراً على الخروج إلى الشط.

^{١٧٧١} علي بن علي، حميد الدين الضرير الرامشي، (١٢٦٨/٦٦٦) من فقهاء الحنفية، من أهل بخارى، انتهت إليه رئاسة العلم في عصره بما وراء النهر. له تصانيف، منها: "الفوائد" الحاشية على الهداية في الفقه، و"شرح المنظومة النسفية" و"شرح الجامع الكبير" و"المنافع في فوائد النافع" حاشية على كتاب "الفقه النافع" للسمرقندي. الجواهر المضية، ١/٣٧٣. الأعلام للزركلي، ٤/٣٣٣.

^{١٧٧٢} رواه البيهقي في معرفة السنن والآثار عن ابن سيرين "أنه قال: صلينا مع أنس بن مالك في السفينة يؤمننا فيها قعوداً". معرفة السنن والآثار للبيهقي، ٤/٢٨٠.

^{١٧٧٣} معرفة السنن والآثار للبيهقي، ٤/٢٨٠.

^{١٧٧٤} المحيط، ٢/٥٨.

^{١٧٧٥} خ: العجز.

ثم ينبغي للمصلي فيها أن يتوجه القبلة كيف ما دارت السفينة، سواء كان عند افتتاح الصلاة أو في خلال الصلاة؛ لأن التوجه فيها فرض عند القدرة، وهذا قادر، فيتوجه لقوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾^{١٧٧٦}. بخلاف راكب الدابة، فإنه عاجز عن استقبال القبلة، حتى أن راكب الدابة إن كان يسير نحو القبلة فأعرض عن القبلة لم تجز صلاته، كذا ذكره شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله -.

ثم ما قاله أبو حنيفة - رضي الله عنه - : استحسان، وما قاله: قياس. فوجه القياس: أن السفينة كالبيت في حق راكب السفينة، بدليل أنه يلزمه استقبال القبلة، ولا تجوز صلاة التطوع فيها بالإجماع مع القدرة على الركوع والسجود كما في البيت؛ لأن سقوط القيام في المكتوبة للعجز والمشقة، وقد زال ذلك لقدرته على القيام أو الخروج.

ووجه الاستحسان: هو أن الغالب من حال راكب السفينة دوران الرأس إذا قام. والحكم يبنى على الغالب دون النادر، ألا ترى أن نوم المضطجع جعل حدثاً بناءً على أن الغالب من حاله أنه يخرج منه شيء لزوال الاستمساك، وسكوت البكر جعل رضاً لأجل الحياء بناءً على الغالب من حال البكر، وكذلك المترفة^{١٧٧٧} في السفر له أن يفطر كصاحب المشقة؛ لأن مبنى أمر السفر على المشقة، فلم يعتبر ذلك الترفه في حق الرخص بالإفطار. وهذا مثله كذا، في المحيط.

وذكر شيخ الإسلام - رحمه الله - : [١٨١أ] وما روي عن ابن سيرين حجة لأبي حنيفة، وليست السفينة كالأرض؛ لأن كونه على الأرض لا يكون سبباً لدوران الرأس والعجز عن القيام حتى يقام مقام العجز.

وطريقة أخرى لأبي حنيفة - رحمه الله - في هذه المسألة: أن السفينة تشبه الأرض من وجه؛ فإنه يباح الجلوس عليها للقرار، ولهذا لم يجز أن يترك الركوع والسجود في التطوع. وإذا تلا آية السجدة مرتين تكفيه سجدة واحدة، وتشبه الدابة من وجه؛ لأنها تسير كالدابة، فوفرننا على الشبهين حظهما، فلشبهها بالأرض لا يسقط الركوع والسجود ولا استقبال القبلة، ولشبهها بالدابة يسقط القيام عملاً بالشبهين بقدر الإمكان.

قوله: **والمربوطة كالشط هو الصحيح**، احترازاً عن قول بعضهم: بأنه أيضاً على الخلاف، ولكن الأصح أنه لا يجوز فيه إلا قائماً في قولهم، وكذا إذا كانت على الأرض، وهذا فيما إذا كانت مربوطة بالشط، وإن كانت موثقة بالبحر في لجة البحر وهي تلعب، أي تضطرب، قيل: يَحْتَمَل وجهين، والأصح إن كان الريح يحركها تحريكاً شديداً فهي كالسائرة، وإن حركها قليلاً فهي كالواقفة، كذا ذكره الإمام التمرثاشي - رحمه الله -.

ومن أغمى عليه خمس صلوات أو دونها قضى، وقال الشافعي - رحمه الله - : إذا كان في وقت صلاة كامل مغمى عليه فلا قضاء عليه؛ لأن وجوب القضاء يبنى على وجوب الأداء.

^{١٧٧٦} البقرة: ١٥٠/٢.

^{١٧٧٧} ر: المتنعم.

وفُرق بين النوم والإغماء، وقال: إن النوم على اختيار منه بخلاف الإغماء، وإن كان أكثر من ذلك لم يقض.

وقال بشر: عليه القضاء وإن طال مدة الإغماء؛ لأنه مرض ولا تأثير للمرض في إسقاط أصل الصلاة، وقاس الإغماء بالنوم ولكننا استحسنا بحديث علي - رضي الله عنه -، أنه أغمي عليه في أربع صلوات فقضاهن.^{١٧٧٨} وعبد الله ابن عمر - رضي الله عنهما - أغمي عليه في ثلاثة أيام فلم يقض الصلوات.^{١٧٧٩} ولأن الإغماء إذا قصر فهو معتبر بما يقصر عادة وهو النوم، فلا يسقط القضاء، وإذا طال كان معتبراً بما يطول عادة، وهو الجنون والصغر، وفرق ما بين الطويل والقصير، بالزيادة على يوم وليلة، ليدخل بما الصلوات في حد التكرار. كذا في المبسوط.

ثم الزيادة تعتبر من حيث الأوقات، واختلفوا في أن الزيادة^{١٧٨٠} على اليوم واللييلة تعتبر بالساعات أم بالصلوات؟

وذكر الكرخي - رحمه الله -: أن المعتبر الزيادة على يوم وليلة بالصلوات، وذكر الفقيه أبو جعفر^{١٧٨١} - رحمه الله - اختلافاً بين أبي يوسف ومحمد، عند أبي يوسف من حيث الساعات، وهو رواية عن أبي حنيفة - رضي الله عنه -، وعند محمد يعتبر من حيث الصلوات، ما لم تصر الصلوات^{١٧٨٢} ستاً لا يسقط عنه القضاء، وإن كان من حيث الساعات أكثر من يوم وليلة، وهو الأصح.

وإنما تظهر ثمرة الاختلاف: فيما إذا أغمى عليه عند الضحوة ثم أفاق من الغد قبل الزوال بساعة، فهذا أكثر من يوم وليلة من حيث الساعات فلا قضاء عليه في قول أبي يوسف، وعلى قول محمد يجب عليه القضاء؛ لأن الصلوات لم تزد على خمس.

هذا الذي ذكرنا إذا دام الإغماء فلم يقف إلى تمام يوم وليلة وزيادة، فإن كان يفيق ساعة ثم يعاود الإغماء لم يذكره محمد في الكتاب، وأنه على وجهين: إن كان لإفاقته وقت معلوم، نحو أن يحف مرضه عند الصحيح فيفوق قليلاً ثم يعاوده الإغماء فهو إفاقة معتبرة تبطل حكم ما قبلها من الإغماء إن كان أقل من يوم وليلة، وأما إذا لم يكن

^{١٧٧٨} القول منسوب لعمار بن ياسر وليس لعلي - رضي الله عنهما -: أسنده الدارقطني، عن يزيد مولى عمار بن ياسر، أن عمار بن ياسر أغمي عليه في الظهر والعصر والمغرب والعشاء، وأفاق نصف الليل، فقضاهن، ومن طريقه رواه البيهقي، وقال: قال الشافعي: هذا ليس بثابت، ولو ثبت فمحمول على الاستحباب. التعليق الموجد على موطأ محمد، ٤٠/٢.

^{١٧٧٩} وردت الرواية في مصنف ابن أبي شيبة ثلاثة أوجه: "أنه أغمي عليه أياماً فأعاد صلاة يومه الذي أفاق فيه، ولم يعد شيئاً مما مضى". والثاني: أنه أغمي عليه، قال وكيع: "أراه قال شهراً، فصلى صلاة يومه". والثالث: "أنه أغمي عليه يومين فلم يقض". مصنف ابن أبي شيبة، ٧٢/٢. نصب الراية، ١٧٧/٢.

^{١٧٨٠} خ: - الزيادة.

^{١٧٨١} ر: - أبو جعفر.

^{١٧٨٢} ر: الساعات.

[ب ١٨١] لإفاقة وقت معلوم، لكنه يفيق بغتة فيتكلم بكلام الأصحاء، ثم يغمى عليه بغتة، فهذه الإفاقة غير معتبرة، ألا ترى أن المجنون قد يتكلم في جنونه بكلام الأصحاء، ولا يعد ذلك منه إفاقة، كذا ذكره شمس الأئمة الحلواني - رحمه الله -، كذا في المحيط.

وذكر شيخ الإسلام - رحمه الله - تحقيقه: ^{١٧٨٣} فمحمد اعتبر الكثرة بحقيقة التكرار، وحقيقة التكرار بفوات الست. وهما اعتبرا الأثر في ذلك، فإنه روي عن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما -: أنه أغمي عليه أكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات. ^{١٧٨٤} والعبارة في المنصوص عليه لعين النص لا للمعنى. والله أعلم.

^{١٧٨٣} ر: - تحقيقه.

^{١٧٨٤} سبق تخريجه، ص: ١٥٩. مصنف ابن أبي شيبة، ٧٢/٢. نصب الراية، ١٧٧/٢.

باب سجود التلاوة

كان من حق هذا الباب أن يُقرن بسجود السهو، كما هو وضع شروح الجامع الصغير المرتبة والتمتة وشرح الطحاوي وغيرها، بمناسبة أن في كل منها بيان السجدة؛ إلا أنه لما ذكر بيان صلاة المريض بعد السهو، لما قلنا أنهما من العوارض السماوية أُخِّق هذا الباب به؛ لأنه إلحاق في الحقيقة بباب سجود السهو، أو لأن في هذا الباب، وفي الباب الذي يتلوه، وهو باب صلاة السفر، بيان حكم العوارض المكتسبة.

وفي بابي السهو والمرض بيان حكم العوارض السماوية، والسماوية مقدمة على المكتسبة لكونها^{١٧٨٥} أعرق في العارضية، فكانت هي أحوج إلى البيان بسبب عدم إمكان دفعها، فتلتها المكتسبة ضرورةً لاشتراكهما في اسم العارضية.

ثم سجود التلاوة: من قبيل إضافة الحكم إلى سببيه أيضاً، كما في سجود السهو، فنحتاج في هذا الباب إلى معرفة أشياء: منها بيان سبب وجوب سجدة التلاوة، وبيان شرطها، وبيان ركنها، وبيان صفتها، وبيان مواضعها، وبيان من تجب عليه، وبيان كيفية أدائها، وبيان ما يكره وما يستحب فيها.

أما سبب وجوبها: فتلاوة آيات معدودة من القرآن، أو سماعها. وهي أربعة عشرة، وإنما قلنا: إن التلاوة سبب لها لأنها تضاف إلى التلاوة. فيقال: سجدة التلاوة، ويتكرر بتكررها والسماع. كذلك سبب كالتلاوة بالسنة ويتكرر السماع؛ أما السنة: "فلأن^{١٧٨٦} النبي عليه الصلاة والسلام كان يسجد لسماع من غيره، كما يسجد لتلاوة ولأن ما تعلق بالتلاوة يتعلق بالسماع قياساً على التأمين^{١٧٨٨}، فإنه كما علق بتلاوة الفاتحة علق بسماعها أيضاً، وذلك لأنه إنما وجبت على التالي؛ لأنه طلب منه بحكم الآية مخالفة الكفرة،^{١٧٨٩} وقد فهم ذلك فلزمه، فكذا السامع علم ما طلب منه بموجب الآية فلزمه كما لزم التالي.

^{١٧٨٥} ر: لأنها.

^{١٧٨٦} ر، خ: فإن.

^{١٧٨٧} لم أعثر عليه، وليس موجود في كتب الحنفية.

^{١٧٨٨} ر: التسميع لتأمين.

^{١٧٨٩} خ: - الكفرة.

وأما شرطها: فالطهارة عن الحدث وعن النجاسة الحقيقية واستقبال القبلة وستر العورة، وهذا لأن السجدة ركن من أركان الصلاة، والصلاة لا تؤدي إلا بهذه الشروط، فكذا ركنها.

وأما التحريم: فليست بشرط لها؛ لأنها لو شرطت التحريم بشرط التحليل فصارت السجدة صلاة حينئذ، وإنها دون الصلاة.

وسن التكمير في الابتداء والانتهاء للانتقال، وفي هذا انتقال من حال إلى حال.

وأما ركنها: فوضع الجبهة على الأرض؛ لأنها به توجد.

وركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء. وأما صفتها فإنها واجبة عندنا، وقال الشافعي - رحمه الله -: إنها سنة

على ما نبين، كذا في مبسوط شيخ الإسلام. [١٨٢أ]

وأما بيان مواضعها: فهو ما عدّد في الكتاب، وقال: سجود التلاوة في القرآن أربع عشرة. وكذلك عند الشافعي أربعة عشر أيضاً. لكن في الحجّ سجدة واحدة وليس في "ص" سجدة،^{١٧٩٠} كذا في الخلاصة الغزالية،^{١٧٩١} وعند الشافعي: السجدة في "حم" السجدة عند قوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ إِثْمًا تَعْبُدُونَ﴾.^{١٧٩٢} وعندنا: عند آخر الآية الثانية، عند قوله: ﴿وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ﴾.^{١٧٩٣} فكان الخلاف بيننا وبينه في حق مواضع السجدة في ثلاثة مواضع، احتج الشافعي بأن في سورة الحجّ سجدة واحدة لحديث عقبة بن عامر - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: في الحجّ سجدة واحدة، وقال فضلت الحجّ بسجدة واحدة، من لم يسجد لهما لم يقرأهما.^{١٧٩٤}

^{١٧٩٠} هي سجدة شكر تستحب في غير الصلاة، وتحرم فيها على الأصح، فإن فعلها عامداً عالماً بالتحريم بطلت صلاته، أما الجاهل أو الناسي، فلا تبطل صلاته لعذره، لكن يسجد للسهو. مغني المحتاج، ٤٤٣/١.

^{١٧٩١} الخلاصة الغزالية، ١١٤.

^{١٧٩٢} البقرة: ١٧٢/٢.

^{١٧٩٣} فصلت: ٣٨/٤١.

^{١٧٩٤} ر: - لم يقرأهما.

^{١٧٩٥} أخرجه الترمذي وأبو داود عقبة بن عامر - رضي الله عنه -: قال: قلت: يا رسول الله أيّ الحجّ سجدة واحدة؟ قال: نعم، ومن لم يسجد لهما فلا يقرأهما. وقال الترمذي ليس بالإسناد القوي. جامع الأصول لابن الأثير، تحقيق: عبد القادر الأرئوط، ٥٥٥/٥.

ومذهبنا مروى عن ابن عباس وابن عمر - رضي الله عنهم - قالوا: "سجدة التلاوة في الحج هي الأولى، والثانية سجدة الصلاة".^{١٧٩٦} وهو الظاهر، فقد قرنها بالركوع فقال أركعوا واسجدوا، والسجدة المقرونة بالركوع سجدة الصلاة، وتأويل الحديث: فضلت الحج بسجديتين: إحداهما سجدة التلاوة، والثانية سجدة الصلاة، وكذلك استدل الشافعي: على أن السجدة في ص سجدة الشكر، بما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام: "أنه تلا في خطبته سورة ص، فنشز الناس للسجود، فقال: علام نشزتم؟ إنما توبة نبي".^{١٧٩٧}

ولنا ما روي أن رجلاً من الصحابة قال: يا رسول الله، رأيت فيما يرى النائم كأنني أكتب سورة ص، فلما انتهيت إلى موضع السجدة سجدت الدواة والقلم، فقال عليه الصلاة والسلام: نحن أحق بما من الدواة والقلم، فأمر بما حتى تليت في مجلسه، وسجدها مع أصحابه".^{١٧٩٨} فإن قيل: في الحديث زيادة، وهي أنه قال: سجدها داود توبة، ونحن نسجدها شكراً، قلنا هذا لا ينفي كونها سجدة تلاوة، فما من عبادة يأتي بها العبد إلا وفيها معنى الشكر،^{١٧٩٩} ومراده من هذا بيان سبب الوجوب؛ أنه كان توبة داود عليه السلام، وإنما لم يسجدها في خطبتين ليتبين أنه يجوز تأخيرها، وقد روي أنه سجدها في خطبته، وذلك دليل على الوجوب، وعلى أنها سجدة تلاوة، فقد قطع الخطبة لها، كذا في المبسوط.^{١٨٠٠} وهو المأخوذ للاحتياط؛ فإنها إن كانت عند الآية الثانية لم يجز تعجيلها، وإن كانت عند الأولى جاز تأخيرها إلى الآية الثانية، فكان فيما قلنا خروج عن العهدة بيقين.

قوله: **والسجدة واجبة في هذه المواضع.** وقال الشافعي: ليست بواجبة، بل هي سنة. وهذا هو بيان الصفة، احتج الشافعي: بأن رجلاً تلا عند النبي عليه الصلاة والسلام فلم يسجد لها الرجل، فلم يسجدها رسول الله

^{١٧٩٦} لم أعثر عليه، المبسوط للسرخسي، ٦/٢.

^{١٧٩٧} أخرجه أبو داود عن أبي سعيد الخدري، قال: خطبنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوماً، فقرأ {ص}، فلما مر بالسجود نزل، فسجد، وسجدنا معه، وقرأها مرة أخرى، فلما بلغ السجدة تشزن الناس للسجود، فلما رأنا، قال: "إنما هي توبة نبي، ولكني رأيتمكم تشزنتم، أراكم قد استعدادتم للسجود"، فنزل، فسجد، وسجدنا. قال النووي في "الخلاصة": سنده صحيح على شرط البخاري. نصب الراية، ١٨١/٢.

^{١٧٩٨} لم أعثر عليه، المبسوط للسرخسي، ٧/٢.

^{١٧٩٩} ح: - الشكر.

^{١٨٠٠} المبسوط للسرخسي، ٧/٢.

عليه الصلاة والسلام، وقال: "كنت إمامنا، لو سجدت لسجدنا".^{١٨٠١} وروي أن عمر - رضي الله عنه - قال في خطبته، وقد تلا سجدة فاشرب الناس للسجود، فقال: على رسلكم، فإن هذا شيء لم يكتب عليكم.^{١٨٠٢}

ولأصحابنا حديث أبي هريرة - رضي الله عنه -، أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: إذا تلا ابن آدم آية السجدة فسجد، اعتزل الشيطان يبكي، فيقول: أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة، وأمرت بالسجود فلم أسجد فلي النار.^{١٨٠٣} والأصل أن الحكيم متى حكى عن غير الحكيم ولم يعقبه بالنكير، كان دليلاً على أنه صواب، ففيه دليل على أن ابن آدم مأمور بالسجود، والأمر للوجوب، ولأن الله تعالى ويتخ من ترك السجود بقوله: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ، وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ﴾.^{١٨٠٤} والتوبيخ: لا يكون إلا بترك الواجب، ولأن آيات السجدة كلها دالة على الوجوب؛ لأنها ثلاثة أقسام: قسم هو أمر صريحاً، مثل التي في النجم، وأقرأ باسم ربك. والأمر للوجوب: [ب١٨٢] ومنها: ما فيه ذكر طاعة الأنبياء والمرسلين والأولياء، وذلك يوجب الاقتداء لقوله: ﴿فَبِهَدَاهُمْ اقْتَدُوا﴾.^{١٨٠٥}

والثالث: ذكر ما فيه استنكاف الكفار، ومخالفتهم في ذلك واجبة. والمعنى: أتحا سجدة يؤتى بها في الصلاة، فكانت واجبة قياساً على الصلوية، وهذا لأنها ليست من نفس الصلاة، ولكنها زائدة، ولم تجب في الصلاة زيادة سجدة نفلًا، فكانت واجبة؛ ولأن صيانة الصلاة عن خلط ما ليس منها واجبة، ولو كانت نفلًا لكانت الصيانة الواجبة أولى من فعل مما هو سنة، فدل الفعل على أنها أوجب من الصيانة.

والجواب عن الحديث الأول: فإنه لم يسجد من فور ذلك، وهو جائز عندنا، أو كانت القراءة مكررة، والراوي لم يشعر بالمرّة الأولى لأن السامع إنما يلزمه السجود على الفور إذا سجد التالي، ألا ترى أنه لو قال: لو سجدت

^{١٨٠١} أخرجه أبو داود عن زيد بن أسلم، قال: قرأ غلام عند النبي - صلى الله عليه وسلم - السجدة، فانظر الغلام النبي - صلى الله عليه وسلم - يسجد، فلما لم يسجد قال: يا رسول الله أليس فيها سجدة، قال: "أنت قرأتها ولو سجدت سجدة". حديث مرسل، مراسيل أبو داود، ١/١١٢.

^{١٨٠٢} قال النووي في "الخلاصة" عن ربيعة عن عبد الله أن عمر بن الخطاب، فذكره، بلفظ عبد الرزاق، سواء، ثم قال: رواه البخاري، ولم أجده إلا معلقاً. نصب الراية، ٢/١٧٨.

^{١٨٠٣} أخرجه مسلم عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "إذا قرأ ابن آدم السجدة فسجد اعتزل الشيطان يبكي، يقول: يا ويله - وفي رواية أبي كريب: يا ويلي - أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة، وأمرت بالسجود فأبيت فلي النار". صحيح مسلم، ١/٨٧.

^{١٨٠٤} الإنشقاق: ٢٠/٨٤، ٢١.

^{١٨٠٥} الأنعام: ٦/٩٠.

لسجدنا. وهذا يدل على سجده لو سجد لا محالة. وعندكم لو سجدها التالي يخيّر السامع أيضاً، فكان حجة عليكم.

والجواز عن قول عمر - رضي الله عنه - : " لم يكتب علينا التعجيل بها".^{١٨٠٦} فأراد أن يُبين للقوم جواز التأخير في حالة الوجوب، فكان فيه بيان جواز التأخير^{١٨٠٧}، فإن قلت: التعلق بصيغة الأمر في حق وجوب سجدة التلاوة مما لا يكاد يصح؛ لأنه حينئذ يكون الشيء الواحد سبباً للشغل والتفريغ، وبينهما مضادة. وما عُهدت أسباب المشروعات كذلك، إذ بالأسباب يثبت شغل الذمة بالوجوب، وبالأوامر يثبت وجوب الأداء الذي هو عبارة عن طلب تفريغ الذمة عما وجب عليها، بسبب قبلها، كما في قولك: أداء الثمن للشراء، أي الثمن الذي وجب عليك بسبب قبل هذا وهو الشراء. فكيف يكون الشيء الواحد طالباً حال كونه شاغلاً في حالة واحدة؟ قلت: لا تنافي بينهما من حيث المعنى فيما نحن فيه، فإن هذا أمر موجب في نفسه، ولكن يتوقف أثر إيجابه إلى شيء آخر، وهو التلاوة، فالأمر بالصلاة: موجب في نفسه، ولكن يتوقف إيجابه في الظاهر إلى دلوك الوقت، وما قالوا: إن الأمر طلب لتفريغ الذمة عن الواجب، أي يظهر أثر إيجابه في حق طلب تفريغ الذمة عن الواجب، فيما إذا ثبت ذلك الشيء بسبب آخر، كدلوك الشمس. وكذلك الأمر هنا موجب للسجدة قبل التلاوة، ولكن^{١٨٠٨} يتوقف أثر إيجابه إلى شيء آخر وهو التلاوة أو السماع شرعاً.

فإن قلت: لو كانت هي واجبةً لما أُديت في سجدة الصلاة وركوعها، ولما تداخلت كالسجدة الصلبية وسجدي السهو، ولما أُديت بالإيماء حين يقرأها راكباً على الدابة مع قدرته على النزول، كما إذا أدركه وقت الصلاة وهو راكب، حيث لا تجوز الصلاة راكباً بدون العذر، وكما إذا نذر أن يصلي ركعتين وهو راكب، لم يجز أن يؤديهما على الدابة من غير عذر. قلت: أداؤهما في ضمن شيء آخر لا ينافي وجوبها في نفسها كالوضوء، هو فرض في نفسه يتأدى بال غسل للتبرد، وكالسعي إلى الجمعة يتأدى بالسعي إلى التجارة، أو إلى أمر هو معصية، والمعنى في ما عرف أن

^{١٨٠٦} المبسوط للسرخسي، ٤/٢.

^{١٨٠٧} المبسوط للسرخسي، ٤/٢.

^{١٨٠٨} ح: لم.

سجدة التلاوة ليست بمقصودةٍ في نفسها، بل المقصود منها إظهار الخشوع لله تعالى، وذلك يحصل في ضمن الركوع والسجود للصلاة؛ لأنهما لإظهار الخضوع والخشوع، فصارت كالسعي إلى الجمعة.

وأما السجدة^{١٨٠٩} الصليبية فمقصودة، فلا تتأدى [أ١٨٣] في ضمن شيء آخر مثلها، وكذلك سجدة السهو؛ لأنهما لغير النقصان.

فلو قلنا بالتداخل فيها لكان الجابر والمجبور واحداً وهو لا يصح؛ ولأن محل سجدة السهو آخر الصلاة، فلا يؤديان في ضمن شيء يؤدي قبل آخرها.

وأما جواز أدائها بالإيماء حين قرأها ركباً؛ لأنه أداها كما التزمها، فتلاوته على الدابة مشروع فيما تجب به السجدة، فكان نظير من شرع على الدابة في التطوع وأداها. فكما يجوز هناك يجوزها هنا، بخلاف النذر، فإنه ليس بمشروع في أداء الواجب، فكان الوجوب بالنذر مطلقاً، فيعتبر بما وجب بإيجاب الله تعالى، وكذلك إدراك وقت الصلاة وهو ركب، لما أن ذلك ليس بشروع في أداء الواجب، والوجوب فيها مطلق، وكان محمولاً على الكمال، وبشروع إن كان لا يجوز أداء سجدة التلاوة ركباً، مع أن التلاوة وقعت في تلك الحال، فهو محجوج بما ذكرنا. هذه فوائد مقتبسة من المبسوط والجامع الصغير لفخر الإسلام - رحمه الله - والأسرار.

قصد سماع القرآن أو لم يقصد. إنما قُيِّد بهذا؛ لأن في بعض لفظ الآثار: "السجدة على من جلس لها".^{١٨١٠} فهذا اللفظ يوهم: أن السجدة إنما تجب على من هو قاصد بالجلوس لها تلاوة أو سماعاً، ولا تجب على من يجلس لها، وليس كذلك. بل هما سواء.

قوله: لقوله عليه الصلاة والسلام: السجدة على من سمعها،^{١٨١١} السجدة على من تلاها، جعل هذا اللفظ في سائر النسخ من المبسوطين والأسرار والمحيط وشروح الجامع الصغير من ألفاظ الصحابة - رضي الله عنهم -، لا من الحديث، فقال في المبسوط: وعن عثمان وعلي وابن عباس وابن عمر - رضي الله عنهم - أنهم قالوا: "السجدة على

١٨٠٩ ح: - السجدة.

١٨١٠ رواه ابن أبي شيبة عن ابن عباس وهو موقوف. مصنف ابن أبي شيبة، ٣٦٧/١.

١٨١١ قال عليه السلام: "والسجدة على من سمعها، وعلى من تلاها"، قلت: حديث غريب. نصب الراية، ١٧٨/٢.

من تلاها، وعلى من سمعها، وعلى من جلس لها".^{١٨١٢} اختلفت ألفاظهم في هذه الصفة، وكذا في غيره: وإذا تلا المأموم آية السجدة^{١٨١٣} لم يسجد الإمام والمأموم. وحاصل هذا: أنهم أجمعوا على أنهم لا يسجدون في الصلاة في هذه الصورة، وأجمعوا أيضاً على أنهم إذا سمعوا السجدة ممن ليس في صلاتهم أنهم يسجدون بعد الفراغ من الصلاة، ولا يسجدون في الصلاة. احتج محمد - رحمه الله - بأنه وجد سبب وجوبها، وقد عجز عن أدائها في الصلاة، وأمكنه الإقامة خارج الصلاة، فيسجدها بعد الفراغ قياساً على ما لو سمع من غيره وهو في الصلاة.

قوله: لأنه^{١٨١٤} يؤدي إلى خلاف وضع^{١٨١٥} الإمامة، أي على تقدير: أن يسجد التالي أو لا؟ ويتابعه الإمام، انقلب المتبوع تبعاً والتبع متبوعاً، وإن لم يتابعه الإمام، كان هو مخالفاً لإمامه.

وقوله: أو التلاوة، أي على تقدير أن يسجد الإمام أولاً ويتابعه التالي، كان هذا خلاف موضوع سجدة التلاوة، فإن التالي إمام للسامعين فيجب أن يتقدم سجود التالي، قال عليه الصلاة والسلام للتالي: "كنت إمامنا، لو سجدت لسجدنا".^{١٨١٦} ولهذا كانت السنة أن يتقدم التالي للسجدة ويصطفون خلفه.

ولهما حرفان: أحدهما أن الإمام يحمل عن المقتدي فرض القراءة، كما يحمل عنه موجب السهو، ثم سهو المقتدي يتعطل، فكذلك تلاوته.

والثاني: أن هذه السجدة صلاتية؛ لأن سببها تلاوة من يشاركونهم في الصلاة، والصلواتية إذا لم تؤدَّ في الصلاة لا تؤدى بعد الفراغ منها، كما لو تلاها الإمام ولم يسجد في الصلاة، بخلاف ما إذا سمعوا ممن ليس معهم في الصلاة، لأنها ليست بصلواتية، [ب١٨٣] ألا ترى أن المقتدي إذا فتح على إمامه لم تفسد به الصلاة، ومن ليس معه في الصلاة

^{١٨١٢} قال عليه السلام: "والسجدة على من سمعها، وعلى من تلاها"، قلت: حديث غريب، وأخرج ابن أبي شيبة في "مصنفه" عن ابن عمر أنه قال: السجدة على من سمعها، انتهى. وفي صحيح البخاري: وقيل لعمران بن حصين: "الرجل يسمع السجدة ولم يجلس لها"، قال أرايت لو قعد لها كأنه لا يوجبه عليه" وقال سلمان: "ما لهذا غدونا" وقال عثمان رضي الله عنه: "إنما السجدة على من استمعها". صحيح البخاري، ٤١/٢. نصب الراية، ١٧٨/٢.

^{١٨١٣} ر: + آية السجدة.

^{١٨١٤} "لأنه": ساقطة من نسخ النهاية.

^{١٨١٥} في النهاية: موضوعة.

^{١٨١٦} سبق تخريجه، ص: ٥٢٩. مراسيل أبو داود، ١١٢/١.

إذا افتتح له المصلي فسدت صلاته، وبه ظهر الفرق، بخلاف الجنب، فإنه ممنوع عن القراءة، غير مولى عليه في القراءة، والمولى عليه في التصرف لا يتعلق بتصرفه حكم، وطرديتهما فيه أن سبب وجوب التلاوة قد وُجد، إلا أنه عاجز عن أدائها في الصلاة وخارج الصلاة، فلا تجب عليه قياساً على المريض إذا سمع آية التلاوة وهو عاجز عن أدائها بالإيماء، فلا يجب أصلاً، فكذا هنا. أما عجزه عن أدائها في الصلاة فظاهر، وأما خارج الصلاة، فلأنها وجبت صلاتيةً فلا تؤدي خارج الصلاة، فصح أنه عاجز عن أدائها في الصلاة وخارج الصلاة، وهذا بخلاف ما إذا سمع من رجل ليس في صلاته؛ لأنها لم تجب لما هو من أفعال الصلاة؛ لأنها وجبت لسماعه تلاوة ذلك الرجل، وسماعه ذلك ليس من أفعال صلاته، فلا تكن صلاتيةً، كذا في المبسوطين والمحيط.

وتصرف المحجور لا حكم له بخلاف الجنب، وإنما قلنا: إن المقتدي محجور عن القراءة، بدليل أنه تنفذ قراءة الإمام عليه. قال عليه الصلاة والسلام: من كان له إمام. فقراءة الإمام له قراءة،^{١٨١٧} وذلك دليل الولاية عليه، والولاية دليل حَجْر المولى عليه، وتصرف المحجور عليه لا ينعقد بحكم كسائر تصرفاته، بخلاف قراءة الجنب والحائض؛ لأنهما ليسا بموليين فلا يكونان محجورين، بل هما منهيان، والتصرفات المنهي عنها تنعقد لحكمها لما عرف من أصلنا: أن النهي في الأفعال الشرعية لا يعدم المشروعية، وذلك لأن أثر الحجر في منع الاعتبار، وأثر النهي في تحريم الفعل دون ترك الاعتبار على أنا نقول: الجنب والحائض ليستا بممنوعين عن قراءة ما دون الآية على ما ذكره الطحاوي، وذلك القدر كافٍ لتعلق^{١٨١٨} الوجوب.

فأما المقتدي فممنوع عن قراءة ما دون الآية، ومحجور عليه على ما مر، فوضح الفرق بهذا بين المقتدي والجنب. إلى هذا أشار في المحيط، إلا أنه لا يجب على الحائض بتلاوتها، كما لا يجب بسماعها، لانعدام أهلية الصلاة، بخلاف الجنب. وذلك لأن السجدة ركن من الصلاة، والحائض لا يلزمها الصلاة مع تقرر السبب: وهو شهود الوقت، فلا تلزمها السجدة أيضاً، بخلاف الجنب، فإنه يلزمه الصلاة بسبب الوقت، فيلزمه السجدة بالتلاوة أو بالسماع، كذا في المبسوط.

^{١٨١٧} أخرجه ابن ماجه عن جابر. والحديث لم يصح عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فيه شيء. سنن ابن ماجه ١/٢٧٧.
نصب الرأية، ٩/٢.
^{١٨١٨} خ: بتعلق.

وذكر في الإيضاح والمحيط: أن كل من لا يجب عليه الصلاة ولا قضاء الصلاة كالحائض والنفساء والكافر والصبي والمجنون، فلا سجود عليهم؛ لأن السجدة من أركان الصلاة، فلا تجب على من لا تجب عليه سائر الأركان.

وأما السامع من هؤلاء يجب عليه إذا كان أهلاً لوجوب الصلاة عليه لتحقق السماع، إذ ليس فيه أكثر من كون التالي منهياً عن القراءة، إلا أن النهي عن التصرف لا يمنع اعتباره في منع الحكم في حق الأهلية،^{١٨١٩} والتالي ليس بأهل كما ذكرنا، والسامع أهل، فيجب عليه السجدة.

وذكر شيخ الإسلام - رحمه الله - : لو سمع آية سجدة التلاوة من مجنون أو نائم أو طير لا تلزمه السجدة؛ لأن سبب الوجوب [١٨٤أ] سماع تلاوة صحيحة، وصحة التلاوة بالمعرفة والتمييز، ولم يوجد. وإذا لم يوجد شرط صحة التلاوة لا يوجد السماع لتلاوة صحيحة.

قوله: سجدها: ^{١٨٢٠} هو الصحيح، احترازاً عن قول بعضهم حيث قالوا: لا يسجد لها على قولهما، خلافاً لمحمد. وفي المحيط: ذكر في نوادر أبي سليمان أنه يلزمه، فقليل هو قول محمد، ولكن كان قول الكل فالحجر ثبت في حق المقتدي فلا يعدوهم، وإن سمعوا وهم في الصلاة من رجل ليس في الصلاة لم يسجدوها في الصلاة؛ لأنها ليست بصلاتية، لأن تلك التلاوة ليست من أفعال الصلاة حتى تكون السجدة صلاتية؛ فيكون إدخالها في الصلاة منهياً، وهي وجبت كاملة، فلا تتأدى بالمنهي، ويجب عليهم السجود لهذه التلاوة بصحة التلاوة من غير حجر، كذا في المحيط.

ولكن مع هذا لو سجدوا في الصلاة لا تفسد صلاتهم؛ لأن السجدة من أفعال الصلاة في ذاتها، فلا تكون مفسدة. وذكر في النوادر: أنها تفسد. وقيل ما ذكر في النوادر جواب القياس، وهو قول محمد - رحمه الله - . وما ذكر هنا جواب الاستحسان: وهو قولهما بناء على أن زيادة ما دون الركعة عندهما لا يوجب فساد الصلاة. وعلى قول محمد زيادة السجدة تفسد الصلاة، وهذا بناء على اختلافهم في سجدة الشكر، عند محمد مسنونة، وعند أبي حنيفة وإحدى الروایتين عن أبي يوسف رحمهما الله غير مسنونة^{١٨٢١}؛ لأنها ليست بعبادة مقصودة، وإنما هي بمنزلة الركوع والقيام.

^{١٨١٩} في نسخ النهاية: "الأهل".

^{١٨٢٠} "ولو سمعها رجل خارج الصلاة سجدها" هو الصحيح. الهداية، ٧٨/١.

^{١٨٢١} ر: - وعند أبي حنيفة وإحدى الروایتين عن أبي يوسف رحمهما الله غير مسنونة.

والصحيح أنها لا تفسد بها الصلاة؛ لأنهم ما تركوا الصلاة ولا أتوا بما يُنقصها، كذا في الجامع الصغير لقاضي خان، فدخل معه بعد مسجدها الإمام، لم يكن عليه أن يسجدها في الصلاة، لئلا يصير مخالفاً للإمام، وليس عليه أن يسجدها بعد الفراغ من الصلاة أيضاً.

قالوا تأويل هذه المسألة: إذا أدرك الإمام في آخر تلك الركعة؛ لأنه متى أدرك الإمام في آخر تلك الركعة يصير مدركاً للركعة من أولها، فيصير مدركاً للقراءة وما تعلق بالقراءة من السجدة، فأما إذا أدرك الإمام في الركعة الأخرى، لم يصير مدركاً للركعة التي قرأ فيها، فلم يصير مدركاً لتلك القراءة، ولا بما تعلق بتلك القراءة من السجدة، كذا في المحيط. ١٨٢٢

وأشار إلى هذا في الكتاب بقوله: لأنه صار مدركاً لها بإدراك تلك الركعة، ونظير هذا ما لو أدرك الإمام في الركوع في الركعة الثالثة من الوتر في شهر رمضان يصير مدركاً للقنوت، حتى لا يأتي بالقنوت في الركعة الأخيرة، فإن قلت: يشكل^{١٨٢٣} على هذا، ما لو أدرك الإمام في الركوع في صلاتي العيدين، كان عليه أن يأتي بالتكبيرات، فلم يصير مدركاً لها بإدراك الركعة في الركوع، ما الفرق بينهما؟ قلت: فإنه يمكنه أن يأتي بتكبيرات العيد في الركوع؛ لما أن جنس تلك التكبيرات، وهي تكبيرة الركوع لما كان يؤتى بها في الركوع [١٨٤ب] ألحق بها سائرهما من التكبيرات فأتى بها، بخلاف سجدة التلاوة والقنوت، فصار الأصل في جنس هذه المسائل: أن كل ما لا يمكنه أن يأتي به من فعل الركعة في الركوع كالتلاوة وقنوت الوتر، فبإدراك الإمام في الركوع كان مدركاً لتلك الركعة وما يتعلق بها، وكل ما يمكنه أن يأتي به من فعل الركعة في الركوع كتكبيرات العيد، فبإدراك الإمام في الركوع من تلك الركعة لا يصير مدركاً له. إلى هذا أشار في المحيط. ١٨٢٤

وكل سجدة وجبت في الصلاة فلم يسجدها فيها لم يقضها خارج الصلاة، فإن قلت: ينتقض هذا الكلي بما ذكر قبله، وهو قوله: وإن سمعوا وهم في الصلاة من رجل ليس في الصلاة.... إلى أن قال: ويسجدوها بعدها، فقد وجبت تلك السجدة في الصلاة فلم يسجدوها فيها، ويسجدون بعدها، قلت: نعم كذلك، ولكن يجب تقييد هذا

١٨٢٢ المحيط، ١٥/٢.

١٨٢٣ خ: يستند.

١٨٢٤ المحيط، ٩٨/٢.

الكلي بقيدٍ بأن يقال: كل سجدة صلاتية واجبة في الصلاة لم تقض خارج الصلاة، بدليل تعليل تلك المسألة بقوله: فإنها ليست بصلاتية.

وإنما قلنا أنها ليست بصلاتية؛ لأن المعنى من الصلاتية: هو أن تكون التلاوة من أفعال الصلاة على ما ذكرناه من المحيط. وقراءة من هو خارج الصلاة، كيف تكون من أفعال الصلاة؟ ولكن ترك ذلك القيد لظهوره، والاعتماد على درك الفهم بخفيات الكلام وإن دخل معه قبل أن يسجدها، سجدها معه، ولا يقال: ينبغي أن لا يتابعه؛ لأن ما وجب عليه من السجدة ليست بصلاتية، والسجدة متى لم تكن صلاتية لم يجز أدائها في الصلاة، خصوصاً على رواية النوادر، وحيث تفسد الصلاة بما على ما ذكرنا؛ لأننا نقول: تلك السجدة وإن لم تكن صلاتية لكنها صارت صلاتية بالاقتران، لأن للاقتداء تأثيراً في تصيير غير الواجب واجباً، ويصير الواجب غير واجب، ألا ترى أن القعدة على رأس الركعتين فريضة على المسافر، وبالاقتران بالمقيم لم تبق فرضاً، وكذلك الرجل إذا تَحَرَّمَ للأربع تطوعاً يلزمه ركعتان لا غير، وهو إذا اقتدى بمن يصلي الظهر يلزمه الأربع، حتى لو أفسدها يلزمه قضاء الأربع، وكذلك الأخرى إن يجبان على المسافر بالاقتران بالمقيم في الوقت، كذا في الفوائد الظهيرية. ولها مزية الصلاة فلا تتأدى بالناقص.

وقال في الجامع الكبير لقاضي خان - رحمه الله -: أن الصلاتية أقوى لأنها وجبت بتلاوة تعلق بها جواز الصلاة، ألا ترى أنه لو ضحك في سجدة التلاوة في الصلاة تنتقض طهارته، ولو ضحك فيها خارج الصلاة لم تنتقض.

ومن تلا سجدة أي آية سجدة ولم يسجدها حتى دخل في الصلاة فأعادها وسجدها أجزأته السجدة عن التلاوتين، هذا إذا لم يتبدل مجلس الصلاة عن مجلس التلاوة، فأما إذا تبدل فعليه لكل تلاوة سجدة، كما لو لم يدخل في الصلاة.

وفي النوادر يسجد أخرى بعد الفراغ، سواء سجد في الصلاة أو لم يسجد، فوجهه: أنه حين اشتغل بالصلاة تبدل [١٨٥] المجلس، كما لو اشتغل بالأكل أو عملٍ آخر؛ لأنه لا يمكن جعل الأولى تبعاً للثانية؛ لأن السابق لا يكون تبعاً لللاحق، فإن إلحاق الأولى بالثانية أمر يرده القياس؛ لأن التكرار بالثانية يقع، لا بالأولى، فكان القول به خلاف موضوع التداخل، ولا يمكن جعل الثانية تبعاً للأولى؛ لأنه أقوى، فكان فيه إبطال وصف زائد، فلذلك وجب

اعتبار كل واحدٍ سبباً، كما لو تلاها في مجلسين، والصلواتية تؤدي في الصلاة، وغيرُ الصلواتية: وهي الأولى، تؤدي بعد الفراغ من الصلاة.

وجه ظاهر الرواية: وهو أن السبب واحد، فإن المتلو آية واحدة والمكان واحد؛ وذلك لأن المجلس في الأولى مجلس التلاوة، وفي الصلاة تلاوة، فما دام في الصلاة كان مشتغلاً بالتلاوة، والثانية أكمل من الأولى؛ لأن لها حرمتين، ولو كانت مثل الأولى نابت عنهما، فإذا كانت أكمل، أولى بأن تنوب عنهما، والسابق قد يكون تبعاً لللاحق إذا كان اللاحق أقوى، كالسنة قبل الفريضة، ولأن التكرار قام بهما فكان إلحاق الأولى بالثانية ممكناً، كذا في شروح الجامع والمحيط: ^{١٨٢٥} للثانية قوة اتصال المقصود، وهو اتصال السجدة بالتلاوة، يعني: لما اقترنت التلاوة ^{١٨٢٦} الثانية بالسجدة صارت راجحة على الأولى بعد مساواتهما فيما ذكر، وهي الصلواتية للثانية والسبق للأولى، إذ كل منهما جهة في الترجيح فتعارضتا، ثم اتصل بالثانية وصف اتصال المقصود فترجحت على الأولى، فكذلك استتبع الثانية الأولى؛ لأن الثانية عند اتصال المقصود، صارت كفصل مجتهد اتصل القضاء به، فحينئذ يصير هو بمنزلة المجمع عليه في القوة، ثم دخل في الصلاة فتلاها، سجد لها؛ لأن التي وجبت للتلاوة في الصلاة صلواتية، فلا تنوب عنها المؤداة قبل الشروع في الصلاة؛ لأنها أضعف، كذا في المبسوط؛ لأن الثانية هي المستتعبة أي الصلواتية تستتبع غير الصلواتية على كل حال، ثم ها هنا لا يمكن استتباعها؛ لأنه حينئذ يلزم أن يتقدم الحكم على السبب، وذلك لأن معنى الاستتباع: أن يجعل التلاوات بمنزلة تلاوة واحدة، فلو جعلناها ^{١٨٢٧} كذلك، كانت التلاوة الأولى تبعاً للثانية؛ لأن الثانية أقوى؛ لأنها فيلزم حينئذ أن تكون السجدة التي سجدها عند التلاوة الأولى كانت سجدة قبل التلاوة، تقديراً لأن التلاوة الأولى التحقت بالتلاوة الثانية، فكان الحكم - وهو السجدة - سابقاً على السبب، وهو التلاوة الثانية الصلواتية، ثم لما لم يمكن ها هنا استتباع التلاوة الأولى الثانية، والاستتباع الثانية الأولى أفردت لكل واحد منهما سجدة على حدة في جميع الروايات، بخلاف المسألة الأولى، حيث اكتفى بسجدة واحدة في ظاهر الرواية.

١٨٢٥ ر: + في الفوائد الظهيرية والجامع الصغير والكبير.

١٨٢٦ ن: - التلاوة.

١٨٢٧ ح، ن: جعلنا.

وذكر في المحيط: ولو قرأ آية السجدة في الركعة الأولى فسجد، ثم أعادها في الثانية فلا سجود عليه في قول أبي يوسف، وقال محمد: يسجد استحساناً. وهذه من المسائل التي يرجع أبو يوسف فيها من الاستحسان إلى القياس.^{١٨٢٨} [ب ١٨٥]

وجه الاستحسان أن القول باتحاد التلاوتين غير ممكن ها هنا؛ لأننا لو قلنا باتحاد تفوت القراءة في إحدى الركعتين حكماً، والقراءة في كل ركعة ركن، فاعتبرنا كل قراءة تلاوة على حدة، ووجه القياس أن الاتحاد في حق السجدة لا في حق الصلاة، أو ثبوت الاتحاد في حق سببية السجدة لا في حق القراءة.^{١٨٢٩}

وتفسيره أن يجعل كلا التلاوتين سبباً واحداً، لا أن يجعل كلاهما تلاوة واحدة، كما إذا كان خارج الصلاة، وإذا سجد للتلاوة وتلا في السجدة آية أخرى، لا يلزمه سجدة التلاوة، وكذا لو تلا في الركوع، لأن هذه التلاوة محجور عنها.

قوله: والأصل أن مبنى السجدة على التداخل. ها هنا مسائل: وهي أنها لم تداخلت؟ ولم تداخلت في السبب دون الحكم؟ ولم صار أليق بالعبادات دون عكسه؟ والرابع: أين تظهر ثمرة أنها تداخلت في السبب دون الحكم؟ أما جواب^{١٨٣٠} الأولين: فقد ذكر في الكتاب، ولكن يحتاج هو إلى زيادة كشف وبيان، وذلك لأن بالتمسك بمطلق الحرج لا يتم الكلام لما^{١٨٣١} أن مبنى العبادات على الكلفة والمشقة، ولا يعني بالحرج سواهما، وكذلك ذكر الأليق بالعبادات يحتاج إلى التفسير.

قلت: أما القول بالتداخل فهو جواب الاستحسان، وأما جواب القياس: فهو أن يجب بكل تلاوة سجدة في أي موضع كانت؛ لأن السجدة بحكم التلاوة، والحكم^{١٨٣٢} يتكرر بتكرر السبب؛ لأنه نتيجة السبب. ولا معنى

^{١٨٢٨} المحيط، ١٣/٢.

^{١٨٢٩} المحيط، ١٣/٢.

^{١٨٣٠} ن: دخول.

^{١٨٣١} ر: لأن .

^{١٨٣٢} ن: - الحكم.

للتداخل؛ لأن السجدة عبادة، والعبادات يحتاط في الإتيان بها، ولا يُجتال لردها، بخلاف الحدود؛ لأنها عقوبات. والأصل في العقوبات إسقاطها لا استيفائها.

فأما وجه الاستحسان، فما روي: "أن جبريل عليه السلام كان ينزل بآية السجدة على رسول الله عليه الصلاة والسلام، وكان يكرر عليه مراراً، وكان رسول الله عليه الصلاة والسلام يسجدها سجدة واحدة.^{١٨٣٣}

وروي عن أبي موسى الأشعري - رضي الله عنه -: أنه كان يعلم الناس القرآن في مسجد الكوفة، وكان يكرر السجدة في مكان واحد، وربما كان يخطو خطوة أو خطوتين، وكان يسجد لذلك مرة واحدة، والنص إنما ورد في مكان واحد في آية واحدة، ففيما عدا ذلك يبقى على أصل القياس.^{١٨٣٤}

والمعنى فيه^{١٨٣٥} أن المجلس الواحد يجمع الكلمات المتفرقة من جنس واحد، ويجعلها ككلمة واحدة، ألا ترى أن من أقر بالزنا أربع مرات في مجلس واحد يُجعل مقر أمره واحدة! وفي المجالس المختلفة يجعل الإقرار على حقيقة أربع مرات، وكذا ها هنا، يفرق بين المجلسين بالاتحاد والاختلاف؛ ولأن الحاجة إلى تكرار كلام الله تعالى للتعليم والتعلم والتحفظ حاجة ماسة، فلو أوجبنا لكل مرة سجدة على حدة يقع في الحرج، بخلاف ما إذا تليت الآية في مجلس واحد؛ لأنه لا حرج ثمة لأن آيات السجدة في القرآن محصورة، أما التكرار للتعليم والحفظ غير محصور؛ ولأن الإنسان لا يقرأ جميع آيات السجدة في مجلس واحد غالباً، وأما تكرار آية واحدة للتعليم والتحفظ في مجلس واحد غالب؛ فلذلك ظهرت التفرقة بينهما.

ولم يذكر في الأصل حكم الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام إذا ذكر في مجلس مراراً، فعلى قول الكرخي: لا يصل على [١٨٦] إلا مرة واحدة، وعلى قول الطحاوي - رحمه الله -: يجب عليه الصلاة بكل مرة وإن

^{١٨٣٣} لم أعتز عليه. المحيط البرهاني. وليس من أحاديث الهداية.

^{١٨٣٤} لم أعتز عليه، المحيط البرهاني، ٩/٢.

^{١٨٣٥} ن: + فيه.

كان التكرار في مجلس واحد؛ لأن هذا حق الرسول، كما قال عليه الصلاة والسلام: لا تحفوني بعد موتي. قيل: وكيف تحفى يا رسول الله؟ قال: أن أذكر في موضع ولا يصلى علي. ١٨٣٦

وحقوق العباد لا تتداخل. وعلى هذا قالوا من عطس وحمد الله في مجلس مراراً ينبغي للسامع أن يشتمه في كل مرة؛ لأنه حق العاطس. والأصح أنه إذا زاد على الثلاث لا يشتمه، كذا في المبسوط والمحيط.

وذكر فخر الإسلام - رحمه الله - في الجامع الكبير: إلا ١٨٣٧ أن بين سجدة التلاوة والصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام فرقاً، وهو أنه يستحب تكرار الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام، بخلاف السجود؛ لأن العبد وإن عظمت منزلته في الرأفة والشفقة، فلا يوازي حقَّ الله تعالى في وضع الحرج؛ فلذلك افترقا.

وذكر هو أيضاً في الجامع الصغير أن التلاوة لما كان سبيلها التكرار لإقامة الشرائع بحفظها، جعل المكرر منها عند اتحاد المجلس كالواحدة للحرج، كذلك روي في حديث أبي عبد الرحمن السلمى ١٨٣٨ معلم الحسن والحسين - رضي الله عنهم -، وكذلك يروى في حديث أبي موسى الأشعري حين بعثه عمر - رضي الله عنهما - إلى البصرة يعلم الناس، فاتخذ له دكانان، وهو يسير بينهما على بغلة، ويلقن الناس عن يمينه وعن يساره، والناس قريب من ستة آلاف نفر، وكان لا يكرر السجود. ١٨٣٩

وحاصله: أن أصل اتحاد المجلس ١٨٤٠ لما ثبت بالحديث والأثر وشيء من المعنى قلنا به، لا بمجرد نفس الحرج.

١٨٣٦ أخرجه الحاكم عن عبد الله بن علي بن الحسين، يحدث، عن أبيه، عن جده، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : "إن البخيل من ذكرت عنده فلم يصل علي". "هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه. وأما "لا تحفوني..." فهو من حديث آخر "من حج ولم يزرني فقد جفاني". رواه ابن حبان في الضعفاء. المستدرک علی الصحیحین، ١/٧٣٤. رواه ابن حبان في الضعفاء. كشف الخفاء، ٢/٢٩١.

١٨٣٧ ن: - إلا.

١٨٣٨ عبد الله بن حبيب بن ربيعة الكوفي، (٧٢٣/١٠٥) مقرئ الكوفة، الإمام، العلم، من أولاد الصحابة، مولده في حياة النبي - صلى الله عليه وسلم - . قرأ القرآن، وجوده، ومهر فيه، وعرض على عثمان -فيما بلغنا- وعلى علي، وابن مسعود. وحدث عن: عمر، وعثمان، وطائفة. وفاته إنما سنة خمس ومائة. سير أعلام النبلاء. ١٥٥/٥.

١٨٣٩ لم أعثر عليه.

١٨٤٠ خ، ن: السجدة .

وأما الجواب عن الثاني: وهو أنا جعلنا التداخل في السبب دون الحكم؛ لأننا لو جعلنا التداخل في الحكم دون السبب، كانت الأسباب باقية على حقيقتها، متعددة تلزم الشناعة، وثبت الحكم على خلاف وضع الشرع، وترك العمل بالاحتياط، وذلك لأنه حينئذ يلزم وجود موجب العبادة، ولا عبادة، والعبادة يختلط في الإتيان بها. فكيف لا تثبت العبادة عند وجود موجب العبادة؟ بل هذا أليق بموضع العقوبات، ليضاف تخلف الموجب عند وجود الموجب إلى العفو والكرم، والله تعالى موصوف بسبوغ^{١٨٤١} العفو وكمال الكرم، ولذلك قال رسوله الكريم عليه أفضل الصلاة والسلام: "ادروا الحدود بالشبهات".^{١٨٤٢} ثم لما ثبت أصل التداخل بالحديث، بحيث لا مجال لرده، قلنا بتداخل الأسباب في العبادات لا في الأحكام، وعكسنا في العقوبات؛ لتكون الأسباب كلها في العبادات عند دليل الجمع، وهو اتحاد المجلس، بمنزلة سبب واحد، إذ لو قلنا بعكسه، يلزم الشناعة على ما ذكرنا، فاندرج جواب الثالث في هذا.

وأما الجواب عن الرابع: فإنما تظهر ثمرته فيما إذا تلا آية السجدة فسجد، ثم قرأ تلك الآية في ذلك المجلس مرات، تكفيه تلك السجدة عن التلاوات التي وجدت بعد السجدة، فلو كان التداخل في الحكم لما كفت تلك السجدة المتقدمة عن التلاوات التي توجد بعدها، كما لا يكفي في الحدود؛ لأنه حينئذ يلزم تقدم الحكم على العلة، وذلك مستحيل، بل يجعل التلاوات التي وجدت بعد السجدة ملحقة بالتلاوة الأولى، فكانت السجدة بعد التلاوات كلها تقديراً للتداخل في الأسباب، ولما كان التداخل في الأحكام في^{١٨٤٣} العقوبات.

قلنا: إن من زنى فجلده، ثم لو زنا يجلد ثانياً، وكذلك ثالثاً [١٨٦ب] ورابعاً؛ لعدم التداخل في الأسباب.

هذا كله مما أفاد الأستاذ المدقق والخبير المحقق مولانا فخر الدين المامرغي - رضي الله عنه -، وإذا اختلف عاد الحكم إلى الأصل، أي وإذا اختلف المجلس عاد وجوب السجدة إلى الأصل الذي هو التكرار؛ لأن كل واحدة من القراءتين سبب على حدة، والأصل أن لا يتحد المتفرقان إلا بجامع اتحاد المجلس، ولما اختلفا لم يبق الجامع فعاد الحكم إلى الأصل الذي هو حقيقة التفرق، ثم إنما يختلف المجلس إذا ذهب عن ذلك المجلس بعيداً، وأما إذا ذهب قريباً فاتحاد

^{١٨٤١} قال تعالى: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾. لقمان: ٢٠/٣١.

^{١٨٤٢} قلت: غريب بهذا اللفظ، وأخرج عن الزهري قال: "ادفعوا الحدود بكل شبهة". وأخرج الدارقطني في "سننه" حديث عمرو بن شعيب، وهو معلول بإسحاق بن أبي فروة، فإنه متروك. ولفظ آخر: "ادروا الحدود ما استطعتم..". وهو ضعيف. معالم السنن شرح أبي داود، ٣٠١/٣. نصب الراية، ٣٣٣/٣.

^{١٨٤٣} خ: - في.

المجلس باقٍ، والفواصل بين القريب والبعيد ما قيل في المحيط: أنه إذا مشى خطوتين أو ثلاثاً فذلك قريب، وإن كان أكثر من ذلك فذلك بعيد.

قال محمد - رحمه الله -: فإن كان نحواً من عرض المسجد وطوله فهو قريب.

وفي المبسوط: فإن نام قاعداً أو أكل لقمة أو شرب شربة أو عمل عملاً يسيراً ثم قرأها، فليس عليه أخرى؛ لأن بهذا القدر لا يتبدل المجلس.

وذكر الإمام التمرتاشي: وفي روضة العلماء بالأكل لا يختلف المجلس حتى يشبع، وبالشرب حتى يرتوي، وبالكلام والعمل حتى يكثر استحساناً، ولا يختلف بمجرد القيام، بخلاف المخيرة فإنها إذا قامت من مجلسها يبطل خيارها، لا أن ذلك بسبب اختلاف المجلس، بل لوجود دلالة الإعراض؛ لأن من حزنه أمر وهو قائم يقعد، إذ القعود أجمع للرأي، فكان قيامها دليل الإعراض، والخيار يبطل بالإعراض صريحاً ودلالة.

وفي تسدية الثوب يتكرر الوجوب. وفي المنتقل من غصن إلى غصن، كذلك في الأصح،^{١٨٤٤} وكذا في الدياسة، [وهذا اللفظ كما ترى يدل على أن اختلاف المشايخ - رحمه الله - في المنتقل من غصن إلى غصن وفي الدياسة]^{١٨٤٥} لا في تسدية الثوب؛ لأنه قطعها بالجواب من غير تردد.

ثم شبه جواب الثاني بذكر الأصح به، ولكن ذكر الاختلاف في شروح الجامع الصغير في المسائل الثلاثة كلها، وفي أمثالها قال الإمام التمرتاشي - رحمه الله -: وأختلف في تسدية الثوب والدياسة، والذي يدور حول الرحي، والذي يسبح في الحوض أو النهر، والذي تلا على غصن ثم انتقل إلى غصن. والأصح: هو الإيجاب؛ لأن المجلس ليس مجلس تلاوة، ولهذا يعتبر مختلفاً في الغصنين في الحل والحرم، حتى إن الحلال إذا رمى صيداً والصيد على غصن شجرة أصلها في الحل، وذلك الغصن في الحرم، يجب الجزاء. ولم يعتبروا الأصل، فكذلك ها هنا.

قوله: للاحتياط: أي بالنظر إلى اتحاد العمل، واتحاد اسم المجلس لا يتبدل المجلس، فلا يتكرر الوجوب.

^{١٨٤٤} خ: - في الأصح.

^{١٨٤٥} ر: -

وبالنظر إلى حقيقة اختلاف المكان يتكرر الوجوب، فقلنا بالتكرار احتياطاً، وكذا إذا تبدل مجلس التالي دون السامع على ما قيل، أي بتكرر الوجوب على السامع، وإن اتحد مجلسه لما أن سماعه مبني على التلاوة، ومجلس التالي متبدل فيعتبر به.

وذكر الصدر الشهيد - رحمه الله - في الجامع الصغير: ولو تبدل مجلس التالي دون السامع، يتكرر الوجوب على السامع؛ لأن الحكم يضاف إلى السبب، وهو قول الإمام علي البزدوي - رحمه الله -، كأنه جعل التلاوة سبباً، [١٨٧أ] وكذا ذكر بعض المتأخرين من مشايخنا في شرح هذا الكتاب.

وقال القاضي الإمام المنتسب إلى الاستحباب: إنه لا يتكرر الوجوب على السامع؛ لأن سبب الوجوب في حقه السماع، ومكان السامع متحد، هذا هو الأصح وعليه الفتوى.

ومن أراد السجود كبر، ولم يرفع يديه، ويسجد اعتباراً بسجدة الصلاة.

قلت: وفي هذا إشارة إلى أن التكبير ليس بواجب، بل هو سنة، لما أنه اعتبر فيه بسجدة الصلاة، والتكبير فيها سنة وليس بواجب، فكذا في هذا.

وأيد ما ذكره في المحيط فقال: وروى الحسن عن أبي حنيفة - رضي الله عنه -: أنه لا يكبر عند الانحطاط؛ لأن تكبير الانتقال من الركن، وعند الانحطاط ها هنا لا ينتقل من الركن^{١٨٤٦}.

قوله: ولم يرفع يديه. احترازاً عن قول الشافعي - رحمه الله -، فإن صفتها عنده أن يسجد سجدة واحدة فيكبر رافعاً يديه ناوياً، ثم يكبر للسجود، ولا يرفع يديه، ثم يكبر للرفع ويسلم، وأقلها وضع الجبهة على الأرض بلا شروع ولا سلام،^{١٨٤٧} كذا في الخلاصة الغزالية.^{١٨٤٨}

^{١٨٤٦} المحيط، ٥/٢.

^{١٨٤٧} ضعيف، والأصح: "ينوي ويكبر للافتتاح، ويرفع يديه في هذه التكبير حذو منكبيه، كما يفعل في تكبيرة الافتتاح في الصلاة، ثم يكبر أخرى للهوي من غير رفع اليد". روضة الطالبين، وعمدة المفتين، ٣٢١/١.
^{١٨٤٨} الخلاصة الغزالية، ١١٤.

وذكر في المبسوط: ولم يذكر ماذا يقول في سجوده، ثم قال: والأصح أن يقول من التسبيح ما يقول في سجدة الصلاة، وبعض المتأخرين استحسنا أن يقول فيها: سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولاً. واستحسنوا أيضاً أن يقوم فيسجد لأن الخور سقوط من القيام، والقرآن ورد به، وإن لم يفعل لم يضره.

وفي المحيط: وإن لم يذكر فيها شيئاً أجزأه؛ لأنها لا تكون أقوى من السجدة الصلواتية، وهناك جائز بدونه،

وها هنا أولى. ١٨٤٩

قوله: ولا تشهد عليه ولا سلام. نفي لقول بعض أصحاب الشافعي، فإنهم يقولون بها، فقال شيخ الإسلام في المبسوط: ومن أصحاب الشافعي من لم يأخذ بما قاله الشافعي، لكن قال فيها تشهد وتسليم؛ لأنه شرط التحريم، وهو يستدعي سبق التحريم، وهي معدومة، فإن قلت: كيف تكون التحريم معدومة؟ وقد ذكر في أول هذه المسألة: ومن أراد السجود كبر. والتكبير للتحريم كما في الشروع في الصلاة.

قلت: ذكرت آنفاً أن ذلك التكبير لا للتحريم، بل لمشاهدة هذه السجدة بسجدة الصلاة، والتكبير فيها ليس للتحريم، بل للانتقال إلى السجود، فكذا هنا؛ لأنه يشبه الاستنكاف عن آية السجدة، والاستنكاف عنها كفر،^{١٨٥٠} وما يشبهه صورة كان مكروهاً لا محالة؛ ولأن فيه ترك سنة القراءة، فإن السنة فيها أن يقرأ السورة على نحوها، قال عليه الصلاة والسلام لبلال رضي الله تعالى عنه: إذا قرأت سورة فاقراها على نحوها.^{١٨٥١} وخلاف السنة مكروه، كذا في المحيط. ١٨٥٢

ولا بأس أن يقرأ آية السجدة ويدع ما سواها؛ لأن له أن يقرأ ما شاء من القرآن، كذا ذكره صدر الإسلام -

رحمه الله -.

١٨٤٩ المحيط، ٥/٢.

١٨٥٠ ر: - كفر.

١٨٥١ لم أعتز عليه، المحيط، ١٨/٢.

١٨٥٢ المحيط، ١٨/٢.

قلت: لا معارضة بين تعليل هاتين المسألتين؛ لما أن الأول في حق قراءة السورة، وهذا في حق قراءة الآية، وقال فخر الإسلام - رحمه الله - : وهذا لا بأس به، لما أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يقرأ في خطبته أحياناً: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ﴾.^{١٨٥٣} وتارة قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾.^{١٨٥٤} واستحسنوا إخفاءها شفقة على السامعين.

