

مَعَارِفُ الْحَنِّيِّ عَلَى سُنَنِ التِّرْمِذِيِّ



للعلّام جامع العقول والمنقول الشيخ المحدث مولانا

تأليف **محمد نياز مخدوم الختني التركستاني**

(خریج دارالعلوم دیوبند، الہند ۱۳۶۳ھ / 1944ء)

شیخ الحدیث دار السنۃ کامل مدرسۃ سرسینۃ بنغلادیش

الاعداد والتحقیق **الشیخ المحدث جلیل احمد اخون الختني التركستاني حفظه الله**

(خریج جامعۃ العلوم الاسلامیۃ بنوری تاؤن کراچی پاکستان ۱۳۰۶ھ / 1986ء)

شیخ الحدیث والجامعۃ جامع العلوم عید گاہ ہاولنجر (پنجاب) پاکستان

مکتبہ حکیم الامت

ہواہہ الشمالیہ جامع العلوم عید گاہ ہاولنجر (پنجاب) پاکستان



ناشر

الضابطة

اسم الكتاب:	”معارفُ الخُتني على سُننِ الترمذی“
تأليف:	العلامة الشيخ محمد نياز مخدوم الخُتني التركستاني بنغلاديش
الاعداد والتحقيق:	الشيخ ابوظلحة جليل احمد اخون الخُتني التركستاني حفظه الله تعالى
الطبعة الاولى:	شيخ الحديث والجامعة جامع العلوم عيدگاه بهاولنجر (بنجاب) باكستان 2018 / هـ 1439
كتابة الكمبيوتر:	الفاضل رضا علي / الفاضل عقيل الرحمن
كلفة الطبع:	بنات الشيخ الخُتني حفظهن الله والشيخ عبدالله نياز دولت الخُتني المدني حفظه الله تعالى
اسم الناشر:	مكتبة حكيم الامت بوابة الشمالية جامع العلوم عيدگاه بهاولنجر (بنجاب) باكستان
الهاتف:	+92-321-7560630 +92-632272378
الموقع على الانترنت:	www.shahjaleel.com
البريد الالكتروني:	ibn_niaz@yahoo.com
وتس ايب:	+92-300-7921179
يطلب من:	مكتبة حكيم الامت بوابة الشمالية جامع العلوم عيدگاه بهاولنجر (بنجاب) باكستان
	خانقاه اختريه جليليه ناظم آباد الشمالية كراتشي +92-334-3656070
	كتب خانه مظهرى جلشن اقبال ٢ كراتشي +92-213-4992176
	قائد لواء جنرال نعيم (فرزند نسبتي الشيخ الخُتني) شارع رقم 01 بيت رقم 127، DOHS ميرفور بنغلاديش
الهاتف:	+880-1711934773 +880-1715832938
	الشيخ عبدالله دولت الخُتني حفظه الله تعالى رباط الخُتني شارع قربان امام مسجد بلال المدينة المنورة +966-505305350

حقوق الطبع محفوظة

جميع حقوق الملكية الادبية والفنية محفوظة
لمكتبة حكيم الامت جامع العلوم عيدگاه بهاولنجر (بنجاب) باكستان

ترجمة الشيخ الخُتني رحمه الله

رشحات القلم:- الشيخ المحدث جليل احمد اخون الخُتني التركيستاني بهاولنجر باكستان

الشيخ العلامة جامع المعقول والمنقول المحدث الكبير المهاجر في سبيل الله الخريج من دارالعلوم ديوبند محمد نياز مخدوم بن محمد صديق ولد في ١٩١٢ء في المدينة الخوتن من ولاية التركستان الشرقية تسمى شنجانغ بعد استحلال الشيوعيين الصينيين وكان ابوه محمد صديق وجده محمد من ابرز العلماء في الخوتن وكان خاله احمد قاضي القضاة هناك.

توفي ابوه وامه في صباه فصار يتيماً لا ابا له ولا اماً فرباه عمه محمد قاسم حتى بلغ عمر التعليم فالتحق بمدرسة خلاك بخوتن وتعلم العربية والصرف والنحو الى درجة شرح جامي، ثم غادر الى كاشغر مدينة اخرى في شنجانغ بعيداً من الخوتن قريبا من حدود الباكستان الآن.

والتحق بالجامعة هناك ومكث فيه سبع سنين تحصل العلوم العالية الفقه والتفسير والحديث وغيره من المنقول والمعقول من المنطق والفلسفة لما غلب على البلاد الشيوعيين الصينيين الملحدين هاجر الى الهند بطريق الجبال في الشتاء على الثلج والماء المنجمد حتى وصل الى كشمير ثم من كشمير الى سهارنפור وذلك في ١٩٣٥ء فلما سمع عن دارالعلوم ديوبند التحق به ومكث فيه عشر سنوات واستفاد من العلماء الكبار مثل شيخ الاسلام سيد حسين احمد المدني والشيخ محمد ادريس الكاندهلوي والشيخ اعزاز علي خان والشيخ ابراهيم بلياوي وغيرهم وتخرج من دارالعلوم ١٩٣٢ء ونال درجة الشهادة العالمية.

ثم في ١٩٣٥ء هاجر الى البنغال مع بعض زملائه حتى اتى سرسينه وعين مدرسا للحديث النبوي في المدرسة دار السنة كامل سرسينه التي كانت تحت اشراف العلامة نثار الدين رحمه الله حتى قضى حياته في خدمة علم الحديث الى ١٩٨٦ء وصرف من حياته احدا واربعين سنة في نشر علوم الحديث وتفرغ على يده جماعة من العلماء البارزين العاملين لهم صيت في البنغال مثل الدكتور مستفيض الرحمن والدكتور علي حيدر المرشدي والدكتور عبدالرشيد الدكتور والاستاذ يحيى الرحمن والدكتور محمد صديق الرحمن وثلاث مديرين لمدرسة دار السنة كامل سرسينه متواليا بعد العلامة نثار الدين رحمه الله وغيرهم.

تزوج الشيخ الخُتني اولاً في بلده تركستان وماتت هي في الوضع وكذا ولده ثم تزوج في سرسينه في بيت القاضي آفتاب وانجبت سبع بنات كلهن متزوجات ولهن الاولاد ذكورا واناثا بارك الله فيهم وما ترك الشيخ الخُتني ولدا ذكرا.

كان الشيخ الخُتني عابدا زاهدا متورعا بارعا في العلوم مولعا بالكتاب والسنة يحتوي اوقاته في المطالع

والتدريس والتصنيف والتذكير والعبادة.

مرض في ١٩٨٦هـ في سرسبته ولما اشتد المرض انتقل الى دكا في بيت صهره وادخل في المستشفى كليه الطب في دكا فتوفي هنا التاسع والعشرين من اكتوبر ١٩٨٦هـ في يوم الاربعاء بعد صلوة العصر فصلى عليه في بيت المكرم الجامع الوطني ودفن في المقبرة الجديدة في عظيم فور.
رحمه الله رحمة واسعة وادخله في بحبوحة جنانه رضى الله عنه وارضاه. آمين

مآثره العلمية

كان الشيخ الخُتني مولعاً بالتصنيف ايضاً فآلف شرحاً للصحيح الستة في سبع مجلدات كما قال تلميذه الدكتور عبدالرشيد ولم يطبع هذا الشرح وكذا شرحاً للشماثل الترمذی وهو كان مطبوعاً ولكن لم اظفر عليه. أسفان هذا الشرح القيم واعطتني بنته الاخت خالده سلمها مخطوطتين للشيخ منه هذا الشرح الآتي ذكره والاخت الخالدة سلمها شجعتني على تحقيقه وطبعه جزاها الله عنا وعن جميع اهل العلم. آمين

عن الكتاب

هذا الكتاب في ايديكم للشيخ الخُتني رحمه الله شرح للترمذی من "كتاب الطهارة الى باب في استقراض البعير او الشئ من الحيوان" ألفه الشيخ اكثره في زمان قيامه بدار العلوم ديوبند وزمان تأليفه او اخر الخمسين بعد الف وثلاث مائة من الهجرة النبوية كما هو مصرح بخطه على بعض الصفحات والله اعلم.
ألفه على الاوراق ثم جعله كراسة مجلدة اعطتني بنته الاخت خالدة سلمها كان دقيق الخط مع ضيق السطور وزاد عليه الحواشي على الاطراف ايضاً.

ذكر الشيخ تحت كل باب اقوال الائمة المجتهدين مع الادلة ورجح مذهب الامام الهمام ابي حنيفة نعمان بن ثابت رحمه الله بالترجيحات المعتمدة المنقولة والمعقولة واستعمل في البحث قواعد المعقولات من المنطق والفلسفة واورد فيه تحقيق اساتذته بدارالعلوم ايضاً.

عملنا فيه ان اولاً نقلناه من الكراسة الى الكمبيوتر ثم تصحيح الاغلاط والعبارة وتحقيق الاحاديث الواردة فيه من موارده مثل البخارى والمسلم وابي داؤد وغيره كذلك انظار الطحاوى واورد فيه كثيراً فحققناه من الاصل ورعاية السطور حسب الموضوع والبحث وغير ذلك.

الحمد لله قد درست سنن الترمذی بجامع العلوم عيدگاه بهاولنجر بنجاب باكستان اكثر من عشرين سنة فوجدت هذا الشرح مختصراً جامعاً فائقاً على عامة الشروح في اكثر المباحث تجدون قيمته بعد القراءة ان شاء الله تعالى.

اللهم تقبل جهدنا وسعينا وزنه لنا في ميزان الحسنات آمين.

صلتی بالشیخ الخُتني رحمه الله تعالیٰ

والدی ایضاً کان من الخوتن المدينة فی الترمذیة والآن بعد استئصال الصینیین شنجانغ وهاجر الی الهند ١٩٣٢هـ والتحق بدارالعلوم دیوبند ومکث هنا عشر سنوات وتفرغ من التعلیم ١٩٣٢هـ وفی ١٩٣٢هـ جاء الی بهاولنجر مدينة من امارة بهاولفور التي كانت تحت رئاسة العباسین البغدادین.

قال لی والدی مرة ان احدا من اقاربه ارتحل الی بنغال بعد الفراغ من دارالعلوم دیوبند (الهند) هذه الجملة كانت تحثنی دائماً علی البحث عنه وهو کان عمی فی القرابة وكان اسمهما سیئان محمد نیاز کان اسم ابی محمد نیاز بن ثابت من شورباغ ختن وكان عمی محمد نیاز مخدوم بن محمد صدیق من ایلچر ختن وابی ارتحل الی بهاولنجر ١٩٣٢هـ وعمی الشیخ الخوتنی هاجر الی بنغال ١٩٣٥هـ.

فی سنة ٢٠١٠هـ سافرت الی سلهت بامر شیخی المصلح الکبیر الشیخ الشاه حکیم محمد اختر رحمه الله للحضور فی المؤتمر بجامعة مدينة سلهت وبعد الفراغ من المؤتمر رجعت الی دكا عند زمیلی فی المركز الاسلامی وسئلته عن عمی الشیخ الختني فقال لی كان هنا عالماً مشهوراً توفی قبل سنین یقال له الشیخ الختاني والصینی حضور كما كان عادة اهل بنغال فی تسمية العلماء الکبار قلت اظن هو ذا ان شاء الله فبحسنا عن اسرته فاخبرنا انه ما ترک ولداً ذكراً بل ترک بناتاً کلهن متزوجات وواحد منهن تحت جنرال نعیم یسكن فی المعسكر فی دكا فاتصلنا به فجاء فی المركز الاسلامی فلما تلاقينا قال جنرال لزمیلی هذا الرجل كانه ابن صهری واخو زوجتی واخذنی الی البيت وزرت الاسرة وذكرت لهم ما قال لی ابی وهجرتهما من الختن الی الهند فكان هذا الشیخ الخُتني من اقارب ابی وعمی فشكرت الله وبكیت من الفرح وكذلك هم بكوا علی هذا الالتقاء بعد زمن بعيد.

قبل رجوعی الی الباكستان زرت الاسرة مرة اخرى فاعطتني اختی خالده زوجة جنرال نعیم بعض الكراسات والمخطوطات للشیخ الخوتنی لم یطبع بعد وقالت ضاعت منه الاكثر وكنا نساء ما كان لنا أخ یحفظ المیراث العلمی لابینا فنتمنی ان ما بقی من التالیف فی الكراسات ان یطبع ویوزع بین اهل العلم صدقة جاریة لابینا.

فالحمد لله بعد جهد السنین سوینا "معارف الخُتني علی سنن الترمذی" وما كان هذا العمل سهلاً لان خط الشیخ كان دقیقاً وضيعاً جداً وایضاً مضی علیه اكثر من سبعین سنة لان بداية هذا الشرح فی الاربعینات بعد الف وتسع مائة من السنة العیسوی واستعملت فی اكثر المواضع لقراءة العبارة العدسة.

وساعدنی فی هذا العمل الجلیل تلامذتی الاخ الفاضل رضا علی سلمه والفاضل عقیل الرحمن سلمه وهما الذان نقلاه من المخطوطة الی الكمبيوتر وایضاً الاخ عدنان صدیقی سلمه والفاضل امجد سلمه والدكتور معراج احمد كانوا من المساعدين فطبع هذا الكتاب بنفقة بنات الشیخ الخُتني والاخت خالدة حفظها الله فیہ حظ کثیر وكذا فیہ حظ للاخ الفاضل عبدالله نیاز دولت الخُتني المدنی حفظه الله تعالیٰ فجزاهم الله خیراً وتقبل الله منا ومنهم وجعله صدقة جاریة لنا وللشیخ الخُتني ولاسرته جميعاً آمین.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ رَبِّ یَسْرٍ وَلَا تَعَسَّرَ وَتَمَّ بِالْخَیْرِ

نحمده ونصلي على رسوله الكريم الحمد لله الذي اورث كتابه الذي اصطفى من عباده الاخيار فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات باذن الوهاب الغفار والصلوة والسلام على من بفيضه العلي تحلّى عرائس المعاني الآيات اساور من ذهب التحقيق وآلى السكينة القلوب وبيانه الحلوى يقول الداخلى فى جنان مبانيتها الحمد لله الذى اذهب عنا الحزن اى حزن القلق والاضطراب لا يمسنا فيها نصب ولا لغوب وعلى آله الكرام الذين فهم الكملة احلوا حملة القرآن دار الاقامة الابقائية وعلى اصحابه الذين بعلو همهم العالية بسوا الامة حرير الحقائق وحلل المعارف الايمانية.

اما بعد لا يخفى عليك ايها العزيز المحترم الصالح الحفى والاخ البارح العالج الوافى بارك الله تعالى من علمه الجلى والخفى وتجاوز عن ذنوبك والمعاصى، اعطاك علما نافعا كاملا ولطفًا شاملا وجعلك عالما فاضلا.

اعلم ان علم الحديث يعرف به ما ينسب الى النبى صلى الله عليه وسلم غير القرآن قولاً او فعلاً او تقريراً او صفةً من حيث انه نبيٌ مقتدى بعث الى الناس كافة، فلا يطلق الحديث الى ما ينسب النبى الى صلى الله عليه وسلم من انه بشر او جسم.

واما قول الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وفعالهم وتقاريراتهم فى الحقيقة راجعة الى النبى صلى الله عليه وسلم او يقال انها يذكر تبعاً **والتقرير** ان يفعل الشئ فى حضور النبى صلى الله عليه وسلم ولا ينكره **والصحابى** مسلم بالغ رأى النبى صلى الله عليه وسلم ومات بحاله اى مع الايمان **والتابعى** كل مسلم صحب صحابيا وقيل من رأى صحابيا وهو الاظهر وعلى هذا كان امامنا الاجل الحبر الاعظم ابو حنيفة نعمان بن ثابتٌ تابعيا لانه لقي انس بن مالك بالكوفة.

وموضوع الحديث

الذات المقدس المتبركة من حيث النبوة لا من حيث التكوين فانها من تلك الحيثية موضوع الشمائل **وغاية الحديث** الفوز بسعادة الدارين وتحصيل مرضاة الله تعالى بالاطاعة والعمل به والنجاة عن النار

الحاطمة بجاه النبي صلى الله عليه وسلم وبيان الحاجة اليه انه لما وقع القرآن لا يدرك غرر فوائده ودرر فرائده الا ببيان الشارع عليه السلام فان كلام الله لا تفهم لطائف معانيهم وغرائب مبانيه من غير تفسير من المتكلم جل شأنه تعالى برهانه والسعادة الدنيوية والاخروية لا تكاد تحصل الا بادراك مفاهيم العزيز للعمل على اوامره والاجتناب عن نواهيه فمست الحاجة الى علم الحديث المفسر مراد الله تعالى.

فالحاصل

ان مقاصدنا الاصلية هو القرآن ولا تدرك معانيه بالعقل ما لم يبين المتكلم على لسان الشارع كما يدل قول عليّ ان القرآن ذو وجوه فلذلك احتجنا الى علم الحديث الذي هو اشرف العلوم قدراً ومناراً واسناها قوداً وناراً واعلاها بالمحاسن والفواصل وارفعها بالمكارم والفضائل لان شرافة العلم بشرافة مدونه ولا يغيب عن احد من الناس ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اعلم الناس واعقلهم كما تشهد التجربة فانه عليه السلام قد صير القوم الذين هم كانوا جهلة جمعاء كالانعام بل هم اضل عقلاء مهذبين افضل الخلائق في مدة قليلة وازمنة عديدة وهذا نبذة من نتائج تعليماته الظاهرة وثمرات تعليماته الباطنة اكثر من ان تحصى وازيد من ان تقيس.

منها ان الرهبان والقيسين كانوا اذا رؤوا النبي صلى الله عليه وسلم ترتعد فرائصهم تدهش عقولهم وقلوبهم حين عاينوا هذه الترقيات والتاثيرات في تعليمات النبي صلى الله عليه وسلم لان الصحابة كانوا افضل هذه الامة وابرهم وعدولهم قلوباً واعمقهم علماً وكانوا اسدان النهار ورهبان الليل.

فائدة جلية في سطور قليلة

ان بعض الفرق المتعصبة المتعنتة (هداهم الله سواء الطريق ووقاهم عن الحريق) يقولون باماننا الاعظم ابو حنيفة يرحح رأيه على الحديث وهذا تخيل باطل وعن الحق بعيد، فمنهم شقى وسعيد يشوب بالطعن والحسد ونحن نكتب ههنا مقالة شريفة يظهر منها الحق الحقيق والامر الدقيق.

وهي ان الامام جعفر الصادق الذي يسمى بابقر قال لسيدنا الافخم ابي حنيفة ذات يوم انت الذي ترجح الرأى على الحديث؟ فقال ابو حنيفة في جوابه ما تقول في هذا القول هل المرأة احوج ام الرجل فقال المرأة احوج فقال ابو حنيفة ان كنت اقدم الرأى على الحديث فقلت ان للمرأة سهمان وللرجل سهم واحد والامر على العكس ثم قال يا باقر هل الصلوة افضل ام الصوم؟ فقال في جوابه ان الصلوة افضل فقال ان كنت ارجح الرأى على الحديث لقلت بقضاء الصلوة دون الصوم للحيض وكذلك البول نجس من المنى مع ذلك اقول بوجوب الغسل بخروج المنى وعدم وجوبه بخروج البول ولو كنت اقدم الرأى على الحديث لحكمت على خلاف ذلك ثم قال يا باقر لو كان امر الدين بالرأى لقلت يمسح الخفين على باطنها لا على ظاهرها لان النجاسة انما تتعلق بباطن الخفين.

فعلّم من هذه الواقعة ان الامام الاعظمّ عامل بالحديث النبوي صلى الله عليه وسلم ومسائله بحذافيره مستنبطة من القرآن والاحاديث الصحيحة ومذهبه دائرة بين السنة النبوي والاوامر المصطفوي بحيث لا يشذ عنها شيء ما فما تقول عليه تلك الطائفة فافتراء واتهام لا اصل له واتهامهم يدل على كمالته الباهرة وكراماته القاهرة وفطانتها الظاهرة وفكاهته الباطنة انه ميل للتوفيق بين الروايات المتعارضة في بادى الرأى بالعقل والنقل ونخبة الفكر فهذا برهان قاطع ودليل ساطع على كمال ذهانتة.

وجه تدوين الحديث

اعلم ان في زمان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن اجازة لاحد ان يضبط الحديث في القرايطيس مخافة الاختلاط بين كلام الله تعالى وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم الا انه اجاز في حجة الوداع لكتابة خطبتها ولكن لما توفي اكثر الصحابة الذين كانوا حفظة الحديث وخزائنه وبحور الايمان والعرفان وشموس الايمان والابقان وكادوا ان ينقرضوا كلهم فخشى الباقر ان يندرس هذا العلم الشريف وتنطفئ مصابيحها وتحمد سرجه فحدثت في اعماق قلوبهم وخواطرمهم ودواعيه قوية تخصصهم على جمع الاحاديث وتدوينها. فوجه الاوازعي عنان العزم في الشام، ويحيى في اليمن الى ذلك ووسعوا فيه بالجهد الجهيد ثم قدوة محترم عمر بن عبدالعزيز بذل جهده الجهيد بالتعب الشديد الى ذلك الامر المذكور في زمان خلافة في ١٠١هـ وقد اعلن في جميع مملكته باهتمام جمع الاحاديث والتزامه بالسعي التام والاجتهاد المكامل وكمال الاحتياط وكان العلماء قبل ذلك لا يقبلون هذا الامر المهم لخوف مظالم بني أمية ولكنهم بعد هذا الاعلان مالوا من غير خوف.

ولله دره حيث وظف لمدون الاحاديث وظائف من بيت المال فيسعيه الكامل اشتهر هذا الامر في الآفاق كلها واكب الناس عليه وفازوا في مدة قليلة بفيوض كثيرة وفازوا في مرامهم وشدة غرامهم فجزاهم الله خير الجزاء حيث ظهر الفرق بين الناس وبين السمين والغنيث والاثر والحديث فلاح الامتياز بين اليمين والشمال والاحمار والرمال منهم الامام مالك جمع الروايات الصحيحة في كتابه المسمى بالمؤطا الذي قيل في شأنه انه اصح الكتب بعد كتاب الله ومنهم الامام البخاريّ دون في كتابه الاحاديث الصحيحة في ٢٩٢هـ.

الفرق بين القرآن والحديث يشكل على بعض الناس الامتياز بين القرآن والحديث لقوله تعالى "وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى" حيث يفهم من الآية لا فرق بينهما فاقول وبالله التوفيق ان القرآن والحديث كلاهما وحى لكن الاول وحى بالفاظه دون الثانى وان الاول وحى متلو بخلاف الثانى فانه غير متلو.

والفرق بين الاحاديث القدسية وغير القدسية ان القرآن هو متلو بالفاظ نقل الينا بالنقل المتواتر والحديث القدسية ايضا وحى لكنه لم ينقل الينا بالنقل المتواتر والتحديث هو ان الشيخ يقرأ على تلامذه وكان مروّجا في الزمان القديم والاخبار هو ما يقرأه التلامذة على الاستاذ وهو يسمع كما هو مروّج اليوم

وكلاهما متساويان في القوة والاعتبار عند المحدثين وهذا الفرق عند المتأخرين واما عند المتقدمين فلا يفرق فيما بينهما بل يطلق احدهما مقام الآخر.

ومزية علم الحديث باعتبار موضوعه اكثر مزية من علم التفسير لانه يبحث في علم الحديث عن اقوال النبي صلى الله عليه وسلم وافعاله وتقريراته التي هي وحى غير متلو لقوله تعالى "وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى" (النجم: ٣٠، ٣١) كأنه تعالى شرح كلامه القديم بلسان سيد الرسل الفخيم وذو الخلق العظيم بخلاف علم التفسير لانه وان كان موافقا للحديث لكنه لا يكون فيه اقوال النبي صلى الله عليه وسلم والفاظه فقط بل يكون فيه اقوال السلف وغيرهم ايضا وبهذا ثبت فضيلة علم الحديث على علم التفسير.

اقسام المؤلفات في فن الحديث

هي سبعة (١) الجامع (٢) والسنن (٣) والمسند (٤) والمعجم (٥) والجزء (٦) والمفرد (٧) والغريب. فالجامع ما يشتمل على امور مختلفة كالسير والاخلاق والآداب والعقائد والاحكام والشرائط والمناقب والفتن وغير ذلك.

والسنن ما كان ترتيبه على ترتيب كتب الفقه ككتاب الصلوة والطهارة والزكوة والحج والبيوع وغير ذلك.

والمسند ما جمعت فيه احاديث المشايخ على الترتيب.

والجزء ما جمعت فيه جميع الاحاديث التي هي متعلقة بمسئلة واحدة كرفع اليدين وقرأة خلف الامام.

والمفرد ما جمعت فيه الاحاديث لرجل واحد كأبي هريرة[ؓ] مثلاً.

والغريب هو الحديث الذي يروى التلميذ عن شيخه تفرداً ولا يرويها تلميذه الآخر.

ثم اعلم

ان "الترمذى والبخارى" كليهما من الجوامع ولكنهم يطلقون السنن على الترمذى تغليياً "والمسلم" ليس بجامع لقلة التفسير "وابوداؤد وابن ماجة والنسائى" كلهم سنن وشروط البخارى في الاحاديث اشد واحوط وهى الاتقان وطول الملازمة "والمسلم" يكتفى على المعاصرة ولا يشترط الملازمة واللقاء "وابوداؤد" يشترط الملازمة فقط "والترمذى" لا يشترط شيئاً منهما، لا يخفى عليكم ان جامع الترمذى قد تلقته جهابذة العلماء واکابر الفضلاء من علماء خراسان والحجاز والمصر وصير بالقبول وقرؤوا بفضلته وشرفه حتى قال الاكابر ان من كان بين يديه جامع الترمذى فكأنه يتكلم نبيا بين يديه ووجدت مقبولة العامة ان فيه من المحاسن والفضائل والفواضل ما ليس فى غير من امثاله.

منها انه يذكر روايته ويشير الى صحته وغرابته **ومنها** انه يجمع الطرق المتعددة بحذافيره لحديث واحد ويقدم ما هو اصح منها **ومنها** انه ينسبه على مذاهب الفقهاء.

والحاصل

ان هذا الكتاب وان كان اقل مرتبة من الصحاح الستة باعتبار قوة السند الا انه اكثر لفظاً وافادةً وافاضةً ومحاسناً كما لا يخفى على المتوقد الفطين الآن نحرر تفاوت درجات الصحاح الستة ورتبتها باعتبار الصحة الاول البخارى ثم المسلم ثم ابوداؤد ثم النسائي ثم ابن ماجة ثم الترمذى.

اعلم ان الترمذى

الامام ابو عيسى محمد بن عيسى الترمذى رحمة الله تعالى ولد فى ٢٠٩ هـ وتوفى فى ٢٤٩ هـ وهو كان رجلاً نقاداً فطيناً وزكياً ووقاداً ماهراً فى الفنون متورعاً متبركاً وكانت له مهارة فى علم الحديث تامة ومزاولة عامة وملكة راسخة وكانت قوة حفظه وذكائه ازيد من ان يحيطها احد مثل قصة حفظه ومعرفته يعرفها كل احد ممن يشتغل فى علم الحديث عند شيخنا الاجل الحبر القمقام والبحر الطمطم والفاضل الصمصام الجليل الشيخ الحديث مولانا حسين احمد مدنى رحمة الله تعالى ما دامت الايام والليالى.

الاجازة فى الحديث

هذا العلم قد حصل مخدومنا العالم الشاه ولى الله الدهلوى من الشيخ ابوطاهر المدنى وأخذ الاجازة منه مشافهة وكان ميلانه الى مذهب الشافعى ولكن منعه ابوطاهر استاذة مع كونه شافعيًا قال الشيخ ولى الله رحمه الله انى رأيت بنظر كشفى ان ميلان النبى صلى الله عليه وسلم وتوجهه الى اى مذهب كان من المذاهب الاربعة لكى اميل اليه واختاره فرأيت ان النبى صلى الله عليه وسلم الى كل واحد سواء ولكن قال صلى الله عليه وسلم ان فى مذهب الحنفية حكمة غامضة.

ثم حصل الاجازة من الشيخ الولي الله الشيخ عبدالعزيز ثم منه الشيخ محمد اسحاق ثم منه الشيخ محمد عبدالغنى ثم منه الشيخ الكنكوهى رشيد احمد ثم منه الشيخ محمود الحسن الديوبندى المعروف بشيخ الهند ثم منه الشيخ حسين احمد المدنى استاذنا واستاذ العرب والعجم المعروف بامير الهند وقد حصل له الاجازة من الشيخ قطب العالم الكنكوهى بلا واسطة ايضا ومن اكابر محدثى العرب وقد درّس شيخنا الاجل حسين احمد المدنى نحواً من ستة عشر سنة فى الحرم المحترم فى المسجد النبوى امتثالاً لارشاده المشفق المكرم وقد قرأ استاذى الافخم الحديث على الشيخ الاعظم شيخ الهند مرتين، الاولى ١٣١٥ هـ والثانى فى ١٣٢٦ هـ وحصل له الاجازة من مولانا خليل احمد السهارنفورى ايضا.

ثم ان طبقات الاساتذة منا الى النبى صلى الله عليه وسلم عديدة الاولى منا الى المحدث محمد اسحاق والثانى منه الى عمر بن طبرزدى البغدادى الثالث منه الى ابى عيسى الترمذى الرابع منه الى النبى صلى الله عليه وسلم.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اعلم ان لفظ ابن اذا وقع بين العَلَمين تكون همزته وصلية ولا يكتب الهمزة وان وقع في صدر الكلام مثلاً قال ابن مسعودٌ فيكتب الهمزة ولا يكون وصلية وان وقع لفظ الابن فيما بين العلمين وكتبت الهمزة فهو اشارة ان المضاف اليه لم يكن اباه مثل عبدالله بن ابي سلول فان سلولا لم تكن ابا ابي بل ان ابي ابا عبدالله والسلول ام عبدالله.

قوله وانا اسمع الخ اعلم انهم قد يذكرون لفظ قراءة عليه قبل جملة وانا اسمع وقد يحذفون فوق الاختلاف في تركيب لفظ قراءة عليه فقال سيبويه ان لفظ قرأ حال وكونه حال سماعي لا قياسي ولفظ قرأ مصدر يجيئ بمعنى اسم الفاعل والمفعول ويرد عليه ان قوله قراءة عليه لم يسمع من العرب وقال المبرد ان لفظ قراءة عليه حال قياسي لا سماعي مع فعل مقدر تقديره يقرأ عليه قراءة وقال الزجاج ان قراءة مفعول مطلق لا حال وعامله محذوف اى يقرأ عليه قراءة وقال الصيرافي ان قراءة عليه مفعول مطلق من قبيل قعدت جلوسا لان المفعول المطلق هو فاعل فعل مذكور او بمعناه.

قوله اخبرنا الشيخ ابو الفتح الخ ان للشيخ ابي الفتح الكروخي ثلاثة اساتذة احدها القاضي الزاهد ابو عامر محمود بن القاسم وثانيها الشيخ ابو نصر عبدالعزيز وثالثها الشيخ ابو بكر احمد بن عبدالصمد الفرق بين العلم والكنية واللقب واضح فلا حاجة للكتابة.

اعلم ان استعمال لفظ الصلوة والسلام مكروه على غير النبي ﷺ الا تبعاً للنبي ﷺ ولفظ الرضوان يستعمل لاصحابه عليه السلام لانهم يطلبون رضوان الله تعالى ولفظ الرحمة يستعمل للتابعين وغيرهم قوله قالوا انا ابو محمد عبدالجبار الخ القائل ابو الفتح وهم القاضي الزاهد والشيخ ابو نصر عبدالعزيز والشيخ ابوبكر احمد والمرزبان اسم للمنصب والياء فيه للنسبة.

فاقرّ به الشيخ الثقة الامين الخ قال الشيخ استاذنا المدني وههنا نسختان في نسخة لفظ فاقرّ به ليس بموجود وحينئذ يكون لفظ الشيخ الثقة الامين صفة لابي العباس وفي هذه النسخة موجود فقيل ان قائل فاقرّ به عمر ابن طبرد البغدادي وفاعل اقرّ الشيخ ابو الفتح فيكون الثقة الامين صفة لابي الفتح قال مولانا هذا الاحتمال بعيد لانه وجد الفصل بين الصفة والموصوف وينافي النسخة التي لم يوجد فيه فاقرّ به وله وجه اخر ان مكتوب في الحواشي ورجح مولانا ان يكون القائل ابو محمد والفاعل ابو العباس.

ثم اعلم ان لفظ "ثنا" مختصر من لفظ "حدثنا" و"نا" ايضاً و"انا" مختصر من لفظ "اخبرنا" وكذلك يذكرون ح يريدون منه التحويل من سند الي سند آخر سواء كان التحويل من اوله الي آخره او وسطه وقد حان الآن ان نبدأ بالمقصود والتصويب من الله المقصود.

والثقة من وجد فيه ثلاث شرائط احدها الاجتناب عن الكبائر والثاني عدم الاصرار على الصغائر والثالث الاحتراز عن الامور الخمسة كالبول على قارعة الطريق والشيخ من كان استاذا كاملا في الفنون يصح ان يقتدى ولو كان شابا ولا يخص بسنّ دون سنّ وهو مصدر شاخ يشيخ حمل عليه مبالغة او صفة على زنة سيد فخفف والحافظ في اصطلاحهم من احاط وعلم بمائة الف حديث متناً وسنداً وهو احد مراتب الخمسة من المحدثين اولها الطالب اى المبتدئ ثم المحدث وهو تحمل رواية ثم الحافظ ثم الحجة وهو من احاط علمه بثلاث مائة الف حديث ثم الحاكم وهو من احاط علمه بجميع الاحاديث المروية منه.

اخبرنا ابو عيسى محمد بن عيسى بن سوره بن موسى الترمذى الحافظ قال

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

معارفُ الخُتبي على سُننِ الترمذی

ابواب الطهارة عن رسول الله ﷺ

للعامة الشيخ محمد نياز مخدوم الخُتبي التركستاني (بنغلاديش)

(المتوفى: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦ع)

بالتحقيق والاهتمام

الشيخ ابوظلحة جليل احمد اخون الخُتبي التركستاني حفظه الله تعالى

شيخ الحديث والجامعة جامع العلوم عيدگاه بهاولنجر (بنجاب) باكستان

ابواب الطهارة عن رسول الله ﷺ

اشارة الى ان الاحاديث التي سيذكر في هذا الباب كلها مرفوعة متصلة او اشارة الى ان هذا الكتاب مسند وفائدة هذا القيد اخراج ما ليس بمسند او قال تشريح المقصود ولا يرد عليه الاحاديث الغير المرفوعة لانها اتما تذكر تبعا واقوال المجتهدين راجعة الى قول النبي صلى الله عليه وسلم فلا يقدر في هذا الباب.

باب ما جاء لا تقبل صلوة بغير طهور

الطهر بالفتح والضم كلاهما محتملان عند سيويه لا فرق بينهما وقال بعض اهل اللغة بالضم مصدر بمعنى "باكردن" وبالفتح ما يطهر به وكذلك الفرق بين الوضوء والوضوء وكلا الاعرابين مروى في الحديث ويستقيم المعنى على كل تقدير فان قرأ بالفتح فيقدر المضاف ويقال استعمال ماء لطهور وعلى الضم لا حاجة اليه وانما قيل بغير طهور ولم يقال بغير طاهر لان كل طاهر ليس بمطهر كما ان الماء المستعمل طاهر غير طهور وكذلك كل شئ طاهر آخر فتغير لونه او ريحه او بالطبخ فهو طاهر بنفسه ولكن لا تحصل به الطهارة.

قوله صلوة وهي نكرة والنكرة في سياق النفي يفيد العموم فيحتاج في كل صلوة الى طهور وفيه اختلاف الائمة فجمهورهم يقولون باشتراط الوضوء لكل صلوة الا عند الشافعي لا يشترط الوضوء لصلوة الجنابة وفي رواية ضعيفة لا يشترط لسجدة التلاوة ايضا والبخاري يشترط في غير سجدة التلاوة.

وقوله لا تقبل ا يفيد ان شيئا من الصلوة لا تصح بدون الطهارة وبه قال الجمهور الاجله من الائمة

ا قال مولانا ان للقبول معنيان الاول هو ترتب الشمرة على العبادة من الرضاء والانجلاء والثاني الاجزاء والصحة بحيث تفرغ ذمة المكلف عن المطالبة وههنا ثلاثة توجهات **التوجيه الاول** ان في الاستدلال لمذهبنا الاول ان يراد بالقبول المعنى الاول ويخصص الرواية بقوله عليه السلام "مفتاح الصلوة الطهور" وان اريد المعنى الثاني للقبول فهو ادل على المقصود **والتوجيه الثاني** ان لفظ صلوة نكرة وقعت في سياق النفي فهي تفيد العموم فالمعنى انه لا تقبل صلوة ما قبولاً بغير طهور لان النفي دخل فعل مسند على النكرة **والتوجيه الثالث** بمعنى لا تصح ويؤيده قوله تعالى "اذا قمتم الى الصلوة الخ" وايضا ان القبول على قسمين قبول الاجابة ومنه قوله عليه السلام "لا تقبل صلوة الحائض الا بخمار" والثاني قبول الاصابة ومنه قوله عليه السلام "لا تقبل صلوة الآبق حتى يرجع" (بحث) ان كانت الوسائط كثيرة يقال له النازلة وان كانت قليلة يقال له العالى وايضا ان لفظ حدثنا او حدثني او اخبرنا او اخبرني وكذا انبأنا وكذا سمعت يشعر باتصال السند والاستماع واما العنونة او لفظ قال يحتمل بالاتصال والانقطاع.

ومستدلّهم هذا الحديث حيث قال صلى الله عليه وسلم "لا تقبل صلوة بغير طهور" ولكن لا يتم استدلالهم الا اذا ثبت الترادف بين الصحة والقبول ولم يثبت الآن او كان بينهما العموم والخصوص مطلقا او التساوى واخذ معنى القبول بالصحة فخالف ظاهر الحديث ومتبادره مما لا يرضى قائله به.

فالجواب

ان معنى القبول ترتب الفرض المقصود على الشئ وهو معنى عام شامل لكلا الفردين اعنى البرأة من المطالبة الشرعية والوصول الى درجته العالية والقبول فحينئذ يستقيم المعنى ويتم التقرب لان معنى القبول على هذا التقرير يكون مشتركا معنويا فالحال انّا لَمّا اردنا من القبول معنى عاما وهو ترتب الفرض المطلوب لثبوت الاخص لا ينفى الاعم وهذا كما فى قوله عليه السلام لا تقبل صلوة الآبق حتى يرجع وقوله صلى الله عليه وسلم "لا تقبل صلوة حائض الا بخمار".

والتوجيه الثانى

ان يقال ان القبول مشترك بين ترتب الثواب وكون الشئ موافقا للامر والصحة والاجزاء اى كون الشئ موافقا لامرين مشتركين وفى الحديث اخذ لا تقبل بمعنى لا تصح وسند الاشتراك قوله عليه السلام "لا صلوة اى لا تقبل صلوة حائض الا بخمار" والظاهر ان المراد بالقبول فى هذا الحديث هو الصحة الامرية كذلك فيما نحن فيه ايضا وقد تقرر فى الاصول ان المشترك يطلق على احد معانيه بالقرائن الخارجية فلذلك قلنا فى هذا المقام ان معنى القبول يخصص بقوله عليه السلام "مفتاح الصلوة الطهور" حيث ثبت منهما ان لا تصح صلوة ما بغير طهور او بنائه الذى هو التيمم.

والتوجيه الثالث

ان الصحة والقبول متحدا فى العبارة المختصة فنفى احدهما يستلزم نفى الآخر فتم الاستدلال. ثم ان معنى القبول بمعنى الصحة عند الائمة الاربعة سوى المالك والمراد لا تصح صلوة بغير طهور لان حديث مفتاح الصلوة الطهور والآية الكريمة "يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الخ" (المائدة: ٦) يفيدان صحة الصلوة موقوف على الطهارة والمالك يقول بسقوط الفرضية عن الذمة بغير طهور ولكن لا يترتب الثواب عليها وردّه الشيخ المفتى محمد شفيع الديوبندى وقال هذا القول نسب اليه من غير ان يكون له اصل.

قوله عليه السلام لا صدقة من غلول

والغلول هو اخذ الغنيمة قبل التقسيم والمراد ههنا كل مال حرام حصل بطريق حرام فانه لا يقبل عند الله تعالى. قال صاحب الدر المختار التصديق من مال الحرام ورجاء الثواب عليه كفر اقول هذا اذا كان مستحلا وقال صاحب الهداية يقبل لانه يتصدق خشية الله وخوفا من عذابه فوقع التعارض بين القولين اى قول صاحب

الدرالمختار وصاحب الهداية.

فاقول (وبالله التوفيق في الدفع) ان ههنا شيان احدهما الايتام والثاني التصدق بمال الحرام ورجاء الثواب عليه اى على نفس المال بدون لحاظ ايتام امر الشئ فترتب الثواب على امر تصدقه انما هو الايتام بامر الشرع وان التصدق بمال الحرام فانه كفر بل ينبغي للمتصدق ان ينوى تخليص رقبتة من المؤاخذة دون الثواب ولا يخفى عليك ان وجه التعبير بالغلول التنبيه على ان المال الذى حصل من الكفار فيه ملك للمسلمين واستحقاق لهم قبل التقسيم فمع هذا لا يجوز التصدق به قبل القسمة ولا يثاب عليه فما ظنك بالمال المسروق والمغصوب.

مسئلة فقهية لا بدية

اذا حصل مال خبيث لاحد فعليه ان يرده على مالكة ان كان موجودا او عرف ورثته فالتصدق افضل من اضاعته وينبغي نية المتصدق ازالة الوزر ودفع العذاب وبرأة الذمة وتخليص الرقبة.

فخلاصة الكلام ان القبول يطلق على معنيين احدهما ان يكون مستجمعا للشرائط والاركان والثاني دخول الشئ في حيز مرضات الله تعالى والمراد في القبول في الحديث هو الاول بالاجماع فان الثاني لا يعلمه الا الله ويؤيده ما قلنا وهو قوله عليه السلام "مفتاح الصلوة الطهور" لانه كما لا يفتح القفل بغير المفتاح كذلك الصلوة لا يصح الا بطهور ثم المراد بالقبول في "لا صدقة من غلول" ترتب الثواب لا الصحة بالاتفاق فان احدا لو تصدق شاة مسروقة يصح ولكن لا يترتب الثواب عليه.

ثم لا يخفى عليك ان المحدثين يعتقدون باباً لمسئلة واحدة ويرون حديثا واحداً بالبالب لثبوت احكام شتى من حديث واحد وسنذكر اصول الائمة الاربعة في قبول الحديث وردّه في هذا الصفحة ان شاء الله تعالى فانظروا.

اصول الائمة الاربعة رحمهم الله تعالى

فالامام المالک يقدم اهل المدينة ويرجحها في الاخذ والقبول فان وافقه حديث آخر فيها ونعمت والا فترك واما الشافعي يأخذ ما هو ارجح واقوى باعتبار السند فهو يرى قوة السند وضعفه وله قولان قول قديم وقول جديد ووجه الاختلاف بين القولين انه لم يزل يعمل بالاحاديث التي كانت شائعة في الحجاز ما اقام فيها ثم لما قدم بلدة مصر عمل باحاديثها ولم يجعل احاديث الحجاز منسوخة ولذا اختلف قولاه في اكثر المسائل واما الامام احمد بن حنبل يأخذ ظاهر الحديث حتى الوسع لو اختلف الحديثان فيعمل بهما بان يعمل ما قيل في هذا الحديث مرة ويعمل باخرى ولا يرجع احدهما بالاجتهاد واما امامنا الاعظم ابو حنيفة يقول ان النبي صلى الله عليه وسلم مقنن قواعد الشرعية واحكام الكلية فيترتب الاحكام على حسب قواعد الكلية وان

خالفها جزئية فيسعى حق السعى في تطبيقه على القاعدة الكلية فان انطبق فهو المراد والا يتركها وياخذ القانون الكلى.

قال ابو عيسى'

هذا القول اما للترمذيّ نفسه والتفات الى التفات ههنا لنفسه واما بعض تلامذة وكلما يطلق في هذا الكتاب لفظ حسن او صحيح فالمراد بهما الحسن والصحيح الاصطلاحيين وكلما يطلق على حديث هذا اصح حديث في هذا الباب واحسن فالمراد به الاصح عند المصنّف او احسن اى الاعلى ما في هذا الباب عنده وان كان ضعيفا في نفسه او عند غيره ولم يكن حسنا عند المحدثين رحمهم الله تعالى في دار القرار.

باب ما جاء في فضل الطهور

اذا توضأ العبد المسلم او المؤمن

لفظة او قد يكون للشك وقد يكون للتنويع واذا كان للشك من الراوى فقرأ بعده قال ذلك ويعرف ذلك بالذوق.

حتى يخرج نقيا من الذنوب

قال المتأخرون ان الحسنات مكفر للصغائر والمتقدمون يفوضون الى الله من غير تقييد بالصغائر

ا وانما قال اذا توضأ ولم يقل اذا تطهر لان بين الوضوء والطهارة فرق لان بسبب الوضوء يحصل الوضأة ويشترط فيه القربة واما في الطهور لا يحصل الوضوء كما قال عليه السلام "غراً محجلين من آثار الوضوء" ولم يقل من آثار الطهور قوله فغسل والفاء اما للتعقيب فيكون معنى اذا توضأ اذا اراد الوضوء واما للتفسير اذا شرع في الوضوء فان قلت اى الخروج بمعنى العفو والمغفرة مجازا لم خصص العين واليد والحال ان الذنوب يصدر من الفم والاذن وغيره من الاعضاء؟ قلت ان الحديث مختصر وقد روى في مؤطا الاذن والانف والفم والوجه والجواب الثانى ان المراد بعينه بقصد ارادة او ان العين باعشا للعيان والغفران والمراد من الخطيئة الذنب وضمير اليها يرجع الخطيئة لكنه يراد بالخطيئة سبب الخطيئة على سبيل الاستخدام كما قال الشاعر

اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا

وكما قال الشاعر

فسقى الغضى والساكنيه وان هم

فان قلت ان الذنب اعراض وهى لا يبقى زمانين ولا يقبل الانتقال؟ وله جوابات ثلاثة الاول خرجت بمعنى غفرت والثانى خرجت اثر كل خطيئة والثالث ان الاعراض يكون جواهر فى عالم المثال. قوله مع الماء او مع اخر قطر الماء الخ ان كان الذنب ضعيفا يخرج مع وان كان قويا يخرج مع آخر قطر الماء.

والكبائر ولا يتخيرون واسعا واستدل المتأخرون بالحديث الذي فيه قدر ما لم يغش الكبائر بان الخطيئة يطلق على الصغائر عمدا وان خالفه بعض المواضع وبانه لو امحيت بالوضوء سائر سيئاته اعم من ان يكون صغائر او كبائر لم يبق في العالم فاسق وفاجر صلى الصلوة الخمسة فيتوضأ لها.

فآمنوا مردود الشهادة

لان الحسنات يذهبن السيئات ومكفرات للكبائر فغفر كبائر بالوضوء كل يوم بخمسة وضوء وما قال مولانا محمد شفيع الديوبندي ان المراد في الحديث هي الصغائر وانما اختيار العنوان العام لنكتة غامضة وهي انه ليس من شأن المسلم ان يصدر عنه الكبائر فلم يذكر استهجانا لتصريح اسمها كما يستهجن ان يأتي ذكر السرقة والزنا بين يدي ولدٍ شريف النسب وان كان على وجه النصحية.

والتحقيق ما قاله الشيخ فريد زمانه ووحيد عصره محمد انور شاه الكشميري وهو ان يقول الصغائر يتمشى على الفاظ اللغة وفي اللغة الذنوب هي العيوب والخطاء ما ليس بصواب ثم السيئة ثم المعصية فالمعصية اعلى مراتب الاثم ودونها السيئات ودونها الخطايا ودونها الذنوب.

وهنا اشكال

وهو ان الحديث يدل على خروج الذنوب والمعاصي والخطايا واخواتها كلها اعراض ومعان فكيف يتحقق الخروج هناك وله جوابان احدهما هذا من قبيل تشبيه المعقول بالمحسوس فشبهه بمغفرة الذنوب مبالغة بالشيء الخارج الساقط واستعمل للمشبه ما يستعمل للمشبه به وهو الخارج كما تقول رأيت اسدا في الحمام او يقال ان المراد من خروج الذنوب خروج آثارها من الفيض وغير مثلا ولما نطقت الروايات بحدوث نقطة سوداء حين يصدر من بني آدم ذنب صغيرة او كبيرة يعبر عن بالرين اذا الغشاوة رقيقة اذا كانت غليظة يعبر عنها بالرين ولا شك ان تلك النقطة من الاجسام فعلى هذا تقدير يقدر المضاف قبل الذنوب اي اثر كل خطيئة بطشتها يده او يقال وراء هذا العالم عالما آخر يقال له عالم المثال وورائه عالم الارواح وفي عالم المثال صورة كل شيء من الاجسام والمعاني وفي عالم الارواح كل شيء فهذه المعاصي والذنوب ان كانت اعراضا في هذا العالم لكنها اجسام في عالم المثال فلا اشكال حينئذ ايضا.

على انه يبعد ان يقال ان هذه السيئات وان كانت اعراضا عندنا بحسب الظاهر ولكنها في الحقيقة اجسام وجواهر كما ان الاعمال توزن يوم القيامة وتكون جواهر وكما ان الصوفية الكرام يقولون انا نجد في قلوبنا آثار المعصية ونراها باعيننا الباطنة كما ان اباحنيفة كان جالسا في جامع دمشق ورأى رجلا يغتسل فسال الماء وجرى بين يدي الامام فقال هذا الرجل عاقٍ لوالديه بما رأى في طهوره وماء المستعمل الذنوب نجسة ومتعمدة ومن ههنا اختلف الى ثلاثة في طهارة الماء المستعمل وبنجاسته ففي رواية عن الامام نجاسة غليظة وفي رواية طاهر غير طهور وقال الامام زفر وهو احد قولي الشافعي ان كان المتوضأ على طهور فتوضأ

فمأه المستعمل طاهر ومطهر وان كان محدثا فطاهر غير مطهر والدليل عليه انه تنجس بازالة الحدث ولكن خلط له النجاسة فلا بد ان يكون طاهرا فعمل فيه بالشبهين وقال طاهر غير مطهر .

وعند محمد طاهر غير مطهر مطلقا سواء استعمل على وجه القربة او لازالة الحدث قال صاحب الهداية ان الماء المستعمل لا يطهر الاحداث خلافا لمالك والشافعي وهما يقولان ان الطهور ما يطهر مرة بعد اخرى كالقطوع وهو ما يقطع مرة بعد اخرى وقال زفر وهو احد قولي الشافعي ان كان المستعمل متوضيا فهو طهور وان كان محدثا فهو طاهر غير طهور لان العضو طاهر حقيقة وباعتباره يكون طاهرا لكنه نجس حكما وباعتباره يكون نجسا فقلنا بانتفاء الطهورية وبقاء الطهارة عملا بشبهين وقال محمد وهو رواية عن ابي حنيفة هو طاهر غير طهور لان ملافاة الطاهر بالطاهر لا توجب التنجس الا انه اقيمت به قربة فتغيرت به صفة كمال الصدقة فان الرجل اذا نوى الزكوة انتقص درجته ولذا حرم الله تعالى على النبي صلى الله عليه وسلم مال الصدقة .

وقال ابو حنيفة وابو يوسف هو نجس لقوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الراكد ولا يغتسلن فيه من الجنابة فان النبي صلى الله عليه وسلم سوى بين النجاسة الحقيقية والحكمية فانه كما ينهى عن البول كذلك عن الاغتسال من الجنابة فدل على ان الاغتسال فيه يوجب التنجس وايضا الظاهر من النهي هو التحريم وقد أكد بنون التاكيد لانه لما ازيلت به النجاسة الحكمية فيعتبر بما ازيلت به النجاسة الحقيقية ثم في رواية الحسن عند ابي حنيفة انه نجاسة غليظة اعتبارا بالمستعمل في الحقيقة فيقدر بقدر الدرهم وهو رواية ابي يوسف وهو اقوى نجاسة خفيفة لمكان اختلاف العلماء فانه يورث تخفيفا وسر اختلاف الروايات عنه ان ابا حنيفة كان اذا رأى ماء الوضوء يدرّ بها سائر الذنوب التي خرّت من الصغائر والكبائر فلذا جعل ماء الطهارة اذا تطهر به المكلف له ثلاثة احوال :

اولها انها كنجاسة غليظة احتياطا لاحتمال ان يرتكب المكلف كبيرة .

وثانيها انه كالنجاسة الخفيفة لاحتمال ان يكون المكلف مرتكبا بالصغائر .

وثالثها عن محمد انه طاهر في نفسه وغير مطهر للغير لاحتمال ان يرتكب المكلف مكروها او خلاف الاولى فان ذلك ليس بذنب حقيقة لجوازه في الجملة .

ثم قال صاحب الهداية ان الماء المستعمل ما ازيل به الحدث او استعمل في البدن على وجه القربة وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا يصير الماء مستعملا الا باقامة القربة لان الاستعمال بانتقال نجاسة الآثام وانها تزال بالقربة وابو يوسف يقول اسقاط الفرض مؤثر في زوال الطهارة فيثبت الفساد بالامرین ثم انه متى يصير مستعملا الصحيح انه كما زال صار مستعملا لان سقوط حكم الاستعمال قبل الانفصال للضرورة ولا ضرورة بعده .

قوله هذا حديث حسن صحيح

وهما مقابلان لان الصحيح ما رواه عدل تام الضبط متصل السند خاليا عن الشذوذ والعلة والانكار والحسن هو ما رواه عدل خفيف الضبط مع وجود سائر الشرائط فكيف الجمع بين المتنافيين اى كيف جمع المصنّف بينهما؟

فالجواب عنه بوجوه متعددة الاول ما قال الحافظ ابن حجر العسقلانيّ في نخبة الفكر بتقدير كلمة او والمعنى هذا حديث صحيح او حسن يعنى ان الترمذى تردد في حسنه وصحته والثاني انه بتقدير الواو فالمعنى انه حسن بطريق وصحيح بطريق آخر والثالث ما قال الحافظ عماد الدين بن كثير ان الحسن الصحيح كالحلو الحامض والرابع ما قال ابن دقيق العيد بانهما متبائنان مفهومهما ومتحدان مصداقا وبينهما عموم وخصوص مطلقا كالظاهر والنص يعنى كل صحيح حسن ولا عكس كليا كما ان كل مفسر محكم ولا عكس كليا او كل مفسر ظاهر ولا عكس كليا.

والخامس ان اطلاق الحسن عليه باعتبار اللغة واطلاق الصحيح باعتبار الاصطلاح فاختلاف الحثيثان فلا منافاة والسادس ان المراد حسن لذاته وصحيح لغيره والمراد منه ان يكون الحديث في درجة الحسن من كل طريق والمراد من الصحيح لغير رواية الحديث من طريق لا يكون منها في درجة الكمال الذى يكون في الصحيح والسابع ان اصطلاح الترمذى في الصحيح مخالف لاصطلاح المحدثين فالحسن عنده عام يطلق على الصحيح وغيره يعنى اعم من ان يكون كمال الضبط او لا بخلاف الصحيح فان كمال الضبط مشروط فيه فحينئذ لا محذور في اجتماعهما لان كلما وجد الخاص فوجد العام اى الحسن ولا عكس كليا لامتناع وجود الخاص بدون العام. وقال الترمذى في كتاب العلل ما ذكرنا في هذا الكتاب من حديث حسن انما اردنا حسن اسناده عندنا وهو كل حديث يروى ولا يكون فى اسناده من يتهم بالكذب ولا يكون الحديث شاذاً ويروى من غير وجه فهو عندنا حسن الخ.

وقد بقى منى شئ من تفسير الحديث فنذكر الآن وهو ان معنى اذا توضحاً المسلم او المؤمن انما اختار هذا العنوان ليدل على علة الحكم وهى الايمان والاسلام لان الحكم اذا تعلق بالمشتق يكون مأخذ اشتقاقه علة كذلك الحكم فالاسلام علة لخروج الخطايا ومحو الذنوب فلا يكون هذا لاجر للكافر والفرق بين الايمان والاسلام ان الاسلام عرفاً هو الانقياد الظاهرى كقوله تعالى "قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم الخ" (الحضرات ١٢) والايمان هو التصديق ولكن الاول باعتبار اللغة يطلق على الانقياد مطلقاً سواء ظاهرياً او باطنياً كما يدل عليه حديث جبرئيل عليه السلام والايمان التصديق مطلقاً كقوله تعالى حاكياً عن اخوة يوسف عليه السلام "وما انت بمؤمن لنا" (يوسف: ١٤) اى بمصدق لنا ثم اختص بالتصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم.

والتحقيق ان الايمان والاسلام متغايران مفهومهما ومتحدان مصداقاً ثم اقول في جواب الاشكال الذي ذكرناه في اول الباب ان الاعراض على قسمين حقيقيةً وحكوميةً والاعراض الحكمية يجوز انتقالها من مكان الى مكان آخر او من محل الى محل آخر كالملكية فانها تنقل عن المالك الى مالك آخر والمعاني ايضاً كذلك قال ابن همام انتقال الاعراض الحقيقية ايضاً ليس بمحال كحرارة الحديد الحال تنتقل الى الماء.

باب ما جاء مفتاح الصلوة الطهور

شبه الصلوة بالبيت والحدث بالقفل واثبت له المفتاح وههنا استعارة وهذا استعارة بليغة كما ان المفتاح يفتح القفل المغلق كذلك وجود الصلوة لانكاد نتحقق بدون الطهارة وبهذا ثبت ما ذهب اليه الجمهور ان الصلوة لا تصح بدون الطهارة وانما قال مفتاح الصلوة الطهور ولم يقل الوضوء ليشمل كل طهور يحصل به الطهارة اعم من ان يكون ماء او صعيداً طيباً واما فاقد الطهرين بسبب انعدام موضع الطهرين كمقطوع اليدين والرجلين او بسبب ما يطهر به حقيقة كمن ركب البحر او قطار الحديد ولم يكن سبيل الى الماء او حكماً كاسير المشدود يده اليه بحيث لا يقدر على استعمال الماء والصعيد الطيب.

فقد اختلف العلماء فيه فرواية ابي يوسف ان يشبه الرجل بالمصلين ير كع ويسجد بلا قراءة وقال مالك لا يصلى في الآن وقال احمد بن حنبل يصلى الآن ولا يقضى وللشافعي فيه اربعة اقوال احدها وجوب القضاء بعده والاداء في الحال قضاء لحق الوقت واحتراماً له وتشبيهاً بالمصلين وثانيها وجوب الاداء في هذا الوقت ولا قضاء بعده ورجحه المزني والنووي ورجح الفقهاء علة قوله الاول المذكور فيما قبل وقال النووي الثاني ارجح باعتبار الدليل لانه اداء الصلوة على حسب الاستطاعة وثالثها يستحب له ان يصلى ويجب له ان يقضى ورابعها يحرم عليه ان يصلى وتجب الصلوة اذا وجد احداً الطهرين.

ومستدل هذا القول هذا الحديث يعني "مفتاح الصلوة الطهور" حيث ارشد النبي صلى الله عليه وسلم وقال لا تصح الصلوة بدون الطهارة فعملاً بقوله عليه السلام اذا امرتكم بشئ فافعلوه واذا نهيتكم عنه فانتهوا او كما قال عليه السلام يجب الاجتناب عن هذا النهي وايضاً لا يجب على الحائض والجنب ان يشبهان بالمصلين فكذا لا يحكم ههنا بالتشبيه قال النووي بعد نقل اقواله الاربعة للشافعي ان ارجح الروايات الاربعة عند العامة الفقهاء الشافعية وهو قول ابو يوسف الذي ذكرناه آنفاً.

وقال صاحب در مختار ان اباحنيفة رجح الى قول ابي يوسف ووجه قوله ان يصلى قضاءً لحق الوقت واحتراماً له ويجب القضاء بعده انه تمسك بالقياس المستنبطة من الاجماعين اولها ان المسافر اذا قدم من سفره في رمضان تشبه بالصائمين في بقية يومه وكذلك اذا طهرت المرأة من الحيض والصبي اذا بلغ يجب

عليهم الامساك في بقية نهارهم وهل هذا الا تشبه بالصائمين في بقية يومه والاجماع الثاني ان من افسد حجه يجب عليه المضى في الاركان ثم عليه القضاء في العام القابل وما هو الا تشبه بالحجاج فلما وجدنا التشبيه في الصوم والحج فنقلبهُ الى الصلوة ونقول ان على فاقد الطهرين الصلوة احتراماً للوقت ثم بعده يقضى حتى ان العلماء صرّحوا بانه لا يقرأ شيئاً من القراءة.

وقال بعض لا ينوى الصلوة لانها ليست بصلوة حقيقة وهذا الذي ذكرناه من الاحكام الى الآن متصلة بمسئلة فاقد الطهرين بمعنى ان سببه انعدام ما يطهر به حقيقة او حكماً كما في فاقد الطهرين بمعنى سبب انعدام موضع الطهرين كمقطع اليدين الى المرفقين والرجلين الى الكعبين ففيه ثلاثة اقوال الاول يصلى ويقضى وثانيها لا يصلى ويقضى وثالثها بوصول الماء حيثما ما امكن من الاعضاء المقطوعة والا يمسح احال شيخنا رحمه الله تعالى هذه المسئلة الى كتاب الصلوة فانظروا ولا تعجل ولا تغفل.

باب ما يقول اذا دخل الخلاء

الخلاء الكنيف والمكان المعد لقضاء الحاجة وهذا المعنى معناه المجازى والخلاء في اللغة الانفراد والخلوة وكذلك الغائط او الحشوش واخواتها تستعمل في معنى بيت الخلاء بطريق المجاز والكناية.

قوله اذا دخل الخلاء والمراد منه عند الجمهور اذا اراد الدخول كما في قوله تعالى "اذا قمتم الى الصلوة الخ" (المائدة: ٦) وكما في قوله تعالى "فاذا بلغ اجلهن" (البقرة: ٢٣٣) اي قاربن عدتهن لان ذكر الله تعالى في مكان نجس ممنوع ومكروه هذا اذا كان الخلاء مبني واما اذا كان ذهب لقضاء الحاجة الى الصحراء فكان ذكر الله قبل كشف العورة وعند مالك يراد معناه الحقيقي يعني كان يقوله بعد الدخول وعند الجمهور لو تذكر بعد الدخول ونسى قبله ان ينوى في نفسه ولا يقول باللسان.

قوله عليه السلام من الخبث والخبائث امر بالنعوذ من حاجة الشيطان من افرادها ذكورها واناثها ووجه النعوذ ذكره ابوداؤد ان هذه الحشوش محتضرة يعني في الحشوش يحضرها الشيطان والخبائث مرتكبى السيئات فالستر لازم عنهم وهو مقتضى الحياء وذكر شراح الحديث وجه حضور الخبائث والشياطين في الحشوش لان الملائكة بطباعها راغبة الى النظافة والطهارة النورانية والخبائث التي ترتكب السيئات تميل الى النجاسة الظلمانية وهذا هو السر في ان ذوى الاعمال الفعلية يستعقبون فيها الخبائث فلا بد من الستر عنهم هذا هو الوجه الاول والثاني ان كثرة التلبس بالشياطين والاختلاط بهم يوجب آثارا في القلب فلا بد من الاحتراز عنهم.

(حواشى) لان الجنات والشياطين يحضر ويوطن ويجلس في هذه المواضع فاذا دخل الانسان في هذا الموضوع يكون جالسا بهنّ وصاحباً لهنّ والصحبة يكون سريع الاثر في القلب لان القلب يتأثر سريعا وقد نهى

النبى صلى الله عليه وسلم عن صحبة الاشرار والخبائث وقد قال مولانا رومى فى مثنويته ٠
 صحبت صالح ترا صالح كند صحبت طالع ترا طالع كند
 فان قيل اذا كان القلب متأثراً والصحة مؤثراً فالقلب الشرير والخبث يتأثر بصحبتنا فيكون حسين
 القلب والصفاء.

اقول فى جوابه اولاً هذا خلاف العقل والانسانية لان الاعطاء شيئاً ممدوحاً مرغوباً ببدل الشئ المذموم
 والقبیح لا يكون غير الخسران والحماقه على ان النبى صلى الله عليه وسلم شبه صحبة الاشرار والخبائث
 بلسدغ الحية والعقرب وانت تعلم ان سموم الحية والعقرب يؤلم الى الزمان الطويل وصحة الاخير والصالح
 بريح العطر وريح العطر يكون نفيساً وسريع الزوال فاذا قال المسلم هذا الدعاء عند ارادة الدخول فى الخلاء
 لا تؤثر صحبة الشياطين والجنات فى قلب الانسان فافهم وانتهى كلام المحشى.
 ونرجع الى المقصد وصورته ان يذكر الله تعالى قال الله تعالى "ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطاناً
 فهو له قرين" (الزخرف: ٣٦)

والثانى الاحتراز عن وجوه النقصانات بتبرك ذكر الله فهذه ثلاثة اوجه للستر عن الشيطان.
 وفى اسناده اضطراب سنذكره فيما بعد والآن ينبغى لنا ان نذكر جواب اشكال وهو ان النبى صلى الله عليه
 وسلم كان معصوماً من الشيطان حيث قال ان الشيطان اسلم الا انه عليه السلام استعاذ امثالاً لامره تعالى حيث
 امره بالاستعاذة حيث قال الله تعالى "واما ينزعنك من الشيطان نزع فاستعد بالله انه سميع عليم" (الاعراف: ٢٠٠)
والثالث اظهار العبودية والتذلل بامثال كل امر صغير او كبير. ١

قوله وفى اسناده اضطراب ٢

الاضطراب على نوعين الاضطراب فى المتن وهو اختلاف الالفاظ والاضطراب فى السند وهو

١ قوله فان قيل ان الباب قد وضع المصنف فى بيان الطهارة وقد ذكر فيه قوله عليه السلام اذا دخل الخلاء
 قال اللهم انى اعوذ بك من الخبث الخ فلم يطابق الباب على الترجمة والجواب اولاً أن السؤال ليس بصحيح لان
 الباب باب ما يقول اذا دخل الخلاء نعم ان لم يطابق الباب على ترجمة ابواب الطهارة ظاهراً قابل على التوجيه وثانياً
 ان الامام محمد الغزالي قد قسم الطهارة على اربعة اقسام الاول طهارة عن النجاسة الحقيقية والخبائث الثانى وطهارة
 عن النجاسة الحكمية الثالث وطهارة عن القلب الرابع وطهارة عن الغفلة وهذا طهارة عن القلب لان صحبة الشياطين
 والجنات ينجس قلب الانسان فعلم النبى صلى الله عليه وسلم طريقة طهارة القلب فقال اللهم انى اعوذ بك الخ.
 ٢ قوله والاضطراب الخ اقول خلاصة هذا المقام ان الهشام والسعيد والمعمر والشعبة رحمهم الله كلهم من
 تلامذة قتادة رضى الله عنه واتفق فى هذا الحديث عن قتادة رضى الله عنه ثم اختلف هشام عن ترك الواسطة بين
 قتادة وزيد ابن ارقم رضى الله عنه والثلاثة متفق فى اثبات الواسطة ولكن اختلفوا فى تعيين الواسطة فقال سعيد
 والواسطة هو قاسم بن عوف الشيباني وقال معمر وشعبة هو نصر بن انس رضى الله عنه (بقية فى الصفحة التالى)

الاختلاف في الرواة وقفاً واتصلاً وانقطاعاً وارسالاً والاضطراب ههنا من ثلاثة اوجه الاول ان قتادة له اربعة تلاميذ هشام وسعيد ومعمر وشعبه فاختلف الاولان بانهما رويان من قتادة ثم سعيد قال ان قتادة روى عن قاسم بن عوف الشيباني فاثبت الواسطة بين قتادة وزيد بن ارقم ونفى الهشام الواسطة وارجح ما قال السعيد واما هشام فحذف الواسطة واما الاخيران فرويا عن قتادة عن النضر بن انس ثم اختلفا قال شعبه ان الراوى فوق النضر هو زيد بن ارقم وقال معمر هو انس بن مالك فالاختلاف الذي وقع بين شعبه ومعمر دفع الترمذي بقوله يحتمل ان يكون قتادة روى عنهما جميعاً اي عن النضر وعن القاسم وما بين السطور من ارجاع الضمير الى زيد والنضر فوهم لا يحوم له الحق ولله درّه من قال هشام عن قتادة ثم زيد وسعيد عن قتادة فابن عوف وشعبه ومعمر عنه عن النضر.

والاضطراب الثاني في اسناده قتادة من هو؟ فان البيهقي ذكر في السنن الكبرى ان نضر بن انس روى عن زيد بن ارقم وقد اشار اليه الترمذي بقوله حديث زيد بن ارقم حيث اضاف الحديث الى زيد بن ارقم.

والاضطراب الثالث في تعيين الواسطة انه من هو هل هو نضر بن انس ام قاسم بن عوف قال محمد بن اسماعيل البخاري بان في لفظه كلا الاحتمالين الاتصال والانفصال فيمكن انه لم يسمع من زيد بن ارقم وقال عن زيد بن ارقم فلا يكذب الراوى بل يحكم بتدلّسه فالقتادة من المدلس حيث لم يذكر استاذة وذكر استاذ اساتذته فاندفع الاضطراب الثالث بان الواسطة ثابتة بين القتادة وزيد بن ارقم لان تاريخ الميلاد على حسب تصريحات العلماء تدل على ان سماعه منه غير ممكن عادة لانه ولد سنة ٦١ هـ وتوفي زيد بن ارقم سنة ٦٢ هـ

(بقية الصفحة السابقة) ثم اختلف المعمر الشعبة أ هو اي هذا الحديث من مسندات انس بن مالك او من مسندات زيد بن ارقم فقال معمر هو من مسندات انس بن مالك ودفع الاضطراب المذكور في الصفحة وقال شعبه هو من مسندات زيد بن ارقم وهذا ثلاثة اضطرابات واتفق الهشام والسعيد والشعبه في ان مدار الحديث زيد بن ارقم وتفرد هشام في ترك الواسطة واختلف سعيد وشعبه في تعيين الواسطة فقط واما بين شعبه ومعمر فهو في تعيين مدار الحديث فقط ثم توجه المصنف الى دفع الاضطراب الذي وقع في تعيين الواسطة بين سعيد بن عروبة وبين شعبه ومعمر فقال يحتمل ان يكون قتادة روى عنهما اي عن قاسم بن عوف الشيباني وعن النضر بن انس ولم يتوجه بين الاضطرابين الاخرين.

والجواب ما قال استاذنا شيخ الشريعة والطريقة مولانا حسين احمد مدني مدظله العالی ان ترك الواسطة ليس بصحيح لان قتادة ولد في سنة احدى وستين من الهجرة ووفاة زيد بن ارقم في خمس او ستة وستين فلم يمكن الاستماع لقتادة من زيد بغير واسطة لان الصبي الذي عمره ستة او خمس لا يلاحظ الحديث واما الجواب من مسندات الحديث قال البيهقي في سنن الكبير ان نضر بن انس روى هذا الحديث عن زيد بن ارقم واما قرار مدار هذا الحديث انس بن مالك وهم فاندفع الاضطراب الثالث بهذا التقرير فكانت الواسطة ثابتة هو قاسم بن عوف ونضر بن انس وكان مدار الحديث هو زيد بن ارقم ولم يكن انس بن مالك فافهم فتشكر.

وبينهما خمسة سنة فكيف اللقاء فافهم.

باب ما يقول اذا خرج من الخلاء

كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خرج من الخلاء يقول غفرانك اى اسئلك غفرانك او اغفر غفرانك ويشكل على الحديث ان طلب الغفران فرع لصدور الذنوب والذهاب فى قضاء الحاجة ليس بذنوب لانه من الامور الطبيعية الفطرية التى جبل الانسان عليه وعندى فى هذا الاشكال اجوبة متعددة احدها ان الانسان اذ اتى لقضاء الحاجة فيحرم من ذكر الله غافلا عنه وهذا ذنب فى نفسه وثانيها ان القعود فى مكان يلتبس فيه بالشياطين معصية فان فى مصاحبة الاشرار والخبائث لا يخلو عن صدور الذنوب.

وهذان الجوابان المشهوران على السنة القوم ولكن فيهما ما فيهما لان ما صدر منا من تلبسنا بالشياطين او الغفلة عن ذكر الله فهو بحكمه تعالى وامره فانه نهانا عن ذكر الله تعالى فى المكان النجس ولا مضرة لنا فى الذهاب الى الكنائس لانه من الامور الطبيعية الفطرية فعاد الاعتراض السابق فقلنا فى جوابه جوابا حسنا وهو ان طلب الغفران ليس بسبب جديد المعصية بل انما هو لحدوث الرين فى قلبه صلى الله عليه وسلم بزوال الانبساط واللطافة يلتبس النجاسة والشياطين.

ثم لقائل ان يعود ان النبي صلى الله عليه وسلم معصوم فكيف الرين والغين فى قلبه صلى الله عليه وسلم؟ قلنا فى جوابه اجمالا ان النبي صلى الله عليه وسلم قد رسخ فى حبة قلبه وقعر خاطره حب الله تعالى وعشقه بحيث لا يخطر بباله غير الله تعالى ولا يسع الميلان الى غير الله تعالى كما تنطق به النص وهو قوله عليه السلام "لو كنت متخذنا خليلا لاتخذت ابا بكر" فمقتضى هذه المحبة الكاملة والعشق التام يقتضى ان توجهه صلى الله عليه وسلم لا يكون الى غير الله تعالى اصلا وقد امره عليه السلام بالانذار والتبليغ وهداية الناس كافة الى صراط مستقيم كما قال تعالى "وانذر عشيرتک الاقربين" (الشعراء: ٢١٣) و"يا ايها الرسل بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته" (المائدة: ٦٧) فهكذا الآيات والاحاديث يقتضى ان يكون الانقطاع عن الله تعالى الى الخلق فلهذا الشئ كان يحدث انقباض فى قلبه صلى الله عليه وسلم وكان ذلك سببا فى حدوث الرين والغين.

واحسن من هذا الجواب هذا بان يقال ان قضاء الحاجة وان كان امرا طبيعيا لكنه عرض من حظه النفس من تكثير الغذاء فيحتاج الى الخلاء وكثرة الذهاب وكثرة التغوط فكثرة الاكل ككونها حظا للنفس معصية وطلب الغفران عن ذلك المعصية فلا اشكال قال الامام الغزالي ان اول بدعة حدث بعد النبي صلى الله عليه وسلم الشيع. ولك ان تقول فى الجواب عن نزول الغذاء عن الحلق ثم هضمه فى البطن وتمييز اجزاء الصحة وخروج اجزاء السافلة كلها نعم الله تعالى علينا عظيمة فيجب ان نؤدى شكره ولكن نتصور تقصيرنا عن اداء الشكر

فستغفر عن اداء الشكر والقصور بالكمالات التي ذكرت في الحديث الي غفرانك فهذا ثلاثة اجوبة كلها صحيحة وقد ذكر قبلها اثنين فصارت خمسة اجوبة فتفكر والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب.

باب في النهي عن استقبال القبلة بغائط او بول

عن ابي ايوب الانصاري رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اتيمت

الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا او غربوا الحديث

ان المدينة المنورة في جانب الشمال من مكة المكرمة وكذلك بيت المقدس في جانب الشمال من المدينة المنورة زادها الله شرفا وفضلا فالخطاب لاهل المدينة ونهاهم النبي صلى الله عليه وسلم عن الاستقبال والاستدبار الي جانب الشمال والجنوب حالة التغوط لانه لا يخلو عن سوء الادب الي شعائر الله تعالى "ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب" (الحج: ٣٢) وامرهم بالتوجه الي الشرق والغرب احتراماً للقبلة وتعظيماً لشعائر الله واما الحكم لاهل سائر البلدان فعلى عكسه.

قوله مراحيض جمع مرحاض بمعنى البيوت التي بيت الخلاء.

فنحرف عنها فلا نقضى حاجتنا ونحرف عن القبلة مهما امكن ونتخلى في تلك المراحيض ونستغفر الله تعالى عن الانحراف الكامل ويشكل على الاول انه لم يقض الحاجة فيها فأين الذنب فيترتب عليه الاستغفار؟ فيجاب عنه بان ذنوب الغير مذكرة ذنوب نفسه فاذا رؤا باعينهم ذنوب اهل الشام من بناء المراحيض الي القبلة فتذكرت لهم ذنوب انفسهم فكانوا يستغفرون عنها او بان يقال نستغفر الله للبايعين فانهم وان كانوا نصارى لكنهم مستحقون بالاستغفار لكونهم مؤمنين قبل بعثته ﷺ.

ولا يخفى عليك ان في استقبال القبلة واستدبارها عند الخلاء سبعة مذاهب الاربعة منها مشهورة والثلاثة منها غير مشهورة فاما الاربعة المشهورة فهي ان امامنا الاعظم يقول بكرهيتها مطلقا سواء كان في الصحراء او البنيان والكرهية عنده تحريمية وعند الشافعي يكرهان في الصحراء دون البنيان وهو مذهب مالك ايضا واحمد بن حنبل يقول بجواز الاستدبار دون الاستقبال وهو منسوب الي ابي يوسف ايضا وعند داؤد الظاهري يجوز كلاهما مطلقا واما الثلاثة الغير المشهورة فاحدها الاستقبال مطلقا مكروه والاستدبار جائز في البنيان دون الصحراء والثاني استقبال بيت الله وبيت المقدس كليهما واستدبارهما مكروه تحريمي والثالث انهما يكرهان لاهل المدينة ومن حولها دون ما عداهم وهو قول المزمعي.

ودليل الداؤد الظاهري رواية جابر انه نهى النبي صلى الله عليه وسلم ان نستقبل القبلة ببول فرأيته قبل ان يقبض بعام يستقبلها وقالت عائشة رضى الله عنها في حديث آخر قال النبي صلى الله عليه وسلم حولوا

مقعدتي الى القبلة فهذه الروايات تتعارض بحديث ابي ايوب الانصاريؓ فاذا تعارضا تساقطا فرجع الى اباحته الاصلية وكان هذين الحديثين ناسخان لحديث النهي.

ودليل الشافعيؒ حديث ابن عمرؓ قال صعّدت يوما على سقف بيت حفصةؓ وهي اخته فرأيت النبي صلى الله عليه وسلم على حاجته مستقبل الشام ومستدبر القبلة.

وايضا وجه النهي صلوة الملائكة والجنات تكون في كل مكان من الصحارى فيقع النظر على التغوط واما الكنائف والبنيان فلا يدخلها الملائكة والجنات ذروا الاعمال الصالحة فظهر الفرق بين البنيان والصحراء بهذا.

ودليل احمد بن حنبلؒ وهو قول ابي يوسفؒ ان حديث ابن عمرؓ مصرح بالفاظ صريحة على ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مستدبر الكعبة وقد خالفه حديث جابرؓ ان النبي صلى الله عليه وسلم استقبلها قبل ان يقبض بعام ولكن لما كان احد من رواة حديث جابرؓ وهو محمد بن اسحاق مجروحا مدلسا يثبت الترجيح لحديث ابن عمرؓ فعلم من ذلك ان الاستدبار جائز دون الاستقبال.

ودليل ابي حنيفةؒ حديث ابي ايوب الانصاريؓ وانه اقوى متنا وسندا ووجه التمسك ان الحديث ناطق باستوائيهما في الجواز وعدمه ومصرح بان الاستدبار والاستقبال كلاهما منهيان ومكروهان واما ما قال اهل الظاهر من النسخ والعود الى الاباحة الاصلية فغير صحيح لان اهل الظواهر كلهم اتفقوا على انه اذا تعارض الحديث المبيح والمحرم يكون الترجيح للمحرّم والا لزم النسخ مرتين لان الاصل في الاشياء الاباحة وقد نسخت تلك الاباحة بدليل الحرمة فلو قيل بعده ثبوت الاباحة ثانيا لزم النسخ مرتين وهو باطل فثبت الترجيح للحرمة وهو عين المدعى.

واما ما قاله الشافعيؒ فارقا بين الصحراء والبنيان يقضى ان لا يجوز الاستقبال والاستدبار في الصحراء مطلقا والحال انكم تقولون بجواز البول تحت الاحجار وغيرها مستقبلا ومستدبرا الى القبلة فعلى هذا نقول ايها الشوافع ان على رأيكم لا بد ان لا يكره الاستدبار والاستقبال في الصحراء مطلقا سواء كانت تحت الحجر أم لا لان كثيرا من الاشجار والاحجار حائلة بيننا وبين القبلة.

فان قلتم في الجواب ان في هذه الصورة وان لم يجد استقبال عين القبلة واستدبارها الا انه وجد استدبار هواء بيت الله الذي داخل في القبلة من الارض المحترمة التي الى السماء المعلى

نقول في دفعه ان هكذا الاستقبال والاستدبار يوجدان في الكنيف والحشوش التي ليست لها سقف فينبغي ان يكره في البنيان وهو خلاف مذهبكم.

وبقى الجواب عن حديث جابرؓ وابن عمرؓ فنقول وبالله التوفيق انه لا يصح الاستدلال بحديث ابن عمرؓ لانه فعلى وحديث ابي ايوبؓ قولى وعند تعارضهما يرجح القولى هذا هو الوجه الاول والثاني ان مفهوم حديث النهي هو القاعدة الكلية والحديث الثاني ان مفهومه هي الواقعة الجزئية والكلية اقوى من الجزئية

والثالث اذا اجتمع المبيح والمحرم فالترجيح للمحرم كما هو مقرر في الاصول والرابع المقتضى للكرهه في الاستقبال والاستدبار انما هو ترك تعظيم بيت الله وهو موجود في كلا الحالين فلا وجه للتخصيص والخامس يمكن ان يكون عدم الكراهة من خصوصيات النبي ﷺ لان الكراهة انما هو مبنية على ترك الاحترام لبيت الله وهو اشرف من جميع المخلوقات حتى العرش والكرسى فلم يكن تعظيم بيت الله تعالى واجبا على النبي ﷺ فجاز الاستقبال والاستدبار الى الكعبة والسادس ما قال الترمذی ان حديث ابى ايوب الانصارى صح شئ في هذا الباب فالترجيح للاصح على الصحيح وغيره والسابع يمكن ان يكون انكشف له ﷺ عين القبلة برفع الحجاب عن البين ومن المعلوم ان قبلة من يرى الكعبة عينها ولمن لا يراها جهتها فالنبي ﷺ كان انحرف عن عين القبلة وابن عمر لما لم يكن له علم بعين القبلة يتخيل انه ﷺ استدبر القبلة والواقعة ليس كذلك.

والثامن ان ابن عمر لم يره بعين التحقيق لغاية التأدب والحياء في حالة الخلي وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم من رآه بدهاة خافه فضلا عن حالة الخلاء وكشف العورة فحاصل هذا التوجيه ان ابن عمر اخطأ في النظر والتاسع انه كان النبي ﷺ يقضى حاجته منحرفا عن القبلة متوجها الى جهة اخرى فلما احس بان احدا يصعد على السطح صاعدا في المرقاة فولى وجهه الى المرقاة يرى من يصعد هناك فوقع نظر ابن عمر على النبي ﷺ في هذه الحالة فظن انه ﷺ كان مستدبرا القبلة ولم يكن في الواقع كذلك والعاشر ان الممنوع بالاستقبال والاستدبار بالعضو المخصوص لا الصدر فاي ثبوت عند ابن عمر انه صلى الله عليه وسلم استدبرها بفرجه فلهذه الوجوه العشرة قلنا ان رواية ابن عمر لا يكاد يصح التمسك بها والتخصيص بمكان دون مكان لا يسلمه من اعطاه الله عقلا سليما وفهما مستقيما لان علة الكراهة هي تعظيم الكعبة وهو مستور في كل مكان سواء في بنيان او صحارى.

فهل يلزم تعظيمها في الابنية قال ابن تيمية ان مسلك ابى حنيفة هو الاحوط والوفق بالروايات ومن العجائب انهم يتهمون الاحناف بكونهم قائلين وذوى الرأى والحال انهم يقيسون والا فالحديث مناد نداء باعلى صوت لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها فكيف خص بعضهم بعض الاشياء واجابوا عن هذا الايراد بان عندنا من الروايات الصحيحة ما يدل على عدم الكراهة والنهى والترمذی جمع جميع تلك الروايات ههنا وهذه الروايات سببا للتخصيص فلهذا خص الشافعى فانها جائزان في الابنية دون الفيافى وخص ابويوسف الاستقبال وقال هذا غير جائز مطلقا والاستدبار جائز في جميع الامكنة بان في الاستقبال هتك حرمة بيت الله تعالى لان الفضلات تخط الى الارض.

قوله ابان ان كان على زنة الفعل فغير منصرف وان كان بزنة فعّال فمنصرف قال القارى هو بالتشديد خطأ. وقد بقى منى شئ وهو الجواب عن مستدل بقوله ﷺ وقد فعلوا ذلك استقبلوا بمقعدتى القبلة وحسن

النوويّ سنده فاقول وبالله التوفيق قال العيني نقلا عن احمد بن حنبل ان هذا الحديث مرسل لان عراكا لا يسمع عن عائشة رضی الله عنها وقال بعض العلماء الحديث منك وقال عمر بن عبدالعزيز وما استقبلت وما استدبرت من عمرى فروى عراك فى مقابلة هذا الحديث فلم يعمل عمر بن عبدالعزيز لذلك الحديث بعد السماع ايضا وكان يكره البزاق والبصاق نحو القبلة كما فى فتح البارى وفتح القدير فثبت من هذه الدلائل المذبور وبراھين المذكور ما ذهب اليه ابو حنيفة.

باب النهى عن البول قائما

قوله فى سباطة قوم فبال عليها قائما فاتيته

ان الفاء فى قوله فاتيته للتعقيب لكن الواقعة يشهد هى بل الفاء بمعنى ثم كما يقال "زوجت فتولدت" تقدير الكلام اتى سباطة قوم فبال عليها قائما فذهبت لا تأخر عنه فدعانى اى فإشارنى حتى كنت عند عقبيه فبعد فراغه عن البول اتيته بوضوء فتوضاء وانما قلنا فدعانى اى فإشارنى لان الكلام عند البول ممنوع عنه وقد جاء فى البخارى بلفظ فإشارنى.

قال احمد بن حنبل يجوز البول قائما سواء كان العذر او غيره وقال مالك يكره اذا خيف وصول الرشاش اى نظائره قال الجمهور وابو حنيفة النهى نهى تنزيهى اذا لم يخف النجاسة والرشاش وان قوله عليه السلام "استنزّه عن البول فان عامة عذاب القبر منه" زجر عظيم منه للامة.

وعن حذيفة انه صلى الله عليه وسلم بال قائما وعن عائشة قالت من حدثكم ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يبول قائما فلا تصدقوه ما كان الا يبول قاعداً فوق التعارض بينهما اى بين الحديثين فيجاب عنهما بوجه متعددة احدها ان حديث عائشة محمولة على العادة المستمرة الاكثرية للنبي صلى الله عليه وسلم فالمعنى من حدثكم ان عادة النبي صلى الله عليه وسلم كان يبول قائما فلا تصدقوه لانه صلى الله عليه وسلم ما كانت عادته الاكثرية الا البول قاعداً.

وثانيها انها لم تكن عالمة بهذه الواقعة لانها وقعت فى خارج البيت وانها تزكى علمها فى البيت **والثالث** ان حذيفة فى حال العذر وهو تلويث الثياب بنجاسة السباطة **ورابعها** انه صلى الله عليه وسلم لم يجد للقعود موضعا او لخوف التلويث او لمرض منعه عن القعود وهو وجع باطن الركبة وخامسها ذكر بعض المتقدمين ان الوجد الذى فى قضاء الظهر علاجه البول قائما فبال النبي صلى الله عليه وسلم قائما ليتداوى **وسادسها** فعل عليه السلام ذلك لبيان الجواز لان البول قائما مكروه تنزيهى **وسابعها** لعل السباطة مرتفعة فخاف عود البول اليه صلى الله عليه وسلم ان بال قاعداً فلاجل ذلك بال قائما **وثامنها** انه اسند حذيفة تنزهه عن اعين الناس وغيرهم من الناظرين لكونها حالة يستخفى منها ويستحى عنها فى العادة وكانت الحاجة يقضيها بولاً من قيام فبال قائماً ليأمن من خروج الحدث ذى الرائحة

الكريهة في الغالب كذا ذكره النووي.

واما بوله صلى الله عليه وسلم في ملك الغير يحتمل وجوهاً ١ ا احدها انهم يرشون ذلك ولا يكرهونه بل يفرحون به ومن كان حاله هذا جاز له البول في ارض غيره والثاني انها لم تكن مختصة بهم بل كانت للناس كلهم بفناء دورهم فاضيف اليهم لقربها منهم والثالث انهم كانوا اذنوا لما اراد قضاء الحاجة اما بصريح الاذن او بما معناه او كانت الارض عاديا او منسوباً الى قوم عاد لا يملكها احد هذا هو الوجه الرابع والثالثة الاول قد ذكرها النووي والاخيرة الرابعة عن الشيخ المفتي محمد شفيح الديوبندي.

باب في الاستتار عند الحاجة

الاستتار فرض وكانت عاداته عليه السلام الابعاد في قضاء الحاجة واما واقعة سباطة قوم فللعذر ومن شاء التفصيل فليلاحظ النووي ص ١٣٣ وقوله وهو مولى الموالاة لهم اشارة الى ان اباه لم يكن في الحقيقة من قوم الكاهل بل كان من مولى الموالاة لاحقا بهم قوله فورثه مسروق يعنى مات ابوه والد الاعمش وهو صغير فحملته امه وأنت به في الكاهل فصار في الكاهل شابا فماتت فورثته المسروق وعند ابى حنيفة لا يرث الولد منه الا باقرار ابيه بانه ولد له او بالبينة والله اعلم بالصواب.

باب الاستنجاء بالحجارة

لا يعزب عن العزيز البار الصالح انه قال الشافعي التلث والانقاء كلاهما واجبان والايتار مستحب وفي رواية الايتار واجب ايضا الى الثلث وعندنا التلث مستحب والانقاء واجب وهو قول مالك وليس فيه عدد مسنون فانما هو نفي السنة المؤكدة وقوله الخراءة صورة التخلي والعود لقضاء الحاجة. ثم اعلم ان حديث عبدالرحمن وان لا نستنجى باقل من ثلاثة احجار تمسك به الشافعي بانه نهى عن الاستنجاء باقل من ثلاثة احجار فعلم ان التلث عنده واجب ولنا في استحباب التلث ما روى في سنن ابى داؤد انه قال عليه السلام "من استجمر فليوتر من فعل فقد احسن ومن لم يفعل فلا حرج" وفي رواية من يذهب الخلاء يستجمر بثلاثة احجار فانها مجزئة فان الكفاية والاجزاء يدل على عدم الوجوب. وكذلك حديث عبدالله بن مسعود انه عليه السلام قال لى التمس ثلاثة احجار قال فأتيت بحجرين

١ ا ولهذه الوجوه انما يحتاج اذا اريد بالاضافة اضافة تملك واما اذا اريد اضافة تخصيص مثل مسجد فلان فلا يحتاج الى الجواب كما ان المسجد ليس بمملوك لان الوقف لا يملكه احد.

وروثه فاخذ الحجرين والقي الروث واستنجى بحجرين ولكن لا يتم الاستدلال لانه روى الدار قطنى وغيره انه صلى الله عليه وسلم القى الروثة وقال ائتنى بثالث والجواب من جانب الاحناف ان فى رواية البيهقى ابو اسحاق عن علقمة وابو اسحاق لم يسمع عن علقمة وفى رواية دار قطنى ابوشيبه وهو ضعيف على ان طلب الثالثة ليس للوجوب بل للاستحسان والاستحباب كما ان الامر بالاستنجاء بالماء ليس للوجوب بل للاستحباب ولان العدد فى ثلاثة احجار ليس بنص بل هو عام من ان تكون حقيقة او حكما وان اريد بها الثلاثة يكون مجازاً او يقال انه لم يثبت من عبدالله بن مسعود اتيانه بثالث على طلبه عليه السلام على تقدير التسليم يمكن لنا ان نقول ان احدا من الاحجار الثلاثة لا بد منه للبول وبقي الاثنان للتخلى فثبت عدم التثليث وهو عين المدعى.

قال ابو عيسى

اعلم ان هذا الحديث مروى باربع طرق فالطريقان منها المتابع وهما طريق اسرائيل وقيس وحيث تابع اسرائيل وقيس فكانت طريقته متصلا اقوى وطريق الزهير و زكريا لم يتابعهما احد ليس فى محل القوة والاعتماد ثم تلاميذ ابى اسحاق متفقون الى ابى اسحاق السبيعي ولكن وقع الاضطراب فى الشيخ ابى اسحاق هل سمع من كلهم او بعضهم وتوهم الراوى فذكر كلهم.

وقوله لم يسمع من ابيه اى بلا واسطة همدان بسكون الميم حى من العرب وبفتحها بلاد من الفارس **وقوله ابو عبيده عن عبدالله** قال شيخ الهند محمود حسن الديوبندى اذا جاء لفظ عبدالله فى طبقات الصحابة مطلقا فيراد منه سيدنا ابن مسعود.

وقوله عبد بن عبدالرحمن هذا هو الدارمى المحدث المعروف قوله لكن سماعه باخر بفتحيتين اى آخر عمره يعنى سمع الزهير الحديث فى وقت اسناد اسحاق حال كونه شيخا كبيرا واستدل الترمذى على صحة حديث اسرائيل عن ابى اسحاق عن ابى عبيدالله عن عبدالله وضعف حديث زهير عن ابى اسحاق عن عبدالرحمن بن الاسود عن ابيه عن عبدالله بثلاثة وجوه مذكور فى الكتاب.

والجواب عن جانب البخارى قال الامام احمد فى التهذيب اسرائيل وزهير وابوزائد قرؤا على ابى اسحاق فى كبره وذكر البخارى فى كتابه الجامع المتابع لزهير وايضا حديثه متصل وحديث اسرائيل منقطع لان البخارى نقل عن ابى اسحاق ان ابا عبيدة لم يسمع اياه لانه توفى وهو ابن سبع سنين والحديث اذا نقل عن الشيخ الفانى فلا اعتبار لروايته لكون الحافظة ضعيفة فى ذلك الوقت فى الاغلب استمع ايها الناظر ان ابا عبدالله وان لم يسمع من ابيه عبدالله بن مسعود بلا واسطة الا انه سمع من تلامذه مرات وكرات لا تعد ولا تحصى فلهذا قلنا ان روايته ترجح على الروايات الاخر وعبدالله بن مسعود هو مدار فقه الحنفية واليه المرجع والمآب فى المسائل.

يطربني قول القائل لله دره جزاه الله بالخير الاسنى من الخيرات والحسنى هو هذا لطيفة الفقه ذرعه
عبدالله بن مسعود[ؓ] وسقاه علقمة[ؓ] واسود[ؓ] وحصد ابراهيم النخعي[ؓ] وطحنه حماد بن سليمان وعجنه ابو حنيفة[ؓ]
وطبخه ابويوسف[ؓ] ومحمد ابن الحسن[ؓ] يُقسّم بين الناس والناس يأكلون.

باب كراهية ما يستنجى به

لا تستنجوا بالروث ولا بالعظام فانه اذا اخوانكم من الجن وضمير المفرد بتأويل المذكور في رواية
فانها فالضمير للعظام والروث تابع لها وقد ثبت من الحديث ان الجنات مسلمون سماهم اخوانا للمسلمين
وانهم يأكلون العظام ويجدون عليها او فر ما كان من اللحم عليها والروث زاد دوابهم والاضافة اليهم لانهم
المنتفعون بها وهذه الاضافة تسمى الاضافة بادنى ملابسة.

وفيه ان الجن تبع للانسان ويأكل سؤرهم وقوله عن علقمة[ؓ] عن عبدالله بن ابن مسعود[ؓ] كان مع النبي صلى
الله عليه وسلم في ليلة الجن وابنه ينفي لعدم العلم به وعدم العلم بالشئ لا يكون دليلا على اعدام الشئ فكان
رواية اسماعيل اصح لوجود المتابعة المورثة للقوة في الحديث وقيل في علة النهي ان العظام لملاستها لا
تقلع النجاسة وانها يجرح مقام الاستنجاء.

باب الاستنجاء بالماء

كانت العرب يكتفون بالاحجار فقط واليهود يجمعون بين الاحجار والماء وكان اهل قباء يتبعون اليهود
في هذا الامر فنزلت قوله تعالى 'فيه رجال يحبون ان يطهروا الآية' (التوبة: ١٠٨) فكان صلى الله عليه وسلم بعد
نزول هذه الآية يجمعون بينهما واستمرت عادته الشريفة على ذلك وكان بعض الناس يستعمل الاحجار فقط
للجواز فرأت عائشة رضی الله عنها تنتشر النجاسة في الصيف فقالت للنساء من ازواجكن ان يستجنوا
بالحجارة وبالماء كليهما او بالماء فقط ولا يكتفوا بالحجارة فقط وهذا وقد بقي شئ كان لنا ان نذكره في
باب كراهية ما يستنجى به وهو ان ضمير انه اذا رجع الى العظام والروث فكيف يصح ان يكون الروث زاد
الجنات فان الجنات مؤمنون والنبي مبعوث اليهم وشريعتنا شريعتهم ولما كان اكل الروث والرجيع وغيرهما
حراما في حقنا ففي حقهم ايضا حرام واجاب عنه شيخ الهند بجوابين الاول الزامى والثاني تحقيقي.

اما الاول فهو ان من المعلوم لكل فرد من افراد البشر موافق للاخر في الشريعة من الرجال والنساء مع
لبس الحرير والذهب والفضة حرام في حق الرجال دون النساء فيمكن ان يكون الجنات مخصوصين منا في
هذا الحكم فافهم فانه دقيق.

واما الثاني فانا لا نقول بان الجنات يأكلون الروث بعينه في حالة الظاهرية بل يمكن عند قدرته الباهرة ان تخرج الروث والنجاسة من ضده الحالة الراهنة وتقلب حقيقتها لحقيقة اخرى اذا رفعوها من الارض لان الله تعالى على كل شئ قدير وبكل تصرف جديد وقد جاء في بعض الروايات من غير الصحاح ان الجنات حين يأخذ الروث للاكل تنقلب ثمرة لهم وكذلك حين يأخذون العظام والعروق ينقلب ذا لحم جديد فحينئذ لا محذور فيه اى فى كون الروث والعظام زادا لهم ثم اعلم ان الاستنجاء بالماء فرض ان جاوز المخرج والا فمستحب ومسنون وواجب ما بين في كتب الفقه تفصيله فليطالع ثمه.

باب ما جاء فى كراهية البول فى المغتسل

المستحم موضع استعمال الحميم وهو الماء الحار والبارد لانه من الاضداد ثم استعمال لمكان الاغتسال باى مكان كان.

وقوله كان عامة الوسواس منه

قيل ان الوسواس من رشاش البول انما نهى عن البول فيه اذا لم يكن له منفذ يذهب فيه البول وليس فيه بالوعة يجرى فيه فيتوهم المغتسل انه اصاب منه شئ يحصل به الوسواس الباطل والوسواس قسم من الجنون اى من اقسامه الستين على قول بعضهم.

قوله ربنا الله لا شريك له

يعنى ابن سيرين م ا يقول هذه الكلمات ان النهى عن البول فى المستحم انما هو للشبهة والوسوسة لا

م ا قوله ربنا لا شريك له الخ قد اعترض على ابن سيرين ان فى الحديث قد جاء النهى على البول فى الحمام وقد انكر ابن سيرين لما سئل الناس منه وقال ربنا لا شريك له لان معنى قوله ان البول فى الحمام ليست بمؤثر فى ايجاد الوسوسة والمؤثر هو الله ولا يمكن ان يشرك له البول فى ايجاد الوسواس وقد اجيب عنه فى الصحيفة ولكن الجواب الصحيح ما قاله استاذنا وهو ان العلة قسمان علة شرعية وعلة ايجادية فالعلة الايجادية هو الله تعالى فى جميع الاشياء لا يقدر شئ على الشركة واما العلة الشرعية وهو حديث رسول الله ﷺ اى البول فى الحمام وكلام الله تعالى واذا عرفت هذا فاقول ان انكاره فهو من العلة الايجادية وليس انكاره من العلة الشرعية ولا ينكر العلة الشرعية للوسواس هو البول.

ثم بقى نبد من الاعتراض ان المؤثر الموجد الحقيقى هو الله تعالى ولم ينكره احد من المسلمين وجوابه بهذا القول للسائل كيف ينطبق السؤال والمقام ايضا يقتضى العلة الشرعية؟ والجواب ان السائل قد اتخذ البول فى الحمام علة ايجادية اى مؤثرا حقيقيا فلهذا الوجه اجابه بقوله ربنا الله تعالى الخ. العبد محمد نياز مخدوم.

لكراهة التحريمة فان كان في الحمام منفذ يخرج منه البول وقت اهراق الماء عليه فلا بأس عليه لانه لا دخل للبول في ايجاد الوسوسة قال الشيخ الهند هذا الحكم ليس لكل احد بل للرجل الذي في طبعه مادة الوسوسة فمنعه شفقة لا تحريماً.

اعلم اني اذكر ههنا اشياءً تزيدك بصيرة وكان المناسب ان يذكر في باب السواك وهي هذه ان السواك مستحب في جميع الاوقات ولكن في خمسة اوقات اشد استحباباً الاول عند الصلوة سواء كان تطهر بماء او تراب غير مطهر لم يجد ماءً ولا تراباً والثاني عند الوضوء والثالث عند قراءة القرآن والرابع عند الاستيقاظ من النوم والخامس عند تغير الفم وتغيره يكون باشيء منها ترك الاكل والشرب ومنها اكل شيء له رائحة كريهة ومنها طول السكوت ومنها كثرة الكلام.

وعند الشافعي يكره السواك للصائم بعد الزوال لئلا يزيل رائحة الخلوف المحبوبة عند الله من ريح المسك ويستحب ان يستاك بعود العراق وبأى شئ يزيل التغير يحصل به السواك كالخرقة الخشنة والشنان واما الاصبع ان كان لنا يحصل بها السواك وان كان خشنة ففيها ثلث مذاهب المشهور ففي احدها تجزئ وفي الثاني لا تجزئ وفي الثالث تجزئ ان لم يجد غيرها والا فلا.

ويستحب ان يستاك بعود متوسطة لا شديدة تخرج اصول الاسنان ولا رطب لا يزيل والمستحب ان يستاك عرضاً لا طويلاً لئلا يدمن لحم اسنانه فان استاك طويلاً حصل السواك مع الكراهة والمستحب ان يمر السواك ايضاً على طرف اسنانه وكراسى اضراسه وسقف حلقه مراراً لطيفاً ويستحب ان يبدأ السواك من جانب الايمن من فيه ولا بأس باستعمال مسواك الغير باذنه.

باب ما جاء في السواك

اختلف العلماء بعد اتفاهم على ان السواك مطلوب هل هو واجب ام سنة فقال اهل الظواهر بوجوبه وقال الاحناف والشوافع بكونه سنة مؤكدة ثم اختلفوا في انه من سنن الوضوء والصلوة فقال ابو حنيفة بالاول وقال الشافعي بالثاني والروايات ثابتة عند الفريقين هذا هو المشهور عند الحنفية ولكن محققهم قالوا السواك من سنن الدين فيسن كل حين لا تخصيص بوقت دون وقت واستدل الشافعي قوله عليه السلام "لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة" اي لولا مخافة المشقة على امتي لامرتهم امر ايجاب او تقدير العبارة لولا ان اشق على امتي عند كل صلوة سواء كانت نفلاً او فرضاً او واجباً او سنة لامرتهم بالسواك عند كل صلوة.

ويؤول الشافعية روايات الوضوء بان اطلق الوضوء و اراد الصلوة به كما اطلق المسجد و اريد به الصلوة

في قوله تعالى 'خذوا زينتكم عند كل مسجد' (الاعراف: ٣١) اى صلوة والعلاقة بينهما علاقة الحال والمحل وكذا اطلق لفظ الايمان واريد به الصلوة في قوله تعالى 'وما كان الله ليضيع ايمانكم' (البقرة: ١٢٣) اى صلوتكم التي صليتموها الى بيت المقدس والعلاقة علاقة السببية فهذه الاطلاقات مجازية فاذا اطلقت فاعلم ان التعلق الذى بين الصلوة والوضوء من كونه شرطا للصلوة ومفتاحا لها تعلق قريب يصح اطلاق الوضوء واردة الصلوة فلا يرد ما فى البخارى لامرتهم بالسواك عند كل وضوء لان المراد عند الشافعى عند كل صلوة او يقال انه من الوضوء ولا يشك ان الوضوء والاستضاءة لا تحصل الا بالصلوة فالعلاقة بينهما علاقة السبب والمسبب والتشبيه هذا استدلال الشافعى.

ونحن نقول ان رواية البخارى مصرحة بالوضوء رواه الطبرانى والمستدرک وابن خزيمة وغيرهم فنصرف روايات الصلوة اليها بالعقل والنقل ويرجع روايات الوضوء اى السواك عند كل وضوء بوجوه متعددة.

الاول انا اذا شاهدنا الامر فيه فرأيت ان الوضوء من الامور التجلية والنظافة والصلوة من الامور التحلية رأينا السواك ايضا من النظافة لا تعلق لها بالصلوة لان كون السواك عبادة ليس لمعنى فى نفسه بل لمعنى فى غيره وهو ازالة الوسخ واعمال الوضوء كلها مزيلة الاوساخ فاناسب الحاق السواك بالوضوء لا بالصلوة كما الحق الشافعى.

والثانى ان السواك عند كل صلوة فربما يخرج الدم من الاسنان وهذا دم مسفوح ينقض الوضوء بخروجه عندنا وعند الشافعى وان لم يكن ناقضا للوضوء لكنه نجس بالاتفاق فيخرج المصلى من الصلوة باخراجه من الفم وعلى الثانى مخالف لنظافة الطبع وعلى تقدير تسليم عدم خروج الدم من خروج اللعاب فاما ان ييزقه او ان يقيه فى الفم وعلى الثانى مخالف لنظافة الطبع وعلى الاول فاما ان ييزقه فى المسجد وهو ممنوع لا سيما فى جهة القبلة وان خرج من المسجد فتنحطى عن الرقاب الناس وفارق للصفوف فخرج عظيم وايداء للمسلمين والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده فلهذا الاعذار قلنا ان السواك من السنن الوضوء.

والثالث روى البخارى فى صحيحه واحمد فى مسنده والنسائى فى كتابه لامرتهم عند كل صلوة وفى رواية مع الوضوء فكان ذلك داعيا الى ان تحمل رواية كل صلوة على الوضوء بطريق المجاز فى الحذف اى عند وضوء كل صلوة وهذا الحذف كثير شائع كما قال الله تعالى 'واسئل القرية' (يوسف: ٨٢) اى اهلها.

والرابع ان اللام يكون للوقت يقال آتيك لصلوة الظهر اى لوقتها.

والخامس ان فى السواك عند كل صلوة خوف فوت التحريم ولم يثبت من النبى ﷺ شىء ما فى السواك عند التحريمه لا صراحة ولا اشارة ولا كناية.

والسادس من العندية فى قوله عليه السلام عند كل صلوة العندية المنفصلة دون المتصلة فيشمل وقت الوضوء ايضا.

فان قيل تقريره صلواته زيد بن ثابت ان خالد بن زيد كان يشهد الصلوة في المسجد وسواكه في اذنه اى على موضع القلم من الكاتب لا يقوم الى الصلوة الا استن ثم يرده الى موضعه.

قلنا في جوابه يحتمل ان لا يكون النبي صلواته علم فلم يره بذلك على ان معناه اى معنى قوله لا يقوم الى الصلوة اى لا يريد القيام الى الصلوة كما في قوله تعالى "اذا قمتم الى الصلوة الخ" فيشمل الوضوء ايضا وهو عين مذهبا او يراد به الوقت المقارب للصلوة كما في قوله تعالى "فاذا بلغن اجلهن" (الطلاق: ٢) اى قاربن بلوغ عدتهن فالمعنى لا يحين وقت الصلوة الا استن فيطلق على الوضوء ايضا.

فثبت مسلكنا بغير شبهة ولو فرض استنانه وقت الصلوة فهذا اجتهاد منه وليس هذا بتقرير عند النبي صلواته لانه لا تصريح في روايته وتقريره بعدها.

باب ما جاء اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمسن يده في الاناء حتى يغسلها

كان اهل الحجار يكتفون بالاحجار فقط ولا يلبسون السراويل بل يكتفون على قميص طويل او يلبسون الازار وبلادهم حارة فاذا ناموا عرقوا عرقا شديدا فلا يأمن النائم ان لا تطوف يده على موضع النجاسة وهو المخرج فلذلك نهاهم ان يغمسوا ايديهم في الاناء حتى يغسلها ثلاثا وفي الحديث دليل على ان الماء القليل يتنجس بوقوع النجاسة حيث نهى عن اغماس اليد في الاناء لاحتمال النجاسة فلا بد ان يتنجس بالنجاسة الحقيقية بالطريق الاولى وفيه حجة على مالك لان عنده الماء لا يتنجس الا اذا تغير احد اوصافه الثلاثة والحديث ناطق بنجاسة الماء القليل وان لم يتغير احد اوصافه الثلاثة اى اللون والريح والطعم قال بعض اهل الظاهر لا يجوز ادخال اليد في الاناء قبل الاغتسال.

وقال الحسن البصرى ان ادخل يتنجس الماء والجمهور يقولون لا عبرة للنجاسة الوهمية وعند الشافعى ان لم يكن معه اناء صغير يستعين به على اخراج الماء فليخرج بالماء بجمه ويغتسل يديه ثم يدخل يديه في الاناء وعند الاحناف يجوز الادخال في هذه الصورة للعذر.

ثم اعلم ان القيد من منامه قيد اتفاقي لا الاحترازي لان غسل اليدين الى الرسغين مسنون سواء كان مستيقظا او لا وقال بعضهم ان استيقظ من النوم في الليل وبعضهم في النهار وبعضهم في كليهما ونحن نبقية على عمومه.

وفى الحواشى قوله ثم اعلم الخ والقيود التى فى هذا الحديث ليس للحصر ولا على اعتبار مفهوم المخالف لكن باعتبار الغالب وبيان الواقع وفى هذه الواقعة ثلاثة احوال احدها التيقن للطهارة وثانيها التيقن للنجاسة وثالثها الشك بينهما وحكم الاولين واضح والمختلف فيه هو الثالث وفيه ثلاث مذاهب.

قوله لا يدخل للتحريم ام للتنزيه فقال اصحاب الظواهر وامام احمد للتحريم وقال الجمهور ان النهي للتنزيهه ودليل الجمهور هذا الحديث لانه عليه السلام علل النهي بقوله أين باتت يده وهو على الاحتمال والاحتياط لا على القطعي على ان العلة بنفسه على الاحتياط فكيف يوجد الحكم قطعياً اي تحريماً ثم قال اسحاق يختص غسل اليد قبل ادخال الاناء بنوم الليل لا بنوم النهار ولا يقول على نجاسة الماء والحسن بصريّ يقول ادخال اليد في الاناء للتحريم مع نجاسة الماء ولا يفرق النوم بالليل ولا بالنهار.

والمسئلة الثالث ان قوله عليه السلام مرتين او ثلاثا شك للراوى فهذا الشك يعمل على الاحتياط وهو الثلاث ويعلم من هذا اي امر النبي صلى الله عليه وسلم على غسل اليدين بالاحتياط اي باحتمال النجاسة الحكمية الغير المرئية ان الغسل بنجاسة مرئية ثلث مرات فبطريق الاولى وبهذا القول على حكم الفخذ والرجل وباقي الاعضاء وهذا الحكم في النجاسة المتوهمة.

واستدلال صاحب شرح الوقاية بهذا الحديث على سنية غسل اليدين قبل الوضوء ناقص وغير تام لان الدعوى عام والدليل خاص لان الدعوى اثبات سنية غسل اليدين قبل الوضوء على كل حال سواء كان الوضوء بعد النوم في الليل او في النهار او لا اذا الحديث مقيد والتخصيص باذا استيقظ احدكم من منامه في الليل او في النهار والاولى ان يستدل على سنية غسل اليدين للوضوء في كل حال بحديث وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم قد حكى بهذا الحديث جماعة من الصحابة وتعداده عشرون او خمسة وعشرون انتهى الهامش.

باب في التسمية عند الوضوء

اعلم ان التسمية عند اهل الظواهر واجب عند الوضوء واليه مال ابن الهمام صاحب فتح القدير للهداية مستدلاً بان الاصل في لا التي لنفسي الجنس هو نفى الذات لا نفى الكمال فالمراد في الحديث نفى نفس الوضوء وقال انما قلنا للوجوب لئلا يلزم الزيادة بخبر الواحد على النص القطعي وقال تحت مبحث الصلوة لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب ان لفظة لا مشترك بين النفيين فبين كلامه تناف.

فعند الشافعي ومالك والجمهور انها سنة وعند بعضهم مستحبة والجواب عن جانب الاحناف بوجوه متعددة. الاول ان الحديث محمول على نفى الكمال والمعنى من توءاء ولم يذكر اسم الله تعالى عليه فليس له الوضوء على الكمال لان مثل هذا الوضوء يكون مفتاحاً للصلوة ونظائره كثيرة في الحديث منها (١) قوله عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له ومنها (٢) لا ايمان لمن لا يحب الانصار ومنها (٣) ليس المؤمن الذي يبني شبعان وجاره جائع ومنها (٤) قوله عليه السلام لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ومنها (٥) قوله عليه السلام لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب.

فان كلامنا من الاحاديث التي ذكرناه سوى الاخر محمول على نفى الكمال بالاتفاق فكذلك فيما نحن بصددده ولو كانت التسمية فريضة او واجبة في الوضوء ففي التيمم اولى لان الاهتمام فيه ازيد منه في الوضوء لان النية فرض فيه والثاني ان الوضوء والطهارة غير مترادفين م ا ففى الحديث نفى الوضوء لا الطهارة عند عدم التسمية لان الوضوء من الوضوء التي هي من كرامات الله تعالى ومرضاته الحاصلة للمؤمنين يوم القيامة عوض الوضوء الذى فى الدنيا اذا ذكروا اسم الله عند الوضوء .

وذكر الطحاوى عن المهاجر بن قنفذ انه سلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ فلم يرد عليه السلام فلما فرغ الوضوء قال انه لم يمنعنى ان ارد عليك انى كرهت ان اذكر الله تعالى الا بالطهارة ففي هذا الحديث دليل على انه عليه السلام كره ان يرد السلام الا على طهارة ورد السلام بعد الوضوء الذى صار به متطهرا ففيه دليل على انه عليه السلام توضأ قبل ان يذكر اسم الله تعالى وكان قوله عليه السلام لا وضوء الخ يحتمل ان يكون المراد لا وضوء الكامل فى الثواب كما قال عليه السلام ليس المسكين الذى يرد التمرة والتمران الخ فان مراده عليه السلام بقوله هذا ليس بالمسكين الكامل فى المسكنة وكذلك ما روى عن النبي ﷺ من انه لا يرد السلام حين قضاء الحاجة رواه ابن ماجه والنسائى وابوداؤد .

والثالث ان بعض الروايات تدل على كراهة ذكر الله تعالى وبعضها على كونها ضرورية فلذلك قلنا بكونها سنة او مستحبة واخذنا بدرجة بين بين ومنعنا الوجوب والكراهة لان خبر الواحد ليس فيه استعداد الزيادة على القرآن فان القرآن ليس فيه شئ من ذكر التسمية وايضا رواة روايات الوضوء عن نحو بضع وعشرين ولم ينقل عن احد منهم التسمية عند الوضوء نعم وجدت فيها رواية ذكرناها ولكنها ضعيفة الا انها رواية بطريق كثيرة فصلحت لان يقال حسن لغيره **والرابع** ان المراد من التسمية التسمية القلبية التى يعبر عنها

م ا قوله غير مترادفين ان الوضوء جهتان الوضوء والعبادة فالنفى فى هذا الحديث الوضوء لا العبادة لان العبادة اى كونه مفتاحا للصلوة موجود فى الوجود بغير التسمية ايضا؟ والجواب الثالث وان سلم ان الحديث صحيح والنفى للصحة لكن قد يعارض على الكتاب ويكون زائدا وناسخا عليه وفيه لا قدرة على المعارضة لكتاب الله تعالى وهو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الخ ولم يقل الله تعالى اذكر اسم الله ثم اغسلوا وجوهكم“ فعلم ان التسمية ليس بواجب وايضا قد روى البيهقى والدارقطنى عن ابن عمر من سمّا اسم الله تعالى فقد طهر اعضائه كله ومن لم يسم فقد طهر اعضائه الوضوء فقط هذا الحديث ناطق على ان التسمية فى درجة الاستحباب .

وقد نقض بعض النقاد هذا الحديث انه ضعيف؟ اجيب ان الحديث ضعيف ولكن بطرق متعددة قد بلغ درجة الحسن والجواب الرابع ان المراد بتسمية الله النية وهذا الجواب على تسليم الصحة وفى هذا الجواب يشكل على الاحناف ان النية ليست بفرض ولا واجب فى الطهارة وفى هذا الموضوع كيف يكون النية للوجوب والجواب ان هذا التوجيه ليس بمجيب الشافعى ايضا وايضا ما قال هذا التوجيه احد سوى ابن الهمام صاحب فتح القدير وهو من تفرداته فقط .

بالنية في لفظ آخر والخامس ان التسمية لو كانت واجبا لذكره عليه السلام حين علم الاعرابي كيفية الصلوة والوضوء فلا فائدة.

قال صاحب البحر ان تمسك الطحاوي ليس بصحيح يعنى تمسك بعدم الوجوب برواية مهاجر بن قنفذ فهو في محل التأمل لانه ينفي الاستحباب ايضا ونحن لا ننفيه.

باب ما جاء في المضمضة والاستنشاق

قوله اذا توضأ فانتثر واذا استجمر فليوتر

المضمضة تحريك الماء في الفم والاستنشاق اخراج الماء من الانف.

يشكل على الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر الاستنشاق فقط وترك المضمضة؟

١ قوله والاستنشاق هو اخراج الماء من الثرة وهو مارن الانف اعلم ان في المضمضة والاستنشاق في اربعة مذاهب احدها انهما في فرضان في الغسل والوضوء جميعا وهو مذهب اهل الظواهر وامام احمد واسحاق واستدلوا بهما بهذا الحديث لان الامر في هذا الباب للوجوب لكن الوجوب في الوضوء ليس بموجود لاتفاق الاجماع على عدمه في الوضوء فلهذا قلنا لفرضيتهما وثانيهما سنتان في الغسل والوضوء جميعا وهو مذهب مالك والشافعي والثالث انهما سنتان في الوضوء وفرضان في الغسل وهو مذهب ابي حنيفة والرابع الاستنشاق فرض فيهما والمضمضة سنة فيهما وهو مذهب ثور ودليله قوله عليه السلام لكل شعرة جنازة او كما قال عليه السلام فان في الانف شعرة وفي الفم لا فهذا يكون الاستنشاق فرضا والمضمضة لا يكون فرضا لعدم سرية الجنازة فلاجل ذلك فرقنا بين المضمضة والاستنشاق في الغسل ودليله على فرضية الاستنشاق في الوضوء حديث هذا الباب.