وفي المحيط: فإن كان التالي وحده يقرأ كيف شاء، يعني يقرأ آية السجدة جهراً أو إخفاءً، وإن كان معه جماعة، قال مشايخنا: إن كان القوم متهيئين [١٨٧ب] للسجود، ويقع في قلبه أنه لا يشق عليهم أداء السجدة، ينبغي أن يقرأ جهراً حتى يسجد القوم معه؛ لأن في هذا حثاً لهم على الطاعة، وإن كانوا محدثين، ويظن أنهم يسمعون ولا يسجدون، أو وقع في قلبه أنه يشق عليهم أداء السجدة، ينبغي أن يقرأها في نفسه ولا يجهر، تحزراً عن تأثيم المسلم، وذلك مندوب إليه،^{١٨٥٥} وفيه أيضاً ذكر في الرقيات^{١٨٥٦} فيمن قرأ آية السجدة كلها إلا الحرف الذي في آخرها، قال لا يسجد.

ولو قرأ الحرف الذي يسجد فيه وحده لم يسجد؛ إلا أن يقرأ أكثر من آي السجدة، وفي فوائد الشيخ الإمام السفكردي - رحمه الله - : أن من تلا من أول السجدة أكثر من نصف الآية، وترك الحرف الذي فيه السجدة لم يسجد، وإن قرأ الحرف الذي فيه السجدة، إن قرأ ما قبله أو بعده أكثر من نصف الآية تجب السجدة، وما لا فلا. وعن أبي علي الدقاق - رحمه الله - : فيمن سمع سجدة من قوم قرأ كل واحد منهم حرفاً، ليس عليه أن يسجد؛ لأنه لم يسمعها من تالٍ واحد. والله أعلم.

^{١٨٥٣} البقرة ٢/٢٨٢

^{١٨٥٤} الأحزاب: ٣٣/٧٠.

^{١٨٥٥} المحيط، ٢/١٩.

^{١٨٥٦} الرقيات: مسائل. رواها: ابن سماعة، عن: محمد بن الحسن الشيباني، في الرقة. كشف الظنون، ١/٩١١.

باب صلاة المسافر

لما تناسب باب سجدة التلاوة بباب صلاة المسافر، من حيث أن لكل منهما تأثيراً في العبادة؛ إلا أن تأثير التلاوة في أصلها، وتأثير السفر في وصفها، قُدم الأصل على الوصف، كما هو حقه، أو لأن سبب سجدة التلاوة، وهو التلاوة بطريق الأصالة، عبادة محضة من أصول الدين، وسبب صلاة السفر وهو السفر معاملة، ومن الأفعال المباحة، قدم العبادة على المعاملة كما مر في صدر الكتاب.

قوله: **السفر الذي يتغير به الأحكام**، إنما قُيِّد به؛ لأن السفر لغة هو: قطع المسافة، والجمع: الأسفار. كذا في الصحاح.^{١٨٥٧}

وهو غير متعرِّضٍ كما ترى للقطع المقيّد بثلاثة أيام أو أكثر. وكلامنا في القطع المقيّد، فوجب التقييد به.

ثم ذكر القصد،^{١٨٥٨} وهو الإرادة الجازمة^{١٨٥٩} لما عزم؛ لأنه لو طاف جميع العالم بلا قصد سير ثلاثة أيام لا يصير مسافراً، فغُلم بهذا أنه لا معتبر للقصد المجرد عن السير، ولا للسير المجرد عن القصد، بل المعتبر في حق تغيير الأحكام اجتماعهما.

فإن قلت: الإقامة ضد السفر، وهي تثبت بمجرد النية. فلم لا يثبت السفر^{١٨٦٠} بمجرد النية كضده؟ فمن أي جهة وقع الفرق بينهما؟

قلت: لأن في السفر الحاجة إلى الفعل، فالفعل لا يكفي مجرد النية؛ وأما في الإقامة: الحاجة إلى ترك الفعل. وفي الترك يكفي مجرد النية،^{١٨٦١} ونظير هذا ما قال في كتاب الزكاة: من كان له عبد للخدمة فنوى أن يكون للتجارة، لم يكن للتجارة حتى يبيعه، وإن كان للتجارة فنوى أن يكون للخدمة، خرج من التجارة بالنية، وما افترقا إلا من حيث أن في الفصل الأول الحاجة إلى الفعل، وفي الفصل الثاني الحاجة إلى ترك الفعل، كذا في المبسوط.

^{١٨٥٧} الصحاح، ٦٨٥/٢.

^{١٨٥٨} ر: - للقطع المقيّد بثلاثة أيام أو أكثر. وكلامنا في القطع المقيّد، فوجب التقييد به.

^{١٨٥٩} ر، خ: الحادثة. ن: الجاذبة.

^{١٨٦٠} ر: - السفر.

^{١٨٦١} ر: - النية.

ثم الأحكام التي تتغير بالسفر هي: قصر الصلاة، وإباحة الفطر، وامتداد مدة المسح إلى ثلاثة أيام، وسقوط وجوب الجمعة والعيدين والأضحية، وحرمة الخروج على الحرة بغير محرم.

قوله: مسيرة ثلاثة أيام ولياليها سير الإبل ومشى الأقدام، بالنصب، هكذا سُمعت من الشيخ - رحمه الله

.-

ووجدته مقيداً بخطه وهو على البدل [١٨٨أ] من مسيرة، أو على عطف البيان منها؛ لأن هذا تفسيرها، ولا يشترط في عطف البيان الإعلام؛ لأنه عبارة عن تابع غير صفة يوضح متبوعه، وهذا كذلك.

ثم المعنى في تعيين ثلاثة أيام هو: أن الترخص بالرخص في السفر لمكان الحرج والمشقة، والحرج في أن يحمل رحله من غير أهله، ويحط في غير أهله، وذلك لا يتحقق فيما دون الثلاث؛ لأن في اليوم الأول يحمله من أهله، وفي اليوم الثاني: إذا كان مقصده يحطه في أهله، وأما إذا كان التقدير بثلاثة أيام، ففي اليوم الثاني يحمل رحله من غير أهله، ويحطه في غير أهله، فيتحقق معنى الحرج، فكذلك قدرنا بثلاثة أيام ولياليها. كذا في المبسوط. ١٨٦٢

وذكر في المحيط: ومعنى قول علمائنا: أدنى مدة السفر مسيرة ثلاثة أيام ولياليها: السير الذي يكون في ثلاثة أيام ولياليها، مع الاستراحات التي تكون في خلال ذلك، وهذا لأن المسافر لا يمكنه أن يمشي دائماً، بل يمشي في بعض الأوقات، وفي بعض الأوقات يستريح ويأكل ويشرب. ١٨٦٣ وعمّ الرخصة ضرورة الجنس.

ومن ضرورته: عموم التقدير، أي النص الذي ١٨٦٤ يقتضي تمكن كل مسافر من استيفاء هذه الرخصة. ولو كانت مدة السفر أقل من ثلاثة أيام لا يتمكن فيتطرق الخلف إلى النص. هكذا وجدت بخط الشيخ - رحمه الله -، أي أثبت الرخصة حكم مسح ثلاثة أيام بحبس المسافرين، وذلك لا يحصل إذا كان أدنى مدة السفر أقل من ثلاثة أيام، فلذلك الضرورة أثبت تقدير أدنى مدة السفر بثلاثة أيام.

١٨٦٢ المبسوط للسرخسي، ١/٢٣٥.

١٨٦٣ المحيط، ٢/٢٢.

١٨٦٤ ن، ر: - الذي.

فإن قلت: يشكل هذا بمسألة ذكرها في المحيط: وهو أن المسافر إذا بكر في اليوم الأول، ومشى إلى وقت الزوال حتى بلغ المرحلة، فنزل فيها^{١٨٦٥} للاستراحة، وبات فيها، ثم بكر في اليوم الثاني، ومشى إلى وقت^{١٨٦٦} الزوال، حتى بلغ المرحلة فنزل فيها للاستراحة^{١٨٦٧} وبات فيها، ثم بكر في اليوم الثالث، ومشى إلى ما بعد الزوال، فبلغ في ذلك الوقت إلى مقصده. قال شمس الأئمة السرخسي^{١٨٦٨} - رحمه الله -: الصحيح أنه يصير مسافراً عند النية.^{١٨٦٩} ومعلوم أنه لا يتمكن من استيفاء مسح ثلاثة أيام في هذه المدة؛ لأنها ليست بثلاثة أيام كاملة، ومع ذلك أنه مسافر.

قلت: إن لم يتمكن منه تحقيقاً، فقد يتمكن تقديراً؛ لأن النزول للاستراحة ملحق بالسير في حق تكميل مدة السفر، وذلك لأن المسافر لا بد له من النزول لاستراحة نفسه، أو لاستراحة دابته، فليس الشرط أن يذهب من الفجر إلى الفجر؛ لأن الأدمي لا يطيق ذلك، وكذلك الدابة، فلذلك كان المشي في بعض النهار كافياً، كذا في المحيط.^{١٨٧٠}

وإذا كان كذلك، فلو لم يبلغ إلى المقصد في اليوم الثالث كان ينزل أيضاً للاستراحة كما في اليومين الأولين، ومدة الاستراحة فيهما ملحقة بمدة السفر، فكذلك في اليوم الثالث.

قوله: والشافعي بيوم وليلة في قول، فإن له أقوالاً:

في قول: قدره بخمسة عشر فرسخاً. وفي قول: بمسيرة يوم. وفي قول: بمسيرة يومين. وفي قول: بستة وأربعين ميلاً. كذا في مبسوطي الإمام الاستيجابي^{١٨٧١} والإمام السرخسي رحمهما الله.

قوله: وهو قريب من الأول: أي التقدير بثلاث مراحل قريب إلى التقدير بثلاثة أيام؛ لأن المعتاد من السير في كل يوم مرحلة واحدة، خصوصاً في أقصر أيام السنة، كذا في المبسوط^{١٨٧٢}

^{١٨٦٥} ر: - فيها.

^{١٨٦٦} ر: مابعد.

^{١٨٦٧} ر: - حتى بلغ المرحلة فنزل فيها للاستراحة وبات فيها.

^{١٨٦٨} في المحيط: شمس الأئمة الحلواني، وعند المحقق ابن عابدين: السرخسي. المحيط، ٢/٢٣. الدر المختار على حاشية ابن عابدين،

١٢٢/٢.

^{١٨٦٩} المحيط، ٢/١٢٣.

^{١٨٧٠} المحيط، ٢/١٢٢.

^{١٨٧١} الأسيجاني (١٠٨٧/٤٨٠) نسبة أبي نصر أحمد بن منصور، فقيه حنفي، من قرى اسبيجاب على مرحلتين، له فتاوى

الاستيجابي، وله شرح الجامع الصغير للصدر الشهيد. الجواهر المضية، ٢/٢٨١. كشف الظنون، ١/٥٦٣.

قوله: **ولا معتبر بالفراسخ هو الصحيح**، احترازاً عن قول عامة المشايخ، فإن عامة المشايخ قدروها بالفراسخ أيضاً، ثم اختلفوا [١٨٨ب] فيما بينهم، بعضهم قالوا: واحد وعشرون فرسخاً، وبعضهم قالوا: ثمانية عشر، وبعضهم قالوا: خمسة عشر، والفتوى على ثمانية عشر؛ لأنها أوسط الأعداد، كذا في المحيط^{١٨٧٣}. وذكر فيه قبل هذا.

وعن أبي حنيفة - رضي الله عنه -: أنه اعتبر ثلاث مراحل، فعلى قياس هذه الرواية من بخارى إلى أرمينية^{١٨٧٤} مدة سفر، وكذلك إلى فربر، وبه أخذ بعض مشايخ بخارى، وذكر في الأنساب السمعانية أن أرمينية من بخارى ثمانية عشر فرسخاً، ولا يعتبر السير في الماء معناه: ولا يعتبر به السير في البر، أي لا يعتبر بالسير في الماء السير في البر، بأن كان لموضع طريقان: أحدهما في الماء، وهو يقطع بثلاثة أيام ولياليها، فيما إذا كانت الرياح مستوية لا غالبية ولا ساكنة، والثاني: في البر، وهو يقطع بيوم أو يومين، فإنه إذا ذهب في طريق الماء يترخص، وفي البر لا.

ولو انعكس التقدير ينعكس الحكم أيضاً، وكذلك لو اختلف الطريقان في البر، يثبت الحكم بحسب ذلك أيضاً^{١٨٧٥} وقال في المحيط: في مصر له طريقان: أحدهما مسيرة يوم، والآخر مسيرة ثلاثة أيام ولياليها، إن أخذ في الطريق الذي هو مسيرة يوم لا يقصر الصلاة، وإن أخذ في الطريق الذي هو مسيرة ثلاثة أيام ولياليها قصر الصلاة^{١٨٧٦}.

وأما المعتبر في البحر ما يليق بحاله: أي يعتبر ثلاثة أيام ولياليها في السير في البحر بعد إن كانت الرياح مستوية لا غالبية ولا ساكنة، كما في الجبل، فإنه يعتبر بثلاثة أيام ولياليها في السير في الجبل، وإن كانت تلك المسافة في السهل يقطع لما دونها، كذا في الخلاصة^{١٨٧٧}.

^{١٨٧٢} المبسوط للسرخسي، ١/٢٣٦.

^{١٨٧٣} المحيط، ٢/٢٣.

^{١٨٧٤} كرمينة.

^{١٨٧٥} ر: - أيضاً.

^{١٨٧٦} المحيط، ٢/٢٣.

^{١٨٧٧} الخلاصة الغزالية، ١٣٤.

قوله: وفرض المسافر في الرباعية ركعتان، لا يزيد عليهما، وفي المبسوط: القصر عزمة في حق المسافر عندنا، وقال الشافعي - رحمه الله - : رخصة. واستدل بقوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنْ الصَّلَاةِ﴾.^{١٨٧٨} فهو تنصيص على أن أصل الفريضة أربع، والقصر رخصة.

وفي مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله - : شرع القصر بلفظة لا جناح، وهو يذكر للإباحة لا للوجوب، كما قال الله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ﴾.^{١٨٧٩} فدل على أن القصر مباح وليس بواجب. ولما كان مباحاً كان المسافر فيه بالخيار، وعن عمر - رضي الله عنه - : أشكلت عليّ هذه الآية^{١٨٨٠}، فسألت رسول الله عليه الصلاة والسلام، فقلت: ما بالنا نقصر وقد أمنا ولا يخاف شيئاً، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنْ خِفْتُمْ﴾.^{١٨٨١} فقال النبي عليه الصلاة والسلام: "إنها صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته".^{١٨٨٢} فقد علق القصر بالقبول، وسماه صدقة، والمتصدق عليه يتخير في قبول الصدقة، فلا يلزمه القبول حتماً فيما هو من أركان الخمس، فكذا هذا؛ ولأن هذه رخصة شرعت للمسافر، فيتخير فيها كما في الصوم، وكما في الجمعة مع الظهر؛ ولأنه لو اقتدى بالمقيم صار فرضه أربعاً، ولو كان ركعتين كان لا يتغير فرضه لأجل المقيم.

ولنا ما روي عن عمر - رضي الله عنه - أنه قال: صلاة المسافر ركعتان، وصلاة الجمعة ركعتان، تام غير قصر، على لسان نبيكم.^{١٨٨٣} وفي رواية تمام. وعن ابن عمر - رضي الله عنهما - : صلاة المسافر ركعتان، من خالف السنة كفر^{١٨٨٤}. والمعنى في المسألة: أنه ترك الركعتين الأخرتين بلا بدل يلزمه، ولا إثم يلحقه، فكان تطوعاً كسائر التطوعات.

^{١٨٧٨} النساء: ١٠١/٤.

^{١٨٧٩} البقرة: ٢٣٦/٢.

^{١٨٨٠} ر: - الآية

^{١٨٨١} النساء: ١٠١/٤.

^{١٨٨٢} أخرجه البخاري عن يعلى بن أمية: "صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته". صحيح البخاري، ٤٧٨/١.

^{١٨٨٣} أخرجه ابن خزيمة عن كعب بن عجرة قال: قال عمر: «صلاة الأضحى ركعتان، وصلاة الجمعة ركعتان، وصلاة الفطر ركعتان، وصلاة المسافر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم، وقد خاب من افتري". إسناده صحيح. وأخرج مسلم عن ابن عباس، قال: "فرض الله الصلاة على لسان نبيكم - صلى الله عليه وسلم - في الحضر أربعاً، وفي السفر ركعتين، وفي الخوف ركعة، صحيح مسلم، ٤٧٩/١. صحيح ابن خزيمة، ٣٤٠/٢.

^{١٨٨٤} أخرجه السراج عن ابن عمر. إسناده حسن. مسند السراج، للسترّاج، تحقيق: إرشاد الحق الأثري. ٤٤٣/١.

وأما الجواب عن تعلقه بالآية، قلنا: المراد بالقصر المذكور فيها هو القصر في الأوصاف من ترك القيام إلى القعود، أو ترك [١٨٩] الركوع والسجود إلى الإيماء لخوف العدو، بدليل أنه علق ذلك بالخوف، فقصر الأصل غير متعلق بالخوف بالإجماع، وإنما هو متعلق بالسفر، وعندنا قصر الأوصاف عند الخوف مباح لا واجب، وأما تعلقه بحديث الصدقة، قلنا: هو دليلنا؛ لأنه أمر بالقبول،^{١٨٨٥} والأمر للوجوب؛ ولأن هذه صدقة لواجب في الذمة، وليس له حكم المال؛ فيكون إسقاطاً محضاً لا يرتد بالرد كالصدقة بالقصاص، والطلاق والعتاق يكون إسقاطاً لا يرتد بالرد، فكذا هذا.

فإن قيل: إنما خياره في قبول الصدقة بمنزلة رجل له قِبَل آخر أربعة دراهم، فتصدق عليه بدرهمين، فإن المتصدق عليه إن شاء قَبِل الصدقة، فبقي عليه درهمان. وإن شاء رد الصدقة؛ فيكون عليه الأربع. فكذا هذا.

قلنا: لا يستقيم هذا؛ لأنه يكون نصب الشريعة مفوضاً إلى رأي العبد، كأن الله تعالى قال: اقصروا إن شئتم. وهذا لا نظير له، وهذا لأن أوامر الله تعالى من ندب أو إباحة أو وجوب نافذة بنفسها^{١٨٨٦}، غير متعلقة برأي العبد؛ لأنه لو كان معلقاً لم يكن شرعاً للحال، كالطلاق المعلق بالمشيئة؛ فإن التعليق بالمشيئة تمليك وليس بتعليق، بخلاف سائر الشروط، فكان كل واحد من المسافرين صاحب شريعة، بخلاف صدقة واحد منا على الآخر؛ فإن ولاية الواهب على الآخر غير نافذة، فلذلك لم يثبت إلا بقبوله، كذا في الأسرار.

والجواب عن اعتباره بالصوم:^{١٨٨٧} فقد ذكرنا أن ترك الشيء بلا بدل يلزمه دليل النفلية، وفيه بدل وهو القضاء فلا يلزمنا؛ ولأن جهة الترفيه في إباحة الفطر مترددة غير متعينة لما عُرف.

وأما قوله: لو كان فرضه ركعتين لكان لا يتغير لأجل الغير، فيشكل بالجمعة فإن فرض الإمام يتغير لأجل القوم، فإن فرضه بدون القوم أربع ركعات، وبسبب القوم يصير ركعتين، كذا في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله - .

^{١٨٨٥} ر: - بالقبول.

^{١٨٨٦} خ، ر: برأسها.

^{١٨٨٧} ر: والاعتبار عن وجوبه بالصوم.

ولنا أن الشفع الثاني لا يقضي، ولا يَأْتُم على تركه، وهذا آية النافلة، فإن قلت: يشكل على هذا الفقير الذي يحج حجة الإسلام، فإنها تقع فرضاً، ومع ذلك أنه لو لم يَأْت بها، لم يكن عليه قضاء، ولا إثم لعدم الاستطاعة.

قلت: لما أتى مكة صار مستطيعاً، فيفترض عليه حتى أنه لو تركها يَأْتُم، كما يفرض على الأغنياء المستطيعين في الآفاق.

وأما الركعتان الأخريان لا يصيران فرضاً على المسافر ما لم ينو الإقامة، أو يدخل مصره، كذا ذكره شيخ الإسلام - رحمه الله -.

وأما الجواب عن القراءة الزائدة على القدر المسنون في الصلاة يقع فرضاً، ومع ذلك لا يَأْتُم على تركها، فقد ذكر في الوافي في باب العزيمة والرخصة.

قوله: **وإن لم يقعد في الثانية: أي في الركعة الثانية، قدرها أي قدر التشهد، على تأويل قدر قعدة التشهد بطلت،** كما في صلاة الفجر، وهذا عندنا. وقال الشافعي - رحمه الله -: **صلاته تامة، وكان الأربع فرضاً له. وهذا بناءً على ما تقدم: من أن القصر عزيمة في حق المسافر عندنا.** وقال الشافعي: رخصة، كذا في المبسوط.^{١٨٨٨}

فإن قلت: يشكل^{١٨٨٩} على قولنا: هذه القراءة. فإن المسافر إذا لم يقرأ في الركعتين وقام إلى الثالثة، ونوى الإقامة، وقرأ في الأخيرين، تجوز صلاته عندهما، خلافاً لمحمد، فالمسألة في نواذر الصلاة من^{١٨٩٠} المبسوط. [١٨٩ب]

وركعتا المسافر كما يحتاجان إلى القعدة، كذلك يحتاجان إلى القراءة، ثم فسدت في حق القعدة ها هنا، ولم تفسد في حق القراءة.^{١٨٩١}

قلت: هذا مطرد وليس بمنتهى لما أنه لو ترك القعدة هنا^{١٨٩٢} وقام إلى الثالثة ونوى الإقامة فأتمها أربعاً، تجوز صلاته أيضاً، كذا في نواذر صلاة المبسوط.

^{١٨٨٨} المبسوط للسرخسي، ١/٢٣٩.

^{١٨٨٩} ر: - يشكل.

^{١٨٩٠} ر، ن: - الصلاة من.

^{١٨٩١} ر: - ولم تفسد في حق القراءة.

وكلامنا: إذا لم يقعد في الأولى، وأتم أربعاً بغير نية الإقامة، فكان فيه اختلاط النافلة بالفرض قبل إكمال الفرض، وذلك مُبطل للصلاة، وإذا فارق بيوت المصر صلى ركعتين، فيعتبر في مفارقة المصر الجانب الذي يخرج منه المسافر من البلدة، لا الجوانب التي بجذاء البلدة، حتى أنه إذا خلف البنيان الذي خرج منه قصر الصلاة، وإن كان يجاذيه ببنيان آخر من جانب آخر من المصر، وذكر الصدر الشهيد - رحمه الله -: أن رجلاً خرج مسافراً من بخارى، فلما بلغ إلى "ريگستان قوت اولى رباط وليان". اختلف المشايخ فيه، والمختار: أنه يقصر الصلاة؛ لأنه جاوز الريض، ومتى جاوز الريض فقد جاوز عمران البلدة.

والصحيح: أنه يعتبر مجاوزة عمران المصر، إلا إذا كان ثمة قرية أو قرى متصلة بريض المصر، فحينئذ يُعتبر مجاوزة القرى، كذا في المحيط. ^{١٨٩٣} وذكر الإمام التمرتاشي - رحمه الله -: الأشبه أن يكون الانفصال من المصر قدر غلوة فحينئذ يقصر، فإن قلت: يشكل على هذا كله جواز صلاة الجمعة والعيدين في هذه المواضع، وفي أبعد من هذه المواضع من المصر ^{١٨٩٤}، فإنها تجوز في فناء المصر.

قال الإمام جواهر زاده وشمس الأئمة السرخسي رحمهما الله: الصحيح أن الفناء مقدر بالغلوة، ^{١٨٩٥} وقدر الفناء بفرسخين، وبعضهم ثلاثة فراسخ، ذكره في المحيط. ^{١٨٩٦}

ولا شك أن المصر شرط لجواز هذه الصلوات، حتى لا يجوز في القرى، فلما أعطيت هذه المواضع حكم المصر في حق صلاة الجمعة والعيدين، فكيف أعطيت حكم غير المصر في حق غير القصر للمسافر؟

قلت: لأن فناء المصر إنما يلحق بالمصر فيما كان من حوائج أهل المصر، وصلاة الجمعة والعيدين من حوائج أهل المصر، فأما قصر الصلاة فليس من حوائج أهل المصر، فلا يلحق الفناء بالمصر في حق هذا الحكم، مع أن على قول بعض المشايخ: لا تجوز الجمعة خارج المصر إذا كان ذلك الموضع منقطعاً عن عمران. وكان الفقيه أبو الليث -

^{١٨٩٢} ر: - قلت: هذا مطرد وليس بمنقوص لما أنه لو ترك القعدة هنا.

^{١٨٩٣} المحيط، ٢/٢٥.

^{١٨٩٤} ر: - من المصر.

^{١٨٩٥} قال صاحب المصباح: الغلوة هي الغاية، وهي رمية سهم أبعد ما يقدر. يقال: هي قدر ثلاثمائة ذراع إلى أربعمائة ذراع. تاج

العروس، ٣٩/١٧٩.

^{١٨٩٦} المحيط، ٢/٦٦.

رحمه الله - يقول بالجواز في فناء المصر، ذكره في فضل الجمعة من المحيط وفيه الأثر، وهو مأثور عن علي - رضي الله عنه - : فإنه خرج من البصرة يريد السفر فحان وقت العصر فأتمها، ثم نظر إلى خص أمامه، فقال: أما إنا لو كنا جاوزنا هذا الخص قصرنا، ذكره في المحيط. الحُصُّ: بيت من قصب، ذكره في المغرب. ١٨٩٧

وفيه السنة عن النبي عليه الصلاة والسلام. قال أنس - رضي الله عنه - ١٨٩٨: "أن النبي عليه الصلاة والسلام صلى الظهر بالمدينة أربعاً، وصلى بذي الحليفة ركعتين". ١٨٩٩ كذا في المصاييح.

ولا يزال على السفر حتى ينوي الإقامة في بلده أو قرية خمسة عشر يوماً، وهذا عندنا. وقال الشافعي: إذا نوى الإقامة أربعة أيام صار مقيماً، لا يُباح له القصر، وقال أيضاً في قول: إذا أقام أكثر من أربعة أيام كان مقيماً وإن لم ينو الإقامة. [١٩٠] فكان الخلاف بيننا وبينه في موضعين: أحدهما: في قدر نية الإقامة، والثاني: في اشتراط أصل النية.

احتج الشافعي - رحمه الله - بظاهر قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾. ١٩٠٠ فالله تعالى أباح القصر بالضرب في الأرض، فمفهومه يقتضي: أنه متى ترك الضرب والسير لا يُباح له القصر، إلا أننا تركنا مفهوم الآية في أقل من مدة أربعة أيام بدليل الإجماع، فبقي الباقي على ظاهره.

وأستدل أيضاً بما روي أن النبي عليه الصلاة والسلام: رخص للمهاجرين في المقام بمكة بعد قضاء المناسك ثلاثة أيام، فهو دليل على أن بالزيادة على ذلك يثبت حكم الإقامة. وروي عن عثمان - رضي الله عنه - مثل مذهبه. ولما اختلفت الصحابة، كان الأخذ بقول عثمان أولى للاحتياط.

واحتج أصحابنا بما روى مجاهد عن ابن عباس وابن عمر - رضي الله عنهم - أنهما قالوا: إذا دخلت بلدة وأنت مسافر، وفي عزمك أنك تقيم خمسة عشر يوماً فأكمل الصلاة. وإن كنت لا تدري متى تظعن فاقصر.

المغرب: ١٤٦/١. ١٨٩٧

ر: - قال أنس رضي الله عنه. ١٨٩٨

١٨٩٩ أخرجه البخاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: "صليت الظهر مع النبي - صلى الله عليه وسلم - بالمدينة أربعاً،

وبذي الحليفة ركعتين". صحيح البخاري، ٤٣/٢.

النساء: ١٠١/٤. ١٩٠٠

وروى جابر: أن النبي عليه الصلاة والسلام دخل مكة صبيحة يوم الرابع من ذي الحجة، وخرج إلى منى يوم التروية، وقد كان يقصر الصلاة، وقد أقام أكثر من أربعة أيام.

فإن قيل الحديث محمول على ما إذا لم ينو الإقامة، وعندنا بدون نية الإقامة لا يصير مقيماً بأربعة أيام، قلنا: لا يصح هذا؛ لأنه دخل مكة للحج، ومن دخل مكة للحج لا بد أن ينوي الإقامة حتى يقضي حجه، وقضاء حجه فيما ذكرنا كان أكثر من أربعة أيام، ومع ذلك كان يقصر.

فأما تعلقه بالآية قلنا: هو متروك الظاهر بالإجماع، لما أن السفر يزول بنفس الإقامة ثم يُباح القصر. وأما الحديث قلنا: إن النبي عليه الصلاة والسلام إنما قدر بهذا؛ لأنه علم أن حوائجهم كانت ترتفع في هذه المدة، لا لتقدير أدنى مدة الإقامة.

وأما دعوى الاحتياط قلنا: هذا مشكل بما لو نوى الإقامة ثلاثة أيام أو أقل لا يصير مقيماً، وإن كان الاحتياط فيه، ولأن في التكميل ترك الاحتياط من وجه، فإنه متى ترك القعدة الأولى تجوز صلاته، فالاحتياط يؤخذ فيه بالفساد، فكان معنى الاحتياط مما يتعارض ها هنا.

ثم ما قلناه أوفق للقياس؛ لأن الإقامة أصل كالطهر، والسفر عارض كالحيض. ثم ثبت أن أقل الطهر خمسة عشر يوماً فكذا الإقامة، مع أن ما قاله الشافعي خلاف الإجماع، هكذا قاله الطحاوي، فإنه لم ينقل عن أحد قبله بأن يصير مقيماً بنية أربعة أيام، كذا في مبسوط شيخ الإسلام؛ لأنهما مدتان موجبتان إلا أن الطهر يجابه في الأصل، والإقامة في القدر بالتكميل، والأثر في مثله كالخبر أي قول الصحابي في المقدرات التي لا يهتدي إليها العقل، كالمروي عن رسول الله عليه الصلاة والسلام؛ لأنه لما لم يهتد إليها العقل لا يمكن القول فيها بالرأي، فكان قولهم ضرورة معتمداً على ما سمعوا من النبي عليه الصلاة والسلام.

ولا يقال [١٩٠ب] كيف قال هذا مع أنه قال^{١٩٠١} فيه معنى معقولاً: وهو إلحاقها بالطهر بجامع الموجبية؛ لأننا نقول ذلك إظهار معنى بعد ثبوت أصله بالأثر، لا أن يثبت أصله بالدليل المعقول؛ لأنه لا يهتدي إليه العقل،

^{١٩٠١} ن: - هذا مع أنه قال.

فكان هذا من قبيل ترجيح أحد الأمرين بموافقته القياس، وبالتقييد بالبلدة وبالقرية يُشير إلى أنه لا يصح منه الإقامة في المفازة، وهو الظاهر من الرواية.

وهذا احتراز عما روي عن أبي يوسف: أن الرعاة إذا نزلوا موضعاً كثيراً الكلاً والماء، ونووا الإقامة خمسة عشر يوماً، والماء والكلاً يكفيهم لتلك المدة صاروا مقيمين، وكذا التراكم والأعراب.

ولكن ظاهر الرواية: هو أن نية الإقامة لا تصح إلا في موضع الإقامة، وموضع الإقامة العمران والبيوت المتخذة من الحجر والمدر والخشب، لا الخيام ولا الأحبية والوبر، كذا في فتاوى قاضي خان - رحمه الله -.

قلت: هذا الذي ذكره من اشتراط موضع الإقامة من البلدة والقرية، إنما كان فيما إذا سار ثلاثة أيام بنية السفر، وهو نوى مكاناً هو مدة السفر، فأما قبل ذلك فتصح نية الإقامة في المفازة أيضاً.

ذكره فخر الإسلام - رحمه الله - في أصول الفقه في العوارض المكتسبة فقال: ألا ترى أنه إذا نوى رفضه أي رفض السفر فيما إذا لم يتم ثلاثة أيام صار مقيماً، وإن كان في غير موضع الإقامة؛ لأن السفر لما لم يتم عليه كانت نية الإقامة نقضاً للعارض لا ابتداء علة، وإذا سار ثلاثة ثم نوى المقام في غير موضع الإقامة لم يصح؛ لأن هذا ابتداء إيجاب، فلا يصح في غير محله، وكذلك ذكر في فتاوى قاضي خان ما يوافق هذا فقال: المسافر إذا جاوز عمران مصره، فلما جاوز بعض الطريق تذكر شيئاً في وطنه فعزم الرجوع إلى الوطن، لأجل ذلك يصير مقيماً بمجرد العزم إلى الوطن؛ لأنه رفض سفره قبل الاستحكام، حيث لم يسر ثلاثة أيام، يعود مقيماً يتم صلاته، وسيأتي مما يؤنس هذا الأصل من مسائل المحيط. ولو دخل مصرأ على عزم أن يخرج غداً إلى آخره، هذه هي المسألة الثانية.

وقد ذكرنا أن عند الشافعي يصير مقيماً إذا أقام أكثر من أربعة أيام، وإن لم ينو الإقامة، في المبسوط.

وقال الشافعي - رحمه الله - : إذا زاد على ثمان عشرة ليلة أتم الصلاة، واحتج هو فيه بظاهر قوله تعالى:

﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾^{١٩٠٢} على ما ذكرنا.

ولأن القياس أن يصير مقيماً بنفس الإقامة؛ لأن الإقامة ضد السفر، فإذا صار مسافراً بالسير يصير مقيماً بالإقامة؛ إلا أنا تركنا القياس مدة تسعة عشر أو عشرين بالأثر، وهو: "أنه عليه الصلاة والسلام أقام بتبوك تسعة عشر، وكان يقصر".^{١٩٠٣} وكان ذلك من غير نية الإقامة، فبقي ما رواه على أصل القياس، ولنا في ذلك إجماع الصحابة، فإنه روي عن سعد ابن أبي وقاص - رضي الله عنه - : أنه أقام بقرية من قرى نيسابور [١٩١] شهرين وكان يقصر، وكذلك علقمة بن قيس - رضي الله عنه - : أقام بخوارزم سنتين يقصر الصلاة، وكذلك عن ابن عباس وابن عمر - رضي الله عنهم - . ولأنه لو خرج خلف غريم له لم يصير مسافراً ما لم ينو أدنى مدة السفر، وإن طاف جميع الدنيا، فكذلك لا يصير مقيماً ما لم ينو المكث أدنى مدة الإقامة.

وإن طال مقامه اتفاقاً، وذلك لأن الإقامة ضد السفر، فلما لم يثبت السفر إلا بنية أدنى مدة السفر، وإن وجد منه حقيقة السفر،^{١٩٠٤} وجب أن يكون في الإقامة كذلك، وما تعلق بالمعنى فهو دليلنا؛ لأنه عليه الصلاة والسلام كان يقصر عند عدم نية الإقامة؛ ولأننا نقول: إن وجد ترك القياس في هذا القدر بالحديث، وجب ترك القياس فيما رواه بإجماع الصحابة على ما ذكرنا، كذا في المبسوطين.

أذربيجان: بفتح الهمزة والذال وسكون الذال المعجمة: موضع.

ثم ذكر المسألة التي تشكل على ما ذكر قبله صورة وهو قوله: ولا يزال على السفر حتى ينوي الإقامة في بلدة أو قرية، فإنه يعلم منه أنه إذا نوى الإقامة في موضع الإقامة، وهو العمران، إلى آخره يتم صلاته.

ثم ذكر أن العسكر لم يتموا، وإن صادفت نيتهم موضعاً وهو دار الحرب، فقال: وإذا دخل العسكر أرض الحرب فنوا الإقامة بما قصروا، ذكر في المبسوط فيه حديث ابن عباس - رضي الله عنهما - : أن رجلاً سأله فقال: "إننا

^{١٩٠٣} روي حديثان واحد أخرجه البخاري عن ابن عباس - رضي الله عنهما -، قال: "أقام النبي - صلى الله عليه وسلم - بمكة تسعة عشر يوماً يصلي ركعتين". والثاني أخرجه أبو داود عن ابن عباس: أقام بمكة سبع عشرة ليلة يقصر الصلاة، أو سبعة عشر يوماً يقصر الصلاة، وجاء عنه أنه أقام تسعة عشر يوماً يقصر الصلاة". إسناده صحيح. صحيح البخاري، ١٥٠/٥. سنن أبي داود للعبادي، ٦/١٥٢.

^{١٩٠٤} ر،ن: السير.

نظيل الثواء في دار الحرب، فقال: صل ركعتين حتى ترجع إلى أهلك"؛^{١٩٠٥} ولأن نية الإقامة لا تصح إلا في موضع الإقامة، ودار الحرب ليست بموضع إقامة المحاربين من المسلمين لما ذكر في الكتاب، ولأن فناء البلدة تبع لجوفها، والبلدة في يد أهل الحرب، فالموضع الذي فيه العسكر في المفازة كان في أيديهم أيضاً حكماً، فكانت نية الإقامة في غير موضعها، فلا يصح فيه نية الإقامة، كما لو كانت نية الإقامة في المفازة.

ولا يلزم على هذا من دخل دار الحرب بأمان، فهو كأنه في دار الإسلام، حتى لو نوى فيها أن يقيم خمسة عشر يوماً أتم الصلاة؛ لأن أهل الحرب لا يتعرضون له، فصار دار الحرب بعد الأمان ودار الإسلام سواء، كذا في المحيط.^{١٩٠٦}

وكذا إذا^{١٩٠٧} حاصروا أهل البغي في دار الإسلام، أي لا تصح الإقامة. وإنما ذكر هذه المسألة مع أن حكمها يعلم بمسألة دار الحرب لدفع شبهة، وهي أن يقال: إنما لم تجز نية الإقامة في دار الحرب؛ لأنها منقطعة في دار الإسلام، فصارت كالمفازة، بخلاف مدينة أهل البغي التي في دار الإسلام، فإن فيها أبنية، وهي في يد أهل الإسلام، يجب أن تصح نية الإقامة. فقال: لا تصح؛ لأن حالهم يبطل عزيمتهم؛ لأنهم إنما يقيمون لغرض، فإذا حصل غرضهم انزعجوا فلا تكون نيتهم مستقرة.

وهذا الفصل حجة على من يقول: من أراد الخروج^{١٩٠٨} إلى مكان قريب، ويريد أن يترخص برخصة السفر، ينوي مكاناً أبعد منه، وهذا غلط، كذا ذكره الإمام التمرتاشي - رحمه الله -.

وعند زفر يصح في الوجهين: أي في محاصرة أهل الحرب^{١٩٠٩} [١٩١ب] وفي محاصرة أهل البغي، وعند أبي يوسف - رحمه الله -: تصح إذا كانوا في بيوت المدر. وفرق أبو يوسف بين الأبنية والأخبية، والفرق: أن البناء موضع الإقامة، والقرار دون الصحراء.

^{١٩٠٥} ليس له أصل بهذا اللفظ والصحيح ما أخرجه ابن أبي شيبة بن عباس: إنا نظيل القيام بالغزو بخراسان فكيف ترى؟ فقال: "صل ركعتين وإن أقيمت عشر سنين". إسناده صحيح، مسند ابن أبي شيبة، ٢/٢٠٧. نصب الراية، ٢/١٨٥. ليست من روايات الهداية منقول عن المبسوط للسرخسي والمحيط.

^{١٩٠٦} المحيط، ٢/٣٥.

^{١٩٠٧} خ: - إذا.

^{١٩٠٨} خ: - الخروج.

وإن حاصروا أهل أحيية وفساطيط لم يصيروا مقيمين، سواء نزلوا بساحتهم أو في أحييتهم وخيامهم ونووا الإقامة فيها بالإجماع؛ لأن هذا لا يعد للإقامة، ألا ترى أنهم يحملونها على الدواب حيث ما قصدوا، ويستخفونها يوم ظعنهم ويوم إقامتهم، فإذا هي حمولة وليست بمنازل. قال شمس الأئمة الحلواني - رحمه الله -: وهذا عسكر المسلمين إذا قصدوا موضعاً، ومعهم أحييتهم وخيامهم وفساطيطهم، فنزلوا بمفازة ونصبوا الأحيية والفساطيط، وعزموا فيها على إقامة خمسة عشر يوماً، لم يصيروا مقيمين؛ لما بينا أنها حمولة وليست بمنازل^{١٩١١}، كذا في المحيط.

قوله: قيل لا يصح، ذكر في المسوط: اختلف المتأخرون في الذين يسكنون الأحيية في دار الإسلام كالأعراب والأترك، فمنهم من يقول: لا يكونون مقيمين أبداً؛ لأنهم ليسوا في موضع الإقامة، والأصح: أنهم مقيمون. وعلل فيه بوجهين:

أحدهما: أن الإقامة للمرء أصل، والسفر عارض، فحمل حالهم على الأصل أولى.

والثاني: أن السفر إنما يكون عند النية إلى مكان النية مدة السفر، وهم لا ينوون السفر قط، وإنما ينتقلون من ماء إلى ماء، ومن مرعى إلى مرعى، فكانوا مقيمين باعتبار الأصل.

وإن اقتدى المسافر بالمقيم في الوقت أتم أربعاً، وحاصله أنه ليس للمسافر أن يقتدي بالمقيم بعد فوات الوقت، وللمقيم أن يقتدي بالمسافر في الوقت وبعد فوات الوقت.

أما في الوقت فإن النبي عليه الصلاة والسلام جوز اقتداء أهل مكة بعرفات حتى قال: "أتموا صلاتكم يا أهل مكة، فإننا قوم سفر"^{١٩١٢} وكذلك بعد فوات الوقت؛ لأن فرض المقيم لا يتغير بالاقتداء، وأما اقتداء المسافر بالمقيم في الوقت فيجوز، ويتغير فرضه. هكذا روي عن عمر وابن عباس - رضي الله عنهم -.

^{١٩٠٩} ن، خ: - وفي محاصرة أهل الحرب.

^{١٩١٠} خ: بمساكن.

^{١٩١١} المحيط، ٢/٢٧٧.

^{١٩١٢} أخرجه أبو داود والترمذي عن عمران بن الحصين، وقال حديث حسن صحيح، نصب الراية، ٢/١٧٨.

وبعد فوات الوقت لا يصح اقتداؤه؛ لأن فرضه لا يتغير بالاقتداء، فإن المغير للفرض إما نية الإقامة أو الاقتداء بالمقيم، ثم الفرض بعد خروج الوقت لا يتغير بنية الإقامة، فكذا بالاقتداء بالمقيم، وإذا لم يتغير فرضه كان هذا عقداً لا يفيد موجهه، فلو صلى ركعتين وسلم كان قد فرغ قبل إمامه، وإن أم أربعاً كان خالطاً النفل بالمكتوبة قصداً، وذلك لا يجوز.

ثم القعدة الأولى نفل في حق الإمام، فرض في حقه، واقتداء المفترض بالمتنفل لا يجوز، كذا في المبسوط: أم أربعاً لأنه التزم متابعة الإمام بالاقتداء، لكن لو أفسد صلاته بعد الاقتداء صلى ركعتين؛ لأنه مسافر على حاله، وإنما كان يلزمه الإتمام لأجل المتابعة، وقد زال ذلك حين أفسد، وذلك بخلاف ما لو اقتدى به بنية النفل ثم أفسد، فإنه يلزمه قضاء أربع ركعات؛ لأن هناك بالشروع يكون [١٩٢ أ] ملتزماً صلاة الإمام، وصلاة الإمام أربع ركعات، وها هنا بالشروع ما قصد التزام شيء، وإنما قصد إسقاط الفرض عن ذمته، وتغير فرضه حكماً للمتابعة،^{١٩١٣} فإذا انعدمت صار كأنه لم يشرع في صلاته أصلاً، كذا في نواذر صلاة المبسوط.^{١٩١٤}

فإن قلت: يشكل على هذا ما إذا اقتدى المقيم بالمسافر ثم أحدث الإمام، واستخلف المقيم، فإنه لا يتغير فرضه إلى الأربع، مع أن الإمام الأول صار بمنزلة المقتدي للخليفة المقيم. قلت: لما كان المقيم خليفة عن المسافر، صار كأن المسافر هو الإمام، فيأخذ الخليفة صفة الإمام الأول، والدليل عليه: ما ذكره في المبسوط، فقال: يجب على الخليفة أن يأتي بما كان على الأول، حتى لو ترك القعدة الأولى تفسد صلاة الكل من المقيمين والمسافرين، وكذلك بعد التشهد يجب على المقيمين أن يصلوا صلاتهم منفردين من غير اقتداء بهذا الخليفة، كما كان حالهم مع الإمام الأول، هكذا حتى لو اقتدوا به فيما يقضون فسدت صلاتهم؛ لأن الاقتداء في موضع يحق الانفراد كالانفراد في موضع يحق فيه الاقتداء لما بينهما من المخالفة في الحكم.

وإذا كان الخليفة مكان الأول من كل وجه، صار هو في التقدير اقتداء المسافر بالمسافر، فلا تتغير صلاته، وإن كان في الوقت.

^{١٩١٣} خ: للمبالغة وهي خطأ.

^{١٩١٤} المبسوط للسرخسي، ١٠٥/٢.

قوله: وإن دخل معه في فائنة لم تجزه. هذا إذا دخل في صلاة المقيم بعد خروج الوقت، وأما إذا دخل مسافر في صلاة المقيم في الوقت، ثم ذهب الوقت لم تفسد صلاته؛ لأن الإتمام لزمه بالشروع مع الإمام في الوقت، فالتحقق بغيره من المقيمين، بخلاف ما لو اقتدى به بعد خروج الوقت، فإن الإتمام لم يلزمه بهذا الاقتداء، كذا في المبسوط. ١٩١٥

وكذا لو صلى مقيم ركعة من العصر ثم غربت الشمس، فجاء مسافر واقتدى في العصر به، لم يكن داخلاً في صلاته. وهي مسألة الجامع الكبير؛ فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة، أي القعدة الأولى، إذا كان اقتداء المسافر بالمقيم في أول الصلاة، أو القراءة: أي إذا كان اقتداء المسافر بالمقيم في الركعتين الأخيرتين، فإن القراءة فيهما نفل على الإمام فرض على المقتدي.

فإن قلت: لو كان نسي الإمام القراءة في الشفع الأول، وقضاها في الشفع الثاني، كان ينبغي أن يجوز اقتداء المسافر بالمقيم، وإن كان بعد خروج الوقت، تكون القراءة والقعدة فرضين على الإمام أيضاً، كما على المقتدي. قلت: لا يجوز أيضاً؛ لأن القضاء يلتحق بمحل الأداء، فيبقى الشفع الثاني حينئذ خلواً عن القراءة، فكان فيه بناء الموجود على المعدوم.

فإن قلت: يشكل على هذا اقتداء المتنفل بالمفترض في الشفع الثاني، فإنه جائز مع أن القراءة على المفترض فيه ليست بفرض، وعلى المتنفل فرض، فكان فيه اقتداء المفترض على المتنفل [١٩٢ب]، قلت: ليست كذلك؛ لأن صلاة المتنفل أخذت حكم الفرض تبعاً لصلاة الإمام، ولهذا لو أفسد المتنفل صلاته بعد الاقتداء، يجب قضاؤها أربعاً، كذا ذكره الصدر الحميد - رحمه الله - في الجامع الكبير.

وإن صلى المسافر بالمقيمين، أي أم المسافر واقتدى به المقيمون، إلا أنه لا يقرأ في الأصح. هذا احتراز عن قول بعض المشايخ حيث قالوا: بأنهم يقرؤون فيما يتمون صلاتهم؛ لأنهم منفردون فيه، ولهذا يلزمهم سجود السهو إذا سهوا فيه، فأشبهوا المسبوق. ولكن الأصح: أنهم لا يقرؤون. وإليه مال الكرخي - رحمه الله -؛ لأنهم لاحقون أدركوا أول الصلاة، وقد تم فرض القراءة، كذا في المحيط.

١٩١٥ خ: - كذا في المبسوط، ٢٤٨/١.

واستدل في الإيضاح بوجوب سجدة السهو عليهم إذا سهوا، على أنه لا قراءة عليهم؛ لأنهم لما صاروا بمنزلة المنفردين في الباقي، حيث وجبت عليهم سجدة السهو إذ سهوا، لم تجب القراءة عليهم في الباقي؛ لأن حكم المنفرد كذلك، فإنه إذا أدى الفرض من ذوات الأربع، يقرأ في الأوليين دون الآخرين، فهذا كذلك؛ لأنه قرأ إمامهم في الأوليين.

قوله: **لأنه مقتدٍ تحريمه لا فعلاً**. والفرض صار مؤدىً فيتركها احتياطاً. ومعنى هذا الكلام: أي أنه مقتدٍ من وجه دون وجه؛ لأنه مقتد من حيث التحريم، وليس بمقتد من حيث الفعل، ثم بالنظر إلى كونه مقتدياً تحرم القراءة عليه، وبالنظر إلى كونه منفرداً يستحب القراءة عليه؛ لأن الكلام في الركعتين الآخرين بعد أداء فرض القراءة في الأوليين، فحينئذ دار حكم القراءة بين كونه محرماً، وبين كونه مستحباً، فكان الاحتياط في الترك، بخلاف المسبوق، فإن حكم قراءته دار بين الفرض والبدعة، فكان الواجب عليه الإتيان بها؛ لأن فرض القراءة لم يصر مؤدىً في حقه، وترك الفرض مفسد للصلاة.

ثم ذكر لفظ الأولى في قوله: فكان الإتيان أولى، مع أن القراءة فرض عليه، بمقابلة ما ذكر أولاً: من قراءة المقيمين بعد فراغ إمامهم المسافر، لا بالنظر إلى نفسه. .

ويستحب للإمام إذا سلم أن يقول لهم: "أتموا صلاتكم، فإنما قوم سفر".^{١٩١٦} أي مسافرون. جمع مسافر، كركب وصحب في راكب وصاحب، فإن قلت: هذه الرواية مخالفة لما ذكر في فتاوى قاضي خان وغيره، حيث قال: إذا اقتدى بإمام لا يدري أنه مقيم أو مسافر، قالوا: لا يصح اقتداؤه؛ لأن العلم بحال الإمام شرط أداء الصلاة بالجماعة، وذكره في فصل: فيمن يصح الاقتداء به وفيمن لا يصح.

ورواية الكتاب تدل على أنه يصح الاقتداء بإمام، وإن لم يُعرف بحاله أنه مسافر أو مقيم لا يهم، إذا كانوا عاملين بأنه مسافر كان قول الإمام أتموا صلاتكم فإنما قوم سفر، عبثاً لاشتغاله بما لا يفيد، وإن كانوا عاملين بأنه مقيم، كان هذا القول منه كذباً عندهم، فتعين بهذا: أنه إنما يقول فيما إذا لم يعلموا. فما وجه التوفيق بين الروایتين؟

^{١٩١٦} سبق تخريجه، ص: ٥٥٩. نصب الراية، ٢/١٨٧.

قلت: تلك الرواية محمولة على ما إذا بنوا أمر الإمام على ظاهر حال الإقامة، والحال أنه ليس بمقيم، وسلم الإمام^{١٩١٧} على رأس الركعتين [١٩٣ أ] وتفرقوا على ذلك لاعتقادهم بفساد صلاة الإمام^{١٩١٨}، وأما إذا علموا بعد الصلاة بحال الإمام، كان اقتداؤهم به جائزاً، وإن لم يعلموا بحاله وقت الاقتداء به.

والدليل عليه: ما ذكر في آخر باب صلاة المسافر من نواذر صلاة المبسوط، فقال: رجل صلى بالقوم الظهر ركعتين في مصر أو قرية وهم لا يدرون أمسافر هو أو مقيم، فصلاة القوم فاسدة سواء كانوا مقيمين أو مسافرين؛ لأن الظاهر من حال من كان في موضع الإقامة أنه مقيم، والبناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه، ألا ترى أن من كان في دار الحرب إذا لم يعرف حاله، يُجعل من أهل دار الحرب، بخلاف ما إذا كان في دار الإسلام، فإنه يُجعل من المسلمين إذا لم يعرف حاله! وإذا كان هذا الإمام مقيماً باعتبار الظاهر فسدت صلاته وصلاة جميع القوم حين سلم على رأس الركعتين، وذهب فإن سألوه فأخبرهم أنه مسافر جازت صلاة القوم إن كانوا مسافرين، أو مقيمين فأتموا صلاتهم بعد فراغه؛ لأنه أخبر بما هو من أمور الدين فيما لا يعرف إلا من جهته، فيجب قبول خبره في ذلك، كذا في المبسوط.^{١٩١٩}

فإن قلت: فعلى هذا التقدير يجب أن قول هذا القول، وهو أتموا صلاتكم فإنما قوم سفر، أن يكون واجباً على الإمام، لما أن إصلاح صلاة المقتدي من جانب الإمام يجب على الإمام رعايته، فلم قال مع ذلك: ويستحب للإمام هذا القول؟

قلت: إصلاح صلاة القوم غير متوقف إلى قول الإمام هذا، لما أن القوم لو كانوا مسافرين سلموا بسلامه، وإن كانوا مقيمين قاموا وأتموا صلاتهم، ثم سألوه، فإن أخبر أنه مسافر جازت صلاة الكل، وفساد صلاة الإمام^{١٩٢٠} إنما يلزم على تقدير سلام الإمام على رأس الركعتين وهو مقيم، وفيما لا يدرون بحاله وهو سلم على رأس الركعتين، فالظاهر

^{١٩١٧} ن: - الإمام.

^{١٩١٨} خ: - لاعتقادهم بفساد صلاة الإمام.

^{١٩١٩} المبسوط للسرخسي، ١١٠/٢.

^{١٩٢٠} خ، ر: القوم. وهو خطأ.

أنه مسافر حملاً لأمره على الصلاح، فكان قوله هذا بعد ذلك زيادة إعلام بأنه مسافر، وإزاحة للشبهة عن نفسه، واقتداء بالنبي عليه الصلاة والسلام في هذا القول لا أمراً واجباً عليه، فلذلك كان هذا القول منه مستحباً.

وإذا دخل المسافر في مصر أتم صلاته، وهذا الذي ذكر في حق مسافر استكمل بسيره ثلاثة أيام، وأراد بالمصر: الوطن الأصلي.

فأما إذا لم يتم ثلاثة أيام، فهو بمجرد العزم إلى دخول مصره يصير مقيماً ويتم صلاته، وإن لم يدخل مصره وقد ذكرناه.

وذكر في المبسوط والمحيط: وإن كان خرج من مصره مسافراً، ثم بدا له أن يرجع إلى مصره لحاجة له قبل أن يسير مسيرة ثلاثة أيام، صلى صلاة المقيم في انصرافه؛ لأنه فسخ عزيمة السفر بعزمه على الرجوع إلى وطنه، وبينه وبين وطنه دون مسيرة السفر، فصار مقيماً من ساعته، بخلاف ما إذا استكمل ثلاثة أيام بسيره ثم قرب من مصره وعزم الدخول، فهو على سفره ما لم يدخل.^{١٩٢١}

وكذلك رجل خرج من مصره مسافراً فحضرت الصلاة، فافتتحها ثم أحدث، فانتقل ليأتي مصره ثم يتوضأ، [١٩٣ب] ثم علم أن أمامه ماء؛ فإنه يتوضأ ويصلي صلاة المقيم، فإن تكلم صلى صلاة المسافر؛ لأنه حين عزم على الانصراف إلى أهله فقد صار مقيماً، إذ الإقامة تلتزم فعل الصلاة؛ لأن الإقامة ترك للعمل، وذلك يلائم الصلاة ولا ينافيها، ألا ترى أن المسافر إذا كان راكب سفينة وهو يصلي الظهر، فجرت به السفينة حتى دخل مصره أنه يتم صلاته أربعاً.^{١٩٢٢}

ولو افتتحها في مصره في سفينة فجرت به حتى خرجت إلى المغازة. وهو على عزيمة السفر، أنه لا يصير مسافراً، فإذا تكلم فقد ارتفعت حرمة الصلاة، وهو متوجه أمامه على عزم السفر، فصار مسافراً، ثم إذا دخل مصره أتم الصلاة وإن لم ينو المقام فيه؛ لأن نية الإقامة إنما تعتبر لصيرورته مقيماً في مصر غيره، لا في مصر نفسه؛ لأن مكثه

^{١٩٢١} المبسوط للسرخسي، ٢٣٨/١.

^{١٩٢٢} المبسوط للسرخسي، ٢٣٩/١.

ومقامه في مصر غيره متردد بين أن يكون لمكان السير، وبين أن يكون للمقام فيه، فاحتيج إلى النية ليتعين المكث للإقامة، فأما مكثه في مصره متعين للإقامة؛ لأنه قبل السير كان بمكث للإقامة لا للسير، فكذا بعده.

وهذا إذا كان المصر وطنه الأصلي، وأما إذا كان وطن إقامة فلا يتم الصلاة بمجرد الدخول فيه بعد إنشاء السفر، وإن لم يستكمل ثلاثة أيام بالسير على ما يجيء بيانه.

قوله: **عدّ نفسه بمكة من المسافرين**، أي قال بعد فراغه من الصلاة: **فإننا قوم سفر**. وهذا لأن الأصل: أن الوطن الأصلي يبطل بمثله دون السفر، أي الوطن الأصلي يبطل بالوطن الثاني، ولا يبطل بالسفر، فيحتاج ها هنا إلى بيان الأوطان.

فعبارة عامة المشايخ في ذلك: أن الأوطان ثلاثة: وطن أصلي: وهو مولد الرجل أو البلد الذي تأهل فيه. ووطن سفر: وقد يسمى وطن إقامة، وهو البلد الذي ينوي المسافر الإقامة فيه أقل من خمسة عشر يوماً ثم من حكم الوطن الأصلي أن ينتقض بالوطن الأصلي؛ لأنه مثله، حتى لو انتقل من البلد الذي تأهل به بأهله، وتوطن ببلدة أخرى، لا تبقى البلدة المنتقل عنها وطناً له.

ألا ترى أن مكة كانت وطناً أصلياً لرسول الله عليه الصلاة والسلام، ثم لما هاجر منها إلى المدينة بأهله، وتوطن ثمة، انتقض وطنه بمكة حتى قال عام حجة الوداع: "أتموا صلاتكم يا أهل مكة، فإننا قوم سفر".^{١٩٢٣} ولا ينتقض هذا الوطن بوطن السفر، ولا بوطن السكنى؛ لأن كل واحد منهما دونه، وكذلك لا ينتقض بإنشاء السفر، فإن النبي عليه الصلاة والسلام كان يخرج من المدينة إلى الغزوات مراراً، ولم ينتقض وطنه بالمدينة، حتى لم يحدث نية الإقامة بعد رجوعه.

ولو كان له أهل ببلدة، واستحدث في بلدة أخرى أهلاً آخر، فكان كل واحد منهما وطناً أصلياً له. روي أنه كان لعثمان - رضي الله عنه - أهل بمكة، وأهل بالمدينة، وكان يتم الصلاة بهما جميعاً.

^{١٩٢٣} سبق تخريجه، ص: ٥٥٩ نصب الراية، ٢/١٨٧.

ومن حكم وطن السفر أنه ينتقض بالوطن الأصلي؛ لأنه فوقه، وينتقض بوطن السفر؛ لأنه مثله، وينتقض بإنشاء السفر؛ لأنه ضده، ولا ينتقض بوطن السكنى؛ لأنه دونه.

ومن حكم وطن السكنى: أنه ينتقض بكل شيء. بالوطن [١٩٤] الأصلي وبوطن السفر وبوطن السكنى وإنشاء السفر.

وعبارة المحققين من مشايخنا: أن الوطن وطنان: وطن أصلي، ووطن سفر، وهو وطن الإقامة. ولم يعتبروا وطن السكنى وطناً، وهو الصحيح؛ لأنه لم يثبت فيه حكم الإقامة، بل حكم.

وبيان هذا الأصل من المسائل: خراساني قديم^{١٩٢٤} بغداد، وعزم على الإقامة بها خمسة عشر يوماً، ومكّي قدم الكوفة، وعزم على الإقامة بالكوفة خمسة عشر يوماً، ثم خرج كل واحد منهما من وطنه يريد قصر ابن هبيرة، فإتخما يصليان أربعاً في الطريق وبالقصر؛ لأنهما كانا متوطنين، أحدهما ببغداد والآخر بالكوفة، ولم يقصدا مسيرة مدة السفر؛ لأن من بغداد إلى الكوفة مسيرة أربع ليال، والقصر هو المنصف، فكان كل واحد منهما قاصداً مسيرة ليلتين، وبهذا لا يصير مسافراً، فإن عزمنا على الإقامة بالقصر خمسة عشر يوماً، صار القصر وطن سفر، أي: وطن إقامة لهما، وانتقض وطنهما بكوفة وبغداد بوطن مثله.^{١٩٢٥}

فإن خرجا بعد ذلك يريدان الكوفة: صلياً أربعاً في الطريق وبالكوفة؛ لأنهما قصدا مسيرة ليلتين من وطنهما، فإن دخلا الكوفة وعزما على الإقامة أقل من خمسة عشر يوماً، ثم خرجا من الكوفة يريدان بغداد، وهران بالقصر، صلي كل واحد منهما أربعاً إلى القصر وبالقصر، ومن القصر إلى بغداد؛ لأن القصر صار وطن سفر لهما، ولم يوجد ما ينتقضه من الوطن الأصلي ووطن السفر، ولو لم ينويا المرور على القصر يقصران، كما خرجا من الكوفة؛ لأنهما نويا مسيرة سفر، فلو كانا حين قدما القصر في الابتداء عزمنا على الإقامة بالقصر أقل من خمسة عشر يوماً، ثم ذهبنا إلى الكوفة ليقمنا بها ليلة، يصليان أربعاً إلى الكوفة، فلو خرجا من الكوفة يريدان بغداد، يصليان ركعتين وإن مرا من القصر

^{١٩٢٤} ن: دهل.

^{١٩٢٥} المحيط، ٣٦/٢.

؛ لأن القصر كان وطن سكنى لهما، وقد انتقض ذلك بوطن سكنى مثله بالكوفة، فهما رجلا ن خرجا من الكوفة يريدان بغداد، وليس لهما فيما بين ذلك وطن.^{١٩٢٦}

ولو كان كل واحد منهما في الابتداء حين خرج من وطنه لم ينو القصر، إنما نوى وطن صاحبه ليلقى به، صاحبه الخراساني نوى الكوفة، والمكي نوى بغداد، فالتقيا بالقصر، يصليان ركعتين؛ لأن كل واحد منهما قصد مسيرة مدة السفر، فلو ذهبا إلى الكوفة يصليان في الطريق ركعتين، وكذلك بالكوفة، أما الخراساني: فلأنه ماضي في سفره، وأما المكي: فلأن الكوفة كانت وطن سفر له، وقد انتقض ذلك بإنشاء السفر، فعاد مسافراً بسفره الأصلي، وكذلك لو خرجا من الكوفة يريدان بغداد، يصليان ركعتين في الطريق وبغداد، لما ذكرنا.^{١٩٢٧}

ثم تقدم السفر ليس بشرط الثبوت الوطن الأصلي بالاجتماع. وهل يشترط لثبوت وطن السفر؟ لم يذكر محمد - رحمه الله - هذه المسألة في الأصل.

وذكر أبو الحسن الكرخي - رحمه الله - في الجامع: أن فيه روايتين عن محمد، في رواية يشترط، وفي رواية لا.

مثاله: [١٩٤ب] بخاري خرج من بخارى إلى بيكند^{١٩٢٨}، ونوى الإقامة بها خمسة عشر يوماً، ثم خرج من بيكند يريد فربر، فلما دخل فربر^{١٩٢٩} بدا له أن يرجع إلى بخارى، فعلى الرواية التي يشترط تقدم السفر لثبوت وطن السفر: يصلون ركعتين في الطريق إلى بخارى، إذ ليس من بخارى إلى بيكند مسيرة سفر، فلم تصر بيكند وطناً له، فهذا رجل خرج من فربر يريد بخارى، وهي مدة سفر على أصح الأقاويل، فيصلون ركعتين.

^{١٩٢٦} المحيط، ٣٧/٢.

^{١٩٢٧} المحيط، ٣٨/٢.

^{١٩٢٨} بالكسر، وفتح الكاف، وسكون النون: هي أدنى مدن بخارى إلى النهر، ومنها إلى حائط بخارى فرسخان، وهو الحائط المضروب على جميع عمران بخارى، وافتتحها قتيبة بن مسلم سنة سبع وثمانين، وهو حصن حصين مشبه بالأسوار، وفيها مسجد جامع وبيت نار للمجوس يذكرون أن افريدون بناه، وخارج الحصن سبعمائة رباط. ينسب إليها جماعة من الأعيان، منهم: أبو أحمد محمد بن يوسف البيكندي، روى عن أبي أسامة وابن عيينة، روى عنه البخاري، وأبو الفضل أحمد بن علي بن عمر السليماني البيكندي، كان من الحفاظ المكتزين، رحل إلى العراق والشام ومصر، وله أكثر من أربعمائة مصنف صغار، مات سنة ٤١٢. معجم البلدان، ٥٣٣/١. الروض المعطار في خبر الأقطار، لأبي عبد الله الحميري، ١٢٣/١.

^{١٩٢٩} فَرَبْرُ: وراء: بليدة بين جيحون وبخارى، بينها وبين جيحون نحو الفرسخ، وكان يعرف برباط طاهر بن علي، وقد خرج منها

جماعة من العلماء. والرواة، منهم: محمد بن يوسف البخاري، رواية صحيح محمد بن إسماعيل البخاري. معجم البلدان، ٢٤٦/٤.

وعلى الرواية التي لم يشترط تقدم السفر: يصلي أربعاً في الطريق؛ لأن بيكند صارت وطناً له، ولم يوجد ما ينقضه فما لم يجاوز بيكند لا يصير مسافراً، و من بيكند إلى بخارى أقل من مدة السفر، فلذلك يصلي أربعاً. كذا في المحيط. ١٩٣٠

وعبارة أقصر من هذا وأظهر: ما ذكر في الإيضاح: خراساني قدم الكوفة، ونوى الإقامة بها شهراً، ثم خرج إلى الحيرة، ونوى المقام بها خمسة عشر يوماً، ثم خرج من الحيرة يريد خراسان، ومر بالكوفة، قال: يصلي ركعتين؛ لأن وطنه بالكوفة قد بطل بوطنه بالحيرة؛ لأنه مثله. فإذا مر بالكوفة، وليس له بها وطن، صلى ركعتين ولو لم يكن نوى المقام بالحيرة خمسة عشر يوماً أتم الصلاة بالكوفة؛ لأن وطنه بالكوفة لم يبطل بالخروج إلى الحيرة؛ لأنه ليس بسفر، ولا هو مثله، فيبقى كما كان. ١٩٣١

ولو أن خراسانياً قدم الكوفة، ونوى المقام بها خمسة عشر يوماً، ثم ارتحل منها يريد مكة، فقبل أن يسير ثلاثة أيام، ذكر حاجة له بالكوفة فعاد، قال: يقصر؛ لأن وطنه بالكوفة قد بطل بإنشاء السفر، كما يبطل بوطن مثله. ١٩٣٢

قوله: **لأن السفر لا يعرى عنه**: أي عن قليل اللبث. وهذا مدلول معنى، وليس بمذكور لفظاً فوجهه ١٩٣٣ هذا ما ذكره في المبسوط. ١٩٣٤

وقال: لأن نية الإقامة ما يكون في موضع واحد، فإن الإقامة ضد السفر، والانتقال من الأرض إلى الأرض يكون ضرباً في الأرض ولا يكون إقامة.

ولو جوزنا بنية الإقامة في موضعين جوزنا فيما زاد على ذلك، فيؤدي إلى القول: بأن السفر لا يتحقق؛ لأنك إذا أجمعت إقامة المسافر في المراحل، ربما يزيد ذلك على خمسة عشر يوماً؛ لأن إقامة المرء تضاف إلى مبيته، ألا ترى أنك إذا قلت للسوقي: أين تسكن؟ يقول: في محلة كذا، وهو بالنهار يكون في السوق، فكانت سبب تفقه عيسى بن

١٩٣٠ المحيط، ٣/٣٨.
١٩٣١ المبسوط للشيباني، ١/٢٩٩.
١٩٣٢ المحيط، ٢/٣٥.
١٩٣٣ ر: قوله.
١٩٣٤ المبسوط للرخسي، ١/٢٣٧.

إبان - رحمه الله - هذه المسألة، فإنه كان مشغولاً بطلب الحديث، فدخلت مكة في أول العشر من ذي الحجة مع صاحب لي، وعزمت على الإقامة شهراً، فجعلت أتم الصلاة، فلقيني بعض أصحاب أبي حنيفة - رحمه الله - فقال: أخطأت. فإنك تخرج إلى منى وعرفات، فلما رجعت من منى، بدأ للصاحب أن يخرج، وعزمت على أن أصحابه، فجعلت أقصر الصلاة، فقال لي صاحب أبي حنيفة: أخطأت، فإنك مقيم بمكة، فما لم تخرج منها لا تكون مسافراً، فقلت: أخطأت في مسألة واحدة^{١٩٣٥} في موضعين، ولم ينفعني ما جمعت من الأخبار، فدخلت مجلس محمد - رحمه الله -، واشتغلت بالفقه، كذا في المبسوط.^{١٩٣٦}

والمعتبر في ذلك آخر الوقت؛ لأنه المعتبر في السببية عند عدم الأداء، أي لأن آخر الوقت هو المعتبر في

السببية. [١٩٥]

فإن قلت: هذا عند بقاء الوقت، فأما إذا فات الوقت فالوجوب يضاف إلى كل الوقت، وكلامنا فيما إذا فات الوقت، وعند ذلك كان السبب هو كل الوقت لا آخره لزوال الضرورة الداعية للانتقال عن الكل إلى الجزء؛ فلذلك لا يجوز عصر الأمس وقت إحرار الشمس في اليوم الثاني، ولو كان الاعتبار للجزء الأخير في السببية لجاز لوجوبه ناقصاً.

قلت: ما ذكرته اعتبار لصفة الوقت في حق نفسه، وما قلناه اعتبار لصفة الوقت في حق المكلف، وكون الوقت سبباً في حق المكلف على وجه التعيين، إنما هو آخره لا كله؛ لأن ذلك أو أن التقرير في ذمته دين، وصفة الدين إنما تعتبر حالة تقرر في الذمة، كما في حقوق العباد، فإنه إذا غضب شيئاً من ذوات القيم تجب عليه قيمته يوم غضب، لا ما كان قبله؛ لأنه دخل في ضمانه وقت الغضب، والفقه فيه: أنه لو اعتبر كل الوقت في السببية في حق المكلف يلزم أن تجب عليه الصلاة بصفة الإقامة أربعاً، وبصفة السفر ركعتين، فيما إذا سافر في خلال الوقت.

وكذلك إذا طهرت المرأة في خلال الوقت، أو أسلم الكافر، أو بلغ الصبي في خلاله، كانت الصلاة دائرة بين أن تجب وبين أن لا تجب؛ لأن كل الوقت موصوف بذلك، وهو محال فلا يصح. فلذلك وجب أن يُعتبر الجزء الأخير

^{١٩٣٥} ر: + واحدة.

^{١٩٣٦} المبسوط للرخسي، ١/٢٣٧.

في حق المكلف؛ لأن في ذلك الجزء، وهو ساعة لطيفة؛ لأنه مقدار مدة التحريمه لا بد وأن يكون منتصفاً بأحد الأوصاف، وأما اعتبار صفة الوقت في حق نفسه بعد الفوات حتى أضيفت السببية إلى كل الوقت ليثبت الواجب على المكلف بصفة الكمال، إذ الأصل في أسباب المشروعات الكمال، مع أن الضرورة قد انعدمت في حق تعيين السببية لآخر الوقت بعد الفوات فافترقا.

فإن قيل: يشكل على هذا، ما إذا دخل المسافر في صلاة المقيم، ثم ذهب الوقت، ثم أفسد الإمام أو المقتدي صلاته على نفسه، فعلى المسافر أن يصلي صلاة السفر ركعتين، مع أنه وجب عليه الصلاة أربعاً عند آخر الوقت بسبب الاقتداء، وعلى قياس ما ذكر في الكتاب من اعتبار وجوب الأربع حال فوات الوقت، ينبغي أن لا يتغير فرضه إلى الركعتين، كما إذا فات عن المقيم. قلنا: لم يكن مقيماً فيهما، وإنما لزمه الإتمام لمتابعة الإمام، وقد زال ذلك بالإفساد، دفعاً إلى أصله، ألا ترى أنه لو أفسد الاقتداء في الوقت، كان عليه أن يصلي صلاة السفر؟ فكذا هنا. هكذا ذكر السؤال والجواب في المبسوط. ١٩٣٧

وفيه أيضاً: ثم وجوب صلاة السفر على من سافر في آخر الوقت مذهبنا. وقال ابن شجاع: يصلي صلاة المقيم. وقال الشافعي - رحمه الله - : إذا مضى من الوقت مقدار ما يصلي فيه أربع ركعات، ثم خرج مسافراً، يصلي أربعاً، وهو بناءً على أن وجوب الصلاة عندهما بأول الوقت، فإذا كان مقيماً في أول الوقت وجبت عليه صلاة المقيم، فلا يسقط ذلك بالسفر.

وعندنا الوجوب يتعلق بآخر الوقت؛ لأنه مخير في أول الوقت بين الأداء والتأخير، والوجوب ينفي التأخير، والتأخير يقي الوجوب، ولو مات في الوقت لقي الله تعالى ولا شيء عليه، فدل أن الوجوب يتعلق بآخر الوقت. فإذا كان مسافراً في آخر الوقت، كان عليه صلاة السفر.

وقال زفر: إذا خرج مسافراً، وقد بقي من الوقت [١٩٥ب] مقدار ما يمكنه أن يصلي فيه صلاة السفر، يصلي صلاة السفر، وإن كان الباقي من الوقت دون ذلك صلى صلاة المقيم؛ لأن التأخير لا يسعه إلى وقت لا يتمكن من أداء الصلاة فيه في الوقت، ولكننا نقول: جزء من الوقت بمنزلة جميعه، ألا ترى أن إدراك جزء من الوقت وإن قل،

سبب لوجوب الصلاة، فوجود السفر في ذلك الجزء، كوجوده في جميع الوقت، والدليل عليه: أن الصلاة لا تصير ديناً في ذمته إلا بخروج الوقت، فإنه صار مسافراً قبل أن يصير ديناً في ذمته، صلى صلاة المسافر.

وإذا صارت ديناً في ذمته بخروج الوقت قبل أن يصير مسافراً، لا يتغير ذلك بالسفر، ويعتبر^{١٩٣٨} جانب السفر بجانب الإقامة، فإنه لو دخل مصره قبل فوت الوقت، صلى صلاة المقيمين، وإن كان الباقي من الوقت شيئاً يسيراً، فكذا في جانب السفر.

وذكر شيخ الإسلام قول الشافعي - رحمه الله - مثل قول زفر، فقال: وقال الشافعي - رحمه الله -: إن سافر في آخر الوقت، نظر، إن بقي من الوقت مقدار ما لا يتسع لأداء أربع ركعات فإنه يصلي صلاة المقيم.

وذكر في الخلاصة الغزالية ما يوافق ما ذكره شيخ الإسلام. وعلى قولنا: إذا بقي من الوقت مقدار ما يسع للتحريم فمسافر، فإنه يصلي صلاة المسافر.^{١٩٣٩}

وحاصل الخلاف يرجع إلى أن سبب الوجوب عنده جزء من الوقت القائم مقدار ما يسع لأداء الصلاة كلها، وعندنا سبب الوجوب جزء قائم يسع للتحريم، وعلى هذا الأصل هذا الخلاف.

والثاني: أن الكافر إذا أسلم في آخر الوقت، وقد بقي من الوقت ما يسع للتحريم، فإنه يلزمه الصلاة عندنا، وعند الشافعي لا يلزمه، إلا أن يكون الباقي ما يسع لأداء الصلاة كلها، وعلى هذا بلوغ الصبي، وطهارة الحائض.

واحتمج علماؤنا: بأنه أدرك من الوقت ما يصلح سبباً لوجوب الأداء، فتلزمه الصلاة، أو يتغير فرضه متى سافر، قياساً على ما لو أدرك من الوقت مقدار ما يسع الأداء، وذلك لأنه: لما كان قادراً على أداء التكبير في الوقت، لزمه أداء التكبير، وإذا لزمه ذلك يلزمه الباقي؛ لأنه لا صحة للتكبير إلا بالباقي، فلزمه الباقي^{١٩٤٠} ضرورة، كمن نذر بالصلاة لزمته الطهارة وجميع الشرائط ضرورة.

^{١٩٣٨} ن: يتغير.

^{١٩٣٩} الخلاصة الغزالية، ١٣٥.

^{١٩٤٠} ر: - الباقي.

وهذا بخلاف ما لو أسلم في رمضان بعد طلوع الفجر، فإنه لا يلزمه القضاء؛ لما أن القضاء ينبنى على الأداء، فمتى وجب عليه الأداء لزمه القضاء.

وفي باب الصوم لم يجب عليه الأداء، لا كله ولا بعضه، لأن ما قدر عليه لا يتصور قرية بدون ما مضى، وإذا لم يتصور قرية بدون ما مضى لم يجب عليه، فإذا لم يجب عليه شيء من الأداء لم يلزمه القضاء. فأما ما هنا: ما قدر عليه من التحريم قرية في نفسها، وقد أمكنه إتمامها بالباقي، فلزمه.

والشافعي - رحمه الله - نظر إلى ما عجز عن أدائه في الوقت فقال: ما عجز عن أدائه في الوقت سقط ما قدر^{١٩٤١} عليه؛ لأنه بدون ذلك لا يكون قرية، كما قال فيمن شرع في التطوع [١٩٦ أ]: لا يلزمه المضي؛ لأن ما لم يشرع لم يجب عليه، وما شرع فيه لا يكون قرية بدونه، فلا يلزمه الإيفاء بالمضي.^{١٩٤٢}

وعلمائنا - رحمهم الله - نظروا إلى ما قدر عليه فقالوا: ما قدر عليه من الأداء في الوقت يجب عليه، لقدرتة على الأداء في الوقت وإذا لزمه ذلك، ولا صحة له إلا بالباقي، لزمه كما لو قالوا فيمن شرع في التطوع: [١٩٦ أ] لزمه المضي؛ لأنه لزمه ما شرع فيه لوجود سببه وهو المباشرة.

قوله: وقال الشافعي - رحمه الله -: سفر المعصية لا يفيد^{١٩٤٣} الرخصة. وذلك كمن سافر بنية قطع الطريق، أو البغي على الإمام العدل، وكذلك المرأة إذا حجت من غير محرم، والعبد إذا أبق من مولاه.

وعندنا يترخص هؤلاء برخص السفر^{١٩٤٤} وغيرها، من قصر الصلاة، وإباحة الإفطار، وجواز الصلاة المكتوبة على الراحلة إذا خاف، وجواز استكمال مدة المسح على الخفين، وجواز أكل الميتة عند الضرورة.

^{١٩٤١} ن: - قدر.

^{١٩٤٢} ن: عبارة أخرى وردت: فيه لوجود سبب الوجوب وهو المباشرة، فلزمه الباقي؛ لأنه لا يبقى صحيحاً إلا في الباقي فكان فيما قلنا: عمل بالاحتياط لإيجاب العبادة.

^{١٩٤٣} خ: يقرر.

^{١٩٤٤} خ: المسافرين.

احتج الشافعي - رضي الله عنه - بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾^{١٩٤٥} ولأنه لما سافر للبغي أو القطع صار ابتداء خروجه معصية؛ لأنه نوى معصية، وهي التي أخرجته، فصارت المعصية مضافة إلى السفر كحكمه، والمعاصي لا تعتبر أعداراً لإثبات الرخص، ألا ترى أن زوال العقل عذر لإسقاط ضروب الخطاب، ومتى كان بسبب السكر لم يسقط به خطاب، وكذلك خوف العدو عذر لإقامة صلاة الخوف، وقطاع الطريق متى أخافوا إمام العدل لم تحل لهم صلاة الخوف؛ لأنهم خافوا بسبب هو معصية، ويعتبر هذا الخروج بضده، فإن من خرج للحج صار ابتداء خروجه طاعة. قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾^{١٩٤٦} ففي ضده إذا خرج إلى معصية بصير الخروج معصية، والمعاصي لا تثبت الرخص كما ذكرنا.

ولنا قول الله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾^{١٩٤٧}. علق رخصة الإفطار بنفس السفر، فزيادة قيد: أن لا يكون باغياً، أو قاطع طريق، يجري مجرى النسخ على ما عرف. وكذلك قوله تعالى في إباحة الميتة: ﴿إِلَّا مَا اضْطُرُّمُ إِلَيْهِ﴾^{١٩٤٨} وقوله عليه الصلاة والسلام في قصر الصلاة: "فرض المسافر ركعتان من غير فصل"^{١٩٤٩} وقوله في استكمال مدة المسح: "بمسح المقيم يوماً وليلة، والمسافر ثلاثة أيام"^{١٩٥٠}.

أما الجواب عن تأويل الآية، فإن تأويلها: فمن اضطر فأكل غير باغ ولا عاد: أي زائداً على ما يسد به رمقه، ويدفع ضرورته، فإن الله لا يؤاخذ به بذلك، ؛ فيكون غير باغ: صفة للأكل لا للمضطر. والدليل عليه: أن الغفران لا يلبق بالإضطرار، فإنه في نفسه عذر لا ارتكاب محظور. والغفران في مقابلة ارتكاب محظور بعذر، وذلك في الأكل عند الضرورة، لا بمقابلة الإضطرار بنفسه.

^{١٩٤٥} النحل: ١١٥/١٦.

^{١٩٤٦} النساء: ١٠٠/٤.

^{١٩٤٧} البقرة: ١٨٥/٢.

^{١٩٤٨} الأنعام: ١١٩/٦.

^{١٩٤٩} ليس بحديث ومثل هذا القول ما أخرجه البخاري عن عائشة أم المؤمنين، قالت: "فرض الله الصلاة حين فرضها، ركعتين ركعتين، في الحضر والسفر، فأقرت صلاة السفر، وزيد في صلاة الحضر". صحيح البخاري، ٧٩/١.

^{١٩٥٠} أخرجه مسلم عن شريح بن هانئ: "...جعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، ويوماً وليلة للمقيم...". صحيح مسلم، ٢٣٢/١.

ونظيره قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ﴾.^{١٩٥١} أي: فحلوق،

فقدية؛ لأن الكفارة لا تجب بالعدر، بل بالحلوق بسبب العذر.

وأما الجواب عن المعنى: أن هذه رخصة علققت بصيرورة الخطى سفرًا، لا بنفس الخطى. فإن من طاف جميع الدنيا لا يقصد مكاناً يصلح للسفر لا يصير مسافراً، ثم علينا أن نتأمل أن خطاه صارت سفرًا بأي نية؟ بنية الإغارة والبعي؟ أو بنية مكانٍ عيَّته للإغارة؟ فتأملنا فوجدنا أنه صار مسافراً عند نقل الخطى بقصد مكاناً عينه بعيداً عنه؛ لأنه لو قصد ذلك المكان بلا قصد الإغارة صار مسافراً، ولو قصد الإغارة بدون قصد مكان بعيد لم يصير مسافراً، وإن طاف الدنيا بهذا القصد [١٩٦ب] فكانت خطاه معصية، فلما وجد القصدان في مسألتنا هذه، جعلنا الخطى سفرًا بقصد المكان البعيد، وألغينا قصد الإغارة في جعل الخطى معصية، لا في جعلها سفرًا لما بينا أن الخطى وإن كثرت تحتل الإنفصال عن صفة السفر.

وكذلك إذا خرج للحج تنقلب الخطى طاعة، ولا تصير سفرًا بالطاعة بل لقصد مكة لا غير، وكذلك في طرق المعصية، ولا تتغير أحكام السفر بنية الطاعة، وكان بمنزلة من غضب خفاً ولبسه يرخص بالمسح؛ لأن المعصية في الغضب دون ما يسقط به غسل الرجل من استئثارها بالخف، وكذلك تجوز الصلاة في أرض مغصوبة؛ لأن الغضب ليس بالصلاة وإن وجد مع الصلاة، بخلاف زوال العقل بالسكر؛ لأن السكر حدث من شربه، وشرب ما يسكره حرام، فلو قلنا بعذره بسقوط الخطاب عنه، يلزم إضافة العذر إلى الحرام؛ لأنه هو العلة فيه، بخلاف نية الإغارة، فإنها ليست بعلة للرخصة على ما بينا، وكذلك الخوف لحقه بسبب معصية في سفره لا بسفره، فلو قلنا بجواز صلاة الخوف في حقه، كانت المعصية هي المجوزة لصلاة الخوف، وذلك لا يجوز، وكذلك ضرورة الجوع قد لا تقع بسبب بعينه، بل بالمكان القفر الخالي من الطعام، ولا تأثير للبعي في جعل المكان قفرًا، ولا إثارة الجوع، كذا في الأسرار.

وذكر في المحيط والإيضاح: ولنا أن السفر إنما صار منجياً لمشقة تلحقه من نقل الأقدام، والغيبة عن الوطن، وهذا معنى^{١٩٥٢} لا حظر فيه، وإنما الحظر فيما يكون بعد انقطاع السفر، فجرى ذلك مجرى المقصود، لا مجرى معنى

^{١٩٥١} البقرة: ١٩٦/٢.

^{١٩٥٢} ر: - معنى.

الفعل؛ لأن معنى الشيء ما يأتي مع الصورة، وثمره الشيء تكون بعد تمام الصورة، فثبت أن الفساد هنا المعنى راجع إلى المقصود، وذلك مما يقبل الفصل عنه، فبقي السفر _ من حيث أنه يفيد الرخصة _ مباحاً لا حظر فيه.^{١٩٥٣}

قوله: ولنا إطلاق النصوص التي ذكرناها،^{١٩٥٤} وإنما المعصية ما يكون بعده، كما في السرقة، أو يجاوزه كما في الإباق، فصلح متعلق الرخصة: بفتح لام متعلق، أي موضع تعلق الرخصة؛ لأنه لما لم يكن معصية في ذاته، وهو نقل الخطوات إلى مكان بعيد، صلح أن يكون سبب الرخصة؛ لأنه ليس بمعصية في نفسه بهذا الاعتبار. والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأواب وعلى آله وأصحابه السادة الأنجاء والتابعين لهم بإحسان إلى يوم المآب، وسلم تسليماً كثيراً.^{١٩٥٥}

^{١٩٥٣} المحيط، ٢/٢٤.

^{١٩٥٤} خ، ر: - التي ذكرناها

^{١٩٥٥} ر: + بالصواب وإليه المرجع والمآب وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأواب وعلى آله وأصحابه السادة الأنجاء والتابعين لهم بإحسان إلى يوم المآب، وسلم تسليماً كثيراً.

باب صلاة الجمعة

تناسب مضمونا البابين من حيث أن كلاهما يتصف بواسطة، فالأول بواسطة السفر، والثاني بواسطة الخطبة؛ إلا أن الأول شامل في كل ذوات الأربع، والثاني خاص في الظهر، والخاص بعد العام وجوداً؛ لأن التخصيص لا يكون إلا بعد التعميم.

ذكر في المغرب: الجمعة: من الاجتماع، كالفرقة من الافتراق، أضيف إليها اليوم والصلاة. ثم كثر الاستعمال، حتى حذف منها المضاف، وجمعت ف قيل: جمعات وجمع. ١٩٥٦

اعلم: أن الجمعة فريضة محكمة لا يسع تركها، ويكفر جاحداً. ثبتت فرضيتها بالكتاب والسنة وإجماع الأمة ونوع من المعنى.

أما الكتاب، قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾. ١٩٥٧ والمراد من ذكر الله: الخطبة، والأمر على الوجوب [١٩٧]، وإذا افترض السعي إلى الخطبة التي هي شرط جواز الجمعة، فإلى أصل الجمعة كان واجب، ثم أكد الوجوب بقوله: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾. ١٩٥٨ فحرم البيع بعد النداء. وتحريم المباح من لا يكون إلا لأمر واجب.

وأما السنة: فحديث جابر - رضي الله عنه - قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "أيها الناس توبوا إلى ربكم قبل أن تموتوا. وتقربوا إلى الله بالأعمال الصالحة قبل أن تُشغلوا، وتحبوا إليه بالصدقة في السر والعلانية تُجبروا وتُنصروا وترزقوا، واعلموا أن الله تعالى كتب عليكم الجمعة في يومي هذا، في شهري هذا، في مقامي هذا، فمن تركها تهاوناً بما أو استخفافاً بحقها وله إمام جائر أو عادل، ألا فلا جمع الله شمله، ألا فلا صلاة له، ألا فلا زكاة له، ألا فلا صوم له، إلا أن يتوب، فمن تاب تاب الله عليه". ١٩٥٩

١٩٥٦ المغرب، ٩٠/١.

١٩٥٧ الجمعة: ٩/٦٢.

١٩٥٨ الجمعة: ٩/٦٢.

١٩٥٩ أخرجه الطبراني في الأوسط، وقال الهيثمي رجاله ثقات. جامع الأحاديث، ١١١/٨.

وفي حديث ابن عباس وابن عمر - رضي الله عنهم - قالوا: سمعنا رسول الله عليه الصلاة والسلام على

أعواد منبره يقول: "لينتهين أقوام عن ترك الجمعة أو ليختمن على قلوبهم، وليكونن من الغافلين".^{١٩٦٠}

وأجمعت الأمة على فرضيتها، وإنما اختلفوا في أصل الفرض في هذا الوقت على ما يجيء.

وأما المعنى: فلأننا أمرنا بترك الظهر لإقامة الجمعة، والظهر فريضة، ولا يجوز ترك الفرض إلا لفرض هو أكد

وأولى منه، فدلّ هذا على أن الجمعة أكد من الظهر في الفريضة، كذا في المبسوطين.

ثم شرائط لزوم الجمعة اثنا عشر. ستة في نفس المصلي، وستة في غير نفس المصلي.

أما التي في نفسه: الحرية والذكورة والإقامة والصحة وسلامة الرجلين والبصر. وقالوا إذا وجد الأعمى قائداً

يلزمه. قلنا: هو غير قادر بنفسه كالزمن إذا وجد من يحمله.

وأما الستة التي هي في غير نفسه: فالمصّر الجامع والسلطان والجماعة والخُطبة والوقت والإظهار، حتى أن

الوالي لو أغلق باب القصر وجمع فيه حشمه، ولم يأذن للناس بالدخول لم يجوز. كذا ذكره الإمام التمرتاشي، وقاضي

ينفذ الأحكام ويقيم الحدود، ذكر إقامة الحدود، مع أنها تستفاد هي من قوله: ينفذ الأحكام، لزيادة خطرها وعلو

شأنها، إذ لا تقام هي بدليل فيه شبهة، حتى لم يثبت الحدود والقصاص بالشهادة على الشهادة، وكتاب القاضي إلى

القاضي، وشهادة النساء؛ ولأنه لا يلزم من جواز تنفيذ الأحكام، جواز إقامة الحدود، فإن المرأة إذا كانت قاضية يجوز

قضائها في كل شيء من الأحكام، ولا يجوز في الحدود والقصاص، وكذلك حكم المحكم لا يصح في الحدود

والقصاص، ويصح في غيرهما؛ إلا أنه اكتفى هنا بذكر الحدود عن ذكر القصاص؛ لأنهما يقتزمان في عامة الأحكام،

فكأن ذكر أحدهما مغنياً عن ذكر الآخر.

وعنه: أنهم إذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم ولم يسعهم، أي: إذا اجتمع من تجب عليهم الجمعة، لا كل من

يسكن في ذلك الموضع من الصبيان والنسوان والعبيد؛ لأنه ذكر في المبسوط هذا القول منسوباً إلى ابن شجاع. وقال:

^{١٩٦٠} أخرجه مسلم عن أبي هريرة: "لينتهين أقوام عن ودعهم الجمعات، أو ليختمن الله على قلوبهم، ثم ليكونن من الغافلين".

صحيح مسلم، ٥٩١/٢.

قال ابن شجاع - رحمه الله - : أحسن ما قيل فيه: إذا كان أهلها، بحيث لو اجتمعوا في أكبر مساجدهم لم يسعهم ذلك، حتى^{١٩٦١} احتاجوا إلى بناء مسجد آخر للجمعة، فهذا مصر جامع يقام فيه الجمعة.

وإنما يكون هذا الاحتياج غالباً عند اجتماع من عليه الجمعة؛ لأنهم هم الذين يجتمعون عادة، لا كل من يسكن في ذلك الموضع.

وعن أبي يوسف - رحمه الله - [١٩٧ب] رواية أخرى غير هاتين الروایتين، وهي: كل موضع يسكن فيه عشرة آلاف نفر، فكان عنه ثلاث روايات.

وقال سفيان الثوري - رحمه الله - : المصر الجامع ما يعده الناس مصراً عند ذكر الأمصار المطلقة كبخارى وسمرقند. فعلى هذا القول: لا يجوز إقامة الجمعة بكرمينة وكسانية. وقال بعض مشايخنا: أن يتمكن كل صانع أن يعيش بصنعتة فيه، ولا يحتاج فيه إلى التحول إلى صنعة أخرى.

ولكن ظاهر المذهب في بيان حده ما ذكر في الكتاب أولاً، ثم في كل موضع وقع الشك في كونه مصراً وأقام أهل ذلك الموضع، ينبغي لأهل ذلك الموضع أن يصلوا بعد الجمعة أربع ركعات، وينوون بها الظهر احتياطاً، حتى أنه لو لم تقع الجمعة موقعها يخرجون عن عهدة فرض الوقت بأداء الظهر بيقين، وهذا الذي ذكرنا: من أن المصر من شرائط صلاة الجمعة مذهبنا.

وقال الشافعي - رحمه الله - : المصر ليس بشرط، بل كل قرية يسكنها أربعون من الرجال الأحرار، لا يظعنون عنها شتاءً ولا صيفاً، يقام بهم الجمعة فيها، لقوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾.^{١٩٦٢} من غير فصل، ولما روي: "أن

^{١٩٦١} ن: + لو.

^{١٩٦٢} الجمعة: ٩/٦٢.

أول جمعة جمعت في الإسلام بعد المدينة جمعة بجوانا".^{١٩٦٣} وهي قرية من قرى عامر بن عبد القيس بالبحرين، وكتب أبو هريرة إلى عمر - رضي الله عنه -، يسأله عن الجمعة بجوانا، فكتب إليه: "أن اجمع بها وحيث ما كنت".^{١٩٦٤}

ولنا قوله عليه الصلاة والسلام: "لا جمعة ولا تشريق إلا في مصر جامع".^{١٩٦٥} ولأن الصحابة - رضي الله عنهم - حين فتحوا الأمصار والقرى ما اشتغلوا بنصب المنابر وبناء الجمع إلا في الأمصار والمدن، وذلك اتفاق منهم على أن المصر من شرائط الجمعة، والآية ليست بحجة له؛ لأن المكان مضمّر فيها بالإجماع، حتى لا يجوز إقامة الجمعة في البراري بالإجماع، فنحن نضمّر المصر، وهو يضمّر القرية.

وتسميته جمعة ترجّح قولنا؛ لأنها جامعة للجماعات، حتى وجب نداء الجماعات يوم الجمعة، وفي قرية يسكنها أربعون رجلاً لا يُتصوّر جمع الجماعات، فإن جماعتهم واحدة.

وأما جوانا^{١٩٦٦}: فهي مصر بالبحرين. وتسمية الراوي إياها بالقرية لا ينافي ما ذكرنا؛ لأن اسم القرية يطلق على البلدة. قال الله تعالى: ﴿وَكَأَيُّنَ مِنْ قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِنْ قَرْيَتِكَ﴾.^{١٩٦٧} والمراد بها مكة، وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَلْيُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾.^{١٩٦٨} ومعنى قول عمر - رضي الله عنه -: حيث ما كنت، أي: مما هو مثل جوانا من الأمصار، والحكم غير مقصور على المصلى، بل يجوز في جميع أندية المصر.

وفي المحيط اختلف الناس في تقدير فناء المصر، فقدّره محمد في النوادر بالعلوة وفارسيته: يك تير رس.^{١٩٦٩}

وفي المغرب^{١٩٧٠}: العلوّة قدر ثلاثمائة ذراع إلى أربعمائة.^{١٩٧١}

^{١٩٦٣} أخرجه مسلم عن ابن عباس: "إن أول جمعة جمعت بعد جمعة في مسجد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، في مسجد عبد القيس بجوانا من البحرين". صحيح البخاري، ٥/٢.

^{١٩٦٤} أخرجه عون المعبود شرح سنن أبي داود عن أبي رافع أن أبا هريرة كتب إلى عمر رضي الله عنه يسأله عن الجمعة وهو بالبحرين فكتب إليهم: "أن جمعوا حيث ما كنتم". قال البيهقي في المعرفة: "إسناد هذا الأثر حسن". عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم، للعظيم أبادي، ٢٨٣/٣.

^{١٩٦٥} رواه عبد الرزاق في "مصنفه" عن علي، قلت: غريب مرفوعاً. نصب الراية. ١٩٥/٢.

^{١٩٦٦} ر: - جوانا.

^{١٩٦٧} محمد: ١٣/٤٧.

^{١٩٦٨} الأنعام: ٩٢/٦.

^{١٩٦٩} المحيط، ٦٦/٢.

وقدّر أبو يوسف - رحمه الله - الفناء بميل أو ميلين، فإنه زوي عنه: لو أن إماماً خرج من المصر مع أهل المصر لحاجة له قدر ميل أو ميلين، فحضرته الجمعة، فصلى بهم الجمعة أجزاءه.

وهذا بخلاف المسافر، فإنه إذا خرج عن عمران المصر يقصر الصلاة، ولم يلحق فناء المصر بالمصر في حقه، وقد ذكرناه في باب المسافر. وقدّر بعضهم الفناء: بمنتهى حد الصوت إذا صاح في المصر، أو أذن مؤذّنهم، فمنتهى صوته فناء المصر.

وقدّر شيخ الإسلام وشمس الأئمة السرخسي رحمه الله الفناء: بالغلوة [١٩٨ أ] إتباعاً لما ذكره محمد - رحمه الله - في النوادر. ويجوز بمنى إلى أن قال: لو كان الخليفة مسافراً، فُيّد بكونه مسافراً، إما للتنبيه على أنه لو كان مقيماً كان الجواز بالطريق الأولى، لما أن المسافر لا جمعة عليه، وإما لنفي الشبهة وهي: أن الخليفة إذا كان مسافراً لا يقيم الجمعة إلا إذا كان أمير الموسم مسافراً، فذكره ليُعلم أن حكم الخليفة على خلاف أمير الموسم.

وفي المحيط: وإنما تجوز الجمعة بمنى عندهما إذا كان ثمة أمير مكة، أو أمير الحجاز، أو الخليفة. أما أمير الموسم: فإن استعمل على مكة يقيم الجمعة بمنى عندهما أيضاً. وإن لم يُستعمل على مكة إنما استعمل على الموسم لا غير، فإن كان من أهل مكة: يقيم الجمعة بمنى عندهما أيضاً. وإن لم يكن من أهل مكة: لا يقيم الجمعة عندهما أيضاً. ^{١٩٧٢} ولهما في ذلك طريقان:

أحدهما: أن منى من فناء مكة، فإنها من الحرم، قال الله تعالى: ﴿هَدْيًا بِالْبَيْتِ الْحَرَامِ﴾. ^{١٩٧٣} سماها باسم الكعبة لكونها تبعاً لها، لما أن الهدايا والضحايا لا تنحر بمكة، بل بمنى. دل ذلك على أنه في حكمها وفي فنائها. وإقامة الجمعة كما تجوز في المصر تجوز في فنائها.

^{١٩٧٠} المغرب، ٣٤٤/١.

^{١٩٧١} قال صاحب المصباح: الغلوة هي الغاية، وهي رمية سهم أبعد ما يقدر. يقال: هي قدر ثلاثمائة ذراع إلى أربعمئة ذراع. تاج

العروس المغرب، ٣٤٤/١. قال صاحب المصباح: الغلوة هي الغاية، وهي رمية سهم أبعد ما يقدر. يقال: هي قدر ثلاثمائة ذراع إلى أربعمئة ذراع. تاج العروس، ٣٩/١٧٩.

^{١٩٧٢} المحيط، ٦٧/٢.

^{١٩٧٣} المائة: ٩٥/٥.

أما عرفات: فليست من فناء مكة، بل هي من الحل، وبينها وبين مكة أربعة فراسخ،

والثاني: أن منى تتمصر في أيام الموسم لاجتماع شرائط المصر، من السلطان والقاضي والأبنية والأسواق. قيل: إن فيها ثلاث سبائك، إلا أنها لا تبقى مصرّاً بعد انقضاء الموسم، ويقاؤها مصرّاً بعد ذلك ليس بشرط؛ لأن الناس بأسرهم على شرف الرحيل من دار الفناء إلى دار البقاء. أما عرفات: فمفازة^{١٩٧٤} ليس فيها بناء، فلا تأخذ حكم المصر، لكن يشترط أن يكون الإمام مقيماً، أو من له ولاية على مكة، نحو الخليفة، وهذا اللفظ دليل على أن الخليفة والسلطان إذا كان يطوف في ولايته، كان عليه الجمعة في كل مصر يكون في يوم الجمعة؛ لأن إقامة غيره بأمره تجوز، فإقامته أولى وإن كان مسافراً، كذا في الفوائد الظهيرية وفي الجامع الصغير لقاضي خان.

وذكر في المحيط: ومن المشايخ من قال: إن عندهما إنما يجوز أداء الجمعة بمنى؛ لأنها من أفنية مكة، وهذا فاسد، لا على قول من يقدر فناء المصر بفرسخين؛ لأن بين مكة ومنى فرسخين. وقال محمد: في الأصل إذا نوى الإقامة بمكة ومنى خمسة عشر يوماً لا يصير مقيماً، فَعُلِمَ بهذا أنهما موضعان.^{١٩٧٥}

إنما الصحيح ما قلنا: أن منى تتمصر في أيام الموسم، وعدم التقييد للتخفيف، أي لا تُصلى فيها صلاة العيد بالاتفاق، لا لعدم المصرية، بل لاشتغال الحاج بأعمال المناسك، من الرمي والذبح والحلق في ذلك اليوم، فوضعت عنهم صلاة العيد، بخلاف الجمعة؛ لأنه لا يتفق كل سنة هجوم الجمعة في أيام الرمي بمنى، بخلاف صلاة العيد؛ لأنها لو شرعت لكانت في كل سنة.

ولا يجوز إقامتها إلا للسلطان أو لمن أمره السلطان، وهو الأمير أو القاضي. والمراد من السلطان: الخليفة؛ لأنه أراد به الوالي الذي ليس فوقه وإل، وهو الخليفة، وبدليل موضع النزاع، فإنه ذُكر في المحيط وغيره، وهذا مذهبن.^{١٩٧٦}

١٩٧٤ ر: - مفازة.

١٩٧٥ المحيط، ٦٧/٢.

١٩٧٦ المحيط، ٦٨/٢.

وقال الشافعي - رحمه الله - : السلطان ليس بشرطٍ. حجته في ذلك: ما رُوي أن عثمان - رضي الله عنه - لما كان محصوراً صلى علي - رضي الله عنه - الجمعة بالناس، ولم يُرو أنه صلى بأمر عثمان؛ ولأنها مكتوبة كسائر الصلوات، فلا يشترط [١٩٩أ] لإقامتها السلطان.

ولنا قوله عليه الصلاة والسلام: أربع إلى الولاية،^{١٩٧٧} وذكر من جملتها الجمعة والعيدين. وفي حديث جابر - رضي الله عنه - قال: من تركها استخفافاً بما وله إمام عادل أو جائر... إلى آخره، وقد ذكرناه. ألحق الوعيد الشديد بترك الجمعة بشرط أن يكون له إمام، والمراد به السلطان؛ لأنه وصفه بالعدل والجور، وذلك إنما يتحقق من السلطان؛ ولأن الناس يتكون الجماعات لإقامة الجمعة، فلو لم يشترط فيها السلطان لأدى إلى الفتنة؛ لأنه يسبق بعض الناس إلى الجامع فيقيمونها لغرض لهم، ويفوت على غيرهم، وفيه من الفتنة ما لا يخفى، فيجعل مفوضاً إلى الإمام الذي فُوض إليه أحوال الناس والعدل بينهم؛ لأنه أقرب إلى تسكين الفتنة.

والاحتجاج بحديث علي - رضي الله عنه - لا يصح؛ لأنه يحتمل أنه فعل ذلك بإذن عثمان - رضي الله عنه -، والمحتمل: لا يصح حجة. ولو فعل بغير إذنه، إنما فعل لأن الناس اجتمعوا عليه، وعند ذلك يجوز؛ لأن الناس احتاجوا إلى إقامة الفرض، فأعتبر إجماعهم. وقد يقع في غيره، أي في غير أمر التقدم، والتقديم من أداء من سبق إلى الجامع كما ذكرنا، ومن الأداء في أول الوقت وآخره في نصب الخطيب.

ومن شرائطها: الوقت: وهو وقت الظهر، لما روي أن النبي عليه الصلاة والسلام لما بعث مُصعب بن عمير - رضي الله عنه - إلى المدينة قبل هجرته قال له: إذا مالت الشمس فصلّ بالناس الجمعة.^{١٩٧٨} والذي روي عن ابن مسعود - رضي الله عنه - إقامة الجمعة ضحياً، معناه: بالقرب منه، ومقصود الراوي: أنه ما أخرها بعد الزوال.

وكان مالك يقول: تجوز إقامتها في وقت العصر بناء على مذهبه في تداخل الوقتين، كذا في المبسوط^{١٩٧٩}.

^{١٩٧٧} أخرجه ابن أبي شيبة في "مصنفه" عن الحسن. قلت: غريب. نصب الراية، ٣/٣٢٦.
^{١٩٧٨} قلت: غريب. وأخرج البخاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه: "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يصلي الجمعة حين تميل الشمس". صحيح البخاري، ٧/٢. نصب الراية، ٢/١٩٥.
^{١٩٧٩} المبسوط للسرخسي، ٢/٢٤.

ولا يبينه عليها: أي لا يبني الظهر على الجمعة؛ لأئهما مختلفان، بدليل تحيّر العبد إذا أُذِن له مولاه بأن يصلي الجمعة، بين أن يصلي الظهر أو الجمعة، مع تعيّن يُسر القلة في الجمعة. ولو لم يكونا مختلفين لما تحيّر العبد، كما في جناية المدبّر، حيث يجب الأقل على مولاه من الإرش والقيمة من غير خيار، لاتحادهما في المالية، وقد ذكرنا في باب صفة الصلاة: أن الفرض لا يُبنى على تحريمه فرض آخر على أصح الروايات.

ومنها: الخطبة، أي ومن الشرائط الخطبة، فإن قيل: الخطبة ركن وليس بشرط؛ لأنها أقيمت مقام ركعتين، والركعتان من الظهر ركن لا شرط، فكذا ما قام مقامه.

وفائدة هذا: أنها هل تتأدى بدون الطهارة أم لا؟

فألأنه: لو كان شرطاً لشرط قيامه حالة الأداء كالطهارة وستر العورة، فلا يشترط قراءة الخطبة حالة الأداء، قلنا: إن الخطبة شرط وليست بركن؛ لأن صلاة الجمعة لا توجد بالخطبة، وإنما توجد بأركانها، والدليل على أنها ليست بركن: أنه لم يشترط لإقامتها سائر الشرائط، فإنها تتأدى مستدبر القبلة، فدل أنها شرط كالطهارة وستر العورة.

وأما قوله: لو كانت شرطاً لكان يراعى قراءة الخطبة حالة الأداء، قلنا: الشرط [أ١٩٩] كون الخطبة مؤدأً بالقراءة، لا القراءة حالة الأداء، كما في الطهارة، الشرط حصول الطهارة لا فعلٌ تحصل به الطهارة حالة الأداء، فكذا هذا.

هكذا ذكر السؤال والجواب شيخ الإسلام - رحمه الله - في المبسوط، وقال بعض مشايخنا: الخطبة تقوم مقام ركعتين، ولهذا لا تجوز إلا بعد دخول الوقت، والأصح: أنها لا تقوم مقام شرط الصلاة، فإن الخطيب لا يستقبل القبلة عند أدائها، ولا يقطعها الكلام، ويُعتدُّ بها إن أداها وهو محدث أو جنب، فيه يتبين ضعف قول من يقول: إنها بمنزلة شرط الصلاة؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم ما صلاها بدون الخطبة في عمره.

فإن قلت: هذا لا يدل على أنها شرط الجواز، فإن النبي عليه الصلاة والسلام ما صلاها بدون الخطبة، كذلك لم يصل صلاة أيضاً بدون رعاية سنتها، كرفع اليد عند التحريمة، والتكبير عند كل خفض ورفع وغيرها، حيث لم ينقل

أحد أنه عليه الصلاة والسلام ما رفع اليد عند التحريمة، ولا ترك التكبير عند الخفض والرفع، ولم يدل ذلك على أنها شرط الجواز، فكذا هنا؛ لأنه عليه الصلاة والسلام كان يواظب على الفرائض، كذلك يواظب على الواجبات والسنن.

قلت: بينهما فرق، وذلك لأن سقوط الظهر بالجمعة، مع أن الظهر أربع ركعات والجمعة ركعتان، عُرف بخلاف القياس شرعاً، وفي مثله يراعى ما ورد به النص، والشرع ما أقام الجمعة مقام الظهر إلا بهذه الشروط، فلا تصير مثلاً لها إلا بهذه الشروط، ولو جاز لفعالها مرة بدون الخطية تعليماً للجواز لإزالة الشبهة.

وأما رفع اليد عند التحريمة فلاعلام الأصم بالشرع، فإن غالب أحواله عليه الصلاة والسلام كان على الإمامة، وكذلك التكبير عند كل خفض ورفع لإعلام الانتقال من ركن إلى ركن، وما كانت شرعيته لإعلام غيره لا يكون شرط الجواز في غيره كالأذان، وجهر التكبيرات، ولأن المراد من الذكر من قوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾^{١٩٨٠} إنما هي الخطبة، فقد فرض السعي إلى الجمعة والذكر، فدل على أنه لا بد منها. كذا ذكر شيخ الإسلام.

ويخطب خطبتين يفصل بينهما بقعدة، وهذه القعدة عندنا للاستراحة، وليست بشرط. وقال الشافعي - رحمه

الله -: إنها شرط حتى لا يكتفي عنده بالخطبة الواحدة وإن طالت.

ولنا حديث جابر بن سمرة - رضي الله عنه -: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخطب قائماً خطبة واحدة، فلما أسن جعلها خطبتين، يجلس بينهما جلسة^{١٩٨١}. ففي هذا دليل على أنه يجوز الاكتفاء بالخطبة الواحدة، وعلى أن الجلسة بينهما للاستراحة لا للشرط. خلافاً للشافعي، كذا في المبسوط.

ولفظ التوارث إنما يستعمل في أمر له خطر وشرف، يقال: توارثوا المجد كائناً عن كائناً، أي كبيراً عن كبير في العز والشرف، وقيل هو حكاية العدل عن العدل؛ لأن القيام فيها متوارث، لما روى ابن مسعود - رضي الله عنه -: لما سئل عن هذا فقال: أأست تلو قوله تعالى: وتركوك قائماً؟

^{١٩٨٠} الجمعة: ٩/٦٢.

^{١٩٨١} أخرجه ابن ماجه عن ابن عمر: "يخطب خطبتين، يجلس بينهما جلسة، زاد بشر "وهو قائم". حديث صحيح. "فلما أسن" من حديث آخر أخرجه مسلم: "فلما أسن نبي الله - صلى الله عليه وسلم -، وأخذ اللحم أوتر بسبع". صحيح مسلم، ١/٥١٣. سنن ابن ماجه، ١/٣٥١.

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب قائماً، حين انفض عنه الناس بدخول العير المدينة، وهكذا جرى التوارث، والذي روي عن عثمان - رضي الله عنه - : [١٩٩ب] أنه كان يخطب قاعداً، إنما فعل ذلك لمرض أو كبير في آخر عمره، كذا في المبسوط.

ويستحب فيها الطهارة كالأذان، أي بالطهارة عن الجنابة والحديث، ثم وجه التشبيه بالأذان هو: أن الخطبة لها شبهة بالصلاة، من حيث أنه دعاء لها،^{١٩٨٢} ويقام بعد دخول الوقت، ولا يقال ليس بينهما مشابهة، بل بينهما مخالفة، فإن أذان الجنب يُستحب فيه الإعادة ظاهراً، ولم يذكر إعادة خطبة الجنب ها هنا؛ لأننا نقول: لا فرق بينهما في الحقيقة، غير أن الأذان لا يتعلق به حكم الجواز، فذكر الجواز ها هنا، واستحباب الإعادة ها هنا كما هو في الأذان، كذا في المبسوط.

وذكر شيخ الإسلام في المبسوط: ثم لم يذكر في الكتاب أنه هل يعيد الخطبة أو لا؟

وذكر في نواذر أبي يوسف رحمه الله: أنه يعيدها، وإن لم يعدها جاز؛ لأنه ليس من شرطه استقبال القبلة، بخلاف الأذان، فإنه يعيده؛ لأن الأذان أشبه بالصلاة من الخطبة، ألا ترى أن الأذان شرع مستقبل القبلة، بخلاف الخطبة، ولكنه يكون مسيئاً إذا تعمد ذلك؛ لأنها تشبه الصلاة حتى أقيمت مقام الشفع من الظهر؛ ولأن فيه دخول المسجد جنباً وهو مكروه، ولو خطب قاعداً أو على غير طهارة جاز، لحصول المقصود وهو الذكر والوعد.

وعند أبي يوسف لا يجوز بدون الطهارة، وهو قول الشافعي؛ لأن الخطبة بمنزلة شطر الصلاة، حتى لا يجوز أدائها إلا في وقت الصلاة. وفي الأثر: إنما قصرت الجمعة لمكان الخطبة، فكما تشترط الطهارة في الصلاة، فكذلك في الخطبة.

ولنا أن الخطبة ذكر، والحديث والجنب لا يمتنعان عن ذكر الله، ما خلا قراءة القرآن في حق الجنب، وليست الخطبة نظيرة الصلاة ولا بمنزلة شرطها، بدليل أنها تؤدي غير مستقبل القبلة، ولا يفسدها الكلام. وتأويل الأثر أنها في حكم الثواب كشرط الصلاة، لا في اشتراط شرائط الصلاة فيها، كذا في المبسوط.

^{١٩٨٢} ر: أنها أقيمت مقام شطر الصلاة.

وفي جواز الخطبة قاعداً يخالفنا الشافعي - رحمه الله -، وحاصله: أن الشافعي يشترط الخطبتين، ويقول: القيام فيهما فريضة عند القدرة، والجلسة بينهما فريضة، وفي الأولى: أربع فرائض: التحميد، والصلاة على الرسول عليه الصلاة والسلام، والوصية بتقوى الله، وقراءة آية. وكذلك في الثانية، إلا أن الدعاء في الثانية بدل عن قراءة الآية الأولى، كذا في الخلاصة الغزالية.^{١٩٨٣}

وإن اقتصر على ذكر الله تعالى جاز عند أبي حنيفة - رضي الله عنه -، وهذا الإطلاق يقتضي أن يجوز بمجرد ذكر الله تعالى من غير قرآن، ذكر شيءٍ كالحمد وسبحان؛ لأنه ذكر لله تعالى، ولكن الرواية في المبسوط وغيره: أنه إذا خطب بتسبيحة واحدة، أو بتهليل أو بتحميد أجزاءه في قوله.

وذكر في المحيط: ويجزئ في الخطبة قليل الذكر، نحو قوله: الحمد لله. ونحو قوله: سبحان الله. وفي المبسوط: إلا أن الشرط عند أبي حنيفة - رضي الله عنه - أن يكون قوله: الحمد لله على قصد الخطبة، حتى إذا عطس وقال: الحمد لله، يرد الحمد لله على عطاسه فلا ينوب عن الخطبة، وقال: لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة.^{١٩٨٤}

قال الإمام أبو بكر الزريكري^{١٩٨٥} - رحمه الله -: أقل ما يسمى خطبة عندهما مقدار التشهد من قوله: التحيات لله إلى قوله: عبده ورسوله. وفي التحنيس: مقدار الجلوس [٢٠٠] بين الخطبتين عند الطحاوي - رحمه الله - : مقدار ما يمس موضع جلوسه المنبر. وفي الظاهر: مقدار ثلاث آيات. وجه قولهما: ما روي عن عمر وعائشة - رضي الله عنهما - أنهما قالا: إنما قصرت الصلاة لأجل الخطبة. ومعلوم أن قصر الصلاة لا يكون بالتسبيحة الفردة، ولا بالتحميدة الفردة، فوجب إيجاب ما يسمى خطبة، كذا في الفوائد الظهيرية.

وأبو حنيفة - رضي الله عنه - استدلل بما روي أن عثمان - رضي الله عنه - لما صعد المنبر أول جمعة ولي. قال: الحمد لله. فارتج عليه. فقال: إن أبا بكر وعمر كانا يعدان لهذا المكان مقالاً، وأنتم إلى إمام فعال أحوج منكم

^{١٩٨٣} الخلاصة الغزالية، ١٤١.

^{١٩٨٤} المحيط، ٧٦/٢.

^{١٩٨٥} أبو بكر الزريكري.

إلى إمام قوال، وسيأتي الخطب من بعد: الله أكبر ما شاء الله فعل، ونزل وصلى الجمعة، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة - رضي الله عنهم -، فدل: أنه يكتفى بهذا القدر.

ومراده من قوله: وأنتم إلى إمام فعال أحوج منكم إلى إمام قوال: إن الخطباء الذين يأتون بعد الخلفاء الراشدين، يكونون على كثرة المقال مع قبح الفعال، وأنا إن لم أكن قوالاً مثلهم فأنا على الخير دون الشر. فإما أن يريد بهذه المقالة تفضيل نفسه على الشيخين فلا، كذا في المحيط.^{١٩٨٦}

يقال: أرتج الباب أغلقه إغلاقاً، والرتاج: الباب المغلق. ومنه قولهم: أرتج على الخطيب، أو على القارئ مبنياً للمفعول، إذا أستغلت عليه القراءة، فلم يقدر على إتمامها، ألا ترى أنهم قالوا للمرشد: فتح على القارئ، والعامّة تقول: أرتج بالتشديد، ولكن الكلام العربي بالتخفيف، كذا في المغرب.^{١٩٨٧}

قيل: هذه المسألة بناء على أن الحقيقة المستعملة عنده أقوى من المجاز المتعارف، وعندهما: على العكس.

وفي المبسوط: الذكر يحصل بقوله: الحمد لله، فما زاد عليه شرط الكمال لا شرط الجواز، وهو نظير ما قال أبو حنيفة - رحمه الله -: أن فرض القراءة يتأتى بآية واحدة، ثم قوله: الحمد لله كلمة وجيزة تحتها معانٍ جمّة، تشتمل على قدر الخطبة وزيادة.^{١٩٨٨}

فالمتكلم بقوله: الحمد لله، كالذاكر لذلك كله؛ فيكون ذلك خطبة لكنها وجيزة، وقصر الخطبة مندوب إليه، قال ابن مسعود - رضي الله عنه -: "طول الصلاة وقصر الخطبة مئنة^{١٩٨٩} من فقه الرجل".^{١٩٩٠} ومثل هذا الكلام في مثل هذه الحالة يعد كلاماً طويلاً؛ لأن المكان أعد للخطبة، والوقت وقت الخطبة، والخطيب هيأ نفسه، فإذا جاء

^{١٩٨٦} المحيط، ٢/٧٧.

^{١٩٨٧} المغرب، ١/١٨٢.

^{١٩٨٨} المبسوط للسرخسي، ٢/٣١.

^{١٩٨٩} ر: - مئنة.

^{١٩٩٠} أخرجه ابن حبان عن أبي وائل: "إن طول صلاة الرجل وقصر خطبته مئنة من فقه الرجل، فأطيلوا الصلاة، واقصروا الخطبة، وإن من البيان سحراً". إسناده صحيح على شرط مسلم، صحيح ابن حبان، تحقيق: الأرئوط، ٧/٣١.

بالذكر وإن قل يكون خطبة، ولا يبعد أن يختلف الكلام باختلاف المحل، ألا ترى أن من اعتاد التكلم بنعم في خلال كلامه، كانت نعم في خلال كلامه لغواً.

وإذا قال له غيره لي عليك كذا وكذا، فقال: نعم، كان ذلك منه إقراراً، ولزمه المال، كذا في المحيط؛ لأن الجمعة مشتقة منها، لما كانت مشتقة من الجماعة، فلا تتحقق بدون الجماعة، كالضارب لما كان مشتقاً من الضرب لم يتحقق بدونها، وكذا في سائر المشتقات. ١٩٩١

قوله: **والأصح أن هذا قول أبي يوسف**، احتراز عما وقع في عامة نُسَخِ المختصر، هو ما ذكر قبله، وهو قوله: وأقلهم عند أبي حنيفة ثلاثة سوى الإمام، وقالوا: اثنان، لأبي يوسف أن للمثنى حكم الجماعة، حتى يتقدم الإمام عليهما، وفي الجماعة معنى الاجتماع، وذلك يتحقق بالمثنى، وجه قولهما الاستدلال بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾. ١٩٩٢ وهذا يقتضي منادياً وذاكراً، وهو المؤذن والإمام، ثم قوله: فاسعوا، خطاب جمع، وأقل الجمع المتفق عليه ثلاثة، فإن أهل اللغة فصلوا بين الثنية والجمع، فالمثنى: وإن كان فيه معنى الجمع من وجه، فليس بجمع مطلق، واشتراط الجماعة ها هنا ثابت مطلقاً، كذا في المبسوط. ١٩٩٣ [٢٠٠ب]

فلا يعتبر منهم، أي لا يعتبر الإمام في تحصيل الجماعة من القوم، وإن نفر الناس قبل أن يركع إلى آخره. وجه قول زفر: أن مشاركة القوم الإمام شرط الأداء لا شرط الانعقاد، بدليل أن القوم إذا تحزّموا بعد تحزّم الإمام جاز، ولو كانت المشاركة شرطاً للانعقاد دون الأداء لكان يشترط التحريم منهم بصفة القران، فكان اشتراط الجماعة للجمعة كاشتراط الوقت لها، ولكننا نقول: الجماعة شرط افتتاح الجمعة، وقد وجد ذلك حين صلى بهم ركعة، فكان له أن يتمها جمعة، بخلاف الوقت فإنه شرط الأداء لا شرط الافتتاح، حتى يُشترط لصحتها بقاء الوقت من أولها إلى آخرها، بخلاف الجماعة، فإن الرجل إذا كان مسبقاً بركعة في صلاة الجمعة، فإنه يقوم ويتمها جمعة منفرداً بالاتفاق، فلو كان اشتراط الجماعة كالوقت لما جاز ذلك منه، فإنه لا يجوز أداء الجمعة إذا خرج الوقت في جزء منها، ولهما أن مشاركة الإمام المقتدي شرط لصحة جمعة المقتدي، كمشاركة القوم الإمام شرط لصحة جمعة الإمام، ثم مشاركة الإمام المقتدي

١٩٩١ المحيط، ٧٧/٢.

١٩٩٢ الجمعة: ٩/٦٢.

١٩٩٣ المبسوط للسرخسي، ٢٤/٢.

لا تشترط لصحة جمعة المقتدي من أول الصلاة إلى آخرها، حتى صحت صلاة اللاحق والمسبوق منها، فكذا مشاركة القوم الإمام لصحة جمعته لا يشترط من أول الصلاة إلى آخرها، وهذا لأن الجماعة شرط وقت الشروع في صلاة الجمعة، وقد وجدت، بخلاف ما إذا نفرأ قبل الشروع؛ لأن هناك تحريمًا لم تنعقد للجمعة، فكيف يتمها جمعة؟

ولأبي حنيفة - رضي الله عنه -: أن الجماعة شرط في ركعة؛ لأن ما دون الركعة معتبر من وجه، حتى إذا تحرم ثم قطع يلزمه القضاء، وغيره معتبر من وجه، فإنه إذا أدرك الإمام في السجود لا يصير مدركاً للركعة، وصلاة الجمعة تغيرت من الظهر إلى الجمعة، فلا يتغير إلا بيقين، ولا يقين إلا أن توجد ركعة، وذلك لأن الجماعة شرط صلاة الجمعة، ولا يصير مصلياً ما لم يقيد الركعة بالسجدة؛ لأنه ما لم يقيد الركعة بالسجدة فهو مفتتح لكل ركن، فكان ذهاب الجماعة قبل تقيدها كذهاجم قبل التكبير حينئذ، بخلاف ما بعد تقييد الركعة بالسجدة، فإنه مقيد للأركان لا مفتتح.

[وليس المقتدي كالإمام في حق اشتراط الجماعة، لما أن الإمام شرط في صحة افتتاح الأركان]،^{١٩٩٤} فلا بد من

وجود شرط الجماعة عند افتتاح كل ركن في حقه، كذا في المبسوط وغيرهما.^{١٩٩٥}

ولا معتبر ببقاء النسوان، بخلاف بقاء المسافرين وأصحاب الأعذار، ومن لم يشهد الخطبة، وفي التحنيس: الإمام إذا خطب يوم الجمعة وفرغ منه، فذهب القوم كلهم، وجاء قوم آخرون لم يشهدوا الخطبة فصلى بهم الجمعة أجزاء؛ لأنه خطب والقوم حضور، وصلى والقوم حضور، فيتحقق شرط جواز الجمعة، فإن حضروا وصلوا مع الناس أجزاءهم عن فرض الوقت.

ها هنا مسائل: إحداها هذه ولم يذكرها هنا خلاف أحد.

والثانية: إذا صلى غير المعذور الظهر في منزله قبل الجمعة. هل يعتد به عن الفرض أم لا؟

والثالثة: إذا صلى المعذور الظهر في منزله ثم حضر الجمعة. هل ينتقض ظهره أم لا؟

والرابعة: [أ٢٠١] إمامة المعذور الجمعة هل تصح أم لا؟

١٩٩٤ ر: -

١٩٩٥ المبسوط للسرخسي، ٢/٢٤.

ففي هذه الثلاث خلاف بيننا وبين زفر والشافعي رحمهما الله.

وأما المسألة الأولى: فهي ما إذا صلى المعذورون الجمعة. هل يسقط عنهم فرض الوقت؟

ذكر في المبسوط مطلقاً: أنهم إذا شهدوا الجمعة فأدوها جازت، لحديث الحسن - رضي الله عنه -: "كان النساء يجتمعن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويقال لهن لا تخرجن إلا تغلات،^{١٩٩٦} أي غير متطيبات؛ ولأن سقوط فرض السعي عنهم لا معنى في الصلاة، بل للحرص والضرر، فإذا تحملوا التحقوا في الأداء بغيرهم.^{١٩٩٧}

وكذلك فيما ذكر في الإيضاح، في تعليل زفر - رحمه الله - في حق عدم جواز إمامة المعذور في الجمعة، إشارة إلى أنهم لو اكتفوا بصلاة الجمعة يسقط عنهم فرض الوقت فقال: وقال زفر - رحمه الله -: لا تجوز إمامة العبد والمسافر في صلاة الجمعة؛ لأنه لا يفرض عليه الأداء، وإنما يصح منه على سبيل التبع، فلا يجوز أن يكون أصلاً بالإمامة، وقد صح منه الجمعة على سبيل التبعية.

علم أن فرض الوقت يسقط عنهم إذا صلوا الجمعة وحدها.

وفي المحيط: أن الجمعة فرض على المعذورين كالظهر، فقال شيخ الإسلام - رحمه الله -: في جواب قولهم لا يجتمع فرضان مشروعان، فقال يشكل بالمسافر والمريض والعبد، فإن المشروع في حقهم فرضان: الظهر والجمعة، فلما جاز في حق هؤلاء أن تكون الصلاتان مشروعتين، فكذلك في حق الحر المقيم أيضاً. فعلم بهذه الروايات: إنما وقع في بعض حواشي أصول الفقه أنهم إذا أدوا الجمعة وحدها لا يسقط عنهم فرض الوقت. وعند زفر والشافعي رحمهما الله: لا تثبت صحته.

^{١٩٩٦} أخرجه أحمد عن أبي هريرة: "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله، وليخرجن تغلات". حديث صحيح. وعند مسلم: قال لنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "إذا شهدت إحداكن المسجد فلا تمس طيباً". صحيح مسلم، ١/٣٣٨. مسند أحمد، تحقيق: الأرئوط، ٤٠٥/١٥.

^{١٩٩٧} المبسوط للسرخسي، ٢/٢٣.

ثم وجه التشبيه بالصبي في الكتاب في قوله: لا فرض عليه، فأشبهه الصبي هو أن يقول: أنا أجمعنا على أن
الفرض في هذا الوقت أحدهما لا كلاهما؛ لأنه لم يشرع في وقت واحد فرضان، فلما لم يخاطبوا بالجمعة صاروا بمنزلة
الصبي في حقها.

ولنا أن هذه رخصة؛ لأن الخطاب عام فيتناولهم، إلا أنهم عذروا دفعاً للحرج، فلو لم يسقط عنهم فرض
الوقت بأدائهم الجمعة، كان فيه فساد الوضع؛ لأن الإسقاط عنهم لدفع الحرج. والقول بعدم الجواز يؤدي إلى الحرج،
فكان القول بعدم الجواز ينقض ما هو موجب السقوط، وهو الحرج، فأى وضع أفسد من هذا؟

وأما الفعل من الصبي فلا يقع فرضاً، فكان في الاقتداء به بناء الفرض على النفل. فكذلك لا يجوز.

وأما المسألة الثانية: وهي قوله: من صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل صلاة الإمام ولا عذر له كره ذلك
وجازت. وقال زفر: لا يجزيه الظهر إلا بعد فراغ الإمام من الجمعة، فلذلك قيد في الكتاب في صورة المسألة بقوله: قبل
صلاة الإمام.

وقال الشافعي - رحمه الله -: لا يجزيه الظهر إلا بعد خروج الوقت؛ لأن من أصل زفر والشافعي رحمهما الله:
أن الفرض في حقه الجمعة، والظهر بدل، فإنه مأمور بالسعي إلى الجمعة وترك الاشتغال بالظهر، ما لم يتحقق فوت
وقت الجمعة. وهذه صورة الأصل والبدل؛ إلا أن عند زفر: فوات الأصل بفراغ الإمام؛ لأنه يشترط السلطان لإقامة
الجمعة.

وعند الشافعي - رحمه الله -: فوات الأصل بخروج الوقت؛ لأن السلطان عنده ليس بشرط لإقامة الجمعة.

فأما عندنا [٢٠١ب] فأصل فرض الوقت الظهر، قال عليه الصلاة والسلام: "وأول وقت الظهر حين تزول
الشمس".^{١٩٩٨} ولم يفصل بين هذا اليوم وغيره، ولأنه نوى القضاء في الظهر إذا عاد بعد خروج الوقت، فلو لم يكن
أصل فرض الوقت في حقه الظهر، لما احتاج إلى نية القضاء بعد خروج الوقت، فإذا ثبت أن أصل الفرض هو الظهر،

^{١٩٩٨} أخرجه البخاري عن سيار بن سلامة: "كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يصلي الظهر حين تزول الشمس...". صحيح

وقد أداه في وقته، فيجزئ عنه. وقد روي عن محمد - رحمه الله - أنه قال: لا أدري ما أصل فرض الوقت في هذا اليوم؟ ولكن يسقط الفرض عنه بأداء الظهر أو الجمعة. يريد به أن أصل الفرض أحدهما لا بعينه، ويتعين بفعله.

وأما المسألة الثالثة: وهو أن المعذور كالمريض والمسافر والعبد، إذا صلى الظهر في منزله ثم صلى الجمعة مع الإمام، فالجمعة هي الفريضة عندنا، وانقلب ظهره نفلًا.

وقال زفر والشافعي: فرضه الظهر وانقلب ما أدى من الجمعة نفلًا،^{١٩٩٩} وفائدة هذا: إنما تظهر فيما إذا شرع مع الإمام، فعلى قولنا: تلزمه إعادة الظهر، وعلى قول زفر والشافعي: لا ينتقض ظهره، وما قالاه قياس، وما قلناه استحسان.

فقلنا: إن هذا اليوم في حقه كسائر الأيام، وفي سائر الأيام لو صلى الظهر في بيته ثم أدرك الجماعة، كان فرضه ما أدى في بيته، فكذلك ها هنا.