ودليلنا على فرضيتهما في الغسل وسنيتهم في الوضوء قوله تعالى "وان كنتم جنبا فاطهروا" (المائدة: ٦) وهو كلي يشمل على تمام افراده كما يشمل غسل اليد والعضد والرأس وغير ذلك من البدن ايضا يشمل على الاستنشاق والمضمضة ولم يذكر هذه في الآية لان الآية يشمل المضمضة والاستنشاق بغير اجتهاد وبل بحسب اللغة ولا يحتاج اثبات فرضية الاستنشاق والمضمضة الى دلالة النص والى القياس بل بعبارة النص وتعريف دلالة النص وهو اثبات حكم الناطق على المسكوت بالسوية او بالاول بغير اجتهاد بل بفهم اهل اللغة كما في قوله تعالى "ولا تقل لهما أف" (الاسراء: ٢٣) ثبت بهذا القول تحريم الضرب والشتم بعبارة النص لان حرمة الضرب والشتم يعلم باللغة ولا يحتاج الى الاجتهاد وبهذا وضع الفرق بين القياس ودلالة النص لان القياس يستنبطه بالاجتهاد وايضا دليلنا حديث صلى الله عليه وسلم تحت كل شعرة جنازة فثبت بهذا الاستنشاق بطريق الفرض ونقيس عليه المضمضة لان العلة المشتركة هو المنفذ تحت الشعرة لان الجنازة يسرى منه الى ظاهر الاعضاء والمنفذ موجود فيه ايضا بل فيه اريد منه على ان تطهير الانف وتنظيفه مشروع ومأمور به والحكمة فيه قراره البلغم والاذى وصدور اثم الحرام (بقية في الصفحة التالي)

والجواب عنه ان المضمضة دخلت فيه بالطريق التزاما لان الوضوء يسقط منه الذنوب والخطاء مع آخر قطر الماء فالاستنثار تنتثر ذنوب الانف فالغم الاولي ان يغسل بالمضمضة لان صدور الخطايا من الفم اكثر من الانف فدخلت المضمضة بدلالة النص في الاستنثار كما ان الانف محل الكثافة كذلك الفم وايضا ان ادخل الماء في الانف يلزمه الاخراج فالاستنشاق لازم للانتثار.

وقوله اذا استجمر فليوتر

تمسك الشافعيّ بهذا الحديث على وجوب الايتار ولنا قوله عليه السلام من فعل اي الايتار فقد احسن ومن لا فلا حرج والاستجمار يطلق على معان التطيب والتدخين بالجمرة ورمى الجمار والاستنجاء بالماء والغسل كليهما.

وقال الشافعيّ هما سنة وقال ابو حنيفةّ انهما سنتان في الوضوء وفرضان في الغسل والجواب من حديث الباب ان الامر ههنا ليس للجوب والا لكان له ذكر في القرآن وقد قال النبي ﷺ عشرة من الفطرة وذكر منها المضمضة والاستنشاق ولنا ان غسل الوجه فرض في الوضوء بالنص والوجه ما يقع به المواجهة الكاملة وهي منعدمة في حق داخل الفم والانف ان لا يلزمهما المواجهة وان وجدت في بعض الاوقات فلذلك قلنا انهما سنتان في الوضوء.

واما الغسل فقد نزل فيه "وان كنتم جنبا فاطهروا" (المائدة: ٦) وامر بالاطهار على صيغة مبالغة يفيد تطهير جميع البدن والاعضاء سواء كان ظاهرا وباطنا الا ان الاعضاء التي تعذر ايصال الماء اليها كداخل العين والخياشيم خارجة عنه بقوله تعالى "لا يكلف الله نفسا الا وسعها" (البقرة: ٢٨٦) او لما في غسلها من الضرر والاذى

(بقية الصفحة السابقة) لان الانسان يتنفر بسبب الاذى وبالرائحة الكريهة ايضا يتنفر الملائكة في الصلوة من التكاليف والاذى وهذه الاشياء موجودة في الفم ايضا لان فيه بقية الطعام ينفخ فيه وبه يتنفر الانسان ويصدر منه كلمات الكفر والغيبة اكل الحرام في غير ذلك فلهذا الوجوه قلنا بفرضتهما في الغسل وسنيتهما في الوضوء وباقي الدليل على سنيتهما في الوضوء وفرضيتهما قد ذكر في هذه الصفحة على وجه الكافي لان فرضيتهما في الغسل ثابت بدليل قطعي وهو قوله تعالى "وان كنتم جنبا فاطهروا" واما في الوضوء ثابتة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام وفعله عليه السلام وبهذا التوجيهات اندفع الاشكال التي ترد على الاحناف ان الفرض يثبت بدليل قطعي لا بخبر الواحد ولا بالقياس وقد اثبت فرضية المضمضة قياسا على الاستنشاق لان تعريف الفرض هي ما يكفر جاهده ويعاقب تاركه والمضمضة ثبت بالقياس على الاستنشاق وهو خلاف قاعدتكم. وقد يقال في الجواب ان الفرض قسمان فرض اعتقادي وفرض عملي والتعريف الذي ذكرنا آنفا فهو تعريف فرض الاعتقادي وهو يثبت بدليل قطعي ويكفر جاهده ويعاقب تاركه واما الفرض العملي ليس كذلك كما فرضية الخروج المصلي بصلته في قاعدة الاخيرة اذ هما ليس بثنائيت بنص قطعي ولا بالقياس ولا بالاجماع وخلاصة هذا الكلام ان هذا التعريف ليس لمطلق الفرض بل الفرض الاعتقادي. والله اعلم بالصواب محمد نياز مخدوم بن محمد صديق مرحوم تركستاني غفرلهما الباري.

فلذا اسقط غسلها عن النجاسة الحقيقي كمن اكتحل بكحل نجس فاما المضمضة والاستنشاق فيمكن كل واحد منهما من غير مشقة فافتراض كلاهما في الجنابة بخلاف الوضوء لان الواجب فيه غسل الوجه والمواجهة الكاملة منعدمة فيهما فلذلك قلنا بسنتهما في الوضوء وفرضيتهما في الغسل الواجب وايضا قال النبي ﷺ تحت كل شعرة جنابة وله ايضا شواهد اخرى منها ان المحدث يجوز له قراءة القرآن بخلاف الجنب حيث لا يجوز فعلم من ذلك ان نجاسة الحدث لا تسرى الى الفم ونجاسة الجنابة تسرى الى الفم فهذا دليل قاطع على ان الغسل فيه من مبالغة التطهير ما ليس في الوضوء ومنها ان الفم داخل من وجهه وخارج حسا عند انطباق الفم وانفتاحه وحكما في ابتلاع الصائم الريق ودخول الشئ في فمه تجعل دخلا في الغسل لان الوارد فيه صيغة المبالغة توضيحه ان الاعضاء البدنية على ثلاثة اقسام داخل من كل وجهه وخارج من كل وجهه فاما القسم الاول فلا يفترض غسله لا في الوضوء ولا في الغسل والقسم الثاني يفترض في الغسل غسل كله وفي الوضوء غسل ثلاثة منها ومسح ربع الرأس .

واما الثالث فلكونه ذا الشبهين افتراض غسلها في الغسل لا في الوضوء ولم يعكس الامر لان الوارد فيه صيغة المبالغة فتفيد ان المفروض في الغسل التطهير الكامل وهو يتحقق بان يغسل ما هو خارج من وجهه وداخل من وجهه ايضا ولا كذلك في الوضوء لان الوارد فيه مجرد الامر بالغسل وقوله عند انطباق الفم وانفتاحه اي اذا انفتح يحسّ كون داخله وهو محل داخل المضمضة خارجا واذا انطبق يحكم حسا بكونه داخلا وقوله في ابتلاع الصائم الريق فان الصائم يفسد صومه بابتلاع الريق اي ادخاله في حلقه من فمه وهذا آية كونه داخلا فانه لو كان خارجا يفسد صومه لان دخول الشئ من خارج مفسد له واذا دخل شئ من خارج الى فمه ولم يصل الى حلقه لا يفسد صومه ايضا وآية كونه خارجا فانه لو كان داخلا يفسد صومه لوجود الدخول من الخارج الى الداخل .

وقوله من كف واحد هذا زيادة من عبدالله بن خالد تعتبر لكونه ثقة وعن كعب بن عمير ولقيط بن ثمره انه اخذ ستة غرفات وقد جاء في رواية انه ياخذ ثلاث غرفات وفي رواية اخرى غرفتين .

اعلم ان في المضمضة والاستنشاق خمسة اوجه ١ فانهما اما بغرفة واحدة او بغرفتين او بثلاث غرفات

١ والائمة كلهم متفقون على جواز الخمسة كلها نعم قد اختلفوا في الافضلية والافضل عند الشوافع في هذا ما كان بثلاث غرفات مع الوصل وان ذكر المصنف الفصل ستة غرفات وعندنا هو الافضل واستدلال الشوافع هذا الحديث واما استدلال الاحناف على التفريق بين المضمضة والاستنشاق حديث ابي داود ص ١٠ جد ابي طلحة فرأيته عليه السلام يفصل بين الاستنشاق والمضمضة الخ واما استدلالهم على ستة غرفات بالفصل ص ١٦ حديث عثمان رضي الله عنه ثم ادخلهما في الماء فمضمض ثلثا واستنشق ثلثا ثم غسل وجهه ثلثا الخ وحديث علي رضي الله عليه ص ١٧ ثم ادخل يده اليمنى في الاناء فتمضمض ثلثا ثم ساق الحديث الى اخره فعلم ان المضمضة والاستنشاق بستة غرفات وبالفصل افضل واما تجديد الماء انه عليه السلام (بقية في الصفحة التالي)

او ستة غرفات ثم فى الغرفة الواحدة صورتان الفصل والوصل وفى الغرفتين الفصل فقط وفى ثلاث غرفات الوصل فقط وفى ستة غرفات الفصل فقط وهذا هو المختار عند الاحناف وهو اختيار الشافعي على ما رواه الترمذي بقوله ان فرقهما احب اليانا واما المذهب المشهور عندهم فهو ان الافضل ثلاث غرفات مع الوصل وجه الاختلاف بين قولى الشافعي بالجديد والقديم ان له نوعين من القول احدهما قبل سفره الى المصر وثانيها بعد الرحلة اليه واكثر مسائله تفتى على القول الجديد والمسائل التى تفتى على القول القديم نحو من تسع وعشرين مسألة ورواية الباب توافق الشافعي.

والجواب من جانب الاحناف ان المراد من الحديث انه عليه السلام استعمل بيده الواحدة المضمضة والاستنشاق بخلاف باقى الاعضاء فانه عليه السلام استعمل فيها اليدين وقال ابن مالك انه من تنازع ولكن ياباه ما جاء فى رواية ابى داؤد فالاحسن فى الجواب واقعة عبدالله بن زيد بيان للجواز كما ان الروايات مختلفة فى تعدد غسل الاعضاء ففي بعضها هو اكتفاء على المرة الواحدة وفى بعضها مرتين ثم وثم فكذلك روايات المضمضة والاستنشاق ايضا مختلفة ففي بعضها انه عليه السلام مضمض واستنشق بغرفة واحدة وفى بعضها ثلاث غرفات وفى بعضها بماء واحد ويقال ان غسل جميع الاعضاء بالماء الجديد سنة باتفاق العلماء حتى الشافعية يقول هو سنة بتجديد الماء لمسح الرأس ولا يرى البلل الباقي حسنا فى المسح فكذلك تجديد الماء للمضمضة والاستنشاق يكون سنة وفعل النبي عليه السلام بماء واحد لبيان الجواز على ان ابا داؤد روى عن كعب بن عمر مضمض واستنشق ثلاثا يأخذ ماءً جديداً فى كل مرة او كما قال عليه السلام وقال العلامة السرخسي ان معنى قوله عليه السلام من كف واحد انه مضمض من كف يمنى ولم يحصل من كف يسرى فيهما او المعنى بكف واحد لا بكفين واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

فائدة ان امامنا الاعظم له ثلاثة آلاف تلامذة ستة واربعون منهم بالغون درجة الاجتهاد واكبر تلامذه سيدنا ابويوسف واذقهم الله تعالى حلاوة العرفان وما ذلك بعزير على الرحمان.

باب فى تحليل اللحية

تحليل اللحية هو اىصال الماء الى داخل اللحية وفيه اربعة مذاهب قال الامام اسحاق واصحابه الطواهر اجمعون فى رواية غير مشهورة عنهم انه واجب فى الغسل والوضوء كليهما وقال مالك انه سنة فيهما وقال

(بقية الصفحة السابقة) لما غسل اليدين والوجه بماء جديد فالظاهر انه عليه السلام مضمض واستنشق ايضا بماء جديد واما استدلال القائل بغرفة واحدة مع الاتصال هذا الحديث والجواب من حديث الباب اربعة وثلاثة، قد ذكرنا فى هذه الصفحة.

ابوحنيفة[ؒ] والشافعي[ؒ] في رواية مشهورة انه سنة في الوضوء وواجب في الغسل ثم اللحية ان كانت خفيفة بحيث يصل الماء الى البشرة فايصال الماء الى البشرة بخلاف ذي لحية كثرة حيث يكفيه التخليل واما اللحية المرسلة من الذقن فليس تخليل في الاصح عنده وتخليل اللحية سنة مطلقا سواء كان كثرة او خفيفة عند الشافعي[ؒ] دائما.

وفي الهامش اعلم ان اقسام اللحية اثنين احدها مسترسل وثانيها غير مسترسل ثم كل واحد منهما قسمين كثرة وغير كثرة والكثرة ما لم ينظر الناظر البشرة تحت اللحية وغير الكثرة خلافه ثم في غير المسترسل للاحناف ثمانية روايات احدها غسل جميع اللحية فرض كلها وثانيها غسل ربع اللحية فرض وثالثها غسل ثلث اللحية فرض واربعتها مسح الكل فرض وخامسها مسح ربع اللحية فرض وسادسها مسح ثلث اللحية فرض وسابعها ليس كل واحد منهما بفرض وثامنهما ما يلاقي البشرة وفي الوضوء والغسل هذا الحكم واحد والترجيح للاخير على الباقي كذا قال الشافعي وايصال الماء على ظاهر الجلد في الغسل فرض في لحية كثرة او غير كثرة في مسترسلة او غير مسترسلة وقول مالك في هذا المسئلة اربعة اقوال احدها ان تخليل اللحية سنة ليس بفرض وثانيها فرض في الوضوء والغسل جميعا وثالثها فرض في المسترسل وفي غير المسترسل ليس بفرض ورابعها انه مستحب في الوضوء.

وقال الشوافع[ؒ] وسفيان الثوري[ؒ] انه فرض في الغسل وسنة في الوضوء وقال اصحاب الظواهر ومنهم الداود الظاهري ان التخليل فرض واستدلوا لهم حديث هذا الباب ولكن ان الفرض ليس بمعلوم من هذ الحديث وغاية ما يثبت فعل النبي صلوات الله عليه وسلم وهو ليس بموجب للوجوب والفرض انما موجه الامر ويشكل عليهم.

باب ما جاء في مسح الرأس انه يبدأ بمقدم الرأس الى مؤخره

قوله مسح بيديه اقبل بهما وادبر بهما بدأ بمقدم رأسه ثم ذهب الى قفاه اعلم ان المقدار المفروضة في مسح الرأس هو الربع وعند الشافعي[ؒ] شعرة واحدة او ثلاث شعرات وعند مالك الاستيعاب فرض وهو سنة عندنا والدلائل مفروغ عنها في كتب الفقه لا نعيدها خوفا للاطناب ثم ان مسح الرأس ثبت بصفات كثيرة كلها جائز والمختار في الاقبال والادبار كما ورد في الحديث الذي ذكرناه آنفاً قوله صلوات الله عليه وسلم بدأ بمقدم رأسه اما محمول على انه عليه السلام فعل ذلك خلاف عادته الشريفة لبيان الجواز او يقال ان الباء بمعنى الى فالمعنى من مقدم رأسه ذاهبا الى مؤخر رأسه فاستقيم المعنى والحديثان معني فلم يبق بينهما تعارض.

ولا يجوز للشافعي[ؒ] ان يستدل بهذا الحديث بتكرار المسح على الرأس كما هو المشهور من مذهبهم في فقهاها لانه صلوات الله عليه وسلم فعل ذلك للاستيعاب لا للتكرار فنشأ فيه هذا الاحتمال فبطل الاستدلال او يقال قد يعبر

الراوى هذه الصفة التي ذكرت في رواية ربيع بنت معوذ بالمسح ثلاث مرار فان فيها ثلاث حركات فانه يبدأ من وسط الرأس ويمدّها الى القفء ثم منه الى الامام ثم الى وسط الرأس وقد يعبر الراوى هذه الصفة بالاقبال والادبار بالمسح مرتين بسبب الحركتين والا فالمسح واحد والحركتان للاستيعاب.

وزعم الشافعيّ المسح مرتين فهذه الصفتان للمسح وله صفة اخرى واذا كان متعمما اخرجها ابو داؤد في سننه ص ١٩ عن انس رضی الله عنه وأيد ما قلنا في توجيه حديث بدأ بمؤخر رأسه ثم بمقدمه مرتين النظر الى العبارة والى النظائر واما العبارة فهذا انه عليه السلام ترك العطف بين قوله مرتين وقوله بدأ فعلم ان التعلق بينهما تعلق المؤبين والبيان فقوله بدأ يكون بيانا وقوله مرتين والغرض منه بيان كيفية المسح لا تعداد المسح واما النظائر انا نرى شيئا من الاعضاء الممسوحة لا تثليث فيه الا ترى ان مسح الايدي والوجه لا تثليث ولا تكرار اذا كان الجبيرة عليهما فكيف يقولون ان في مسح الرأس تثليثا فهذا ما لا يتأتى في بقولنا مع ان فيه من الاحتمالات العديدة من انه فعل ذلك لبيان الجواز وانه مسح متفرقا بحيث مسح مرة الجزء المقدم من الرأس ثم الجزء المؤخر منه فظنه الراوى انه عليه السلام مسح مرتين وكان موسم الصيف فيجف البلبل على فوره فاحتاج الى اخذ البلبل ثانيا فظنه انه عليه السلام مسح مرتين.

وايضا روايات المسح مرتين ضعيفة عند المحدثين وايضا لو كان المسح ثلاث مرار لعاد المسح غسلا وقوله عليه السلام مسح صدغيه واذنيه مرة واحدة تفيدان الاذنين اختلطان في يكتفى فيها البلبل الباقي في اليد بعد مسح الرأس والله اعلم.

باب ما جاء ان مسح الرأس مرة

المختار عندنا المسح مرة وعند الشافعيّ تثليثه وقال ابو داؤد احاديث عثمان رضی الله عنه الصحاح كلها تدل على مسح الرأس مرة واحدة وهذا يؤيد الاحناف واخرج دار القطنى عن ابى حنيفة تثليث المسح ثم انكر عليه بان علمه يخالف روايته.

باب ما جاء انه يأخذ لرأسه ماء جديدا

يجوز المسح عندنا بالبلبل الباقي في اليدين بعد غسل عضو من المغسولات او بماء جديد وعند الشافعيّ يمسح بماء جديد لا يمكن المسح بالبلبل الباقي واما مسح الاذنين فيجوز بماء فضل من مسح الرأس وحديث الباب مؤيد الاحناف وقوله بماء غير فضل يديه والباقي في عرف الشذى فليطالع هذا الكتاب.

باب ما جاء ان الاذنين من الرأس

قال الزهري يغسل ما اقبل منهما وما ادبر منهما يعني ظهورهما وبطنهما وقال الشعبي يغسل ما اقبل منهما ويمسح ما ادبر منهما وقال اسحاق واختار ان يمسح مقدمهما مع وجهه ومؤخرهما مع رأسه وقال الجمهور وسفيان الثوري وابن مبارك يمسح كلاهما اي ظهورهما وبطنهما ثم ان مسحهما بماء الرأس او بماء الوجه او بماء جديد فابو حنيفة يقول انهما تمسحان بماء الرأس وهو المختار عنده وبماء جديد ايضا جائز عنده والشافعي يقول بماء جديد وتمسك الجمهور بقوله عليه السلام على المسح برأسه واذنيه ظاهرهما باطنهما وقال "الاذنان من الرأس" فقد بين النبي ﷺ حكم الاذنين انهما داخلان في الرأس فانه عليه السلام بعث ببيان الامور الشرعية لا لبيان الامور الخلقية الفطرية.

وقد اعترض عليه الشافعي بوجوه الاول ما قال ابو عيسى هذا حديث ليس اسناده بالقائم والثاني ما قال قتيبة قال حماد لا ادري هذا من قول النبي ﷺ ام من قول ابي امامة والثالث سلمنا انه من قول النبي ﷺ ولكن معناه الاذنان من الرأس مخلوقتان من الرأس.

فالجواب عنها بوجوه الاول ان هذا الحديث وان كان ضعيفا بالسند الذي اخرجه الترمذی الا انه صحيح من طريق آخر كطريق النسائي والثاني ان حمادا لو لم يعلم انه من قول النبي ﷺ او من قول ابي امامة تيقنا فهل كونه قول النبي ﷺ فان عدم العلم لا يستلزم العلم بالعدم فيمكن ان يكون ذلك من قول ﷺ وعلى تقدير التسليم نقول ان الصحابة اذا روى شيئا لا يتمشى فيه القياس ولا يكون فيه مساغ الرأي والاجتهاد ولا يروى عن الاسرائيليات فيتيقن انه من النبي ﷺ بلا واسطة او بها قال القارئ وانت خبير ان مثل هذا القياس من قبل فموقوفه في حكم المرفوع ايضا.

والثالث ان بعثة النبي ﷺ كان لبيان الاحكام الشرعية وتبليغها دون الامور التكوينية فالاليق بشأن النبي ﷺ هو الحمل على معنى يناسب شأنه ﷺ وهو ان يقال انه عليه السلام بين حكم الاذنين هل تمسحان مع الرأس ام تغسلان؟ فقال الاذنان من الرأس اي ممسوحان منه ولو سلم فما الفائدة في بيان الخلقة عند الوضوء وهذا بينة ظاهرة على ان الفرض هو بيان الشريعة لا بيان الخلقة ويؤيد ما قلنا ما روى عنه ﷺ "حتى اذا مسح رأسه خرجت خطايا حتى تخرج من الاذنين" فعلم من ذلك ان الاذنين داخلتان في الرأس والا فكيف يتصور الخطايا الاذنين بتمسح الرأس؟ وما رويناه في عنوان الباب من المذاهب فليس بسالم من الاشكال لانه لا يعقل جمع الوظيفتين اي المسح والغسل في فعل وصاحب العذر مستثنى عن الاصل الكلي فلا يرد عليه.

باب في تحليل الاصابع

قال النبي ﷺ اذا توضأت فخلل الاصابع قال ابو عيسى العمل عند اكثر اهل العلم انه يخلل اصابع رجليه في الوضوء يقول احمد واسحاق وقال يخلل اصابع رجليه ويديه هذا هو مذهب الاحناف وهو الافضل نظرا الى عموم الفاظ الحديث حيث قال الاصابع وعند اهل الظواهر تحليل الاصابع واجب مطلقا سواء كانت الاصابع منضمة او منفتحة وعندنا ان كانت منضمة بحيث لا يصل الماء الى الجلد الا بتكلف وتحريك فالتحليل واجب والا فمسنون وكيفية التحليل في اصابع اليدين ان يشبك بين الاصابع واصابع الرجل ان يخلل بخنصر يده اليسرى بايديا من خنصر رجليه اليمنى خاتما بخنصر رجليه اليسرى ويدل على ما قلناه وادعينا ما روى عن ابن عباس ؓ انه عليه السلام قال "اذا توضأت فخلل اصابع يديك ورجليك" والدليل على الدعوى الثانية حديث المستور بن شداد قال رأيت رسول الله ﷺ كان اذا توضأ ذلك اصابع رجليه بخنصره هذا والله اعلم.

باب ما جاء ويل للاعقاب من النار

قال الله تعالى "اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية" (المائدة: ٦) قال العلماء في تفسير هذه الآية وتوجيهه ثلاثة اقوال الاول من المعلوم ان المراد بالقيام في الآية ارادته والمطلوب من الشارع هو الوضوء عند كل صلوة سواء كان محدثا او متوضيا وهو في اول الاسلام ثم نسخ والثاني ان الامر ليس للوجوب بل للندب والثالث ان الحكم وان كان مطلقا لفظا مقيد حكما وهو اذا قمتم الى الصلوة وكنتم محدثين فالوضوء ضروري كما يدل عليه صلوة النبي ﷺ يوم الخندق ادى الصلوة بوضوء واحد.

والمسئلة الثانية ههنا غسل اليدين الى المرفقين فهل الغسل الى الغاية ضروري ام لا فقال زفر مستدلا بقوله تعالى فنظرة الى ميسرة فان في هذه الآية الغاية خارجة عن الحكم ويقول تعالى "اتموا الصيام الى الليل الخ" (البقرة: ١٨٤) ولكن ابو حنيفة اختار الاحوط وهو دخول الغاية في حكم المغيا وتفصيلها في كتب الفقه.

ثم استيعاب مسح الرأس فرض عند مالك وعندنا مسح ربع الرأس وهو مقدار الناصية قال تعالى وامسحوا برؤوسكم الآية مسح الرأس كله كما في الوجه ام بعضه قال ابو حنيفة ان الرواية المنقولة عن النبي ﷺ تدل انه عليه السلام لا يستوعب في مسح الرأس فان المغيرة وانس بن مالك يرويان انه عليه السلام مسح على ربع رأسه واكتفى عليه ولم يستوعب به قط ولا يخفى ان هذا الاختلاف في مقدار الفرض ولا خلاف في ان الاستيعاب سنة هذا الذي ذكرناه هو الوجه الاول.

والوجه الثاني ان الباء دخلت على الظرف والمحل فينبغي ان يراد به بعض المحل كما ذكر في المعاني

ان قول القائل "قمت بالليل" فالمراد الليل كله وقوله "قمت في الليل" يراد به بعضه فكذلك الآية دخلت الباء على رؤسكم والباء للالصاق فالمعنى وامسحوا ملصقين برؤسكم والالصاق ليس من ضروريته ان يكون كل الالصاق بل يكفى بعض الالصاق.

والوجه الثالث له الاتيان بحرف الباء على الآلة كما في الكتاب اى مسحت في الكتاب بالثوب وكتبت بالقلم فالمراد بعضه لان الاستيعاب في الآلة ليس بضرورى ولا بمشروط فان القلم لا يكتب به كله بل برأسه ونظائره كثيرة فعلم من ذلك ان الآلات يتوجه اليها بقدر الضرورة ولا يشترط فيها الاستيعاب فبناء على هذه القاعدة ادخل الله تعالى الباء على الآلة و اراد بها بعضها واعطى لها حكم الآلة.

والوجه الرابع هو ان الماء هو مزيل النجاسة كما يدل عليه قوله تعالى "وانزلنا من السماء ماء طهورا" (الفرقان: ٣٨) والطهور صيغة مبالغة في الطهارة فكان ينبغي ان لا تزول كثافة الرأس الا بالغسل وايضا لا تزول كثافة الرقبة الا بالغسل ولكنه لا يرى بنا الحرج الا خفف وحكم بالمسح وهذا الحرج يتحقق في الاستيعاب لان البرودة مضرّة في الرأس في حق اهل الدنيا والاحكام عامة شاملة لكافة الناس.

والوجه الخامس ان المسح لا بد ان يكون من شيئين المحل م ا وما يمسح به وهو الماء وحذف الممسوح به والمغسول به وهو الماء لشيوعه وطهوره عند كل احد فتقدير الآية وامسحوا برؤسكم الماء، والماء والرأس ليس بكثرة تكون التقائه على نقطة فكذلك مسح الرأس بالماء يستلزم مسح ربعه لانه تعالى لم يقيد الرأس بالاذنين كما قيد الرجلين بقوله تعالى الى الكعبين واليد الى المرافق.

حاصل هذا الوجه ان المسح على معناه الحقيقي الا ان الممسوح به هو الماء والمأمور به هو المسح للرأس بالماء فمسح الرأس بالماء من اى جانب كان من جوانبه الاربعة كان في اداء المأمور به لانه تعالى لم يقيد المسح بشئ ما فثبت ان مقدار الفرض هو البعض وقد فسر المجمع فعله عليه السلام في حديث مغيرة "انه عليه السلام اتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته" ثم لا يخفى ان هذا الوجه تدل على ان المراد بمسح الرأس البعض.

ولكنه لا تدرى انه لاي وجه قدر الربع فالجواب ما قد ذكرنا آنفا انه عليه السلام قد فسره بفعله **والثاني** انه تعالى حذف الآلة وادخل الباء على المحل فمقتضاه ارادة بعض المحل لان معناه مقدار اليد الممسوح ومقدار اليد هو الربع **والثالث** ان الشافعي يقول ان الرأس كروئى والشئ الكروئى اذا كان تماسه مع السطح فيكون على نقطة واحدة وابو حنيفة لا يقول به **والرابع** ان الباء للالصاق واليد آلة فالمعنى الصقوا ايديكم برؤسكم فمقدار اليد هو المعتبر في المسح.

م ا : من الآلة والممسوح منه والمحل فذكر المحل منزلة الآلة اشارة الى عدم وجوب الاستيعاب وحذف الممسوح منه (يعنى الماء) للاجل ظهوره. محمد نياز مخدوم ختني.

المسئلة الثالث ان ارجلكم منصوب معطوف على وجوهكم فلذا يكون حكم الغسل وبه قال الجمهور اهل السنة والجماعة واعترض عليه ان فى القراءة المتواترة بالجر ايضا فعلم من ذلك ان لفظ ارجلكم معطوف على رؤسكم فيكفى فيه المسح فاجابوا عنه بان كون لفظ ارجلكم مجرورا ليس للعطف بل للجر الجوار والروافض وبعض الشرذمة القليلة قائلون بالمسح مستدلين بالقراءة المشهورة اى قراءة الجر ويقولون ان برؤسكم مجرور صورة ومنصوب حقيقة لانه مفعول لامسحوا محلا ولك ان تقول فى الاستدلال على مذهب اهل السنة والجماعة ان تقدير الآية وامسحوا برؤسكم واغسلوا ارجلكم فحذف الفعل الثانى الاختصار وعطف معموله على معمول فعل الاول كما فى الشعر

وزججن الحواجب والعيونا وعلفتها تبنا وماءً باردا
اى اکتحلناها وعلتفها اى سقيتها ماءً بارداً.

فحاصل هذا التوجيه على رأى ابن الحاجب ان الفعل الثانى وهو اغسلوا محذوف لمصلحة ما وهو التنبيه على عدم جواز الاسراف فى غسل الرجل فانها مظنة للاسراف عادة والعلم على حذفه.

والتوجيه الآخر ان كلا الاحتمالين ممكنتان محققتان فى هذا المقام النصب على العطف على الوجوه والجر للعطف على الرأس وكأنهما مشتركان محتملان فى هذا المقام لكلا المعنيين ولكن النبى ﷺ لما لم يمسح فى مدة عمره على رجليه فقط ثبت ان المراد هو العطف على الوجوه لا على الرأس وحكمه حكم الغسل والجر للجوار.

والتوجيه الآخر الذى ذكره المصنف وهو انه عليه السلام لما رأى قوما متوضئين ولم يغسلوا ارجلهم باحسن وجه كانت ارجلهم تلوح من الجفاف فلذلك زجرهم واوعدهم بقوله ”ويل للاعقاب من النار“ هذا دليل قطعى على غسل الرجلين وان المسح لا يجزئ عنه وهذا هو عامة مذهب الفقهاء من اهل السنة والجماعة.

والتوجيه الآخر وهو انا سلمنا ان عطف الرجل على الرأس ولكن لما علمنا ان المأمور به بقوله تعالى ”وامسحوا بارجلکم الى الكعبين“ والمعنى اللغوى للمسح هو المس فمس الرجل الى الكعبين لا يكون الا بادخالهما كليهما فى الماء وذلك مستلزم للغسل ولا يخفى المعنى الشرعية للمسح وهو امرار اليد المبتلة معنى حادث فمعنى هذا التوجيه على المعنى اللغوى.

والتوجيه الآخر نحن نأخذ القرائتين بفعل النبى ﷺ ولكن فى وقتين وهو الاكتفاء بالمسح اذا كان لابسا للخف والغسل اذا كان حافيا وباديا ومعرى رجله وفسرنا كلا القرائتين بفعل النبى صلى الله عليه وسلم. والله اعلم بالصواب.

باب ما جاء في الوضوء مرة مرة

الامر بالشئ لا يقتضى التكرار فلو قلت لاحد اسقنى فمقتضاه السقى مرة فحيث امر الله تعالى بالغسل فيكفى الغسل مرة فلذلك يكفى الغسل مرة فى جميع الاعضاء وهذا هو مقدار الفرض بالامر.

باب ما جاء فى الوضوء مرتين مرتين

فقد رأيت فى بعض اسفار الحجاز ان الناس يتممون مع وجود ماء يكفى الفرض وهو غسل الاعضاء مرة وهو غير جائز.

باب فى وضوء النبي ﷺ كيف كان

فقد ذكر المصنّف افعال الوضوء تفصيلا ثم ذكر الروايات التى تدل على ثبوتها عن النبي ﷺ. **قوله فغسل كفيه حتى انقاهما** ولم يذكر التلث فى هذه الروايات اكتفاء على الروايات التى تصرح به وتنبئها على المقصود من غسل الكفين الانقاء وان عمر لم ير التلث قوله فأخذ فضل طهوره بالضم ما يطهر به وهو الماء. **قوله فشربه وهو قائم** ههنا اشكال وهو ان شرب الماء قائما منهي عنه كما يدل عليه قوله عليه السلام فمن شرب قائما فليستقى فكيف شربه عمر قائما وفعله عليه السلام يدل على جوازه كما ان النبي ﷺ شرب قائما من قربة معلقة وكذلك شرب عليه السلام ماء زمزم قائما ثابت بالاحاديث الكثيرة وكذلك اختلف العلماء فى جوازه وعدمه فقال بعضهم ان الاباحة كانت فى اول الاسلام ثم نسخت باحاديث النهى وقال بعضهم ان احاديث النهى منسوخة بافعاله عليه السلام هذا. لان شربه عليه السلام ماء زمزم قائما انما كانت قبل شهرين من وفاته ﷺ فهذا يدل على النسخ اى نسخ النهى وتقدمه وتأخر فعل الشرب وجوازه فقال بعضهم قوله عليه السلام لا يشربن احدكم الماء قائما ليس للتحريم بل للتنزيه والامور التنزيهية يجوز خلافها ايضا لبيان الجواز فشربه عليه السلام ماء زمزم قائما تعليما للامة بجوازه.

قال النوويّ هذا اصوب الاقوال وقال بعضهم وهو الطحاويّ هل كان النهى تعبدا ام طبّا وارشادا وشفقة كما انه عليه السلام نهى ان يجلس الرجل وبعض اعضائه فى الشمس وبعضها فى الظل لانه مضر فى صحته فكذلك نهى النبي ﷺ عن شرب الماء قائما انما كان على وجه الطب لان الشرب قائما مضر فى هضم

غذائه فمبنى النهى على الشفقة ونظيره النهى عن دفع الاسقية غير مطبقة اى بدون سد وكائها اى غير محتوم وكائها والحكمة فيها احتمال وقوع العقارب والموزيات كالحيات وغيرها فى الاواني لكى تضرر له ومع هذا النهى شربه عليه السلام عن الاسقية بغير انسداد وكائها ثابت بالاحاديث ولما ثبت ان النهى انما كان للشفقة فعلى فعله لا يترتب الثواب عليه وعلى توجيه النووي يترتب عليه الثواب لان على ذلك التقدير للتنزيه فالاجتناب عنه يوجب اجراً وقال فقهاءنا رحمه الله النهى للكرهه ولكن قد خص منه شيئان بوجه ما فان الشرب لهذا من المائين للتعظيم وتحصيل البركة فلذا خصهما عن النهى الذى هو للكرهه التحريمه .
ثم اعلم شرب فضل الطهور يثاب على شربه اذا كان فى الاناء وفى الحوض اختلاف بين العلماء فقال بعضهم فيه ايضا ان اغترف المتوضى فيه غرفة وشربه قائماً والله اعلم بالصواب .

باب النضح بعد الوضوء

اعلم ان معنى النضح ١ فى اللغة الرش وقد يعنى بمعنى الغسل كما جاء فى رواية ثم اقرصيه ثم انضحيه بالماء اى اغسله لان النضح لا يكفى لطهارة النجس عن الحيض فمعنى قوله عليه السلام اذا توضأت فانضح قال بعضهم اذا فرغت من وضوئك فرش على ثوبك الملقى بالذكر ماء دفعا للوسوسة فان الشيطان يخيل اليه انه خرج منه البول وهذا كما نهى النبي ﷺ ان يخرج المصلى من المسجد حتى يسمع صوت الضراط او ريحه دفعا للوسوس .

توجيه آخر اذا توضأت فانضح اى اذا اردت الوضوء فاغسل فرجه بالماء اى استنجى بالماء وانما امره بهذا لان العرب كانوا تكتفون بالاحجار فقط ففى هذا صورة معنى اذا توضأت اذا اردت الوضوء كما فى قوله تعالى "اذا قمتم الى الصلوة الخ" (المائدة: ٦) والنضح على هذا التقدير بمعنى الغسل والغرض استكمال الطهارة .
وتوجيه آخر اذا توضأت فانضح اى فاستبرأ اى استبرأ مجرى البول عند البول بالتنضح على هذا التقدير بمعنى العصر وقد صرح فقهاءنا وقد قال عليه السلام حين عبر عند القبرين اما احدهما لا يستبرأ من البول توجيه آخر اذا توضأت فانضح اى فصب الماء على اعضائك ولا تكفى المسح فهذه اربعة توجيهات كلها صحيحة ولكن الترجيح الاول منها لان الروايات المتعددة جأت فى امر النضح بمعنى الرش وسره انسداد قطرات وسد باب ترشيح البول لان البردوة توجب الزوجة توجب للزوجة فينقطع البول عن السيلان

١ : ان النضح يستعمل على اربعة معان (١) بمعنى الاستبراء (٢) وبمعنى صب الماء على الاعضاء (٣) وبمعنى الاستنجاء (٤) وبمعنى الرش لكنه بدت الوضوء ولما كان الراجح عند المصنف المعنى الرابع عنوان الباب النضح بعد الوضوء ويدل عليه رواية ابى داؤد ص ٢٥ ان النبي صلى الله عليه وسلم بال ثم توضأ ونضح فرجه .

إذا وصله الماء البارد والله اعلم بالصواب.

باب في اسباغ الوضوء

الاسباغ ثلاثة اقسام منها فرض وهو ايصال الماء على الاعضاء التي فرض غسلها ومنها سنة وهو التثليث ومنها مستحب وهو اطالة الغرّة والتحجيل ولا يقال ان قوله عليه السلام فمن زاد عليها فقد تعدى وظلم معارض لقوله عليه السلام فمن شاء فليطل غرته لانا نقول الزيادة راجعة الى الكمية اي فمن زاد على التثليث فقد تعدى وظلم ورواية من شاء فليطل غرته المراد منه في مقدار المغسول فلا تعارض بينهما وقوله عليه السلام الا ادلكم على ما يمحو الله ^{عنه} به الخطايا فمحو الخطايا كناية عن الغفران.

والتوجيه الثاني ان يكون المراد منه محو الخطايا المكتوبة في دفتر الملكة ويرفع بها الدرجات ان لم تكن به الخطايا ويمكن ان يكون محو الخطايا اجره ورفع الدرجات المكاره جمع مكروه وهو ما تكرهه النفس وضده النشاط وقوله كثرة الخطايا الخطو المسافة ما بين القدمين وهي لتحقق فيما التزم حضور الجماعة والمساجد او كان داره بعيدة من المساجد ومن ههنا قال بعض العلماء ان الاقامة على مسافة بعيدة من المساجد افضل لكثرة الاجر على كثرة الخطايا ولكنه ليس بمرضى لان النبي ^{صلى الله عليه وسلم} كان يقيم في حجرة التي بنيت في داخل المسجد ولو كان البعد موجبا للاجر لفعله عليه السلام لا يقال انه عليه السلام لم يجز لبني سلمة في انتقال امكنتهم بقرب المسجد وعليكم دياركم تكتب آثاركم ثوابا وهو مستدل الذين يقولون بافضلية السكنة في قرب المسجد لان ذلك لغرض المحافظة البلد المكرمة لان حفاظة البلد موقوفة على حفاظة سورها واطرافها وجوانبها الاربعة فلا يصح الاستدلال بواقعة جزئية كما لا يخفى على المتوقد.

وقوله انتظار الصلوة بعد الصلوة المراد منه اما المكث في المسجد بعد الفراغ عن الصلوة لاداء الآخر واما الخروج منه وقلبه معلق في المسجد اذا خرج منه حتى يعود كما جاء في الحديث سبعة يظلمهم الله يوم القيامة لا ظل فيه الا ظله وبناء على الحديث حفظ الاوقات ايضا عبادة.

وقوله فذلكم الرباط اصله ان يربط الفريقان خيولهم في ثغر كل منهما يعدو لصاحبه فالمعنى ان المواظبة على الطهارة وراء الصلوة الخمسة بالجماعة مثل الجهاد في سبيل الله قال رسول الله ^{صلى الله عليه وسلم} في فضائل الرباط كثيرا من الاحاديث وقد قال الله تعالى "يا ايها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا الخ" (ال عمران: ٢٠٠) وهذا يدل على فضيلة تشبيهه الاشياء الثلاثة بالرباط اي اسباغ الوضوء في المكاره وكثرة الخطأ الي

١ المراد بالمحو اما محو الخطايا عن الام اي الصحيفة او كناية عن المغفرة او محو اثر الخطايا التي في القلوب وهو الرين والواؤ في قوله ويرفع به الدرجات اما للجمع او للتوزيع.

المساجد وانتظار الصلوة بعد الصلوة والتشبيه الاخير وهو انتظار الصلوة بعد الصلوة بالرباط فان التشبيه يكون اقوى شئ واحسن كما تقول زيد كالاسد ولذلك قال عليه السلام ذلكم الرباط على وجه المبالغة بحذف اداة التشبيه لانها محل الخطر والمشقة كالجهاد والرباط.

باب المنديل بعد الوضوء

استعمال المنديل بعد الوضوء هل هو مستحب ام واجب ففيه اقوال وفي روايته كان لرسول الله ﷺ خرقة ينشف بها الخ المنديل آلة لازالة الوسخ يدل على جوازه وليس فيه شئ من الحرج والطعن ولكن الرواية التي بعدها ففيه حرج وضعف وضعفها تؤثر في هذه الرواية ايضا لا راويا من رواة هذا الحديث ضعيف وهو فيما قبلها ايضا موجود فضعفت الروايات كلها اعلم ان الروايات تدل على ترك المنديل ايضا وهي اقوال مختلف اقوال الفقهاء فقال صاحب الدرر المنية التمندل في جميع الاحيان سواء كان في الشتاء او الصيف مستحب وصححه الشوافع وقال لا يبالغ في التنشيف بحيث يجف ماء الوضوء وهو الراجح.

وقال قاضيخان لا بأس بالتمندل في الوضوء والغسل وغيرهما ولفظ لا بأس يستعمل في الكراهة ايضا وقال بعضهم التمندل في كليهما مكروه ولكن الكراهة تحريمية ام تنزيهية الظاهر عند الاطلاق تحريمية وقال بعضهم مكروه في الوضوء ويجوز في الغسل فهذه اربعة اقوال للاحناف وللشافعية خمسة اقوال قال النووي هو استواء الطرفين اى التمندل مباح وتركه ارجح الثاني التمندل مكروه الثالث ترك التمندل افضل مع الكراهة الرابع التمندل افضل وتركه غير مكروه الخامس التمندل مكروه في الصيف لا في الشتاء.

ثم اشكال ههنا على المذهبين لان في الروايات ترك التمندل افضل واقوى في هذا الباب كما قال الترمذي لا يصح في هذا الباب شئ عن رسول الله ﷺ فكيف قال الفقهاء باستحبابه؟

فالجواب عنه بوجوه الاول ما قال الترمذي في كتابه انما كره التمندل لان الوضوء يوزن ويشكل على هذا الجواب بان الوضوء على ثلاثة اشياء الاول الماء الذي يبقى على الجسم بعد الوضوء الثاني ما يتوضأ به والثالث يتقاطر بالوضوء على الارض فالموزون اى قسم منها الظاهر من العلة ان المراد بالوضوء ههنا هو الماء الذي يبقى على الجسم به الوضوء فعليه انه لا يبقى بوجه ما سواء انشف او لا لان الحرارة والهواء تنشفانه بالضرورة فتعليل كراهية التمندل وعدم الوزن ما لا يأتي في عقولنا لان عدم الوزن متحقق في الصور كلها سواء تنشفانه او لا والجواب عنه ان لفعل العبد دخلا في فوت الثواب فاذا لنا الماء البقى على الجسم بالتمندل فيمكن ان لا يوزنه الله تعالى عتابا علينا بازائه بايدينا او يقال كما ان العبادات محبوبات الى الله تعالى فكذلك آثارها ايضا محبوبة الى الله تعالى كما جاء في الحديث "ان ريح فم الصائم اطيب عند الله تعالى من

ريح المسك“ مع ان الرائحة الكريهة مبعوضة عند الله تعالى والملئكة بل عند كل شيء لكنه صار عند الله تعالى محبوبا لانه اثر من العبادة وكذلك الدم نجس ولكن دم الشهيد اطيب عند الله تعالى لانه اثر العبادة. فاذا عرفت هذا فاعلم ان اسباغ الوضوء محمود ومحبوب عند الله تعالى فكذلك اثره عند الله تعالى محبوب وكما كان كذلك لا يستحب ولا ينبغي ان يزيل بالتنشيف.

فائدة

وما وجه التصريح بوزن الوضوء فان الاعمال توزن كلها كما قال تعالى فاما من ثقلت موازينه الخ ووجدوا ما عملوا حاضرا؟ فالجواب ان وزن الوضوء كانت مظنة لعدم الوزن لان الماء الباقي على الجسم بعد الوضوء ليس بعمل فكان لا احد ان يقول انه لا يوزن فدفعه بان الوضوء وهو ما يتوضأ به يوزن الى هذا البلل ايضا مع سائر الاعمال هذا تعليل الزهري واما الفقهاء الذين يقولون بكراهية التمدل فيستدلون برواية ميمونة رضی اللہ عنہا انه عليه السلام لم يأخذ الثوب للتنشيف وذهب ينفض يديه فاجاب عنه فقهاؤنا الذين يقولون باستحبابه بانه يمكن ان موسم الحرارة والبرودة كان مستحبا ومحبوبا عنده عليه السلام او كان ذلك الثوب ذا وسخ او نجس ولم يكن لميمونة رضی اللہ عنہا علم بنجاسته او غير ذلك كبيان الجواز فلا يصح الاستدلال بتلك الرواية على الكراهة وايضا نفى عليه السلام يديه لا يدل على ازالة الوضوء. ولو كان كما قال الزهري لما نفى عليه السلام يديه قطعا فوجه الاجتماع بين الروايتين ان يقال ان الازالة ليست بممنوعة كما يدل عليه نفى اليدين بل الممنوع هو ازالة الوضوء على وجه المبالغة لانه اثر العبادة.

وقوله حدثني عنى اى كنت حدثته فى زمان ثم انسيته فحدثني بعده وتعتبر هكذا الروايات عند توثيق اسناده ولا تعتبر عند التكذيب ولذلك قال جرير وهو عندى ثقة اعتمد على حفظه وضبطه وعند السكوت عن التوثيق والتكذيب تكون مقبولة عند الجمهور ولا تقبل عند رأى بعضهم.

باب ما يقال بعد الوضوء

من توضأ فحسن الوضوء باداء جميع الواجبات والسنن والمستحبات والبسملة والنية فهذه طهارة الظاهري ثم كلمة الشهادة وهذه طهارة باطنى واعتقادي وقوله اللهم اجعلنى من التوابين الخ. ويشكل عليه ان التواب مبالغة فى التوبة صيغة المبالغة فى التوبة والتوبة مسبب عن الذنب لان الذنب سبب للتوبة ففيه سؤال توفيق عن ارتكاب الذنوب؟ والجواب عنه ان الكثرة فى التوبة والمبالغة فيها باعتبار ان توبتنا لذنب هل قبلت ام لا فعلينا ان نكشر

التوبة على ذنب واحد مرة بعد مرة كما قال عليه السلام ان كل بني آدم خطاء وخير الخطائين التوابون فتحت لهم ثمانية ابواب.

وههنا ثلاثة اشكال احدها الفائدة في فتح الابواب الثمانية في الجنة ونحن في الارض؟ والجواب عنه بوجوه الاول ان المراد من فتح الابواب الجنة الثمانية يوم القيامة في الآخرة جزاء على هذا الفعل وثوابا عليه وصيغة الماضي للدلالة على الوقوع والتيقن كما في قوله تعالى "ونفخ في الصور فصعق من في السموات" (الزمر: ٦٨) اي يوم ينفخ الخ.

والثاني انا نحمل على معناه الحقيقي كما في حملناه في قوله عليه السلام "اذا جاء رمضان فتحت ابواب الجنان وغلقت ابواب النيران" ويريد من فتح الابواب الفتح بالفعل اظهار الكرامته وشرافته حتى انه لم يمنع مانع عن دخول الجنة مفتوحة الابواب فيدخل من ايها شاء.

والثالث ليس المراد من فتح الابواب الفتح حقيقة بل مجازا او كناية كما يكون في هذا العالم فتح الابواب لقوله تعالى "انما توفون اجوركم يوم القيامة فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز" (ال عمران: ١٨٥) يعنى هذا الرجل احسن الوضوء صار مكروها عند الله تعالى بمشابهة من فتحت له ابواب الجنة الثمانية فهذه كناية كما لا يخفى على الوقاد وقد ظهر من هذه التوجيهات جواب الاشكال الثاني وهو ان الدخول يكون من باب واحد فما الفائدة في فتح الابواب الثمانية فانه لزيادة الاكرام والتعظيم.

والاشكال الثالث انه عليه السلام في باب الصيام قال ان بابا يقال ريان لا يدخل منه الا الصائمون وههنا ايضا قيل يدخل من ايها شاء؟

والجواب عنه ان في هذه الروايات اثبت الامكان دون الفعل فكان المتوضى ان يدخلها من ايها شاء ولكن يلهم في قبله دخول باب الريان ولا يميل قلبه على ما عداه وان كان الامكان والاجازة من دخول كل واحد واحد من ابوابها الثمانية.

وفي اسناد هذا الحديث اضطراب لم يذكر زيد بن حباب الواسطة بين عمر وعثمان وهو جبير بن نفيير فكذلك لم يذكر عقبة بن عامر بين عمر وادريس وذكر عبدالله بن صالح الذي هو تلميذ آخر وهذا موقع الشبهة فلذا لا نرجح احدا ولكن المصنف حمل المحمل من كل الوجوه على زيد بن حباب وقال ان اخاه في الاستاذ الذي هو بواسطة الاسناد ويؤيده الاخوان الآخرون كما يشير به قوله عبدالله بن صالح وغيره فينبغي ان نرجح رواية عبدالله بن صالح.

ولكن المسلم قال هذا الاعتراض في غير محله وذكر رواية زيد بن حباب ص ١٢٢ حدثني معاوية بن صالح الخ فالنقصان الذي ذكره الترمذى في روايته زيد بن حباب واثبته له وهو ليس في الحقيقة لان المسلم روى عن زيد وذكر فيها عقبة بن عامر وجبير بن نفيير فلذا قال المحدثون ان هذا غلط الترمذى او غلط استاذه

من اساتذته وذكر الاحوذى في شرح المسلم ص ١٢٢ نقل عن ابن ابي علي الغساني وقد اتقن ابو علي الغساني هذا الحديث غايته الاتقان فما قال الترمذى هذا في اسناده اضطراب ولا يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم كثير شئ في محل التأمل بل من افراد النقول كما قال النووي والوهم عن الترمذى وعن شيخه الذى حدثه به.

باب الوضوء بالمُدِّ

المُدُّ والصاع كلاهما مكيلان في المجاز والصاع مكيال فيه يسع اربعة امداد اعلم ان مالك والشافعي و ابا يوسف يقولون ان المد رطل وثلث رطل وعند محمد جماعة من العلماء و ابي حنيفة المد رطلان والصاع على قولهم ثمانية ارطال وعلى القولين الاولين خمسة ارطال وثلث رطل والرطل مائة وثمانية وعشرون درهما واربعة اسباع درهم والعشرة من الدراهم سبعة مثاقيل والمثقال ثلثون قيراطا.

ويظهر من الروايات التي رويت في النسائي و ابي داود ان الصاع مكيال يسعه ثمانية ارطال كما هو عند ابي حنيفة ومذهب الجمهور هو جواز الاغتسال بالصاع الواحد و باقل منه و بازيد منه فمعنى الحديث ليس بالترتيب اذ يجوز باكثر منه و باقل منه وهو قدر ما يكفى وفي الدار القطنى عن انس انه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ بمد رطلين و يغتسل بالصاع ثمانية ارطال او كما فعل صلى الله عليه وسلم.

باب كراهية الاسراف في الوضوء

قد ذم في القرآن على الاسراف في مواضع عديدة ان المبذرين كانوا هم اخوان الشياطين وغيرها.
قوله الولهان مأخوذ من الوله هو التحير و انما سمى ولهان شديد حرصه و اضطرابه على اغواء المتوضئين بالقاء الوسوسة في طهاراتهم او لانه سبب الاضطراب والوساوس في المتوضى فكان كتسمية الشئ باسمه.

باب الوضوء لكل صلوة

وههنا بحثان البحث الاول في فعله عليه السلام والثانى فعل امته عليه السلام والروايات التي ههنا تدل على انه عليه السلام كان يصلى الصلوة كلها بوضوء جديدة يتوضأ لكل صلوة فلما كان عام الفتح صلى الصلوة كلها بوضوء واحد فعلم من ذلك ان فعله عليه السلام قبل الفتح ترك ونسخ من الفعل الاخير ولذا

اختلف اراء اهل الحديث في فعله عليه السلام فقال بعضهم كان يتوضأ لكل صلوة طاهرا كان او غير طاهر لانه كان واجبا عليه دون امته عليه السلام ان يتوضأ لكل صلوة ثم نسخ والنسخ في الحقيقة هو الوحي وقد فسر النسخ وكشف عنه خبر الواحد فلا يرد انه ان يكون الناسخ اقوى من المنسوخ وههنا الناسخ هو الخبر الواحد والمنسوخ خبر المتواتر وجه عدم الورد ان الناسخ من خبر الواحد وهو في الحقيقة هو الوحي وقد علمنا النسخ منه فلا حرج منه وقال بعضهم انه لم يكن واجبا عليه السلام ولكنه اختار ما هو الشق.

واشكل اختيارا لاجر الجزيل وترك ذلك احيانا لبيان الجواز وحسما لباب الوجوب والتزم الاول مؤيد من رواية ابي داؤد في الحديث الامر بالسواك ان رسول الله ﷺ امر بالوضوء لكل صلوة فلما شق عليه (على امته) امر بالسواك لكل صلوة او كما قال عليه السلام وعلى هذا التوجيه امر استحبابا فاتفقنا. فلما كان عام الفتح (٨هـ) صلى الصلوة كلها بوضوء واحد بقول عمر بن الخطاب رضى الله عنه فلما كان عام الفتح صلى صلوة كلها بوضوء واحد وكيف يصح هذا والحال انه عليه السلام صلى في غزوة خيبر التي كانت سنة سبعة (٧هـ) بوضوء واحد صلوة متعددة وصلى في غزوة الخندق التي كانت في سنة (٦هـ) بوضوء واحد والجواب انه لم يكن بذلك علم عمر واعترض عليه الصلوة والسلام لتركه العادة الغالبة وهو الوضوء لكل صلوة.

وقوله فعلت شيئا لم يكن فعلته

يرد عليه ان ههنا شيان الوضوء لكل صلوة والمسح على الخفين فكيف افراد الضمير فيجاب عنه بان الالتفات عند اهل المعانى شئ كثير الوقوع في كلام الفصحاء كما في قوله تعالى "يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان" (الرحمن: ٢٢) والمراد هو من احدهما وهو البحر الاجاج وفي قوله تعالى "والله ورسوله احق ان يرضوه" (التوبة: ٦٢) وقوله تعالى "والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها" (التوبة: ٣٤) اى لا ينفقونها ونظائره كثيرة في كلام البلغاء فههنا ايضا قد وقع على سبيل الالتفات والمراد فعلهما عمدا.

والتوجيه الثاني ان المسح على الخفين مما لا يخفى على عمر فلذلك لم يتعرض عليه بل اعترض على اداء الصلوات المتعددة بوضوء واحد والثالث ارجاع الضمير على سبيل المذكور او كل واحد.

البحث الثاني هل الوضوء لكل صلوة واجب على الامة ام لا؟ قال الطحاوي ان الوضوء كانت واجبا على

١ والتوجيه الثاني يرد عليه ان النبي ﷺ جمع بين الصلوة في غزوة خندق فكيف انكر عمر والحال انه كان موجودا فيها اجيب عنه ان النبي ﷺ ادى الصلوات الفائتة بوضوء لكنه ﷺ لم يصل صلواتا متعددة في اوقاته المتعددة اداء بوضوء واحد كما صلى في فتح مكة فلذا قال عمر ما قال واجاب بعضهم ان انكار عمر ليس بمتعلقة بالمسح ولا بادائه الصلوة المتعددة بوضوء واحد بل انكار عمر يتعلق بالوضوء مرة مرة كما جاء في رواية اخرى "توضأ مرة مرة" ولم يكن الوضوء مرة مرة عادة النبي ﷺ عمدا فعلته لئلا يتوهم ان الوضوء مرة مرة لا يجوز بل هو ايضا جائز.

الامة في ابتداء الاسلام ثم نسخت وانكر النووي وهو يقول لا يوجد في كلام المتقدمين والمحققين لا ادري من اين وجده ابن ابطال والطحاوي وقال بعضهم الوضوء لكل صلوة كانت مستحبا واليوم ايضا مستحب ومستدل الاولين قوله تعالى "واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الخ" (المائدة: ٦) والامر للوجوب اى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم سواء طاهرين او غير طاهرين ثم نسخ هذا الحكم والتوجيه الثانى ان الامر في هذا الاية للوجوب ولكنه مقيد بقيد الحدث اى اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثين فاغسلوا.

والثالث ان الامر للاستحباب الآن كمال فالحاصل تجديد الوضوء لكل صلوة مستحب قال عليه السلام الوضوء على الوضوء نورٌ على نورٌ ثم ههنا شئ لا بد من الوقوف عليه وهو ان استحباب تجديد الوضوء والمراد منه هل تكرار الوضوء على العبادة او لا فعند الشافعيّ فيه اربعة اقوال الاول الوضوء على الوضوء مستحب ان صلى بالاول فرض والثانى الوضوء على الوضوء مستحب ونور ان صليت الصلوة بالوضوء الاول سواء كانت فرضا او نفلا او سنة والثالث مستحب ان ادى بالوضوء الاول ما يتوقف على الوضوء والرابع مستحب ان ادى بالوضوء شئ لا يصح الا بالوضوء او مضى عليه زمان.

ولابى حنيفة القول المشهور الوضوء على الوضوء مستحب ان ادى بالوضوء شئ يتوقف على الوضوء كالصلوة وسجدة التلاوة وبه قال فقهاءنا وحكمته ان الوضوء في الحقيقة ليس عبادة مقصودة بالذات وانما كان عبادة لانه وسيلة للعبادة فالوضوء الذى لم يؤد به شئ من العبادة لا اعتداد له في الثواب بل هو داخل في الاسراف والعبث قوله اسناد مشرقى يعنى لا اعتداد بذلك الاسناد لانه رواه اهل العراق وهم اهل الكوفة والبصرة وما رواه اهل المدينة.

باب في وضوء الرجل والمرأة من اناء واحد

قد علمت ما مر آنفاً ان الوضوء على الوضوء بعد العبادة يثاب عليه فهل يثاب على التيمم على التيمم فقال ابو حنيفة لا فالكرة في ذلك لا يثاب عليه والامام الشافعيّ فيه قولان الاول كما ان الغسل على الغسل نورٌ كذلك التيمم على التيمم ايضا سبب للاجر والثانى كقول ابى حنيفة ثم اعلم ان المسئلة التى نحن فى صدها ثلث صور توضع الرجل بفضل طهور المرأة وبالعكس وتوضأ معا وهى يتحقق فى الوضوء والغسل فتخرج منه ستة اقسام ثم بالاجنبى وغيره فيتجز التيمم الى اثنا عشرة ثم غير الاجنبيين معا بقريظة قول عائشة قالت كنت اغتسل انا ورسول الله ﷺ من اناء واحد" وفى رواية تختلف ايدينا فى اناء واحد او كما قال عليه السلام والباب الثانى منعقدة اذا اغتسل احدهما منفردا بفضل طهور الاخر.

فالآئمة الاربعة يقولون انه اذا اختلى بماء سواء كان متوضيا او مغتسلا فيجوز للمرأة ان تتوضأ به والامام

احمد يقول لا يجوز للرجل ان يتطهر بفضل طهور المرأة وعند الائمة الثلاث يجوز مطلقا.
وقوله بسورها اي بماء بقي بعد الشرب واستدلال الائمة الثلاث برايته ابن عباس ان الماء لا يجنب بضم
 النون من باب نصر واما من باب افعال ولكنها تعارضت برواية ابي داؤد وهو انه عليه السلام نهى الرجل ان
 يتوضأ بفضل طهور المرأة والمرأة بفضل طهور الرجل وفي رواية حكم ابن الغفاري نهى الرجل بفضل طهور
 المرأة فالتوفيق بين الروايات ان يقال ان روايات النهي منسوخة كان في اوائل الاسلام فالناسخ قوله عليه
 السلام ان الماء لا يجنب.

ويرد على كونه ناسخا انه لا بد في الناسخ ان يكون متأخرا ولا علم لنا به ههنا والجواب ان ابن عباس من
 المتأخرين من الصحابة **والوجه الثاني** في التوفيق ان يقال ان النهي للتنزيه وقوله عليه السلام ان الماء لا يجنب
 لبيان الجواز فالفضل هو التحرز عن فضل طهور المرأة ووجه دفع الوسوس في الطهارة والوسوسة كثيرا ما
 تحدث عند الانفراد والتخلي بالغسل **والتوجيه الثالث** ان الالف واللام في قوله عليه السلام نهى رسول الله
 ﷺ ان يتوضأ الرجل بفضل طهور المرأة للعهد اي المرأة الاجنبية وفي قوله عليه السلام طهور الرجل اي
 الاجنبى فالنهي ليس للنجاسة بل حسما للباب وقطعا لمادة التلذذ والشهوات واعتراض بان قوله عليه السلام
 وليغترفا يابى هذا الثالث واجيب عنه بان هو زيادة من بعض الرواة فلا احتجاج به.

والتوجيه الرابع ان النهي للتحريم عام لكل امرأة اجنبية كانت او غير اجنبية اذا دخلت بالماء لان النظافة
 في طبع النساء قليلا ما توجد فيمكن ان يتنجس الماء وفي طبع الرجل كثيرا ما توجد النظافة والتنزيه لانهم
 اعقل من النساء ونقل صاحب السراج الوهاج عن ابي حنيفة انه لا يجوز الوضوء بفضل طهور المرأة تحريما
 ولكن جمهور الفقهاء يقولون بمخالفته فانهم قائلون بالكراهة التنزيهية وصرح به صاحب الدرر والشامى.
 والدليل لم يطابق الترجمة لان الباب وضوء الرجل والمرأة من اناء واحد والحديث في حق الاغتسال
 معا؟ والجواب عنه بوجوه (١) ان الوضوء يقدم على الغسل وهو متضمن للوضوء فثبت حكم الترجمة ضمنا
 (٢) ان غاية الاحتياط ضرورى في الغسل بخلاف الوضوء فيثبت الترجمة دلالة بطريق الالتزام.

باب ما جاء ان الماء لا ينجسه شئ

اعلم ان مسألة الماء معركة عظيمة تتحول فيها الآراء وتزول فيها اقدام العلماء واقلامهم ويغلط كثيرا
 من الناسخين ونحن قد اهتمناها فوق وسعنا بالنقل الصحيح والله اعلم بالصواب (والله الموفق للجواب
 واليه المرجع والمآب)
 اعلم ان ههنا ابحاثا **الاول** ان الماء هل تنجس بوقوع النجاسة عليه ام لا وان كان الاول فمن اي وجهته ام

من جهة الكمية او من جهة الكيفية وان كان الاول فما مقداره فقال اهل الظواهر ان الماء طهور لا ينجسه شيء سواء بقى على طبعه او لا سواء كان اقل او اكثر وسواء كان تغير احد او صافه او لم يتغير وقال المالک ان الماء طهور لا ينجسه شيء الا ان يتغير طعمه او ريحه او لونه سواء كان قليلا او كثيرا وقال الشوافع والاحناف ان الماء القليل يتنجس بوقوع النجاسة وان لم يتغير احد او صافه الثلثة والماء الكثير لا يتنجس ثم وقع الاختلاف فيما بين الشوافع والاحناف في تعيين ماء القليل والكثير اى قلة الماء وكثرته فقال ابو حنيفة انه مفوض على رأى المبتلى به حيث يرجح ظنه الا ان محمداً قال ما كان عشرة في عشر فهو كثير وما دونه قليل وهذا التعيين مبنى على دفع الفساد وضبط العوام وغايته السهولة وقصته هذا التعيين مشهور لا نذكره خوفا للاطناب وقال الشافعي ما كان مقدار القلتين فصاعدا فهو كثير وما دونه فهو قليل.

وتمسك اهل الظواهر بظاهر الحديث حيث قال عليه السلام الماء طهور لا ينجسه شيء فان الالف واللام في قوله عليه السلام الماء طهور للاستغراق وشئ نكرة وقعت تحت النفي فهذا ايضا يفيد العموم والشمول والشيوع فالمعنى ان شيئا لا ينجسه شيء من الاشياء النجسة سواء تغير احد او صافه او زالت رفته وسيلانه او لا وقيدنا امام مالک بما جاء في ابن ماجه من الاستثناء وهو الا اذا تغير لونه او ريحه او طعمه ورواية الاستثناء وان كانت ضعيفة من حيث السند الا ان الائمة كلهم قيدوا الحديث الصحيح بالضعيف بالاتفاق ولم ينكر عليه احد فعلم من هذا ان ما يقال من ان الحديث الضعيف ما لم يكن صحيحا لم يكن معمولا به قول غلط لا يعقد عليه بانامل الاعتقاد والتصديق.

وتمسك الشافعي والاحناف باحاديث كثيرة منها ما روى انه عليه السلام قال "اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا فانه لا يدري اين باتت يده" فانه عليه السلام نهى عن الغمس لاحتمال وجود النجاسة في اليد فيكون الماء نجسا والحال ان ذلك امر موهوم ففيما وقعت النجاسة اولى ان يكون نجسا ومنها ما روى انه "اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبع مرات اخرهن بالتراب" افاد هذا الحديث ان الماء تنجس بوقوع النجاسة وولوج الكلب والا فكيف حكم بغسل الاناء سبع مرارة مع المبالغة في التطهير بالتراب ومنها انه عليه السلام نهى عن البول في الماء الراكد وليس وجه الممانعة الا انه يتنجس بالبول فيه فعلم من هذا الحديث والنصوص ان بعض انواع الماء يتنجس بوقوع النجاسة فيه سواء تغير احد او صافه الثلاثة او لا وبعضها لا يتنجس الا بالتغير الاول هو الماء القليل والثاني هو الماء الكثير لهم دلائل اخرى سنذكرها ان شاء الله.

ثم اختلفت الاحناف والشوافع فيما بينهم في مقدار القليل والكثير فقال الشوافع مقدار القلتين فصاعدا كثير وما دونه قليل واستدل بقوله عليه السلام "اذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث" وفي رواية اخر لا ينجس ولكن لا يكاد يصح التمسك به بشئ ما بعده وجوه الاول ان الحديث المذكور ضعيف قد ضعفه

ومن هذا المقام جواب استدلال الشافعي

حافظ بن عبد البر من الموالك في التمهيد والقاضي اسماعيل بهم والعلامة الغزالي والامام الحجة الاسلام علي بن المديني من الشوافع كلهم ضعفوا الحديث المذكور وقد صححه الحاكم وابن خزيمة والطحاوي لان مدار اسناده على رجل اختلف في اسم ابيه ففي رواية محمد بن جعفر وفي رواية محمد بن عباد ابن جعفر وهو الصحيح عند ابي داؤد وكذلك وقع الاضطراب في اسم رواة من رجاله عبدالله بن عبيدالله وقال بعضهم عبيدالله بن عبدالله وقد ذكرهما ابو داؤد في سننه الحاصل ان في هذا الحديث اضطرابا من حيث السند.

وكذلك وقع في رجاله محمد بن اسحاق وقال بعض النقاد في حقه ان رجل من الدجاجة وقال بعضهم لو حلف بين الحل والحرم لما صدق وقال بعضهم قولا لنا انه مدلس فلا يعتبر معننه وقال بعضهم بالتعديل ولكن التعديل والجرح اذا تعارضا لم يكن الجرح مبهما بل مفسرا ولا يكون في امام مُسَلَّمٍ قدم الجرح على التعديل وهذا هو الوجه الثاني.

والثالث ان في الحديث اضطرابا من حيث المتن حيث ورد في رواية القلتين وفي رواية اربعين قلال وفي رواية ثلاث قلال وفي رواية قلة واحدة والرابع فيه اضطراب آخر بان في رواية لم يحمل الخبث وفي رواية آخر لم ينجسه شيء والخامس ان قوله لم يحمل الخبث يحتمل المعنيين الاول انه يضعف عن احتمال الخبث والنجاسة والثاني انه لا يؤثر فيه الخبث فلا ينتجس كما يقال فلان لا يحمل الحجر اى لضعفه وفلان يحمل الغيم وقوله تعالى والذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها اى لم يقبلوها.

والسادس ان معنى القلة متعددة وهي تطلق على رأس الجبل وعلى قامة الانسان اى الباع وعلى الخوابي وعلى المزاودة وعلى ما ينتقله البعير فإى معنى منها مراد في الحديث لا ندرية تتبعها فوق وقع الاضطراب في معناه على انه اريد بها قامة الانسان او الجبل فلا يخالف مذهب الاحناف وقال الشوافع يراد في الحديث الخوابي ويورد عليه انها تكون مختلفة بحسب الصناعة والصفات واجابوا عنه ان المراد بالقلتين القلتان من قلال هجر استدلالا بحديث المعراج فاذا نبقها كقلال هجر وورقها كاذان الفيل حيث يفهم منه ان قلال هجر في الحديث يدل على انه كانت قلال آخر ايضا معروفة حينئذ على ان قلال هجر ايضا مختلفة باعتبار الجودة والردأة والصناعة فلا ندرى اى قسم منها يراد في الحديث.

فان قلت ان هذا لا يرد على حديث المعراج ايضا؟

قلت لا يرد عليه قطعا لانه ما اريد فيه التحديد بل الفرض منه التمثيل فقط وليس يتعلق بتحديد حكم شرعى بخلاف حديث القلتين فانه يتعلق فيه حكم شرعى لا يناسبه فيه الابهام والخفاء والاجمال وهذا هو الوجه السابع من وجه الترك ومن البيهقي القلتان عبارة من اربع وستين رطلا وهي اثنان وثلثون مئاة وفي رواية القلة فرقان والفرق ستة عشر رطلا وهذا التحديد ليس بمسلم عند الشوافع وهو يقول القلة قربتان ونصف من قرب بغداد.

واعترض عليه ان القربة مختلفة في البغداد فما مقدارها وتحديدها ههنا فسئل عنه فقال الشافعي خمسة مائة رطلا فالقلتان خمس قرب والقرب مائة رطل وعليه الفتوى في مذهبه فالحاصل ان القلتين مما لا يكاد يصح الاستدلال به على ما ادعاه الشافعي من تحديد القليل والكثير.

واما الاحناف فالمشهور عنهم انهم يقولون عشرا في عشر فهو كثير وما دونه قليل واستدل عليه صاحب شرح الوقاية من حريم بئر بانواعه فليس في محل يحتج ويعتبر به فعلم ان اصله ان سيدنا محمد كان جالسا في مسجد ربي فسئل عن الماء الكثير فقال ما كان مقدار الحوض مسجدي هذا فهو كثير فاذا هو عشر في عشر فاستمر المذهب بعد ذلك على ما كان عشرا في عشر فهو كثير ومبناه على ضبط العوام وسد باب الاوهام والشكوك الذي تذبذبهم وليس ذلك اصل مذهب ابي حنيفة فلا حق لاحد ان يطالبنا دليلا على هذا التحديد لان ذلك يبتنى على دفع الاوهام والشكوك التي تعترى العوام.

الا ترى ان كثيرا من الرجال المتشكين والموسوسين يعتقدون نجاسة الغدير العظيم بوقوع النجاسة وكثيرا منهم لا يتوضئون من ماء البحر فاحتاج المتأخرون الى تعيين مقدار معين دفعا للوهم ولم يكن نظيرهم في القرون الماضية ثم لا يحتج عليك اصل المذهب ان اباحنيفة يفوض الامر الى تحديد القلة والكثرة على رأى المبتلى به فما ظنه المبتلى به كثيرا فهو كثير لا تحديد له عندنا وليست رواية عندنا في ذلك والائمة كلهم يفوضون على رأى المبتلى به فما لم ينقل فيه رواية كمن اشتبه عليه القبلة يتحرى على رأيهم جميعا وكذلك المسافر يتحرى في مياه الفلوات والصحراء فان غلبه على ظنه انه طاهر يتوضأ ولا يتيمم وفيه احتمال شرب الكلاب والاشغال وسباع البهائم وكذلك يزعمون في فصل الخصومات وطهارة الثياب وغيرهما من الجزئيات كلهم جميعا يتركونها على رأى المبتلى به فكذلك سيدنا ابو حنيفة يترك مسألة الماء على رأيه فان غلب على ظنه انه طاهر فهو طاهر وان غلب على ظنه ان النجاسة قد سرت على جميع اجزائه فهو نجس.

وقال بعض الاحناف اذا كان الماء يتحرك بتحريك احد طرفيه تحريكا سريعا دون تدريجي سواء كان بالوضوء او بالغسل على اختلاف القولين فقليل والا فلا وقيل ثمانية في ثمانية.

اعلم ان صاحب الهداية قال ما رواه الشافعي من حديث القلتين ضعفه ابو داؤد وهو يضعف على احتمال النجاسة واعترض عليه انه ليس سنن ابي داؤد ذكر منه صراحة بالرد والانكار والتضعيف فقول صاحب الهداية مما لا صحة له؟ واجيب عنه انه يمكن ان ابا داؤد ضعفه في غير هذا الكتاب من مؤلفاته او يقال ان ابا داؤد وقد اشار الى ضعفه بقوله ومحمد ابن عباد ابن جعفر هو الصواب فدل قوله هذا على انه يعترف بان فيه اضطرابا من حيث السند.

ثم اعترض ثانيا ان صاحب الهداية كيف قال وهو يضعف عن احتمال النجاسة يعنى الماء لا يقدر على

دفعها فيتنجس والحال ان في رواية اخرى لم ينجسه او قال لا يتنجس فقد عيّن معناه بان النجاسة لا تؤثر فيه فبقي طاهرا كما كان؟

والجواب ان صاحب الهداية لا يقول على ذلك على سبيل اليقين بل انشأ احتمالا لا بطل الاستدلال وهو مانع منصبه ابداء لاحتمال والمدعى هو الشافعي ومنصبه دفع الاحتمال على ان الرواية قد وقعت فيها اضطرابات شتى من حيث السند والمعنى والمتمن. والحال ان الواقعة متحدة فيمكن ان الراوى قد ارتكب الرواية بالمعنى على ما فهم من لفظ الحديث من المعنى فجاء الاحتمال.

ثم اورد عليه ثالثا ان الشوافع يعتبرون مفهوم المخالفة عدم الاكرام عند عدم كونه عالما والمسئلة مفروغ عنها في كتب الاصول وما نحن بصدده فهو ايضا شرط وهو اذا كان الماء قلتين فيكون المفهوم المخالف على رأى الشافعي واذا زاد الماء حتى بلغ الى القلتين لا يتنجس وان قلّ من ذلك يتنجس. وعند الحنفية يكون معناه اذا انتقص الماء حتى بلغ الى قلتين لا يتنجس وان زاد على القلتين بشئ فلا يتنجس فيلزم على رأى الحنفية ان لا يتنجس الماء الزائد بقدر قليل على القلتين ولو كان اقل من عشر في عشر وهو خلاف مذهب الاحناف فان الاحناف يشترطون عشرا في عشر على ما هو المشهور في مذهبهم.

والحاصل انه ان اعتبر المفهوم المخالف يلزم خلاف المذهب وان لم يعتبر يلزم خلاف سؤال السائلين فانهم سئلوا عن القلتين وما دونهما وما زاد منهما. وهذا الاشكال قوى من الشوافع على صاحب الهداية.

واجاب عنه صاحب فتح القدير سيدنا ابن همام بان معنى قول صاحب الهداية يضعف عن احتمال النجاسة ان الحديث يضعف عن احتمال حكم النجاسة وتحديدها لانه مبهم ومجمل ولا بد في مقام الاحتجاج والمسائل كثرة الوقوع من نصوص لامعة واضحة مفسرة مفصلة فحكمه لا يخفى وحينئذ يعود الضمير المتصل في هو يضعف الى ما رواه دون الماء كما فهمه المعترض ويكون المراد بالضعف في قوله ضعفه ابو داؤد الضعف الاسنادى على انا لا نعتقد ان صاحب الهداية معصوم لا يمكن صدور الزلل والخطأ عنه فيمكن ان يصدر منه زلة القدم في هذه المسئلة ولا عجب فيه فان السيف ينبو والجواد يكبو وفي المثل

لكل سيف نبوة
ولكل جواد كبو

وهذه ابحاث على جواب مستدلالات الشوافع.

واما الجواب عن مستدلالات اصحاب الظواهر فهو ان قوله عليه السلام الماء طهور لا ينجسه شئ وقع في جواب السائل حين سئل عن ماء يكون في الفلوة وما ينوبه من السباع فيكون اللام للعهد بقريئة السؤال ولا يصح ان يكون للاستغراق او الجنس لان على هذا التقدير يلزم ان لا يتنجس شئ من الماء سواء غير احد او صافه الثلاثة ام لا والحال ان الاجماع قد انعقد على نجاسة المتغير فعمومه متروك عند الكل وما خالفه شرذمة قليلة فلا تعدد بها.

والثاني انا نقول بالجزم ان اللام ههنا للعهد لان علماء المعاني والبيان اتفقوا على ان اللام في الاصل ان يكون للعهد وحيث تعذر العهد يصرف الى الجنس والاستغراق ولعلك تعلم ان اللام اذا كان اشارة الى حقيقة باعتبار التحقيق في فرد معين فهو العهد الخارجي باعتبار التحقيق في فرد غير معين فهو العهد الذهني كقوله تعالى "قال اني ليحزنني ان تذهبوا به واخاف ان يأكله الذئب" (يوسف: ١٣) فيكون الماء فردا خاصا من افراد المياها فالسؤال قرينة لتعيين الماء والاصل ايضا يقتضيه.

ثم ههنا كلام هو ان المراد بقوله الماء ظهور اى الماء من الماء القديم الذى وقعت فيه النجاسة او الماء الجديد الميعن الذى خرج بعد اخراج النجاسة وعلى التقدير الاول لا يتم الاستدلال الموالية لانه ان كان المراد الماء القديم فهو كثير وماء جاري او فى حكم الجارى فلا يتنجس وان كان المراد به الماء الجديد فلا يتنجس ايضا لانه عند الشوافع كان كثيرا من القلتين والقلتان خمسة مائة رطل ويسع فيهما مائتان وخمسون منّا من الماء فهو كثير فلم يتنجس بوقوع النجاسة ولا يمكن هذا التوجيه للاحناف لان ابا داؤد قد قلع اصلهم حيث قال كنت رحلت الى الحج فنحوت بئر بضاعة لانظر كم كان فيها من الماء وكيف حالها فمددت بردائي فاذا هو ستة اذرع قيل هل غير بنائها قال لا ورئيت فيها ماء متغير اللون فلا يكاد يسوغ لاحد من الاحناف فى ماء بئر بضاعة انه كان ماء كثير او كان عشرة فى عشر.

وقد اجاب بعض الاحناف ان ابا داؤد ارتحل الى الحجاز مريد الحج بعد ما مر نحو من مائتين وخمسين سنة فوقوع التغير فى بنائه ليس ببعيد بل هو اقرب والتوجيه الثانى ذكره الطحاوى نقلا عن امام الواقدى ان بئر بضاعة وان لم يكن عشرة فى عشر الآن كان مائه جاريا فى البساتين واعترض عليه بوجهين الاول ان الواقدى ضعيف ضعفه المالک والشوافع اجاب الاحناف عنه ان الواقدى ضعيف فى الحلال والحرام الا انه معتبر فى التواريخ كما ان محمد بن اسماعيل يعتبر فى المغازى مع ضعفه والثانى ان البئر لم يكن فيها جداول والانهار والماء فكيف تستقى منها الاشجار.

والجواب ان الاستسقاء لا يتوقف على الجداول بل يمكن ذلك بالادلاء ذلك والغرب والدوالى قال البخارى بضاعة نخل بالمدينة فى منازل بنى ساعدة واما ما قال ابوداؤد ورأيت فيها ماء متغير اللون فجوابه ان الاعتراض مشترك بين الاحناف والشوافع والموالک واهل الظواهر فان قلتم ان التغير وقع فى زمان ابي داؤد فهو يمكن من قبلنا او قلتم ان التغير وقع بطول المكث او بوقوع اوراق الاشجار او النجاسة قلنا وكذلك والكلام انه ان اريد الماء القديم فيجاب بهذه التوجيه المذكور وان اريد به الماء الجديد فلا اشكال عليه لانه لم يختلط بالنجاسة لخروجه بعد اخراج النجاسة.

واما ما استشكل على الصحابة فذلك لان الكلب اذا ولغ فى الاناء فى جانب يتنجس جميع جوانبه الاربع واطرافه كلها فكذلك يتنجس بوقوع النجاسة جميع اطراف البئر وجميع ما فيها من الدار والحبل

والبكره واصول البئر والطين ولم تطهر فينبغي ان لا يطهر البئر ولا مائها فدفع النبي ﷺ هذا الاشكال بان الله تعالى قال "فاتقوا الله ما استطعتم" (التغابن: ١٦) "ولا يكلف الله نفسا الا وسعها" (البقرة: ٢٨٦) نعم ينبغي ان لا يطهر اناء التراب بالغسل ما لم تستخرج اجزاء النجاسة من داخلها الا انه لما كان متعذرا ما كلف الشارع به وكذلك قال في الخف يطهر ما بعده فعلى هذا القياس قال النبي ﷺ ان تطهير البئر ليس كتطهير الاناء حتى يغسل بل يكفى اخراج ما فيها من الماء جميعا والمعنى الماء طهور لا ينجسه شئ بمعنى الباقي بعد اخراج النجاسة فلا ينجسه شئ بل يتطهر كل شئ من البكرة والدلو والحبل والطين الباقي في اصول البئر وملائة الكلام وعلامة المرام ان الحديث في الماء المخصوص وقع في جواب السؤال والروايات المطلقة تحمل على الاختصار وعليه الامام الطحاوي والخطابي والشوافع.

وقوله يلقي فيه الجيف فيه احتمالات الاول ان الكفار يلقون الجيف فيها لا يذء المسلمون والثاني ان البئر وقعت في محل منخفض من الوادى فيلقى السيل والرياح القازورات ولحوم الكلاب فيها والظاهر هو الثاني لان الانسان طبعاً لا يرضى هذا الفعل ولان الانسان اذا لقي فيها لا يبقى الشاربون فيها عادة فكيف يلقي فيها الحيض ولحوم الكلاب بصيغة الاستمرار وهو مقتضى عادة الناس ونظافة النبي ﷺ الا ترى انه عليه نهى عن اكل الثوم والبصل والتن وقال لا يقربن مصلاًنا ولذلك قلنا ان الظاهر هو الثاني وهو ان السيل والرياح كانت تلقي الحيض فيها فيخرجونها في فوره فاستقى البساتين منها فالماء الذى سأله عنه انما كان ماء جديدا فافهم.

واما تحريير دلائل المذهب فهو ما مر من حديث الاستيقاظ وولوج الكلب والنهي عن البول في الماء الراكذ حيث لم يذكر مقدار الماء في هذه الاشياء وقال بنجاسته.

وما روى ان حبشياً وقع في زمزم فماتت فامر ابن الزبير بنزح الماء كلها فجعل الماء لا ينقطع فنظر فاذا فيها عين تجرى من قبل الحجر الاسود فقال ابن الزبير حسبكم وما روى ان علياً قال في بئر وقعت فيها فأرة فماتت بنزح مائها وما روى عن الشعبي في الطيور والسنور ونحوهما يقع في البئر ينزح منها اربعون دلوا وما حدثني الحمداى عن الشعبي قال سألتنا عن الدجاجة تقع في البئر فتموت فيها قال ينزح فيها سبعون دلوا وما حدثنا المغيرة عن ابراهيم في البئر يقع فيها فأرة قال ينزح منها دلاء فهؤلاء الذين روينا عنهم من اصحاب النبي ﷺ وتابعهم قد جعلوا مياه الابار نجسا بوقوع النجاسة فيها ولم يراعوا قلتها وكثرتها وراعوا دوامها وركودها وفرقوا بين ما يجرى مما سواهما.

واعترض الشوافع على ما تلونا عليك ثانيا من واقعة زمزم بوجوه منها ان سفيان بن عيينة من اساتذة الشافعي قال اقامت بمكة نحو من سبعين سنة ولم يذكر احد من واقعة وقوع الحبشى في بئر زمزم ومنها انه يمكن ان يتغير الماء بدمه فتنجس ومنها ان الزبير امر بنزح الماء نظافة لا نجاسة ومنها انه لا يمكن نزح جميع الماء الذى في بئر زمزم لان مائه لا ينقطع قط فكيف امر ان ينزح جميع ما فيها وهذا غير معقول ومنها ما قال

البيهقي ان حديث وقوع الحبشى منقطع لان محمد بن سرين وقتادة و ابا الطفيل لم يلق ابن عباس[ؓ].

والجواب عن الخامس ان الحديث مروى بطرق متعددة ومنها الاول حيثم بن منصور عن عطاء عن ابن عباس[ؓ] وهذا طريق اقوى واسلم سندا لان عطاء من خواص تلامذة ابن عباس[ؓ] وقال ابو حنيفة[ؓ] ما رأيت احدا افضل من عطاء واكذب عن جابر الجعفى وعن الثانى ان سفيان بن عيينة[ؓ] قد حضر بمكة بعد نحو من مائة سنة فبعد الايام ان يبلغ السند بالبعد فيه على ان عدم العلم لا يستلزم العلم بالعدم فكيف يمكن الجزم لابن عيينة[ؓ] بعدم وقوعها وعن الثالث ان من يموت بالماء يموت خنقا لا جرحاً يعنى من وقع فى الماء يموت ونفسه منقطعة فلا يخرج عادة علا ان فم بئر زمزم وسيع لا يجرح فيه الانسان عادة وعن الرابع ان قد اعترفنا بان الماء اذا استشكل عليهم اخراجه جميعا قال ابن الزبير[ؓ] حسبكم وتركها على حالها وكان مطمح نظرنا فى نقل الواقعة افتاء ابن عباس[ؓ] وابن الزبير[ؓ] بنزح جميع ما فيها.

وعن الخامس ان لفظ الامر يقتضى على ظاهره الايجاب لا النظافة ويؤيده نزحهم الماء الى ثلاثة ايام ولو كان للنظافة لما كلفهم بذلك مع هذا الكلفة الشديدة وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكره احد منهم فذلك دليل قاطع وبرهان ساطع على ما ادعيناه.

وحاصل البحث ان اصحاب الطواهر يقولون ان الماء طهور لا ينجسه شئ والمواك[ؓ] يقولون الا اذا تغير احد اوصافه والشوافع يقولون ما كان قلتين فهو كثير وما دونه قليل والاحناف يقولون فى قول المشهور ما كان عشرا فى عشر فهو كثير وما دونه قليل واصل مذهبه مفض الى رأى المبتلى به وعشر فى عشر مبنى على ضبط العوام وسد باب الاوهام وان الشوافع قال ان القلتين مبنى على ضبط العوام فلا كلام لنا فيه ولا نقول بفساد صلاتهم بالوضوء منه.

وقوله وهو يسأل عن الماء يكون فى الفلاة من الارض وما ينوبه من السباع الماء الذى يكون فى الصحارى والفلاة يكون اكثر من قلتين بمعنى خمسة قرب عادة لان الماء الذى ينوبه السباع ويشربه الى سنة يكون اكثر عادة والماء الذى لم يبلغ خمسة قرب يجف ويبيس فى قليل من الايام فمن اين ينوبه السباع مرة بعد مرة اخرى فذلك يقتضى ان يكون المراد من القلتين قاتمتين او معنى اخرى يدل على الكثرة.

قال الطحاوى انهم قد اجمعوا على نجاسة المتغير وليس فى حديث بضاعة شئ منه وانما قيد انه سئل من بئر بضاعة فيقل انه يلقي فيها الحيض ولحوم الكلاب فقال ان الماء طهور لا ينجسه شئ ونحن نعلم ان بئراً لو سقط فيها ما اقل من ذلك لكان محالاً ان لا يتغير ريح الماء وطعمه وهذا مما يعقل ويعلم فلما كان ذلك كذلك وقد اباح النبي صلى الله عليه وسلم مائها لهم وجمعوا ان ذلك لم يكن وقد دخل التغير الماء فى احد اوصافه بشئ استحال ان يكون عندنا سؤالهم النبي صلى الله عليه وسلم عن مائها وجوابه اياهم فى ذلك بما اجابهم كان والنجاسة فى البئر ولكن والله اعلم كان بعد ان اخرجت النجاسة من البئر فسألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك هل تطهر باخراج

النجاسة منها فلا ينجس مائها الذي يطئر عليها بعد ذلك وذلك موضوع مشكل لان حيطان البئر لم يغسل وطينها لم تخرج فقال النبي ﷺ ان الماء لا ينجس يريد بذلك الماء الذي طرء عليها بعد اخراج النجاسة منها لان الماء لا ينجس اذا خالطه النجاسة وقد روينا عنه عليه السلام ان المؤمن لا ينجس.

فان قيل فانتم جعلتم ماء البئر نجسا بوقوع النجاسة فيها فكان ينبغي ان لا تطهر تلك البئر لان حيطانها قد شربت ذلك الماء النجس واستكن فيها فكان ينبغي ان تحطم قيل له لم نر العادة جرت على هذا قد فعل ابن الزبير ما ذكرنا في بئر زمزم بحضرة اصحاب النبي ﷺ فلم ينكروا ذلك عليه ولا رأى احد منهم طمها وقد امر رسول الله ﷺ في الذي قد نجس من ولوغ الكلب فيه ان يغسل ولم يأمر بان يكسر وقد شرب من الماء النجس فكما لم يؤمر بان يكسر ذلك الاناء فكذلك لا يؤمر بطم ذلك البئر.

فان قال انا قد رأينا الاناء يغسل فلم ما كانت البئر كذلك قلنا ان البئر لا يستطيع غسلها لان ما يغسل به يرجع فيها ليست كالاناء التي يهرق منه ما يغسل به ويكفأ فلما كان البئر مما لا يستطيع غسلها وقد ثبت طهارتها في حال ما وكان من اوجب بنجاستها بوقوع النجاسة فيها فقد اوجب طهارتها بنزحها وان لم ينزح ما فيها من الطين فلما كان بقاء طينها مغفواً لا يوجب بنجاسة ما يطرء فيها من الماء وان كان يجرى على ذلك الطين كان اذا ما بين حيطانها اخرى ان لا ينجس وان كان ذلك مأخوذاً من طريق النظر لما طهرت حتى تغسل حيطانها ويخرج طينها ويحفر فلما اجمعوا ان ننزح طينها وحفرها غير واجب كان غسل حيطانها اخرى ان لا يكون واجبا وهذا كله مشرب الاحناف وقد اطنبنا الكلام في هذا المقام لانه من معارك الابحاث والاراء ومزال الاقدام وبيننا بعون الملك العلام.

باب كراهية البول في الماء الراكد

ثم يتوضأ منه وفي رواية ثم يغتسل فيه وفي رواية لا يبولن احدكم في الماء الراكد وفي رواية لا يبيل احدكم وفي رواية في الماء الدائم ثم يتوضأ منه قال بعضهم ان لفظ ثم ليس على معناه الحقيقي بل بمعنى الواو التي للعطف اى ويتوضأ منه والنهي عن كلا الامرين اما انفرادا او اجتماعا وجه النهي دفع التأذى عن الناس لان الماء ان كان جاريا او كثيرا لا ينجس ولكن تحدث فيه رائحة كريهة فعاد فيها الطبع وان كان قليلا ينجس. وقال بعضهم ان لفظ ثم ههنا للتراخي الذي هو معناه الاصلى فالمعنى انكم كيف تبولون في الماء وانتم تحتاجون في الوضوء والغسل وعلى هذا يكون اشارة الى بيان العلة كما قال الله تعالى "ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي" (طه: ٨١) اعلم ان الماء الجارى يجوز البول والتغوط فيه وغيره عندنا ولكن الاولى عدمه وعند الشافعي ان كان كثيرا فجائز وان كان قليلا ففيه روايتان في رواية حرام وفي رواية كراهة تحريمه.

باب ما جاء في ماء البحر انه طهور

استشكل على الصحابة[ؓ] ان ماء البحر هل هو طاهر ام لا لان ماء السماء عذب حلو بارد وماء البحر ملح اجاج فلعل ماء البحر تغير احد او صافه فلا يجوز استعماله في الطهارة وايضا يتغوطه الراكبون في السفينة وجميع حيوانات البحرية فيه والماء شئ سائل سيال تسيل وتنتشر النجاسة في مياه البحر فكيف يبقى طاهرا ولان ماء البحر مبغوض عند الله تعالى لان تحته نار كما ورد في بعض الروايات واليه يشير قوله تعالى "واذا البحار سجرت" (التكوير: ٢) وكيف ما كان فهو مبغوض عند الله فينبغي ان لا يجوز استعماله لان فيه اثرا من العذاب فمنشأ الاشكال على الصحابة[ؓ] هذه الاشياء الثلاثة وقد رفعه عليه السلام بقوله "هو الطهور مائه والحل ميتته" وانما اضاف وزاد للسؤال والحل ميتته اشارة لمزيد فائدة.

وقال بعضهم انما زاد قوله والحل ميتته او يقال انما زاده لانهم اذ كانوا جاهلين عن حكم ماء البحر فلعل ان يكونوا جاهلين عن حكم حيوانات البحرية اذا ماتت فيه او يقال انما كان مقصوده ارشاد حكم ميتة البحر وقيل منشأ الاشكال بان ميتة البحر حلال وكل حلال طاهر فلاجل ذلك ماء البحر طاهر فلا يتنجس ماخالطه شئ طاهر وكذلك فضلات حيوانات الماء البحرية طاهرة فيبقى مائه على الطهارة الاصلية او يقال الحل بمعنى الطاهر فلا يرد عليه الاشكال قط لان كل شئ من الحيوانات البحرية كالخنزير والكلب على مذهبنا ايضا طاهر وان لم يكن حلالا وجه الطهارة كونها مما لا دم له لان مافيه دم لا يعيش في الماء.

وقال في الهداية وموت ما فيه دم في الماء يفسد الماء ونظير حمل الحل على الطهارة قوله عليه السلام فلما بلغت الصهباء حلت اى طهرت من المحيض ثم ان المراد من الميتة عند الموالك جميع حيوانات البحرية سواء كان انسانا او خنزيرا او غيرهما وعند الشافعي[ؒ] ثلاثة اقوال احدها ان كل ميتات البحر وجميع ما كان فيه حلال الا الضبع والثاني ما كان في البر حرام فهو حرام وما كان في البر حلال فهو حلال وما لا يوجد في البر فهو حرام والثالث كل ما في البحر حرام الا الحوت سواء كان طافيا او غيره ثم السمك الطافي اى الذى مات على حتف انفسه في الماء حطفا على وجه الماء فهو حرام عندنا لا عند الشوافع وهذا الحديث تمسك به الموالك والشوافع على حلة جميع ميتات البحر سواء كان حوتا او جملا او غير ذلك واستدلوا بآية "احل لكم صيد البحر" (المائدة: ٩٦)

والجواب ان الآية القرآنية تصرح بحرمة الميتة في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة الخ والحديث ناطق بحلتها فوقع التعارض بين الآية وخبر الواحد فالترجيح للآية لان خبر الواحد لا يصح ان يعارض الآية واورد عليه ان مقتضى عموم الآية ان لا يحل ميتة السمك ايضا لدخوله تحت عموم الميتة؟ واجيب عنه بان عموم الآية قد خصصناه بحديث آخر وهو احلت لنا ميتتان السمك والجراد والدمان الكبدة والطحال او كما قال

عليه السلام ثم اورد عليه ان هذا ايضا خبر الواحد فكيف خصصتم الآية به فما هو جوابكم فهو جوابنا.
فاجيب عنه ثانيا وهو ان المسلمين شرقا وغربا قد اجمعوا حلة السمك وتواتر ذلك عملا من خير
القرون الى الآن فحاصل الجواب ان التواتر المعنوي العملية والتوارث بين المسلمين واجماعهم كان
مخصصا بعموم الآية والجواب الثاني عن الاشكال المذكور ان الاضافة تفيد الجنس فالميتة جنس والجنس
يتحقق في ضمن فرد واحد فلم يوجد جميع افراد الميتة فلم يتم الاستدلال.

فان قيل ان العموم والاستغراق مستفاد من الآية حيث قال احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم
للسيادة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما الخ؟

والجواب اولا ان المراد من احل لكم صيد البحر الاصطياد اي اصطياد ما اصطيد من البحر ويدل عليه
قوله تعالى "وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما" (المائدة: ٩٦) فان الشخص الحلال لو اصطاد غزالا من غير
اشارة من المحرم ولا دلالة منه ولا اعانة يجوز للمحرم اكله من غير شبهة فلو كان معنى صيد البر ما صيد
كيف يجوز اكله وانه من صيد البر فعلم من ذلك ان المراد في قوله تعالى صيد البحر ما صيد من البحر وثانيا
انا فرضنا ان المراد من البحر ما صيد منه ولكن الاستغراق لا يفهم من لفظ من الفاظ الآية فلا يتم الاستدلال.

ولا يقال ان لفظه وطعامه تدل على ان المراد صيد البحر لا ما اصطيد من البحر لابن عباس قد فسر قوله تعالى
وطعامه بما لفظه البحر وقد نزلت في سمكة كبيرة وجدت في ساحل البحر فاكله الناس الكثير والجسم الغفير.

وقوله تحته نار ما المراد منه؟ فاعلم ان هذا من انواع البلاغة والمبالغة والتشبيه والمعنى ان البحر مضر
مفسد كالنار لان فيه كثيرا من الخطرات والمخاوف على المال والنفس ولله در القائل

اگر خواهی سلامت برکنارست (لو تريد السلامة فالزم الشاطئ)

او يقال ان المرجع الى ماء البحر اي مرجع الضمير الى ماء البحر فالمعنى ان ماء البحر مضر مفسد لجسد
الانسان فانه يحدث فيجسد الانسان الحكمة والجرب وقال بعضهم ان تحته نارا والكيفية مفوض الى الله تعالى
وقال بعضهم هو نار باعتبار المائل يعنى ان يكون الماء الذى فى البحر ناراً يوم القيمة كما يدل عليه قوله تعالى
"واذا البحار سجرت" (التكوير: ٦) لا يقال ان الماء والبحر واحد فالتوجيه ثلاثة لان المراد من البحر كفيته من هبوب
الرياح المخالفة وتموج مائه بامواج شتى التى ترتعد منها القلوب والاكباد وتذوب الخواطر فافترقا. فافهم

باب التشديد في البول

قوله وما يعذبان في كبير اما المراد منه ما يعذبان في ذنب كبير الذى هو ضد الصغير واما المراد ما
يعذبان في شئ عظيم يشق على الانسان الاجتناب عنه واشكل على الحديث ان هذين الامرين من الكبائر لان

النميمة من الكبائر لقوله عليه السلام لا يدخل الجنة نمام وفي رواية آخر قطاط والمعنى واحد وكذلك عدم الاحتراز عن البول ايضا كبير فكيف قيل وما يعذبان في كبير ثم لو لم يكن الامر ان كبيرتين فكيف التعذيب .
والجواب عن الاول ان المراد عنه ليس الكبير الاصطلاحى بل المراد شئ عظيم عليه اى يتنزه عنه
والثانى انه كان فى علمه اولا انهما ليست بكبيرتين ثم اوحى انهما كبيرتان كما يدل عليه رواية البخارى بل
انهما كبيران فاندفع الاشكال بحذافيرها .

قوله لا يستنزه من بوله اى لا يحتجب من بوله يعنى يبول عريانا ويكشف العورة عند الاجانب وهو
كبيرة او لا يستنزه ثيابه من رشاش البول وبول دوابه والاضافة للملابسة وكيف ما كان علم من ذلك ان
المتلطح بالنجاسة موجب للعذاب ثم اعلم ان موجب العذاب عند القبر اربعة التلطح بالنجاسة والافساد بين
الناس وادامة شرب الخمر ومحبة الاولاد والمال بحيث يشغل عن ذكر الله تعالى كذا قال السيوطي .

باب ما جاء فى نضح بول الغلام قبل ان يطعم

انما ذكر هذا الباب بعد باب التشديد فى البول ايماء الى ان البول بول كل انسان سواء كان صغيرا
او كبيرا نجس ومذاهب طائفة الى ان البول من الانسان مطلقا غير نجس فانعقد المصنف هذا الباب ترديدا
عليهم فقال ان بول الانسان مطلقا سواء كان صغيرا او كبيرا رجلا كانت او امرأة بنجس الابوال الطفل
الرضيع فانه ليس بنجس .

ثم اختلف العلماء هل هو فى حكم النجس ام لا فقال الشافعي واحمد واسحاق ان بول الصبى الذى لم
يطعم يكفى فيه النضح والذى طعم والرجل والصبية لا بد فيه الغسل ولا يكفيه النضح ثم المراد من النضح اى
يمر الماء عليه ويقاطر به بحيث لا ينعصر بالعصر وهو الراجح فى تفاسير النضح قال مالك لا بل فيه من
الغسل الذى لم يطعم كما لا بد منه فى بول الصبى الذى طعم والكبير من ذكر او انثى فلا فرق بينهم فى ايجاب
الغسل .

فقال اهل الظواهر ان بول الصبى ليس بنجس ومستدلهم هذا الحديث الذى ورد فى باب النضح فانهم
يقولون ان النضح يزداد نجسا واما الشافعي فيقول ان قوله عليه السلام "استنزهوا من البول فان عامة عذاب
القبر منه" يدل على نجاسته وصورة الطهارة مختلفة قد يكون بالتحويل والتحليل كحنطة بال عليها حمر
تدوسها كما فى شرح الوقاية فكذلك يطهر الثوب من بول الغلام الذى لم يطعم بالنضح عند الشافعي ورود
الماء على النجاسة يكون سببا للتطهير وابقائه طاهرا وورود النجاسة على الماء يكون سببا للنجاسة فبيما نحن
فيه ورد الماء على النجاسة فلا يكون الماء بنجسا بل يكون الماء سببا للتطهير وبهذين الوجهين قال الشافعي

باجزاء النضح والمالك يقول ان مطلق التحويل لا يكون سببا للتطهير وكذلك لا نسلم عدم نجاسة الماء اذا ورد على النجاسة لان اصلكم لا يكون حجة علينا وروايات الباب مختلفة روى مسلم كان يؤتى الصبيان الى النبي ﷺ فيبرك عليهم ويمكنهم فاتي بصبي فبال على ثوبه عليه السلام فدعا بماء فاتبعه ولم يغسل وفي رواية فدعا بماء فنضحه على ثوبه ولم يغسل غسلا وفي رواية فدعا بماء فصبه عليه وفي رواية لم يزد على النضح وفي رواية فدعا بماء فرشه على ثوبه ولم يغسل غسلا فهذه خمس روايات مختلفة ان دلت واحدة منها على نفي الغسل فالأخرى تدل نفي الغسل الشديد وتدل على الغسل الخفيف وكذلك رواية فاتبعه الماء تدل على الغسل وان كان خفيفا فكذلك قلنا ان رواية الاتباع بالماء والغسل ارجح لكونها موافقة للاصل في ازالة النجاسة الاخرى حيث تطهر باسالة الماء.

وان قيل ان بوله طاهر والنضح والرش للنجاسة؟

اقول في الجواب ان مقتضاه الاستحباب في الاستحسان وان لم يثبت باسالة الماء وان لم يثبت عن النبي ﷺ ترك النضح قط ولو كان مستحبا للنجاسة لتركه وقتنا ما لبان الجواز فلاجل هذه الوجوه اخذنا رواية الغسل حملا لها على اصل الكل في النجاسات وحملنا الوقائع الجزئية على محامل الاخرى وحولنا معاني عن الظاهر وايضا رواية النضح ليست مخالفة لرواية الغسل لان لفظ النضح يطلق على الغسل كما روى الترمذي ص ١٦ عن صالح بن حنيف الخ قلت كيف بما يصيب ثوبي قال يكفيك ان تأخذ كفا من ماء فتنضح به ثوبك حيث ترى انه اصاب قال ابو عيسى اختلف العلماء في المذى يصيب الثوب فقال لا يجزئ الا الغسل وهو قول الشافعي واسحاق وفي الترمذي ص ٢٠ ان امرأة سألت النبي ﷺ عن الثوب يصيبه الدم من الحيض فقال رسول الله ﷺ حثيه ثم اقرصيه بالماء ثم رشه صلى فيه قال ابو عيسى قال الشافعي يجب عليه الغسل وان كان اقل من قدر الدرهم وشد في ذلك وفي صحيح المسلم ص ١٢ تحته ثم تقرصيه بالماء ثم تنضحه قال النووي ان تغسل بالماء وفي صحيح المسلم ص ١٢٣ توضحاً وانتضح فرجك قال النووي اي اغسل فرجك ودبرك بالماء فقد أخذ الشافعي في جميع هذه الروايات النضح بمعنى الغسل فما له ان لا يأخذ النضح بمعنى الغسل في هذا المقام واورد على هذا الجواب بانه ان كان النضح ههنا بمعنى الغسل لم يبق الفرق بين بول الغلام والجارية والاحاديث تدل على التفرقة فيما بينهما كما ورد انما ينضح من بول الغلام ويغسل من بول الجارية او كما قال عليه السلام.

واجب عنه باننا نفرق بين غسل بول الغلام والجارية حيث يبالغ في اتباع الماء مع العصر في بول الجارية لانتشار بولها لسعة المخرج ويتبع الماء من غير عصر في بول الغلام لان بوله لا ينتشر لضيق المخرج كذا في الطحاوي ولان طبيعة النساء باردة ومقتضى البرودة اللزوجة فلا يكفي نضح الماء واتباعه فيها اي في بول الصبية بل يحتاج الى الغسل الشديد وطبيعة الرجال حارة لا يوجد اللزوجة في بولهم فلذلك قلنا يكفي اتباع

الماء في بول الغلام لا في بول الجارية.

والجواب الثالث ان الشرع لم ينزل لتقليب العادة وكانت عادة العرب انهم اذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه مسودة وهو كظيم ويفرحون بولادة الذكور فلو سوّى الشرع بين حكم الغلام والجارية فكان خلاف طبيعتهم وعاداتهم فلذلك خفف في بول الغلام وقال يكفي فيه اتباع الماء للغسل.
والوجه الرابع من الشافعيّ ان بول الغلام من الماء والطين وبول الجارية من اللحم والدم كذا في ابن ماجه ص ٢٠.

واعترض عليه ان مقتضى التفرقة بهذا الوجه يقتضى التفرقة بين بول آدم عليه السلام وبين بول حواء عليها السلام ولم يقل به احد وعلى تقدير التسليم نقول ان التفرقة بين اولاده عليه السلام بعد اللازق من الطين ما لا يتأتى في عقولنا المتوسطة لان فيه عموقه شديدة لا تدركه عقولنا كنهها غاية ما في الباب ان يقال طبيعة آدم عليه السلام محفوظة في اولاده كما قال عليه السلام فجحد آدم عليه السلام فجحد اولاده او زريته وان طبيعة حواء عليها السلام وكيفياتها محفوظة في اولاده الاناثه حيث قال لو لا حواء لم تكن الاناث ازواجه الدهر وقال عليه السلام في دم الحيض هذا امر كتبه الله تعالى على بنات آدم عليه السلام فعلم من هذه النصوص ان بين آدم عليه السلام وحواء عليها السلام تفرقة في الحقيقة ويقتضى ذلك التفرقة بين اولاده فلذلك فرقنا بين بول الغلام والجارية وتوضيحه ان آدم عليه السلام لما خلق من الماء والطين وخلق منه اولاده الذكور محفوظة في طبائهم فلا يكون في بولهم اللزوجة والكثافة وحواء عليها السلام لما خلقت من اللحم والدم وتوارثت كيفياتها وعاداتها ومادتها في اولادها الاناث فلجل هذا تكون في ابوالها اللزوجة والكثافة والغلظة وهذا فرق حسن جيد لارباب العقول فاشكر الله شكرا كثيرا.

باب ما جاء في بول ما يؤكل لحمه

العرينة قبيلة في جوار العرفات أتت عند رسول الله ﷺ رجال منهم لكي تتشرفوا الى الاسلام فاصابتهم الجوى اى داء في البطن فشكوا الى النبي ﷺ فامرهم ان يخرجوا الى اموال الصدقة فتشربوا ابوالها والبانها فصحوا وقوله عليه السلام اشربوا من ابوالها والبانها تقدير العبارة اشربوا من البانها وامسحوا من ابوالها الى اجسادكم كما قدر في قولهم.

فزججن الحواجب والعيونا

اى زججن حواجهن وكحلن عيونهن فحذف احدهما اكتفاء للآخر ووجه امره عليه السلام يشرب اللبن انه كان افيد واشفى لمرضهم الذى يسمى الاستقاء لان مادة الاسهال اكثر في البان الابل مما في البان الآخر

من البقر والغنم.

وههنا ابحاث الاول ان النبي ﷺ نهى عن المثلة فكيف فعل بهؤلاء الرجال وان المسئلة لا قود الا بالسيف عند ابي حنيفة وان قتل القاتل باشيء اخر من النبل والحجر والشجر وغير ذلك فاجاب عنها المصنف بقوله هذا معنى والجروح قصاص وهذا قبل ان تنزل القصاص والحدود وقال عليه السلام لا قود الا بالسيف.

البحث الثاني قال طائفة وهم اهل الظواهر ومالك واحمد ان ابوال ما يؤكل لحمه والبانة حتى الروث والسرقين وغير ذلك طاهر ولو كانت نجسة لما امرهم بشربها وعند محمد بول ما يؤكل لحمه طاهر وقال ابو حنيفة والشافعي وابو يوسف بنجاستها والغليظة ما ثبت بدليل غير متعارض والخفيفة ما ثبت بدليل متعارض والصاحبان يقولان الغليظة ما لم يختلف فيها العلماء والخفيفة عكسها ولا يخفى ان الروث نجس بنجاسة غليظة لقوله عليه السلام القى الروث وقال انها ركس ولم يوجد له نص متعارض فلذلك قال ابو حنيفة بنجاسة الخثي والروث والبعرة نجاسة غليظة وقالوا نجس بنجاسة خفيفة لان العلماء اختلفوا فيها ثم استدل الموالك واهل الظواهر هذا الحديث اشربوا من ابوالها والبانها واستدل الشافعي ومن وافقهم بقوله عليه السلام استنزها عن البول من غير فصل بين ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل لحمه وخصص الموالك بالحديث المذكور آنفاً ببول ما لا يؤكل لحمه وقالوا بطهارتها.

واجاب عنهم غيرهم ان هذه واقعة جزئية ليست للتشريع وفيها احتمال الخصوص والاعذار. وايضا حديث استنزها حديث قولي وهذا فعلى والقولي يكون ارجح وايضا يمكن ان يحذف العامل في ابوالها اي اطلبوا والمسوا ابوالها كما ذكرناه.

وايضا نقل عن ابي يوسف ان هذا كان لهم على سبيل التداوى امرهم النبي ﷺ بشرب ابوالها دفعا للاضطرار عنهم ومدارة لهم فلا يكون حجة على طهارتها وايضا ان هؤلاء الرجال وان كانوا مسلمين في الظاهر ولكن لما لم يدخل الايمان في قلوبهم وكانوا في الحقيقة كفارا مرتدين فاجازهم النبي ﷺ بشرب ابوالها التي كانت جائزة عندهم ويؤيده ما في كتب الفقه الخمر لهم كالخل لنا والخنزير لهم كالشاة لنا وايضا قال بعض العلماء ان هذا الحكم كان قبل نزول استنزها من البول يعنى في ابتداء الاسلام وقد علم من النصوص ان هذا الارشاد منه ﷺ انما صدر بعد علمه بعذاب القبر.

وايضا اذا تعارض الخطر والاباحة فالترجيح للخطر والنهي احتياطاً للحرمة ولئلا يلزم النسخ مرتين وقد فصلنا مراد هذه العبارة في غرة الكتاب فلهذه الوجوه قال اصحابنا بنجاسة بول ما يؤكل لحمه ثم كان يذهب محمد الى نجاسته ثم رجع الى طهارته مخالفاً لاستاذه ابي يوسف وكما افنى محمد بطهارة طين السبيل المخلوطة بالروث والخثي على مذهب مالك لعموم البلوى.

باب ما جاء في الوضوء من الريح

اعلم ان الريح المعتاد اذا خرج من الدبر فهو ناقض الوضوء واما الريح الغير المعتاد كمن انفلت ريحه فهو ايضا ناقض للوضوء عند الائمة الثالثة خلافاً لمالك وكذلك الدم الاستحاضة وانفلات الريح وغير ذلك من الاقدار ليس بناقض عنده حتى يوجد حدث آخر ثم الريح الخارج من القبل اى من قبل المرأة وذكر الرجل عند ابي حنيفة في ظاهر الرواية لا تصریح بشئ منه وعند الكرخي ليس بناقض والائمة الثالثة ومحمد يقولون انه ناقض كالريح الخارج من الدبر ويستدلون بحديث لا وضوء الا من صوت او ريح ويقولون ان الحديث قد افتى بنقض الوضوء بخروج الريح وانتم تزعمون ان الريح الخارج من قبل المرأة والرجل ليس بناقض.

ونحن نقول ان الحديث ليس على عمومه والا فصوت المصلى او انسان آخر او صوت البقر والغنم او الطيور ينبغي ان يكون ناقضاً فلجل ذلك لا بد ان يقيد الحديث بانه لا وضوء الا من صوت خارج من السبيلين او من احدهما ثم الحصر ههنا ليس حقيقياً بل هذا الحصر باعتبار المتوهم والمشكك كما في رواية ابي داؤد ص ٢٣ شك رجل يوهم في الصلوة هل خرج منه شئ اى من احد السبيلين ام لا قال عليه السلام لا ينصرف حتى يسمع صوتاً او يجد ريحاً فعلم من ذلك ان الغرض في الحديث التيقن اى تيقن زوال الطهارة ولما كان تحقق التيقن في هذين الصورتين في الاغلب قيل لا وضوء الا من صوت او ريح والمراد لا وضوء الا من تيقن بالانتقاض الطهارة باى وجه كان ذلك ينقض الوضوء ولذلك نقض وضوء الاصم مفقود حاسة الشم والاثم المذكور وان لم يسمع صوتاً لصممه او لم يجد ريحاً لزوال قوته الشامة.

فاذا علمت هذا فليس ان يتعرض على الحديث بان الحصر ليس بصحيح لخروج الناقضات الآخر من البول والغائط والحيض وغير ذلك لان الحديث طويل وقد بينه الراوى مختصراً كما يظهر لك حقيقة ويلوح صدق قولى من روايات ابي داؤد ص ٢٣ فانظر فيه نظراً دقيقاً.

فائدة قد ذكر سيدى ومرشدى فى اثناء الدرس (مولنا سيد حسين احمد المدنى) ان اساتذة الامام ابوحنيفة تبلغ اربعة الآف من التابعين وغيرهم واكثر من ذلك لا يعد ولا يحصى واشتهر فى الناس وذكره ابن خلكان فى تاريخه لجهالة انه بلغ له نحو من سبعة عشر حديثاً.

او يقال ان الحصر باعتبار من هو داخل المسجد يصلى ولا يحدث فى المسجد عادة الا هذه الحدث فقولاه لا وضوء الا من صوت ريح مقيد عن يصلى فى المسجد وانما قيده بذلك لانه هو الغالب فيه ويندفع بهذا البيان اشكال وهو ان ابهريرة سئل عن الحديث فقال ما الحدث الا الضراط او الفساء وجه الاندفاع ان الرواى اختصر قصة طويلة ذكرت فى الصحاح وهى ان فى الحديث ان من توضأ فاحسن وضوءه واتى المسجد فصلى بالجماعة فله كذا وكذا من الاجر وفى آخره لم تنزل الملائكة تصلى عليهم اللهم ارحمه اللهم

صل عليه ما لم يحدث فقال رجل وما الحدث يا ابهريرة فقال ضراط او فساء فعلم من ذلك ان الحصر ليس على الاطلاق بل باعتبار المصلى في المسجد فانتهى.

باب الوضوء من النوم

هل النوم ناقض للوضوء ام لا اختلف العلماء فيه بعد الاتفاق على ان النوم للانبياء ليس بناقض وعلى ان النوم الذي يتيقن فيه خروج النجاسة فهو ناقض وعلى ان النوم الذي لا تغلب فيه حواس الانسان الذي يعبر بسنة ليس بناقض فقال بعضهم ان النوم مطلقا ليس بناقض سواء كان قليلا او كثيرا سواء كان انه نام قائما او قاعدا وهو مذهب بعض التابعين كابن المسيب وقال بعضهم ناقض مطلقا وهو مذهب اسحاق وبعض الشافعية وقال بعضهم الكثير من النوم ناقض دون القليل وهو مذهب مالك وهو رواية عن الامام احمد وقال بعضهم وهو ابو حنيفة اذا كان النوم في حالة الصلوة وكان المصلى على هيئة مسنونة لا ينقض ايضا في رواية عنه.

وحاصل مذهبه ان النوم ناقض اذا زالت القوة الماسكة وفي رواية عنه اذا لم يزل مسكة الانسان بحيث كان متمكنا مقعده على الارض فليس بناقض وان كان مستندا الى شئ لو ازيل لسقط خلافا لما عليه الطحاوي والقنوري وصاحب الهداية وان كان على خلافه فناقض كما اذا كان مستلقيا او متوركا على اريكة مما لم يبق فيه التمكن وقال بعضهم النوم في الصلوة ليس بناقض الا راعيا او ساجدا وهو قول احمد وقال بعضهم النوم ناقض في حالة السجود وقال بعضهم النوم ناقض في خارج الصلوة مطلقا دون الصلوة وهو قول بعض التابعين.

وقال بعضهم اذا زالت مقعده على الارض وغلبت على عقله فناقض والا فلا فرواية ابن عباس استرخت مفاصله على ان النوم ليس بناقض في نفسه بل لكونه سببا لاسترخاء المفاصل كما في رواية ابي داود العينان وكاء السه الخ وقد افادت رواية ابي داود ان نفس استرخاء المفاصل ليس سببا حقيقيا لانتفاء الوضوء بل سبب السبب والسبب الحقيقي هو خروج الريح وانما يخرج الريح اذا انتفخ وكاء السه في الحالات التي تتحقق فيها الاسترخاء وينتقض الوضوء بالنوم فيها فافهم والله اعلم.