ولكننا نقول: الجمعة أقوى من الظهر، ولا يظهر الضعيف في مقابلة القوي، وإنما فارق المريض الصحيح في الترخص بترك السعي إلى الجمعة، فإذا شهدا فهو والصحيح سواء؛ فيكون فرضه الجمعة، كذا في المبسوطين.^{٢٠٠٠}

بطل ظهره عند أبي حنيفة بالسعي، وقالوا لا يبطل حتى يدخل مع الإمام، وذكر الإمام التمرتاشي - رحمه الله -: وكذا الخلاف في المعذور، ولو صلى ثم توجه إليها، وكذا أيضاً في المحيط: لو صلى الظهر في بيته ثم توجه إليها ولم يؤدها الإمام بعد، إلا أنه لا يرجو إدراكها بعد المسافة لم يبطل ظهره في قول أبي حنيفة عند العراقيين، وبطل في قول البلخييين، وهو الصحيح؛ لأنه توجه إليها وهي لم تفت بعد، فإن توجه إليها، ولم يصل الإمام لعذر أو لغير عذر.

واختلفوا في بطلان ظهره، والصحيح أنه لا يبطل.

^{١٩٩٩} فيه قولان حكاهما المصنف والأصحاب والصحيح المشهور الجديد: "أن فرضه الظهر وتقع الجمعة نافلة له كما تقع للصبي نافلة" والثاني: وهو القديم يحتسب الله تعالى بأيتهما شاء. المجموع على شرح المهذب، ٤/٤٩٥.
^{٢٠٠٠} المبسوط للسرخسي، ٢/٣٢.

واختلفوا فيما إذا توجه إليها والإمام والناس فيها، إلا أنهم خرجوا قبل إتمامها لنائبية^{٢٠٠١} الصحيح أنه لا يبطل ظهره.

وعن الحلواني: لو لم يخرج من البيت، ولكن أرادها قبل، إذا كان البيت واسعاً فما لم يجاوز العتبة لا يبطل، وقيل: إذا خطا خطوتين تبطل، كذا ذكره الإمام التمرتاشي.

وفي مبسوط شيخ الإسلام: بعدما ذكر مسألة المريض إذا وجد خفةً بعد ما صلى الظهر في بيته، ثم راح إلى الجمعة، فصلى الجمعة انتقض ظهره وانقلب نفلًا، خلافاً لزفر والشافعي. فقال: هذا الذي ذكرنا إذا أدرك الجمعة مع الإمام، فأما إذا لم يدرك الجمعة، فهذا على وجهين: إما أن يكون الإمام في الصلاة حين خرج من منزله، أو لم يكن في الصلاة حين خرج، فإن لم يكن، فلا ينتقض ظهره عندهم جميعاً، وأما إذا كان الإمام في الصلاة حين خرج من منزله، فراح إلى الجمعة فوجد الإمام فرغ منها، فعلى قول أبي حنيفة: يرتفع ظهره، وعلى قولهما: لا يرتفع.

قوله: **وقالا: لا يبطل حتى يدخل مع الإمام.** وفي هذا اللفظ إشارة إلى أن الإتمام [٢٠٢] مع الإمام ليس بشرط لارتفاض الظهر عندهما، حيث ذكرنا الدخول في صلاة الإمام، وهو شروعه فيها، فكان هذا مخالفاً لما ذكره شيخ الإسلام - رحمه الله - في مبسوطه: فإنه اشترط الإتمام في حق الارتفاض.

فقال: وعلى قولهما لا يرتفع ما لم يؤدَّ الجمعة كلها، حتى إنه إذا شرع في الجمعة مع الإمام، ثم إنه تكلم قبل أن تتم الجمعة مع الإمام، فإن الظهر يرتفع عند أبي حنيفة، وعندهما لا يرتفع، هكذا ذكره الحسن في كتاب صلاته.

وله أن السعي إلى الجمعة من خصائص الجمعة، فوجه كونه من خصائص الجمعة ما ذكره في الأسرار: وهو أن صلاة الجمعة صلاة خُصِّت بمكان، فلا تمكن الإقامة إلا بالسعي إليها، فصار السعي مخصوصاً به دون سائر الصلوات، فإنه يصح أداؤها في كل مكان، كالسفر في باب الحج، شرط مخصوص لتعلقه بمكان خاص، فصارت الإستطاعة من حيث الزاد والراحلة أمراً مراعىً لوجوب الحج.

^{٢٠٠١} ن: لفائفة.

وإن أمكن الأداء بالجملة بلا سفر، وكذا السعي مع الجمعة، وصار من خصائص الجمعة شرعاً، أشبه الاشتغال به بركن منها، فإن أركان العبادة لا تقع إلا مختصة بها، هذا هو الصحيح في بيان الاختصاص المأمور به في قوله تعالى: فاسعوا إلى ذكر الله. لا أن يكون المراد به الإسراع والعدو، فإن نهي الإسراع في قوله عليه أفضل الصلاة والسلام: "إذا أتيتم الصلاة فأتوها وأنتم تمشون، ولا تأتوها وأنتم تسعون، ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا".^{٢٠٠٢} عام في كل الصلوات.

وذكر في الفوائد: أن المراد بالسعي المذكور عند بعضهم نفس الفعل لا الفعل بوصف الإسراع، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾.^{٢٠٠٣} والفعل بوصف الإسراع غير مراد به، ولا يلزم أبا حنيفة ما قال: وهو أن نقض الظهر إنما يثبت في ضمن أداء الجمعة؛ لأن نقض العبادات قصداً حرام، وأما إذا لم يودّ لا ينتقض، كما لو كان جالساً في المسجد يسمع الخطبة، فقام وصلى الظهر قبل فراغ الإمام من الخطبة، ولم يتابع الإمام في الجمعة، جاز ظهره ولا ينتقض؛ لأننا نقول: إنما لم ينتقض؛ لأنه لم يوجد السعي، كذا في الجامع الصغير للقاضي خان.

ولا يرد على أصل أبي حنيفة مسألة القارن، وهي: أن القارن إذا وقف بعرفات قبل أن يطوف بعمرته، يصير رافضاً لها، ولو سعى إلى عرفات لا يصير به رافضاً للعمرة؛ لأن في ذلك قياساً واستحساناً.

والقياس: أن ترتفع عمرته بمجرد السعي إلى عرفات، كالسعي إلى الجمعة على أصله، وفي الاستحسان: لا يرتفع؛ لأن السعي هناك منهي عنه قبل طواف العمرة، فضعف في نفسه، وها هنا السعي مأمور به فكان قوياً في نفسه. كذا في المبسوط.^{٢٠٠٤}

فيؤثر في إبطال ما صلى من الظهر لقيامه مقام الجمعة، بسبب أنه من خصائصها، كالعدة لما كانت من خصائص النكاح، اعتبرت بالنكاح في منع التزوج، فلما قام السعي مقام الجمعة، أعتبرت فيه صفة الجمعة لا صفة نفسه، كالتراب لما قام مقام الماء، أعتبرت فيه صفة الماء لا صفة نفسه، وبهذا خرج الجواب عن قول من قال: الظهر

^{٢٠٠٢} سبق تخريجه، ص: ٤٦٢. صحيح البخاري، ١/١٢٩. نصب الراية، ٢/٢٠٠.

^{٢٠٠٣} النجم: ٣٩/٥٣.

^{٢٠٠٤} المبسوط للسرخسي، ٢/٣٣.

قوي والسعي ضعيف، لما أن الظهر حسن لمعنى في عينه، والسعي حسن لمعنى في غيره [٢٠٢ب] فلا ينقض الضعيفُ القويَّ، ولكن لما قام مقام القوي صار هو قوياً في نفسه، ولا يقال السعي الموصل إلى الجمعة مأمور به، والسعي الذي لا يدرك به الجمعة غير موصل، فيجب أن لا يبطل به الظهر؛ لأننا نقول: الحكم دار مع الإمكان، لكون الإمام في الجمعة، والإدراك ممكن في الجملة بأقدار الله تعالى إياه بالإدراك.

ويكره أن يصلي المعذرون الظهر بجماعة، وهذا عندنا.

وقال الشافعي - رضي الله عنه - : لا يكره لهم ذلك، بل هو أفضل كما في سائر الأيام، لكنهم يخفونها حتى أن من رآهم لا يظن أنهم رغبوا عن الإمام. وعلى هذا الاختلاف المسافرون في المصر وأهل السجن، كذا في مبسوط شيخ الإسلام.

والمريض إذا كان لا يستطيع أن يشهد الجمعة فصلى الظهر في بيته بأذان وإقامة، فهو حسن؛ لأن هذا اليوم في حقه كسائر الأيام، إذ ليس عليه شهود الجمعة، كذا في المبسوطين.^{٢٠٠٥}

وذكر الإمام التمرتاشي: مريض صلى الظهر في منزله يوم الجمعة بأذان وإقامة، قال محمد - رحمه الله - : هو حسن، فكذا جماعة المرضى بخلاف المسجونين، فإنهم لا يباح لهم ذلك؛ لأن المرضى عاجزون بخلاف المسجونين؛ لأنهم إذا كانوا ظلمة قدروا على إرضاء الخصم، وإن كانوا مظلومين أمكنهم الاستغاثة، فكان عليهم حضور الجمعة.

وأن لا يعارضوها بجماعة، وفي التفريق: يصلي المعذور الظهر بأذان وإقامة، وإن كان لا تُستحب الجماعة، وفي مبسوط شيخ الإسلام: إذا أدرك الإمام يوم الجمعة، إن أدركه في الركوع من الركعة الثانية فإنه يصير مدركاً للجمعة عندهم جميعاً، وإن أدركه بعد ما رفع رأسه من الركوع من الركعة الثانية، اختلفوا فيه، قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله: بأنه يصير مدركاً للجمعة فيصلّي ركعتين، وقال محمد وزفر والشافعي - رحمهم الله - : بأنه يصلي أربعاً، إلا أن الأربع ظهر محض على قول الشافعي - رضي الله عنه - ، حتى قال: لو ترك القعدة على رأس الثانية لا يضره. وعلى قول محمد: جمعة من وجهٍ، وظهر من وجهٍ، على ما ذكر في الكتاب، واحتج من خالف بما روى الزهري بإسناده عن

^{٢٠٠٥} المبسوط للسرخسي، ٣٢/٢.

أبي هريرة - رضي الله عنه -، عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "من أدرك ركعة من الجمعة فقد أدركها، وليضف إليها ركعة أخرى، وإن أدركهم جلوساً صلى أربعاً".^{٢٠٠٦}

[قلنا: لا يصح التعلق بهذا الحديث؛ لأن لفظ الجمعة مع قوله: وإن أدركهم جلوساً صلى أربعاً. إنما نقله]^{٢٠٠٧} ضعفاء أصحاب الزهري،^{٢٠٠٨} هكذا قاله الحاكم الشهيد، وأما الثقات من أصحابه كعمر والأوزاعي ومالك، رووا عن الزهري - رحمه الله -: من أدرك ركعة من صلاة فقد أدركها، وأما إذا أدرك ما دونها، فما حكمه؟ فهو مسكوت عنه. فكان موقوفاً على قيام الدليل، فقد قام. وهو ما روي من قوله عليه الصلاة والسلام: "ما أدركتم فصلوا".^{٢٠٠٩} الحديث.

وكل واحد من الفريقين ترك القياس. فأبو حنيفة - رحمه الله - ترك القياس حيث قال بجواز الجمعة، وإن كان عادماً للشرائط فيما يقضي. ومحمد ترك القياس حيث جمع بين الجمعة وبين الظهر بتحريمه واحدة. وإنهما صلاتان مختلفتان، إلا أن ما قاله أبو حنيفة مما يوجد له نظير، فإن جواز الشيء بدون شرائطه جائز حالة العذر، كما جاز إذا أدرك ركعة، أو وجود الشرائط في حق الإمام يجعل وجوداً [٢٠٣] في حق المسبوق، كما يجعل في القراءة وهي ركن، فهذا هنا أولى.

وأما الجمع بين صلاتين مختلفتين بتحريمه واحدة فمما لا يوجد بحال، فكان القول بما يوجد بحال أولى من العمل بما لا يوجد بحال.

^{٢٠٠٦} أخرج الترمذي عن أبي هريرة: "من أدرك من الصلاة ركعة فقد أدرك الصلاة... من أدرك ركعة من الجمعة صلى إليها أخرى ومن أدركهم جلوساً صلى أربعاً". حديث حسن صحيح. سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، ٤٠٢/٢. نصب الراية، ٢٢٨/١.

^{٢٠٠٧} ر: -

^{٢٠٠٨} خ: - الزهري.

^{٢٠٠٩} سبق تخريجه، ص: ٤٦٢. صحيح البخاري، ١٢٩/١.

وفي المبسوط: ثم هو بإدراك التشهد مدرك للجمعة، بدليل أنه ينويها دون الظهر، حتى أنه لو نوى الظهر لم يصح اقتداؤه به، ثم الفرض بالافتداء تارة يتغير إلى الزيادة، كما في حق المسافر يقتدي بالمقيم، وتارة إلى النقصان كما في الجمعة، ثم في اقتداء المسافر بالمقيم لا فرق بين الركعة وما دونها في تغير^{٢٠١٠} الفرض، فكذلك ها هنا.^{٢٠١١}

وتأويل الحديث: وإن أدركهم جلوساً قد سلموا، و القياس ما قالوا؛ إلا أن محمداً احتاط وقال: يصلي أربعاً وذلك جمعة. ولهذا لزمته القراءة في كل ركعة، وألزم القعدة الأولى في رواية الطحاوي، بخلاف رواية المعلى، وهذا الاحتياط لا معنى له، فإنه إن كان ظهراً، فلا يمكنه أن يبينها على تحريمه عقدها للجمعة، وإن كان جمعة، فلا تكون الجمعة أربع ركعات.^{٢٠١٢}

وفي المحيط قال الشيخ الإمام أبو حفص: قلت لمحمد - رحمه الله - : يصير مؤدياً الظهر بتحريمه الجمعة؟ قال: ما نصنع؟ وقد جاءت به الآثار.^{٢٠١٣}

قوله: وإذا خرج الإمام يوم الجمعة ترك الناس الصلاة والكلام. إلى أن قال: وقال لا بأس بالكل، إذا خرج الإمام قبل أن يخطب، وإذا نزل قبل أن يكبر، إنما قيد بالكلام لما أن الصلاة في هذين الوقتين تكره عندهما أيضاً. والمراد من الصلاة: صلاة التطوع. وأما صلاة الفائتة فتحوز وقت الخطبة من غير كراهة، وقد ذكرناه في باب الأوقات التي يكره فيها الصلاة.

ثم اختلف المشايخ على قول أبي حنيفة، قال بعضهم: إنما يكره الكلام الذي هو من كلام الناس، أما التسبيح وأشباهه فلا، وقال بعضهم: كل ذلك. والأول أصح. كذا في مبسوط فخر الإسلام - رحمه الله - .

وقيل المراد من الكلام الذي اختلفوا فيه وقت خروج الإمام، ووقت فراغه من الخطبة هو كلام يتعلق بأمر الآخرة. وأما كلام الدنيا فبالإتفاق أنه لا يجوز.

^{٢٠١٠} في المبسوط: تعين.

^{٢٠١١} المبسوط، ٣٥/٢.

^{٢٠١٢} المبسوط، ٣٥/٢.

^{٢٠١٣} المحيط، ٩٠/٢.

قلت: هذا القول ليس بصحيح، بل الاختلاف في كل كلام سوى التسبيح ونحوه، لما أن شيخ الإسلام - رحمه الله -، ذكر في تمسك أبي يوسف ومحمد رحمهما الله بأثر فيه كلام الدنيا، فعلم أنهما يجوزان كلام الدنيا أيضاً، فقال: واحتج بما روى أنس بن مالك - رضي الله عنه -: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا نزل عن المنبر سأل الناس عن حوائجهم، وعن أسعار السوق ثم صلى".^{٢٠١٤} وروي عن عمر وعثمان - رضي الله عنهما -: أنهما كانا إذا صعدا المنبر يسألان الناس عن أسعار السوق. ومن حجتهما أيضاً حديث عمر - رضي الله عنه - أنه قال: "خروج الإمام يقطع الصلاة، وكلامه يقطع الكلام".^{٢٠١٥}

ولأن حرمة الكلام باعتبار الإخلال بفرض الاستماع؛ لأن الكلام مباح فلا إثم فيه، والجواب لأبي حنيفة - رضي الله عنه - عن هذا: هو أن كلام النبي عليه الصلاة والسلام كان في الابتداء حين كان الكلام مباحاً في الصلاة، فكان يُباح في الخطبة أيضاً، ثم نهي بعد ذلك عن الكلام فيهما، ولأن رسول الله عليه الصلاة والسلام كان إماماً وخطيباً، ولا بأس له أن يتكلم؛ لأنه يخطب، والخطبة من أولها إلى آخرها كلام. [٢٠٣ب]

وأما أثر عمر فمعارض بحديث ابن عمر وابن عباس - رضي الله عنهم -، فإنهما رويا: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام".^{٢٠١٦} فكان المصير إلى الحديث أولى.

وأما قولهما: إنما حُرِّم الكلام لأجل الاستماع. قلنا: بلى. إلا أنه ألحق هذه الحالة بحالة الخطبة تعظيماً لأمر الخطبة، كذا في مبسوط شيخ الإسلام.

قوله: وإذا أذن المؤذنون الأذان الأول ترك الناس البيع والشراء.^{٢٠١٧} ذكر المؤذنون بلفظ الجمع إخراجاً للكلام مخرج العادة، فإن المتوارث في أذان الجمعة اجتماع المؤذنين لتبليغ أصواتهم إلى أطراف المصر الجامع، كما ذكر

^{٢٠١٤} أخرجه الترمذي عن أنس بن مالك: "يكلم بالحاجة إذا نزل عن المنبر". وقال حديث غريب. سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، ٣٩٤/٢.

^{٢٠١٥} رواه مالك في الموطأ عن الزهري بهذا في حديث، ورواه الشافعي من وجه آخر عنه، وروي عن أبي هريرة مرفوعاً، قال البيهقي: وهو خطأ، والصواب من قول الزهري. التلخيص الحبير، ١٤٧/٢.

^{٢٠١٦} قلت: غريب مرفوعاً، قال البيهقي: رفعه وهم فاحش. نصب الرأية، ٢٠٢/٢.

^{٢٠١٧} ن: - الشراء.

وجوب الحج بقوله: الحج واجب على الأحرار العقلاء البالغين للعادة، إذ الرفقاء مجتمعون وقت الذهاب عادة، بخلاف الزكاة وغيرها.

ثم ذكر في باب الأذان في المبسوط: واختلفوا في الأذان المعتر الذي يحرم عنده البيع، ويوجب^{٢٠١٨} السعي إلى الجمعة،^{٢٠١٩} فكان الطحاوي يقول: هو الأذان عند المنبر بعد خروج الإمام، فإنه هو الأصل الذي كان للجمعة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، لما روي عن السائب بن يزيد - رضي الله عنه -، فإنه قال: هكذا.^{٢٠٢٠}

وكذلك في عهد أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما -، ثم أحدث الأذان على الزوراء في عهد عثمان - رضي الله عنه -. وكان الحسن بن زياد يقول: المعتر هو الأذان على المنارة؛ لأنه لو انتظر الأذان عند المنبر يفوته أذان السنة وسماع الخطبة، وربما تفوته الجمعة إذا كان بيته بعيداً عن الجامع.

والأصح: أن كل أذان يكون قبل زوال الشمس فذلك معتبر، والمعتبر أول الأذان بعد زوال الشمس، سواء كان على المنبر أو على الزوراء، وهذا الذي ذكره في المبسوط يوافق رواية الهداية.^{٢٠٢١}

وفي مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله -: أنه جعل المعتر من الأذان الثاني، وهو عند المنبر بعد خروج الإمام. والله أعلم.

^{٢٠١٨} يجب: هكذا وقعت في كل النسخ وهو خطأ.

^{٢٠١٩} ر: - إلى الجمعة.

^{٢٠٢٠} المبسوط، ١/١٣٤.

^{٢٠٢١} المبسوط، ١/١٣٤.

باب العيدين

تناسبُ البابين ظاهرٌ وهو: أن صلاة الجمعة وصلاة العيدين صلاتان تؤديان بجمع عظيم في النهار، ويُجهر فيهما بالقراءة، ويشترط لإحدهما ما يشترط للآخرى سوى الخطبة، ويشتركان أيضاً في حق التكليف، فإن صلاة العيد تجب على من تجب عليه صلاة الجمعة، وأما معنى تقديم الجمعة على العيد فظاهر أيضاً، وهو قوة الجمعة في نفسها بالفرضية، وكثرة وقوعها مع ذلك، وكل منهما يستدعي التقديم.

ثم قوله: باب العيدين أي: باب صلاة العيدين، فحذف المضاف لعدم الإلتباس.

وتجب صلاة العيد على كل من تجب عليه صلاة الجمعة، ومن لا فلا. حتى أنها لا تجب على المسافر والمريض والعبد، كما لا تجب الجمعة للمعنى الذي ذكر في باب الجمعة، بل أولى؛ لأنه لما لم يجب عليهم الجمعة لذلك المعنى مع فرضية الجمعة، فلأن لا تجب صلاة العيد، وهي دونها أولى.

فإن قلت: ينبغي أن تجب على العبد عند إذن المولى له بصلاة العيد؛ لأن المانع كان خدمة المولى، وهو قد أسقطها بإذنه. وإنما كان لا تجب الجمعة عليه مع إذن مولاه لقيام الظهر مقام الجمعة، وها هنا ليس كذلك، فصار العبد كالحُر الذي يجب عليه الجمعة عند الإذن.

قلت: نعم كذلك، إلا أنها لا تجب [٢٠٤] عليه مع الإذن أيضاً؛ لأن المنافع بالإذن لا تصير مملوكة للعبد؛ لأنها غير مستثناة على المولى، وإذا لم تصر مملوكة، بقى الحال بعد الإذن كالحال قبله، ألا ترى أن العبد إذا حج بإذن مولاه، لم تسقط عنه حجة الإسلام لهذا المعنى، وكذلك العبد لو حنث في يمينه فكفر بالمال بإذن المولى لا يجوز؛ لأنه لم يملكه بالإذن، كذا في مبسوط شيخ الإسلام.

قوله: وفي الجامع الصغير: عيدان اجتماعاً في يوم واحد، فالأول سنة، والثاني فريضة، فذكرنا فيما قبل: أنّ من دأب هذا الكتاب أن كل موضع فيه نوعٌ مخالفٍ بين روايتي القُدوري والجامع الصغير يُتَيَّد لفظ الجامع

الصغير،^{٢٠٢٢} والمخالفة لها هنا ظاهرة، وهي إطلاق الواجب على صلاة العيد في لفظ القُدوري، وإطلاق السنة في الجامع الصغير.

ثم المراد من اجتماع العيدين ها هنا: هو اتفاق كون يوم الفطر أو يوم الأضحى في يوم الجمعة، وتغليب لفظ العيد على لفظ الجمعة، إما لقلة الحروف، كما في العمرين، أو لتغليب المذكر، كما في العمرين، أو لأن يوم الجمعة عيد للمؤمنين، باعتبار ما لهم من وعد المغفرة والكفارة.

وسمي يوم العيد بالعيد؛ لأن الله تعالى فيه عوائد الإحسان إلى العباد، وكذلك في يوم الجمعة عوائد من الله تعالى، أو تبركاً بقول النبي عليه الصلاة والسلام: "لكل مؤمن في كل شهر أربعة أعياد أو خمسة أعياد".^{٢٠٢٣} كذا ذكره الإمام المحبوبي - رحمه الله -.

وفي الصحاح^{٢٠٢٤}: كان من حق جمعه^{٢٠٢٥} أن يقال: أعواد؛ لأنه من العُود، ولكن جُمع بالياء للزومها في الواحد، ويقال للفرق بينه وبين أعواد الخشبية.^{٢٠٢٦}

ولا يُترك واحد منهما، أما الجمعة: فلأنها فريضة، وأما صلاة العيد: فلأن تركها ضلال وبدعة.

قوله: **وجه الأول: مواظبة النبي عليه الصلاة والسلام**، وهذا لا يكفي لإثبات الوجوب؛ لأن المصنف - رحمه الله - ذكر في آخر باب إدراك الفريضة، ولا سُنّة دون المواظبة، والمواظبة إنما تكون دليل الوجوب إذا كانت عن غير ترك، فيجب على هذا أن يقال: ها هنا وجه الأول مواظبة النبي عليه الصلاة والسلام عليها من غير ترك، والأولى في الاستدلال على الوجوب ما ذكر في الإيضاح: وهو أنها تقام على سبيل إظهار شعائر الإسلام بالجماعة في أعظم الجمع، وهي ملحقة بالجمعة في اعتبار شرائطها، إلا الخطبة فيلحق بها في صفة الوجوب أيضاً، ولا يلزم على هذا الأذان

^{٢٠٢٢} ر: - لفظ الجامع الصغير.

^{٢٠٢٣} لم أعثر عليه. وعن أبي هريرة: "يوم الجمعة عيد فلا تجعلوا يوم عيدكم يوم صيامكم إلا أن تصوموا قبله أو بعده". هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه. وورد قول المستدرک على الصحيحين، ١/٦٠٣.

^{٢٠٢٤} ر: - وفي الصحاح

^{٢٠٢٥} ر: - جمعه

^{٢٠٢٦} في الصحاح "الخشب"، ٢/٥١٥.

والإقامة والجماعة في سائر الصلوات، فإنها من شعائر الإسلام وهي سنة؛ لأننا نقول: هذه شعائر^{٢٠٢٧} شرعت مقصودة بنفسها، والأذان والإقامة والجماعة، وإن كانت من شعائر الإسلام، لكن شرعت تبعاً لغيرها، وهي الصلاة. فانحطت درجتها عن درجة صلاة العيد، كما ذكره شيخ الإسلام - رحمه الله -.

وفي المبسوط: قال في الأصل: لا يُصلى التطوع في الجماعة، ما خلا قيام رمضان وكسوف الشمس، فهو دليل على أن صلاة العيد واجبة، ثم قال: والأظهر أنها سنة، لكنها من معالم الدين، أخذها هدي وتركها ضلالة.

وفي نوادر بشر عن أبي يوسف رحمهما الله: صلاة العيد سنة واجبة، فقد جمع بين صفة الوجوب والسنة. قيل: معناه ما ذكر في الكتاب أن وجوبها عُرف بالسنة، كما في المحيط^{٢٠٢٨}.

واستدل شيخ الإسلام على وجوبها بقوله تعالى: ﴿وَلْتَكْبُرُوا لِلَّهِ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ﴾^{٢٠٢٩} قيل المراد به: صلاة العيد، فقد أمر، والأمر للوجوب.

وقال في الفوائد الظهيرية: في هذا نظر؛ لأن الأمر باللام إنما يكون في المعاينة لا في المخاطبة، وهذا مخاطبة [٢٠٤ب]، لكن روي في قراءة النبي عليه الصلاة والسلام: "فبذلك فلتفرحوا". بناء الخطاب، فيحمل هذا على ذلك الوجه، أو جعل الإخبار من الأمر مجازاً؛ لأنه يستفاد معنى الوجوب من الإخبار أيضاً، لما عرف.

ويستحب في يوم الفطر: أن يُطعم... إلى آخره.

وفي الخلاصة: ويستحب لمن أصبح في يوم الفطر ستة أشياء: أن يغتسل، ويستاك، ويدوق شيئاً، ويلبس أحسن ثيابه جديداً كان أو غسبياً، ويمس طيباً، ويخرج صدقة الفطر إن كان غنياً.^{٢٠٣٠}

٢٠٢٧ ر: - شعائر.

٢٠٢٨ المحيط، ٢/٩٥.

٢٠٢٩ البقرة: ٢/١٨٥.

٢٠٣٠ الخلاصة الغزالية، ١٥٣.

وكذلك في عيد الأضحى، غير أن الأدب في عيد الأضحى: أن لا يدوق إلى وقت الفراغ من الصلاة. وفي التحنيس: ويستحب أن يخرج يوم العيد من طريق، ويرجع من طريق؛ لأن مكان القرية يشهد لصاحبها، فبيما قلناه تكثير الشهود.

ولا يكبر عند أبي حنيفة - رحمه الله - في طريق المصلى، أي لا يكبر عنده جهراً في الطريق الذي يخرج منه إلى عيد الفطر، هكذا صرح المصنف بالجهر في التحنيس، وكذلك في مبسوط شيخ الإسلام، وتحفة الفقهاء، وزاد الفقهاء. ٢٠٣١ والخلاصة: مقيداً بالجهر، وفي تعليل أبي حنيفة - رحمه الله - في الكتاب، أشار أيضاً إلى هذين العيدين: وهما الجهر وطريق الخروج إلى عيد الفطر. ٢٠٣٢

وأما في عيد الأضحى، فإنهم اتفقوا على أنه يجهر بالتكبير في طريق المصلى، وذكر في مبسوط شيخ الإسلام اختلاف الروايتين عن أبي حنيفة، فقال: روى المعلى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه لا يكبر جهراً في طريق المصلى في عيد الفطر.

وروى الطحاوي عن ابن عمران البغدادي أستاذه عن أبي حنيفة ٢٠٣٣ - رحمه الله -: أنه يكبر في طريق المصلى في عيد الفطر جهراً، وهو قول أبي يوسف ومحمد، والشرع ورد به في الأضحى، وهو قوله تعالى: ﴿وَأذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ﴾. ٢٠٣٤ جاء في التفسير: أن المراد به التكبير في هذه الأيام؛ ولأن عيد الأضحى أختص بركن من أركان الحج.

والتكبير إنما شرع علماً على وقت أفعال الحج؛ فيكون علماً على وقت الأركان، لا على الواجبات كالأذان والإقامة.

٢٠٣١ زاد الفقهاء: شرح القدوري.

٢٠٣٢ الخلاصة الغزالية، ١٥٣، ١٥٤.

٢٠٣٣ ر: - عن أبي حنيفة

٢٠٣٤ البقرة: ٢٠٣/٢.

فأما في شوال فلم يدخل وقت ركن من أوقات الحج، وإنما وقت الواجب: وهو ما شرع علماء له، ولا كذلك الفطر، أي يوم الفطر، ليس بيوم تكبير لانعدام ورود الشرع به.

فإن قيل: أليس أن الله تعالى قال: ﴿وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ﴾^{٢٠٣٥}. أخبر بالتكبير بعد إكمال عدة أيام شهر رمضان، وليس هو إلا في عيد الفطر.

وروى نافع عن ابن عمر - رضي الله عنهم - : "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان رافعاً صوته بالتكبير ويوم الأضحى رافعاً صوته بالتكبير"^{٢٠٣٦}. وهذا نص في الباب.

قلنا: أما الآية: فالمراد بها التكبير في صلاة العيد، والمعنى: صلوا صلاة العيد وكبروا الله فيها، كقوله تعالى: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾^{٢٠٣٧}. أي: صلوا واركعوا فيها، وكذلك التعلق بالحديث لا يستقيم؛ لأن مداره على الوليد بن محمد عن الزهري، والوليد متروك الحديث؛ ولأن هذا خبر واحدٍ مما يعم به البلوى، فلا يقبل لو كان طريقه صحيحاً، فكيف إذا كان فاسداً؟ كذا ذكره شيخ الإسلام - رحمه الله - .

قوله: خاصةً وعمامةً. ينصبهما على الحال من الكراهة، والعامل فيهما قبل.

وفي زاد الفقهاء: وإن أحب أن يصلى بعدها، صلى أربعاً، إلا أن مشايخنا قالوا: المستحب أن يصلي أربعاً بعد الرجوع إلى منزله كيلاً يظن ظاناً أنه هو السنة المتوارثة.

ولكن ذكر في فتاوى قاضي خان جواز التطوع في الجبابة بغير كراهة، إذا كان بعد صلاة العيد، [٢٠٥] من غير ذكر عدم الاستحباب، فكذلك أطلق الجواز في التحفة، فقال: أما لو فعل بعد الفراغ من الخطبة فلا بأس به، وإذا خلت الصلاة من الحل لا من الحلول؛ لأن الصلاة قبل ارتفاع الشمس كانت حراماً، لما جاء في الحديث: ثلاث أوقات نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم...^{٢٠٣٨} الحديث.

^{٢٠٣٥} البقرة: ١٨٥/٢.

^{٢٠٣٦} رواه البيهقي عن ابن عمر وقال روي عن ابن عمر موقوفاً. البدر المنير، ٣٥/٥.

^{٢٠٣٧} الحج: ٧٧/٢٢.

^{٢٠٣٨} سبق تخريجه، ص: ٢٤٦.

قوله: لأنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي العيد، والشمس على قيد رمح أو رمحين.^{٢٠٣٩} ولما شهدوا بالهلال بعد الزوال، أمر بالخروج إلى المصلى من الغد. فإن قلت: ما وجه التمسك بهذا الحديث، على أن وقته يخرج بزوال الشمس؟

قلت: وجهه: أن النبي عليه الصلاة والسلام أمر بالخروج إلى المصلى من الغد لأجل صلاة العيد بعد شهادة الشهود، ولو جاز الأداء بعد الزوال لم يكن للتأخير معنى، إذ لا يجوز تأخيرها بدون العذر السماوي، ولا عذر ها هنا يجوز التأخير سوى أنه خرج الوقت، وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباسٍ لأمر بيته الخلفاء، وذلك لأن الولاية لما انتقلت إلى بني العباس، أمرو الناس بالعمل بالتكبيرات بقول جدهم، وكتبوا في مناشرهم ذلك، وهو تأويل ما روي عن أبي يوسف - رحمه الله - : أنه قدم بغداد، فصلى بالناس صلاة العيد، وخلفه هارون الرشيد، وكبر تكبيرات ابن عباس. وهكذا روي عن محمد - رحمه الله - ، فتأويله: أن هارون أمرها أن يكبرا تكبيرة جده ففعلا ذلك امتثالاً لأمره، لا مذهباً واعتقاداً، كذا في المبسوط والمحيط.^{٢٠٤٠}

وأما المذهب: فالقول الأول، وهو قول ابن مسعود، فكان قوله مخالفاً لقول ابن عباس في العدد وفي الموضع على ما هو المذكور، وحاصله: أن الزوائد عندنا ثلاث ثلاث، والموالة في القراءة خلافاً له، وإنما قلنا بالموالة بين القراءتين؛ لأن التكبيرات يؤتى بها عقيب تكبيرة الافتتاح، وفي الثانية عقيب القراءة، كذا في المبسوط.^{٢٠٤١}

وذكر في الإيضاح: وإنما قلنا بالموالة بين القراءتين؛ لأن التكبير من باب الشاء، والثناء في الركعة الأولى حيث شرع مقدماً على القراءة كالاستفتاح، وفي الركعة الثانية حيث شرع مؤخراً عن القراءة كقنوت الوتر، فألحقنا التكبيرة به، وصارت التكبيرات عنده خمس عشرة أو ست عشرة؛ وذلك لأنه روي عن ابن عباس روايتان، في رواية: اثنتي عشرة تكبيرة، وفي رواية: ثلاث عشرة تكبيرة.^{٢٠٤٢}

^{٢٠٣٩} روي أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يصلي العيد، والشمس على قيد رمح أو رمحين. قلت: حديث غريب. نصب الولاية، ٢/٢١١.

^{٢٠٤٠} المبسوط للسرخسي، ٢/٣٨. المحيط، ٢/٩٧.

^{٢٠٤١} المبسوط للسرخسي، ٢/٣٨.

^{٢٠٤٢} إسناد صحيح. نصب الولاية. ٢/٢١٥.

فحمل الشافعي - رضي الله عنه - الكلّ على الزوائد، ثم ألحق الأصليات بما فصارت خمس عشرة أو ست عشرة.

فإن قلت: هذا التأويل لا يصح لوجهين:

أحدهما: أنه ذكر رواية ابن عباس - رضي الله عنهما - بقوله: وقال ابن عباس: يكبر في الأولى للافتتاح وخمساً بعدها، وفي الثانية: يكبر خمساً، وفي رواية، يكبر أربعاً. ثم ذكر بعد هذا بخطوط: والشافعي - رحمه الله - أخذ بقول ابن عباس، إلا أنه حمل المروي على الزوائد، فكان حرف التعريف في المروي للمعهود لا محالة لتقدم ذكر ما روي، وإلا يلزم فك النظم والتنافر في الكلام. ولا يُظن بالمصنف مثل هذا مع وفور فضله، فلا بد أن يُرد إلى المروي المذكور، والمروي المذكور ليس كما ذكرت، فإن الزوائد فيه عشرة أو تسعة بالأصليات يكون ثلاث عشرة أو اثنتا عشرة.

والثاني: أنه ذكر: وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس، وهو قول الشافعي - رحمه الله -، وليس أحد يعمل اليوم بهذا القول الذي ذكره الشافعي وهو: أن التكبيرات عنده خمس عشرة أو ست عشرة. وعلى قول كلامه [٢٠٥ب]: يجب أن يكون كلاهما أو أحدهما معمولاً به،^{٢٠٤٣} وليس كذلك، فلا بد من تأويل سوى هذا، فما وجهه؟

قلت: أخذ المصنف قوله: وخمساً بعدها وفي الثانية يكبر خمساً، من لفظ المبسوط، إلا أنه ذكر في المبسوط روايتي ابن عباس كما ذكرنا، وقال: والمشهور عنه روايتان، إحداهما: أنه يكبر في العيدين ثلاث عشرة تكبيرة: تكبيرة الافتتاح، وتكبيرتا الركوع، وعشر زوائد، خمس في الأولى، وخمس في الثانية. وفي الرواية الأخرى اثنتا عشرة تكبيرة: تكبيرة الافتتاح، وتكبيرتا الركوع، وتسع زوائد: خمس في الأولى، وأربع في الثانية، فعلى هذا كان قوله: إلا أنه حمل المروي منصرفاً إلى المذكور قبله، وهو قوله: خمساً خمساً.^{٢٠٤٤}

وفي رواية: يكبر أربعاً، ولكن مع انضمام ثلاث تكبيرات سوى المذكور، وهو تكبيرة الافتتاح، وتكبيرتا الركوع إليه، وجعل هو كله زوائد، كما ذكرنا، عملاً بظاهر لفظ الرواية، أن ابن عباس يكبر في العيدين ثلاث عشرة تكبيرة أو اثنتي عشرة تكبيرة، فبعد ذلك ضم إلى هاتين المروييتين ثلاث تكبيرات أصليات، فيصير المجموع حينئذ: ست عشرة

^{٢٠٤٣} به: سقطت في جميع النسخ.

^{٢٠٤٤} المبسوط للسرخسي، ٢/٣٨.

تكبيرة أو خمس عشرة تكبيرة، والدليل على أنه حمل ما روي عن ابن عباس - رضي الله عنه - على الزوائد ما ذكر في الخلاصة الغزالية، وهو قوله: ويصلي الإمام ركعتين يكبر في الأولى، سوى تكبيرة الإحرام وتكبيرة الهوي سبع تكبيرات، بين كل تكبيرتين: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر، ويقرأ وجهت وجهي عقيب تكبيرة الافتتاح، ويؤخر الاستعاذة إلى ما وراء الثامنة، ويقرأ ق في الأولى، واقتربت في الثانية، والتكبيرات الزائدة في الثانية خمس سوى تكبيرة القيام والركوع، فكانت الزوائد على رواية الخلاصة الغزالية اثنتي عشرة تكبيرة، فإذا ضمنت الأصلية الثلاث إليها صارت خمس عشرة، وإذا ضمنت إليها تكبيرة القيام في الثانية، كما ذكر في الخلاصة، صارت ست عشرة.^{٢٠٤٥}

وأما عمل العامة فكان منصرفاً إلى ما فسرنا من روايتي ابن عباس، أغنى رواية: ثلاث عشرة تكبيرة، ورواية اثنتا عشرة تكبيرة؛ بأن الزوائد في الأولى عشر، وفي الثانية تسع، فكان خمساً خمساً أو خمساً أربعاً، وحاصله أنا فسرنا روايتي ابن عباس بهذا الذي ذكرنا، وهو أن الأصلية من جملة ثلاث عشرة تكبيرة، أو اثنتي عشرة تكبيرة، فوقع عمل العامة على ما فسرنا.

هذا. وعنده تفسير الروائيتين: بأن الأصلية ما وراء تينك الروائيتين، وهو عمل به وأصحابه كما ذكر في الخلاصة الغزالية، وكان الذي فسر أولاً في الكتاب من روايتي ابن عباس بقوله: وقال ابن عباس... إلى آخره: تفسير مشايخنا لرواية ابن عباس، وعليه عمل العامة، وما ذكر آخراً بقوله: والشافعي - رحمه الله - أخذ بقول ابن عباس، إلا أنه حمل المروي... إلى آخره.

وكان تفسير الشافعي - رضي الله عنه -، وليس عليه عمل العامة، فعرف بهذا فساد قول من قال: إن الذي يعمل علمائنا عليه اليوم هو مذهب الشافعي، بل يجب أن يقال: إن الذي عليه عمل علمائنا اليوم هو مذهب ابن عباس؛ لأن مذهب الشافعي - رحمه الله - ليس على ما عليه عمل علمائنا اليوم لما ذكرنا من بيان مذهبه.

وفي المحيط: ثم عملوا برواية الزيادة في عيد الفطر، وبرواية النقصان في عيد الأضحى؛ ليكون عملاً بالروائيتين، وإنما اختاروا النقصان في عيد الأضحى لاستعجال الناس بالقرابين فيه، وفي المبسوط روي عن أبي حنيفة - رحمه الله -

^{٢٠٤٥} الخلاصة الغزالية، ١٥٤.

[٢٠٦]: أنه يسكت بين كل تكبيرتين بقدر ثلاث تسييحات؛ لأن صلاة العيد تُقام بجمع عظيم، فلو والى بين

التكبيرات تشبهه على من كان نائباً عن الإمام، والاشتباه يزول بهذا القدر من المكث.^{٢٠٤٦}

ثم قال: هذا القدر ليس بلازم، بل يختلف ذلك بكثرة الزحام وقتله؛ لأن المقصود إزالة الاشتباه عن القوم،

وذلك يختلف بكثرة القوم وقتهم، وليس بين التكبيرات ذكر مسنون عندنا.

وعند أبي يوسف - رحمه الله - : لا يرفع اليد لأن الرفع سنة الافتتاح، وهذه التكبيرات ليست مما يفتح بها،

ألا ترى أن تكبيرة الركوع منها ولا يرفع فيها وهي أصلية، ففي الزوائد أولى، لكن القياس متروك بالأثر. كذا في مبسوط
فخر الإسلام.

ثم لا خلاف أنه يأتي ببناء الافتتاح عقب تكبيرة الافتتاح قبل الزوائد، إلا في قول ابن أبي ليلى، فإنه يقول:

يأتي بالثناء بعد التكبيرات الزوائد.

فأما التعوذ: فيأتي به عند أبي يوسف عقب ثناء الافتتاح قبل التكبيرات الزوائد، وعند محمد - رحمه الله -

بعد الزوائد، حين يريد القراءة؛ لأنه للقراءة عنده، كذا في المبسوط.^{٢٠٤٧}

وأما الخطبة في صلاة العيد، فتخالف الخطبة في الجمعة من وجهين:

أحدهما: أن الجمعة لا تجوز بدون الخطبة، وصلاة العيد تجوز بدونها.

والثاني: أن في الجمعة تقدم الخطبة على الصلاة، وفي العيد تؤخر عن الصلاة، فإن قدم الخطبة في صلاة العيد

جاز أيضاً، ولا تعاد الخطبة بعد الصلاة، كذا في فتاوى قاضي خان - رحمه الله - .

ومن فاتته صلاة العيد مع الإمام: كلمة "مع": متعلقة بالصلاة، لا "بفاتته": أي فاتت عنه الصلاة بالجماعة،

وليس معناه فاتت الصلاة عنه وعن الإمام: أي أدى الإمام صلاة العيد، ولم يؤدها هو.

^{٢٠٤٦} المحيط، ٩٧/٢.

^{٢٠٤٧} المبسوط، ٤٢/٢.

وقال الشافعي - رحمه الله -: من فاتته صلاة العيد يصلي وحده، كما يصلي مع الإمام، وهذا بناء على

المنفرد، هل يصلي صلاة العيد؟

عندنا: لا يصلي، وعنده: يصلي؛ لأن السلطان والجماعة ليس بشرط عنده، فكان له أن يصلي وحده.

وقال علماؤنا: لا تجوز إقامتها إلا بشرائط مخصوصة، فإذا فاتت فليس لها خلف، فقد عجز عن قضائها، فلا

يلزمه القضاء.

فإن قيل: صلاة العيد قائمة مقام صلاة الضحى، ولهذا تكره صلاة الضحى قبل صلاة العيد، وإذا كان

كذلك، فهو قادر على صلاة الضحى، وجب أن تلزمه عند العجز، كالجمعة إذا فاتته يلزمه الظهر لكونها في وقته،

قلنا: نعم صلاة العيد أقيمت مقام صلاة الضحى، فإذا عجز عن الأداء تفوت الشرائط، فعاد الأمر إلى الأصل، وهو

صلاة الضحى. وصلاة الضحى غير واجبة في الأصل، بل يتخير في ذلك، وهنا كذلك.

وفي باب الجمعة لما عجز عن أداء الجمعة لفوات الشرائط، سقطت عنه الجمعة، وعاد الأمر إلى ما كان قبل

الجمعة، وقبل الجمعة كان يلزمه أداء الظهر، ولا يتخير في أدائه، فكذا بعدها.

فإن أحب أن يصلي، فالأفضل أن يصلي أربع ركعات، لما روي عن ابن مسعود - رضي الله عنه - أنه قال:

"من فاتته صلاة العيد صلى أربع ركعات" ^{٢٠٤٨}. يقرأ في الركعة الأولى سبح اسم ربك، وفي الثانية والشمس وضحاها،

وفي الثالثة والليل إذا يغشى، وفي الرابعة والضحى. وروى في ذلك عن النبي عليه الصلاة والسلام وعداً جميلاً، وثواباً

جزيلاً، كذا في المحيط؛ ^{٢٠٤٩} لأن هذا تأخير بعذر، وقد ورد فيه الحديث، وهو الحديث الذي ذكر قبل هذا بقوله: ولما

شهدوا بالهلال بعد الزوال، أمر بالخروج إلى المصلى من الغد، ^{٢٠٥٠} لم يصلها بعدها، وفي نسخة بعده، أي بعد اليوم

الثاني. [٢٠٦ب]

^{٢٠٤٨} أخرجه الطبراني عن ابن مسعود: "من فاتته صلاة العيد مع الإمام فليصل أربعاً"، ورجاله ثقات مجمع الزوائد ومنبع الفوائد،

٢٠٥/٢. ليست من روايات الهداية.

^{٢٠٤٩} المحيط، ١١٢/٢.

^{٢٠٥٠} رواه الدارقطني عن أبي عمير بن أنس، وقال: إسناده حسن، نصب الراية، ٢/٢١١.

هذا في صلاة عيد الفطر. وأما صلاة الأضحى فمؤقتة بأيام الأضحى: وهي ثلاثة على ما يجيء، والتعريف الذي يصنعه الناس إنما قُيد بقوله: الذي يصنعه الناس، لما أن التعريف يجيء لمعانٍ: للإعلام والتطيب من العرف: وهو الريح، وإنشاد الضالة، والوقوف بعرفات، والتشبه بأهل عرفة، والأخير: هو المراد هنا، وهو أن يجتمع الناس يوم عرفة في مكان عرفات، ويقفوا ويدعوا ويتضرعوا تشبيهاً بالحاج ليس بشيء، أي ليس بشيء معتبر يتعلق به الثواب، وعن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله في غير رواية الأصول؛ أنه لا يكره، لما روي عن ابن عباس - رضي الله عنهما -: أنه فعل ذلك بالبصرة، ولكننا نقول: إن ذلك محمول على أن ذلك ما كان للتشبه، بل كان للدعاء، ألا ترى أن من طاف حول مسجد بني الكعبة يخشى عليه الكفر، حتى لو اجتمعوا لشرف ذلك اليوم لا للتشبه جاز، كذا في جامع القاضي والتمرتاشي.

وفي التفاريق^{٢٠٥١} عن أبي يوسف: يُكره أن يجتمع قوم فيعتزلون في موضع يعبدون الله فيه، ويفرغون أنفسهم

لذلك، وإن كان معهم أهلهم. والله أعلم.

^{٢٠٥١} ن: الفائق. والقول ليس في الفائق.

فصل في تكبيرات التشريق

لما فرغ من بيان صلاتي العيد وإحداها صلاة الأضحى، شرع فيما يُشرع بعد صلوات أيام الأضحى، ثم قيل: لقبُ الفصل بتكبير التشريق وقع على قولهما؛ لأن شيئاً من التكبير لا يقع في أيام التشريق عند أبي حنيفة - رحمه الله -، أو باعتبار القرب أخذ اسمه كما قال في لفظ الجامع الصغير: قال يعقوب: صليت بهم المغرب يوم عرفة، باعتبار قربه إلى النهار، ولو كان المراد من التشريق صلاة العيد، كما ورد في الحديث: "لا جمعة ولا تشريق إلا في مصر جامع" ^{٢٠٥٢}، وكذلك في حديث آخر: لا ذبح إلا بعد التشريق ^{٢٠٥٣}. والمراد بالتشريق فيهما صلاة العيد. كذا في المبسوط، كان جارياً على قولهم جميعاً.

وفي الخلاصة: أيام النحر ثلاثة، وأيام التشريق ثلاثة، ويمضي ذلك في أربعة أيام، فإن العاشر من ذي الحجة نحر خاص، والثالث عشر تشريق خاص، واليومان فيما بينهما للنحر والتشريق جميعاً. ^{٢٠٥٤}

ثم اختلفوا في أنه سنة أو واجب، وذكر الإمام الترمذاشي - رحمه الله -: تكبير التشريق سنة في الإيضاح، وفي شرح بكير وأبي اليسر والبزدوي وأبي ذر - رحمهم الله - واجب.

وفي المحيط: تكبير التشريق سنة، أجمع أهل العلم على العمل بها، والأصل فيه قوله تعالى: واذكروا الله في أيام معدودات. جاء في التفسير: أن المراد منه أيام العشر. ^{٢٠٥٥}

وعن ابن عمر - رضي الله عنهما -: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أفضل ما قلت وقال الأنبياء قبلي يوم عرفة: الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر الله أكبر والله الحمد". ^{٢٠٥٦} وعن جابر - رضي الله عنه -: صلى الفجر يوم عرفة وكبر هكذا. ^{٢٠٥٧}

^{٢٠٥٢} سبق تخريجه، ص: ٥٧٨. قلت: غريب مرفوعاً. نصب الراية. ١٩٥/٢.

^{٢٠٥٣} لم أعثر عليه. إلا أنني وجدت قولاً لابن جريج، عن عطاء: "لا ذبح ولا منحر إلا في المذبح والمنحر". البخاري، ٩٣/٧.

^{٢٠٥٤} الخلاصة الغزالية، ١٥٢.

^{٢٠٥٥} المحيط، ١١٥/٢.

^{٢٠٥٦} رواه الطبراني عن علي وسنده حسن جيد كما قاله الأذري. جامع الأحاديث، ٢٥٢/٠.

^{٢٠٥٧} لم أعثر عليه، وليس موجود في كتب الحنفية.

وقد اختلفت الصحابة في ابتدائه وانتهائه، أما الاختلاف في ابتدائه فكبار الصحابة عمر وعلي وابن مسعود - رضي الله عنهم - قالوا: يبدأ بالتكبير من صلاة الغداة يوم عرفة، وبه أخذ علماؤنا في ظاهر الرواية، وهو أحد أقوال الشافعي - رحمه الله -، وصغار الصحابة كعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت - رضي الله عنهم - . قالوا: يبدأ بالتكبير من صلاة الظهر من يوم النحر^{٢٠٥٨}؛ لأن الجهر بالتكبير بدعة، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^{٢٠٥٩}. وقال الله تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ﴾^{٢٠٦٠}. ورأى النبي عليه الصلاة والسلام أقواماً يرفعون أصواتهم عند الدعاء، فقال: "إنكم لن تدعوا أصم ولا غائباً".^{٢٠٦١} ومن حجة أبي حنيفة أن البداية لما كانت [٢٠٧] في يوم يُؤدى فيه ركن الحج، فالقطع مثله يكون في يوم النحر الذي يؤدي فيه ركن الحج وهو الطواف، كذا في المبسوط.

والتكبيرات أن يقول مرة واحدة: الله أكبر... إلى آخره، أي هذه الكلمات، مرة واحدة إلى آخرها.

وقال الشافعي - رحمه الله - : التكبير أن يقول: الله أكبر ثلاث مرات أو خمس مرات أو سبع مرات أو تسع مرات، وقال: لأن المنصوص عليه في الكتاب هو التكبير، قال الله تعالى: ﴿وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ﴾^{٢٠٦٢}. والتكبير قوله: الله أكبر. وأما قوله: لا إله إلا الله تهليل، وقوله: والله الحمد تهميد، فمن شرط ذلك فقد زاد على كتاب الله، فعلم بهذا أن قوله: والتكبيرات أن يقول مرة واحدة الله أكبر احتراز عن قول الشافعي - رحمه الله - في موضعين، في المرة، وتعيين الكلمات.

وحجتنا في ذلك أن الأمة توارثوا التكبير من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا، على الوجه الذي بينا، والتوارث حجة، وقيل: إن مأخذ التكبير من جبريل وإبراهيم وإسماعيل عليهم السلام، فإن إبراهيم لما أضجع إسماعيل للذبح أمر الله عز وجل جبريل عليه السلام حتى يذهب إليه بالفداء، فلما رأى جبريل أنه أضجعه للذبح قال: الله أكبر الله أكبر كيلا يعجل، وذكره بالذبح، فلما سمع إبراهيم صوت جبريل وقع عنده أنه يأتيه بالبشارة فهلل الله

^{٢٠٥٨} المحيط، ٢/١١٥.

^{٢٠٥٩} البقرة: ٢/١٩٠.

^{٢٠٦٠} الأعراف، ٧/٢٠٥.

^{٢٠٦١} أخرجه البخاري عن أبي موسى رضي الله عنه: "...فإنكم لا تدعون أصم ولا غائباً...". صحيح البخاري، ٨/٨٢.

^{٢٠٦٢} البقرة: ٢/١٨٥.

تعالى بالوحدانية، فلما سمع إسماعيل كلامهما وقع عنده أنه فُدي، فحمد الله وشكره فقال: الله أكبر والله الحمد. فثبوته على هذا الوجه بمؤلاء الأجلاء، فلا يجوز أن يأتي ببعض ويترك البعض، كذا في المحيط. ٢٠٦٣

وذكر في المبسوط: وكان ابن عمر - رضي الله عنهما - يقول: الله أكبر الله أكبر وأجل، الله أكبر والله الحمد، وبه أخذ الشافعي. وكان ابن عباس يقول: الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله الحي القيوم، يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير. وإنما أخذ بقول علي وابن مسعود؛ لأنه عمل الناس في الأمصار به؛ ولأنه يشتمل على التكبير والتهليل والتحميد فهو أجمع. ٢٠٦٤

قوله: **في الجماعات المستحبة**. احتراز عن جماعة النساء على ما ذكر بعد هذا، فإن قيل: هذه التكبيرات شرعت تبعاً للمكتوبات، ولا يجوز أن يشترط للتبع ما لا يشترط للمتبوع، قلنا: نعم، إلا أن هذه التبعية عُرفت شرعاً بخلاف القياس، فإن لم يشرع في غير هذه الأيام فيراعى لهذه التبعية جميع الشروط التي ورد النص بها، والنص جعل من إحدى شروط إقامة المصير، فوجب أن يشترط القوم الخاص والجماعة كما في الجمعة والعيد.

واختلف المشايخ على قول أبي حنيفة - رحمه الله -: أن الحرية هل هي شرط لوجوب هذه التكبيرات؟ وفائدة الخلاف: إنما تظهر فيما إذا أم العبد قوماً صلاة مكتوبة في هذه الأيام، هل يجب عليه التكبير؟ فمن شرط الحرية قال: بأن الذكورة والمصير شرط لإقامته مقصوداً، فكذا الحرية قياساً على الجمعة والعيد، ومن لم يشترط الحرية قال: لا يشترط لإقامته السلطان، فلا تشترط الحرية كسائر الصلوات، وإنما لم يشترط لإقامته السلطان عند أبي حنيفة - رحمه الله -، لما حكى الشيخ الإمام محمد بن الفضل - رحمه الله -: أن التكبير يشبه صلاة العيد، من حيث إنه شرط لإقامته المصير بالنص، كما شرط لإقامة الجمعة والعيد، ويشبه سائر الصلوات من حيث إنه يقام في يوم واحد خمس مرات، فكان له حظ من الخصوص والعموم، فلشبهه بالخصوص شرطنا القوم الخاص والجماعة، ولشبهه بالعموم لم يشترط السلطان توفيراً على الشبهين حظهما بقدر الإمكان.

٢٠٦٣ المحيط، ٢/١١٨.

٢٠٦٤ المبسوط للسرخسي، ٢/٤٤.

وأما المسافرون [٢٠٧ب] إذا صلوا جماعة في مصر ففيهم روايتان، وليس عقيب صلاة الوتر تكبير، أما عندهما؛ فلائها سنة، وليست بمكتوبة، وأما عند أبي حنيفة، وإن كان فرضاً إلا أنها لا تؤدي بالجماعة في هذه الأيام، كذا في المحيط. ٢٠٦٥

قال يعقوب: صليت بهم المغرب، وفي لفظ الجامع الصغير: قال يعقوب: صليت بهم المغرب يوم عرفة، فظعن الظاعن في قوله: يوم عرفة، لما أن بعد غروب الشمس ليلة النحر لا يوم عرفة، قال شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله -: هذا ليس بموضع ظعن، فقد سمي رسول الله عليه السلام المغرب وتر النهار لاتصال وقتها بالنهار، ومراده هنا بذكر اليوم: الوقت، يعني: صليت بهم وقت الوقوف بعرفة، فكان ذكر هذا اللفظ لبيان أن ما بعد غروب الشمس وقت للوقوف بعرفة، وهو مذهبنا. فإن وقته يمتد إلى طلوع الفجر.

ثم قال: في ذكر هذا الفصل على سبيل الحكاية فوائد:

منها: بيان منزلته عند أستاذه حيث قدمه، واقتدى به.

ومنها: بيان حشمة أستاذه في قلبه، فإنه لما علم أن المقتدي به أستاذه سها عما لا يسهو المرء عنه عادة، وهو التكبير.

ومنها: مبادرة أستاذه إلى الستر عليه حيث كبر ليتذكر هو فكبر. وهنا ينبغي أن تكون المعاملة بين كل أستاذ وتلميذ، يعني أن التلميذ يعظم أستاذه، والأستاذ يستر عليه عيوبه.

وفيه دليل على أن تعظيم الأستاذ في طاعته حيث تقدم أبو يوسف بأمره، كذا في جامع فخر الإسلام والمحجوبي: دل أن الإمام وإن ترك التكبير لا يدعه المقتدي، بخلاف سجود السهو إذا تركه الإمام، لا يسجد المقتدي؛ لأن السجود يؤتى به في حرمة الصلاة، بخلاف التكبير. ولكن إنما يكبر القوم قبل الإمام إذا وقع اليأس عن تكبير الإمام بأن قام، كذا ذكره قاض خان - رحمه الله - تعالى. والله تعالى أعلم.

باب صلاة الكسوف

لما كانت هذه الأبواب أبواب صلوات متشاركة في أوصاف بأنها تؤدى بالجماعة في النهار بغير أذان وإقامة، لإقامة السنة، وهي: صلاة العيد والكسوف والاستسقاء. أوردتها متتابعة.

ولكن لما تأكدت صلاة العيد في قوة السنة قدمها على غيرها، وكذلك لما قويت صلاة الكسوف، حتى لم يقع الخلاف لأحد في أنها تصلى بالجماعة، قدمها على صلاة الاستسقاء.

ذكر في الصحاح: كُسفت الشمس تكسف كسوفاً، وكسفها الله كسفاً، يتعدى ولا يتعدى، قال الشاعر:

الشمس طالعة ليست بكاسفة تبكي عليك نجوم الليل والقمر

أي ليست تكسف ضوء النجوم مع طلوعها، ولكن لقلّة ضوءها وبكائها عليك لم يظهر لها نور، وكذلك كسف القمر، إلا أن الأجود فيه أن يقال: خسف القمر. هذا في الصحاح.^{٢٠٦٦}

[وذكر جمال الدين الأديب في شرح الأبيات، يرثي جريراً بهذا عمر بن عبد العزيز، ومعنى قوله تبكي: تغلب، أي تغلب النجوم في البكاء، يقال: باكية فبكيتها، أي: غلبته في البكاء.

وروى النجوم: بالرفع والنصب، فعلى تقدير الرفع: كان الواو في والقمر بمعنى: مع. والألف: للإشباع].^{٢٠٦٧}

اعلم: بأن صلاة الكسوف مشروعة، ثبتت شرعيتها بالكتاب والسنة وإجماع الأمة.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَمَا تُرْسِلُ بِالآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾.^{٢٠٦٨} والكسوف: آية من آيات الله المخوفة، أما أنه من آيات الله؛ لأن الخلق عاجزون عن فعله، وهي من الآيات المخوفة؛ لأنها مبدلة لنعمة النور إلى الظلمة، في حين عادة النور وتبديل النعمة إلى ضدها تخويف، ولأن القلوب تفرح لذلك طبعاً، فكانت من الآيات المخوفة، والله تعالى

^{٢٠٦٦} الصحاح، ٤/١٤٢١.

^{٢٠٦٧} ر،خ: -

^{٢٠٦٨} الإسراء، ١٧/٥٩.

إنما يخوف عباده ليتكوا المعاصي، ويرجعوا إلى طاعة الله التي فيها فوزهم، وأقرب أحوال العبد في الرجوع إلى ربه حال الصلاة. [٢٠٨أ]

والسنة بهذا وردت: فإنه روي عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "إذا رأيتم شيئاً من هذه الأفعال فافزعوا إلى الصلاة." ٢٠٦٩

وعليه إجماع الأمة.

فبعد هذا يحتاج إلى معرفة ستة أشياء: إلى معرفة سبب مشروعيتها، وشرط جوازها، وصفتها، وكيفية أدائها، وموضع الصلاة، ووقت الصلاة.

أما سبب مشروعيتها: فالكسوف لأنها تضاف إليه، وتكرر بتكرره.

وشرط جوازها: ما يشترط لسائر الصلوات.

وصفتها: فهي سنة، وليست بواجبة؛ لأنها ليست من شعائر الإسلام، فإنها توجد بعارض، لكنها سنة؛ لأنه فعلها رسول الله عليه الصلاة والسلام. وفي التحفة: وقال بعض مشايخنا: بأنها واجبة؛ لأن النبي عليه الصلاة والسلام قال: إذا رأيتم شيئاً من هذه الأفعال فافزعوا إلى الصلاة. والأمر للوجوب. واختار هذا القول في الأسرار، وهو الوجوب فقال: بعد ذكر الأمر ولأنها تقام على سبيل الشهرة كصلاة العيد، فكان شعاراً من شعائر الدين حال الفزع، وشعائر الإسلام يجب إظهارها.

وأما كيفية أدائها: فأجمعوا أنها تؤدي بجماعة، لكن اختلفوا في صفة أدائها على ما يذكروا.

وأما موضع الصلاة: فقد ذكر في شرح الطحاوي: أنه يُصلى في كسوف الشمس في المسجد الجامع أو في مصلى العيد.

٢٠٦٩ أخرجه البخاري عن ابن شهاب: "...إثما آيات من آيات الله لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتوهما فافزعوا إلى الصلاة." صحيح البخاري، ١٠٨/٤.

وأما الوقت: فهو الوقت الذي يستحب فيه سائر الصلوات، دون الأوقات المكروهة. وقد ذكرناه. كذا في

مبسوط شيخ الإسلام والمحيط سوى المحالات.

والأصل في صلاة الكسوف: حديث ابن مسعود الأنصاري قال: انكسف الشمس يوم مات إبراهيم بن رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عن ابنه، فقال الناس: إنما انكسفت الشمس لموته. فقال عليه الصلاة والسلام: "إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتم شيئاً من هذه الأحوال فافزعوا إلى الصلاة." ٢٠٧٠ كذا في المبسوط: صلى الإمام بالناس ركعتين كهيئة النافلة، أي بلا أذان ولا إقامة ولا خطبة ولا تكرار ركوع.

وقال الشافعي - رحمه الله - : ركوعان. وصورة صلاة الكسوف عنده: أنه يقوم في الركعة الأولى، ويقرأ فيها بفتحة الكتاب وسورة البقرة إن كان يحفظها، وإن كان لا يحفظها يقرأ غير ذلك مما يعدلها، ثم يركع، ويمكث في ركوعه مثل ما مكث في قيامه، ثم يرفع رأسه، ويقوم ويقرأ سورة آل عمران، إن كان يحفظها، وإن كان لا يحفظها يقرأ غيرها مما يعدلها، ثم يركع ثانياً، ويمكث في ركوعه مثل ما مكث في قيامه هذا، ثم يرفع رأسه، ثم يسجد سجدين، ثم يقوم فيمكث في قيامه، ويقرأ فيه مقدار ما قرأ في القيام الثاني في الركعة الأولى، ثم يركع، فيمكث في ركوعه مثل ما مكثه في هذا القيام، ثم يقوم، ويمكث في قيامه مثل ما مكث في الركوع، ثم يرفع رأسه، ويقوم مثل ثلثي قيامه في القيام الأول من هذه الركعة الثانية، ثم يسجد سجدين، ويتم الصلاة. واحتج بحديث عائشة - رضي الله عنها -، وابن عباس - رضي الله عنهما -: أن النبي عليه الصلاة والسلام صلى صلاة الكسوف ركعتين بأربع ركوعات وأربع سجادات ٢٠٧١. كذا في المحيط. ٢٠٧٢.

وذكر في الخلاصة الغزالية: فإذا خسفت الشمس في وقت مكروه أو غير مكروه، نودي الصلاة جامعة،

وصلى الإمام بالناس في المسجد ركعتين، وركع في كل ركعة ركوعين، وأوائلهما أطول من أواخرهما، ثم ذكر قراءة الطوال

٢٠٧٠ سبق تخريجه، ص: ٦١٦. صحيح البخاري، ١٠٨/٤.

٢٠٧١ أخرجه البخاري عن عائشة - رضي الله عنها -: "ثم يعاود القراءة في صلاة الكسوف أربع ركعات في ركعتين وأربع

سجادات". صحيح البخاري، ٤٠/٢.

٢٠٧٢ المحيط، ١٣٤/٢.

الأربع في أول القرآن في القيام الأربع على قوله، ثم قال: ويسبح في الركوع الأول قدر مائة آية، وفي الثاني: قدر ثمانين، وفي الثالث: قدر سبعين، [ب ٢٠٨] وفي الرابع: قدر خمسين آية.^{٢٠٧٣}

ولنا حديث عبد الله بن عمر، والنعمان بن بشير، وأبي بكر، وسمرة بن جندب - رضي الله عنهم - بألفاظ مختلفة: أن النبي عليه الصلاة والسلام صلى في كسوف الشمس ركعتين، كأطول صلاة كان يصليها، فأنجحت الشمس مع فراغه منها. ولو جاز الأخذ بما روت عائشة وابن عباس للزيادة، لجاز الأخذ بما روى جابر: أن النبي عليه الصلاة والسلام صلى في الكسوف ركعتين بست ركوعات وست سجادات.^{٢٠٧٤}

وبالإجماع: أن هذا غير مأخوذ به؛ لأنه مخالف للمعهود، فكذلك ما روت عائشة وابن عباس، وذلك لأن صلاة الكسوف إما أن تعتبر بالفرائض، أو بالنوافل والواجبات، وبأيهما اعتبر لا يجوز.

وأما تعلقه بحديث عائشة وعبد الله بن عباس قلنا: الأخبار قد تعارضت، فعند التعارض يترك الأخبار ويتمسك بالقياس، والقياس معنا. ويؤول توفيقاً بين الروايتين، والتوفيق: ما ذكره محمد بن الحسن - رحمه الله - في صلاة الأثر، قال: يحتمل أن النبي عليه الصلاة والسلام أطال الركوع، زيادة على قدر ركوع سائر الصلوات، فرفع أهل الصف الأول رؤوسهم، ظناً منهم أنه عليه الصلاة والسلام رفع رأسه من الركوع، فمن خلفهم رفعوا رؤوسهم،^{٢٠٧٥} [فلما رأى أهل الصف الأول رسول الله عليه السلام راکعاً ركعوا، فمن خلفهم ركعوا]،^{٢٠٧٦} فلما رفع رسول الله عليه الصلاة والسلام رأسه من الركوع، رفع القوم رؤوسهم، ومن كان خلف الصف الأول ظنوا أنه ركع ركوعين، فرووا على حسب ما وقع عندهم. ومثل هذا الاشتباه قد يقع لمن كان في آخر الصفوف، وعائشة كانت واقفة في صف النساء، وابن عباس في صف الصبيان في ذلك الوقت، فلهذا نقلنا كما وقع عندهما، فيحمل على هذا توفيقاً بين الحديثين.

^{٢٠٧٣} الخلاصة الغزالية، ١٥٥.

^{٢٠٧٤} لم أعتز عليه في كتب الحديث، وهو من أحاديث المبسوط فقط. المبسوط للسرخسي، ٧٥/٢.

^{٢٠٧٥} خ، ر: - رؤوسهم.

^{٢٠٧٦} ر: -

ولو كان ما ذكره صحيحاً لكان أمراً بخلاف المعهود، فحينئذ ينقله الكبار من الصحابة - رضي الله عنهم - الذين يلون رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحيث لم ينقله أحد: دل على أن الأمر كما قلنا. كذا في المبسوطين والمحيط. ٢٠٧٧

أما التطويل في القراءة: فبيان الأفضل؛ لأن فيه متابعة النبي عليه الصلاة والسلام. وصح في الحديث: أن قيام رسول الله عليه الصلاة والسلام في الركعة الأولى: كان بقدر سورة البقرة، وفي الركعة الثانية: بقدر سورة آل عمران، ٢٠٧٨ كذا في المبسوط؛ لأن المسنون استيعاب الوقت، أي وقت الكسوف، فإذا خفف أحدهما، أي: الصلاة والدعاء. فلهما حديث عائشة - رضي الله عنها -؛ ولأنها صلاة مخصوصة تقام بجمع عظيم فيجهر فيها بالقراءة كالجمعة والعيدين.

قوله: **والترجيح**: قد مر من قبل، وهو قوله: والحال أكشف على الرجال لقرهم، فكان الترجيح لروايته، فكذلك ها هنا. وهذا إنما يصح أن لو كان الراوي عائشة - رضي الله عنها -، كما ذكر هنا.

وفي مبسوط شيخ الإسلام: ولو كان راوي حديثهما علياً - رضي الله عنه - كما ذكر في المبسوط، فتأويله: أنه وقع اتفاقاً أو تعليماً للناس، بأن القراءة فيها مشروعة، أو نقول: إن روى على أنه جهر، وقد روى ابن عباس أنه خافت، فعند تعارض الروايات يتمسك بالقياس، والقياس مع أبي حنيفة - رضي الله عنه -، وذلك أن هذه صلاة تؤدى في النهار، ليس من شرط إقامتها المصير، فلا يجهر فيها بالقراءة كالظهر، بخلاف الجمعة والعيدين؛ [٢٠٩] لأن المصير شرط لإقامتها، كذا في المبسوطين.

ويدعو بعدها حتى تنجلي الشمس؛ لأن الصلاة كانت للدعاء، فإذا فرغوا من الصلاة يجب أن يدعوا، وهذا عندنا.

٢٠٧٧ المحيط، ٢/١٣٥.

٢٠٧٨ أخرج البخاري عن عبد الله بن عباس. صحيح البخاري، ٢/٣٧. ووردت: "وبقدر سورة آل عمران"، في سنن الترمذي

بحديث صحيح، ٢/٤٤٩.

وقال الشافعي - رحمه الله - : يخطب خطبتين بعد الصلاة كما في العيدين، واحتج بما روي عن عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت: خسفت الشمس على عهد رسول الله عليه الصلاة والسلام، فصلّى ثم خطب فحمد الله وأثنى عليه.^{٢٠٧٩}

ولنا ما روي من الحديث؛ ولأن الخطبة مشروعة لأحد أمرين: إما شرطاً للجواز، كما في صلاة الجمعة، أو مشروعاً للتعليم، كما في صلاة العيدين، فإنه يحتاج إلى تعليم صدقة الفطر والأضحية، والتعليم ها هنا حصل من حيث الفعل. ألا ترى أن في خطبة العيد لا يعلم صلاة العيد، لحصول التعليم بالفعل.

وأما تعلقه بحديث عائشة، فيحتمل أن النبي عليه الصلاة والسلام احتاج إلى الخطبة بعد صلاة الكسوف؛ لأن الناس كانوا يقولون: إنها كسفت لموت إبراهيم، فأراد أن يخطب حتى يرد عليهم ذلك، أو يقال: معنى قولها: خطب أي: دعا، إذ الدعاء يسمى خطبة.

ثم الإمام في الدعاء بالخيار، إن شاء جلس مستقبل القبلة ودعا، وإن شاء قام ودعا، وإن شاء استقبل الناس بوجهه ودعا، ويؤمن القوم.

وقال شمس الأئمة الحلواني - رحمه الله - : وهذا أحسن، ولو قام واعتمد على عصي له أو على قوس له ودعا، كان ذلك حسناً أيضاً، كذا في مبسوط شيخ الإسلام.

قوله: **فإن لم يحضر صلى الناس فرادى**، إن شاءوا ركعتين، وإن شاءوا أربعاً؛ لأن هذا تطوع، والأصل في التطوعات أداءها فرادى، وذلك أفضل. كذا في المبسوط تحريزاً عن الفتنة^{٢٠٨٠}، أي فتنة التقديم، والتقدم والمنازعة فيهما.^{٢٠٨١}

^{٢٠٧٩} أخرجه البخاري عن عائشة. صحيح البخاري، ٣٤/٢.

^{٢٠٨٠} المبسوط للسخسي، ٧٥/٢.

^{٢٠٨١} خ، ر: - فيهما.

وليس في كسوف القمر جماعة. وفي المبسوط: عاب أهل الأدب محمداً - رحمه الله - في هذا اللفظ، وقالوا: إنما يُستعمل في القمر لفظ الخسوف، قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ وَحَسَفَ الْقَمَرُ﴾.^{٢٠٨٢} ولكننا نقول: الخسوف ذهاب دائرته، والكسوف ذهب ضوئه دون دائرته، وإنما أراد محمد هذا النوع يذكر الكسوف.

وفي المغرب يقال: كسفت الشمس والقمر جميعاً عن الغوري. ثم قال: وكيف ما كان فقول محمد

صحيح.^{٢٠٨٣}

وافزعوا إلى الصلاة: أي التحنوا إليها. يقال: فزع إليه: التجأ.

والمفزع: الملتجأ. وفزع منه: خاف. وهذا عندنا.

وقال الشافعي - رحمه الله -: يصلي في خسوف القمر بجماعة أيضاً، لما روي عن ابن عباس: أنه صلى بهم

في خسوف القمر. وقال: صليت كما رأيت رسول الله عليه الصلاة والسلام.^{٢٠٨٤}

وذهب أصحابنا في ذلك: إلى أن خسوف القمر كان على عهد رسول الله عليه الصلاة والسلام ككسوف الشمس بل أكثر، فلو صلى بجماعة لنقل ذلك عنه نقلاً مستفيضاً، كما نقل عنه ذلك في صلاة الكسوف؛ ولأن القياس في التطوعات: أن لا تؤدي بجماعة؛ لأنها شرعت خفية. ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: "أفضل صلاة الرجل صلاته في بيته إلا المكتوبة".^{٢٠٨٥} إلا أنا تركنا هذا القياس في صلاة الكسوف بالنص الظاهر، ولم يرد مثل ذلك في هذا، فرد إلى القياس. والنص الوارد فيه لا يكون وارداً لها هنا؛ لأن الهول في كسوف الشمس فوق الهول في كسوف القمر. كذا في مبسوط شيخ الإسلام.

وليس في الكسوف خطبة [٢٠٩ب]: هذا راجع إلى كسوف الشمس والقمر، إلا أن في عدم خطبة كسوف

الشمس خلاف الشافعي - رحمه الله -، دون كسوف القمر. فكان معنى قوله: لأنه لم ينقل أي بطريق الشهرة، فإن

^{٢٠٨٢} القيامة: ٧٥/٦، ٧.

^{٢٠٨٣} المغرب، ١/٤٠٨.

^{٢٠٨٤} مسند الشافعي، ١/٣٥١.

^{٢٠٨٥} سبق تخريجه، ص: ٤٢٣. صحيح البخاري. ١/١٤٧.

الشافعي - رحمه الله - : يروي حديث الخطبة في كسوف الشمس كما ذكرنا. ولكن لم يشتهر هو شهرة الصلاة، وإن أريد به خطبة كسوف القمر فهي لم تنقل أصلاً.

وفي مبسوط شيخ الإسلام قال: في ظلمة تكون أو في الريح الشديدة، قال الصلاة حسنة، لما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: إذا رأيتم من هذه الأفراع فافزعوا إلى الصلاة. وروي عن ابن عباس - رضي الله عنهما - : أنه صلى لزلزلة بالبصرة، والله أعلم.

باب صلاة الاستسقاء

ذكر في المبسوط والمحيط قول أبي يوسف مع قول أبي حنيفة رحمهما الله، وذكر في شرح الطحاوي قوله مع محمد، كما ذكر في الكتاب. وأما شيخ الإسلام وصاحب الأسرار والتحفة حكوا رواية الطحاوي.

وفي المحيط: وقال الشافعي - رحمه الله -: يصلي ركعتين، كما قال محمد - رحمه الله -، إلا أنه قال: يكبر فيها كما في صلاة العيد، يكبر سبعاً في الركعة الأولى، وخمساً في الركعة الثانية^{٢٠٨٦}.

وفي الخلاصة الغزالية: إذا غارت الأنهار، وانقطعت الأمطار، وانهارت القنوات،^{٢٠٨٧} فيستحب للإمام: أن يأمر الناس أولاً بصيام ثلاثة أيام، وما أطاقوا من الصدقة، والخروج من المظالم، والتوبة من المعاصي، ثم يخرج بهم اليوم الرابع، وبالعجائز والصبيان، متنظفين في ثياب بذلة واستكانة، متواضعين لله عز وجل،^{٢٠٨٨} بخلاف العيد.^{٢٠٨٩}

ويستحب إخراج الدواب، ويصلي بهم الإمام ركعتين، مثل صلاة العيد بلا فرق، ثم يخطف خطبتين، ولكن معظم الخطبتين الاستغفار. وقريب من هذا في مذهبنا ما قاله شمس الأئمة الحلواني - رحمه الله -، ذكره في المحيط وقال: إن الناس يخرجون إلى الاستسقاء مشاة، لا على ظهور دوابهم، في ثياب خلق أو غسل أو مرقع، متذللين خاضعين ناكسي رؤوسهم في كل يوم، يقدمون الصدقة قبل الخروج ثم يخرجون. هذا تفسير قول محمد.^{٢٠٩٠}

وفي المبسوط احتج محمد والشافعي رحمهما الله بحديث ابن عباس: أن النبي عليه الصلاة والسلام صلى بالجماعة في الاستسقاء ركعتين^{٢٠٩١}.

^{٢٠٨٦} المحيط، ٢/١٣٨.

^{٢٠٨٧} الخلاصة الغزالية: قناة.

^{٢٠٨٨} الخلاصة الغزالية: - لله عز وجل.

^{٢٠٨٩} الخلاصة الغزالية، ١٥٧.

^{٢٠٩٠} المحيط، ٢/١٤٠.

^{٢٠٩١} أخرجه البخاري عن عبد الله بن أبي بكر، سمع عباد بن تميم، عن عمه. صحيح البخاري، ٢/٣١.

ولأبي حنيفة - رحمه الله -، قوله تعالى: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا (١٠) يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا﴾. ٢٠٩٢ وفي حديث أنس - رضي الله عنه -: "أن الإعرابي لما سأل رسول الله عليه الصلاة والسلام أن يستسقي وهو على المنبر، رفع يديه يدعو، فما نزل عن المنبر حتى نشأت سحابة فمطرنا إلى الجمعة القابلة. ٢٠٩٣ الحديث.

وهو ما روى أنس رضي الله عنه: أن الناس قد قحطوا في زمن رسول الله عليه الصلاة والسلام، فدخل رجل من باب المسجد، ورسول الله عليه الصلاة والسلام يخطب، فقال: يا رسول الله هلكت المواشي، وخشينا الهلاك على أنفسنا، فادع الله أن يسقينا، فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه فقال: اللهم اسقنا غيثاً مغيثاً هنيئاً مريئاً غدقاً مغدقاً عاجلاً غير راثث. ٢٠٩٤

قال الراوي: ما كان في السماء قرعة، فارتفعت السحاب من هنا وهنا حتى صارت ركاباً، ثم مطرت سبعا من الجمعة إلى الجمعة، ثم دخل ذلك الرجل، والنبي عليه الصلاة والسلام يخطب، والسماء تسكب، فقال: يا رسول الله، تهدم البنيان، وانقطعت السبل، فادع الله أن يمسه، فتبسم رسول الله عليه الصلاة والسلام لملائة بني آدم. قال الراوي: والله ما نرى في السماء خضراً، ثم رفع يديه فقال: اللهم حولينا ولا علينا، اللهم على الآكام والظراب وبطون الأودية ومنابت الشجر. فأنجابت السحابة عن المدينة، حتى صارت حولها كالأكليل. [أ٢١٠] ولم يذكر غير الدعاء.

وأن عمر - رضي الله عنه - خرج للاستسقاء، فما زاد على الدعاء، فلما قيل له في ذلك فقال: لقد استسقيت لكم بمجاديح السماء التي يُستنزَل بها المطر. ٢٠٩٥

وروي أنه خرج بالعباس فأجلسه على المنبر، ووقف جنبه يدعو ويقول: اللهم إنا نتوسل إليك بعم نبيك. ٢٠٩٦ ودعا بدعاء طويل، فما نزل عن المنبر حتى سُقوا، فدل أن في الاستسقاء الدعاء والاستغفار.

٢٠٩٢ نوح: ١٠/٧١، ١١.

٢٠٩٣ أخرجه البخاري عن أنس بن مالك. صحيح البخاري، ٢/٢٩٠.

٢٠٩٤ أخرجه الحاكم في المستدرک وقال حديث صحيح ولم يخرجاه. المستدرک على الصحيحين، ١/٤٧٥.

٢٠٩٥ قال النووي: إسناده صحيح لكنه مرسل فإن الشعبي لم يدرك عمر. خلاصة الأحكام، ٢/٨٨٠.

٢٠٩٦ أخرجه ابن حبان عن أنس، إسناده صحيح على شرط البخاري. صحيح ابن حبان، ٧/١١١١.

والأثر: الذي نقل: أنه صلى فيها رسول الله عليه الصلاة والسلام شاذّ فيما يعم به البلوى، خصوصاً في ديارهم، وما يحتاج الخاص والعام إلى معرفته لا يقبل فيه الشاذ.

قوله: **كصلاة العيد**، أي: [من حيث أنها تصلى بالنهار وبالجمع، ويجهر فيها بالقراءة].^{٢٠٩٧} ومن حيث أنها تصلى بلا أذان ولا إقامة.

قلنا: فعله مرة وتركه أخرى، وذكر شيخ الإسلام - رحمه الله - في المبسوط: فيه دليل على الجواز، وعندنا جازئ لو صلوا بجماعة.

والكلام في أنها سنة أم لا: والسنة ما واطب عليه رسول الله عليه الصلاة والسلام، وقد ذكرنا أنه تركه، فلم يكن سنة، أو تعارض، وعند العارض يتمسك بالقياس، والقياس: أن لا يؤدي النوافل بجماعة. وعند أبي يوسف خطبة واحدة؛ لأن المقصود الدعاء، فلا يقطعها بالجلسة. كذا في المبسوط.

ويستقبل القبلة بالدعاء. وعن أبي يوسف - رحمه الله - قال: إن شاء رفع يديه للدعاء، وإن شاء أشار بأصبعه؛ لأن رفع اليد بالدعاء سنة، جاء في الحديث أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يدعو بعرفات، باسطاً يديه كالمستطعم المسكين.^{٢٠٩٨} كذا في المبسوط والمحيط.^{٢٠٩٩}

قلت: علم بهذه الرواية أن رفع اليدين في الأدعية كلها سوى المواضع السبعة جازئ أيضاً كما في السبعة. لما قلنا أن الاستسقاء غير تلك السبعة، وكذلك تعميم التعليل في قوله: لأن رفع اليد في الدعاء سنة. وما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام من رفع يديه في الدعاء على المنبر في الاستسقاء على ما ذكر من رواية المبسوط، كلها دليل على ما قلنا.

وحول رداءه، ذكر في المبسوط: إذا مضى صدر من خطبته قلب رداءه، وصفته: إن كان مربعاً: بأن كان خميصاً، جعل أعلاه أسفله، وإن كان مدوراً: بأن كان جبة، جعل الجانب الأيمن على الجانب الأيسر، والجانب الأيسر

٢٠٩٧ ر: -

٢٠٩٨ رواه البزار عن ابن عباس عن الفضل، وإسناده ضعيف. نصب الراية، ٦٤/٣.

٢٠٩٩ المبسوط للسرخسي، ١٩/٤. المحيط، ٤٢٨/٢.

على الجانب الأيمن، لما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام: أنه استسقى وعليه خميصة سوداء، فأراد أن يأخذ بأسفلها فيجعلها أعلاه، فلما ثقلت عليه قلبها على عاتقه^{٢١٠٠}. وقد ورد به الحديث. ولا تأويل له سوى أنه يقال: بتغير الهيئة لتغير الهواء.

وفي مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله -: ثم إذا دعا فإنه لا يقلب رداءه عند أبي حنيفة - رضي الله عنه -، وقال أبو يوسف ومحمد والشافعي - رحمهم الله -: يقلب رداءه. واحتجوا فيه بما ذكرنا من الحديث الذي قلب النبي عليه الصلاة والسلام رداءه، واحتج أبو حنيفة - رحمه الله - بما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام "استسقى يوم الجمعة، ولم يقلب الرداء؛ لأنه دعاء مشروع حالة الخوف، فلا يسن فيه تقليب الرداء، قياساً على الكسوف، وأما تعلقه بالحديث قلنا: يحتمل أن النبي عليه الصلاة والسلام كان تغيّر عليه رداؤه فأصلحه، فظن الراوي: أنه قلب أو نقول: أنه يحتمل أنه علم ذلك من طريق الوحي: أن الحال ينقلب إلى الخصب متى قلب الرداء. وهذا مما لا يعرفه غيره، أو نقول: تعارضت الأخبار فتمسك بالقياس، والقياس أن لا يقلب الرداء، كما في الكسوف [٢١٠ب] وصلاة الجمعة والعيدين. ولا يحضر أهل الذمة الاستسقاء، وقال مالك - رحمه الله -: إن خرجوا لم يُمنعوا من ذلك، وقد ورد به أثر: أنهم خرجوا في عهد بعض الخلفاء مع المسلمين، فلم يمنعوا من ذلك.

ولكننا نقول: إنما يخرج الناس للدعاء، ﴿وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾^{٢١٠١}. وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بتباعد المشركين، حيث قال: أنا بريء من كل مسلم أقام مع مشرك لا تترأى نارهما.^{٢١٠٢} ثم إنما يخرج المسلمون للاستسقاء ثلاثة أيام، ولم يُنقل أكثر من ذلك. كذا في المبسوط والمحيط والله أعلم.^{٢١٠٣}

[قال محمد - رحمه الله -: واجب أن يخرج الناس إلى الاستسقاء ثلاثاً، وإن أمر الإمام الناس بالخروج ولم

يخرج بنفسه خرجوا، كذا في الإيضاح].^{٢١٠٤}

^{٢١٠٠} أخرجه الحاكم وقال على شرط مسلم . نصب الراية، ٢/٢٤٢.

^{٢١٠١} غافر: ٥٠/٤٠.

^{٢١٠٢} رواه الطبراني عن خالد بن الوليد. ورجاله ثقات. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ٥/٢٥٣.

^{٢١٠٣} المبسوط للسرخسي، ٢/٧٧. المحيط، ٢/١٤٠.

^{٢١٠٤} خ، ر: -

باب صلاة الخوف

لما ذكر صلاة الاستسقاء بعد صلاة العيد والكسوف لما ذكرنا من المناسبة بينهما، ذكر صلاة الخوف بعد صلاة الاستسقاء، لمناسبة بينهما وهي: أن شرعتهما هكذا لعارض خوف فيهما، لكنه قدّم صلاة الاستسقاء على صلاة الخوف لمعنيين:

أحدهما: أن العارض في صلاة الاستسقاء، وهو انقطاع المياه سماوي، والعارض في صلاة الخوف، وهو الجهاد الذي سببه كفر الكافر اختياري، فتقدم السماوي على الاختياري أبداً كما في سائر المواضع.

والثاني: أن العارض في الاستسقاء أثره في أصل الصلاة، وفي الخوف أثره في الهيئة والصفة، فذكر الأصل مقدّم على ذكر الصفة.

اعلم: أن صلاة الخوف مشروعة بعد رسول الله عليه الصلاة والسلام، وهو قول علمائنا في ظاهر الرواية، وقول الشافعي - رحمه الله - .

وقد ذكر الحسن في كتاب صلاته عن أبي يوسف: أن صلاة الخوف كانت مشروعة في وقت النبي عليه الصلاة والسلام، فأما بعد رسول الله عليه الصلاة والسلام فغير مشروعة، كذا في مبسوط شيخ الإسلام: إذا اشتد الخوف، فاشتداد الخوف ليس بشرط عند عامة مشايخنا، حيث جعل في التحفة سبب جواز صلاة الخوف نفس قرب العدو، من غير ذكر الخوف، ومن غير ذكر الاشتداد.

وكذا ذكر في المبسوط والمحيط، وقال: بأن المسلمين إذا رأوا سواداً، وظنوا أنهم العدو، صلوا صلاة الخوف، فإن تبين أنه كان سواد العدو، فقد ظهر أن سبب الترخص كان متقراً فتجزئهم صلاتهم، وإن ظهر أن السواد سواد إبل أو بقر أو غنم، فقد ظهر أن سبب الترخص لم يكن متقراً، فلم تجزئهم صلاتهم.^{٢١٠٥}

^{٢١٠٥} المحيط، ٢/١٢٨.

وذكر في مبسوط فخر الإسلام - رحمه الله - : والمراد بالخوف عند البعض حضرة العدو لا حقيقة الخوف، على ما عرف من أصلنا، في تعليق الرخص بنفس السفر، لا حقيقة المشقة؛ لأن السفر سبب المشقة، فأقيم مقامها، فكذا حضرة العدو. وها هنا سبب الخوف أقيم مقام حقيقة الخوف.

قوله: جعل الإمام الناس طائفتين، طائفة إلى وجه العدو، وطائفة خلفه.

اعلم: أن ها هنا قيداً، والناس عنه غافلون، وهو: أن هذا الفعل المذكور في صلاة الخوف، إنما يُحتاج إليه أن لو تنازع القوم في الصلاة خلف الإمام، فقال كل طائفة منهم إنا نصلي معك، فحينئذ يجعل القول طائفتين، تقف إحداهما بإزاء العدو، يراقبون العدو، والطائفة الأخرى يفتتحون الصلاة مع الإمام... إلى آخره كما ذكر في الكتاب.

وأما إذا لم يتنازع القوم خلفه، فإن الأفضل للإمام: أن يجعل القوم طائفتين، فيؤم طائفة ليقيموا بإزاء العدو، ويصلي بالطائفة التي معه تمام الصلاة، ثم يأمر رجلاً من الطائفة التي بإزاء العدو، حتى يصلي بهم تمام صلاتهم أيضاً، والطائفة التي صلوا مع الإمام أولاً يقومون بإزاء العدو، وكذا في مبسوط شيخ الإسلام والمحيط. وأبو يوسف إن^{٢١٠٦} أنكر شرعيتها في زماننا، فهو محجوج عليه بما روينا.

وكان يقول أبو يوسف - رحمه الله - أولاً مثل ما قالنا، ثم رجع فقال: كانت في حياة النبي عليه الصلاة والسلام خاصة، ولم تبق مشروعة بعده، لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ﴾^{٢١٠٧} [٢١١] فقد شرط كونه فيهم لإقامة صلاة الخوف؛ ولأن الناس كانوا يرغبون في الصلاة خلفه، ما لا يرغبون في الصلاة خلف غيره، فشرعت بصفة الذهاب والمجيء، لينال كل فريق فضيلة الصلاة خلفه، وقد ارتفع هذا المعنى بعده، فكل طائفة يتمكنون من أداء الصلاة بإمام على حدة، فلا يجوز لهم أداؤها بصفة الذهاب والمجيء.

وحجنتنا في ذلك: أن الصحابة - رضي الله عنهم - أقاموها بعد رسول الله عليه الصلاة والسلام، روي ذلك عن سعد بن أبي وقاص،^{٢١٠٨} وأبي عبيدة بن الجراح - رضي الله عنهما -، وأن سعيد بن العاص سأل عنها أبا سعيد

٢١٠٦ ر: - إن.

٢١٠٧ النساء، ١٠٢/٤.

٢١٠٨ أخرجه البيهقي وسنده ضعيف. التلخيص الحبير، ١٨٧/٢.

الخدري - رضي الله عنهما -، فعلمه فأقامها، وروي عن أبي موسى الأشعري - رضي الله عنه -: أنه صلى صلاة الخوف بأصبهان.^{٢١٠٩} وسعد بن أبي وقاص رضي الله حارب المجوس بطبرستان، ومعه الحسن بن علي وحذيفة بن اليمان وعبد الله بن عمر وابن العاص - رضي الله عنهم -، وصلى بهم صلاة الخوف.^{٢١١٠} ولم ينكر عليه أحد، فحل محل الإجماع

وسببه: وهو الخوف، يتحقق بعد رسول الله عليه الصلاة والسلام كما كان في حياته، ولم يكن ذلك لنيل فضيلة الصلاة خلفه؛ لأن ترك المشي والاستدبار في الصلاة فريضة، والصلاة خلف النبي عليه الصلاة والسلام فضيلة، ولا يجوز ترك الفرض لإحراز الفضيلة.

ثم الآن يحتاجون إلى إحراز فضيلة تكبيرة الجماعة؛ فإنها كلما كانت أكثر فهي أفضل. وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ﴾.^{٢١١١} معناه: أنت أو من يقوم مقامك في الإمامة، كما في قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾.^{٢١١٢}

وقد يكون الخطاب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا يختص هو به، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾.^{٢١١٣} كذا في المسوط والمحيط.^{٢١١٤}

قلت: ولا حجة لمن تمسك بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ﴾.^{٢١١٥} الآية، على دعوى الاختصاص بحياة النبي عليه الصلاة والسلام، لما عرف من أصلنا: أن المعلق بالشرط لا يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط، بل هو موقوف إلى أن يقوم الدليل، فإذا قام الدليل على وجوب الحكم يوجد الحكم بذلك الدليل، وقد قام الدليل هنا، وهو فعل الصحابة به بعد وفاة رسول الله عليه الصلاة والسلام، فيجب أن يقال بالجواز.

ومذهب الشافعي ومالك - رضي الله عنهما - معروف.

^{٢١٠٩} صحيح البخاري، ١٤/٢.

^{٢١١٠} صحيح البخاري، ١٥/٢.

^{٢١١١} النساء، ١٠٢/٤.

^{٢١١٢} التوبة: ١٠٣/٩.

^{٢١١٣} الطلاق: ١/٦٥.

^{٢١١٤} المسوط للسرخسي، ٤٦/٢. المحيط، ٤٢٧/٣.

^{٢١١٥} النساء، ١٠٢/٤.

وفي المبسوط: ثم أن عدد الركعات لا ينتقض بسبب الخوف عندنا، وكان ابن عباس يقول: صلاة المقيم أربع ركعات، وصلاة المسافر ركعتان، وصلاة الخوف ركعة.^{٢١١٦} وبه أخذ بعض العلماء.^{٢١١٧} ويصلي بالطائفة الأولى ركعتين من المغرب، وهذا عندنا.

وقال الثوري: يصلي بالطائفة الأولى ركعة، وبالطائفة الثانية ركعتين؛ لأن فرض القراءة في الركعتين الأوليين، فينبغي أن يكون لكل طائفة في ذلك حظ.

ولنا: أنه إنما يصلي بكل طائفة شطر الصلاة، وشطر المغرب ركعة ونصف، فيثبت حق الطائفة الأولى في نصف ركعة، والركعة الواحدة لا تنجزاً، فثبت حقهم في كلها. كذا في المبسوط.^{٢١١٨}

وقال الشافعي - رحمه الله -: الإمام في المغرب بالخيار، إن شاء صلى مثل مذهبنا، وإن شاء صلى مثل مذهب الثوري. كذا ذكره شيخ الإسلام - رحمه الله -.

ولا يقاتلون في حال الصلاة، فإن قاتلوا بطلت صلاتهم، وهذا عندنا.

وقال مالك - رحمه الله -: لا تفسد، وهو قول الشافعي في القديم، لظاهر قوله تعالى: ﴿وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾.^{٢١١٩} والأمر بأخذ السلاح في الصلاة لا يكون إلا للقتال به، ولكننا نقول: القتال عمل كثير، وهو ليس من أعمال الصلاة، ولا تتحقق فيه الحاجة لا محالة، فكان مفسداً لها، كنتخليص الغريق، وإتباع السارق لاسترداد المال، والأمر يأخذ الأسلحة لكيلا يطمع فيهم العدو إذا رأوهم مستعدين، أو ليقاتلوا بما إذا احتاجوا، ثم يستقبلون الصلاة، [٢١١ب] ولا يصلون وهم يقاتلون، وإن ذهب الوقت؛ لأن النبي عليه الصلاة والسلام شغل عن أربع صلوات: يوم

^{٢١١٦} أخرجه مسلم عن ابن عباس، قال: "فرض الله الصلاة على لسان نبيكم - صلى الله عليه وسلم - في الحضر أربعاً، وفي السفر ركعتين، وفي الخوف ركعة". صحيح مسلم، ٤٧٩/١.

^{٢١١٧} المبسوط للسرخسي، ٤٦/٢.

^{٢١١٨} المبسوط للسرخسي، ٤٨/٢.

^{٢١١٩} النساء: ١٠٢/٤.

الخدق ففضاهن بعد هوي من الليل، فقال: شغلونا عن الصلاة الوسطى، ملأ الله قبورهم ويطونهم ناراً.^{٢١٢٠} فلو كانت تجوز الصلاة في حالة القتال لما أحرها، وكذلك من ركب منهم في صلاته عند انصرافه إلى وجه العدو فسدت صلاته؛ لأن الركوب عمل كثير، وهو مما لا يُحتاج إليه، بخلاف المشي فإنه لا بد منه، حتى يقفوا بإزاء العدو، وجواز العمل لأجل الضرورة، فيختص بما تتحقق فيه الضرورة، ولو تحققت الضرورة في الركوب حالة الانصراف فركب، استأنف الصلاة لوجود العمل الكثير الذي لم يرد به النص، بخلاف المشي والذهاب، فإنه ورد فيهما النص ببقاء التحريم، وإن كان المشي والذهاب عملاً كثيراً، فينحصر الحكم في مورد النص.

وإن اشتد الخوف صلوا ركباناً فرادى، ومعنى اشتداد الخوف هنا هو: أن لا يدعهم العدو، بأن يُصلّوا نازلين، بل يهجمونهم بالمحاربة، فيصلون ركباناً فرادى، وذلك لأن الصلاة على الدابة تجوز بعذر دون هذا العذر، فالأن تجوز بهذا أولى.

ألا ترى أنه ذكر في المحيط: إذا كان الرجل في السفر، وأمطرت السماء، فلم يجد مكاناً يابساً ينزل للصلاة فيه، فإنه يقف على دابته مستقبل القبلة فيصلي بالإيماء إذا أمكنه إيقاف الدابة، وإن لم يمكنه إيقاف الدابة مستقبل القبلة، فإنه يصلي مستدبر القبلة بالإيماء. فعلى هذا إذا كان يخاف النزول عن الدابة، فإنه يصلي ركباً مستقبل القبلة بالإيماء، وإن لم يمكنه صلي مستدبراً، ثم إنما يجزيه ذلك إذا كانت الدابة تسير بسير نفسه، فأما إذا كان صاحبها يسيرها لا يجزيه.^{٢١٢١} هذا في الفرائض. وأما النوافل فيجوز على الدابة بالإيماء إلى أي جهة شاء، سواء قدر على النزول أو لم يقدر. وقد ذكرناه.

وذكر فيه أيضاً: فإن كان الرجل ماشياً هارباً من العدو، فحضرت الصلاة ولم يمكنه الوقوف ليصلي، فإنه لا يصلي ماشياً عندنا، بل يؤخر. وعند الشافعي - رحمه الله - : يصلي في تلك الحالة بالإيماء ثم يعيد.

^{٢١٢٠} أخرجه البخاري عن علي رضي الله عنه: "ملأ الله بيوتهم وقبورهم ناراً، شغلونا عن الصلاة الوسطى حتى غابت الشمس". صحيح البخاري، ٤٣/٤.
^{٢١٢١} المحيط، ١٢٨/٢.

فإن صلوا صلاة الخوف من غير أن يعاينوا العدو جازت صلاة الإمام، ولم تجز صلاة القوم إذا صلوها بصفة

الذهاب والمحيء.

والخوف من سُبُع يعاينوه كالخوف من العدو، ولأن الرخصة لدفع سبب الخوف عنهم، ولا فرق في هذا بين

السُبُع والعدو.

وعن محمد - رحمه الله - : أنهم يصلون بجماعة. وقال: استحسنت ذلك لينالوا فضيلة الصلاة بالجماعة، فقد

جوزنا لهم ما هو أعظم من ذلك، وهو الذهاب والمحيء لأجل إحراز فضيلة الجماعة، ولكننا نقول: ما أثبتناه من

الرخصة أثبتناه بالنص، ولا مدخل للرأي في إثبات الرخص، ولأن بينهم وبين الإمام طريقاً فيمنع صحة الاقتداء، إلا أن

يكون الرجل مع الإمام على دابة واحدة، فيصح اقتداؤه به؛ لأنه ليس بينهما مانع. كذا في المبسوط، والله أعلم.

باب الجنائز

لما ذكر أحد أركان الدين على وجه يعم الأماكن كلها، وهو الصلاة بأصولها وما يعرض عليها، ختمها بآخر العوارض الذي هو آخر أحوال المكلفين بالصلاة في حق الصلاة وما يتبعها، كما ختم الكتاب بالوصايا؛ لأنه آخر أحوالهم في جميع التكاليف. أو لما ذكر الخوف عقبه بالجنائز؛ لأن الخوف قد يفضي إلى الموت.

ألا ترى أنه ذكر في المبسوط: ومن وجد في المعركة ميتاً ليس به أثر عُسَلٍ؛ لأن الظاهر أنه لما التقى الصفان، انخلع قناع قلبه من شدة الفزع ومات. والجبان يُتلى بهذا.

وفي المغرب: الجنائز بالكسر: السرير. وبالفتح: الميت. وقيل: هما لغتان. وعن الأصمعي: لا يقال بالفتح [٢١٢]، وإذا احتضر الرجل، أي قرب من الموت، يقال: فلان محتضر، أي قريب من الموت. واحتضر: مات أيضاً؛ لأن الوفاة حضرته، أو ملائكة الموت، كذا في المغرب.^{٢١٢٢}

وُجِّهَ إلى القبلة على شقه الأيمن، اعلم: أن الاضطجاع على ستة أنواع:

إضطجاع في حالة المرض: فإنه يضطجع على شقه الأيمن عرضاً للقبلة. وإضطجاع في حالة صلاة المريض: فقد ذكرناه. وإضطجاع في حالة النزح: فإنه يوضع كما يوضع في حالة المرض، إلا أن العرف فيما بين الناس، أن يضطجع مستلقياً على قفاه. وقيل: إن هذا أيسر لخروج روحه.

وإضطجاع في حالة العُسل بعد ما قضى نحبه: فلا رواية فيه عن أصحابنا، أنه كيف يوضع على التخت، إلا أن العرف: أنه يضطجع مستلقياً على قفاه، طولاً نحو القبلة، كما في حالة الصلاة، وذلك أحسن. وإضطجاع في حالة الصلاة عليه: فإنه يضطجع معترضاً للقبلة على قفاه. وإضطجاع في حالة الوضع في اللحد: فإنه يضطجع على شقه الأيمن، كما في حالة المرض، كذا في شرح الطحاوي.

وُلِّقَ الشهادة. ولفظ المختصر: وُلِّقَ الشهادتين، وهو المراد هنا أيضاً.

^{٢١٢٢} المغرب، ١/٩٣. ١/١٢٠.

وفي شرح الطحاوي: وإذا اشتد عليه المرض، ودنا موته، فالواجب على أصدقائه وإخوانه أن يلتقوه كلمة الشهادة، ولا يقول له قل، ولكن يقول وهو يسمع ويتلقن، والمراد الذي قُرب من الموت، فإن الشيء يطلق عليه اسم ما قرب منه من الأحوال، سواء كان القرب به من حالة ماضية، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَثُوا إِلَيَّ آمَوَاهُمْ﴾^{٢١٢٣}. وكما في لفظ أبي يوسف في الجامع الصغير: صليت بهم المغرب يوم عرفة، وقد ذكرناه. أو حالة آتية كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْرَبُ حَمْرًا﴾^{٢١٢٤} أو قوله عليه الصلاة والسلام: "من قتل قتيلاً فله سَلْبُهُ"^{٢١٢٥}.

والذي نحن فيه من قبيل الثاني، فإذا مات، شُدَّ لحياه، وعُمِّضت عيناه؛ لأنه إذا تُرك مفتوح العينين يصير كرية المنظر، ويقبح في أعين الناس، وعليه توارثت الأمة، وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن.

ثم المستحب أن يُعجَّل في جهازه ولا يُؤخَّر، لقوله عليه الصلاة والسلام: "عجلوا بموتاكم، فإن يك خيراً قدمته إليه، وإن يك شراً فبعداً لأهل النار."^{٢١٢٦}

ولا بأس بإعلام الناس بموته؛ لأن فيه تحريض الناس إلى الطاعة، وحثاً على الاستعداد لها؛ فيكون دلالة على الخير، والدال على الخير كفاعله. كذا في التحفة.

^{٢١٢٣} النساء: ٢/٤

^{٢١٢٤} يوسف: ٣٦/١٢.

^{٢١٢٥} أخرجه البخاري عن أبي قتادة: "... من قتل قتيلاً له عليه بينة فله سلبه...". صحيح البخاري، ٩٢/٤.

^{٢١٢٦} لم أعثر عليه بنفس اللفظ. وفي مصنف ابن أبي شيبة عن عروة: "قال: كان ابن الزبير إذا مات له الميت من أهله قال: "عجلوا عجلوا أخرجوا أخرجوا". قال: "فيخرج أية ساعة كانت". وأخرجه الترمذي عن علي رضي الله عنه: "ثلاث لا تؤخرها..منها:..والجنازة إذا حضرت..". سنن الترمذي، ضعيف، ٣٢٠/١. وذكر فقط في تحفة الفقهاء، ٢٣٩/١. مصنف ابن أبي شيبة، ٤٧/٣.

فصل في الغسل

قدم الغُسل لأنه أول ما يُصنع بالميت. هذا.. ثم اعلم: بأن غسل الميت حق واجب على الأحياء، بالسنة وإجماع الأمة ونوع من المعنى.

أما السنة فما روى أبي بن كعب - رضي الله عنه -، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن آدم عليه السلام لما حضرته الوفاة، نزلت الملائكة بجنوطه وكفننه من الجنة، فلما مات غسلوه بالماء والسدر ثلاثاً، وكفونوه في وتر من الثياب، وصلوا عليه عند البيت، وأمَّهم جبريل صلوات الله عليه، وقالوا: هذه سنة ولد آدم من بعده".^{٢١٢٧}

وإجماع الأمة على هذا.

وأما المعنى: فهو أن الميت في صلاة الجنائز بمنزلة الإمام للقوم، فإنه لا تجوز الصلاة بدونه. ولهذا قال ابن مسعود - رضي الله عنه -: الجنائز سنة متبوعة. ولهذا شرط تقديمه على القوم كالإمام.

وطهارة الإمام شرط لجواز صلاة القوم، فكذا طهارة الميت؛ ولأن ما بعد الموت حال عرض على الله تعالى ورجوع إليه، فوجب تطهيره بالغسل تعظيماً لله تعالى؛ ولهذا سُنَّ غسل الكافر، وإن كان لا يصلى عليه تعظيماً لله؛ لأنه حال رجوع إلى الله، وبه وردت السنة في حق الكافر، من حديث أبي طالب.^{٢١٢٨}

ثم اختلفت المشايخ: أنه لأي علة وجب غسل الميت؟

قال أبو عبد الله البلخي: أنه إنما وجب غسله لأجل الحدث، لا لنجاسة ثبتت بالموت، وذلك لأن النجاسة التي تثبت [٢١٢ب] بالموت لا تزول بالغسل، كما في سائر الحيوانات.

والحدث مما يزول بالغسل حالة الحياة، فكذا بعد الوفاة.

^{٢١٢٧} رواه الحاكم في المستدرک عن أبي بن كعب مرفوعاً، وقال صحيح الإسناد، ولم يخرجاه. نصب الرأية، ٢٥٦/٢.
^{٢١٢٨} أخرجه أبو داود. والنسائي عن علي، قال: لما مات أبوه أبو طالب، قال: انطلقت إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقلت له: إن عمك الشيخ الضال، قد مات، قال: "أذهب فوار أباك، ثم لا تحدثن شيئاً حتى تأتيني"، فذهبت فواريته، وجنته، فأمرني، فاغتسلت، ودعا لي". حديث صحيح، نصب الرأية، ٢٨١/٢.

والأدمي لا ينجس بالموت كرامة له، ولكن يصير مُحَدَّثاً؛ لأن الموت سببٌ لاسترخاء المفاصل وزوال العقل قبل الموت، وأنه حدث، وكان يجب أن يكون مقصوداً على أعضاء الوضوء، كما في حال الحياة، إلا أن القياس في حالة الحياة غُسل جميع البدن في الحدث، كما في الجنابة، فاكتفي بغسل الأعضاء الأربعة نفيّاً للحرج؛ لأنه يتكرر في كل يوم، والجنابة لما لم تتكرر، لم يكتف بغسل الأعضاء الأربعة، فكذا الحدث بسبب الموت لا يتكرر، فلا يؤدي غُسل جميع البدن إلى الحرج، فأخذنا بالقياس.

وكان الشيخ أبو عبد الله الجرجاني - رحمه الله - وغيره من مشايخ العراق يقولون: بأن غسله وجب لنجاسة الموت، لا بسبب الحدث، وذلك لأن الأدمي له دم سائل فينجس بالموت، قياساً على سائر الحيوانات التي لها دم.

والدليل على أنه ينجس بالموت: أن المسلم إذا وقع في بئر ومات، فإنه يجب نزح ماء البئر كله. وكذلك لو احتمل ميتاً قبل الغُسل، وصلى معه لا تجوز الصلاة، ولو كان الغُسل واجباً لإزالة الحدث لا غير، لكانت تجوز الصلاة مع الميت قبل الغُسل، كما لو حمل مُحَدَّثاً فصلى معه.

والدليل عليه: أن الميت لا يُمسح برأسه، ولو كان للحدث، لسُن المسح على رأسه، كما في الجنب، فدل: أن الغسل واجب لإزالة نجاسةٍ ثبتت بالموت كرامة للأدمي، بخلاف سائر الحيوانات. فكان هذا القول أقرب إلى القياس؛ لأن هذا القائل قال بثبوت النجاسة بعد وجود علتها، وهو احتباس الدم السائل في العروق، وقال بزوال هذه النجاسة بالغسل، وللغسل أثر في إزالة النجاسة كما في حالة الحياة، وإن لم يكن له أثر في إزالة نجاسة الموت في سائر الحيوانات سوى الأدمي، فكان هذا القول موافقاً للقياس.

وما قاله البلخي مخالف للقياس، وهو المنع لثبوت النجاسة مع قيام العلة الموجبة للنجاسة. كذا في مبسوط شيخ الإسلام والمحيط.^{٢١٢٩} وكذا ذكر لفظ وجوب الغسل شمس الأئمة السرخسي وصاحب التحفة رحمهما الله.

وفي مبسوط فخر الإسلام - رحمه الله - : غُسل الميت سنة واجبة، واعلم أن أقسام غسل الميت والصلاة عليه، لا تنفلت عن القسمة العقلية، فإن منهم: من يُغسَل ويُصلى عليه، وهو المسلم الذي مات حتف أنفه، ومنهم

عكسه: وهو الذي لا يُغسَّل ولا يُصلَى عليه: وهو الكافر الذي لا ولي له من المسلمين، ومنهم: من يُغسَّل ولا يُصلَى عليه وهو الشهيد.

قوله: وإذا أرادوا غُسله وضعوه على سرير، أما الوضع على السرير؛ لأنه لو وضع على الأرض يتلطح بالطين، فيوضع عليه كيلا يتلطح به.

ولم يبين كيفية وضع التخت إلى القبلة طولاً أو عرضاً، من أصحابنا: [من أختار الوضع طولاً كما كان يفعله في مرضه إذا أراد الصلاة بالإجماع]،^{٢١٣٠} ومنهم من اختار الوضع عرضاً، كما يوضع في القبر. قال شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله -: والأصح أنه يوضع كما تيسر، فإن ذلك يختلف باختلاف الأماكن والمواضع.

وجعلوا على عورته خرقة؛ لأن ستر العورة واجب على كل حال، والأدmi محترم حياً وميتاً، ألا ترى أنه لا يحل للرجال غُسل النساء، ولا للنساء غُسل الرجال الأجانب بعد الوفاة.

ثم ظاهر الرواية أنه يستر السوأة: أي العورة الغليظة وحدها، ويترك فخذه مشكوفين،

وفي النوادر قال: ويوضع على عورته [٢١٣] خرقة من السرة إلى الركبة، وهكذا ذكر الكرخي في كتابه، وهو الصحيح، قال عليه الصلاة والسلام لعلي - رضي الله عنه -: لا تنظر إلى فخذٍ حيٍّ ولا ميتٍ.^{٢١٣١} كذا في المحيط.

واحترز عن رواية النوادر في الكتاب بقوله: هو الصحيح.

وفي المبسوط: وروى الحسن عن أبي حنيفة - رحمه الله -: أنه يؤزر بإزارٍ ساينٍ كما يفعله في حياته إذا أراد الاغتسال، وفي ظاهر الرواية، فإنه يُشق عليهم غُسل ما تحت الإزار، فيكتفى بستر العورة الغليظة بخرقة وتُنزع ثيابه،^{٢١٣٢} فإن السنة عندنا في الغُسل: أن يُجرد الميت.

٢١٣٠ ر: -

٢١٣١ أخرجه أبو داود عن علي: "لا تكشف فخذك، ولا تنظر إلى فخذ حي ولا ميت". قال أبو داود: حديث فيه نكارة. نصب
الراية، ٢٤٤/٤.

٢١٣٢ المبسوط للسرخسي، ٥٩/٢.

وقال الشافعي - رحمه الله - : السنة: أنه يُغسل في قميص واسع الكمين، حتى يُدخل الغاسلُ يده في الكمين، ويغسل بدنه، وإن كان ضيقاً، حرق الكمين؛ لأن النبي عليه الصلاة والسلام لما توفي عُسِّل في قميصه الذي توفي فيه.^{٢١٣٣} وما كان سنة في حق النبي عليه الصلاة والسلام، كان سنة في حق غيره ما لم يَقم دليل التخصيص.

ولأن الميت متى جُرِّد، يطلع الغاسل على جميع أعضائه، وربما يطلع على عورته، وقبل الموت كان يكره الإطلاع عليه، فكذا بعد الموت حقاً للميت.

واحتج علماؤنا بما روت عائشة - رضي الله عنها - : أن النبي عليه الصلاة والسلام لما توفي اجتمعت الصحابة لغسله فقالوا: لا ندري كيف نغسله، يُعَسِّل كما نُعَسِّل موتانا؟ أو يُغسل وعليه ثيابه؟ فأرسل الله تعالى عليهم النوم، فما منهم أحد إلا نام وذقنه على صدره، أو ناداهم منادٍ: غَسَّلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليه ثيابه.^{٢١٣٤}

فقد اجتمعت الصحابة - رضي الله عنهم - أن السنة في سائر الموتى التجريد؛ ولأن هذا عُسِّل واجب، فلا يَقام مع الثياب اعتباراً بحالة الحياة، وهذا لأن المقصود من العُسل هو التطهير، والتطهير لا يحصل إذا عُسِّل مع ثيابه؛ لأن الثوب متى تنجس بالغسالة تنجس بدنه ثانياً بنجاسة الثوب، فلا يفيد العُسل فيجب التجريد.

وأما الحديث: قلنا النبي عليه الصلاة والسلام كان مخصوصاً بذلك لعظم حرمة، ألا ترى أن الصحابة قالوا: لا ندري كيف نغسله؟ والنص الوارد في حقه بخلاف القياس، لا يكون وارداً في حق غيره؛ لأنه ليس لغيره من الحرمة ما للنبي عليه الصلاة والسلام.

^{٢١٣٣} رواه ابن ماجه والبيهقي والحاكم عن بريدة: "أن النبي - - صلى الله عليه وسلم - - عُسِّل في قميصه"، وقال: صحيح على شرط الشيخين. فتح الغفار الجامع لسنة نبينا المختار. تحقيق: علي العمران، ٧٠٧/٢.

^{٢١٣٤} رواه ابن حبان عن عائشة - رضي الله عنها - . إسناده قوي وصححه الحاكم على شرط مسلم ووافقه الذهبي، صحيح ابن حبان، تحقيق: الأرثووط، ٥٩٦/١٤.

وقوله: يطلع على عورته، قلنا: أبتلينا بين أمرين: بين أن نغسله في ثيابه، حتى لا يطلع على عورته غيره، وبين أن يجرده، فيقع الاحتراز عن نجاسة تصيبه من الثوب، والتجريد أولى؛ لأن صيانته عن النجاسة فرض، وإطلاع الغاسل على عورة الميت مكروه، فكانت مراعاة التطهير، وأنه فرضٌ أولى من مراعاة الإطلاع على عورة الميت وأنه مكروه.^{٢١٣٥}

ولكن يلف الغاسلُ على يده خرقة ويغسل السوأة؛ لأن مس العورة حرام كالنظر، فيجعل على يده خرقة لتصير حائلة بينه وبين العورة، كما لو ماتت المرأة بين أجنب، ييممها أجنبي بخرقة عند الضرورة، كذا في فتاوى قاضي خان. ولم يذكر محمد - رحمه الله - في الكتاب: أنه هل يُستنجى؟

وفي صلاة الأثر: أن قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله: يُستنجى.

وعلى قول أبي يوسف: لا يُستنجى؛ لأن المسكة تزول، والمفاصل تسترخى بالموت، وربما يزداد الاسترخاء بالاستنجاء، فيخرج زيادة نجاسة من باطنه، فلا يفيد الاستنجاء فائدته، فلا يشتغل به.

ومما قالوا: موضع الاستنجاء من الميت قلما يخلو عن نجاسة حقيقية فيجب إزالتها، كما لو كانت النجاسة على موضع آخر من البدن.

ووضوءه من غير مضمضة واستنشاق، وهكذا عندنا. وعند الشافعي - رحمه الله -: بمضمض ويستنشق؛ لأن هذا غسل بعد الموت، فيعتبر بالغسل الواجب حالة الحياة. وفي ذلك بمضمض ويستنشق، فكذا هنا.

واحتج أصحابنا - رحمهم الله -: بما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "الميت يوضأ وضوءه للصلاة لا بمضمض ولا يستنشق".^{٢١٣٦} ولأنه متعذر إخراج الماء من فيه؛ فيكون سقياً لا مضمضة، ولو أكتبه على وجهه، ربما يخرج من جوفه ما هو شر منه.

ومن العلماء من قال: يجعل الغاسلُ [٢١٣ب] على إصبه خرقة رقيقة، ويدخل الأصبع في فمه، ويمسح بها أسنانه ولهاته وشفتيه، وينقيها، ويدخل في منخريه أيضاً.

^{٢١٣٥} المحيط، ١٥٥/٢.

^{٢١٣٦} أخرجه ابن أبي شيبة عن سعيد بن جبير. مصنف بن أبي شيبة، ٤٤٩/٢.

قال شمس الأئمة الحلواني - رحمه الله - : وما عليه الناس اليوم، فترق بين هذا، وبين الوضوء في غسل الجنب

من أربعة أوجه:

أحدها: هو أن الميت لا يُضمض ولا يُستنشق بخلاف الجنب.

والثاني: أن الجنب يبدأ بغسل يديه أولاً إلى الرسغ، وفي الميت لا يُبدأ بغسل يديه، بل بوجهه.

والثالث: أن الميت لا يُمسح رأسه، بخلاف الجنب، فإنه يمسح رأسه في ظاهر الرواية.

والرابع: أن الجنب يغسل رجليه بعد الفراغ لا عند الوضوء، والميت تُغسل رجلاه عند الوضوء. هذا كله على

رواية صلاة الأثر،

والصحيح: أن يكون الجواب فيه. كالجواب في الجنب، غير المضمضة والاستنشاق؛ لأنه عليه الصلاة والسلام

استثناها، كذا ذكره شيخ الإسلام - رحمه الله - .

وفي المبسوط: وذكر عُسل الرجلين عند الوضوء، من غير تأخير إلى الفراغ مطلقاً من غير ذكر اختلاف

الروايتين، وفرّق بينه وبين عُسل الجنب، وقال: لأن هناك يجتمع الماء المستعمل في موضع رجليه فيفسد الغسل، وهناك

لا يجتمع، وكذا ذكر في المحيط المسألتين الباقيتين وهما: بداية غسل الوجه، وترك مسح الرأس مطلقاً، من غير ذكر

اختلاف الروايتين. ٢١٣٧

قال شمس الأئمة الحلواني - رحمه الله - : هذا الذي ذكره من الوضوء في حق البالغ والصبي الذي يعقل

الصلاة، وأما الصبي الذي لم يعقل الصلاة، فإنه يُغسل ولا يوضأ وضوءه للصلاة؛ لأنه كان لا يصلي، ثم يقبضون الماء

عليه أي: ثلاثاً؛ لأن هذا غسل مشروع بعد الوفاة، فيعتبر بالغسل المشروع حالة الحياة، وهناك كذلك، فكذا هنا.

وإن زاد على الثلاث جاز، كما في حالة الحياة، ويمجر سريره وترأ. جمر ثوبه وأجمره بخزه. والتجمير أكثر. كذا

في المغرب. ٢١٣٨

وذكر فخر الإسلام - رحمه الله - في مبسوطه: فأجر وترأ. والإجمار: التطيب. يعني يدار الجمر، وهذا الذي يوقد فيه العود حوالي السرير ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً، ويغلى الماء بالسدر أو بالخرض، فإن لم يكن فالماء القراح: وهو من الإغلاء، لا من الغلي، فإن الغلي والغليان لازم.

ثم الإغلاء مذهبنا، قال: الغسل بالماء الحار أفضل عندنا، وقال الشافعي - رحمه الله -: الأفضل أن يُغسل بالماء البارد، إلا أن يكون عليه وسخ، أو نجاسة لا تزول إلا بالماء الحار، فحينئذ يُغسل بالماء الحار. وقال: لأن الميت يسترخي، فلو عُسل بماء حار ازداد الاسترخاء، فيصير سبباً لخروج ما في بطنه من النجاسات، فيؤدي إلى تنجيس الأكفان.

واحتج علماؤنا: بأن غسل الميت شرع للتنظيف، والماء الحار أبلغ في التنظيف؛ فيكون أفضل قياساً على حالة الحياة، وأما قوله: يزيد في الاسترخاء، قلنا: لهذا سن بالماء الحار، ليزيد الاسترخاء، فيخرج جميع ما يخرج، كيلا تنتجس الأكفان.

ثم قوله: فإن لم يكن فالماء القراح: هو الذي ذكره هنا من الترتيب يوافق رواية مبسوط شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله -، ويخالف مبسوط شيخ الإسلام والمحيط: لأنه ذكر فيهما يُغسل أولاً: بالماء القراح، أي الخالص، ثم بالماء الذي يُطرح فيه السدر، وهو ورق النبق الذي يقال له كنار. وفي الثالثة يجعل الكافور في الماء ويغسل، هكذا روي عن ابن مسعود - رضي الله عنه - أنه قال: يبدأ أولاً بالماء القراح، ثم بالماء والسدر، ثم بالماء وشيء من الكافور. ٢١٣٩ وإنما يبدأ أولاً بالماء القراح: حتى يتل ما عليه من الدرر والنجاسة، ثم بماء السدر: حتى يزول ما عليه من

٢١٣٨ المغرب، ١/٨٨.

٢١٣٩ أخرج البخاري عن أم عطية، قالت: توفيت إحدى بنات النبي - صلى الله عليه وسلم -، فخرج النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: "اغسلنها ثلاثاً، أو خمساً أو أكثر من ذلك، إن رأيتن بماء وسدر، واجعلن في الآخرة كافوراً - أو شيئاً من كافور - فإذا فرغتن، فأذنيني.." صحيح البخاري، ٢/٧٤.

الدرن والنجاسة، فإن السدر أبلغ في التنظيف، ثم بماء الكافور تطيباً لبدن الميت، كذا فعلت الملائكة [٢١٤] بآدم عليه السلام حين غسلوه.

ويغسل رأسه ولحيته بالخطمي: وهو خطمي العراق، وهو مثل الصابون في التنظيف، وهذا إذا كان له شعر على رأسه؛ لأن الحي إذا اغتسل وله شعر يفعل به ذلك، حتى يصل الماء إلى ثنون شعره.

ويمسح بطنه مسحاً رقيقاً، صح بالفاء: من رفق به وترفق: تلتطف به من الرفق. خلاف الخرق والعنف، كذا في المغرب،^{٢١٤٠} تحرزاً عن تلويث الكفن، وعلل المسح في المبسوط بقوله: حتى إن بقي به عند المخرج شيء يسيل، لكيلا يلوث كفنه.

وفي المحيط: فإذا صب الماء على الأيمن بإضجاعه على الجانب الأيسر، وصب الماء على الأيسر بإضجاعه على الأيمن، فقد غسل مرتين، ثم يقعده ويسنده إلى نفسه، فيمسح بطنه مسحاً رقيقاً، فقد أمره بالمسح بعد الغسل مرتين، وأمره بالرفق حقاً للميت.^{٢١٤١}

وروي عن أبي حنيفة - رضي الله عنه - في غير رواية الأصول أنه قال: يقعده أولاً، ويمسح بطنه ثم يغسله؛ لأن المسح قبل الغسل أولى، حتى يخرج ما في بطنه من النجاسة، فيقع الغسل ثلاثاً بعد خروج النجاسة.

وجه ظاهر الرواية: هو أن المسح بعد المرة الثانية أولى؛ لأنه ربما يكون في بطنه نجاسة منعقدة لا تخرج بعد المسح قبل الغسل، وتخرج بعد الغسل مرتين بماء حار، فكان المسح بعد المرتين أقدر على إخراج ما به من النجاسة؛ فيكون أولى.

والأصل في ذلك: ما روي عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه -: "لما غسل رسول الله صلى الله عليه وسلم، مسح بطنه بيده رقيقاً، طلب منه ما يُطلب من الميت، فلم ير شيئاً، فقال طبت حياً وميتاً".^{٢١٤٢} وروي: أن العباس - رضي الله عنه - فعل هكذا.

^{٢١٤٠} المغرب، ١/١٩٤.

^{٢١٤١} المحيط، ٢/١٥٧.

وروي: أنه لما فُعل به هكذا، أفاح ريح المسك في البيت، وانتشر ذلك الريح في المدينة.

فإن سال منه شيء مسحه، ثم يغسل ذلك الموضع، وإنما أمره بالمسح قبل الغسل؛ بأنه لو لم يمسح يتعدى عن ذلك الموضع بالغسل.

ثم يضجعه على شقه الأيسر فيغسله بالماء القراح، وشيء من الكافور، حتى ينقيه، ويرى أن الماء قد خلص إلى ما يلي التحت منه، فإذا فعل ذلك فقد غسله ثلاثاً. كذا في المحيط.^{٢١٤٢}

قوله: **ولا يعيد غسله**، روي بضم الغين وفتحها، كذا وجدت مقيّداً بخط شيخي - رحمه الله -، والغسل: بالضم: اسم للاغتسال، وهو غسل تمام الجسد، ولا يعيد غسله ولا وضوءه، وقال الشافعي - رضي الله عنه -: يعيد الغسل. وقال بعض أصحابه: بإعادة الوضوء. ولكن ما قالوا ليس بصحيح؛ لأن الحدث في حال الحياة لا يوجب الغسل، فكذا بعد الممات.

وأما الوضوء: فلان الخارج إن كان حدثاً، فالموت حدث أيضاً؛ لأنه يزول به التمييز أكثر ما يزول بالإغماء، وهو موجود في الحال، وهو يوجب الوضوء، فكذا هذا الحدث. كذا في شرح الأقطع.

وفي الخلاصة الغزالية^{٢١٤٤} ما يدل على أنه يعيد الغسل، فقال فيها: فإن خرج بعد الغسل شيء فالصحيح استئناف الأمر من أوله إلى آخره.^{٢١٤٥}

^{٢١٤٢} لم أعثر عليه وهو منقول عن المحيط. وقوله: "بأبي أنت وأمي طبت حيا وميتاً"، مقطوع من حديث آخر أخرجه أبو داود في مراسيله: قال: التمس علي من النبي - صلى الله عليه وسلم - ما يلتمس من الميت فلم يجده، فقال: "بأبي أنت وأمي طبت حيا وميتاً". مراسيل أبي داود، ٢٩٩/١. المحيط، ١٥٨/٢.

^{٢١٤٣} المحيط، ١٥٨/٢.

^{٢١٤٤} الخلاصة الغزالية، ١٦١.

^{٢١٤٥} ضعيف، والأصح وهو المعتمد في المذهب ألا يستأنف الغسل، بل يجب غسل النجاسة فقط، سواء خرجت من السبيلين أو من غيرها. "وقال إمام الحرمين إذا أوجبت إعادة الغسل لنجاسة السبيلين ففي غيرها احتمال وهذا ضعيف أو باطل ولا فرق بين هذه النجاسة ونجاسة أجنبية تقع عليه وقد اتفقوا على أنه يكفي غسلها". المجموع شرح المهذب، ١٧٧/٥.

ثم اعلم أنه لا بد من النية في غُسل الميت، حتى أن الميت إذا وجد في الماء، لا بد من غسله؛ لأن الخطاب بالغسل توجه على بني آدم، ولم يوجد من بني آدم فعل إلا أن يحركه في الماء بنية الغسل وقت الإخراج. كذا في التحنيس وفتاوى قاضي خان.

وفي فتاوى قاضي خان أيضاً: ميت غُسله أهله من غير نية الغسل أجزاءهم ذلك، ثم ينشفه بثوب، أي يأخذ ماءه بثوب حتى يجف، من نشف الماء: أخذه بخرقه، من باب: ضرب. ومنه: كان للنبي عليه الصلاة والسلام خرقه ينشف بها إذا توضأ.

وَيُجْعَل الحنوط على رأسه. الحنوط: عطر مركب من أشياء طيبة. والكافور على مساجده: أي مواضع سجوده، جمع مسجد، بفتح الجيم، لا غير. كذا في المغرب.^{٢١٤٦}

وفي المبسوط: يعني بها جبهته وأنفه ويديه وركبتيه وقدميه؛ لأنه كان يسجد بهذه الأعضاء، فُتَحَّتْ بزيادة الكرامة.^{٢١٤٧}

ولا يُسْرَح شعر الميت. تسريح الشعر: تخليص بعضه من بعض. وقيل: تخليله بالمشط، وقيل: مشطه. وكذا في المغرب.^{٢١٤٨}

وذكر شيخ الإسلام: وهذا عندنا. وقال الشافعي - رحمه الله -: يسرح بمشط واسع، ويستحب ذلك في الميت؛ لأن النبي عليه الصلاة والسلام قال: اصنعوا بموتاكم [٢١٤ب] ما تصنعون بعرائسكم^{٢١٤٩}. ويصنع هذا بالعروس، فكذا بالميت.