باب الوضوء مما غيرت النار

الوضوء مما مست النار ولو بثور اقط والاقط لبن مجفف مخمر والثور قطعة منه والدهن والمراد من الدهن ههنا الدهن المطبوخ على النار او المراد به المسمى (بكي) وذهب زيد بن ثابت وابو هريرة من

م | السنة في الرأس والنعاس في العين والنوم في القلب وهو غشوية ثقيلة تقع على القلب تمنعه المعرفة بالاشياء. حيوة الحيوان جلد اول ص ١٢٠ .

الصحابة والحسن البصري من التابعين الى وجوب الوضوء مما مست النار والجمهور ذهبوا الى عدم وجوبه اتفاقا ولكن وقع الاختلاف في لحم الجمل وذكر الترمذي في باب الاول حديث الوجوب وفي هذا الباب ترك الوجوب فهو ناسخ يعني حديث جابر فكان آخر الامرين ترك الوضوء مما مست النار فالامر على معناه الحقيقي وهو الطلب والامر ان يتوضأ مما مست النار واما ان يحمل على معناه المجازي اي الفعل اي آخر الفعلين ثم ان روايات الامرين قوية صحيحة فوجه التوفيق بينهما ان يقال ان قول النبي ﷺ توضؤا مما مست النار منسوخ.

واعترض عليه بان الحديث قولي مفيد للعموم والثاني فعلي يحتمل للخصوصية للنبي ﷺ وبان حديث ترك الوضوء مما مست النار مفيد للوجوب وخلافه محرم، واذا تعارض المحرم والمبيح فالترجيح للمحرم؟ واجيب عن الاشكال ان افعاله عليه السلام كلها اسوة لكل واحد من امته واحتمال الخصوصية امر خلاف الاصل وبان الناسخ قول رضى الله عنه وكان آخر الامرين ترك الوضوء منه والامر يطلق في الاصل على الطلب رواه ابوداؤد ص ٢٥ والصحابي لما يقول ان النبي ﷺ امرنا بترك الوضوء منه فهو كاف لنا للعمل ذكر هذا الجواب حافظ ابن حجر وايضا تعامل عامة الصحابة واكثر اهل العلم من التابعين برهان قوى على ان الوضوء مما مست النار نسخ بعده.

والجواب عن الثاني ان المحرم يرجع على المبيح اذا لم يكن المبيح متأخرا الثبوت واذا لم يكن النهي على خلاف الاصل او يقال في التوفيق بين الروايات ان امور الوضوء مما مست النار ليس للوجوب بل للاستحباب لان الغفلة عن ذكر الله بطبخ الاشياء للتلذذ وحفظ النفس يقتضى الاستحباب ووجه الاستحباب ان يتوضأ لمحو ذلك الخطايا او يقال ان المراد هو الوضوء اللغوي وهو غسل اليدين والقدم كما ذكره المصنف في المجلد الثاني فغسل رسول الله ﷺ يده ومسح ببل كفيه وجهه وزراعيه ورأسه وقال عكراش هذا الوضوء مما غيرت النار.

او يقال ينتقض الوضوء الذى هو من الوضأة باكل مما مست النار ويكون مفتاحا للصلوة يعنى تزول الوضأة التي وعدت للوضوء من كونهم غرا محجلين من آثار الوضوء وغير ذلك بسبب التلذذ واكل الاشياء التي طبخت بالنار وللغفلة عن ذكر الله تعالى وهذا هو السر في انه عليه السلام لم يقل الطهور مما مست النار بل قيل الوضوء مما مست النار والله اعلم.

باب الوضوء من لحوم الابل

قال النبي ﷺ توضؤا منها وسئل عن لحوم الغنم فقال عليه السلام "لا توضؤا منها" النهي ليس للكرهية التحريمة بل للتنزيهية ذهب احمد واسحاق الى وجوب الوضوء من اكل لحوم الابل قال النووي هذا اقوى

دليلاً وقال الجمهور مستدلين بقول جابر[ؓ] وكان آخر الامرين ترك الوضوء مما مست النار .
واعترض عليه النووي[ؒ] وقال ان العام ظني لانه يقول ما من عام الا وقد خص منه البعض فالمراد كل ما
مست النار سواء كان لحم الابل والغنم او غيرهما فهذا الحديث يخص بلحوم الابل فلا يكون العام ناسخاً
للخاص؟

والجواب انا لا نسلم هذا الاصل يعنى ان العام ظني بل نحن ننزل العام بمنزلة الخاص في القطعية فيصالح
ان يكون ناسخاً للخاص فافهم وجه الفرق بين لحوم الابل والغنم ان في لحوم الابل دسومة وتلذذا وقال محمد[ؒ]
وجه الفرق بينهما ان الابل خلقت من الشياطين كما في الحديث وسيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى وايضا قال
عليه السلام الفخر والخيلاء في الفدادين عند اذنا اب الابل والسكينة والوقار عند اصحاب الغنم او كما قال
عليه السلام فعلم من هذه النصوص ان الابل توجد فيها عادات الشياطين واخلاقها فكذلك احمد[ؒ] يوجب
الوضوء من لحوم الابل دون الغنم.

ونحن نقول الشياطين خلقت منهما الابل اى بحسب العادات والاخلاق كما في قوله تعالى "خلق
الانسان من عجل" (الانباء: ٣٤) فاذا وجب الوضوء من اكل لحمها فعلى احمد[ؒ] ان يكون قائلاً بوجوب الوضوء
لكل صلوة واعادتها بعد ادائها لان الشياطين تجرى من الانسان مجرى الدم يقول له اذكر كذا اذكر كذا لما
كان لم يذكره فكيف يصح صلوته مع وجود الشياطين في مجرى دمه والقائه الوسواس والخطرات في قلبه
انتهى فافهم لا تغفل لعل هذا ينفك بعون الله تعالى.

باب الوضوء من مس الذكر

ويعلم بعد التفكير والتدبر ان الشافعي[ؒ] واسحاق[ؒ] واحمد[ؒ] يقولون ان مس الذكر والخصيتين والدبر ناقض
للوضوء وقال مالك[ؒ] من مس ذكره حالة الانتشار فناقض والا لا واما عند ابي حنيفة[ؒ] غير ناقض مطلقاً والدلائل
من الطرفين عن بسرة بنت صفوان من مس ذكره فلا يصلى حتى يتوضأ وعن طلق ابن علي[ؒ] قال هل هو الا بضعة
فتعارضت الروايتان فرجح بعضهم احدهما على الآخر فكل حزب بما لديهم فرحون .
فقال الترمذي[ؒ] في حديث بسرة اصح شئ في هذا الباب حديث بسرة ولم يذكر شيئاً يدل على تحسين
حديث طلق ابن علي[ؒ] الذى استدل به الاحناف وتصحيحه ولكن تحسين رواية بسرة وتصحيحه في محل تأمل
لان عروة لم يسمع بلا واسطة بل لما طولب الدليل قال سمعت عن مروان عن النبي ﷺ ومروان ظالم فاسق
فلا اعتبار لرواية التى رواها عروة عن بسرة ساقطة عن درجة الاعتبار لوقوع الضعف وكذلك رواية طلق ابن
علي[ؒ] لوقوع الضعف فى روايتها ساقطة الاعتبار فاستوى الامر ان فلم يبق مزية احدهما على الآخر فرجعنا الى
اصطلاح القرآن فرأينا فى القرآن كثيراً من الاطلاقات المجازية كما فى قوله تعالى "او جاء احدكم من الغائط

او لمستم النساء الخ“ (المائدة:٦) فوجدنا ان المس كناية عن الاستنجاء.

والمراد من بال فيلتوضأ او المراد من امذى فليتوضأ فهذان الوجهان متعلقان بالتوفيق والتطبيق واما اذا رجح احدهما على الآخر فيقال الرجال اشرف من كل وجه من المرأة فالرجل ادري بالمسائل التي تتعلق بالرجال من النساء او يقال ان الرجل احفظ من النساء وازيد حفظا واتقانا قال الله تعالى ”ان تضل احدهما فتذكر احدهما الاخر“ (البقرة:٢٨٢) فالترجيح لطلق ابن عليؑ وايضا تعامل الصحابة واقوالهم تدل على عدم نقض الوضوء من مس الذكر وايضا اذا رجعنا الى الوجدان السليم والقياس الذي فطر الناس عليه وجدنا ان الذكر مضغعة لحم وقطعة من الجسد وبضعة منه فلا يعقل وجه انتقاض الوضوء من مس الذكر دون الاعضاء الاخر وقال عليؑ وابن مسعودؓ ما باليت ان مسست انفى ام ذكرى وفي رواية ام اذنى فعلم من هذه الدلائل ان الترجيح لرواية طلق بن علي رضي الله عنه.

باب ترك الوضوء من القبلة

هل مس المرأة ناقض للوضوء ام لا اختلف فيه اقوال الائمة فقال ابو حنيفةؒ وصاحبه ليس بناقض الا في صورة المباشرة سواء امذى او لا وقال محمدؒ ان امذى فهو ناقض والا فلا سواء كان مس المرأة بحائل او لا وسواء كانت المرأة من ذوى المحارم او لا وسواء كانت المرأة مشتبهة او لا وسواء كان المس للشهوة او لا وقال الشافعيؒ مس الاجنبية بغير حائل او بحائل لا يمنع الحرارة كالثوب الرقيق ناقض سواء كان شهوة او بغير شهوة لو وضوء اللامس والملموس كليهما وفي رواية عنه ينقض وضوء اللامس وفي رواية عنه ان كانت صغيرة غير مشتبهة لا ينقض وقال مالكؒ واحمدؒ المس بالشهوة ينقض.

وتمسك الحنفية بحديث عائشةؓ ان النبي ﷺ قبل بعض ازواجه ثم رجع الى الصلوة ولم يتوضأ وضعف الترمذي تمسك الاحناف ونقل عن بعض انه شبه لا شئ لكونه مرسلا بالمعنى الاعم وهو ما كان فيه سقوط راو سواء كان السقوط من الاول الاسناد او وسطه او آخره وهذا مرسل الفقهاء ثم تمسكوا بحديث آخر فضعفه ايضا فيبقى الاحناف بلا دليل فاعلم ان عائشةؓ تقول فوقعت يدي على بطن قدمه الخ مسلم ص١٩٢ ثبت ان المس ليس بناقض.

واجاب عنه النوويؒ بجوابين احدهما يمكن انه كان بحائل كالخفين واللحاف وغير ذلك و ثانيهما ان اللامس كانت عائشةؓ والنبي ﷺ ملموسا وقد يقولون انه ينقض الوضوء اى وضوء اللامس دون الملموس فلم ينقض وضوء رسول الله ﷺ ولكنه خلاف الظاهر لان لفظ البطن يأبى عنه وفي صحيح البخارى واذا سجد غمزنى بيده وفي رواية مسنى بيده فالظاهر من هذه الرواية المس بغير حائل وقد تأول الشافعيؒ

بتاويلات تمجها الاسماع وتعافها الطباع انا نشتغل الآن في جواب الايراد الذي اورده المصنف ان الحديث مرسل بالمعنى الاعم فلا اعتداد به فنقول ان المرسل كلها حجة عندنا وعند الموالك واول من رد المرسل والشافعي وهو ايضا يرده اذا لم يعارضه رواية اخرى.

ولما كان هذه الرواية معضد المرسل فهو حجة عندنا وعند الشافعي وايضا كذلك قال الترمذي لم يسمع حبيب بن ثابت عن عروة ولا نسلم ذلك لان حبيب بن ثابت تلميذ على كثير من الصحابة كسعيد بن المسيب وعروة تابعي فاي حجة الى سماع الحبيب عن عروة علا انها يكتفى بامكان اللقاء والسماع لان وفاة حبيب انما كانت سنة ١١٥ هـ وفاة عروة ٩٥ هـ خلافا للامام البخاري واستأذنه على ابن المدني وطائفة من المحدثين فانهم يشترطون السماع بالفعل ولو مرة مع امكان اللقاء.

ولا يقال للرواية انها مرسل بل يقال له متصل فمبنى هذا الجواب على تسليم الرواية متصلا ومبنى الجواب الاول على تسليم الرواية مرسلا ومع قطع النظر عن ذلك ثبت سماع الحبيب عن كثير من اكابر الصحابة فلا حاجة الى اثبات السماع عن عروة.

والجواب الرابع انا لا نسلم عدم سماعه عن عروة لان الترمذي في كتاب الدعوات ص ١٨٦ روى عن حبيب بن ثابت عن عروة وقال هذا حديث حسن وثبت من تحسينه لذلك الحديث ان ما قال من عدم سماع حبيب بن ثابت ليس بصحيح عنده او انه اتفق على امكان اللقاء والسماع وقال ابو داؤد ص ٢٢٢ وقد روى حمزة الزيات عن حبيب بن ثابت عن عروة بن الزبير حديثا صحيحا وفي الحديث الصحيح لا بد من اتصال السند وكون الراوي ثقة ووجود السماع عن المروى عنه فبهذه الدلائل الالامعة قلنا ان ما قال الترمذي من عدم سماع حبيب بن ثابت عن عروة ليس يعقد عليه الا نامل التصديق وقد صرح به الحافظ ابن عبد الله ابن المالكية ثم اعلم ان المراد من عروة من هو هل عروة ابن الزبير ام عروة المزني.

قال الشافعي ان المراد ههنا عروة المزني وهو مجهول لا يعرف فالرواية ساقط عن درجة الاعتبار فاجاب عنه الاحناف بان المراد عن عروة هو عروة ابن زبير وقد صرح به ابن ماجه ص ٣٨ وايضا قوله ان هي الا انت قرينة دالة على ان المراد ههنا هو عروة ابن الزبير لان هكذا القول لا يصدر الا ممن لا تعلق تام ومخالطة عامة وهو يقتضى ان يكون المراد به ابن الزبير الذي هو ابن اختها والجواب اولا عن الايراد الذي اورده علينا من ان ابراهيم التيمي لم يسمع عن عائشة ان هذا مرسل والمراسيل كلها حجة عندنا من غير شبهة وثانيا ان الدار قطنى صرح السند هكذا عن ابراهيم عن ابيه عن عائشة ان الخ فكانت متصلا وهذه المذكورات ابحت على السند.

ثم الشوافع استدلوا بقوله تعالى "اولامستم النساء" (المائدة: ٦) والملامسة المس باليد واجاب الاحناف عنه بان الملامسة هو الجماع ثم اعترضوا بان ههنا قرائتين الاول ما ذكر والثاني اولامستم النساء واللمس

بمعنى المس كما قال الله تعالى 'فلمسوا بأيديهم' (الانعام: ٤٠) وهذا استدلال الشافعي وهو قوى وتمسك الاحناف ايضا بهذه الآية قائلين بان المراد من الملامسة واللمس ههنا الجماع صرح به وفسره من هو اعلم بكتاب الله تعالى سيدنا وسيد المفسرين عبدالله بن عباس وغيره من الصحابة بقوله تعالى 'من قبل ان تمسوهن فتفرضوا لهن فريضة' والذي رواه فهو منقول عن ابن عمر وابن مسعود الذي عليه مدافعة الحنفية فايهما نعمل . فاعلم ان الترجيح لتفسير الحنفية لان الله تعالى ذكر حكم الحدث الاصغر عند عدم وجدان الماء بقوله تعالى 'فان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء الخ' (النساء: ٣٣) ولو كان من لامستم النساء المس الذي هو الحدث الاصغر ايضا فاين حكم الحدث الاكبر فلذلك قلنا ان المراد من الملامسة في الآية هو الحدث الاكبر يعنى الجماع فثبت حكم الامر من الآية على ما أخذ معنى الملامسة من الجماع بخلاف الشافعي.

وايضا لا نسلم ان مسلك عمر نقض الوضوء من مس المرأة لان ما روى عنه ان عمار بن ياسر وعمر كانوا موجودين في مجلس فسئل رجل عمر عن جنب لا يجد الماء كيف يفعل هل يتيمم ام لا فقال عمر لا يتيمم ولو لم يجد الماء عشرين سنة فقال عمار بن ياسر اما تذكرت انى كنت وانت فاجنبنا فى غنم فلم تصل واما انا فتمعكت على الارض وهذه ترجمة الحديث ورواية بالمعنى فلم يرجع عن فتواه فعلم من ذلك ان المراد من الآية هو المس عند عمر لا الجماع والا لافتي بالتيمم للجنب فمعنى الآية اولا مستم النساء فتيمموا صعيدا طيبا فيمكن ان فتواه انما كالدفع التوسع وسد الباب والا ليتيمموا اذا برد عليهم الماء واذا لم يجد الماء ولكن عن بعيد ومشقة او ثمن لا على الحقيقة فلا يقوم حجة علينا وفيه ما فيه . محمد نياز بن محمد صديق مرحوم غفر الله لهما ولاقربائهم.

باب الوضوء من القيء والرعاف

القيء ان كان ملاً الفم فناقض عند ابي حنيفة والرعاف ايضا ناقض عنده والمراد من الرعاف ههنا كل دم خارج من البدن لا تخصيص له ههنا بالاتفاق هذا الاعتراض على المصنف لانه لم يذكر حديثا يدل على حكم الرعاف نفيا واثباتا ولعله لم يذكره اكتفاء بذكر احدهما على الآخر لانه لما كان ما خرج من احد الفمين اى الانف والفم نجسا فالخارج من الآخر ايضا يكون نجسا لانهم اتفقوا على نجاسة الدم المسفوح . ا

قال البخارى ما زال المسلمون يصلون مع جراحتهم وذلك لا يجد به نفعاً فانه لا يلزم ان يكون جراحتهم سائلة الدم ولو سلم فلكونهم معذورين لا طهارتهم وقال طاؤس وعطاء لا يلزم الوضوء من الدم هذا حجة لهم لانهم يرون العمل على قول التابعي لا حجة على الحنفية وايضا ان ابا حنيفة تابعي (بقية في الصفحة التالي)

وفي سنن ابن ماجة ص ٨٤ عن عائشة م ١ رضى الله عنها قالت من اصابه قيء او رعاف او قلنس او مذى فليصرف وليتوضأ ثم ليبن على صلوته ما لم يتكلم واستدل الاحناف بحديث المستحاضة حين سألت اترك الصلوة اذا استحضت فقال رسول الله ﷺ "انما هو دم عرق" فعلم من ذلك ان دم العرق ليس بناقض وانما الناقض هو الدم المسفوح.

واستدل الشافعي بحديث الذى رواه ابو داؤد ص ٢٦ ان النبي ﷺ كان فى غزوة ذات الرقاع فرمى رجل منهم فكان يجرى منه الدم وهو يركع ويخفض فى صلوته حيث ان الانصارى لم يزل فى الصلوة مع سيلان الدم منه فعلم ذلك ان الدم طاهر لا ينقض الوضوء والجواب عنه بوجوه منها انه دام على الصلوة برأيه واجتهاده ولم يثبت اطلاع النبي ﷺ وتقريره عليه السلام على ذلك ورأى الصحابة لا يكون حجة على غيره ومنها ان الخطابى الذى هو من مقلد الشافعي قال ان الثوب ينتجس بسيلان الدم المسفوح فلم تجز الصلوة فلا تصح هذه الواقعة المذكورة مستدلا لاحد من الشافعية والحنفية ولك ان تقول فى تأييد استدلال الشافعية ان الدم خرج على الدفق كالقوارة حين اخرج السهم عن جسمه فلم يصل بالبدن والثوب ولكنه بعيد لا يكاد يسلم من كان له عقل سليم ومنها ان الصحابي ذكر الواقعة عنده عليه السلام فانكر عليه ولكن الراوى لم يذكر انكاره ﷺ وهنا وعدم الذكر لا يدل على ذكر العدم والله اعلم.

باب الوضوء بالنبيد

النبيد ماء القى فيه شئ من الفواكه والحبوب والتمور والزبيب فجأت فيه حلاوة وذائقة وله ثلث صور احدها ان يسكر ويقذف بالذبد والثاني ما لم يؤثر فيه ذائقة ورائحة ولم يتغير طعمه وريحه ولونه فلا يجوز التيمم عند وجدان هذا الماء بالاتفاق كما انهم اتفقوا على عدم جواز التوضي عند وجود الماء الذى ذكرناه فى القسم الاول والثالث ما وقعت فيه الفاكهة وتغير احد اوصافه الثلاثة وانقلب اسمه فعند ابى حنيفة فى رواية يتوضأ به ولا يتيمم عليه ولكن بشروط ثلاثة احدها ان كان النبيد نبيذ التمرة وثانيها ان يكون الرجل فى السفر وثالثها ان لم يجد ماء غيره وهو مختار صاحب الهداية وان كان الرجل مقيما ولم يجد الا نبيذ التمرة لا يجوز التوضي به وكذلك المسافر اذا لم يجد الماء الا نبيذ العنب لا يجوز التوضي به ايضا.

(بقية الصفحة السابقة) فهم رجال نحن رجال وقال ابن عمر ليس لمن احتجم الا غسل محاجمه وفيه ان الدم الخارج بالعصر لا ينقض الوضوء لانه منخرج والنقض يضاف الخارج دون المخرج كما هو مقرر فى كتبهم ان قدر الدرهم من الدم لا يكون معفوا عند الشافعي.

١ وفيه اسماعيل بن عياش عن ابن جريح لكن فيه تفصيل ان روى عن الشاميين فهو ضعيف وان روى عن غيرهم فهو قابل للاحتجاج وابن جريح من الحجازيين ليس من الشاميين فحينئذ يكون رواية قابلا للاحتجاج.

وفى رواية عنه يجمع بينهما اى يتوضأ به ويتيمم عليه وهو الراجح عنده وهو مذهب امام محمد ايضا ١
وفى رواية وهو قول ابى يوسف يتيمم به فقط ولا يتوضأ ولا يجمع بينهما مثل ما قال الشافعي واحمد ومالك
والى هذا قد رجح ابو حنيفة ايضا وغيره من العلماء الكرام واستدلوا الاحناف على الرواية الاولى بحديث
تمرة طيبة وماء طهور فتوضأ منه وضعفه الترمذى بقوله ابو زيد مجهول والجواب عنه ان القاضى ابابكر
المالكي انكر كونه مجهولا لان له تلميذ ان فزاره وراشد بن كيسان فليس بمجهول.

ثم اعترض عليه ان ابا مسعود يقول لم يكن معه احد منا كذا جاء فى ص ١٥٨ ؟

والجواب ان علقمة يروى كلا الروايتين كون ابن مسعود مع النبي ﷺ وعدمه كما قال الترمذى ص ٥٥
عن علقمة عن عبدالله انه كان مع النبي ﷺ ليلة الجن بطوله وروى علقمة فى ابى داؤد ما كان احدنا معه
وقال الترمذى ص ١٩ فى الامثال صلى رسول الله ﷺ العشاء ثم انصرف فأخذ بيده عبدالله بن مسعود حتى
اخرج به الى بطحاء مكة فاجلسه ثم خط عليه خطا ثم قال لا تبرحن خطك فانه ينتهى اليك رجال فلا
تكلمهم الحديث فثبت من هذين الروايتين التى ذكرهما الترمذى ان ابن مسعود كان مع النبي ﷺ ليلة الجن
فوقع التعارض بين المثبت والنافى فالترجيح للمثبت او يقال ان التوفيق بانه لم يكن معه احد منا فى واقعة
وكنت معه فى واقعة اخرى والى هذا اشار صاحب الهداية بقوله وليلة الجن كانت غير واحدة وقد صرح تعدد
الواقعة صاحب آكام المرجان فى احكام الجن.

او يقال لم يكن منا احد حينما تكلم ﷺ مع الجن و كنت معه ليلة او يقال احد منا غيرى ولكن الراوى لم
يذكر اختصارا فوقع الانتشار صرح به السيد من علماء المغرب فى رسالة سبب اختلاف الامة والمذهب
المرجوع اليه وهو ان يتيمم ولا يتوضأ به فلا اشكال فى الحديث بشى ما قال الترمذى اشبه بالكتاب لان الله
تعالى قال "فلم تجدوا ماء" اى مطلقا "فتيمموا صعيدا طيبا" (النساء: ٣٣) والنيبذ ليس بماء مطلق لان النكرة
وقعت تحت النفى فتفيد العموم دون ما كان نجسا او محتاجا اليه لخوف العطش.

وقال ابو حنيفة على الرواية الاولى ان الآية عام خص منه البعض بالاتفاق فيجوز لنا تخصيصه بخبر
الواحد والقياس فلذلك قلنا ان عند وجدان النيبذ لا يجب عليه ان يتيمم بل يتوضأ لانه لم يصدق فى هذه
الصورة فلم تجدوا ماء لان النيبذ ايضا داخل فى الماء بالنص اى بخبر الواحد ولما كان الوضوء بالنيبذ خلاف
القياس لكونه ماء مقيدا متغيرا اسمه فافتصرناه على موردنا قلنا اذا كان الرجل فى السفر وكان النيبذ نيبذ
التمرة ولم يجدوا ماء الا اياه فيجوز له التوضى به ولا يجوز له التيمم او يقال فى التوفيق ان المراد لم اكن مع

١ وقد جود حسين المعلم اى رواه جيد الاسناد وروى معمر هذا الحديث واخطأ من ثلاثة اوجه الاول انه لم
يذكر الاوزاعى بين يحيى ابن ابى كثير وبين يعيش بن الوليد والثانى انه قال خالد بن معدان موضع معدان بن طلحة
والثالث انه ترك الواسطة بين يعيش المخزومي وبين معدان بن ابى طلحة لفظ عن ابيه يعنى ترك معمر ابا يعيش
يعنى الوليد بين يعيش وبين معدان.

رسول الله ﷺ في اول الليلة وكانت الواقعة في آخرها والله اعلم.

باب في كراهية رد السلام غير متوضى

يكره السلام في بعض الاحيان وان امرنا بالتأكد في افشاء السلام وقد ضبطه المواقع المكروهة فيها

السلام في عدة اشعار جمعت هذه في الشامي في المجلد الاول ص ٦١٦، ٦١٧

سلامك مكروه على من ستسمع	ومن بعد ما أبدى يسن ويشرع
مصلاً وتال ذاكر ومحدث	خطيب ومن يصغى اليهم ويسمع
مكرر فقه جالس لقضائه	ومن بحثوا في الفقه دعهم لينفعوا
مؤذن ايضاً او مقيم مدرس	كذا الاجنبيات الفتيات امنع
ولعب شطرنج وشبه بخلقهم	ومن هو مع اهل له يتمتع
ودع كافراً ايضاً ومكشوف عورة	ومن هو في حال التغوط أشنع
ودع آكلاً اذا كنت جائعاً	وتعلم منه انه ليس يمنع
كذلك استاذ مغن مطير	فهذا ختام والزيادة تنفع
وزد عد زنديق وشيخ ممازح	ولاغ وكذاب لكذب يشيع
ومن ينظر النسوان في السوق عامداً	ومن دأبه سب الانام ويردع
ومن جلسوا في مسجد لصلاتهم	وتسيحهم هذا عن البعض يسمع
ولا تنس من لى هنالك صرحوا	فكن عارفاً يا صاح تحظى وترفع

ولا ينبغي رد السلام غير متوضى اي غير متطهر واشكل عليه ان النبي ﷺ اذا خرج من البول والخلاء يقول غفرانك وروى عن عائشة^{رضي} انه يذكر الله في كل احيائه وايضا التسمية قبل الوضوء لا بدى وروى عن عائشة^{رضي} ما كان يمنع عن قراءة القرآن او كما قال عليه السلام فهذه النصوص كلها تدل على ان ذكر الله تعالى عند الحدث الا صغر جائز فكيف كره رد السلام حال كونه غير متطهر واجيب عنه بجوابين الاول ان الاذكار المطلقة لا تجوز الا بالطهارة واما الاذكار المقيدة باوقات مخصوصة فلا يكره فيها ان يذكر الله تعالى على غير طهارة والثاني انها محمولة على بيان الجواز وهذا على الاستحباب والكمال والله اعلم.

باب ما جاء في سؤر الكلب

اختلف العلماء والائمة في سؤر الكلب في نجاسته وطهارته فان كان طاهراً فما يفعل به وان لم يكن

طاهرا كيف يطهر فقال مالك في رواية طاهر وفي رواية عنه سؤر الحضري دون البدوي وفي رواية عنه سؤر الكلب الذي يجوز اقتنائه طاهر دون غيره ككلب الماشية والصيد والزرع فسؤرها طاهر وفي رواية عنه سؤر الكلب نجس مثل ما قال الجمهور وقال الزهري سؤر الكلب طاهر مطلقا كيف ما كان وقال الثوري طاهر مشكوك فيه كسؤر البغل والحمار.

البحث الثاني في كيفية تطهيره فقال جماعة الاناء الذي ولغ الكلب فيه يغسل سبع مرارة احداهن بالتعفير والتتريب وهو مذهب الشافعية واحمد واسحاق وبعض اهل الظاهر وقال طائفة يغسل سبع مرات وثامنها بالتراب وقال جماعة يغسل ثلاث مرات كما في سائر الانجاس كالبول والغائط وبول الحيوان والدم والخمر وغير ذلك وذلك مذهب ابي حنيفة وموافقيه وقال طائفة يغسل سبع مرات لا لانه نجس بل لكونه امرا تعبديا والامور التعبديّة تكون على خلاف القياس فتقتصر على مورد النص وهو مسلك الامام مالك وهو يقول بحلة لحوم السباع البهائم كالذئب والشغال والنعلب والكلب مع الكراهة.

واستدل بقوله تعالى "قل لا اجد فيما اوحى اليّ محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به الخ" (الانعام: ١٣٥) بان كل ما كان سوى الاشياء الاربعة المصرحة في الآية حلال فسؤرها ايضا طاهر اجيز من جانب الشارع عليه السلام باقتناع الكلب للاصطياد والماشية والزرع فعلم من ذلك ان لعاب الكلب طاهر لان مصيده حلال ان ارسل على اسم الله تعالى وايضا لما جاز اقتناء الكلب للاصطياد وغيره فصول الاواني عنه غير ممكن اى متعذر وايضا روى البخاري عن ابن عمر كانت الكلاب تقبل وتدبر وتبول في مسجد رسول الله ﷺ فلم يرشوا عليه ماء فعلم من ذلك ان بول الكلب طاهر والا لامر رسول الله ﷺ بصب ذنوب من ماء كما فعل ببول اعرابي حين بال في المسجد فهذه تمسكات الموالك.

وتمسك الشافعي بحديث الباب وروايات مسلم ص ١٣٤ فليرقه ثم يغسله سبع مرات ولم يذكر فيه التتريب وفي رواية له يغسله سبع مرات ليس فيها ذكر الازاقة وفي رواية طهور اناكم اى اناء احدكم اذا ولغه كلب ان يغسله سبع مرات اولهن بالتراب لفظ الطهور يدل على انه يتنجس فكان ردا على من يقول بطهارته وفي رواية اخرى امر رسول الله ﷺ بقتل الكلاب ثم رخص بكلب الصيد وعفروا الثامنة بالتراب وفي رواية ابن ماجه والنسائي احداهن بالتراب.

فحاصل الكلام ان هذه الروايات تدل على نجاسة سؤر الكلاب فكان ردا على الموالك حيث يقولون ان سؤر الكلب طاهر ولكن يغسل الاناء بولوغ الكلب لاجل كونه امرا تعبديا لا ندرى اى مصلحة فيه واجاب عن الفريقين ابو حنيفة بوجه الاول ان هذه الروايات مضطربة والاضطراب متعددة متنا وقد عملت مما ذكرنا سابقا الاضطراب من حيث واجاب النووي عن الاضطراب بتأويل بعيد والحال انهم يتهمون الاحناف بكونهم

قياسين وذوى الآراء والاجتهاد.

والثاني من الاضطراب احدهن او اولهن بالتراب مع الشك ووجه الشافعي ان اصل الحكم هو التسبيح والزائد عليه مؤل يعنى سر التراب بالثامنة فكما تركوا حديث الثامنة بالتأويل كذلك نقول حديث الزائد على التثليث مؤل بمعنى انه للاستحباب فما هو جوابكم فهو جوابنا.

والثالث ان هذه الروايات مخالفة للاصل الذى بينه النبي ﷺ بقوله اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمس يده فى الاناء حتى يغسلها ثلاثا وكذلك سائر النجاسات تطهر بالتثليث ولا يحتاج الى التسبيح وغيره.

والرابع ان الراوى افتى بخلافها حيث ان ابهريرة لما سئل عن اناء ولغ فيه كلب قال يغسل ثلاثا رواه دارقطنى بسند صحيح ومن المعروف فى الاصول ان الراوى اذا افتى على خلاف ما رواه فالعبرة عند ابى حنيفة لما رأى لا لما روى لانهم رجال فليس رأيهم حجة علينا وخلاصة الكلام ان افتاء الراوى على خلاف روايته يدل على ان تلك الرواية اما معدولة عن الظاهر كرواية الغسل سبع مرات حولت عن الظاهر بحملها على الاستحباب او التعبد واما منسوخة علم الراوى بنسخها من بعد.

والخامس ان الاحكام على هذا الامة نزلت على سبيل التدريج والتعاقب غير ان بعضها نزل دفعة بخلاف بنى اسرائيل فانها نزلت بعثة ولما كان العرب اشد حبا للكلب ومخالطة معها ومونسة معها كأنهم اشربوا فى قلوبهم الكلب ارشد النبي ﷺ هذا الحكم على سبيل التضييق والتشديد لتزول عن قلوبهم محبتها بالكلية ويتنفروا عنها حق التنفر ويؤيد ما قلنا ما روى ان جبرئيل عليه السلام انا لا ندخل بيتا فيه كلب وما روى ان من اقتنى كلبا انتقص عن عمله كل يوم قيراط.

وخلاصة الكلام ان حكم التسبيح محمول على التغليظ والزجر كما نهى عن استعمال الاوانى الاربعة الحنتم والدباء والنقيب والمزفت ليزول عن خواطرهم محبة الخمر بالكلية وايضا مخالطة الكلب تورث النفاق والنزاع فيما بين ابناء جنسه حيث لا يأكل واحد منها مع الآخر من قومه وابناء جنسه بل تنازع الكلاب فى العظم الخالية البالية **والوجه الثاني** ان الشوافع قالوا ان اصل الحكم التسبيح والزائد عليه مؤل يعنى ان التتريب بالثامنة فكما تركتم ايها الشوافع حيثية الثامنة بالتأويل كذلك نقول الزائد على التثليث مؤل ومحمول على التضعيف والاستحباب فما هو جوابكم فهو جوابنا.

والسادس ان امره ﷺ يغسل الاناء سبع مرات انما هو لتطهير النجاسة الظاهرية والمعنوية فاما النجاسة الظاهرية هو سبب نجاسته وخبائثه حيث ينقص من عمل صاحبه كل يوم قيراط وان الملائكة لا تدخل بيتا فيه الكلب واما المعنوى فهى كما قال اهل التصوف ان شرب الماء الذى ولغ فيه الكلب يظلم القلب ويزيل النور الذى حصل فيه من الرياضة والمجاهدة **والسابع** ان فيه اثرا سميا وان السانن ديدان مضره قاتلة وجرائم هلكة فلرعاية هذه المصلحة امرنا بغسل الاناء التى ولغ فيه كلب سبع مرات وقد ايده الآلات الجديدة. وحاصل

هذا التوجيه ان امر الغسل ليس على كونه نجسا بل على طريق التداوى وازالة المرضى فلم يثبت ما قال محمد ابن ادريس الشافعي.

واما ما استدل به الموالك وهو قوله تعالى "قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الخ" (الانعام: ١٢٥) فالمراد هو عدم الوجدان الى ذلك الوقت الذي صدر عنه عليه السلام هذا القول يعني لا اجد فيما اوحى الخ (اي الآن) واما ما يحرم من المستقبل فمسكوت عنه في الآية وقد حرم النبي ﷺ الكلب والهرة بقوله كل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطيور

وكذلك استدل بقوله تعالى "فكلوا مما امسكن عليكم" (المائدة: ٤) حيث يفهم منه ان لعاب الكلب طاهر لا مصيده حلال ليس المراد منه ما ذكر في الآية فقط بل غسل لحم الذي امسكه الكلب ايضا لابدى غاية ما فى الباب ان يقال ليس المذكور فى الآية فنقول ان الطبخ فى الآية ليس بموجود ايضا معنى لم يقل الله تعالى فكلوا مما امسكن بعد ان تطبخوه اى طبختموه فكما ان الطبخ معتبر فكذلك غسل الدم المسفوح من مصيد الكلب ايضا لابدى وكذلك ما استدل بكون الجرح فى القول بنجاسة سؤر الكلب ليس على ما ينبغى لان ذلك متحقق فى بول الصبيان ايضا ولا قائل احد من الائمة على طهارته وكذلك ما استدل بعدم رش الماء فى المسجد من بول الكلاب فالجواب ان زكوة الارض ييسها فلم يحتاجوا الى رش الماء وايضا ان النجاسة فى رجلها محتملة والطاهر يكون فى اليقينيات والله اعلم بالصواب.

باب ما جاء فى سؤر الهرة

قال مالك سؤر الهرة طاهر وقال الشوافع ليس بطاهر ولكنه حكم للضرورة وهو مذهب الصحابين وقال ابو حنيفة الهرة ان كانت برية اوساكنة البيوت اعنى اهلية ولم يبق على فيها اثر النجاسة فسؤرها مكروه ثم اختلف فيه ان المراد بالكراهة اى كراهة هى فقال بالكراهة التنزيهية فلا يجوز التيمم عند وجود سؤرها بل يتوضأ به وقيل كراهة تحريمية ومستدل الصحابين وموافقيهما رواية انها ليست بنجس فانما هى الطوافين عليكم والطوافات فيه وجهان التوسع للذكور والاناث او شك الراوى والمراد من الطوافين الخدمة وانما سميت الهرة بالطوافين الذى بمعنى الخادم لانها تسعى فى الانتفاع صاحبها بقطع الموزيات واكل الفارة.

وقوله النجس بالسكون والفتح اسم مصدر وبالكسر صفة انها من الطوافين فصول الاوانى عنها متعذرة لانها لصغر جسمها تدخل من المدخل الضيقة وبهذا سقط نجاسة سؤرها كما سقط فى رشاش البول مثل رؤس الابر وقال ابو حنيفة ان هذه الرواية تعارض ما روى عن غسل الاناء من ولوغ الهرة مرة وما رواه الطحاوى والدارقطنى ولاجل ذلك قال سؤرها مكروه ولكنها خفيفة فى طرق ازالة نجاستها.

وقوله من الطوافين يشعر بان الهرة البرية ليست خادمة لنا فليست حكمها حكم الاهلية وكذلك الهرة التي اكلت النجاسة ثم شربت الماء فسورها ليس حكمها ايضا حكم عام الهرة لانا مشاهدنا النجاسة على فيها وكذلك قوله عليه السلام الهرة سبع فكما ان سور السباع نجس فلذلك سور الهرة لكننا حكمنا الضرورة للطواف وكثرة المعاونة بكراتها والجواب عن الحديث ان المراد اقتنائها ليست بنجس اى لحم الهرة وشحمها ليست بنجس حتى لا يجوز ادخالها واقتنائها فالمقصود من سياق الحديث حكم الاجازة للاقتناء وادخال الهرة والله اعلم.

باب المسح على الخفين

قال الله تعالى "وارجلکم الى الکعبین" (المائدة: ٦) هذا يدل على ان غسل الرجلين فرض وكذلك لما كانت الاعقاب تلوح من الجفاف قال رسول الله ﷺ باعلى نداء ويل للاعقاب من النار وبناء على هذه الوجوه ذهب طائفة الى عدم المسح على الخفين وهم الخوارج اختلفوا في ثلاثة اشياء حب الختنيين وفضلية الشيخين والمسح على الخفين.

وقال ابو حنيفة ما قلت بالمسح على الخفين الا بعد ما جاء في مثل ضؤاتها واختلفوا في الصدر الاول كما يدل عليه حديث جابر وقوله وكان يعجبهم حديث جرير لان اسلامه كان بعد نزول سورة المائدة فسقط به قول من قال ان آية الوضوء مدينة وحجة المسح منسوخة بها ويأتى التقرير وتفصيله في الحاشية فانظروا اليه والله اعلم.

باب المسح على الخفين للمسافر والمقيم

وذهب شاذمة قليلة الى ان المسح للمسافر لا للمقيم الا ان الجمهور يقولون بجواز المسح للمسافر والمقيم ولا خلاف في نفس ثبوت المسح حتماً قال بعضهم اخاف الكفر على من انكر المسح على التحقيق وقال احمد واسحاق والشافعي وابو حنيفة وغيرهم من الفقهاء انه يمسخ الى مدة معلومة وهي ثلاثة ايام للمسافر ويوم وليلة للمقيم وقال مالك لا توقيه فيه ومستدل الاوليين اول حديث الباب.

وقوله اذا كنا سفراً جمع مسافر كركب وراكب وصحب وصاحب قوله ولكن من غائط وبول ونوم واشكل عليه بقواعد النحو ان صرف لكن يجئ بعد النفي للاستدراك ودفع التوهم الناشئ من الكلام السابق كما في قوله تعالى "وما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين الخ" (الاحزاب: ٤٠) وما جأني احد لكن زيد جأني وههنا ليس كذلك.

والجواب عنه ان لكن ههنا لدفع التوهم الناشئ من الكلام السابق وهو ان النزاع اذا كان مأمورا به عند

الجنابة التي اختلف الائمة في نجاستها للاحناف في المنى هل هو طاهر ام نجس فبالاولى يكون حكم النزح في البول والغائط والنوم التي لم يختلف في نجاستها احد من العلماء فدفعه الشارع عليه السلام بقوله ولكن عن بول وغائط او نوم بقي النزح عند الجنابة والوجه سيدكر ان شاء الله تعالى من بعد.

والجواب عن كون لكن بعد حرف النفي ان هذا من الشاذ او يقال نأوله بان قوله لا نزاع مثبت باعتبار المفاد والمعنى امرنا ان ننزع خفافنا الا من جنابة ولكن لا ننزع من غائط او بول او يقال يستدل بقول افصح العرب العرباء وابلغ الفصحاء رسول الله ﷺ على ان حرف لكن يكون بعد الاثبات ايضا لدفع التوهم الخ فعلى النحاة ان يبذلوا قواعدهم واصولهم ويطبقونها على ما في الروايات ونقض عليه بان الروايات انما تكون رواية بالمعنى فلا يصح ان يقول انما الفاظه بعينها او يقال ان في النسائي لا ننزع خفافنا من غائط و بول ونوم ثلاثة ايام الا من جنابة وهذه الرواية ايضا مروية عن صفوان موافقة لاصول النحو ومعناها ظاهرة والرواية التي ذكرها الترمذي وغيره مخالفة لقواعد النحو وفي معناها تعقيد فيحمل على تصرف الراوى والرواية بالمعنى.

وههنا ابحاث على السند الذي ذكرها الترمذي في كتابه ولا نأتيه خوفاً للاطناب فعليك ان تنظر فيه وتمسك مالك بما رواه ابوداؤد عن خزيمه عن النبي ﷺ قال المسح على الخفين للمسافر ثلاثة ايام وللمقيم يوم وليلة قال ولو استزدنا لزدنا وفي رواية قال نعم وما شئت ولكن ضعفه ابوداؤد حيث قال اختلف في اسناده والصحيح انه ليس القول القائم او كما قال.

والجواب اولاً عن الرواية الاولى وهو ولو استزدناه لزدنا ان هذا اجتهاد من الصحابي لا ينتهض حجة علينا او يقال سلمنا ان هذه الروايات كلها صحيحة ولكن تعلم ان المسح على الخفين خلاف الاصل فلا بد لاثباته من ادلة ساطعة وبرهان قاطعة والبرهان الواضح توجد في المسح ثلاثة ايام للمسافر ويوم وليلة للمقيم كما هو رأى ابي حنيفة حيث قال ما قلت في المسح على الخفين الا بعد ما جأنى مثل ضوء النهار او يقال يمكن ان هذا الرجل كان معذورا ومريضا يضره نزع الخف فجاز له ان يمسخ ما دام عذره او يقال ان هذه واقعة جزئية واحاديث ثلاثة ايام ولياليها للمسافر كلية فلا تقدم على القاعدة الكلية والله اعلم.

باب في المسح على الخفين اعلاه واسفله

اختلف الائمة في ذلك فقال ابو حنيفة وجماعة ان المسح على اعلاه فقط وقالت شاذمة قليلة ان المسح على الاعلى والاسفل كليهما وقال الشوافع ان استيعاب المسح على الخفين بحيث يحيطه الاعلى والاسفل لكن الاعلى واجب والاسفل ليس بواجب وتأويل رواية مغيرة بن شعبة ان معنى الاسفل ما يلي الاصابع. وقوله حديث معلول والمعلول في اصطلاحهم ما فيه علة قاذحة خفيفة تقتضى رده واطلق ههنا على ما

فيه علة ظاهرة للرد والعلل القادحة متعددة (١) لم يسنده عن ثور بن زيد الوليد (٢) ان رجاء لم يسمع من كاتب المغيرة (٣) حُدِّثت صيغة تمريض (٤) لم يذكر واسطة بين الرجاء والكاتب ولو علمناه من تتبع الروايات الاخر وهو الوارد (٥) ولم يذكر فيه المغيرة وثانيها كما ورد في ابي داؤد ان رسول الله ﷺ مسح على ظاهرهما في عدة روايات.

وثالثها وجه التطبيق بين الروايات بان مسح رسول الله ﷺ اعلاه واخذ اسفله بيده لضرورة ويذكرها الراوي آنفا لهذا الاعتبار ولم يذكر بذلك الاعتبار ومالك واسحاق مع الشافعي ولكن مالك يقول ان مسح اعلاه ولم يمسح اسفله وجب عليه الاعادة ما دام الوقت باقيا واحمد مع ابي حنيفة ودليل ابي حنيفة واحمد رواية باب الثاني وهي ايضا من مغيرة بن شعبة ووجه ترجيح هذا الحديث عند ابي حنيفة متعددة احدها ان هذا الحديث اقوى باعتبار السند من الاول والله اعلم.

باب في المسح على الجوربين والنعلين

ما يلبس على الرجل انواع جوربين ونعلين وخفين وجرموقين والاختلاف في الجوربين فعن الشافعي ثلاثة اقوال (١) الجوربان اذا كانا مجلدين الى الكعبين يجوز المسح عليهما والا فلا (٢) واذا كانا مجلدين او منعلين او ثخينين يجوز المسح (٣) واذا كانا مجلدين او منعلين يجوز المسح عليهما والا فلا والمنعلان ما كان في اسفله ومداسه جلد وعن ابي حنيفة والجوربان اذا كانا مجلدين او ثخينين بحيث لا ينشف الماء منها يجوز المسح والا فلا والمنقول عن ابي حنيفة انه رجع الى مسلك الصحابي وقوله عليه السلام الجوربين والمنعلين ان كانت الواؤ بمعنى مع فلا يكون مخالفا لاحد وان كان المراد على الجوربين فقط او النعلين فقط يكون مخالفا للجمهور فيرد لان المسح على الخفين خلاف الاصل ولمقتضاه الاختصار على المورد ولكن لما كان في معنى الخف التحقناه بحكم الخف وهو المنعلين والمجلدين والثخينين.

والجوربان فقط والمنعلان فقط ليس لهما حكم الخف لان تتابع المشى فيهما الى ميل او ميلين غير ممكن بخلاف الجوربين والثخينين فانه يمكن تتابع المشى الى ميل او ميلين من غير ان يستعين بالخف فحاصل التوجيه ان النعلين بمعنى المنعلين والواؤ تفصيلية فالمعنى على الجوربين المنعلين ذكره البيهقي مثلا عن استاذه الوليد او المراد في معناه والمعنى مسح على الجوربين حين كان لابسا للنعلين والواؤ بمعنى مع او ان هذه الرواية ساقطة عن حد الاعتبار لكونها خلاف الاصل والقياس ولانها لم تثبت بطرق كثيرة تبلغ حد التواتر كالمسح على الخفين وشرذمة قليلة من اهل الظواهر يقولون بجواز المسح على الجوربين مطلقا سواء كان مجلدين او منعلين او ثخينين ويدل رواية الباب بظاها على هذا القول والله اعلم.

باب ما جاء في المسح على الجوربين والعمامة

المسح على العمامة له صورتان احدها ان يمسخ على العمامة فقط ولم يمسخ على الرأس وثانيها ان يمسخ على العمامة تكميلا لمسح الرأس اختلف العلماء في ان المسح على العمامة فقط او عليهما جائز ام لا فقال ابو حنيفة على العمامة ليس بشئ فانكر ابو حنيفة كلا الامرين وقال احمد وموافقوه ان المسح على العمامة فقط جائز ثم اختلف هل المسح على العمامة توقيفية ام لا فنقل عن امام احمد للتوقيت كالمسح على الخفين وقالت طائفة لا توقيت فيه وقال مالك استيعاب المسح على الرأس فرض وهو اما ان يكون بالمسح على كل الرأس او على بعض العمامة وبعض الرأس.

وقال الشافعي فيه شعرة او ثلاثة شعرات فالمسح على العمامة جائز عنده ثم اختلف في لبس الخفين هل الطهارة الكاملة شرط فيه ام لا وقال الشافعي الطهارة الكاملة شرط فيه عند اللبس وفي رواية عنه كابي حنيفة وعند ابي حنيفة الطهارة الكاملة شرط عند الحدث كذلك اختلف في الطهارة عند المسح على العمامة فقال احمد بالتميم على الطهارة قوله على الخمار الخمار خرقة تلبسها النساء على الرأس والمراد ههنا العمامة لان العمامة للرجال والخمار للنساء.

وقيل المراد بالخمار خرقة كان يلبسها رسول الله ﷺ ايها تحت العمامة لدفع بلل الدهن وكان رسول الله ﷺ يكثر الدهن وكانت له عصابة دسما وعلى الثاني يجوز المسح بالاتفاق وعلى الاول اختلف العلماء كما مر آنفا وقالت الشافعية والمواكب ان المسح على العمامة لم يكن قصدا وبالذات بل تكميلا لمسح الرأس فلا يصح الاستدلال بالحديث على ذلك لاحد ونحن نقول انا قلنا بجواز المسح على الخفين مع انه تبارك وتعالى امرنا بالغسل اى بغسل الرجلين حيث قال وارجلكم الى الكعبين توفيقا بين الروايات والآيات وعملا بالقرآن.

ولانه روى عن الحسن البصري انه قال روى المسح على الخفين عن نحو سبعين رجلا من الصحابة والمسح على العمامة ليس كذلك فلاجل ذلك اضطررنا الى ترك هذه الروايات او بتاويلاتها او بنسخها اما التاويل فهو انه عليه السلام مسح الرأس بقدر ناصية ثم سوى عمامته فحسب الراوى اياه مسحاً وذكره بلفظ المسح على العمامة واما النسخ فهو ان سورة المائدة التي امرنا فيها بالمسح آخر سورة نزلت من القرآن وظاهر الآية تدل على ان المسح يكون على الرأس لا على العمامة فلا يصح تخصيص الآية بخبر الواحد فعلم ان المسح على العمامة كان في ابتداء الاسلام ثم نسخ بالآية والله اعلم.

باب ما جاء في الغسل من الجنابة

فالمفروض في غسل الجنابة عند أبي حنيفةٍ ثلاثة أشياء غسل الفم والأنف الداخل وسائر الأعضاء وعند الشافعيٍّ اثنان النية وغسل سائر الأعضاء فلو وقع أحد في الماء من غير ارادة لا يجزئ عن الفرض منه وعند مالكٍ الدلك ومرار الماء على الجسد وعند أحمدٍ الدلك والمضمضة والاستنشاق كلها شرط فيه وهذا أدنى درجات الغسل وأما أكملها فهو ما وجدت فيه المستحبات والواجبات والمباحات وأشياء النظافة كالاشنان وغيره.

قوله وغسل كفيه لأنه استيقظ من النوم أو لأنه أدى سنن الوضوء أو لأنه أدخل يده في الاناء فإذا زال ما في يده من النجاسة الحكمية فهو الأظهر أو لانهما كانت ملوثة بالنجاسة قوله فافاض على فرجه المراد من الفرج السبيلين والاثنيين وغيرها على سبيل العموم لوجود الفرجة فيهما والمراد ههنا أنه استنجى بالماء ثم ذلك يده بالأرض للنظافة والطهارة وزوال الرائحة الكريهة أو لأن تربة الوطن كانت شفاء عن كثير من الأمراض كما كان قوله عليه السلام تربة أرضنا بريق بعضنا يشفي سقيمنا باذن ربنا فافاض على فرجه ثلاثاً أما أنه لم يذكر المسح فلأنه لم يمسح اكتفاءً بإفاضة الماء أو مسح ولكن الراوى اختصر أو أنه عليه السلام أخر المسح كما أخر غسل الرجلين ثلاثة وجوه.

ثم اختلف في غسل الرجل عند الغسل فقال الشافعيُّ أن غسل الرجلين عند الوضوء لا بدى وفي رواية عنه يغسل بعد الفراغ عن الغسل فما روى في بعض الروايات يتوضأ وضوءه للصلوة المراد منه أكثر وضوءه للصلوة في القول الثاني ولكن الراجح عنده فهو القول الأول ويجيبون على القول الأول عما روى أنه عليه السلام تنحى وغسل رجليه أنه كان لازالة الطين الذي اتصل برجله أو أخر غسل الرجلين لبيان الجواز.

وعند فقهاءنا إذا كان الرجل واقفاً في متنقع الماء يؤخر غسلهما والا يغسلهما مع أعضاء الوضوء وفي رواية عنهم يغسل بعد الفراغ عن الغسل كيف ما كان سواء وقف على أرض حلية أو حجر أو متنقع الماء.

أشد ظفر رأسى الظفر بالفتح ادخال الشعر بعضه في بعض فالمعنى أحكم ظفر رأسى فلا يتيسر فيه وصول الماء والظفر بالضم جمع ظفيرة وهي الأشعار المفتولة وبفتح الفاء والطاء أيضاً (وبفتح الفاء والضاد أيضاً جمع ظفيرة والمشهور الفتح وسكون الفاء) جمع ظفرة والمشهور الفتح وسكون الفاء.

أعلم أن الشافعيُّ يقول يجب إيصال الماء إلى جميع الشعرات فلو غلب على ظنه وصول الماء إلى أصولها فلا يجب نقض الظفيرة وعند مالكٍ نقض الظفائر واجب في جميع الأحوال سواء غلب على ظنه وصول الماء إلى أصول الشعر أولاً واليه مال الغزالي وعند أبي حنيفةٍ يجب للرجال نقض الظفائر مطلقاً سواء كان علوية أو تركية ولا يجب للنساء نقض الظفائر بل يكفي أن يبلغ الماء على أصول شعرها مما إذا كانت

مضفورة على القول الراجح وفي قول يجب فك الاشعار المنزلة وغير المنزلة للفريقين وفي قول لا يجب الفك ولكن يجب ايصال الماء الى وصول الشعر دفعا للخرج عنهم انما الحرج للنساء دون الرجال وان الحرج في المظفور دون المسترسلة.

ووجهه ان الرجال لا يجب عليهم ان يعفرو الاشعار على رؤسهم ويضفرونها فيقال لهم احلقوا اشعاركم. واما النساء فلا تجوز لهن حلق اشعارهن للمثلة فخرجن بنقض الضفائر ولاجل ذلك لم نفس الرجال على النساء وهذا هو الوجه للفرق بهما.

واشكل على ابي حنيفة ما روى عنه عليه السلام انقروا البشرة واغسلوا الشعر او كما قال عليه السلام لان هو يدل على غسل جميع الشعر؟

فالجواب عنه بوجه الاول ان خطاب فاغسلوا الشعر للرجال فقط دون النساء كما يقتضيه صيغة التذكير والثاني ان هذه الرواية مبحوث عنها حيث لم يستحسنه المصنف بشئ مع انه روى عن اجل الصحابة يعني حضرة عليؓ فمن ثم عادت رأسي وهو مع ذلك لا يوجب هذا الحكم للنساء فعلم من هذا ان هذا الخطاب مخصوص للرجال لا للنساء او يقال انه عليه السلام قال تحت كل شعرة جنابة ولم يقل في كل شعرة جنابة فيكون المراد رعاية للسياق فاغسلوا ما تحت كل شعرة هذا عين مذهب ابي حنيفة وحيث يقول بوجود ايصال الماء الى الاصول ولا يجب غسل العروق يعني الاشعار المسترسلة هذا في النساء.

واما الرجال فيجب عليهم ايصال الماء الى جميع الشعر بنقض الضفائر لحديث عليؓ فمن ثم عادت رأسي فحاصل التوجيه ان حكم النساء مخصوص بحديث ام سلمةؓ حكم الرجال مخصوص برواية عليؓ عن النبي ﷺ من ترك موضع الظفرة لم يغسلها من الجنابة فعل به كذا وكذا من النار او كما قال عليه السلام فقال عليؓ من ثم عادت رأسي ثلاثا فقد خص عمومته برواية ام سلمةؓ والروايات الواردة في هذا الباب كثيرة وآيته فاطهروا حيث استعمل صيغة المبالغة.

قوله هو شيخ ليس بذاك يرد عليه ان لفظ الشيخ من الفاظ التوثيق فكيف جمع المصنف بين المتنافيين فالجواب عنه ان لفظ الشيخ تدل على العدالة فكان عادلا ولفظ ليس بذاك على ضعفه بوجه آخر من مسألة حفظه ونسيانه وغيرهما او يقال ان لفظ الشيخ من الفاظ التوثيق اذا لم تقترن بالفاظ الجرح ١ والله اعلم.

١ ومن هذا الحديث يعلم ان حكم الرجال والنساء واحد لا مطلق وهو نقض الضفائر ويدل على اتحاد الحكم ايضا حديث عليؓ لكن حديث ام سلمة يدل ان نقض ظفائر المرأة ليس بضروري وبامثال جميع الروايات في هذا الباب استثنى ابو حنيفة حكم المرأة وقال نقض الضفائر المرأة ليس بضروري ولان الحرج متحقق على الاشد بخلاف الرجال فانه ليس فيه حرج للرجال والله اعلم

باب الوضوء بعد الغسل

ما حكم الوضوء بعد الغسل فقال ليس الوضوء بضرورى بعد الغسل ويشكل عليه ما وجهه اى ان عدم وجوب الوضوء بعد الغسل فقال بعضهم ان الغاسل قد يتوضأ قبل الغسل فلهذا الوجه ليس الوضوء بضرورى وان لم يتوضأ قبله فالاولى ان يتوضأ بعده وان لم يتوضأ بعده ايضا جاز له ان يصلى الصلوة وقال بعضهم وان لم يتوضأ قبل الغسل ليس الوضوء بضرورى لان بالغسل قد طهر تمام الاعضاء ولكن الترجيح للاول فان الاحتياط فيه والله اعلم.

باب ما جاء اذا التقى الختانان وجب الغسل

قوله عليه السلام انما الماء من الماء اى الغسل من المنى اتفق العلماء على وجوب الغسل عند خروج المنى بالجماع والاحتلام ولكنهم اختلفوا فيما اذا جامع ولم ينزل هل يجب عليه الغسل ام لا فروى عن النبى صلى الله عليه وسلم اتى على صحابى وكان يجامع مع امرأته فتعجل الرجل وصب على جسده الماء فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعننا اعجلناك فقال نعم فقال اذا عجلت او قحت فلا عليك الا الوضوء انما الماء من الماء فعلم من ان الانزال شرط يوجب الغسل لان الرجل لم ينزل وعلم من ذلك من لفظ الاعجال فان الاعجال قد يطلق اذا قضى الوطى انزل او لم ينزل ولكن هذا الحكم كان فى ابتداء الاسلام ثم نسخت واقيم مجرد الجماع مقام الانزال وحكم مجرد الغسل بمجرد الجماع انزل او لم ينزل وربما يقال السبب مقام المسبب كما فى النوم اقيم مقام ناقض الوضوء لكون سببا لاسترخاء المفاصل الذى هو من النواقض لخروج الريح منه وكما ان المشقة سبب لقصر الصلوة ولكن مجرد السفر اقيم مقام المشقة لكونه سببا.

واختلف فى هذه المسئلة فى القرن الاول فقال بعض الصحابة الماء (اى الغسل) من الماء (اى من خروج المنى) وقال بعضهم ان مجرد الغيبوبة (اى غيبوبة الحشفة) موجب للغسل واتفق عليه الصحابة والجمهور والعلماء والائمة الاجلة الاربعة واتفقوا على نسخ الاول بحديث ابى بن كعب رضي الله عنه حيث قال انما كان رخصة فى اوائل الاسلام ثم نسخ ونهى عنها حيث قالت عائشة رضي الله عنها اذا التقى الختانان وجب الغسل فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم.

قوله الختانان الختن قطع غرلة الولد والختان موضعه من الذكر اى جلدة حشفة الذكر والخفض من المرأة جلدة مشرفة فوق اعلى الفرج كعرق الديك واعلم ان اختنان الرجال مسنون م ا دون النساء وعن ابن عباس رضي الله عنه

م قوله مسنون والاصح ان ختن الغلام واجب فمعنى قول الشافعى ان ختن الغلام سنة اى ثابت بالسنة يعنى الحديث واما ختن المرأة اى خفض المرأة فمستحب وقد جرى ختن المرأة من وقت هاجر رضي الله عنه (بقية فى الصفحة التالى)

ان قوله عليه السلام انما الماء من الماء ١ في حق الاحتلام يعني انه ليس بمنسوخ بل هذا الحكم لمن يذكر الاحتلام وانه يذكر عمل جميع معاملة الجماع في الرؤيا ولكن لم ير بللا على ثوبه او على جسده فلا يجب عليه الغسل لان الماء اى الغسل فى الاحتلام من الماء اى من خروج المنى ووجوده على ثوبه او عضوه.

واشكل عليه ان الرواية التى وردت فى صحيح مسلم ص ٥٥٥ ا وهى عن ابى سعيد الخدرى انه قال خرجت مع رسول الله ﷺ يوم الاثنين الى قباء حتى اذا كنا فى بنى سالم وقف رسول الله ﷺ على باب عتبان فصرخ به فخرج يجر ازاره فقال يا رسول الله ﷺ ارأيت الرجل يعجل عن امرأته ولم يمن ما ذا عليه فقال رسول الله ﷺ انما الماء من الماء وهذا الحديث يأبى عن تاويل اى تاويل ابن عباس لان الواقعة وقعت فى اليقظة والحمل هذا الحديث على الاحتلام ليس بصحيح؟

والجواب اولاً ان ابن عباس لم يكن له علم بمورد الحديث الذى انما الماء من الماء. وثانياً انه لا يقول ان هذا الحديث ورد فى الاحتلام فقط بل يقول ان هذا الحديث عام شامل للجماع فى اليقظة والاحتلام كليهما ولكن نسخ الاول اى حكم اليقظة وبقي حكم النوم والاحتلام الى الآن فلا يرد على ابن عباس بشئ لان عمومه منسوخ ايضا ولكن بقى حكمه فى الاحتلام.

قوله ان النساء شقائق الرجال جمع شقيقة وهى الاخت الحقيقية من الاب والام والمراد ههنا النظائر. قال ابو حنيفة الرجل يجد البلل ولم يذكر الاحتلام فعليه الغسل سواء كان منيا او مذيا او وديا وقال ابو يوسف اذا تذكر الاحتلام وتيقن على كونه منيا او شك فى كون المنى او المذى او الودى فعليه الغسل ومستدل الامام ابو حنيفة عموم لفظ الحديث الرجل يجد البلل وهو عام للمنى والمذى والودى على انه يمكن ان ينقلب المنى رقيقا للحرارة ومستدل ابو يوسف الجزء الثانى من الحديث وهو قوله عليه السلام وعن الرجل انه قد احتلم ولم يجد بللا قال لا غسل عليه قالت ام سلمة فهل على المرأة غسل قال نعم ص ١ ترمذى شريف.

(بقية الصفحة السابقة) لان سار قد حلفت على اخراج الدم من هاجر فتخفف هاجر والله اعلم.

١ قوله الماء من الماء وله مفهومان احدهما يعبر بمنطوق والثانى يعبر بغير منطوق ومعنى الحديث باعتبار منطوقه خروج المنى وجوب الغسل ومعناه بغير المنطوق وهو مفهوم مخالف اى اذا لم يخرج المنى لا يجب الغسل وقد جرى هذا العمل بين اصحاب النبى ﷺ ثم نسخ المفهوم المخالف اى من لم يخرج منه المنى لا يجب عليه الغسل واما المعنى باعتبار المطابقى اى بمنطوقه فمعمول الى الآن ولا خلاف فيه لاحد ولا تفهموا معنى الحديث الغسل من المنى كان رخصة فى اول الاسلام من قول ابى بن كعب انما كان الماء من الماء رخصة فى ابتداء الاسلام فانه ليس برخصة بل كان عزيمة بل المراد هو المفهوم المخالف وان لم يخرج منه المنى لا يجب عليه الغسل ثم وقع الاختلاف بين الصحابة فى المفهوم المخالف فى العمل فجاء ابو هريرة الى عائشة فقالت انما كان الماء من الماء رخصة فى اول الاسلام وعلى هذا القياس مروى عن عمر بن الخطاب ايضا وهذا الحديث وقع فى الحقيقة جوابا لهذا السؤال والله اعلم

قالت ام سلمة فضحت النساء يا ام سليم (مقولة الجواب) اى اذا حكيت عنهن ما يدل على كثرة شهوتهن فدللت هذه الرواية على الانكار والرواية الاولى على تحقق السؤال عنه من قبل ام سلمة وفي رواية مسلم ص ١٢٦ سألت رسول الله ﷺ ام سلمة وعائشة عنده المرأة ترى ما يرى الرجل فى المنام فقال النبي ﷺ فترى من نفسها ما يرى من نفسه فقالت عائشة يا ام سلمة فضحت النساء تربت يمينك فقال النبي ﷺ بل انت تربت يمينك.

نعم (هذا جواب ام سليم) فليغتسل يا ام سليم اذا رأيت ذلك اى انت احق ان يقال لك هذا فانها فعلت ما يجب عليها من السؤال عن دينها فلم تستحق الانكار فهنا الاشكالات عديدة منها ان ام سلمة سألت رسول الله ﷺ بنفسها فكيف تنكر ذلك بقولها فضحت يا ام سليم (وهذا السائل اسمها ام سليم غير ام سلمة زوج النبي ﷺ) ومنها ان احدى الروايات تدل على المنكرة هي عائشة والاخرى يدل على انها ام سلمة ومنها ان ما وجه عدم علم ام سلمة هذا الامر حيث يسئل عن رسول الله ﷺ او تحتلم النساء.

والجواب الاول (وهو فى الحقيقة جواب السؤال الثانى وقد اخطأ الكاتب فى الكتاب تقديمًا وتأخيرًا) ما اجابه النووي بانة يمكن ان تكون عائشة وام سلمة كلتاهما انكرتا جميعا عليها **والثانى** ان المنكرة انما هي عائشة وما ذكر الراوى ان المنكرة هي ام سلمة فهو وهم من الراوى **والثالث** ان السائلة هي ام سليم والرواية هي ام سلمة ولكن وقع التغير من الكاتب والراوى **والرابع** يمكن ان يحمل السائلة ام سلمة وعائشة على المجاز والعلاقة هي الاشتراك فى الرأى والاجتماع ولكن السائلة فى الحقيقة هي ام سليم **والخامس** يمكن

فائدة عن انس ان عبد الله بن سلام الخ فتح البارى جلد ٤ ص ٢١٨ فاذا سبق ماء الرجل ماء المرأة نزع الولد واذا سبق ماء المرأة ماء الرجل نزع الولد الخ ووقع عند مسلم من حديث عائشة اذا علا ماء الرجل ماء المرأة اشبه اعمامه واذا علا ماء المرأة ماء الرجل اشبه اخواله ونحوه للبخار عن ابن مسعود وفيه ماء الرجل ابيض غليظ وماء المرأة اصفر رقيق والمراد بالعلو ههنا السابق لان كل من سبق فقد علا شأنه فهو علو معنوى واما ما وقع عند مسلم من حديث ثوبان رفعه ماء الرجل ابيض وماء المرأة اصفر فاذا اجتمعا فعلا منى الرجل منى المرأة ذكرا باذن الله واذا علا منى المرأة منى الرجل انشئ باذن الله فهو مشكل من جهة انه يلزم منه اقتران الشبه للاعمام اذا علا ماء الرجل ويكون ذكرا لا انشئ وعكسه والشاهد خلاف ذلك لانه قد يكون ذكرا او يشبهه اخواله لا اعمامه وعكسه.

قال القرطبي يتعين تاويل حديث ثوبان بان المراد بالعلو السابق قلت والذى يظهر ما قدمته وهو تاويل العلو فى حديث عائشة واما حديث ثوبان فيبقى العلو فيه على ظاهره فيكون السابق علامة التذكير والتانيث والعلو علامة الشبه فيرتفع الاشكال وكان المراد بالعلو الذى يكون سبب الشبه بحسب الكثرة بحيث يحصل الذكورة والشبه يصير الاخر معمورا فيه فبذلك يحصل الشبه وينقسم ذلك ستة اقسام **الاول** ان سبق ماء الرجل ويكون اكثر فيحصل له الذكورة والشبه **الثانى** عكسه **الثالث** ان يسبق ماء الرجل ويكون ماء المرأة اكثر فتحصل الذكورة والشبه للمرأة **الرابع** عكسه **والخامس** ان يسبق ماء الرجل ويستويان فيذكر ولا يختص بشبهه **والسادس** عكسه. ص ٢١٩ جلد ٤

ان ام سلمة ^{رضي الله عنها} قد نيست سؤالها فقال فضحت النساء يا ام سليم السادس ما انكرت ام سلمة بقولها هنا سؤالها عنها بل دون النساء على ام سليم في المجمع ومحضر النساء الاجنبيات وكانت ام سلمة سألت رسول الله ^{صلى الله عليه وسلم} في الخلوة.

والجواب عن الاشكال الثالث ان الاحتلام تكون من تلاعب الشيطان فكان رسول الله ^{صلى الله عليه وسلم} مصونا من شر الشيطان كما يدل عليه قوله عليه السلام ولكن الشيطان اسلم وقوله عليه السلام فان الشيطان لا يتمثل بي فلم يوجد تلاعب الشيطان معه ^{صلى الله عليه وسلم} وكذلك ازواجه المطهرة محفوظة مصونة عن الشيطان واورد عليه النووي بان الاحتلام لا يكون من تلاعب الشيطان فقط بل قد يكون لمرض او امتلاء او عية المنى وغير ذلك وهذا لا ينبغي في النبي ^{صلى الله عليه وسلم} وازواجه رضى الله عنهن والثاني وقوع واقعة الاحتلام في النساء نادر من حيث الرجال كما تشهد التجربة لغلبة البرودة على طباعهن فلم يتحقق التمزج والخروج من او عيتهن.

فائده تيقن في المنى والمذى والودى او شك بين الودى والمذى والودى والمنى والمذى والمنى فهذه ستة وجوه او شك في الثلاثة فهذه سبعة وجوه ثم انه يتذكر احتلاما او لا فيعود الاقسام الى اربعة عشرة ففي سبعة منهما يجب الغسل.

باب ما جاء في المنى والمذى

المنى ماء غليظ ابيض يخرج بدفق وشهوة وفيه لزوجة والمذى ارق من المنى يخرج عن النساء عند الملاعبة والتقبيل والودى ارق من المذى يخرج بعد البول لمرض وعن علي ^{رضي الله عنه} سألت عن رسول الله ^{صلى الله عليه وسلم} عن المذى وفي رواية مسلم ص ١٢٢ عن علي ^{رضي الله عنه} كنت رجلا مذاء فكنت استحي ان اسئل رسول الله ^{صلى الله عليه وسلم} لمكان ابنته تحتي فامرت المقداد ابن اسود فسأله فقال منه الوضوء او كما قال عليه السلام **ووجه التطبيق** بينهما انه ينسب الفعل الى الامر كثيرة كما قال الله تعالى حاكيا "يا هامان ابن لي صرحا" (مؤمن: ٣٦) "وبني

فائدة والصحيح ان عائشة وام سلمة تعلمان الاحتلام ولكن قد انزلنا الشيء الموجود بمنزلة الشيء المعلوم فقالتا أو تحتلم المرأة يا ام سليم لان غرضهما الاخفاء لشدة الحياء وقد اشكل هذا الجواب ان الاحتلام يكون من الشيطان فان الشيطان لا يقرب النبي ^{صلى الله عليه وسلم} لانه معصوم فكذلك ازواجه ^{صلى الله عليه وسلم} فانها ايضا معصومة وعلمهما الاحتلام يوجب وجود الاحتلام منهما؟ والجواب عنه اولاً لا نسلم ان علمهما الاحتلام يوجب وجود الاحتلام منهما فانه يمكن ان تعلمنا عن غيرهما بسبب السؤال ولو نسلم ان وجود الاحتلام يوجب علمهما فلا نسلم ان الاحتلام منحصر في تلاعب الشيطان فقط بل يكون الاحتلام من امتلاء الشهوة والمنى او لمرض والله اعلم بالصواب كتبه محمد نياز منخدوم بن محمد صديق مرحوم تركستاني.

الامير المدينة“ كذلك ينسب السؤال الى عليٍّ لكونه امرأ به فلا اشكال.
ثم اورد عليه ان بعض الروايات تدل انه امر عمار بن ياسرٌ بالسؤال؟ والجواب ان عليا امر كلا الرجلين
بالسؤال فنسب مرة الى مقداد ومرة الى عمار بن ياسر او يقال ان عليا كان موجودا في المجلس الذي سأله
مقداد رسول الله ﷺ عن المذى فنسبه السؤال اليه لانه كان راضيا به وشريكا في المجلس كما نسب القتل
الى بنى اسرائيل ”واذا قتلتم نفسا فادارأتم“ (البقرة: ٤٢) والقاتل آبائهم واجدادهم وكما يقال بنو فلان قتلوه
والحال ان القاتل واحد منهم.

باب في المذى الذى يصيب الثوب

قوله بكفيك ان تأخذ كفا فتضح به ثوبك وقال بعضهم لا يجزئ الا الغسل وهو قول الشافعي اعلم
ان الشافعي اخذ النضح في هذا المقام بمعنى الغسل فما له ان لا يأخذ النضح بمعنى الغسل في قوله عليه
السلام اذا توضأت فانتضح.

باب في المني يصيب الثوب

هل المني طاهر ام نجس وان كان الثاني فكيف تطهيره؟ وهل الفرق بين مني الرجل والمرأة فهذه ثلاثة
مسائل فقال جماعة ان المني طاهر كالمخاط الذي يستقذره الطبع السليم فكذلك المني يستقذر ايضا
وليس من ضرورته ان يكون نجسا وهو المروي عن الشافعي وهو الاصح عند احمد وفي رواية ابي حنيفة
ومالك واحمد نجس ثم الامام مالك وزفر يقولان ان طريق تطهيره منحصر في الغسل فلا يكتفى فيه
الفرق سواء كان المني ثخيناً غليظاً او رقيقاً وسواء كان مني الرجل او المرأة وسواء كان يابساً او بللاً.
وعند ابي حنيفة ان كان يابساً يكفي فيه الفرق ثم لا يخفى ان مني سائر الحيوانات نجس وفي رواية عن
الشافعي وفي رواية طاهر سوى الكلب والخنزير وفي رواية عنه مني ما يؤكل لحمه طاهر دون غيره وعندنا
كلها نجس وفي مني النساء منه روايتان في رواية طاهر وفي رواية نجس كالرجل قال ليث ابن سعد المني
نجس لكن لا يجب عليك اعادة الصلوة اذا كان في ثوبك او بدنك وقال الحسن يجب اعادة الصلوة ان
كان في الثوب. ١

وقوله ضاف عائشة ضيف يعني صار الرجل ضيفاً لعائشة ومن المعلوم ان الضيف اذا جاء يقدم له الفراش

١ ان الاختلاف بين الحنفية والشافعية في نجاسة المني وطهارته مبني على اصل آخر مختلف فيه بيننا وبينهم
وهو ان الشافعي لم يجوز الصلوة اذا تلبس المصلي بشيء من النجاسات قليلاً كان او كثيراً فليس عنده العفو في شيء من
النجاسات واثبت العفو ابو حنيفة في النجس المغلظ قدر الدرهم وفي المخفف اقل من ربع الثوب (بقية الصفحة التالي)

ويستط الغطاء اي اللحاف فرواية عائشة^{رضي} حجة للشافعي^{رضي} ورواية سليمان ابن يسار حجة للاحناف والموالك لا سيما للمالكية حيث يقولون انه لا يكفي الا الغسل فيبين الاستاذ وتلميذه مقابلة تامة ومذهب ابي حنيفة بين بين حيث يقول بلزوم الغسل او الفرك بل يقول يكفي احدهما ولا ينحصر التطهير في الغسل كما قال الموالك .
واستدل الشافعي^{رضي} على طهارة المنى بقول عائشة^{رضي} وربما فركته من ثوب رسول الله ﷺ وبان الانبياء والاولياء والصلحاء خلقوا من المنى فلو كان المنى نجسا يكون اهانة عظيمة في خلقهم لان اصلهم على ذلك التقدير نجس واي اهانة اكبر من هذا الاهانة؟ واجاب عنه عن رواية الغسل انه ازال لثلا يبقى اثره على الثوب لان الطبع النظيف يعافه وكذلك استدل برواية ابن عباس^{رضي} انه بمنزلة المخاط واستدل الحنفية والموالك بقوله تعالى "انما نخلقكم من ماء مهين" (المراسلات: ٢٠) فجعلناه في قرار مكين حيث من على الانسان بتفضيله على سائر المخلوقات وتصيير اشرف الموجودات بعد خلقه من ماء مهين نجس فكمال القدرة يظهر اذا كان خلق الانسان من ماء نجس ثم كان من اشرف الموجودات وهذا امر عجيب لا تنقضي عجائبه .

وقال بعضهم ان المنى يخرج من مجارى البول ملتصقا برطوبة قصبية الذكر التي هي نجس من غير ربية فلاجل ذلك قالوا ان المنى نجس ولكن فيه ما فيه لان النجاسة في محلها لا يعطى لها حكم النجاسة والاحناف ان يعارض الشوافع بان خلق اعداء الله تعالى كفرعون ونمرود وشداد ابي جهل وابى لهب وياجوج و مأجوج لعن الله اياهم اجمعين وغيرهم من هذا المنى فينبغي ان لا يكون اصلهم نجسا وكذلك نقول ينبغي على ما قال الشوافع ان يكون دم الحيض طاهرا لكونه اصل الانبياء والحال انهم متفقون على نجاسته .
والتحقيق ان الله تعالى فقد طهر الماء المهين النجس بقدرته الباهرة بعد التحويل وخلق منه الانبياء طاهرا في كل جنس والدليل على ان التطهير لا ينحصر في الغسل بل يكفي فيه الفرك ايضا انا نرى السيف اذا تنجس يطهر بالمسح وكذلك الخف يطهر بالمسح والنضح يكفي في بول الغلام فعلم من ذلك ان كفيات التطهير مختلفة في النجاسات .

فحاصل الكلام ان تخفيف النجاسة معتبر عند الشافعي^{رضي} بناء على ذلك يقولون ان الاستنجاء بالحجارة كاف فلذلك قلنا ان الفرك الذي يخفف النجاسة ولا يزيلها بالكلية كاف في المنى ان كان يابس وعند الشافعي^{رضي}

(بقية الصفحة السابقة) فاذا كان كذلك كان التلبس ببعض تلك الاشياء حيشما ثبت لا يمنع الحكم بنجاسة عند الامام بخلاف الشافعي^{رضي} وذلك لان الامام يحمله على انه كان اقل من قدر الدرهم ولا يمكن هذا الحمل عند الشافعي^{رضي} فاذا ثبت بما فيه كثرة انه عليه السلام اكتفى فيه بالمسح والفرك ومن المعلوم انه غير مقلع وانما اثره التقليل لا غير كما هو ظاهر فلزم القول بطهارته فمن لم يجوز الصلوة بملابسة شئ منها وان قل ولهذا استدل الشافعي^{رضي} باحاديث الفرك على الطهارة واما الامام ومن تبعه فلما لم يكن هذا من اصوله لم يلزمه القول بطهارته كذا في الكواكب . ص ٦٨

يكفى في الحالين اى الرطب واليابس والدلائل للفريقين والترجيح للاحناف اى لدلائل الاحناف حديث عائشة^{رضي} حيث روى عنها في صحيح المسلم ص ١٢٠ واني لاحك عن ثوب رسول الله ﷺ بظفري يابساً وروى عنها في الدارقطني كنت اغتسل ان كان رطباً وافرك اذا كان يابساً فهذا الرواية ساطعة للفرقة بين اليابس والرطب ولان الرطب لزوجة لا تنزول النجاسة اجزاء النجاسة بالفرك وبعد ذلك نطالب الشوافع هل عندكم شئ من الروايات انه ترك الغسل او الفرك عند وجود المنى في ثوبه او بدنه لبيان الجواز ولو كان مرة.

والجواب عن قول ابن عباس^{رضي} ان قوله لا ينتهض حجة لانه مخالف للآية والرواية المرفوعة ولتعامل الصحابة واقوالهم وكبار من العلماء مع انه يمكن ان يكون التشبيه في اللزوجة والمراد ان المنى لزج كالمخاط والشئ اللزج يطهر بالفرك بعد اليبس.

مسئلة مختلفة فيها اذا وقع الثوب المفروك على ماء هل يتنجس الماء ام لا فقال ابو حنيفة ان الماء نجس كما ان الخف المزال المطهر بالمسح والارض المطهرة باليبس والجلد المدبوغ بالشمس اذا وقعت في الماء تعود النجاسة والصحبان^{رضي} يقولان لا يعود نجسا والفتوى على قولهما.

ثم اعلم ان الفرك يكون كافيا في اليابس اذا لم يكن في احليله نجاسة فلو ان احدا بال ولم يستنج بالماء او الحجارة ثم خرج المنى لا يكفى فيه الفرك بل لابد من الغسل وفي رواية من الاحناف ان منى المرأة لا تكفى فيه الفرك لان منى المرأة ارق من منى الرجل فان منيها قريبا من البول فلا يكفى فيه الفرك بل لابد من الغسل وهذا هو المروي عن مشايخ زماننا المتأخرين حيث رؤا ان قوة النساء في هذا الزمان قد ضعفت فلم يكن المنى غليظا ليظهر بالفرك بل الرجال ايضا والله اعلم.

باب في الجنب ينام قبل ان يغتسل

١ قال اهل الظواهر وهو رواية عن احمد ان الجنب لا يجوز له الاكل والشرب والنوم وغيرها من غير وضوء ويستدلون بحديث قال نعم اذا توضأت او كما قال عليه السلام.

ان افضل الاشياء ان كل شئ من افعال الانسان يفعل بعد الغسل اذا اجنب وكذلك الجماع ينبغي مع كل زوجات متعددة ينبغي ان يكون بعد الغسل والادنى منه له ان يتوضأ والدرجة الاخرى يجوز له كل ذلك

٢ قد اتفق الائمة على ان العبادة التي تتوقف على الوضوء بطريق الوجوب لا يجوز للجنب بغير غسل وكذلك لا يجوز العبادة التي يتوقف على الوضوء بطريق الاستحباب مثل تلاوة القرآن ومس المصحف ودخول المسجد وقراءة التسيح والتهايل وغير ذلك وايضا قد اجمعوا على ان الجنب يجوز له النوم والاكل والشرب والمشى ودخول السوق والتكلم بالناس في حاجته ولكن اختلفوا في ان هذه الافعال التي يجوز للجنب بغير غسل هل يجوز للجنب هذا الفعل بغير وضوء ام لا يجوز فقال اصحاب الظواهر واحمد لا يجوز الخ كتبه محمد نياز بن محمد صديق مرحوم تركستاني.

من غير وضوء ولا غسل مع الكراهة عند المجهور فيجوز كله ومستدل الجمهور هذا الحديث كان رسول الله ﷺ ينام وهو جنب لا يمس ماء ١ وهو لفظ نكرة وقعت تحت النفي فيدل على العموم والشيوع فانتفى الوضوء والغسل كليهما وقال ابوداؤد هذا الحديث وهم من ابي اسحاق وله جوابان احدهما ان معناه لا يمس ماء للغسل واستحسنه البيهقي والثاني ان المراد به انه كان في بعض الاوقات لا يمس ماء اصلاً لبيان الجواز اذ لو واظب عليه لتوهم وجوبه.

قوله يرون ان هذا غلط من ابي اسحاق هذا ليس في محله لانه امام ووجه التطبيق بين الرويتين ان لفظ كان لاستعمال الاستمرار فقط بل لوجود الشيء ولو كان مرة واحدة قالت عائشة ٢ كنت اطيب لرسول الله ﷺ في حله وحرمة والحال ان الحج لم يكن في حياته ﷺ عند عائشة الاحج واحد وقد استعملت لفظ كان فعلم من ذلك ان المراد في الحديث بقوله ﷺ كان النبي ﷺ ينام وهو جنب ولا يمس ماء اى كان نام مرة من غير وضوء ولا غسل لبيان الجواز وكان يتوضأ مرة للاحتياط والتقوى او المراد بقوله لا يمس ماء اى الغسل وقد ضعفه بحديث يتوضأ قبل ان ينام.

ثم اعلم ان السر في هذا الوضوء تخفيف النجاسة فلو توضأ احد ثم غسل بقية اعضائه بعد الجفاف يكفي له غسل بقية الاعضاء ولا يجب عليه الاعادة او يقال ان هذا الوضوء لا يمنع دخول الملائكة في بيت فيه جنب او يقال ان الارواح تقبض في المنام وتحضر عند الله تعالى فينبغي ان يحضر مع النظافة والطهارة بقدر الامكان ولذلك قلنا ان الوضوء عند النوم مستحب والشيء المستحب يجوز فيه التيمم وان كان الماء موجوداً كما كان النبي ﷺ يتمم لرد السلام ان الروح الانسانية اذا وجد فيه النشاط والفرح يسعى لذكر الله تعالى والتوجه اليه واذا وجد الانكسار والضعف يكون كاهلاً وكسلاً وينقبض عنه ومن المعلوم ان الماء سبب لازالة الانكسار ولاحداث النشاط كما هو مشاهد بالتجربة فلا بد من الغسل بعد خروج المنى الذي اوجب الانكسار والضعف في الروح والقلب فكأن هذا الوجه مشترك بين الوضوء والغسل.

باب ما جاء في مصافحة الجنب

اعلم ان المصنف بؤب في هذا الموضوع باب ما جاء في مصافحة الجنب ولم يذكر في الحديث ما يدل

١ ا واعترض بقوله عليه السلام ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب او صورة او جنب فكيف يصح انه عليه السلام لا يمس ماء الخ؟ اجيب عنه بجوابين الاول ان المراد من الجنب الذي يمنع دخول الملائكة وهو ان يكون متعوداً عليه حتى يفوته وقت الصلوة واما الذي لا تفوته صلوة ما فلا يمنع عن دخول الملائكة والثاني ان المراد من الجنب الذي لا يتوضأ.

على ترجمة الباب فيكف التطبيق بين الحديث والباب والجواب ان هذا الحديث مختصر في هذا الموضوع وفي الموضوع الاخر موجود بطوله ففيه الدال موجود فانتظر وتشكر.

قوله ان المؤمن لا ينجس من باب سمع وكرم وفيه اشكالان الاول لا ندرى ما وجه التخصيص بالمؤمن والحال ان المتفق عليه ان جسم الكفار ليس بنجس ايضا سواء كان الجسم مبلولا او غيره وكذلك سؤرهما طاهر يجوز منه المؤكلة والمشاركة والاشكال الثاني لا يفهم عدم كون المؤمن نجسا وكذلك ظاهرا حيث لا يجوز للمؤمن تلاوة القرآن وسجدة التلاوة واداء العبادات ودخول المسجد ومس المصحف حال كونه جنبا او محدثا.

والجواب عنه بوجوه احسنها ان النجاسة في عرف العرب لا تطلق على غير النجاسة المعروفة الظاهرة قال الله تعالى "انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه" (المائدة: ٩٠) فان كل ما ذكر في الآية سوى الخمر ليس بنجس معروفة ظاهرة التي هي ضد الطهارة الشرعية بل معناه كون الشيء غير مرضى عند الله تعالى فكذلك المراد من قوله "ان المؤمن لا ينجس" انه ليس بنجاسة التي هي ضد الطهارة بل المراد هو النجاسة المعنوية اى الاعتقادات الفاسدة كما اريد في قوله تعالى "انما المشركون نجس" (التوبة: ٢٨) اى غير مرضى عند الله تعالى ومغضوب عليهم سبب عقائدهم الفاسدة كما قال المتنبي في هجو كافور

لا تشتتر العبد الا والعصا معه ان العبيد لانجاس مناكيد

فعلم من هذه الآية ومن قول الشاعر ان النجاسة تطلق على النجاسة المعنوية التي هي عبارة عن استحراق غضب الله تعالى والثاني ان المفهوم المخالف لا نعتبره ههنا وليس المراد ان المؤمن لا ينجس لا الكافر اعلم ان دخول الكفار في المساجد جائز عندنا ولا يجوز عند الامام مالك وعند الشافعي يجوز الا في المسجد الحرام ومسجد الاقصى واما ما قال الله تعالى "انما المشركون نجس فلا يقربن المسجد الحرام بعد عامهم هذا" فمحمول على التشديد والتغليظ لانه عليه السلام اسر بعض الكفار في المسجد الحرام واكل وشرب معهم وكذا روى عن ابن عباس من صافحهم فليتوضأ محمول على الزجر.

والثالث ان اللام في المؤمن للعهد الخارجى يعنى ان المؤمن الذى هو مثلك الذى ليس عليه نجاسة ظاهرة لا ينجس والرابع ان المؤمن لا ينجس نجاسة تمنعه عن المؤكلة والمشاركة والمصافحة والمماساة وغير ذلك فالنفي يرجع النجاسة المخصوصة التي ظنها المخاطب ولها درجات متفاوتة وهي كلى مشكك بخلاف الكافر فانه ينجس بهذه النجاسة فانه تعالى نهانا عن الموالاة معهم وامرنا بالعداوة معهم وهذا على من يعتبر مفهوم المخالف وبهذا التوجيه الآخر خرج جواب الاشكال الثاني وهو ان النفي في قولهم ان المؤمن لا ينجس ليس لنفي مطلق النجاسة بل للنجاسة التي تمنع المجانسة والمصافحة وغيرها وانه لم ينجس عرق

الجنب وسؤره وبدنه من النجاسة الحكمية بل الغسل امر تعبدى ولكن الاقرب هو التوجيه الاول .
وفي الهامش والجواب الثانى عن قوله تعالى ”انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا الخ“ (التوبة: ٢٨) ان الدخول قسما من دخول عزة ودخول ذلّ فالنهى فى الآية هو دخول العزّ فلا يقربن المسجد الحرام مطمئنين ومسلّطين والثالث المراد عن الدخول الحج اى لا حج بعد عامهم هذا فلا يكون هذه الآية استدلالا للشوافع والمواك فى منع دخول الكفار المسجد الحرام ومن اىّ مسجد كان وايضا قد ثبت فى زمان النبي ﷺ دخول الكفار فى المسجد .

ولا يراد من النجس النجاسة الظاهرية لان النجاسة الظاهرية يوجد فى المؤمن ايضا لان المؤمن ينجس بسبب البول والغائط ايضا وغير ذلك فلهذا الوجه يكون معنى الحديث ان المؤمن لا ينجس نجاسة معنوية واما الكافر ينجس نجاسة معنوية وهذا اذا اعتبرنا المفهوم المخالف بمتابعة المخالف واما اذا لم نعتبر مفهوم المخالف فى الجواب ما مر انتهى الهامش .

وقوله الموالاة الخ وان كان الموالاة بالمحبة والمغاش فهو حرام وداخل تحت النهى واما اذا كان الموالاة لاصلاح الكفار او المنع عن الظلم اى عن ظلم المسلمين او بغرض من الاغراض الآخر والدين وغير ذلك فهو جائز لا بأس فيه بالاتفاق انتهى الهامش .

باب ما جاء فى المرأة ترى فى المنام مثل ما يرى الرجل

وقدمت المباحث المتعلقة بهذا الباب فى باب غسل الجنب من الجنابة فلا نعيدها خشية من الاطّاب .
اذا جاء الشتاء فادفؤنى فان الشيخ يقتله الشتاء
 وقول عائشةؓ استدفأ بى اى طلب الحرارة بى والادفاء والدفائة بان وضع اعضائه الشريفة على اعضائى من غير حائل وجعلنى مكان الثوب الذى يستدفأ به ليجد السخونة من بدنى وفيه ان بشرة الجنب طاهرة لان الاستدفأ يحصل بمس البشرة البشرية والله اعلم .

باب التيمم للجنب اذا لم يجد الماء

الآيات والاحاديث تدل دلالة قاطعة على ان التيمم مشروع لكل واحد فى كل حدث وهو مذهب الجمهور على ان سيدنا عمرؓ خلاف ذلك وقوله الصعيد الطيب طهور المسلم لا يخفى عليك ان صفة الطهورية للماء صفة ذاتية وللصعيد الطيب صفة عرضية مخصوصة للمسلم كما يدل عليه لفظ الحديث وهو طهور المسلم وايضا لا بد له من الطهارة وكونه صعيدا طيبا لا مطلق الارض وسيأتى بحثه فيما بعد ان شاء الله تعالى .

وقوله فليمسسه بشره بلفظ المس إشارة إلى ان الاسراف ممنوع وقوله خير يستعمل في الفرائض ايضا كما قال الله تعالى "وان تصوموا فهو خير لكم" (البقرة: ١٨٣) والله اعلم.

وفي الهامش قوله الآيات والاحاديث الخ وعن ابي ذر ان رسول الله ﷺ قال الصعيد الطيب ظهور المسلم الخ وههنا مباحث الاول في الاعضاء الممسوحة في التيمم والثاني في عدد الضرب والثالث في حد المسح في الاعضاء والرابع في كفاية التيمم عن الحديثين والخامس في جنس ما يتيمم به والسادس حكم التيمم.

فقال النووي اجمع العلماء من الامة كافة على ان التيمم لا يكون الا في الوجه واليدين ثم اختلف العلماء في كيفية التيمم وعدد ضربه فلا بد من ضربتين للوجه واليدين مع المرفقين عند ابي حنيفة والشافعي ومالك واصحاب الرأي وذهبت طائفة ان الواجب ضربة واحدة فقط للوجه والكفين جميعا وهو مذهب احمد وعطاء ومكحول واسحاق والاوزاعي وابن المنذر وعامة المحدثين والقول الثالث في الضربة حكى عن ابن سيرين من الشافعي ينقل ذلك ان لا يجزئ اقل من ثلاث ضربات لضربة للوجه وضربة ثانية للكفين والثالث للذراعين وحكى في الثالث ايضا عن الزهري انه يجب المسح الى الابطين هكذا حكاه عن اصحاب الشافعي في كتبهم.

وقد قال الامام ابو سليمان الخطابي لم يختلف احد من العلماء في انه لا يلزم المسح على المرفقين وقد اجمع العلماء على عدم وجوب المسح وراء المرفقين كما في الوضوء والتيمم خليفة الوضوء وفي البحث الرابع اجمع العلماء على جواز التيمم عن الحديثين وكذا الجواز للجنب ايضا اجتمع الخلف والسلف كذلك للحائض والنفساء ايضا خلافا لما جاء من عمر وعبدالله بن مسعود وحكى مثله عن النخعي وقيل ان عمر وعبدالله بن مسعود رجعا عنه.

وللجمهور احاديث كثيرة واما جنس ما يتيمم به فاختلف العلماء فيه فمذهب الشافعي واحمد وابن المنذر داؤد الظاهري الى انه لا يجوز الا بالتراب الطاهر له غبار يلصق بالعضو وعند مالك يجوز التيمم كل ما هو من اجناس الارض واما الذهب والفضة والخشب وما يحترق في النار فيصير رمادا لا يجوز فانه ليس من اجزاء الارض فعند مالك التراب مطلقا طاهر فمذهب مالك كمذهبنا وزاد بعض المالكية كل ما متصل بالارض كالخشب وغيره يجوز التيمم.

والبحث السادس في حكم التيمم فعند الشافعي ومالك ان التيمم مبيح غير رافع للحدث كما هو عندنا وايضا يقولون انه طهارة ضرورية وعندنا طهارة مطلقة فعندهم لا يجوز الفريضتين بتيمم واحد وعندنا يصلى كيف ما شاء من الصلوات وعند احمد اذا تيمم صلى الصلوة التي حضر وقتها والفوائت ايضا والتطوع ايضا الى وقت آخر ولنا حديث ابي ذر ولو عشر سنين الحديث والسابع ان النية فرض عندنا خلافا للبعض فانه يقول هو مثل الوضوء والمراد من العشر الكثير.

قوله خيرٌ قد انسلخ ههنا من معنى التفضيل والا يلزم ان يكون التيمم حين وجدان الماء ايضا فيه خير مع ان التيمم لا يجوز حينئذ وهو مثل اصحاب الجنة خير مستقرا ولفظه مصدر ايضا وصيغة صفة المشبهة وصيغة التفضيل ايضا قوله هذا اذا كان ذلك اشارة الى التوضي بمس الماء واذا كان الى الصعيد وهو ايضا يمكن ما نقل النوويّ ان عمرّ وعبدالله بن مسعود رجعا عن قولهما في عدم جواز التيمم للجنب فهو غير صحيح كما قال الشيخ رحمه الله.

باب في المستحاضة

الدم الخارج من فرج المرأة ثلاثة انواع المحيض والمستحاضة والنفاس ودم الحيض منبعه رحم المرأة يربى به الولد بقدرة الملك القادر الجليل ويخرج اذا زاد مقداره وهذا الدم يتغذى به الصبيان ما دام في الرحم ثم ينقلب لبناً ويخرج من الثدي بعد ولادة الصبي ولهذا لا يخرج دم الحيض في صغر السن وحين الاياسة والثاني دم الاستحاضة وهو غير دم الحيض انما هو دم عرق يخرج من الصغير والحامل ايضا فالحاصل ان الدم الذي يخرج على غير وقته يسمى دم الاستحاضة والثالث دم النفاس وهو ما يخرج بعد الولادة.

وقد علمت ما ذكرناه سابقا ان دم الحيض يتغذى به الصبي في الرحم وما بقى منه من الفضلات يجتمع في الرحم ويخرج بعد الولادة وكون هذين الدمين فضلات يتحقق الحدث عند خروجهما واما دم الاستحاضة فلما لم يكن بهذه المثابة لانه دم عرق الذي يسمّى بعادل وليس بدم الحيض من الرحم لا يتحقق الحدث عند خروجه.

اعلم ان ثلثة نساء من قبيلة ابي حبيش فاطمة بنت ابي حبيش وحمنة بنت ابي حبيش وام حبيبة بنت جحش استحيضت في عهد رسول الله ﷺ قد ذكر المصنّف الاحاديث التي تتعلق بهذه الثلاثة ثم لا يعزب عنك ان حكم الاستحاضة حكم المعذور كمن به سلس البول او انقلاب الريح او استطلاق بطن الذي لا يمضى عليه وقت صلوة الا والحدث الذي ابتلوا به يوجد فيهم وحكمهم ان هذه الاعذار ليست بناقضة للوضوء عندنا ما دام الوقت فيجوز لهم ان يصلوا بوضوء واحد صلوة متعددة ما لم يوجد حدث آخر.

والشافعيّ يقول تلك الاعذار المذكورة ناقضة للوضوء انما يتحقق النقض بعد الفراغ عن الصلوة المفروضة سواء كانت اداء او قضاء وعند ابي حنيفة ينقض بخروج الوقت وقال زفرّ ومحمدّ فالمستحاضة اذا تتوضأت يجوز لها ان تصلى ما شأت من الفرائض والنوافل ما لم يخرج الوقت وقال زفرّ بدخول الوقت لا بخروجه ولا ينقض وضوء المستحاضة ما لم يدخل الوقت وعند ابي يوسف بخروجه فلو توضأت مستحاضة قبل طلوع الشمس ينقض وضوئها عند ابي حنيفة وابي يوسف ومحمدّ بخروج الوقت ولا ينتقض عند زفرّ لانه لم يدخل وقت صلوة اخرى فيجوز لها ان تصلى ما شأت من الاشراف والضحى.

ثم ههنا اختلاف وهو ان ثبوت العذر لا بد له ان يمضى وقت صلوة الا والحدث موجود فيه وليس هذا مشروطا للبقاء وقوله انى امرأ استحاضة مستعمل بصيغة المجهول والمعروف ولكن الافصح هو المجهول وقوله انما هو عرق اى ليس بحيض وقوله اذا اقبلت فدعى الصلوة واذا ادبرت فصلى ولم يذكر تصلى مع الوضوء لكل صلوة او مع الغسل فارث الابهام والاشتباه فالله تعالى هو حلال المشكلات ثم ان المستحاضة هل تغسل غسلا واحدا بعد ادبار الحيض ام تغسل لكل صلوة اى لوقت كل صلوة ام للصلوتين ففيه اقوال من الائمة والجمهور على ان المستحاضة تغسل غسلا واحدا فى الشهر عنه فراغها من الحيض وتصلى.

ثم اشكل ان وجه الفرق بين الحيض والاستحاضة ما هو فقلنا فى جوابه ان المرأة تنقسم على اربعة اقسام المبتدأة وهى التى لم تتعين لها عاداتها والمميزة وهى التى تميز بين دم الحيض والاستحاضة من اختلاف الوانه وشدة ننته وقلته والمعتادة وهى التى كانت متعودة بتاريخ وقت قبل ان يأتيتها الاستحاضة والمتحيرة وهى ليست لها عادة قائمة وليس لها التمييز بين الدمين او تقررت لها عادة ولكنها نسيت فالائمة كلهم متفقون على ان المعتادة يعتبر عاداتها ويحكم بالحيض على قدر عاداتها.

وحكم المبتدأة عند ابى حنيفة ترك الصلوة عشرة ايام ولياليها بعد تجاوزها اكثر مدة الحيض وهو قول

والرواية التى فى واقعة بنت ابى حبيش فاذا ذهب قدرها (ابوداؤد) فاذا خلقت ذلك اى مضت تلك الايام (مؤطا) فانظرى اذا اتاك قرأك فلا تصلى (ابوداؤد ونسائي) فلتدع فى كل شهر ايام اقرائها (حاكم وقال صحيح على شرط مسلم) تدعى الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسلى (زيلعى عن الدارقطنى وقال كلهم ثقات) عن ام سلمة لتنظر عدة الليالى الى قوله فلتترك الصلوة قدر ذلك وحديث اسماء فامرها ان تقعد الايام التى مكان تعقد (ابوداؤد) عن عائشة فى قصه فاطمة ثم لتغتسل فى كل يوم غسلا (ابوداؤد) ثم الطهور عند كل صلوة (حاكم من حديث ابى مليكة) دعى الصلوة عد ايامك التى كنت تحيض (زيلعى عن صحيح ابن حبان) فلتغتسل الظهر والعصر غسلا واحدا (ابوداؤد) اذا كان دم الحيض فانه دم اسود يعرف فاذا كان ذلك فامسكى عن الصلوة (ابوداؤد).

والاحاديث التى وردت فى واقعة حبيبة هى ختنة رسول الله ﷺ يعنى اخت ام المؤمنين زينب والختن قرابة من قبل الزوجة والظهر من قبل الزوج قوله امكثى قدر ما كانت تحبسك حيضتك ثم اغتسلى (ابوداؤد) وقوله انها سألت فقال ولكن هذا عرق فاغتسلى وصلى ابوداؤد وقوله وعن عائشة كانت تغتسل لكل صلوة (ابوداؤد) ولم يثبت مرفوعا لزينب بنت ابى جحش استحيضت فقال لها اغتسلى لكل صلوة وفى رواية توضحى لكل صلوة (ابوداؤد) وقوله عن زينب بنت ابى سلمة فى قصة ام حبيبة ان النبى ﷺ امرها ان تغتسل عند كل صلوة قوله فامرها النبى ﷺ ان تنظر ايام اقرائها ثم تغتسلى وتصلى.

والاحاديث التى وردت فى واقعة حمنة بنت جحش قوله سامرك بامر ين بايهما فعلت اجزاء عنك فتحيضى ستة ايام او سبعة فى علم الله تعالى ذكره ثم اغتسلى ابوداؤد وقال ابوداؤد الامران جميعا قال ان قويت فاغتسلى لكل صلوة والا فاجمعى والله اعلم بالصواب.

الشافعيّ الا انه يقول بان تترك صلوة يوم وليلة لانه اقل مدة الحيض عنده وعند مالك لا تحديد في جانب القلة لدم الحيض والتوقيت له في اكثره هو خمسة عشر يوما والمميزة ان انقطع دمها في اقل من خمسة عشر يوما واكثر من اقل مدة الحيض فحيض وهذا عند الشافعيّ واما عند امامنا الاعظم فلا يعتبر الوان الحيض فلا يتحقق عنده القسم الرابع.

واما المتحيرة فتوضأت لكل صلوة وتغتسل لها واما الجواب عن حديث فاطمة بنت ابي حبيش أنها كانت معتادة والتفصيل سيأتي فيما بعد ان شاء الله تعالى.

حديث قتيبة فدعى الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسلي وتوضي لكل صلوة فهذا الحديث مصرح بان المستحاضة تغتسل بعد الفراغ عن الحيض وقد ثبت بهذه الرواية مذهب ابي حنيفة في اقل مدة الحيض حيث ان النبي ﷺ قال لفضة ايام التي هي جمع قلة فلم يثبت ما قال الموالك ان اقل مدة الحيض ساعة والشوافع من انه يوم وليلة فان لفضة ايام تأبى عنه فثبت ان اقل مدة الحيض ثلاثة ايام ولياليها واكثرها عشرة ايام لان اطلاق جمع القلة لا يكون على ما فوق العشرة واستدل الشوافع على ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما بقوله عليه السلام تجلس في بيتها شطر عمرها او كما قال عليه السلام والشطر يطلق على النصف للشهر خمسة عشر يوما ولكنه في التأمل لان لفضة الشطر يطلق على معان آخر ايضا وكذلك ما قال عليه السلام لقد اعطى يوسف عليه السلام شطر الحسن وعلى انه لا يمكن ان يراد العمر بمعنى النصف لان الصغر والاياس يخرج منه.

فان قلت ان الصغر اى سنّ الصغر والصباء خارج عن التكليف؟ قلنا سلمنا ذلك ولكن ما تقول في سن الاياس والله اعلم.

وفي الهامش وقد تظاهرت فيها الاحاديث وهو قوله عليه السلام في حديث ام سلمة في الصحيح لما سئلته عن المرأة التي تهراق الدم تنتظر عدد الايام والليالي التي تحيض من الشهر ثم تغتسل وتصلي فنستدل منه بلفظ الايام. وروى الطبراني في معجمه والدارقطني عن ابي امامة ان النبي ﷺ قال اقل الحيض الجارية والبكر والثيب ثلاث واكثرها يكون عشرة فاذا زاد فهو استحاضة وروى الدارقطني عن واسلة ابن الاسقع مرفوعا اقل الحيض ثلاثة ايام واكثرها عشرة ايام وروى ابن عدى في الكامل عن انس مرفوعا وعن معاذ بن جبل مرفوعا لا حيض دون ثلاثة ايام ولا حيض فوق عشرة ايام وروى الدارقطني عن انس مرفوعا هي حائض فيما بين عشرة فاذا زادت فهي مستحاضة وروى العقيل عن معاذ بن جبل مرفوعا لا حيض اقل من ثلاثة ايام ولا اكثر من عشرة ايام وروى ابن الجوزي عن ابي سعيد الخدري مرفوعا روى الدارقطني سنده الى عثمان ابن العاص.

قوله شطر عمرها وكيف يستدل به الشوافع هل تستوفي شطر العمر من بلغت خمسة عشر سنة اذا حاضت من كل شهر عشرة وماتت في ستين سنة فهي تاركة للصلوة شطر عمرها وهو النصف؟
واجاب عنه في البدائع بانه ليس المراد من الشطر المذكور النصف لانا نعلم قطعاً انها لا تعقد نصف

عمرها الا ترى انها لا تعقدها صغرها وياستها وكذا زمان الطهر يزيد على زمان الحيض عادة فكان المراد ما يقرب من النصف او جزء من العمر وكذلك ليس من الضرورات انقسام الشهر على الطهر والحيض ان تكون مناصفة اذ يكون القسمة ماثلة فيكون ثلث الشهر للطهر وثلثاه للطهر .

ولان المرجع الى العرف وهو كذلك على ما قال عطاء رأيت من النساء من كانت تحيض يوما ومن كانت تحيض خمسة عشر يوما وقال ابو عبد الله الزهري كانت من نساءنا من تحيض بيوم ومن تحيض بخمسة عشرة ايام والجواب ان ذلك ليس من اقوال النبي ﷺ ولا من اقوال الصحابة والدليل ان المقدرات الشرعية مما لا يدرك بالرأى يوقف (لا يوقف نسخه) كما ثبت عن الشارع والموقوف فيها كالمرفوع وقل مدة الحيض عند الشافعي واحمد يوم وليلة وعند المالک لاحد لاقل وعند الامام الاعظم اقل مدة الحيض ثلاثة ايام ولياليها والله اعلم.

باب في المستحاضة انها تجمع بين الصلوتين بغسل واحد

عن ام حمنة بنت جيش اختلف العلماء في ان النساء الاربعة ام حبيبة^{رض} وام حمنة^{رض} وفاطمة^{رض} وزينب^{رض} استحيضت في عهد رسول الله ﷺ ام لا فقال بعضهم ان ام حبيبة^{رض} وحمنة^{رض} كلتاهما واحدة وام حبيبة^{رض} كنيتهما قال بعضهم كانت كل واحدة استحيضت من الاربعة وقال بعضهم ان زينب^{رض} وحمنة^{رض} كلتاهما واحدة وعلى كون السائلة واحدة يشكل باختلاف الروايات في مستحاضة واحدة وسيأتي تفصيله في ابى داؤد وقوله يذهب الدم اى الكرسف يمنع خروج الدم الى ظاهر الفرج وقوله فتلجمي اى شد الخرقه على هيئة اللجام.

قوله ركضة من الشيطان اما ان يراد به معناه المجازى وهو سرور الشيطان وفرحه بهذا المرض واما المعنى الحقيقى وهو ان الشيطان يفلق هذا العرق فى الواقع فتحيض اى عدى ايام الحيض او افعلى ما تفعله الحِيض من ترك الصلوة وعدم دخول المسجد ومس المصحف والتفعل للتكلف كما فى تمرض فلان اذا عد نفسه مريضا وقوله ستة ايام او سبعة ايام كلمة او للتبويج او للشك وعلى الاول فلا تحديد بل تعد على قدر عاداتها كما يدل عليه قوله عليه السلام فى علم الله .

ثم اعلم ان النبي ﷺ خيرها ان تغتسل حين تطهر وبين ان يغتسل الجمع بين الصلوتين اى ثلاثة امرأة وهو المفهوم حديث ام حبيبة^{رض} وحمنة بنت ابى جيش وقد جاء فى باب بعده انها كانت تغتسل لكل صلوة اى خمس مرة فى كل يوم وليلة وقد قال ثم لم يذكر ابن شهاب ان رسول الله ﷺ امر ام حبيبة^{رض} ان تغتسل لكل صلوة ولكنه شئ فعلته هى وقال ابو داؤد عن الزهري وعن الرواة الاخر انها تغتسل لكل صلوة فاختلف مذاهب الائمة فى ذلك فمذهب بن عمر ان الغسل واجب لكل صلوة اى عند كل صلوة ومذهب سعيد ابن المسيب انه يجب غسل واحد لكل يوم كما يدل عليه قوله عليه السلام تغتسل من طهر الى طهر .

ومذهب الجمهور انه لا يجب عليها من الغسل والتوجيه عن احاديث الامر والوجوب انه محمول على ابتداء الاسلام حيث كان امرهن النبي ﷺ بالغسل لكل صلوة ولما ثقل ذلك على النساء امرهن بالغسل في كل يوم وليلة ولما ثقل عليهن امرهن بالغسل في كل شهر مرة حين الفراغ عن الحيض وتصريح ذلك في رواية ابي داؤد ص ٢٢٢ على رواية الغسل لكل يوم ولكل صلوة ضعيفة سندا ضعفا ابو داؤد وغيره من العلماء.

والتوجيه الثالث ذكر الخطابي هو ان اقسام المستحاضة مختلفة (١) معتادة (٢) ومميّزة (٣) ومتحيرة (٤) ضالة (٥) ومبتدأة وحكم الغسل لكل صلوة للمتحيّرة دون المعتادة وحكم المميّزة مذكورة في ابي داؤد ص ٢٢٢ وحكم عند الاحناف انها تنحري كم مدة حيضتها قبل الاستحاضة وان لم تذكر شيئا فتغسل لكل صلوة وقد افتى على هذا ابن عباس^{رضي} وعلي^{رضي}.

واعترض عليه ان حمل هذا الحديث على المتحيرة مشكل لانه عليه السلام قال ايام اقرانها وقوله فتحيض ستة ايام او سبعة ايام فعلم من ذلك انها تذكر ايام حيضها فكيف يعطى لها حكم المتحيرة بل هي المعتادة **والتوجيه الرابع** ذكره عامة العلماء المحدثين انه عليه السلام امرهن بالغسل لكل صلوة للتنظيف ولما ثقل ذلك امرهن بالغسل عند الجمع بين الصلوتين فحاصل هذا التوجيه ان امر الغسل انما كان ندبا واستحبابا والتوجيهات السابقة كان ميناها على تسليم الامر للوجوب.

والتوجيه الخامس ان هذا الحكم انما كان للعلاج اي بطريق العلاج كما جاء انها تجلس في مرن والجلوس في المرن مأمور به على سبيل العلاج بالاتفاق فكذلك الامر عند كل صلوة ايضا على سبيل العلاج لازالة قوة الدم فلا يقوم حجة انما كان ذلك علاجا لازالة الدم لان البرودة تمنع خروج الدم وينسد به فم العرق ونظيره كثير كما نهى رسول الله ﷺ عن ان يجلس الرجل في شعاع وفي بعض اعضائه في الظل وهو محمول على العلاج والتوقى والطب بالاتفاق فكذلك ههنا وهذه صورة الجمع بين الروايات والتوجيه الاول على تقدير النسخ.

وقوله هذا اعجب الامرين الي ما المراد بهذه العبارة فقال بعض الشراح ان الامرين هما ان تغتسل لكل شهر غسلا واحدا وتتوضأ لكل صلوة والجمع بين الصلوتين بغسل والضمير يرجع الي الاول.

وقال ابوداؤد ١ الامر ان قويت فاغتسلي لكل صلوة والا فاجمعي بين الصلوتين بغسل وهو الاصح وقد روى هذا القول عن علي^{رضي} وسعيد بن الزبير^{رضي} وابن عباس^{رضي} فهذا مخالف لما ذكره الشراح وقد ايد هذا التوجيه لفظ الحديث وان قويت عليها فانت اعلم به فاختر النبي ﷺ الايسر للامة قرينة دالة على ان الضمير راجع الي الجمع بين الصلوتين.

١ وقال ابوداؤد الخ في حديث ابن عقيل وهذا الرواية اشارة الي ان المراد من اعجب الامرين هو الجمع بين الصلوتين والغسل ثلاث مرارة وان لم يوجد في رواية الزهري ان اعجب الامرين هو الجمع بين الصلوتين الخ

ويشكل عليه ان الغسل لكل صلوة ليس مذكوراً في هذا الحديث؟ ويجاب عنه ان الرواية الآخر المصرحة به وهذا الحديث قد اختصر فيه الراوى ولم يذكر التفصيل قال الشيخ رحمه الله وهو الراجح عندي.

فائدة هل الجمع بين الصلوتين للمسافر وصاحب المطر والمريض جائز ام لا فقال بعضهم جائز وقال ابو حنيفة وجماعة لا يجوز الجمع بين الصلوتين حقيقة الا في موضوعين عرفات ومزدلفة وقال الشافعي وغيرهم جائز للمسافر واستدلوا بقوله عليه السلام اذ جدَّ به السير اخر المغرب وعجل العشاء وجمع بينهما وقال هذا الجمع حقيقي وههنا في المستحاضة قال عليه السلام تؤخرين المغرب وتعجلين العشاء وتجمعين بينهما فاللفاظ متقاربة متماثلة وقد يقول الشارح ان الجمع في المستحاضة جمع صوري فما له لا يأخذ هذا الجمع في المسافر وما هو الاختلاف العدل والانصاف فاحفظه فانه يكفيك فيما سيأتي بعد من الروايات في الاحتجاج على الشوافع لم يذكر ابن شهاب ان رسول الله ﷺ امر ام حبيبة ان تغتسل ورواه في ابى داؤد واختلف العلماء في ان المستحاضة هل تتوضأ لكل صلوة ام لا فقال مالك لا ما لم يتحقق ناقض اخر لان اصحاب العذر لا ينقض وضوئهم بهذا الاعذار وقال الشافعي ان جواز الصلوة مع العذر بغير وضوء ليس من ضرورته ان لا يكون ذلك العذر ناقضا وانما جواز الصلوة للضرورة كما تحل الميتة عند الاضطرار ولم يخرج عن الحرمة مع جواز اكلها وينقض الوضوء بعد الفراغ من الفرائض والنوافل تبع لها.

واما عندنا ينقض الوضوء بخروج الوقت فلها ان تصلى ما شئت من الفرائض الوقتية والفائتة والنوافل والجواب عن استدلال الشوافع وهو قوله عليه السلام تتوضأ لكل صلوة ان اللام ليس للتعليل بل يمكن ان يكون للوقت كما ولدت لخمسين سنة من الهجرة النبوية او كما يقال آتيك للظهر اى وقتها واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال او يقال اطلق لفظ الصلوة واريد به الوقت كما في الترمذى ص ٢٢ ان للصلوة اولاً و آخراً اى لوقتها فالمراد يتوضأ لوقت كل صلوة فهذا مجاز مرسل او بالمشافهة او الحذف ويؤيد ما روى من قوله عليه السلام فحيثما ادر كتك الصلوة اى ادر كتك وقتها.

وقوله تعالى "فمن شهد منكم الشهر فليصمه" (البقرة: ١٨٥) وقوله تعالى "اقم الصلوة لدلوك الشمس" (الاسراء: ٤٨) اى وقتها وعلى التوجيه الثانى ان هذا الاحتمال متعين بثلاثة وجوه صرح به ابن قدامة وورد في مسند ابى حنيفة وقت كل صلوة وفى كل صلوة وفى هذا الحديث حتى يجئ لك الوقت فيفهم من الحديث المذكور ان الوضوء يبقى الى ان يجئ وقت صلوة اخرى فعلم ان خروج الوقت ناقض وهذه ثلث قرائن دالة على ان المراد لوقت كل صلوة على ان الشوافع خصوا الحديث بالفريضة وقالوا لكل صلوة اى فريضة وقتية دون القضاء حتى تجدد لها الوضوء وكذلك يقيدون الوضوء بعدم الفصل بالاجنبى فلو توضأ احد لصلوة المغرب واشتغل بالاكل مثلاً فيما بينهما او بفعل آخر لا يكفي ذلك الوضوء بل لا بد من وضوء جديد.

فعلم منه انهم يقولون انها تتوضأ لكل صلوة مفروضة من غير فصل فكما تركتم ظاهر الحديث وعمومه

كذلك تركناه ظاهره وهذا وجه حسن وكذلك النظر على النظائر يؤيد ما قلناه وهو انا رأينا ان المسح على الخفين اذا اختتم مدته ينتفض الوضوء بالاتفاق والمتفق عليه يصار اليه المختلف فيه فلما كان خروج الوقت ناقضا بالاتفاق فالاولى ان يكون خروجها ناقضا ايضا فعلم ان الخروج يمكن ان يكون ناقضا وليس ينقض الوضوء الدخول اى لا يصلح لنقضه فهذه الوجوه قال ابو حنيفة ان المستحاضة وجميع صاحب العذر يتوضؤون لوقت كل صلوة والشوافع يقولون لكل صلوة وثمره الاختلاف يظهر فى الاداء والقضاء وسجدة التلاوة وغيرها فافهم وتشكر.

باب ما جاء فى الحائض انها لا تقضى الصلوة

قوله أحرورية انت وهى قرية على ميلين من كوفة وكان الخوارج اجتمعوا فيها اولا كذلك يطلق الحرورية ويراد بها الخارجية وعقيدتهم ان يجب قضاء صلوة ايام الحيض وعندنا لا يجب القضاء لقول عائشة كانت احدنا تحيض فلا تؤمر بالقضاء ويرد عليه ان عدم الامر لا يستلزم عدم الوجوب لاحتمال ان لم يكن له علم بذلك بل لا بد فى مقام الاستدلال من دليل واضح كان يقال امرهن ان يكففن عن القضاء او نحوه والجواب عنه ان احتمال عدم اطلاعه صلواته احتمال ناش من غير دليل فان عائشة وسائر ازواجه المطهرات كانت تحيض ولم تصلين فى ايام الاقراء فعلمه صلواته امر غير ممكن فى الظواهر فتقريره صلواته تلك الأزواج المطهرات دليل لامع على عدم القضاء.

وانما سقط عنهن القضاء لان ذلك يوجب حرجا عظيما حيث ان الصلوة فى كل يوم خمس صلوة فصلوات عشرة ايام تبلغ الى خمسين صلوة فقضائها اشق عليهن واحرج لاشتغالهن بمصالح البيت وخدمته الزوج وغيرها.

ولا يجوز للجنب والحائض مس المصحف من غير وضوء لقوله تعالى "انه لقرآن كريم... لا يمسه الا المطهرون" (الواقعة: ٢٩، ٢٢) الآية وان كانت اخبارا الا انها فى معنى الانشاء وهذا متفق عليه ولكنهم اختلفوا فى ان قراءة القرآن هل يجوز لهما ام لا فقال احمد يجوز لهما القراءة من غير مس وهو قول طائفة من اهل الظواهر وقال الحنفية والشافعية لا يجوز وقال مالك يجوز للحائض ولا يجوز للجنب وكان ذلك اولا مذهب ابي حنيفة ثم رجع عنه الى ما ذكر آنفا وقال بعض اهل الظواهر واهل الحديث يجوز لهما وعند الطحاوى قراءة ما دون الآية والآية على سبيل الدعاء يجوز مثل ربنا لا تزغ قلوبنا وغيره ولا يجوز على سبيل القراءة عند الاحناف.

وقال الكرخي والآية وما دونها ممنوعة الا لمعلم فيجوز له ان يقرأ التلميذ كلمة كلمة وقال احمد والبخارى يجوز لهما مطلقا مضعفين احاديث النهى ومستدلين بقوله تعالى "لا يمسه الا المطهرون" فان الممنوع هو المس دون القراءة وقال مالك وابو حنيفة لا يجوز لهما.

والجواب عن تضعيف احمد روايات النهى انها لتعدد طرقها صارت فى درجة الحسن لغيره فتعتبر

وكذلك نهى الجنب والحائض عن الصلوة يدل على ان الاحتياط في ترك التلاوة لهما والجواب عن دليل العقلي لاحمد والمالك وهو ان ترك التلاوة لايام الحيض واكثره عشرة ايام عند ابي حنيفة وخمسة عشر يوما عند الشوافع يوجب التغافل والنسيان من القرآن لانه اذا قرأ كلمة كلمة لا ينسى القرآن عند الكرخي^١ وما دون الآية عند الطحاوي وقال مالك لا يجوز للجنب ويجوز للحائض فان عند مالك تلاوة القرآن للحائض فقط لا للجنب لان عذر الجنب في اكثر الاحيان يكون من نفسه مثل الجماع وغيره وليس كذلك الحائض وغيرها لان عذرهما من الله تعالى لا من انفسهن ومدة الحيض عنده سبع عشرة يوما فلو لم تتلوا الحائض القرآن تنسى ولا تذكر.

وعند ابي حنيفة لا يجوز قراءة القرآن ولو آية واحدة لان اقل ما يطلق عليه القرآن هي الآية الطويلة او ثلاثة آيات وقد تحدى الله تعالى بالسورة والسورة اقلها ثلاث آيات مثل الكوثر وتساويا آية طويلة مثل آية الكرسي وفي الحديث لا تقرأ الحائض والجنب شيئا من القرآن فهذه حجة على الشافعي في اباحة ما دون الآية ولا يطلق القرآن على حرف وكلمة لان القرآن مركب من الكلام ويجاب عما قاله مالك.

وفي الهامش ان الصلوة التي لم تصلها الحائض في ايام حيضها اجمع المسلمون على انه لا يجب القضاء على الحائض ويجب عليها قضاء الصوم والفرق بينهما ان الصلوة متكرر في كل يوم خمسة اوقات فيشق قضائها بخلاف الصوم فانه يجب في السنة مرة فلا حرج في قضائها وقال الشيخ رحمه الله ان الفقه فيه غامضة لان الطهارة شرط من شروط الصلوة لا للصوم كما نشاهد ان الجنب يجوز له الصيام في تلك الحالة ولا يجوز له الصلوة ولا يقرب المسجد فلما فات الشرط في حالة الحيض والنفاس مثل الجنابة فات المشروط اى الصلوة وان في الحيض مدة خمس عشرة ايام وكانها نصف العمر حرجا عظيما فان الشارع عليه السلام خفف للامة في حالة الحيض والنفاس ان ترك الصلوة لا الصوم.

اعلم ان رواية ابن عباس^٢ وما روى عن عبدالرحمن ابن عوف^٣ تدل على ان الحائض اذا طهرت بعد العصر صلت الظهر والعصر واذا طهرت بعد العشاء صلت المغرب والعشاء جميعا رواهما سعيد في سننه والاثرم قال الشيخ رحمه الله وهذا يرشدكم ان وقت الظهر والعصر ووقت العشاء والمغرب مشترك فاحفظه فانه سيجديك في ابواب المواقيت والجمع بين الصلوتين فيه.

وقيل لما هبط آدم^٤ وحواء^٥ من الجنة فسأل آدم^٦ ربه وتاب فعفى الله عنه فلما حاضت حواء شق عليها الصلوة ثم سأل آدم^٧ الله تعالى عن الصلوة فعفى الله الصلوة فلما اتى شهر رمضان اجاز آدم^٨ حواء^٩ بغير اجازته تعالى فامر الله تعالى تغليظا وعتابا للصوم او يقال لما سئلت حواء^{١٠} عن الصلوة في حالة الحيض افتى آدم^{١١} على

١ ورواية اسماعيل بن عياش من اهل الشام يعتبر ولا يعتبر من اهل العراق والحجاز ورواية عن مشايخ هذا البلد موجود ومع ذلك لا يعتبر رواية من اهل الحجاز والعراق قاله البخاري وان موسى البرزاي حجازية ولا يعتبر رواية والله اعلم.

ترك الصلوة فلما اتى الصوم قاست حواء الصوم على الصلوة فبقيت الصوم على حاله واجبا انتهى الهامش والله اعلم.

باب ما جاء في مباشرة الحائض

وقع قوله تعالى "فاعتزلوا النساء" (البقرة: ٢٢٢) مجملا وكذلك ولا تقربوهن حتى يطهرن لانه يحتمل ان يكون الاعتزال عنهن في كل شئ من المواكلة والمضاجعة والمشاركة والمكالمة ويحتمل ان يكون المراد الاعتزال عن محل الاذى فاردنا ان ننظر الى افعاله صلى الله عليه وسلم في هذا الباب قال الجمهور ان الحائضة لو جامع الرجل بها مستحلا لها فقد كفر وان كان ناسيا او جاهلا بحالتها لا يكفر ويجب عليه التوبة والاستغفار. واعلم ان الجماع في حالة الحيض حرام بالاتفاق ولكن اختلفوا هل يجوز الانتفاع بما تحت السرة الى الركبة ام لا فقال ابو حنيفة لا لانه من محارم حول الحمى فقد يوشك ان يقع فيه ولان فيه معاذا سئل النبي صلى الله عليه وسلم ما يحل لي في امرأتى الحائض فقال النبي صلى الله عليه وسلم ما فوق الازار وهو الاحوط وهو قول ابي يوسف والثاني في آخر اقواله ورجحه النووي ورواية عن الشافعي ان كان قادرا على نفسه مأمونا عن الوقوع في الحرام فجائز والا فلا والله اعلم.

وفي الهامش عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اتى حائضا او امرأة في دبرها او كاهنا فقد كفر بما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم وفي تلك الثلاثة نهى صريح في الآية "يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض الآية" فلفظ المحيض اما مصدر ميمي او الزمان او للمكان اى (١) عن الحيض (٢) او عن زمان الحيض (٣) او عن مكان الحيض اى محله ففيها علة الاذى وايضا الشديد بالاعتزال.

والمراد باتيان الكاهن وهو الذى يتعلق بالجنات وسمع المغيبات عن الجنات ويفشها في سبط الارض افسادا ما بين الخلق وكانت الجنات يعقدون مقاعد السمع عند السماء حتى تسمع من الملكة المديرة المعروفة ما هو سيكون ثم في زمان النبي صلى الله عليه وسلم حين اشد الصيانة بالشهاب الرصد فمن اتى الى الكاهن مثله وصدقه فهو خالف اى امر الله فان الله تعالى قال "وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمه الا الله" (الانعام: ٥٩) فلا يعلم احدا من الانبياء ولا من الاولياء ولا من المشائخ وليس معناه باى وجه كان بان يسقيه ويطعمه بل من اتى كاهنا فصدقه.

وكذلك من اتى حائضا فاستحله فلا يدخل في هذا الحكم من اتى الحائض للمداوة في دبرها او في فرجها مثل الطبيب والحكيم للاحتقان وفي لفظة اتى ههنا صفة الاستخدام وهى عند السكاكى ان يطلق لفظ ويراد منه معناه ومن الضمير الذى يرجع اليه فيراد منه المعنى الآخر ايضا هذا عند السكاكى وليس هذا الحد عند غيره.

رعيناه ولو كانوا غضابا

اذا نزل السماء لارض قوم

فالسماء يراد منها اولاً المطر ثم من ضمير رعيناه الحشيش فهذا عند اهل المعاني لا عند السكاكي بل اسكاكي يقول ان الاستخدام بان يراد من لفظ واحد معين فكذا ههنا معنى من اتى حائضاً "المجمعة" وكاهنا "التصديق" كذلك فى قوله تعالى "ان الله وملئكته يصلون على النبي الخ" (الاحزاب: ٥٦) قوله بما انزل على محمد وهو الحديث والذى اوحى اليه من الله تعالى.

ثم البحث فقد كفر ظاهره ان المرتكب بهذه الافعال يخرج من الايمان فان بين الكفر والايمان تقابل التضاد فان خرج من احدهما يدخل فى الآخر ولفظ الماضى للتحقيق وعند اهل السنة والجماعة كلهم يقولون ان المرتكب للكبائر لا يدخل فى الفكر بل يبقى مؤمناً خلافاً للمعتزلة والخوارج فعند المعتزلة يخرج عن الايمان ولا يدخل فى الكفر وعند الخوارج يخرج من الايمان ويدخل فى الكفر ولا واسطة بينهما فقال المصنف قوله عليه السلام ههنا تهديداً وتوعيداً وتخويفاً وقيل ليس هذا تهديداً وتخويفاً بل يكفر بالحقيقة من ارتكب بها استحلالاً وتصديقاً وبقينا.

والجواب الثالث فقد قرب ان يكفر بما انزل على محمد ﷺ كما فى قوله تعالى "انى ارانى اعصر خمراً" (يوسف: ٣٦) مجاز بما يؤل اليه **والجواب الرابع** ما اجاب محمد بن اسماعيل البخارى واكثر المحدثين بالتشكيك بين الكفر وكفر دون كفر فدرجات الكفر متفاوتة فلا منع ان يجتمع بعض الكفر مع الايمان فيبقى هو مؤمناً لكن يوجد فيه شعب الايمان فلا تضاد ولا تباين بين الكفر والايمان باعتبار بعض الاجزاء ثم قال المصنف وقد روى عن النبي ﷺ قال عليه السلام من اتى حائضاً فليتصدق بدينار فلو كان اتيان الحائض كفراً لم يؤمر فيه بالكفارة هذا تأييد على ان القول بالكفر تهديداً وتخويفاً فان صار به كافراً فلا يكون من اهل الكفارة بسبب انتفاء النية عن الكفار ولا اعتبار نيتهم.

والوجه الثانى ان الكفارة من الكفر وهو الستر والستر لا يستر الذنوب الغليظة والشرك بل الكفارة يستر الذنوب التى ليست بغليظة مثلاً الذى ينوى الصوم ثم افطر بعد النية فعليه الكفارة وليست على الذى لا ينوى الصوم ولم يصم وما كان اهلاً للصوم كما فى جميع امور الشرع.

فائدة المشهور ان المتأول ليس بكافر قال الانور ان المتأول فى ضروريات الدين كافر كما صرح به الفاضل الخيالى فى حاشيته على شرح العقائد النسفية وصرح تقى الدين ان الجهل فى ضروريات الدين ليس بمعتبر وكذلك فى الاعتقادات فالصلوة فرض وتحصيل علمها واعتقاد فرضيتها ايضا فرض والجحود كفر. واعترض عليه كيف يعلم الكاهن وغيره الغيب؟ قيل فى الجواب وان كانت مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو لكن الغيب بالمعنى اللغوى كل ما هو غائب عن الابصار والعلم فيمكن علمه بالآثار والعلامات كما نحن نقول يعلم هذا كذلك ونحكم بالالوان والآثار بما لا تراه ولا ينظر فى الظاهر وايضا ان الشيطان يقعد مقاعد الرصد قريب السماء فيسمع من الامور التكوينية والتدبيرات التى فوضت الى الملائكة من الله العزيز فيلقى

الشیطان الی الکهنه انتهى الهامش والله اعلم.

باب ما جاء فی الحائض تتناول الشئ من المسجد

الخمر حصير صغير تؤخذ من سعف النخل يكفى للوجه فى السجدة ولكن قال ابو داؤد ان رسول الله ﷺ كان يجلس على الخمرة الخ فعلم منه ان الخمر ليس هو الاكتفاء للوجه فقط قوله من المسجد حال من رسول الله ﷺ اى حال كونه ﷺ فى المسجد ويحتمل ان يكون حالا من الخمرة اى حال كونها من المسجد وعلى هذا فالنبي ﷺ خارج من المسجد. وقد خالفه النووي حيث قال ان رسول الله ﷺ كان معتكفا فيه ولكن ليس له تصريح فى الحديث وهذا الامر على رأى الاحناف كامدى يديك واخرجيها من المسجد فناوليني ١ وعلى رأى احمد على حقيقتها فانه لا يمنع الحائض عن دخول المسجد فقد علم من هذا الحديث ان ادخال بعض اعضاء الحائض والجنب فى المسجد جائز لان النجاسة الحقيقية ليست بموجوده فيه.

اقول فيه ان مس المصحف ينبغي ان يكون جائزا على هذا التقدير وكذلك قراءة القرآن لان النجاسة ليست بموجودة فى اليد واللسان ويمكن ان يجاب ان المس ممنوع عنه فى القرآن والمس يتحقق فى القوة اللامسة والقوة الماسة ترى فى سائر الاعضاء حتى الاصابع فاذا مس القرآن باليد وغيره من الاعضاء يكون خلاف النهى المنصوص فافهم.

اعلم ان الدخول فى المسجد منهى عنه للحائض والجنب والدخول يتحقق بادخال سائر الاعضاء وفى المسئلة المتقدمة لم يتحقق الدخول بتناول الخمرة حال كونها قائمة فى خارج المسجد والله اعلم بالصواب.

باب ما جاء فى كراهية اتيان الحائض

من اتى الحائض اى وطئ امرأة متصفة بالحيض بالفعل او امرأة مطلقا سواء كان حائضا او لا والكاهن

١ وما ينبغي ان يتنبه له ان الظاهر كونه ﷺ فى خارج المسجد وان قوله من المسجد متعلق بقوله ناو ليني او متعلق بمحذوف اى آخذة من المسجد ولا حاجة الى ما نقله النووي عن القاضى ان قوله من المسجد متعلق بقوله قال ومعناه على ما نقله النووي ان النبي ﷺ قال لها ذلك من المسجد اى وهو فى المسجد لتناوله اياها من خارج المسجد لان النبي ﷺ امرها ان تخرجها له من المسجد لانه ﷺ كان فى المسجد معتكفا وكانت عائشة فى حجرتها وهى حائضة وانت تعلم ان الذى جعله القاضى داعيا للعدول عن الظاهر لا يكفى له اذ يمكن كون الخمرة على قرب باب الحجرة بحيث تتلقى بادنى امتداد اليد فلا حاجة للعدول عن ظاهر العبارة. كوكب ص ٨٣.

من يتعاطى الخبر عن كوائن ما يستقبل ويدعى معرفة الاسرار ويستعين بالشيطان والجنات الذين يسترقون السمع ويلقون الى اخوانهم الكهان فيخلطون به سبعين كذبا والكاهن عام يشمل العراف والمنجم والرّمال ومن يشبههم في الخلق فقد كفر بما انزل على محمد ﷺ الخ اى ان صدقه كما فى ابن ماجه فان نفس الاتيان عند الكاهن ليس بمنوع عنه بل لو ذهب اليه للتبليغ او التمسخر او الاستهزاء يثاب عليه والحاصل ان الاتيان ليس على ظاهره.

وقوله فقد كفر اى كان الرجل بهذه الاشياء لان القرآن مصرح بان الحائض نجس اذا فاعتزلوا النساء فى المحيض وكل نجس حرام وكذلك آيات الوعيد على قوم لوط فيما يأتون ادبار الرجال تدل على ان اللواطه حرام لا لشراك العلة وان كان المراد غير مستحل لهذه الاشياء مرتكبا لهواء النفس فيحمل على التغليظ والتشديد كما قال عليه السلام "من حمل علينا السلاح فليس منا" او يحمل الحديث على كفران النعمة.

ويشكل على الحديث ان فيه جمعا بين الحقيقة والمجاز فان لفظ الاتيان اخذ بمعان كثيرة فى الحديث؟ والجواب عنه اولاً ان هذا صفة الاستخدام التى عرفها السكاكى فى المفتاح وثانياً ان هذا من قبيل علفتها تبا وماء باردا اى سقيتها ماء باردا او من قبيل جئتكم حاملا رمحا وسيفا اى حاملا رمحا ومقلدا سيفا او من قبيل زججنا الحواجب والعيونا اى اكتحلناها والمعنى من اتى فى دبر امرأتها او صدق كاهنا فقد كفر والقريظة عليه رواية ابن ماجه وثالثا ان يقال هو على سبيل عموم المجاز والمعنى من انتفع بحائض او بكاهن فقد كفر كما فى قوله تعالى "ان الله وملئكته يصلون على النبي" (الاحزاب: ٥٦) اى يعنون والله اعلم فانظر بما مر فى صفحة السابقة.

باب ما جاء فى الكفارة فى ذلك

١ اختلف الروايات فى هذا الباب سندا ومتنا ومقدارا ففى بعضها بنصف دينار وفى بعضها ان كان باقيال بدينار وان كان فى ادباره فنصف دينار ولذلك قال احمد واسحاق التصديق بشئ واجب فان الصدقة تطفى غضب الرب والجمهور ٢ على انها مستحب والتوبة والاستغفار واجب.

١ ا ووجوب الكفارة فى هذا الفعل لان فيه مخالفة حكم الله ورسوله وفى الحديث ان الكفارة تطفى غضب الرب فليكفر عن ذلك الذنب والثانى ان ذلك مخالفة للنفس وما تهواه الانفس فان النفس تشتهى ان يأتى الحائض ولا يشتهى ان يكفر عنه فلمخالفة النفس يكفر عن ذلك.

٢ قوله والجمهور الخ واما استحباب الكفارة ووجوب التوبة والاستغفار قول ابى حنيفة والشافعى وابن المبارك والله اعلم. والحديث الاول منقطع والثانى لم يستحسنه احد من المحدثين وفى سننه عبدالكريم ابن ابى المخارق وهو ضعيف كما مر من قبل فلهذا الوجه ترك الجمهور هذا الحديث والله اعلم.

ثم اعلم ان استقبال الحيض وادباره اى التفرقة بينهما وكذلك بين الدم الاسود والاحمر ان اقبال النجاسة شديدة بخلاف الادبار ولان زمان الاقبال قريب العهد بالجماع فالجرم اعظم بالنسبة الى حين الادبار فانه يعذر.

باب ما جاء فى غسل دم الحيض من الثوب

حتيه ثم اقرصيه القمص هو ذلك باطراف الاصابع والاطفار وهو مع صب الماء عليه حتى ذهب اثره وهو ابلغ فى غسل الدم بجميع اليد واختلاف الاثمة فى اى مقدار من النجاسة معفو ويعلم من ظاهر الحديث انه لا يعفو شئ ما لانه عليه السلام لم يفرق بين الدرهم وغيره وكذلك قوله تعالى "وثيابك فطهر" (المدثر: ٣) من غير فصل وكذلك قال الشافعى ان ازالة النجاسة سواء كانت زائدة على قدر الدرهم او دونه سواء يعنى قليلة كانت او كثيرة واجبة الازالة.

وقال ابو حنيفة قدر الدرهم وما دونه معفو وقال احمد وما زاد على قدر الدرهم ايضا معفو عنه الا الدم واختلف الروايات فى مقدار المعفو عنه وبعض الروايات يدل على مذهب احمد وبعض الروايات على مذهب ابى حنيفة.

والجواب عن استدلال الشافعى ان الروايات التى تمسك بها فمخصوص منها البعض بالاتفاق فان النجاسة الغير مرئية التى فى جسم الذباب فى الخلاء والدماء والانجاس معفو عنها وكذلك رشاش البول كرؤس الابرة معفو عنه فلما انفتح باب التخصيص قلنا ان تخصيص الحديث بمقدار موضع النجاسة وهو مقدار الدرهم فان الاستنجاء بالاحجار لا يزيل النجاسة بالكلىة بل يخففها^١ ولهذا لو وقع المستنجى فى الماء القليل يتنجس بالاتفاق ولذلك قال ابو حنيفة ان مقدار محل الاستنجاء الذى يعبر عنه بمقدار الدرهم لاستهجان التصريح بالاسم معفو بلا مربة وهذا فى النجاسة الغليظة.

واما فى النجاسة الخفيفة فقال بعضهم شبر فى شبر معفو عنه وقال بعضهم ربع الثوب الذى اصابته النجاسة كالكم والذيل وعليه الفتوى وقال ابو حنيفة هو مفوض الى رأى المبتلى به لان الخفيفة على رأيه ما تعارضت فيه النصوص فلا حاجة لاعطاء حكم النجاسة الا عادة ما لم تفحش فيه النجاسة واعتبار التفحش مفوض الى رأى المبتلى به والله اعلم.

باب ما جاء فى كم تمكث النفساء

النفساء مفرد المرأة الحديث الولادة والجمع نفائس والورس نبت اصغر فى اليمن والكلف لون بين

١ ومع هذا لو صلى بهذا الاستنجاء يجوز صلوته هذا عندنا وعند من غير الشافعى يقدر القلة بالدرهم.

حمرة وكدرة تعلو على الوجه والنفاس دم يخرج من النساء بعد الولادة واختلف العلماء في أكثر حد النفاس وقال الحسن البصريّ خمس وثلاثون يوماً في الغلام واربعون يوماً في الجارية وقال بعضهم خمسون يوماً وعن الشافعيّ في رواية ستون يوماً وهو المشهور عنه وفي رواية سبعون يوماً وفي رواية ثمانون يوماً.

واشكّل على حديث الباب ان أكثر من النساء تفرغ من النفاس قبل ان تبلغ اربعون يوماً فأى معنى لان يجلس في أيام الحيض اربعين يوماً **والجواب** عنه بان الروايات الآخر قد صرحت بانها لو فرغت قبل ذلك لا يعطى لها حكم النفاس بل لا بد لها ان تعيد الصلوة فانه قد جاء في رواية اخرى قد كانت النفاس في عهد رسول الله ﷺ تجلس اربعين يوماً الا ان ترى الطهر قبل ذلك **والثاني** ان بعض النساء تفرغ قبل ويفهم من الحديث ان عادات النساء في عهد رسول الله ﷺ انما كانت ان تجلس اربعين يوماً **والجواب** عنه ايضاً ان المراد كانت النساء تجلس اى تؤمر بالجلوس اربعين يوماً **والآمر** هو النبي ﷺ وكان امرهن بالجلوس اربعين يوماً اعتباراً بعاداتها الاكثرية الغالبة.

ولا تحديد للاقل الا انه لا بد في بعض من تحديد كما ان احداً لو قال ان ولدت فانت طالق فتلك المرأة متى تفرغ من العدة فقال حسن ابن زيادٍ رواها عن ابي حنيفة ان اقل المدة مائة يوم وعلى القول المشهور

فائدة اعلم ان دم الحيض باعتبار الدماء وغيره اغلظ فان في القرآن "الا دما مسفوحاً" لا كل دم ودم الحيض اغلظ من الدم المسفوح فان الغسل للدم المسفوح كاف فقط ويلزم من الدم الحدث الاصغر ومن دم الحيض الحدث الاكبر واذا خرج دم الحيض فيغسل جميع البدن ولا يكفي غسل الدم فقط كما في النفاس والحيض وليس في المنى والدم المسفوح ليس كذلك والوجه فيه ان المنى غير منتن وعفونة ودم الحيض منتن وذى عفونة. **والثاني** ان الاحتلام اكثر ما يوجد في الرجل ولا يوجد فيهم الحيض والنفاس وان الرجل لا يمسّه اللغوب والكسالة والفتور في النظافة بخلاف المرأة فان في طبعها الكسالة والبرودة والكثافة فشدد في امر الغسل فيما هو مختص بهن.

ثم بين المصنّف في مقدار النجاسة في افساد الصلوة اربعة مذاهب **الاول** اذا كانت مقدار الدرهم فتفسد الصلوة وهو مذهب ابراهيم النخعيّ وحماد بن سليمان وغيرهما **والثاني** ان كان الدم اكثر من قدر الدرهم فتفسد الصلوة وهو مذهب ابي حنيفة وسفيان وابن المبارك **والثالث** اذا كان اكثر من قدر الدرهم ايضاً لا تفسد الصلوة الا اذا كان فاحشاً وهو مذهب احمد واسحاق **والرابع** اذا كان اقل من قدر الدرهم فحينئذ ايضاً تفسد الصلوة. وقول الشافعيّ قليلاً كان او كثيراً فكيف ما كان مطلقاً غير معفو وهو قول واحد قديم والقول الثاني للشافعي ان رشاش وما يلصق اجنحة الذباب على التنغوط والبول عن النجاسة فهو معفو عنده ضرورة استحالة الاحتراز عنه والاكثر بالدرهم غير معفو عند الاثمة كلهم وليس عند الشافعيّ حد معين للقلة وفيه ظاهراً دليل مالك والشافعيّ واحمد وزفر في تعيين الماء لازالة النجاسة خلافاً لابي حنيفة وابي يوسف وقال بعض العلامة ما نسب الى ابن عمر انه يجوز ان يأتي الرجل بامرأة دبرها فتلك نسبة فاحشة غلط وابهمه البخاري مع انه انكر في معاني الآثار عن ابن عمر انكاره صريح اشد التصريح فالمراد من ايها ان يولج في القبل من جانب الدبر وذلك جائز شرعاً والله اعلم.

خمسة وثمانون يوما وعند ابي يوسف خمسة وستون يوما وعند محمد خمسة واربعون يوما اربعة وخمسون يوما وساعة وتفصيله ان عند ابي حنيفة ان النفاس خمسة وعشرون يوما والطهر خمسة عشر يوما وثلثون يوما لثلاثة قروء وثلثون يوما للطهرين فالمجموع مائة يوم وهذا على رواية حسن ابن زياد واما على القول المشهور فاقل النفاس خمسة وعشرون يوما واقل الطهر خمسة عشر يوما وثلثون قروء وخمسة عشر يوما للطهرين ثلثون يوما فالمبلغ خمسة وثمانون يوما وعند ابي يوسف اقل النفاس عشرون يوما واقل الطهر خمسة عشر يوما وثلثة قروء تسعة يوم وللطهرين ثلثون يوما فالمبلغ اربعة وخمسون يوما وساعة.

اعلم ان الائمة متفقون على اكثر مدة النفاس اربعون يوما كما قال المصنف وقد اجمع وقد علمت ان الاجماع اكثرى لخروج بعض العلماء منه آنفا فاحفظ فانه ينفك في الدنيا والاخرة.

باب في الرجل يطوف على نسائه بغسل واحد

كان النبي ﷺ يطوف على نسائه بغسل واحد فليظن هل يجوز الطواف على النساء والاماء بغسل واحد ام لا فقال اهل الظواهر ان الغسل لابد وههنا اشكالان الاشكال الاول لما كان العدل واجبا بين النساء فيكف يجوز الطواف على نساء متعددة بغسل واحد في ليلة واحدة والحال ان العدل في البيت واجب واقله ليلة كما قال الله تعالى "فان خفتن ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم" (النساء: ٣) وان كان في ليالي متعددة فلا يمكن بغسل واحد لوجوب الطهارة للصلوة.

والجواب عنه ان هذا من خصوصيات النبي ﷺ حيث ان العدل لم يكن واجبا عليه لقوله تعالى "ترجي من تشاء وتثوى اليك من تشاء" (الاحزاب: ٥١) والثاني على تقدير تسليم الوجوب ليس في الحديث عدم الاستيذان من صاحبة النوبة فلم يكن خلاف العدل بل يمكن انه ﷺ استأذن صاحبة النوبة فلم يكن خلاف العدل الثالث يمكن ان يكون ذلك بعد الفراغ من دورتهن ولم يتعلق به حينئذ حق واحدة من النساء فلم يلزم اتلاف الحق الرابع ان هذا واقعة ذي الحليفة هي على ستة فرسخ من المدينة وقصته ان النبي ﷺ خرج من الوطن يريد الحج اى حجة الوداع فطاف على نسائه قبل الاحرام في ذي الحليفة لتقل الشهوة من الطرفين الى مدة الاحرام وانه اغض البصر.

والثاني من الاشكال ان نكاح النبي ﷺ مخالف لشأن النبوة فضلا بنساء متعددة فضلا عن ان نسائه بهذا المقدار لان هذا استلذاذ بمتاع الدنيا وزينتها "زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين الخ" (ال عمران: ١٤) من خروج هذا الاشكال ان النبي ﷺ نكح بتسعة نساء لم يجز للامة ما فوق الاربعة ومن فروعه ان طوافه عليه السلام جميع نسائه في ليلة واحدة خلاف التقوى واتباع الهوى هذا الاعتراض كثير الوقوع من مخالف الاسلام واعدائه فعلينا ان نبحت بحثا طويلا يزيل الغواش بالشروح والحواشي.

فاعلم ان الناظر الوقاد والماهر النقاد ان ينظر الى ان النبي ﷺ متى نكح وبأى مدة وبأى امرأة فيعلم من التواريخ والاحاديث والروايات واقوال الصحابة ان النبي ﷺ نكح بخديجة وكان عمره صلى الله عليه وسلم خمسة وعشرين سنة وكانت الخديجة حينئذ بنت اربعين سنة.

قال ابن سينا ان المرأة من اثنا عشرة الى خمسة عشر لعبة اللاعبين ومن خمسة عشر الى عشرين حور عين ومن العشرين الى الثلاثين ام البنات والبنين ومن الثلاثين الى اربعين عجوز عن الغابرين وهي اذ تجاوزه عن الاربعين فلعنة الله والملائكة والناس اجمعين.

وكانت الخديجة تزوجت قبل ذلك زوجين ابى هالة عتيق ابن خالد ورجل آخر وولدت منهم اولادا فنكاحه ﷺ بامرأة العجوزة بعد بلوغه ﷺ خمسة وعشرين سنة يدل كالشمس في نصف النهار على انه ﷺ لم يكن تبعا للهوى النفسانية والشهوة الدنيوية ولم يكن استلذاذ منه بل لا يتوصل بها الى غض البصر المأمور به في القرآن والاحاديث وسيدتنا ام المؤمنين خديجة كانت صاحبة الغناء وتورثت الزوجين المتوفيين السابقين وكان يتجر النبي ﷺ باموالها بمواضع شتى بديانة وامانة وخلق عظيم فمالت اليه خديجة.

وكانت خديجة ممتازة فائقة في الاقران في البلد لثلاثة وجوه احدها الحس الظاهري والثاني العقل والفراسة والثالث الحسب والنسب والغناء وكان النبي ﷺ عائلا فاغناه الله تعالى بمال خديجة ولما سمعت من افواه الرجال ان النبي ﷺ متصف بالكمالات والحسنات وجامع الخيرات ومجتمع المحاسن والمناقب وجامع جميع الاوصاف فشغفها حبا وخطبت هي بنفسها بواسطة غلامها للنبي ﷺ فاجاب النبي ﷺ انى رجل فقير غريب النفس والمال لا املك بلغة ولا اجد فى جرابى مضغة وهي امرأة ذات نسب وغناء ومال فكيف يمكن ذلك واستشار النبي ﷺ ابى طالب بن عبدالمطلب فقال هذا الفكرة بعيد فانها ذات نسب وحسب وشرافة وسيادة ولها من الاوصاف ما ليس لمثلها في البلد فكشف النبي ﷺ فانها قد خطبتني فسر به عبدالمطلب وارسل على خديجة انى راض ان رضى ابوك فاستجازت خديجة من ابىها حين كان ابوها فى مجلس الخمر مدهوشا بشرية فقالت ذلك لانه يقرع اى لا يرد خطبته فنكحت بالنبي ﷺ وتولد منها فاطمة وام كلثوم ورقية وزينب ومن الذكر الطاهر والطيب والقاسم ومن المارية القبطية ابراهيم وتوفيت فى سنة خمس وستين من الهجرة النبوية وكان النبي ﷺ لم يتزوج سوى خديجة الى ان يبلغ عمره الى خمسين ولما ارتحلت خديجة من الدنيا نكح سوذة وكانت شبيبة ونكح بعائشة حين كان مدة عمره ﷺ اثنان وخمسين سنة وكان عمرها قبل الهجرة نحو من سبع سنة وزقت اثنين من الهجرة حين كانت ابنة تسع سنين.

فالحاصل ان تعدد الازواج ابتداء من حين بلغ عمره ﷺ خمسا وخمسين سنة ولم تكن من الازواج التسعة المطهرات باكورة سوى عائشة ومصالح تعدد الازواج الشيبات مما لا يخفى وهو تبليغ احكام الدين للنساء. فاذا علمت هذا فاعلم ان ما قال المخالفون من ان النبي ﷺ كان متبعا للهوى النفس قول باطل اعادنا الله

من ذلك وقول لا اصل له بل افتراء كما لا يخفى على الماهر هداهم الله سواء الطريق وانجاهم عن النار الحريق واما ما قال المخالفون ان طواف النبي ﷺ في ليلة واحدة على جميع نساءه خلاف التقوى وعين الاستمتاع والاستلذاذ بحظوظ الدنيا فاستمع جوابك ما اقول من جد واحفظ في حبة قلبك ان من يطيق الطواف على تسعة نساء في زمان بلغ عمره ستين سنة يقدر بلا مرية وتأمل على مائتين من النساء فصاعدا في حال شبابه ومع ذلك ما تزوج الا بأمرأة واحدة فعلم من ذلك ان النبي ﷺ كان متقيا متورعا زاهدا متزاها مرتاها قاتلا للنفس وهنا للشهوة النفسانية والحظوظ البهيمية متضعفا فوق الوسع الانساني.

والسرّ في تعدد الأزواج ان النبي ﷺ بعث لتبليغ الاحكام للعالم حيث قال الله تعالى "ليكون للعالمين نذيرا" (الفرقان: ١) وقد كثرت التلامذة من الذكور يبلغون احكام الشرعية وهم الصحابة الذين هم عدول الامة وابرهم قلبا واعمقهم علما فاراد ان يهيئ من الاناث تلامذة يبلغن احكام الشرع واقواله اى النساء وجاءت هذه الارادة في الظهور حين كان عمره ﷺ اثنا وخمسين سنة حين بقى من عمره ﷺ وحيوته ثمانية سنين فتزوج بالنساء المتعددة لتعليم الاحكام الخفية التي لا تكاد تظهر عند الاغيار والاجانب سوى الزوجات كمسئلة الانزال والحيض والاستحاضة والجماع ولكونه عليه السلام اشد حياء من العذرا التي في خدرها.

ومن المعلوم ان نظر الاستاذ الهادق يكون على سبيل الشفقة والتوجه الى التلميذ الحاذق الذي يرجى منه الافادة والاشاعة ونشر العلوم ويسعى ويجتهد في حفظ درس الاستاد وفهمه وضبطه فسيدتنا عائشة كانت جامعة للخير كلها ومحتوية للمحاسن كلها وكانت حاذقة عالمة فهيمة جميلة حديثية السنّ يرجى منها نشر الاحكام وتبليغ المسائل الى مدة طويلة وهذا هو السرّ في كونها احب الأزواج قال عليه السلام فضل عائشة على سائر النساء كفضل الثريد على سائر الطعام الا ترى كم رواية رويت في الصحاح وغيرها وكانت سودة اسفلهن من جميع الوجوه وكانت طويلة القد ولم تكن اثقفة الخد فيقال ان السر في تعدد الأزواج استحالة العرب ونواحيها الى الاسلام باثبات القرابة فيما بينهم والتقوى عن مضارهم وله مصالح اخرى اودعها الملك الكريم فيه وان لم تبلغ فيها عقولنا المتوسطة على ان النبي ﷺ اعطى قوة اربعين رجلا ومن المعلوم ان رجلا من امته جاز له النكاح باربعة أزواج فعلى هذا الحساب ينبغي ان تحل له ﷺ مائة وستون نساء فاي اعتراض في حلة تسع نساء وان هذا القول ممن لا يخاف القيام بين يدي الله تعالى!

وروى في الطبراني انه ﷺ اعطى قوة اربعين رجلا من رجال الجنة وفيها يعطى لرجل قوة مائة رجال ولكل رجل سبعين حورا ونساء الدنيا فعلى هذا الحساب اعطى له النبي ﷺ قوة اربعة الف رجال ولكل رجل من الدنيا تحل اربعة نساء فعلى هذا ينبغي ان تحل له ﷺ ستة عشر الف نساء والحال انه عليه السلام اكتفى بتسع نساء فقط وهذا من آياته ﷺ ومعجزاته الباهرة وايضا كان على النبي ﷺ امور تمنعه العيش والاستراحة كتفكر التبليغ وامور المملكة وذكر الله تعالى عز وجل وعبادته وصيامه التتابع والصلوة بالليل

والقيام والناس ينام وتقليل الطعام مع تقليل الاختلاط مع الانام حتى انه صلى الله عليه وسلم لم يشبع في مدة عمره صلى الله عليه وسلم من خبز ولحم قط وهو ملك كريم وسلطان عظيم وايضا ادامة خبز الشعير الذي يوجب البرودة وغيرها من الرياضات فان كل هذه الامور تدل على انه عليه السلام كان قتالا للنفس ومميتا لها بالكيفية فكيف يتعلق الوهم بمتابعة صلى الله عليه وسلم لهوى النفسانية وايضا كانت القبائل كلها في صدد ضرره صلى الله عليه وسلم وفتكه بنفوسهم باموالهم فكيف يكاد يستريح صلى الله عليه وسلم مع احاطته هذه المخاوف اياه وتعاقب الصروف اياه من كل جانب.

فائدة جلييلة في سطور قليلة وهي ان تحلة النساء الاربعة للرجل الواحد امر عقلي لا يكاد ينكره الا من ليس له عقل سليم ولا يجحده الا المتعصب لان المساواة بين الزوجين مما لا بد منه وهي لا تكاد يتحقق الا في اربعة ازواج لان القوة العلمية والعقلية في النساء على الضعف من الرجال الا ترى ان شهادة الرجل قائمة مقام شهادة امرأتين وانها تجلس في قعر بيتها شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي او كما قال عليه السلام ولو ضرب النصف على النصف يخرج حاصل الضرب $1/4$ فالمرأة الواحدة كانت ربع الرجل والرجل الواحد يساوي اربعة نساء فلماذا قلنا ان لكل رجل ان يتزوج باربعة نساء الا ان الرجل لو ترك حقه في الاربعة واكتفى بالواحدة فهو ايضا جائز بلا مرية.

على ان فيه حكمة غامضة وقاعدة سياسية وهي ان الرجال يذهبون الى الجهاد فيستشهد منهم كثير وتصير نسائهم ايامي فلهذا السر الخفي اجاز الشرع الى تعدد الازواج لكي لا يشيع الزنا والفاحشة في العالم فيستكثر منه التوالد والتناسل ويقوم مقام الاموات الشهداء في الجهاد والمعارك وغيرها كما قال عليه السلام "تزوجوا الودود الولود فاني مكاثر بكم الامم" فتعدد الازواج الى اربعة قرين للقياس ومطابقة للفقرة ايضا لان الرجل اذا تزوج امرأة واحدة فهي تكفي الى ثلاثة شهور لان مدة معرفة الحمل ثلاثة شهور فلو حملت في تلك الشهور الثلاثة فالجماع معها والبعل من رجل احاجب التمرج الثياب والقوة الشابة مضرة في حق حملها لانه يخشى عليها سقوط حملها فينبغي له ان يريحها حينئذ ولم يجامع بها بل يضاجع اخرى ولما تقر حملها في ثلاثة اشهر يضاجع ثالثة اخرى ولا تقر حملها في تلك المدة يضاجع برابعة ثم يقصد الى الاولى منها وبين هذه المدة تلد الاولى وتضع حملها وتطهر عن النفاس وتستعد للزوجية فهذه اربعة ازواج حلت لرجل واحد لهذا الستر ويمكن ان يكون له مصالح اخرى خارجة عن عقولنا وادراكنا فامر الحكيم لا يخلو عن حكمة الملك الجبار الغفار الستار.

ويعترض من قبل بعض الطائفة المتعصبة ان على هذا التقديرات لا بد ان يحل اربعة ازواج لامرأة واحدة ايضا لان الشهوة فيهن اكثر في الرجال؟ والجواب عنه بعد قطع النظر عن كون قوة العلمية والعملية في النساء على الضعف من الرجال ان ذلك ممنوع عقلا لان النساء مزارع للرجال قال الله تعالى "نسائك حرث لكم فأتوا حرثكم اني شئتم" (البقرة: ٢٢٣) ويقتضيه العقل ايضا فان الرحم والتدى لم يوضعا في الرجال.

ومن المسلم المعلوم ان المزارع الواحد يعطى له اربعة اراض مزروعات بحسب العادة ولا يعطى ارض

واحد تحت زراعة اربعة رجال لانه يوجب فسادا فى البين او الفتنة فيما بينهم فى العمل والسعى والحبوب وتقسيم الحاصل مع ان التقسيم ممكن فيه ولو بمشقة وتكليف فيكيف تحل لامرأة واحدة اربعة رجال فان هذا خلاف العقل والنقل لان صاحب الغيرة والحياء لا يرضى بان تكون امرأته ومحبوبه تحت رجل آخر فضلا عن رجال متعددة فان الحياء شعبة من الايمان على انهم لا يمكن لهم تقسيم الاولاد والبنين لاختلافهم بالذكر والاثان وربما تلد هذه ولا تلد بهذه ذكورا وتلد اخرى اثانا فيقع النزاع فيما بينهم.

وايضا يكون بين الاولاد فرق بان يكون واحد ذهينا ومطيعا حافظا والاخر جاهلا غافلا متمردا عاصيا وايضا لا يتحقق التعيين لان التعيين ترجيح بلا مرجح وايضا قال الله تعالى 'وللذكر مثل حظ الانثيين' (النساء: ١١) وايضا 'الرجال قوامون على النساء' (النساء: ٣٤) فان كان حكام متعدد على محكوم واحد يكون سببا للوبال والعذاب بخلاف ما اذا كان الحاكم على المحكومين متعددة فانه ليس بامر ذى حرج فان ذلك سبب لعزته وشرفه فافهم.

باب ما جاء اذا اقيمت الصلوة ووجد احدكم الخلاء فليبدأ بالخلاء

وفيه ثلثة احوال اما ان يغلب على الانسان البول ويقال له الحاقن او البراز ويقال له الحاقب بحيث يدافعه ويمتنعه عن الصلوة واما ان لا يدافعه وعلى الاول اما ان يخاف فوت الصلوة او لا يكون خوف فوت الصلوة بل خوف فوت الجماعة او السنة فان خاف فوت الصلوة مع قدرة المدافعة جازت له الصلوة وان لم يخف فوت الصلوة فالصلوة مكروهة وتحريمه وعلى تقدير ان يكون الحاجة فى الجملة ولا خوف الصلوة ولا الجماعة فالمناسب له ان يصلى بعد الفراغ لانه محل بحضور القلب وهذا كما قال عليه السلام اذا اجتمع العشاء والعشاء فابدؤا بالعشاء اى اذا لم يخف الفوت هذا عند الاحناف وعند الشوافع المدافعة قبل ابتداء الصلوة واثانها سواء فى الحكم فاستخرج الاحكام بالضبط والاحكام.

باب ما جاء فى الوضوء من الموطئ

الموطئ اسم مكان او مصدر ميمي بمعنى المفعول والمراد الموطئ من الاذى فى الطريق اطيل ١ ذيلى

١ ما اسفل من الكعبين فهو فى النار وهذا فى حق الرجال واما فى حق المرأة لم يكن هذا الحكم بل يجب الى ظهر القدم وان لم يكن ظهر القدم عورة لان فيه احتياطا ويشكل فى هذا الحديث ان الحديث لا يطابق على ترجمة الباب فان فى الحديث ذكر تطهير الذيل ما بعده فثبت منه ان اتصل الذيل بالنجاسة لا يجب الغسل (بقية فى الصفحة التالى)

لئلا تكشف القدمان فيقع على المكان النجس القدر فكيف تطهيره فاجاب عنه يطهر ما بعده ويشكل عليه ان الرجال اذا وطئ على المكان النجس القدر فكيف يطهر ما بعده والحال النجاسات متنوعة رطب ويابس وذات جرم او غيرها واتفق العلماء على عدم طهارة الرطب من الثوب الا بالغسل فان ابا حنيفة يقول ان النجاسة الرطبة الرقيقة في الخفين لا يطهر بالمسح واما ابو يوسف قائل بطهارة ذات الاجرام بالمسح بحيث يذهب اثرها وعند الشافعي لا يطهر مطلقا فاشتبه الامر على الحديث.

فقال بعضهم في الجواب ان هذا متروك ولكن لا حاجة الي تركه لان النظر الي اليساق يدل على السائلة التي سألت عما جر من الثياب على مكان نجس يابس من القدر اذ ربما يتعلق الشئ منها بالثياب فقال عليه السلام يطهر ما بعده اي اذا انجر ما بعده في الارض ذهب ما علق به من اليباس فحاصل الكلام ان الحديث مخصوص بالنجاسات اليابسة وهذا التأويل على تقدير تسليم صحة الحديث تخص من الكل لان عقاد الاجماع على ان الثوب اذا اصابته نجاسة رطب لا يطهر الا بالغسل كذا ذكره على القاري والتاويل المذكور مبني على النظر الي العادة فان النساء الكافرات لا تمشين في المكان النجس الرطب فضلا عن النساء المؤمنات وفلا عن الصحابيات الا ترى ان الحيوانات كالغنم والبقر لا يمشون على طريق فيه ماء وبلل الا بسوق عنيف.

وقوله لا نتوضأ من الموطئ الذي يسبق الي بعض الاوهام ان مس الذكر لما كان ناقضا للوضوء بظاهر فينبغي ان يكون من النجاسة ايضا ناقضا فدفعه بانا كنا نصلي مع رسول الله ﷺ ولا نتوضأ من الموطئ والوضوء على هذا التقدير يراد به الوضوء الشرعي ويمكن ان يراد به الوضوء اللغوي اي لا نغسل ارجلنا لانه ليس مما لا بد منه لعدم تثبت النجاسة بالارض والله اعلم بالصواب.

وفي الهامش ويشكل هذا التأويل اي تأويل لابي حنيفة وصاحبيه على رواية ابي داود ص ٦١ فان فكيف اذا مطرنا فعلم منه ان السؤال في النجاسة الرطب والجواب فيه طريقين والاول ان السؤال وقع في النجاسة اليابسة فان المطر اذا وقع في موضع النجاسة ثم وقع المطر في الطريق مع النجاسة ثم يبسه فكيف نفعل اذا مطرنا اي ثم يبسه لان الناس عادة لا يبسون ولا يتغوطون في وسط الطريق بل على جانبي الطريق لكون الجانبين من الوسط فاذا مطرنا فيسيل الرشاش من الجانبين غالبا فيتوهم النجس اذا انقطع المطر واتي بالنجاسة من الجانبين في الوسط فييس النجاسة فامشى فيها اي في الوسط وفيه النجس اليباس كيف نفعل.

والجواب الثاني ان النساء التي تجر الازيال لا تمشي فيما فيه الرطوبة بل تمشي فيما فيه اليبوسة عادة

(بقية الصفحة السابقة) فان في الحديث يطهر ما بعده ولم يثبت منه عدم غسل القدم ان وقع في النجاسة فان الباب الوضوء من الموطئ والجواب عنه ان الحديث مطابق ترجمة الباب بطريق الاولوية فان الثوب والذبال جاذب النجاسة ومع ذلك لا يجب الغسل له فعدم وجوب الغسل للقدم بوطئ النجاسة بطريق الاولى فان القدم لا يجذب النجاسة فيكون يطهره ما بعده كما في الثوب والذبال فافهم.

وليس ذلك فى الانسان فقط فان الحيوان ايضا يمشى فى البيوسة فالسؤال انا اذا نمشى بعد المطر فى الطريق اليابسة والنجاسة يابسة لا ربح لها ولا لون او كان لها رائحة منتنة لان كثير من الطاهر يفوح منه الريح المنتنة فهل يكون الثوب نجسا من تلك النجاسة اليابسة المنتنة فاجاب عنه النبى ﷺ باسلوب الحكيم بان ما بعده يطهره وفى الحقيقة لا ينجس الثوب ولا البدن بالنجاسة اليابسة لعدم لصوق النجاسة. وهكذا اجاب عن اكل اللحوم لحديث العهد بالاسلام وهل يؤكل منها ولا يدرى هل ذبح بالتسمية ام لا. فقال كلواها بالتسمية مع ان التبع غير ضرورى فذلك للاطمينان انتهى الهامش.

باب ما جاء فى التيمم

المسئلة مختلفة فيها من وجوه التيمم ضربة ام ضربتان والتيمم الى المرفقين او الى المناكب والآباط او الى الكفين فقط فالمحدثون يقولون ضربة واحدة للوجه والكفين وقال الشافعى وابو حنيفة بضربتين للوجه والمرفقين واختلف الروايات عن عمار بن ياسر[ؓ] ففى رواية منه للوجه والكفين (١) فضعف بعض اهل العلم حديث الكفين بحديث المناكب والآباط (٢) وضعف الترمذى حديث المناكب والآباط واستأصل اصول الموالك والشافعى والاحناف يعنى انه قال ليس حديث المناكب والآباط مخالفا لحديث الكفين لان ذلك انما كان من اجتهاده ورأيه وليس فيه تصريح امره النبى ﷺ وفى حديث الكفين امرنا رسول الله ﷺ.

فان قيل الصحابى لا يفعل شيئا بحضرة الا بامرهم؟ وقيل فى الجواب ان هذا مدلول التزامى لا نعتبره لانه يمكن ان لا يكون له ﷺ به علم فلم يثبت التقرير ووجه ثالث للضعف ان حديث للآباط مقدم وحديث الكفين مؤخر فهو منسوخ والدليل على تقدم الاول وتأخر الثانى ان عمار بن ياسر[ؓ] افتى بالضربة للوجه والكفين واذا افتى الرجل بخلاف روايته فالعبرة لما روى لا لما رأى ووجه رابع للضعف ان ابن عباس[ؓ] افتى بالكفين حيث استدل بخصوص مقدار بآية السرقة حيث قال "فاقطعوا ايديهما" (المائدة: ٣٨) مطلقا وقد اريد به اليد الى الرسغ والكفين وفى آية الوضوء قيد بقوله الى المرافق فأية التيمم "فامسحوا وجوهكم وايديكم" نظير آية السرقة "فاقطعوا ايديهما" وقد اريد به اليد الى الرسغ فكذلك فى آية التيمم فهذه اربع استدلال على رد المذاهب الثلاثة ١

واعلم ان واقعة التيمم متعددة مسلم ج ١ ص ١٦٠ عن عائشة انها قالت خرجنا مع رسول الله ﷺ فى بعض اسفاره حتى اذا كنا بالبيداء وكنا رجعا من غزوة ذات الجيش وكنت معه ﷺ انقطع عقدي فى الطريق فاقام رسول الله ﷺ واقام الناس معه وليسوا على ماء وليس معهم ماء فاتى الناس على ابى بكر[ؓ] وقالوا الا ترى

١ ووجه آخر وهو انه اذا وقع التعارض بين القول والفعل يرجح القول على الفعل.

الى ما صنعت عائشة اقامت برسول الله ﷺ وبالناس وليسوا على ماء وليس معهم ماء فجاء ابو بكر ورسول الله ﷺ واضع رأسه على فخذي قد نام فقال حبست رسول الله ﷺ والناس معه فعاتبني ابو بكر وقال ما شاء ان يقول وجعل يطعنني بيده في خاصرتي فلا يميني من التحرك الا مكان رسول الله ﷺ على فخذي فنام رسول الله ﷺ حتى اصبح على غير ماء فانزل الله تعالى آية التيمم.

فقال أسيد بن حضير وهو احد الصحابة ما هي باول بركتكم يا آل ابي بكر فقالت عائشة فبعثنا البعير الذي كنت عليه فوجدنا العقد تحته وفي رواية اخرى ثم مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه وفي رواية فمسح وجهه وكفيه وفي رواية ابي داؤد ص ٤٥ الى المناكب والآباط وفي رواية ما فوق المرفقين وفي رواية عن عمار بن ياسر فضرب يديه ومسح بيمينه على شماله على الكفين ثم مسح وجهه وفي رواية وضرب يديه على الارض ثم نفضها ومسح يديه الى نصف الذراعين وفي رواية ضرب احدهما على الاخرى ثم مسح يديه الى نصف الذراعين وفيه شك سلمة قال لا ادري الى المرفقين او الى اليدين وفي رواية تمسح بهما كفيك وفي رواية امرني بضربة واحدة للوجه والكفين وفي رواية قال رسول الله ﷺ الى المرفقين. ١

فهذه روايات ابي داؤد وكلها مروى عن عمار بن ياسر فانظر كم من اضطراب عديدة في هذه الروايات وفي البخارى ص ٥٠ ثم مسح بها وجهه وكفيه وفي رواية يكفيك الوجه والكفين وهذا حديث قولى وفي رواية فضرب بيده الارض مفردا وقال يكفيك هذا وهو في رواية عنه او ضرب بكفه ضربة على الارض على صيغة المفرد ومسحها ثم مسح بها وجهه وفي رواية مسح وجهه وكفه واحدا والراوى متحدة فكيف يصح هذا الحديث فمال الترمذي الى حديث عمار بن ياسر في التيمم للوجه والكفين وقال حديث صحيح هذا في محل التأمل لانه وان كان صحيحا بهذه الطرق الا انه ضعيف من طرق آخر فالقول بالصحة مما لا يصح.

والاستدلال الثانى منه امره بالوجه والكفين اعلم ان امره في التيمم مختلف ففي بعض الروايات الى نصف الساعد وفي بعض الى المرفقين وفي بعضها بيد واحدة وفي بعضها بيدين كما ذكرناه آنفا من الروايات في مسلم وابي داؤد فالجمع بين هذه الروايات مما لا يمكن.

والاستدلال الثالث كان من فتوى عمار بن ياسر بعد النبي ﷺ اقول وبالله التوفيق ان سنده ضعيف وعلى تقدير التسليم اذا تعارضت الروايات المرفوعة فلا نعتبر مع انه يمكن ان يطلق الجزء وارىد به الكل فاذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال فلا يصح القول بالنسخ والجواب عن استدلال الرابع افتاء ابن عباس بالوجه والكفين وقياسه على آية السرقة انه يصح المعارض ان يقول القياس مع المفارق لان حكم القطع للزجر

١ وايضا في رواية عمار اضطراب آخر سوى الاضطرابات والشك وهو انه في رواية امره بالتيمم للوجه والكفين وفي رواية انما يكفيك ان تفعل هكذا و اشار بيديه والتعليم الاول قولى والثانى فعلى وايضا روى طريق الاشارة عن عمار مختلفا واجيب بالقول على تعدد القصة فانظر هذه الصفحة.

والرُوع قال اللهُ تعالى "جزاء بما كسبا نكالا من الله" (المائدة: ٣٨) وقد امرنا الحدود ما استطعنا فالاحتياط في باب الحدود غير الاحتياط في باب الطهارة فالقياس قياس مع الفارق ولان التيمم خلف عن الوضوء الا اذا منع مانع فاليدين في الوضوء امرنا بالغسل بغسلهما الى المرفقين فكذلك في التيمم هذا جواب المخالفين يعني القائلين بالمسح الى المرفقين.

واما اثبات المذاهب فهو ان الائمة متفقون على ان المسح الى المرفقين بضربتين ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين وتمسكوا باحاديث احسنها واقواها رواية جابر^{رضي} التي هي رواية قولية انه عليه السلام قال التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين رواه الحاكم في المستدرک والدارقطني وقال رجاله ثقات والثاني رواية اسلع انه سأل النبي ﷺ عن كيفية التيمم فقال ضربتان الخ وكذلك الروايات الاخر تدل على ان التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين وايضا يقتضيه العقل والقياس ان التيمم اعتبر فيه بعض الاعضاء واسقط فيه بعضها كالرأس والرجل والذى اعتبر فيه كالوجه يشترط فيه الاستيعاب وبقي اليدان فيؤخذان بتمامها يعني المقدار الذى كان يعتبر في الوضوء يعتبر في التيمم ولان التيمم خلف الوضوء وفيه الى المرفقين فكذلك في التيمم ايضا.

وفى البحث على الوجوه الترجيح او الجمع فنقول بالله التوفيق ان واقعة ابن عمار بن ياسر^{رضي} على نوعين واقعة منهما مبنية على التعليم والمشروعية وهي واقعة غزوة ذات الجيش وواقعة صدرت بعد مرور زمان التعليم والمشروعية بعد كثير وهي واقعة التمعك فى التراب فعلم ان كيفية التعليم كانت معلومة لعمار بن ياسر^{رضي} وانما تمعك فى التراب لانه فهم ان مسح الوجه والكفين انما كان فى الحدث الاصغر وفى الحدث الاكبر يجب التمعك فاراد النبي ﷺ ان يشير الى ما كان به علم له سابقا فلم يحتج الى التفصيل والتطويل.

والثاني ان حديث جابر^{رضي} قولى يدل على الاصل الكلى والنص فى المقصد بخلاف حديث عمار بن ياسر^{رضي} فانه واقعة جزئية تحمل على الخصوصية ويمكن الجمع بين الروايات وسنذكره انشاء الله فيما بعد والثالث ان روايات المرفقين والضربتين مثبتة للزيادة وروايات الكفين والطريقة الواحدة نافية لها والمثبت اولى من النافي كما هو مقرر فى الاصول.

وقد اشكل عليه ان روايات المناكب والآباط مثبتة ايضا فينبغى ان يكون الترجيح لها والجواب عنه بوجهين الاول انها ساقطة للاعتبار لانه لم يقل به احد من الصحابة والتابعين وقد روى الدارقطني عن كثير من الصحابة انهم افتوا الى المرفقين والثاني انه يمكن ان يكون التيمم الى الآباط لتطويل الغرة والتحجيل قياسا على التطويل فى الوضوء وانما كان ذلك على سبيل الاستحباب ونحن لا ننكر استحبابه فى التيمم ايضا.

والرابع ان مذهبنا جامعة للروايات حيث ان روايات الكفين ليست بنافية للمرفقين ومن الزائغ الشايخ ان يطلق الجزء ويراد الكل مع ان الكف يطلق على باطن الكفين لا على ظاهرهما وانتم تأخذونهما كليهما لان

احدهما لا ينفي ما سواه والراجح هو الاول ثم لا يخفى عليك ان توجيه اسحاق بن راهويه فلما سئل النبي ﷺ امره بالوجه والكفين لا يعقد عليه بانامل التسليم لانه لم يوجد هذا الامر في هذه الواقعة بل السؤال انما وقع بعد مدة طويلة حيث اجنب عمار بن ياسر.

وفي الهامش ان الصحابيُّ اُتِيَ فسلم فلم يرد عليه حتى اُتِيَ الحائط وضرب ضربتين وتيمم واجاب عليه السلام ومنها ما روى عن نافع قال سألت عن ابن عمر عن التيمم فضرب بيديه الى الارض ومسح بها يديه ووجهه وضرب ضربة اخرى فمسح بها ذراعيه رواه الطحاوى ومنها ما ورد في المؤطا لمالك قال يحيى سئل عن مالك كيف التيمم واين يبلغ فقال يضرب ضربة لوجهه وضربة ليديه ويمسحها الى المرفقين ومنها اثر سالم عن ابن عمر فيه ضربة آخر ثم مسحها بهما الى المرفقين رواه الدارقطني ومنها رواية عمار بن ياسر قال كنت في القوم حين نزلت الرخصة في المسح بالتراب اذا لم نجد الماء فامرنا فضربنا ضربة واحدة للوجه ثم ضربة اخر لليدين الى المرفقين رواه البزاز.

وما قيل ان احاديث الضربتين والمرفقين ليست في الصحاح فنقول لا ضرورة له ان احاديث الصحاح التي بلغت الى ابي حنيفة بالسند الصحيح في زمانه بواسطة او بواسطة من الصحابي والتابعين بان تكون كذلك وتبلغ هذا الزمان ايضا بتلك الصحة الى البخارى ومسلم فما الاعتراض على ابي حنيفة هل في ثقته ريب الرائب.

ثم اعلم ان واجد الماء بعد التيمم قبل الشروع في الصلوة يتوضأ عند جميع الامة بالاتفاق الا عند ابي سلمة وكذلك واجد الماء بعد الصلوة بالتيمم لا اعادة عليه عند احد من الائمة الا عند طاؤس وغيره (نقل في الباجي والنبيل) واما واجد الماء في الوسط الصلوة فاختلف فيه الائمة فقال الحنفية تبطل صلوته وبه قال الثوري واحمد وقال الشافعي والمالك يمضى فيها وروى ذلك عن احمد لكن رجح عنه (قاله العيني) ثم حكم التيمم عندنا طهارة مطلقة رافعة للحدث فيجوز تيمم واحد لصلوة متعددة من الفرائض والفوات والنوافل ولنا حديث ابي ذر ولو عشر سنين فقد جعله النبي ﷺ وضوء مطلقا عند عدم الماء فيجب ان يكون حكمه كحكم الوضوء فوجب القول بارتفاع الحدث الى وجود الماء ويؤيده قوله تعالى "ولكن يريد ليظهركم" (المائدة: ٦)

واما عند الشافعي ان التيمم مبيح اى يبيح الصلوة لا رافع للحدث بانه يصلى بتيمم واحد فريضة واحدة او فائتة واحدة او نفلا ولا يصلى جميعها بتيمم واحد واستدل له في عدم كون التيمم رافعا للحدث بقوله ﷺ لعمر بن العاص حين صلى بالتيمم عن المابتة ما حملك على ان صليت باصحابك وانت جنب لكن فيه الاحتمال ان يتيمم مع القدرة على الماء او ظن النبي ﷺ منه ذلك بل هو اظهر لانه عليه السلام قال له على وجه الانكار ولا ينكر النبي ﷺ التيمم في موضع يجوز ثم لما بين له السبب تركه. انتهى.

وكل رواية رويناها عن عمار بن ياسر مضطربة في رواية التيمم في يد واحد أو بيدين وفي الممسوح أيضا مضطربة مقدار الكفين أو الكف أو نصف الذراع أو الذراعين وكذلك في الضربة والضربتين فهل يترك الرواية أم يجمع بين الروايات فقلت في الجمع من دون أن يترك الروايات المضطربة بان يقال إن ذلك حالة التحويل لا حالة التعليم وإن الإشارة في حالة التحويل إلى ما مضى ببعض الأشياء المعلومة المذكورة كافية ولا يذكر في التحويل جميع ما يذكر في التعليم.

فإن الواقعتين عليحدثان ففي واقعة المناكب والآباط في رواية الجيش حين التعلم ورواية الوجه والكفين والضربة والذي قاله عليه السلام إنما يكفيك هكذا بالإشارة والتحويل في ذلك في حالة جنابة عمار بن ياسر وقال النبي ﷺ بلفظ إنما بالحصر لدفع شبهة من زعمه أن تيمم الجنابة غير تيمم المحدث فقال إنما يكفيك في الجنابة ما يكفيك في الحدث الأصغر فكما قال عليه السلام بالتحويل والإشارة كذلك قال عمار بن ياسر لتلميذه بالإشارة والتحويل.

وإن قوله عليه السلام إنما يكفيك هكذا إلى هنا قوله عنه عليه السلام وما بعده قوله بالوجه والكف والكفين والضرب والضربتين رواية بالمعنى رواها عمار بن ياسر في بيانه عند التلميذ ومن بعده ولكن رواية جابر إلى المرفقين بالضربتين فهو مرفوعة وليست تلك الرواية عن جابر رواية بالمعنى فالعمل بها أولى ونقول إن الرواية بأبى الكف ونصف الساعد والضربة وغيرها تحمل على حالة التحويل والإشارة ورواية الآباط والمناكب تحمل على التعليم كما مر غير مرة فلا أشكال بين الروايات المضطربة ظاهرا وهذا التأويل به ما أول به الشيخ ولي الله المحدث الدهلوي.

باب ما جاء في البول يصيب الأرض

الأعرابي ساكن البادية وقوله تحجرت وأسعاضيت ما وسع الله تعالى وخصصت به نفسك قوله فلم يلبث أن بال في المسجد فأسرع إليه الناس فقال عليه السلام دعوه لأن في منعه عن ذلك احتباس البول وفي خروجه عن المسجد تلويث المسجد أكثر ما كان أن يبول في مقامه وأيضا فيه تشديد التعليم الذي يخالفه الخلق العظيم بعثتم ميسرين الخ وأشكل عليه أن الصحابة ليسوا بانبياء بعثوا للتيسير فكيف قيل بعثتم ميسرين؟ واجيب عنه أنه على وجه الالتفات من الحكم إلى الخطاب والالتفات شائع زائع كما قال الله تعالى حاكيا عن موسى "وما لي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون" (يسين: ٢٢) أي أرجع أو يقال إنه عليه السلام أقام كل صحابة مقام نفسه في التبليغ كما قال عليه السلام "بلغوا عني ولو آية فليبلغ الشاهد الغائب" ثم ههنا مسألة طهارة الأرض اعلم أن جماعة من العلماء منهم الشافعي قال إن الأرض لا يتطهر إلا بالماء

وعند ابي حنيفة تطهر باحد وجوه الثلاثة الاول ان يحفر تراب الارض الملوثة بالنجاسة فلا حاجة حينئذ الى الماء والثاني ان يصب الماء فتطهر بعد الجفاف والثالث ان الذنوب من الماء يصيب عليها فيجف الماء بالخرقة ثم يصيب الماء فيجف بالثوب فتطهر وقال الشافعي الماء مطهر للارض ولم يشترط عند العصر والاسالة لانه يقول ان ورود الماء على النجاسة تطهرها وورود النجاسة على الماء ينجسه وهذا اصل عظيم عنده ونحن لا نسلم له.

واستدلوا بهذه الواقعة بان اهريق سجل واحد على البول كان مطهر لها ولم يكن ذلك ماء جاريا ولا زائدا على القلتين فعلم من ذلك ان ورود الماء القليل على النجاسة سبب لتطهير النجاسة واستنبطوا منه ان طهارة الارض لا يمكن من غير ماء والا لتركها بان تطهرها بالبيس كما تقولون ايها الاحناف ان زكوة الارض يبسها ولكن هذين الاستنباطين في محل التأمل لان الماء لما خلط بالنجاسة فكيف يكون مطهرا للنجاسة واما ما استدلوا من هذه الواقعة ففيها احتمالات شتى.

قال ابوداؤد ص ٥٢٢ يعنى ان النبي ﷺ قال خذوا ما بال عليه من التراب فلفوه واهرقوا سجلا من الماء فاهراق الماء عليه لم يكن للتطهير وانما كان ذلك لازالة الرائحة الكريهة ودفع وساوس الرشحات بالماء او لاجتماع التراب وتلبده بالماء او انه اراد اقامة الجماعة على الفور فطهرها بالماء وقد خرج منه جواب الثاني فافهم فانه دقيق.

واعترض على التوجيه الثالث ان الماء قليل فكيف التطهر والجواب عنه ان الماء جرى وسال كما في رواية فجلس في ناحية المسجد وبال فاهريق السجل عليه فسال وجرى.

واستدل الاحناف بحديث كانت الكلاب تقبل وتدبر او تقول فلم يكونوا يرشون عليه شيئا على ما ادعوا من ان زكوة الارض يبسها ولا تغفل ان الارض المطهرة بالبيس لا تكفى للتيمم لان كون البيس مطهر للارض انما ثبت بخبر الواحد وقد قال الله تعالى "فتيمموا صعيدا طيبا" (المائدة: ٦) فانظر في تفسيره تجد تفصيله ثمة.

قد تمت ابواب الطهارة في اثنان وعشرون من شوال المكرم اليوم الاثنين في ثمانية وخمسين بعد ثلاث مائة والى من الهجرة النبوية وعلى صاحبها الصلوة والتحية وان الحمد لله رب العالمين ٢٢ شوال دو شبه ١٣٥٨ هـ قد تمت ابواب الطهارة من تقارير الترمذى ويليها ابواب مواقيت الصلوة وابواب اركان الصلوة الكاتب محمد نياز مخدوم محمد بن صديق مرحوم دولة تركستان منطقة ختن قرية اينجر.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مَعَارِفُ الْخُتَيْبِي عَلَى سُنَنِ التِّرْمِذِي

ابواب الصلوة عن رسول الله ﷺ

للعلامة الشيخ محمد نياز مخدوم الخُتَيْبِي التُّرْكِسْتَانِي بِنِغْلَادِيش
(المتوفى: ٢٠٦ هـ - 1986ء)

بالتحقيق والاهتمام

الشيخ ابوظلحة جليل احمد اخون الخُتَيْبِي التُّرْكِسْتَانِي حفظه الله تعالى

شيخ الحديث والجامعة جامع العلوم عيدگاه بهاولنجر (بنجاب) باكستان

ابواب الصلوة عن رسول الله ﷺ ١

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده ونستغفره ونعوذ بك ونسبحك ونقدس لك ونصلي على رسوله الكريم وعلى اله واصحابه واتباعه اجمعين.

قال الله تعالى "ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا" (النساء: ١٠٣) والتوقيت قد يكون للمنع عن التقدم وقد يكون للمنع عن التأخر وقد يكون للمنع عن كليهما فالتوقيت في الصلوة للمنع عن كليهما وكان النبي ﷺ مأمورا بقيام الليل نصفه او دونه بقليل في ابتداء الرسالة وكان ذلك شاقا وعلى اصحابه فنزلت هذه الآية "ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثي الليل ونصفه الخ" الى "فاقرؤا ما تيسر من القرآن" (المزمل: ٢٠) اي فصلوا ما تيسر من الصلوة واقروا فيها ما تيسر من القرآن ثم افترض المغرب والفجر ليلة المعراج على ما جاء في بعض الروايات ثم افترض الصلوات الخمس التي ذكرت في الحديث اي في حديث المعراج وفي رواية اخففت صلوتي واخففت عن عبادي ثم جاء جبرئيل عليه السلام عند وقت الظهر وعلم المواقيت. ولكن يشكل عليه ان ترك صلوة الفجر كيف جاز له ﷺ والحال ان الصلوة الخمسة افترضت في ليلة

١ الصلوة ام العبادة واساس الطاعات وماحية الذنوب وماحية السيئات وقدم عليها كتاب الطهارة التي هي من شروط الصلوة لكونها مفتاح الصلوة ومسائلها الكثيرة من المهمات. والصلوة في اللغة الدعاء ومنه قوله تعالى "يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه الخ" ثم قدم المصنف من شروط الصلوة الطهارة على الصلوة ولم يذكر غيرها مثل اللباس والقبلة فان كلها سوى الطهارة اذا انعدمت تجوز فالتوقف عليها اشد لا يقبل الله تعالى صلوة بغير طهور وايضا للطهارة احكام كثيرة فلذلك اهتم بها المصنف والصلوة معناه اللغوي الدعاء وما قيل معناها تحرك الصلوة فلا يناسب اشد مناسبة فان في الصلوة دعاء حقيقة يعنى طلب الحاجة كما عن الفصحاء جئت للسلام وان المقصود منه طلب الحاجة وكذلك.

وفي النفس حاجات وفيك فطانته سلامي بيان عنده وخطاب

ولهذا امرنا ان نجتهد في السجود فان الصلوة اقرب حالاتهم الى الله تعالى في حالة الصلوة فالصلوة من اولها الى آخرها دعاء باسرها والوجه الثاني ان في الصلوة دعاء مجازا وان نسبة الصلوة الى الله تعالى لا يراد منها الدعاء بل نتيجة الدعاء وهو ايصال الرحمة اي انه يرحم الى العباد فيقال في قوله تعالى وهو الذي يوصل اليكم الرحمة بخرجكم من الظلمات الى النور اول ما اوجب على النبي ﷺ صلوة الليل قوله تعالى "يا ايها المزمل" وعن عائشة قالت لما كان النبي ﷺ يرتل القرآن في صلوة الليل حتى حجمت عيون الصحابة لكنهم هم المؤمنون فلما اشدت وشقت عليهم فنزلت "علم ان لن تحصوه فتاب الى قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن" داوم النبي ﷺ بهذه المشقة الى سنة مع الصحابة ثم وضعت هذه المشقة عن الصحابة وكان النبي ﷺ يمضى عليها الى آخر عمره ﷺ (بقية في الصفحة التالي)

المعراج فاما ان يقال انه عليه السلام لم يَأْتُم لعدم علمه بالميقات او يقال انه اثم بذلك ولكن اجيب عنه بوجوه الاول ان تعليم جبرئيل عليه السلام انما وقع في صلوة الفجر وروايات الظهر مرجوحة والثاني انه عليه السلام كان يصلي الفجر من قبل نافلة وصلها اليوم فريضة والثالث انه عليه السلام صلاها مع جبرئيل عليه السلام في بيت المقدس عند عودته عن المعراج وقال جماعة ان نفس الوجوب كان متحققا ولم يتحقق وجوب الاداء كما في النائم والمغمى عليه يتحقق نفس الوجوب لا وجوب الاداء لان تفريط ليس في النوم فلم يلزم ترك الفريضة ولعله لاح لك ان واقعة تعليم المواقيت وقعت في مكة المكرمة غدوة ليلة المعراج.

والاشكال الثاني ان جبرئيل عليه السلام لم يفترض عليه الصلوة الخمس لعدم التكليف وانما المكلف بنو الجان والانس فما اداه جبرئيل نافلة فكيف ام النبي ﷺ وهو مفترض ان هذا الاقتداء المفترض خلف المتنفل وايضا كيف يصح امامة جبرئيل عليه السلام للنبي ﷺ وهو اشرف الخلق عامة وفضلهم؟

واجيب عن الاول ان المراد من قوله عليه السلام ائمتي جبرئيل ليس الامامة بالفعل في الصلوة وانما المراد ان جبرئيل عليه السلام لقنه كيفيات اداء الصلوة من القيام والركوع والسجود والتكبير والتشهد ولم يؤم بالفعل ولا يرد عليه ان هذا تلقين من خارج الصلوة لان كثيرا من الاشياء كانت جائزة في ابتداء الاسلام ويجوز بعض التلقين ايضا اليوم كما ان احدا لو نسي الركعة الفاتنة مع الامام وسلم معه وذكره آخر ممن فرغ عن الصلوة لا تفسد صلوته بهذا التلقين بل التلقين في القراءة مفسدة لها وكذلك من تشبه له القبلة وهو في الصلوة ولو قال عليه احد في خارج الصلوة ان القبلة ليس هذا الجانب بل جانب آخر فانصرف الي هذا الجانب لا تفسد صلوته كذا هذا.

(بقية صفحة السابقة) ثم لما اسرى عليه السلام ليلة المعراج فاعطى له من النعماء ومنه ان الله تعالى فرض على امته الصلوة الخمس في يوم وليلة وكيف لا فان النبي ﷺ قال الصلوة معراج المؤمن بان فيها المناجات والمكالمة مع الله تعالى كما في الحديث فانما يناجى ربه يعني من كان يصلي يناجى ربه وفي الحديث اذا كان احدكم في الصلوة فالله بينه وبين القبلة فان الله مالک الملك واحکم الحاكمين يتوجه الى العباد لكن اذا لم يتوجه اليه العبد فلا عليه ان يتوجه اليه ومن بعض الصوفية اني اذا اردت المناجاة والمكالمة مع الله تعالى فاقوم الى الصلوة واذا اردت ان يكلم الله تعالى فاقراء القرآن وما اعطى في ليلة رؤية الله تعالى ايضا وان رؤية المحبوب للمحب احب ما في الدنيا وما في الآخرة وتلك النعمة اى رؤية الله تعالى وان الكفار وغيرهم لا يميلون الى ما قال وجوه يؤمنذ ناضرة الخ ولا يشتاقون الى تلك الرؤية بسبب الموانع لكن اذا انكشف يوم القيامة غبار المنع والحجب فالكل يلجئون الى ان يروه كل يوم وكل ساعة فيمنعون النعيم اذا روه وياخسران اهل الاعتزال وكيف لا نشتاقد رأينا حينما قلنا الست بربكم؟ بلى انت وربنا والنعمة الاخرى خواتيم سورة البقرة وقد لاحظ النبي ﷺ الى حالات امته حتى رجع الى مرار خففت الخمسين الى الخمسة لكن الله تعالى لم يبدل القول وجعل في الخمسة ثواب خمسين ومال النبي ﷺ الى اخر عمره الاصلى خمسين وقدر صلوة النبي ﷺ حتى وصلت الى مقدار الخمسين في كل يوم وليلة.

والوجه الثاني ان جبرئيل كان مأمورا من الله تعالى لقوله تعالى "وما ننزل الا بامر ربك" (مريم: ٢٣) غير انه كان مأمورا كذلك اليوم فقط باداء الفرائض الخمسة ونحن المأمورون الى الآن على المواظبة والمداومة كما في رواية امام مالك في المؤطا وبهذا امرت صراحة او يقال في الرواية وبهذا امرت فالاشارة يمكن ان تكون لامته صلوات الله عليه خلف جبرئيل ع او هذا مخصوص للنبي صلوات الله عليه لا يثبت الحكم العام لجميع الامة ان يقتدوا خلف المتنفل كما يقول الشوافع ان من هذه الصيغة يثبت جواز الاقتداء لجميع الامة.

والجواب عن الثاني ان امامة المفضول للافضل يجوز فانه عليه السلام قال ما مضى نبي من الانبياء الا وقد اقتدى خلف امة وقد ثبت انه عليه السلام صلى خلف كثير من الصحابة وانه عليه السلام افضلهم على ان صاحب الوظيفة والتكرمة وصاحب الامامة في موضع او مسجد لا يجوز لاحد ان يجلس على تكرمته ويؤم فيه الا من اجازته واذنه ولو كان المقتدى افضل واتقى واورع فعلم من ذلك ان صلوة الافضل خلف المفضول جائزة بلا مرية كما أم بعض الصحابة على النبي صلوات الله عليه مثل عبدالرحمن بن عوف وابي بكر والكل متفقون على ان الامة ليست بافضل من النبي صلوات الله عليه بل هم ليسوا سواء فكيف الاقتداء فعلم ان امامة المفضول على الافضل جائزة بالاتفاق.

وايضا كما يعلم التلميذ وغايته ما يلزمه ان جبرئيل صار معلما وهاديا لامور الشرع وليس فيه شبه الافضلية وكيف وانه يأتي بالوحي والامور الشرعية من الله تعالى فانه سفير محض ولا يلزم منه ان جبرئيل عليه السلام يعلم ما يوصله صلوات الله عليه اليه فضلا ان يكون افضل منه كذلك الجواب في هنا.

باب ما جاء في مواقيت الصلوة عن النبي صلوات الله عليه

اعلم ان المصنف ذكر في مواقيت الصلوة ثلاث روايات اولها رواية جبرئيل فصلى الظهر حين كان الفئ الذي يظهر بعد الزوال مثل الشراك وهو احد سيور النعل الذي يكون على وجههما قيل الظل والفئ كلاهما واحد وقيل الظل يطلق من طلوع الشمس الى غروب الشمس والفئ خاص اي ما يظهر بعد الزوال فان الفئ من فاء يفئ اي رجع وان الظل قبل الزوال في جانب الشرق ثم يرجع وقيل المراد من الظل بين طلوع الفجر الصادق وبين طلوع الشمس وذلك الوقت ظل هكذا فسر في الآيات وظل ممدود في الآية الم تر ان لا ظل

ع اعترض على امامة جبرئيل فيه تقدم المفضول على الفاضل؟ والجواب (١) هذا مستحب (٢) ان جبرئيل كان في هذا الوقت اعلم واقراً (٣) او كان مأمورا بالتقدم واعترض ثانيا فيه اقتداء المفترض بالمتنفل؟ واجيب اولاً لا نسلم ان النبي صلوات الله عليه مفترضا بل كان متنفلا ايضا، لان وجوب الاداء انما يتحقق بعد بيان شروطه ومنها الوقت وهو لم يعلم الى الآن وثانيا ان جبرئيل كان ايضا مفترضا لانه كان مأمورا وثالثا انه كان جائزا في ابتداء الاسلام.

آه فذلك الوقت وقت هنيئٍ وارغب والمراد اذا زاد الفی الاصلی مثل الشراك سوى فی الزوال وحينئذ اللام للعهد ای الظل الذی هو زائد على فیئ الزوال وفي البلاد التي تبقى الظل الاصلی عند انتصاب الشمس واستوائها وقال جماعة اللام للجنس لان الفی لا يطلق الا على ما كان بعد الزوال والظل يطلق على ما كان قبله فالفرق ظاهر لا خفاء فيه.

قوله مثل الشراك ای فی العرض واختلف العلماء فی آخر وقت الظهر فقال احمد والشافعی والصاحبان منا وزفر وغيرهم من الائمة آخر وقت الظهر اذا كان ظل كل شیء مثله الا عند مالک فان فيه يبقى بعد المثل وقت الظهر بقدر اربع ركعات وهذا الوقت امر مشترك بين الظهر والعصر والائمة الاخر يقولون اشتراك لهما فيه بل اذا ختم وقت الظهر دخل وقت العصر وعن ابی حنیفة ثلاث روايات الاول ظاهرها ان آخر وقت الظهر اذا صار ظل كل شیء مثليه ولا اشتراك للظهر والعصر وفي هذه الرواية لا فاصل بينهما وثانيها مثل قول صاحبين ای اذا كان ظل كل شیء مثله وهو رواية حسن ابن زياد وثالثها اذا صار ظل كل شیء مثله يختم وقت الظهر ويبدأ وقت العصر من المثليين وبينهما وقت فاصل لا يجوز شیء من الظهر والعصر فيه وهو رواية اسيد بن عمر رجحه الطحاوی.

والشافعی يجعل الوقت الفاصل مشتركاً بين الظهر والعصر للمعذور وهو المسافر الذی يريد الجمع بين الصلوتين والصبی الذی بلغ والكافر الذی اسلم بعد المثليين والحائض التي طهرت بعدهما فعلى رأى الجمهور يلزم على كل احد منهم قضاء صلوة فقط وعند الشافعی يجب عليهم اداء الظهر والعصر كليهما لان وقت الظهر باق عنده لهم بخلاف المكلف بالفعل وغير المعذور فقد انقضی ای مضى فی حقه وقته.

فاذا علمت هذا فاعلم ان رواية جبرئیل عليه السلام تدل على ان العصر صلى اياها اذا كان الظل مثله ثم صلى الظهر فی اليوم الثاني حين صلى العصر فی اليوم الاول فعلم من هذا الحديث ان بينهما وقت مشتركاً تجوز فيه الصلاتان ورواية ابی هريرة تدل على انه ليس بينهما وقت مشترك حيث قال واخر وقتيهما حين يدخل وقت العصر وفي رواية بريدة ثم امره بالظهر فابردو نعم ان يبرد ای بالغ فی الابراد يدل على آخر وقت الظهر ليس المثل فقط لان المبالغة فی الابراد لا تتحقق فی مثل واحد وفي صحيح مسلم ص ٢٢٢ اذا صليتم الفجر ثم صليتم الظهر فانه وقت الی ان تحضر العصر وفي رواية وقت الظهر ما لم تحضر العصر فهذه الروايات تنفی الاشتراك.

فالامام مالک جعل الرواية الاولى يعنى رواية جبرئیل معمولاً بها والجمهور يقولون ان رواية جبرئیل وقعت فی ابتداء الاسلام ورواية بريدة الاسلامی وابی هريرة انها وقعت بعده فهي اما منسوخة بهذه الروايات او محولة عن الظاهر بان يقال ثم صلى العصر حين صار مثله ای شیء فی العصر وفي اليوم الثاني صلى الظهر حين صار مثله ای صار ظل كل شیء مثله ای فرغ عنها لوقت العصر بالامس فانتهى الاشتراك.

واما البحث على ان آخر وقت الظهر ما هو فهو ان رواية بريدة الاسمليّ وامره ان يبردو نعم ان يبرد تدل على ان الصلوة انما كانت بعد المثل لان الانعام في الابراد يتحقق حينئذ وكذلك روايات البخارى في الصحاح تدل على ان رسول الله ﷺ قال لابي هريرة ابرد حين اذن للظهر واراد ان يقيم ثم قال له ابرد وقال ان شدة الحر من فيح جهنم حتى رأينا فيئ التلول ويقع الفيئ على التل اذا زال عن حد الاستواء بكثير لان التلول تكون منبسطة يقع الظل عليها بتدرج شديد.

وفيه ايضا عن ابي ذرّ اراد المؤذن ان يؤذن فقال له ابرد ثم اراد ان يؤذن فقال له ابرد حتى تساوى فيئ التلول فمساواة ظل التلول انما يكون بعد المثل بل يقرب من المثليين فهذه الروايات تدل صراحة على ما ذهب اليه ابو حنيفة في بقاء وقت الظهر الى ما بعد المثل وكذلك ما روى عن النبي ﷺ من تمثليه للامته المجتهديّة عن ابن عمر ان رسول الله ﷺ قال انما اجلكم في اجل من خلا من الامم ما بين صلوة العصر الى المغرب وانما مثلكم ومثل اليهود والنصارى كرجل استعمل عما لا فقال من يعمل لي الى نصف النهار قيراط قيراط فعملت اليهود على قيراط قيراط ثم قال من يعمل لي من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط فعملت النصارى من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط ثم قال من يعمل لي من صلوة العصر الى صلوة المغرب الى قيراطين قيراطين الا فانتم الذين يعملون من صلوة العصر الى صلوة المغرب الا لكم الاجر مرتين فغضب اليهود والنصارى فقالوا نحن اكثر عمالا واقل عطاء فقال الله تعالى فهل ظلمتكم من حركم شيئا قالوا لا قال الله تعالى فانه فضلي اعطيته من شئت رواه البخارى.

فهذه الواقعة والتمثيل تدل على ان وقت الظهر يبقى الى المثليين والا لا يكون الاعتراض اليهود والنصارى وجه ما فهذه الوجوه يستدل بها على ما ذهب اليه ابو حنيفة في ظاهر الرواية الا ان الفقهاء افتوا بقول الصحابين ورجحوا رواية زفرّ وبه قال صاحب الدرر والبحر وفتح القدير فعلى المصلي ان يصلبها قبل المثل احتياطا وخروجا عن الخلاف فانه وقعت متفق عليه ولا يصلى العصر قبل المثليين بل بعدهما ثم عليك ان تفتن الاختلاف في وقت العصر فلا يخفى عليك ان الاختلاف في اول وقتها يتعين من اختلاف آخر في وقت الظهر فعليك باستخراج المسائل بالزرائع والوسائل.

فاما الاختلاف في آخر وقتها فهو ان رواية جبرئيل تدل على ان العصر لا تصح بعد المثليين وان كانت الشمس نقية بيضاء حية ورواية ابي هريرة تدل على ان آخر وقت العصر الى اصفرار الشمس ورواية بريدة تدل على ان آخر الوقت فوق ما كانت احسن يعني كان ان تصفر وكذلك رواية البخارى والمسلم من ادرك ركعة من العصر فقد ادرك العصر قبل ان تغرب الشمس على ان آخر الوقت يبقى الى اصفرار الشمس وهل يبقى بعد اصفرار الشمس وقت العصر ام لا فقال الجمهور نعم الا الاستخري من الشافعية فانه قال لا فحديث جبرئيل اما منسوخ واما محمول على الظاهر بانه وقت الفضيلة والاستحباب وعلى التقدير الاول

اخذنا وقت الجواز وقلنا حديث جبرئيل منسوخ ببعض اجزائه لانه تعارض الاحاديث الاخر المؤخرة على ان سيدنا وشفيعنا بعد نزول هذه الاية "يوم يفر المرء من اخيه وامه وابيه" (عس: ٣٣) قد دعا الله تعالى في كثير من الامور ان يوسع الله تعالى على عباده في الامور كلها فيمكن ان يوسع الاوقات بعد نزول جبرئيل عليه السلام.

وقوله حين وجبت اي حين سقطت وغابت في الافق قال الله تعالى في حق النعم اذا وجبت جنوبها فاطعموا القناع والمعتز قوله وافطروا الصائم اي حان وقت الشفق وهو الحمرة بعد الغروب او البياض بعد الحمرة فذهب ابو حنيفة ومالك الى الثاني. والشافعي واحمد وجماعة من العلماء الى الاول وسيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى ولا يعزب عنك ان وقت المغرب قد اختلف فيه الروايات فقال الشافعي ان وقت المغرب بعد غروب الشمس قدر ان يصلى خمس ركعات بعد الوضوء والاستنجاء وستر العورة وهو قول مالك والقول الجديد من الشافعي والقول القديم منه كابي حنيفة ان الوقت ممتد الى غيبوبة الشفق وصرح به النووي فحديث جبرئيل عليه السلام اما منسوخ لكونه في ابتداء الاسلام او يقال انه محمول على الوقت المستحب كما في رواية لا يزال امتي في الخير ما عجلوا المغرب وفي رواية الى ان تشبك النجوم او كما قال عليه السلام فداه ابي وامى وروحي.

قوله ثم صلى العشاء والاولى بحسب العرف الراجح في هذا الزمان قوله صلى العشاء حين غابت الشفق في اليوم الاول وصلى بعد ثلث الليل في اليوم الثاني هذا في حديث جبرئيل عليه السلام وفي حديث ابي هريرة حين تغيب الشفق وهو البياض في الافق وقال ابو حنيفة وعمر بن عبدالعزيز وكثير من العلماء الشفق هو البياض بعد الحمرة وقال الشافعي الشفق هو الحمرة بعد الغروب وبه قال اكثر الصحابة ومتأخرين الحنفية ولو اخذ الشفق بمعنى البياض يكون الروايتان كلتاهما واحدة وتنطبق الروايات لان غيبوبة الافق تكون بعد غيبوبة الشفق بمعنى البياض بعد الحمرة ولا تغيب الافق حين تغيب الشفق بمعنى الحمرة علا ان على التقدير الشفق بمعنى الحمرة لا بد من تأويل ان يقال مقارب الشيء له حكم الشيء فالمعنى اذا حان غيبوبة الافق وانت تعلم هو الطريق الاسلام ما خلا عنه.

لا يخفى عليك انه اختلف الروايات في آخر وقت العشاء فرواية بريدة وجبرئيل عليه السلام تدل على انه ثلث ورواية ابي هريرة على انه نصف الليل فهذه مخالفة لما ذهب اليه الجمهور من انه الى طلوع الفجر تمسكوا بما روى مسلم ما كفارة تفرطنا في صلواتنا قال لا تفرط في النوم انما التفرط على من لم يصل الصلوة حتى يجي صلوة اخرى فعلم من هذه الروايات ان وقت صلواته متصلة لوقت صلوة اخرى فوق صلوة العشاء يمتد حتى يجي وقت صلوة الفجر ووقته يمتد الى طلوع الشمس وبما روى عنه عليه السلام انه عليه السلام اخر العشاء الى ان ذهب عامة الليل وفي رواية حتى ابهار الليل وفي بعضها الى نصف الليل فعلم من هذه الروايات ان الوقت يمتد الى ان ذهب عامة الليل فيقال ان الوقت فيما بين هذين الوقتين وقت الفضيلة

والاستحباب ورواية النصف تحمل على الجواز وبعد النصف الجواز مع الكراهة او يقال ان الوقت فيما بين هذين الوقتين محمول على الجواز وحديث ليلة التعريس الذى هو قول انما التفريط محمول على من لم يصل الصلوة حتى يجئ وقت صلوة اخرى وفعله عليه السلام من انه آخر الى ما بعد نصف الليل ناسخا له ويمتد الوقت الى طلوع الفجر الصادق ولكن مع الكراهة والتوجيه الاول احسن واليق لان النسخ خلاف الاصل.

وكذلك اختلف الروايات فى وقت الفجر فحديث جبرئيل وبريدة ^{رضي} تدلان على ان آخر وقت الفجر الى اسفار الارض وتنورها ورواية ابي هريرة ^{رضي} تدل على انه الى طلوع الشمس ولذلك قال الاستخري من الشافعية انه حين الاسفار وقال الجمهور الى حين طلوع الشمس فصورة الجمع فيما بينهما ان وقت الفضيلة بين طلوع الشمس والاسفار وبين هذين الوقتين وقت الجواز ولكن هذا التأويل لا يتمشى عند الشوافع الا ان يقال ان حديث جبرئيل عليه السلام منسوخ بقوله و آخر وقتها حين طلوع الشمس وكذلك اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر ولا يخفى عليك ان الفضيلة قسمين ذاتية وعرضية سلمنا ان اداء الصلوة فى اول وقتها فضيلية ذاتية لانه مبادرة الى اداء المأمور به حين دخول الوقت الا انها قد عارضتها فضيلة عرضية وهو اجتماع الناس عند الاسفار وكما ان فى الظهر فى الصيف ترجحت فيه الفضيلة العرضية وامر بتأخيرها و ابرادها بقوله عليه السلام ابردوا بالظهر فان شدة الخ.

وحاصل الكلام ان رواية جبرئيل عليه السلام ليست بمأخوذة بجميع اجزائه فى جميع اوقات موقته وقوله هذا وقت الانبياء من قبلك يفهم منه ان الانبياء الاخر ايضا يصلون هذه الصلوة والحال ان الصلوة الخمسة بمجموعها لم تفترض على من قبلنا والجواب عنه ان المراد ليس الكل المجموعى بل الكل الافرادى اى كل فرد فرد كان على الانبياء عليهم السلام كان الفجر على نبي آدم عليه السلام والعصر على سليمان عليه السلام والمغرب لداؤد عليه السلام والظهر لثيث عليه السلام.

والاشكال الثانى ان العشاء لم تفترض على احد من الامم السابقة والانبياء من قبلنا فكيف يصدق قوله عليه السلام هذا وقتى ووقت الانبياء من قبلى **والجواب** عنه انه يمكن ان العشاء لم يفرض على الامم من قبلنا انما كانت مفروضة على الانبياء والرواية التى تدل على اختصاص امة محمدية على صاحبها الصلوة والتسليم بالعشاء وعدم اداء الامم السابقة لا تنفى الوجوب على الانبياء فيمكن ان يكون واجبا على الانبياء دون الامم على انه اطلق باعتبار الاكثر فان للاكثر حكم الكل.

وقال العلامة ابن سيد الناس شارح الترمذى فى توجيهه ان قوله هذا وقت الانبياء من قبلك انما قيل على سبيل التشبيه اى كما ان وقت الانبياء من قبلك موسع كذلك وقتك ايضا موسع بخلاف اداة التشبيه على سبيل تشبيه البليغ ولا يخفى عليك ان الوقت نوعان وقت ضيق كما هو وقت المغرب عند الشافعي ^{رضي} قدر ما يصلى خمسة ركعات والثانى وقت موسع فلا بحث فى الحديث عن تعداد الصلوة وعن فرضية العشاء فلا اشكال

بشيء فاحفظ واغتنم فان البحث طويل وللحفظ جديد. والله اعلم.

والاعتراض الثاني في قوله الوقت بين هذين الوقتين آه فينبغي ان يخرج الطرفان من ابتداء الوقت وانتهاء الوقت عن وقت الصلوة فوقت الصلوة في غير وقتها ويخرج من وقتها ما هو وقتها؟ **فالجواب الاول** ان المراد لمضاف البين آن ودقيقة غير منقسمة والآن غير منقسم عند الجمهور والآن جزء لا يتجزى عند الفلاسفة ايضا فاول آن الوقت جزء لا يتجزى ولا ينقسم فكيف يخرج لعدم القسمة وذلك الآن وقت ابتداء الصلوة ووقت الانتفاء وتلك دقيقة غير منقسمة لا يضرنا وان خرج ذلك الآن من الوقت **والجواب الثاني** ان المراد ما اضيف اليه لفظ جميعا يعنى الوقت ما بين هذين الوقتين مع الوقتين كما نقول في غاية غسل اليدين الى المرفقين بان المرفق داخل في المعنى لا كما يقال في مسافة الارض بعتك هذا البيت بين هذين الجدارين اى بدونهما هذه الاحتمالات في معنى هذه الرواية وقد اجبت وبقي الآن شئ ونبذة من المقال في رواية هذه وما بعدها والله اعلم.

فائدة

واعترض من الشوافع ان الملائكة غير مكلف فكيف يكلفون في الامور الشرعية وان الملائكة مخلوقة من النور والكفلة لا تتصور فيما لا احساس ولا جسم وانهم يسبحون بكرة واصيلا وان التسبيح لها مثل انفاستة بلا كلفة واضطرار ومن ذلك افضل الخلق افضل الملائكة فكيف التكليف؟

فالجواب عنه ان المراد الفرض لا يجوز لهم خلافه ويلزم عليهم العمل به كما ان الله تعالى قال للملائكة اسجدوا لآدم الخ **والجواب الثاني** ان ذلك ابتداء الاسلام ولم يبين حينئذ جميع المأمورات ويمكن هكذا الامر جائزة في الابتداء وكان يجوز التكلم في ابتداء الاسلام حتى احدهم اتى بعد ما مضت ركعات فيسأل عن عدد الركعات فيصلى الباقية بنفسه واذا صلى ما مضى يقتدى مع الامام وهكذا كثير من الامور جائزة فكيف اليوم يعترض الشوافع بما هو امر ابتداء الاسلام ثم بعد ذلك شددت واشدت الشروط.

والجواب الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم كان ايضا متنفلا ولا اقتداء للمفترض خلف المتنفل وقد افترض الصلوة ليلة الاسراء ولم يبين حينئذ كيفية الاداء بالفرض قبل التعليم اعتقادا او نوى عملا حين يتعلم جميع كيفيات الصلوة وفريضة العمل قبل تعليم كيفية امر للعاجز والامر للعاجز ممنوعة عند الائمة كيف وان العباد مجبورون عن اداء امر لا علم لهم بكيفية اداء ذلك الامر فحينما علمه جبرئيل عليه السلام قبل الفراغ عن التعليم بجميع الكيفيات بمنزلة النقل لعدم العلم بكيفية الاداء والتكليف بما لا يطاق لا يجوز في الشرع لا يكلف الله نفسا الا وسعها.

وقوله عند البيت اى عند بيت الله وفي بعض الرواية عند باب البيت فالظاهر انهما توجهها الى بيت الله بذلك قبل التوجه الى البيت المقدس فهذا عند من يقول نسخ القبلة مرتين او يقال انهما استقبال عند بيت بحيث يستقبلا البيت المقدس ايضا وهذا عند من يقول بالنسخ مرة واحدة.

مرتين اى يومين فيشكل عليه ان جبرئيل عليه السلام ام النبي ﷺ عشر مرات فكيف يقال مرتين اى يومين فيقال لكل صلوة مرتين قال بعض كان النبي ﷺ مستقبلاً الكعبة اولاً ثم نسخ مرة وحكم باستقبال البيت المقدس ثم نسخ فى المدينة فاستقبل الكعبة فهذا ما نسخ مرتين وكذلك المتعة ولحوم الحمر الاهلية نسخت مرتين فمن يقول النسخ بالاستقبال مرتين يقول اللام للعهد اى بيت الله وعند بمعنى الى ويزاد فيه عند البيت مستقبلاً ومن يقول نسخت مرة ان المراد من البيت المقدس مستقبلاً له والله اعلم.

باب ما جاء فى التغليس بالفجر

كان الائمة متفقون فى ابتداء وقت الفجر من طلوع الفجر الصادق ووقع الاختلاف فى آخر وقته كما مر آنفاً منّا ثم اختلفوا فى ان وقت الفضيلة اى وقت هو؟ فقال ابو حنيفة والسفيان الثورى وكثير من العلماء هو الاسفار وهو مشتق من السفر وهو الوضوح والظهور والضوء ومنه السفر لان فيه سفر اختلاف للناس وعاداتهم من الخروج من الديار كما جاء فى قوله تعالى "وجوه يومئذ مسفرة" (عبس: ٣٨) اى مضيئة بحيث يكون ويمكن ان يقرأ اربعين آية بالترتيل ثم ان لحقه حدث او علم فساد وضوئه وصلوته فيمكن ان يؤدى صلوته بالطريق المسنون. وقال الشافعى ومالك واحمد فى اظهر الروايات وهو التغليس وهو وقت الظلام المختلطة ضوئ الصباح يقال اسفر اذا ضاء وغلس اذا اظلم وقال الطحاوى يبدأ بالغلس ويختم فى الاسفار فلا يخالف شيئاً من الروايات.

قوله مروطن جمع مرط بالكسر كساء يكون من صوف تغطى الجسد الى الرجل وما يغطى الرأس فقط يقال له الخمار فالمعنى مغطيات الرأس والاجساد وهذا الحديث مستدل الشافعى واستدل الاحناف بحديث (فى النسائى وفى ابن ماجه كلما اسفرتهم بالفجر فانه اعظم للاجر) "اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر" فهذا الامر اما ان يحمل على الوجوب ولا قائل له واما على الفضيلية والاستحباب ويمكن ان يكون للوجوب ومعنى الاسفار ان يصبح الفجر فلا يشك.

والمعنى صلوة الفجر حين يتقن طلوع الفجر وان فسر الاسفار بالمعنى الذى اخذه ابو حنيفة فالامر عند الشافعى للاباحة كما فى قوله تعالى "فاذا قضيتم الصلوة فانتشروا فى الارض الآية" (الجمعة: ١٠) وقوله تعالى "واذا حللتم فاصطادوا" (المائدة: ٢) الآن نبحت اولاً على تصحيح هذا المعنى من المعرفة فى قولها رضى الله عنها ما يعرفن من الغلس وهو المعرفة الشخصية او النوعية وثانياً انها ما يعرفن فى المسجد او فى الطريق او فى السكك فان مسجد المدينة قبلته جانب الجنوب والابواب مفتحة من جانب الشمال وفى حواليه حجرة اصحابه ﷺ فضوء الشمس لا يصل الى داخل المسجد فيمكن ان يتحقق الضوء والاسفار فى خارج

المسجد وبقى الغلس في داخل المسجد على ان في ذلك الزمان لم تكن المصاييح في المساجد كما يثبت في حديث عائشة في باب مس المرأة ولم تكن يومئذ سراج فلا يكاد يمكن ان ياخذ المعرفة بالشخص ^١ .
وحاصل الكلام ان على تقدير ارادة المعرفة بالشخص او الصنف او غلس المسجد لا ينتفى الاسفار قال الشافعي المراد المعرفة بالصنف خارج المسجد والمراد ما يعرفن بالاذقة بالصنف وانت تعلم انه ^{صلى الله عليه وسلم} يقرأ من ستين الى المائة آية وكان يرتلها ويقف في كل آية آية فهل يبقى الغلس في السكك والاذقة ولا يعرفن معرفة صنفه مع جدران المدينة المنورة وسفوفها كانت منخفضة فبقاء الغلس بعد مضي هذه المقدار الذي يرتل فيه مائة آية بالتجويد والاتقان في الطريق والاذقة غير معقول قال مسلم ص ٢٣ كان النبي ^{صلى الله عليه وسلم} اذا فرغ عن الصلوة نظر الى جليسه فيعرفه فكان يقرأ من الستين الى المائتين .

وفي رواية بعده كان يقرأ من المائة الى الستين وينصرف الرجل يعرف بعضنا وجوه بعض او كما قال عليه السلام وهذا رواية بالمعنى ونقل الطحاوي بسند صحيح عن ابراهيم النخعي ان الصحابة لم يجتمعوا في شيء ما اجتمعوا في التنوير بالفجر فحديث عائشة اما منسوخة برواية بريدة الاسلمي التي رواه مسلم واما ان يقال ما يعرفنه بالاشخاص والاصناف من الغلس في داخل المسجد وعبدالله بن مسعود قال ما رأيت رسول الله ^{صلى الله عليه وسلم} صلى الصلوة من غير ميقاتها الا المغرب والعشاء في المزدلفة والعرفات وصلى الفجر يومئذ بغلس فعلم من ذلك انه ^{صلى الله عليه وسلم} صلاها يومئذ في غير وقتها المستمرة الغالبة وكان ابن مسعود صاحب الوسادة والسواك لرسول الله ^{صلى الله عليه وسلم} و دائم الملازمة معه ^{صلى الله عليه وسلم} .

فقوله عليه السلام اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر مستدل ابي حنيفة بوجوه الاول ان هذا الحديث قولي والمعارض له فعلى واذا تعارضنا فاحذنا بالقول والثاني ان حديث ابي هريرة ناسخ لحديث عائشة عرفنا نسخها

^١ قوله بالشخص الخ ثم المعرفة اما معرفة الشخص او النوع فمعرفة الشخص اما ملفوفة بالاحاف والكساء فتلك محال في اليوم المضي لا يعرف على هذه سودة ام زينب ام عائشة خصوصا في الاجانب بل المعرفة النوعية وذلك ممكن فان نوع النساء يعرف في الليل المكفهر المدلهم ايضا والا كانت ملفوفة بالمرؤط من الرأس الى الاقدام بانها من النساء لا من الرجال ونحن نقول وهو الحق والصواب بالمراد من المعرفة معرفة الشخص والا فمعرفة النوع لا يمنعها الظلام ولا الغلس بل تلك المعرفة لا يمكن في النهار المضي ايضا فكيف ينكر الاسفار وهل باشخاصهن في حالة الاسفار بل لا يعرفن في النهار بطلوع الشمس ايضا فاختلف العلماء في معانيه فقال البعض لا يعرفن بعضهن بعضا لاجل الغلس ارجال ام نساء وقال البعض لا يعرف عيانهن بعضا بان لا يكون الامتياز بين خديجة وزينب كما هو عندنا وذلك لا يعرف النهار ايضا فضلا عن وقت الاسفار فلا حجة لهم علينا ولا دلالة على الغلس كما يمكن انهن لا يعرفن بسبب غلس المسجد كذلك عدم العرفان سبب التلف فليل يكون حينئذ قوله من الغلس مدرجا من الراوي يدل عليه رواية ابن ماجه فان فيها وتعنى من الغلس وكذلك اخرج الطحاوي بسند صحيح ما يدل عليه انه مدرج وتؤيد الاحناف كثيرا من الروايات التي في هذه الصفحة ١٢٦ .

من رواية عبد الله بن مسعودٍ وصلى الفجر بغلس يومئذٍ والثالث ان لفظ الحديث فانه اعظم للاجر يدل على ان المراد هو الاسفار لان الحديث يدل على ان من صلى قبل هذا الوقت فهو ايضا مأجور ولكن الصلوة بعد الاسفار سبب للاجر العظيم والثواب الفخيم.

وفي الهامش عن ابي هريرةٍ كان النبي ﷺ ينصرف من صلاة الغداة حين يعرف الرجل جليسه وكذلك مع غلس المسجد وعن نافع ابن خديج سمعت رسول الله ﷺ قال لبلال يا بلال نور بصلوة الصبح حتى يبصر القوم موضع نبلهم وعن انسٍ كان رسول الله ﷺ يصلي الصبح حين يفسح البصر اخرج الطحاوي وكان النبي ﷺ اسفر تارة ويغلس تارة وايضا التغليس فعله عليه السلام يمكن لعدم ترك الجماعة في خير القرون والاسفار في قوله عليه السلام لتكثر الجماعة كما في الابراد بالظهر خصوصا لنا وايضا لو كان الغلس مستحبا لما احتج الصحابة على خلافه وايضا التغليس كان حين يحضرن النساء في الجماعة ثم لما نزلت آية الحجاب امرنا بالاسفار وايضا اذا كان النساء فالتغلس بان يشرع في الغلس ويختتم بالاسفار كما قال الطحاوي وايضا ان كان الصيف فان الليل فيه قصير والناس لا يقومون من المنام فمهلهم لما في رواية معاذ بن جبل اسفروا انتهى الهامش.

وعلى تاويل الشافعية الاسفار وضوح الصبح وتيقنه لا يصح معنى الحديث ولا يستقيم لان نفس الاجر لا يتحقق قبل طلوع الفجر وتيقنه لعدم جواز الصلوة حينئذ فضلا عن الاجر العظيم وقال الشافعي اسفروا بالفجر اى فى الليالى المقمرة والتوجيه الثانى منهم انهم كانوا يصلون الفجر فى اول الوقت عند الصبح الكاذب فقال عليه السلام مبنى لهم اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر والمعنى اخروا الصلوة الى صبح الصادق وعلى الاول معناه اخروا الصلوة الى الوضوح اى الى تحقق الوضوء وتيقنه حين تبين فهذه ثلاثة توجيهات الاثنان المذكوران ههنا والثالث ذكره الترمذى.

قد علمت ما فى كل واحد من الوجوه الثلاث لان الاسفار يأتى بمعنى التأخير وكذلك رواية ابن ماجه وابن حبان ما اسفرتم بالفجر فانه اعظم للاجر يدل على ما قلنا فان لفظ الحديث عام فلا وجه للتخصيص بالليالى المقمرة ويورد منهم على ابي حنيفة احاديث منها الوقت الاول من الصلوة رضوان الله والوقت الاخر عفو الله فعلم ان التأخير من الوقت ذنب ومنها ثلث لا تؤخر الصلوة اذا اتت ومنها حديث عائشة ما صلى رسول الله ﷺ صلوة فى وقتها الاخير الا مرتين حتى قبضه الله تعالى ذكره الترمذى ص ٢٢ وسيأتى جوابها عن قريب ان شاء الله تعالى.

باب ما جاء فى التعجيل بالظهر

اعلم ان الكلام قد وقع فى ان صلوة الظهر تؤدى لوقتها الاول ام تؤخر حتى الابراد فقال مالك

والشافعي ان صلوة الظهر تؤدي لوقتها الاول دائما صيفا وشتاء وقال احمد وابو حنيفة واسحاق تؤدي لوقتها الاول في الشتاء وبالابرداد في الصيف والاول يؤديه حديث عائشة وانس بن مالك والحديث القولي لابي هريرة قوله ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم.

اشكل عليه ان الابرداد متعدد بنفسه فلا بد ان تكون العبارة ابردوا بالصلوة او بالصلوة فكيف قيل ابردوا عن الصلوة؟ واجيب عنه بوجه منها ان قوله ابردوا بمعنى اخروا او المعنى اخروا متاخرين انفسكم عن الصلوة في الحر ومنها ان كلمة عن بمعنى الباء والمعنى ابردوا انفسكم بالصلوة ومنها كلمة عن زائدة زيدت لتحسين الكلام والمعنى ابردوا الصلوة ان الابرداد مستلزم للتأخير عن الوقت الاول.

ثم اشكل على الجزء الثاني من الحديث ان كون الحر من فيح جهنم مما لا يأتي في عقولنا وادراكنا لان سبب الحرارة هو استقامة الشمس على خط الاستواء وتقل وتضعف الحرارة في غير ذلك الوقت فكيف ما كان سبب شدة الحرارة وضعفها هو الشمس وقد قيل في الحديث من فيح جهنم والجواب عنه ان لجهنم درجتين درجة يقال لها طبقة زمهير وطبقة يقال لها طبقة الحر ولها نفسان نفس في الشتاء ونفس في الصيف فالاول ينتشر منه البرودة والثاني يشتد به الحرارة ويعذب بها المجرمون بكليتهما وايضا اصل العالم الظلمة والبرودة قد وجدت فيه الحرارة بالشمس لان العالم ثلث حصصها ماء والرابع ارض فالغالب فيه حصة الماء وهذا متحقق متيقن في القطب الشمالي والجنوبي والحال ان الاصل في العالم البرودة وهذا تفصيل نفيس فاذا اخرجت الجهنم نفسا واحداً تشتد الحرارة واذا ادخلت نفسها الى طرف الجوف ضعفت واشتدت البرودة.

وما قيل انه هذا خلاف المعادلة فجوابه ان بعض الفلاسفة انكر تعلق الحرارة والبرودة بالشمس وقالوا ليس فيها الحرارة في الحقيقة وانما توجد عند تصادم اشعتها في الارض نكلم بل الهيئة الجديدة قالوا ان الحرارة من الشمس ويمكن ان يكون لشيء واحد اسباب متعددة فانه لا تزاحم في الاسباب فيمكن ان يكون تصادم الاشعة بالارض وفيح جهنم علتين وسببين للحرارة ولا استحالة في ذلك عقلا ولو اخذت بقول اهل الهيئة الجديدة فالامر هين لان حرارة الشمس على قولهم ليس ذاتيا بل عرضيا فان حرارة الشمس مأخوذ من جهنم من اي علاقة كان كما في التلغراف الهوائية لكننا قاصرون عن ان نظر الحقيقة كما نجعل السنجل والمرآة حذاء الشمس وضوئها فينعكس فيها شعاع الشمس ونحس الحرارة في شعاع المرآة وليس ذلك الحرارة من المرآة حقيقة بل منعكس من الشمس فذلك الحر في الشمس ايضا من جهنم فان لم تخرج الحرارة من جهنم شد فيها جدا فلو لم تكن الشمس تخرج من جهنم فتكون العوالم كلها باردة لغلبة المائية كما في القطبين.

واذا ثبت الامكان فيثبت الوقوع من خبر الصادق المصدوق البر ولم يبين النفس الثانية اين تنفس يمكن انها تخرج في طبقة زمهير ومن العصاة يعذب فيها في البرد ايضا ويمكن ان الجهنم تخرج نفسا الى الدنيا

فتشتد الحرارة وتتضاؤل نفسا من الخارج فتشتد البرودة بتلك النفس لعدم الحرارة في الدنيا فلا تكون الشمس حينئذ واسطة.

والفلسفة القديمة يؤيد ذلك التوجيه الآخر فانهم قائلون ان لا حرارة في الشمس ولا برودة بل يتصادم شعاع الشمس في الارض فتتشاء الحرارة من الارض فكل ديار تكون الشمس سواء على رأسها تشتد الحرارة لان التصادم فيها بالزاوية القائمة وكل زوايا فيها لا تكون الشمس على رأسها بل تجرى من ناحيتها ووصول الشعاع فيها بالزاوية الحادة والمنفرجة فلا تكون الحرارة كذلك فان في الجبال تشتد البرودة فان هوج الرياح غير مانعة ليلا ونهارا فلا يؤثر الشعاع فيها كذلك انتهى الهامش.

قلنا يلزم عليك ان تنظر اى شىء ما به الذات ههنا فرأينا ان الحديث ناطق بان الحر من فيح جهنم فكان الحرارة اصلها النار ويصح الانتساب الى الشمس ايسر منه فان النسبة الى الشمس بالواسطة والى النار بلا واسطة او يقال ان الكلام قد وقع على سبيل التشبيه والاستعارة والمعنى شبه حرارة هذا العالم بحرارة جهنم وشبه برودتها ببرودتها فى اىصال الكلفة والاذى فالمحقق الفاضل النووى بالابراد فى الصيف وجعل قول الشافعية مرجوحا وقد ضعّف بعضهم رواية عائشة لان فيه حكم ابن جبير وهو ضعيف عندهم كذا قال شعبة ولو سلم صحتها فنقول ان حديث عائشة ورد فى الصلوة الشتاء.

ولما رواه البخارى ان النبي ﷺ كان يعجل فى الشتاء والظاهر ان المراد به الظهر او هو محمول على بيان الجواز لئلا ينكر احد جواز الصلوة وقت الحر وما روى مسلم من انا شكونا الى رسول الله ﷺ اشتداد الحر فى الظهر فامرنا ان نبردها هذه الرواية تدل على ما رواه الاحناف من الابراد والتاخير فى الصيف وقد أول الشافعية حديث مسلم بان ذلك للذين يقدمون من بعيد واما الذين فى بيته او القوم المجتمع فالافضل فيه التعجيل اقول وبالله التوفيق بانه لا حاجة الى التأويل لان الروايات يأباه فقد روى فى حديثه ابى ذر حتى رأينا فى التلؤلؤل ومن المعلوم ان هذه واقعة السفر والقوم فيه مجتمع بمكان ومع ذلك ابردها وانعم ان يبردها فقد ظهر من الاحاديث ان الابراد افضل والله اعلم.

وفى الهامش على قوله من فيح جهنم الخ قوله من فيح جهنم الخ وفى رواية مسلم والبخارى ان الجهنم شكت الله تعالى ان تنهضم فيمكن ان ياكل بعضها بعضها فيجعل الله تعالى لها نفسين اشد منها ما نجد من البرد ومن الحر ويقوى الاعتراض؟ والجواب عنه البعض انه محمول على المجاز ان شدة الحر مثل فيح جهنم فى الاذنية والحرارة وكذلك ورد فى الحمى والحمى من فيح جهنم فابردوها بالماء او كما قال عليه السلام ففيه مراد المعنى المجازى كذلك يشكل فى معنى الحديث بهذا التأويل.

وطائفة اجابوا بان المراد منه المعنى الحقيقي فانه لا منافاة فى ارادة الحقيقة فان الفلسفة الجديدة قد اظهرت واوضحت لنا كل الايضاح ان كثيرا من الامور مثل الاناجيل البرقية والتلغراف الهوائية وكذلك

غيرها فيها التأثيرات من دون العلائق فما الاستحالة في ان يكون الحرارة في الدنيا من جهنم من دون علاقة نراها فان الدنيا وبسطها منقسمة على الاربعة انتهى الهامش .