واحتج أصحابنا: بما روي عن عائشة - رضي الله عنها -: وهو المذكور في الكتاب.

^{٢١٤٦} المغرب، ٢١٨/١.

^{٢١٤٧} المبسوط للسرخسي،

^{٢١٤٨} المغرب، ٢٢٣/١.

^{٢١٤٩} لم أعثر عليه. وورد في بدائع الصنائع، ٣٠١/١.

ثم المراد بما روي من الحديث النظافة التي لا توجب إبانة جزء من أجزائه، نحو إزالة الدرن، وإزالة النجاسة الحقيقية، والطيب والكفن وغير ذلك.

فأما إبانة جزء من أجزائه فلا يسن، وإن كان فيه زيادة نظافة كالحتان. وأخذ الشارب واللحية.

وفي الخلاصة الغزالية: والصحيح تقليص الظفر وحلق شعر العانة على السنة،^{٢١٥٠} ثم توضع هذه الأجزاء معه في الكفن.^{٢١٥١}

وفي الإيضاح: ولا بأس بسائر الطيب، غير الزعفران والورس في حق الرجل؛ لأن النبي عليه الصلاة والسلام: "نهي الرجل عن التزعفر".^{٢١٥٢} ولا يقص ظفروه.

وفي المحيط: وإن كان ظفره^{٢١٥٣} منكسراً فلا بأس بأن يأخذه، روي ذلك عن أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله: علام تقصون ميتكم؟ أصله: على ما، دخل حرف الجر على ما الاستفهامية فأسقط ألفها للتخفيف، كقوله تعالى: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾؟^{٢١٥٤} وكذلك قولهم: لم، وإلام، نصوت الرجل نصواً: أخذت ناصيته ومددتها.

وعائشة - رضي الله عنها - كأنها كرهت تسريح رأس الميت، وأنه لا يحتاج إلى ذلك، فجعلته بمنزلة الأخذ بالناصية، كذا في المغرب.^{٢١٥٥}

وفي الحي: كان تنظيفاً، جواب إشكال أي: لا يشكل علينا الحي، حيث يسرح شعره، ويقص ظفره؛ لأنه محتاج إلى الزينة، ولا يعتبر في حقه زوال الجزء، بخلاف الميت، فإنه لا يسن فيه إزالة الجزء كما في الحتان، حيث فرق بين

^{٢١٥٠} ضعيف، والأظهر كما في المنهاج كراهة أخذ الظفر والشعر. كما جاء في نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: "أما غيره كشعر الإبط والعانة فتجب إزالته، والذي ينبغي هنا العفو بالنسبة لجميع الشعور؛ لأن في إزالة الشعر من الميت هتكاً لحرمته في جميع البدن". نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ٤٥٥/٢.

^{٢١٥١} الخلاصة الغزالية، ١٦٢.

^{٢١٥٢} أخرجه البخاري عن أنس، قال: "نهي النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يتزعفر الرجل". صحيح البخاري، ١٥٣/٧.

^{٢١٥٣} ر: - ظفروه.

^{٢١٥٤} النبأ: ١/٧٨.

^{٢١٥٥} المغرب، ٤٦٦/١.

الحى والمىء فىه؁ بأن ىخءن الحى ولا ىخءن المىء بالاءافاق؁ فكذا فى كل زىنة ءءضمن إبانة الجزء؁ ىجب أن ىفرق بىنهما.
كذا فى مبسوط شىخ الإسلام.

ولىس فى غسل المىء اسءعمال القطن فى الرواىاء الظاهرة؁ وعن أبى حنىفة - رحمه الله - : أنه ىجعل القطن
المحلوج فى منخرىه وفمه. وبعضهم قالوا: ىجعل فى صماخ أذنىه أىضاً.

وقال بعضهم: ىجعل فى دبره أىضاً. وهو قبیح . كذا فى فءاوى قاضى خان - رحمه الله - . والله أعلم.

فصل في التكفين

هذه الأفعال أفعال مرتبة في حق الميت، بالغسل والتكفين والصلاة والدفن، فكذا رتب ذكرها أيضاً على هذا الترتيب.

ثم اعلم أن صاحب التحفة أطلق اسم السنة على التكفين فقال: ثم يُكفن الميت بعد الغسل؛ لأن تكفين الميت سنة، لما روي في قصة آدم عليه السلام: "أن الملائكة قالت لولده بعد ما غسلوه وكفنوه وادفنوه، هذه سنة موتاكم." ٢١٥٦

قلت: لكن المسائل تدل على أنه واجب، منها: تقديمه على الدّين والوصية والإرث، ومنها قولهم: ومن لم يكن له مال فكفنه على من يجب عليه نفقته، كما تلزمه كسوته في حال حياته، إلا المرأة لا يجب كفنها على زوجها عند محمد - رحمه الله -؛ لأن الزوجية قد انقطعت بالموت. وعند أبي يوسف: على زوجها.

ومنها: ما ذكر في النوازل: إذا مات الرجل ولم يترك شيئاً، ولم يكن هناك من تجب عليه نفقته، يفترض على الناس أن يكفنوه إن قدروا عليه، وإن لم يقدروا عليه سألوا الناس. فرق بين الميت والحي: أنه إذا لم يجد ثوباً يصلي فيه، ليس على الناس أن يسألوا له ثوباً. والفرق: أن الحي يقدر على السؤال بنفسه، والميت لا. كذا في المحيط وغيره. ٢١٥٧

ولا يشكل على ما ادعيت من الوجوب لفظ الكتاب بقوله.

قال: السنة أن يكفن الرجل لما أن ذلك في كيفية التكفين لا في أصله، ويجوز أن يكون الشيء في أصله فرضاً أو واجباً، وله سنن في هيئاته وكيفياته، كما في سنة تثليث الوضوء وغيره. قوله: السنة أن يكفن الرجل في ثلاثة أثواب، وحاصله أن الكفن على ثلاثة أنواع:

كفن سنة، وكفن كفاية، وكفن ضرورة.

٢١٥٦ سبق تخريجه، ص: ٦٣٥. نصب الرأية، ٢/٢٥٦.

٢١٥٧ المحيط، ٢/١٧٤.

وكفن السنة في حق الرجل ثلاثة أثواب، وفي حق المرأة خمسة أثواب. والكفاية في حق الرجل ثوبان، وفي حق المرأة ثلاثة، والضرورة فيما يوجد فيهما، فإن حمزة - رضي الله عنه - استشهد وعليه نمرة، إذا غُطي بها رأسه بدت قدماه، وإذا غُطي بها قدماه بدا رأسه، فغُطي بها رأسه، وجعل على قدميه الإذخر، كذا في المحيط.^{٢١٥٨}

ولا بأس بالبرود والكتان والقصب، وفي حق النساء بالحرير والإبريسم والمزعفر، كذا في التحفة.^{٢١٥٩}

وروي عن محمد: أن المرأة تكفن في الإبريسم والحرير والمعصفر والمزعفر، ويكره للرجال ذلك، اعتباراً للكفن [٢١٥] باللباس حالة الحياة. قال: وأحب الأكفان الثياب البيض، لما روي أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: "لبسوا هذه الثياب البيض، فإنها خير ثيابكم، وكفنوا فيها موتاكم".^{٢١٦٠} كذا في الإيضاح.^{٢١٦١}

بيض سَحولية: هي منسوبة إلى سَحول، قرية باليمن، والفتح: هو المشهور، وعن الأزهري: بالضم، وعن العتيبي بالضم أيضاً؛ إلا أنه قال: هو جمع سحل، وهو الثوب الأبيض، وفيه نظر. كذا في المغرب.^{٢١٦٢}

فإن اقتصر على توبين جاز، قيل: فإن كان بالمال كثيرة، وبالورثة قلة، فكفن السنة أولى، وإن كان على العكس، فكفن الكفاية أولى. كذا في الخلاصة وغيرها،^{٢١٦٣} ولأنه أدنى لباس الأحياء، فإن أدنى ما يلبس الرجل حالة الحياة ثوبان: قميص وإزار، وأدنى ما تلبسه المرأة: ثلاثة أثواب قميص وإزار وخمار، ثم يعطف الإزار من قبل اليسار، ثم من قبل اليمين، وإنما تقدم عطف اليسار على اليمين لمعنيين: أحدهما: أن لليمين فضلاً على اليسار، فإذا أُخِّر عطف اليمين يكون فوق اليسار، والثاني: إنما يلبسه حالة الحياة من العبا، يعطف أولاً من قبل الأيسر، ثم من قبل الأيمن، فكذا هنا؛ ولأنها تخرج فيها حالة الحياة، فإن أكثر ما تلبسه المرأة حالة الحياة للخروج خمسة أثواب: درع وإزار وخمار وملاءة ونقاب.

^{٢١٥٨} المحيط، ١٧١/٢.

^{٢١٥٩} تحفة الفقهاء، ٢٤٣/١.

^{٢١٦٠} أخرجه الترمذي عن ابن عباس. حديث صحيح، سنن الترمذي، ٣١٠/٣.

^{٢١٦١} حاشية الطحطاوي على الإيضاح، ٥٧٧/١.

^{٢١٦٢} المغرب، ٢٠٢/١.

^{٢١٦٣} الخلاصة الغزالية، ١٦٣.

ثم يجعل شعرها ضفيريّتين على صدرها فوق الدرع. وقال الشافعي: يضر شعرها خلف ظهرها اعتباراً بحالة الحياة. وإنا نقول: إنما يفعل ذلك لأجل الزينة، وهذه حالة حسرة وندامة، فيعتبر بمثل هذه الحالة من حالة الحياة، ثم في حالة الحياة، في حالة الحسرة والندامة، بأنه إن أصابته مصيبة، لا يجعل شعرها خلف ظهرها، بل يجعل على صدرها، فكذا بعد الوفاة. هذا كله من المحيط.^{٢١٦٤}

وفي المبسوط: ولم يذكر العمامة في الكفن، وقد ذكره بعض مشايخنا؛ لأنه لو فعل كان شفعاً، والسنة فيه: أن يكون وترّاً، واستحسنه بعض مشايخنا لحديث ابن عمر - رضي الله عنه - : "أنه كان يُعمم الميت، ويجعل ذنب العمامة على وجهه".^{٢١٦٥} بخلاف حالة الحياة، فإنه يُرسل ذنب العمامة من قبل القفا لمعنى الزينة، وبالموت قد انقطع عن ذلك؛ لأنها فريضة، أي فرض كفاية. والله أعلم.

^{٢١٦٤} المحيط، ١٧٣/٢.

^{٢١٦٥} أخرجه القرطبي عن معمر عن أيوب: "وكان ابن عمر يعمم الميت ويسدل طرف العمامة على وجهه". التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ١٤٣/٢٢.

فصل في صلاة الجنائز

ثم بدأ ببيان صلاة الجنائز بفصل على حدة، فنقول: صلاة الجنائز فريضة، فرض كفاية، حتى إذا قام بها البعض، سقط عن الباقيين.

أما كونها فرضاً؛ فلأن الله تعالى أمر بها بقوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾^{٢١٦٦} والأمر للوجوب. وقال عليه الصلاة والسلام: "صلوا على كل بر وفاجر".^{٢١٦٧}

وأما كونها فرض كفاية؛ فلأنها تقام حقاً للميت، فإذا قام بها البعض صار حقه مؤدأً فيسقط عن الباقيين، كسائر حقوقه من التكفين والغسل.

ثم ذكر محمد - رحمه الله - في كتاب الصلاة: أن إمام الحي أولى بالصلاة، وذكر الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله: أن الإمام الأعظم، وهو الخليفة أولى إن حضر، فإن لم يحضر، فإمام المصر أولى، فإن لم يحضر، فالقاضي أولى، فإن لم يحضر، فصاحب الشرط أولى، فإن لم يحضر، فإمام الحي أولى، فإن لم يحضر، فالأقرب من ذوي قرابته، وبهذه الرواية أخذ كثير من مشايخنا.

ومن المشايخ من قال: الاختلاف بين الروایتين، فما ذكر في كتاب الصلاة محمول على ما إذا لم يحضر الإمام الأعظم، ولا واحد ممن ذكر في رواية الحسن، وهذا كله قول أبي حنيفة ومحمد.

وقال أبو يوسف والشافعي رحمهما الله: ولي الميت أولى بالصلاة على كل حال؛ لقوله تعالى: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾^{٢١٦٨} من غير فصل؛ ولأن هذا حكمٌ تعلق بالولاية، فكان الولي مقدماً على السلطان وغيره، قياساً على النكاح. ولأن صلاة الجنائز دعاء للميت، ودعاء القريب أرجى في الإجابة؛ لأنه أشفق على الميت، [٢١٥ب] فيوجد منه زيادة تضرع فكان هو أولى.

^{٢١٦٦} التوبة، ١٠٣/٩.

^{٢١٦٧} أخرجه الدارقطني عن أبي هريرة، وقال: مكحول لم يسمع من أبي هريرة ومن دونه ثقات. نصب الراية. ٢٦/٢، ٢٧.

^{٢١٦٨} الأحزاب، ٦/٣٣.

ولأبي حنيفة ومحمد رحمهما الله: أنه لما مات الحسن بن علي - رضي الله عنه -، خرج الحسين والناس لصلاة الجنائز، فقدم الحسين سعيد بن العاص، وكان سعيد والياً بالمدينة يومئذ، فأبى سعيد أن يتقدم، فقال له الحسين: تقدم، ولولا السنة لما قدمتك.

ولأن هذه صلاة تقام بجماعة غالباً؛ فيكون السلطان أولى بإمامتها، قياساً على سائر الصلوات. وأما الجواب عن تعلقهم بالآية.

قلنا: الآية محمولة على الموارث، وعلى ولاية المناكحة، وليس كولاية النكاح؛ لأن ولاية النكاح مما لا يتصل بالجماعة، وإنما تتصل بالواحد، فكان القريب أولى بالإقامة، كالتكفين والغسل.

وقولهم: لأن صلاة الجنائز شرعت للدعاء، ودعاء الولي أقرب إلى الإجابة.

قلنا: بل دعاء الإمام أقرب إلى الإجابة، على ما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "ثلاث لا يحجب دعاؤهم وذكر منهم الإمام".^{٢١٦٩} ولأن القريب غير ممنوع عن الصلاة عليه. كذا في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله - والمحيط.

قيل: في قوله: إن حضر، إشارة إلى أن الأصل للولي إلا أنه ترك، وذلك يعارض الاحتراز عن ازدراء الإمام على ما ذكر.

قوله: ثم الولي، فُعُلم بما ذكرنا: أن تأخير الولي عن غيره قول أبي حنيفة ومحمد، خلافاً لأبي يوسف، ثم لو اجتمع للميت قريبان، وهما في القرب إليه على السواء، بأن كان له أخوان لأب وأم أو لأب.^{٢١٧٠} فأكبرهم سنناً أولى؛

^{٢١٦٩} أخرجه أحمد عن أبي هريرة: "ثلاثة لا يرد دعاؤهم: الإمام العادل، والصائم حتى يفطر، ودعوة المظلوم..". صحيح بطرقه وشواهد، مسند أحمد، تحقيق: الأرئوط، ٤٦٣/١٥.
^{٢١٧٠} المحيط البرهاني، ١٨٨/٢.

لأن النبي عليه السلام أمر بتقديم الأسن،^{٢١٧١} فإن أراد الأكبر أن يقدم إنساناً ليس له ذلك إلا برضا الآخر؛ لأن الحق لهما لاستوائهما في القرابة، لكننا قدمنا الأسن بالسنة، ولا سنة في تقديم من قدمه، فيبقى الحق لهما كما كان.

وإن كان أحدهما لأب وأم، والآخر لأب، فالذي هو للأب والأم أولى، وإن كان أصغر. وإن قدم الأخ لأب وأم غيره فليس للأخ أن يمنعه عن ذلك؛ لأنه لا حق للأخ لأب أصلاً.

وإن اجتمع للميت ابن وأب، ذكر في كتاب الصلاة: أن الأب أولى.

من مشايخنا من قال: هو قول محمد، فأما على قول أبي حنيفة: فالابن أولى، وعلى قول أبي يوسف: الولاية لهما، إلا أنه يُقدم الأب احتراماً له، كما في مسألة النكاح، فإنه إذا اجتمع للمجنونة أب وابن، فعند أبي حنيفة - رحمه الله - الابن أولى في ولاية التزويج، ومنهم من قال: لا بل ما ذكر في صلاة الجنائز: أن الأب أولى قول الكل؛ لأن للأب زيادة فضيلة وسن ليست للابن، وللفضيلة أثر في استحقاق الإمامة، فترجح الأب بذلك، بخلاف النكاح.

وابن عم المرأة أحق بالصلاة عليها من زوجها إذا لم يكن للزوج ابن منها؛ لأن النكاح انقطع بموت المرأة، والتحق الزوج بسائر الأجانب، والقرابة لا تنقطع، إلا أن يكون للزوج منها ولد، فحينئذ يكون الزوج أحق بالصلاة عليها؛ لأن الحق يثبت للابن في هذه الحالة، ثم الابن يقدم أباه احتراماً له، فيثبت للزوج حق الصلاة عليها من هذا الوجه.

قال القدوري - رحمه الله -: وسائر القرابات أولى من الزوج، وكذا مولى العتاقة وابنه، وقال الشافعي - رحمه الله -: الزوج أولى، احتج بما روي عن ابن عباس - رضي الله عنهما -: أنه لما ماتت امرأته صلى عليها، وقال أنا أحق بها.^{٢١٧٢}

واحتج أصحابنا بما روي عن ابن عمر - رضي الله عنهما -: "أنه لما ماتت امرأته، قال لأوليائها كنا أحق بها حين كانت حية، فإذا ماتت فأنتم أحق بها."^{٢١٧٣}

^{٢١٧١} ورواه ابن حبان في "صحيحه". والحاكم في "مستدرکه"، إلا أن الحاكم قال: عوض قوله: "فأعلمهم بالسنة"، "فأفقههم فقها، فإن كانوا في الفقه سواء، فأكبرهم سناً". نصب الرأية، ٢٥/٢.
^{٢١٧٢} المحيط البرهاني، ١٨٨/٢.

ولأن السبب: وهو الزوجية قد انقطع على ما ذكرنا، وحديث ابن عباس - رضي الله عنهما - محمول على أنه كان إمام الحي. كذا في مبسوط شيخ الإسلام والمحيط.

فإن صلى غير الولي والسلطان أعاد الولي، وإنما قيد بذكر السلطان؛ لأنه لو صلى السلطان فلا إعادة لأحد؛ لأنه هو المقدم على الولي على ما ذكرنا ثم هو ليس بمنحصر على السلطان، بل كل من كان مقدماً على الولي في ترتيب الإمامة في صلاة الجنائز على ما ذكرنا، فصلى هو لا يعيد [أ٢١٦] الولي ثانياً.

وذكر الإمام الولوالحي - رحمه الله - في فتاويه: رجل صلى على جنازة الولي خلفه، ولم يرض به أن يتابعه، وصلى معه لا يعيد؛ لأنه صلى مرة، وإن لم يتابعه: إن كان المصلي سلطاناً أو الإمام الأعظم في البلدة أو القاضي أو الوالي على البلد أو إمام حي، ليس له أن يعيد؛ لأن هؤلاء هم الأولون منه، وإن كان غيرهم فله الإعادة، وكذا أيضاً ذكره في التحنيس والفتاوى الظهيرية.

وذكر في نواذر المبسوط: والصلاة على الجنائز تتأدى بأداء الإمام وحده؛ لأن الجماعة ليست بشرط للصلاة على الجنائز، ولو كان الواحد هو الولي، ليس للقوم أن يعيدوا بعد ذلك. وإن افتتح الرجل الغريب صلاة الجنائز، واقتدى به بعض الأولياء، فليس لمن بقي منهم حق الإعادة؛ لأن الذي اقتدى به رضي بإمامته، فكأنه قدمه.

ولكل واحد من الأولياء حق الصلاة على الجنائز؛ لأنه ليس معه غيره؛ لأن ولايته متكاملة، فإذا سقط بأداء أحدهم لم يكن للباقيين حق الإعادة.

قلت: ثم ذكر في الكتاب إعادة الولي إذا لم يصلها، ولم يذكر إعادة السلطان إذا لم يصلها، فيجب أن يكون حكمه في ولاية الإعادة كحكم الولي، لما أنه مقدم في حق صلاة الجنائز على الولي، فلما ثبت حق الإعادة للأدنى، وجب أن يثبت للأعلى منه، من باب أولى.

^{٢١٧٣} رواه الشيباني عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أنه قال: نحن كنا أحق بما إذا كانت حية، فأما إذا ماتت فأنتم أحق بما قال محمد: وبه نأخذ. الآثار لمحمد بن الحسن، ٣٧/٢.

وقد وجدت رواية في نواذر صلاة المبسوط تشهد لما ذكرت، ذكرها بطريق التعليل وقال: وقد روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله: أنه لا يجوز للإمام أن يصلي على الجنازة بالتميم في المصر، قال عيسى - رحمه الله -: وهو الصحيح؛ لأن التيمم إنما يكون طهارة في حال عدم الماء، فأما مع وجود الماء فلا يكون طهارة إلا عند الضرورة، وهو خوف الفتور.

وهنا لم يوجد في حق الإمام الذي يكون حق الصلاة على الجنازة له؛ لأن الناس ينتظرونه، ولو لم يفعلوا كان له حق إعادة الصلاة عليها، فلا يجزيه الأداء بالتميم مع وجود الماء.

قوله: وإن صلى الولي لم يجز لأحد أن يصلي بعده، وتخصيص الولي ليس بمقيد، لما أنه لو صلى السلطان أو غيره ممن هو أولى من الولي في الصلاة على الميت ممن ذكرنا، ليس لأحد أن يصلي بعده أيضاً على ما ذكرنا من رواية الولوالجي والتجنيس، وهذا الذي ذكره بقوله: لم يجز لأحد أن يصلي بعده مذهبنا.

وقال الشافعي - رحمه الله -: تعاد الصلاة على الجنازة مرة بعد أخرى، لما روي أن النبي عليه الصلاة والسلام مر بقبر جديد، وسأل عنه؟ فقيل: قبر فلانة، فقال هلا آذتموني بالصلاة. فقيل: إنما دفنت ليلاً، فخشينا عليها هوام الأرض، فقام وصلى على قبرها.^{٢١٧٤} ولما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى عليه أصحابه فوجاً بعد فوج.^{٢١٧٥}

^{٢١٧٤} حدثنا أحمد بن واقد، قال: حدثنا حماد بن زيد، عن ثابت، عن أبي رافع، عن أبي هريرة: أن امرأة - أو رجلاً - كانت تقم المسجد - ولا أراه إلا امرأة - فذكر حديث النبي - صلى الله عليه وسلم - "أنه صلى على قبرها". صحيح البخاري، ١/٩٩.

^{٢١٧٥} عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: لما ثقل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قلنا: من يصلي عليك يا رسول الله فبكى وبكى وقال: "مهلاً، غفر الله لكم، وجزاكم عن نبيكم خيراً، إذا غسلتموني وحنطتموني وكفنتموني فضعوني على شفير قبري، ثم اخرجوا عني ساعة، فإن أول من يصلي علي خليلي وجليسي جبريل وميكائيل، ثم إسرافيل، ثم ملك الموت مع جنود من الملائكة، ثم ليبدأ بالصلاة علي رجال أهل بيتي، ثم نساؤهم، ثم ادخلوا أفواجا أفواجا وفراذى ولا تؤذوني بباكية، ولا برنة ولا بصيحة، ومن كان غائباً من أصحابي فأبلغوه مني السلام، فإنني أشهدكم على أني قد سلمت على من دخل في الإسلام، ومن تابعني على ديني هذا منذ اليوم إلى يوم القيامة". عبد الملك بن عبد الرحمن الذي في هذا الإسناد مجهول، لا نعرفه بعدالة ولا جرح والباقرن كلهم ثقات". المستدرک علی الصحیحین، ٣/٦٢.

ولنا ما روي عن ابن عباس وابن عمر - رضي الله عنهم -: "أنتهما فاتتهما صلاة جنازة، فلما حضرا، ما زادا

على الاستغفار له".^{٢١٧٦}

والمعنى: هو ما ذكر في الكتاب، فإن الصلاة الثانية تقع نفلاً، وذلك غير مشروع، ولو جاز هذا لكان الأولى:

أن يصلي على قبر رسول الله عليه الصلاة والسلام من يُرزق زيارته الآن؛ لأنه في قبره كما وضع، فإن لحوم الأنبياء حرام

على الأرض، به ورد الأثر،^{٢١٧٧} ولم يشتغل أحد بهذا، فدل على أنه لا تعاد الصلاة على الميت، إلا أن يكون الولي هو

الذي حضر، فإن الحق له وليس لغيره، وله إسقاط حقه، وهو تأويل فعل رسول الله عليه الصلاة والسلام، فإن الحق له،

قال الله تعالى: ﴿التَّيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾.^{٢١٧٨}

وهكذا تأويل فعل الصحابة - رضي الله عنهم -، فإن أبا بكر - رضي الله عنه - كان مشغولاً بتسوية

الأمر، وتسكين الفتنة، فكانوا يصلون عليه قبل حضوره، وكان الحق له؛ لأنه هو الخليفة، فلما فرغ صلى عليه، ثم لم

يصل أحد بعده عليه. [٢١٦ب] كذا في المبسوط.

فإن قيل: إن حق الميت، وإن صار مقضياً بالصلاة مرة واحدة، فلا يوجب سقوطه أصلاً، فيجوز أن يبقى

حقه في حق المبالغة في الصلاة ثانياً؛ لأنها في الحقيقة دعاء للميت، وهو باقٍ كالوضوء، شرع لإقامة الصلاة، والفرص

يسقط بوضوء واحد ما لم يحدث اكتفاء به، ولكن إن أعاد لكل صلاة كان حسناً، وقاضياً به حق الصلاة على أكمل

الوجهين.

قلنا: إن الأصل في الباب قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾.^{٢١٧٩} فكان على هذا أن لا ينتفع

الميت بالصلاة، وأن لا يقضي حقه بعمل غيره، وإنما عرفنا هذا القضاء شرعاً بخلاف القياس، ولما كان هو ثابتاً بالشرع

^{٢١٧٦} لم اعثر عليه، وورد في المبسوط للسرخسي، ٦٧/٢.

^{٢١٧٧} أخرجه الحاكم عن أوس بن أبي أوس فقالوا: ".يا رسول الله، وكيف تعرض عليك صلاتنا وقد أرمت؟ - يعني وقد بليت،

قال: "إن الله عز وجل حرم على الأرض أن تأكل أجساد الأنبياء صلوات الله عليهم". صحيح على شرط البخاري، المستدرک، ٤١٣/١.

^{٢١٧٨} الأحزاب، ٦/٣٣.

^{٢١٧٩} النجم: ٣٩/٥٣.

بخلاف القياس، وأنه سقط بالمرة الواحدة، فلا يُتصور الثاني قضاءً من عندنا بلا توقيف، بخلاف الدعاء والاستغفار، فإن التوقيف فيه باقٍ كما بقي الأمر بالصلاة على الرسول بعده، على سبيل الدعاء.

وأما الصلاة على رسول الله عليه الصلاة والسلام: فقد روي "أنه توفي يوم الاثنين، ودفن يوم الأربعاء، وأُخرت الصلاة عليه".^{٢١٨٠} والتأخير مكروه في غيره بالإجماع، ثم يحتمل أن الصلاة كانت فرض عين على الصحابة - رضي الله عنهم - لعظم حقه، كالدعاء اليوم فرض على المسلمين أجمع مرة واحدة لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ﴾.^{٢١٨١} فكان تكرار الصلاة عليه من كل أحد لأداء فرض عليه، كذا في الأسرار.

قوله: صُلي على قبره: وإنما لا يخرج الميت من قبره؛ لأنه قد سلم إلى الله تعالى، وخرج عن أيدي الناس. جاء في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "القبر أول منزل من منازل الآخرة"^{٢١٨٢}. قالوا: وما ذكر أنه لا يخرج من القبر، فذلك فيما إذا وضع اللين على اللحد، وأهيل التراب عليه، أما إذا لم يوضع اللبن على اللحد، أو وضع لكن لم يهل التراب عليه، يُخرج ويُصلى عليه؛ لأن التسليم لم يتم بعد، كذا في المحيط. والمعتبر في ذلك أي في عدم التفسخ.

قوله: هو الصحيح، احترازاً عما روي في الأمالي عن أبي يوسف - رحمه الله -: أنه يصلى على الميت في القبر إلى ثلاثة أيام، وبعد ما مضت الثلاثة لا يصلى عليه، وهكذا ذكر ابن رستم - رحمه الله - في نوادره عن محمد، عن أبي حنيفة رحمهما الله، والصحيح: أن هذا ليس بتقدير لازم؛ لأن تفرق الأجزاء تختلف باختلاف حال الميت، من السمن والهزال، وباختلاف الزمان من الحر والبرد، وباختلاف المكان من الصلوة والرخاوة.

^{٢١٨٠} رواه ابن عساکر، وقال أبو نعيم الفضل بن دكين: توفي رسول الله يوم الاثنين مستهل ربيع الأول، والمشهور ما قاله ابن إسحاق، والواقدي، عن ابن عباس وعائشة قالا: توفي رسول الله يوم الاثنين اثنتي عشرة ليلة خلت من ربيع الأول، وزاد ابن إسحاق: ودفن ليلة الأربعاء. شرح أبي داود للعيني، ١/١٩٨.

^{٢١٨١} الأحزاب، ٣٣/٥٦.

^{٢١٨٢} أخرجه الترمذي عبد الله بن بدير، أنه سمع هائثا، مولى عثمان. حديث حسن، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، ٤/٥٥٣.

روي أن النبي عليه الصلاة والسلام: "صلى على من شهد أحد بعد ثمان سنين" ^{٢١٨٣}، معناه دعا لهم، قال الله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾. ^{٢١٨٤} وقيل: لأنهم كما دُفِنوا لم تتفرق أعضاؤهم، هكذا وُجِدوا حين أراد معاوية أن يحوّهم فتركهم، فإن كان في رأيهم أنه يفرق أجزاء الميت المغيب قبل ثلاثة أيام، لا يصلون عليه إلى ثلاثة أيام، وإن كان في أكثر رأيهم أنه لم تتفرق أجزاءه بعد ثلاثة أيام، يصلون عليه بعد ثلاثة أيام.

فإن قيل: كيف يصلى عليه وهو غائب عن أعين الناس بالتراب؟ قلنا: نعم، ولكن هذا لا يمنع جواز الصلاة، ألا ترى أن قبل الدفن كان غائباً بالكفن، ولم يمنع ذلك جواز الصلاة.

وهذا إذا دفن الميت بعد الغسل قبل الصلاة عليه، فأما إذا دفنوه بعد الصلاة عليه، ثم تذكروا أنهم لم يغسلوه، فإن لم يهيلوا التراب عليه يُخرج ويغسل ويصلى عليه، وإن أهالوا التراب عليه لم يخرج. وهل يصلى عليه ثانياً في القبر؟

ذكر الكرخي - رحمه الله - : أنه يصلى عليه، وفي النوادر عن محمد - رحمه الله - : القياس أن لا يصلى عليه؛ لأن طهارة الميت شرط جواز الصلاة عليه ولم توجد، وفي الاستحسان: يصلى عليه، إلا أن تلك الصلاة لم يعتد بها لترك الطهارة مع الإمكان، والآن زال الإمكان، وسقطت فرضية الغسل، [٢١٧أ] فيصلى عليه في قبره، أو نقول: صلاة الجنائز صلاة من وجه، ودعاء من وجه، ولو كانت صلاة من كل وجه لا تجوز بدون الطهارة أصلاً، ولو كانت دعاء من كل وجه تجوز بدون الطهارة، فإذا كانت بينهما، قلنا: إنه تشترط الطهارة حالة القدرة، ولا تشترط حالة العجز.

وأما إذا صُلي على الميت قبل الغسل، ^{٢١٨٥} وهو لم يدفن بعد، فإنه يغسل وتعاد الصلاة بعد الغسل، وكذا لو غسلوه وبقي عضو من أعضائه أو قدر لمعة، كذا في المبسوط والمحيط. ^{٢١٨٦}

^{٢١٨٣} أخرجه البخاري عن عقبه بن عامر، قال: "صلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على قتلى أحد بعد ثمان سنين...".
صحیح البخاري، ٩٤/٥.
^{٢١٨٤} التوبة: ١٠٣/٩.
^{٢١٨٥} ن: + قبل الغسل.
^{٢١٨٦} المحيط، ١٩٦/٢.

والصلاة: أن يكبر تكبيرة يحمد الله تعالى، ولم يؤقت هنا في الثناء شيئاً، وفي سائر الصلاة وقت، وهو قوله:
"سبحانك اللهم وبحمدك".^{٢١٨٧} إلى آخره.

قال شمس الأئمة السرخسي: وقد اختلفوا في هذا الثناء بعد التحريم، قال بعضهم: يحمد الله، كما ذكر في
ظاهر الرواية، وقال بعضهم: يقول: سبحانك اللهم وبحمدك.. إلى آخرهما في الصلاة المعهودة.

ولا ترفع الأيدي إلا في تكبيرة الافتتاح، وقال مشايخ بلخ: ترفع عند جميع التكبيرات، والصحيح ما قلنا،
لقوله عليه الصلاة والسلام: "لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن".^{٢١٨٨} وليس فيها تكبيرات الجنازة، كذا في الجامع
الصغير لقاضي خان - رحمه الله - .

ثم يكبر الثانية، ويصلي على النبي عليه الصلاة والسلام؛ لأن الثناء على الله تعالى تعقبه الصلاة على النبي
صلى الله عليه وسلم، على هذا وضعت الخطب، واعتبر هذا بالتشهد في الصلاة، فإن الثناء على الله تعالى يعقبه
الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام.

ثم يكبر الثالثة ويستغفر للميت ويستشفع له؛ لأن الثناء على الله تعالى، والصلاة على النبي عليه الصلاة
والسلام، يعقبه الدعاء والاستغفار، والمقصود بالصلاة على الجنازة الاستغفار للميت والشفاعة له، والدليل عليه قوله
عليه الصلاة والسلام: "إذا أراد أحدكم أن يدعو، فليحمد الله وليصل على النبي عليه الصلاة والسلام ثم يدعو".^{٢١٨٩}

وقد روي: أن النبي عليه الصلاة والسلام رأى رجلاً فعل هذا بعد الفراغ من الصلاة، فقال عليه الصلاة
والسلام: "ادع فقد استجيب لك".^{٢١٩٠} ويذكر الدعاء المعروف: اللهم اغفر لحيتنا وميتنا^{٢١٩١} إن كان يحسن ذلك، وإن
كان لا يحسن ذلك يذكر ما يدعو به في التشهد: اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات".^{٢١٩٢} ... إلى آخره.

^{٢١٨٧} سبق تخريجه، ص: ٣١٦. صحيح مسلم، ١/٢٩٩.

^{٢١٨٨} سبق تخريجه، ص: ٣٤٤. شرح أبي داود للعيني، ٣/٢٩٩. نصب الراية، ٣/٣٨.

^{٢١٨٩} أخرجه الترمذي عن عبد الله بن أبي أوفى، وقال: هذا حديث غريب وفي إسناده مقال. سنن الترمذي، ٢/٣٤٤.

^{٢١٩٠} وأصل الحديث: ما أخرجه الترمذي عن ابن بريدة الأسلمي عن أبيه: أن رسول الله سمع رجلاً يقول: "اللهم! إني أسألك بأني
أشهد أنك أنت الله، لا إله إلا أنت، الأحد الصمد، الذي لم يلد، ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد". فقال: "لقد سألت الله باسمه الأعظم؛

وقال الإمام قاضي خان - رحمه الله - : وإن كان لا يحسن، يأتي بأي دعاء شاء. ثم يكبر الرابعة ويسلم؛ لأنه جاء أوان التحليل، وذلك بالسلام.

وفي ظاهر المذهب: ليس بعد التكبيرة الرابعة دعاء سوى السلام، وقد اختار بعض مشايخنا ما يختتم به سائر الصلوات: ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً﴾.^{٢١٩٣} وفي الآخرة حسنة، وقنا برحمتك عذاب القبر وعذاب النار، وقال بعضهم يقول: ربنا لا ترغ قلوبنا.. إلى آخره، وقال بعضهم: يقرأ ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾.^{٢١٩٤} ... إلى آخره.

فإن كبر الإمام خمساً لم يتابعه المقتدى في الخامسة، إلا على قول زفر - رحمه الله -، فإنه يقول: هذا مجتهد فيه، روي عن علي - رضي الله عنه - أنه كبر خمساً فتابعه المقتدي، كما في تكبيرات العيد، وهو رواية عن أبي يوسف، ولنا: أن ما زاد على أربع تكبيرات ثبت انتساحه بما رويناه، ولا متابعة في المنسوخ؛ لأنه خطأ، وإذا لم يتابعه المقتدي ماذا يصنع؟

ذكر في النوازل أن فيه روايتين عن أبي حنيفة - رضي الله عنه - : في رواية: يسلم في الحال ولا ينتظر، تحقيقاً للمخالفة، وفي رواية: يسكت حتى يسلم معه إذا سلم، ليصير متابعاً فيما وجب فيه المتابعة.

وفي روضة الزندويس: المقتدي إنما لا يتابع الإمام في التكبير الزائد على الرابع، إذا كان يسمع التكبير من الإمام، أما إذا كان يسمع من المنادي، يتابعه كما في تكبيرات العيد، كذا في المبسوط والمحيط.^{٢١٩٥}

الذي إذا سئل به؛ أعطى، وإذا دعي به؛ استجاب". قال الترمذي: حديث حسن غريب. وقال الحاكم: صحيح على شرطهما. سنن الترمذي، ٥١٥/٥. المستدرک، ٦٣٨/١.

^{٢١٩١} أخرجه الحاكم عن أبي هريرة: "اللهم اغفر لحينا وميتنا، وشاهدنا وغائبنا، وصغيرنا وكبيرنا، وذكرنا وأثاننا، اللهم من أحييته منا فأحيه على الإسلام، ومن توفيته منا فتوفه على الإيمان". هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه. المستدرک على الصحيحين للحاكم، ٥١١/١.

^{٢١٩٢} أخرجه الطبراني عن محمد بن سيرين: "اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات، والمسلمين والمسلمات، وألف بين قلوبهم، واجعل قلوبهم على قلوب خيارهم، اللهم ارفع درجته في المهديين، واخلفه في تركته في الغابرين، اللهم لا تحرمنا أجره، ولا تضلنا بعده". الدعاء للطبراني، ٣٦٢/١.

^{٢١٩٣} البقرة: ٢٠١/٢.

^{٢١٩٤} الصافات: ١٨٠/٣٧.

^{٢١٩٥} المحيط، ١٧٩/٢.

ولا يُستغفر للصبي. لأنه لا ذنب له، كذا في المحيط: "اللهم اجعله لنا فرطاً"^{٢١٩٦}، أي أجراً يتقدمنا، وأصل الفارط والفرط: فيمن يتقدم الوارد. ومنه الحديث: "أنا فرطكم على الحوض"^{٢١٩٧} أي متقدمكم. وذخراً، أي: خيراً باقياً، واجعله لنا شافعاً مشفعاً، أي: مقبولاً شفاعته. [٢١٧ب]

وقال أبو يوسف: يكبر حين يحضر، وتفسير المسألة على قوله: فإنه لما جاء وقد كبر الإمام تكبيرة الافتتاح، كبر هذا الرجل حين حضر تكبيرة الافتتاح، فإذا كبر الإمام الثانية، تابعه فيها ولم يصر مسبوqاً بشيء، وعندهما: لا يكبر تكبيرة الافتتاح حين حضر، ولكن ينتظر حتى يكبر الإمام الثانية، فيكبر معه التكبيرة الثانية، ويكون هذا التكبير تكبيرة الافتتاح في حق هذا الرجل، فيصير مسبوqاً بتكبيرة الافتتاح، يأتي بها بعد ما يسلم الإمام.

وجه قول أبي يوسف قوله صلى الله عليه وسلم: "اتبع إمامك حين تحضر في أي حال أدركته"^{٢١٩٨} وقياساً على هذا سائر الصلوات، فإن المسبوq يكبر للافتتاح فيها، حتى ينتهي إلى الإمام، فهذا مثله، وكذلك لو كان واقفاً خلف الإمام فتأخر تكبيره عن تكبير الإمام، لم ينتظر أن يكبر الإمام الثانية بالاتفاق، فهذا مثله.

ومذهبنا مروى عن ابن عباس - رضي الله عنهما -، والمعنى فيه: أن هذه تكبيرة من تكبيرات صلاة الجنائزة لم يدركها مع الإمام، فلا يأتي بها قبل الإمام، قياساً على التكبيرة الثانية، فإنه لو كان مسبوqاً بتكبيرتين، وقد كبر تكبيرة الافتتاح على قول أبي يوسف - رحمه الله -، لا يأتي بالثانية ما لم يسلم الإمام، فكذا هذا.

وهذا لأن كل تكبيرة في الصلاة على الجنائزة قائمة مقام ركعة، بدليل أنه إذا ترك واحدة من هذه التكبيرات لا تجزئه صلاته، كما لو ترك ركعة من الظهر، ولهذا قيل: أربع كأربع الظهر، ولو لم ينتظر تكبيرة الإمام حين جاء، كان قاضياً ما فاته قبل إذا ما أدرك مع الإمام. وذلك منسوخ، إلا أن أبا يوسف يقول في تكبيرة الافتتاح معنيين: معنى الافتتاح، والقيام مقام ركعة، ومعنى الافتتاح مرجح فيها بدليل تخصيصها برفع اليد عندها.

^{٢١٩٦} أخرجه البخاري الحسن: "يقرأ على الطفل بفاحة الكتاب ويقول: "اللهم اجعله لنا فرطاً وسلفاً وأجراً". صحيح البخاري، ٨٩/٢.

^{٢١٩٧} أخرجه البخاري عن عبد الله. صحيح البخاري، ١١٩/٨.

^{٢١٩٨} لم أعثر عليه، ولعله مروى بالمعنى عن حديث آخر رواه البخاري عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه: "فما أدركتم، فصلوا، وما فاتكم فأتموا". صحيح البخاري، ١٢٩/١. وورد في المبسوط. ٧٧/٢. والمحيط، ١٨٢/٢.

ثم الجواب لهما عما لو كان حاضراً خلف الإمام، قلنا: تكبيرة من صلاة الجنازة لم يدركها مع الإمام، وإذا كان حاضراً مع الإمام فقد أدركها، فكان له أن يأتي بها، وليس كسائر الصلوات؛ لأن في سائر الصلوات متى كبر تكبيرة الافتتاح، لا يكون متقدماً على الإمام بركعة، بخلاف ما نحن فيه.

وفائدة الخلاف: أن الإمام إذا سلم يكبر المسبوق عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تكبيرة؛ لأنه صار مسبوقاً بهذا قبل أن ترفع الجنازة، وعند أبي يوسف: يسلم مع الإمام؛ لأنه لم يصبر مسبوقاً بشيء، ولو كان مسبوقاً بأربع ركعات، وجاء قبل أن يسلم الإمام، فإنه لا يكون مدركاً للصلاة على قولهما؛ لأنه لو كبر صار مشتغلاً بقضاء ما سبق به قبل فراغ الإمام، وإذا سلم الإمام فاتته الجنازة على قول أبي يوسف يكبر، ويشرع في صلاة الإمام، ثم يأتي بالتكبيرات بعد ما سلم، قبل أن ترفع الجنازة، وقالوا: هذا على قول أبي حنيفة - رضي الله عنه -.

وأما على قول محمد - رحمه الله -: يدخل صلاة الإمام، فترق محمد بين ما إذا أدرك الإمام بعد الرابعة، وبين ما لو أدركه بعد الثالثة. قال بعد الثالثة: لا يكبر ما لم يكبر الإمام، وقال ها هنا: يكبر، لأنه لو انتظر الإمام ها هنا فاتته الصلاة؛ لأن الإمام لا يكبر، وبعد الثالثة يكبر الإمام، فينتظر الإمام كيلا يصير مؤدياً قبل فراغ الإمام. كذا في المبسوط والمحيط^{٢١٩٩}.

لأنه موضع القلب: وفيه نور الإيمان. قال الله تعالى: ﴿أَقْمَنَ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّنْ رَبِّهِ﴾^{٢٢٠٠} وإنما يُصلى عليه لإيمانه، فيجب تقديمه في موضع الشفاعة، إشارة إلى أنا نشفع لإيمانه، حتى يُتجاوز عن سيئاته.

ومن المرأة: بحذاء وسطها بسكون السين هكذا كان معرباً بخط شيخي - رحمه الله -، فإن الوسط بالسكون: اسم مبهم لداخل الشيء، ولذا كان ظرفاً، يقال: جلست وسطها (بالسكون) بخلاف المحرك: فإنه اسم لعين ما بين طرفي الشيء، وها هنا: للمبهم.

^{٢١٩٩} المحيط، ٢/١٠٤.

^{٢٢٠٠} الزمر: ٢٢/٣٩.

ويقال نعش: على جنازتها، أي تُتخذ لها نعش، وهي: شبه المحقفة، مشبك يطبق على المرأة إذا وضعت على

الجنازة. كذا في المغرب. ٢٢٠١

فإن صلوا على جنازة ركبانا أو قعوداً^{٢٢٠٢}: في القياس [٢١٨] يجزيهم^{٢٢٠٣} لأنها دعاء في الحقيقة؛ ولأن

ركن القيام معتبر كسائر الأركان كالقراءة والركوع والسجود، وذلك ساقط في صلاة الجنازة، فكذا القيام.

وفي الاستحسان: عليهم الإعادة؛ لأن فيها شيئين: التكبير والقيام، فكما أن ترك التكبير يمنع الاعتداد به،

فكذلك ترك القيام؛ لأنها صلاة مكتوبة، قال عليه الصلاة والسلام: "صلوا على كل ميت".^{٢٢٠٤}

ويشترط لها من الشرائط ما يشترط لسائر الصلوات، من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة وغيرها. وشيء

منها لا يشترط للأدعية، فلا تجوز ركباً، كما في سائر الفرائض، كذا ذكره الإمام السرخسي وقاضي خان رحمهما الله.

ولو أن ميتاً حُمِلَ في سَفَطٍ على دابة، وصلوا عليها وهو على الدابة، لم يجزئهم استحساناً؛ لأنهم أمروا

بالصلاة على الجنازة، وهم إنما صلوا على الدابة. وجازت قياساً، فكان القياس والاستحسان هُناك نظيرهما ها هنا، إلا

أن الراكب ها هنا المصلي، وهناك الميت، ذكره في نوادر صلاة الميسوط.^{٢٢٠٥}

ولا بأس بالإذن في صلاة الجنازة، يعني إذن الولي غيره في التقدم بالإمامة، وفي بعض النسخ، أي في بعض

نسخ الجامع الصغير: لا بأس بالإذن، يعني إعلام الأقارب والجيران. قال عليه الصلاة والسلام: "إذا مات أحدكم

فأذنوني بالصلاة".^{٢٢٠٦} أي أعلموني.

٢٢٠١ المغرب، ٤٦٨/١.

٢٢٠٢ "أو قعوداً"، زائدة في النهاية ليست في الهداية. الهداية، ٩٠/١.

٢٢٠٣ "فإن صلوا على جنازة ركبانا أجزاءهم في القياس". الهداية، ٩٠/١.

٢٢٠٤ أخرجه ابن ماجه عن واثلة بن الأسقع: "صلوا على كل ميت، وجاهدوا مع كل أمير". حديث ضعيف، سنن ابن ماجه،

تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ٤٨٨/١.

٢٢٠٥ الميسوط للسرخسي، ١٢٩/٢.

٢٢٠٦ لا يوجد حديث بهذا اللفظ، وإنما كان أمر رسوله الله بحديث أخرجه البخاري عن ابن عباس أن رسول الله - صلى الله عليه

وسلم -، مر بقبر قد دفن ليلاً، فقال: "متى دفن هذا؟" قالوا: البارحة، قال: "أفلا أذنتموني؟" قالوا: دفناه في ظلمة الليل فكرهنا أن

نوقظك، فقام، فصفنا خلفه، قال ابن عباس: وأنا فيهم فصلى عليه. صحيح البخاري، ٨٧/٢.

وقد استحسّن بعض المتأخريين النداء في الأسواق للجنّازة التي يرغب الناس في الصلاة عليها، وكره ذلك بعضهم، والأصح: هو الأول، كذا في الجامع الصغير لقاضي خان - رحمه الله - .

قال الإمام الهندواني - رحمه الله -: لا يُنادى في السوق؛ لأنه عادة الجاهلية، إلا أن يكون الميت عالماً وزاهداً، وقال الإمام الحلواني - رحمه الله -: وإنما أورد هذه المسألة؛ لأن البعض كرهوا ذلك؛ لأنه إعلام بالمصيبة. كذا ذكره الإمام التمرتاشي - رحمه الله - .

قوله: لقوله عليه الصلاة والسلام: "من صلى على جنازة في المسجد فلا أجر له".^{٢٢٠٧} يحتمل أن يكون قوله: في المسجد، طرف الصلاة، ويحتمل: طرف جنازة، ولذا اختلف حكم المسألة حيث قال: وفيما إذا كان الميت خارج المسجد اختلف المشايخ، ولكن ذكر شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله -: بعدم الكراهة مطلقاً.

وقال الشافعي - رحمه الله -: لا يكره على أي وجه كان، لما روي عن سعد بن أبي وقاص - رضي الله عنه -، لما مات أمرت عائشة - رضي الله عنها - بإدخال جنازته المسجد حتى يصلي عليها أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم قالت لبعض من حولها: هل عاب الناس علينا ما فعلنا؟ قال: نعم، فقالت: ما أسرع ما نسوا، ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة سهيل بن البيضاء إلا في المسجد.^{٢٢٠٨} ولأنها دعاء أو صلاة، فالمسجد أولى به من غيره.

ولنا حديث أبي هريرة - رضي الله عنه -، قال عليه الصلاة والسلام: "من صلى على جنازة في المسجد فلا أجر له". و لا أثر للمعنى بمقابلة النص.

^{٢٢٠٧} قلت: أخرجه أبو داود وابن ماجه عن أبي هريرة. وهو ضعيف. نصب الراية، ٢/٢٧٥.
^{٢٢٠٨} أخرجه مسلم عن عباد بن عبد الله بن الزبير، أن عائشة، أمرت أن يمر بجنازة سعد بن أبي وقاص في المسجد، فتصلي عليه، فأنكر الناس ذلك عليها، فقالت: ما أسرع ما نسي الناس، "ما صلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على سهيل ابن البيضاء إلا في المسجد". صحيح مسلم، ٢/٦٦٨.

وحديث عائشة دليلنا؛ لأن الناس في زمانها، المهاجرين والأنصار، وقد عابوا عليها، فدل أنه كان معروفاً فيما بينهم كراهة هذا، وتأويل حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنه كان معتكفاً في ذلك الوقت فلم يمكنه أن يخرج، وأمر بالجنائز فوضعت خارج المسجد.

وعندنا إذا كانت الجنائز خارج المسجد، لم يكره أن يصلي الناس عليها في المسجد، كذا في المبسوط. ٢٢٠٩

ومن استهل بفتح التاء على بناء الفاعل؛ لأن المراد هنا رفع الصوت، لا الأبصار.

ذكر في المغرب: أهلوا الهلال واستهلوه: إذا ٢٢١٠ رفعوا أصواتهم عند رؤيته، ثم قيل: أهل الهلال واستهل مبنياً للمفعول: فيما إذا أبصر. ٢٢١١

واستهلال الصبي: أن يرفع صوته بالبكاء عنده ولادته، ومنه الحديث: "إذا استهل الصبي ورث." ٢٢١٢ وقول من قال: هو أن يقع حياً تدریس أي: هو تعليم من حيث التقريب، في أن له حياة، لا أن تشهد له باللغة، وذكر في الإيضاح: والاستهلال أن يكون منه ما يدل على الحياة، من بكاء أو تحريك عضو أو طرف عين، ومن لم يستهل أدرج في حرقة ولم يُصل عليه.

وعن أبي يوسف: يغسل ولا يصلى عليه، وكذا عن محمد، وبه أخذ الطحاوي - رحمه الله - .

وفي رواية أخرى عن محمد: أنه لا يُغسل [٢١٨ب] ولا يُصلى عليه، وبه أخذ الكرخي؛ لأن المنفصل ميتاً في حكم الجزء، حتى لا يصلى عليه، فكذا لا يغسل.

وجه رواية أبي يوسف: أن المولود ميتاً نفس مؤمنة، ومن النفوس من يغسل ولا يصلى عليه، وكذا عن محمد، وبه أخذ الطحاوي. فيجوز أن يكون بهذه الصفة وما قالوا: بأن المولود ميتاً في حكم الجزء.

٢٢٠٩ المبسوط للسرخسي، ٦٨/٢.

٢٢١٠ في المغرب: إن.

٢٢١١ المغرب، ٥٠٦/١.

٢٢١٢ وأخرجه النسائي في "الفرائض"، عن أبي الزبير به، بلفظ: "إذا استهل الصبي صلي عليه، وورث". وبهذا السند قال النسائي:

وللمغيرة بن مسلم عنه حديث منكر. نصب الراية، ٢٧٧/٢، ٢٧٨.

قلنا: إنه في حكم الجزء من وجهه، وفي حكم النفس من وجهه، فيُعطى له حظ من الشبهين، فلاعتباره بالنفوس قلنا: يغسل، ولاعتباره بالأجزاء قلنا: لا يصلى عليه.

وأما السقط الذي لم تتم أعضاؤه، ففي غسله اختلاف المشايخ، والمختار: أنه يغسل ويلف في خرقة، كذا في المحيط. ٢٢١٣

وإذا سبي صبي مع أحد أبويه فمات، لم يصلَّ عليه إلا أن يُقرَّ بالإسلام، وهو يعقل؛ لأن الولد يتبع الأبوين في الدين، قال عليه الصلاة والسلام: كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه." ٢٢١٤ حتى يعرب عنه لسانه: ﴿إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾. ٢٢١٥

أراد بالفطرة الدين الذي دان يوم الميثاق، فثبت أن الدين ثبت بطريق التبعية، وقال الإمام الحنفي - رحمه الله - :
-: يغني في حكم الدنيا.

ثم التبعية على مراتب وأقواها: تبعية الأبوين، أو أحدهما، ثم الدار؛ لأن الأبوين سبب لوجوده، والدار موضعه، فالدار مع أحد الأبوين بمنزلة الشرط مع العلة، ولهذا كانت الحضانة لهما، ثم بعد الأبوين يكون إلى أهل الدار، يعني: إذا لم يكن معه أحد أبويه يكون مسلماً تبعاً للدار؛ لأن للدار أثراً في الاستتباع، كما في لقيطٍ يوجد في الدار، حيث يُجعل على دين أهل الدار، فإن قيل: لما كان لكل واحد منهما أثر في الاستتباع؟ هلا جعل تبعاً للدار حتى يُحكم بإسلامه ترجيحاً للإسلام كالأبوين إذا كان أحدهما مسلماً؟

قلنا: تأثير الدار في الاستتباع دون تأثير الولاء؛ لأن النبي عليه الصلاة والسلام حكم باستتباع الأبوين دون الدار مع قيام الدار، كذا في الفوائد الظهيرية.

٢٢١٣ المحيط، ١٥٩/٢.

٢٢١٤ قوله: "كل مولود يولد على الفطرة، حتى يعرب عنه لسانه، فإذا أعرب عنه لسانه، إما شاكراً، وإما كفوراً". حديث ضعيف. وأخرج البخاري عن عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال النبي - صلى الله عليه وسلم - : "كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، كمثل البهيمة تنتج البهيمة هل ترى فيها جدعاء". صحيح البخاري، ١٠٠/٢. مسند أحمد، تحقيق: الأرئوط، ١١٣/٢٣.

٢٢١٥ الإنسان: ٣/٧٦.

ثم بعد الدار تعتبر اليد، حتى لو وقع من الغنيمة صبي في سهم رجل في دار الحرب فمات، يُصلى عليه ويُجعل مسلماً تبعاً لصاحب اليد.

وإذا سبي مع أحد أبويه لم تنقطع تبعية الأبوين، فلا يجعل مسلماً تبعاً للدار، فلا يُصلى عليه إلا إذا أقر بالإسلام وهو يعقل. وكذا لو أسلم أحد أبويه يجعل مسلماً تبعاً، سواء كان صغيراً عاقلاً أو لم يكن عاقلاً؛ لأن الولد يتبع خير الأبوين ديناً، كذا في الجامع الصغير لقاضي خان والمحيط، إلا أنه ذكر في المحيط: عند انعدام أحد الأبوين، يكون تبعاً لصاحب اليد، وعند انعدام صاحب اليد يكون تبعاً للدار.

وجعل الإمام قاضي خان تبعية الدار مقدمة على تبعية صاحب اليد على ما ذكرنا، وفي المحيط أيضاً: إذا سُبي معه أبواه لم يُصَلَّ عليه حتى يقر بالإسلام وهو يعقل، يعني: يعقل صفة الإسلام، وصفة ما ذكر في حديث جبريل عليه السلام: "أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله".^{٢٢١٦} وهذا يدل على أن من قال: لا إله إلا الله لا يكون مسلماً حتى يعلم صفة الإسلام، وكذا لو اشترى جارية واستوصفها صفة الإسلام فلم تعلم، فإنها لا تكون مؤمنة.

وفي الجامع الصغير لأبي اليسر - رحمه الله -: ثم أولاد المسلمين إذا ماتوا حال صغرهم قبل أن يعقلوا، أيقنون في الجنة؟ فإن فيهم أحاديث كثيرة، أكثرها من المشاهير، وبالأحاديث يبين أنهم قالوا: بلى، يوم أُخذ الميثاق^{٢٢١٧} عن اعتقاد.

وقد روى عن أبي حنيفة - رضي الله عنه - التوقف فيهم، وهو مردود على الراوي، فإن محمداً - رحمه الله - تعالى روى عن أبي حنيفة، في آثار أبي حنيفة - رحمه الله - تعالى: أن الذين يصلون على جنازة أولاد المسلمين وهم صغار، يقولون بعد التكبيرة الثالثة: اللهم اجعله لنا فرطاً، اللهم اجعله لنا ذخراً، [٢١٩] اللهم اجعله لنا شافعاً مشفعاً. وهذا قضاء منه بإسلامهم.

^{٢٢١٦} أخرجه البخاري عن أبي هريرة، قال: كان النبي - صلى الله عليه وسلم - بارزاً يوماً للناس، فأتاه جبريل فقال: ما الإيمان؟ قال: "الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته، وكتبه، وبلقائه، ورسله وتؤمن بالبعث...". صحيح البخاري، ١/١٩٠.
^{٢٢١٧} إشارة إلى قوله تعالى: {وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ}؟ الأعراف، ١٧٢/٧.

وأما أولاد الكفار إذا ماتوا قبل أن يعقلوا، اختلف فيه أهل السنة والجماعة، وروي عن محمد - رحمه الله - أنه قال: إني أعرف أن الله لا يعذب أحداً من غير ذنب، وبعضهم قالوا: يكونون في الجنة خداماً للمسلمين، وبعضهم قالوا: إن كان قال: بلى، يوم أخذ الميثاق عن اعتقاد يكون في الجنة، وإن كان عن غير اعتقاد يكون في النار.

وقد روي عن أبي حنيفة - رحمه الله - أنه توقف فيهم، ووكل أمرهم إلى الله تعالى.

وإذا مات الكافر وله ولي مسلم يغسله، ذكر الولي مطلقاً، فيتناول كل قريب له من ذوي أرحامه، مثل الأخ والأخت والعم والعمة والحال والخالة وغيرهم، ولإطلاق لفظ الجامع الصغير.

وذكر في الأصل: كافر مات وله أب مسلم، ثم تولى المسلم أمره من الغسل والتكفين والدفن إذا لم يكن هناك من يتولى أمره، ويقوم به من المشركين من أقبائه، وإن كان ثمة أحد من أقبائه على ملته، خلى المسلم بينه وبينهم يصنعون به ما يصنعون بموتاهم، بذلك أمر علي - رضي الله عنه - في حق أبيه، فإنه لما مات أبو طالب، جاء علي إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام فقال: يا رسول الله إن عمك الضال قد مات. فقال صلى الله عليه وسلم: غسله وكفنه وواره ولا تُحدث به حديثاً حتى تلقاني".^{٢٢١٨} أي: لا تصلي عليه. وسأل رجل ابن عباس - رضي الله عنهما - فقال^{٢٢١٩}: أن أُمِّي ماتت نصرانية، فقال أتبع جنازتها واغسلها وكفنها ولا تصل عليها وادفنها.^{٢٢٢٠}

ولأن هذه من جملة المصاحبة بالمعروف والميرة، لكيلا يتركه طعمة للسباع، والولد المسلم مندوب إلى بر والديه وإن كانا مشركين، قال الله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا﴾.^{٢٢٢١} والمراد به الوالدان المشركان، بدليل قوله: ﴿وَإِنْ جَاهِدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي﴾.^{٢٢٢٢} ومن الإحسان والبر في حقه القيام بغسله ودفنه، ولم يبين في الكتاب: أن الابن المسلم إذا مات وله أب كافر، هل يمكن أبوه الكافر من القيام بتجهيزه وغسله؟

^{٢٢١٨} أخرجه أبو داود عن علي رضي الله عنه: قلت للنبي - صلى الله عليه وسلم -: إن عمك الشيخ الضال قد مات، قال: "أذهب فوار أباك، ثم لا تحدثن شيئا، حتى تأتيني". فذهبت فواريته وجنته فأمرني فاغتسلت ودعا لي. سنن أبي داود، ٣/٢١٤.

^{٢٢١٩} فقال: ساقطة في النسخ. المبسوط للسرخسي، ٥٥/٢.

^{٢٢٢٠} لم أعره عليه، المبسوط للسرخسي، ٥٥/٢.

^{٢٢٢١} العنكبوت، ٩/٢٨.

^{٢٢٢٢} العنكبوت، ٩/٢٨.

وينبغي أن لا يمكن من ذلك، بل يفعله المسلمون، ألا ترى أن اليهودي لما آمن برسول الله عليه الصلاة والسلام عند موته، قال رسول الله عليه الصلاة والسلام لأصحابه: "وَلَوْ أَعْصَمْتُمْ" ولم يخل بينه وبين والده اليهودي.^{٢٢٢٣}

ويكره أن يدخل الكافر في قبر ابنه من المسلمين ليدفنه، ولأن الموضع الذي فيه الكافر ينزل فيه اللعن والسخط، والمسلم يحتاج إلى نزول الرحمة في كل ساعة، فينزه قبره عن ذلك. كذا في المحيط.

وذكر الإمام التمرتاشي - رحمه الله -: لو كان هناك من يقوم بذلك من أقاربه الكفرة، فالأولى للمسلم أن يدع ذلك لهم، ولكن يتبع الجنازة إن شاء، إلا إذا كان مع الجنازة كفار، فينبغي أن يمشي ناحية منهم، أو أمام الجنازة ليكون معتزلاً عنهم، وقول محمد - رحمه الله -: وله ولي مسلم عاب عليه بعض الناس هكذا اللفظ، حيث أثبت الولاية بين الكافر والمسلم، والله تعالى نفى ذلك بقوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾.^{٢٢٢٤} والجواب أنه أراد محمد بالولاية: القرابة.

وذكر الإمام الكسائي والمحبوبي: والكافر الميت إنما يغسل؛ لأنه في عامة بني آدم؛ لأنه حال رجوعه إلى الله، ويكون ذلك حجة عليه لا تطهيراً، حتى لو وقع الكافر الميت الغسيل في الماء القليل أفسد الماء، بخلاف المسلم فإنه لا ينجس الماء القليل إذا غسل، وينجس قبل الغسل، وكذلك لو صلى وهو حامل ميتاً مسلماً، إن كان قبل الغسل لم تجز صلاته، وإن كان غسبياً جاز، بخلاف الكافر، حيث لا يجوز لا قبل الغسل ولا بعده.

والكافر كالحنزير غير أنه لم ينجس حال حياته لحملة أمانة الله، ولا احتمال الإسلام، فلما ختم له بالشقاوة، صار شراً من الحنزير.

^{٢٢٢٣} أخرجه البخاري عن أنس رضي الله عنه، قال: كان غلام يهودي يخدم النبي - صلى الله عليه وسلم -، فمرض، فأتاه النبي - صلى الله عليه وسلم - يعبده، فقعد عند رأسه، فقال له: "أسلم"، فنظر إلى أبيه وهو عنده فقال له: أطع أبا القاسم - صلى الله عليه وسلم -، فأسلم، فخرج النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو يقول: "الحمد لله الذي أنقذه من النار". ولفظ: "ولو أَعْصَمْتُمْ". لم ترد إلا في "الثالث عشر من فوائد ابن المقرئ". صحيح البخاري، ٩٤/٢. فوائد ابن المقرئ، ١٤٦/١.

^{٢٢٢٤} المائدة، ٥١/٥.

وفي الخلاصة:^{٢٢٢٥} وأما المرتد إذا قتل، تحفر له حفرة، ويلقى فيها كالكلب، ولا يُدفع إلى من انتقل إلى دينهم ليدفنه، بخلاف اليهود والنصارى.

قوله: لكن يغسل غسل الثوب النجس، يعني لا يغسل كغسل المسلم، من البداية بالوضوء، والبداية بالميا من، فإنه كان لا يتوضأ [٢١٩ب] في حياته، ولكن يصب عليه الماء على الوجه الذي تغسل النجاسات، ولا يكون الغسل طهارة له، بل لما ذكرنا من المعنيين، والله أعلم.

^{٢٢٢٥} ر: - وفي الخلاصة.