وفي الهامش تأخير صلوة الظهر جائز بثلاث شروط عند الشافعي (١) لمن ينتاب من بعيد (٢) او كان المكان مكان البرد الشديد (٣) او كان الموسم موسم الحر الشديد ويجعل من دون هذه الشروط الثلاثة فالأفضل ان يعجل في كل حال عند الشافعي وعند غيره فالمستحب ان يؤخر الظهر في الصيف وان الترمذي مع كونه مقلدا للشافعي قد اخرج الآن من عنقه قلادة الاتباع وخالف الشافعي كما ان الطحاوي من الحنفية قد يفعل كذلك .

قال المصنف قول الشافعي كذلك شرط الانتياب يخالف حديث ابي ذر كنا مع رسول الله ﷺ في سفر فاذا بالبلال فقال عليه السلام ابرد يا بلال الخ وههنا بحثان ومن فقهاؤنا البعض يقول الابراد بتلك الشروط الثلاثة الابراد والبعض منا من دونها سواء كان ينفي ان الصيف فقط ذكر ان صاد بن الكاشغري في بعض مصنفاته من ذهب الى الابراد بتلك الشروط الثلاث فقد سهى واخطأ يزعم مذهب الشافعي مذهب الاحناف وفي الحقيقة الابراد بتلك مذهب الشافعي لا من مذهب الاحناف فليس بسديد .

البحث الثاني الجمع بين الروايات المتعارضة فقالوا في الجمع اما ان التعجيل في بعض الاحيان ولا في بعض او يقال ان التعجيل اذا كان المصلون قليلا والتأخير في الكثرة وان التعجيل في البعض لبيان الجواز والرابع في الترجيح ان الابراد قولي والتعجيل فعلى والقولي مرجح عن الفعلي وقد اشتدت الزجر والوعيد بقوله فان شدة الحر من فيح جهنم ان النار والجهنم من آثار غضب الله .

وههنا اشكال وهو كيف منع عن الصلوة حين سطوع فيح جهنم فان الصلوة تسكن غضب الله كما في الكسوف والخسوف انهما من آيات الله فانقضوا الى الصلوة والجواب ان من شعائر اصحاب الحوائج لا يذهبون فيها الى الملوك في وقت الغضب كما ان العرب تسألون العطايا حين تشرب الخمر فتحصل العطايا وانا نقدم الى الله في الصلوة لحوائج ومقاصد من الهداية والعفو والغفران وطلب الجنة ومن ثم نهى عن الصلوة حين انتصاب الشمس عند كافة الائمة الا عند صلوة الجمعة وقال ان جهنم متسع في تلك الآوان وكثرة الجماعة فيها كثرة الصواب وان كان ذلك الحسن حسن عرضي لكن ربما يغلب العرضي على الذاتي وان الصحابة من اخيار القرون كانوا يحضرون فلا ضرورة الى الابراد انتهى الهامش .

باب ما جاء في تعجيل العصر

قال احمد بن حنبل وابو حنيفة التأخير افضل الى ان تصفر الشمس وعند الاصفرار يكره وقال الشافعي

واسحاق ان التعجيل افضل ومستدلها حديث عائشة^{رضي} وعلاء بن عبد الرحمن عن عائشة^{رضي} صلى رسول الله ﷺ العصر والشمس في حجرتها ما لم يظهر الفئ فيها واستدل بهذا الحديث على ان تعجيل العصر مستحب وباقي دلائله سيجي ان شاء الله عن قريب والترجيح لمسلك الاحناف كما ستلوح لك ما حقيقة انشاء الله وعليك ان تصيد شواردها واقتباس انوارها حق الجهد فقوله عليه السلام حتى اذا كانت بين قرني الشيطان المراد بهذه العبارة.

فقال بعضهم محمول على الحقيقة والمعنى ان الشيطان قرنان في الواقع كما يكونان للثور والكبش فيجعل قرنيه حانت الشمس الغروب بين يديها ليكون سجود الذين يصلون في ذلك الوقت ومعبودا للكافر الذين يعبدونها وقال بعضهم معناه يرى في بادى النظر انها تغرب بين قرني الشيطان ويحول الشيطان في ذلك الجانب كما في قوله تعالى 'تغرب في عين حمئة' وقال بعضهم المراد من القرن الجيوش والمعنى ان جيوش من جماعة الشيطان تقوم في جانب يسار الشمس والاخرى في جانب اليمين وسره ان الشيطان يميل بطبعه الى الظلمة ويرغب عن النور كما في الحديث معناه احفظوا اولادكم وامنعوهم عن الخروج عند قدوم الليل واتيانه لان الجن والشيطان ينتشر حينئذ كما قال عليه السلام كفوا صبيانكم عن الخروج الخ فكان معنى قرني الشيطان جماعتي الشيطان.

ويمكن ان يكون المراد بالقرن العلو والغلبة والاستعلاء لان القرن للدواب الآت الغلبة فقرن الشئ كناية عن علوه واستعلائه اى عن آلة استعلائه فالمعنى لا تحينوا للصلوة حين يظهر الكفر والشرك وغلبة الوسواس الشيطانية ويمكن ان يكون المراد بالقرن المدافعة على سبيل الكناية لان القرن آلة المدافعة والمعنى بين مدافعتي الشيطان يعنى ان الشيطان يدافع الكفر الى عبادة غير الله تعالى كما ان الثور والجاموس يدافع اعدائه بالقرن والمعنى ان الشمس تطلع عن دفع الشيطان المشركين الى عبادة الاوثان ويجرهم على ذلك.

وتفصيله ان القرن يجي بمعان كثيرة جانبى الرأس ومدة معلومة ومنه القرون الثلاثة وضمائر المرأة وشعاع الشمس عند الطلوع والغروب وقرن الدواب والجماعة من الجيوش كما يقال ان ذا القرنين انما سمي بهذا الاسم لانه كان جنود يغلب بها على اعدائه فكذلك ينتشر الشياطين وعساكرهم عند طلوعها وغروبها (قوله فنقر اربعا) هذا على سبيل التمثيل والكناية والتشبيه والمعنى ان هذا المنافق يخفف السجود والركوع لا يمكن فيه الا قدر وضع الدجاجة منقاره على الحبوب وكان يعجل في السجود ولا يفصل بين السجدين فعبره عن اربع سجودات فلا يرد ان السجودات ثمانية فكيف قيل ينقر اربعا او يقال انما كان قوله هذا في السفر او يقال وقع هذا القول حين كانت صلوة العصر ركعتين يعنى في ابتداء الاسلام نزيد في الحضرة ركعتين وبقي على حالها في السفر.

وتمسك الشافعي على تعجيل العصر بدلائل اخرى منها ان الصحابة يقولون كنا نصلي العصر وذهب

الذاهب الى عوالي المدينة والشمس مرتفعة بيضاء نقية كان يصلي ويذهب الى قباء وهو ستة اميال من المدينة ومنها رواية رافع بن خديج^{رضي} كنا نصلي العصر ونحجر الجزور فنقسمها على عشر قسم ثم نطبخ فئاكل لحما نضيحا قبل ان تغيب الشمس وتمسك الاحناف بدلائل اخرى منها قول ام سلمة^{رضي} كنتم اشد تعجيلا منه اى النبي^{صلى} ومنها رواية على ابن شيبانة التي رواها ابوداؤد ص ٥٩ قدمت المدينة فكان يؤخر العصر ما دامت الشمس نقية بيضاء ومنها رواية على^{رضي} كان يصلي العصر حين تكون الشمس في افق المغرب قدر ما يكون في افق المشرق عند صلوة الاشراف.

والجواب عن استدلالهم ان حجرة عائشة كانت دانية من الارض وكان سقفها اسفل حتى يتصل بالرأس كما يظهر لك من ان سيدنا الحسن البصري^{رضي} يقول اني كنت صغيرا قريب المراهق دخلت في داخل بيتها فاذا للسقف يلتصق بالرأس من غاية قربها الى الارض وكانت الحيطان سافلة والصحن وسيعا فكان يبقى ضوء الشمس الى غروب الشمس فلا يقولون حجة علينا لان الاحتمال يستأصل الاستدلال على ان الاحناف يكفي لهم المنع لانهم ليسوا بمستدلين واحداث الاحتمال وكذلك ما استدل به الشوافع من واقعة انس بن مالك فقال قوموا فصلوا العصر حيث استخرج من قول انس^{رضي} التعجيل وفعل رسول الله^{صلى} لا يكاد يصح التمسك به لانه فعل الصحابي.

ويمكن ان الرجل اخر الصلوة اى صلوة الظهر الى آخر وقتها كما يدل عليه قوله ما تفعل حين ان الامرء يميئون الصلوة فقال الصحابة^{رضي} فما تأمرنا الخ والامامة هي ان تصلي الصلوة في غير وقتها او في آخر وقتها حتى يقال انه امات الصلوة ثم صلى السنن والنوافل وناجى الله تعالى وسبح الرواتب ثم اتى داره واستأذن ولعله تكلم لاحد في الطريق فلا يصح الاستدلال به على تعجيل العصر واستحبابه مع وجود هذه الاحتمالات على انه لا كلام جواز الصلوة اى العصر على التعجيل بل الكلام في استحبابه.

ولا يكاد يخفى ان النبي^{صلى} منع عن التأخير الذي يتحقق فيه الغروب بين قرني الشيطان ولا يتحقق ذلك الا بعد اصفرار الشمس فلا يثبت التعجيل الذي اراده الشافعي^{رضي} وكذلك استدلوا نحر الجزور ثم بنضحها ثم اكلها لا يقوم حجة لان من له ممارسة بذبح الانعام وقطع لحومها وتقسيمها لا يبعد عليهم ان ينحر الجزور ويأكل لحما نضجا وهو لا يخفى على المجرب والمشاهد وكذا الذهاب الى عوالي المدينة بعضها على ميلين من المدينة الى القباء الذي هي ثلاثة اميال منها لا يشكل على من كان معتادا بذلك.

فلما فرغنا عن الجواب نحرر دليلا عقليا على استحباب تأخير صلوة العصر وهو ان الله قد انعم علينا بنعم الآلاء لا تعد ولا تحصى كما قال تعالى "وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها الخ" (النحل: ١٨) ومقتضاه احاطة جميع اوقاتنا بذكره تعالى وعبادته كل حين ولا نغفل عنه آنا اى آنا الا انه تبارك وتعالى قد خفف عنا من غاية لطفه وكرمه فاجاز لنا ان نستريح في افاضل حصص النهار والليل فامرنا بالصلوة من بعد الزوال الى الغروب

والى نصف الليل والله اعلم.

باب ما جاء فى وقت المغرب

لا خلاف فى اول وقت غروب الشمس ولكنهم اختلفوا فى آخر الوقت فعند الشافعى وقت المغرب مقدار ثلث ركعات او خمس ركعات من الفراغ من الحاجة فى قوله القديم فلا يبقى الوقت بعدها والجمهور يقولون ان آخر وقتها حين يغيب الشفق وهو عند بعضهم الحمرة وعند البعض البياض ولكنهم كلهم يستحبون التعجيل فيها الا فى اربع صور فان التأخير فيها احب منها اذا بدا له سفر ومنها اذا حضرت العشاء والعشاء فليبدأ به اذا كان الجوع شديدا ومنها انه شرع فى اول الوقت الصلوة وطول القراءة فدخلت الصلوة فى وقت الكراهة فلا يقول احد بکراهيته نعم احب عند البعض الشروع فى غير الوقت المكروه وعند البعض ليس باحب لانه اختلط بوقت مكروه ومنها يوم غيم قال صاحب الهداية تأخير المغرب الى ان تشبک النجوم مكروه لان فيه تشبه باليهود والله اعلم بالصواب.

باب ما جاء فى وقت صلوة العشاء الآخرة

قد وقع التعارض بين تعجيل العشاء وتأخيرها فالتطبيق ان الاول فعلى والثانى قولى الاخذ بالقولى انسب والثانى انه عليه السلام عجل عادة واخر لعذر اعلم ان آخر وقت العشاء عند الجمهور من غروب الشفق الى طلوع الفجر ولكن فيه وقت افضل وهو من الشفق الى ثلث الليل ووقتا مباحا وهو منه الى نصف الليل ووقتا مكروها وهو منه الى طلوع الفجر وقوله انا اعلم الناس يشكل عليه ان هذا تزكية النفس وقد قال الله تعالى "فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى" (النجم: ٣٢) **ويجاب عنه** بانه امتثال بقوله تعالى "واما بنعمة ربك فحدث" (الضحى: ١١) واطهارا لما انعم الله عليه كقول يوسف عليه السلام "انى حفيظ عليم" (يوسف: ٥٥) وكقول سيدنا وحبيبا عليه السلام "انا سيد ولد آدم عليه السلام ولا فخر" وقوله عليه السلام "انا سيد اولين والآخرين ومن دونه تحت لوائى يوم القيامة"

وفى الواقع لم يكن فيهم احد اعلم منه بوقت الصلوة على انه عرضه من هذا القول توثيقه وتسجيله لكى لا يحوم حوله شائبة الكذب ولا يغرب عليك ان حديث "لولا ان اشق على امتى لا مرتهم ان يؤخر العشاء الى ثلث الليل او نصفه" امر او جوبا وحرف الترديد اما للشك او للتنويع وعلى الثانى التأخير الى الثلث فى ليالى الصيف والى النصف فى ليالى الشتاء.

وفى الهامش قوله والعشاء الاخير قيد احترازية فان المغرب يطلق عليه لفظ العشاء ايضا وقوله انا اعلم الناس الخ اما ان كان من صغار الصحابة فلذلك قال ذلك هذا القول عند التابعين ولم يكن احد فى زمانه من

الصحابة فيصح قوله وهو الفضيلة الكلية او انه كان يتوجه اليه خاصة ولم يكن اكثر الصحابة يتوجهون الي ذلك بالخوض والتعمق وبهذا التوجه يكون القضية الجزئية والجواب الثاني ان الله يحب ان يرى اثر نعمته على عبده فذلك النعمة انه تعالى اعطاه العلم بذلك وان بين تحديث النعمة والشكر فرق بين فان الله تعالى يعلم ما تخفى الانفس وما فى الصدور وان الكبر جحد الحق وبطل الحق ولا ينبغي ان ينكر الحق ولو كان على الجداران وغمط الناس بان يحسب غير من امثاله وذلك ربما ينشأ من مفاخرة الثياب والاموال والمراكب.

ومنه قال بعض الصوفية ان يلبس الخشن والرقعات وكان امامنا الاعظم ابو حنيفة يلبس فواخرا للباس لا يجده السلاطين تحديثا لنعمة الله وكان ابوه فى تجارة الحرير وكان يضارب وكان فى عيشة راضية فيداوم فى الفقه وفى خدمة العلم والعبادة ليلا ونهارا.

باب ما جاء فى كراهية النوم قبل العشاء والسمر بعدها

قوله نهى رسول الله ﷺ السمر بعد العشاء السمر بضؤ القمر ثم استعمل فى اقتصاص والمناسبة ظاهرة لان الاقتصاص اكثر ما يكون فى شعاع القمر وضوئه ووجه النهى خوف فوت الصلوة اى الفجر وكذلك نهى عن النوم قبل العشاء الا ان اراد احياء الليل فيسوغ له النوم قبل العشاء نعم من كان له وثوق بالانتباه وامن عن فوت العشاء ويجوز النوم قبل العشاء وقد اختلف الروايات فى السمر فالجمع بان يقال السمر المنهى عنه هو فيما لا يعنيه وما فى امور الخير فيجوز فيها المسامرة بلا شبهة.

وفى الهامش وفى النوم قبل العشاء مكروه عند الجمهور مطلقا وعند البعض يجوز مطلقا ويفهم الجواز فيما سيجبى انه عليه السلام اخر صلوة العشاء حتى رقد الصبيان والنساء وقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتى لاخرت الخ وعند الطحاوى يجوز على من اعتمد على نفسه والقول الرابع يجوز فى رمضان فقط فان الشرع قد امر بقيام الليل فمن لم ينم قبل العشاء لا يقدر على قيام الليل وهو ضرورى انتهى الهامش.

باب ما جاء فى الوقت الاول من الفضل

قوله حدثنا ابو عمارة الخ ههنا كلام من وجهين الاول فى السند والثانى فى المتن اما الكلام فى السند فمن وجوه الاول ان عبد الله بن عمر العمرى ضعيف والثانى قاسم بن الغنام مضطرب الحديث والثالث وقع الاضطراب فى قوله عن عمته ام فروة كما فى ابى داؤد عن قاسم بن غنام عن جدته عن ام فروة فى وجود الواسطة وعدمها والرابع وحكم الترمذى بالاضطراب وفى الحديث الثانى عن عبد الله بن عمر عن نافع

وعبدالله ضعيف لانهماكه فى التصوف لانه يورث الغفلة والنسيان لا لاجل سؤ دينه والكلام الثانى فى المتن ما ذا اراد باول الوقت هل اراد الوقت المختار او وقت الجواز فعلى الاول فكيف يكون الصلوه فى وقت الجواز عفوا لله لان العفو يقتضى النقصان.

عن على بن ابى طالبؓ الجنازة بالكسر وبالفتح النعش سرير الميت الايم (من لا زوج له) سواء كانت زوجته ففارقها بالطلاق او بالموت او لم يتزوج وقوله عليه السلام اذا أتت م ا استدلت بها الشافعية على استحباب الصلوة ولكن المعنى الحقيقى لا يكاد يمكن ان يؤخذ فى هذا المقام لان عدم التأخير بالمعنى الحقيقى لا يمكن بناء على استعمال الطهور وارتكاب الشرائط الاخر وبناء على احاديث الابراء واحاديث العشاء فلا بد ان يقال لا تؤخروا عن وقتها المختار والوقت المختار قد يكون بالتعجيل وقد يكون بالتأخير والجنازة اذا حضرت عند الاوقات المكروهة يعنى عند الاستواء وعند الطلوع والغروب ولو جأت فى الاوقات الصحيحة واخرت الى الاوقات المكروهة فيكره.

والايم اذا وجدت كفؤا فتزوج لقطع الفساد وسد باب الفواحش وقوله فإى العمل افضل فقال الصلوة على مواقيتها وفى رواية الصلوة على اول وقتها ويمكن للمصنف ان يحتج على مدعاه فى ترجمة الباب بروايات وقتها ويمكن له ان يقول بان المراد على مواقيتها المتقدمة ولو كان كذلك فنقول انها مخصوص البعض اى ان الصلوة على مواقيتها المتقدمة افضل ان لم يمنع مانع ككثرة الجماعة وشدة الجوع كما فى رواية كان ابن عمر يتعشى وصوت المكبر فى اذنه او كما قال عليه السلام.

وقال ابو حنيفة لان اكلى وقلبي فى الصلوة خير من ان اصلى وقلبي فى الطعام وقوله بر الوالدين قلت وما ذا قال الجهاد ويشكل ههنا بوجهين الاول ان صيغة التفضيل ههنا على ثلاثة اشياء هو مفرد والثانى ان فى هذه الرواية ذكرت ثلاثة اشياء وقد ذكر فى رواية اخرى غيره من الاشياء والجواب ان الافضية فى هذا المقام الافضية النوعية دون الشخصية والجواب الثانى بوجه الاول ان اسم التفضيل ههنا ليس على معناه بل فى

م ا وقد مضى الكلام ان اباحنيفة واكثر الفقهاء يستحبون تأخير بعض الصلوة فعلم منه ان الصلوة فى اول وقتها الوقت ليس بمستحب والا فكيف اخرت فى بعض الاوقات واما عند الشافعى التعجيل مستحب لكل الا بالظهر بثلاثة شروط وحديث الباب مستدل الشافعى نفيه وان الصلوة فى اول الوقت رضوان الله من ثم كف هذا بعض الصوفية من طلب الجنة لان الطلب ثلاثة اقسام الاول دال على رضاء الله ثم لقاء الله وهو التوسط ثم طلب الجنة وهو الادنى وانما كان رضاء الله فهو الجنة وان كان فى جهنم حكى عن بعض الصوفية اذا كان يجئ الليالى يدوم على الصلوة والعبادات وكان ينادى مناد كل يوم من الله ان لا اقبل منك شيئا وسمع هذا القول الصوفية الاخرى فقال ان الله نادى بعدم قبول عبادتك فإى وجه يصلى الصلوة والعبادات فقال السعى منى وادى ما هو على الرضوان من الله تعالى وهل لى باب اقرعه من دون بابه تعالى والعبادة خير منى أ لنا رب سواه لا منجأ ولا ملجأ الا اليه فنودى غدا قبلت منك يا عبدى ولو لم يكن ذلك عندى ما يساوى شيئا لكنها عملتها خلوصا وصفاء.

معنى الصفة يعنى اى الاعمال فاضل فروايات افضلية العلم و افضلية الايمان بالله وبر الوالدين وغيرها لا تعارض بينهما كما فى قولهم الناقص والاشح اعدلا بنى مروان وكما يقال الشتاء ابرد من الصيف والحال ان نفس البرودة فلا تحقق فى الصيف والثانى ان اختلاف الجواب باختلاف سؤال السائل رجل سئل عن حقوق الله فقال الجهاد ورجل سئل اى الصلة افضل فقال بر الوالدين والثالث ان الجواب باختلاف احوال السائل ورجل كان لا يتصدق فقال الصلة ورجل لا يصلى الصلوة فقال الصلوة على موقيتها.

والرابع ان الافضلية بحسب النوع دون بحسب الشخص يعنى مصداق افعال التفضيل واحد بالنوع والمراد اى انواع الاعمال افضل فالنوع الافضل من الاعمال له افراد واشخاص بعضها الايمان بالله تعالى وبعضها بر الوالدين وبعضها الصدقة.

قوله ما صلى رسول الله ﷺ لوقتها الاخير مرتين اشكل عليه ان صلوته عليه السلام مع جبرئيل والاعرابى انما كانت فى الوقت فكيف ما قيل ما صلى رسول الله ﷺ صلوة فى وقتها الاخير الا مرتين واجيب عنه ان مراد عائشة ما صلى رسول الله ﷺ فى وقتها الاخير من غير عذر الا مرتين فكان صلى رسول الله ﷺ مرة لبيان الجواز ومرة للتعليم فلا يقدر حديث عائشة وقال بعضهم النفى ههنا باعتبار وفهمها وعلمها حيث لم تعلم عائشة بصلوة جبرئيل وكانت لم تحضر الصلوة حينئذ لانها كانت صغيرة حين وقت صلوة جبرئيل عليه السلام بمكة وبصلوة الاعرابى بعد ورود بالمدينة.

وفى الهامش ثم ههنا اربع روايات بل خمس روايات ورواية اخرى ليست كذلك مسندا بل منقطعا فى مستدلالات الشوافع ولم يذكر فى المنقطع سندا الى النبى ﷺ بل ذكر الى الشافعى والاحناف لا يقول بالتعجيل الا بالمغرب فقط والظهر فى الشتاء فقط. فالجواب ان الاحاديث الستة كلها تصير هباء منثورا وقد ذكر المصنف فى الاولى من الروايات تنقيدين الاول ان عبدالله بن عمر العمرى وهو اخو عبدالله بن عمر بن عبدالله بن عمر ضعيف عند اهل الحديث لا للفتور فى الدين بل كان لعبد الله عمر العمرى اكثر التوجه الى الدين المبين وليس كذلك عبدالله بن عمر فانه اكمل الزهاد وكان امامنا الاعظم ايضا من اكمل الزهاد وكيف يعترض الفساد عليه وكان يصلى الفجر بوضوء العشاء الى اربعين سنة وكان يقول ابو يوسف ان كل حديث وصل الى الامام باقوى السند وما وجدت سنده ذكره كذلك فكان عبدالله بن من الصوفية لا يبالي الى الصحة والضعف لشدة الورع فى الزهد تطرق سوء الحفظ.

والوجه الثانى فى السند فيه اضطراب فى ام فروة هل بين قاسم بن غنام وبين ام فروة واسطة قيل عن جدته وقيل عن عمته ام فروة والتنقيد الثالث ان ام فروة مجهولة والرابع ان قاسم بن غنام ضعيف ثم الكلام كذلك فى الرواية الثانية فيها عبدالله بن عمر وهو ضعيف وفيها الراوى الثانى ايضا ضعيف وهو يعقوب ابن الوليد والكلام فى كيف لا يمكن ان يكون اول الوقت المستحب رضوان الله ومن الوقت الآخر الوقت المكروه فى

آخر الوقت ايضا اجازة من الشارع وقد قال ما اسفرتم بالفجر فانه اعظم للاجر وجميع الاوقات مشترك في نفس الاجر وههنا النزاع للاحناف ما المعنى للعفو يمكن معناه الزيادة على الرضوان كما ورد في القرآن "للذين احسنوا الحسنی' وزيادة" (يونس: ٢٦) والزيادة رؤية وجه الله ففي آخر الوقت زيادة من الرضوان فيثبت مذهب الاحناف بان في آخر الوقت اعظم للاجر وان معنى العفو الزيادة كما في الآية "قل العفو" (البقرة: ٢١٩) اى الزيادة فلا ضرورة ان يراد من اول الوقت المستحب تاويلا بل اول الوقت رضوان وفي آخر الوقت اعظم الاجر من اول الوقت وهو الزيادة فوق الرضوان.

والمراد بالصلوة اذا أتت يمكن اى في وقت المستحب والا فيتعارض مع حديث الاسفار ومن الجنابة اما يقتضى الجنابة فلا يؤخر بسبب الماء والصبح فان كان المراد صلوة الجنابة ففي صلوة للجنابة ثلاثة اقوال للاحناف لا تصلى اذا حضرت عند الاوقات الثلاثة المكروهة وقيل تصلى عليها في الوقت المكروه ثم اختلف فقيل الافضل تأخيرها الى خروج الوقت المكروه وقيل تعجيلا في ذلك واما لو حضرت قبل الوقت المكروه لا يجوز صلوته وحالة التلاوة ايضا كذلك.

والرواية الرابع الصلوة على موافقتها ولا تلك علينا ولا عليهم ونحن ايضا نقول ان الصلوة كلها على موافقتها بلا خلاف ورواية عائشة ما صلى رسول الله ﷺ ففيه التنقيد بوجه ان قولها عدم وقوع الصلوة بخلاف امامة جبرئيل عليه السلام في اليوم الثاني ثم انه عليه السلام صلى في تعليم الاعرابي وقد جمع النبي ﷺ الصلوتين جمعا سوريا وذلك يكون في تأخير الصلوة عن ابن عباس فما المعنى لقول عائشة وجوابه في الصفحة مكتوب والجواب الثاني ان التثنية بمعنى الكثرة اى لم يصل مرارا ودواما له وان صلى تأخيرا في بعض الاوقات والرابع كذلك ليلة العسر وغزوة الخندق وفي السفر ايضا اضطرارا فليس ذلك حقيقة اختيارا.

ثم استدل الشوافع انه لم يصل النبي ﷺ في آخر الوقت بذلك الحديث واستدل باختياره عليه السلام وابوبكر وعمر وغيرهم بالاهمة في اول الوقت ونحن نقول ان ذلك محل البحث فان المصنف قال بنفسه ان اسناده غير متصل لان اسحاق ابن عمر لا لقاء له مع عائشة وايضا في المتن انه لم يثبت لم يصل الا مرتين وان لم يثبت مذهبنا لكهنا لا يدل على خلاف مذهبنا ولا يدل الحديث مذهبهم ايضا انه عليه السلام صلى في اول الاوقات.

ولما كانت هذه الرواية كلها ضعيفة باعتبار المتون والسند كما مر فيترجح الروايات الصحيحة في الاسفار والابراد والاستدلال الثاني ان النبي ﷺ كان يفعل كذلك والصحابة كذلك قول الشافعي وانه الامام الاجل لكنه في مقابله ابي حنيفة وروايته لا يعبى بشئ كما اقر بقوله "واهل الفقه كلهم عيال ابي حنيفة" ونفسه ابناء اعداد رمل.

فان الاحاديث الصحاح المروية دالة على خلاف ما ادعاه الشافعي فكيف يترك الحديث الصحيح في بعض الرواية اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر وفي بعض الرواية ابرد ابرد حتى رأينا في التلؤلؤ والله اعلم بالصواب.

باب ما جاء في السهو عن وقت صلوة العصر

الوتر هو النقص ويقال للواحد الوتر لانه ناقص من الزوج وهو يتعدى الى مفعولين والى مفعول واحد ايضا وقوله اهله وماله اى سلب عنه اهله وماله فمن انه يتعدى الى مفعولين قال تقديره فكانما وتر اهله وماله ١ كما جاء في القرآن "ولن يترككم اعمالكم" (محمد: ٣٥) ومن قال انه متعد الى مفعول واحد قال وتر اهله بالرفع كلتاهما روايتان عن النبي ﷺ تفوته ٢ صلوة العصر من اختيار فمصيبة كمصيبة من سلب ماله واهله. ويشكل عليه بقوله عليه السلام "الا لا تفريط في النوم انما التفريط في اليقظة فلو نسي احدكم عن الصلوة فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها" وكذلك قوله عليه السلام "رفع عن امتي الخطأ والنسيان" يدل على الذي فاته صلوة العصر من غير اختيار او نوم او غشى عليه وليس له وعيد من الله تعالى وعقابه. واجيب عنه بوجه اولها ان هذا الرجل لا يكون معاقبا من الله تعالى وليس من ضرورته ان لا يكون له نقصان فمن غايته الصلوة لا يؤخذ عند الله تعالى الا انه شاء نقصا في العمل كمن سلب اهله وماله في النقص ولذلك اختير صيغة المجهول وثانيها ان الرجل صار مستحقا للعقاب بسبب تركه الصلوة المفروضة التي قيل في شأنها الصلوة الوسطى ولانه لما رفع عن امته الخطأ والنسيان اى المؤاخذة منهما رفع عنه هذا العذاب وقيل كانما وتر اهله وماله وثالثها الوتريه الخطأ والمراد كانما هلك اهله وماله وهو طالب للوتر وفيه مصيبتان مصيبة هلاك الاهل ومصيبة طلب الدية.

واعلم ان الفجر والعصر في تأكيد ادائهما قد جأت روايات متعددة فهل لهما خصوصية ام لا فقالت جماعة نعم ووجهه ان هذين الوقتين وقتان مباركان لتعاقب ملائكة الليل والنهار فالجزم في هذين الوقتين اشد ذنبا منه في

١ اعترض ان حديث وتر اهله وماله يدل على امر تكويني والنبي ﷺ انما بعث لتبليغ الاحكام الشرعية لا لبيان الامور التكوينية؟ اجيب عنه بانه قد بين الامور التكوينية ليتفرع عليها الامور الشرعية يعنى ان من فات له صلوة في وقوع المصيبة مثل من اصيب في ماله واهله والتوجيه الثاني مذكور في الكافية والتوجيه الثالث ان من فاتته صلوة العصر يندم في يوم الجزاء لعدم نيته ثوابها مثل من يندم لاجل هلاك اهله وماله حاصله اهتموا بصلوة العصر لثلاثا يفوتكم.

٢ ان معنى الفوت ترك الشئ من غير قصد تفوت صلوة العصر (١) اى عن وقت الجواز (٢) او عن وقت الاستحباب (٣) او عن الجماعة.

غيره وايضا روايات ابي داؤد ومسلم ان هاتين الصلوتين كانتا فرضين على من قبلنا فضيعوهما ولهذا الاهتمام بالشأن قال الله تعالى "والصلوة الوسطى" (البقرة: ٢٣٨) وقالت طائفة لا لان بعض الروايات تدل على الاطلاق من فاته الصلوة فكانما وتر اهله وماله وانما ذكر صلوة ههنا لشدة الاهتمام لانه وقت الاشتغال بالامور الدنوية.

والبحث الثانى ما المراد من الفوت هل الفوت من وقت الاختيار ام وقت الجواز ام الفوت بالجماعة للائمة ثلاثة اقوال ويرد على الشق الثالث ان فى ترك الجماعة لا تفوت الصلوة واجيب عن ذلك بان الفوت له قسمان قسم حقيقى وقسم حكمى ففى ترك الجماعة يفوت كمال الصلوة فكانما فاتته الصلوة بفوت الجماعة.

وفى الهامش وكل اعمال يوجد ويصدر منا اما لنا دخل فى المقصد او فى المبادئ فان كان لنا دخل فى المبادئ والمقاصد اى خاصا كما فى ترك الصلوة فيقال انه ترك الصلوة فهو مصداق هذا الحديث فمن ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وان لم يكن لنا دخل فى المقاصد الا فى المبادئ والاسباب فيقال له الفوت والسهو كما يلعب احد بالشطرنج والنرد الى ثلث الليل او اكثر ثم عزم ان لا ينام ويصلى الفجر مع الجماعة ولكن نام وفات الفجر فهو مصداق هذا الحديث من ترك العصر فكانما وتر اهله وماله والمراد من العصر مطلق والقيد اتفاقي ويعبر عنه الفوت والسهو.

ومثال الاول كمن يلعب بالشطرنج فى الليل قصدا ثم نام فلم يصل قصدا وان لم يكن لنا دخل لا فى المبادئ ولا فى المقاصد فيعبر ذلك بالنوم والنسيان وهو مصداق هذا الحديث من نام او نسي عن صلوة الجماعة واذ ذكرها فذلك وقتها ولا يعاقب عليه كمن نام بعد صلوة العشاء فورا بنية انه يصلى الفجر مع الجماعة ولكن نام عن صلوة الى طلوع الشمس.

والشطرنج مباح عند الشافعى ومكروه عند الاحناف لانه يشغل عن الصلوة من ذلك نهى عن الحديث بعد العشاء حتى لا يكون الدخلى فى المبادئ لانه جائز للذين يبحثون فى العلوم وتخصيص العصر اما قيد احترازية فان حين العصر يكون الشغل التام فى التجارة والمعاملات والتفريجات والتنزيهات وعند الجمهور ليس المراد هو العصر خصوصا بل المراد جميع الصلوة. ١

وعند البعض انما المراد صلوة العصر وتوجيهه مذکور فى الصفحة وبهذا التقرير اندفع التعارض بين الاحاديث وهى حديث النسيان والنوم وحديث كانما وتر اهله وماله وحديث فقد كفر فان محمل الاحاديث لكل واحد متبائن ثم ههنا البحث فى معنى فوت صلوة العصر فقليل خروجه عن الوقت المستحب ان يصلية بعد الاصفرار وقيل ان تفوت الجماعة وقيل ان يخرج عن الوقت الصحيح الجائز فذلك الوعيد لمن كان مرتكبا بهذا المعنى الثالث لا للاول ولا الثانى وقال البعض فى الاول والثانى ايضا يمكن هذا الوعيد فان فى الوعيد تشكيك بان يوعد فى الاول والثانى دون التوعيد فى الثالث فما الاستحالة والله اعلم.

١ استدلوا برواية ابن ابي شيبه من تفوته صلوة فكانما وتر اهله الخ.

باب ما جاء في تعجيل الصلوة اذا اخرها الامام ١

قوله عليه السلام يميّتون ٢- الصلوة امانة الصلوة اما ان يكون لا يؤدّي الصلوة اصلا او تؤخر عن وقتها المختار وهو المراد ههنا بقرينة الوقوع والظهور فان صليت الصلوة مع الامام ايضا كانت نافلة كما صرح به مسلم ان اباذرّ سئل عن النبي ﷺ ما افعّل اذا كان امرأ يؤخرون الصلوة فان ادركت فصل معهم فانما لك نافلة والاى وان لم تدركها مع الامام والقوم فقد احزرت صلوتك وقد جاء في رواية مسلم ان اباذرّ سئل النبي ﷺ ما افعّل اذا كان امرأ يؤخرون الصلوة عن اوقاتها المستحبة ويصلونها في اوقاتها المكروهة فان صليت منفردا تفوت الجماعة وان صليت معهم تتحقق الكراهة وتخشى انتقام الامراء فقال النبي ﷺ صلى الصلوة لوقتها فان صليت مع الامام كانت نافلة لك وفي رواية مسلم اجعلوا اخر صلوتكم معهم نافلة.

وههنا ابحاث الاول اذا صلى الصلوة ثم ادرك جماعة فهل يعيد الصلوة مع الجماعة ام لا فقال الشافعية الاعادة مستحبة في القول الراجح فان وجدت في الصلوة الاولى الكراهة الشديدة تجب الاعادة وعلى هذا التقدير اختلف الروايات عن الشافعيّ اى الصلوتين نعد فريضة الى اربعة اقوال الاول كانت الصلوتان فريضتان والثاني افضلهما واكملهما فريضة والثالث احدهما فريضة لا على التعيين والرابع تعد الاولى فريضة والثاني نافلة تستكمل بها الاولى سواء كانت الاولى صلاها منفردا او مع الجماعة الخفيفة اذا صلى خلف امام فاسق وعندنا لا يعيد الصلوة حتى يرتكب في الاولى الكراهة التحريمة لان النبي ﷺ نهى عن الصلوة مرتين في وقت واحد وان صلى مع الكراهة التحريمية يجب الاعادة ما دام الوقت باقيا وان خرج الوقت تجب الاعادة على قول ويستحب على قول آخر وهو الراجح.

والبحث الثاني في النفل بعد اداء المغرب والفجر والعصر ولا يجوز عند الاحناف ٣- لانه عليه السلام نهى عن الصلوة بعد اداء العصر حتى تغرب الشمس وعن الصلوة بعد الفجر حتى تطلع ونهى عن ثلث ركعات النفل بتحريمة واحدة لان صلوة الليل مشئى مشئى والوتر مستثنى عنه.

هذه مسئلتان قد تمسك به الشافعيّ على وجوب الاعادة بهذا الحديث حيث قال فادر كتبها مع الامام والقوم فصلها معهم من غير فصل بين المغرب والعصر والفجر فثبت المسئلتان على هذا التقدير وخرج منه جواز النفل بعد المغرب والعصر والفجر وقالت الشافعية كذلك النوافل ذوات اسباب كصلوة عند الكسوف

١- قال ابو حنيفة بوجوب الجماعة وقال احمد بفرضيّتها ٢- يميّتون بمعنى يفوتون، وقيل يضيعون وقال النووي يؤخرون عن وقتها كما ارتكبها امراء الجور مثل مروان وغيره ٣- واما عند المحققين من الاحناف لا يختص لصلوة الظهر والعشاء بل عام لصلوة الخمسة اذا كان الامراء ظالما جائرا مثل الحجاج لتوهم الفتنة ١٢.

والخسوف وعند التوضی بتحية المسجد والوضوء ليس بممنوع في هذه الاوقات واستدلوا بعموم لفظ الحديث واطلاقه وعندنا مكروهة مطلقا سواء كانت ذوات اسباب او لا .

واجاب الاحناف بان الحديث لم يصرح بان النية في الثانية كانت نية المفروضة بل يمكن ان يؤديها بنية النفل دون قيد الفرض واجابوا عن الثانية بان احاديث النهی يدل على الخطر والحرمة واطلاق هذا الحديث يدل على الجواز والاباحة وقد علمت ان الترجيح يكون للحرمة احتياطا وبان هذا عند الاضطرار كانتقام الامراء من التخلف عن جماعتهم والصلوة معهم والمخالفة على النفس والمال والذي قال فقهاءنا من عدم جواز النفل في الصلوة الثلث انما هو عند وجود الاختيار وعند عدم الخوف فلا اشكال .

وفي الهامش وايضا ان النهی والحلة والاباحة والوجوب اذا اجتمعت فالترجيح للنافی والمحرم فقط كما في اصول الحديث وفي رواية ابى داؤد بعدها اى فاقنادوا فمشوا رويداً رويداً حتى ارتفعت الشمس فصلوا وفي رواية فضائت الشمس وصلى بهم وغيرها انتهى الهامش .

باب ما جاء في النوم عن الصلوة

حديث ابى قتادة ههنا مختصرة وقصته طويلة مشهورة بليلة التعريس مستغنية عن تفصيله في مسلم ص ٢٢٨ وابى داؤد ذكروا للبنى عليه السلام نومهم عن الصلوة فقال انه ليس في النوم تفريط لقوله عليه السلام رفع عن امتى الخطأ والنسيان اى رفع عن امتى القلم عن ثلث عن النائم حتى يستيقظ الخ انما التفريط في اليقظة يعنى اختيار اسباب التغافل عن الصلوة في اليقظة موجب للمؤاخذة كالنوم قبل الصلوة بحيث يتغافل عنها والاشتغال باللهو واللعب فليصلها اذا ذكرها ولما كان الاستيقاظ سببا للذكر اكتفى بذكر احدهما عن الآخر كما في قوله تعالى "سراييل تقيكم الحر" (النحل: ٨١) اى الحر والبرد ايضا فلذلك يتعلق النيسان على الذكر ويتعلق النوم على الاستيقاظ وتقدير العبارة من نام عن صلوة فليصلها اذا استيقظ ومن نسي عن صلوة فليصلها اذا ذكرها .^١

واختلف الائمة فيمن استيقظ في الاوقات المكروهة فهل يصلى حينئذ ام لا . فقال ابو حنيفة لا حتى يخرج وقت الكراهة الا عصر يومه وقال الشافعى يصلى لان النبى صلى الله عليه وسلم قال فليصلها اذا ذكرها وفي رواية اخرى فان ذلك وقتها ولا يخفى عليكم ان الشافعى لا يقولون القضاء على الفور على القول الراجح والجمهور كذلك وهذه مسألة الوجوب ومسئلة اخرى جواز القضاء وقال ابو حنيفة لا يجوز القضاء في الاوقات المكروهة على الفور بخلاف الشافعية فانهم قائلون بذلك .

واجاب الحنفية عن الحديث بان عمله عليه السلام في ليلة التعريس وقوله عليه السلام اقتادوا دل على ان

^١ ا قوله اذا نسي احدكم الخ اعترض ان الشرط متعدد والجزاء واحد؟ واجيب عنه حذف جزاء واحد تقديره فليصلها اذا ذكرها واذا استيقظها وقيل ان الذكر يشتمل على كليهما .

القضاء لا يجوز على الفور لان المكان قد حضره الشيطان ومنعهم عن الصلوة فلما كان تأخير الشيطان في المكان موجبا للكرهه فلان يكون موجبا لها في الزمان اولي واليه اشار النبي ﷺ فانها تطلع بين قرني الشيطان على اخذ معناه الحقيقي يكاد يمكن بوجوب اعتبار شرائط المعتبرة من تطهير الثوب والمكان والبدن وغيرها فكيف يتحقق قوله عليه السلام فليصلها في صورة كون المصلي غير طاهر فكما يعتبر الشرائط في الحديث فكذلك الخروج عن الاوقات المكروهة وايضا ان النهي والحلة والاباحة الوجوب اذا اجتمعت فالترجيح للنافي فقط كما مر من قبل وفي رواية ابي داؤد بعدها اي فاقنادوا فمشوا ورويد ورويد حتى ارتفعت الشمس فصلوا وفي رواية فضائت الشمس فصلى بهم وغيرها وقلنا ايضا قد ذكر قبل هذا الباب في غير موضعه.

باب ما جاء في الرجل تفوته الصلوات بايتهن يبدأ

ان كفار قريش ارادوا ان يستأصلوا المسلمين ويفنؤهم عن الدنيا وقد صحبهم اليهود والقبائل فصالوا على اهل المدينة قال الله تعالى "اذا جاؤكم من فوقكم ومن اسفل منكم واذا زاغت الابصار الآية" (الاحزاب: ١٠) في غزوة خندق وكان عسكر رسول الله ﷺ اربع آلاف وجنود الكفار عشرة آلاف او اثني عشر ألفاً وقد فاتت في هذه الغزوة ثلث صلوة بالكلية وتأخر الصلوة العشاء عن وقتها المعتادة ورواية جابر تدل على ان صلوة العصر فقط قضيت فرجح العلماء الثانية^١ وقال الترمذی هذا حديث حسن صحيح ثم لا يخفى ان بعضها يدل على قضاء الظهر ولكنك تعلم انه لا منافاة فيه لاحتمال اختلاف الزمان فان الغزوة امتدت الي ايام وسيأتي تفصيله في كتاب المغازي للبخاري.

ويشكل على الحديث ان النبي ﷺ ترك الصلوة ولم يصل الصلوة صلوة الخوف واجيب عنه بوجوه

١ ما السبب قال بعض اهل الظاهر لا يجب قضاء الفائتة بغير عذر وقال داؤد بن حزم ان العامة لا يقتضى الصلوة لقوله عليه السلام من نسي عن صلوة او نام فليصلها اذا ذكرها لان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط فيلزم منه ان من لم ينس لا يصلي واستدل الموجهون للقضاء على العامد بدلالة النص بقوله فدين الله احق ان يقضى واستدل ابن حزم بان المانع من وجوب القضاء على العامد انه لا يسقط عنه الاثم فلا فائدة فيه فيكون اثباته مع عدم النص عبثا بخلاف الناسي والساهي فقد امرهما الشارع بالقضاء وصرح بان القضاء كفارة لها ولا كفارة لها سواه.

وقال الموجهون ان ههنا امرين احدهما ثبوت الاثم على ترك الصلوة عامدا وهو معصية وهي كبيرة كانت او صغيرة ترتفع بالتوبة والثاني شغل الذمة بوجوب الفعل فالفعل اذا وجب على العبد لا يسقط عند الا بالاداء او القضاء ولا يفرغ الذمة الا باحدهما فعند المحققين من الحنفية يجب القضاء بالسبب الذي وجب به الاداء وهو النص الموجب للاداء فحينئذ لا يحتاجون الي دليل مستقل على وجوب القضاء واما قوله عليه السلام من نسي عن صلوة او نام الخ وقوله تعالى من كان منكم مريضا الخ وردا للتنبيه على ان الاداء باق في ذمتكم (بقية في الصفحة التالي)

ان صلوة الخوف لم تنزل حينئذ والثاني تركها وقت التحام الحرب حتى اذا حمى الوطيس ولم يضع الحرب او زارها وكانت مقابلة العدو وحينئذ مما وجبت عليهم قوله واذا صليت الفاتحة فالمستحسن ان يؤذن ويقيم ويجوز الاكتفاء على احدهما وان تركهما فلا بأس ايضا وهو قول ابي حنيفة[ؒ] والشافعي[ؒ].

قوله ماكدت اصلي صلوة العصر اعلم ان في كاد ثلاثة مذاهب الاول من النفي اثبات ومن الاثبات نفي والثاني النفي يدل على الاثبات ولا عكس والثالث حال كاد كحال سائر الافعال فقوله ماكدت اصلي صلوة ظاهره يدل ويقتضى ان عمر[ؓ] صلى وقت الغروب قلت لا نسلم بل يقتضى كدوته كانت وقت المغرب ولا يلزم منه وقوع الصلوة عنه.

ولا يخفى على الناظر ان من فاتته الصلوة فهل يجب عليه رعاية الترتيب بين الفوائت والوقئية ففيها مسئلتان فاعلم ان العلماء قد اتفقوا على انه يجب الترتيب في الاداء ولكنهم اختلفوا في القضاء فقال ابو حنيفة[ؒ] وابويوسف[ؒ] وغيرهما من العلماء الترتيب بين الفوائت فرض الا في ثلاثة احوال (١) ضيق الوقت (٢) والنسيان (٣) وكثرة الفوائت عن ستة والامام ابو حنيفة[ؒ] يقول بفرضية الترتيب بين الفرائض الخمسة والوتر والصاحبان لا يريان الترتيب بين الفرائض والوتر لانه عندهما سنة وقال مالك[ؒ] وجوب الترتيب حين كون الفوائت خمسا فصاعدا وقال الشافعي[ؒ] الترتيب مستحب بين الفرائض الوقئية والفائتة واما السنن الرواتب والوتر لا ترتيب فيها وقال ابن الهمام لا يلزم الترتيب بين الفوائت التي كل واحد منها صلوة مستقلة بهذه الروايات ولما صلى رسول الله^ﷺ بالترتيب نقول بالاستحباب ولكنك تعلم ان النبي^ﷺ صلى العصر بعد المغرب اى الغروب ثم صلى المغرب فذلك يدل على ان الترتيب مما لا بد منه على انه يلزم على هذا التقدير قضاء المغرب على قول الجديد للشافعي[ؒ] حيث يقول وقت المغرب ضيق لا يسع فيه الا ثلاث ركعات وعلى قوله القديم يكره صلوة المغرب وعلى قول الاحناف ايضا فكل ذلك يدل على ان الترتيب كان واجبا والا لم ترتكب المكروه او القضاء فلم يثبت ما قاله الشافعي[ؒ] من استحباب الترتيب بين الفوائت.

فائدة

الترتيب والخروج بصنعه والقعدة الاخيرة من الفرائض العملية التي لا تتوقف ثبوتها على نص قطعي ولا يكفر جاهدها بخلاف الفرائض للاعتقادية فانه تتوقف على نص قطعي ويكفر جاهدها وقال ابن الهمام ما يتحقق به مادة الشئ فهو فرض وما يتحقق به صورة الشئ فهو واجب وما يتحقق به مكمل الشئ فهو سنة او مستحب.

(بقية الصفحة السابقة) بالنصين الموجبين للاداء ولم يسقط بالفوات واختلفوا في اهل الترتيب في اداء الفوائت فرض ام واجب ام مستحب ولم يذهب بالاول احد ومال بالثاني الاحناف والمواك واستدل بفعله عليه السلام يوم الخندق.

فان قيل لا يثبت الوجوب من فعله عليه السلام قلنا لا بل يثبت من قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلى وفيه ان الحديث والتشبيه في غير هذا الحديث واجيب عنه بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد فينبغي ان يكون جميع اقواله عليه السلام واجبة الا ان يمنع مانع كرفع اليدين والتأمين بالجهر فان الروايات تدل على ان النبي ﷺ ما استمر عليها بل نسخ بعد على انه تعالى قال ولكم في رسول الله اسوة حسنة وايضا لم يثبت عن النبي ﷺ خلاف الترتيب في شيء من الروايات بل روى ابن عمر عن النبي ﷺ وجوب الترتيب رواه الدارقطني وابن ابي شيبه والبيهقي ومالك.

وفي الهامش قوله وفيه ان الحديث اى في قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلى بحثان الاول انه ليس في حق القضاء ولا بعد قضاء الخندق بل ذلك لما آتاه ابن الحارث من القبول والرجوع فكيف يستدل به على قضاء الفوائت والترتيب بين الفوائت والفرضية والثاني ان قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلى لودل على الوجوب وهو عام لجميع الاركان من السنن والتسيحات في الصلوة فتكون المندوبات والمستحبات ايضا واجبا بذلك الامر كانه قد وقع الاعتراض على الاحناف كالجزة الاصم.

فاجاب عنه علامه بحر العلوم ان فعله عليه السلام وقع تفسيراً للنص الشرعى المجمل وان النبي ﷺ امر لامرأة حين سألت عن الحج نيابة عن ابيها هل تؤدي او لا يجب فقال النبي ﷺ اذا كان دين احد عليك فيجب الآداء ولا تفرغه الذمة من دون الآداء فدين الله احق من حقوق العباد فكان دين الله مشتمل لجميع الديون اجمالا ان يجب آداء الذمة ولكن كان بهما في آداء الفوائت كيف تؤدي مرتبا او غير مرتب وفعله عليه السلام بين الاجمال بالتفصيل بان تؤدي الصلوة الفوائت بالترتيب كما فعله النبي ﷺ والجواب عن الاعتراض الثاني ان كان الامر مشتملا على جميع الاركان ندبا ووجوبا وفرضا لكن النصوص الآخر دالة على ان الاذان والاقامة سنة غير واجبة والوجوب هو الترتيب الثابت من فعله عليه السلام.

وقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلى فلا تكون الاقامة والاذان واجبين كالترتيب بل الترتيب فقط واجب ولا يعترض فكيف لا يجب الترتيب في الوضوء مع ان النبي ﷺ توضأ بالترتيب وقد جاءت الآيات بالترتيب والواو في الذكر فالجواب ان النبي ﷺ ما واظب على الترتيب كما في وضوء الغسل والواو لا يدل على الترتيب بل على مطلق الجمع والذكر لا يوجب الترتيب كما في الاصول وايضا يثبت الوجوب

فائدة المؤطا لمالك انه كان يقول من نسي صلوة فلم يذكرها الا وهو مع الامام فاذا سلم الامام فليصل الصلوة التي نسي ثم ليصل بعدها الاخرى يثبت بهذه الرواية وجوب الترتيب لكنها موقوف وروى البيهقي والدارقطني موقوفا لكن فيها اسماعيل بن ابراهيم الترحمانى وقيل انه زاد قوله فليصل الخ وليس جزء من الحديث؟ والجواب انه ثقة وزيادة الثقة معتبر واعتراض بتعدد تعداد الصلوات قلة وكثرة؟ واجيب عنه ان العدد لا ينفي ما فوقه والواقعة وقعت خمسة عشرين يوما او ازيد منه او انقص باعتبار الترجيح كما قال الترمذى ان حديث ابي عبيدة حسن وحديث جابر حسن صحيح ولا تعارض بينهما كما تعلم.

بفعله عليه السلام مع المواظبة ولا يدل مطلق فعله عليه السلام على الوجوب من دون المواظبة الذي ثبت فيه الخلاف ايضا فيصح ما ذاك في اصولنا قال المصنّف ان الاقامة غير ضرورية عند الشافعية لكل فوائت في كل وقت بل تستحب وهذا مذهب الحنفى.

باب ما جاء فى الصلوة الوسطى انها العصر

قال الله تعالى 'حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوموا لله قانتين الخ' (البقرة: ٢٣٨) والمحافظة على نوعين المداومة واستكمال الشئ مع ارتفاع الموانع ورعاية الشرائط والاركان انما خصّ الصلوة الوسطى بالذكر لشدة الاهتمام واختلفوا فى المراد بذلك ويمكن ان يكون معناه الفضلى كما يقال خير الامور اوسطها اى افضلها^١ ويمكن ان يكون معناه كالمعنى الحقيقى وهو التوسط بين الشيين ويكون المراد منه الفجر والمغرب لانهما بين الليل والنهار وقد ذكر فى كشف المغطى شرح المؤطا تسعة عشر قولاً فى تعيين المراد بالوسطى (وفيه خمسة واربعون اقوالاً) واشهرها روايتان انها صلوة العصر وهو رأى ابي حنيفة واحمد وقيل هى صلوة الفجر وهو رأى الشافعى ومالك ايضا وقيل انها الظهر وقيل انها الجمعة وقيل هى صلوة الخوف وقيل صلوة العيدين وقيل صلوة المغرب وقيل هى الوتر وقيل هى العشاء وغيرها من الاقوال والراجح انها صلوة العصر ووجه الترجيح سيدكر فيما بعد.

قال النووى الذى تقتضى الاحاديث الصحيحة انها صلوة العصر وكان ذلك هو مذهبه والحال انه من الشافعية وقال لما روى من الشافعية انه نص الشافعية انما هى صلوة الفجر وصحت الاحاديث فى انها صلوة العصر وكان هذا مذهبه لقوله اذا صح الحديث فهو مذهبي واضربوا قولى على الحائط كذا ذكره الشيخ فى اللمعات فى شرح المشكوة وقال مسلم ص ٢٢٦ حبسونا عن الصلوة الوسطى حتى غربت الشمس اى صلوة العصر ملاً الله قبورهم وبيوتهم ناراً وفى رواية كذلك هذه مستدللات الحنفية واستدل الشوافع برواية مسلم قالت عائشة سمعتها عن رسول الله ﷺ حافظوا على الصلوات الوسطى وصلوه العصر والعطف يقتضى المغايرة ومن البراء بن عازب كذلك وقد سمي النووى فى شرح مسلم كثيراً من الصحابة وكبار التابعين وكثيراً من العلماء.

والجواب عن استدلات الشوافع والموالك ان عامة الصحابة اخرجوا جملة وصلوة العصر من المصاحف فليس هى القرأة شاذة فلا تعتبر على انه لا يصح الاستدلال به لاحتمال ان يكون العطف للتفسير

١ الوسط بسكون السين ما بين الطرفين وبحركته هما نقطتان متوازيتان ومنه قولهم الساكن متحرك والمتحرك ساكن وباعتبار المعنى بمعنى الافضل (فائده) قال المحققون اختلفوا فى اربعة اشياء (١) صلوة الوسطى (٢) ليلة القدر (٣) ساعة الجمعة (٤) اسم الله الاعظم.

عطف احدهما على الاخر اعتبارا بالتغاير الوضعي كما في قول الشاعر

الى الملك القرم وابن الهمام
وليت الكتيبة في المزدحم
وكذلك حميدة تقول اعطيت مصحف عائشة وفيه حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وهي صلوة العصر وكذلك ما استدلوا من قوله تعالى "قوموا لله قانتين" (البقرة: ٢٣٨) اي قارئين دعاء القنوت وانما يقرأ القرآن في الفجر دون العصر فعلم ان المراد هو صلوة الفجر ههنا ليس في محله لان المراد من القنوت السكوت لما ورد في الحديث الذي رواه الترمذي ص ٥٣ فنزلت قوله تعالى "قوموا لله قانتين" (البقرة: ٢٣٨) فامرنا بالسكوت في الصلوة ونهى عن الكلام فيها فعلم من ذلك ان المراد من القانتين الساكيتين والسكوت انما يوجد في الظهر والعصر دون المغرب والعشاء والفجر لان القراءة فيها جهرية واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال وانشاء الاحتمال كاف للمانع.
وعلى تقدير التسليم نقول وبالله التوفيق ان انحصار قراءة القنوت في الفجر فقط لا يكاد يسلمه من له ممارسة بعلم الحديث ولا سيما بحديث قنت رسول الله ﷺ في الفجر شهرا ثم تركه يدعو على رعل وذكوان وعصية عصت الله ورسوله ثم لا نسلم تعلق قوله تعالى "قوموا لله قانتين" بالصلوة الوسطى فقط بل يمكن ان يتعلق بالصلوات كلها حيث لم يقل الله تعالى قوموا لله قانتين في الصلوة الوسطى وكذلك ما استدلوا بان صلوة الفجر افضل الصلوة فينبغي ان يراد بالصلوة الوسطى الفجر لا يقوم في موضع الاستدلال لان الفجر والعصر في الفضيلة وتعاقب ملائكة الليل والنهار سيان بل العصر أكد حيث قيل من فاتته صلوة العصر فكأنما وتر اهله وماله.

وفي الهامش والاختلاف فيه في اهتمام الشأن باى وجه هل هي بامر خارج او بامر ذاتي فقبل بالامر الخارجى فان الامم السابقة غفلوا وكسلوا في اقامتها وذكر الامر الخارجى بشئ آخر بان الشغل حين العصر كثير جدا بالتجارة واهل السوق وقيل الامر الخارجى لزيادة الفضيلة وقيل الاهتمام الخاص لمزية فيها لا بالامر الخارجى قال للنبي ﷺ بعض الصحابة كيف يرى الله تعالى يوم القيمة والحال ان فيها يجتمع الناس الخلق كلهم يحتجب بعضهم بعضا فقال لهم النبي ﷺ ترونه مثل ما ترون القمر ليلة البدر من دون اذدهام فقال بعد ذكر الرؤية فيحافظ على الصلوة قبل الغروب وقبل الطلوع وانما رؤية الله تعالى عليك كبير ومنه قال "كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون" (المطففين: ١٥) ومنه قيل من ينكر الرؤية فينسون النعيم اذا رآه وياخسران اهل الاعتزال وايضا قال يتعاقبون عليكم ملائكة النهار وهم يتشاهدون عند العصر الى الله تعالى.

باب ما جاء في كراهية الصلوة بعد العصر والفجر

قوله عن الصلوة بعد الفجر اي بعد تحققه او المراد بعد صلوة الفجر وبه قال عامة العلماء ولما كانت

الفوائت جائزة للقضاء بعد العصر والفجر علم ان حديث النهي ليس على ظاهره وعمومه والمراد من الفوائت الفرائض الفائتة وهل يجوز النوافل والسنن والواجبات كركعتي الطواف ام لا اختلف فيه العلماء بعضهم يقول انه يجوز وبعضهم يقول انه لا يجوز وهو امامنا الاعظم ابو حنيفة الا عصر يومه وصلوة الجنابة وسجدة التلاوة والشوافع والموالك يوسعون فيه ويقولون اما النوافل ذوات الاسباب فجائزة في الاوقات المكروهة.

والاوقات الممنوعة عن الصلوة خمسة ثلاثة تحرم الصلوة فيها وهي عند طلوع الشمس وعند غروبها وعند استوائها واثنان منها مكروهة فيهما وهو بعد العصر وبعد الفجر وقوله لا ينبغي لاحد ان يقول انا خير من يونس بن متى (نينوا هو البلد الذي ارسل اليه يونس بن متى عليه السلام) فقوله انا يحتمل ان يكون حكاية من التكلم ويدخل فيه الاولياء والانبيا وعامة الناس ويمكن ان يكون حكاية عن نفسه المقدس ﷺ والمعنى لا ينبغي لاحد ان يفضلني على احد من الانبياء حتى يونس ابن متى الذي هو ادون مرتبة من الانبياء الاخر.

وههنا اشكالان الاول وجه التخصيص بيونس والمقام كان مقام ان يقول خير من نبي ما؟ والجواب عنه ان الله تعالى ذكر في شأن يونس عليه السلام ما يدل على غضبه وسخطه منه حيث قال ”وذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك انى كنت من الظالمين“ (الانبيا: ٨٤) فانظر يا ايها الناظرون ما ذكر الله تعالى من الفاظ العتاب حيث قال فظن ان لن نقدر عليه فان شك الرجل عدم قدرته تعالى وهو مما يزيل ويختل بالايمان فما ظنك بالنبي ﷺ يظن ذلك وكذلك قال فى موضع آخر ”اذ ابق الى الفلك المشحون فساهم فكان من المدحضين فالتقمه الحوت وهو مليم فلو لا انه كان من المسيحين للبث فى بطنه الى يوم يعثون“ (الصافات: ١٢٠، ١٢١) وكذلك قال الله تعالى فى الآية الاخرى ”ولا تكن كصاحب الحوت اذا نادى وهو مكظوم“ (القلم: ٣٨) وحاصل الكلام ان سيدنا يونس عليه السلام اكثر عتابا من بين سائر الانبياء فذكره النبي ﷺ قال لا تفضلوني عليه او لا تفضلوا انفسكم عليه.

والاشكال الثانى انه عليه السلام قال انا سيد ولد بنى آدم وسيد الانبياء كلهم حتى آدم عليه السلام ومن دونه تحت لوائى وغيرها تدل على ان مرتبته عليه السلام ارفع الرتب كلها وكذلك قوله تعالى ”وعلمك ما لم تعلم“ (النساء: ١١٣) ”ولقد آتيناك سبعا من المثانى“ (الحجر: ٨٤) فكيف يمنع عن التفضيل على سائر الانبياء واجيب عنه بوجوه الاول انه عليه السلام قال هضمنا لنفسه ومن المعلوم ان التحديث بالنعمة والاجتناب عن الكبر مما لا بد منه وغاية لهما ونظرا الى الامرين قال ذلك والثانى يحتمل انه عليه السلام قال قبل ان يعلم بخبريته وسيادته وفضيلته على سائر الانبياء والثالث انه عليه السلام مستثنى عن هذا الحكم كما قال ”فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع“ (النساء: ٣) والنبي عليه السلام فوق هذا القانون وكذلك قوله تعالى ”يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين“ (النساء: ١١) وذاته الاقدس ﷺ مستثنى خارج عن هذا

الحكم لان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وانما ورثوا العلم فمن اخذه اخذ بحظ وافر .
 والرابع المراد بالفضلية باعتبار نفس النبوة ولا تشكيك فيها من حيث هي وان اختلف بحسب
 المراتب والدرجات وهذا هو المراد بقوله تعالى 'لا نفرق بين احد من رسله' (البقرة: ٢٨٥) اى من حيث النبوة
 وقوله تعالى 'تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض' (البقرة: ٢٥٣) يراد به الفضيلة بحسب المراتب والدرجات
 وهذا كما يقولون لا تشكيك فى الماهيات فالفيل والبقر كلاهما مستويان فى الماهية والحيوانية والجسمية
 والخامس التفضيل قد يكون بحيث لا يستلزم توهين المفضل عليه وقد يكون بخلافه فليس كل تفضيل
 ممنوع عنه بل الممنوع هو التفضيل الذى يفضى الى اهانة الانبياء الاخر كما يفضل اليهود والنصارى .
 قوله القضاة ثلاثة انواع قاضيان فى النار وقاض فى الجنة احدهما هو الذى لم يعرف حكم الله والاخرى
 عرف حكم الله ولكن لم يحكم به فهذان فى النار والذى فى الجنة هو الذى عرف حكم الله تعالى وحكم به
 والله تعالى اعلم بالصواب كتبه محمد نياز مخدوم بن محمد صديق مرحوم تركستانى ختن ايلجر ٣
 رمضان المبارك ١٣٥٩هـ ١٠ اكتوبر ١٩٣٠ء .

باب ما جاء فى الصلوة بعد العصر

اعلم ان الرواية الاولى تدل على ممانعة مطلق الصلوة فى الاوقات الثلاثة والروايات التى فى هذا الباب
 تدل على ان الصلوة لا تجوز فى الوقتين اى بعد العصر والفجر ثم فى رواية عائشةؓ دلالة على ان الصلوة
 مباحة وفى رواية عنها دلالة على انها غير جائزة ووجه التطبيق ان الاحاديث مخصوص عنها البعض واستثنى
 منه الصلوة بمكة بعد العصر وهى ركعتا الطواف وبعد الفجر حتى تطلع الشمس ودليل الاستثناء روى عنه
 رخصة فى ذلك وعن ابن عباسؓ انى كنت اضرب عنها وفى رواية اصرف الناس عنها الى الصلوة بعد
 العصر وعن ام سلمةؓ سمعت رسول الله ﷺ ينهى عنها ثم رأيت النبى ﷺ يصلها فارسلت ام سلمةؓ جارية
 تسأل عنها فقال عليه السلام انه اتانى الناس من بنى عبد القيس بالاسلام فشغلونى عن الركعتين بعد الظهر
 فهما هاتان .

وعن عائشةؓ ما ترك رسول الله ﷺ فى بيتى قط بعد العصر صلوة وبعد الفجر صلوة هذه روايات مسلم
 ص ٢٤٥ وقال ابوداؤد عن النبى ﷺ لا صلوة بعد الفجر الا سجدين وعن عائشة انه عليه السلام كان يصلى
 بعد العصر وينهى عنها ويواصل الصوم وينهى عنها وذكر الطحاوى ان ام سلمة سألت عن رسول الله ﷺ
 بواسطة الجارية فنقضى عنها قال لا وقال عليه السلام يا بنى عبدمناف لا تمنعوا احدا طاف بهذا البيت وصلّى
 اية ساعة شاء وعلى هذا القياس وقال النبى ﷺ اذا دخل احدكم المسجد فليصل ركعتين قبل ان يجلس

وكذلك جاءت الروايات في فضل تحية الوضوء فهذه الروايات مختلفة ومتعارضة هذا من استدلالات اصحاب الظواهر ١

وفي الهامش وكذلك في رواية ابي داؤد الجواز انه صلى الله عليه وسلم صلى بعد العصر وكان عمره يشدد على من صلى بعد العصر وعن ابن عباس رضي الله عنه ثم لم يعدلها بعد ما صلى عليه السلام ركعتين بعد العصر مرة ومنها سئل عن عائشة فقالت لا ادري وقالت سئل ام سلمة رضي الله عنها وفي رواية سل ام سلمة رضي الله عنها ولفظ لا ليس فيه وفي رواية كان يواظب على الصلوة بعد صلوة العصر ففي رواية عائشة اضطراب كثيرة وفي رواية ينهى عن الصلوة بعد العصر ثم استدلوا اصحاب الظواهر برواية ام سلمة فانه تدل على المنع الصريح انه صلى ركعتين والنهي كان قبل ذلك وامر النبي صلى الله عليه وسلم يا عبدمناف طوف بيت الله آه فالنهي بهذا الحديث منسوخ والشوافع يستدلون بحديث عائشة كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي دائما ويستدل بذلك مالك واحمد انتهى الهامش.

والروايات متعارضة ولهذا اختلفت المذاهب فقالت طائفة من اهل الظواهر جميع الصلوة جائزة في جميع الساعات لا كراهة فيه بشئ في شئ من الاوقات وروايات النهي منسوخة واستدلوا بالركعتين بعد العصر وقال مالك الفرائض جائزة لا النوافل والمنذورات وصلوة الجنابة ودليله من ادرك ركعة من العصر قبل الغروب فقد ادرك العصر فليتم صلوته ومن ادرك ركعة من الفجر قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته فعلم من ذلك ان الفرائض ليست بممنوعة عنها وانما الممنوع هي النوافل ٢ وقال الشافعي بالفرق بين ذوات السبب كتحية المسجد والوضوء وغير ذوات السبب في النوافل وكذلك في مكة اي صلوة كان نفلا او فرضا وفي الفرائض مع امام مالك وكذلك سيد النعمان امام ابو حنيفة ايضا يقول بجواز الفرض بعد العصر والفجر سواء كان وقتيه او فائتة ولا يجوز في الاوقات الثلاثة شيئا من الصلوات الا عصر يومه.

واما عند احمد لا تجوز الا ركعتي الظهر حين الجمع بين الصلوتين في السفر بين الظهر والعصر والجمع بين الصلوتين في السفر منسوخ عنده وصلوة الطواف فهذه خمسة مذاهب فمذهب اصحاب الظواهر اوسع المذاهب من مذهب الشافعي ومذهب مالك او مذهب الشافعي اوسع المذهب من مذهب الاحناف وهو الاوسط ومذهب

١ وقال احمد يجوز بعد العصر قضاء الفائتة وصلوة المنذورة وركعتي الظهر حين الجمع وركعتي الطواف وقال الشافعي سوى الاربعة الصلوة في مكة ايضا وذوات الاسباب المتقدمة ايضا وقال الاحناف تحرم الصلوة بعد العصر والفجر الا قضاء الفوائت وسجدة التلاوة وصلوة الجنابة وحكم مكة وسائر البلاد سواء في عدم جواز النوافل في هذه الاوقات ان حديث عائشة فيه اضطرابات معنا وايضا ان احاديث ليس بقوى من حيث السند وايضا يعلم منه الخصوصية واحاديث النهي عامة للامة.

٢ اعلم ان الائمة متفقون على جواز الفرض بعد العصر وبعد الفجر وكذلك المتفقون في عدم جواز النفل غير ذوات الاسباب ايضا والخلاف في النوافل ذات الاسباب فان عنده وعند احمد ومالك لا يجوز وعند الشوافع واصحاب الظواهر يجوز.

الحنفية اوسع من مذهب المالكية ومذهب المالكية اوسع من مذهب الحنابلة.

وقد حان لنا ان نشيد مذهبنا بدلائل قاطعة فاعلم ان اباحيفة رَجَح النهي في كل واحد من الصلوة الا عصر يومه وصلوة الجنابة التي حضرت حينئذ ووجه الترجيح ان احاديث الاباحة كلها فعلية واحاديث النهي قولية ومن المقرر في الاصول ان الترجيح للقولية لانها تبين القواعد الكلية والتكليفات العامة والوجه الثاني ان رواية الاباحة تدل على الاستحباب والاباحة ولا يلزم من تركه ذنب بخلاف النهي فانه يوجب الحرام والثالث ان احاديث النهي قولية وقواعد كلية واحاديث الاباحة فعلية جزئية فالعبرة للاصل الكلي والرابع تعامل الصحابة فانا لما تتبعنا تعاملهم رأينا اكبرا الصحابة يمنعون الناس من تلك الصلوة بالضرب والطرود كما لاح لك مما ذكرنا ولو كان مما نسخ بعد ذلك او جرى فيه التخصيص ما منع ابن عباس واجل الصحابة عن الصلوة كذا روى عن خالد بن الوليد وعمر فعلم ان احاديث النهي مرجحة لا نسخ فيه ولا تخصيص فما قالت عائشة لقد وهم عمر مما يتأمل فيه لان مرتبة عمر اعلى المراتب بعد النبي ﷺ وابى بكر باتفاق جماهير الناس.

والخامس ان احاديث النهي مما يتزاحم فيما بينها وكذلك احاديث الاباحة متعارضة متدافعة قال ابن عباس ففي الركعتين مرة واحدة ثم لم يعدلها وقال عائشة ما دخل عليها بعد العصر الا صلى ركعتين وكذلك روى عن عائشة انها قالت حين سئلت عنها قالت لا ادري سلوا عنها ام سلمة وهذه الرواية يتزاحم ما روى عنها مسلم حيث قالت رأيت النبي ﷺ يصليها وكذلك احاديث الاباحة تدل على الخصوصية كما يدل عليه قوله عليه السلام في جواب ام سلمة افقضى قال عليه السلام لا.

ووجه التطبيق ان يقال ان النهي محمول على الكراهة التنزيهية هي ادنى درجات النهي فيرتفع الاستحباب من البين على هذا التقدير والسادس ان هذا من خصوصيات النبي ﷺ لئلا يتعارض احاديث وفعل الصحابة وفعل عمر والسابع ان احاديث النهي متواترة حتى قال بعضهم متواترة باللفظ واحاديث الاباحة آحاد وهذه وجوه الصلوة بعد العصر اما بعد الفجر فسيأتي بيانه فيما بعد ان شاء الله.

وقد بقى منا الكلام في ركعتي الطواف فالمذاهب فيه تأتي في جامع الترمذ في ابواب الحج ص ١٠٦ ولكن ههنا نذكر مسائله مختصرا. اعلم ان عمر ابن الخطاب طاف بعد صلوة الفجر فلم يصل وخرج من مكة حتى نزل بذي طوى فصلى بعد ما طلعت الشمس فعلم من ذلك ان ركعتي الطواف لا تجوزان بعد صلوة الفجر او يقال ان المراد بقوله عليه السلام لا تمنعوا احدا بهذا البيت وصلى آية ساعة من ليل ونهار آية ساعة من ساعات الجواز والاباحة لاحاديث النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة وهذا كما قال عليه السلام "لا تردوا السائل ولو جاء على فرس" وقال هذا لاصحاب الاموال ومنع في حديث آخر واطهر مذمة السؤال كما قال عليه السلام "من سأل الناس جاء يوم القيامة وفي وجهه خدوش او كدوح" فاذا علمت هذا فافهم حق

الفهم ان النبي ﷺ منع الكفار من بنى عبدمناف الذي يمنعون عن الصلوة لا تمنعوا احدا ومنع المصلين بقوله لا تحينوا للصلوة في الاوقات الثلاثة المكروهة المشهورة عن البيان فهذا الجواب مبني على السياسة.

وفي الهامش والجواب عن قوله عليه السلام لبني عبد مناف ان لا يمنعون الناس عن الصلوة لانهم يمنعون الناس المطوفون والمصلون والتي لم يأمر النبي ﷺ للمصلين ان يصلوا كذا منع السائل عن السؤال ولم يمنع المعطيين عن الاعطاء بل حثهم على الاعطاء وكذا منع المصلين عن الصلوة في الوقتين فعلم ان مكة ايضا مثل غيرها في المنع. فالحاصل ان الاحناف خصّوا في حديث الاباحة ببعض الاوقات والشوافع خصّوا في روايات النهي عن الصلوة فيها انتهى الهامش كتبه محمد نياز مخدوم بن محمد صديق مرحوم ٢ رمضان المبارك

باب ما جاء في الصلوة قبل المغرب

اتفق العلماء والائمة على ان ليس قبل المغرب رواتب نعم ركعتان بعده من سنن الرواتب واختلف العلماء على ان النفل قبل المغرب مستحب او مكروه ام مباح فقال الشافعي واحمد مستحب وقالت طائفة باباحته وقالت طائفة بمكروهيته وهو الجمهور وعامة الاحناف ثم القول المشهور عند فقهاءنا وفقهاء المالكية الكراهة التنزيهية ورجح ابن الهمام الاباحة لا الندب والكراهة التنزيهية واستدل الشوافع واحمد بقوله عليه السلام بين كل اذنين صلوة لمن شاء اى بين الاذان والاقامة وقال فقهاءنا النوافل قبل الفرض ترغيم الشيطان وبعدها تكميل للفرض فان آداء ما لا يلزم عليه من النوافل قبل الفرض مما يوجب قنوط الشيطان وترغيمه كذلك تحصيل المناسبة بين المصلي وتوجهه الى الله بالنوافل قبل الفرائض بانقطاعه عن الدنيا وما فيها.

ولكن تكلم في التنفل قبل المغرب لان الروايات فيه مختلفة قال الحاكم عن الحبان بين كل اذنين صلوة الا المغرب وقد تكلم في حبان راوى هذا الحديث وقال مسلم ابتدروا السّوارى فليصلّوا ركعتين اى قبل المغرب (وههنا اباحت الاولى في الالفاظ الحديث قد اشير اليه في الصفحة ٢٢١ قال مسلم) وفي صحيح البخارى ص ١٤٥ (وهذا استدلال ابن الهمام باباحته واستحبابه) صلوا قبل صلوة المغرب قال في الثالثة لمن شاء كراهية ان يتخذها الناس سنة وفي رواية فيه عن ابى تميم انه كان يصلى ركعتين قبل المغرب قال عقبه كنا نفعله في عهد رسول الله ﷺ فاما يمنعك الآن قال الشغل ولهذا الآثار ذهب احمد واسحاق والشافعي الى الاستحباب قال ابوداؤد مثل ذلك عن طاؤس سئل ابن عمر عن الركعتين قبل المغرب قال ما رأيت في عهد رسول الله ﷺ احدا يصلها ورخص قبل العصر في الركعتين فالروايات متعارضة.

فالجواب عنه ان رواية ابن عمر ناسخة لما سواها من الروايات وفيها دليل على نسخ ما كان قبل روايته وقال ابراهيم النخعي ان النبي ﷺ او ابابكر وعمر لم يصلوها وهذه الرواية منقولة عن بريدة الاسلامي ايضا

وما رواه غيره من الصحابة فهو منسوخ وقال ابن الهمام بالاباحة لاختلاف الروايات فيه فاما ان يقال كان آخر الامرين تركهما واما ان يقال بالاباحة ولكن لا يثبت الكراهة ولا الاستحباب لعدم فعله عليه السلام ولا يكفي في ذلك تقريره صلی اللہ علیہ وسلم ولان التعجيل في المغرب مما مطالب من الشارح.

قال البخاري لا يزال الناس بخير ما عجلوا المغرب وذلك يفوت باجازه الصلوة قبل المغرب لان الناس مختلفة الاحوال والعادات فبعضهم يصلي خاشعا منفزعا وبعضهم سريعا سريعا فان انتظر الامام فراغهم جميعا يتحقق التأخير وان لم ينتظر فربما يفوت التكبير الاولي على المصلين فهذا الوجوه يكفي الكراهة التحريمة والتنزيهية وايضا امامة جبرائيل عليه السلام يدل على ان بين اذان المغرب وتكبيره لا تصلى الصلوة لانه عليه السلام أم النبي صلی اللہ علیہ وسلم في يومين في وقت واحد.

باب ما جاء فيمن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس

قوله عليه السلام من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك ركعة الفجر الخ فعلم من ظاهر مفهوم الحديث ان من صلى ركعة من العصر يكفي له ذلك ولا يحتاج الى تمامها وقضائها وهذا المعنى متروك عند جميع العلماء واختلف المذاهب في الباب فقال الطحاوي ان من ادرك ركعة من العصر قبل غروب الشمس ثم غيرت في الركعة الثانية يجب تركها ثم قضائها فقال امام الشافعي واحمد واسحاق ومالك مضى في صلوته واتمها وقال ابو يوسف يمضى في الصلوة ولكن يتوقف قدر ما تطلع الشمس في الفجر ولم ينقل ذلك عنه في العصر ولكن القياس يقتضية ما دام على النية التحريمة ثم يتمها بعد الطلوع والغروب.

وقال ابو حنيفة ومحمد تبطل صلوة الفجر بطلوع الشمس ولا تبطل العصر بالغروب فمذهب ابي حنيفة ادق واخفى في بادى النظر ولا يعلم وجه التفرقة بين الفجر والعصر بما نذكره ان شاء الله كالشمس في نصف النهار وههنا ابحاث الاولي قال مسلم في الفاظ الحديث قد اشير اليه في الصفحة ٢٢١ من ادرك ركعة من الصلوة مع الامام فقد ادرك الصلوة وفي رواية من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الشمس من غير فصل بين الفجر والعصر وغيرها فقد اختلف مفهوم مما سبق وفي رواية عبيد الله فقد ادرك الصلوة كلها.

وعن عائشة من ادرك من العصر سجدة فقد ادرك العصر وعن ابي هريرة مثل رواية الترمذی الا انه قال فقد ادرك وقال الترمذی فقد ادرك العصر وفي جامع البخاري ص ٤٥ اذا ادرك احدكم سجدة من العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته فقد امر في الحديث بالاتمام فالفاظ مختلفة في هذا الباب فعلىنا توضيح المعنى من الاحاديث ثم التحقيق ما المراد من الحديث فاعلم ان اقوال العلماء مختلفة في تعيين

المراد منه فقال بعضهم من ادرك ركعة من الصلوة اى ادرك فضلها مع الجماعة وهل يجب القضاء ام لا فالحديث ساكت عنه فقيد الفجر والعصر اتفاقى كما يدل عليه حديث الاطلاق وهو من ادرك من الصلوة فقد ادرك الصلوة او انه تحريض للجماعة فى ضيق الاوقات ايضا.

ويرد عليه عدة اشكالات **الاول** ههنا روايتان رواية فقد ادرك الصلوة اى فضلها. ورواية فليتم صلوته فيبينهما تخالف بحسب الظاهر؟ **والجواب عنه** ان بين مفهوميهما لا تخالف بشئ لانهما روايتان مستقلتان تعارضان فى ادراك الفضلية ووجوب الاتمام **والجواب الثانى** ان الراوى روى معنى الحديث فقال من ادرك ركعة من الصلوة قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك اى فضلها مع الامام ورواية فليتم صلوته تحتل على الرواية بالمعنى لكثرة الرواة واتفاقهم فى الفاظ الحديث اى من ادرك ركعة والثانى لندرة روايته يحتل على الرواية بالمعنى بحسب ما فهم الراوى ان المراد من قوله فقد ادرك وجوب الاتمام فروى فليتم صلوته ولا يبطلها.

والثانى من الاشكالات قوله من ادرك ركعة مع الامام فقد ادرك الصلوة اى فضلها ويعلم من الحديث ان لا يدرك فضل الجماعة بادراك الاقل من الركعة وهو خلاف المذهب **والجواب عنه** انه اختلف فيه اقوال الائمة فقال الشافعى فى قول من ادرك ركعة اى اقلا من الركعة فلا يدرك فضل الجماعة امتثالا لمفهوم الحديث والقول الثانى منه من ادرك بعض اجزاء الصلوة مع الامام فقد ادرك الفضل وانما ذكر الركعة واراد به شيئا من الصلوة وهو قول ابى حنيفة فحاصل الجواب للاول على التسليم والثانى على القول باتفاق قيد الركعة لا الاحترازية واردة الجزء منها على سبيل الكناية.

والاشكال الثالث يرد على الاحناف ان من مقررات الحنفية ان احدا لو حلف ان صليت الظهر مع الامام فعبدى حرًا قالت الحنفية فى حقه لو صلى مع الامام اكثر الصلوة حث فى يمينه ولا يحث بادراك ركعة بل ركعتين من الظهر فعلم من ذلك ان من ادرك ركعة من الصلوة لا يكون مدركا بها واجيب ذلك بان المعنى على العرف لا على الاصطلاح الشرعى ولا على عرف اللغة فمن صلى الصلوة بتمام جامع الجماعة او باكثرها معها يقال له فى العرف انه حمل مع الامام ومن صلى اقلها او نصفها لا يقال انه صلى مع الجماعة.

التوجيه الثانى بتقدير المضاف فقد ادرك الصلوة اى وقتها والمعنى من ادرك ركعة قبل اختتام الوقت فقد ادرك وقت الصلوة فان الصبى بلغ والكافر اسلم والحائض طهرت وغير ذلك ممن لا يكون اهلية للتخاطب ثم صار اهلا وقد بقى من الوقت قدر ركعة لزمته تلك الصلوة وانما احتيج الى الكلام الذى صدر من النبى ﷺ لانه كان للمتوهم ان يقول ان من لم يدرك وقت الصلوة فايجاب تلك الصلوة او قضائها تكليف بما لا يطاق والقدرة الممكنة والميسرة مشروط لاداء المأمور به وهذا اى عدم وجوب الاداء والقضاء مذهب زفر فدفعه سيدنا وشفيعنا ﷺ بقوله من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك جميع الوقت حكما فليس هو تكليف بما لا يطيق فافهم فانه دقيق على انك لا تدري ان الوقت سيختتم باداء ركعة بل يمكن ان يقف

الشمس لان الاصل في كل شئ السكون ولا تعتبر بما قاله اهل الهيئة وله نظائر في الواقعات التاريخية فكيف تقول بلزوم المحال اى التكليف بما لا يطيق.

وقد وقع ليوشح بن نون عليه السلام وسليمان بن داؤد عليه السلام ولعلی كرم الله وجهه فهذه معجزة وكل ما يصلح ان يكون معجزة فهو يصلح ان تكون كرامة الولي فلا يرد ان المعجزة لا يقاس عليها افعال الامة وايضا يتحقق السرعة والبطؤ في الحركات كما سيظهر لك من واقعة المعراج في سيرته صلى الله عليه وسلم في السموات وبيت المقدس ودنوه مما لا يعلم الا الله في ليلة واحدة وكذلك روى عن بعض العلماء ان سيدنا اباحنيفة كان يختم القرآن في ليلة واحدة اربع عشرة مرة نقله جلال الدين السيوطي وكذلك يصلي سيدنا زين العابدين ست مائة ركعات في كل يوم مع التعديل والاخلاص والخضوع.

فعلم من ذلك ان سرعة الحركة وبطونها من الامكانيات العقلية بل الواقعية فحاصل الجواب ان التكليف مما لا يطاق لا يلزم لامكان سعة الوقت وسرعة الحركة (وهذا الجواب ما قاله الشيخ حسين احمد المدني) ثم لا حاجة الى هذا الجواب الذي ذكره الاصوليون لان المقصود من الحديث بيان المقدار لا يجاب القضاء لا لا يجاب الاداء والقضاء ليس بخارج عن الطاقة فلا يجاب امره ان يشرع فيه قدر ما يمكن لان الشئ اذا شرع يجب الاتمام بعد الشروع للزوم ابطال العمل وقد قال الله تعالى "ولا تبطلوا اعمالكم" (محمد: ٣٣) فالحاصل ان الذي ادرك ركعة من العصر فقد ادرك العصر اى يجب القضاء عليه.

واشكل على الحديث (وهذا الاشكال من الموالك والحنابلة على الحنفية والشوافع باعتبار القول المشهور) انه يدل على ادراك ركعة من الصلوة يجب عليه القضاء والا فلا والمسئلة عند الحنفية ان من ادرك ركعة اى من الوقت بقدر التحريمة تجب عليه الصلوة.

فالجواب اولا ان ذكر الركعة ليست للتحديد فلا يراد ما يفهم مخالفا والحديث ساكت عن دون الركعة وان المذاهب فيه مختلف قال مالك من ادرك اقل من الركعة لا تجب عليه القضاء وقال الشافعي وابوحنيفة وموافقوهما يجب القضاء من دون الركعة يرد الاعتراض على هذا المذهب الاخير لان الحديث ناطق بادراك ركعة من الصلوة وانتم تقولون باقل من الركعة فالجواب ان مفهوم المخالف لا يعتبر عندنا مطلقا وعند الشافعي في بعض المواضع لا يعتبر اى اربعة مواضع (١) شرط (٢) وصفة (٣) واستثناء (٤) وغاية او يقال ان لفظ الركعة وقعت اتفاقية لا احترازية كما في قوله تعالى "وربائبكم التي في حجوركم" (النساء: ٣٣) حيث خرج قيد الحجور مخرج العادة اتفاقا فالمراد منه الحر.

الرابع ان المراد من ادراك ركعة من الصلوة ركعة فقد ادرك حكم الصلوة اى الوقت والوجوب والاداء وقد اختلف العلماء في الاداء والقضاء فقال بعضهم الاداء ما ادى جميع اركانه واجزائه في الوقت والقضاء خلاف ذلك وقيل ما شرع في الوقت فهو اداء وهو قول راجح لابي حنيفة.

واما ما اتى جميع اجزائه في خارج فهو قضاء والقول الراجح عند الشافعي ان يدرك مقدار ركعة فصاعدا فهو اداء وفي قول منه ما ادركه في الوقت فهو اداء وفي غير الوقت فهو قضاء فيمكن ان تكون الصلوة اداء وقضاء وكليهما فاذا تمهدت المذاهب فاعلم ان المسافر لو شرع في الصلوة وهو مسافر ثم تغيرت نية الاقامة فعند الاحناف يقتصر وله حكم الاداء فهذه توجهات حسنة احسنها ان يقال ان الفرض المقصود من هذه الرواية بيان الاصلى الكلى والحقيقة الاصلية.

والتوجيه الرابع بين هذه الرواية ان مقدار اصل الصلوة ركعة واحدة وما زاد عليها فهو تكرار وهذا هو السرّ في ادراك فضل الجماعة بادراك ركعة واحدة وحاصل التوجيه ان الفرض بيان حقيقة الصلوة وهي ركعة واحدة وليس فيه البحث من جواز الوتيرة وعدمه وقد قال عليه السلام صلوة الليل والنهار مثني' مثني' ونهى عن الوتيرة كما ان الشارع بين وحقيقة الحج بقوله الحج عرفه بين بهذا القول اصول الشئ وسكت عن ذرائعه وشرائطه ولم ينكر في ميقات الاحرام وحرمة الجماع وقضاء الاحرام وطواف البيت وكما ان عليه السلام قال صلوة القاعد نصف صلوة القائم الفرض منه بيان النسبة بين الصلوة.

وبقى الكلام انه مع القدرة او بغير العذر فالحديث ساكت عنه وقد بينت الشرائط والاركان بحذافيرها في محل آخر فلما فهمت ما ذكرناه آنفا فاعلم ان الفرض ههنا هو بيان حقيقة الصلوة والاصول الكلية وبقي الكلام على ان من ادرك ركعة من الفجر والعصر فهل يمضى في صلوته ام يتركها فقد قال عليها السلام في حديث آخر اذا طلع حاجب الشمس فامسك عن الصلوة فلا يجوز المضى فيها ومن ادرك ركعة من العصر يمضى فيها لان الغروب لا يتحقق الا ان يغرب جميع حواجب الشمس كما يقال غاب الرجل اذا بعد عنه اى عن عينه ونظره بجميع اجزائه فالغروب يتحقق بغروب قرص الشمس باجمعها ويبقى وقت العصر قبل الغروب بجميع اجزائها فيجوز المصلى ان يمضى في العصر اذا الرجل ادى الصلوة كما وجبت وانما كان هي واجبة ناقصة اديت كذلك بخلاف الفجر فان كل وقت ووقت كامل فلو ادى عند الطلوع تؤدى ناقصة فلم تكن اديت كما وجبت فوضح الفرق بين العصر والفجر وتفصيله في كتب الاصول فانظر فيه.

والتوجيه الخامس ان المراد من الركعة الركوع اى من ادرك ركوعا من الصلوة فقد ادركها وان لم يدرك القيام ولا القراءة فلا تجب عليه قضاء هذا الركعة مرة ثانية لو ادرك الامام في الركوع قال ابو داود اذا جئتم في المسجد ونحن في سجود لا تعدها شيئا لان معنى من ادرك ركعة فقد ادرك الصلوة اى من ادرك ركعة اى ركوعا مع الامام فقد ادرك الصلوة في تلك الركعة من الصلوة لان الالف واللام للعهد.

ويشكل عليه بان في بعض الروايات وردت قبل ان تطلع الشمس وقبل ان تغرب فما وجه التخصيص بها؟ والجواب عنها بوجهين الاول ان القيد اتفاقى جاء على العادة وليس له مفهوم مخالف والثاني ان رواية الطلوع والغروب رواية اخرى متعلقة لا يتعلق برواية من ادرك ركعة قبل ان تغرب الشمس فقد ادركها او

فضلها او حكمها او وجوبها.

فائدة فما وجه الفرق بين الفجر وعصر يومه حيث اجاز الثاني دون الاول وجوابه هو المشهور عند الجمهور ان الحديث يدل باشارة النص على اباحة المضى واحاديث النهى يدل على عدم الجواز اذ قال عليه السلام اذا طلع حاجب الشمس فامسك عن الصلوة وفي حديث الباب فليتم صلواته فوقع التعارض بين المباح والحرام ولذا وقع التعارض بين الموجب والمحرم ولم يكن بينهما وجوه الترجيح فالترجيح للمحرم لا للاباحة.

وانك تعلم ان سبب وجوب اداء الصلوة هو الجزء المتصل للتحريمه لانه لا يصلح الجزء الاول للسببية للزوم القضاء بالتاخير عن الجزء الاول وكذلك الجزء المتوسطه لانه غير متعين لان الزمان غير قار الذات فتعين ان تكون الجزء المتصل بالتحريمه فلو ادى الصلوة في وقت الاصفرار اداها كما وجبت اى ناقصة فاذا ناقصة ايضا وهذا في العصر واما وقت الفجر بجميع اجزائه كامل فلو اداها ناقصة لم يؤدّها كما وجبت لانها وجبت كاملة.

وحاصل الكلام ان الاحاديث تعارضت فيرجع الى القياس فالقياس رجع احاديث النهى في الفجر والايجاب في العصر وهذه الابحاث كانت على ما افتي به المتقدمون واما اليوم فلا يمنع عن اداها لدى الاصفرار لوقوع التهاون والتكاسل في الدين حتى كانت شرائع الاسلام وشعائره تمحى ومصايحه ان تطغى وقد افتى المتأخرون للكسالى بجواز الصلوة حين يصفر الشمس وحين تطلع حاجبها وبه قال صاحب الدرر والبحر لعموم البلوى والفتوى خلاف التقوى والله اعلم وعلمه اتم.

وفي الهامش على قوله باب فيمن ادرك ركعة من العصر قبل المغرب الخ اعلم ان الائمة متفقون من ادرك ركعة من الظهر والعصر والمغرب والعشاء يمضى ويتم على صلواته وان خرج الوقت بعد ادراك الركعة وكذلك الجمهور يقولون في الفجر ايضا ان من ادرك ركعة قبل الطوع يمضى ويتم صلواته الا عند ابي حنيفة لا يمضى ويتم الفجر والعصر، والفجر مطلقا اى سواء كان فجر يومه او لا واما في العصر ففي عصر يومه يمضى ويتم وان كان هذا الصلوة نفلا او واجبا او فرضا او فوائتا لا يجوز او نفلا ذى سبب مثل تحية المسجد وتحية الوضوء والنذر او كان ذى سبب متأخر مثل صلوة الاستخارة و صلوة التسبيح والدعاء.

واما الصلوة التى مثل العصر والمغرب والظهر والعشاء ادرك ركعة او اقل قبل خروج الوقت فما حكمه فحكمه ايضا مختلف باختلاف تعريف القضاء والاداء فان بعضهم يقول الاداء كل جزء الصلوة ان وقع في الوقت فهو اداء وما غيره قضاء ففي هذا المذهب يكون ما نحن فيه قضاء وهو مذهب الموالك والحنابلة وقال بعضهم ما ادى بعض اجزائه في الوقت فهو اداء وما غيره قضاء وهو مذهب ابي حنيفة ففي مذهبنا يكون ما نحن فيه اداء لا قضاء وتفصيل التعريف كما مر آنفا انتهى الهامش.

وفي الهامش الاخر على قوله مذهب زفر الخ فان عنده اذا لم يجد وقتا يمكن له اداء اربع ركعات في

الظهر والعصر والعشاء وثلث ركعات في المغرب فلا يجب عليه القضاء فان الله لا يكلف نفسا الا وسعها وقال لا يصح الاستدلال بهذا الحديث وليس معناه كما قلتم وقد خالف القرآن في التكليف ما لا يطاق وايضا فاتقوا الله ما استطعتم وكذا الاحاديث كثيرة وهذا الاعتراض على الشوافع في المشهور وعلى الاحناف قوة فاجاب الاحناف في كتب الاصول فهذا موجود فيما قبل انتهى الهامش.

وفي الهامش على قوله ثم لا حاجة الى هذا الجواب الذي ذكره الاصوليون الخ فان الشارع عليه السلام ما جعل الوقت سببا لاداء بل سبب الوجوب في الذمة فقط وكذلك في النائم والناسي انهما لا يطالبان بالاداء لكن يجب عليه القضاء وان لم يتمكن على الاداء في الوقت وانه عليه السلام قال ويصليها اذا ذكرها فان وجد المصلي مقدار التحريمة فيجب عليه القضاء وان لم يؤد الآن وقد اشبهه على الامام زفر^٢ بين وجوب الاداء وبين نفس الوجوب فلا اشكال وهذا الجواب اقوى من الجواب المذكور.

واظن في سيأتي على قوله لان معنى من ادرك ركعة فقد ادرك الصلوة اي من ادرك ركوعا الخ اي فقد ادرك ثواب الصلوة اي فضيلة لكن فيه الخلاف بين الحنفية والشوافع واتباعهم ان الذي يدرك الركعة مع الامام فعند الشافعي فقد ادرك الجماعة بعينها وعند الاحناف فقد ادرك فضيلة الجماعة وثوابه ولم يدرك عين الجماعة والنتيجة يظهر في الحلف لان الالف واللام في من ادرك من الصلوة للعهد لان القاعدة في المعاني الاصل في الالف واللام العهد الخارجي وانه يمكن العهد فمرتبة الاستغراق والجنس وفي هذا الحديث المراد من الصلوة الصلوة مع الجماعة لان في زمان عليه السلام كل الصحابة يصلون مع الجماعة حتى ان الصلوة التي يصلي بغير الجماعة لم يعرف صلوة.

وكذلك في الحديث في الجامع البخاري من ادرك ركعة او سجدة قبل الغروب من العصر فقد ادرك العصر او فليتم صلواته تقدير العبارة من ادرك ركعة من العصر فليتم العصر قبل الغروب وكذلك في الفجر وبهذا التقرير يثبت مذهب الحنفية مثل ضوء الشمس ولا تعارض بين الاحاديث او كان تقدير العبارة من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم قبل ان تغرب الشمس فافهم.

هذا الجواب يكون لابي يوسف وامام الطحاوي^٣ ولكن بقي في ذمة ابي حنيفة الجواب فانه لا يمكن بهذا الجواب لانه يفرق بين الفجر والعصر وجوز في العصر لا في الفجر فالجواب عن الامام ما اجابه الاصوليون كذلك ذكر فيما قبل وان كان مختصرا فان وقت العصر ينقسم بثلاثة اقسام الوقت الجائز وهو الوقت الاول المستحب وهو قبل الاصفرار والوقت المكروه وهو بعد الاصفرار ولا كذلك وقت الفجر فلما كان سبب وجوب الاداء هو الوقت المقارن به كان اذا اخر الاداء بعد الاصفرار يقارن الاداء مع السبب الناقص فاذا ادى عصر يومه بعد الاصفرار يتاذى ناقصا كما وجب انتهى الهامش والله اعلم. (محمد نياز مخدوم بن محمد

صديق مرحوم تركستاني ختني ايلجر)

باب ما جاء في الجمع بين الصلوتين

الجمع على نوعين حقيقي وصوري فالاول ان يصلى الصلوة في وقت صلوة اخرى والثاني ان يؤخر الاولى وتعجل الاخرى وتؤديان معا متصلا والجمع الحقيقي على نوعين احدهما جمع التقديم والثاني جمع التأخير والمعنى ظاهر ومثال الاولى الجمع في العرفات يقدم العصر وتؤخر الظهر ومثال الثاني في مزدلفة وفي الجمع نوع آخر وهو الجمع بغير عذر او بعذر يمنع عن الصلوة في وقتها في الجمع الحقيقي سواء كان جمع التقديم او جمع التأخير لا يجوز عند احد بغير عذر الا ما روى عن الروافض كما تدل على ما قلنا رواية من جمع بين الصلوتين من غير عذر فقد اتى بابا من ابواب الكبائر وقال الله تعالى "ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا" (النساء: ١٠٣) وقال الله تعالى "اقم الصلوة لعلك تلحق الشكر" (الاسراء: ٤٨) وهل يجوز الجمع مع العذر ام لا فقال ائمتنا الثلاثة وموافقهم بل غيرهم ايضا من الائمة متفقة بجواز الحقيقي بنوعيه الى التقديم والتأخير في الحج في عرفات ومزدلفة فقط من شرائط المذكورة في كتاب الحج.

واما الجمع في السفر الشرعي فيجوز عند الشوافع واسحاق واحمد ولا يجوز عند مالك الجمع التقديم واما الجمع بسبب المطر فيجوز الجمع التقديم فيه وعند الشافعي في الليل والنهار ومالك اجاز الجمع بين المغرب والعشاء بالنوعين في الليل وبه قال احمد واسحاق وعند النووي والخطابي وغيرهما ويجوز الجمع عند الشوافع في المرض فترك موافقوه مذهبه وعند مالك لا يجوز في الجمع في المرض.

اعلم ان حديث ابن عباس يدل على انه صلى الله عليه وسلم جمع في المدينة في حالة الاقامة بلا مطر اي بلا عذر ولا خوف فوت الصلوة فينبغي ان يجوز الجمع بلا عذر ما وقد علمت انه لا قائل به احد فالحديث متروك العمل لمخالفة مذهب الجمهور وتأول العلماء انه كان بسبب المطر ولكن يرده طريق آخر الذي فيه من غير خوف ولا مطر وقال بعضهم انه جمع صوري لكنه رده النووي مع المسلم فقد روى عن بعض الرواة انه كان جمع صورة وبه قال البخاري وقال النووي انه كان بسبب المرض وفيه ان القوم لم يكونوا مرضى ايضا كما سئل عن ابن عباس عن وجه الجمع قال لثلاث تخرج امته عليه السلام ولم يقل لعذر المرض فلهذا الوجهين لا يكاد نسلم ما قاله النووي من انه كان بسبب المرض وذلك ان تقول ان الجماعة لا تفهم من قوله جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ولكننا نقول في الجواب ان مسلما ص ٢٣٦ روى عن بعضهم انه رضى الله عنه قال قال صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم المغرب والعشاء في وقت واحد وكذلك روى عن صحابي قال كنا نجمع بين الصلوتين في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ويمكن لك ان تقول ان المراد من المعية المعية الامكانية ومن الجمع في عهد النبي صلى الله عليه وسلم الجمع بسبب المرض والله اعلم بالصواب.

وفي الهامش الجمع على نوعين الخ مسألة في ان الصلوة كلها وقت عليحدة لا يقول احد على ان كلها وقت واحدة سوى الروافض ولو بقدر لكن النبي ﷺ صلى الصلوة في غزوة خندق قضاء وليس ذلك عذراً وجمع الصلوتين المخصوصتين مثل بين الظهر والعصر ومثل المغرب العشاء فقط ولا الظهر والعشاء والمغرب والفجر وغير ذلك فالاتفاق على عدم الجواز مطلقاً لغير عذر ولكن في العذر خلاف الائمة وكذلك الاتفاق في الجمع بين الصلوتين في العرفات ومن مزدلفة بين الائمة وايضا الخلاف في الجمع الحقيقي دون الصوري وعند الجمهور يجوز الجمع في السفر ايضا وعند الامام لا وفي المطر عند الشافعي يجوز واسحاق واحمد وفي المريض يجوز عند اسحاق واحمد واشترط في الجمع الحقيقي بان لا يجوز عند الائمة الا بعذر عند غير امامنا الاعظم وفي القرآن انه تعالى جعل الصلوة موقنة وتعيين الوقت من الله العزيز فان جاز التقديم والتاخير فيفوت التقدير والتوقيت ومن ذلك مذهب الجمهور ان يصلى الصلوة كلها باوقاتها ولهذا لا يجوز الجمع الا على هذه الهيئة وكذلك يجوز الا بهذه الهيئة الا بالعذر ١

ثم البحث الثاني لم اجزوا الجمع على هذا الهيئة بالاعذار بجمع الحقيقي عند الجمهور وجمع الصوري عند ابي حنيفة فوجهه لما سخر الله تعالى لنا ما في السموات والارض وما خلقنا الا لنعبدوه فعليتنا ان نعبدوه في كل وقت من الاوقات دواما ومواظبة فهيجان رحمة الله نصف الاوقات بيننا وبينه تعالى فجعل الشطر من الليل والنهار للعباد فجعل اول النهار الى الزوال للمعيشة وان ذلك الوقت وقت النشاط والسرور والقوة فيعتقدون على العمل لانفسهم وازواجهم واولادهم وللعباد آخر النهار الى غروب الشمس وفي الليل في عكسه بان جعل آخر الليل للسكونة والراحة والداعة في النوم للبقاء وانفع للعباد وجعل للعبادة اول الليل ما لا ينم فيه هذا احسان من الله للعباد فينبغي للعباد ان يشتغلوا في جميع الاوقات من الليل والنهار ومن ذلك لعل الخلاف في تقديم بعض الصلوة عند البعض مثل الشافعي في الظهر والتاخير عند البعض في تمام الصلوة مثل ابي حنيفة في المغرب وفي الظهر في الشتاء ولعل الاشتراك في الوقت مثل العصر والظهر ايضا عند البعض ولعل الاتفاق في المغرب ان يصلى في اول الوقت .

وقال البعض وقت المغرب مقدار خمسة ركعات والتوضي ولعل الخلاف في الجمع بين الصلوتين في

١ قال ابن العربي في العارضة اختلفت الائمة على تسعة اقوال الاول ان الجمع لا يجوز بحال قاله ابو حنيفة والثاني يجوز كما يجوز القصر قاله الشافعي واحمد واسحاق والثوري والثالث يجوز اذا جد به السير وهو قول مالك في المشهور عنه والرابع يجوز اذا اراد به قطع الطريق يعني في حالة السير لا في حالة النزول وهو قول ابن حبيب من المالكية والخامس مكروه قاله مالك في رواية المصريين والسادس يجوز جمع التأخير لا جمع التقديم وهو اختيار ابن حزم ورواية عن احمد ومالك والسابع يجوز الجمع في المغرب والعشاء لا في الظهر والعصر وهو رواية عن مالك وشنع عليه بعضهم على تفريقه والثامن انه جائز في الحضر والسفر بلا عذر بشرط ان لا يتخذ عادة والتاسع انه منسوخ بدلالة الاجماع فتأمل .

العذر مثل السفر فان المسافرية التعب واللغوب فاجاز لاصحاب الاعذار في وقت فيما فيه سعة الوقت ولما كان الاتفاق في المغرب ان لا يقدم قبل الوقت ولا يؤخر عند احد فلذلك اتفقوا على عدم جواز الجمع بين العصر والمغرب فالبحث في معنى الجمع وجوازه وان قوله تعالى "حافظوا على الصلوة والصلوة الوسطى" (البقرة: ٢٣٨) وفي آية "والذين هم على صلواتهم يحافظون" (المارج: ٣٣) وكذا آيات القرآن كثير يدل على محافظة الوقت والمحافظة ان يراعى في ظرف الشيء ولا يتركه عن ان يخرج عن ظرفه فكذا المحافظة على الصلوة ان لا يخرجها عن وقتها فهذا هو التواتر اللفظي دال صراحة ان لا يجمع بين الصلوتين حقيقة ولو بعذر ولكن الجمع في حجة الوداع للنبي ﷺ عند آلاف الصحابة والامة المرحومة يدل على التواتر المعنى وقد اشاعت هذا الاخبار بين الامة فيستثنى تلك الجمع في عرفة ومزدلفة عن هذه المتواتر اللفظي بفعله عليه السلام لكن قول الائمة بهذا الجمع بهذا الاعذار ذلك من آرائهم وليس في الآيات والاحاديث ذكر هذه الاعذار.

وفي الصحيحين عن ابن مسعود ما رأيت رسول الله ﷺ صلى صلوته قبل ميقاتها الا في عرفة ومزدلفة فمدار مذهب الحنفية ومسائلها على علي وابن مسعود وعمر وعائشة وان غير المقلدين يعترضون على ابن مسعود لكنهم لا ينظرون الى ما قال النبي ﷺ في شأنه وان قول ابن عباس خلاف قول ابن مسعود لان ابن عباس صحبته في آخر عمره عليه السلام وفي الرواية فقييل لابن عباس فلم جمع النبي ﷺ بلا عذر فقال اراد ان لا تحرج امه فلو لم يكن عذر من الاعذار مثل المطر والمرض فكيف الحرج فلهذا الوجه تركوا الائمة كلهم حديث ابن عباس.

ونحن رجحنا حديث ابن مسعود فكيف الترجيح فقد قال في المدينة بلا عذر علم انه جمع صوري على انه تنكلم في هذا الحديث لابن عباس هل يترك كما تركه الشافعي وغيره فلتصفح الكتب الصحاح والروايات في ابى داؤد ص ٢٨٦ عن ابن عباس الخ فقييل واجاب كما في هذا الكتاب وفي رواية جمع الخ في سفر سافرنا في غزوة تبوك في المدينة لثلاث تحرج امته وفي رواية قيل لابى الشعثاء وهو تلميذ ابن عباس اظنه اخر الظهر وقدم العصر واخر المغرب وعجل العشاء الخ قال وانا اظنه كذلك وهو يؤيد مذهبنا وفي مسلم وفي السامت ايضا كذلك باب الوقت الذي يجمع فيه المقيم وفيه عن ابن عباس انه عليه السلام اخر الظهر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء وهذا رواية عن ابن عباس وليس قول تلميذ ابى الشعثاء وفي رواية بعدها كذلك فمعنى لا تحرج امته يعنى ان يجمع صورته فلا يحرج الامة بالاشتغال بالعمل ويصلى كل صلوة في الوقتين حقيقة.

باب ما جاء في بدأ الاذان

اعلم ان النبي ﷺ كان يصلى الصلوة مختفيا حين اقامته عليه السلام في مكة المكرمة ولما هاجر الى

المدينة المنورة واشترى بعد نحو من ستة أشهر موضعا وبني فيه مسجدا وكان هو لبني النجار ثم فشا الاسلام وشاع في الاكناف والآفاق حتى لم يبق بيت من مدر ولا وبر الا ادخله الاسلام وكثر تعداد المسلمين والمصلين فاشكل عليهم معرفة اوقات الصلوة والجماعة فتشاؤروا بينهم فقال بعضهم ينبغي ان ينصب علم تحيين الصلوة ولكنه لم يكن خاليا عن اشكال لان البيوت والاشجار كانت حائلة وايضا لا يكاد يرى في الليل في المظلم وقال بعضهم ان يدخن عند الجماعة وفيه انه لا يفيد في الليالي المظلمة والمقمرة ايضا وقال بعضهم ان يؤخذنا قوسا وهو خبشة طويلة كبيرة واخرى قصيرة كما تضرب النصارى عند اوقات صلواتهم وقال بعضهم نتخذ مثل اليهود وهو البوق الذي ينفخ فيه وقال بعضهم وهو عمر[ؓ] او لا نبعثون رجلا ينادى بالصلوة جامعة ولكنه لم يكن خاليا من الاشكال ثم رأى عبدالله بن زيد كلمات الاذان في المنام فنادى بها بلال فخرج عمر ابن الخطاب[ؓ] بمجرد السماع يجز ازاره وهو يقول يا رسول الله ﷺ والذي بعثك بالحق لقد رأيت في المنام مثل الذي قاله بلال[ؓ] فقال النبي ﷺ فله الحمد فلذلك اثبت. فهذا تفصيل مشروعية الاذان.

ولا يخفى عليك ان الروايتين تتعارضان لان رواية عبدالله بن زيد تدل على انه في المنام ورواية ابن عمر[ؓ] تدل على ان الاذان بمشورة عمر[ؓ] ووجه التوفيق والتطبيق بان المراد من قول عمر[ؓ] ان رجلا ينادى بالصلوة نداء بان يقول "الصلوة جامعة" دون هذا النداء المعروف الى الآن يسمى بالاذان الشرعي وما روى عبدالله بن زيد فيراد منه الاذان المعروف فلا تعارض بينهما.

لا يقال ان قوله اولا نبعثون رجلا يابى عن التعارض لان البحث بمعنى الارسال لا يكون في النداء الشرعي لانا نقول ان البعث ايضا على الاقامة فالمعنى نقيمون رجلا ينادى بالنداء المعروف ونظيره حديث عائشة[ؓ] فقدنا عقدنا فبعثنا اى اقمنا ناقشا وههنا ابحاث الاول قوله عليه السلام انها لرؤيا صادقة حق يدل على ان الرؤيا لها انواع منها صادق صالحة منها اضغاث احلام ومنها الرؤيا التي يكون بسبب التوهيمات اليومية ومنها ما تكون بسبب غلبة بعض الاخلاط فليس كل رؤيا حق بل الرؤيا الصادقة المبشرات حق وذلك اثبت كيف يصلح الاستدلال والحال ان الاذان لم ينزل بعد.

والجواب عنه بوجه الاول انه عليه السلام كان سمع تلك الكلمات في بيت المقدس ليلة الاسراء والثاني انه عليه السلام كان رأى في المنام كما رأى الصحابة[ؓ] والثالث اوحى اليه عليه السلام الآن من الله تعالى والرابع انه كان بالاجتهاد عن من يجوز الاجتهاد على الانبياء وهو الجمهور وليس هو عملا بمجرد النوم وهذا مما لا شك ولا خلاف.

والبحث الثاني ان نوم الولي والصالحين ليس بحجة وكذلك الاولياء والصلحاء لا ينتهض حجة لان بعضه يكون ناقصا وبعضه يكون متعبرا وكذلك الرؤيا التي فيها من الخفاء والاستتار كما سيظهر لك عن

قصة رجل رأى في المنام ان ملكا دخل بيته ففرح بذلك فرحا شديدا وسئل عن بعض الاكابر من العلماء الاحلامية تعبيره فقال اخرج ما كان في بيتك من الامتعة والاموال والنساء والولدان وسئل عن وجهه فقال دخول الملك دليل افساده وقد وقع قوله فاذا بيته انهدم وسقط وفهم الشاه الدهلوي هذا التعبير من قوله تعالى "قالت ان الملوک اذا دخلوا قرية افسدوها وجعلوا اعزة اهلها اذلة وكذلك يفعلون" (النمل: ٣٣) فهذا كناية عن سقوط البيت فاذا علمت ما فهمت فيشكل على الحديث ان النبي ﷺ كيف احتج برؤيا الصحابة الذين باولياء.

والجواب عنه اذا اثبت الاذان اثبتنا من قوله ﷺ ومن فعله عليه السلام وان تعليماته ومن قوله تعالى "اذا نودى للصلوة الخ" (الجمعة: ٩) ومن قوله تعالى "واذا ناديتهم الى الصلوة اتخذوها هزوا ولعبا" (المائدة: ٥٨) واما النبي ﷺ احتج بنوم الصحابة فلا بحث لنا عنه لان اصول الدين لنا اربعة (١) كتاب الله (٢) وسنة رسول الله ﷺ (٣) واجماع الامة (٤) والقياس واما النبي ﷺ فله طرق مختلفة ووجوه متعددة ذكرناها فيما مر من الوحي والاجتهاد والرؤيا والسماعة تلك الكلمات من قبل قوله الذي ارفع واعلى صوتا منك اما بطبعه او للمرض قوله وعبدالله بن زيد يقال له ابن عبد ربه راوى الاذان وعبد الله بن زيد بن عاصم راوى الوضوء وغيره فافهم.

وفي الهامش الاذان في اللغة الاعلان ومنه قوله تعالى "واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر" (التوبة: ٣) كل اعلان مطلقا وفي الشرع اعلان بالفاظ مخصوصة فيه ثلاثة مقاصد (١) اخبار الناس بوقتها (٢) واعلاء شعائر الاسلام (٣) واجتماع المصلين فيعلم من الرواية الثانية انه عليه السلام استحسّن الناقوس ويضربه كما في رواية ابي داؤد ومسلم وكانت النصارى حينئذ اشبه مودة الى المؤمنين لا كما لاح في زماننا فبعد المشورة رأى عبدالله بن زيد بن عبد ربه في المنام وهو ما بين النوم واليقظة رأى رجلا الخ كذلك رأى عمر بن الخطاب ولكن حديث عبدالله بن زيد احسن واقوى وقول النبي ﷺ ان هذه لرؤيا الحق ووجه الحقيقة لان النبي ﷺ رأى ليلة المعراج.

وقد اعترض عليه انه عليه السلام كيف لم يشاور بذلك عند المشورة بل اختار الناقوس وغيره؟
والجواب ان ذلك يمكن ان يكون مختصا بالانبياء وكما في تلك الليلة من الامور اكثرها مختصة بالانبياء والجواب الثاني عن اصل الاعتراض ان الاذان زبدة وتقادة وخلاصة الشرائع الاسلامية والامور الشرعية وقضائها فان في الاول الله اكبر بيان التوحيد والكبرياء وبعده الشهادة بالله ورسوله ثم بعده النداء الى الصلوة كذلك الى آخره فلهذا الوجه قال عليه السلام هذا الرؤيا حق لان فيه ذكر الله والجواب الثالث عليه انه عليه السلام قد قال هذا القول باجتهاده عليه السلام هذا على قول من قال ان النبي يأمر في بعض الامور بالاجتهاد.

والخلاصة ان الاذان ثبوته من كتاب الله مثل "اذا نودي للصلوة" (الجمعة: ٩) "واذا ناديتهم الى الصلوة" (المائدة: ٥٨) وعند البعض واجب كذلك عندهما واجب وعن محمد من ترك الاذان اي لو ترك اهل القرية متفقين فيقاتل فيعلم منه انه واجب وقال ابو يوسف لو ترك جماعة فتضرب وتحبس والجمع بين قوليهما بان لو كان هذا القوم تحت القبض فيضرب والا فيقاتل ويحبس وعند الجمهور ليس بواجب بل سنة مؤكدة وكذا الاقامة وهم استدلوا على الوجوب بمواظبة النبي ﷺ بالاذان والاقامة حتى ان النبي ﷺ ما تركهما قط منذ شرعتها حتى الوفاة ولكن الكلام هل يثبت الوجوب بمثل هذا والله اعلم.

باب ما جاء في الترجيع في الاذان

الترجيع اعادة الشهادتين بصوت عال بعد ذكرهما بخفض الصوت وقوله حرفا حرفا اي جملة جملة. عن ابي محذورة عن النبي ﷺ الاذان سبع عشرة كلمات والاقامة تسع عشر كلمات وهذا اقصر الروايات وقد اتى في سنن النسائي ص ٤٢٠ وكانت واقعة الترجيع في غزوة حنين في سنة ٨ هـ قال النسائي عن ابي محذورة ان النبي ﷺ اقعده والقي الاذان عليه حرفا حرفا قال ابراهيم مثل اذاننا هذا قلت له اعد على قال الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله مرتين ثم قال بصوت دون ذلك الصوت يسمع من حوله اشهد ان لا اله الا الله مرتين.

وعن عبدالله بن محيريز عن ابي محذورة ان رسول الله ﷺ علمه الاذان تسع عشر كلمات والاقامة بسبع عشر كلمات ثم عددهما ابو محذورة تسع عشر كلمات وسبع عشر كلمات لعلك تظننت انه لا يستقيم المعدود المذكور الا على الترجيع اي التكبير في اول الاذان والثنية في الاقامة وقد ثبت عدم الترجيع في اذان بلال وافراد الاقامة فالوجه جواز الكل وتمسك الموالك والشوافع على ان لا ترجيع في اذان بلال وابن ام مكتوم الى ان توفيا على ان الروايات التي ذكر فيها كلمات الاذان كرواية عبدالله بن زيد ورواية ابن عمر كان الاذان في عهد رسول الله ﷺ مرتين والاقامة مرة رواية ام مكتوم وبلال ان يشفع الاذان ورواية انس بن مالك تدل على ان كلمات الاذان كانت خمسة عشر كلمة وعلى تقدير تسليم الترجيع تكون سبعة عشر كلمة. واما رواية ابي محذورة فتأويله ان اعادة الشهادتين واعادتهما في تعليم ابي محذورة انما كان ان يثبت في قلبه الايمان ويستقر فيه رسوخا تاما وكان ذلك لاصلاحه فذلك خصوصية كما كان مسح الناصية ودعائه له بالبركة واعطاه صرة فيه شيء من الفضة من خصوصيات ابي محذورة فنشأ الاحتمال فانقلع اصل الاستدلال وبكفى للمانع ان ينشئ الاحتمال والمستدل هو الشافعي فعليه ان يدفع هذا الاحتمال ليقوى الاستدلال ويحتمل ان يكون ابو محذورة لغاية شفقة بالنبي ﷺ ومحبتة له عمل بقوله وتعليمه اي الترجيع

مدة عمره كما كان لا يجوز ناصية لوصول ميمونة اليها طول حيوته على ان تأذين بلال وام مكتوب الذين يؤذون بين يدي رسول الله ﷺ مدة طويلة وازمنة بعيدة سعيدة ليس فيه شئ من الترجيع ولو كان سنة لما تركاها في مسجد رسول الله ﷺ او نسبه ﷺ على ترك السنة وايضا لا ننكر جواز الترجيع في الاذان ولكن وقع البحث على السنة والافضلية فعندنا ليس بسنة وعند الشافعي سنة. ومستدلهم حديث ابي محذورة ولكنك علمت انا منعنا بانشاء الاحتمال في الاحاديث التي يستدلون بها فلا يصح الاستدلال بها اقول وبالله التوفيق ان التأويل يرده ما اخرج الزيلعي في احاديث الهداية من الفاظ ابي داؤد وقلت يا رسول الله علمني سنة الاذان وفيه ثم يقول اشهد ان لا اله الا الله ثم تنخفض بها صوتك ثم ترفع بها صوتك فجعل الترجيع في سنة الاذان فافهم وتشكر والله اعلم بالصواب.

باب ما جاء في افراد الاقامة

اختلف الائمة في افضلية الايتار في الاقامة وافرادها وتثنيها فقال الاحناف وابن المبارك ان التثنية سوى التكبير افضل فكلمات الاقامة عندهم سبعة عشر كلمة وقال الشافعي بالايثار فالكلمات عندهم احدى عشر كلمة لان قوله قد قامت الصلوة مثني عندهم ايضا وقال الموالك بالايثار كل كلمة الاقامة ايضا ككلمات الاذان عندهم عشرة واستدلوا برواية ابي محذورة وعبدالله بن زيد فعلم من ذلك ان الدلائل للفريقين موجود ولكن الترجيع مختلف رجح ابو حنيفة روايات ابي محذورة وعبدالله بن زيد لوجود الامر بالشفع في الاقامة وقد صرح به مصنفه ابي شيبه والدارقطني والطحاوي على ان روايات بلال متعارضة فيما بينهما فرواية امر بلال ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة تدل على الايتار ورواية الاخرى تدل على انه يشفع فيها فهذا بلال قد تعارض فعلاه فاسقطناها من البين واخذنا ما روى ان الاقامة سبع عشر كلمة وعملنا بها لان تعليم ابي محذورة انما كان في آخر الاسلام.

والوجه الثاني حديث امر بلال ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة ولم يذكر فيه اسم الامر صراحة فيمكن ان يكون امرى احدا من الخلفاء او ذى الامر ولاتهم فلا يلزم ان يكون الامر هو النبي ﷺ فلم يصح الاستدلال حتى يتبين ان الامر هو النبي ﷺ لا غير ورواية ابي محذورة فيها من التصريح بامر النبي ﷺ بالشفع في الاقامة فلهذا عملنا بها **والوجه الثالث** امر بلال ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة وسلمنا ان الامر هو النبي ﷺ ولكن لا نسلم انه عليه السلام امره به على سبيل الاستدامة في كل احيان بل يمكن انه على امره ان يوتر الاقامة في بعض الاحيان لضيق الوقت او الخوف مثلا ويكفي للمانع احداث الاحتمال لابطال الاستدلال والمستدل هو الشافعي ونحن مانعوه.

والوجه الرابع ان الحديث محوّل عن الظاهر يقينا لان معناه الظاهري ان يوتر الاقامة بمجموعها مرة ويشنى الاذان مرتين وهو ليس بمراد لان الاقامة في كل يوم خمس مرات والاذان ايضا كذلك فلا بد ان يقدر المضاف على سبيل المجاز بالحذف اى ان يوتر كلمات الاقامة ويشفع كلمات الاذان فكذلك يقدر صوت الاقامة فحاصل المعنى امر بلال ان يشفع الصوت في الاذان ويوتر الصوت في الاقامة اى يرفع صوت الاذان ويضاعفه فيه **والوجه الخامس** ان الطحاوي روى عن مجاهد وعن بعض التابعين حدثنا مجاهد ان الاقامة كانت في عهد رسول الله ﷺ شفعا شفعا.

فائدة محمد ابن ليلي قاضى الكوفة مصاحب ابي حنيفة ثقة ولكن فيه شئ باعتبار الحفظ وعبد الرحمن ابن ابي ليلي ثقة اسنادا وحفظا وعدلا الخ ١

باب ما جاء فى الترسّل فى الاذان

لما كان المقصود من الاذان هو الاعلام والاطلاع امر برفع الصوت والترسّل فيما بين الكلمات لكي يصل الصوت الى البعيد والقريب قوله المعصر هو الذى يؤذيه بول او غائط والترسل من الرسل وهو فعل شئ بلا تعجيل وقيل التفعّل الطلب خذ هذا فلا تغفل.

باب ما جاء فى ادخال الاصبع الاذن عند الاذان

وهو مستحب لارتفاع الصوت عن بعض العوارض والامراض **والعنزة** حديدة معوجة فيها زج قوله عليه **حلة حمراء** الحلة ازار ورداء ولا تسمى حلة حتى تكون ثوبين واشكل على الحديث ان استعمال الاحمر القانى مكروه عند الاحناف فهى آية كراهية هى اختلف فيها وقال ابو حنيفة بالتحريم وبعضهم بالتنزيه وبعضهم بالاباحة والجواب من حديث انه مخصوص بالنبي ﷺ او انه كان قبل النهى او انه كان مخططة بالخطوط الحمراء ولعلها كانت من البرد اليماني كذا قال مولانا ملا على القارى ويؤيده قول لسفيان نراه حبرة لان الحبرة هى ضرب من البرد اليماني موشى محطط والله اعلم.

١ او قال فى البذل انه قوله امر بلال الخ قضيتان مهملتان فى حكم الجزئية والمراد اذان الصبح واقامته والمعنى يشفع اذانه باذان ام مكتوم ويتولى الاقامة مفردا واستثناء الاقامة على هذا التوجيه مدرج من بعض الرواة كما عند المالكية ولو سلم الايتار فهو لبيان الجواز.

باب ما جاء في التشويب في الفجر

التشويب يطلق على عدة معان الاعلام بعد الاعلام اي بعد الاذان وعلى قول المؤذن الصلوة خير من النوم وهو مأخوذ من الثوب وهو اعلام شديد بتحرك او من الثياب بمعنى الرجوع والعود او من الثوب اذا خاف رجل الناس ثم استعمل للاعلام وقال بعضهم من تاب يثوب بمعنى اعلام والمناسبة ظاهرة وهل التشويب مستحسن ام لا اختلف الاقوال فيه وقال الشافعي[ؒ] والموالك والفقهاء والمتقدمون من الاحناف يمنعونه والمتأخرون لما رأوا تساهلا في الجماعة افتوا بجواز التشويب الثالث وهو الاعلام بعد اعلام بقوله الصلوة جامعة والصلوة حاضرة وغيرها ثم لما رأوا الناس لا يأتون الصلوة الا بالتشويب كرهوه ومنعوه كالمقدمين ومن المتقدمين سيدنا امام ابي يوسف[ؒ] اختاره للقضاء والمشتغلين بامور الناس في الدين.

باب ما جاء ان من اذن فهو يقيم

وان كان المؤذن لا يكره اقامة غيره فيجوز له ان يقيم الصلوة عند ابي حنيفة[ؒ] وعند الشافعية فيه كراهة سواء تأذن المؤذن او لا ومستدله حديث الباب وهو من اذن فهو يقيم واستدلال الاحناف بروايات آخر دالة على ان عبدالله بن ام مكتوم[ؓ] ربما كان يؤذن ويقيم بلال وربما كان عكسه في حضور النبي^ﷺ والجواب عن حديث الباب ان اخا صداع كانت تلحقه الوحشة باقامة غيره على انه كان حديث العهد بالاسلام فلتأليف قلبه لم يؤذن النبي^ﷺ بلالا ان يقيم وله وجه آخر وهو ان الحديث ضعيف ضعفه يحيى ابن القطان.

باب ما جاء في كراهية الاذان بغير وضوء

الاذان ذكر من الاذكار فلا بد ان يؤذن على طهارة وبه قال ساداتنا الحنفية وهذا على الاستحباب والآداب وقال بعض اهل العلم كالشافعي واسحاق انه مكروه والحدث الاكبر اشد كراهة في الاذان وحديث لا يؤذن الا متوضئ محمول على الادب على انه في صحته كلاما ان الامام احق بالاقامة هل القوم احق بالاقامة ام المؤذن فاعلم ان المؤذن املك بالاذان والامام احق بالاقامة فلا تقام الصلوة قبل حضوره كما حضرت الوقت.

باب ما جاء في الاذان بالليل ١

اعلم ان الاذان قبل الوقت لا يجوز عند احد من العلماء ولكن اختلفوا في ان الاذان قبل دخول الوقت في الفجر جائز ام لا فقال بعض الشوافع واحمد ومالك وابويوسف انه يجوز قبل دخول وقت الفجر حتى قال بعض الشافعية انه متى شاء يؤذن بعد مضي نصف الليل وهو المشهور من الجمهور وقال سيدنا امام اعظم وامام محمد ان اذان الفجر كاذان صلوة اخرى لا يجوز قبل الوقت والمصنف مع الشافعي وابويوسف في انه يجوز في الفجر قبل طلوع صبح الصادق.

١ ا عرض الترمذی من ههنا اثبات مذهبه يعني يجوز اذان الصبح بالليل واستدل بحديث سالم عن ابيه ان النبي ﷺ قال ان بلالا يؤذن بليل الخ (١) وكان رواية حماد بن سلمة موافقا لمذهب الامام فضعهفنه بانه غير محفوظ (٢) وكان اثر عمر موافقا لمذهب الامام فضعهفنه بانه منقطع (٣) ثم بعد ذلك حديث حماد بن سلمة من جهة المعنى بقوله لم يكن لهذا الحديث معنى لكن مذهب ابي حنيفة موافق بالرواية والدراية والقياس ولا يحتاج فيه الى ترك الحديث ويجمع جميع الروايات فقال رئيس المحدثين اما مذهب الترمذی فلا يثبت من هذا الحديث اصلا الى يوم القيمة فان الخلاف بين الشافعي وبين الامام في ان اذان الليل هل يكفي الصلوة الصبح ام لا بد من الاعداد فقال الشافعي يكفي اذان الليل ولا ضرورة للاعادة والظاهر ان هذا المذهب لا يثبت من هذا الحديث اي من حديث سالم (١) لان اذان بلال لم يكن في الليل لصلوة الصبح فاي ضرورة الى تأذين ابن ام مكتوم بعد الصبح فان تكرار الاذان في الوقت محدث شنيع فعلم من قرينة تأذين ابن ام مكتوم بعد الصبح ان اذان بلال لم يكن لصلوة (٢) وايضا جاء في روايات اخرى ان اذان بلال ليرجع قائمكم ولينتبه نائمكم فهذا صريح في ان اذان بلال لم يكن للصلوة (٣) وايضا لو كان اذان الصبح مشروعا في الليل فباي وجه اذا سئل سفيان بن سعيد عن الاذان قبل الفجر قال لا حتى ينفجر الفجر وباي وجه اذا سمع علقمة مؤذنا في طريق مكة يؤذن قبل ادبار الليل قال اما هذا فقد خالف عليه السلام.

فجميع هذا يدل على ان الاذان قبل الصبح ليس بمشروع وان اذان بلال لم يكن للصلوة بل لينتبه نائمكم ويرجع قائمكم واما مذهب ابي حنيفة فموافق للقياس والروايات اما القياس فلان الشافعي وغيرهم اتفقوا على انه لا يجوز تاذين الصلوة قبل اوقاتها في المغرب والعشاء والظهر والعصر الا انهم اختلفوا في الصبح فقط وجوزوا قبل الصبح فقط وابو حنيفة يقيسه على اخواته بانه لا يجوز فيه ايضا واما الروايات فيما ذكرنا من انكار الصحابة على التاذين قبل الفجر وبيانه عليه السلام ان اذان بلال ليرجع القائم ولينتبه النائم لا للصلوة فعلى مذهب ابي حنيفة لا تعارض بين الروايات واما تضعيف الترمذی حديث حماد من جهة المعنى بقوله لم يكن لهذا الحديث معنى لا يصح لان معنى حديث حماد واضح وليس بمعارض لقوله عليه السلام كما قال الترمذی بل قصته انه كان يؤذن في الصبح في زمانه عليه السلام اذنان، اذان قبل الصبح لينتبه النائم ويرجع القائم واذان بعد الصبح للصلوة والمؤذن كان بلالا وابن ام مكتوم فكان بلال يؤذن قبل الصبح وابن ام مكتوم بعد الصبح (بقية في صفحة التالي)

واستدل الاحناف وسفيان الثوري بما روى ان العبد قد نام الخ وضعفه الترمذي بقوله هذا غير محفوظ مخالفة من اوثق منه ولكنك تعلم ان الامام ضامن والمؤذن مؤتمن ثنتان معلقتان في اعناق المؤذنين صياهم وصلواتهم وغيرها من الاحاديث تدل على ان الصلوة مؤقتة لا يجوز الاذان قبل دخول الوقت فلا يحتاجون في اثبات دعويهم الى حديث حماد فانه مؤيد بالجملة على انه لا يخالف بين رواية حماد ورواية ابن شهاب الذين هو اوثق من حماد لاختلاف الموضوع وقد اختلفت الازمنة حيث ان حديث الزهري انما كان في رمضان كما تدل عليه بعض الفاظ الروايات وهو كلوا واشربوا قرينة ظاهرة على ان المراد شهر رمضان.

وعلى هذا قول الترمذي ان هذا رواية شاذة غير محفوظة في محل التأمل ولتعلم ان ذكر صاحب الدرالمختار عشرة مواضع ليس فيها الاذان الا اول الولادة والصرع الغليان اى عند غلبة الغليان والشياطين وعند دوام الهم وعند الحريق واوراق الصلوة وغيرها والتوجيه الآخر وهو ان اعادة الاذان يدل على ان الاذان الاول لم يكن كافيا بل كان عبثا لغوا كما ان نافع امره ابن عمر باعادته لتأذينه قبل الوقت وهذه الوجوه كانت

(بقية صفحة السابقة) ولهذا قال عليه السلام ان بلالا يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى ينادى ابن ام مكتوم وبقي الامر عليه الى مدة ثم عكس الترتيب بان ابن ام مكتوم كان يؤذن قبل الصبح لينتبه النائم وليرجع القائم وكان بلال يؤذن بعد الصبح للصلوة ففي هذه المدة اخطأ بلال يوما عن وقته واذان قبل الصبح خطأ فقال عليه السلام يا بلال ناد الا ان العبد قد نام لسلا يقع الناس من اذانك في الخبط والظنون ان الصحيح قد بدت فعلى هذا لا حاجة الى قول الترمذي بانه لم يكن لهذا الحديث معنى وما قال الترمذي ان اثر عمر منقطع لا يصح الاحتجاج به فليس بصحيح لان الشافعي بما يستدل منقطعات نافع فباى وجه القاه ههنا عن النظر.

او نقول انه يجوز اذان الصبح قبل الفجر لكنه للشارع عليه السلام لا لنا فان الشارع عليه السلام يجوز ان يخصص امرا فلما قال مدظله الى ههنا يسأل عنه بعض الطلبة بانه علم من جميع ما ذكرتم ان اذان بلال لم يكن للفرضية بل للتهجد والتوافل ففي زماننا هذا هل يجوز التأذين للتوافل ام لا فقال الاستاذ بعد بسط المقام بان كلا من الائمة والمجتهدين يرغب الى ان يعمل بالحديث ولا يخلافه اصلا لكن الروايات اذا تعارضت ولا يمكن العمل على الجميع فيسلك كل واحد مسلكه ولكل وجهة هو موليتها فمسلك الامام مالك انه اذا تعارضت الروايات يرجع قول اهل المدينة لانه منهم والشافعي قول اهل مكة لانه منهم ومسلك احمد بن حنبل انه يساوى ويقول ان عمل على هذا فيجوز وان عمل على ذلك فيجوز ايضا ومسلك ابي حنيفة انه يلاحظ القواعد الكلية والضوابط الشرعية فما هو موافق للقواعد الكلية الشرعية فيرجح على ما ليس كذلك فنظر ابو حنيفة الى القواعد الكلية الشرعية بانه لم يكن التأذين جائزا للصلوة الواجبة مثل العيدين والمسنونة مثل الخسوف الكسوف فالاولى ان لا يكون التأذين في الصلوة النافلة جائزا هكذا في تقرير شيخ الهند. نقله محمد نياز مخدوم بن محمد صديق مرحوم تركستاني غفر له ولوالديه.

على تقدير تسليم الاذان للصلوة ولو سلم لغرض آخر فلا بحث لنا عنه كما قيل ان بلالا ينادى بليل ليرجع قائمتكم ولينبه نائمتمكم وله نظائر اخرى عند الولادة وغيرها.

باب ما جاء في كراهية الخروج من المسجد بعد الاذان

قال النبي ﷺ اتقوا مواضع التهمة الخ فالخروج من المسجد بعد الاذان مما يورث مظنة النفاق في حقه فيكره الا لثلاثة رجال (١) رجل يريد ان يعود الى المسجد بعد ان يتطهر ويقضى حاجته (٢) ورجل يتوقف عليه اذان مسجد آخر او جماعاتها او استكمالها (٣) ورجل فرغ عن تلك الصلوة التي اذن لها الا ان تقام فتكره الا في المغرب والعصر والفجر قوله اما هذا فقد عصى ابا القاسم ﷺ اما حرف تفصيل التفصيل لا يكون في اقل من اثنين فالمعنى اما من ثبت في المسجد واقام الصلوة فقد اطاع ابا القاسم ﷺ واما هذا فقد عصى ابا القاسم ﷺ فحذف الجزء الاول لظهوره ويقال في المعاني لهذا الكلام صفة الاكتفاء وهو يذكر المتكلم حكما والمحكوم عليه ولم يذكر ضد هذا الحكم والمحكوم عليه بل تركه لاكتفاء فهم المخاطب كما سيحى انشاء الله مثل هذا الالفاظ في كتاب الاطعمة في جلد الثاني للترمذی ص ٥٥ قال قال رسول الله ﷺ اما أنا فلا آكل متكأ الخ واما الكافرون يأكلون متكأ واما انا فلا آكل متكأ.

باب ما جاء في الاذان في السفر

قال الجمهور في اذان السفر خفة وليس فيه تأكيد الذي هو في الحضر وقال الاحناف ان ترك كليهما فمكروه والاكتفاء باحدهما جائز ان اكتفى بالاقامة لا بالاذان وقوله عليه السلام اذا سافرتما فاذنا واقبما الخ اى فليؤذن احدكما اى انتما سواء ان في اداء الاذان والاقامة وكليهما في السفر وسره ما روى ان المؤذن يشهد له مدى صوته من جن وانس وما روى ان الملكة يحضرون الجماعة اذا سمعوا النداء ثم لا بد في الامامة من رعاية الاكبر والى هذا اشار النبي ﷺ بقوله عليه السلام فليؤمكما اكبركما والحديث مستدل الذين يقولون بالاذان والاقامة كليهما في السفر.

ثم ههنا اشكال وهو ان الحديث يدل على ان الاحق بالامامة اكبرهم وبعض الروايات يدل على ان الاحق بالامامة اقراهم وبعضها يدل على ان اعلمهم فتعارضت الروايات؟ والجواب عنه بانهما كانا مساويان في العلم والتقوى والقرأة فقدم من كان هو اسنهم واكبرهم سنا ولعل صاحب الهداية زلت قدمه في هذا المقام حيث قال ان الواقعة واقعة ابي مليكة وقال الترمذی عن مالك ابن الحويرث.

قوله عليه السلام "من اذن سبع سنين محتسبا الخ" احتسبت في كذا وكذا اي طلبت الثواب في كذا وكذا وهو كناية عن طلب الثواب الاخرى لان الاشياء المحتسبة ما كانت غالية والاشياء الدنية والحقيرة لا يحتسب في الدفاتر وقد تواترت الاذان اي قد تواترت الاحاديث في فضل الاذان والمؤذنين كقوله عليه السلام "المؤذنين اطول الناس اعناقاً يوم القيامة" وقوله عليه السلام "ان المؤذن يشهد له مدى صوته من جن وانس" وقوله عليه السلام سبع سنين اقل الدرجات فلا ينافي ما جاء ازيد منها من اثني عشر سنة كما في قول ابن ماجه وفي رواية ثوبان سنة وجبت له الجنة وفي رواية ابى هريرة خمس صلوات ولا تخالف فيه.

باب ما جاء ان الامام ضامن والمؤذن مؤتمن

الامام ضامن اي متضمن و آخذ في ذمته فالامام يأخذ صلوة المقتدين في ذمته كما ان السفينة تتضمن الجالسين فلوازمات الحركة تلحق بالسفينة فاذا علمت هذا فاعلم ان المقتدين لا يحتاجون الى القراءة التي هي حقيقة الصلوة لان صلوة الامام تتضمن صلوتهم وهذا هو السر في ان نسيان الامام يؤثر في صلوتهم دون العكس سهو الامام يوجب سهو المقتدين ولا عكس وكذلك تلاوة المقتدى آية السجدة لا يوجب على الامام ولا على نفس التالي فعلم ان صلوتهم في ضمن صلوة الامام وكذلك سترة الامام يكفي لهم دون العكس وفساد صلوة الامام يوجب فساد صلوة المقتدى كما ان السفينة يتحرك بتحريكها الجالسون فحاصل المعنى الامام آخذ في ذمته صلوة المقتدى فلا يحتاج الى القراءة في شئ من القراءة او من الصلوة سواء كانت جهرية او سرية وله معنى آخر الامام كفييل والمكفول عنه يبرأ ذمته باداء الكفييل فلا قرأه للمقتدى الذي هو بمنزلة المكفول عنه بعد قراءة الامام الذي هو بمنزلة الكفييل بلفظ الحديث.

وقد علمت مما ذكرنا من قبل ان اصل الصلوة وحقيقتها هو القراءة والبواقي منها من الركوع والسجود والتشهد والتكبير لوازمات حضرت السلطان وآداب السلطان والتفصيل سيأتى فيما بعد ان شاء الله. فحاصل الكلام ان الامام كفييل لصلوة المقتدى ودعائه ولهذا لا يجوز للامام ان يخص نفسه بالدعاء وقال الشافعي ان الحديث في حق المسبوق حيث يتأدى فرض القراءة بادراك الركوع لان صلوة الامام ضامن لصلوة المقتدى وكذلك قالوا ان الامام ضامن لدعاء المقتدى حيث لا يجوز له ان يخص نفسه بالدعاء وغير ذلك من التأويلات الركيكة.

قوله المؤذن مؤتمن يقال أتمنته أتمنته الناس على صلوتهم ودعائهم وقوله عليه السلام اللهم ارشد الائمة هذا دعاء منه ﷺ حيث يتكفلون صلوة الناس ويصلون بها وقلوبهم ليست بحاضرة واختلف الاقوال في ان الاذان افضل او الاقامة او بالعكس او بالمتساويين فمن قال ان الاذان افضل حيث قال رسول الله ﷺ ارشد

الائمة دعا لهم بالرشاد وهو الاستقامة عن الطريق المعوج حيث ان الائمة يصلون الناس لطمعهم المتاع الدنيوية والحطام السفلى وقال في المؤذنين اللهم اغفر للمؤذنين وهم اطول الناس اعناقاً يوم القيامة.
وقالت جماعة ان الترجيح للامامة لان النبي ﷺ لم يزل مدة عمره اماماً ولم يثبت التأذين ولو مرة وما روى عنه ان رسول الله ﷺ اذن في السفر وهم في رواحهم فيأولون المانعون بان المراد بالتأذين كما في قصة هامان في قوله تعالى 'حاكيا عن فرعون' 'يا هامان ابن لى صرحاً' وفي قوله تعالى 'فاخرجهما مما كانا فيه' (البقرة: ٣٦) حيث اسند للشيطان واما دعائه بالرشد فلا يقوم نقضا في حقهم لان طلب الرشده سواء لنا وللانبياء كما ان اهدنا الصراط المستقيم يقوله العاصي والمعصوم والمصيب والمخطئ والله اعلم.

باب ما يقول اذا اذن المؤذن

قوله عليه السلام اذا سمعتم الاذان فقولوا مثل ما قال صرحت به الروايات الآخر قوله عليه السلام قولوا مثل ما قال المؤذنون اى اكثر كلماته سوى الحيعلتين فانه يقال حينئذ لا حول ولا قوة الا بالله وسوى قوله "الصلوة خير من النوم" فانه يقال حينئذ صدقت وبررت وبالحق نطقت ووجهه ان فى اجابة المؤذن بقوله حى على الصلوة استهزاء صورة وقال صاحب فتح القدير يجمع بين قوله حى على الصلوة ولا حول ولا قوة الا بالله فلا يتصور فيه الاستهزاء لان فيه طلب الاجابة عن نفسه وفيه استحضر النفس فى الجماعة والاستهزاء يوجد فيما طلب الحضور من الداعى.

قوله عليه السلام قولوا القول يطلق على عدة معان لا يحيطها مثل قلمى فالمعنى اعملوا مثل ما عملوا فيكون المراد حينئذ الاجابة بالفعل واختلف فى ان بالقول واجب ام لا اى مستحب فقال الاحناف انه مستحب لا ذنب على ترك الاجابة بالقول مع عدم الموانع كاشغال الصلوة وسماع الخطبة وقال الحلوائى الاجابة بالقول مستحب وبالفعل واجب ان لم يمنع هناك مانع فحاصل المذهب ان الاجابة بالعمل واجب بالاتفاق فبالقول مختلف فيه فما روى عن ابى حنيفة ان الجماعة سنة مؤكدة فمعناه ثبت وجوبها بالسنة وفى شرح المنية لعلامة الجلى الاجابة قيل واجبة وقيل بالقدم واجبة وباللسان مستحبة وهو الاظهر وفى الاوقات مستحبة اجماعاً وباقى التفصيل فى الحاشية.

واستدل بعضهم بما روى انه اراد ان يغير على قوم فسمع صوت المؤذن فقال فى جوابه الله اكبر الله اكبر على الفطرة وفى جواب الشهادتين نجوت ان الاجابة باللفظ ليس مما لا بد منه والجواب عنه ان فى الحديث لم يذكر النفسى مما عداه ولم تنف الرواية الزيادة على ذلك فيمكن انه عليه السلام جمع بين الجواب وهذا القول على ان توحيدته تعالى مما تعرف الكفار ولهذا قال على الفطرة ولما وصل المؤذن الى

الشهادتين قال عليه السلام نجوت لانه عليه السلام علم بذلك ان القوم مسلمون والله اعلم.

باب ما جاء في كراهية ان يأخذ المؤذن على الاذان اجرا

الاستجارة على الطاعات كالامامة والتأذين وتعليم القرآن وعلوم الدينية وتلاوة القرآن التي يقصد بها الثواب لا يجوز عند ابي حنيفة وقال مالك واحمد يجوز الاستجارة على الطاعة وقال الشافعي ومالك في رواية اخرى فهو مكروه استدلالا بقوله عليه السلام اتخذوا مؤذنا لا يأخذ على اذانه شيئا واما مشائخ البلخ ومتأخر الحنفية افتوا بجواز الاستجارة لاجل الضرورة لان المؤذنين والمعلمين كانوا يأخذون من بيت المال. واما اليوم فقد فسد بيت المال لغلبة الحكام عليه فلا يكاد يتفرغ المؤذن والمعلم والائمة لاشتغالهم بالمعيشة.

لا تفتنر بفتواهم فنقول تلاوة القرآن على القبور والموتى واخذ الاجرة على ذلك يجوز بغير شبهة كلاى لا يجوز مطلقا لان انسواء ذلك مما ينحل فى الدين بخلاف تعليم القرآن والاذان والاقامة فانها من شعائر الدين ثم لا يخفى عليكم ان تلاوة القرآن لاجل امور الدنيا كاستشفاء من المرض والوباء والفوز فى الخصومات فيجوز بلا مربة اخذ الاجرة عليها والله اعلم.

باب ما يقول اذا اذن المؤذن من الدعاء

قوله حين يسمع المؤذن اى صوته وشهادته ويمكن ان يكون التقدير يسمع اذان المؤذن اى حين فرغ المؤذن يقول هذه الكلمات باب منه قوله الدعوة التامة اى الجامعة للعقائد وقيل انما قيل الدعوة التامة لان الدعوة فى امور الدنوية ناقصة قوله عليه السلام الصلوة قائمة اى الدائمة المستمرة الى يوم الدين ولا نسح لانه حسن لذاته والمراد بها الصلوة المكملة كما فى قوله تعالى "اقيموا الصلوة" (البقرة: ٣٣) اى اكملوها باداء شرائطها واركانها قوله والفضيلة والوسيلة والمقام المحمود قال بعضهم كلها مرادف ومعناها واحد والعطف للمغاير فى الدرجات والصفات كما فى قول الشاعر

الى القوم وابن الهمام وليث الكتبية فى المزدحم

وقال بعضهم الوسيلة هى المنزلة العالية فى الجنة لا ينبغى لاحد الا له والفضيلة هى المرتبة الزائدة على سائر المخلوقين والمقام المحمود ما يحمده الاولون والآخرين وهو آدم ومن دونه تحت لوائه وهو مقام الشفاعة الكبرى يشفع عندها اهل الاسلام والكفار والفرق الباطلة ولا يجزئ الا سيد المرسلين فخر الاولين

والاخيرين شفيح المذنبين ذخيرة يومي وغدى وسندي حضرت محمد مصطفي ﷺ وقال بعضهم الوسيلة مقام يتوسل بها في سلوك السالك والحق هو المراد بقوله تعالى "وابتغوا اليه الوسيلة" (المائدة: ٣٥) التي وعدتها في قولك عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا يعلم من هذا الدعاء ان ايفاء الوعد ليس بواجب عليه لانه لا يستل عما يفعل وانما هو تطف وتكرم منه تعالى وقوله حلت له الشفاعة وهو اما مأخوذ من الحل ضد الحرمة فالمعنى تحل له لا كالذي حرمت عليهم الشفاعة وهم اهل الشرك والسر فيه اى في حل الشفاعة ان الرجل اذا دعا للنبي ﷺ وسئل المقام المحمود له يسر الله فيأذن له بالشفاعة واما مأخوذ من الحل بمعنى النزول او الوجوب فالمعنى وجبت له شفاعتي وانما احتيج الي هذا التوجيه لان شفاعته ﷺ عامة لكل من مات على الايمان اى شفاعته كانت من الشفاعة الاربعة (١) شفاعته لخلاص المحشر (٢) وشفاعة لنجاة اهل النار (٣) وشفاعة في الجنة (٤) وشفاعة لرفع الدرجات فاي فضيلة لهذا الرجل الذي يستل منه المقام المحمود فدفعه بان شفاعته لهذا الرجل بلا شبهة بخلاف المؤمنين الآخر حيث لا تجب لهم شفاعته عليه السلام.

واعترض على الحديث ان دعاء احاد الامة هل يزيد كمالاته وفضائله ﷺ ام لا وان كان الثاني لزم العبث وان كان الاول فيلزم استكمال ﷺ باحد من احاد الامة وهذا ليس مما يمدح في شأنه ﷺ والجواب عنه انا نختار الشق الثاني ولا نسلم لزوم العبث لان دعائنا له ﷺ وسؤالنا المقام المحمود مما يفيد لنا لا له ﷺ كما ان التسبيح والتقديس يراد منه تسبيح المسبحين دون المسيح له تعالى عن ذلك علواً كبيراً اى تنزيه المسبحين او يقال انا امرنا رسول الله ﷺ بالسؤال والصلوة على النبي ﷺ اظهار لشرفه وفضله عليه السلام عند الله تعالى او يقال ان المجدد قد صرح في بعض مكتوباته ان تعيين المقام المحمود انما كان في زمانى حيث القى في قلبى وانكشف لى ان يبعث الله تعالى نبيه ﷺ على دعائه مقدار خلقه مما في علمه تعالى.

ولهذا قال عسى ان يبعثك مقاما محمودا بكلمة اشارة الى تقدير المعلق ثم قال الله تعالى "ولسوف يعطيك ربك فترضى" (الضحى: ٥) اشارة الى التقدير المبرم ويبتنى الى هذا الاحتمال الجواب عن الايراد من الحديث حيث قال جاء في رواية لا يزيد في العمر الا بر الوالدين وفي رواية جف القلم بما هو كائن قال الله تعالى "يمحوا الله ما يشاء ويثبت" (الرعد: ٣٩)

فاذا تفطنت هذا فاعلم ان اعطاء المحمود كان معلقا على سؤال عدد معلوم من الخلائق في علم الله تعالى وستكمل ذلك القول في عهد المجدد فصح قوله من غير غبار فلا يسع لاهل الظواهر ان يرد قوله نظرا الى ظاهر اللفظ ولا يجوز لهم تكفيره نعوذ بالله فانه فقيه عارف وارع بارع سيد الاتقياء والاولياء والعلماء والفضلاء ونبراس الكملاء والشرفاء افاض الله علينا من بر كاته.

فحاصل الجواب انه لم يلزم استكمال عليه السلام بالغير لان الله تعالى قد علق اعطائه له عليه السلام لسؤال الامة فانه هو المعطى وسؤال الامة سبب له وليست بعلة موجبة مؤثرة ويمكن ان يجاب بان الاستكمال بالغير مما لا يستعاب في حقه عليه السلام لان الخدمات الدنيوية مكملة له ﷺ كايقاده وشرابه وتمشيط رأسه وغسل ثيابه لذلك المعنوية يستكمل بها النبي ﷺ ويستفاد من قوله ﷺ "تزوجوا الولود الودود فاني مكاثر بكم الامم" ان الاستكمال بالغير مما لا يستقبح ولا يستنقص في شأنه عليه السلام حيث لزم من مكاثره الامم بالاولاد واللامم الاستكمال بالغير وهو ليس بمعيب والله اعلم.

باب ما جاء ان الدعاء لا يُرد بين الاذان والاقامة

ان الدعاء لا يرد بين الاذان والاقامة وهذا الحكم على سبيل الترجي والمراد اذا وجد بشرائطها المعتبرة كأكل الحلال وخلوص القلب وغيرها او يقال يتحقق عدم الرد لدفع مصيبة وآفة عنه. وفي قوله بين الاذان والاقامة احتمالات احدهما بين كلمات الاذان وكلمات الاقامة والثاني بينهما اي بعد فراغ من الاذان وقبل الشروع في الاقامة وهو الراجح. عن زيد العمي وانما لقب به لانه كان يقول في كل شئ يفعله لا افعل ذلك حتى اسئل عمي فلقب بالعمي واشتهر بذلك وقيل العم قبيلة والله اعلم.

باب ما جاء كم فرض الله على عباده من الصلوات

وسيعلم انه وقع البحث على ان الاسراء والمعراج كلاهما واحد ام على حدة فقبل المعراج حق ولكن ثبت وصوله ﷺ الى سدرة المنتهى بالنص فمن انكره يكون كافرا ومن انكر المعراج الجسماني فوق سدرة المنتهى لا يكون كافرا بل يكون فاسقا لثبوته بالاحاديث الصحيحة دون القرآن ولما كان مقام الرضاء بالقضاء شيئا احب اليه ﷺ اختار العبودية واختار خمسين من الصلوة في كل يوم وليلة ولما نزل الى السماء التي فيها موسى عليه السلام فسئل موسى كم فرض الله على امتك؟ فقال خمسين صلوات قال موسى عليه السلام فارجع واسئل التخفيف منه تعالى فان امتك لا تطيق بذلك واني قد عالجت في بني اسرائيل باقل من ذلك فرجع ثم رجعت حتى بقي خمس صلوات قال الله تعالى خفت من عبادي وامضيت فريضتي فتلك خمس باعتبار العدد وهي خمسون باعتبار الاجر والثواب.

وقوله "لا يبدل القول لدى" (ق: ٢٩) يحتمل ان يكون المراد القول الذي لدى هو الكلام النفسي والتغير انما

يقع في اللفظي ويمكن ان يتعلق الظرف الذي هو لدى بقوله لا يبدل فيه اشارة دقيقة الى ان ليس في النسخ تغيير وتبديل بالنسبة الى الله تعالى لان الحكم الاول كان مقيدا في علمه بزمان معين فالنسخ بالنسبة الى الله تعالى بيان لانتهاء حكمه وفيه اشارة دقيقة اخرى وهو ان مراد الله تعالى في هذه الامة كان كثرة الثواب وشدة العمل وعارضه في عناية قصورهم فابقي صورة التخفيف وراعى معنى التشديد حيث جعل الكل عمل عشر امثالها. وهذا الاختلاف انما هو في التغيير بحسب الغايتين والا فالامر واحد فتأمل في خبيات اسرارها ودقائقها وتعمق النظر في خفيات حقائقها فارغا عن عوائقها وبوائقها ويحتمل ان يكون المراد بالقول الاجر والثواب والله اعلم.

باب في فضل الصلوات الخمس

الصلوة الخمس اى كل فرد فرد من صلوة الخمس وكذلك الجمعة كفارة وكذلك الجماعة الى الجماعة كفارات لما بينهن وههنا احتمال آخر وهو مرجوح وهو ان يكون المراد مجموع صلوات الخمس مكفرات لما بينهن سوى الكبائر وههنا اشكالان الاول انه يلزم ان يكون مرتكب الكبائر كافرا خارجا من الايمان والاسلام وجه اللزوم ان الحديث يدل على ان من غشى الكبائر لم تكن كفارة له لانه خرج عن الاسلام ودخل في الكفر لقوله تعالى "ان الحسنات يذهبن السيئات" (هود: ١١٣) حيث وعد فيها ان الاعمال الصالحة تكون سببا لمحو الخطايا فاذا لم تغفر الخطايا بهذه الصلوات الخمس علم ان الايمان لم يبق فيه فثبت ان مذهب المعتزلة والخوارج حق؟

واجاب عنه اهل السنة والجماعة بوجه اولها ان الحسنات يذهبن السيئات اى الصغائر دون الكبائر لاشتراط التوبة لها عندهم والمراد بالكبائر فى الحديث الاشراك بالله فانه اكبر الكبائر وهو الظلم الذى اريد فى قوله تعالى "ولم يلبسوا ايمانهم بظلم" (الانعام: ٨٢) وقد فسر لقمان فى آية "يا بنى لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم" (لقمان: ١٣) واشكل عليه لما ذا اتى الجمع وارىد به الواحد؟ فاجيب عنه بان اتيان الجمع على سبيل كثرة المشركين وبان الاشراك له انواع متعددة مثلا اشراك اليهود غير اشراك النصارى وهلم جرا والثانى ان الذنوب قسمان (١) كبيرة (٢) وصغيرة ثم الكبيرة ما ذا هى؟ وقع الاختلاف فى تفسيرها بين العلماء ولا بحث لنا عنها فى هذا المقام وقد يتعلق البحث لنا ههنا بان المراد بالكبائر الذنوب الكبائر.

وصورة الجواب انه لا نسلم مفهوم المخالف فالحديث يدل على ان الصلوات الخمس تكون مكفرات ما لم يرتكب الكبائر واذا ارتكب فهل تكون مكفرات ام لا فالحديث ساكت عنه فراجع الى دليل آخر عقلى ونقلى وهو ان لفظ ما للعموم وخلافه ايضا يكون فيه السلب الكلى وهو يخالف ثبوت الجزئى والثالث ان

الحديث ناطق بان الصلوة مكفرات لما بينهن يقينا ما لم يرتكب الكبائر فلا يمكن لنا ان يجزم بذلك فالنفي نفى الجزم واليقين حين تحقق الارتكاب والغشيان ولا يخفى عليك ان مبنى الجواب على تسليم مفهوم المخالف والنفي فليست مكفرات قطعا بل احتمالا .

والوجه الرابع ان كلمة ما للعموم فالمعنى لما بينهن اى ليجمع ما بينهن ما لم يرتكب الكبائر فاذا ارتكب الكبائر فلا يمكن لنا ان نجزم بذلك فالمعنى نفى الجزم فليست بمكفرات بجميعها بل بعضها .

والاشكال الثاني ان الصلوة الخمس لما كانت مكفرات لما بينهن فما بقى للجمعة تكفرها والجواب عنه ان المراد الجمعة الى الجمعة مكفرات اى كفارة لما بينهن اى ان وجد شئ والتحقيق ان الحديث يبين خواص الاعمال باستقلالها فالمعنى ان اداء الجمعة خاصة ان يكفر ما بينهن فلا يقدر بما اذا يوجد ذنب او يقال انها باعث لترقى الدرجات والله اعلم .

باب ما جاء فى فضل الجماعة

وليعلم ان فى هذه الروايات اختلافين (١) اختلاف بحسب العدد (٢) واختلاف بحسب المعدود فالاختلاف بحسب العدد ان بعض الروايات تدل على انه بسبع وعشرين والاختلاف بحسب المعدود ان فى بعض الروايات جزءاً وفى بعضها صلوةً وفى بعضها درجةً فالجواب الاول عن الاختلاف العددي ان التنصيص على العدد لا ينفى ما عداها فلا منافاة بين السبع والعشرين وبين الخمسة والعشرين **والجواب الثاني** انه كان يتزايد فى علومه صلواته شيئاً فشيئاً فزاد الله تعالى رحمة للعالمين فالعدد الاقل مقدم والعدد الاكثر مؤخر فلا منافاة **والجواب الثالث** ان التفاوت بحسب زيادة الاخلاص وقلته وبحسب درجة الامام وفضيلته وفضيلة المكان ودنائه كالمنار والكنائس والارض المقدسة والارض المغصوبة وغيره .

والجواب عن الثاني ان الدرجة والجزء والصلوة كلها واحد فلا اختلاف فى الحقيقة .

وههنا بحث وهو ان مبنى العبادة على الاخلاص والتوجه الى الله وهو لا يكاد يتحقق فى الجماعة لوجوه مظنة الرياء والسمعة فيها فينبغى فى الصلوة الاخفاء الا ان الصلوة مع الجماعة مشاعر الله والمناسبة فيها اعلانها واشاعتها واطهارها وعلى هذا التوجيه لو اتفق اهل القرية على ترك الجماعة فعلى الامام ان يجاهدهم وهذه المصيبة عمت وشاعت فى اكثر البلاد حيث لا يصلون الصلوة الخمسة مع الجماعة سوى الجمعة الا قليل منهم ولان فى الاجتماع يتحقق اصلاح الروحانى والجسمانى كلاهما كما لو اجتمعت مصابيح فى بيت واحد يتنور الليل اكثر مما فى المصباح الواحد والمصباحين ولان الفقهاء يكتبون فى كتبهم انه لو بيع الجيد والردى مختلطين فليس المشتري ان يأخذ الجيد ويرد الردى بل يأخذهما جميعا او يردهما جميعا فلما كان هذا من الاحوال المسلمة عند الشارع فلان يكون مسلما عند مقتن القوانين الشرعية جل شأنه وعز برهانه

اولى' فاذا علمت هذا فاعلم انه اذا صليت مع الجماعة فلا يخلو عن واحد من عباد الله مقبول عنده ومقبولة لديه صلواته فلا يحب الله تعالى ان يرد صلوة مردودة ويأخذ صلوة مقبولة في حيز القبول بل يقبلها ان شاء الله تعالى وايضا لا يكاد يتحقق الرياء في الفرائض لانه سواء في حق الكل ولهذا نرى الفقهاء انهم يقولون باستحباب النوافل والسنن في البيت دون المساجد والله اعلم.

باب ما جاء فيمن سمع النداء فلا يجيب

قال بعض التابعين الجماعة شرط لصحة الصلوة وقال احمدٌ وبعض اصحاب الظواهر فرض عين نعم لا تفسد صلوة المنفرد لكنه يعاقب بترك الفرض وقال الشافعي فرض كفاية وقال مالك سنة مؤكدة وفي رواية عنه مع الشافعي وعند الاحناف في القدوري سنة وفي الهداية واجب وقال صاحب الفتح والبحر والكبير انها واجبة ويجيبون عن روايات السنة انها ثبتت بالسنة وقوله عليه السلام ثم احرق على اقوام لا يشهدون الجماعة ولا يخفى عليك ان الحديث اكد على فضل الجماعة وكيف رغب وكيف اوعد على تركها حيث هم النبي ﷺ على ارتكاب الحرام وهو قتل المسلم واحراق ماله ونفسه ودمه وعرضه لاقامة الجماعة ولو لم تكن فرضا لما فعل ذلك فعلم انها فرض عين فافهم ولذلك قلنا انها واجبة عينا لا نقول بالفرضية لعدم القطع وكذلك بفرضية كفاية لان على ذلك التقدير لا يحتاج الى التحريق اي احراق الذين يتخلفون عن الجماعة لان فرض الكفاية يسقط عن البعض باداء بعض الافراد فاي معنى الاحتراق.

واستدل الشوافع على كونها فرض الكفاية ان الفتية اذا ذهبوا الى جمع الحزم وكذلك يقوم النبي ﷺ على القوم لاحراقهم يلزمهم ترك الجماعة وهي المفروضة فعلم انها فرض الكفاية تتأدى باداء الفرض واجاب عنه الاحناف بانه يجوز لاقامة الجماعة ترك فرض آخر عندكم على انه يمكن ان يصلي مع الجماعة في مسجد آخر فلا يلزم التخلف على الجماعة وقال بعضهم ان الحديث مناقض لزمانه ﷺ وهو الظاهر لانه لا يتخلف عن الجماعة في زمنه عليه السلام الا منافق معلوم النفاق او الشاك في دينه عليه السلام ويؤيده ما روى انه عليه السلام قال انهم لو علموا ان فيها ماتين حسنتين لاتوها ولو حبوا او كما قال عليه السلام وان هذا من شأن المسلم بعيد جداً.

واما قوله عليه السلام "من سمع النداء فلم يجب فلا صلوة له" فتأويله ان يقال انه محمول على الزجر والتغليظ ولا رخصة لاحد في ترك الجماعة الا بعذر شرعي فالمراد لا صلوة له كاملة وبدل على ما قلنا ما روى انه عليه السلام قال تفضل صلوة الجميع على صلوة الفرد بسبع وعشرين مرة حيث علم من الحديث ان الصلوة وحده ايضا تصح الا ان الاجر فيها قليل فكأنه ليس لها اجر فكانت صلواته غير معتدة بها وعلى هذا قيل

لا صلوة له او قال لا يشهدون الصلوة استخفافا او تهاونا بها فافهم النار قوله فتقام يعلم من اشارته اي من اشارة النص ان الجماعة الثانية مكروه لا تجوز لان المراد من الاقامة هي الاقامة الاولى والا لقال عليه السلام فتقام ثم تقام فانتظر الى اتيانهم فيها فان لم يأتوا فاحرق عليهم ولو كانت الجماعة الثانية معتبرة لكان لهم مساغ ان يقولوا نصلي مع الجماعة الثانية او الثالثة فافهم والله اعلم.

باب ما جاء في الرجل يصلي وحده ثم يدرك الجماعة

الفرائض جمع فريضة وهي قطعة لحم تحت المنكب تضطرب عند الخوف فمعنى ترتعد تضطرب عروق رقبتها لاجل الرعب والخوف قوله فصليا معاً قال الشافعي يصلي مع الجماعة مطلقا في الاوقات الخمسة والاحناف يقولون لا يصلي بعد العصر والفجر لحديث النهي عن التنفل بعدهما وبالاقوات الثلاث المكروه حديث التنفل بالثلث وحديث الباب يخالف الاحناف فاجابوا عنه بان النهي مقدم على الاباحة بان روايات النهي تخصص هذا المطلق بالاقوات الجائزة المباحة و بان ابن عمر قد روى عنه في الدار قطنى انه زاد في رواية فصليا معا فانها لكم نافلة الا العصر والفجر او كما قال عليه السلام فلا اشكال على الحديث وليعلم الاعادة على قسمين اعادة حقيقية واعادة صورية فالحقيقة ان تعاد الصلوة بنية واحدة في وقت واحد عند بعضهم وعند بعضهم لا شرط للوقت والصورية ان تصلى الصلاتان بنيتين مختلفين ولكنهما في المقدار سواء واختلف في الاعادة فلو وقع الخلل في الصلوة الاولى فليست هذه اعادة لان الصلوة الاولى كانها لم تكن وذلك الخلل اما بسبب كراهة تحريمة فيجب الاعادة واما بسبب خلاف الاولى او التنزيهية فمسنون عند ابى حنيفة وعند مالك الاعادة على ترك الاكمال ايضا جائز كما صلى منفردا ثم اعاد معه بالجماعة وعند الشافعي الاعادة جائزة مطلقا لنقص في الاولى او لكمال في الثانية ثم اختلف ان الفريضة هي الاول والثانية قال الشافعي وابى حنيفة ان التي صلى وحده هي المكتوبة الا ان الشوافع يقولون ان الثانية تصلى نية الفرض لانها اعادة حقيقة عندهم وعند ابى حنيفة اعادة صورية حيث تصلى الثانية نفلا وقال بعض العلماء انه مفوض الى الله يجعل ما شاء.

فقوله عليه السلام اذا صليتما في رحالكما ثم اتيتما مسجد جماعة فصليا معهم يستدل به على ان الصلوة قد تعاد للتكميل ايضا وهي اعادة حقيقة وهو مستدل الشوافع والمواك واستدل الاحناف بما روى ابوداؤد اتيت ابن عمر على البلاط وهم يصلون فقال الم تصل الم تصل قلت انى قد صليت وقال عليه السلام لا تصلى صلوة في يومين او كما قال عليه السلام لا تصلى صلوة في يوم مرتين فالحديثان متعارضان فاما ان يقال ان احاديث النهي مقدمة على الاباحة او يقال ان رواية دارقطنى مفسر لهذا المجمل حيث فيها عن ابن عمر عن

النبي ﷺ إذا صليت في اهلك ثم ادركت الصلوة مع الجماعة فصلها معهم الا المغرب والفجر والعصر او يقال هذا قبل النهي عن الصلوة بعد الفجر حتى تطلع الشمس وعن الصلوة بعد العصر حتى تغرب او يقال ان المراد بقوله فصلها معهم اى فى اوقات الاباحة لا فى المنهى عنه والمقصود منه التنبيه على ان اعادة الصلوة لخلل او نقص مما تجوز بلا شك وريب والله اعلم بالصواب.

باب ما جاء فى الجماعة فى مسجد قد صَلَّى فيه مرة

الجماعة الثانية فى مسجد الطريق او مسجد السوق يعنى المساجد التى لم يعين فيها المؤذن او الامام والقوم جائزة بالاتفاق عند ابى حنيفة ومالك والشافعى وسفيان الثورى والجماعة الثانية مكروهة فيما سواهما ويختارون الصلوة فرادى فرادى والمراد بالكراهة فوت ثواب الجماعة لانه قد صلى فيه مرة وعن ابى حنيفة ثلث روايات شاذة وفى رواية عنه رواه ابو يوسف الجماعة الثانية جائزة ان غيرت هيئة الجماعة الاولى والثانى عنه لا بأس ان كان المسبوق اقل من عدد الجماعة وهو اربعة والثالثة لا بأس ان كان بغير اذان واقامة وان كان بهما فيكره تحريما على قولهم جميعا فهذه كلها على غير ظاهر الرواية والتى فى ظاهرها وفى عامة المتون انها مكروهة بكراهة تحريمية وعليه الفتوى.

واما العلامة الشافعى فقد افتى بالجواز على قول ابى يوسف نقل عن الظهيرية والتاتارخانية وقال وبه نأخذ وقال احمد واسحاق جائزة بغير كراهة مستدلين بحديث الباب وهو ايكم يتجر على هذا اى يزيد مكتسباً ان اشتقاه يتجر من التجارة وان كان من الايتجار فمعناه او يزيده اجرا وثوابا فقام رجل وصلى معه واجاب عنه الاخرون ان النبي ﷺ رغب فى هذا الصلوة لانهم كانوا قد صلوا مع النبي ﷺ وهذه نافلة فى حقه فالامام مفترض والمقتدى متنفل ولا بأس فى هكذا الجماعة ولا ينكرها احد منهم.

واستدل المانعون بوجوه الاول انه لم يثبت من النبي ﷺ فى مدة عمره تكرار الجماعة فى المسجد النبوى ولو مرة فهذا دليل قاطع على ان تكرار الجماعة ليس بمسنون فى الدين وكذلك صلوة الخوف لا تجوز فيها تكرار الجماعة مع انه يجوز فيها الاشياء الكثيرة الممنوعة فى الصلوة كالمشى والذهاب مع انه لم يجوزه الشارع ولو اجازت الجماعة الثانية لاجاز الشارع عليه السلام لانها احق بها فى صلوة الخوف وكذلك روى البخارى ان الصحابة يقصدون الجماعة فى المساجد الآخر بعد انقضاء الجماعة فى مسجد حبيهم.

وكذلك روى ان النبي ﷺ كان ذهب لان يصلح فى قوم فساد ذات البين فجاء وقد صليت الجماعة فى المسجد فجاء الى بيته فجمع النساء واهل بيته وصلى معهم فلو كانت الجماعة الثانية مشروعة لصلها

رسول الله ﷺ في المسجد وايضا في اجازة الجماعة الثانية تخريب المساجد فان الناس قد كثر فيهم التكاسل والتهاون في الدين فلا يحضرون الجماعة ولا يتهمون بها كما هو مشاهد بالتجارب ولكن الدليل موجود عند كلا الفريقين والاصح ان الجماعة الثانية ليس بصحيحة كما يدل عليه احراق البيوت واداء صلواته عليه السلام مع الجماعة في اهل بيته ولم يصل في المسجد وايضا لم يثبت عن النبي ﷺ انه صلى مع الجماعة الثانية والله اعلم.

باب ما جاء في فضل العشاء والفجر في جماعة

من صلى الصبح في جماعة فهو ذمته اى في ذمة الله تعالى والذمة والعهد والضمان كلها واحد قوله عليه السلام فلا تخفروا الله في ذمته يقال خفرتة اذ عهدته وانفذته واذا اخفرتة اى نقضته عهده والهمز ه فيه للسلب كما في شكوته واشكيت والمعنى لا تتعرضوا له بشئ فانه ان تعرفهم يدرككم الله وفي رواية مسلم فلا يطلبنكم بذمته بشئ وانما خص الذكر بالفجر لانه اشد على المصلى لكونه وقت الغفلة والنوم فمن يحضر بالصلوة اى الفجر فذلك من غاية اخلاصه وهو المطلوب في الشرع قال الله تعالى ”وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين“ (البينة:٥) وفي رواية اخرى يسعى بينهم نورهم والصواب يسعى نورهم بين ايديهم.

وقوله عليه السلام بشر المشائين في الظلم بالنور التام او كما قال عليه السلام والخطاب عام لكل من يأتي منه التبشير كما في قوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا على النار الخ ويحتمل ان الخطاب للنبي ﷺ فيكون حديثا قدسيا وفي قوله في الظلم جمع ظلمة والجمع والمبالغة باعتبار اوقات متكاثرة والمراد بالظلمة ظلمة الليل والسحاب والمطر وهذا اجزاء التي في الظلمة وان ذهب معه مصباح او قنديل للاجتناح عن سيئات الظلمة كالحية والعقرب والزحل والطين او اختيار طريق فيه نور برقى وغير مانع ولو ذهب بالسراج للعجب والرياء فهو لا يكون مستحقا لهذا الاجر الجزيل.

باب ما جاء في فضل الصف الاول

قوله عليه السلام خير صفوف اولها فله وجوه اولها ان ارباب الصفوف الاولى يتقدمون في المجئ والانتقال والثانية انهم ينتظرون الصلوة وقد وعد فيه بالثواب والثالث انهم يطَّلعون على انتقالات الامام وفعالته والرابع انهم يبعدون عن صفوف النساء.

اختلف في تعريف الصف الاول وقال بعضهم ما كان اقدمها من غير ان يتخلل منبر او اسطوانة وقال بعضهم ما لم يتقدم عليه صف ولم يكن في اتصاله خلل وقال بعضهم من كان قادمًا في المسجد في اول الوقت

وان كان في الصفوف الثانية والثالثة والمختار ان الصف الاول ما لم يتقدم عليه صف وقرب من الامام سواء تخلل ام لا.

وخير صفوف النساء آخرها لبعدهن عن الرجال وشرفها اولها لقربهن منهم وقد روى في شانهن الستر والتباعد عن الرجال فصلوتهن في المخدع خير لهن من الصلوة في الخارج اى بيتهن وفيه خير من صلوتهن في حجرتها وفيه خير من صلوتهن في دارهن وفيها خير من صلوتهن في خارج الدار او المسجد وكان بعضهم اى بعض المنافقين يقومون في الصف الاخير فكانوا ينظرون في ركوعهم وسجدوهم الى النساء فانزل الله تعالى "ولقد علمنا المستقدمين منكم ولقد علمنا المستأخرين" (الحجر: ٢٣) ولا يخفى عليك ان حديث الباب مختص بما اذا اختلطت صفوف الرجال مع صفوف النساء وكان ذلك حين كانت يحضرون الجماعة وان انفردت جماعتهن وصلين مجتمعاً مع امام منهن ففيه تفضيل اجور الصفوف كاجور الرجال صرح به فقهاءنا قوله الاستهام بمعنى الاقتراع يعنى قرعه انداختن لاستهوا فيه بيان مرغوبية الصف الاول وفضله في ذلك فليتنافس المتنافسون والله اعلم.

باب ما جاء في اقامة الصفوف

قد جاء في اقامة الصفوف احاديث متواترات وتأكيدات متكاثرات حتى تسوى بالقداح ولا بد في اقامتها من مساواة الصفوف بان يساوى الكعاب دون الابهامات لتفاوت ارجل الناس في الصغر والكبر وكذلك لا بد من مساواة المناكب والركب وهذه المساواة باعتبار المحاذاة دون الارتفاع والانخفاض لان ذلك اشكل لا يحصل الا بالتكليف فالحاصل ان النبي ﷺ ان يهتم لتسوية الصفوف اشد مما يهتم في غير ذلك فقوله كان يسوى صفوفنا كما تسوى القداح حتى اذا علم انهم تعلموه ترك فرى رجلا جارحا صدره عن القوم قال لتسوون صفوفكم او ليخالفن الله وجوهكم المخالفة في الوجوه فيما بينهم كناية عن الاختلاف فيما بينهم وتحقق العداوة والبغضاء وفساد ذات البين وهو سبب صرف الوجوه بعضكم عن بعض لان المتباغضين يصرف وجههما عن الآخر وهكذا كما يقال فلان كثير الرماد يراى به انه جواد مضياى ويحتمل ان يكون المراد بالمخالفة بحسب الكيف والمعنى بمسحتها على بعض صورة الحيوان كالحمار والخنزير مثلا ويمكن ان يراى بالوجوه الذوات كما في قوله تعالى "كل شئ هالك الا وجهه" (القصص: ٨٨) والمعنى ليخالفن الله بين ذواتكم او المراد وجوه قلوبكم فهذه عدة معان.

وحاصل كل احد من الوجوه ان تسوية الصفوف شئ مهتم بالشأن وله اثر شديد في تسوية الباطن واختلف في الحكم فقال اهل الظواهر ان اقامه الصفوف فرض فانه من تمام الصلوة فاقامة الصفوف فرض ايضا ولكن الاحناف يقولون بوجوبها وفي المشهور قال بعضهم بسنيتها مؤكدة وقال الموالك والشوافع بانها سنة

مؤكدة قوله ما كان يتعهد ان ذلك اى يعتدان ويهتمان والله اعلم.

باب ما جاء ليليني منكم اولو الاحلام والنهي

قوله ليليني اى ليدن منى ومن حق هذا اللفظ ان يحذف منه الياء لانه على صيغة الامر وقد وجدنا باثبات الياء وسكونها فى سائر كتب الاحاديث فالظاهر انه غلط وقال النووى هو بكسر اللام وتخفيف من غير ياء قبل النون ويجوز اثباتها مع تشديد النون على التأكيد وقال بعضهم حدثت الكسرة بالاشباع ثم تورثت كتابة الناسخين بالياء والحاصل انه تصحيف الكاتب وقيل ان الياء ابقيت فصد البدل على الاصل كما جاءت قراءة حمزة فى قوله تعالى "فاتقون، فاتقوني" وقوله عليه السلام الاحلام جمع حلم قال صاحب القاموس الحلم بالكسر الانائة والعقل وكذا قوله عليه السلام النهى جمع نهية بمعنى العقل لان العقل ينهى صاحبه عن كل مؤذ ومنكر والعقل فى اللغة بمعنى الربط والحبس ومنه العقال يقال عقلت البعير اذا ربطته بالعقال فالعطف حينئذ الترادف والتوكيد كما قوله.

وقد تدت الاديمة لراهشيه والفسى قولها كذبا ومينا
او يراد بالحلم القوة العملية وبالنهى القوة العقلية ويتحقق الكمال فى الانسان بهاتين القوتين فالعطف حينئذ للتغاير او يكون جمع حلم بالضم بمعنى البلوغ والاحتلام فالمعنى ليدن منى البالغون العقلاء.
وانما امرهم بالدنو ليحفظوا صلواته وليضبطوا الاحكام والسنن التى فيها ويبلغونها ويأخذ عنهم من بعدهم وكذلك يمكن استخلاف احد منكم او منهم اذا مست الحاجة اليه يلحقون الحدث ولا يخفى عليك ان قوله عليه السلام ليلنى عام شامل لكل واحد من المجالسين والصلوة فرد منها فيكون فيها ايضا هذا الامر وقال بعضهم هذا الامر مختص بالنبي عليه السلام وقوله لا تختلفوا اى لا تختلفوا باختلاطكم بالصبيان فى الصفوف بان يتقدم بعضكم على بعض واما ان يراد لا تختلفوا بالاصوات فى المساجد واما ان يراد مطلق الاختلاف فان الاختلاف فى الظاهر سبب وباعث للاختلاف فى الباطن كما يقال الظاهر عنوان الباطن.

وقوله الهيشات جمع هيشة وهى الاصوات المختلطة المرتفعة كما فى الاسواق وعامة المحافل فهذا الحكم اما عام فى كل مكان واما خاص فى المساجد واما ان يراد مجرد الاختلاط يعنى ان لا تختلط باولى الاحلام غيرهم من الصبيان والخنثى والنساء كما يختلطون فى الاسواق.

وقوله خالد الحذاء وانما كان خالد يجلس مع الحذاء نسب اليه ولم يكن نفسه بحذاء اى لم يكن يشتغل فى صنعة الحذاء يقال حذاء حذاء اذا خاط النعل وحرزه حذاء وخرز وفى الهندية "موچى" والخليل ينسب الى الخليل فانظروا بمن تصاحبون وقال بعضهم عن المرء لا تسئل وسل عن خليله والله اعلم

بالصواب.

باب ما جاء في كراهية الصف بين السّواري

السواري جمع السارية وهو الاسطوانة والمنفرد يقوم بين الساريتين او الامام او المقتدى ثم انه يضيق المقام ام لا فهذه احتمالات فللمنفرد يجوز القيام بين الساريتين مطلقا سواء كان يضيق المقام ام لا والامام يكره على ما روى عن ابي حنيفة ونقل عن علمائنا انه لا يكره وللمقتدى يجوز عند الضيق بالاتفاق ووقع الكلام في انه هل يجوز مع سعة المحل ام لا فقال احمد واسحاق انه يكره لقول انس كنا نتقى ذلك في عهد رسول الله ﷺ وقال ابو حنيفة لا كراهة فيه وهو كما حال متاع او شئ آخر وكذلك الاسطوانة غاية ما في الباب انه خلاف الاولى ويستدل بما روى انه عليه السلام صلى في الكعبة بين الساريتين فعلم من ذلك انه لا يكره.

واعترض عليه انه عليه السلام كان منفردا ولا نقول بكرهته للمنفرد؟ واجيب بان الحديث يدل على جواز الصلوة بين الساريتين فلو كان الكراهة لشيء في المقام فلا يدرى وجه الفصل في حالة الانفراد بل لا بد ان يكره مطلقا والجواب عن رواية انس ان المشار اليه بقوله هذا التقدم والتأخر في اثناء الصلوة لعدم تسوية الصف صرح به ابوداؤد ص ٩٩ فقال ومعنى تقدمنا وتأخرنا ذهبنا بعضنا الى الصف الاول وبعضنا الى الصف الثاني وحينئذ معنى قول انس كنا نتقى في عهد رسول الله ﷺ هو التصويب.

وفي ابن ماجه ان النهى صريح وان كان معناه تقدمنا عند القيام وتأخرنا عند السجود تكون مخالفا لما ذكرنا وقيام الامام والمنفرد جائز بالاتفاق حديث ترمذى وابوداؤد صحيح ورواية ابن ماجه ضعيف لان فيه ابن هارون وهو ضعيف لهذا لا يكون مستدلا للكراهة ولما كان الامام جائزا ونحن نقيس له المنفرد انتهى وكانت سواري الكعبة معوجة غير مستقيم فالصلوة بين السواري فيها يوجب الاختلاف في تسوية الصفوف لاعوجاجها وقال بعضهم انه كانت موضع بين الساريتين عينت لوضع النعال وقال بعضهم انها كانت لقيام الجنازة انهم كانوا يصلون مع النبي ﷺ في عهده عليه السلام.

وقال بعضهم هذا مخصوص بمسجد النبي ﷺ للوجوه المذكورات فلذلك قال انس ابن مالك كنا نتقى التقدم والتأخر في اثناء الصلوة وليس المشار اليه القيام بين الساريتين ويمكن ان يكون المشار اليه اضطرار الناس الى الغرباء والمساكين اى التأخر عن المتقدمة فكان يتقى في عهد رسول الله ﷺ من هذا او المشار اليه بقوله ﷺ لا طرد ولا اليك والوجه الثاني انه كان اسطوانة المسجد صغيرة وان قام بينهما لم يبق موضع السجدة والله اعلم بالصواب.

باب ما جاء في الصلوة خلف الصف وحده

اختلفوا في ان من صلى خلف الصف وحده هل يعيد الصلوة ام لا فقال احمد واسحاق يعيدها وقال الائمة الثلاثة لا يعيدها ويكره له ذلك وحديث الباب دليل لهما لكنه انما يتم لو ثبت ان الامر باعادة للايجاب ولا دليل عليه فلم لا يجوز انه للاستحباب او للزجر التي لا يعود لذلك الفعل كما في حديث رفاعه بن رافع رواه المصنف ص ٢٠٠ صل فانك لم تصل الخ فان الامر بالاعادة ههنا لم يكن للايجاب بل للزجر والاستحباب فمتى يكون هذا الاحتمال باقيا لا يكون الحديث حجة لهما.

ودليل الجمهور ما رواه ابوداؤد ص ١٠٦ ان ابابكر دخل المسجد ونبي الله ﷺ راعع قال فركعت دون الصف فقال النبي ﷺ زادك الله حرصا ولا تعد لا يقال انه مشى الي الصف الاول في الصلوة كما ذكره ابوداؤد في رواية اخرى عنه فكيف يكون حجة لهم لانا نقول لو كان القيام دون الصف مفسدا للصلوة لفسدت صلواته حين قام دون الصف بعده لكونه بناء على الفاسد والدليل الثاني ان المرأة جازت صلواتها خلف الصف وحدها بالاتفاق فكذا صلوة الرجل.

هذا كان بحثنا في المسئلة وههنا بحث آخر في سند حديث الباب فقد رواه حصين عن هلال بن يساف عن زياد بن ابى الجعد عن وابصة بن معبد ورواه عمرو بن مرة عن هلال بن يساف عن عمرو بن راشد عن وابصة فاختلف العلماء فقال بعضهم حديث حصين اصح من حديث عمرو بن مرة وقال بعضهم حديث عمرو اصح من حديث حصين واختار المصنف ان حديث حصين اصح لانه روى غير واحد مثل روايته عن زياد بن ابى الجعد عن وابصة بن معبد من غير حديث هلال بن يساف وهو ما قال المصنف حدثنا محمد بن بشار نا محمد بن جعفر الخ.

فالحاصل ان حديث حصين اصح من وجهين الاول انه تابعه غير واحد عن زياد عن وابصة والثاني ان عمرو بن مرة ايضا روى عن زياد بن ابى الجعد عن وابصة غير حديث هلال وفي الكوكب ص ١١٩ ولا بعد في كونها صحيحين بان يكون هلال اخذ من زياد بن ابى الجعد وعمرو بن راشد كليهما واخذ عمرو بن مرة وحصين كلاهما عن هلال (ش) حكاه الزيلعي عن ابن حبان فقال رواه ابن حبان بالاسنادين المذكورين ثم قال وهلال بن يساف سمعه من عمرو راشد ومن زياد عن وابصة فالخبران محفوظان. محمد نياز مخدوم تركستاني غفر له.

باب ما جاء في الرجل يصلى ومعه رجل واحد

قوله فاخذ برأسي من روائي عن يمينه وفي رواية ذوابتي وفي رواية بيدى فلا تعارض لانه يمكن ان يقع

كل واحد بعد واحد وفي بعض الروايات فجعل اذني يفتلها علم من فعل ابن عباسؓ عدة امور منها ان المقتدى اذا كان واحدا فالسنة ان يقوم عن يمين الامام والثاني ان الفعل الكثير لا يفسد الصلوة والثالث ان الجماعة في النوافل مشروعة والرابع ان لا يلزم ان ينوي الامام امامة المقتدى ولا يخفى ان ميمونة كانت حائضة حينئذ فاراد ابن عباسؓ ان يراقب ان احوال النبي ﷺ كيف هو في الليل وقيامه فيها قال بعض العلماء ان قتل اذان الصبي يورث قوة في الحفظ والله اعلم.

باب ما جاء في الرجل يصلي مع الرجلين

وقوله وفي الباب عن ابن مسعودؓ ما مضاه تفسيره في هذه المسئلة وان لم يطابق الباب ولا يتعلق بالتقدم والتأخر والثاني انه عن ابن مسعودؓ رواية في التأخير ايضا ويشكل عليه كيف فعل ابن مسعودؓ هذا الفعل وقال غير المقلدين انه كان ليس لابن مسعودؓ علم وقال الطحاوي كان صدور هذا الفعل لضيق المقام كذا علم من رواية ابن سيرينؓ والجواب الثاني انه فعل لبيان الجواز كذا كان فعل رسول الله ﷺ والجواب الثالث كان ابن مسعودؓ اى ذلك في ابتداء الاسلام ولم ييسر ذلك لابن مسعودؓ بعده عليه السلام لكثرة الجماعة.

قال ابو يوسفؓ اذا كان المقتدى اثنين فللامام ان يقوم وسطهما ويتقدم عنهما بشئ وقال الجمهور انهما يقومان خلف الامام وهو يتقدم واذا كان واحدا فعند الجمهور يقوم الامام محاذيا به وعند محمد يتقدم قليلا وعليه الفتوى ودليل ابو يوسفؓ رواية ابن مسعودؓ وللجمهور عدة دلائل منها ان يتقدم منا احدنا وثانيها فقام احدهما عن يمينه هاتان في صحيح المسلمم والجواب عما رواه ابن مسعودؓ انها شاذة صرح به ابن عبد البر من المالكية وقال ابراهيم النخعي صاحب البديع او يقال انه كان لضيق المقام او يقال انه فعله لبيان الجواز والله اعلم.

باب من احق بالامامة

قال احمد و ابو يوسفؓ ان الاحق بالامامة هو اقرأ القوم آخذ برواية الباب وذهب ابو حنيفةؓ والشافعيؓ واحمدؓ في رواية قوى ومالكؓ ومحمدؓ الى ان يقدم الافقه الاعلم على القراءة وتمسكهم ان القراءة مفتقرة اليها في ركن واحد والعلم نحتاج اليه في جميع الاركان وقالوا ان الاحاديث الدالة على تقديم الاقرأ لان اقرأهم كانوا يتلقون باحكامه ومعانيه فقدم الذين في الاحاديث ولا كذلك في زماننا كان حفظ القرآن في زماننا حرفة من الحرف فلهذا قدمنا الاعلم كذا قال صاحب الهداية وقال ابن الهمام واحسن ما يستدل به على تقديم الاعلم على الاقرأ حديث النبي ﷺ مروا ابابكر فليصل بالناس وكان من هو اقرأ منه ثمة لا اعلم منه ودليل

الاول قوله عليه السلام اقرأهم أبيّ ودليل الثاني قول ابي سعيد كان ابوبكر^{رضي الله عنه} اعلمنا وهذا آخر الامر من رسول الله ﷺ فيكون هو المعمول به ولا يخفى عليك ان المراد بالاقراء احفظ القرآن وافقه له لا كاصطلاح زماننا ان الاقرأ من كان ما هرا في فنون التجويد والقرأة.

وقال بعضهم المراد به الاحسن قرأة اى بتصحيح الالفاظ وتحسينها وقال بعضهم المراد به اكثرهم قرأنا وهو يتحقق في الصورتين الاولى بكثرة التلاوة والثاني بتكرار الالفاظ القرآن وقرأتها مرة بعد أخرى والجواب عن حديث الباب ان هذا الحكم منسوخ كما ان حديث انما جعل الامام ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا واذا رفع فارفعوا واذا صلى جالسا فصلوا جالسا اجمعون“ منسوخ بالصلوة في مرضه الذي توفي فيه انه عليه السلام كان جالسا ولم يأمرهم بالجلوس وقد صلوا قائما كما لا يخفى او يقال ان الصحابة من كان اقرأهم كان اعلمهم بكتاب الله لانهم كانوا يتلون القرآن بغرره ودرره ودقائقه وحقائقه ومبانيه معانيه ونكاته واسراره وازهاره وانواره على انهم كانوا اهل اللسان والمحاورة.

الاترى انه روى عن عمر^{رضي الله عنه} حفظ سورة البقرة نحواً من عشرين سنة ودعا الناس بذبح البعير والحال ان كثيرا من الرجال والصحابة يحفظون في مدة قليلة في سنين وشهور في اسابيع وايام فلا بد ان يقال ان عمر^{رضي الله عنه} قد حفظ القرآن بمعانيه ومفاهيمه وبشرائح احكامه وهو المراد بقوله تعالى ”يتلونه حق تلاوته“ (البقرة: ١٢١) فلا حاجة حينئذ بالنسخ.

ولا يرد ان المراد بقوله اقرأهم ابيّ على التمهيد السابق اعلم ابي وثبت التلازم في القرآن والعلم فما وجه الفرق بينهما في الحديث قيل اقرأهم ابي وقال ابوسعيد كان ابوبكر^{رضي الله عنه} اعلمنا لان لنا ان نقول اريد ههنا بالاقراء المجودون بطريق الشذوذ كما يقول النحاة واما ركن يركن وابي يابي فشاذاة وكذلك قوله تعالى ”وقال نسوة في المدينة“ (يوسف: ٣٠) شاذ او تقول ان الضمير في اقرأهم يرجع الى الالفاظ فقط دون الصحابة مطلقا فلزم ان يكون ابي اعلم الانصار والمهاجرين كلهم اجمعين او نقول ان اسم تفضيل خال عن معنى الفضيلة كما في قولهم والاعادة اهون على الله فان الاهون بمعنى الهين كذلك معنى الاقرأ بمعنى القارئ ومعنى اقرأهم ابي اى قاريهم وعالمهم ابي فكذلك ابوبكر^{رضي الله عنه} عالمهم وقاريهم اعلم ان المراد بالاقراء الاعلم بكتاب الله الذي المفسر والمراد بالاعلم بالسنة علمها رواية دراية باستنباط الاحكام واستخراج المسائل وتطبيق الرواية.

قوله فاقدتهم هجرة وهذا ايضا باعتبار زمانهم فان الهجرة قد انقطعت في زماننا فرضيتها فان المراد من الهجرة اليوم الهجرة عما نهى الله ورسوله فهو الاورع ولذلك قال فقهاءنا الاحق بالامامة اعلمهم ثم اقرأهم ثم اورعهم ثم اكثرهم سنا فاما ان يراد اكثرهم سنا في الاصطلاح اى من كان اسلامه قديما فهو اقدم على من كان اسلامه جديدا واما ان يراد اكثرهم عمرا فيقدم الاسن لانهم ذو تجربة ووقار وحلم واغض البصر وايضا يرغب الناس بطباعهم الى الشيوخ ذوى الشيب ما لا يرغب في الشباب حديث السن.

ويعترض من قبل الطائفة المتعصبة المعروفة بغير المقلدين ان فقهاء الحنيفية يصرحون بانهم ان كانوا

سواء في السن فاحسنهم وجها وهذا الشيء اخترعه الاحناف ولا يناسب شأن الشرع فان اعتبار حسن الوجه مما يستعاب في العبادة.

والجواب عنه المراد بالوجه الاحسن ما روى في قوله عليه السلام من كثرت صلواته في الليل حسن وجهه في النهار فالمراد باحسن الوجه اكثرهم تهجدا والسّر فيه ان قلة النوم توجب رقة الدم وبياضه والنوم يورث الغفلة والغلظة والسواد في الدم فمن تكثرت صلواته في الليل يتلأأ وجهه كالقمر وكذلك من يمضي ليلته في السر فانه يقوم يوم الدين على الجمر.

قوله ولا يؤم الرجل في سلطانه اى لا يجعله مأموما في موضع يملكه او يتسلطه عليه بالتصرف كصاحب المجلس وامام الحى فانه احق من غيره وان كان افقه واقراً فان شاء تقدم وان شاء يقوم غيره ولو كان مفضولاً ووجه النهى ايداء قلب المسلم واهنته بان لا يقرأ القرآن كما يقرأه هذا الرجل الوارد او لا يحسن صوته **قوله ولا يجلس على تكريمة** هي بفتح التاء وكسر الراء موضع قاصر للجلوس من فراش او سرير فما يعد للكرام والله اعلم.

باب ما جاء اذا امّ احدكم الناس فليخفف

روعى في العبادة معنى الاجتماع والاتفاق والاتحاد فما كان منافيا لا بد من الاجتناب عنه ولو كان قرأنا بحيث لا يطول بالسور الطويلة ولا يطول بتسيبحات الركوع والسجود في الجماعة والحاصل ان رعاية مصالح المصلين والاقوات مما لا بد منه للامام **قوله اخف الناس صلوة في تمام** يعنى كان يتم الصلوة مع رعاية الشروط والاركان ولكن لا بحيث يفضى الى افتتاح الناس فالمعنى اخف الناس باعتبار غطيظ الصلوة واخراج الكمالات عن مخارجها قال بعض العلماء والمراد بالاخف الخفة باعتبار وجدان الناس يعنى ان الناس اذا صلوا خلف النبي ﷺ كان يجدها الناس اخف لحسن الصوت واداء الحروف بتصحيح الكلمات كان تجتذب القلوب الى قرائته وتميل اليها بحذافيرها وكيف لا والقرآن انزل عليه وكان اعلمهم بتلاوته كما نزل وان تأثيره الروحاني يؤثر في القلوب القاسية المتحيرة.

فالحاصل ان الصلوة خلف النبي ﷺ كان يجدها الناس اخف مع تمام جميع اداء الصلوة وشرائطها ومستحباتها مع انه عليه السلام كان يقرأ بالطويل وسلالة الكلام انه اخف الصلوة باعتبار الوجدان اطولها باعتبار فعله عليه السلام.

وفي الهامش ومقتضى الصلوة ان يطول فيها القراءة لانها المناجات مع الله تعالى واذا تكلم مع المحبوب يطال الكلام كما في قصة موسى عليه السلام ولكن روعى في الاجتماع وقال بعضهم الرعاية في القراءة وقال بعضهم في تمام الاركان ويرد عليه انه عليه السلام كان يقرأ في الصلوة مثل سورة الانعام واجيب عنه انه كان في اول الاسلام

وقد يجاب عنه اذا كان الشئ مرغوباً فيه يطال الكلام ويعلم خفيفاً هكذا كان رسول الله ﷺ او كان التخفيف لعلّة العذر اى عند وجود ذوالحاجة والكبير والصغير واذا تيقن ان ليس فى الجماعة الضعفاء يطول القراءة.
والقرآن ينقسم على اربعة اقسام (١) طوال (٢) ومئين (٣) ومثنائى (٤) ومفصل او التخفيف من الامور الاضافية والمعيّار فعل النبي ﷺ علينا ان نؤتم له انتهى الهامش.
وقال بعضهم ان الطوال كان فى النوافل والتخفيف فى الفرائض والجماعات وقال بعضهم انه عليه السلام كان يخفف فى اكثر الاحيان على سبيل العادة وكان يطول مرة لبيان الجواز والرابع الخفة والطول من الامور الاضافية فالتخفيف فى الطوال المفصل ايضا ممكن فسورة القاف اخف من سورة البقر والله اعلم.

باب ما جاء فى تحريم الصلوة وتحليلها

وهو عند قوم النية فقط سواء كبر او لم يكبر وهو الزهرى ومن معه وقال قوم لا يدخل احد الا بالتكبير وهم الجمهور الا عند الشافعى واحمد وغيرهما ركن الصلوة وعند ابى حنيفة شرط ودليله قوله تعالى "وذكر اسم ربه فصلى" (الاعلى: ١٥)
والبحث الثالث باى لفظ يكون التحريم وقال مالك واحمد الله اكبر وقال الشافعى الله اكبر الله الاكبر وعند ابى يوسف الله اكبر الله كبير الله الكبير وعند الطرفين كل لفظ يدل على التعظيم باى لسان كان هذا لمن لا يقدر على التكلم باللفظ العربية وان قدر بكره لا يكره عند السرخسى وقال مالك واحمد لا ينعقد بغير لفظ الله اكبر وعند الجمهور وينعقد ولكن لذلك التفصيل المذكور.
وقال ابو حنيفة "وربك فكبر" (المدر: ٣) اى فعظم ويثبت منه الفريضة ويثبت من فعله عليه السلام الوجوب وقال مالك واحمد الخروج عن الصلوة السلام عليكم ورحمة الله فرض وعندنا الخروج بصنعه فرض ولفظ السلام عليكم واجب لقوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك ويستدل الجمهور بقوله عليه السلام تحليلها التسليم لان معناه لا يحصل الا بالتسليم ونحن نقول ليس تعريف المسند للحصر دائماً وان سلمنا يكون معناه ليس التحليل المسنون الا بالتسليم والله اعلم.

باب فى نشر الاصابع عند التكبير

اعلم ان هذا رواية الباب على ابن ابى ذئب واختلف التلاميذ فى الرواية عنه الفاظ النشر والنشر قد يكون ضد الطى وقد يأتى ضد الضم المراد ههنا هو الاول لتطابق الروايات وتوافق ما تستمر من عاداته ﷺ فحينئذ

لا اختلاف في المعنى بين الروایتان ويبقى الاختلاف الواقعة في الالفاظ الواقعة عن مدار الرواية وكان النبي ﷺ يترك الاصابع على حالها لا يتكلف في النشر والضم وهو المسنون والله اعلم.

باب في فضل التكبير الاولي

التكبير الاولي هي التحريمة والمراد بادراكها عند ابي حنيفة المقارنة في التكبير مع الامام وقال صاحباه المتابعة مع الامام يعني اذا فرغ عن التكبير شرع المقتدى فيه والراجح هو الاول ومتى يكون مدركا للتكبير الاولي ففيه اختلاف الائمة فللائمة اربعة اقوال الاول ان يدرك الامام في الفاتحة والثاني ان يدرك قبل الركوع اي قبل خلاص الركوع واختتامه والثالث المقارنة والمتابعة قبل شروع الفاتحة اي القراءة والرابع ان يدرك سبع آيات مع الامام وهو مدركها قوله برأة من النفاق اي من موجباته ومقتضياته اربعين يوما لان في هذا العدد شيئا اودعه الله تعالى فيه ولذلك ترى الروايات والآيات ذكر فيهما عدد الاربعين فمنها واذا واعدنا موسى اربعين ليلة فقال تعالى "فخلقنا العلقة مضغة" (المؤمنون: ١٣) وذلك في اربعين يوما وله نظائر لا نذكرها لضيق المقام وفيه تغير الخلقة والفطرة.

يشكل على الحديث لما كتب له البرأة فله الجنة سواء عمل او لا؟

والجواب ان المراد البرأة في الجملة فلا يكون الخلود في النار ويقال وهذا جزائه وللسيئات ايضا جزاء فيدخلون في طائفة الذين خلطوا عملاء صالحا واخر سيئا وان الله تعالى لم يصدر عنهم السيئات لما وفقهم الله تعالى لهذا العمل الصالح وهذا كما قال في البدرين اعملوا ما شئتم فاني قد غفرت لكم والجواب الثاني وهذه البرأة خواص المفردات ومزاجها وللمركب مزاج ثالث واثرها يكون غير اثر المفردات والله اعلم.

باب ما يقول عند افتتاح الصلوة

لا يخفى عليك ان لله تعالى صفة ثبوتية وصفة سلبية فالتسبيح صفة سلبية والحمد من الصفات الثبوتية والواو في وحمدك للحالية والمعنى ننزهك عن جميع ما لا يليق شأنك ونحن متلبسون بحمدك وتبارك اسمك بمعنى ذات واللفظ لفظ اما اسم واما مقحم كما في قول الشاعر

الى الحول ثم اسم السلام عليكما

واما انه يجب تنزيه اسمه تعالى او نقوشه في القراطيس كما يجب تنزيه ذات الله تعالى علوا كبيرا وقال المتصوفون ان اسامي الله تعالى مؤثر متصرف في العالم ولذلك قيل بسم الله الرحمن الرحيم.

تعالیٰ جدك الجد يأتي بمعنى الاب وبمعنى البخت والنصيب وبمعنى العظمة وهو المراد ههنا. همزة الهمز بمعنى (چوگاگانا کڑی سے یا لوہے سے) والهماز بمعنى العياب تجسس عيوب الناس فان الشيطان يحيط الانسان ثم يلدغه كالحية اذا غفل عن ذكر الله تعالیٰ فاذا هو ضرب بشوكة فيتلدذ به فهو حديث النفس ثم الهم ثم الهاجس ثم العزم ودليله قوله تعالیٰ ومن اعرض ذكرى فان له معيشة ضنكاً. ان الشئ اذا نفخ فيه وملئت فيه الرياح يرى في بادى الرأى اكثر ما كان قبل ولكنه في الحقيقة شئ قليل فكذلك الانسان ينفخ فيه الشيطان فيرى نفسه اكثر واكبر فيتكبر ويعجب ويدعى الاولوية والنبوة وغير ذلك من الخرافات نفثه النفث الشعر المذموم من هجو المسلم او كفر او فسق وانما قيل للشعر النفث لانه ينفثه الانسان من فيه وقيل النفث السحر فان الساحر ينفث في العقد حين يقرأ الرقية قال الله تعالیٰ ”ومن شر النفث في العقد“ (العلق: ٣)

اختلف العلماء في ان بين التكبير والفاتحة هل يقرأ بشئ ام لا وقال مالك لا وفي رواية يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وقال ابو حنيفة واسحاق يقرأ سبحانك اللهم الخ وقال الشافعي يقرأ انى وجهت وجهى للذى الخ هذا فى الفرائض واما فى النوافل فله ان يقرأ فيها اى دعاء شاء من الادعية المأثورة واكثر الروايات تدل على ان يقرأ الى قوله ولا اله غيرك فلذلك حكم ابو حنيفة بذلك وقد روى الناقل المسلم ص ١٤٢ وقال بعضهم يجمع بينهما للتطبيق بين الروايات فى النوافل واما الفرائض فقد امر بالتخفيف فيها فلذلك يستقل باحدهما والله اعلم.

باب ما جاء فى ترك الجهر بسم الله الرحمن الرحيم

وههنا مباحث الاول ان البسمة من القرآن ام لا وهذا البحث فى غير تسمية سورة النحل ”انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم“ (النمل: ٣٠) ولكن وقع الاختلاف فى البسمة التى وقع فى اوائل السور الفاصل بين السورتين فقال مالك ليست من القرآن وروى عن ابى حنيفة انها من القرآن ولكنها ليست جزء من السورة اى سورة كانت بل هو آية مستقلة انزلت للفصل بين السورتين وقال الشافعي انها من القرآن جزء من كل سورة ومن سورة الفاتحة الا سورة البراءة وله قول اخر انها جزء من الفاتحة لا من غيرها والثانى هل تجهر بها ام تسرّ بها والثالث هل هى جزء من السورة سوى الفاتحة فالتفصيل كما ذكرنا من المذاهب وعند مالك ليست من القرآن لانها لسيت بمنقولة نقلاً متواتراً كالقرآن وقد اخرجها الصحابة من المصاحف. والدليل على انها ليست جزء من سورة الفاتحة ما روى عن عبد الله بن مغفل صليت مع النبي ﷺ ومع ابى بكر وعمر وعثمان ولم اسمع احدا منهم يقولها فلا تقلها اذا انت صليت وكذلك الفاتحة سبع من المثانى وان جعلت البسمة من المثانى تكون ثمانية لا سبعا وكذلك رواية قسمت الصلوة بينى وبين عبدى نصفين

تدل على ان البسملة ليست من جزء من الفاتحة وكذلك ما روى ابوبكر وعثمان كانوا يفتتحون بالحمد لله وتأول الشافعية بانهم كانوا يفتتحون القراءة بالفاتحة ولفظ الحمد لله رب العالمين اسم الفاتحة ولنا في هذا التأويل كلام بوجه قال مسلم يفتتحون الصلوة بالحمد لله رب العالمين ولا يذكرون التسمية في اول القرآن ولا في آخرها وباقي التفصيل من بعد ان شاء الله تعالى. ص ٢٤١

باب من رأى الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم

وههنا مباحث **الاول** ان البسملة التي تذكر في اوائل السورة من القرآن ام لا واحترز به عن البسملة التي هي في سورة النحل فانها جزء من القرآن بالاتفاق فقال مالك وجماعة هي ليست من القرآن وقال المحققون من الموالك انها من القرآن وقال الجمهور وهي من القرآن لانها مكتوب بين الدفتين بخط المصحف والحال ان الصحابة كانوا يحتاجون في ان يلحقوا شيئاً بخط المصحف ولكن لا يكفر جاهدتها لعدم ثبوت التواتر في نقله.

والثاني انها جزء من كل السور اما لا الراجع انها ليست جزء من كل السور لان من الروايات رواية تدل على مقدار السورة كسورة الملك ذكره الترمذى ص ١١٢ عن ابي هريرة عن النبي ﷺ انه قال انه من سورة من القرآن ثلثون آية شفعت هي لمن قرأها وان عدت البسملة معها تكون احدى وثلثون آية وكذلك سورة الكوثر ثلث آيات ومع البسملة تكون اربع آيات وهو خلاف ما صرح به القراء لان القراء اتفقوا على تعيين الآيات ومقاديرها ولم يعدوا احد منهم البسملة من اجزاء السور فلا يرد اشكال ما.

البحث الثالث هي جزء من الفاتحة ام لا فقال الشافعي نعم مستدلاً برواية انس وام سلمة ان النبي ﷺ كان يقطع القراءة فرأيته يقرأ الحمد لله رب العالمين ويقف ثم يقرأ الرحمن الرحيم وان النبي ﷺ قال انزلت على الليلة سبع من المثاني بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين فقد علم من ذلك ان البسملة جزء من الفاتحة.

وفيه ان ماروى عن النبي ﷺ في الحديث القدسي انه تعالى قال قسمت الصلوة بيني وبين عبدى نصفين اذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدنى عبدى ومجدنى عبدى حيث لم يذكر فى واحد منها البسملة وايضا تفوت النصفية ان عدت البسملة من الفاتحة وكذلك ما روى ان ابابكر وعثمان كانوا يفتتحون الصلوة بالحمد لله رب العالمين فهذه الاشياء تدل على انها ليست جزء من الفاتحة كما انها ليست جزء من السور وهو مذهب الحنفية وقال بعضهم هذا مخترع من الشافعي لم يسبقه اليه احد من قبل.

البحث الرابع هل تقرأ ام لا قال مالك لا وقال الجمهور نعم ثم اختلفوا هل يقرأ على سبيل السننية

او الفرضية وقال الشافعي ان قرائتها فرض وعند الجمهور سنة.

البحث الخامس هل يسر بها ام يجهر قال الشافعي واحمد بالجهر وقال ابو حنيفة بالسر وانكر مالك كلاهما وذكر المصنف عن ابن عباس رواية الجهر وقال اسناده ليس بالقوى القائم وخرج بدر الدين عيني نحووا من اثنا عشر رواية فى الجهر وقال ليس فيها شئ يعتقد عليها بانامل التصحيح والتوفيق نعم ذكر ابن الهمام روايتين تدلان على الجهر بالبسملة وهما اقوى شئ فى هذا الباب.

فالحاصل ان رواية الجهر بالبسملة ليست صريحة وان كانت صريحة فليست قوية صحيحة فمنها ما روى النسائي ص ١٥١ عن نعيم بن مجمر قرأ بسم الله الرحمن الرحيم وفيه وهن ظاهر فانه لم يقل جهر بسم الله الرحمن الرحيم او سمعته يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم على ان ادنى المخافة ان يسمع نفسه واعلاه ان يسمع جاره فيمكن ان يسمع الراوى من قريب فلا يدل على الجهر بها.

ومنها ما روى عن ابن عباس كان النبي ﷺ يفتح صلوته بسم الله الرحمن الرحيم وفيه ان الطحاوى ذكر كثيرا من الروايات عن ابن عباس تدل على الاسرار بها وفي رواية آخر عن ابن عباس كان النبي ﷺ لا يعرف فصل السورة حتى نزل بسم الله الرحمن الرحيم وهذا يؤيد مذهب القائلين بالاسرار وعدم جزئيتها لان البسملة انما هو فى اوائل السور كالفصل بين السورتين على ان كثيرا من الصحابة يروى انهم لا يجهرون بها بل قال بعضهم يا بنى اياك والحدث فى الصلوة.

واقوى دلائلنا ما روى ان ابابكر وعمر وعثمان وعلي كانوا يفتتحون الصلوة بالحمد لله رب العالمين واجاب الشافعي بان المراد بالحمد لله رب العالمين سورة الفاتحة وانه تسمية ببعض الفاظ السورة والغرض منه افتتاح القراءة من ابتداء السورة وحينئذ لا يضرهم ولا ينفعهم هذا الاستدلال وكذلك لا يضر الاحناف والحنفية يقولون ان معنى الحديث كانوا يفتتحون الصلوة بالحمد لله رب العالمين اى ما كانوا يفتتحون بالبسملة اى ولا يجهرونها ويفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين صرح بهذا المعنى راوى الحديث ذكره المسلم ص ١٤٢ عن انس حيث قالوا يفتتحون الصلوة بالحمد لله رب العالمين ولا يذكرون التسمية اول القراءة ولا آخرها وروى النسائي ص ١٥١ عن قتادة عن انس قال صليت مع ابى بكر وعمر عثمان ولم اسمع احدا منهم يجهر بسم الله الرحمن الرحيم.

والجواب عما قال الشافعي من انه ذكر الاسم وارىد به الفاتحة لان مبنى الاسم الاختصار كما فى سورة طه فلو كان المراد سورة الفاتحة لقال يفتتحون الصلوة بالحمد لله رب العالمين وعلم منه ان التسمية ليست من الفاتحة كما قال الشافعي لان التسمية ان كانت جزء من الفاتحة لكانت الجزء الاول منها لقال كانوا يفتتحون الصلوة بسم الله الرحمن الرحيم فلا تكون جزء عن الفاتحة نعم لو كانت التسمية تسمية بالمفهوم لكان للشافعي مساع الجواب ولكنها تسمية باللفظ فلا يتمشى التأويل وليس لهم سوى البكاء والعيول.

باب ما جاء انه لا صلوة الا بفاتحة الكتاب

وههنا مباحث الاول ان فاتحه الكتاب فرض في الصلوة ام لا والثاني أفرض للمقتدى ام لا او كليهما فقال ابو حنيفة ان تعمد المقتدى بالفاتحة او القراءة خلف الامام تجب اعادة الصلوة ما دام الوقت وقال الشافعي يفترض قراءة الفاتحة على المقتدى كالامام فلو لم يأت بها في الصلوة فسدت صلوته وهذا مشكل ونبحث اولا على المسئلة الاولى اى على مطلق الفرضية ولا كلام لنا بخصوصية المقتدى او الامام. فنقول وبالله التوفيق قال الشافعي قراءة الفاتحة فرض وقال ابو حنيفة مطلق القراءة فرض واقله ثلث آيات واستدل الشافعي بما روى عبادة ابن الصامت عن النبي ﷺ قال لا صلوة الا بفاتحة الكتاب اى لا وجود لها الا بها كما فى قولهم لا رجل فى الدار اى لا وجود له واستدل ابو حنيفة على نفي فرضية الفاتحة بالقرآن والاحاديث اما الاحاديث فالاول ان النبي ﷺ قال فى حديث الاعرابى ارجع فصل فانك لم تصل و ذكر فيه ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن فانه مقام التعليم لا يكفى فى الكناية بل لا بد من صريح العبارة. قال النووي تحت هذا الحديث المراد من قوله عليه السلام بما تيسر معك الفاتحة وانكر عليه العيني وغيره من العلماء قالوا ان هذا الا تحكم بحت وتعصب محض فان حفظ سورة الكوثر والاخلاص وغيرهما من السور ايسر من حفظ الفاتحة فانها سبع آيات والثانى قوله عليه السلام من لم يقرأ بفاتحة الكتاب فهي خداج اى غير تام يقال ناقة مخدوجة اذا ولدت ولدا غير تام الخلقة فلفظ الخداج يدل على ان الصلوة انعقدت لكن فات الكمال بترك الفاتحة ولا ننكر ذلك.

والدليل العقلى يقتضيه ايضا الا ترى انه روى عن ابى سعيد انه عليه السلام قال لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وسورة معها فينبغى ان يكون ضم السورة ايضا فرضا على ما زعم الشافعي والحال انهم يقولون بسنيته فظهر كالشمس ان مذهب ابى حنيفة هو الراجح المعتمد عليه لان مذهبه تطبيق الروايات والآيات وقد وردت فيه احاديث روى ابوداؤد ص ١٢٠ فنادى بالمدينة ان لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فما زاد وفي رواية لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فصاعدا فبناء على هذه الروايات قلنا بوجوب السورة والفاتحة وفرضيته مطلق قراءة القرآن وحملنا النفي على نفي الكمال كما فى قوله عليه السلام لا صلوة للآبق حتى يرجع ولا صلوة لجار المسجد الا فى المسجد.

باب ما جاء فى التأمين

هل يجب التأمين على كل مصل ام لا وقال اهل الظواهر واجب على المصلى لقوله عليه السلام اذا قال

الامام ولا الضالین فقولوا آمین وقوله عليه السلام اذا آمن الامام فآمنوا وقال الجمهور هو مستحب والمسئلة الثانية هل هو لابد لكل مصل ام يكفي ان يقول بعضهم فقال مالك التأمین للمنفرد والمأموم دون الامام لقوله عليه السلام اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین يعلم منه التقسيم بان وظيفة الامام ولا الضالین ووظيفة المقتدى آمین.

والجواب عنه ان الروایات مصرحة بالامام ايضاً يؤمن كما في قوله عليه السلام اذا آمن الامام فآمنوا وفي رواية للنسائي ص ۵۴ فان الامام يقول آمین وقد تأول المالكية حديث اذا تأمن الامام بان المراد اذا بلغ الامام مقام التأمین فآمنوا وفيه ان رواية النسائي تأبى عنه كل الاء اترجوا الكمال ولم تسلكوا مسالكة ان السفينة لا تجرى في البر وقال ابو حنيفة التأمین للامام والمقتدى والمنفرد كلهم.

والمسئلة الثالثة هل يسر بها ام يجهر قال ابو حنيفة بالاسرار في كل صلوة وقال الشافعي يسر الامام والمنفرد في السرية والمأموم ايضاً ويجهرون في الجهرية وهذا قوله القديم وقوله الجديد الامام يجهر بها في الجهرية ويسر بها في السرية ويسر المقتدى على كل حال ومذهب احمد كقوله القديم وقوله آمین اسم فعل اي استجب وقال البخاري عن عطاء آمين دعاء بمنزلة الطابع قوله عليه السلام مد بها صوته ظاهر معناه يدل على الجهر وهو مستدل الذين يقولون ان الامام يجهر بها كما مذهب الشافعي في قوله القديم.

والاحناف يستدلون برواية شعبة وخفض بها صوته وهذان الحديثان متعارضان ۱ والحال ان كلاهما من رجل واحد واختلف التلميذان اي الشعبة وسفيان عن الاستاذ فقال شعبة خفض بها صوته وقال سفيان مد بها صوته فالآن اما ان يجمع بينهما واما ان يرجح احدهما على الآخر فالمصنف رجح حديث سفيان على حديث شعبة وبه يثبت ترجيح مذهب الشافعي ونقل عن محمد بن اسماعيل البخاري وجه الترجيح ان شعبة قد اخطأ في الحديث في مواضع تبلغ الي ثلاثة وايضا شعبة ليس له متابعا فالترجيح لحديث سفيان.

وس يظهر لك حقيقة الحال ببيان شاف فاعلم ان الترمذی ذكر في كتاب العلل ص ۲۳۸ قال حماد ما خالفني شعبة في شيء الا تركته قال شعبة ما رويت حديثاً من حديث الاتيه اكثر مرتين وسمعت سفيان يقول امير المؤمنين في الحديث قال يحيى ابن قطان ليس احد احب الي من شعبة ولا يعدله احد عندي.

قال علي قلت ليحيى بن قطان احفظ الاحاديث الطوال شعبة ام سفيان فقال شعبة امرهما اي ذومرة فيها

۱ تطبیق اول: شاید آپ نے انشاء کے ساتھ مد کیا ہو لیکن راوی نے اس سے یہ معنی سمجھ اور روایت بالمعنی کر کے ”جهر بها صوته“ کہہ دیا حالانکہ اس کے یہ معنی نہیں۔ حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ ”حتی یسمع من یلیہ من الصف الاول“ (ابوداؤد صفحہ ۱۴۱) لیکن یہ وہ جہر ہے جو سر میں زور سے کہا جاتا ہے۔ دوسری توجیہ جمع: وائل بن حجر دومرتبہ تشریف لائے تھے ایک مرتبہ جہر سے سنا اور دوسری مرتبہ سر کے ساتھ سنا اور دونوں کو روایت کیا۔ لیکن جہر آپ کا تعلیماً للامة تھا جیسے کہ آپ نے ایک مرتبہ منبر کے اوپر کھڑے ہو کر نماز پڑھی اور سجدے کے لیے نیچے آتے تھے تاکہ لوگ آپ کی صلوة دیکھ کر سیکھ لیں۔ اسی طرح یہ بھی تھا تاکہ اس موقع پر آمین کہا کریں۔ (ابن ماجہ صفحہ ۶۱)

وكان سفيان صاحب ابواب الفقه فهذا الاقوال تدل على ان سفيان افقه واحفظ لابواب الفقه وشعبة احفظ للرجال وهو امير المؤمنين في الحديث وله سند عن جهابذة العلماء والمحدثين والاعتراض الذي اورده الترمذي ههنا فهو متعلق بالرجال فيكون قول شعبة معتبرا اشد اعتبارا وعليه يعقد بانامل الانظار وكذلك ما اورده الترمذي ليس في محله لان ابا داؤد ص ١٣٦ روى عن سفيان عن سلمة ابن كهيل عن حجر ابن ابي العيس فشعبة وسفيان كلاهما متفقان في هذا.

على انه يمكن ان يكون للرجل كنية اكثر من كنية واحدة صرح به ابن حجر في تهذيبه ان كنية حجر ابن العيس ابو العيس ويكنى ايضا بابي السكن فكم من رجال له كنيستان فلا اشكال وكذلك ما قال الترمذي ثالثا ان شعبة زاد فيه عن علقمة ابن وائل فهو صحيح لان زيادة الثقة معتبرة عند المحدثين على انه يمكن ان يكون سمع من علقمة ابن وائل بواسطة علقمة ومن وائل بلا واسطة فلا اشكال.

وههنا شبهة اخرى بنسبة الخطاء الى شعبة اورده ابن الهمام مستدلا بها في العلل الكبير للترمذي ان علقمة لم يلق اباه وائلا وانما ولد بعد وفات ابيه بستة اشهر فهذا غلط اما من امام الترمذي او من ابن الهمام اذا الترمذي صرح بنفسه في صحيحه في كتاب الحدود ان علقمة تلميذ عن ابيه وائل وانما المولود بعده اخوه عبد الجبار كيف وقد روى مسلم والقزويني والنسائي عن علقمة عن وائل بتصريح التحديث فعلم من ذلك ان كلا الروايتين صحيحتان وكذلك ما قال الترمذي رابعا مد بها صوته ليس نصا على المدعى اذا المد كما يحصل بالرفع كذلك يحصل في الخفض ايضا ومن العجائب في هذا المقام ان سفيان نفسه في الرواية الثانية مصرح بلفظ خفض بها صوته فلزم حمل روايته على معنى واحد وهو الاداء بالمد مع الخفض.

وما قال البخاري ليس لشعبة متابع لسفيان متابع ليس بسديد لان متابع سفيان علاء بن صالح الاسدي ضعيف وله مناكير والضعيف كيف غيره والحاصل ان شعبة ليس بمروج وقول المصنف والبخاري تحكم وايضا لا نسلم ذلك لانه على تقدير قولكم يمكن ان يكون قول سفيان من وهمه والروايات الواقعة خفض بها صوته على ان معنى المد فيه احتمال مد الالف وقصر الياء فالمعنى انه عليه السلام مد بالفاء آمين ولم يقصر بها وليس معنى مد بها صوته رفع الصوت (بل در اذکرد صوت) لا عين الرفع ولا مستلزم للرفع والمد في مقابل القصر والخفض في مقابل الجهر فلا منافات بين الروايتين او مد بالكلمة في آخرها والمد العارضى يجوز فيه ثلثه اوجه من الطول والتوسط والقصر فيمكن الجمع بينهما بان المراد من المد هو المعنى الحقيقي والمراد من المد هو ضد القصر فيمكن ان ينخفض بصوته ومد الالف في آمين قال المد لا يستلزم الجهر وهذا وجه التوفيق فيما بينهما.

ويشكل على هذا التوجيه ان في رواية ابي داؤد كان رسول الله ﷺ اذا قرأ ولا الضالين قال آمين رفع بها صوته وفي رواية عنه جهر بآمين فهذا التاويل يأباه الفاظ ابي داؤد.

والجواب عنه ان البخارى قلع اصل الاشكال بلفظ الحصر حيث قال انما هو مد بها صوته فعلم من اتيانه من حرف الحصر ان ليس فى هذا المقام لفظ سوى لفظ مد بها صوته فقد نفى البخارى الفاظ اخر سوى مد بها صوته فانتهى رفع بها صوته وجهر بآمين وغيرهما فلا يرد اشكال الثانى فى هذا المقام.

وايضا ههنا جواب آخر وهو ان لفظ الحديث فى الاصل مد بها صوته كما قال البخارى وما روى رفع بها صوته وجهر بآمين فهو رواية بالمعنى على ما فهمه الراوى من معنى الحديث فوقع خبط العشواء ثم ان رواية حجر ابن وائل فيه عدة وجوه من الاضطراب تبلغ نحواً من خمسة فمن العجائب ان هذه الرواية مع كونها مضطرباً ان تكون معمولاً وفى بعض الرواية عنه انه اخفى بها صوته وفى بعضها خفض بها صوته وفى بعضها مد بها صوته فالرواية مضطربة فهى ساقط عن الاعتبار فنرجع الى الاصل واصل الدعاء كما قال عطاء والبخارى وقال الله تعالى "ادعوا ربكم تضرعاً وخفية" (الاعراف: ٥٥) وقال عليه السلام لا تدعون اصم ولا غائباً او كما قال عليه السلام وكذلك روى عن ابن مسعود انه يخفى الدعاء فعلم من هذه الدلائل ان الاصل فى الدعاء الاخفاء وكذلك يحكم به القياس على سائر الادعية والاذكار وما روى من حديث الجهر فيرتج به المسجد رواه ابن ماجه ففيه انه ضعيف من وجوه الاول ان النقاد تكلموا فى رجلين من رجالها والثانى ان الارتجاج لا يمكن عقلاً لان المساجد حينئذ كانت دانية السطوف وكانت من عريش ولم تكن مشددة بالجص والنورة وكانت تبني بالمدر فكيف الارتجاج على انه يمكن انه كان للتعليم احياناً وبيانا للجواز فلا يقدر لا حجة لا احد وايضا فيه حتى يسمع الصف الاول وليس من ضرورته الجهر بها ورفع الصوت لان ادنى المخافة ان يسمع نفسه واعلاه ان يسمع جاره واما الشيخ استاذنا مولانا السيد حسين احمد المدنى رحمه الله حيث انه جرح على كل رواية رواها ابن ماجه فى الجهر بالتأمين وبيّن وجوه الجرح على اكمال عنوان واشرف بيان.

واما ما قال الترمذى رابعاً فجوابه ان هذه الرواية التى رويت عن العلاء والاسدى ضعيفة فلا تنفع التقوية فى حديث سفيان بالمتابعة وقد قيل فى شأنه اقوال يتهمن التصريح بها والتفصيل فى التهذيب قال فيه العلاء وابن صالح الاسدى صدوق له اوهام فالضعيف كيف يقوى الآخر فحاصل البحث ان التأمين بالجهر خلاف الاصل والسنة هى الاسرار بها ولا خلاف فى الجواز ولا فى الحرمة بل فى الاستحباب والافضلية ولكن الناس قد انزلوا هذا الامر منزلة المهمات والعزائم ويفضى ذلك احياناً الى الضرب بالنعال والعصى وذلك شائع فى غير المقلدين والله اعلم.

باب ما جاء فى فضل التأمين

اذا آمن الامام فآمنوا يفهم من ظاهره ان تأمين المقتدى يكون عقيب تأمين الامام كما يدل عليه الفاء التعقيبية ولكن رواية اخرى تدل على ان تأمينها معا روى عن النبي ﷺ اذا قرأ الامام ولا الضالين فقولوا آمين

فلا بد ان يقال معنى اذا آمن الامام اذا اراد الامام ان يؤمن او اذا حال وقت تأمين الامام فتطبيق الروايات هذا التقدير وهذا المعنى اخذه النووي ايضا ولا يخفى عليك ان رواية اذا آمن الامام ليست بصريحة في الجهر بالتأمين لان معناه حينئذ ارادة التأمين ويؤيد ما روى في النسائي ان الامام يقولها حيث مشابهة لما قال فان الملائكة تقولها وفي تأمين الملائكة يكون الاسرار بها فكذلك يكون الاسرار في تأمين الامام.

قوله من وافق تأمينه تأمين الملائكة المراد من الموافقة الموافقة في الزمان وقيل الموافقة في الكيف اي الاخلاص وحضور القلب ثم اختلف في ان المراد من الملائكة ملائكة السماء ام ملائكة الارض فان كان الاول فيشكل انه كيف توافق صلواتنا صلواتهم لانه يمكن ان يكون صلواتهم متقدمة على صلواتنا فلذلك قالوا المراد من الملائكة الحفظة والكتبة.

واورد عليه ان في بعض الروايات قالت الملائكة في السماء آمين واجيب عنه ان المراد الملائكة الكائنة في السماء تقول آمين في الارض فاندفع الاشكال قال الله تعالى "ويستغفرون لمن في الارض" (الشورى: ٥) "هو الذي يصلي عليكم وملائكته" (الاحزاب: ٣٣) وقال عليه السلام يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار "له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله" (الرعد: ١١)

فاذا قال المصلي اهدنا الصراط المستقيم قالت الملائكة آمين استعظاما لشان المؤمنين او لان الملائكة ايضا داخلة في صيغة الجمع حيث قيل اهدنا ولم يقل اهدني.

والتوجيه الثالث ان المراد ملائكة السماء ومعنى الحديث ان توافق تأمينكم تأمين الملائكة على سبيل الاتفاق فيغفر لكم ما تقدم اي من الصغائر فان الكبائر لا تكون مغفورة بشئ الا بالتوبة او بفضل الله والله اعلم.

باب ما جاء في السكتتين

السكتة الاولى التي تكون بين دعاء الاستفتاح وبين القراءة متفق عليها لم ينكر عليها احد وههنا ثلث سكتات سكتة واحدة تفرد به الشافعي وهي اذا فرغ الامام من التأمين يقولون لا بد للامام ان يقف ساكتا ليقرا المقتديون الفاتحة وسكتة ثالثة بين القراءة وبين قوله ولا الضالين التي هي لتأمين عند الاحناف وعند الشوافع لان يتراد نفسه اليه وهو سكتة رابعة بين القراءة والركوع فهذه اربع سكتات واحدة منها متفق عليها والثالثة مختلف فيها فالسكتة التي بعد التأمين عند الشوافع ليقراء المقتدى عن قراءة الفاتحة وبالتجويد والترسيل فليس لها وجود في الروايات بل مخترعة عن الشوافع الا ترى انها ليست بسكتة بل هي سكوت والسكتتان اذا دخل في الصلوة واذا فرغ عن جميع المقرؤ ثابتتان من الروايات.

ويشكل على الحديث ان كان المراد من فراغ القراءة الفراغ من قراءة الفاتحة والسورة جميعا فما معنى

قول الشافعي وكان يعجبه اذا فرغ عن القراءة ان يسكت حتى يتراد نفسه اليه وان كان المراد فرغ قراءة الفاتحة فما معنى قوله ثم قال بعد ذلك واذا قرأ ولا الضالين فانه تكرر ظاهر ولا يخفى ان روايات ابي داؤد الاربعة تدل على السكتات المختلفة فيقال في جوابه ان ثمره ذكر السكتتين فقط اذا فرغ الامام عن القراءة واذا دخل في الصلوة ولكن فتارة زاد سكتة ثالثة واذا قرأ ولا الضالين لمزيد الفائدة قال ان النبي ﷺ كان يحب السكوت الخفيف بعد ولا الضالين والخفيفة خفيت على ابن كعب وغيره.

والتوجيه الثاني ان المراد من القراءة قراءة الفاتحة وقوله اذا فرغ عن ولا الضالين تفسير له وزاد قتادة سكتة ثالثة وهي كان يعجبه اذا فرغ عن القراءة ان يسكت حتى يتراد نفسه اليه لافادة زائدة ولكن السكتة اخترعها الشوافع فليس بمذكور في شيء من الروايات وفيه يقولون في بيان العذر ان مقدمة الواجب واجب فقراءة القرآن واستماعه فرض على المقتدى لقوله تعالى "واذا قرأ القرآن فاستمعوا وانصتوا" (الاعراف: ٢٠٣) وقراءة الفاتحة واجب لقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فحاصل قولهم ان قراءة الفاتحة واجبة على الامام والمقتدى للحديث واستماعها واجب على المقتدى فلا بد ان يقال بمشروعية السكتة بين الفاتحة والقراءة ليفرغ المقتدى عن قراءة الفاتحة وانت تعلم انه يستلزم قلب الموضوع فان الامام اذا وقف ساكنا ينقلب تابعا للمقتدى وقال ابو هريرة رضي الله عنه تتبع سكتات الامام يعني يقرأ الفاتحة في سكتات الامام ووقفاته اذا وقف الامام على رب العالمين فيقرأ في هذه الوقفة الحمد لله رب العالمين وعلى هذا القياس خذ هذا يا ايها الناظر بالعين الغائر لينكشف حقيقة المسئلة والله اعلم.

باب ما جاء في وضع اليمين على الشمال في الصلوة

وضع اليمين على الشمال من سنن الصلوة وفيه اختلاف الائمة فعن مالك روايتان احدهما الارسال وثانيهما القبض وروى عن ابي هريرة رضي الله عنه وبعض التابعين الارسال ولكن شيئاً من الروايات المرفوعة لا تدل على ذلك ولمالك ان الاستناد بشئ من الجدار وغيره من العصا والانسان مكروه في الصلوة الا ان يكون مريضاً او صاحب عذر وغير ذلك والقبض في الظاهر الاستناد والاعتماد على الغير.

والجمهور يقولون ان من آداب السلاطين ان تشد بين ايديهم الايدي تعظيماً واجلالاً لهم وهذا امر دال على عظمة الله عز اسمه وسبحان ربي العظيم قول واعتقاد بعظمة الله والانحناء عن القيام والركوع والسجود فعل يدل على غاية التذلل لنفسه وغاية العلو لله تعالى فحاصل الكلام ان الصلوة ذريعة لظهار ذلة نفس العبد وصغرها واطهار شأنه الاعلى تعالى شأنه بالافعال والاقوال والامور الدالة على التعظيم كعقد اليدين بين يديه بخلاف الارسال فانه ليس بهذا المثابة كما لا يخفى على الناقد الواقف فبناء عليه.

قال الجمهور المسنون هو القبض في الصلوة والالزام على مالك ان القيام على الرجلين اعتماد وكذلك وضع اليدين على الركبتين وكذلك الجلوس على الركبتين اعتماد والحال انه ليس بممنوع فعلم ان مطلق الاعتماد ليس بممنوع عنه.

واختلف العلماء في كيفية الوضع فقال فقهاءنا ان يأخذ بطن كفه اليمنى على ظهر كفه اليسرى ويأخذ بفروع يده الساعد ثم اختلف العلماء اين يضعها فوق السرة او تحتها وقال مالك واحمد لك الخيار وقال الشافعي على الصدر والقلب وقال ابو حنيفة تحت السرة وهذا الاختلاف في الافضية بجواز كل واحد منهما فان كل ذلك جائز عندهم لاختلاف الروايات فيهما ولكن الشافعي رجح بعض الرواية وابو حنيفة رجح رواية اخرى بالنقل والدراية وقال ابو داؤد عن ابن مسعود فوضع يده اليمنى على يده اليسرى.

وفي الحاشية عن علي السنة في الصلوة وضع اليمين على الشمال وفي رواية فوق السرة وفي رواية فوق الصدر روى الدارقطني هذه الثلاثة وكذلك ابن الاعرابي وابن ابى شيبة رواياه ولكن باعتبار الكثرة الروايات وقوتها باعتبار وجوه معنوية ترجح روايات تحت السرة لان عادات الناس عربا وعجما غربا وشرقا ان يعظموا السلاطين بوضع ايديهم تحت السرة ولان محل النفس تحت السرة فينبغي ان توضع اليد على النفس لئلا تجئ الخطرات والوساوس فقال الشافعي محل الخطرات والوساوس القلب فلا بد ان توضع عليه ولان معنى فوق يمكن ان يكون على السرة لا اعلى السرة والله اعلم.