فصل في حمل الجنابة

قوله: **بذلك وردت السنة، وهي ما روي عن ابن مسعود - رضي الله عنه -**: من السنة أن تحمل الجنابة من جوانبها الأربعة.^{٢٢٢٦} ولأن عمل الناس اشتهر بهذه الصفة، وهو أيسر على الحاملين المتداولين بينهم، وأبعد عن تشبيه حمل الجنابة بحمل الأثقال، وقد أمرنا بذلك، ولهذا كره حملها على الظهر والدابة. وتأويل ما رواه الشافعي - رحمه الله - : أنه كان لضيق الطريق أو لعوز الحاملين. كذا في المبسوط^{٢٢٢٧}.

قوله: **والصيانة، أي: عن السقوط،**

وذكر شيخ الإسلام والإمام المحبوبي رحمهما الله: وما روي أن النبي عليه الصلاة والسلام "حمل جنازة سعد بن معاذ - رضي الله عنه - بين العمودين".^{٢٢٢٨} فإنما فعل ذلك لضيق الطريق، حتى روي أن النبي عليه الصلاة والسلام: "كان يمشي على رؤوس أصابعه وصدور قدميه، لازدحام الملائكة".^{٢٢٢٩}

وعندنا: في حالة الضرورة لضيق الطريق أو لقلّة الحاملين، لا بأس بأن يحمل الجنابة رجالان، أو لأن النبي عليه الصلاة والسلام فعل ذلك؛ لأنه كان يأمن انقلاب الميت متى دخل بين العمودين لقوته، فإن لكل نبي قوة أربعين رجلاً، ولنبينا عليه الصلاة والسلام قوة أربعين نبياً.

وعندنا كراهة الحمل بين العمودين، لما فيه من تعرض الميت للسقوط، وهذا جواب عما قاله الشافعي - رحمه الله - : أن حمل الجنابة عبادة، والحمل على ما قلته أشق على البدن، وما كان أشق على البدن من العبادات فهو أفضل؛ لأننا نقول: إن كان ذلك على الحامل أشق، ففيه تعريض الميت للسقوط، وكانت صيانة الميت عن السقوط أولى من اكتساب زيادة المشقة لزيادة الثواب؛ لأن ذلك في وصف العبادة، وهذا في أصلها.

^{٢٢٢٦} أخرجه الطبراني علي بن أبي سارة عن أنس قال: "من حمل جوانب السرير الأربع كفر الله عنه أربعين كبيرة". تفرد به علي بن أبي سارة، والحديث ضعيف. المعجم الأوسط، ٩٩/٦.

^{٢٢٢٧} المبسوط للسرخسي، ٥٦/٢.

^{٢٢٢٨} قال الشافعي: وقد رواه بعض أصحابنا عن النبي - صلى الله عليه وسلم - "أنه حمل في جنازة سعد بن معاذ بين العمودين". وهذا إسناد على شرط الصحيحين. معرفة السنن والآثار، ٢٦٤/٥. البدر المنير، ٢٢٢/٥.

^{٢٢٢٩} روي بإسناد صحيح عن ابن عمر، نصب الراية، ٢٨٦/٢.

وَيَمْشُونَ بِهِ مَسْرِعِينَ دُونَ الْخَيْبِ، وَالْخَيْبُ: ضَرْبٌ مِنَ الْعَدُوِّ دُونَ الْعَنْقِ؛ لِأَنَّ الْعَنْقَ خَطُّوْ فَسِيحٌ وَاسِعٌ. كَذَا

فِي الْمَغْرِبِ. ٢٢٣٠

وَإِنَّمَا كَانَ هَذَا لَمَّا رَوَى أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ سُئِلَ عَنِ الْمَشْيِ بِالْجَنَازَةِ فَقَالَ: مَا دُونَ الْخَيْبِ، فَإِنْ يَكُنْ خَيْرًا عَجَلْتُمُوهُ إِلَيْهِ، وَإِنْ يَكُنْ شَرًّا وَضَعْتُمُوهُ عَن رِقَابِكُمْ، أَوْ قَالَ فَبَعْدًا لِأَهْلِ النَّارِ. ٢٢٣١ وَرَوَى عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّهُ قَالَ: لَمَّا حَضَرَ الْمَوْتَ فَقَالَ: أَسْرِعُوا بِي إِلَى قَبْرِي، فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: إِنْ الْعَبْدَ الصَّالِحَ إِذَا وَضَعَ عَلَى السَّرِيرِ يَقُولُ: قَدَمُونِي قَدَمُونِي، وَإِذَا وَضَعَ الْعَبْدَ السَّيِّئَ عَلَى السَّرِيرِ يَقُولُ: يَا وَلَتِي. أَيْنَ تَذْهَبُونَ بِي؟

وَإِنَّمَا يَكْرَهُ الْخَيْبَ؛ لِأَنَّ فِيهِ إِزْدِرَاءٌ بِالْمَيِّتِ، وَإِضْرَارًا بِمَنْ يَتَّبِعُهُ.

ثُمَّ الْمَشْيُ: قَدَامُ الْجَنَازَةِ لَا بِأَسْ بِهِ، وَالْمَشْيُ خَلْفُهَا أَفْضَلُ عِنْدَنَا.

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ - رَحِمَهُ اللَّهُ -: الْمَشْيُ أَمَامَهَا أَفْضَلُ، لَمَّا رَوَى أَنَّ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - كَانَا

يَمْشِيَانِ أَمَامَ الْجَنَازَةِ؛ ٢٢٣٢ وَلِأَنَّ الْقَوْمَ شَفَعَاءُ الْمَيِّتِ، وَالشَّفِيعُ يَتَقَدَّمُ فِي الْعَادَةِ عَلَى مَنْ يَشْفَعُ لَهُ.

وَلَنَا حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: "أَنَّهُ كَانَ يَمْشِي خَلْفَ جَنَازَةِ سَعْدِ بْنِ مَعَاذٍ". ٢٢٣٣ وَأَنَّ عَلِيَّ بْنَ

أَبِي طَالِبٍ كَانَ يَمْشِي خَلْفَ الْجَنَازَةِ، فَقِيلَ لَهُ: إِنْ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ كَانَا يَمْشِيَانِ أَمَامَهَا، فَقَالَ يَرْحَمُهُمَا اللَّهُ، قَدْ عَرَفْنَا أَنَّ

الْمَشْيَ خَلْفَهَا أَفْضَلُ، وَلَكِنَّهُمَا أَرَادَا أَنْ يَسْرُوا الْأَمْرَ عَلَى النَّاسِ، مَعْنَاهُ أَنَّ النَّاسَ يَتَحَرَّضُونَ عَنِ الْمَشْيِ أَمَامَهَا، فَلَوْ اخْتَارَ

الْمَشْيَ خَلْفَهَا لَضَاقَ الطَّرِيقُ عَلَى مَنْ يَشِيعُهَا. ٢٢٣٤

٢٢٣٠ الْمَغْرِبِ، ١/١٣٧.

٢٢٣١ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ: "مَا دُونَ الْخَيْبِ، إِنْ يَكُنْ خَيْرًا يَعْجَلُ إِلَيْهِ، وَإِنْ يَكُنْ غَيْرَ ذَلِكَ، فَبَعْدًا لِأَهْلِ النَّارِ، وَالْجَنَازَةُ مَتَّبَعَةٌ وَلَا تَتَّبَعُ، لَيْسَ مَعَهَا مِنْ تَقْدِمِهَا". قَالَ التِّرْمِذِيُّ: حَدِيثٌ غَرِيبٌ. نَصَبَ الرَّايَةَ، ٢/٢٨٩.

٢٢٣٢ أَخْرَجَهُ عَنِ عُمَرَ بْنِ حَرِيثٍ: "... فَإِنِّي رَأَيْتُ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ يَمْشِيَانِ أَمَامَ الْجَنَازَةِ. قَالَ عَلِيٌّ: "إِنَّمَا كَرِهَا أَنْ يَجْرَحَا النَّاسَ". حَسَنٌ لَغَيْرِهِ، مَسْنَدُ أَحْمَدَ، تَحْقِيقُ الْأَرْوَاطِ، ٢/١٥٠.

٢٢٣٣ نَصَبَ الرَّايَةَ، ٢/٢٨٦.

٢٢٣٤ الْمَبْسُوطُ لِلْسَّرْحَسِيِّ، ٢/٥٧.

وقال ابن مسعود - رضي الله عنه - : "فضل المشي خلف الجنازة على المشي أمامها، كفضل المكتوبة على النافلة".^{٢٢٣٥} ولأن المشي خلفها أوعظ، فإنه ينظر إليها ويتفكر في حال نفسه، وربما يحتاج إلى التعاون في حملها.

وقوله: إن القوم شفعاء، فيشكل بحال الصلاة، فإن الميت يتقدم على القوم، مع كون القوم شفعاء له، فكذا حالة المشي، والشفيع إنما يتقدم على من يشفع له في العادة، للتحرز عن تعجيل من يطلب منه الشفاعة بعقوبة من يشفع له، حتى يمنعه من ذلك إذا عجل به، وذلك لا يتحققها هنا. كذا في المبسوطين.^{٢٢٣٦}

وقال الإمام البقالي: [٢٢٠] المشي أمام الجنازة واسع ما لم يتباعد عنها، ويكره أن يتقدم الكل عليها، أو في موضع لا يمشي بيمينها أو شمالها، ويكره لمشيها رفع الصوت بالذكر والقراءة؛ لأنه فعل الكتابي، ويذكر في نفسه، والتشبيه بالكافر فيما لنا منه بدُّ مكروه، كذا ذكره الإمام التمرتاشي - رحمه الله - . فإذا بلغوا إلى قبره، يكره أن يجلسوا قبل أن توضع عن أعناق الرجال، فإذا وضعت عن الأعناق جلسوا.

ويكره القيام وإن كان القوم في المصلى، فحيء بجنازة تكلموا، قال بعضهم: يقومون لها إذا رأوها قبل أن توضع، وقال بعضهم: لا يقومون. وهو الصحيح. وهو شيء كان في الابتداء ثم انتسخ، كذا في الجامع الصغير لقاضي خان - رحمه الله - .

وكيفية الحمل: أن يضع مقدم الجنازة على يمينك، هذا لفظ الجامع الصغير، بلفظ الخطاب، خاطب به أبو حنيفة أبا يوسف رحمهما الله: قال يعقوب: رأيت أبا حنيفة - رحمه الله - يصنع هكذا. قال الإمام المحبوبي - رحمه الله - : وهذا دليل تواضعه.

^{٢٢٣٥} الرواية ليست عن ابن مسعود وهي من حديث سبق تخريجه أخرجه أحمد عن عمر بن حريث يسأل علي رضي الله عنه: قال له عمرو: كيف تقول في المشي مع الجنازة: بين يديها أو خلفها؟ فقال علي: "إن فضل المشي خلفها على بين يديها، كفضل صلاة المكتوبة في جماعة على الوحدة". حسن لغيره. مسند أحمد، ١٥٠/٢.

^{٢٢٣٦} المبسوط للسرخسي، ٥٦/٢.

قلت: وقد حمل الجنازة من هو أفضل منه، بل أفضل جميع الخلائق، وهو نبينا صلى الله عليه وسلم، فإنه حمل جنازة سعد بن معاذ - رضي الله عنه - على ما ذكرنا، لما أن حمل الجنازة عبادة، فيجب على كل أحد أن يبادر في العبادة.

ثم اعلم أن في حمل الجنازة سنتين: نفس السنة وكماها، أما نفس السنة هي: أن يأخذ الجنازة بقوائهما الأربع على طريق التعاقب، بأن يحمل من كل جانب عشر خطوات، جاء في الحديث: "من حمل جنازة أربعين خطوة كُفرت عنه أربعون كبيرة"^{٢٢٣٧} وهذا يتحقق في حق الجميع.

وأما كمال السنة: فلا يتحقق إلا في حق الواحد، وهو أن يبدأ الحامل بحمل يمين مقدم الجنازة، إذ ليس لمقدم جنازة إلا يمين واحدة، فكذلك لا يكون البداية بها إلا للواحد.

قال في المبسوط: ومن أراد كمال السنة في حمل الجنازة، ينبغي أن يحملها من الجوانب الأربعة، يبدأ بالأيمن المقدم ثم بالأيمن المؤخر.^{٢٢٣٨}

وذكر شيخ الإسلام - رحمه الله -: وإنما أراد باليمين المقدم يمين الميت، ثم قال: فإذا حملت جانب السرير الأيسر فذلك يمين الميت؛ لأن يمين الميت على يسار الجنازة؛ لأن الميت وضع عليها على قفاه، فكان يمين الميت يسارها، ويساره يمينها.

ثم المعنى في الحمل على هذا الوجه: أما البداية بالأيمن المقدم، وذلك يمين الميت ويمين الحامل؛ فلأن النبي عليه الصلاة والسلام: "كان يحب التيامن في كل شيء"^{٢٢٣٩} والمقدم أيضاً أول الجنازة، والبداية بالشيء إنما يكون من أوله، ثم يتحول إلى اليمين المؤخر؛ لأنه لو تحول إلى الأيسر المقدم احتاج إلى المشي أمامها، والمشى خلفها أفضل، فلما مشى خلفها وبلغ، الأيمن المؤخر حمله؛ لأن له رجحان التيامن أيضاً، فبقي جانبا: الأيسر المقدم والأيسر المؤخر، فيختار

^{٢٢٣٧} لم أعتز عليه. المبسوط للسرخسي، ٥٦/٢.

^{٢٢٣٨} المبسوط للسرخسي، ٥٦/٢.

^{٢٢٣٩} أخرجه البخاري عن عائشة - رضي الله عنها -، قالت: "كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يحب التيامن ما استطاع في طوره وتنعله وترجله - وكان قال: بواسط قبل هذا - في شأنه كله". صحيح البخاري، ٦٨/٧.

تقدم الأيسر المقدم على الأيسر المؤخر لمعنيين: أحدهما: أن للمقدم فضلاً على المؤخر، كفضل الأيمن على الأيسر، لسبقه على المؤخر، والسبق من أسباب الترجيح، والثاني: هو أن في تقدم الأيسر المقدم ختماً بالأيسر المؤخر، والختم بذلك أولى؛ ليبقى بعد الفراغ خلف الجنازة، لما أن المشي خلفها أفضل على ما ذكرنا.

وهذه فوائد مجموعة من إشارات شروح الجامع الصغير، كالجامع الصغير للمحبوبي وغيره. والله أعلم.

فصل في الدفن

أصل هذه الأفعال من الغسل والتكفين والدفن في بني آدم، عُرف بفعل الملائكة في حق آدم عليه السلام، روي عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "لما توفي آدم عليه السلام غسلته الملائكة وكفنوه ودفنوه، ثم قالوا لولده: هذه سنة موتاكم".^{٢٢٤٠} على ما ذكرنا من التحفة.^{٢٢٤١}

ويُلحَد: يحتمل أن يكون مجهولاً حِد أو أَلحَد؛ لأن كلاً منهما متعدٍ، يقال: حِدَ القبر وألحده، وقبر ملحود [٢٢٠ب] وملحَد، ولحد للميت وألحد له، أي: حفر له اللحد. ولحد الميت وألحده: جعله في اللحد، واللحد هو الشق المائل في جانب القبر، كذا في المغرب.^{٢٢٤٢}

ثم عندنا يُلحد الميت ولا يشق له، وقال الشافعي - رحمه الله -: يشق ولا يلحد، لتوارث أهل المدينة، فإنهم توارثوا الشق دون اللحد، واجتمع علماؤنا بقوله عليه الصلاة والسلام: "اللحد لنا والشق لغيرنا"^{٢٢٤٣}. ولأن الشق فعل أهل اليهود، والتشبيه بهم مكروه فيما منه بد، وكان بالمدينة حفاران: أحدهما يلحد، والآخر يشق، فلما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثوا في طلب الحفار، فقال العباس: اللهم خر لنبيك، فوجد الذي يلحد، ولا حجة له في توارث أهل المدينة؛ لأنهم إنما توارثوا ذلك لضعف أراضيهم بالبقيع، ولأجل هذا المعنى اختاروا الشق في ديارنا، فإن في أراضي ديارنا ضعفاً ورخاوة، فينهار إذا ألحد، فاخترنا الشق لهذا.

وصفة اللحد: أن يحفر القبر بتمامه، ثم يحفر في جانب القبلة منه حفرة، فيوضع فيها الميت، ويجعل ذلك كالبيت المسقوف.

وصفة الشق: أن يحفر حفرة في وسط القبر، ويوضع فيها الميت. كذا في المبسوط والمحيط.^{٢٢٤٤}

^{٢٢٤٠} سبق تخرجه، ص: ٦٤٦. نصب الراية، ٢/٢٥٦.

^{٢٢٤١} تحفة الفقهاء، ١/٢٤٢.

^{٢٢٤٢} المغرب، ١/٤٢٢.

^{٢٢٤٣} أخرجه الترمذي عن ابن عباس، وقال الترمذي: غريب من هذا الوجه. نصب الراية، ٢/٢٩٦.

^{٢٢٤٤} المحيط، ٢/١٩٠.

ويدخل الميت مما يلي القبلة، يعني توضع الجنازة في جانب القبلة من القبر، ويحمل منه الميت، فيوضع في اللحد.

وقال الشافعي - رحمه الله - : السنة أن يسلم إلى قبره، وصفة ذلك: أن توضع الجنازة في مؤخر القبر، حتى يكون رأس الميت بإزاء موضع قدميه من القبر، ثم يدخل الرجلُ اللاحدُ القبرَ فيأخذ برأس الميت، ويدخله القبر أولاً ويسلم كذلك، كذا في مبسوط شيخ الإسلام وفتاوى قاضي خان والخالصة الغزالية.^{٢٢٤٥}

وقال شمس الأئمة الحلواني - رحمه الله - : صورة السل: أن توضع الجنازة في مقدم القبر، حتى يكون رجلا الميت بإزاء موضع رأسه من القبر، ثم يدخل الرجلُ اللاحدُ القبرَ، فيأخذ برجلي الميت فيدخلهما القبر أولاً، ويسلم كذلك، كذا في المحيط وشرح الطحاوي. وما ذكره في المبسوط قريب من هذا أيضاً^{٢٢٤٦}. ثم ذكر في المبسوط: احتج الشافعي - رحمه الله - بما روي أن النبي عليه الصلاة والسلام: "سئل إلى قبره"^{٢٢٤٧}. ولأنه في حال حياته كان إذا دخل بيته بدأ برجله، والقبر بيته بعد الموت، فبيدأ بإدخال رجله فيه.

ولنا ما روى إبراهيم النخعي - رحمه الله - : أن النبي عليه الصلاة والسلام: [أدخل قبره من قِبَل القبلة، فإن صح هذا اتضح المذهب وضح ما روينا].^{٢٢٤٨}

فقيل: إنما كان ذلك لأجل الضرورة؛ لأن النبي عليه الصلاة والسلام مات [٢٢٤٩] في حجرة عائشة - رضي عنها - من قِبَل الحائط، وكانت السنة دفن الأنبياء في الموضع الذي قبضوا فيه، فلم يتمكنوا من وضع السرير من قِبَل القبلة لأجل الحائط، فلهذا سئل إلى قبره.

^{٢٢٤٥} الخالصة الغزالية، ١٦٩.

^{٢٢٤٦} المحيط، ١٩٠/٢.

^{٢٢٤٧} أخرجه الشافعي في مسنده عن عمران بن موسى: "أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سل من قبل رأسه". وعلق البيهقي في السنن الكبرى: قال الشيخ: هذا هو المشهور فيما بين أهل الحجاز. مسند الشافعي، ٣٦٠/١. السنن الكبرى للبيهقي، ٩٠/٤.

^{٢٢٤٨} المبسوط للسرخسي، ٦١/٢.

^{٢٢٤٩} ر: -

وعن ابن عباس وابن عمر - رضي الله عنهم - قالوا: "يُدخل الميت قبره من قِبَل القبلة، ويكون وجه اللاحد إلى القبلة"^{٢٢٥٠}. قال عليه الصلاة والسلام: "خير المجالس ما استقبلت به القبلة"^{٢٢٥١}. كذا في المبسوط وفتاوى قاضي خان.^{٢٢٥٢}

واضطربت الرواية في إدخال النبي عليه الصلاة والسلام؛ لأنه روي عن ابن عباس مثل مذهبه، وروي عنه أيضاً مثل مذهبنا، فقد تعارضت الروايات عنه، وضح أن النبي عليه الصلاة والسلام: "أخذ أبا دجانة الأنصاري"^{٢٢٥٣} من قبل القبلة"^{٢٢٥٤}. كذا في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله -.

بسم الله وعلى ملة رسول الله، أي: بسم الله وضعناك، وعلى ملة رسول الله سلمناك، كذا في المبسوط حين وضع أبا دجانة في القبر.^{٢٢٥٥}

والصحيح: أنه وضع ذا النجادين؛ لأن أبا دجانة مات بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في خلافة أبي بكر - رضي الله عنه -، كذا ذكر في التواريخ^{٢٢٥٦}، كذا وجدت بخط شيخي - رحمه الله -.

وإذا أنهى به إلى القبر، فلا بأس بأن يدخله وتثر أو شفّع، وقال الشافعي: السنة هو الوتر، اعتباراً بالكفن والغسل والإجمار.

^{٢٢٥٠} رواه الترمذي عن ابن عباس: "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - دخل قبراً ليلاً، فأسرج له سراج، فأخذه من قبل القبلة...". سنن الترمذي، ٣/٣٦٣.

^{٢٢٥١} رواه ابن بن عباس مرفوعاً "خير المجالس ما استقبلت به القبلة". أخرجه أبو داود وهو ضعيف. تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، للبيماركفوري، ٣/٥٦٤.

^{٢٢٥٢} المبسوط للسرخسي، ٢/٦١.

^{٢٢٥٣} ن: +

^{٢٢٥٤} قلت: هكذا وقع في "الهداية والمبسوط"، وهو وهم، فإن أبا دجانة الأنصاري توفي بعد النبي - صلى الله عليه وسلم - في وقعة اليمامة، وكانت في شهر ربيع الأول سنة اثنتي عشرة، في خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه. نصب الراية، ٢/٣٠١.

^{٢٢٥٥} المبسوط للسرخسي، ٢/٦١.

^{٢٢٥٦} أخرجه الطبراني عن كثير بن عبد الله عن أبيه عن جده: "فنزّل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في حفرته، وقال لأبي بكر وعمر: "أدليا إلي أحكاماً"، فلما وضعه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في لحده قال: "اللهم إني راض عنه، فأرض عنه...". حديث ضعيف. المعجم الأوسط، ٩/٥٢. الدرر في اختصار المغازي والسير، للنمري ابن البر، ١/٢٤٣.

واحتج أصحابنا - رحمهم الله - بما روي: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أُدخل قبره، أدخله العباس والفضل بن عباس وعلي وصهيب - رضي الله عنهم -".^{٢٢٥٧} ولأنه حُمِل الميت، فتكون السنة هي الشفع قياساً على الحمل الأول، واعتبار الحمل بالحمل أولى من اعتبار الحمل بالغسل؛ ولأن المقصود وضع الميت في القبر، فإنما يدخل قبره بقدر ما تحصل [٢٢٢١] به الكفاية، الشفع والوتر فيه سواء. كذا في المبسوطين.^{٢٢٥٨}

ويوجهه إلى القبلة، بذلك أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم.^{٢٢٥٩} روي عن علي - رضي الله عنه - أنه قال: "مات رجل من بني عبد المطلب، فقال عليه الصلاة والسلام له: يا علي استقبل به القبلة استقبالاً، وقولوا جميعاً: بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله، وضعوه لجنبه، ولا تكبوه لوجهه، ولا تلقوه لظهره.^{٢٢٦٠} وكذا في المحيط وشرح الأقطع.^{٢٢٦١}

التسجية: التغطية، يُسجى قبر الميتة بثوب حتى يفرغ من اللحد؛ لأنها عورة من قرنها إلى قدمها، فرما يبدو شيء من أثر عورتها، ألا ترى أنها خصت بالنعش على جنازتها، وهو شيء شبه المخفة مشبك يطبق على المرأة إذا وضعت على الجنازة، وقد صح: أن قبر فاطمة - رضي الله عنها - سجي بثوب ونعش على جنازتها،^{٢٢٦٢} ولم يكن النعش في جنازة النساء حين ماتت فاطمة، فأوصت قبل موتها أن تستر جنازتها، فاتخذوا لها نعشاً من جريد النخل، فبقي سنة هكذا في جميع النساء.

^{٢٢٥٧} أخرجه ابن حبان عن ابن عباس، قال: "دخل قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - العباس، وعلي والفضل، وسوى لحد رجل من الأنصار وهو الذي سوى لحد الشهداء يوم بدر". حديث صحيح، صحيح ابن حبان، ٦٠٠/١٤.

^{٢٢٥٨} المبسوط للسرخسي، ٦١/٢.

^{٢٢٥٩} أخرجه الحاكم عن عبيد بن عمير، عن أبيه: "قبلتكم أحياء وأمواتاً". وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. المستدرک، ٢٨٨/٤.

^{٢٢٦٠} أخرجه الترمذي عن ابن عمر: "بسم الله وبالله وعلى سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -". هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه" وقد روي هذا الحديث من غير هذا الوجه عن ابن عمر، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، ورواه أبو الصديق الناجي، عن ابن عمر، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، وقد روي عن أبي الصديق الناجي، عن ابن عمر موقوفاً أيضاً. سنن الترمذي، ٣٥٥/٣.

^{٢٢٦١} المحيط، ٧٤/١.

^{٢٢٦٢} أخرجه الحاكم عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: "قد مرضت فاطمة مرضاً شديداً فقالت لأسماء بنت عميس: ألا ترين إلى ما بلغت أهل على السرير ظاهراً؟ فقالت أسماء: ألا لعمرى، ولكن أصنع لك نعشاً كما رأيت يصنع بأرض الحبشة، قالت: فأرنيه، قال: فأرسلت أسماء إلى جرائد رطبة، فقطعت من الأسواف وجعلت على السرير نعشاً وهو أول ما كان النعش، فتبسمت فاطمة، وما رأيتها متبسمه بعد أبيها إلا يومئذ، ثم حملناها ودفناها ليلاً". المستدرک على الصحيحين، ١٧٧/٣.

وإذا وضعت في اللحد امتنعت عن التسجية، وإن كان رجلاً لا يُسجى قبره عندنا، وعند الشافعي - رحمه الله - يسجى، لما روي أن النبي عليه الصلاة والسلام سجد قبر سعد بن معاذ - رضي الله عنه -^{٢٢٦٣}. ولأصحابنا ما روي عن علي - رضي الله عنه - : أنه مر بميت وقد سجد قبره فنزعه وقال: إنه رجل.^{٢٢٦٤} ولأن مبنى حال الرجال على الإنكشاف، فلا يسجد قبره إلا للضرورة، وهي ضرورة دفع الحر أو الثلج أو المطر عن الداخلين في القبر.

وتأويل قبر سعد بن معاذ أنه: إنما سُجِّي قبره لأن الكفن كان لا يعم بدنه، فسجد قبره حتى لا يقع الإطلاع لأحد على شيء من أعضائه، كذا في المحيط.^{٢٢٦٥}

ويكره الآجر والخشب، هذا ظاهر الرواية، وبعضهم فَرَّقَ بينهما، وقال كراهة الآجر من حيث أنه مسته النار فلا يتفائل به، وهذا المعنى معدوم في الخشب فلا يكره، ولكن هذا الفرق ليس بصحيح، فإن مساس الناس في الآجر لا يصلح علة للكراهة، فإن السنة: أن يُغسل الميت بالماء الحار وقد مسته النار.

وقال مشايخ بخارى: لا يكره الآجر في بلدتنا لمساس الحاجة إليه لضعف الأراضي، حتى قال الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل - رحمه الله - : لو اتخذوا تابوتاً من حديد لم أر به بأساً في هذه الديار، لكن ينبغي أن يوضع مما يلي الميت^{٢٢٦٦} اللين، كذا في المحيط. وقال شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - : والأول أوجه، وهو التعليل بإحكام البناء؛ لأنه جمع في كتاب الصلاة بين استعمال^{٢٢٦٧} الآجر ودفوف الخشب، ولا يوجد معنى النار في دفوف الخشب، والمراد بدفوف الخشب ألواح.

وذكر الإمام الترمذاشي - رحمه الله - : هذا إذا كان حول الميت، وإذا كان فوقه لا يكره؛ لأنه يكون عصمة من السُّع، وهذا كما اعتادوا التسنيم باللين صيانة عن النيش، ورأوا ذلك حسناً.

^{٢٢٦٣} أخرجه البيهقي عن ابن عباس قال: جلال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قبر سعد بثوبه لا أحفظه إلا من حديث يحيى بن عتبة بن أبي العيزار، وهو ضعيف. السنن الكبرى للبيهقي، ٨٩/٤.

^{٢٢٦٤} المحيط، ١٩١/٢.

^{٢٢٦٥} المحيط، ١٩٢/٢.

^{٢٢٦٦} ر: - الميت. المحيط، ١٩٢/٢.

^{٢٢٦٧} ر: - استعمال.

وفي الجامع الصغير لقاضي خان - رحمه الله - : ولا بأس بكتابة شيء، أو بوضع الأحجار على القبر ليكون علامة.

وفي الإيضاح والتحفة: كره أبو حنيفة - رحمه الله - البناء على القبر، وأن يعلم بعلامة، وكره أبو يوسف - رحمه الله - : أن يكتب عليه كتاباً، لما روى جابر - رضي الله عنه - : عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: لا تخصصوا القبر ولا تبنوا عليه، ولا تقعدوا عليه ولا تكتبوا عليه.^{٢٢٦٨} ويكره أن يزداد على تراب القبر الذي خرج منه؛ لأن الزيادة عليه بمنزلة البناء.^{٢٢٦٩}

وفي الجامع الصغير: ويستحب اللبن والقصب، وإنما صرح بلفظ الجامع الصغير، لما أن التفاوت بين رواية القدوري بقوله: ولا بأس بالقصب، وبين رواية الجامع الصغير، ثابت من وجهين:

أحدهما: أن رواية القدوري تدل على نفي الشدة لا غير، ولا تدل على الاستحباب، ورواية الجامع الصغير صرحت بالاستحباب.

والثاني: أن رواية القدوري لا تدل على إباحة الجمع بينهما، ورواية الجامع الصغير تدل.

وفي المحيط: وقال في الأصل: اللبن أو القصب، فدل المذكور في الجامع الصغير [٢٢١ب] على: أنه لا بأس بالجمع بينهما، وفي المغرب: الطُّرُّ بالضم: الحزمة من القصب.^{٢٢٧٠} وحُكي عن شمس الأئمة الحلواني - رحمه الله - أنه قال: هذا في قصب لم يعمل، وأما القصب العمول وبالفارسية: "بورباى بافته ازين". فقد اختلف المشايخ فيه، قال بعضهم: لا يكره لأنه قصب كله، وقال بعضهم: يكره؛ لأنه لم ترد السنة بالمعمول.^{٢٢٧١}

^{٢٢٦٨} أخرجه مسلم عن جابر، قال: "نهي عن تقصيص القبور" .. وعن أبي مرثد الغنوي، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : "لا تجلسوا على القبور، ولا تصلوا إليها" صحيح مسلم، ٢/٦٦٧، ٦٦٨.

^{٢٢٦٩} تحفة الفقهاء، ١/٢٥٦.

^{٢٢٧٠} المغرب، ١/٢٩٤.

^{٢٢٧١} المحيط، ٢/١٩١، ١٩٢.

وأما الحصى المتخذ من البردي فإلقاؤه في القبر مكروه؛ لأنه لم ترد السنة به، وكثير من الصحابة - رضي الله عنهم - أوصوا: بأن يرسموا في التراب رسماً أي: يدفنوا من غير شق ولا لحد، وقالوا: أليس جنباً الأيسر أولى من الأيمن في التراب، وكانوا يرسمون^{٢٢٧٢} في التراب رَمَسًا، ويهال عليهم التراب، إلا أن الوجه يوقى من التراب بلبنتين أو ثلاث، كذا في المحيط.^{٢٢٧٣}

هللت الدقيق في الجراب: صبته من غير كيل، وكل شيء أرسلته إرسالاً من رمل أو تراب أو طعام أو نحوه.

قلت: هلته أهليه هيلاً فانحال أي: جرى فانصب. كذا في الصحاح.^{٢٢٧٤} ومنه: ثم يهال التراب عليه، أي يصب، ويسم القبر المراد من تسنيم القبر: رفعه من الأرض مقدار شبر أو أكثر قليلاً ولا يربع، وقال الشافعي - رحمه الله - : يربع ولا يسنم، والمسنم: هو الذي على رسمنا، واحتج بما روى المزني بإسناده: أنه لما توفي إبراهيم - رضي الله عنه - ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم، جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم قبره مسطحاً.^{٢٢٧٥}

واحتج علماؤنا - رحمهم الله - بحديث سعد بن جبير عن ابن عباس - رضي الله عنهم -: أن جبريل عليه السلام صلى بالملائكة على آدم عليه السلام وسنم قبره.^{٢٢٧٦} وعن إبراهيم النخعي - رحمه الله - أنه قال: أخبرني من رأى قبر النبي عليه الصلاة والسلام، وقبر أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما -، مسنمة عليها فلق من مدر أبيض.^{٢٢٧٧}

^{٢٢٧٢} رَمَسْتُ عليه الخبز: كتتمته. ورَمَسْتُ الميتَ وأرَمَسْتُهُ: دفنته. ورَمَسُوا قَبْرَ فلان، إذا كتموه وسَوَّوْهُ مع الأرض. الصحاح،

٩٣٦/٣.

^{٢٢٧٣} المحيط، ١٩٢/٢.

^{٢٢٧٤} الصحاح، ١٨٥٥/٥.

^{٢٢٧٥} أخرجه البيهقي عن جعفر بن محمد، عن أبيه: "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - رش على قبر إبراهيم ابنه، ووضع عليه حصباء". قال الشافعي: "والحصباء لا تثبت إلا على قبر مسطح". السنن الكبرى للبيهقي، ٥٧٦/٣.

^{٢٢٧٦} أخرجه الدار قطني عن ابن عباس، قال: "صلى جبريل عليه السلام على آدم عليه السلام كبر عليه أربعاً صلى جبريل بالملائكة يومئذ، ودفن في مسجد الخيف وأخذ من قبل القبلة ولحد له وسنم قبره". عبد الرحمن بن مالك بن مغول متروك. سنن الدار قطني، ٤٣٠/٢. نصب الراية، ٢٦٧/٢.

^{٢٢٧٧} أخرجه البخاري عن سفيان الثمار، أنه حدثه: "أنه رأى قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - مسنماً". ولفظ الحديث أخرجه الشيباني عن أبي حنيفة: عن حماد، عن إبراهيم، قال: "أخبرني من رأى قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - وقبر أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - مسنمة ناشرة من الأرض عليها فلق من مدر أبيض، قال محمد: وبه تأخذ يسنم القبر تسنيمًا، ولا يربع، وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه. صحيح البخاري، ١٠٣/٢. الآثار للشيباني، ١٨٢/٢.

ولأن تربيح القبر يشبه بصنيع أهل الكتاب، والتشبه بصنيعهم فيما لنا منه بد مكروه، وتأويل حديث إبراهيم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سطح قبره أولاً ثم سنم، كذا في المبسوط والمحيط.^{٢٢٧٨} والله أعلم.

باب الشهيد

لما كان المقتول ميتاً بأجله، يليق إيراد باب الشهيد عقيب باب الجنائز، وقدم باب الجنائز عليه، إما لشدة مساس الحاجة إلى معرفته لكثرة وقوعه، بخلاف الشهيد، أو لأن الميت غير الشهيد يجري مجرى المفرد، والشهيد يجري مجرى المركب، لكونه ميتاً مكيفاً، والمركب بعد المفرد.

قال شيخ الإسلام - رحمه الله -: في خلال مسائل باب الشهيد من المبسوط، اختلف الناس لماذا سمي

الشهيد شهيداً؟

قال بعضهم: لأن الملائكة يشهدون موته، فكان مشهوداً. فكان فعياً بمعنى مفعول كالقتيل.

وقال بعضهم: إنما سمي شهيداً لأنه مشهود له بالجنة؛ لأنه صبر لنصرة دين الله حتى قتل. قال الله تعالى:

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا﴾. ^{٢٢٧٩} الآية.

يدل عليه ما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام: "أنه كان يجمع بين الرجلين يوم أُحد في قبر واحد، وقال:

أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة". ^{٢٢٨٠}

وقيل: سمي به لأنه حي عند الله حاضر.

ثم يحتاج ها هنا إلى معرفة الشهيد فنقول: الشهيد الكامل عند أبي حنيفة - رضي الله عنه -: اسم لكل

مسلم مكلف طاهر قتل ظلماً بأي آلة كانت، في قتال ثلاث طوائف: أهل البغي والحرب وقطاع الطريق، وبآلة جارحة

في غيره، ولم يجب لقتله مال حالة القتل، سوى وجوبه لشبهة الأبوة، ولم يمض عليه وقت صلاة كامل بعد تصرم القتال،

ولا يوم أو ليلة حالة القتال، ولم ينتفع بحياته بشيء.

^{٢٢٧٩} آل عمران: ١٦٩/٢.

^{٢٢٨٠} أخرجه البخاري عن جابر بن عبد الله - رضي الله عنهما -، قال: "كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يجمع بين الرجلين من قتلى أحد في ثوب واحد، ثم يقول: "أيهم أكثر أخذاً للقرآن"، فإذا أشير له إلى أحدهما قدمه في اللحد، وقال: "أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة"، وأمر بدفنهم في دمائهم، ولم يغسلوا، ولم يصل عليهم". صحيح البخاري. ٩١/٢.

ثم إنهما يوافقانه في هذه القيود، إلا في قيد التكليف والطهارة والآلة الجارحة، وإنما قيدنا بالكامل؛ لأن المرتث^{٢٢٨١} شهيد لكنه ليس بكامل في الشهادة، فإن شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - [٢٢٢] ذكر في أن عمر - رضي الله عنه - لما طعن، حُمل إلى بيته فعاش يومين وغسل، فكان شهيداً على لسان رسول الله عليه الصلاة والسلام.^{٢٢٨٢}

وكذلك علي - رضي الله عنه -: حُمل حياً بعدما طعن ثم غُسل، وكان شهيداً.

فعرفنا أن الشهيد الذي لا يُغسل: من أُجهز عليه في مصرعه، دون من حُمل حياً ليمرّض. وكذلك ذكر في تحفة الفقهاء: الشهيد نوعان: نوع يُغسل، ونوع لا يُغسل، فأما الذي لا يُغسل: فهو الذي في معنى شهداء أحد، وإلا فبقي على الأصل المعهود، وهو الغُسل، فإنه سنة للموتى، وبالمسلم احترازاً عن الكافر إذا قتل، وبالمكلف احترازاً عن الصبي والمجنون، وبالظاهر احترازاً عن الجنب والحائض والنفساء إذا طهرتا على ما يجيء، وبكونه مقتولاً ظلماً احترازاً عما قتل قصاصاً أو رجماً في حد، وعن من افترسه السبع، أو سقط عليه الحائط، أو سقط من جبل، أو غرق في الماء وما أشبهه، ويخرج عن هذا أيضاً ما إذا كانت دابة المشرك منفلة من المشرك فليس لها أخذ، ولا لها سائق أو قائد، فأوطأت مسلماً في القتال فقتلته، غُسل عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله؛ لأن قتله غير مضاف إلى العدو أصلاً، بل قتل بمجرد فعل العجماء، وفعلها غير موصوف بالظلم. وعند أبي يوسف: لا يغسل؛ لأنه صار قتيلاً في قتال أهل الحرب.

وبأي آلة كانت في قتال ثلاث طوائف؛ لأنه لا يشترط الآلة في قتال تلك الطوائف بعد أن يكون القتال

بمباشرتهم، أو بسببهم على ما يجيء.

^{٢٢٨١} قولهم أرثت الجريح إذا حُمل من المعركة وبه رمق؛ لأنه حينئذ يكون ضعيفاً أو ملقى كرتبة المتاع وتحديد الارتث شرعاً في كتب

الفقهاء. المغرب، ١/١٨٤.

^{٢٢٨٢} رواه ابن حبان عن ابن عباس، أنه دخل على عمر حين طعن، فقال: "أبشر يا أمير المؤمنين، أسلمت مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حين كفر الناس، وقاتلت مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حين خذله الناس، وتوفي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو عنك راض ولم يختلف في خلافتك رجلاً، وقتلت شهيداً..". صحيح ابن حبان، ٣١٤/١٥. المبسوط للسرخسي، ٥١/٢.

أو بألة جارحة: فإنه يشترط على قول أبي حنيفة - رحمه الله - حتى يُغسل المقتول بالمثل، وبأن لا يجب المال بقتله، احترازاً عن شبهة العمد والخطأ، وبجالة القتل احترازاً عن الذي وجب القصاص، ثم انقلب مالا بالصلح، فإنه لا يمنع الشهادة.

واستثنى وجوب المال بشبهة الأبوة: فإنه إذا قتل الوالد ولده عمداً يجب المال حالة القتل فلا يمنع الشهادة، وصرحت الشبهة بسبب الأبوة احترازاً عن شبهة العمد، وبأن لا يمضي عليه وقت صلاة كامل بعد تصرم القتال، فإن مكث كذلك وقت صلاة أو صلاتين لا يكون شهيداً؛ لأنه صارت الصلاة ديناً في ذمته وهو من أحكام الأحياء. وبأن لا يمضي يوم أو ليلة حال القتال، احترازاً عن من مضى عليه ذلك، فكأنه لو عاش في مكانه يوماً أو ليلة فإنه يُغسل، وإن كان دون ذلك لا يُغسل؛ لأنه ليس في معنى شهداء أحد، فإنه لم يبق منهم أحد حياً بعد الجراحة يوماً كاملاً أو ليلة كاملة.

يوضحه أن القتيل يعيش قليلاً ولا يعيش طويلاً، فجعلنا الفاصل بين القليل والكثير يوماً كاملاً أو ليلة كاملة؛ لأن كلاهما يعرف بنفسه، وما دون ذلك يعرف بالساعات ولا ضبط لها.

بأنه لم ينتفع بحياته بشيء: احترازاً عن من انتفع بحياته بشيء، هذا كلياً يدخل تحته جميع الانتفاعات من الأكل والشرب، والكلام الكثير من أمور الدنيا كالبيع والشراء، والذي انتقل من المعركة إلى موضع التمريض، استفيدت هذه الأحكام من إشارات المحيط، وشرح الطحاوي بكلمتهم أي: بجراحاتهم.

الكلم بسكون اللام: الجراحة. والجمع: كلوم وكلام، تقول كلمته كلاً. وقرأ بعضهم: ﴿دَابَّةٌ مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ﴾^{٢٢٨٣} أي: تجرحهم وتسمهم، كذا في الصحاح.^{٢٢٨٤}

وكذا خروج الدم من موضع غير معتاد، والأصل فيه: أن الدم إذا خرج من بعض مخارقه نظر، فإن كان الدم يخرج من ذلك الموضع عادة، [٢٢٢ب] من غير جرح في الباطن غُسل، وذلك كالأنف والدبر والذکر، فقد يتلى بالرعاف، وقد يبول دماً من شدة الفزع، وقد يخرج الدم من الدبر من غير جرح في الباطن، فإن كان يخرج الدم من أذنه

^{٢٢٨٣} النمل: ٨٢/٢٧.

^{٢٢٨٤} الصحاح، ٢٠٢٣/٥.

أو عينه لم يُغسل؛ لأن الدم لا يخرج من هذين الموضعين عادة إلا بجرح في الباطن، والظاهر أنه ضرب على رأسه حتى خرج الدم من أذنه أو عينه، وإن كان يخرج من فمه، فإن كان ينزل من رأسه غُسل وخروجه من جانب الفم ومن جانب الأنف سواء، وإن كان يعلو من جوفه لم يغسل؛ لأن الدم لا يعلو من الجوف إلا بجرح في الباطن، وإنما يعرف ذلك بلون الدم، كذا في المبسوط.^{٢٢٨٥}

وقال الإمام الترمذاشي - رحمه الله -: النازل من الرأس صافٍ، والمرتقي من الجوف علق.

قوله: **والشافعي - رحمه الله - يخالفنا في الصلاة**، اختلف علماؤنا في حكم الشهيد على ثلاثة أقوال.

قال علماؤنا: أنه لا يُغسل ويصلى عليه، وقال الحسن البصري - رحمه الله -: يُغسل وقال الشافعي - رحمه الله -: لا يصلى عليه، أما الحسن فقال: الغُسل سنة الموتى من بني آدم، جاء في الحديث: أن آدم صلوات الله عليه لما مات غسلته الملائكة وصلوا عليه. ثم قالت: "هذه سنة موتاكم يا بني آدم".^{٢٢٨٦} والشهيد ميت بأجله، ولأن الغُسل شرع كرامةً للميت، والشهيد أحق بالكرامات، وإنما لم يغسل شهداء أحد؛ لأن الجراحات فشت في الصحابة في ذلك اليوم، وكان يشق عليهم حمل الماء من المدينة وغُسلهم، فعذرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لذلك.

ولنا ما روي أن النبي عليه الصلاة والسلام قال في شهداء أحد: "زملوهم بكلومهم ودمائهم ولا تغسلوهم، فإنه ما من جريح يخرج في سبيل الله تعالى إلا وهو يأتي يوم القيامة وأوداجه تشخب دماً، اللون لون الدم، والريح ريح المسك".^{٢٢٨٧}

^{٢٢٨٥} المبسوط للسرخسي، ٥٢/٢.

^{٢٢٨٦} سبق خريجه، ص: ٦٤٦. تنصب الراية، ٢٥٦/٢.

^{٢٢٨٧} "زملوهم بكلومهم ودمائهم، ولا تغسلوهم"، قلت: حديث غريب، وأخرجه البخاري في عن جابر بن عبد الله - رضي الله عنهم - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يجمع بين الرجلين من قتلى أحد، ويقول: "أيهما أكثر أخذاً للقرآن"، فإذا أشير له إلى أحدهما، قدمه في اللحد، وقال: "أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة"، وأمر بدفنهم في دمائهم، ولم يغسلهم". صحيح البخاري، ٩١/٢. نصب الراية، ٣٠٧/٢.

وما قاله الحسن من التأويل باطل، فإنه لم يأمر بالتييمم، ولو كان ترك الغسل للعذر لأمر أن ييمموا، كما لو تعذر غسل الميت في زماننا لعدم الماء، ولأنه لم يعذرهم في ترك الدفن، وكانت المشقة في حفر القبور للدفن أظهر منه في الغسل، وكما لم يغسل شهداء أحد لم يغسل شهداء بدر^{٢٢٨٨}، كما رواه عقبة بن عامر.^{٢٢٨٩}

وهذه الضرورة لم تكن يومئذ، وكذلك لم يُغسل شهداء الخندق وحنين، فظهر أن الشهيد لا يُغسل، والشافعي - رحمه الله - يخالفنا في الصلاة، أي: قال الشافعي: لا يصلّي على الشهيد لحديث جابر: "أن النبي صلى الله عليه وسلم ما صلى على أحد من شهداء أحد".^{٢٢٩٠} ولأن الله تعالى وصف الشهداء بأنهم أحياء فقال: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ﴾.^{٢٢٩١} الآية.

والصلاة على الميت لا على الحي، ولأن الصلاة ما شرعت إلا بعد غسل الميت، فإسقاط الغسل نص على إسقاط الصلاة، كحي سقط عنه خطاب الطهارة أصلاً يدل على سقوط خطاب الصلاة عنه، كالمراة حال الحيض، وكالرجل حال الجنون.

ولنا قوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾.^{٢٢٩٢} ولم تفصل. وقال تعالى: ﴿إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾.^{٢٢٩٣} أي رحمة الشهيد أولى بالرحمة من غيره. وقال عليه الصلاة والسلام: "صلوا على من قال لا إله إلا الله".^{٢٢٩٤} روي عن عبد الله بن ثعلبة - رضي الله عنه - "أن النبي عليه الصلاة والسلام صلى صلاة الجنازة على شهداء أحد".^{٢٢٩٥}

^{٢٢٨٨} ما ورد عن عقبة بن عامر في شهداء أحد أخرجه البخاري: "أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صلى على قتلى أحد بعد ثماني سنين...". صحيح البخاري، ٩٤/٥.
^{٢٢٨٩} ر: - كما رواه عقبة بن عامر.

^{٢٢٩٠} أخرجه البخاري عن جابر قال: كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يجمع بين الرجلين من قتلى أحد في ثوب واحد، ثم يقول: "أيهم أكثر أخذنا للقرآن"، فإذا أشير له إلى أحدهما قدمه في اللحد، وقال: "أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة"، وأمر بدفنهم في دماهم، ولم يغسلوا، ولم يصل عليهم. صحيح البخاري، ٩١/٢.

^{٢٢٩١} آل عمران: ١٦٩/٢.

^{٢٢٩٢} التوبة، ١٠٣/٩.

^{٢٢٩٣} التوبة، ١٠٣/٩.

^{٢٢٩٤} أخرجه الدار قطني عن ابن عمر: "صلوا على من قال: لا إله إلا الله، وصلوا وراء من قال: لا إله إلا الله". قال: قال النسائي:

متروك. نصب الراية، ٢٨/٢.

^{٢٢٩٥} صحيح البخاري، ٩١/٢.

حتى روي أنه صلى على حمزة - رضي الله عنه - سبعين صلاة^{٢٢٩٦}. وتأويله: أنه كان موضوعاً بين موتى أحد، فيؤتى بواحد واحد، فيصلي عليه رسول الله عليه الصلاة والسلام. فظن الراوي أنه يصلي على حمزة في كل مرة فقال: صلى عليه سبعين صلاة^{٢٢٩٧}.

وحديث جابر ليس بقوي، وقيل إنه كان يومئذ مشغولاً، فقد قُتل أبوه وأخوه وخاله، فرجع إلى المدينة ليدير كيف يحملهم إلى المدينة، فلم يكن حاضراً حين صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم، فهذا روى ما روى^{٢٢٩٨}.

ومن شاهد النبي عليه الصلاة والسلام فقد روى: أنه صلى عليهم، ثم سمع جابر منادي رسول الله عليه الصلاة والسلام: [٢٢٣] أن تدفن القتلى في مصارعهم، فرجع فدفنهم فيها، أو ندع التمسك بالصلاة في شهداء أحد بالحديث؛ لأن الروايات قد تعارضت فيها، ونحتج بما روي في شهداء بدر، فإن الروايات في حق الصلاة على شهداء بدر لم تتعارض، فإن ابن عباس - رضي الله عنهما - روى: أنه عليه الصلاة والسلام صلى عليهم. أو نرحح فنقول: المصير إلى ما رويناه أولى؛ لأنه إثبات، وما رواه نفي، فيُرحح الإثبات فيما سبيله سبيل الشهادة.

والمعنى فيه: أنه ميت مسلم طاهر فيصلى عليه قياساً على المرتث وسائر المسلمين إذا ماتوا، وإنما قلنا: إنه طاهر؛ لأن الشهادة طهارة شرعية، وكفارة عن كل ذنب، وهذا المعنى: وهو أن الصلاة على الميت لإظهار كرامته، ولهذا أختص بها المسلمون، ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصلاة على المنافقين، والشهداء أولى بما هو من أسباب الكرامة. والعبد وإن تظهر من الذنوب، لا تبلغ درجته درجة الاستغناء عن الدعاء، ألا ترى أنهم صلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا إشكال أن درجته فوق درجة الشهداء.

^{٢٢٩٦} أخرجه أبو داود في مراسيله عن أبي مالك الغفاري قال الشافعي، قال: كيف يستقيم أنه عليه السلام صلى على حمزة سبعين صلاة، إذا كان يؤتى بتسعة، وحمزة عاشرهم، وشهداء أحد إنما كانوا اثنين وسبعين شهيداً، فإذا صلى عليهم عشرة عشرة، فالصلاة إنما تكون سبع صلاة، أو ثمانية، فمن أين جاءت سبعون صلاة. نصب الرأية، ٣١٣/٢.

^{٢٢٩٧} المبسوط للسرخسي، ٥٠/٢.

^{٢٢٩٨} المبسوط للسرخسي، ٥٠/٢.

فإن قلت: على هذا التقرير يجب أن يغسل الشهيد أيضاً، فإن تكفير الشهادة كل ذنب لا يكون أكثر تكفيراً من النبوة، وهي لا تسقط الغُسل، وهنا أولى.

قلنا: إن المزيد من رحمة الله لا نهاية له، فلم يجوز سقوط الصلاة لصيرورته بالشهادة من أهل الرحمة. وأما الغُسل فتطهير وقد يبلغ العبد حداً يستغني به عن التطهير، ويجوز أن يزيد تطهير الشهادة على تطهير الغسل عن الإثم، فلما وُجد الأعلى سقط الأدنى وهو جائز، وإنما لا يجوز حرمان طلب رحمة زائدة، بسبب رحمة قائمة، كذا في الأسرار.

والشهادي حي في أحكام الآخرة كما قال تعالى: ﴿بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّكُمْ﴾.^{٢٢٩٩} فأما في أحكام الدنيا: فهو ميت، يقسم ميراثه، وتزوج امرأته بعد انقضاء العدة وغيرها، وفرضية الصلاة من أحكام الدنيا، فكان فيها ميتاً فيصلى عليه.

وأما قوله: فإسقاط خطاب الغُسل يدل على إسقاط الصلاة قلنا: إن الغسل الذي هو شرط جواز الصلاة، إنما يخاطب به المصلي، وهو باقٍ من الغسل والوضوء في حق المصلي، ولكن الميت هنا لا يصلي هو بنفسه، بل هذا الغُسل غسل تطهير عن الإثم وتكفير، كما يغسل المجرم نفسه تطهيراً عن الإثم من غير حدث، وقد وردت الأخبار بالوضوء لمن يريد التوبة، والشهادة طهرته وكفرته فأغتنه عن ذلك الغسل، فصار كسائر الموتى إذا غسلوا، أو كالمصلي إذا حضره الوقت وهو لم يحدث، وكان على الطهارة، فإنه لا يخاطب بالطهارة، ولم يدل ذلك على سقوط الصلاة عنه، كذا في المبسوطين والإسرار.

قوله: ويقول: "السيف محاء للذنوب".^{٢٣٠٠} كان شيعي - رحمه الله - يقول: هذا اللفظ لفظ المشايخ.

وأما لفظ الحديث فقوله عليه الصلاة والسلام: "القتل في سبيل الله يكفر كل شيء إلا الدين".^{٢٣٠١} ذكره في المصابيح، ولكن شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - أورده من لفظ الحديث في المبسوط، فقال: قال صلى الله عليه وسلم: "السيف محاء للذنوب". فبأي شيء قتلوه لم يُغسل؛ لأن شهداء أحد ما كان كلهم قتيل السيف.

^{٢٢٩٩} آل عمران: ١٩٦/٣.

^{٢٣٠٠} أخرجه ابن حبان عن أبي المثني المليكي، حدثه أنه سمع عتبة بن عبد السلمي بلفظ: "إن السيف محاء للخطايا..". إسناده

حسن، ٥١٩/١٠.

فإن قلت: هذا مسلم في قتييل أهل الحرب، وأما في قتييل أهل البغي وقطاع الطريق غير مسلم، لما أن أهل البغي من أهل الإسلام، فلما كان القاتل مسلماً بشرط الحديد أو الألة التي لا تلبث في ثبوت الشهادة على حسب الاختلاف، حتى أن قتيلاً لو وجد في المصر وعلم أن قاتله قتله بالحديدة أو بالألة التي لا تلبث، لا يُغسل حينئذ، وإلا فيغسل على ما يجيء.

علم بهذا: أن تعميم الآلة في قوله: فبأي شيء قتلوه. إنما يصح في قتييل أهل الحرب [٢٢٣ب] لا في حق غيره.

قلت: لما كان القتال مع أهل البغي وقطاع الطريق مأموراً به، ألحق هذا بقتال أهل الحرب، وفي قتال أهل الحرب الحكم هكذا، أو هو تعميم الآلة، فكذا في قتالهما.

أما في حق أهل البغي، قال الله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا آلَ بَنِي نَدِيمٍ حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾. فكان المقتول في هذه المحاربة باذلاً نفسه لابتغاء مرضات الله، كالمقتول في محاربة المشركين، وتأييد ذلك بحديث علي - رضي الله عنه -: فإنه لما قاتل أهل النهر، لم يغسل من استشهد من أصحابه.

وأما في حق قطاع الطريق، فقد قال عليه الصلاة والسلام: "قاتل دون مالك".^{٢٣٠٣} وقال أيضاً: "من قُتل دون ماله فهو شهيد".^{٢٣٠٤} فلما كان القتييل فيهما مأموراً بالقتال، صار كالمأمور بقتال أهل الحرب، في قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾.^{٢٣٠٥} فعمت الآية كما عمت هناك، هذا حاصل ما ذكر في المبسوط؛ لأن ما وجب بالجناية سقط بالموت، وذلك لأننا قد بينا في صدر الكتاب، أن السبب الموجب لوجوب الوضوء والغسل والصلاة

^{٢٣٠١} أخرجه مسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "القتل في سبيل الله يكفر كل شيء، إلا الدين". صحيح مسلم، ٢/٢.

^{٢٣٠٢} الحجرات: ٩/٤٩.

^{٢٣٠٣} قلت: روي حديث أبي هريرة رواه البخاري في تاريخه الوسط: "أتى رجل النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقال: يا رسول الله أريت إن أراد أحد أن يأخذ مالي! قال: "أنشده الله والإسلام ثلاثاً"، قال: قد فعلت، قال: "قاتل دون مالك"، قال: فإن قتلت؟ قال: "في الجنة"، قال: فإن قتلت؟ قال: "في النار". من نصب الراية، ٤/٤٨٨.

^{٢٣٠٤} أخرجه البخاري عن عبد الله بن عمرو - رضي الله عنهما - صحيح البخاري، ٣/١٣٦.

^{٢٣٠٥} التوبة: ٩/٢٩.

والحدث والجنابة شرط الوجوب، فكذلك كل من سقطت عنه الصلاة بالموت، سقط عنه وجوب الوضوء والغسل، وقد سقطت عنه الصلاة بالموت، فيسقط وجوب الغسل الذي عند وجوب الجنابة، لسقوط الموجب وهو الصلاة.

والثاني لم يجب، أي: وغسل الميت الذي يجب على الأحياء بسبب الموت، لم يجب عليهم في حق الشهيد لشهادته، كالحديث إذا استشهد، فإن الحديث الذي يوجب سقوط الغسل في حق الشهداء عام، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: "زملوهم بكلومهم ودمائهم".^{٢٣٠٦} من غير فصل بين شهيد وشهيد، فيتناول الجنب وغيره، ولأنه شهيد: فلا يُغسل قياساً على ما لو لم يكن جنباً، والفقهاء فيه أن الاستشهاد أقيم مقام الغسل، كالذكاة في الشاة، وذلك لأن الميت إنما يتنجس باعتبار احتباس الدماء السيالة فيه، لا بنفس الموت، بدليل أن ما لا دم له من الحيوانات لا يتنجس بالموت، والاستشهاد مانع من الاحتباس.

فإن قلت: إن هذا باطل طرداً أو عكساً، أما طرداً؛ فلأن المرتث يُغسل، وإن لم يكن فيه احتباس الدماء. وأما عكساً؛ فلأن المقتول بالصخور والخشب في الحرب لا يُغسل، وإن لم توجد الدماء.

قلت: الإستشهاد إنما عرف مانعاً من نجاسة تتمكن بالموت شرعاً، بخلاف القياس، إذ القياس يقتضي التنجيس وإن وجد الإدماء، لما أن الدماء نجسة، فلا يطهر محلها إلا بالغسل، والنص ورد في حق من لم يرتث، فلا يقاس عليها المرتث، كما قلنا: إن الذكاة شرعت مانعة من التنجس لما فيها من الإنهار، لكنها لما كانت على خلاف القياس من الوجه الذي قلنا، لم تثبت طهارة اللحم بذكاة الجوسي، وبذكاة من ترك التسمية عامداً.

وأما الثاني: فلأن الرض بالصخور والخشب أقيم مقام الإدماء، تيسيراً على الناس لإعواز الإطلاع على ذلك.

وأما حديث حنظلة بن أبي عامر - رضي الله عنه - : أنه غسّله الملائكة إكراماً له، ولو كان الغسل واجباً، لكان وجوبه على بني آدم، ولما أكتفى به رسول الله عليه الصلاة والسلام بغسل الملائكة إياه، وحيث أكتفى: دل أنه لم يكن واجباً. كذا في المبسوط والفوائد الظهيرية.

^{٢٣٠٦} سبق تخريجه، ص: ٦٨٥. نصب الرأية، ٢/٣٠٧.

ولأبي حنيفة - رضي الله عنه - : أن الشهادة عُرفت مانعة غير رافعة، فلا ترفع الجنازة، ألا ترى أنه لو كان في

ثوب الشهيد نجاسة، تغسل تلك النجاسة، ولا يغسل الدم عنه، لما ذكر من المعنى.

فإن قلت: تنتقض هذه النكته بالحدث، فإن الحدث إذا استشهد لا توضع أعضاء وضوئه بالاتفاق، فكانت

الشهادة رافعة لحدثه، فيجب أن تكون رافعة لجنازته، علم بهذا: أن الشهادة عُرفت رافعة أيضاً.

قلت: النكته مستقيمة غير منقوضة، ولكن سقط غسل أعضاء الوضوء لمعنى ضروري وهو: أن الشرع جعل

القتل على سبيل الشهادة مانعاً [٢٢٤] من نجاسة تثبت بالموت في الأعضاء كلها، فحينئذ لا يتصور أن يكون مانعاً

من ثبوت النجاسة في حق أعضاء الوضوء، إذا لم يعتبر رافعاً للحدث فيها؛ لأن الموت لا يخلو عن حدث يكون قبله،

لما أنه لا يخلو من زوال عقل في آخر الموت، وذلك يصير محدثاً، فلو لم يكن رافعاً للحدث الأصغر، وجب غسل هذه

الأعضاء من كل شهيد، فحينئذ لا تظهر فائدة المنع في حق هذه الأعضاء، فلهذه الضرورة، اعتبر رافعاً في حق

الحدث، ولا ضرورة في حق^{٢٣٠٧} الجنازة؛ لأن الموت يخلو عن الجنازة، فلا يعتبر رافعاً في حق الجنازة من غير ضرورة، كما

لم يُعتبر بالاتفاق رافعاً في حقيقة النجاسة؛ لأنه ضرورة في رفعها، ولأن الحدث أدنى، فلا يقاس عليه الأعلى، خصوصاً

ما إذا كان المانع موجوداً، أو لأن النص مقدم على القياس. وأما قوله بأنه شهيد فلا يُغسل.

قلنا: من حيث أنه شهيد لا يغسل، وإنما يغسل من حيث أنه جُنُب.

وأما قوله: الغُسل لأجل الصلاة.

قلنا: الغُسل جاز أن يكون للصلاة، ولدخول المسجد ولقراءة القرآن ومس المصحف، فجاز أن يبقى

مشروعاً لإدخال القبر والعرض على الله تعالى، كذا في مبسوط شيخ الإسلام والأسرار. وقد صح أن حنظلة - رضي

الله عنه - : لما استشهد جُنُباً غسلته الملائكة، فلما غسلته الملائكة، سأل رسول الله عليه الصلاة والسلام أهله عن

حاله؟ فقالت زوجته: إنه أصاب مني، فسمع الهيعة فأعجلته هي عن الاغتسال، فاستشهد، وهو جُنُب. فقال رسول

الله عليه الصلاة والسلام: هو ذاك.

^{٢٣٠٧} ر، خ - حق.

الهيعة: الصوت الذي يُفزع منه. من هاع: إذا جُبُن. ٢٣٠٨

ولما مات سعد بن معاذ - رضي الله عنه -، قال عليه الصلاة والسلام: "بادروا بغسل سعد حتى لا تبادرنا به الملائكة، كما بادرونا بغسل حنظلة". ٢٣٠٩ فهو دليل على أن حنظلة لو لم تغسله الملائكة، حتى علم رسول الله عليه الصلاة والسلام حاله لغسله، وإنما لم يُعِد؛ لأن الواجب تأدى بفعل الملائكة، فإنهم غسلوا آدم عليه السلام، ثم قالوا: "هذه سنة موتاكم". ٢٣١٠ ولم يُعِد أولاده غسله، فكان هذا جواباً لقول من قال: الواجب غسل الآدميين لا غسل الملائكة؛ لأننا نقول: أن الواجب هو الغسل، وأما الغاسل: فيجوز ممن كان، فُعُلم بهذا: أن فعل الملائكة يصلح أن يكون تعليماً، وكذلك في قصة بدر حيث قال عليه الصلاة والسلام يوم بدر: "تسوموا فإن الملائكة قد تسومت". ٢٣١١ والتسوم ها هنا: إرخاء العمائم بين الكتفين. وقد صرح النبي عليه الصلاة والسلام بتعليمهم في قصة تعليم جبريل عليه السلام معالم الدين.

وأما قولهما: إن غُسل الملائكة كان إكراماً له، ولم يكن واجباً، قلنا: معنى الكرامة في مبادرة الملائكة بغسله، ومبادرتهم ما كانت واجبة، وقد ذكرنا وجه غسل النبي عليه الصلاة والسلام إياه لو لم تغسله الملائكة، كذا في المبسوط والأسرار والجامع الصغير للإمام المحبوبي - رحمه الله - . وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية، ذكر في المبسوط والمحيط. ٢٣١٢

وإن قلنا: والحيض والنفاس قائم، فعندهما: لا يغسلان بلا إشكال، وعن أبي حنيفة روايتان، وأصح الروايتين عنه: أن يغسلا؛ لأن الانقطاع حصل بالموت، والدم السائل موجب للاغتسال عند الانقطاع، ووجه الأخرى: أن الاغتسال ما كان واجباً عليهما قبل الانقطاع، وذكر الإمام التمرثاشي - رحمه الله - : أن الحائض لو رأت يوماً أو يومين ثم قتلت لم تغتسل لهما، إن الصبي أحق بهذه الكرامة، وهي سقوط الغسل، فإن سقوط الغسل عن الشهيد

٢٣٠٨ الصحاح، ١٣٠٩/٣

٢٣٠٩ لم أعر عليه في كتب الحديث. المبسوط للسخسي، ٥٨/٢.