باب رفع اليدين عند الركوع

اعلم ان رفع اليدين عند تكبير الافتتاح متفق عليه عند الجمهور ونقل عن الزهري خلافه ولكن يعبا به ورفع اليدين عند رفع الرأس عند السجدة متروك عند الجمهور ورفع اليدين عند القيام الى الركعة الثالثة متروك عند اكثرهم اى بعد القعدة الاولى ورفع اليدين عند الركوع معمول به عند الاكثر ومتروك عند بعضهم. فهذه اربع صورة.

وقع اختلاف شديد بين ابناء زماننا والسلف في الصورة الرابعة وهذا الامر ليس مما يهتم بشأنه ويبحث عنه فهيئات على اهل زماننا حيث يعتقدون ان الدين منحصر في رفع اليدين والتأمين بالجهر والقرأة خلف الامام.

ولا يخفى عليك ان اقوى الروايات عند الشافعي رواية ابن عمر كان يرفع يديه حتى يحاذى حذا منكبيه واذا رفع رأسه من الركوع وقال ابن حجر روى الرفع نحو خمسين من الصحابة وقال عبدالحق محدث دهلوى في شرح السفر انه مبالغة وحن لنا ان نبحت في اشياء وننظر في استدلال المخالفين ونثبت دلائلنا

ونشيدها بحيث لا يبقى عليها غبار.

فاقول وبالله التوفيق ان في ابي داؤد والنسائي روايات تدل على ان الرفع سبعة عند الافتتاح واذا ذهب الى الركوع واذا رفع رأسه من الركوع واذا خر الى السجود واذا رفع رأسه منه واذا قام الى الركعة الاولى واذا قام الى الركعة الثالثة فهذه سبعة انواع بالرفع فنذكرها وعسى ان نعيدك فيما سيأتي.

ثم نذكر استدلال الاحناف اولها ما روى عن ابن مسعود ان النبي ﷺ لا يرفع يديه عند الركوع صححه بن حزم وثانيها ما رواه مسلم ص ١٨١ عن جابر ابن سمرة قال خرج رسول الله ﷺ انه قال مالي اريكم رافع ايديكم كانها اذنان خيل شمس اسكنوا في الصلوة وجه الاستدلال على نوعين الاول لفظ اسكنوا في الصلوة حيث يشير ان الرفع الذي هو مناف للسكون مما لا ينبغي للصلوة والثاني اسكنوا ايديكم ويدل ذلك على ان الروايات تدل على الحركة والرفع فهو متروكة ومنسوخة والظاهر من قوله رافع ايديكم هو الرفع عند الركوع بقرينة قوله في الصلوة فان الرفع عند التسليم لا يقال له انه في الصلوة لانه مخرج من الصلوة للمصلي كما قال عليه السلام تحليلها التسليم على ان في رواية التسليم ما لكم تشيرون بايديكم عند التسليم وفي رواية تؤمّون بايديكم ولم يقل فيها ترفعون ايديكم.

وما قال الترمذي من ان رواية ابن مسعود لم تثبت ليس في محله لان الترمذي صحح حديث عاصم ابن كليب فيما بعد فلا وجه لعدم تحسينه في هذا المقام الا وجه معنوي وهو التعصب في المذهب وفي ابي داؤد ص ١١٠ فلم يرفع النبي ﷺ يديه الا مرة وفي رواية فلم يرفع يديه حتى انصرف عن صلوته وهذا ثالث الاستدلال وهذه روايات بعضها مرفوعة وبعضها موقوفة تدل كلها على ان الرفع كان في زمان ثم نسخ.

وقال في الترجيح نقلا عن الاوزاعي انه قال الاوزاعي احدثكم عن الزهري عن سالم عن ابن عمر قال ابو حنيفة احدثكم عن حماد عن ابراهيم النخعي عن علقمة عن ابن مسعود عن النبي ﷺ انه لم يرفع يديه الا عند الافتتاح فرجح الاوزاعي لقلة الواسطة ورجح ابو حنيفة رواية ابن مسعود لكون علقمة واسود افقه من الزهري واما ابن مسعود فهو الراجح لما ذكر في اصول الفقه والحديث ان حديث الافقه اقدم وهذا هو الوجه الرابع للترجيح والوجه الثاني ان الذين يروون الرفع ويروون عدم الرفع ايضا عنهم قال مجاهد صليت خلف ابن عمر فلم يرفع يديه الا في الافتتاح ومجاهد تلميذ ابن عمر وكذلك اخرج الطحاوي عن عمر وعلي روايات على ترك الرفع باسانيد مختلفة.

فالحاصل ان روايات الرفع مجروحة مقدوحة ونقل عملهم على خلاف رواياتهم والثالث ان روايات الرفع وتركه متعارضة فيما بينها قلنا ان ننظر ايها يوافق اصل الصلوة واخر الامر من رسول الله ﷺ فرأينا ان القانون الاصل للصلوة التي استمرت عليه الصلوة في ابتداء الاسلام في الصلوة الكلام ورد السلام والعمل الكثير مما يجوز ثم نسخ كل ذلك فاذا علمت هذا فاعلم ان حالة المستمرة على السكون وهي في عدم

الرفع والرابع ان اكابر الصحابة وفقائهم عملوا على ترك الرفع اعني بهم ابن مسعود وعمر وعثمان وعلي وهم افاضل الامة وعدولها وقال عليه السلام عليكم سنتي وسنة خلفاء الراشدين المهديين وقال لو كان بعدى نبي لكان هو عمر وقال رضيت لامتي ما رضى لها ابن ام عبد وهو ابن مسعود وقال لكل نبي رفيق في الجنة ورفيقي فيها عثمان ابن عفان وقال من كنت مولاه فعلي مولاه.

والخامس ان روايات الرفع وتركه كلها فعليات فاما الاسقاط واما الترجيح مما يوافق القولييات قد علمت مما تلونا عليك ان روايات الترك يوافق روايات القولي حيث ورد في سنن ابى داؤد عن جابر قال خرج علينا رسول الله ﷺ والناس رافع ايديهم قال زهير اراد في الصلوة فقال مالي اراكم رافعي ايديكم كانها اذئاب خيل شمس اسكنوا في الصلوة فهذه الروايات توافق لما رواه ابن مسعود من عدم الرفع فيه الترجيح فهذه وجوه الترجيح.

وقال بالجمع بعضهم فيما بينهم بان التعارض انما يقع اذا اتحد الزمان وهيئتهما ليس كذلك فرواية ابن عمر كانت في ابتداء الاسلام ام لا لا علم لنا وكذلك رواية ابن مسعود كانت في اواخر الامر من رسول الله ﷺ لا ندرى ذلك فاستوى الامر ان غاية ما في الباب ان الروايتين تدلان على انه فعل هذا مرة وفعل ذلك مرة اخرى فلا تعارض فيما بينهما بل يجمع بينهما بان تقول ان ابن مسعود يحكى صلوة رسول الله ﷺ بعد وفاته ﷺ والظاهر انه يمكن صلوة استقر الامر عليها واستمر فله الترجيح.

ورواية ابن عمر تدل على فعل ذلك في بعض الاحيان وما رواه البيهقي في رواية ابن عمر انه كانت صلوة رسول الله ﷺ كذلك حتى لقي الله فهو ليس بصحيح لان بعض رجاله اتهم بوضع الحديث هذا اول وجوه الجمع والثاني ان النبي ﷺ قال ان هذه الصلوة لا يصح فيها شئ من كلام الناس انما هي القراءة والتسيح فتلقين الاخر السكوت.

ونحن نعلم ان كثيرا من الحركات التي كانت في الصلوة في ابتداء الاسلام كلها قد نسخت فهذه قرينة دالة على ان فعله الاخرى الذي استمر عليه الامر وهو ترك الرفع.

والثالث ان الروايات تدل على ان ابن عمر ترك الرفع في آخر عمره فهذا دليل قاطع على ثبوت العلم بالنسخ لان ابن عمر وان شئت التفصيل فعليك بمطالعة الطحاوي والرابع ان النبي ﷺ كان يرفع يديه في سبع مواطن عند القيام الى الثانية وعند رفع الرأس من السجدة وعند الذهاب وعند الافتتاح وغير ذلك وقد فصلناها فيما قبل في عنوان الباب فنسخ كلها متفق عليه عند الشوافع سوى رفع اليدين عند الركوع فاي وجه تركتم العمل على الاحاديث الدالة على الرفع في سبع مواطن فما فهو جوابكم فهو جوابنا.

فان قلتم ان صيغة كان لا تدل على الاستمرار دائما بل على الفعل ولو مرة نقول ذلك في الجواب عن احاديث الرفع فهذه اربعة وجوه الجمع وتوضيحه ان الروايتين كليهما صحيحتان ولكنهما في زمانين

مختلفين ورواية ابن عمر^{رضي} وقعت في بعض الاحيان ورواية ابن عمر^{رضي} لا تصح ان تكون ناسخة ورواية ابن مسعود^{رضي} في آخر الامر وهو الامر الدائم المستقر المستمر الى الآن.

فلا يرد علينا ان رواية ابن مسعود^{رضي} لا تصلح ان تكون ناسخة لان الناسخ ان تكون اقوى من المنسوخ ولا بد من العلم بالناسخ بالتاريخ وفيما نحن بصدده لا علم لنا بالتاريخ فكيف تقولون يا ايها الاحناف بالنسخ. ووجه عدم الورود.

لانا لا نقول بالنسخ على سبيل القطع واليقين بل نقول ان كلتا الروايتين صحيحتان لا كلام لنا في صحتها ولكن كان بعضها في زمان وبعضها في زمان آخر وقد اثبتنا بغلبة الظن بالقرائن المختلفة فليس للخصم ان يطالبنا دليل النسخ بالتاريخ.

والوجه السادس للترجيح ان الصحابة^{رضي} الذين رووا الرفع ليسوا من الذين يقومون في الصفوف الاول بخلاف ابن مسعود^{رضي} وعثمان^{رضي} وعلي^{رضي} وعمر^{رضي} فانهم كانوا من اولي الاحلام وكانوا من خدامه عليه السلام وملازمه دائما وكان ابن مسعود^{رضي} صاحب السواك وصاحب الطهارة والوسادة لرسول الله^{صلى} فالترويج لرواية ابن مسعود^{رضي} وايضا كان في ابتداء الاسلام المناسب اكثر التبرئ برفع اليدين ثم لما استحکم الاسلام في قلوب الصحابة لم يبق حاجة الى كثرة التبرئ عن غير الله تعالى برفع اليدين بل يكفي التبرئ مرة عند الافتتاح مرة. فان قيل حينئذ رفع السبابة لا يسن في التشهد؟ قلنا انه لم يرد خلافه عن النبي^{صلى} بخلاف الرفع عند الركوع فان الروايات مختلفة وقد روى الامام محمد في المؤطا عن ابي حنيفة وبه نأخذ فما اشتهر انه ليس بمنقول عن ابي حنيفة فليس بصحيح وباقي التفصيل فيما سيأتي في عقد الانامل في التشهد وسيذكر الاعتراضات على الاحناف ودلائله مع اجوبتها ولا يخفى عليك انه قد اعترض على دلائل الاحناف بوجوه منها ما قال عبد الله بن المبارك لم يثبت حديث ابن مسعود^{رضي} ومن العجائب ان المصنف قد حسن حديثه وصححه فلا حاجة لنا الى جوابه وقد صححه كثير من العلماء كابن حزم والدارقطني ويحيى بن قطان الا انه قال لا يثبت عندي قوله لا يعدله على ان اسناد هذا الحديث سلسلة الذهب فقول عبد الله ليس في محله.

وقال بعضهم روى عن ابن مسعود^{رضي} روايتان قولية وفعالية الاولى ان النبي^{صلى} لم يرفع يديه والثانية الا اريكم صلوة رسول الله^{صلى} قال فصلى ولم يرفع يديه الا مرة ثم لم يعد فما قاله ابن المبارك فذلك في الحديث القولي فيمكن انه لم يثبت بسند صحيح عنده ومنها ان الدارقطني قال ان احمد بن ابي شعبة من تلامذة وكيع لم يذكر قوله لم يعد والجواب انه ثابت في مسانيد ابن مسعود^{رضي} بطريق متعددة ومنها ان عاصم ابن كليب مجروح وهو ليس بشئ لان البخاري قد روى عنه تعليقا ومسلم في كثير من المواضع وقد وثق النسائي وغيرهم من العلماء وقال الترمذي في باب كيف الجلوس في التشهد ص ٣٨ تحت رواية عاصم ابن كليب هذا حديث حسن.

ومنها ان عبدالرحمن ابن ابى الاسود لم يسمع عن علقمة وهذا مما لا نسلم من له ادنى ممارسة باسماء الرجال لان الرواية التى تدل على عدم سماعه منه ضعيف فلا يكاد يصح الاحتياج به على انهما كوفيان وله لقاء لعائشة وهى صحابية وعلقمة تابعى من تلامذها والعمر يشهد به فسماعه ثابت عن عائشة وعدم سماعه عن علقمة امر نادر يأباه العقل السليم واذ قد تابعه عبدالرحمن فنشأت قوة فى الرواية.

ومنها انه وهم من سفيان والرواية الصحيحة فصلى فطبق بين يديه فتوهم الراوى وقال فلم يرفع يديه الا مرة والجواب ان كثيرا من الرواة الرجال روى الحديث هكذا وليس بينهم واسطة سفيان فيها فثبت ان الرواية صحيحة بلا مرية ومنها ان ابن مسعود روى عنه نسيانات فى مواضع منها ما مر وسيأتى فى باب التطبيق وفى باب الجمع بين الصلوتين والجواب عنه ان الانسان مساواة للسهو والنسيان وليس احد محفوظا عن النسيان حتى الانبياء عليهم السلام قال عليه السلام نسي آدم فنسيت ذريته وقال عليه السلام انا بشر أنسى كما تنسون فإى رجل لا تنسى.

على ان عمر قد روى عنه السهو والنسيان حتى انه لم يكن له علم بالمسح على الخفين وسها فى بيان عمرة النبي ﷺ حيث قال وقعت احدى العمرات فى رجب وقد روتها عائشة وكذلك وقع السهو فى رواية الطيب فى حالة الاحرام حيث قال بالنهاى مطلقا وروته عائشة خلافة ايضا وكذلك وقع السهو فى اصل الوتر حيث يقول الرجل له ان يصلى ثلث ركعات ثم ينام ويضم اليه ركعة فى آخر الليل فتكون اربع ركعات حتى اذا خشى الصبح اوتر بواحدة توتر له ما قد صلى.

وكذلك وقع الخطأ فى رواية سماع الموتى وقد مر فى البخارى فقد علمت بما تلونا عليك ان ابن عمر قد وقع الخطأ منه فى مواضع حتى ان بعضهم يعنى نواب صديق حسن خان القنوجى قد جمع كل مواضع اخطأ فيه وهى تبلغ بضع عشرة وقد اجاب بعض الاحناف عن حديث ابن عمر ان النبي ﷺ كان يرفع يديه لذب الذهب ففهم وائل ابن حجر انه رفع يديه للتكبير وهذا الجواب بمقابلة ما قال الشافعى من ان ابن مسعود كان قصير القامة فخفيه عليه انه عليه السلام رفع يديه لانه كان من الذين يقومون خلفا فى الصفوف المتقدمة وقلنا كان ابن عمر صغيرا سنا وانت تعلم صفوف الصبيان تكون خلف صفوف الرجال.

فان قالوا اذا تعارض المثبت والنافى فالعبرة للمثبت فلنا ان كثيرا من الروايات مثبت للرفع بين السجدين وقد تركوها قولاً بالنسخ فلنا ان نقول بذلك انتهى فافهم والله اعلم.

باب ما جاء فى وضع اليدين على الركبتين فى الركوع

قوله ما روى عن ابن مسعود انهم كانوا يطبقون انما اتى بصيغة التمريض لعدم القطع على انه يمكن انه

لم يكن له علم بالنسخ او انه يزعم بجواز كلا الامرين.

باب التجافى عن الجنين

قوله انا اعلمكم بصلوة رسول الله ﷺ علم منه ان طول الملازمة ليس من ضرورته ان يكون اعلمهم بل لا بد علمية من التيقظ وكثرة الحزم والاحتياط ومن ههنا ترى ان اباهريرة انه صحب النبي ﷺ اربع سنين وقد اكثر من النبي ﷺ الحديث قوله وتر يديه اى جعلها كالوتر وهو ما يتخذ من عصب الحيوانات ويضم معه رؤس القوس.

باب التسبيح فى الركوع والسجود

اعلم ان سر الركوع والسجود وهو مالک الملك وخالق كل شئ فعلينا ان ننظر فى عظمته وعلو شأنه بين يديه ونظهر ذلة انفسنا فان وضع اشرف اجزائنا وهو الوجه بين يديه على الارض تبجيلا لقدرته وتعظيما لشأنه وهذا احترام فعلى والتسبيح احترام قولى فلا بد ان يوافق القول الفعل والله اعلم.

باب ما جاء فى النهى عن القراءة فى الركوع والسجود

قوله القسى هي ثياب من كتان مخلوط من حرير نسبت الى قرية قيس وقيل اصله قزى نسبت الى القز وهو ابريشم التى فابدلت الزاء سينا اعلم ان الله تعالى عين كل هيئة من هيئات الصلوة بنوع من انواع الذكر وعين القيام الذى هو اول الهيئات واعظمها وادخلها فى الخدمة بقراءة القرآن هو اقدم واعظم ومن لوازمها ان لا يجوز فى كل موضع غير ما عين الشارع فيه من الذكر حرمة وكراهة وذلك امر تعبدى لا يهتدى اليه العقل لادراكه وذكر بعضهم لا يهتدى اليه اى مما يهتدى من الركوع والسجود ولما كانا من امارات الخضوع والتذلل نهى ان يقرأ الكتاب الكريم الذى عظم شأنه وارتفع محله فى هيئة موضوعة للخشوع والتذلل وقال بعضهم يستكره الجمع بين كلام الله سبحانه وبين كلام الخلق فى موضع واحد فيكون على السواء وهذا القراءة عند الجمهور مكروهة تنزيهة وعند بعضهم تحريما والله اعلم.

باب ما جاء في من لا يقيم صلبه في الركوع والسجود

واعلم ان ابا يوسف والشافعيّ قالا ان الاعتدال في اركان الصلوة فرض تفسد الصلوة بتركه وقال ابو حنيفة ومحمد الفرض في الركوع الانحناء فقط وفي السجود نفس وضع الجبهة على الارض والاعتدال فيهما ليس بفرض وسندهما قوله تعالى "واركعوا مع الراكعين" (البقرة: ٢٣) والركوع هو الانحناء وكذلك امرنا بالسجود وهو محض وضع الجبهة على الارض والاعتدال ليس بداخل في معناه ولو قلنا بفرضية لزوم الزيادة على الكتاب بخير الواحد وهو لا يجوز نعم التعديل عند علمائنا واجب ثبت وجوبها بالسنة وهو قول الكرخي وهو الراجح وقال بعض علمائنا انه سنة وهو غير راجح.

ومن قال انه سنة معناه ان وجوده ثبت بالسنة واستدل الشافعي برواية الباب وهي لا تجوز صلوة لا يقيم الرجل فيها صلبه وفي رواية الاعرابي قم فصل فانك لم تصل حيث قال لم تصل وبين ان عدم الاجزاء بدونه وكذلك نفى اصل الصلوة بترك الاعتدال يدل على انه فرض في الصلوة وايضا مواظبة النبي ﷺ دليل على انه فرض واجاب الحنيفة بان نفى الاجزاء محمول على المبالغة لعدم حصول الكمال بدونه كما في قوله عليه السلام لا يؤمن احدكم حتى يحب لاخيه ما يحب لنفسه وقوله عليه السلام لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وغيرهما مما لا يعد ولا يحصى والله اعلم.

باب ما يقول الرجل اذا رفع رأسه عن الركوع

قوله ملاً السموات والارض بالنصب وهو الاكثر على انه صفة الحمد والمأ بالکسر اسم ما يأخذه الاناء اذا امتلأ وهو مجاز عن الكثير وقال المظهر هذا تمثيل اذا الكلام لا يقدر بالامثال ولا تسعه الوعية انما المراد تكثير العدد حتى لو قدر ان تلك الكلمات لو كانت اجساماً تملأ الاماكن لبلغت من كثرتها ما تملأ السموات والارض وقيل تملأ ما بين السماء والارض من الخلاء فلا تكرر لان المراد من قوله ملاً ما بينهما من الاشياء الواقعة بينهما اعلم ان الروايات في كلمة القومة بعد السمع باربعة انواع (١) ربنا لك الحمد (٢) ربنا ولك الحمد (٣) اللهم ربنا لك الحمد (٤) وبالواو كلها جائزة.

قالت الطيبي ان الوجهين بالواو وبدونها جائزان ولا ترجيح لاحدهما على الآخر وقال القاضي عياض على تقدير الواو يكون قوله ربنا متعلقاً بما قبله تقديره سمع الله لمن حمده يا ربنا فاستجب حمدنا ودعائنا ولك الحمد وهذه الجملة جملة مستقلة ولا يخفى عليك ان هذا الحديث تمسك به ابو حنيفة في اتیان الامام في التسميع والمأموم بالتحميد وان لا يجمع الامام بينهما لان هذه قسمة والقسمة تنافي الشركة ولهذا

يأتى المقتدى بالتحديد عندنا وعند مالك مثل مذهب ابي حنيفة وكذلك مذهب احمد في المشهور عنه وقال الشافعي الجمع بينهما للامام والمقتدى لانه ثبت انه عليه السلام قال صلوا كما رأيتموني أصلي. قال القارى فيه الدليل القولى اقوى من الدليل الفعلى لان قوله تشريع لا يحتمل الخصوصية بخلاف فعله واذا يحمل الجمع على حالة الانفراد لا على حالة الجماعة وبه يحصل الجمع ويوافق قوله صلوا كما رأيتموني اصلى والله اعلم وتوضيحه ان الامام ارشد المقتديين الى التحديد فلو لم يقل هو يدخل في تحت وعيد "لم تقولون ما لا تفعلون" (الصف: ٢) "أتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم" (البقرة: ٢٣) فالمناسب الجمع بينهما وبه قال الشافعي ولكن رواية الباب اذا قال الامام سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد تدل على التقسيم المنافى للاشتراك وايضا قوله عليه السلام من أمّ قوما فليخفف فان فيهم السقيم والمريض والكبير وذا الحاجة او كما قال عليه السلام.

فنظرا الى الروايات المختلفة، فنقول يجوز للمطوع والمنفرد ان يأتى بالادعية الطويلة والتسميع ايضا وليس حكم المفترض للجماعة كذلك والشافعي لا يسلم القسمة وهو يقول حكم هذا كقوله عليه السلام اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين حيث ان الامام والمأموم كلاهما يأتیان والصحيح الجمع بين هذين العمليين والله اعلم.

باب ما جاء فى وضع اليدين قبل الركبتين فى السجود

قال الاحناف الاعضاء التى هى اقرب الى الارض يضعها اولاً عند الذهاب الى السجدة ويفعل عكسها عند رفع الرأس عنها والنهوض الى الركعة هو السنة عندنا وعند الشافعي والحنابلة ان يضع ركبته قبل يديه وقال احمد ومالك فى رواية ان يضع يديه قبل ركبته بحديث ابي هريرة الذى رواه ابو داود واذا سجد احدكم فلا يبرك كما يبرك البعير وليضع يديه قبل ركبته لا كما يفعل الجمل انما هو يضع يديه قبل ركبته ولا يخفى عليك ان اول هذا الحديث يخالف آخره لانه اذا وضع يديه قبل ركبته فقد برك الجمل واول الحديث كان نهى عنه وما قيل ان توفيقه ان الركبة من الانسان فى الرجلين وفى ذوات الاربع فى اليدين. فردّه صاحب القاموس فى سفر السعادة وقال هذا وهم غلط مخالف لائمة اللغة وقال القارى والذى يظهر لى (والله اعلم) ان هذا الحديث انقلب آخره على بعض الرواة وانه كان لا يضع يديه قبل ركبته وقال بعضهم هذا الحديث منسوخ بحديث مصعب ابن سعد بن ابي وقاص عن ابيه قال كنا نضع اليدين قبل الركبتين فامرنا بوضع الركبتين قبل اليدين رواه ابن خزيمة وقيل الغرض من التشبيه فى قوله كما يبرك البعير التشبيه فى الهيئة دون النهى عن التقديم فان البعير حين يبرك من القيام ترتفع جنبه المؤخرة ويصير مقدمة منخفضا فاراد

الشارع النهى عن هكذا الهيئة في اول الكلام وذكر في آخره حكم المعذورين من الضعفاء ان يجوز لهم وضع اليدين قبل الركبتين فالحديث مخصوص عنه البعض والله اعلم.

باب ما جاء في السجود على الجبهة والانف

قال امرت ان اسجد على سبعة اعضاء اليدين والركبتين والرجلين والوجه هل المسجود على جميعها فرض ام لا فالائمة متفقون على ان وضع كل الوجه بحيث لا يشد عنه جزء ما ليس بفرض لعدم امكانها لانه ليس بسطح مستوي وعلم ذلك من فعله عليه السلام كان النبي ﷺ اذا سجد امكن انفه وجبهته على الارض ففي الحديث اقتصار على بعض اجزاء الوجه قال الجمهور السجود على اجزاء السبعة مما لا بد منه وقال ابو حنيفة وصاحباؤه يجوز الاقتصار على احد من الانف والجبهة مع العذر بلا كراهة وبلا عذر بكراهة وقال الموالك يجب على المصلي ان يسجد بالجبهة والانف كليهما جميعا وقال الشافعي يجب وضعها مكشوفة على الارض ويكفي بعضها ووضع الانف مستحب فلو ترك جاز ولو اقتصر عليه وترك الجبهة لا يجوز. ولنا ان المراد من قوله عليه السلام اسجدوا وهو الجبهة اى وضع بعض اجزاء الوجه للقطع بان مجموعه ليس بمراد لعدم ارادة الذقن والخذ وهو يتحقق بالانف والجبهة كليهما فيتوقف احدهما على وضع الآخر معه وهو زيادة على الكتاب بخبر الواحد فذا لا يجوز وقالوا الصاحبان ان لفظ السجدة في القرآن وقعت مجملا فلا بد ان يكون مفسرا وقد فسره فعل النبي ﷺ وفعله لا يخلو عن وضعها جميعا قط فعلم ان وضع الانف والجبهة كليهما مفروض وفيه ما فيه ووضع اليدين والركبتين مسنون عندنا والسجود على احد الرجلين فرض فحاصل الكلام ان من الاعضاء السبعة يفترض شيان وضع بعض الوجه واحدى الرجلين على الارض وكلها مسنون والله اعلم.

باب ما جاء أين يضع الرجل وجهه اذا سجد

والروايات التي في هذا الباب مختلفة ومتنوعة كما كانت في تكبيرة الافتتاح فان في بعضها سجد النبي ﷺ بين كفيه وفي بعضها كانت يداه حيال منكبيه وفي بعضها فروع الاذنين فوق الاختلاف في الافضية السننية لا في الجواز وعدمه وقال ابو حنيفة والسجدة بين الكفين مذهبنا.

باب ما جاء في السجود على سبعة اعضاء

وعندنا في الحديث بيان كمال السجدة واما ما يتوقف عليه السجدة فوضع بعض الوجه وبعض القدم ويكفى وضع اصبع منها والواجب وضعها جميعا والسنة ان تتوجه الي القبلة اصابع القدمين واليدين مهما امكن.

باب ما جاء في التجافي في السجود

القاع هو المكان المستوي الواسع في خطاة من الارض يعلوه ماء السماء ويستوى نباته العفر بالفاء بياض ليس بناصع الصفرة بالضاد بياض سواد الشعر وارى فيه احتمالات اما ان يكون من المواراة فالواو اصلية واما ان يكون متكلمًا من الرؤية فالواو عاطفة واما رواية بياض ابطيه صلى الله عليه وسلم فيمكن على حقيقته كان يرى من خارج بياضه وبريق لمعانه واما على معنى المجاز على سبيل الكناية والمعنى لو كان مجردا من الثياب لرأيت والمقصود اثبات التجافي في السجود والله اعلم.

باب ما جاء في الاعتدال في السجود

والاعتدال هو التوسط في كل شئ وهو على نوعين اعتدال في الكَمِّ واعتدال في الكيف ولا بد فيهما في اداء الصلوة وهو اشبه للتواضع وابلغ في تمكين الجبهة وابعد عن الكسل كافتراش السبع وهو ان يبسط زراعيه في السجود ولا يرفعهما عن الارض كبسط الكلب والذئباب والثعلب وقال ابن حجر يكره ذلك لقبح الهيئة المنافية للخشوع والادب الا لمن اطال السجود وشق عليه اعتماد كفيه فله وضع ساعديه على ركبتيه لقوله عليه السلام حين اشتكى أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم مشقة السجود عليهم اذا نفرجوا استعينوا بالركبة رواه جماعة متصلا.

باب ما جاء في اقامة الصلب اذا رفع رأسه من السجود والركوع

قوله قريبا من السواء اى كان زمان سجوده وركوعه والقومة والجلسة اى كان افعال الصلوة قريبا من السواء الا القيام للقراءة والقعود للتشهد فانه كان بطولها وقيل كانت صلوته معتدلة وكان اذا اطال القيام اطال

بقية الاركان واذا خفف القيام خفف بقية الاركان والله اعلم.

باب ما جاء في كراهية ان يبادر الامام في الركوع والسجود

قوله غير كذوب يشكل عليه ان فيه نفى مبالغة الكذوب وليس فيه نفى نفس الكذب ولا بد منه والجواب عنه ان صيغة المبالغة للنسبة اى ليس بذى كذب كما فى قوله تعالى 'ان الله ليس بظلام للعبيد' (ال عمران: ١٨٢) اى ليس بذى ظلم للعبيد او يقال ان الصحابة يوجد فيهم هذه الصفات متكاملة فلو وجد فيهم الكذب وجد على سبيل المبالغة والكمال فالنفى باعتبار المنفى عنه قوله لم يحسن من باب نصر وضرب قال المظهر فيه دلالة على ان السنة للمأموم ان يتخلف فى افعال الصلوة خلف الامام مقدار هذا التخلف وان لم يتخلف جائز الا فى تكبير الاحرام اذا لا بد للمأموم ان يعبر حتى يفرغ الامام عن التكبير ومذهبنا ان المتابعة بطريق المواصلة واجبة حتى لو رفع الامام رأسه عن الركوع قبل تسبيح المقتدى ثلثا .
فالصحيح انه يوافق الامام وان مكثهم هذا المقدار للاحتياط من وقوع السبقة على الامام ويدل عليه ما رواه انه عليه السلام قال لا تبادرون فى الركوع ولا فى السجود فاني مهما سبقكم به اذا ركعت تدركونى واذا سجدت فاني قد بدنتُ والله اعلم.

باب ما جاء في كراهية الاقعاء بين السجدين

الاقعاء هو ان يضع اليديه على الارض وينصب ساقيه وهو مكروه تحريما فى السجدين بالاتفاق وقال الكرخي ان ينصب قدميه كما فى السجود ويضع اليديه على عقبيه فهو يخالف هذا الحديث لانه عليه السلام كان يقع بين السجدين وبما روى عن طاؤس انه قال قلنا لابن عباس الاقعاء على القدمين قال هو السنة فقلنا انا لنراه جفاء بالرجل فقال هي سنة نبيكم وعلى هذا التقدير الرجل بالضم ويمكن ان يقرأ بالكسر اى بكسر الراء جفاء بالرجل وقع التعارض ان الاقعاء بمعنى الاول منهى عنه وبمعنى الثانى سنة وقال الترمذي ان عند عامة اهل العلم ان الاقعاء بمعنى الثانى ايضا متروك مكروه وهو المذهب حيث يقول بافتراش الرجلين فالتوجيه ان مراد ابن عباس التنبيه على الانكار الذى فعله النبي ﷺ فى بعض الاحيان او يقال ان تعارض المبيح والمحرم والترجيح للمحرم قوله استعينوا بالركب اى بوضع المرفقين على الركبتين والله اعلم.

باب كيف النهوض من السجدة

هل الجلوس في وتر من الصلوة اى في الثالثة والاولى سنة ام لا فقال الشافعيّ جلّسه الاستراحة سنة واستدل برواية مالك ابن الحويرث فقال ابو حنيفة ومالك وغيرهما انها ليست من السنن واستدل برواية ابي هريرة انه ينهض على صدور قدميه بدون الجلوس وهي وان كانت ضعيفة سندا الا انها قوية بحسب المعنى كما قال الترمذی في هذا الحديث عليه العمل عند اكثر اهل العلم وفي الحديث الاول قال عند بعض اهل العلم فقد جأت في حديث ابي هريرة قوة بعدة وجوه منها ان رواية الجلسة لم ينقل عن احد من الصحابة سوى مالك ابن الحويرث وابي حميد الساعديّ ومنها ما روى عن بعض العلماء انه قال ادركت كثيرا من الصحابة كلهم يقومون على صدور قدميهم ومنها ان مبنى الصلوة واركانها على الشدة والتعب فكيف يتعلق بجلسة الاستراحة ومنها ان اركان الصلوة كل واحد قد وظف فيها شئ من التسيحات والاذكار وهذه الجلسة لم يوظف فيه شئ ما من الاذكار فعلم انها ليست بسنة كما زعم الشافعيّ فالحاصل ان حديث الجلوس اما متروك لهذه الوجوه او مؤول عن الظاهر او محمول على بيان الجواز والعدول وهو التبدن وقد جأت رواية فيه والله اعلم.

باب ما جاء في التشهد

وليعلم ان ههنا مباحث الاول ان التشهد فرض او سنة وهل بينهما فرق ام لا فقال احمدّ التشهد فرض ولكنه يجبر في السجود اى سجود السهو ان نسي وقال ابو حنيفة في ظاهر الرواية التشهد ان كلاهما واجبان وقال مالك والشافعيّ كلاهما سنتان ومستدلّهما اى مستدلّ الاولين ما روى عن ابن مسعود علمنا رسول الله ﷺ اذا قعدنا في الركعتين ان نقول التحيات الخ وفي رواية امرنا رسول الله ﷺ فالالفاظ التي في الحديث تدل على التأكيد والوجوب فلم ينقل عن احد ان النبي ﷺ ترك ولو في بعض الاحيان فهذه برهان قاطع على الوجوب ثم اى التشهد ارجح وافضل بعد الاتفاق على اى ما شاء يجوز قرأته فيه فرجح ابو حنيفة تشهد ابن مسعود ووجه الترجيح عمل اكثر اهل العلم وقول ابن مسعود علمنا رسول الله ﷺ التشهد ورجح الشافعيّ تشهد ابن عباس التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله بغير واو والاول ارجح بوجوه منها ما قال الترمذی في حديث ابن مسعود وهو اصح حديث عن النبي ﷺ في التشهد.

ومنها ما قال عليه العمل عند اكثر اهل العلم ومنها اشتمال التعليم بتشهد كما يعلمهم القرآن ومنها ان تشهد ابن مسعود منقول بلفظه والرواية المنقولة بلفظها لم يوجد فيها التغير بشئ في الفاظها من تلامذته ومنها ان تشهد ابن عباس عن ابن عباس قرأ تشهداً آخر من دونه ومنها ان العطف يقتضى المغايرة والتعدد

والمناسب هذا المقام التحاق اشياء متعددة في جنبه تعالى من التحيات والصلوة والطيبات بخلاف تشهد ابن عباسؓ فان فيه قوله التحيات موصوف بثلاثة اوصاف فهي واحد ومنها ان التحيات عبادات من العبادات القولية والصلوة عبادات بدنية والطيبات عبادات من العبادات المالية وكلها مهداة بجنبه تعالى ذكره ومنها ما رواه البخارى عن ابن مسعودؓ انه قال علمنى رسول الله ﷺ ان تقول التحيات والصلوات الخ وقال ويدى بين يديه ﷺ فهذه الاهتمام يدل على الاهتمام بشأنه وتفصيله.

والبحث الثانى ان التحيات ما معناه فقال بعضهم ان المراد بالتحيات العبادات القولية وبالصلوات العبادات البدنية وبالطيبات العبادات المالية وهو الراجح وقيل هو الشاء وقيل السلام وقيل مطلق العبادات وروى ان النبى ﷺ لما حضر حضرته الله تعالى عظمه تعالى بقوله "التحيات لله الخ" فاجاب الله تعالى "السلام عليك ايها النبى ورحمة الله وبركاته" فقال عليه "السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين" فادخل كل العباد فى رحمة الله وسلامه حتى العباد الصالحين ومنهم الملائكة فلما سمعوا ذلك قالوا "اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله"

الغرض منهم اظهار ان النبى ﷺ احرى واجدر ان يتبع ويؤقر وانه رسول حقيقى ونبى صادق وهذا شأن النبى ﷺ فيضه عاما شاملا لكل احد ولا يخفى ان مقام الولاية وان كان افضل بحسب التوجه الى الله تعالى فيه الا ان درجة النبوة اعلى وارفع باعتبار ان فيه اصلاح الغير وحاصل الكلام ان هذه الكلمات قد ارتضاه الله تعالى من نبيه وحببيه ﷺ فامر ان نقرأ فى التشهد بعينها على سبيل الحكاية تكون على ما عليه المحكى عنه من غير تغيير وتبديل وايضا عرض النبى ﷺ جميع انواع العبادات فى جنبه تعالى ليلة المعراج فلنا ان تقتدى به ونمشى على آثاره قال الله تعالى "لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة" (الاحزاب: ٢١)

والبحث الرابع ان المخاطبة بالغير فى الصلوة لا تصح فكيف تصح قوله عليه السلام "السلام عليك ايها النبى الخ" فان الخطاب بكلام الناس ولو كان بالفاظ قرآنية مفسدة للصلوة حتى ان ما كانت من الآيات القرآنية ولو اريد به مقصودا آخر غير التلاوة فهي مفسدة للصلوة كقول الرجل لرجل آخر مسمى بيحيى "يا يحيى خذ الكتاب بقوة" او لرجل اسمه ابراهيم "سلام على ابراهيم" فكيف الخطاب بقولنا السلام عليك ايها النبى الخ. **والجواب** عنه ان النبى ﷺ مستثنى عن هذا الحكم كما هو مخصوص عن عدم فساد الصلوة اذا اجاب الرجل على دعوته فيها لقوله تعالى "يا ايها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول اذا دعاكم" (الانفال: ٢٣)

والبحث الخامس النداء على غيب كيف يصح فى التشهد وهو مما لا يجوز؟ **والجواب** عنه ان الفاظ الروايات مروى بعينها من غير تغيير فيها تعبدنا بقراتها فى التشهد من غير تبديل وتصرف كما ان الامثال لا يتغير عما فى موردها فلو استعمل احد مثالا ورد فى حق الرجل ليس له ان يتغير صيغة التانيث الى صيغة التذكير ولا ان يغير صيغة الافراد الى صيغة الجمع واذا خاطب بها جمعا كثيرا كقول العرب فى الصيف

ضيعت اللبن.

فالحاصل ان المعبرة في ضرب الامثال موردها دون مضاربها فتضرب كما وردت في موردها من غير تصرف فاذا علمت هذا فاعلم ان الفاظ التشهد الذي رواه ابن مسعود مروية اليها بروايات كثيرة من تلامذه من غير زيادة ونقصان بعينها والثاني ان الصحابة كانوا لا يغيرون اللفظ في اسفارهم بان يقولوا السلام على النبي ولو لم يجز ذلك لانكر عليهم رسول الله ﷺ والثالث ان النبي ﷺ حتى في القبر لان الله تعالى حرم على الارض ان تأكل اجساد الانبياء فنبى الله ﷺ حتى يرزق تواترت بها الاخبار والآثار ولهذا لا يجوز ان ينكح ازواجه ﷺ من بعده عليه السلام ابدا ولا يجرى في امواله التوارث.

وروى السخاوى في تذكرة الحبيب من صلى على غائبا بلغته ومن صلى على قريبا سمعته فهذا يقتضى ان يخاطب النبي ﷺ بصيغة المخاطب يجوز ذلك من غير شبهة وما روى عن ابن مسعود انه غير الخطاب الى قوله عليه السلام على النبي فليس بمعقول لعدم نقله من غيره من الصحابة والرابع ان المصلى يخاطب الله بصيغ الحضور والخطاب لانه يتقن انه حاضر وناظر بين يديه فالمناسب بشأنه تعالى ان يخاطب النبي ﷺ الذى هو واسطة استجلاب الفيوض من جنابه تعالى واقتباس الانوار والبركات من مشكوة القدس جل شأنه ومن حصل لنا به التقرب الى الله تعالى ومن عثرنا بركة وجوده ويمن نواله روحى وقلبي فداه بغنيمة عظيمة وعطية راضية وهى الصلوة التى هى معراج المؤمنين بصيغة الخطاب والحضور ولا اشكال فيه لمن له عقل سليم والخامس ان هذا الخطاب فى الصلوة والصلوة والسلام جائز وان تكلم فى السلام.

باب كيف الجلوس فى التشهد

اختلف الائمة فى كيفية الجلوس فى التشهد باعتبار الفضيلة ولا كلام فى الجواز على اى كيفية جلس فقال ابو حنيفة ينصب رجله اليمنى ويقعد على اليسرى وقال مالك بالتورك ودليل ابي حنيفة رواية وائل بن حجر الذى قيل فى شأنه هذا حديث حسن صحيح واستدل الموالك بحديث ابي حميد فانه قال يقعد فى التشهد الآخر على وركه وفيه ما فيه لان حديث ابي حميد وحديث وائل بن حجر كليهما واحد باعتبار المفهوم والمعنى فلا يتم الاستدلال الا ان يقال ان الحديث مختصر ههنا وقد ذكره ابو داود ص ١٣٩ قال ابو حميد انما اعلمكم بصلوة رسول الله ﷺ قالوا فاعرض فقال ويفتح اصابع رجله اذا سجد ثم يثنى على رجله اليسرى حتى قال اذا كان فى التشهد الذى بعده سلام قدم رجله اليسرى وجلس على مقعده وفى رواية واخرج قدميه من ناحية واحدة فحينئذ يتم الاستدلال للشافعى برواية الباب حيث قال الافتراض فى القعدة الاولى والتورك فى القعدة الاخيرة.

والحاصل ان كل حزب بما لديهم فرحون والدلائل للفريقين موجود ولكن ابو حنيفة قد رجح الافتراض لتعامل الصحابة وتمسك برواية وائل بن حجر وقول ابن عمر انه قال من سنة الصلوة ان تنصب القدم اليمنى وتجلس على اليسرى وقول عائشة كان النبي ﷺ يفتح الصلوة الى ان قالت وكان يفترش رجله اليسرى وينصب رجله اليمنى وقول ابن مسعود انما كان من سنة الصلوة ان تفتريش رجله اليسرى او كما قال وقد ذكره بصيغة الحصر هذه الرواية رواه البخارى ولا يخفى عليك ان الجلوس على اى كيفية كانت من الكيفيات التى وردت فى الحديث جائز للمعذور من التورك والتربع والافتراش.

باب ما جاء فى الاشارة

وقد تواترت الرواية عامة فى الصحاح فى تحقق الاشارة ولكنهم اختلفوا فى الكيفية فقال ابن عمر فى حديث الباب ورفع اصابعه التى تلى الابهام يدعو بها وقوله وضع يده اليمنى على ركبتيه ورفع الخ ظاهره موافق لما فى الدر المختار ان المفتى به عندنا ان يشير باصابعه قال ابن الهمام لعل المراد والله اعلم وضع الكف ثم قبض الاصابع بعد ذلك عند الاشارة وهو المروى عن محمد فى كيفية الاشارة قال يقبض خنصر التى تليها ويحلق الوسطى والابهام ويقيم المسبحة وكذا عن ابى يوسف فى الامالى وهذا فرع تصحيح الاشارة وعن كثير من المشائخ ان لا يشير اصلا حتى تعصب بعضهم بكسر اصابع المشير وقطعها وهذا ليس بشئ لانه يخالف الرواية والدراية.

وفى المؤطا لمحمد ص ١٠٦ كان رسول الله ﷺ اذا جلس فى الصلوة وضع كفه اليمنى وقبض اصابعه كلها و اشار باصبعه التى تلى الابهام ووضع كفه اليسرى على فخذه اليسرى قال محمد بصنع رسول الله ﷺ نأخذ وهو قول ابى حنيفة ولا يشير من ابتدائه بل اذا بلغ قوله ان لا اله الا الله ليطابق قوله فعلة لان رواية الباب تدل على ان وضع يده اليمنى على ركبته رافعا اصبعه قال بعض الفقهاء لا يعقد فيه للزوم الصرف عن القبلة وهو مسنون وفى الروايات طريقان للرفع التحليق وعقد ثلثا وخمسين.

وهنا بحث آخر ما يفعل بعد الرفع هل يضع الاصبع ويفتح التحليق أم يقيه على حاله قال فقهاءنا بالاول ورده القارى بان يقول هو ليس بشئ من الروايات تدل على فتح الحلقة ويقتضيه استصحاب الحال.

ثم قال بعضهم لا يضع الاصبع بعد الرفع عملا باستصحاب الحال وقال بعضهم يضعها وليس عندهم ما يتمسكون به من الروايات على ان قوله يدعو بها يدل على ان النبي ﷺ كان رافعا للاصابع الى آخر التشهد لان الدعاء يكون الى آخره وقال بعضهم يدعو بمعنى يشير والدعاء له معيان يقال دعوت زيدا فاستجابني والدعاء طلب الشئ من الله تعالى والدعاء يأتى بمعنى الاشارة ولعل القارى رسالة فى ذلك اسمه يتزين

العبادات في تحسين الاشارة والارجح الاشارة الى آخر التشهد والتحليق وابقائها على حاله دون الرفع عليه العمل عند مشائخنا قال القارى وكذا قول مالك والشافعي ولا يعرف الاختلاف في هذه المسئلة بين السلف وانما خالف بعض مشائخ المتأخرين وقال صاحب الخلاصة ان الاشارة من المحرمات وهذا قول يخشى ما يخشى ولو لا نحسن الظن به لافتيناه بكفره ثم عند المالكية وبعض الشافعية يقيم الاصبع في ابتداء الجلوس .

باب ما جاء في التسليم في الصلوة

وليعلم ان ههنا مباحث الاول ان السلام ما حقيقته؟ فاعلم ان السلام قد شرع في الصلوة لان الصلوة معراج المؤمنين وفيه ملك الملوك وسلطان السلاطين فيكون فيه الغيبة عن الدنيا وما فيها حتى لا يناسب للمصلي ان يلتفت الى اليمنى واليسرى لانه خلاف آداب المجالس السلطاني ولما اختتمت الصلوة حصل لنا الحضور من الغيبة فيناسب التسليم فيما بينهم ولهذا قال ابوحنيفة ان السلام ليس من اركان الصلوة وهذا هو السر في ان التسليم يكون اولا الى الجانب الايمن ثم الى الجانب الايسر وللإمام ينوي الذين في جانبه من الحفظ والسلام دعاء بالسلامة عن كل ما يضر ولكن السلام في اليوم مروج حيث لا يكون فيه نية ولا اخلاص ولا توجه بل يجرى على اللسان فقط ولا اثر له في القلب .

والثاني ان الصلوة على هل يصح بدون السلام ام لا فقال ابوحنيفة نعم استدلالا بحديث الاعرابي ولكن لما واظب النبي ﷺ حتى انه عليه السلام لم يخرج مدة عمره الا بالسلام قال بوجوبه ولم يقل بفرضيته لعدم النص القاطع وقال الشافعي هو فرض لقوله عليه السلام تحليلها التسليم .

والثالث ان الواجب سلام واحد او اثنان فعن الاحناف روايتان في رواية تسليمية وفي رواية اخرى تسليمتان واجبتان وقال جمهور الفقهاء ان الاول واجب والمسنون هو الثاني وعن الامام على ما تحقق عنه وجوب التسليمتين .

والرابع هل يجب لفظ السلام فقط ام يضاف عليه قوله ورحمة الله وبركاته فالقول المحقق ان لفظ السلام واجب فقط لقوله تحليلها التسليم وكما قال عليه السلام من غير ذكر ورحمة الله وبركاته وقال الشافعي هو واجب مع قوله ورحمة الله وبركاته وعن الجمهور قولان .

والخامس الى اي وقت تصح الاقتداء؟ قيل يصح قبل اختتام التسليم الثاني وقال الآخرون يصح الى قوله السلام عليكم فاذا خرج السلام عن اللسان لا يجوز الاقتداء بعده .

والسادس ان تسليم الواحد واجب وهو المنقول عن مالك وان وجه الامام نحو اليمين بشئ اي ان يصرف الامام وجهه نحو اليمين بشئ وقال الجمهور ان الاول واجبة والثاني سنة وعلى الامام ان يميل وجهه الى اليمين

واليسار ميلا كاملا حتى يرى بياض خديه وقال بعضهم التسليم ثلاثة احدها للامام والآخران معروفان ثم لا يغيب عنك ان روايات زيد بن محمد التي رويت من اهل الشام كلها مناكير والتي رويت عن اهل العراق فصحا فبينهما بون بعيد وقال الشافعي ان شاء سلم بتسليمتين وذلك لان الثاني عنده سنة والله اعلم.

باب ما جاء ان حذف السلام سنة

حذف السلام تخفيفه وترك الاطالة والجزم والقطع كلاهما يطلقان على ترك المد وترك الحركة الاخرى والمد في الفاظ التكبير قد يفضى الى الكفر كما في آله اكبر بالاستفهام وكذلك الله اكبر مفضى الى الكفر فافهم واحذر والله اعلم.

باب ما يقول اذا سلم

اختلف العلماء في ان الصلوة التي بعدها سنة فهل ينبغي ان تكون متصلة او منفصلة فلا يخفى عليك ان كثيرا من الفقهاء انكروا الانفصال لان السنن تكميلات للفرائض فلا بد ان تكون متصلة بها من غير ان يتناول في شئ آخر من كلام او فعل آخر وقال ابن الهمام لا حرج من الفصل القليل الذي روى ذلك المقدار عن النبي ﷺ وهو مقدار ان يقرأ الاوراد المنقولة فيها وقال بعض الفقهاء لا بأس في الفصل ولو كان كثيرا والقول ما قاله ابن الهمام والله اعلم.

باب ما جاء في الانصراف عن يمينه وعن يساره

كان الامام كالزعيم جاء من حضرت السلطان بعد غيبوبة مدة ما نسلم عليهم ثم صار كاحد من الناس فينبغي ان يدعو بهم رافعين ايديهم الى ربهم ويقر هو نفسه وله ان ينصرف الى اى جانب شاء والامر واسع ولا يجب الاقتصار على جانب واحد وصح الامران عن النبي ﷺ وروى عن علي انه قال ان كانت حاجة عن يمينه اخذ عن يمينه وان كانت عن يساره اخذ عن يساره وقال على القارى واليمين اولى لانه عليه السلام يحب التيامن في كل شئ حتى التنعل والترجل فعلم من هذا ان الانصراف عن الجانب الايمن مندوب وعلى الشمال رخصة وقول ابن مسعود لا يجعل احدكم للشيطان من الصلوة شيئا يرى حقا اى لا ينصرف الا عن يمينه الحديث الخ فيما اذا اعتقد الوجوب كما يدل عليه كلمة حقا او فيه ان من اصر على امر مندوب وجعل عزما ولم يعمل بالرخصة فقد اصاب منه الشيطان من الاضلال فكيف من اصر على امر منكر او بدعة انتهى

ذكره الطيبي.

اقول فيه محل تذكير وعبرة للذين يعتقدون العقائد الفاسدة التي لا اصل لها من جواز القيام في الميلاد والسلام واستحسانه وجواز الاستيجار على الطاعات وغيره من البدعة المنكرة. والله اعلم.

باب ما جاء في وصف الصلوة

قوله وان كان معك قرآن فاقراً والا فاحمد الله وفي رواية ثانية فكبر ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن يفهم من الاول ان قراءة القرآن ليست بفرض والجواب انها ضعيفة سندا والصحيح هي الثانية وقال بعضهم كان الرجل كان حديث العهد بالاسلام ولم يكن له حفظ بشئ من القرآن فلم يكن قادرا على القراءة فله ان يسبح الله ويحمده تعالى ويثبت من الرواية الثانية ان مطلق القراءة فرض دون خصوصية الفاتحة ثم اعلم ان حديث الباب استدل به الشافعي واحمد وابويوسف على فرضية الطمانية والجلسة والقومة فانه عليه السلام نفى الصلوة عن الرجل وكان قد ترك الاعتدال والقومة والجلسة.

وعند ابي حنيفة ومحمد الاطمينان في الركوع والسجود في ظاهر الرواية على تخريج الكرخي واجب ويجب سجود السهو بتركه وعلى تخريج الجرجاني سنة واما القومة والجلسة فسنة وعليه بعض المالكية وقال الشيخ ابن الهمام ولهما ان الركوع هو المطلوب بالنص جزءاً للصلوة وكذا السجود لقوله تعالى "واركعوا مع الراكعين" (البقرة: ٢٣) واسجدوا ولا اجمال يفتقر الى البيان فهما يتحققان بمجرد الانحناء ووضع الوجوه.

باب ما جاء في القراءة في الصبح

لا خلاف في فرضية القراءة لانها من اركان الصلوة ولكنها من الاركان التي قد تسقط كالركوع والسجود والقيام عند العذر وما روى من قرأته النبي عليه السلام في الصلوة وهو في الحضر وقت الامن والقرآن منقسم الى اربع الطوال والمئين والمثنائي والمفصل ثم الى ثلث طوال مفصل واوساط مفصل وقصار مفصل فالطوال المفصل من سورة القاف الى البروج والاطوال من البروج الى القدر والقصار من القدر الى آخر القرآن وما روى في الباب فهو في الاستحباب والسنية دون الوجوب كما يدل عليه ما روى انه عليه السلام قرأ في الفجر بالمعوذتين والله اعلم.

باب ما جاء في القراءة في الظهر والعصر

قوله كان يقرأ في الركعة الاولى من الظهر الخ تطويل القرآن في الركعة الاولى وهو مذهب الائمة في الصلوة كلها ومذهب محمد من اصحابنا انه مخصوص بصلاة الفجر فقط اعانة للناس على ادراك الجماعة لان هذا الوقت وقت الغفلة والنوم وحديث الاطالة في غيرها وهو عن ابي سعيد كنا نحرض قيام رسول الله ﷺ في الظهر والعصر فحرض قيامه في الاوليين من الظهر قدر قراءة التنزيل الخ محمول على الاطالة من حيث الشاء والتعود والتسمية وهكذا في الخلاصة ومذهب محمد احب والله اعلم.

باب في القراءة في المغرب

قوله وهو عاصب رأسه اى شاد عليه العصابة لوجع كان به. قوله فما صلاها بعد اى بالجماعة اختلف في اول المفصل قيل سورة محمد وقيل سورة الفتح وقيل سورة الحجرات وهو الاشهر ذكره في المرقات والله اعلم.

باب ما جاء في القراءة خلف الامام

وليعلم ان ههنا مباحث الاول ان هل القراءة مما لا بد منهما ام لا والثانى ما مقدارها في صحة الصلوة وقد فرغنا عنه من قبل ان ما تيسر من القرآن فهو فرض في الصلوة وفاتحة الكتاب وما زاد عليها فهو واجب او مستحب والثالث ان افترض في القراءة فهو على كل مصل ام على بعضهم لان اقسام المصلى خمسة (١) الامام (٢) واللاحق (٣) والمنفرد (٤) والمسبوق (٥) والمقتدى فقال الشافعي القراءة فرض على كل مصل منهم في السرية والجهرية فلو لم يأت احدى المقتدى بالقراءة فصلوته فاسدة قال مالك فرض في السرية دون الجهرية وقال احمد ان شاء قرأ لا بأس به هذا تفصيل المذاهب.

ثم تفتن ان رواية عبادة ابن الصامت انى اراكم تقرؤون وراء امامكم يدل على ان القراءة لم تكن جهرية والا لقال ايكم تقرؤون خلف امامكم وقوله لا تفعلوا الا بام القرآن علم من ذلك ان قراءة فاتحة الكتاب خلف الامام يجوز او يجب وانما قلنا يجوز لان الامر بعد النهى يدل على الاباحة كما في قوله تعالى "واذا حللتم فاصطادوا" (المائدة: ٢) "واذا قضيت الصلوة فانتشروا" (الجمعة: ١٠) فعلى هذا القياس يكون قراءة خلف الامام مباحا ولعلك تعلم ان فى اول روايات هذا الباب ثلاثة اجزاء صلى رسول الله ﷺ (١) فنقلت عليه القراءة (٢) قال

انى اراكم تقرؤون خلف امامكم (٣) والثالث فانه لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وتجد في كتب الاحاديث اجزاء منتشرة متفرقة وراى الترمذي كلها واحد واصلها هذه الرواية تذكره فانه سينفعك فيما سيأتى.

ثم اعلم ان حديث السابق يعنى انى اراكم تقرؤون وراء امامكم لم يكن فيه ما يختص بالجهرية والسرية ورواية ابى هريرة عن النبي ﷺ انصرف من صلوة جهر فيها بالقرأة فقال هل قرأ احد منكم معى آنفا يدل على ان القرأة لم يكن جهرية والمنازعة لا تتوقف على الجهرية او ما سمعت ان رجلا صلى مع النبي ﷺ وكان محدثا فالتبس عليه ﷺ قرأته فقال بعد الفراغ ما بال اقوام لا يحسنون الطهور وان لا يسمع النبي ﷺ اى ان كانت القرأة جهرية وسئل عن اسم القارى وما فى الحديث هل قرأ يدل على الاستفهام عن القرأة.

وقوله فانتهى الناس عن القرأة حين سمعوا ذلك روى عن الزهرى وانما اتى هذا فى الباب ردا على المالكية فيما يقولون بترك القرأة فى الجهرية ووجه ذلك ان بين الزهرى وابن اكيمة فصلا بعيدا ووسائط كثيرة فالحديث مرسل لا يقدر حجة وقوله وقال ابو هريرة قرأ بها فى نفسك الغرض من نقل الحديث ان اباهريرة اثنى بقرأة الفاتحة خلف الامام فى نفسه فكيف يمكن ان يقال فانتهى الناس عن القرأة فلذلك قال المصنف نقلا عن بعض اصحاب الزهرى.

فائدة لعلك تفتنت مما ذكرنا آنفا ان الراوى اذا اثنى بخلاف ما روى فالعبرة لما روى وافتاه خلاف ما رواه دليل قاطع على ان الرواية مخدوشة او منسوخة او محولة عن الظاهر وقد استدلل الترمذي بهذه القاعدة على ان قوله فانتهى الناس عن القرأة لا يكاد يصح ان يكون من كلام ابى هريرة على ان مالى انازع فى القرآن منسوخ او متروك او مؤول عن الظاهر عنده فاذا علمت هذا فاعلم ان ما قاله الشوافع من ان الرواية اذا خالفت الفتوى فالاعتبار للرواية لا للفتوى لانهم رجال ونحن رجال وقد مر فى باب سؤر الكلب.

وقد انكر هذا الاصل هناك والتجأ به ههنا ولا ملجأ لهم غير سيدنا ابى حنيفة ولا مخلص ولا مساغ للشوافع الا بالافتداء لسيد الائمة ابى حنيفة الا ترى ان اهل الحرمين يعتقدون بمسلك ابى حنيفة فى كثير من المسائل ولو لا ذلك لشق عليهم العيش والاكل والشرب حيث ان اوعية الماء تضع فى الحجاز من التراب المخلوط من السرقين ويتحرق على النار فعلى اصول الشافعى ينبغى ان لا يجوز الشرب منه لان النار ليست بمطهرة عنده بخلاف ابى حنيفة فان الامر على مذهبه هين وكذلك فى كثير من المسائل يقلدون على سيدنا ابى حنيفة واختار اهل الحديث للجمع طريقا فقالوا يتبع لسكتات الامام وهو خلاف مذهب الشافعى وما روى عن عبدالله بن المبارك من قوله وارى من لم يقرأ فصلوته جائزة يدل على سنية القرأة خلف الامام دون الفرضية والوجوب وهو ايضا خلاف للشافعى.

وما روى عن احمد بن حنبل ان جابر بن عبدالله قال من صلى ركعة ولم يقرأ فيها بام القرآن فلم يصل الا ان يكون وراء الامام وقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب مخصوص بالمنفرد دون المقتدى وهذا

ايضا خلاف للشافعي وهذا التفصيل المذاهب مع الدلائل.

وقد علمت ما ذكرنا الى الآن ان مذهب اسحاق و احمد وعبدالله بن المبارك ومالك مذاهب مختلفة فيما بينهما لا يتحد مذهب بمذهب فقول الترمذی رأى اكثر اصحاب النبي ﷺ والتابعين ومن بعدهم القراءة خلف الامام وبه يقول مالك والشافعي واسحاق و احمد وابن المبارك وقد اطلعت حقيقة ما ذكرت من الاقوال لا اصل لها ومبناها على اغلطة الخفية والتسلط عليهم في بادي الرأي فافهم وتفكر.

وقد حان لنا ان نبحت في الروايات التي تمسك بها الشافعي فالرواية التي في سنن ابى داؤد ص ١١٩ ، ١٠٣ عن ابى سعيد الخدری انه قال امرنا بفاتحة الكتاب وما تيسر من القرآن وعن ابى هريرة ان النبي ﷺ قال اخرج فناد في المدينة ان لا صلوة الا بالقرآن ولو بفاتحة الكتاب فما زاد فقط علم من عموم الحديث ان ضم السورة وفاتحة الكتاب واجب على كل من المأموم والامام. وعن الزهري عن الربيع عن عبادة بن الصامت عن النبي ﷺ لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فلفظة لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فصاعدا وليست هذه الزيادة في رواية الترمذی عن عبادة ابن الصامت على ان فيها وجوبا آخر للرد منها ان بعضا من رجاله قد تكلم فيه وهو محمد بن اسحاق لا يضر معننة لتدليسه ومنها انها واردة ثلاثة طرق في ابى داؤد عن مكحول عن محمود بن الربيع عن عبادة وفي رواية عن مكحول على عبادة وفي رواية عن نافع ابن محمود الربيع عن عبادة وفي رواية فالرواية مضطربة بلا مرية.

ومنها ان الحديث قد ذكر في بعض المواضع مختصرا وفي بعضها مطولا كما لاح لك من رواية الترمذی وابى داؤد حيث فيها بفاتحة الكتاب فصاعدا ومنها ان الامر بعد الحظر يفيد الاباحة فقراءة الفاتحة خلف الامام مباحة ويعارضه الجزء الآخر حيث قيل في آخره فانه لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فصاعدا لان معنى الحديث لا وجود للصلوة بوجود شرعي من غير فاتحة الكتاب وضم سورة فوق التعارض والتخالف بين الجزء الاول والجزء الثاني من الحديث لان الجزء الاول ينفي ضم السورة حيث قيل لا تفعلوا الا بام القرآن ويثبت اباحة الفاتحة والجزء الثاني يثبت كليهما وجوبا فلا يخلو معنى الحديث عن الاضطراب كما كان لفظه وسنده وعلى تقدير تسليم ان الزيادة لا يعتبر وهو قوله فصاعدا يعارض اباحتها وجوبها لان الاستثناء من النهي يدل على الاباحة وقوله لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب يدل على الوجوب فهل هذا الاتخالف بين جزئي الحديث وبهذه الوجوه رد على ما اخذه الشافعي من معنى الحديث ولو اريد بكلمة من في قوله لا صلوة لمن لم يقرأ للامام والمنفرد يندفع التعارض فان المعنى لا تفعلوا ايها المقتدون الا بام القرآن فانه لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فصاعدا من الامام والمنفرد.

وتوضيح المعنى ان الفاتحة مباحة لكم ايها المقتدون فان شئتم قرأتم فانها واجبة على الامام والمنفرد وكونها فرضا على بعضهم يدل على كونها مهتما بشأنه فايحت لبعضهم ولم توجد لخوف المنازعة وكانت

تقتضى الحرمة فرعى الجانبان ووجد الربط في معناه ويمكن ان لا يتحقق المنازعة في الفاتحة لكونها كثيرة الدوران على الالسننة ومحفوظة لكل آحاد من الناس فاباحت الفاتحة وتحملت المنازعة في الفاتحة لعدم تحقق ذلك فيها وبه قال احمد نقلا عن جابر^{رض} معنى قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب اى اذا كان وحده ويكفى لنا ابداع احتمال لانا المانعون والشوافع المدعون فلا بد لهم ان يشترطوا عموم كلمة من والا فدونه خرط القتاد.

والوجه الثاني ان النفى لا يدل على نفي الوجود الشرعى بل على نفي الكمال والمعنى ان الصلوة التي خلت من الفاتحة فصاعدا فليس لها كمال فابيح لك ان تقرؤا فاتحة الكتاب لتحصيل الكمال فانها اشرف آيات القرآن ومنع عن السورة لخوف المنازعة وهذا الجواب مبنى على الفرق في المرتبة بين الامام والاولاد حيث ان الفاتحة ام القرآن وباقي الآيات كاولادها وعلى هذا التقدير يصح معنى الحديث بوجه غاية ما فى الباب ان ما ثبت من الحديث وهو الاباحة خلاف المذهب ولا حرج فيه فانا قد انزلنا الحكم من الوجوب الى الاباحة وسنذكر له الى النسخ عنها عن قريب ان شاء الله تعالى.

والوجه الثالث ان القراءة قسمين قراءة حقيقية وحكمية وقد رأينا ان مدرک الركوع مدرک الركعة بالاتفاق ولم توجد القراءة الحقيقية فعلم ان القراءة الحكمية ايضا كافية فى صحة الصلوة ولذلك قلنا ان المقتدى ليس خاليا عن القراءة بل له قراءة حكما فقوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وهذا الحديث وان كان فى رواية عبادة ابن الصامت^{رض} ثم رواية ابى هريرة^{رض} هل قرأ احد منكم آنفا معنى يدل على ان المقتدين كلهم لا يقرؤن الفاتحة كما يدل عليه قوله عليه السلام احد منكم وجواب رجل له عليه السلام بقوله نعم يا رسول الله حيث اجاب رجل منهم ولم يجيبوا جميعا.

وقد اعترض الترمذى بوجه منها ان قوله فانتهى الناس عن القراءة فيما يجهر فيه ليس من كلام ابى هريرة^{رض} بل من كلام الزهري وجوابه ان ابا داؤد روى عن ابن السرج قال معمر عن الزهري قال ابو هريرة^{رض} فانتهى الناس فرواية الترمذى ساكنة ورواية معمر فى سنن ابى داؤد ناطق ومثبت فالترجيح له على ان الزهري لم يلق الصحابة^{رض} فيكون حديثه مرسلا والمراسيل حجة عندنا ويحمل رواية الترمذى على الاقتصار ومعنى الحديث ان قراءة ما زاد قد تركوها من قبل وكانوا يقرؤن الفاتحة فقط فانتهى الناس من مطلق القراءة مع النبي^{صلوات الله عليه} فيما يجهر فيه بعد هذه الواقعة وتوضيح ما قلت آنفا ان الزهري لو قال بنفسه فانتهى الناس عن القراءة نحن مستعدون على قوله على العين والرأس فكيف اذا كان ذلك هو قول ابى هريرة^{رض} غاية ما فى الباب انه مرسل ولا بأس حيث ان المراسيل حجة عندنا وعند الموالك خلافا للشافعي^{رض} الا اذا كان المرسل معضلا فيقبل عنده ايضا.

ومنها ما قال ثانيا ان اباهريرة^{رض} افتى خلاف ما روى فالعبرة لفتواه والجواب عنه اولا ان ذلك خلاف ما انتم عليه حيث انكم تقولون اذا افتى الراوى خلاف ما رواه فالعبرة لما روى لا لما رأى لانهم رجال ونحن

رجال وثانيا ان فتواه اقرأ بها في نفسك انما كان على سبيل الاحتياط دون الرواية فلا تصح ان تفرض في منصفه الاستدلال بل ينبغي للمستدل به من رواية مرفوعة فضعت الرواية لاختلاطها بهذا الاجتهاد الذي لا يتبنى على دليل قوى على انه يمكن ان يكون معنى قوله اقرأ بها في نفسك تدبر في قلبك وتفكر في الفاظها ومعانيها وحينئذ لا يخالف شيئا من الروايات والآيات قال الله تعالى "اذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا" (الاعراف: ٢٠٣) وقال عليه السلام واذا قرأ القرآن فانصتوا ولا خلاف في اطلاق الكلام والقرأة على الكلام النفسى والقرأة النفسية قال الشاعر

ان الكلام لفسى الفؤاد وانما جعل اللسان على الكلام دليلا

فان القرأة ايضا كلام وانا اقول فيه ما فيه الا ان يقال ان فتوى ابي هريرة لا يصلح حجة علينا وان اعتبر الفتوى فعندنا فتوى ابن مسعود وجابر وغيرهما من اكابر الصحابة ومنها ما قال ثالثا روى ابو عثمان عن ابي هريرة بطرق متعددة انه قال امرنى النبي ﷺ ان لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وجوابه ان هذا الحديث قد روى عن ابي هريرة بطرق متعددة منها ما روى ابو داؤد ص ١١٨ حدثنا ابو عثمان النهدي حدثنى ابو هريرة قال قال رسول الله ﷺ لى اخرج فناد بالمدينة انه لا صلوة الا بقرآن ولو بفاتحة الكتاب فما زاد. وكذلك حدثنا جعفر عن ابي عثمان عن ابي هريرة بطرق متعددة انه قال امرنى النبي ﷺ ان لا صلوة الا بفاتحة الكتاب. وجوابه هذا مكرر من قلم الكاتب فما زاد ولما كان ذلك كذلك فاما ان يخص حديث ابي هريرة بالمنفرد والامام واما ان يقال ان الحديث قد بين حقيقة الصلوة ان الصلوة موقوفة على القرأة كما هي موقوفة على الركوع ولكن قد تسقط القرأة كما في مدرك الركوع وفي المقتدى وقال البخارى حين اشكل عليه ان الرواية تقتضى ان يكون ضم السورة ايضا فرضا انه فرق بين العطف بالواو والفاء حيث ان المعطوف بالفاء يؤخذ بالاقول قال سيبويه هذا الشئ معناه بعءه ولو كان بدرهم فكذلك معنى الحديث ان الفاتحة فرض فما زاد عليه في هذا الحكم.

والجواب ان كثيرا من الروايات وجدت بالواو ايضا وما قيل ان قوله تعالى "واذا قرأ القرآن الخ" نزل في الخطبة فالجواب ان الآية مكية ولم تكن حينئذ خطبة ولا جمعة في مكة على ان العبرة لعموم الالفاظ لا لخصوص المورد وقال العلامة جلال الدين السيوطى فى الاتقان فى علوم القرآن ان الآية نزلت فى الصلوة ولو سلم نزولها فى الخطبة فلا ينبغي انه قيل اذا قرئ القرآن ولم يقل اذا خطبكم الامام فاستمعوا له وانصتوا على ان الجمعة افترضت او اقيمت فى المدينة المنورة وانما قلنا بلفظ التردد لان فى مكان افتراضها خلاف بين العلماء والحق انها وان افترضت فى مكة الا انها اقيمت فى المدينة المنورة.

وقد حان لنا ان نبحت فى استدلال ابي حنيفة فنقول وبالله التوفيق ان لابي حنيفة آيات واحاديث منها قوله تعالى "واذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا الخ" فقد مر ما له وما عليه ومنها قوله عليه السلام وهو ما رواه

مسلم ص ١٤٢ في باب التشهد حدثنا قتادة واذا كبر فكبروا واذا قرأ فانصتوا وفي حديث سليمان واذا قرأ فانصتوا عن ابي هريرة وابي موسى الاشعري وطعن فيه ابوبكر بن اخنوخ في هذا الحديث فقال مسلم تريد احفظ من سليمان فقال له ابوبكر فحديث ابي هريرة فقال هو صحيح يعنى واذا قرأ فانصتوا فقال هو عندي صحيح فقال ابوبكر فلم لم تضعه ههنا قال ليس كل شئ عندي صحيح وضعته هاهنا انما وضعت هاهنا ما اجمعوا عليه.

وقد اعترض النووي بان الحفاظ قد تكلموا في صحته وسماهم في شرح مسلم فسيأتى جوابه ان شاء الله وكذلك قدح في صحة الزيادة ابوداؤد ص ٨٩ وعن ابي صالح عن ابي هريرة عن النبي ﷺ انه قال انما جعل الامام ليؤتم به بهذا الخبر واذا قرأ القرآن فانصتوا (ش) وهذه الزيادة قال ابوداؤد ليس بمحفوظ لم يجرى به الا سليمان التيمي وهذا وهم منه وسيأتى جوابه ايضا.

انا اقول ان اعتراض النووي وتنقيده الحفاظ حديث سليمان ليس في محله وروى النسائي عن ابي خالد الاحمر كثيرا فالمنذرى في مختصره فيه نظر لان ابا خالد الاحمر هذا هو السليمان بن حيان وهو من الثقات الذين احتج البخارى والمسلم بحديثهم في صحيحهما ومع هذا لم يتفرد بهذه الزيادة بل تابعه عليها ابو سعيد محمد بن سعد الانصارى الاشهل المدنى نزيل بغداد وقد سمع من عجلان وموثقة يحيى بن معين ومحمد ابن عبدالله الخضرى والنسائي وقد اخرج هذه الزيادة النسائي في سننه في حديث ابي خالد الاحمر وفي حديث محمد ابن سعيد وقد اخرج مسلم في صحيحه بهذه الزيادة في حديث ابي موسى الاشعري من حديث سليمان التيمي عن قتادة قال صاحب بذل المجهود بعد نقل عبارتهم.

وحاصل هذه العبارة ان الراوى الثقة اذا زاد شيئا كان منفردا في زيادته ولم يخالف زيادته من لم يزده تقبل زيادته عند المحققين وههنا كذلك فهذه الزيادة رواها ليسوا بمنفردين فيما رووا بل تابعهم في هذه الزيادة ثقات ولم يخالفه احد ممن لم يزد فكان حديثه في حكم الحديث المستقل الذى يتفرد به الثقة وحكمه وجوب القبول بالاتفاق وكذلك ما قال النووي من ان السليمان متفردة ثقة عند مسلم.

ولا يخفى ذلك ان الحفاظ تكلموا فيه والجواب ان الامام احمد وابن حزم وغيرهما وثقوا سليمان وله متابعون كما علمت مما ذكرت فلا وجه لعدم قبول رواية وزيادته وهو مما لا يخفى على النقاد والوقاد فمن العجائب ما قاله النووي حيث قال في سليمان ما قال بناء على تعصب المذهب في مقابلة ابي حنيفة يريدون ان يطفؤا نور الله والله متم نوره والحق يعلوا ولا يعلى.

اخوانى الكرام اقصوا العجيب عن الذين تكلموا في سليمان ابن التيمي وابي خالد الاحمرى الذين هما من الثقات والعدول بحور العلماء وفحولهم امراء المؤمنين في الحديث مع ان لهم متابعون في الحديث كثيرا ولهم من الممارسة والمزاولة بعلم الحديث ما ليس لكل احد من الناس وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء

فالعجيب ثم العجيب نعم فيه قال الشاعر

لا تعجبوا عن مثلهم في مثلهم

الطبع غلاب على العادات لا بد للتواردات من مشكوة ولعلك قد اطلعت على حقيقة الامر زادك الله علما وفهما وحباك لطفا وخيرا وحماك شراً وضراً.

ومنها رواية جابر من كان له امام فقرأته قرأة له وقد تكلم في رجاله وسيأتى الجواب ان شاء الله. وقد روى هذا الحديث بطرق متعددة احدها حدثنا احمد عن ابي حنيفة عن موسى ابن ابي عائشة عن عبدالله بن شداد عن جابر عن النبي ﷺ وفي طريق آخر حدثنا ابو حنيفة وحسن بن عمارة عن موسى قال الدارقطني ابو حنيفة وحسن بن عمارة ضعيفان فيا قوم للعجب والله لقد تحمل عنقه جبلا تكاد الجبال ان تزول من تضعيفه ابا حنيفة وهو امام المسلمين وشيخ المحدثين وهو من اكابر الحفاظ وقد عدده الذهبي في تذكرة الحفاظ من حفاظ الحديث والحال انه ليس بحنفي والحن ان الجرح المبهم في امام مسلم لا يقبل وهل هذا الا التعصب ولا بأس فيه لان من لم يكن محسودا فلا خير فيه.

حسدوا الفتى اذا لم ينالوا فضله

وقال اقران ابي حنيفة انا ظننا قرأة حفص وفقه ابي حنيفة لا يتجاوزان من جسر الكوفة فاذا هما بلغا مغارب الارض ومشارقها.

والحاصل ان الرواية اقوى واصح واسلم وقد اعترض (بوجه آخر وهو هذا الذي يأتي) الدارقطني على الوجه الآخر وهو ان الحديث تفرد به ابو حنيفة وهو موقوف على عبدالله بن شداد من غير واسطة جابر والجواب عنه ان عبدالله بن شداد من صغائر الصحابة فمرسلته حجة عند كل عالم نعم اختلف في المراسيل التابعي هل تقبل ام لا والجواب عن تفرد ابي حنيفة انه غير مسلم لانه ابن الهمام روى عن احمد ابن منيع (استاذ البخاري) حدثنا اسحاق الازرق قال حدثنا سفيان وشريك قالوا حدثنا موسى ابن ابي عائشة قال حدثنا عبدالله بن شداد قال حدثنا جابر قال حدثني النبي ﷺ من كان له امام فقرأه الامام قرأة له فقد ثبت بهذا انه ليس بمنفرد روى ذلك السند الدارقطني وكذلك محمد في المؤطا قال حدثنا ابو حنيفة قال حدثنا موسى بن ابي عائشة نا حدثنا عبدالله بن شداد حدثنا جابر حدثنا النبي ﷺ من كان له امام الخ فقد ثبت من هذه الروايات ان ابا حنيفة ليس بمتفرد بذلك الحديث وكذلك روى في سنن ابن ماجة قال حدثنا علي ابن محمد عن حسن عن ابي صالح عن جابر وعن ابي الزبير عن جابر عن النبي ﷺ من كان له امام الخ.

رواه الدارقطني واعترض عليه ان بين ابي صالح وابي الزبير واسطة جابر الجعفي وهو ساقط في الحديث والجواب عنه ان طرق ابن ماجة تدل على ان جابر هذا ليس بجابر الجعفي بل هو الصحابي مدار السند وقد ذكره مرة بواسطة ومرة بلا واسطة ابي الزبير وقد سمع صالح عن جابر بن عبدالله الصحابي بلا واسطة كما

سمع بواسطة ابي الزبير فهما طريقان والحاصل ان الرواية صحيحة لا غبار عليها.
ومنها ما روى عن جابر بن عبد الله من صلى ركعة لم يقرأ فيها بام القرآن فلم يصل الا ان يكون ورآء
الامام جاء مثله مرفوعا ايضا ذكره الطحاوي في معانى الآثار.
قال ابوداؤد ص ١١٩ عن عبادة بن الصامت^{رضي الله عنه} يبلغ به النبي^{صلى الله عليه وسلم} لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب
فصاعدا قال سفيان^{رضي الله عنه} لمن لم يصلي وحده.

وفي صحيح مسلم ص ٢١٥ سئل زيد بن ثابت^{رضي الله عنه} عن القراءة مع الامام فقال لا قراءة مع الامام في شيء اى لا
فى الجهرية ولا فى السرية وذكره فى باب سجود التلاوة فهذا زيد بن ثابت^{رضي الله عنه} صحابى جليل القدر والشأن قد
زانه الله بما زان وصانه الله عما شأن ورفع الله شأنه يفتى بان لا قراءة فى شيء من الصلوة مع الامام وذكره
النسائى ص ١٦١ فى ترك سجدة التلاوة فى سورة والنجم.

ومنها ما روى عن عمر وعلى وزيد بن ثابت وابن عمر وابن عباس وكثير من الصحابة رضوان الله عليهم
اجمعين ان من قرأ خلف الامام فليست فى فيه نار او مدر او حجر قال الشعبي لقيت وادركت خمسين من
البدريين كلهم لا يقرؤن القرآن خلف الامام ومنها ما روى فى سنن ابى داؤد ص ١٢٠ عن عمران بن حصين ان
النبي^{صلى الله عليه وسلم} صلى الظهر فجاء رجل فقرأ خلفه سبح اسم ربك الاعلى الخ فلما فرغ قال ايكم قرأ معى قالوا
رجل قال قد عرفت ان بعضكم خالجنها فقد ثبت بهذا الانكار فى السرية من ضم السورة قال ابوداؤد تحت
الحديث السابق قال شعبة لقتادة أليس قول سعيد انصت القرآن قال ذلك اذا جهر بها.

ومنها ما روى حاكم المستدرک بسند صحيح ان رجلين تنازعا فى صلوة الظهر فى القراءة خلف الامام فقرأ
احدهما ومنع الآخر حتى ضربه بمرفقه اذا لم يسمعه ثم جاء الى النبي^{صلى الله عليه وسلم} فقال من كان له امام فقرأ الامام قراءة له.
فما قال مولانا عبدالحى نقلا عن محمد انه قال يقرأ مع الامام فى السرية ليس بصحيح لان العبارة فى قوله من كان له
امام الخ مختصر والتفصيل قد ذكرت آنفا فى واقعة رجلين حيث ان النبي^{صلى الله عليه وسلم} قال فى تأييد رجل منعه عن القراءة فقد
وضح كفلق الصبح ان القراءة ممنوعة مطلقا وليس كما فهم الكنوى من ان الحديث يدل على اجزاء قراءة المقتدى
وعلى جواز الاستحباب فالاحب ان يقرأ فى السرية انتهى قوله.

وليعلم ان الشافعية استدلوا بقوله تعالى "فاقرأوا ما تيسر من القرآن" (المزمل: ٢٠) على فرضية الفاتحة بان
المراد بما تيسر هو الفاتحة لكن المفسرين كابن جرير والبيهقى وغيرهما تراهم يصرحون بان الآية نزلت فى
ابتداء الاسلام قبل افتراض صلوات الخمسة ويدل على ذلك سياق الآية وسبقها وثانيا ليس فى الآية لفظ
يدل على العموم لكل احد من المقتدين والمنفرد والمسبوق وثالثا ان الآية على تقدير تسليم عمومها تدل بانه
تنسخ ببعض اجزائها بقوله واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعل تتقون ورابعا ان الآية تدل على فرضية الفاتحة وذلك
على الرأس والعين الا انها لا تدل على القراءة الحقيقية خاصة بل على القراءة الحكيمة وهو ايضا فرد من افراد

فاقرأ ما تيسر من القرآن فمعنى الآية فاقروا ما تيسر من القرآن حقيقة او حكما.
واستدلوا ثانيا برواية عبادة ابن الصامت[ؓ] وقد علمت بما تلونا عليك ان الرواية مختصرة ويحمل
المختصر على المطول ولما فهم الناس انه حديث مستقل وقعوا في ذلة الاقدام ولا ينبغي لمثلهم بغير تحقيق
مثل هذا الاقدام كما لا ينبغي على الماهر المقدم ومر كل ذلك فلا نعيدها خوفا للاطناب وهو المرشد الي
الصواب. ولا يخفى ان شيخنا الاجل مفقود المثل وقاه الله وبارك في حلمه وعلمه هو شيخ كبير ليس
احد اكثر من علمه مع السؤال كل احد من احاد الناس ممن يجلس في حلقتة لا يكلف في جواباته
يجيب بما فيهم جديدة لا بتكاليف شديدة فعليك ان تعلم قدرا وتملا به الصدور وتكون كالبدن بين
الكوكب والنجوم فلعمري هو دري بان يكتب بماء الذهب وبه جدير لا اعرف اسم هذا الشيخ الكبير
الذي اشار اليه العلامة الختني رحمه الله. جليل احمد اخون عفى عنه.

والدليل العقلي على كراهة القراءة خلف الامام ان الدخول في الصلوة كالحضور في جناب السلاطين
فرعاية آداب السلاطين يقتضى ان لا نتكلم كلنا جميعا في حضورهم بل ينبغي ان نقدم رجلا منا اشرفنا واعلمنا
يكون كلامه كلامنا وسؤاله سؤالنا وكذلك قصتنا في الصلوة في جنبه تعالى فالامام اشرفنا تقدمه علينا ولا
نقدمه فقط بل نتبع في هيئاته فاذا قرأ فقرأته قراءة لنا وهذا هو السر في اشتراط الشرائط المذكورة في باب من
هو احق بالامامة.

فان قال احد ينبغي ان يكون الامام كفيلا منا في جميع الاركان من تسبيحات الركوع والسجود وتكبيره
القنوت والتشهد وغيرها قلنا في جوابه ان الغرض الاصلى من الصلوة هو طلب الهداية كما تدل عليه قوله
”اهدنا الصراط المستقيم الخ“ (الفاتحة: ٥) فاجاب الله هذا السؤال بتزليل العزيز فانه هدى كله فينبغي ان يقرأ
القرآن كله في الصلوة الا انه قد اقيم ما تيسر منه مقام الكل ويكفى للعطشاء قطرة الماء.

والحاصل ان المقصود من الصلوة هو سؤال الهداية وهو يكون في جانب ملك الملك فلا بد من رعاية
آداب المجلس وشرائطه من ان تكون الثياب منقادة من الوسخ وان يكون الرجل مغتسلا طاهرا ومطهرا وان
تكون الارض طاهرة ويدل على ذلك قوله تعالى ”خذوا زينتكم عند كل مسجد“ (الاعراف: ٣١) وقوله تعالى ”فول
وجهك شطر المسجد الحرام“ (البقرة: ١٤٤) ولهذا لا يحسن الالتفات والمشى في الصلوة وان يكون المصلى
اغز البصر ولذلك شرعت تكبير الاولى في افتتاح الصلوة ثم يسأل رجل منهم كفيلا عن جميع ما جاؤا
بسؤاله ويسمع الباقي ساكتين سامعين خائفين راجين كان على رؤسهم الطير.

ثم يسغى الي جوابه جناب حضرت السلطان معرضا عن الدنيا وما فيها ومتوجها بحذافيره وبشراشره مع
غاية السكون والسكوت ثم سمعوا اجابة دعائهم وقبول عربضتهم ووجب لكل واحد واحد ان يهدى حضرت
السلطان تهائف شكر والامتثال ويتحقق فيها هدايا المنة والاحسان بالقول والفعل جميعا ولهذا شرع الركوع

والسجود ثم عليك ان تدعوا الوسيلة فيما بين الله وبينك وتدعو للمسلمين والمسلمات والاحياء منهم والاموات وتسيحات الركوع والسجود للمناجات بين يدي الله تعالى فلا بد ان يشترط كلهم في ذلك وفي السؤال لا بد ان يكون الامام.

فالحاصل ان قراءة الامام قراءة المقتدى ولهذا ترى في المسائل ان سترة الامام سترة للقوم وسهوا الامام يوجب سهو القوم فلهذا يجب سجدة السهو للقوم ولا عكس فعلم ان صلوة الامام والمقتدى متحدة والامام متبوع والمأموم تابع فلما عرض في خدمت السلطان ما يعرض واستجيب من حضرته فاعادة السؤال لا يخلو عن الدنائة والحماقاة ولعله قد ظهر لك من الدليل العقلي حقيقة مذهب الشافعي وحصص لك الحق ولاجل ذلك امرنا بالقراءة الواحدة فعلى ما زعموا يلزم تكرارها وهو ليس بمشروع وما قال بعضهم ان الضمير في قوله عليه السلام فقراءة الامام له قراءة يرجع الي الامام والمعنى ظاهر ليس بصواب لان رواية ابي داؤد ص ١٥٣ عن عبادة ابن الصامت ما روى الامام اذا ام القوم والا فقد كفاهم تدل على تعيين المرجع. وما قال بعضهم من ان المقتدى يتبع سكنات الامام ليس بشئ لما مر منا من قبل ولانها لم يثبت عن النبي ﷺ في شئ من الروايات ولو كان لها وجودا في القرون الميمونة لرؤاها الصحابة وهل هذا الا احداث في الدين المبين.

باب ما يقول عند دخوله المسجد

قوله صل على محمد يحتتمل قبل ان يدخل المسجد وبعده والاولى الاولى وكان النبي ﷺ يجب عليه الايمان بنفسه كما يجب على غيره فلهذا طلب منه تعظيمه بالصلوة منه عليه قوله ابواب رحمتك لعل النكته في تخصيص الرحمة بالدخول والفضل بالخروج ان من دخل المسجد بما يزلفه الي ثوابه لان المسجد محل اداء المقاصد للحياة وهي العبادة فيناسب الرحمة والخروج اشتغال بابتغاء الرزق الحلال فيناسب الفضل كما قال الله تعالى "وابتغوا من فضل الله" (الجمعة: ١٠) وانما ينبغى لنا ان نصلى على النبي ﷺ ثم ندعو لانفسنا لانه واسطة لوصول الفيض من العالم التعللى الي العالم التدلى قال الله تعالى "وابتغوا اليه الوسيلة" (المائدة: ٣٥) وله توجيه آخر وهو ان النبي ﷺ كان يدعوا لنفسه اذا دخل واذا خرج كذلك فينبغى ان ندعو لانفسنا وعلى هذا التوجيه ليس الصلوة على النبي ﷺ مما لا بد حينئذ والله اعلم.

باب ما جاء اذا دخل احدكم المسجد فليركع ركعتين

قوله فليركع ركعتين قال الجمهور الركعتان هما تحية المسجد وهي سنة وقال اهل الظواهر هي واجبة

والامر عند الجمهور للندب لا للوجوب واستدلوا على ذلك بروايات منها ان رجلا كان يأتي الي الصفوف المتقدمة مخطيا رقاب الناس فقال له النبي ﷺ اجلس فقد آذيت حيث لم يأمره باداء التحية (باداء تحية المسجد) فلم يثبت الوجوب ومنها ان ما في رواية ابن شيبه ان الصحابة كانوا يدخلون المسجد ولم يصلوها ويخرجون بغير صلوة ثم ان قوله فليركع ركعتين في غير وقت مكروه عندنا واما عند الشافعي واحمد فالحديث على عمومه كلما دخل يركع ركعتين سواء كان الوقت وقتا مكروها او غيره وقد علمت بما مر ان النوافل التي هي ذوات الاسباب تجوز عند الشافعي في جميع الاحيان من غير فصل بين وقت الكراهة وغيرها وقوله قبل ان يجلس قيد احترازي لان تحية المسجد سنة على احترام المسجد فلا بد ان يؤدي لما وصل ودخل فيه قبل الجلوس.

باب ان الارض كلها مسجد الا المقبرة والحمام

اعلم ان القبح يأتي من قبل الزمان او من قبل المكان والاول اشد كراهة وهي الاوقات الثلاثة الطلوع والغروب والاستواء واختلفوا في النهي عن الصلوة في المقبرة والحمام هل للتنزيه او للتحريم والاول مذهبنا وعند احمد للتحريم بل لا ينعقد الصلوة عنده للمانع المكانية كما يفسد الصلوة للمانع الزمانية. وقال شارح المنية لا بأس بالصلوة في المقبرة اذا كان موضع اعدت للصلوة وليس فيه قبر وليس قدامه قبر فلا يلزم السجود لغير الله تعالى ووجه النهي عن الحمام لدفع الخطرات والوساوس من رشاش النجاسات ولان فيه كشف العورة نعم اذا كان فيه مكان معد للصلوة تجوز فيه من غير شبهة والله اعلم.

باب ما جاء في فضل بنيان المسجد

قوله عليه السلام من بنى لله مسجدا بنى الله له بيتا في الجنة قوله لله قيد احترازي فيخرج ما بنى لنفسه او للرباء او للشهرة وقوله بنى الله تعالى مثله في الجنة اي في المقدر ولكنه انفس منه بزيادات كثيرة او مثله في مسمى البيت وان كبرت مساحة اريد به مثله في الشرف والعظمة والمعنى ان فضله على بيوت الجنة كفضل المسجد على بيوت الدنيا ويريد به المماثلة التي تليق لشأن الاجزية المقررة عنده تعالى المعلومة له تعالى وهو ما قاله تعالى "من جاء بالحسنة فله عشر امثالها" (الانعام: ١٢٠) وما قال تعالى "مثل الذين ينفقون في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبله مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء" (البقرة: ٢٦١) واما ان يراد اصل الجزء والله اعلم.

باب ما جاء في كراهية ان يتخذ على القبر مسجدا

قوله لعن الله زائرات القبور فقد نهى في ابتداء الاسلام عن زيارة القبور للرجال والنساء ثم رخص بقوله عليه السلام "نهيتكم عن زيارة القبور (في الاول فالآن) فزوروها" فقيل ان الرخصة شاملة للفريقين ولفظ المذكر للاصالة على ما هو عادة الشارع عليه السلام في اغلب الاحكام وقيل الرخصة للرجال وبقيت النساء في النهي لكثرة الجزع والنياحة في طباعهن وقال العلامة العيني تمنع النساء عن زيارة القبور لشيوع الفتن وكثرة الشهوات وهذا هو السر في النهي عن الخروج الى المسجد انتهى كلامه. على ان المقابر تكون في خارج البلد والعممرانات غالبا فصورُ الفتن والفساد اولي واهون وقد استثنى عن النهي زيارة قبر النبي ﷺ حيث تجوز لهن مع المحرم.

والنهى عن اتخاذ المسجد على القبور لان الغالب في المقبرة قدراة المكان واختلاط التربة بصديد الموتى ونحوها حتى لو كان المكان طاهرا لا بأس ومنهم من ذهب الى انه يكره الصلوة في المقابر مطلقا لظاهر الحديث واما ايقاد السراج لاجل الاسراف فلذلك نهى عنه وتضيق المال وعلى هذا لو كان حاجة لا يكره الصلوة فيها وقال شيخنا وجه النهي عن اتخاذ القبور مسجدا ان فيه اهانة الموتى وقد امرنا باكرامهم كما هم لو كانوا احياء لان فيه وطى القبور المنهى عنه والله اعلم.

باب ما جاء في النوم في المسجد

النوم لاهل المحلة فيه مكروه وبياح للمسافر وقال بعض الفقهاء يجوز مطلقا ونهى بعضهم مطلقا والحق هو التفصيل الذي ذكرناه وانما نهى عنه لان فيه الاحتياط لعدم الامن بخروج الريح والاحتلام وغيره من الامور التي لا يليق بشأنه والله اعلم.

باب ما جاء في كراهية البيع والشراء وانشاد الضالة والشعر في المسجد

قوله نهى عن تناشد الاشعار يشكل عليه ان حسان كان ينافح للمسلمين الى الكفار اشعارا مؤثرة كالنبيل وهو اشد عليهم من ضرب الرماح والسيوف والجواب عنه بان النهي عن الاشعار المذمومة الباطلة وما قرأ حسان ليس كذلك وقيل اذا شاء انشأ الشعر في المسجد كما يدل عليه صيغة التناشد التي تدل على

الاشتراك والكثرة واما ما كان احيانا فاحيانا فلا بأس به قوله عن البيع والشراء واستثنى عنه المعتكف حيث يجوز عليه من غير احضار السلعة والمتاع للضرورة لان المساجد لم تبين لهذا.

وقوله ان لا يتحلق الناس يوم الجمعة وهو ان يجلس القوم متحلقين حلقة واحدة او اكثر وان كان هو لمذاكرة العلم وفي ذلك وجوه احدها ان التحليق يخالف هيئة اجتماع المصلين وثانيها ان الاجتماع للجمعة امر عظيم لا يسع من حضرها ان يهتم ما سواها حتى يفرغ عن الصلوة والتحليق قبل الصلوة غفلتهم عن الامر الذى نزلوا اليه وعلى هذا التوجيهين لا ينبغي التحليق عند الخطبة ولا قبلها وثالثها ان الوقت وقت الاشتغال بالانصات للخطيبات وهذا الوجه يختص بالنهاى عند الخطبة قوله عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده تفصيله فى الحاشية مذكورة. ١

باب ما جاء فى المسجد الذى أسس على التقوى

فلما ارتحل النبي ﷺ مهاجرا من مكة الى المدينة المنورة اقام فى دار رجل من بنى عوف فأسس فيه مسجدا يسمى بقباء وكان يأتى بقباء راكبا وماشيا وله من الفضائل ما لا تحصى وفى ذلك خير كثير وصلى رسول الله ﷺ اول الجمعة فى مسجد بنى مالك وقوله بقباء بالضم ممدوداً ومقصورا مصروفاً وغير مصروف فمن صرفه ذكره ومن منع صرفه أنه كما هو حكم المواضع وهو موضع قريب من المدينة على نحو ثلاثة اميال قال الله تعالى "لمسجد أسس على التقوى من اول يوم احق ان تقوم فيه فيه رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المطهرين" (التوبة: ١٠٨)

قد اختلف رجلان فى تعيين مصداقه. فقال رجل من بنى عذرة هو مسجدنا اى مسجد رسول الله ﷺ. وقال رجل من بنى عوف هو مسجد قباء فاتيا رسول الله ﷺ فى ذلك فقال هو هذا يعنى مسجدى مصداق الآية وفى مسجد قباء خير كثير وقد ذكره المصنف فى كتابه التفسير رواية تدل على ان مصداق الآية هو مسجد القباء لان قوله تعالى "فيه رجال يحبون ان يتطهروا الخ" (التوبة: ١٠٨) نزلت فى حق اهل قباء وقد صرح ابوداؤد ايضا وكذلك فى الصحاح كلها والضمير الذى فى فيه رجال يعود الى المسجد الذى أسس على التقوى فيقتضى ان يكون كلاهما واحداً ورواية الباب تدل على انها شيتان فوق التعارض بين الروايات

١ قوله عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده الخ وشعيب هذا هو ابن محمد بن عبدالله بن عمرو بن العاص اعلم ان الروايات التى تروى باسانيد عن ابيه عن جده تكون فيها الضمير ان للراوى الاول فتكون رواية كل منهما عن ابيه ويكون المراد من الجد جد الابن لا جد الاب بخلاف سند عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ففيه يكون ضمير ابيه لعمرو ويراد به شعيب لكن ضمير جده لا يكون لعمرو بل يكون لشعيب ويكون المراد منه عبدالله بن عمرو بن العاص لا جد عمرو الذى هو محمد فاحفظ. محمد نياز مخدوم تركستانى غفر له.

والقرآن والسياق والسباق كلها يقتضى ان يكون بالمسجد الذى اسس على التقوى مسجد قباء واليه ذهب جماعة من الصحابة كابن عباس، وذهب زيد ابن عمار وابن عمر الى انه المسجد النبوى وقد سعى جمع الى جمع فقالوا المراد بقوله عليه السلام هو هذا ايضا كما هو مسجد قباء ومسجد قباء خير كثير سواه او يقال ان الآية وان نزلت فى مسجد قباء الا ان حكمها قد يوجد فى المسجد النبوى ايضا فنزول الآية فى المسجد النبوى باعتبار التشابه فى المعنى والحكم وبه قال الطحاوى^١ والمحقق الشاه ولى الله الدهلوى.

فالحاصل ان المراد بقوله عليه السلام هو هذا اى اما بدلالة النص او باعتبار ان شأن نزولها متشابهة لشأن نزول هذا فى الحكم والمعنى وقال بعضهم لا بأس بان يراد بالاول المسجد النبوى وبالثانى من الآية مسجد قباء غاية ما فى الباب يلزم انتشار الضمائر ولا حرج لان ذلك شائع قال الله تعالى "وتعزروه وتوقروه وتسبحوه" (الفتح: ٩٠) حيث ان الضمير الاولى الى النبي ﷺ والثانى الى الله تعالى هذا الذى ذكره على تقدير ان يكون سؤالهم وجوابهم فى المسجد النبوى فى المدينة وان كان جوابه عليه السلام جالسا فى مسجد قباء فلا اشكال بشئ ويعود الضمير اسم الاشارة الى القباء ويكون المراد بقوله فى ذلك خير كثير المسجد النبوى اضافة مسجد قباء الى النبي ﷺ باعتبار انه عليه السلام مؤسس وبانيه.

وفى الهامش والجواب الصحيح هو لطيف ما قال الاستاذ مدظله العالى وهو ان نظر اولى فى المتنازع فيه بين الصحابة ما هو وان كان المتنازع فيه شأن نزول الآية فلا محل للنزاع لان نزول الآية فى حق القباء ظاهر لا خفاء فيه نعم وان كان النزاع ادخال المسجد النبوى فى مصداق هذه الآية فهو محل النزاع يعنى اى يقال كان بنو عوف يقول ان اهل القباء مختصة بهذه الفضيلة يعنى هذه الآية مختصة لاهل القباء لا دخل فيه لغيره الخدرى يقول ان الآية وان كانت نزلت فى حق اهل القباء الا ان اصحاب المسجد النبوى ايضا داخلون فيها لان العبرة لعموم الالفاظ لا الخصوص المورد.

فاجاب النبي ﷺ على سبيل الحصر الاولى والمبالغة (هو هذا) يعنى اهل مسجدي داخلون فيها بطريق الاولى والجواب الثانى من الاستاذ فيلزم لنا ان نعين مكان النبي ﷺ فى وقت هذا القول وان كان عليه السلام فى هذا الوقت فى المسجد النبوى بلا ريب يقع التعارض وان كان فى مسجد قباء فقال هذا القول (اى هو هذا) يعنى مسجد القباء وفيه اى فى مسجد المدينة خير كثير فلا تعارض بين الآية والاحاديث وقال بعضهم ان الآية قد نزلت مرتين اى فى مسجد قباء مرة وفى المسجد النبوى مرة اخرى وهذا بعيد جدا فتنفكر.

باب ما جاء فى الصلوة فى مسجد قباء

قوله عليه السلام الصلوة فى مسجد قباء كعمرة ما المراد بذلك ظاهره يقتضى الصلوة للمصلى فيه

كاجر عمرة وفي رواية الصلوة في المسجد النبوي كالحجة اي كاجر الحج فقالت طائفة التشبيه في التفاضل بينهما كالتفاضل بين الحج والعمرة وقالت طائفة الحديث على حقيقته وقد جاء في فضل مسجد النبوي روايات كثيرة والمعنى من صلى في مسجد النبوي ولم يتفق له الحج بمكة كأنه اتى الحج بمكة وفاز بثوابه ولكن لا تسقط فرضيته عن ذمته وقالت طائفة ان للحج والعمرة مقدار معين من الثواب في الاصل ولهما زيادة مع اصل الثواب فمن صلى بمسجد المدينة كان له اصل الثواب من غير زيادة وفي الحج العمرة يحصل كلا الامرين وهذا كما يقال تلاوة سورة الاخلاص ثلاث مرات فقد قرأ القرآن كله فيشكل عليه انه لا حاجة الي تلاوة القرآن ويجاب عنه بان سورة الاخلاص تعدل اصل ثواب القرآن من غير زيادة وفي الزيادة فليتنافس المتنافسون والله اعلم.

باب ما جاء في أى المساجد افضل

قوله عليه السلام صلوة في مسجدي هذا الخ اي الفرائض وقد وقع الكلام في ان اي المسجد افضل اختلف العلماء فيه وقال مالكٌ مسجد المدينة افضل والائمة الثلاثة ذهبوا على ان مسجد الحرام افضل المساجد ورواية الباب على ظاهرها مستدل الجمهور كما يدل على قوله عليه السلام الا المسجد الحرام قال الموالكٌ لا يضرنا لان الحديث يدل على ان الجزاء التي يحصل للمسجد النبوي باعتبار ما سواه ليس بحاصل باعتبار الحرام من جميع الوجوه وفي سنن ابن ماجة الا المسجد الحرام وصلوته في المسجد الحرام بمائة وقد ذكره البخاريٌ ايضا فلا تمشى تأويل المالكية وكان رأى سيدنا عمرٌ ان مسجد النبوي افضل . ومن المعلوم ان فضل المدينة بوجود سيد المرسلين وفضل مكة بوجود بيت الله تعالى وانت تعلم ان النبي ﷺ افضل من الكعبة بل ما انضم من الارض لاعضائه الشريفة افضل البقاع حتى السموات والعرش لكونه متصلا باجساد الحبيب ﷺ صرح به قاضي عياض والنووي.

فقد ظهر لك فضل المدينة والمسجد النبوي بما ذكرنا والجمهور يقولون ان فضل المدينة باعتبار المحبة وفضل مكة باعتبار العلمل ومطمح نظرنا البحث بهذه الحثية واستدل الموالك بان النبي ﷺ دعا للمدينة بان يجعل فيها ضعفى ما فى مكة من البركات ودعائه ﷺ للبركات وهى تعم البركات فى الطعام والشراب كما يدل عليه السياق فانه عليه السلام قال اللهم بارك لنا فى صاعنا ومدنا والبركة اعم من البركة الشرعية والتكوينية فينبغى ان يكون مسجد النبوي افضل باعتبار الاجر والثواب.

والجمهور يجيبون ان الدعاء للبركة فى الطعام والمصارف كما يدل عليه السياق وايضا تمسك الجمهور بما قال عليه السلام حين هاجر الى المدينة اللهم اخرجتني من احب البقاع الى قوله عليه السلام من استطاع منكم ان يموت بالمدينة فليمت بها فاني شفيع وشهيد وهذا الحديث ايضا مستدل الموالك وقد

جمع بعضهم بان الحيوة بمكة افضل والممات افضل بالمدينة كما يدل عليه الحديث الذي ذكرته آنفاً. ثم اختلف ما المراد بالمسجد في الحديث فانه تعدد التساع بناء مسجد النبوى فهل هذا يختص بما كان في زمانه عليه السلام او جميع ما زاد عليه بعده عليه السلام من البقاع وقال النووى هذا الاجر مختص بما كان في عهده صلى الله عليه وسلم وما زاد في عهد الخلفاء الراشدين وغيرهم في بنائه فليس فيه هذا الاجر الموعود ويقول الجمهور بان القطعات الزائدة كلها مستوية في الاجر كما يدل عليه بعض الروايات ولو مدّ مسجدي هذا الى صنعاء وفي رواية الى حياء لكان مسجدي ثم في المراد بالمسجد الحرام أبيت الله او مسجد الجماعة او حرم مكة او مكة فالراجح هو حدود مكة قوله عليه السلام لا تشد الرحال الا الى ثلاث مساجد والرحال يختص بالابل والاكاف بالحمار والسرج بالفرس وشد الرحال كناية عن السفر.

قيل النفي ههنا بمعنى النهي اى لا تشدوا الرحال الى ما سوى الثلاثة لان ما سوى الثلاثة مساوٍ في الرتبة غير متفاوتة في الفضيلة فيكون الترحل ضايعا وعبثا وفي احياء العلوم ذهب اهل العلم الى الاستدلال به على المنع من الرحلة الى زيادة المشائخ وقبور الصالحين والعلماء ما تبين ان الامر ليس كذلك بل الزيارة مأمور به بحديث "كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها" والحديث انما ورد منهيًا عن الشد الى المساجد لغير الثلاثة لتمامها.

وقد اختلف بعض العلماء هل السفر لزيارة القبور المباركة والروضة المقدسة يجوز ام لا فرأيهم مختلفة فالجمهور ذهبوا على انه جائز وافضل المستحبات واجلها ويقول ابن تيمية ينوى الزائر ان يدخل المسجد النبوى ويكون زيارة القبور تابعا لدخول المسجد والرحلة لزيارة القبور فقط حرام وقال بعضهم ينوى في الحج زيارة القبور من غير شبهة قال النبي صلى الله عليه وسلم من جاءنى زائرا لم تحمله الا الزيارة كنت شفيعا وشهيدا له يوم القيامة وقال عليه السلام من سلم على من قريب اجبته او كما قال عليه السلام.

والمستدل المانعون بقوله عليه السلام لا تشدوا الرحال الخ وقالوا معناه لا تشد الرحال الى مكان ما الا الى ثلاثة مساجد فلا يجوز الرحال لزيارة قبور النبي صلى الله عليه وسلم وهذا ليس بصحيح لان شد الرحال لطلب العلم وتعلمه والغزات والتجارة جائزة بلا كراهة اجماعا فكيف اخراج المستثنى منه على العموم بل المراد لا تشد الرحال الى اى مسجد سوى المساجد الثلاثة فلا يخرج منه ان لا يجوز الرحلة لزيارة قبر الشريفة على صاحبها الف الف تحية والله اعلم.

باب ما جاء في المشى الى المسجد

قوله عليه السلام لا تأتوها وانتم تسعون اى لا تأتوا مسرعين فى المشى وان خفتهم فوات الصلوة ويشكل عليه قوله تعالى "وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة الخ" (ال عمران: ١٣٣) وقوله عليه السلام سابقوا الى

مغفرة من الله وقوله تعالى "فاسعوا الى ذكر الله الخ" (الجمعة: ٩) والجواب عنه ان المنهى عنه هو السعى الذى يخاف على نفسه وطهارته بخروج الرياح والمأمور به هو السعى المشتمل على الوقار والطمأنينة.

وقوله عليه السلام فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا فان ادركنا الامام في الركعة الثانية انا لم نجد القراءة مع الامام فهل تؤديه بعد ذلك اول الصلوة ام آخرها اختلف فيه فقال ابو حنيفة المسبوق قاضى للصلوة وقال الشافعى هو متمم للصلوة وما صلى مع الامام فهو اولها وعند ابى حنيفة خلافه واستدل الشوافع بلفظ الحديث وما فاتكم فاتموا ورواية القضاء محمول على الرواية بالمعنى فان القضاء يأتى بمعنى الاداء قال الله تعالى "فاذا قضيت الصلوة" (الجمعة: ١٠) وقوله تعالى "فاقض ما انت قاض" (طه: ٢٢) اى فاعمل ما انت بعامل وقال الاحناف ان الاتمام ايضا بمعنى الاداء كما فى قوله تعالى "واتموا الحج والعمرة لله" (البقرة: ١٩٦) والراجح ما قاله ابو حنيفة لان لفظ الحديث ما فاتكم يدل على ان المسبوق ليس الا مدرك الركعة التى فيها الامام لان الفوات يتحقق فيما فات عنه مع الامام وما وجد مع الامام فليس بفئات.

وثمره الخلاف تظهر فى وجوب القراءة والقعود والتشهد وابو حنيفة يجمع بين الروايتين بان القراءة لا تسقط عنه وهذا هو حكم القضاء واثبات القعود مبنى على حكم الاتمام فالحاصل ان الحكم مختلف باعتبار القراءة فيما بين الاحناف والشوافع واما اعتبار القعود فهما على منوال واحد والله اعلم.

باب ما جاء فى القعود فى المسجد وانتظار الصلوة من الفضل

قوله وما الحدث يا ابا هريرة فقال فساء او ضراط وهذا الحصر باعتبار السؤال عن الحدث فى المسجد عادة وقوله لا وضوء الا من صوت او ريح من هذا القبيل وقد مرتفصيله تحت قوله عليه السلام لا وضوء الا من صوت او ريح قوله لا يزول احدكم فى الصلوة ما دام ينتظرها اى فى ثواب التطوع واجرها دون حكم الصلوة نفسها حتى لا يجوز الالتفات من القبلة والعمل الكثير نعم ينبغى ان يراعى آداب المسجد والصلوة فلذلك ترى الفقهاء يمنعون عن الفرقة فى المسجد لانه عمل قوم لوط وخارج الصلوة ايضا مكروه لكونه عبثا الا ان يكون لغرض الاستراحة والله اعلم.

باب ما جاء فى الصلوة على الخمرة

الخمرة هى مقدار ما يضع عليه وجهه فى سجوده من حصير ونسيجة خوص او نحوه وسمى به لان خيوطها مستورة بسعفها.

روى ان فارة جرت الفتيلة فيها والقتها على الخمرة كان رسول الله ﷺ قاعدا عليه فاحترقت مقدار موضع درهم وهذا صريح في اطلاق على الكبير منها وقوله الحصير هو كبير من الخمرة والله اعلم بالصواب.

باب ما جاء في الصلوة على البسط

البسط عام لكل بساط والطفة هي البساط المعروف بقالين قوله يخالطها او يخالطون حتى كان يقول لآخي حتى لغاية المخالطة اى انتهى مخالطة اهلها حتى الصبي بلاعبه ومعنى المخالطة المزاح وهو مما يجتنب عنه الملوک ولكن شأن سيدنا عليه السلام لم يكن كذلك بل يعد نفسه من اصاغر عباد الله وكان تواضعه ازید مما يحيط احد وكان النبي ﷺ يمازحنا وكان مزاحه ﷺ لا يخالط بكذب.

قوله ما فعل النغير وهو طائر يشبه العصفور والبلبل احمر المنقار وجمعه نغران قوله ما فعل النغير اى ما حاله وما شأنه والفعل عام من العمل فانه فعل مع قصد وفيه اباحة صيد المدينة ولعب الصبي بالطير اذا لم يعذبه وقوله يا ابا عمير تصغير التعظيم اى صاحب العمر العظيم قوله فنضح لنا هو التطهير والله اعلم.

باب ما جاء في الصلوة في الحيطان

جاء في بعض الروايات من ابى داؤد ان الصلوة في البستان تثاب عليها خمسون درجة وبينوا له وجوها منها ان البساتين خالية عن الفحش واختلاط الانام فيوجه فيه حضور القلب ازید مما كان في المسجد ومنها ان الحوائط تخلو عن شوائب المعاصى والبلدان قلما تخلو عنها فتحمل الرحمة كثيرا ومنها ان الملائكة تحضر في الجبال والعلوات اكثر مما تحضر في العمرانات والبلدان فافهم.

باب ما جاء في سُترة المصلى

باب ما جاء في كراهية المرور بين يدي المصلى

ولا يخفى عليك ان حالة الصلوة حالة المناجات مع الله تعالى فلا بد فيها من شدة التوجه بشرائه من الطرفين ولهذا نهى النبي ﷺ عن الالتفات في الصلوة والبزاق فيها والحاصل ان الصلوة ينهى عما يكون مانعا عن التوجه الى الله تعالى فمرور الرجل بين يدي المصلى مانعة ومخل في التوجه التام ومزيل التوجه شيئا اما

ان يكون محبوبا واما ان يكون مبغوضا اليه كذلك فالنساء احب الاشياء كما قال الله تعالى "زَيْن للناس حب الشهوات من النساء الخ" (ال عمران: ١٣) وقال النبي ﷺ ما تركت من بعدى فتنة اضر للرجال عن النساء وايضا قال عليه السلام ما رأيت من ناقصات عقل ودين اذهب للب الرجل الحازم من احداكن او كما قال عليه السلام فيمكن ان يكون مرور النساء بين يدي المصلي مخللا للصلوة في التوجه الى الله تعالى وكذلك كون الشئ ذا نفرة يكون في ذلك مانعا في ذلك كالكلب فانه شئ نجس حتى قال بعض العلماء انه نجس العين وقد قال عليه السلام اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبع مرات والثامنة بالتراب وفيه النفاق حيث لا يأكل مع آخر من ابناء جنسه وكذلك الحمار فان فيه البلادة والحماقة ويتنفر الطبع عنه فمرور مثل هذا الاشياء يكون قاطعا للخشوع والتوجه الى الله تعالى ولاجل ذلك ذهب بعض الصحابة والتابعين واهل الظواهر الى ان مرور الكلب والحمار والنساء قاطع للصلوة.

وقال احمد واسحاق الكلب الاسود يقطع الصلوة ومفسد لها وقال الجمهور لا تخلو عن خلل معنوي ولكن لا تفسد فلذلك تقرت السترة وشرعت المدافعة عن المار ويتقرر خيال المصلي على السترة اى يقع نظره وتصوره متصورا عليها ولا يعدو عنها فلا يبالي بما مر من ورآنها.

قوله عليه السلام مؤخر فيه اربع لغات مؤخر ومؤخرة ومؤخره ومؤخر وهي خشبة التي تستند اليها الراكب من كور البعير والمماثلة عند الجمهور في الطول وعند مالك في الطول والضخامة وعند الاحناف ان تكون بحيث تبدو للناظر المار وهل يكفى الخط على الارض ام لا فقال احمد اذا لم يجد الرجل ما يجعل سترة فخط خطأ على الارض بصورة الهلال الى القبلة او الى اليمين او الى اليسار يكون كافيا وقال الجمهور لا لانه لا يغنى عن شئ الا ان بعض الشوافع والاحناف قال به عند الضرورة واستدل احمد برواية ابي داود وهي ضعيفة عند الحفاظ والقول الفيصل ان يخط خطأ اذا لم يجد شيئا يقوم مقام السترة خروجا عن الخلاف.

وقوله اربعين يوما وشهرا او سنة وفي غير الصحاح اربعين خريفا والمقصود منه التكثير دون التحديد ومن التجارب ان من يحول بين الحبيب وبين تكلم المحبوب يعاتب عليه اكثر مما يعاتب على ظلم آخر فالمصلي يناجى مع الله تعالى ويتكلم معه في الصلوة فمن مر بين يديه ويخل بالمناجات يكون عليه اشد عذابا يوما القيامة واليه اشار النبي ﷺ بقوله لو علم المار بين يدي المصلي ما ذا عليه من الوزر الخ ومن صلى في مسجد كبير او الصحراء ولم يقم سترة فلا خطأ في المار في ذلك وفي هذه المسئلة اربعة اقوال للاحناف:

الاول ان كان المصلي واسعا فمر الرجل متعمدا في مسجده فالمار خاطئ **الثاني** ان كان المصلي واسعا بحيث يمكن لكل واحد منهما الاحتراز عنه ومع ذلك مر بين يديه فهما مسيئان ثم اختلف العلماء في الكبير فقال بعضهم المسجد الكبير له حكم الصحراء ولا يمر حيث ما يصلي نظر المصلي اليه ان نظر بالخشوع وقال بعضهم لا يمر في ثلاثه ازرع بعد محل السجدة. وقال بعضهم لا يمر موقع سجوده وهو

الاشبه بالصواب .

ثم المسجد الكبير ستون في ستين على زعم بعضهم وقال بعضهم خمسون في خمسين وقال بعضهم هو مؤكل على عرف العام ثم لا يخفى ان يكون الفاصلة بين المصلى والسترة لا بد ان يكون مقدار ثلاثة ازرع على قول بعضهم وعلى آخرين بقدر ممر الشاة وقد جاء في البخاري ومسلم فان ابي فليقاتله حمل بعضهم المقاتلة على الحقيقة وخالفهم في ذلك آخرون لانه فعل كثير واجيب عنه ان الفعل الكثير كان جائزا في ابتداء الاسلام وتفسد الصلوة عند المقابلة على ما ذهب اليه الاحناف والمواك والشوافع.

وقال الحنابلة لو مات المار بالمقاتلة لا تجب عليه الدية وعند الجمهور تجب لان معنى المقاتلة عندهم المدافعة في الطريق الاسلام عندنا ان يدافع المار بالتسيب وغيره من الاذكار فان ابي يجعل يده دون المار ويسد عليه طريق المرور وليس له رخصة سوى ذلك وقال الشوافع له ان يدفعه بيده ويشد فيه.

وهنا بحث آخر وهو ان بعض الروايات لا يقطع الصلوة شيء يدل على عدم القطع وبعضها يدل على القطع وانقطاع الصلوة بمرور الكلب والحمار والنساء يدل على خلاف ذلك فطريق الجمع ان يقال نعم لا يقطع الصلوة شيء من الاشياء اى لا يبطلها ومعنى انقطاع الصلوة انقطاع خشوع الصلوة وخضوعها وقال الطحاوي حديث منسوخ بقوله لا يقطع الصلوة شيء وراه النسائي والدارقطني مرفوعا.