٢٣١٠ خريجه، ص: ٦٤٦. سبق تنصب الرواية، ٢٥٦/٢.

٢٣١١ أخرجه ابن أبي شيبة عن عمير بن إسحاق، قال: "قيل لهم يوم بدر: "تسوموا؛ فإن الملائكة قد تسومت"، قالوا: "فأول ما

جعل الصوف ليومئذ". مسند ابن أبي شيبة. ٤٣٧/٦.

٢٣١٢ المبسوط للسخسي، ٥٨/٢.

لإبقاء أثر مظلوميته في القتل، فكان إكراماً له. والمظلومية في حق الصبي أشد، فكان أولى بهذه الكرامة، يوضحه: أن حال الصبيان والمجانين في الطهارة فوق حال البالغين العاقلين، فإذا لم يغسل البالغ إذا استشهد؛ لأنه يطهر بالسيف، فالصبي والمجنون أولى، من أن عموم قوله عليه الصلاة والسلام: "زملوهم بكلومهم"^{٢٣١٣} دليل على ما قلنا.

ولأبي حنيفة - رحمه الله - : أن السيف محاء للذنوب، وليس لهؤلاء ذنوب، فكان القتل في حقهم والموت حتف أنفه سواء فيغسل؛ ولأن ترك الغسل لإبقاء أثر الشهادة عليه [٢٢٤ب] ليكون حجة له على خصمه يوم القيامة، والصبي لا يخاصمهم بنفسه في حقوق الدنيا، فكذا في حقوق الآخرة، وإنما الخصم عنه في الآخرة هو الله تعالى، والله تعالى غني عن الشهود، فلا حاجة إلى إبقاء أثر الشهادة، ولأن القياس في الشهيد البالغ أن يغسل، لما أنه ينجس بالموت لبقاء أثر الدم السائل في العروق، إلا أنا تركنا القياس فيه شرعاً بخلاف القياس، والحكم: إذا ثبت بخلاف القياس يراعى فيه جميع ما ورد به النص.

ومنع الشهادة بنجاسة الموت في البالغ لمعنيين: لإراقة الدماء السائلة، فإن لها أثراً في التطهير كما في الزكاة، ولتكفير الذنوب: فإن السيف محاء للذنوب، ومحو الذنوب تطهير. وفي الصبي لم يوجد هذا، وإن وجد الأول، فلا يكون النص الوارد في البالغ وارداً في الصبي.

وأما تعلقهم بعموم حديث التزويل، ولنا ذلك محمول على البالغين، لما أن ظاهر الحال أن الصبيان لم يحضروا حرب أحد، وكان الحديث في شهداء أحد.

قوله: لما روينا إشارةً إلى قوله عليه الصلاة والسلام: "زملوهم بكلومهم ودمائهم". وفي رواية، "بشياهم". روي أن زيد بن صوحان^{٢٣١٤} - رضي الله عنه - : لما استشهد يوم الجمل، قال لا تغسلوا عني دماً، ولا تنزعوا عني ثوباً، فإني رجل مُحاج، أُحاج يوم القيامة من قتلني.^{٢٣١٥}

^{٢٣١٣} سبق تخريجه، ص: ٦٨٥. نصب الراية، ٣٠٧/٢.
^{٢٣١٤} كان من العلماء العباد، ذكروه في كتب معرفة الصحابة، ولا صحبة له. لكنه أسلم في حياة النبي - صلى الله عليه وسلم -
وسمع من: عمر، وعلي، وسلمان. سير أعلام النبلاء، ٤/٩٥.

غير أنه ينزع عنه السلاح والفرو والحشو، وقال الشافعي - رحمه الله - : لا ينزع شيء عنه، واحتج بحديث التزميل، فقد أمرنا بتكفينه في الثياب التي عليه، ولم يفصل بين الحشو والفرو وغيرهما.

واحتج علماءنا بما روي عن علي - رضي الله عنه - أنه قال: "نزع عنه العمامة والخفان والقلنسوة".^{٢٣١٦}

وعن زيد بن صوحان: ادفنوني في ثيابي، ولا تنزعوا عني إلا المحشو.^{٢٣١٧} ولأنه إنما لبس الأشياء لدفع مساس العدو، وقد استغنى عن ذلك، ولأن هذا عادة أهل الجاهلية، أنهم كانوا يدفنون أبطالهم بما عليهم من الأسلحة، وقد هُيننا عن التشبه بهم.

وأما تعلقه بالحديث قلنا: الحديث: أنه يُدفن بثيابه. ونحن نقول به، لكن من ثيابه التي تصلح للتكفين، ولا يكره التكفين به في غير الشهيد.

قوله: **ويزيدون وينقصون ما شاءوا**. واستدلوا بهذا اللفظ على أن عدد الثلاث في الكفن ليس بلازم، ويحفظونه إن شاءوا كما يفعل ذلك بغيره من الموتى، إنما لا يزال عنه أثر الشهادة فأما فيما سوى ذلك فهو كغيره من الموتى، فهذا كله من المبسوط.

وقيل معنى قوله: يزيدون ما شاءوا: أي إذا كان ناقصاً عن العدد المسنون، وينقصون ما شاءوا أي: إذا كان زائداً على العدد المسنون، وهذا أوفق للتعليل الذي ذكر في الكتاب.

الرث: الشيء البالي، وجمعه رثا، وأرث الثوب أي: أخلق. وارث فلان: أفتعل على ما لم يسم فاعله، أي: حُمل من المعركة رثياً، أي جريحاً وبه رمق. كذا في الصحاح.^{٢٣١٨}

^{٢٣١٥} لم أعثر عليه والقول ليس لزيد بن صولجان وإنما هو لعمار بن ياسر كما مر في كتب السنن. عن إسماعيل بن أبي خالد، قال: سمعت قيس بن أبي حازم، يقول: قال عمار: "ادفنوني في ثيابي فإني مخاصم". وأيضاً لعدي بن حجر أخرجه الحاكم: "...لا تطلقوا عني حديداً، ولا تغسلوا عني دماً، وادفنوني في ثيابي فإني مخاصم". المستدرک، ٥٣٣/٣. سنن البيهقي، ٢٦/٤. المحيط البرهاني، ١٧٠/٢.

^{٢٣١٦} ر: - والقلنسوة.

^{٢٣١٧} سبق تخريجه، ص: ٦٩٣. المستدرک، ٥٣٣/٣. سنن البيهقي، ٢٦/٤. المحيط البرهاني، ١٧٠/٢.

^{٢٣١٨} الصحاح، ٢٨٣/١، ٢٨٣.

وذكر في الإيضاح: ومعنى الارتثاء: هو أن يخلق شهادته، من قولك: ثوب رث، أي خَلِقَ، وشهداء أحد ماتوا عطاشاً. روي أنهم طلبوا ماءً، وكان الساقى يطوف عليهم، فكان إذا غُرِض الماء على إنسان أشار إلى صاحبه، حتى ماتوا عطاشاً.

ولو كُلم إنسان ثم مات قبل أن يحمل لم يغسل، قبل هذا إذا كان قليلاً، وليس من أمور الدنيا، فإن من شهداء أحد من فعل ذلك، أما إذا كان كثيراً من أمور الدنيا كالبيع والشراء غسل.

ولو أوصى بوصية ثم مات لم يغسل، وعن أبي يوسف - رحمه الله - أنه قال: يغسل، فاختلف المتأخرون في ذلك، منهم من قال: هذا الاختلاف فيما إذا أوصى بشيء من أمور الآخرة، فأما إذا أوصى بشيء من أمور الدنيا يغسل بالاتفاق، ومنهم من قال: لا خلاف بينهما في الحقيقة؛ لأن ما قال أبو يوسف محمول على ما إذا كانت الوصية بأمر الدنيا، وأما إذا كانت بأمر الآخرة فلا يغسل بالإجماع.

واستدل محمد - رحمه الله - في الزيادات بحديث سعد بن الربيع، فإنه روى عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال يوم أحد: من يأتي بجزير سعد؟ فقال رجل: أنا آتيك بجزيره، فجعل يتفحص القتلى حتى أدركه وبه رمق، وقال: إن رسول الله عليه الصلاة والسلام يقرئك السلام، ففتح سعد - رضي الله عنه - عينيه وقال: رسول الله [٢٢٥] في الأحياء؟ قال: نعم هو سالم، وقد بعثني إليك، فقال: الحمد لله على سلامته، الآن طابت نفسي للموت، ثم قال: أقرئ رسول الله مني السلام، وأقرئ الأنصار السلام، وقل لهم: لا عذر لكم عند الله إن قتل محمد وفيكم عين تطرف، ثم قال: أخبر النبي عليه الصلاة والسلام أن في كذا وكذا طعنة، كلها أصابت مقتلي، ثم مات^{٢٣١٩}. وكان من جملة شهداء أحد، كذا في المحيط^{٢٣٢٠}.

إلا إذا علم أنه قتل بجديدة ظلماً، أي حينئذ لا يغسل، هذا إذا علم قاتله عيناً، وأما إذا علم أنه قتل بجديدة، ولكن لم يعلم قاتله يغسل، لما أن الواجب هناك الدية والقسامة على أهل المحلة. كذا في المحيط^{٢٣٢١}.

^{٢٣١٩} الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ٥٩٠/٢.

^{٢٣٢٠} المحيط البرهاني، ١٦٥/٢.

^{٢٣٢١} المحيط، ١٦٦/٢.

قلت: وهذا القيد يستفاد من لفظ الكتاب بقوله: لأن الواجب فيه القصاص، فوجوب القصاص إنما يكون على القاتل المعلوم.

قوله: وهو عقوبة، أي القصاص عقوبة، وليس بعوض حتى يخف أثر الظلم به، كما في الدية، ولئن كان عوضاً لكن نفعه يعود على الورثة لا إليه؛ لأن المقصود من القصاص ليس إلا تشفي الصدور ودرك الثأر، وهذا يتحقق في حق الأحياء، فلم ينتفع الميت به، فلم يخف أثر الظلم بخلاف الدية؛ لأن نفعها يعود إلى الميت حتى تقضى ديونه، وتنفذ وصاياه. كذا في مبسوط فخر الإسلام - رحمه الله - .

والقاتل لا يتخلص عنه ظاهراً، أي والقاتل ظلماً لا يتخلص عن القصاص ظاهراً، أما في الدنيا، على تقدير استيفاء القصاص، أو في العقبى على تقدير عدم الاستيفاء، فلو كان وجوب القصاص مانعاً للشهادة حينئذ، لما تصور وجود شهيدٍ ما وهو موجود، ثم كون الذي قتل ظلماً بحديدة في المصر شهيداً حتى لا يغسل، مذهبنا.

وقال الشافعي - رحمه الله -: يغسل وهو بناءً على أن عنده: القتل العمد موجب للدية كالخطأ، فإذا وجب عن نفسه بدل هو مال، غسل.

وعندنا العمد غير موجب للمال، فهو مقتول ظلماً لم يجب عن نفسه بدل، هو مال فكان هو شهيداً. واعتمادنا فيه على حديث عثمان - رضي الله عنه -: فقد قتل في المصر وكان شهيداً لم يغسل، ومن قتل بغير سلاح غسل: لأن هذا في معنى الخطأ. كذا في المبسوط. ٢٣٢٢

فإن قيل: الذي يوجب القصاص بقتله ليس في معنى شهيداً أحد، إذ لم يجب بقتلهم شيء، قلنا: فائدة القصاص يرجع إلى ولي القاتل وسائر الناس ٢٣٢٣ دون المقتول، فلم يحصل له بالقتل شيء، كما لم يحصل لشهداء أحد، بخلاف الدية على ما ذكرنا، كذا في المحيط. ٢٣٢٤

٢٣٢٢ المبسوط للسرخسي، ٥٢/٢.

٢٣٢٣ ر: - وسائر الناس.

٢٣٢٤ المحيط، ١٦٦/٢.

ومن قتل في حد أو قصاص غسل، لما روي أن ماعزاً - رضي الله عنه - : لما رُجم جاء عمه إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام، قال: قتل ماعز كما تقتل الكلاب، فماذا تأمرني أن أصنع به؟ فقال: "لا تقل هذا، فقد تاب توبة لو قسمت توبته على أهل الأرض لو سعتهم".^{٢٣٢٥} اذهب وغسله وكفنه وصل عليه، كذا في المبسوط.^{٢٣٢٦}

ومن قتل من البغاة أو قطاع الطريق لم يصل عليه، وهذا مذهبنا، وقال الشافعي - رحمه الله -: يصل على؛ لأنه مؤمن، قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾.^{٢٣٢٧} إلا أنه مقتول لحق، فهو كالمقتول في رجم أو قصاص.

ولنا حديث علي - رضي الله عنه -: "أنه لم يغسل أهل الخوارج يوم النهروان، ولم يصل عليهم، فليل لهم كفار؟ قال: لا ولكنهم إخواننا بغوا علينا".^{٢٣٢٨} أشار إلى أنه إنما ترك الغسل والصلاة عليهم عقوبة لهم، وزجرًا لغيرهم، وهو نظير المصلوب، يترك على خشبة عقوبة وزجرًا لغيره.

ومن قتل نفسه خطأ، بأن ناول رجلاً من العدو ليضربه، فأخطأ فأصاب نفسه فمات، فإنه يُغسل ويكفن ويصلى عليه، وهذا بلا خلاف.

وأما من تعمد قتل نفسه بحديدة، هل يصل عليه؟ اختلف فيه المشايخ، بعضهم قالوا: لا يصل على عليه، وكان شمس الأئمة الحلواني - رحمه الله - يقول: الأصح عندي [٢٢٥ب] أنه يصل على عليه، وتقبل توبته إن كان تاب في ذلك الوقت، لقوله تعالى: ﴿وَيَعْفُرْ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾.^{٢٣٢٩} وكان القاضي الإمام علي السعدي^{٢٣٣٠} - رحمه الله -

^{٢٣٢٥} أخرجه مسلم عن سليمان بن بريدة: "لقد تاب توبة لو قسمت بين أمة لو سعتهم صحيح مسلم، ٣/١٣٢١

^{٢٣٢٦} المبسوط للسرخسي، ٥٢/٢.

^{٢٣٢٧} الحجرات: ٩/٤٩.

^{٢٣٢٨} أخرج ابن كثير عن عن علقمة بن عامر، قال: سئل علي عن أهل النهروان أمشركون هم؟ فقال: من الشرك فزوا، قيل أفمنافقون؟ قال: إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلاً: فليل فما هم يا أمير المؤمنين؟ قال: إخواننا بغوا علينا فقاتلناهم بغيهم علينا. البداية والنهاية، ٣٢١/٧.

^{٢٣٢٩} النساء: ١١٦/٤.

^{٢٣٣٠} الحسين بن محمد، (٨٤٦/٢٣١) أبو علي السعدي الذارع البصري قدم بغداد وحدث بها عن عبد المؤمن بن عباد العبدي، وسهل بن أسلم العدوي، روى عنه عبد الله بن أبي سعد الوراق، وأبو بكر بن أبي الدنيا، وعبد الكريم بن الهيثم العاقولي، وأحمد بن الحسن، وعبد الجبار الصوفي، وأبو القاسم البغوي. تاريخ بغداد وذيوله، ٨٩/٨.

يقول: الأصح عندي أنه لا يصلى عليه، [لا لأنه لا توبة له، ولكن لأنه باغٍ على نفسه، والباغي]^{٢٣٣١} لا يصلى عليه،

كذا في المحيط.^{٢٣٣٢}

وذكر في فتاوى قاضي خان في أوائل باب غسل الميت: المسلم إذا قتل نفسه يُغسَل ويُصلى عليه في قول أبي

حنيفة ومحمد رحمهما الله. والله أعلم.

٢٣٣١ ر: -

٢٣٣٢ المحيط، ١٨٥/٢.

باب الصلاة في الكعبة

لما خالفت هيئة الصلاة في الكعبة جوازاً لسائر الصلوات كلها في سائر الأماكن، فرضها ونفلها وواجبها وصلاة المسافر والمريض وصلاة الجنابة وغيرها، حتى صارت جنساً آخر، وتلك الصلوات جنساً آخر من حيث الهيئة والتوجه انفراداً وجماعة.

أما انفراداً: فجواز التوجه إلى الجهات الأربعة قصداً.

وأما جماعة: فجوازها مع تظاهر القوم مع الإمام، أتى بباب على حدة، إلا أنه قدم بيان تلك الصلوات لزيادة مساس الحاجة إلى معرفتها، لكثرة دورها أزمته، وكثرة تعدادها أمكنة، ولأنه ختم تلك الصلوات ببيان هذه الصلاة؛ ليكون ختمها بصلاة يتبرك بها حالاً ومكاناً، رزقنا الله وإياكم أداء تلك الصلاة المكرمة، ومساس الكعبة المعظمة.

قوله - رحمه الله - : **خلافاً للشافعي - رحمه الله - فيهما**^{٢٣٣٣}. كان هذا اللفظ وقع سهواً من الكاتب، فإن الشافعي يرى جواز الصلاة في الكعبة فرضها ونفلها، كذا أورده أصحاب الشافعي في كتبهم، في الوجيز والخلاصة^{٢٣٣٤} والهادي والذخيرة وغيرها.^{٢٣٣٥} ولم يورد أحد من علمائنا هذا الخلاف فيما عندي من الكتب، كالمبسوطين والأسرار والإيضاح والمحيط وشروح الجامع الصغير وغيرها.^{٢٣٣٦}

خلا أنه يشترط السترة المتصلة بالأرض اتصال قرار، إذا كان المصلي في عرضة الكعبة كالحائط والشجرة، ذكر في الوجيز الغزالي: فالمصلي في جوف الكعبة يستقبل أي جدار شاء، ويستقبل الباب، وهو مردود، وإن كان مفتوحاً والعسبة مرتفعة قدر مؤخرة الرجل جاز، ولو تهدمت، والعياذ بالله، صحت صلاته خارج العرصة متوجهاً إليها، كمن صلى على أبي قبيس والكعبة تحته، وإن صلى فيها لم يجز إلا أن يكون بين يديه شجرة أو بقية حائط، والواقف على السطح كالواقف في العرصة، فلو وضع شيئاً بين يديه لا يكفيه، ولو غرز خشبة، فوجهان.

^{٢٣٣٣} عبارة بديهة المبتدئ: "الصلاة في الكعبة جائزة فرضها ونفلها". أما عبارة الهداية: "الصلاة في الكعبة جائزة فرضها ونفلها" خلافًا للشافعي رحمه الله فيهما ومالك في الفرض لأنه - صلى الله عليه وسلم - صلى في جوف الكعبة يوم الفتح... كما ذكر الإمام المحقق السعدي أن لفظ: "خلافاً للشافعي" وقع سهواً. بداية المبتدئ، ٣٢٢/١. الهداية، ٩٣/١.

^{٢٣٣٤} الخلاصة الغزالية، ٩٧.

^{٢٣٣٥} الذخيرة للقرائي، ٤٦/١٣. فتح العزيز بشرح الوجيز، للقزويني. ٣٣٩/٤.

^{٢٣٣٦} المبسوط للسرخسي، ٧٨/٢. نور الإيضاح، ٨٥/١.

وفي الخلاصة الغزالية: وتجوز الصلاة في الكعبة إلى بعض بنائها،^{٢٣٣٧} والله أعلم بصحته، ومالك في الفرض: فإنه يجوز التطوع في جوف^{٢٣٣٨} الكعبة، ولا يجوز الفرض، ويقول: لأنه متى صلى في جوف الكعبة، فهذا إن استقبل بعضاً من الكعبة فقد استدبر بعضاً منها، واستدبار الكعبة موجب للفساد، كما لو حصل الاستدبار خارج الكعبة، واستقبال الكعبة موجب للجواز، فقد اجتمع ما يوجب الجواز وما يفسد، فيترجح جانب الفساد احتياطاً لأمر العبادة، وكان القياس في التطوع أن لا تجوز في جوف الكعبة لهذا، إلا أني تركت القياس بالأثر، والأثر ورد في التطوع لا في الفرض، فلا يترك القياس في الفرض، لما أن النص الوارد في التطوع لا يكون وارداً في الفرض؛ لأنه سهل في التطوع ما لم يساهل في حق الفرض، ألا ترى أن التطوع قاعداً جائز حالة الاختيار، والفرض لا يجوز.

وقاس الصلاة بالطواف، فإن من طاف في جوف الكعبة لا يجوز طوافه، بخلاف خارج الكعبة.

واحتج أصحابنا: بأنه توجه إلى جهة [٢٢٦] من الكعبة فيجزيه، قياساً على ما لو صلى خارج الكعبة، فإنه إذا كان خارج الكعبة لا يتوجه إلى الكل، وكذا في جوف الكعبة، ودليل التطوع، فإن التطوع والفرض فيما هو من شرائط الجواز يستويان. وإن كانا مختلفان في الأركان فيجوزان، سواء كان هناك بناء أو لم يكن، ألا ترى أن البناء ينقل إلى موضع آخر، ولا يكون قبلة، وقد رفع إلينا في عهد ابن الزبير، حتى بنى البيت على قواعد الخليل عليه السلام، وفي عهد الحجاج حين أعاده إلى ما كان عليه في الجاهلية، كانت تجوز الصلاة للناس، وإن لم يكن هناك بناء.

فأما قوله: استدبر بعض الكعبة.

قلنا: استدبر بعضاً من الكعبة لم يؤمر بالتوجه إليه، فإنه ما أمر بالتوجه إلى الجوانب كلها في حالة واحدة؛ لأن ذلك غير ممكن، والأمر ينصرف إلى ما في وسع الإنسان، وليس في وسعه إلا توجه البعض؛ فيكون مأموراً بذلك لا غير.

واستدبار ما لم يؤمر بالتوجه إليه لا يفسد الصلاة، وليست الصلاة كالطواف، فإن الطواف بالبيت لا فيه،

ألا ترى أن الطواف خارج المسجد لا يجوز، بخلاف الصلاة.

^{٢٣٣٧} الخلاصة الغزالية، ٩٧.

^{٢٣٣٨} خ: - جوف.

وأما قوله: واستدبار الكعبة موجب للفساد كما في خارج الصلاة.

قلنا: إذا استدبر خارج البيت لا يجوز، لعدم الاستقبال الذي هو شرط الجواز لا الاستدبار، كذا في المبسوطين^{٢٣٣٩} والأسرار، إلا أن في الأسرار ذكر حديث مالك - رحمه الله - في مطلق الصلاة، من غير فصل في الحكم بين الغرض والنفل.

وإن صلى الإمام بجماعة فيها، فجعل بعضهم ظهره إلى ظهر الإمام جاز، وكذلك إذا كان وجههم إلى وجه الإمام، فإن صلاة الكل جائزة؛ لأنه وإن كان قدام الإمام فهو مقبل على متابعة الإمام؛ لأنه مقبل إليه بوجهه، والمقبل بوجهه إلى إنسان تابع له، كالابن إذا قام بين يدي أبيه، ووجهه إلى وجه الأب، يكون مقبلاً على طاعته وخدمته، فكذا هذا.

وفي خارج الكعبة إنما لا يجوز إذا قام بين يدي الإمام ووجهه إلى وجه الإمام، لا لعدم المتابعة، ولكن لاستدبار القبلة، وها هنا مستقبل القبلة متابع للإمام متى كان وجهه إلى وجه الإمام، فتكون صلاته جائزة، فأما من كان ظهره إلى وجه الإمام فهو، وإن استقبل القبلة إلا أنه معرض عن متابعة الإمام، كالابن يقوم بين يدي الأب، وظهره إلى وجه الأب، لا يكون مقبلاً على طاعته وخدمته، فكذا هذا. كذا في مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله - وحاصله: أن من صلى في جوف الكعبة مقتدياً بالإمام، فلا يخلو عن أربعة:

أما إن كان وجهه إلى ظهر الإمام فهو جائز، سواء كان في جوف الكعبة أو في غيره.

أو وجهه إلى وجه الإمام فهو أيضاً جائز إلا أنه يكره، لما فيه من استقبال الصورة، كذا ذكره شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - في المبسوط. وعلل في الإيضاح وقال: وينبغي لمن يواجه الإمام: أن يجعل بينه وبين الإمام سترة، احترازاً عن التشبه بعباد الصورة.

^{٢٣٣٩} المبسوط للسرخسي، ١٠/١٩٢.

أو كان ظهره إلى ظهر الإمام، فهو أيضاً جائز؛ لكون كل جانب قبلةً بيقين، فلم يكن معتقداً الخطأ في صلاة إمامه. أو كان ظهره إلى وجه الإمام، فإنه لا يجوز، لتقدمه على إمامه. وأما إذا كان على يمين الإمام أو يساره فهو أيضاً جائز، وهذا ظاهر.

قوله: **جازت صلاته إذا لم يكن في جانب الإمام**، هذا احتراز عن من كان منهم أقرب إلى الكعبة من الإمام، وهو في جانب الإمام، حيث لم يجوز لوجود التقدم على إمامه؛ لأن هذا عند اتحاد المكان [٢٢٦ب] كان في معنى: من جعل ظهره إلى وجه الإمام، وهناك لا يجوز، وإن كان في جوف الكعبة، وهنا أولى.

وفي مبسوط شيخ الإسلام - رحمه الله -: وإن كان الإمام يُصلي خارج الكعبة، واصطف الناس حول الكعبة، فإن صلاة الكل جائزة إلا صلاة من كان قائماً بين الكعبة والإمام، فإن صلاته لا تجوز، سواء كان ظهره إلى الإمام أو وجهه، بخلاف ما لو كان في جوف الكعبة، فإن صلاته جائزة، وجهه إلى وجه الإمام، لوجود المتابعة واستقبال الكعبة، وإن كان ظهره إلى وجه الإمام لا يجوز، لا لعدم استقبال القبلة، ولكن لفوات المتابعة.

ومن صلى على ظهر الكعبة أي: على سطح الكعبة، لعل اختياره لفظ الظهر على لفظ السطح، بسبب أن لفظ الحديث جاء به،^{٢٣٤٠} على ما يجيء، يفيد هذا.

وفي المبسوط: **ومن صلى على سطح الكعبة جازت صلاته عندنا**، وإن لم يكن بين يديه سترة، وقال الشافعي - رحمه الله -: لا يجوز، إلا أن تكون بين يديه سترة، بناءً على أصله: أن البناء معتبر في جواز التوجه إليه للصلاة.^{٢٣٤١} وعندنا القبلة: هو الكعبة. فسواء كان بين يديه سترة أو لم يكن فهو مستقبل القبلة، وبالاتفاق: من صلى على أبي قبيس جازت صلاته، وليس بين يديه شيء من بناء الكعبة، فدل أنه لا معتبر بالبناء.

^{٢٣٤٠} أخرجه الترمذي وابن ماجه عن ابن عمر أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - نهي أن يصلى في سبعة مواطن: في المذبة. والمجزرة. والمقبرة. وقارة الطريق. وفي الحمام. ومعاطن الإبل. وفوق ظهر بيت الله". قال الترمذي: هذا حديث ليس إسناده بذلك القوي. نصب الراية، ٣٢٣/٢.
^{٢٣٤١} المبسوط للسرخسي، ٧٩/٢.

ورأيت في الذخيرة لأصحاب الشافعي - رحمهم الله - : إذا انهدمت الكعبة فصلى في عرصة البيت لا يجوز، ولو صلى خارج العرصة متوجهاً إلى العرصة جاز، وهذا موافق لما ذكرت من الوجيز للغزالي، فَعُلِمَ بهذا أنه: إنما يشترط استقبال البناء أو السترة إذا كان المصلي في عرصة الكعبة، وأما إذا كان خارج عرصة الكعبة، فلا يشترط البناء والسترة.

قوله - رحمه الله - : وقد ورد النهي عنه، عن النبي عليه الصلاة والسلام. وقد ذكر في آخر باب الحدث من المبسوط: روي عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أنه قال: نهى النبي عليه الصلاة والسلام عن الصلاة في سبعة مواطن: المجزرة والمزيلة والمقبرة والحمام وقوارع الطريق ومعادن الإبل وفوق ظهر بيت الله^{٢٣٤٢}. والله سبحانه وتعالى أعلم.

^{٢٣٤٢} سبق تخريجه، ص: ٧٠٤. نصب الراية، ٢/٣٢٣.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

التفسير

- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (١١٤٣/٥٣٨) دار الكتاب العربي - بيروت الطبعة: الثالثة - ١٤٠٧ هـ عدد الأجزاء: ٤.
- الموسوعة القرآنية إبراهيم بن إسماعيل الأبياري (١٤١٤هـ) مؤسسة سجل العرب الطبعة: ١٤٠٥ هـ.

الحديث

- المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (٩١٥/٣٠٣) تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب الطبعة: الثانية، ١٤٠٦/١٩٨٦ عدد الأجزاء: ٩ (٨ ومجلد للفهارس).
- صحيح ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمى النيسابوري، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه وقدم له: الدكتور محمد مصطفى الأعظمي المكتب الإسلامي الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤/٢٠٠٣، عدد الأجزاء: ٢.
- أسماء الكتب المؤلف: عبد اللطيف بن محمد بن مصطفى المتخلص بلطفي، الشهير بـ «رياض زاده» الحنفي (١٦٦٧/١٠٧٨)، المحقق: د. محمد التونجي الناشر: دار الفكر - دمشق/ سورية الطبعة: الثالثة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م عدد الأجزاء: ١.
- الآثار لمحمد بن الحسن، (٨٠٥/١٨٩) الامام الحافظ أبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني المحقق: أبو الوفا الأفعاني دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان عدد الأجزاء: ٢.
- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، لمحمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البستي (٩٦٥/٣٥٤) ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (١٣٣٩/٧٣٩) حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٠٨/١٩٨٨، عدد الأجزاء: ١٨.
- البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير المؤلف: ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (١٤٠٢/٨٠٤) المحقق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م عدد الأجزاء: ٩.
- التحجيل في تخريج ما لم يخرج من الأحاديث والآثار في إرواء الغليل، عبد العزيز بن مرزوق الطريفي مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض الطبعة: الأولى، ١٤٢٢/٢٠٠١، معدد الأجزاء: ١.
- التعليق الممجد على موطأ محمد (شرح لموطأ مالك برواية محمد بن الحسن) محمد عبد الحي بن محمد عبد الحلیم الأنصاري اللكنوي الهندي، أبو الحسنات (١٨٨٧/١٣٠٤) تعليق وتحقيق: تقي الدين الندوي أستاذ الحديث الشريف بجامعة الإمارات العربية المتحدة دار القلم، دمشق الطبعة: الرابعة، ١٤٢٦/٢٠٠٥، عدد الأجزاء: ٣.
- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (١٤٤٨/٨٥٢) دار الكتب العلمية الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٩/١٩٨٩، عدد الأجزاء: ٤.

- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (١٠٧١/٤٦٣) تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب عام النشر: ١٣٨٧، عدد الأجزاء: ٢٤.
- الثالث عشر من فوائد ابن المقرئ، لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن علي بن عاصم بن زاذان الأصبهاني الخازن، المشهور بابن المقرئ (٩٩١/٣٨١)، مخطوط نُشر في برنامج جوامع الكلم المجاني التابع لموقع الشبكة الإسلامية الطبعة: الأولى، ٢٠٠٤.
- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل (٨٧٠/٢٥٦) أبو عبدالله البخاري الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم، محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ عدد الأجزاء: ٩.
- الدعاء للطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (٩٧١/٣٦٠) المحقق: مصطفى عبد القادر عطا دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة: الأولى، ١٤١٣ عدد الأجزاء: ١.
- الذخيرة لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقراي (١٢٨٥/٦٨٤) المحقق: محمد حجي سعيد أعراب محمد بو خبزة دار الغرب الإسلامي، بيروت الطبعة: الأولى، ١٩٩٤ م عدد الأجزاء: ١٤.
- السنن الكبرى لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسرُوْجُردِي الخراساني، أبو بكر البيهقي (١٠٦٦/٤٥٨) المحقق: محمد عبد القادر عطا دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان الطبعة: الثالثة، ٢٠٠٣/١٤٢٤.
- العرف الشذي شرح سنن الترمذي، لمحمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري الهندي (١٨٩١/١٣٥٣) تصحيح: الشيخ محمود شاکر دار التراث العربي، بيروت، لبنان الطبعة: الأولى، ٢٠٠٤/١٤٢٥ م.
- المجالسة وجواهر العلم، لأبي بكر أحمد بن مروان الدينوري المالكي (٩١٥/٣٣٣) المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان جمعية التربية الإسلامية، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ١٤١٩ هـ عدد الأجزاء: ١٠.
- المراسيل لأبي داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السَّجِسْتَانِي (٢٧٥هـ) المحقق: شعيب الأرنؤوط مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٠٨ عدد الأجزاء: ١.
- المستدرك على الصحيحين لأبي عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (١٠١٤/٤٠٥) تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا دار الكتب العلمية - المسند الجامع، حققه ورتبه وضبط نصه: محمود محمد خليل، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٣/١٤١٣ م عدد الأجزاء: ٢٢.
- المسند الشافعي لأبي عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي، (٨٢٠/٢٠٤) دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان صححت هذه النسخة: على النسخة المطبوعة في مطبعة بولاق الأميرية والنسخة المطبوعة في بلاد الهند عام النشر: ١٤٠٠ هـ.
- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، لمسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (٨٧٤/٢٦١) المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث العربي - بيروت عدد الأجزاء: ٥.

- المصنف، لأبي بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (٨٢٧/٢١١) المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي المجلس العلمي، الهند يطلب من: المكتب الإسلامي، بيروت الطبعة: الثانية، ١٤٠٣ عدد الأجزاء: ١١.

- المعجم الأوسط، لسليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (٩٧١/٣٦٠) المحقق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني دار الحرمين، القاهرة عدد الأجزاء: ١٠.

- المعجم الكبير، لسليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (٩٧١/٣٦٠) المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي دار النشر: مكتبة ابن تيمية، القاهرة الطبعة: الثانية، عدد الأجزاء: ٢٥، دار الصميعة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥/١٩٩٤.

- المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، ليوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين (١٤٧٠/٨٧٤) حققه ووضع حواشيه: الدكتور محمد أمين، تقدمت: دكتور سعيد عبد الفتاح عاشور الهيئة المصرية العامة للكتاب، عدد الأجزاء: ٧.

- بيروت الطبعة: الأولى، ١٤١١ - ١٩٩٠ عدد الأجزاء: ٤.

- تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، لأبي العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (١٩٣٤/١٣٥٣) دار الكتب العلمية، بيروت، عدد الأجزاء: ١٠.

- ترتيب الأمالي الخميسية للشجري، مؤلف الأمالي: يحيى (المرشد بالله) بن الحسين (الموفق) بن إسماعيل بن زيد الحسيني الشجري المجراني (١١٠٥/٤٩٩) رتبها: القاضي محيي الدين محمد بن أحمد القرشي العبشمي (١٢١٣/٦١٠) تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان الطبعة: الأولى، ٢٠٠١/١٤٢٢ م عدد الأجزاء: ٢.

- تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، لشمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي (١٣٤٣/٧٤٤) تحقيق: سامي بن محمد بن جاد الله وعبد العزيز بن ناصر الحباني، أضواء السلف، الرياض الطبعة: الأولى، ٢٠٠٧/١٤٢٨، عدد الأجزاء: ٥.

- تهذيب التهذيب، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة: الأولى، ١٣٢٦هـ، عدد الأجزاء: ١٢.

- جامع الأحاديث، (ويشتمل على جمع الجوامع للسيوطي والجامع الأزهر وكنوز الحقائق للمناوي، والفتح الكبير للنبهاني) عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (١٥٠٥/٩١١) ضبط نصوصه وخرج أحاديثه: فريق من الباحثين بإشراف د: علي جمعة (مفتي الديار المصرية) طبع على نفقة: د حسن عباس زكي، عدد الأجزاء: ١٣.

- جامع الأصول في أحاديث الرسول، لمجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (١٢١٠/٦٠٦) تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، التتمة تحقيق: بشير عيون مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان الطبعة: الأولى.

- جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (١٣٩٣/٧٩٥) المحقق: شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة: السابعة، ٢٠٠١/١٤٢٢ م عدد الأجزاء: ٢.

- ذخيرة الحفاظ (من الكامل لابن عدي) لأبي الفضل محمد بن طاهر بن علي بن أحمد المقدسي الشيباني، المعروف بابن القيسراني (١١٩٢/٥٠٧) المحقق: د. عبد الرحمن الفريوائي، دار السلف، الرياض الطبعة: الأولى، ١٩٩٦/١٤١٦، عدد الأجزاء: ٥.
- سنن ابن ماجه، لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (٨٨٧/٢٧٣) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي عدد الأجزاء: ٢.
- سنن أبي داود، لأبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (٨٨٩/٢٧٥) المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت عدد الأجزاء: ٤.
- سنن الترمذي لمحمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (٨٩٢/٢٧٩) تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج ١، ٢) ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج ٣) وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج ٤، ٥) مكتبة ومطبعة مصطفى البابي، مصر، الطبعة: الثانية، ١٩٧٥/١٣٩٥، عدد الأجزاء: ٥.
- سنن الدارقطني، لأبي الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (٩٩٥/٣٨٥) حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد بروهوم مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان الطبعة: الأولى، ١٤٢٤/٢٠٠٤، عدد الأجزاء: ٥.
- شرح سنن ابن ماجه، الإعلام بسنته عليه السلام، لمغلطاي بن قليج بن عبد الله البكجري المصري الحكري الحنفي، أبو عبد الله، علاء الدين (١٣٦١/٧٦٢) المحقق: كامل عويضة الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٩٩٩/١٤١٩، عدد الأجزاء: ٥.
- شرح سنن أبي داود، لأبي محمد، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (١٤٥١/٨٥٥) المحقق: أبو المنذر خالد بن إبراهيم المصري، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٩٩٩/١٤٢٠، عدد الأجزاء: ٧.
- شرح مسند أبي حنيفة، لعلي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (١٦٠٦/١٠١٤) المحقق: الشيخ خليل محيي الدين الميس دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان الطبعة: الأولى، ١٩٨٥/١٤٠٥ م عدد الأجزاء: ١.
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، لأبي محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (١٤٥١/٨٥٥) دار إحياء التراث العربي، بيروت، عدد الأجزاء: ٢٥.
- عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، لمحمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبد الرحمن، شرف الحق، الصديقي، العظيم آبادي (١٨٩٢/١٣٢٩) دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة: الثانية، ١٤١٥هـ، عدد الأجزاء: ١٤.
- غريب الحديث، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (٨٨٩/٢٧٦) المحقق: د. عبد الله الجبوري مطبعة العاني، بغداد الطبعة: الأولى، ١٣٩٧ عدد الأجزاء: ٣.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ، بوبه: محمد فؤاد عبد الباقي، صححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عدد الأجزاء: ١٣.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، لزين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (١٣٩٣/٧٩٥) تحقيق: مجموعة منهم: محمود بن شعبان بن عبد المقصود. ومجدي بن

عبد الخالق الشافعي، مكتبة الغرياء الأثرية، المدينة النبوية. مكتب تحقيق دار الحرمين، القاهرة الطبعة: الأولى، ١٩٩٦/١٤١٧ م.

- فتح الغفار الجامع لأحكام سنة نبينا المختار، للحسن بن أحمد بن يوسف بن محمد بن أحمد الرباعي الصنعاني (١٢٧٦/١٨٦٠) المحقق : مجموعة بإشراف الشيخ علي العمران، دار عالم الفوائد، الطبعة: الأولى، ١٤٢٧ هـ. عدد الأجزاء : ٤.

- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، لإسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي (١١٦٢/١٧٤٩) مكتبة القدسي، لصاحبها حسام الدين القدسي، القاهرة ١٣٥١ هـ.

- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، لعلاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري الشاذلي الهندي البرهانفوري، ثم المدني فالملكي الشهير بالمتقي الهندي (٩٧٥/١٥٦٧) المحقق: بكري حياني، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الطبعة الخامسة، ١٩٨١/١٤٠١.

- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لأبي الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (٨٠٧/١٤٠٥) المحقق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة عام النشر: ١٩٩٤/١٤١٤، عدد الأجزاء: ١٠.

- مسند ابن أبي شيبة، لأبي بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواسي العبسي (٢٣٥/٨٤٩) المحقق: عادل بن يوسف العزازي وأحمد بن فريد المزدي، دار الوطن، الرياض الطبعة: الأولى، ١٩٩٧ م، عدد الأجزاء: ٢.

- مسند أبي يعلى، لأبي يعلى أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصلي (٣٠٧/١٩١٩) المحقق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، الطبعة: الأولى، ١٩٨٤/١٤٠٤، عدد الأجزاء: ١٣.

- مسند الإمام أحمد بن حنبل، لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (٢٤١/٨٥٥) المحقق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون بإشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى، ١٤٢١/٢٠٠١.

- مسند السراج، لأبي العباس محمد بن إسحاق بن إبراهيم بن مهران الخراساني النيسابوري المعروف بالسراج (٣١٣/٩٢٥) حقيقه وخرج أحاديثه وعلق عليه: الأستاذ إرشاد الحق الأثري، إدارة العلوم الأثرية، فيصل آباد، باكستان الطبعة: ٢٠٠٢/١٤٢٣، عدد الأجزاء: ١.

- مسند الشاميين، لسليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (٣٦٠/٩٧١) المحقق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة: الأولى، ١٩٨٤/١٤٠٥، عدد الأجزاء: ٤.

- معرفة السنن والآثار، لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجْردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (٤٥٨/١٠٦٦) المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي جامعة الدراسات الإسلامية، (كراتشي، باكستان)، دار قتيبة دمشق، بيروت، دار الوعي حلب، دمشق، دار الوفاء المنصورة، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٩٩١/١٤١٢، عدد الأجزاء: ١٥.

- موطأ مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني، لمالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (١٧٩/٧٩٥) تعليق وتحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف المكتبة العلمية الطبعة: الثانية، مَرِيْدَة منقحة عدد الأجزاء: ١.

- نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الأملعي في تخريج الزيلعي، لجمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي (٧٦٢/١٣٦٠) صححه ووضع الحاشية: عبد العزيز الديوبندي الفنجاني، إلى كتاب الحج، ثم أكملها محمد يوسف الكاملفوري، المحقق: محمد عوامة مؤسسة الريان للطباعة والنشر بيروت، لبنان، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، السعودية الطبعة: الأولى، ١٤١٨/١٩٩٧، عدد الأجزاء: ٤.

الفقه الحنفي

- الأصل المعروف بالمبسوط المؤلف: أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (١٨٩/٨٠٥) المحقق: أبو الوفا الأفعاني إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي عدد الأجزاء: ٥.

- الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير مؤلف الجامع الصغير: أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني (١٨٩/٨٠٥) مؤلف النافع الكبير: محمد عبد الحي بن محمد عبد الحليم الأنصاري اللكنوي الهندي، أبو الحسنات (١٣٠٤/١٨٨٧) عالم الكتب، بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ، عدد الأجزاء: ١.

- العناية شرح الهداية محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي الباري (٧٨٦/١٣٨٤) دار الفكر، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، عدد الأجزاء: ١٠.

- المبسوط المؤلف: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (٤٨٣/١٠٩٠) الناشر: دار المعرفة، بيروت، الطبعة: بدون طبعة تاريخ النشر: ١٤١٤/١٩٩٣، عدد الأجزاء: ٣٠.

- المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة - رضي الله عنه - أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مازة البخاري الحنفي (٦١٦/١٢١٩) المحقق: عبد الكريم سامي الجندي دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان الطبعة: الأولى، ١٤٢٤/٢٠٠٤، عدد الأجزاء: ٩.

- الهداية في شرح بداية المبتدي علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (٥٩٣/١١٩٧) المحقق: طلال يوسف الناشر: دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان عدد الأجزاء: ٤.

- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (٥٨٧/١١٩١) دار الكتب العلمية الطبعة: الثانية، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م عدد الأجزاء: ٧.

- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي عثمان بن علي بن محسن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (٧٦٢/١٣٦٠) الحاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشلبي (١٠٢١/١٦١٢) المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة الطبعة: الأولى، ١٣١٣ هـ، ثم صورتها دار الكتاب الإسلامي ط ٢).

- تحفة الفقهاء، محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي (٥٤٠/١١٤٥) دار الكتب العلمية، بيروت لبنان الطبعة: الثانية، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.

- درر الحكام شرح غرر الأحكام، محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملا، أو منلا أو المولى - خسرو (٨٨٥/١٤٨٠) دار إحياء الكتب العربية الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ عدد الأجزاء: ٢.

- رد المختار على الدر المختار ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (١٢٥٢/١٨٣٦) دار الفكر، بيروت الطبعة: الثانية، ١٤١٢/١٩٩٢، عدد الأجزاء: ٦.

- شرح التلويع على التوضيح سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (٧٩٢/١٣٩٠) الناشر: مكتبة صبيح بمصر الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ عدد الأجزاء: ٢.

- فتح العزيز بشرح الوجيز، الشرح الكبير وهو شرح لكتاب الوجيز في الفقه الشافعي لأبي حامد الغزالي (١١١١/٥٠٥) عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني (١٢٢٣/١٢٢٦) دار الفكر.
- متن بداية المبتدي في فقه الإمام أبي حنيفة علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (١١٩٧/٥٩٣) مكتبة ومطبعة محمد علي صبح، القاهرة.
- مختصر القدوري في الفقه الحنفي المؤلف: لأحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان أبو الحسين القدوري (١٠٣٧/٤٢٨) المحقق: كامل محمد محمد عويضة الناشر: دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، ١٩٩٧/١٤١٨، عدد الأجزاء: ١.
- مراقبي الفلاح شرح متن نور الإيضاح حسن بن عمار بن علي الشرنبلالي المصري الحنفي (١٦٥٩/١٠٦٩) اعتنى به وراجعته: نعيم زرزور الناشر: المكتبة العصرية الطبعة: الأولى، ٢٠٠٥/١٤٢٥ م الأجزاء: ١.
- نور الإيضاح ونجاة الأرواح في الفقه الحنفي، لحسن بن عمار بن علي الشرنبلالي المصري الحنفي (١٦٥٩/١٠٦٩) المحقق: محمد أنيس مهران المكتبة العصرية الطبعة: ١٢٤٦/٢٠٠٥، عدد الأجزاء: ١.

الشافعي

- الخلاصة الغزالية، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (١١١١/٥٠٥) تحقيق: أجمد رشيد محمد علي.
- خلاصة الأحكام في مهمات السنن وقواعد الإسلام أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (١٢٧٧/٦٧٦) المحقق: حقه وخرج أحاديثه: حسين إسماعيل الحمل مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت الطبعة: الأولى، ١٩٩٧/١٤١٨، عدد الأجزاء: ٢.
- دقائق المنهاج أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (١٢٧٧/٦٧٦) المحقق: إباد أحمد الغوج الناشر: دار ابن حزم، بيروت، عدد الأجزاء: ١.
- روضة الطالبين وعمدة المفتين أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (١٢٧٧/٦٧٦) تحقيق: زهير الشاويش المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان الطبعة: الثالثة، ١٩٩١/١٤١٢، عدد الأجزاء: ١٢.
- المجموع شرح المهذب ((مع تكملة السبكي والمطيعي)) أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (١٢٧٧/٦٧٦) دار الفكر، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (١٥٧٠/٩٧٧) دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، ١٩٩٤/١٤١٥ م عدد الأجزاء: ٦.

اللغة العربية

- الأمثال المولدة، محمد بن العباس الخوارزمي، أبو بكر (٩٨٣/٣٨٣) المجمع الثقافي، أبو ظبي عام النشر: ١٤٢٤، عدد الأجزاء: ١.
- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، لعبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري (١١٨٢/٥٧٧). المكتبة العصرية، الطبعة: الأولى ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣ م
- الزاهر في معاني كلمات الناس، لمحمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر الأنباري (٩٤٠/٣٢٨) المحقق: د. حاتم صالح الضامن مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة: الأولى، ١٩٩٢/١٤١٢، عدد الأجزاء: ٢.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (١٠٠٣/٣٩٣) تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار دار العلم للملايين، بيروت الطبعة: الرابعة ١٤٠٧/١٩٨٧، عدد الأجزاء: ٦.

- المخصص، لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (١٠٦٦/٤٥٨) المحقق: خليل إبراهيم جفال دار إحياء التراث العربي، بيروت الطبعة: الأولى، ١٩٩٦/١٤١٧، عدد الأجزاء: ٥.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (١٥٠٥/٩١١) المحقق: فؤاد علي منصور دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة: الأولى، ١٩٩٨/١٤١٨، عدد الأجزاء: ٢.
- المستقصى في أمثال العرب، لأبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (١١٤٣/٥٣٨) دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٩٨٧م عدد الأجزاء: ٢.
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار) الناشر: دار الدعوة.
- المغرب في ترتيب المغرب، لناصر بن عبد السيد أبي المكارم ابن علي، أبو الفتح، برهان الدين الخوارزمي المطبوع (١٢١٣/٦١٠) دار الكتاب العربي الطبعة: بدون طبعة، وبدون تاريخ، عدد الأجزاء: ١.
- تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي، (١٧٩٠/١٢٠٥) تحقيق: مجموعة من المحققين دار الهداية.
- تهذيب اللغة، لمحمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور (٩٨١/٣٧٠) المحقق: محمد عوض مرعب دار إحياء التراث العربي، بيروت الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م، عدد الأجزاء: ٨.
- شرح المعلقات السبع، لحسين بن أحمد بن حسين الرزوقي، أبو عبد الله (١٠٩٣/٤٨٦) دار إحياء التراث العربي الطبعة: الأولى ١٤٢٣/٢٠٠٢، عدد الأجزاء: ١.
- فقه اللغة وسر العربية، لعبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي (١٠٣٨/٤٢٩) المحقق: عبد الرزاق المهدي إحياء التراث العربي الطبعة: الأولى ١٤٢٢/٢٠٠٢، عدد الأجزاء: ١.
- لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري، الرويفعي، الإفريقي (١٣١١/٧١١) دار صادر، بيروت الطبعة: الثالثة - ١٤١٤ هـ عدد الأجزاء: ١٥.
- مجمل اللغة لابن فارس لأحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، الرازي، أبو الحسين (٣٩٥/) دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان دار النشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية: ١٤٠٦/١٩٨٦، عدد الأجزاء: ٢.
- معاني القرآن، للأخفش، أبو الحسن الجاشعي بالولاء، البلخي ثم البصري، المعروف بالأخفش الأوسط (٨٣٠/٢١٥) تحقيق: الدكتورة هدى محمود قراعة الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة الطبعة: الأولى، ١٩٩٠/١٤١١ م عدد الأجزاء: ٢.
- معجم الشعراء، للإمام أبي عبيد الله محمد بن عمران المرزباني (٩٩٤/٣٨٤) بتصحيح وتعليق: الأستاذ الدكتور ف. كرنكو، مكتبة القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان الطبعة: الثانية، ١٩٨٢/١٤٠٢، الأجزاء: ١.
- معجم اللغة العربية المعاصرة، للدكتور: أحمد مختار عبد الحميد عمر (٢٠٠٣/١٤٢٤) بمساعدة فريق عمل عالم الكتب الطبعة: الأولى، ٢٠٠٨/١٤٢٩ م عدد الأجزاء: ٤.

الطبقات

- الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (١٠٧١/٤٦٣) المحقق: علي محمد البحايي الناشر: دار الجيل، بيروت الطبعة: الأولى، ١٩٩٢/١٤١٢ م عدد الأجزاء: ٤.

- الأعلام للزركلي، لخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي، دمشق (١٣٩٦/١٩٧٦) دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر، ٢٠٠٢.
- الأنساب، لعبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، أبو سعد (٥٦٢/١١٦٧) المحقق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الطبعة: الأولى، ١٩٦٢/١٣٨٢ عدد الأجزاء: ١.
- البداية والنهاية، لأبي الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري، دمشق (٧٧٤/١٣٧٢) المحقق: علي شيري دار إحياء التراث العربي الطبعة: الأولى ١٤٠٨/١٩٨٨.
- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لعبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، أبو محمد، محيي الدين الحنفي (٧٧٥/١٣٧٣) مير محمد كتب خانة - كراتشي عدد الأجزاء: ٢.
- الدرر في اختصار المغازي والسير، للنمري، (٤٦٣/١٠٧١) الحافظ يوسف بن البر، المحقق: الدكتور شوقي ضيف دار المعارف، القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٤٠٣هـ، عدد الأجزاء: ١.
- الروض المعطار في خبر الأقطار، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحيمري (٩٠٠/١٤٩٥) المحقق: إحسان عباس مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، طبع على مطابع دار السراج الطبعة: الثانية، ١٩٨٠ معد الأجزاء: ١.
- الطبقات السنية في تراجم الحنفية، لتقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري الغزي (١٠١٠/١٦٠١).
- الوفيات والأحداث، عضو ملتقى أهل الحديث / الباحث - غفر الله له - قال المؤلف: هو ملف مختصر للأحداث والوفيات عبر التاريخ. . . آخر تحديث بتاريخ: ٢٠ ربيع الأول ١٤٣١ هـ.
- تاج التراجم، لأبي الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن قُطُوبغا السوداني، الجمالي الحنفي (٨٧٩/١٤٧٤) المحقق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق الطبعة: الأولى، ١٤١٣/١٩٩٢، عدد الأجزاء: ١.
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، لشمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي (٧٤٨/١٣٤٨) المحقق: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت الطبعة: الثانية، ١٩٩٣/١٤١٣، عدد الأجزاء: ٥٢.
- تاريخ بغداد وذيوله، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (٤٦٣/١٠٧١) دار الكتب العلمية، بيروت دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ، عدد الأجزاء: ٢٤.
- تذكرة الحفاظ، لشمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي (٧٤٨/١٣٤٨) دار الكتب العلمية بيروت، لبنان الطبعة: الأولى، ١٤١٩/١٩٩٨م عدد الأجزاء: ٤.
- تراجم موجزة للأعلام، موقع وزارة الأوقاف المصرية.
- سير أعلام النبلاء، لشمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي (٧٤٨/١٣٤٨) دار الحديث - القاهرة الطبعة: ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م عدد الأجزاء: ١٨.
- طبقات النحويين واللغويين (سلسلة ذخائر العرب ٥٠) لمحمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الزبيدي الأندلسي الإشبيلي، أبو بكر (٣٧٩/٩٨٩) المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الطبعة: الثانية الناشر: دار المعارف.

- فوات الوفيات، لمحمد بن شاکر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاکر بن هارون بن شاکر، الملقب بصلاح الدين (١٣٦٣/٧٦٤) المحقق: إحسان عباس دار صادر، بيروت الطبعة: الأولى الجزء: ١ - ١٩٧٣ الجزء: ٢، ٣، ٤-١٩٧٤ عدد الأجزاء: ٤.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لمصطفى بن عبد الله كاتب حلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة (١٦٥٧/١٠٦٧) مكتبة المثنى، بغداد (وصورتها عدة دور لبنانية، بنفس ترقيم صفحاتها، مثل: دار إحياء التراث العربي، ودار العلوم الحديثة، ودار الكتب العلمية) ١٩٤١م عدد الأجزاء: ٦ (١)، ٢ كشف الظنون، و٣، ٤ إيضاح المكنون، و ٥، ٦ هداية العارفين).
- معجم البلدان، لشهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (١٢٢٩/٦٢٦) دار صادر، بيروت الطبعة: الثانية، ١٩٩٥ م عدد الأجزاء: ٧.
- معجم المؤلفين، لعمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشقي (١٩٨٧/١٤٠٨) مكتبة المثنى بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت عدد الأجزاء: ١٣.
- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، لإسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني، البغدادي، (١٩٢٠/١٣٣٩) طبع بعناية وكالة المعارف الجليلية في مطبعتها البهية، استانبول، ١٩٥١ أعادت طبعه بالأوفست دار إحياء التراث العربي بيروت، لبنان، عدد الأجزاء: ٢.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (١٢٨٢/٦٨١) المحقق: إحسان عباس دار صادر، بيروت الطبعة: الطبعة: ١، ١٩٩٤.

SONUÇ

Hüsamüddin es-Siğnâkî, VII/XIII. asrın sonlarında yetişmiş, muhtelif ilim dallarında eserler yazmıştır. Ortaya koyduğu eserlerle etkisi sadece yaşadığı dönemle kalmamış, kendinden sonra kaleme alınan eserlerde de tesiri bâriz bir şekilde görülmüştür.

Fıkıh sahasında kaleme alınan *en-Nihâye*, Moğol istilasının tahribatı altında kalarak, ilim ve âlimlerden mahrum kalmış bir coğrafyada meydana getirilmiştir. Siğnâkî, yaşadığı dönemde yaygın olan muhtasarlara başvurma geleneğinden uzaklaşıp konuları çok ayrıntılı bir şekilde ele alarak geniş kapsamlı bir şekilde şerh etme yöntemini seçmiştir. Bu eser, meşhur Hanefî fakihlerinden Merğînânî'nin *el-Hidâye* adlı eserine yapılmış bir şerh olmasına rağmen, müstakil ve orijinal sayılabilecek uslûbuyla Hanefî mezhebi için kaynak vasfına ulaşmıştır.

en-Nihâye, müellifinin fakihiğinin yanında usûlcü, dilci, mütekellim, müfessir ve muhaddis gibi yönlerinin olması, konulara farklı yaklaşımı ve delil olarak getirilen ayet ve hadisleri ele alma tarzı, onu diğer *el-Hidâye* şerhlerinden farklı kılmaktadır.

Furû'-ı fıkıh eserlerinde benzerine az rastlanan bir yöntem kullanan Siğnâkî, öncelikle konuyla ilgili hadisleri bir araya toplamış, rivayetlerin farklılığından bahsetmiş ve sonunda da hangisinin delil olarak kullanması gerektiğini belirtmiştir.

Özetle Siğnâkî, furû'-ı fıkıh alanında olan bu eserinde ana hatlarıyla Hanefî mezhebi çizgisini benimsemiş ve kendi dönemine kadar oluşan fıkıh birikimden de istifade etmiştir. Meseleleri ele alırken ayet ve hadisleri kendine has uslûbuyla değerlendirmesi fıkıh tarihinde önemli bir iz bırakmıştır.

Hanefî mezhebinin önemli kaynakları arasında yer alan bu eserin henüz tahkik edilmemiş olması, fakihler ve bu sahada çalışan araştırmacılar için büyük bir eksiklik olmuştur. Yapmış olduğumuz bu çalışma ile bu eksikliği gidermeyi amaçladık. Ayrıca bu çalışma vesilesi ile Siğnâkî'nin ve eserlerinin bir nebze olsun ilmi camia tarafından tanınması ve eserlerinin önemsenip benzer çalışmalara konu edilerek araştırmacıların istifadesine sunulması ümidini taşımaktayız.

KAYNAKÇA

- A.K.Ü. Anadolu Dil-Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi, Afyon 1996, 5/12.
- Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Tahkîkü'n-nüsûs ve neşruhâ, Kahire 1998.
- Acemî, Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed, *Zeylû Lübbi'l-lübâb fî tahriri'l-ensâb*, tahkik: Şâdî b. Muhammed âl-Nu'mân, Merkezü'n-Nu'mân, Yemen, 2011.
- Açıkgenç, Alparslan, "İlk Müslüman Türkler'de Düşünce ve Bilim", *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002.
- Aynî, Bedreddin, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990.
- el-Askalânî, İbn Hacer, *ed-Dürerül-kâmine*, tahkik: Adnan Derviş, Kahire 1992.
- Bahçıvan, Seyit, "Yazma Eserlerin Tahkikinde Metodolojik Problemler", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 21, Konya 2006, s. 61-90.
- Barthold, W., "Fergana", *IA*, IV, 558-565.
- Bayram, Mikail, "Selçuklular Zamanında Orta Anadolu'dan Batı Anadolu'ya Göçler", *Uluslararası I. Batı Anadolu Sempozyumu*, 2005.
- Brockelmann, Carl, *GAL Supplement*, I-III, Leiden 1938.
- Coldasbayev, S., *Orta Çağlardaki Sıgnak Şehri*, Turan Basması, Türkistan 2010.
- Çetin, Osman, *Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu'da İslâmiyet'in Yayılışı*, İstanbul 1981.
- Çiftcioğlu, İsmail, "Orta Asya İlim ve Kültür Köprüsü (XI-XVI. Yüzyıllar)", *Bilig*, Ahmet Yesevi Üniversitesi, sy. 44, 2008.
- Dosay, Kencetay, "Husameddin es-Sıgnâkî", *Abay*, sy. 3, 2006.
- Fazlıoğlu, İhsan, "Altın-Orda Ülkesinde İlk Matematik Kitabı: Hesap Biliminde Şaheser (et-Tuhfa fî İlmi'l Hisâb)", *II. Uluslararası Altın Orda ve Mirasçı Hanlıklar Konferansı* (basılmamış tebliğ), 2005.

- Hızlı, Mefail, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 17, 2008.
- İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2003.
- İbn Kutlûboğâ, Zeynüddîn Kâsım, *Tâcü't-terâcim fî tabakâti'l-Hanefiyye*, Matbatü'l-Ânî, Bağdat 1962.
- İbn Tağrîberdî, *ed-Delîlü's-şâfi 'ale'l-menheli's-Şâfi*, haz. Fehim M. Şeltût, Kahire 1998.
- İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, I-XII, Tahkik: Ömer Abdusselam Tedmurî, Dâru'l-Kutub, Beyrut, Lubnan 1997.
- İbrahim ŞAHİN, Sunakta (Sıgnak) Oykoniminin Geçmişi, Bu Günü ve Kökeni Üzerine, s. 9.
- İnanç, Halil, *Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri, I. Anadolu'nun Fethi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1944.
- İzgi, Cevat, “Canı Bek Han Devrinde Altın Ordu Hanlığında Bilim Hayatı”, *Divan*, sy. 2, 1996, s. 147-172.
- Kafalı, Mustafa, *Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1976.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Hârezmşahlar Devleti Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2000.
- Kahya, Esin, “Türkiye Selçukluları'nda ve Anadolu Beyliklerinde Bilimsel Çalışmalar”, *Genel Türk Tarihi*, sy. IV, 2002.
- Kalan, Ekrem, “Altın Orda Kent Kültürü: Saray el-Cedid (Yeni Saray) Örneği”, *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2009, s. 448-462.
- Kalkan, Cemal, *Hüsameddin es-Sıgnâki ve 'en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye' Adlı Eserinin Değerlendirilmesi*, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Kazak-Türk Üniversitesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullâh el-Kastamonî, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Dâru İhyai't-türâsi'l-Arabî, Beyrut t.y.

- Kayapınar Hüseyin, *Merğınani ve eseri Hidâye*, DİN dergisi, 1986, CİLD, XXII- sayı, 2, s, 29.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut 1993.
- Kitapçı, Zekeriya, *Orta Asya Türklüğü'nün Büyük İslâm Kültür ve Medeniyetindeki Yeri*, Konya 1995.
- Köprülü, M. Fuad, "Hârizmşahlar", *İA*, V/1, 265-296.
- Köse, Mürteza, "Ferganalı Bir Hukukçu Merginani ve Hidâye Adlı Eseri", *AÛTAED*, sy. 17, 2001 s. 345-363.
- Kureşî, Abdülkâdir, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, Daru'l-Ulum, Riyad 1988.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Mısır 1324.
- Merâğî, Abdullah Mustafa, *el-Fethu'l-mübîn*, Beyrut 1394.
- Nasr, Hasan Ahmed, *el-Muvassal fî Şerhi'l-Mufassal, tahkîkan ve dirâseten*, Ümmü'l-kurâ Üniversitesi (Basılmamış Doktora Tezi), 1419/ 1998.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Alevî Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İstanbul 2009.
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006.
- Sayılı, Aydın, "Orta Çağ Bilim ve Tefekküründe Türkler'in Yeri", *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1997.
- Siğnâkî Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî, *el-Vâfi fî usûli'l-fikh*, I-V, tahkik: Ahmed Muhammed Hamûd el-Yemânî, Kâhire 2003.
- Siğnâkî, Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî, *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî*, tahkik: Fahreddin Seyyid Muhammed Kânit, Mektebetü'r-Rüşd, I-V, Riyad 1422/2001.

- , *el-Muvassal fî Şerhi'l-Mufasssal*, tahkik: Hasan Ahmed Nasr, Riyad 1419/1998.
- , *en-Necâhu't-tâlî tilve'l-merâ en-necah fis-sarf*, tahkik: Abdullah Osman Abdurrahman Sultân, Suudi Arabistan, ummu-l'kura üniversitesi, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 1413/1993.
- , *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*, Beyazıt Devlet kütüphanesi, Veliyüddin Efendi bölümü, no: 1317.
- Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât fî tabakâti'l-lüğaviyyîn ve'n-nühât*, I-II, tahkik: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Beyrut 1979.
- Sülemî, Ebu'l-Meâlî Muhammed b. Rafî', *Müntehabu'l-muhtâr fî ahkâmi'l-Muhtâr*, tahkik: Abbas el-Azâvî, Matbaatü'l-Ehâlî, Bağdat 1938.
- Taneri, Aydın, "Hârizmşahlar", *DİA*, XVI, 228-231.
- Taşköprüzade, Ebü'l-Hayr Ahmed b. Mustafâ, *Miftâhu's-se'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-ulûm*, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1985.
- Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdulkâdir ed-Dârimî, *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, I-IV, tahkik: Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Dâru'r-Rifâî, Riyad 1983.
- Tosun, Necdet, "Ahmed Yesevî'nin Menâkıbı", *İLAM Araştırma Dergisi*, sy. 3/1, 1998.
- Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, İstanbul 2008.
- Yaman, Ahmet, "Ebu'l-Berakât en-Neseî ve Bir Fıkıh Klasîği Kenzü'd-dekâk", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8, 1998.
- Yaran, Rahmi, "Siğnakî", *DİA*, XXXVII, s. 164-166.
- Zebîdî, Murtezâ, *Tâcü'l-arûs fî şerhi'l-Kâmûs*, Matbaatu'l-Hayriyye, Kahire 1306.