واعترض عليه بانه لا علم لكم بالتاريخ ولا قوة للناسخ فكيف ينسخ؟ واجيب عنه بوجهين الاول ان اصطلاح الطحاوي غير اصطلاحكم فجريان التخصيص في الحديث ومحو لا عن الظاهر ايضا منسوخ عنده وعلى هذا القياس ليس من ضرورة القول بالنسخ للعلم بل ليقين بل ربما يكفي فيه القرآئن الخارجية كما في حديث امامة ان النبي ﷺ كان يضع على كتفيه بنت ابي العاص حيث قال العلماء بنسخه مع عدم القطع بالتاريخ فالقرينة في هذا المقام ان الاحاديث دالة نجاسة الكلب وخبائثه وبلادة الحمار وشناعته فيحمل على النسخ والثاني ان قول ابن عباس فجت النبي ﷺ يصلى باصحابه بمنى فوصلنا الصف فمرت الاتان بين ايديهم فلم يقطع صلواتهم وهذا انما ورد في حجة الوداع وهي متأخرة فيصلح ان يكون ناسخا بالمعنى الاصطلاحى.

وقوله الكلب الاسود شيطان قال بعضهم انه شيطان في الحقيقة تصور بصورة الكلب وفيه ان بعض افراد الكلب يكون اسود في الواقع والتحقيق ان التشبيه البليغ محمول على المماثلة في الايذاء والكلب الاسود كالشيطان في الايذاء كما يقال للاحمق انك حمار وبقر ويمكن ان يقال انه على الحقيقة حيث لا يبعد في كون بعض افراد الحيوان شيطانا كما ان بعض افراد الانس شيطانا قال الله تعالى "وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن يوحى بعضهم الى بعض الخ" (الانعام: ١١٢) وقال الله تعالى "من شر الوسواس الخناس الخ" (الناس: ٣) اى من الجنة والناس وهكذا قال عليه السلام الفأرة فويسقة وخمس فواسق يقتلن في الحل

والحرام.

ويدل على ما ذكرنا سابقا من ان مرور النساء لا تقطع الصلوة وحديث عائشة^{رض} وانا معترض كاعتراض الجنابة واذا اراد ان يسجد غمزني بيده فقبضت رجلي^{رض} فهذه عائشة لم يبطل صلوته بغمزها بيده في السجدة واعتراضها بين يديه عليه السلام حالة الصلوة فما ظنك بمرور النساء بين يدي المصلي هل يقطع؟ وكذلك رواية انس^{رض} عائشة يدل على ذلك لانه نوع من المرور ولم تفسد صلوته عليه السلام بانسالتها. ثم اختلف ان السترة الامام هي سترة القوم بعينها او ان السترة لسترة الامام والامام سترة للقوم فالصحيح ان سترة الامام سترة القوم بعينها والله اعلم.

باب ما جاء في الصلوة في الثوب الواحد

قال الله تعالى "خذوا زينتكم عند كل مسجد" (الاعراف: ٣١) والسر فيه ان الله تعالى ملك الملوك فلا بد عند حضور جنابه تعالى من اختيار الزينة والستر ونظافة الثياب وطهارتها ولذلك قال الفقهاء اعلى درجات السنة ان يصلى بازار ورداء وقميص وعمامة وتاج وعباء وخفين وادنى درجاتها على الكفاية الثوب الواحد يتوشح به ويخالف بين طرفيه او ثوبان والتوشيح قد يكون بالعقد على القفا وقد يكون بالعقد على النحر وفي ابي داؤد سئل رسول الله ﷺ عن الصلوة في ثوب واحد فقال عليه السلام او كلكم ثوبان وقال عليه السلام اذا صلى احدكم في ثوب فليخالف بين طرفيه على عاتقيه وقال عليه السلام او كلكم يجد ثوبين قال عمر اذا كان لاحد ثوبان فليصل فيهما وان كان ثوب واحد فليتربه ولا يشتمل اشتمال اليهود وقال الجمهور الصلوة في ثوب واحد جائز ولو كان ليس على منكبيه شيء ولكنه خلاف السنة فهو مكروه تنزيهة وقال احمد الصلوة في ثوب واحد ليس على عاتقيه شيء اذا كان له سعة يقدر على لبس الثوبين وستر العاتقين وفي صورة العدم هو كالجمهور والوجه الاحسن ان يحمل بعض الروايات على اداء الفرض وبعضها على اقل درجة السنة وبعضها على الاستحباب.

باب ما جاء في ابتداء القبلة

اعلم ان السجدة لشيء سوى الله تعالى حرام والسجدة الى شيء آخر جائز بالاتفاق لانه لا يمكن لنا السجود بغير ان يكون بين الدنيا شيء من الاشجار والاحجار والحيطان في البيوت وغيرها فالجسم لا يمكن له العبادة بغير ان يكون له جهة فتلك الجهة مسجود اليها وليست مسجودا لها ونهى رسول الله ﷺ بقوله لا تسجدوا للشمس عن السجود لها وقال الله تعالى "واسجدوا لله الذي خلقهن الخ" (فصلت: ٣٢) فما سبق الى

بعض الاوهام الفاسدة ان اهل الاسلام يعبدون لغير الله ويسجدون لبيت الله فهو او هن من بيت العنكبوت لان الكعبة مسجود اليها لا لها فوضح الفرق بين السجدة للشئ وبين السجدة الى الشئ.

فعاد قائلًا ونحن نسجد الى الاوثان والمسجود له في الحقيقة هو الله تعالى ودفعه بانكم في قولكم هذا لكاذبون لان فعلكم يدل على خلاف ذلك وقد عاملوا بالمحل ما يعامل بالحال ولهذا اراد سليمان عليه السلام ان يظهر على بلقيس حقيقة الحال بان بين الحال والمحل بون بعيد قال سليمان عليه السلام ايكم يأتيني بعرشها قبل ان يأتوني مسلمين اني وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله فقال الذي عنده علم من الكتاب ان آتيك بها قبل ان يرتد اليك طرفك فقد ظهر من آياته تعالى ان سليمان عليه السلام اراد ان يطلع بلقيس ويخبرها بان الشمس وان حلت فيها صفات ربك وتعالى عما زعموا لكنها ليست تصلح ان تسجد لها وتعبد لها وقد لاح هذا السر من واقعة اتيان العرش من سبأ فان المحل عاجز حيث كان تعجيبًا فاتي وليس لها علم بذلك ولم يقدر المحل على دفع الحامل وكيف وهو عاجز لا قدرة لها.

واذا تمهد هذا فاقول ان الكفار يعالجون مع ما يعالج الاصل فما يظنون ان الشمس مظهر صفات الله تعالى وكذلك شجرة وكذلك الاصنام كلها مظاهر الصفات الالهية فالسجدة اليها لا لها وهم فاسد تعافه الطبع السليم لان افعالهم وعقائدهم واعمالهم تدل على ذلك.

الا ترى ان اهل الاسلام لا يستلون الكعبة شيئًا ولا يقولون عباداتهم للكعبة.

وتعلم ايها الوثني ان الاصنام لو نقلت من موضع الى موضع آخر لا تسجد الى الموضوع الاول بل تسجد الى ما نقلت اليه وتبدل قبلتك وسجودك الى المنقول اليه وتعرض عن الاول بالكلية ويكون هو موضوع من المواضيع ويسقط عن الاعتبار بخلاف المسلمين فانهم لا يسجدون لجنوب الكعبة وجوانبها ولا لحيطانها ولا لاستارها بل لو لم يبق آجر ولا جدار ولا بنيان يسجدون الى تلك الجهة كما يشهد به التجربة والتاريخ وقوله نظائر وقعت في التاريخ والعالم وانتم على عكس ذلك فان جهة سجدتكم تدل الى جهة الاصنام فعلم من هذا المقدمات ان الكفار يسجدون للشمس وغير لا اليها وانما هو قول بافواههم ما ليس في قلوبهم.

والسر والحكمة في استقبال القبلة ان العبادة الجسمانية لا يكاد تتحقق الا الى جهة وقد كانت لكل من الامم السابقة قبلة فناسب ان تكون لهذه الامة المرحومة خير القبلات قال الله تعالى "ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين" (ال عمران: ٩٦)

واما بيت المقدس فقد قال الله تعالى في شأنه "الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا الخ" (الاسراء: ١) ولعلك تفتنت الفصل بينهما حيث قال في مكة "اول بيت وضع للناس مباركا وهدى للعالمين الخ" وفي الثانية "باركنا حوله الخ" (الاسراء: ١) فقط وكذلك قوله تعالى "ومن دخله كان آمنا" (ال عمران: ٩٤) يدل على شرافة المسجد الحرام وهو احب البقاع الى الله تعالى وانه مسجود اليه من قبل الملائكة والانبياء وهو مظهر

التجلى ومنبع المعارف ومعدن الخيور كلها وقد شهدت بفضلها الاعداء من الكفار والمشركين يحبون من الزمان القديم وهي ام القرى ومنها بدأ خلق الارض فذلك دليل قاطع بان ذلك الجزء اشرف الاعضاء للارض كلها فتلك القطعة اشرف القطعات فهي منظور اليها بنظر اللطف والكرم وهي محل العناية والتوجه فهذه وجوه للامر بالاستقبال الى القبلة.

قال اهل التصوف من مشاهدتهم ان الحقيقة المحمدية هي مظهر التجلى الاول وحقيقة الكعبة هي عكس مظهر التجلى الاول ويكون بين الشيء وعكسه مناسبة ما بين وسيدنا وكعبتنا تناسب طبعي فهي قبلته صلى الله عليه وسلم ولذا كان يجب ان يوجه القبلة والكعبة ولما لم يكن في امتثال امر الله تعالى في استقبال الى بيت المقدس بدأ كان يستقبله اليه في ستة او سبعة عشر شهرا ولكنه كان يستقبله الى بيت المقدس بحيث يكون الكعبة متوسطة بينه وبين بيت المقدس ما دام في مكة ولما هاجر الى المدينة المنورة اشكل عليه التولي الى بيت المقدس لوقوع الكعبة خلاف جهة الكعبة حينئذ وكان يدعو الله تعالى عقيب الصلوة بان يوجه الى بيت الله ويقلب وجهه الى السماء راجيا لاستجابة دعائه واليه اشار سبحانه تعالى "قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام" (البقرة: 144)

ثم اختلف فيما بينهم فقال بعضهم ان الامر الاستقبال الى بيت المقدس انما كان في زمن اقامة رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة وقال بعضهم في المدينة المنورة ثم تنشعب فيه فريقان فمن قال ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يستقبل الى الكعبة اولا ثم استقبل الى بيت المقدس ثم الى الكعبة فهؤلاء قائلون ان النسخ قد وقع مرتين فمن قال ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يستقبل الى الكعبة من اقتضاء الطبع فحينئذ ليس النسخ الا مرة واحدة.

وقوله فانحرفوا وهم في الركوع اشكل عليه ان هذا خبر الواحد وخبر الواحد ظني فكيف ساغ لهم تبديل قبلتهم الى الكعبة والحال ان العمل الكثير في الصلوة ممنوع واجيب بان خبر الواحد المحفوف بالقرآن يفيد القطع فتقلبه عليه السلام الى السماء ودعائه لتبديل القبلة قرينة ظاهرة قاطعة على تحويل القبلة وكان الرجل صحابيا وكفى للرجل وصداقته صحبتته الى النبي صلى الله عليه وسلم فلا اشكال قوله عن ابن عمر رضي الله عنهما كانوا راكعين لصلوة الصبح فوق التعارض بين رواية الباب ورواية ابن عمر رضي الله عنهما والجواب ان الواقعة متعددة فبنو سلمة بلغهم خبر تحويل القبلة عند ركوعهم في صلوة العصر واهل مسجد قباء وصلهم الخبر عند ركوعهم في صلوة الصبح فلا اشكال والله اعلم.

باب ما جاء ان بين المشرق والمغرب قبلة

اعلم ان الآية تنطق بتولية الوجه شطر المسجد الحرام وحديث الباب يدل على ان القبلة بين المشرق والمغرب سواء كان في جانب او المغرب منها فقد تعارض في بادى الرأي لان الآية تدل بالاستقبال الى الكعبة

وليس فيها تعيين الجهة الحديث ناطق بتعيين الجهة لان في الحديث ان ما بين المشرق والمغرب قبلة والتعارض ظاهر فقال بعض الشراح القبلة للعموم فلا يختص بمكان دون مكان وهذا لمن اشتبه عليه القبلة قال الله تعالى "فاينما تولوا فثم وجه الله" (البقرة: ١١٥) وقيل هذا في النوافل حيث له ان يصلى حيثما توجهت حلتة وعلى هذا يختص الخطاب لطائفة ويشكل على تقدير العموم ان الخاصة الي لفظ ما بين فقال بعضهم المراد بين الشتاء (المشرق) والصيف (المغرب) قبلة لكم وحينئذ يكون الخطاب للذين هم في جانب المشرق والغرب من الكعبة والمقصود بيان استقبال عين الكعبة مما ليس بضروري بل يكفي الي جهتها وهو الراجح من المذهب.

وقالت شردمة قليلة من الشوافع والموالك ان استقبال عين الكعبة مما لا بد منه لاهل مكة والراجح لا وقال بعضهم انها قبلة اهل المدينة ومن كان مثلهم من اهل اليمن والصنعاء كما هو مراد من "بل شرقوا او غربوا" اي قبلة للذين يسكنون في جانب الجنوب والشمال من المدينة فالحديث على ظاهره ولكن المصداق طائفة مخصوصة وهو الاسلام من الاشكالات وهو احسن الوجوه وقال ابن المبارك بين المغرب والمشرق قبلة هذا لاهل المشرق قال العلماء في تأويله ان المراد لاهل المشرق من الكعبة والبيوتة بحيث يستقبل المشرق والمغرب خلف ظهره وقال بعضهم المراد باهل آسيا معرب ايشاء فهذه الارادة باعتبار انهم يسكنون في المشرق سواء كان ذلك باعتبار الكعبة او غيرها كما يقال سكان افريقية المغربية فهذا معنى قول ابن المبارك فتوافق كلاهما.

وقيل المراد باهل المشرق من كان في خطة المشرق ولو كان مائلا الي جانب آخر ولم يكن حقيقة المشرق والمشرق الحقيقي ليس بمراد ههنا كما ان العراق الخراسان والبلخ والطوس والسوس تعد شرقيات باعتبار الكعبة وليس ذلك بمعناه الحقيقي قال ابن المبارك هم اهل المرو الذي هي قرية من نواحي العراق والله اعلم.

باب ما جاء في كراهية ما يصلى اليه وفيه

اعلم ان الكراهة قد تجئ قبل المكان في الصلوة كما تجئ من قبل الزمان وهل تفسد الصلوة بكراهة المكان أم لا قال الجمهور واحمد نعم قوله مزبلة موضع يلقي فيه القذرات ونجاسة الانسان والمجزرة موضع تنحر فيه الابل ويذبح فيه البقر والغنم وتكثر فيه النجاسات من دماء الذبائح واورائها فاذا كانت النجاسات موجودة بالفعل تفسد الصلوة وان لم يكن موجودة بالفعل فتكره للوساوس والخطرات قوله المقبرة قد مر تفصيله فيما قبل وهو اختلاط التراب من القبر من القيح والصديد واجزاء الميت قوله قارعة الطريق اي وسطه وقيل اعلاه وانما نهى عنه لان الصلوة فيه يضر المار وقال عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولان قارعة الطريق لا تخلو عن النجاسات غالبا فلزم التلوث بالنجاسات لان الطريق عامة الناس فلا يجوز لاحد ان

يتصرف فيه بنفسه ولهذا يمنع ان يبسط الدكاكين فيها ووجه كراهية الصلوة في هذه المواضع لان الملائكة تحضر في الصلوة ويتأذون بالنجاسات والرائحة الكريهة المنتنة لان طبائعهم تميل الى النور والنظافة فطرة كما تميل طباع الشياطين الى الظلمة والنجاسة فطرة.

قال النبي ﷺ ان هذه الحشوش محتضرة الشياطين والجنات والحمام لوجود رشحات البول والنجاسات التي يوجد الوسوس بها وغيرها من المكاره ولان الحمام موضع حضور الشياطين. ومعانن اى مبارك الابل والعطن يختص بالابل والمرضى بالشاة والجاموس والفرسان ووجه الكراهة متعددة:

الاول ان معانن الابل لا يكون ارضا مستوية غالبا فلا يكون استقرار الجبهة والرجل بوجه احسن والثانى ان الابل تبول قائما فلا يبعد ان يصل رشاش البول الى المصلى والثالث يمكن ان يضرب بارجلها المصلى فتذهب الصلوة خشوعها وخضوعها والرابع ان الابل خلقت من الشياطين وقد نهينا عن التلبث بالشياطين وهل تكره الصلوة عند الخلو عن الابل ام لا فالذين قالوا ان وجه الكراهة حضور الشياطين ونجاسة المحل تكرهه ايضا وقال احمد لا تنعقد الصلوة اصلا وقوله فوق ظهر بيت الله والمراد ههنا الكعبة خاصة وباقي المسجد ليس لها هذا الحكم لانه اهانة بيت او ان الساتر لا يكون موجودا امامه هذا مكروه تنزيهه عندنا وعند الموالك تحريمية والله اعلم.

باب ما جاء فى الصلوة فى مرابض الغنم واعطان الابل

تجوز الصلوة فيها لا فى العطان ووجه عدم الجواز لا للنجاسة فانها موجودة فى المرابض ايضا بل الوجوه الذى ذكرناها آنفا من خفارها وايدائها واذهابها للصلوة وتنجسها ببولها وغيره وقد روى عن النبي ﷺ انه صلى فى مرابض الغنم والنهى فى لا صلوة مخصوص بزمان ابتداء الاسلام وكان للتحريم وان كان للتنزيه والتنظيف فعام لقوله عليه السلام جعلت لى الارض كلها مسجدا او كما قال عليه السلام والله اعلم.

باب ما جاء فى الصلوة على الدابة حيث ما توجهت به

وليعلم ان الفرض لا يجوز على الدابة بغير عذر وعند الضرورة لا بد ان يصلى ايماء كالمهروب يطلبه الآخر للقتل فيجوز الصلوة عليها بالايماء ويكون السجود اخفض من الركوع وكصاحب المال الكثير يسافر ويخاف على قطاع الطريق ان نزل عن الدابة وكالراكب لا يدري الصعود والنزول من غير استعانة الغير

وكالراكب لا يرضى عديله او رفيقه على النزول وانت تعلم انه لا يمكن له بغير رضاء العدل ففى مثل هذا الاعذار يجوز له الصلوة على الدابة فرضا كان او سنة ونفلاً حيث توجهت دابة وينبغى له ان يوجهها الى القبلة عند التحريم وغير الفرائض يجوز له الدابة من غير عذر ايضاً .

وهل يشترط ان يكون الرجل خارج المصر ام لا فقال ابو حنيفة نعم هو شرط ولا يبيح له فى المصر لعدم نقله عن النبي ﷺ ويجوز للمتفل عليها ان يسوق دابة فى الصلوة من غير عمل كثير .

قوله عن ابى هريرة رضي الله عنه ان النبي ﷺ صلى على بعيره او قال دابة استدل بهذا الحديث على ان الصلوة فى اعطان الابل مما لا تفسد حيث ان النبي ﷺ صلى على بعيره ولو كانت الصلوة تفسد فى معاطنها لم يصل النبي ﷺ .

باب ما جاء اذا حضر العشاء واقامت الصلوة فابدؤا بالعشاء

قوله فابدؤا بالعشاء هذا اذا كان جائعاً ونفسه يتشوق الى الاكل وفى الوقت سعة وما احسن ما روى عن سيدنا ابو حنيفة انه قال لان يكون اكلى كلة صلوة احب الى من ان يكون صلوتى كلها اكلا .
وهل الامر يختص ام بعمومه فقال بعضهم يختص بالجائع وخص بعضهم بطعام يخاف عليه الفساد .
والحاصل ان وجه النهى الاشتغال عن الصلوة الا ترى ان المحقن وهو الذى يدافعه الاخبثان فقد نهى عن الصلوة وهذا مذهب الجمهور .

باب ما جاء فى الصلوة عند النعاس

قوله يسب نفسه كما يقال عند قوله اللهم اعفر لى بالعين المهملة والعفرة هو التتريب كما فى قوله عليه السلام وعفروا الثامنة بالتراب ويشكل عليه ان النائم مرفوع القلم فلو قال الناعس فى دعائه اللهم اعفر لى (بالعين) او مثله مما يضر نفسه وقد قاله بقلبه ينبغى ان يكون مذموماً ولا مضراً واجيب عنه ان بعض الساعات ساعة الاجابة فيمكن ان يتفق دعائه تلك الساعة فيستجاب وبان توجه القلب وعزيمته مما لا بد فى الدعوات الصالحة واما الدعوات السيئة فليس فيها شيئاً يشترط واقبال القلب ليس مما لا بد منه فى كل الدعوات بل هى قاعدة جزئية والله اعلم .

باب ما جاء من زار قوما فلا يصل بهم

قوله فلا يصل بهم رجل منهم فانه احق بالامامة من الضيف و كانه امتنع من الامامة مع وجود منهم عملاً

بظاهر الحديث واما ما لم يكن له علم بحديث لا يؤم الرجل في سلطانه الا باذنه حيث ابيح بعد الاذن. ثم حدثهم مالك بن الحويرث بعد الصلوة فالسين للاستقبال والا فلمجرد التأكيد وشدد الامام اسحاق في ذلك وقال ليس له بعد الاذن ايضا وهو قول مالك والشافعي وقول امامنا الاعظم يجوز عند الاذن وهو قول احمد ايضا والله اعلم.

باب ما جاء في كراهية ان يخص الامام نفسه بالدعاء

ولما كان الامام موصوفا بالصلوة بالذات والمأموم بالتبع وهو قائدهم وكفيلهم فلا ينبغي ان ينسى المقتديين في دعائه ويخص نفسه به وقد ظهر من الحديث رجحان ما ذهب اليه ابو حنيفة من ان المصلي لا يقرأ خلف الامام لان الامام كفيل عن القوم فصلوته صلوتهم ودعائه دعائهم وقرأته قرائتهم حتى يلزم الخيانة في تخصيص نفسه بالدعاء ولا ندري كيف يستقيم معنى على ما زعم الشافعي.

قوله ولا يحل لامرأ ان ينظر في جوف بيت حتى يستأذن فلو نظر فقد دخل روى عن عمر بن الخطاب انه دخل على رجل من سطح البيت فوجده يشرب الخمر فضربه بالسوط فقال الرجل ان اخطأت انا بخطأ واحد وانت يا سيدي قد اخطأت بثلاثة خطاء لذلك قد خالفت ما قال الله تعالى "ولا تجسسوا" (الحجرات: ١٢) وقال الله تعالى "وأتوا البيوت من ابوابها" (البقرة: ١٨٩) وقال النبي ﷺ من ستر مسلما ستره الله عليه يوم القيامة فندم عمر على ذلك انتهى وقيل الثالث "يا ايها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على اهلها" (النور: ٢٤) فتاب عمر والرجل كليهما توبة كثيرة.

باب ما جاء من أم قوما وهم له كارهون

الظاهر هو الامامة الصغرى اى الامامة للصلوة والكبرى على السلطنة وقوله وهم له كارهون المراد منه الكراهة في الشرع والا فالعيب والاعتذار بمثل تلك الكراهة ولا بد لاعتبار الكراهة كونهم اهل التدبير وكون الاكثرية اليها ومن شدَّ شدَّ في النار وقال بعضهم بشرط ان لا يكون الامامة العامة فان كان حاكما واليا فلا اعتبار لكراهة القوم لانه يكره عادة وان عدل في المأمور كلها فان الحق مر فلا يكون مستحقا لهذا الوعيد وان كرهه الناس دون الامارة والخلافة سبب للكراهة.

قوله زوجها ساخط اى سوء خلقها او رديئة دأبها وقلة آدابها وطاعتها واما ان سخط لامر دينها فالامر بالعكس وقوله لم يجب اى لم يحضر الجماعة مع خلوه عن الاعتذار واما من لم يحضر بعذر شرعى ككونه مريضا او خادما مريض او غيرهما من الاعتذار التي فصلت في كتب الفقه فليس له هذا الوعيد وقوله اشد

الناس عذاباً اثنان وقائل هذا القول هو النبي ﷺ وان لم يذكر في اللفظ وهو مبني على الشهرة المعروفة قوله **ثلاثة لا تجاوز صلواتهم اذانهم** اي لا تقبل لان الصلوة اذا قبلت لا بد ان ترفع الي الله تعالى كما يدل عليه قوله تعالى "واليه يصعد الكلم الطيب" (فاطر: ١٠) ومن ضرورته التجاوز عن الأذان وهو كناية عن القبول ولا يخفى ان الذمة تبرئ عن اداء الفريضة وقوله حتى يرجع يحتمل ان يوقف الصلوة التي صلاها في حالة الاباق ثم تستجاب بعد الرجوع ويحتمل ان ترد كلية ورأساً.

باب ما جاء اذا صلى الامام قاعدا فصلوا قعودا

اتفق الائمة على ان القيام في الصلوة فرض لقوله تعالى "وقوموا لله قانتين الخ" (البقرة: ٢٣٨) وعلى ان القيام لا يسقط في الفرائض من غير عذر نعم له ان يصلي جالسا مع القدرة على القيام في النوافل ولكن له نصفا من الثواب فلو صلى احد وهو امام القوم وقد ترك فرض الصلوة بعذر فلا يجوز اقتداء غير المعذور به كالقارى بالاممى والطاهر بمن له سلسل البول هذه مسئلة متفق عليها واختلف الائمة فيما اذا كان الامام جالسا لعذر والمأموم صحيح غير معذور فهل يجوز الاقتداء به في الفرائض ام لا.

فقال محمد ومالك لا يجوز قائما او قاعدا وقال الجمهور يصح ثم اختلف فقال احمد يصح الاقتداء ان كان المقتدى جالسا واستدل الجمهور بقوله عليه السلام اذا كان صلى قاعدا فصلوا قاعدا اجمعين حيث علم حجة الاقتداء فلم يثبت ما قاله الاولون وسيأتى الكلام في المذاهب باعتبار الدراية والرواية.

ولا بد لنا ان نحرم ما وقع التعارض بين الروايات وهو ان قول عائشة وابوبكر ياتم بالنبي ﷺ يدل على ان ابوبكر كان مقتديا والنبي ﷺ كان اماما وما روى عن انس وعائشة ثانيا يدل على ان النبي ﷺ صلى خلف ابي بكر قاعدا فوقع التعارض ودفعه بان روايات البخارى تدل على ان النبي ﷺ لم يكن مقتديا بل كان اماما كما يدل قوله فجاء رسول الله ﷺ حتى جلس عن يسار ابي بكر والامام يكون في جانب اليسار من المقتدى فلنا ان نختار طريق الجمع او الترجيح فطريق الترجيح ان كشرت الروايات تدل على امامة رسول الله ﷺ وطريق الجمع ان يقال ان الواقعة متعددة او يقال ان النبي ﷺ كان اراد الاقتداء او لا ثم ظهر له ان يؤمهم فعبر الراوى ارادة الفعل بصدوره.

والآن فقد حان لنا ان نبحت في المسئلة الاولى وهو جواز اقتداء القائم خلف القاعد فقلنا ان قوله عليه السلام اذا صلى جالسا فصلوا قعودا اجمعين منسوخ قال البخارى قال الحميدى وهو شيخه قوله اذا صلى جالسا فصلوا قعودا هو في مرضه القديم وهو سقوطه عن الفرس ثم صلى النبي ﷺ بعد ذلك قاعدا والناس خلفه قيام ولم يأمرهم بالعود وانما يؤخذ بالآخر و آخر فعله عليه السلام هذا وفي هذا القول اشارة الى ان

الذى يجبه العمل هو ما استقر عليه آخر الامر من النبي ﷺ ولما كان آخر الامر منه ﷺ صلواته قاعدا والناس ورآته قيام دال على ان ما كان قبله من ذلك مرفوع الحكم وهو الذى ذهب اليه ابو حنيفة والشافعي والثوري وجمهور السلف ان القادر على القيام لا يصلى مع القاعد الا قائما واما ان يقال ان معناه اذا جلس فى اثناء الصلوة للتشهد فاجلسوا للتشهد ولكنك تعلم ان ظاهر الحديث يأبأ فالاولى هو الاول.

ولكن يرد ان الفعل لا يصلح ان يكون ناسخا للقول ويجاب عنه بان فعله عليه السلام فى آخر عمره ﷺ ومرض موته صلى جالسا والناس خلفه قيام وعدم انكاره وهو مصلح اعمال الامة ورسومهم يدل على النسخ وذلك نص قطعى غاية ما فى الباب لا تعلم الفاظه ولا يخفى عليك الفرق بين الناسخ وبين الدال على النسخ فافهم.

باب ما جاء فى الامام ينهض فى الركعتين ناسيا

الجلسة بعد الركعتين واجب عند الجمهور وعند احمد فرض وعند الطحاوى والكرخى من الاحناف سنة فلو تركها ناسيا تكفى سجدة السهو ولو تركها عمدا تجب الاعادة عند الجمهور ومن نسى الجلسة بعد الركعتين فان كان اقرب الى القعود فليقعد وان كان اقرب الى القيام فليقم وسجد سجدة السهو ومن كان اقرب القيام ثم عاد الى الجلسة فقال صاحب الهداية تفسد صلواته لانه ترك الفضيلة الفرضية التى اشتغل فيها وانتقل الى السنة او الى الواجبة التى هى الجلسة وعلى تخريج الدر المختار الجلوس قبل الاستواء فى القيام لا بأس به ولا سجدة عليه ورواية الباب مستدل الحنفية حيث نسى الجلسة وسجد بعد التسليم.

وقوله سلم ثم سجد سجدة السهو وسيأتى الاختلاف فى باب سجدة السهو هل هى قبل التسليم ام بعده فقال ابو حنيفة بعد التسليم فى الزيادة والنقصان وقال الشافعي قبل التسليم وقال مالك قبل التسليم فى النقصان وبعده فى الزيادة والحاصل ان الروايات تدل على ان الجلسة بعد الركعتين من امثال الواجبات التى تفسد الصلوة بتركها وتجب الاعادة بل تجبر الصلوة بسجدة السهو والله اعلم.

باب ما جاء فى مقدار القعود فى الركعتين الاوليين

قوله فجلس فى الركعتين الاولين كانه على الرضف اى على الحجارة الحارة والغرض منه التعجيل فى القعود ولهذا قال ابو حنيفة من زاد على التشهد صلى على محمد ﷺ تجب سجدة السهو وقال الشافعي لا بد من الصلوة بالفاظ مختصرة بعد التشهد قالوا هذا مما تفرد به الشافعي وقال بعضهم معناه نفى جلسة الاستراحة التى قال بها الشافعي والمراد من الاولين الركعة من الشفع الاول والركعة الاولى من الشفع الثانى.

باب ما جاء في الإشارة في الصلوة

ان كان الكلام متعمدا في اثناء الصلوة مفسدة للصلوة ولو كان ناسيا لا تفسد الصلوة والكلام بالإشارة ما هو حكمها وقال بعضهم الإشارة المفهمة مكروه تحريما وقيل تنزيها واليه اشار احاديث الباب وفي شرح السنة ذهب اكثر الفقهاء على انه لا يرد السلام بلسانه ولورد بطلت صلوته ويشير باصبعه او بيده وفي شرح المنية لورد السلام بيده او برأسه او طلب منه شئ فاوأ برأسه او بعينه او قال نعم اولا لا تفسد صلوته لكنه مكروه وقال الخطابي رد السلام بعد الفراغ من الصلوة سنة لما ثبت عنه عليه السلام.

باب ما جاء ان التسبيح للرجال والتصفيق للنساء

والتصفيق ضرب باطن اليد على باطن اليد الاخرى لكن لما كان هذا من امور العبث امر النساء يضرب ظهور اصابع يد اليمنى على الراحة من يد اليسرى للضرورة وانما امره بالتصفيق لان اصواتهن ربما يفضى الى الفتنة وافتنان الناس حرام وليس صوت المرأة في كل حين عورة فانه قد استنبط الفقهاء من قوله تعالى "واذا سألتموهن متاعا فسئلوهن من وراء حجاب" (الاحزاب: ٥٣) فلهذا صوت المرأة ليس بعورة دائما لان النساء اذا سئلن متاعا من وراء حجاب يحتجن الى الجواب بالرد او الاعضاء فلو كان صوتهن عورة لم يكن لهن اجازة الجواب ولم يجز السؤال منهن والله علم بالصواب.

باب ما جاء في كراهية التثاؤب في الصلوة

قوله من الشيطان لانه يحصل من الغفلة والكسل وكثرة الاكل وغلبة النوم والتخصيص بالصلوة ليس بقيد بل لان القبح فيها اكثر لان معنى كونه من الشيطان ان اسبابه من الامتلاء والثقل وقوة القلب هي من الشيطان وهذا يوجب كونه منه في الصلوة وخارجها فالكلام في طريق المجاز وقيل هو على حقيقة فان الشيطان يجرى من الانسان مجرى الدم يؤثر فيه لا سيما عند الصلوة وقد جاء في بعض الروايات انه اذا قال الرجل عند التثاؤب (ها) يضحك منه الشيطان ولذلك قال عليه السلام فليكظم ما استطاع بان يجعل ظهر يده اليسرى على فيه عند التشهد وبطن يده اليمنى ان كان هو عند القيام وقال بعض العلماء يقرأ لا حول ولا

قوة الا بالله الحاصل ان الثاؤب في الصلوة من المكروهات والله اعلم.

باب ما جاء ان صلوة القاعد على النصف من صلوة القائم

قوله فمن صلى قائما فهو افضل ومن صلى قاعدا فله نصف صلوة اجر القائم الخ استشكل الحديث على العلماء لحمل الحديث لا يكاد يصلح الفرائض لان القيام فرض لقوله تعالى "قوموا لله قانتين" (القمرة: ٢٣٨) لغير المعذور وان اريد به الفرائض على حالة العذر فلا يستقيم ايضا لان المعذور يثاب كل الثواب سواء كان قاعدا او قائما او مضطجعا فما معنى قوله على النصف وان اريد النوافل فيستقيم على التقديرين عند الجلوس وعند القيام واما الاضطجاع فلا يجوز في النوافل الا عند الحسن البصريّ فانه يبيح الاحوال الثلاثة في التطوع فالحديث مشكل .

وقد قال بعضهم على تضعيف الرواية وبعضهم ذهب الى ان هذا الحديث في المريض الذي لا يكاد ان يقوم الا بالتكلف والتعب فقد رخص له ان يصلي الفرائض جالسا ومضطجعا ولكن له نصف اجر القائم واما ما روينا ان للمريض اجرا كاملا عند الجلوس والاضطجاع فهو للمريض الذي لا يقدر على القيام اصلا وقال بعضهم ان هذا الحديث فيه بيان قاعدة الكلية كما في قوله عليه السلام "من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة" وفي قوله تعالى "من يقتل مؤمنا متعمدا فجزائه جهنم خالدا فيها" (النساء: ٩٣) حيث بين فيه الاصل الكلي فلو تبدل حكمه بمانع آخر لا بأس فيه .

واذا علمت هذا فاعلم ان الحديث وله بيان الاصل الكلي الذي هو شأنه بالنصف ان صلى جالسا وعلم من الآخر ان المريض الذي امتنع عن اداء الصلوة كما هي واقامة فرض القيام بسبب المرض له اجر كامل كاجر صلوة الصحيح فهذا الحديث لا يخالف الاول لان ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده لا يسئل عما يفعل ونحن مسؤولون والله اعلم بالصواب .

وفي الهامش والجواب الصحيح ان الحديث محمول على المعنى ولكن علمه عليه السلام قد وقع على هذا يعني ان صلوة القاعد نصف صلوة القائم الصحيح ثم بدعائه صلى الله عليه وسلم او بعنايته تعالى كانت صلوة قاعد المعذور مثل ثواب صلوة القائم والجواب الثاني ان الحديث محمول على الصحيح المتنفل ويقع الاشكال على عدم جواز النفل مع الاضطجاع والجواب عليه وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم مقدار ثواب المصلين ولم يبين عدم الجواز في هذا الموضوع وبثبت عدم جواز النفل مع الاضطجاع من النصوص الآخر .

والجواب الثالث ما قال حافظ ابن حجر العسقلاني وهو ان المعذور قسما مريض لا يقدر على القيام اصلا وهو ان صلى قعودا واضطجعا فثوابه مثل ثواب صلوة القائم ومريض يقدر على القيام ولكن بالمشقة

والتكاليف فان صلى قائماً فثوابه كامل وان صلى قعوداً فله نصف ثواب القائم فالحديث محمول لهذا المريض فافهم انتهى الهامش.

باب في من يتطوَّع جالساً

قد اجمع العلماء على ان التطوع يجوز جالساً من غير عذر وهذا الجلوس من ابتداء التحريمة ام في اثناء الصلوة فقالوا تجوز في التطوعات حتى السنن الرواتب سواء ركعتي الفجر جالساً من ابتداء الصلوة ومن ابتداء التطوع قاعداً ثم قام في اثناء الصلوة حتى عن ركوعه قدر من الآيات وهذه صورة البناء فيها الانتقال من الادنى الى الاعلى ويجوز اجماعاً كما روى عن النبي ﷺ كذلك وصورة اخرى وهي ان يبتدأ الصلوة قائماً ثم جلس في اثنائها من غير عذر فالصاحبان يقولان بعدم الجواز او بالكراهة وابو حنيفة يقول هو جائز ولكنه خلاف الاولى فهذه ثلث صور ثنتان متفق عليهما والاخرى مختلف فيها.

قوله السبحة هي التسبيح تطلق على النافلة وان شاركتها الفرائض من معناها لان التسبيحات في الفرائض والنوافل سواء فالنافلة شابهت تسبيحاتها في عدم الوجوب فمعناها اجعلوا صلواتكم سبحة اي نافلة وقوله حتى يكون اطول من طول منها يعني ان السورة يقرأها النبي ﷺ يكون اطول من طول السور بسبب ترتيبها باداء مخارج الحروف وتصحيحه والوقوف على كل آية آية.

باب ما جاء ان النبي ﷺ قال اني لاسمع بكاء الصبي في الصلوة فاخف

ويفهم في هذا الباب من الروايات التي فيه ان الامام ان يراعى حال المقتدى اذا صلى بجماعة واليه اشار عليه السلام بقوله من ام قوما فليخفف فان فيهم السقيم والمريض وذا الحاجة وقوله واقتد باضعفهم ولا خلاف في التخفيف ابتداء يعنى في اختيار اقصر السورة قبل الشروع في الصلوة رعاية لحال المقتدين وامر حدث له.

واما تخفيفها في اثناء الصلوة او تطويلها لامر حدث او لادراك الركوع فكثرهم ذهبوا على ان قصر الصلوة وتخفيفها بعد الشروع جائز.

وتطويل القراءة لكي يدرك الركوع لا يجوز عند ابي حنيفة حتى قال بعضهم يخشى عليه الكفر وقال بعضهم لا فرق بين التخفيف والتطويل في الجواز وقال طائفة من فقهاءنا تطويل القراءة لكي يدرك الركوع رجل معين كالاب والاسناذ وغيرهم يكون شركاً واذا كان ذلك لمطلق المصلي من غير تعيين لا بأس به لان المقصود منه ان يحصل الناس ركعة وتقربوا الى الله تعالى وعليه الفتوى.

باب ما جاء لا تقبل صلوة الحائض الا بخمار

قوله والحائض وهي تطلق على من اتصف بالحيض بالفعل وكذلك تطلق على البالغة لان الحيض علامة لبلوغها وهذا كما يطلق في قوله غسل الجمعة واجب على كل محتلم اي بالغ لان الاحتلام امارة البلوغ في حق الرجال.

والحاصل ان الحديث ينطق بان ستر العورة فرض للنساء في الصلوة وقوله شيء من شعرها مكشوف وهو قول الشافعيّ واما قول ابي حنيفة ان اقل الربع معفو.

وقال بعضهم الحائض من بلغت وحاضت والحائضة من اتصفت بالحيض بالفعل.

ولا يخفى ان الوجه وبطن الكفين والرسغين والرجلين الى الكعبين ليس بعورة في الصلوة.

واما في خارجها فعورة بالآيات والاحاديث التي وردت في الصحاح وعليك ان تعمق النظر والفكر في الآية "يا ايها النبي قل لازواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن" (الاحزاب: ٥٩) حيث ان الأزواج المطهرات امهات المؤمنين وهن زوجات من يطلع بالوحى على السرائر هذه موجبات لعدم الاحتجاب ومع ذلك امره ان يقربن في بيوتهن ويدنين عليهن من جلابيبهن فما ظنك بما جاء الناس وقال عليه السلام اذا خرجت النساء استشرفها الشيطان وقال عليه السلام ما تركت بعدى فتنة اضر عليكم من النساء وقال عليه السلام لا تمنعوا اماء الله عن المساجد وليخرجن وهن ثفلات او وسخات لا طيب عليهن ولا لباس فاخرة.

واما قوله "ولا يبدن زينتهن الا ما ظهر منها" (النور: ٣١) فقد اختلف في تفسيره فمن قال ان من الزينة الثياب كما في قوله تعالى "خذوا زينتكم عند كل مسجد" (الاعراف: ٣١) والمراد بقوله الا ما ظهر منها اي من الثياب كالبرقعة والخمار ويؤيده ما بعده وليضربن بخمورهن على جيوبهن ومنهم من قائل والمراد لا يبدن من اعضاء زينتهن بالحلى الا ما ظهر منها بنفسه كالقدمين واليدين والوجه ومنهم من قائل المراد منه الحال في المحل اي نفس الزينة كالكحل في العين ويجوز لها كشف العين في البرقع للضرورة واليدين لضرورة البيع والشراء حيث يأخذون الشيء ويعطون بايديهن فعلى هذين الوجهين يخرج اباحة الكشف الوجه والقدمين واليدين.

وانت تعلم ان الآية لا يبدن الخ وقوله وقرن في بيوتكن الخ وقوله قل للمؤمنين الخ وقل للمؤمنات الخ وغيرها من الآيات الأخر تدل ان كشف العورة اي هذه الاعضاء لا يجوز فوق التعارض بين المبيح والمحرم فالترجيح للمحرم ان يقال ان الحجاب زاد شيئا فشيئا فكان قديما من الاسلام اجازة كشف الوجه والرجلين

ثم منع عنه بعده.

باب ما جاء في كراهية السدل في الصلوة

السدل ان يلتحف بثوبه ويدخل يديه من داخل فيركع ويسجد كذلك وكانت اليهود تفعله وهذا مطرد في القميص وغيرها من الثياب وقيل ان يضع وسط الازار على رأسه ويرسل طرفيه عن يمينه وعن شماله من غير ان يجعلها على كتفيه وهذا ممنوع للكشف ومشابهة اليهود وقال استاذنا هو ارسال الثياب بغير شبه المعتادة سواء كان ممسكا يتعلق ام لا والله اعلم.

باب ما جاء في كراهية مسح الحصى في الصلوة

ويكره تقليب الحصى الا ان لا يمكنه السجود بان اختلف ارتفاعه وانخفاضه فلا يستقر عليه قدر المفروض من الجبهة فسويّه مرة او مرتين لان فيه روايتان وفي رواية يسوي مرة وفي رواية مرتين ولا ينبغي قلب الحصى بغير ضرورة لانه اشتغال بما سوى الله في اثناء الصلوة ولان الرحمة تقبله وتواجهه فلا يليق لعاقل ان يتلّهي من شكر هذه النعمة الكبيرة بهذا الفعل الحقير فانه بعيد كل البعد.

باب ما جاء في كراهية النفخ في الصلوة

النفخ في الصلوة لكي يزول الغبار عن محل السجود لتلا يترب الوجه والناصية مما لا ينبغي حيث ان النبي ﷺ قال يا افلح ترّب وجهك اي اوصله الى التراب فانه قريب الى التواضع واعظم الثواب وهو كناية عن عدم النفخ لانه يستلزم تعلق التراب باشرف الاعضاء وهو الجبهة وذلك غاية التواضع لان وضع اشرف الاعضاء على التراب الذي هو ادنى شئ من العناصر الاربعة يدل على غاية التعظيم وهو قول الجمهور وقال الاحناف ان حدث الصوت عند النفخ يكره لان خروج الحروف والصوت تفسد الصلوة وهما قولان ساقطة ولاقطة.

باب ما جاء في النهي عن الاختصار في الصلوة

اختلف في تفسير الاختصار فالمشهور ان يصلى الرجل واضعا يديه على خاصرته ووجوه النهي متعددة.

منها ان عادة ابليس (عليه اللعنة) حين اخرج من الجنة وهو واضع يده على خاصرته وهو من اعداء الله فالتشبيهه بالابليس ممنوع.

منها انها راحة اهل النار حيث يستريحون في جهنم بوضع ايديهم على خاصرتهم وهم مبعوض عند الله.

ومنها ان صورة التخصر تشابه صورة الصليب فالاحتراز عنه ضروري.

وقال بعضهم ان يصلى الرجل مختصرا قرأة من بعض السور فالاولى ان يتم السورة التي شرعها لان آيات السورة الواحدة واحدة حقيقة فالاولى ان يأتي بجميع اجزائها في الصلوة وان جاز تركها لقوله تعالى "فاقرؤا ما تيسر من القرآن" (المزمل: ٢٠)

وقيل ان يصلى الرجل بعض اركانها مختصرا بان يترك التعديل فمن يقول ان التعديل فرض فالنهي عنده للتحريم وعند غيرهم للكراهة التنزيهية.

وقيل ان يصلى الرجل مختصرا يترك النوافل التي هي مكملات للفرائض والله اعلم.

باب ما جاء في كراهية كفّ الشعر في الصلوة

العقصى هو اللّفّ قوله كفّل الشيطان اى نصيب من اثمه و صلوة الرجل وهو معقوص من خارج الصلوة فهو مكروه وفي الصلوة مفسدة وقيل الكفل هو عود بين الرجلين على ظهر الابل فالمعنى ان ضفيره الشعر موضع جلوس الشيطان.

باب ما جاء في التخشع في الصلوة

قوله الصلوة مثني مثني فقد علمت بما مر ان حقيقة الصلوة ركعة واحدة واليه اشار النبي ﷺ من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة ولان القاعدة الكلية هو ان الصلوة مثني مثني لانه عليه السلام عن الوتيرة وهو مقطوع الذنب قوله التخشع والتضرع الاول يتعلق باعمال الجوارح والثاني بالقلب وقيل بالعكس والتمسكن هو الفقر والذلة ومنه المسكين وهو مشتق من السكون لان المسكين يسكن في موضع لفقره وحاجته وجوعه تضر حركته لاجل الجوع وخلو البطن ولا يخفى ان النبي ﷺ لم يقل ان الصلوة في الليل مثني مثني ولا في النهار وسيأتى الاختلاف فيما هو افضل.

باب ما جاء في كراهية التشبيك بين الاصابع في الصلوة

التشبيك هو ادخال بعض اصابع اليد في بعض وهو مكروه في الصلوة ومن خرج عامدا للصلوة فهو في حكم الصلوة فلا ينبغي له ذلك لخلاف الهيئة المسنونة. وفي خارج الصلوة لا يكره ان كان على وجه التمثيل لما روى عن النبي ﷺ انه فعل كذلك وكذلك قال عليه السلام المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضهم بعضا وشبك بين يديه ووجه النهي عنه انه يدل على الكسل والتكاسل وهذا التشبيك الممنوع اذا كان في يده واما اذا كان في اصابع غيره فليس له هذا الحكم.

باب ما جاء في طول القيام في الصلوة

أي الصلوة افضل قال طول القنوت اختلف في ان طول القيام افضل ام كثرة السجود لان طول القيام مستلزم لكثرة القراءة وكثرة السجود مستلزم لكثرة الركعات فقييل الاول افضل مطلقا وقييل الثاني افضل مطلقا وقييل طول القنوت افضل في الليالي وكثرة السجود افضل في النهار لما روى عن النبي ﷺ وهو قول احمد وقييل من له ضرب معين فله ان يكثر الركوع والسجود ومن ليس له كذلك فله طول القيام افضل ورأى الشافعي كثرة السجود لكن النووي رجح طول القيام وبه قال ابو حنيفة كما يدل عليه حديث الباب لان المقصد الاصل في الصلوة هو القراءة وهو في طول القيام اكثر.

ورأى الشافعي ان في كثرة السجود كثرة التخشع والتذلل في جنبه تعالى الذي هو من اعظم مقاصد الصلوة وقال عليه السلام اقرب ما يكون العبد من الله في السجود او كما قال عليه السلام. وحديث معدان لا يضر ابا حنيفة لانه يدل على فضل السجود حيث يحط به الخطيئة وترفع به الدرجات وهذا لا ينبغي ان لا يكون طول القيام افضل منه حيث جاء في حديث جابر تصريح بافضلية القيام وهو اي الصلوة افضل قال طول القنوت وعلى انه لا يلزم من كون العبد اقرب في حالة السجدة وكونه ارفع رتبة من القيام بالقراءة لان عبد السلطان وخدامه يكون اقرب من السلطان ولكن لا يلزم من ذلك ان يكون اقرب من ابنه فالقرب لا يكون مستلزما للارفعية والافضلية فتأمل في خيبات اسرار الحديث.

باب ما جاء في قتل الاسودين في الصلوة

يجوز قتل الحية والعقرب في الصلوة بضرب او بضربتين لا باكثر لان العمل الكثير يبطل الصلوة فالامر

عند الجمهور للاباحة وعند اهل الظواهر للجوب وهذه الاباحة عند الخوف والضرورة وعند عدمهما لا يباح
 كان يكون انواع الحيات لا تؤذى اذا المصلى في مكان محفوظ.
 والاسود على ثلاثة انواع منها ما يكون اسود لا يضر ومنها ما يكون حية بل جنات قد يتصور بصورة بيضاء
 والحيات البيضاء حيات البيوت فلا يؤمر بالقتل وفي بعض الروايات ينبغي ان يخرج اى يقال له اذكر عهد
 سليمان وعهد نوح عليهما السلام اى لا تؤذينا ثلاثة ايام ثم تقتله ان لم تذهب.
 وقال ابن الهمام يقتل الحية من الاسودين والابيض وغيرهما وقول لاحناف وهو ان يقتل المؤذى
 وما يغلب على الظن ايدائه وبعد تخريج ان وهم كونه من الجنات الاولى ان لا يقتل ما يغلب على الظن كونه من
 الجنات وهل تفسد بقتل الحيات فيه ثلاثة اقوال احدها تفسد مطلقا سواء كان بعمل قليل او كثير وهو قول
 ابراهيم النخعي لقوله عليه السلام ان للصلوة شغلا وثانيها لا تفسد وان وجد العمل الكثير وهو قول شمس
 الائمة السرخسي وموافقيه كما في الحديث وبناء الصلوة عليه وثالثها ان كان بعمل كثير وضروب متواليه
 تفسد والا فلا وهو الراجح.
 ومسئلة اخرى يقطع الصلوة اذا صال على المصلى وان كان خوف الضرر اغلب فالقطع ضرورى وان
 كان في درجة الاحتمال فمباح وهذا حكم قطاع الطريق والذئب وغيرهما ايضا.

باب ما جاء في سجدتى السهو قبل السلام

حديث عبد الله يدل على انه عليه السلام سجد قبل السلام وهو قول الشافعي وهو يقول سواء كان السهو
 بالزيادة او النقصان او سهو واحد او سهوين او ازيد منه في كل ذلك يسجد سجدة قبل السلام ويقول هذا
 ناسخ لغيره من الاحاديث.
 وقد اعترض الشافعي على الاحناف في احاديث رفع اليدين لما قالوا انها منسوخة وههنا ادعوا النسخ
 ليس عندهم دليل قوى يستدل به الا ترى انه ذكر بصيغة التمريض حيث ويذكر ان آخر فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
 هذا.

وههنا خمسة مذاهب قبل التسليم وهو مذهب الشافعي الجديد وبعد التسليم وهو مذهب ابي حنيفة في
 كل الاحيان سواء كان السهو بالزيادة او بالنقصان.
 وقال مالك ان كان بالزيادة فبعد السلام وان كان بالنقصان فقبله وقال احمد مثل ما وردت النصوص
 وفيما ليس عن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر يسجد قبل السلام وقال ابو اسحاق مثل ما قال احمد الا انه ما لم يرد فيه
 النصوص اى كان بالزيادة يسجد بعد السلام وان كان بالنقص فقبله وقال العلماء ان هذا الاختلاف في نفس

الجواز وقال الآخرون في الأرجحية والافضلية وهو الراجح والامر حينئذ هيّن. ثم لا يخفى عليك ان الروايات مختلفة في الباب فالامام احمد واسحاق ومالك جمع بينها الا ان هذا الجمع يقدر فيه ما روى ابن مسعود من ذي اليمين وفيه ان النبي ﷺ سجد بعد السلام فلم تنطبق صورة الجمع ويرد على ما جمع احمد واسحاق ان الروايات مختلفة في امر واحد كما علمت ان الامام ينهض في الركعتين قبل الجلوس (ص ٢٨٨، ٢٩١) ان مغيرة ابن شعبة روى عن النبي ﷺ فلما قضى صلوته سلم ثم سجد سجدتي السهو.

وروى ابن بحنة فلما اتم صلوته سجد سجدتين يكبر في كل سجدة وهو جالس قبل ان يسلم فهذه واقعة فعلية وقول النبي ﷺ فيها مختلف فكيف الجمع وايضا يرد ان من جمع بين النقص والزيادة فما يفعل فيها وهو ليس بمنصوص عليه عنه ﷺ في ذلك شيء فبطل ما قاله مالك واحمد واسحاق وقال الشافعي بالترجيح بروايات التي هي قبل التسليم واختار ابو حنيفة الترجيح بروايات التي هي بعد التسليم وقوله اخرجها جميع الائمة الثقات روايات الصحاح ومذهب ابي حنيفة هو المعتمد الحرى بان يعقد عليه بانامل الاعتقاد والتقليد وسجود السهو بعد التسليم وهو المنقول من فعل النبي ﷺ كما في رواية مغيرة ابن شعبة وقد حسنه الترمذي وهو مثبت والمثبت اولى من الثاني اذا كان ثقة وهذه صورة الترجيح.

ويمكن الجمع بان يقال ان النبي ﷺ اتى بالتسليمتين تسليم سجدة السهو وتسليم فراغ الصلوة قبل التسليم وبعده كما يدل عليه حديث مغيرة ابن شعبة في آخر باب من ينهض في الركعتين ورواية ابن بحنة مختصرة حيث فيها انه سجد بعد السلام وعلى هذا التقدير لا يترك شيء من الروايات لان الكلام في رواية ابن بحنة سلام القطع وفي رواية ابن مسعود سلام السجدة ولكن ان تقول ان افعال النبي ﷺ متعارضة فلنرجع الى القولية ولكنها ايضا متعارضة فحديث عبدالرحمن القولي يدل على السجود قبل السلام ورواية عبدالله ابن جعفر في ابي داؤد ص ١٢٩، ١٢٨ من شك في صلوته فليسجد سجدتين بعد التسليم وذكر في باب من نسي ان يتشهد وهو جالس لكل سهو سجدتان بعد ما سلم فهذه قاعدة كلية هو المعتمد عليه.

واعترض البيهقي بوجهين الاول ان الحديث ضعيف ولم يذكر وجهها وان كان ولكنه هو في غير محله لان ابا داؤد في رسالته التي كتب في جواب اهل مكة ان الحديث سكت عنه ائمة انه حسن عندي وما سواه كله صحيح فهذا الحديث حسن يحتج به وكذلك ابن عياش ثقة روى عنه الثقات والظاهر في ان الحديث يدل على ان لكل سهو سجدتين فلو تعدد السهو فعليه السجود المتعددة وهو خلاف ما روى عنه ﷺ. وانت تعلم ان المراد بقوله عليه السلام لكل سهو ليس الكل الافراد بل المعنى لكل سهو سواء كان بالزيادة او بالنقصان سجدتان بعد التسليم فلا غبار عليه.

ويمكن الجواب بالكل الجموعى لان الجموعى يدخل على المعرفة كما يقال والله كل الرمان ما كول

حيث يحنث به لان القشرة لا يؤكل ولو حلف كل رمان مأكول اى يؤكل لا يحنث .
فاذا علمت هذا ففي الحديث دخل الكل على النكرة اى لكل سهو سجدتان فلا يصح اخذه الكل
المجموعى الا ان يقال انها ليست قاعدة كلية بل يخالف ولو سلم فتحريروا الجواب ان الكل المجموعى باعتبار
الصنف من سهو الزيادة والنقصان فالمعنى لكل صنف من السهو سجدتان بعد التسليم لا كما فرق مالك بين
الصنفين والله اعلم بالصواب .

باب ما جاء فى التشهد فى سجدي السهو

اختلف فى التشهد بعد سجدي السهو فقالت الاحناف نعم وخالفهم آخرون فى ذلك ومستدل
الاحناف حديث الباب وقد حسنه الترمذى وصححه الحاكم ايضا وقد جرح البيهقى وقال لا يذكر تلامذة ابن
سيرين جميعهم لفظ التشهد فالحديث ضعيف ولكنك تعلم ان الحديث الواحد ناطق ههنا والاحاديث الآخرة
ساكت والترجيح للناطق نعم لو نفها شئ من الروايات والاحاديث لا يمكن للبيهقى ان يقول بان الحديث
مجروح ولان زيادة قوله ثم تشهد ما نفاها الروايات الاخر وايضا روى ابو داؤد عن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلوات الله عليه
انه قال نعم سجدت سجدين وانت جالس قبل ان تسلم ثم تشهدت ايضا ثم سلم وهذه الرواية مرسل على ما
جرح البيهقى والمراسيل كلها حجة عندنا وعند الموالك وعند الشافعى اذا كان معضدا برواية اخرى وههنا
رواية الترمذى ص ٥٢ عن عمران ابن حصين صارت معضدا لها فتقبل عند الشوافع ايضا .

باب فيمن يشك فى الزيادة والنقصان

اختلف فيمن يشك فى تعداد الركعات ففيه خمسة مذاهب وقيل تفسد صلوته ولا بد من الاستيناف
وقيل من شك مرة او مرتين الى اربعة ففيه الاعادة وان زاد على الاربعة فينبى عليه او يتحرى وليس فيه تفصيل
للسهو فى الشهر او اليوم او فى جميع العمر ومنهم من قال وهو ابو هريرة رضي الله عنه من شك فليمض على صلوته
وليسجد سجدين وهو جالس ويلغوا الشك وقيل يبنى على التيقن وهو قول الشافعى والموالك والحنابلة
وقيل اول صلوة يشك فيها فى سائر عمره بعد البلوغ وقيل اول شك فى هذه الصلوة وقيل معناه ان لا يكون
الشك عادة فعليه الاستيناف وان كان عادة فلينظر فى حاله فاذا رآه غالبا يعتبره وان تساوى الطرفان فينبى
على الاقل وهكذا رواية عن احمد ايضا وهو الراجح من مذهبه ومستدل ابي حنيفة رواية ابي داؤد ص ٥٥ ١٢١ اذا
كنت فى صلوة وتشككت أثلت ام اربع او اكبر ظنك على اربع تشهدت ثم سجدت سجدين الخ .
وحاصل الكلام ابي حنيفة ان ههنا ثلاثة انواع من الروايات من شك فى الصلوة فليستأنف اخرجه

صاحب الهداية وفي رواية فليتحر الصواب وفي رواية ظنك على اربع تشهدت فعملا بهذه الروايات كلها قال ابو حنيفة بثلاثة صور وقال الشافعي معنى فليتحر الصواب اي فليقصد الصواب وهو اليقين كما في قوله تعالى "تحروراشدا" (الجن: ١٣) ولكن انت تعلم ان الفاظه النبي ﷺ واكبر ظنك على اربع يأباه وايضا في الاستيناف لكل شاك حرج عظيم لا يخفى فكذلك يعتبر حاله فان النسيان عادة له فان غلب على ظنه شيء فليمض عليه بالتفصيل الذي ذكرنا آنفا من جمل الاحاديث المختلفة على الاحوال المختلفة والله اعلم.

باب ما جاء في الرجل يسلم في الركعتين من الظهر والعصر

قوله انصرف من اثنين وفي بعض الروايات فقام الى قبة مسجد او كما قال عليه السلام وتفصيله في الروايات الآخر وهذه الرواية عن ابي هريرة وليس فيه ان ابا هريرة قد صلى هذه الصلوة مع النبي ﷺ ولكن رواية ابي داؤد ومسلم على انه كان شريكا في تلك الصلوة.

وقد وقع الاختلاف ههنا في الكلام في الصلوة فان تكلم احد عمدا سواء كان مما يصلح الصلوة او لا تفسد الصلوة عند الكل وقالت طائفة تعمد الكلام اذا كان مما يصلح للصلوة لا تفسد وما روى عن الكلام فهو محمول على ابتداء الاسلام وقد عقد الترمذی بابا له ص ٢٥٥ في نسخ الكلام وان وقع جاهلا او ناسيا ففيه اختلاف بين الائمة.

فقال اذا كان الرجل حديث العهد بالاسلام فتكلم جاهلا او ناسيا ولكنه قليل لا تفسد وقال ابو حنيفة كل كلام سواء كان مما يصلح الصلوة ام لا وسواء كان جاهلا او ناسيا كل ذلك مفسد للصلوة واما حديث ذي اليمين فهو قبل تحريم الكلام فيها.

قوله قرأه صحيحا او معمولا به غير منسوخ وقوله لا يقضى يعني النسيان في الصوم لا يضر فكذلك النسيان في الصلوة لا يضر ومن العجائب ان الشافعي لا يلتفت الى رواية نسخ الكلام وهي قوية راجحة من حديث النسيان في الصوم فلا بد ان يخصص حديث الصوم برواية زيد بن ارقم وغيرها من الاحاديث الصحاح.

وقد قال احمد من تكلم وهو يتيقن باكمالها ثم علم انه لم يكملها يتم صلواته ومن تكلم وهو يدري انه عليه بقية من الصلوة فعليه ان يستأنفها واحتججه في الترمذی فلينظر فيها.

واستدل الشافعي بحديث ذي اليمين وبالحدیث المشهور رفع عن امتي الخطأ والنسيان وبقوله تعالى "ويضع عنهم اصرهم" (الاعراف: ١٥٤)

واستدل الاحناف برواية زيد بن ارقم "كنا نتكلم خلف رسول الله ﷺ حتى قال فامرنا بالسكوت

ونهيينا عن الكلام“ حيث ان الحديث عام لكل كلام قليل او كثير ناسيا كان او عمدا او سواء كان مما يصلح الصلوة او لا بحديث معاوية ابن الحكم الذي فيه عطس رجل في الصلوة فقال يرحمك الله فرماه القوم باعينهم لكنى سكت ثم قال النبي ان هذه الصلوة لا يصلح فيه شئ من الكلام انما هي التسبيح والتكبير وتلاوة القرآن الخ وبحديث ابن مسعود في النسائي ص ١٩٤ في باب الكلام في الصلوة وبرواية آخر.

وقال الشافعي حديث ذى اليمين متأخر بوجوه منها ما قال ابن مسعود حتى قدمنا من ارض الحبشة فسلمت عليه والنبي ﷺ في الصلوة فلم يرد علي السلام فقد علم من هذه الروايات ان الكلام قد نسخ بمكة لان رجوعه منها كان بمكة ورواية ابي هريرة كلها مدنية فلا بد ان يتأخر ومنها ما رواه مسلم عن جابر ابن عبد الله فقال انك سلمت علي حينئذ وانا اصلي وقد روى روايات على منع الكلام ومنها ما رواه ابو هريرة صلى بنا رسول الله ﷺ الظهر والعصر فقام ذى اليمين وفي رواية عن ابي هريرة بينا انا اصلي مع رسول الله ﷺ صلوة الظهر وحاصل الروايات ان هذه الروايات كلها تدل على ان اباهريرة وعمران ابن حصين ايضا انهما كانا شريكان في الصلوة التي حدثت فيها واقعة ذى اليمين وقد اسلم ابو هريرة بمدينة هه فتكون روايتها متأخرة عن نسخ الكلام الذي كان بمكة فتكون مخصصا لاحاديث تحريم الكلام وهذه دلائل الشافعي.

وقد حان لنا ان نبحث في مستدل الاحناف فالبحت الاول ان نسخ الكلام بمدينة لا بمكة كما يدل عليه رواية زيد ابن ارقم فانه من انصار المدينة يقول حتى نزلت ”وقوموا لله قانتين“ وهي آية من البقرة التي نزلت كلها بالمدينة وكذلك حديث جابر الانصاري ومعاذ بن جبل كلها مدنية.

وحديث ذى اليمين لا يكاد يصح ان يكون متأخرا لانه ممن استشهد في غزوة بدر وهي وقعت في ٢هـ. واما الجواب عن رواية ابن مسعود ان في الروايات الصحيحة عنه رضى الله عنه ان في الصلوة لشغلا وليس فيها ان الله احدث فيها ان لا تكلموا في الصلوة وفي رواية التي وجدت فيها هذه الجملة الاخيرة ففيه جرح الراوى بان عامر ابن ابي النجود سيئ الحفظ فلا اعتبار له على ان رجوعه من الحبشة مرتين فالمراد من حديث ابن مسعود قوله قدمنا من ارض حبشة في المدينة المنورة لا بمكة والا يعارض له حديث زيد ابن ارقم وغيره ويستدل عليه اي ويشهد عليه التاريخ والسير وخلاصة البيان ان حديث ذى اليمين ليس بمتأخر بل هو غزوة بدر لان ذى اليمين ممن استشهد ببدر.

واعترض عليه ان الذي استشهد في بدر هو غير ذى اليمين بل هو ذو الشمالين وقد بقى ذوا اليمين مدة طويلة بعد النبي ﷺ وبه قال الشافعي.

وقال الاحناف نقلا عن الزهري انهما واحد وقد انكره حافظ ابن عبد الله البيهقي وابن حجر وردوا قول الزهري ففرح النووي وقال النووي ان الزهري وان كان اماما في الحديث الا ان العصمة عن الخطأ ليس الا

حظ الانبياء.

وعن ابن شهاب الزهري عن ابي هريرة ^{رض} انه قال نسي رسول الله ^{صلواته} في الصلوة فقال ذو الشمالين أ قصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال رسول الله ^{صلواته} أ صدق ذو اليمين قالوا نعم حيث يعلم منه انهما واحد وتابعه في ذلك وغيره وهو عمران ابن حصين وابي وانس رواه النسائي ص ١٩٩ وروى مالك في المؤطا مثل ذلك فما قاله علامة ابن عبد البر من ان الزهري لم يتابعه احد وهو قول اصله منقطع ومتحرك فثبت من غيرك نكير ان ذا اليمين وذا الشمالين والخرباق واحد ذكره الصنعاني ايضا.

وما روى عن ابي هريرة فان ان هذه الاحاديث من مراسيل الصحابة حيث يروى عن الصحابة من غير حضورهم ولكن يشكل عليه ما روى بينا انا اصلى مع رسول الله ^{صلواته} الخ وجوابه متعدد منها ان الصحابة يقول شيئا يفهم منه اشتراكه وحضوره والحال ان يريد حضور قومه كما قال نضال بن سببره انا واياكم تدعى بنى عبد مناف وهو من التابعين وكذلك ما قال الطائوس التابعي جائنا النبي ^{صلواته} فلم يأخذ من الخضر وات شيئا والمراد جاء علي قوما.

وفيه ان لفظ الحديث بينما انا اصلى مع رسول الله ^{صلواته} احدى صلواتي العشاء وفي بعضها صلى لنا العصر ياأباه الا ان يقال ان هذا اللفظ تفرد به شيبان عن يحيى وهو ان كان ثقة الا انه لما كان مخالفا لثقة اخرى لا يعتبر به ويؤل علي ما قلنا ان عامة الروايات يدل علي الشك في تلك الصلوة حيث قال في بعضها صلى بنا احدى صلواتي العشاء وفي بعضها صلى بنا العصر وفي تلك الرواية التي فيها شيبان قد جزم بصلوة الظهر فيستنبط الخط فيحمل علي الرواية بالمعنى وقد روى هذا الحديث عبد الله بن المبارك عن استاذه شيبان وليس فيه بينما انا اصلى مع رسول الله ^{صلواته} فقد وضح ان شيبان قد اخطأ واوهم في الرواية علي ان الطحاوي ذكر واقعة ابن عمر انه قال كان اسلام ابي هريرة بعد ما قتل ذو اليمين.

وروى ايضا صلى عمر باصحابه فسلم بعد الركعتين وانصرف فقليل له ذلك فقال انما جهزت الجيش الي العراق ثم اتم الصلوة اربع ركعات او كما قال.

ومع قطع النظر عن كل ذلك نقول وبالله التوفيق ان قول ذو اليمين أ قصرت الصلوة ام نسيت وجواب عليه السلام كل ذلك لم يكن اى لم اقصر ولم أنس ثم قوله بلى ان بعض ذلك قد كان ثم سؤاله عليه السلام متوجها الي القوم بقوله أ صدق ذو اليمين وقولهم نعم كيف يتصور حمل هذه الاقوال علي النسيان والخطأ بل كل ذلك كان علي سبيل التعمد وهو مفسد عند الكل وقد تكلف بعضهم بان سؤاله عليه السلام وجوابهم انما كان علي سبيل الايماء وانت تعلم انه بعيد جدا.

وقال بعضهم وهو الاوزاعي انه كان مما يصلح الصلوة فلا تفسد وقال بعضهم كان الكلام عمدا ولكنه لا يفسد لقوله تعالى "يا ايها الذين امنوا استجبوا لله وللرسول اذا دعاكم" (الانفال: ٢٣) ولكنك تعلم ان انقطاع

الصلوة إذا دعا الرسول واجب ثم هل تفسد الصلوة أم لا فمختلف فيه فعند الشافعيّ والاحناف. وكذلك روى في هذا الحديث ان النبي ﷺ انطلق على خشبة معروضة في المسجد فقام بيده عليها كأنه غضبان فخرجت سرعان القوم وفي القوم ابوبكر وعمر فهاباه ان يتكلماه فانصرافه عليه السلام عن القبلة والمشى الكثير واستناده على الخشبة ثم خروجه يحمر دعواه كلها ينجر على تعمده لذلك فمن يجوز مثل هذه الصلوة ممن له مذهب راشد سديد فلا بد ان يقال ان الحديث انما كان قبل تحريم الكلام في الصلوة ثم نسخ.

قوله هذا اصح من الحديث الذي روى عنه عليه السلام في الصائم الخ ولا يخفى عليك ان قياس الصلوة على الصوم قياس مع الفارق حيث ان السهو في الصلوة بالانحراف عن القبلة وبالكلام الكثير لا يجوز الشافعيّ ايضا وفي الصوم النيسان القليل وللكثير معفو عنه بلا مرية وقد وقع البحث على كلام ذى اليمين بل كان قليلا او كثيرا فهذا يدل على ان الكلام الكثير مفسد لها وكذلك الجماع بالزوجة ساهيا مفسد للحج عند الشافعيّ ايضا فما له ان لا يقول مثله في الصلوة.

ونحن نقول ان حالة الصلوة عن عقد اليدين والتحريمة والقرأة كلها مذكر وحالة الصيام ليس كذلك فالقياس مع الفارق فلو عفى السهو في الصوم فليس عن ضرورته العفو عن النيسان في الصلوة. واما ما روى عن النبي ﷺ رفع عن امتي الخطأ والنسيان فمعناه رفع الحكم اى اثم الخطأ والمؤاخذة الاخرية واما المؤاخذة الدينوية فلا كما اذا قتل انسان انسانا خطأ يجب عليه الدية وكذلك اذا جامع مع امرأته ناسيا في الحج يجب عليه اعادة الحج وكذلك اذا نسي في الصلوة وتكلم تفسد الصلوة لا كما قاله الشافعيّ والله اعلم بالصواب.

باب ما جاء في القنوت في صلوة الفجر

قال مالك والشافعيّ واحمد القنوت في صلوة الفجر سنة وقال ابو حنيفة لا يجوز فيه القنوت والروايات مختلفة فرواية ابي مالك الاشجعي تدل على انه محدث ولهذا انكر ابو حنيفة وقال ما ثبت عن النبي ﷺ فهو نازلة على المسلمين وينكر الدوام والاستمرار بذلك فقال الآخرون بدوامه الى الابد ومذهبها هو الحق الراجح كما يدل عليه بعض الروايات من البخارى وانما قنت رسول الله ﷺ شهرا ثم تركه يدعو على رعل وذكوان وعصية الخ ويؤيده ما روى عن ابن عباس وابن مسعود انه قال لم يقنت رسول الله ﷺ في الفجر الا شهرا ثم تركه لم يقنت قبله ولا بعده ويزداد المعتقد بما روى عن انس انه قال كان لا يقنت في الفجر الا اذا دعا لقوم او عليهم وطريقه ان يدعوا الامام بعد الركوع رافعا يديه جهرا ويؤمن من خلفه وقال مالك يقنت قبل الركوع ويسر به فاحفظ.

باب ما جاء في الرجل يعطس في الصلوة

اعلم ان تسميت العاطس مفسد للصلوة بالاتفاق فالجمهور من الائمة والتابعين ان الرجل اذا عطس في الصلوة المكتوبة لا يزيد على ان يحمد الله تعالى ولم يوسعوا باكثر من ذلك حيث قال عليه السلام من المتكلم في الصلوة ولم يقل من الحامد فعلم منه انه ليس بمستحب في الصلوة والثاء عليها انما كان لاجل تلك الكلمات فانها جامعة للخير والمحامد وفي النوافل يقولها جهرا وسرا.

باب ما جاء متى يؤمر الصبي بالصلوة

قال الجمهور يؤمر الصبيان حين بلغ الى سبع سنين ويضرب حين بلغ الى عشر للاعياد والتعود لان النبي ﷺ قال رفع القلم من ثلث الصبي حتى بلغ والمغمى عليه حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ وقال احمد واسحاق ويعيد الصلوة التي تركها قبل البلوغ لتأكيد النبي ﷺ حيث امر اوليائهم بضربهم على تركها حين بلغوا عشر سنين.

باب ما جاء في الرجل يحدث بعد التشهد

اذا حدث عمدا فعند ابي حنيفة مطلقا وعند صاحبيه بناء على ان الخروج بصنعه فرض عنده لا عندهما فتت صلوته على تفصيل المذهبين.

باب ما جاء اذا كان المطر فالصلوة في الرحال

المطر والطين من الاعذار التي يجوز ترك الجماعة بها قال النبي ﷺ اذا ابتلت النعال فالصلوة في الرحال.

باب ما جاء في التسبيح في ادبار الصلوة

لا يسبقكم من بعدكم زمانا فالمراد من السبق في الاجر الثواب لا اصحاب اموال ولا من غيرهم ولا

يمنع ان يفوق المذكور مع سهولة على الاعمال الشاقة نحو الجهاد وقيل لا يسبقكم في الدرجات والمرتبة قوله لا تدركوني به من سبقكم يشكل عليه ان لا حاجة الى هذا القول لان الامم السابقة لهم حسنة بحسنة ولنا كل حسنة عشر امثالها واجيب عنه ان اعمارهم كانت طويلة الى مئين والآلاف فكانت اعمالهم تزيد على الامة المرحومة فكانت لاحد ان يقول لا يمكن الوصول الى آجارهم بعمل فدعه النبي ﷺ لا تدركون الخ. والله اعلم.

باب ما جاء في الصلوة على الدابة في الطين والمطر

قال الله تعالى "حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى" فان خفتهم فرجالا او ركباناً" (البقرة: ٢٣٩، ٢٣٨) فيفهم من الآية ان الفرائض يصح ادائها على الدابة عند العذر وهو مذهب ابي حنيفة وخالفه الشافعي وموافقوه فانهم لا يجوزون ذلك الا في النوافل ويقولون يصلى على الدابة احتراماً لحق الوقت وتجب عليه الاعادة. وعند ابي حنيفة يجوز اداء الفرائض على الدابة عند تحقق العذر كالخوف من قطاع الطريق والذئب والمطر والطين ولكنه يصلى بالايما ولا تجوز الجماعة على الدابة الا الذين ركبوا على الدابة الواحدة واما الذين ركبوا على دواب متعددة فلا يصح لهم ان يصلوا بالجماعة واجازه الامام احمد وقال الشيخان لا يجوز امامة الراكب للراكب والراجل للراكب وعند محمد تجوز كل ذلك من الصورة المتقدمة.

وقوله فأذن رسول الله ﷺ يعلم من هذه الرواية ان النبي ﷺ أذن وقد وقع الاختلاف بين المحدثين هل اذن بنفسه الشريفة ام لا فقال جماعة نعم واستدلوا بحديثين احدهما حديث الباب الا انه لما جاء في بعض طريق هذه الرواية وامر بلالا ان يؤذن فلا يقوم الاحتجاج بها لان المراد باذن ان امر بالاذان وكذلك اقام اي امر بالاقامة.

قوله يؤمى ايما فيه حجة على الشافعي حيث ينكر الايما في الصلوة على الدابة ويقول بالركوع والسجود وقال محمد يصلون بالجماعة على دوابهم لان الدواب المختلفة كالصفوف المختلفة على سرر مختلفة اي متفرقة ويترك الاتحاد للضرورة ويؤثر لتحصيل ثواب الجماعة امورا منافية للصلوة كما في صلوة الخوف حيث يتحمل التكليف والامور المنافية للصلوة لتحصيل ثواب الجماعة والصلوة خلف الامام الواحد.

واجاب الشيخان عن الحديث المذكور بطرق متعددة منها انها ضعيفة سندا لان عمر ابن رباح البلخي ليس بالقائم في الحديث ومنها انها ماضى زمان على المسلمين كانت حينئذ صلوة المقتدى و صلوة الامام مستقلتين ثم جعلنا متحدتين بعده والاتحاد المكاني مشروط الآن لصحة الاقتداء عند الكل فالحديث محمول على ذلك الزمان الذي لم يكن اتحاد المكاني شرطا لصحة الاقتداء فيه والدواب المختلفة لا يعطى

اليها حكم اتحاد المكنى بسبب افتراق بعضها عن بعض بارادتهن بخلاف السرر فانها ليست بحساسة متحركة بالارادة فافتراقا لقياس مما لا يصلح ومنها ان الحديث لا يدل حقيقةً على ان النبي ﷺ صلى مع الجماعة لان قوله اذن واقام مؤل عند الكل بالامر الى الاذان والاقامة والمراد اقامة الصلوة.

قوله صلى بهم اى معهم وفيهم وقوله فتقدم اى عن المكان الذى كان فيه ليتحقق صورة الجماعة وهو اولى صرح به الفقهاء فى موضعه فى سجدة التلاوة اذا اداهما بجماعة يستحب ان يتقدم واحدة منهم كما يتقدم فى الصلوة المفروضة وبقي الجواب عن صلوة الخوف فاعلم ان ذلك انما كان لامر قطعى والتواتر العملى والقولى من الصحابة والتابعين وليس الحديث الذى نحن بصدده بتلك المثابة لانه لا يكاد ان يكون حسنا فضلا عن الصحة.

ومنها ان المراد صلى بهم اماما لكن الامامة صورة لا حقيقة ولما تعذرت الحقيقة اختيرت كما فى قوله عليه السلام مر على قرية ثمود لا تدخلوا البيوت الذين ظلموا على انفسهم الا وانتم باكون فان لم تبكو فتبكوا اى تتكلفوا فى البكاء اى اجعلوا صوركم كصورة الباكين على ان النبي ﷺ رخص لترك الجماعة عند المطر وابتلال النعال بالصلوة فى الرحال فلك يجوز ترك الجماعة عند الضرورة لكونه على الدابة اولى وهو الوجه الخامس والله اعلم.

باب ما جاء فى الاجتهاد فى الصلوة

لا يخفى ان الناس يظنون ان طاعة احد تكون لطمع او لخوف ضرر قياساً على ما زعموا سئلوا النبي ﷺ لم تجتهد فى العبادات جهدا يحتمله مثالكم والله ان الله تعالى قد غفر لكم ما تقدم من ذنبك وما تأخر واتم عليك نعمه فليس لك حاجة فى مثل هذه التكاليف والشدائد فاجاب النبي ﷺ ا فلا اكون عبدا شكورا انعم الله تعالى على بانعامات لا يكاد يحصيها احد من مخلوقاته فعلى الشكر لها حق الشكر كما قال الله تعالى "لئن شكرتم لازيدنكم" (ابراهيم: ٤) بحرف التأكيد والطائفة الباغية من غير المقلدين تقولون ان كثرة التبعيد بدعة وذلك قول بلا اصل.

باب ما جاء ان اول ما يحاسب به العبد يوم القيامة الصلوة

وفى رواية الدماء والجواب ان اول ما يحاسب من حقوق الله الصلوة وفى حقوق العباد الدماء قوله فيكمل به الفريضة اى ما نقص منها والروايات تدل على انه تؤخذ بازاء ركعة من الفرض عدة ركعات من

التطوع والله سبحانه وتعالى وسعت رحمته وهو اعظم من يؤاخذ عند الصلوة.

باب ما جاء في من صلى في يوم وليلة ثنتي عشر ركعة من السنة ما له من الفضل

اراد بها الصلوة التي تزدى مع الفرائض في اليوم والليله كان النبي ﷺ يواظب مؤكدا وتسمى الرواتب لدوامها ورواتبها وغيرها من السنن والنوافل ليست بهذه المرتبة من التأكيد وقال مالك ليس الفرق بين الرواتب وغيرها من النوافل وقال صاحب السفر السعادة ان سنة العصر سنة المرتبة وقال محمد في المبسوط والاربع قبل العصر بتسليمية واحدة حسن عنده وفيه خلاف الشافعي.

باب ما جاء في ركعتي الفجر من الفضل

وباب ما جاء في الكلام بعد ركعتي الفجر

اعلم ان ركعتي الفجر من أكد السنن لا تتركان وان طردت الخيل وان شرعت الجماعة الا انه يصلى بعيدا عن الصفوف اذا كان يرجو ادراك الجماعة والا فليتركها ولا يجوز عند ابي حنيفة ان يصليها جالسا لتأكده قوله فان كانت له حاجة كلمن يدل على جواز التكلم بعد سنة الفجر ويدل ما روى في صحيح المسلم كان النبي ﷺ اذا صلى ركعتي الفجر فان كنت متيقظة حدثني والا اضطجع وقد ذكره بعض اهل العلم ليس الكلام بعد طلوع الفجر حتى يصلى صلوة الفجر الا ما كان من ذكر الله ولا بد منه كما يدل عليه حديث عائشة.

باب ما جاء في الاضطجاع بعد ركعتي الفجر

الاضطجاع بعد ركعتي الفجر واجب عند اهل الظواهر حتى جعلوه شرطا لصحة الصلوة وكرهه جماعة وعده بدعة والقول المختار عند الجمهور انه مستحب وقال ابو حنيفة لرفع الثقل والتعب احب وهو الذي حصل من صلوة الليل فكذا فعله رسول الله ﷺ لاجل ذلك واما الاضطجاع الشق الايمن هكذا كانت عادة الشريفة في كل الاحوال والحكمة فيه ان لا يستغرق في النوم ويغفل عن احوال القوم والانبياء والحكماء قائلون بالاول والاطباء يقولون بان ينام على الشق الايسر ليريح اللطيف والاضطجاع عن الايسر نوم الاطباء وعلى الايمن نوم الانبياء والاولياء والا ستلقاء نوم المريض والنوم مكبا على وجهه نوم اهل النار والله اعلم.

باب اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة

قوله اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة الخ ظاهره يدل على ان لا يجوز شئ من الصلوة في موضع من المواضع سواء كان في ذلك المواضع او غيره من المساجد والبيوت والبلدان فلا بد ان يقال ان معناه لا صلوة في المسجد الذي اقيمت فيه الصلوة او المراد في الصلوة في الصفوف الذي اقيمت فيها وكذلك من المكتوبة مكتوبة الوقت التي اقيمت لها وبعد جريان هذه التخصيصات وقت النزاع في مسألة وهي ان السنة التي شرعت قبل فما حكمها.

فقال اهل الظواهر ما صلى من السنة بعد التكبير اى الاقامة باطلة لقوله عليه السلام فلا صلوة اى لا وجود لها الا المكتوبة فالنفي في الحديث مراد عندهم والجمهور يحملهم على النهي اى لا صلوة الا المكتوبة ثم تنشعب الاختلاف فيهم فقال علامة ابن عبد البر وشرذمة قليلة بان تحرم الصلوة بعد الاقامة الا ان احدا لو صلى معا بعدها لا تفسد كما في قوله تعالى "فاسعوا الى ذكر الله" (الجمعة: ٩) يوجب حرمة البيع الا انه ينعقد بعد البيع ويفيد الملك وحمله الآخرون على الكراهة.

ثم وقع الكلام على ان النهي في لا صلوة للابتداء او للبقاء فقالت طائفة هو الابتداء اى لا يجوز في الصلوة بعد الاقامة والتي شرعتها من قبل فليست بداخله تحت النهي وحكمه لقوله تعالى "ولا تبطلوا اعمالكم الآية" (محمد: ٣٣) فان قلت ههنا هذه الصورة بهذه الآية كما ان التخصيصات السابقة واقعة في الحديث عند الكل وقالت هو على عمومه اى لكلا الامرين للابتداء والبقاء كليهما لا يتحقق منكم صلوة بعد الاقامة سواء كان ابتداء وبقاء.

ثم الامام احمد يقول ان هذا عام لكل صلوة من السنن الرواتب وخالفه مالك وهو يقول ان كان يرجو ادراك الركعة من الفجر له ان يصلى سنة الفجر خارج المسجد في قول وفي قول آخر منه انه يصلى السنة وان لم يدرك ركعة وفي قول له ان خاف فوت الركعتين كليهما تركها وقال ابو حنيفة وهو يصلى في ناحية من نواحي المسجد وخارجته وقال الطحاوي يجوز ان يصلى في الصفوف المنفصلة ايضا في داخل المسجد وان كان على باب المسجد ولا يجوز عند احد من العلماء ان يصلى السنة في اثناء الصفوف المتصلة وان خاف فوت الركعتين ورجاء ادراك التشهد فعند محمد ترك السنة لان اداء السنة يجوز عنده حين رجاء ادراك الركعة من الفرض ويقول الشيخان لا تترك ان رجاء ادراك التشهد.

ولما كان حديث الباب منافيا لقول مالك قال لا اقول يصليها في داخل المسجد الذي اقيمت فيه بل في خارجها وقال الاحناف عندنا نوعان من الرواية في رواية لا تدعوها وان طردتكم الخيل وفي رواية اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة فقلنا بالجمع بين الروايتين ان الرجل اذا كان له رجاء ادراك التشهد لا يترك

السنة لانه يمكن له احراز افضيلتين فضيلة الفجر الذي هو أكد السنن وفضيلة الجماعة بادراك التشهد والله اعلم.

باب ما جاء في من تفوته الركعتان قبل الفجر يصليهما بعد صلوة الصبح

قال الشافعيّ واحمدٌ يقضى سنة الفجر بعد فرضه من يصليها قبل ويقولان معنى الحديث فلا بأس اذاً وقالت الاحناف فلا تصلى اذاً ننظر بنظر التمتع في معنى الحديث ايها يناسب في هذا المقام فان النسائي روى مثل هذه الرواية وقال عليه السلام فلا اذا اي فلا تفعل اذا والثاني ان الحديث مبيح على تقدير اخذ معناه مثل ما قال الشافعيّ والرواية الآخر محرمة فالترجيح للمحرم والثالث ان الرواية لم تثبت بحيث يثبت منها الشيء الذي ذكره المصنّف فلا يكون حجة علينا.

باب ما جاء في اعادتهما بعد الطلوع الشمس

وعند ابي حنيفةً وابويوسفٍ لا يقضى سنة الفجر اي وجوباً لا قبله ولا بعده ولا بعد الطلوع لانه يبقى نفلاً مطلقاً لان السنة ما اداها رسول الله ﷺ ولم يثبت اداء رسول الله في غير الوقت على الانفراد وانما قضاها تبعاً للفرائض كما في ليلة التعريس والنفل المطلق لا يقضى قبل طلوع الشمس ولا بعد ارتفاعها. وقال محمدٌ احب الي ان يقضيها الى وقت الزوال لانه عليه السلام قضاها غداة ليلة التعريس بعد ارتفاع الشمس.

ولهما ان السنة لا يقضى لاختصاص القضاء بالواجب والفرض والحديث ورد في قضائها تبعاً للفرائض واما حديث هشام فلم يثبت كما يشعر كلام المصنّف بضعفه لان عمر ابن عاصم الكلابي قد تفرد به عن هشام والتلامذة الأخر لا يروون عن هشام بهذا الاسناد وهذا المتن انما يروون من ادرك ركعة من الفجر فقد ادركه والله اعلم.

باب ما جاء في الركعتين بعد الظهر

والروايات تدل على ان قبل الظهر اربع ركعات واما ما روى عن ابن عمرٍ فمراده اما تحية المسجد والمراد بالاربع قبل الظهر قد صلاها في البيت او يقال كان يصلي تارة ركعتين لبيان الجواز ورفع مظنة وجوب الاربع وتارة اربع ركعات ولكن فعله المستمر والمواظبة عليه هو الاربع كما علمت من الاحاديث السابقة في هذا الكتاب وفي مؤطا امام محمدٍ تحت هذا الحديث هذا التطوع حسن وقد بلغنا ان النبي ﷺ كان يصلي

اربعا قبل الظهر اذا زالت الشمس فسأله ابو ايوب الانصاري عن ذلك فقال ابواب السماء تفتح في هذه الساعة فاحب ان يصعد لي عمل صالح فيها فقال يا رسول الله أيفصل بينهن بسلام واحد قال لا .
وكذلك حديث ما من مسلم يصلي في كل يوم وليلة ثنتي عشر ركعات من غير الفرائض الا بنى الله تعالى بيتا في الجنة وزاد الترمذي والنسائي اربعا قبل الظهر وركعتين بعدها واما الاربع الذي بعد الظهر فقال ابن الهمام اختلف في هذا النص في انها تعتبر غير ركعتي الرواتب او بها وعلى الثاني هل تؤدي معهما تسليمة واحد او لا وقال جماعة لا لانه ان نوى عند التحريمة السنة لم يصدق في الشفع الثاني او المستحب في السنة والاظهر انه اذا صلى اربعا بتسليمة او بتسليمتين وقع عن السنة والمندوب سواء احتسب هو الرواتب منهما او لا لان المفاد من الحديث المذكور انه اذا وقع بعد الظهر اربعا مطلقا حصل الوعد المذكور وذلك صادق مع كون الرواتب منهما وكونها بتسليمة او لا فافهم.

باب ما جاء في فضل التطوع ست ركعات بعد المغرب

كان فعل النبي ﷺ عامة انه كان يصلي النوافل في البيت ولا سيما الرواتب وبه قال الجمهور الا ما اختار صورة الشعائر كصلوة الكسوف والخسوف وما اختص بالمساجد كما في تحية المسجد وركعتي الطواف عند مقام ابراهيم واذا قدم من السفر فانه ينبغي لرجل اذا قدم من سفره ان يكون اول عهده بالمساجد وان يصلي فيه فان اداها في المسجد فهو افضل وما عد المذكور فالفضل فيها ان يصليها في البيت الا ان يمنع مانع كأن يخاف اشتغاله بامور البيت اذا ذهب بيته ليصلي النوافل وكان لا يكون له حضور قلب في البيت فله ان يصلي في المسجد والله اعلم.

قوله ستة ركعات المفهوم منه ان الراتبين داخلتان في الستة وكذا العشرين في الحديث الآتي فيصلى المؤكدين بتسليمة وفي الباقي الخيار وقد اشتهر على لسان المتأخرين يصلون الاوابين والمفهوم من كلام المتقدمين انها حين ترمض النعال وهو عند الضحى قال ابن الهمام من صلى بتسليمة واحدة ستة ركعات تتأدى الراتبان فيهما وقال بعضهم يفصل بينهما بسلام واحد والله اعلم.

باب صلوة الليل مثنى مثنى

قد مرت هذه الرواية في الترمذي ص ٥٠ الصلوة مثنى مثنى وتمسكن وتخشع علم من هذه الرواية مطلق الصلوة سواء كان فرضا او سنة وسواء كان صلوة الليل او النهار مثنى مثنى وفي حديث الباب صلوة الليل مثنى

مثنى' وفى رواية صلوة الليل والنهار مثنى' مثنى' فهذه ثلاثة أنواع من الروايات فوق الاختلاف بين الأئمة فى ان الافضل ما هو.

فقال ابو حنيفة الافضل ان يصلى اربعا اربعا فى الليل والنهار جميعا وقال الصحابان صلوة الليل مثنى' مثنى' وصلوة النهار رباع رباع وقال الشافعى مثنى' مثنى' فى كليهما.

ومستدل الصحابين حديث الباب وحديث ص ٦٤ ج ٢ الذى وقع فى مستدل الشافعى ثم وقع الكلام فى مثنى' مثنى' فاعلم انه معدول من اثنين اثنين ولقد اتى فى مقابلة الايتار فيقتضى ان يصدق على العدد الزوج وان كان فى موضع فى مقابلة الاربع فيكون المراد اثنين اثنين فلما رأينا الفاظ الحديث نظرنا ان فى قوله مثنى' مثنى' وقع ههنا ضدا للوتر فيحمل للزوج والتشفع فحينئذ لا تضاد بين الروايات.

وقوله وتر بواحدة صير العدد الزوج وترا بواحدة وجعل ما صلته سابقا وترا بالصاق ركعة واحدة ويؤيده ما روى فاذا خشيت الصبح فصل ركعة واحدة توتر لك ما قد صليت ويثبت بهذا مذهب ابى حنيفة بمعناه المطابقى فان قوله مثنى' مثنى' معدول عن اثنين اثنين فمعنى صلوة الليل مثنى' مثنى' اى اربع ركعات بالعود بينهما للتشهد لا للتسليم.

واما قوله تعالى "فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى' وثلاث ورباع" (النساء: ٣) فليس فيه تكرار لفظ مثنى' والاركان معناه مثل ما قلنا فى حديث الباب والخطاب فى الحديث للجماعة فالمعنى صلوة الليل والنهار شفع او زوج زوج والفرق بينهما ان الزوج يطلق على ما لم يكن وترا سواء كان اربعا او ثمانية بتسليمة واحدة والشفع يطلق على ما كان مفصلا بين الركعتين بالتسليم فالمطلوب من كل واحد مثنى' مثنى' اربع اربع لا اثنين ويدل عليه عمله المستمر صلى الله عليه وسلم على الاربع بتسليمة واحدة كما فى الضحى' او التهجد وكذلك عمل الصحابة على انه قوله عليه السلام صلوة الليل مثنى' مثنى' ليس فيه تصريح بافضلية الركعتين.

غاية ما فى الباب انه يدل على الاباحة انه ليس فيه شئ من صيغ الحصر وكذلك الاحاديث القولية كحديث ابى ايوب الانصارى وغيره تدل على فضل الاربع فى الليل والنهار وحديث الليل ضعيف لا يرويه ثقات بلفظة النهار واذا كان لم ينقل عن النبى صلى الله عليه وسلم الا اربعة بتسليمة فى النهار وثمان فى الليل فمن زاد تعدى وظلم على ما روى عنه عليه السلام فيكون خلاف الكراهة ومذهب ابى حنيفة قرين القياس ايضا لان الاربع بتسليمة اشق الاعمال فقد قال يا عائشة اجرك بقدر نصبك او كما قال عليه السلام.

باب ما جاء فى نزول الرب تبارك وتعالى الى السماء الدنيا كل ليلة

النزول والهبوط والصعود والحركات من صفات الاجسام والله تبارك وتعالى جل شأنه متعال عنه

فالمراد نزول الرحمة وافاضة الانوار واجابة الدعوات واعطاء السؤال ومغفرة الذنوب والتحقيق عند اصحاب التوفيق ان النزول صفة الرب تعالى لانه يتجلى في هذا الوقت فينبغي ان يؤمن بها ويكف اللسان عن التكلم بكيفيتها كما هو حكم سائر الصفات المتشابهات كما في الشرع كالسمع والبصر والاستواء ونحوها وهذا سبيل الصالحين وهو اسلم والتأويل طريق المتأخرين وهو احكم بالجملة وهو وقت جعله الله تعالى محلا لظهور الاسرار وافاضة الانوار كما يجده اهل الذوق والعرفان كذا ذكره في اللغات.

قال استاذنا رحمه الله انه اختلف فيه اقوال الجمهور من اهل السنة والجماعة في مثل هذه الالفاظ من الضحك والغضب والاستواء واليد والقلب مما هو من لوازمات الحوادث فقالت طائفة منهم بصفات الله تعالى كلها ونعتده سبحانه وتعالى متصفا بها ولكن لا ندرك الكيفية بل الله تعالى متصف بالنزول الذي يليق بشأنه والاستواء الذي يليق بشأنه الاعظم فانا رأينا في الماديات ان كفيات النزول اى كيفية نزول شئ غير نزول شئ آخر الا ترى ان نزول الطائر غير نزول الانسان وكذلك علو السلاطين غير علو احد السلاطين.

فقد علم من هذه الامثال ان كيفية نزول الجن عن احد وصعوده عليه ونزول الشفاء وصعودها متغائر فيما بينها فلما كان النزول انواع فلا يشكل على نزول الله تعالى لان نزول الله تعالى نزول يناسب شأنه تعالى لا كنزولنا لا فيها حوادث وكيفية العلم عند الله وهو مذهب اهل السلف وهو اسلم من الاوهام والشبهات والخطرات.

والمتأخرون يؤلون مثل هذه المتشابهات ويقولون ان يكون المراد من اليد نعمة في قوله تعالى "يد الله فوق ايديهم" (الفتح: ١٠) ويحتمل ان يكون المعنى من الاستواء التسلط والجبروت بحسب الحكم والاستواء بحسب الامر في قوله تعالى "الرحمن على العرش استوى" (طه: ٥) فاذا علمت هذا فاعلم ان على طريق المذكورين المراد من النزول نزول الملائكة ورحمته تعالى وهذا كما يقال ههنا نزلت الشمس والحال ان الشعاع ينزل وهذا طريق المجاز بالحذف ويمكن ان يحمل على طريق المجاز المرسل بان يقال المراد بقوله تعالى ينزل الله تعالى اى ينعم على اهل الارض ويتوجه اليهم بنظر اللطف والكرم وهذا كما يقولون

اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضا

حيث اريد بالسماء المطر لانه سبيه.

وههنا السبب التوجه من الله تعالى وقال اهل التصوف المراد بالنزول التجلى والتدلى وبينهما فرق مثال الاول ان التجلى اى تجلى الشمس فى المرأة وانت تعلم ان التجلى لا بد له ان يكون الطرف القابل للتجلى شفافا فيتجلى فيها الشمس بحسن صورة وان كان متغير اللون اسود او اصفر فيتجلى فيه بحسب لونه فالمعنى يتجلى الله تعالى الى السماء الدنيا كما يتجلى الشمس فى المرأة فكما يوجد هناك الانوار الاشعة فكذلك يوجد هنا لوازم التجلى من المغفرة واعطاء السؤال واجابة الدعوات واعطاء ما شاء ولا تسع التجليات

الذاتيات في شيء من المخلوقات الا قلب المؤمن كما قال الله تعالى في الحديث القدسي لا يسعني ارض ولا سماء ولكن يسعني قلب عبد مؤمن وله مناسبة بالعرش وليس المراد من القلب الشكل الصنوبري فالنزول عبارة عند الصوفية على تجلي الله تعالى وهو التجلي الذاتي كما هو على العرش واحال الشيخ مسألة التدلي لوقت آخر فانتظره اظن ان المراد من الشيخ هو العلامة الخُتبي بنفسه جليل احمد اخون عفي عنه.

باب ما جاء في القراءة بالليل

قوله تعالى "ولا تجهر بصلواتك الخ" (الاسراء: ١١٠) اي جهرا مفردا ولا تخافت بها اي كذلك "وابتغ بين ذلك سبيلا" قوله كل ذلك كان يفعل بما اسرّ في القراءة وربما جهر بها فيجوز كل من الامرين ولكن الافضل ما كان او فر بالخشوع وابعث من الرياء وقوله قام النبي ﷺ بأية من القراءة فاشار به الى ان لو استغرق في صفات الجمال والكمال واصبح على آية واحدة يجوز له ذلك.

ولا يخفى ان بعض الانبياء عليهم السلام كانت فيه صفة الجمال غالبية ومقتضاه الرحمة ولذا قال سيدنا حضرت ابراهيم عليه السلام "رب اجعل هذا البلد امانا واجنبني وبنى ان نعبد الاصنام ٥ رب انهن اضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم" (ابراهيم: ٣٥، ٣٦) حيث لم يقل فانك ذو عقاب اليم وكذلك قال سيدنا عيسى عليه السلام "وكنتم عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم وانت على كل شيء شهيد ٥ ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم" (المائدة: ١١٤، ١١٨) ولرسول الله ﷺ اسوة حسنة بهم وكان سيدنا وشفيعنا ارحم الانبياء رحمة للعالمين رؤفا رحيفا فبناء عليه قرأ آية "ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم" حتى اصبح وهذا من كمالات احسانه عليه السلام بعثه عليه السلام مقاما محمودا.

باب ما جاء في فضل صلوة التطوع في البيت

قوله عليه السلام لا تتخذوها قبورا هذا القول يحتمل ان يكون على حقيقة لانه يفضى على اهانة القبور وتوهينها حيث تغوط الصبيان وتبول فيها ولانه يزداد مشقة الفراق برؤية المقابر ولانه قد ينتقل المكان الى الكفار في اداء الرهن والديون ففي ذلك اهانة لها كل الاهانة ويحتمل ان يكون المعنى لا تجعلوا بيوتكم خالية عن النوافل كما يرقد الاموات في مقابرهم بل لا بد لكم ان تجعلوا شيئا من صلواتكم في بيوتكم. والله اعلم.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مَعَارِفُ الْخُتَنِیِّ عَلٰی سُنَنِ التِّرْمِذِيِّ

ابواب الوتر عن رسول الله ﷺ

للعلامة الشيخ محمد نياز مخدوم الخُتَنِي التُّرْكِسْتَانِيّ بنغلاديش
(المتوفى: ٢٠٦هـ-١٩٨٦ء)

بالتحقيق والاهتمام

الشيخ ابوظلحة جليل احمد اخون الخُتَنِي التُّرْكِسْتَانِيّ حفظه الله تعالى

شيخ الحديث والجامعة جامع العلوم عيدگاه بهاولنجر (بنجاب) باكستان

باب ما جاء في فضل الوتر

وليعلم ان ههنا ابحاثا منها ان الوتر واجب ام سنة او فرض فعن ابي حنيفة[ؒ] روايات ففي رواية حماد عنه انه فرض والروايتان عنه احدهما للوجوب والاخرى للسنة. والجمهور قائل للسنة ومستدل الاحناف على الوجوب قوله عليه السلام ان الله تعالى امركم بصلوة هي خير لكم من حمر النعم حيث ان المزيد يكون من جنس المزيد عليه فينبغي ان يكون فرضا الا انه لما ثبت بخبر ظني لا يصح ان يقال انه فرض بل هو واجب.

وتعقب عليه ابن الهمام ان مثل هذا الحديث ورد في ركعتي الفجر كما جاء في بعض الروايات ان الله امركم بصلوة الا وهي ركعتي الفجر فان كانت هذه اللفظ يقتضى الوجوب او الفرضية فينبغي ان يكون ركعتي الفجر واجبتين او فريضتين والجواب عنه ان كثيرا من الروايات تدل على انه ورد في الوتر على ان في ركعتي الفجر لابي حنيفة[ؒ] روايتين في رواية هي واجبة.

وحاصل الجواب ان مثل هذا الحديث لم يرد في ركعتي الفجر على القول الصحيح الثابت عند نقاد الحديث بل اوهم الراوى فذكر ركعتي الفجر مكان الوتر قوله حمر النعم انما قال ذلك ترغيبا للعرب فيها لان حمر النعم عندهم اعز الاموال فكانت كناية عن انها خير من الدنيا وما فيها لانها زخيرة الآخرة التي هي خير وابقى والاحاديث التي هي للوجوب مطردة منها ما روى ابو داود[ؒ] في سننه عن عبدالله عن النبي صلوات الله عليه الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا قاله ثلثا والله اعلم.

باب ما جاء ان الوتر ليس بحتم

فقد اتى بحديث الباب على نفي الفريضة والوجوب والحال ان الوجوب يثبت منه لمن له طبع سليم وفهم مستقيم حيث ان لفظ الحديث مفيد وهو الوتر ليس بحتم كصلواتكم المكتوبة فانك تعلم ان النفي اذا رجع الى الكلام المفيد فيعود الى القيد فالمقصود من النفي في الحديث نفي الحتمية والتاكيد كالصلوة المفروضة وبه نقول حيث ان منكر وجوب الوتر لا يكفر ولا كذلك في الفرائض.

ويمكن ان يقال على سبيل التنزل الى ان هذا انما كان في ابتداء الاسلام حين كان الوتر مستحبا ثم بعد مدة صارت سنة وكذلك سن رسول الله صلوات الله عليه قال ان الله وتر يحب الوتر فاوتروا يا اهل القرآن لا يصح

الاستدلال به على نفي الفرضية والوجوب فان كل ما سنّ رسول الله ﷺ ليس من ضرورته ان يكون سنة فقط الا ترى ان الشوافع يقولون ان صدقة الفطر فرض ولم يثبت فيه نص قرآني سوى استنانه ﷺ .
 واجاب الشوافع عن قوله عليه السلام "اوتروا يا اهل القرآن" فان الامر ان كان للوجوب لكان الحكم عامل لكل فرد فرد وانه مختص ههنا بحفظ القرآن وحمله لا لعامة الناس وثانيا ان المراد باهل القرآن القوم المسلمون كما اريد باهل الكتاب اليهود والنصارى وثالثا ان ما من مسلم الا ويحفظ شيئا من القرآن وليس في الحديث تحديد القرآن سورة او ثلثه او نصفه او ربعه فبناء عليه يراد به المسلمون فكان الحديث من مستدللات ابي حنيفة وانه لو كان الوتر سنة مؤكدة كالتهجيد لما امره بهذا التاكيد كما لم يؤكد على التهجد فعلم ان الوتر واجب .

باب ما جاء في الوتر من اول الليل وآخره

قوله من كل ليل اى من كل جزء من الليل فقد اوتر اوله وآخره كما يقال كل الرمان يؤكل فيحنت بالحلف على ذلك فان القشرة لا يؤكل ولا يحنت بقوله كل رمان مأكول .

باب في الوتر بسبع وخمس وثلاث ركعة وغيرها

اختلفت الروايات في تعداد ركعات الوتر فحديث عائشة يدل على ان الوتر خمس ركعات بتسليمية واحدة وحديث علي يدل على ان الوتر ثلث ركعات وحديث ابن عمر يدل على ان الوتر ركعة واحدة وفي بعض الروايات كان يوتر بثلة عشر ركعات وفي بعضها بسبع وفي بعضها بخمس عشرة ركعات وفي بعضها احدى عشرة ركعات وفي بعضها بتسع ركعات وقد اخرج الطحاوى كلاً من الروايات في معاني الآثار فكيف التطبيق بين الروايات المختلفة .

التوجيه الاول قال اسحاق ابن راهويه ان الوتر يطلق على صلوة الليل بتمامها فقوله كان يوتر بثلاثة عشر ركعات اى كان يتهجيد بثلاث عشرة ركعات مع الوتر وليس المراد الوتر الاصطلاحى قال انما معناه انه كان يصلى من الليل ثلث عشر ركعات مع الوتر فثبت صلوة الليل باعتبار جزء الآخر وعلى هذا التقدير تجتمع الروايات من غير تكليف واحتج اسحاق بن راهويه بما روى عن قوله عليه السلام فاوتروا يا اهل القرآن اى صلوة التهجد من الليل يا حافظ القرآن فان الوتر الاصطلاحى لا يختص باهل القرآن .

والتوجيه الثانى ولكن لا يكاد ان يتمشى هذا التاويل في الروايات ولا سيما في رواية ابي داؤد حيث اضطربت الروايات في هذا الباب عن عائشة فلا بد ان تفهم مقدمة وهى ان الوتر يطلق على ضد الشفع وقد

يطلق على المصطلح وقد يطلق على صلوة الليل فقال اوتروا اى جعلوه ضد شفع ففي قوله كان يوتر بثلاث ولا يفصل بينهما بسلام يراد الوتر الاصطلاحى وفي قوله اذا خشيت الصبح فاوتره بواحدة يراد المعنى اللغوى ففي قولها كان يوتر بتسع وباحدى عشرة يراد بها صلوة الليل والحاصل ان الاحاديث المختلفة تحمل على المعانى المختلفة وحينئذ يرفع التعارض من البين.

والتوجيه الثالث ان المراد بالوتر الوتر المصطلح فى الاحاديث كلها ولكنها فى الاوقات المختلفة لبيان الجواز و آخر الامور الاتيان بالثلاث فاستمر الامر على ذلك وانما يؤخذ بالآخر من فعله صلواته فالاخير قاله النووى ورواه الطحاوى وقال اجمع العلماء والمسلمون على ان الوتر ثلاث ركعات لا يسلم الا فى آخرهن ورواه ابن ابى شيبه ايضا وحاصل الكلام ان الايتار بالثلاث افضل عند الجمهور وهل على تسليمه واحدة او تسليمين اختلف فيه.

والتوجيه الرابع معناه على الجمع ايضا وهو ان ابن عباس رضي الله عنه رفق صلوة النبي صلواته ليلة واحدة ومع ذلك عنه روايات مختلفة وسيدتنا عائشة رضي الله عنها انما قالت لاحضت صلواته عليه السلام فى الليل مرارا فالمقصود من الروايات بيان حمله كيفيات صلوة النبي صلواته فى الليل فبينها على حسب حال المخاطب فمرة ارادت بيان تعداد ركعاته عليه السلام ومرة بيان كيفية التشهد ومرة بيان كيفية القيام ومرة كيفية القعود وفى الحقيقة كلها واحد لا يفهم معناه الا بضم كلها فاوهم الراوى او حذفه اختصارا فقولها لا يجلس الا فى الآخرهن المراد به لا يجلس للاستراحة والحديث ساكت عن الجلسات والتسليمات فناخذ بالقوى وهو الصلوة مثنى' مثنى' ان تشهد فى كل ركعتين والمراد بقوله لا يسلم الا فى آخرهن اى سلاما لا يقوم بعده وهو سلام الانقطاع والتحليل.

والتوجيه الخامس ان روايات عائشة رضي الله عنها وابن عباس رضي الله عنهما متعارضة ومدافعة فيما بينها فرجعنا الى الرجال والى تعامل الصحابة فعلمنا ان الراجح هو الايتار بالثلاث ويدل عليه ما اخرج الطحاوى من الروايات التى تدل على ان النبي صلواته شبه الوتر بالمغرب قال هو وتر النهار وان شئت التفصيل فارجع الى معانى الآثار للطحاوى وحمل الطحاوى روايات التسع والسبع والخمس على زمان كان فيه الاختيار للوتر فمن شاء اوتر بخمس او سبع او تسع ثم ثبت الامر على التثليث ونفى البتيرة ابو حنيفة بنى هذا التوجيه على النسخ والترجيح ويؤيد ما قلنا قول الراوى عن عائشة رضي الله عنها كان يقرأ فى الاول سبح اسم ربك الاعلى وفى الثانية هكذا وفى الثالثة هكذا حيث علم ان الركعات انما كانت بتحريمة واحدة.

باب ما جاء فى القنوت فى الوتر

روى عن محمد رضي الله عنه لا يوقت دعاء فى القنوت وغيره من المواضع من الدعاء كالطواف وغيره مما لم يثبت

فيه التوقيت من الشارع لان تعيين الدعاء يذهب رقة القلب .

والاكثر من على التوقيت لانه ربما يجرى على اللسان ما يشبه كلام الناس فان لم يؤقت تفسد الصلوة فعند الموقت فى القنوت هو الدعاء المعروف باللهم انا نستعينك الخ لان الصحابة اتفقوا عليه وبه امر جبرئيل عليه السلام النبى ﷺ ذكره فى مراسيل ابى داؤد عن خالد بن عمر رواه فى الدر المنثور عن كثير من الصحابة فان اكنفى به ولم يزد عليه جاز والاولى ان يقرأ بعده اللهم اهدنا فيمن اهتديت الخ واحتج الشوافع بهذا الدعاء ولا يخفى ان هذا التوقيت ليس على وجه الوجوب بل على سبيل الاستئان كما يشير اليه قول صاحب الدر المختار وابن الهمام حيث قال فى الدر المختار ويسن الدعاء المشهور وفى فتح القدير وان قرأ غيره جاز .

قوله كان يقنت بعد الركوع اقول روى ابن ماجه بسند صحيح عن ابى ابن كعب ان رسول الله ﷺ كان يوتر فيقنت قبل الركوع وكذلك روى البخارى بسند قوى عن انس ابن مالك ان النبى ﷺ انما قنت فى الوتر قبل الركوع واما الروايات التى رواها ابو داؤد بعضها تدل على القنوت بعد الركوع فهى ضعيفة ليست بالقوى لان رواية ابى ابن كعب عن محمد وعن بعض الصحابة وليس اسمه مذكورا فهى مجهولة ورواية حسن البصرى عن معمر منقطع لان لقاء الحسن لعمر لم يثبت فانه كان ابن ست لما ارتحل عمر عن عالم الفانى الى العالم الباقي .

وكذلك المراد بقوله كان يقنت معهم فى النصف الاخير من رمضان المبارك انه كان يدعو دعاء طويلا وليس المراد دعاء القنوت المشهور الذى يدعو به فى السنة كلها فالقصر اضافى او المراد كان يقنت معهم فى النصف الاخير من رمضان كما يشعر به قوله كان ولا يقنت بهم فى النصف الاخير اى الباقي . وروى ابو داؤد ص ٢٠٢ عن هشام عن محمد عن بعض الصحابة ان ابى ابن كعب امهم يعنى فى رمضان وكان يقنت فى النصف الاخر من رمضان وروى يونس بن عبيد الله عن الحسن ان عمر ابن الخطاب جمع الناس عن ابى ابن كعب فكان يصلى بهم عشرين ركعة ولا يقنت بهم الا فى النصف الباقي والله اعلم .

باب ما جاء فى الرجل ينام عن الوتر او ينسى

قوله فليصلها اذا ذكرها واذا استيقظ ويستدل به من قبل الاحناف على وجوب الوتر حيث ذكر فيه صيغة التاكيد مما ذكر فى الفرائض فذلك دليل قاطع على التاكيد والوجوب والائمة الاخر يقولون بنيتة واما الذين يقولون بوجوب القضاء فهو ابو حنيفة وموافقه وباقي الائمة على استئان القضاء ثم اختلف فى وقته قيل قبل الزوال وقيل قبل المغرب وقيل فى النهار دون الليل وقيل قبل الطلوع وقيل سائر اليوم ولما كان الوتر

واجبا يكون قضاؤه ايضا واجبا لا بد لصاحب الترتيب من قضاؤه قبل الوتر .

باب ما جاء في مبادرة الصبح بالوتر

قوله عليه السلام بادروا بالصبح بالوتر اى اسرعوا باداء الوتر قبل الصبح والامر للجوب عندنا وفي شرح السنة لا وتر بعد الصبح وهو قول عطاءً وبه قال احمدٌ ومالكٌ وقال آخرون الى ان يقضيه متى شاء وهو قول سفيان الثوري وظهر قولى الشافعى لما روى من قوله عليه السلام فى هذا الباب فليصل اذا اصبح ذكره الطيبى ومذهب ابى حنيفة انه يجب قضاء الوتر حتى لو كان المصلى صاحب الترتيب وصلى الصبح قبل الوتر .

باب ما جاء لا وتران فى ليلة واحدة

يشكل على هذه الجملة ان حرف لا لنفى الجنس واسمه يكون منصوبا فينبغى ان يكون لا وترين فى ليلة فالجواب عنه انه ورد على لغة حارث ابن كعب فانهم يقولون ان اعراب الشئ كاعراب الاسماء المقصورة يعنى اعرابه مقدر كما ورد فى بعض القراءة انهما لساحران اى هذان لساحران يريدان ان يخرجكما بسحرهما الخ ان لا حرف مشبهة بليس وليست لنفى الجنس .

وقوله قد صلى بعد الوتر هذا مخالف لقوله اجعلوا آخر صلوتكم وترا بالليل وغيره من الاحاديث الفعلية وقال احمدٌ لا افعلهما ولا امنعهما اى لا امنع فعلهما وانكره مالكٌ وقال النووى هاتان الركعتان فعلهما رسول الله ﷺ جالسا لبيان الجواز بالصلوة الوتر وجواز النفل جالسا يواظب على ذلك .

وقوله لا وتران فى ليلة وجه النهى ان النفل بثلاث ركعات لا يجوز وهذا كما نهى عن العود الى المغرب بجماعة بعد ما صلى متفردا لانه وتر النهار وهو وتر الليل .

واشكل فى هذا المقام ان الرجل اذا صلى الوتر اول الليلة ثم استيقظ اخره فلو صلى النوافل يلزم مخالفة قوله عليه السلام "اجعلوا آخر صلوتكم بالليل وترا" فلو اعاد الوتر ثانيا يلزم مخالفة قوله عليه السلام لا وتران فى ليلة .

ولهذا الاشكال ذهب ابن عمر[ؓ] وطائفة الى نقض الوتر بجعله شفعا بالصاق ركعة مع الوتر قالوا يضيف اليها ركعة واحدة ويصلى ما بدا له ثم يوتر فى آخر صلوته لانه لا وتران فى ليلة واحدة والجمهور يقولون ان الامر فى قوله عليه السلام اجعلوا آخر صلوتكم الخ ليس للجوب بل للاستحباب والندب كما يدل عليه ما روى عن فعله عليه السلام وحمله ابن عمر[ؓ] على الجوب فاطر التكلف وقال باضافة ركعة واحدة الى الوتر

الذى اوتر اول الليلة ثم نام واشتغل بمشاغل آخر وهذا عجيب جدا.

باب ما جاء فى الوتر على الراحلة

قال ابو حنيفة ان الايتار على الراحلة غير جائزة الا اذا كان الرجل معذورا كما يجوز الفرائض عليها عند العذر وقال الشافعى وهو يجوز على الراحلة واستدل بحديث الباب والجواب ان الطحاوى اخرجه باسناد صحيح ان ابن عمر انه كان يصلى على الدابة ويوتر بالارض ويزعم ان رسول الله ﷺ كان يفعل كذلك وهو خلاف حديث الباب فلا يتم الاستدلال باحد هذين الحديثين.

واما وجه النظر والقياس يقتضى عدم جوازه على الراحلة وبيان ذلك ان الاصل المتفق عليه عدم جواز الوتر جالسا على الارض مع القدرة على القيام فبالنظر على ذلك يقتضى ان لا يصلى فى السفر على الراحلة وهو يطيق النزول ويجوز ايتاره عليه السلام على الدابة قبل ان احكم امر الوتر اى فى الاحيان التى كان غير واجب ثم اغلظ على ذلك.

او يقال ان المراد بالوتر مطلق صلوة الليل والمعنى كان النبى ﷺ يصلى من الليل على الدابة وينزل للوتر المصطلح عليه ففهم ابن عمر من قوله اوترت ان معناه صليت صلوة الليل فانكر عليه بان صلوة الليل تجوز على الدابة فلم نزلت للايتار وهذا طريق الجمع والاول طريق النسخ والحمل على اوقات مختلفة.

والثالث ان ايتاره عليه السلام على الراحلة فعل جزئى يحتمل الخصوصية او للعذر وغيره والقاعدة الكلية المبنية على النصوص التى تدل على الوجوب اى على وجوب الوتر تقتضى ان لا يجوز الوتر على الدابة من غير عذر ولان الفرائض والواجبات سببان فى الحكم فلما لم تجز الفرائض على الدابة بغير عذر كذلك لا تجوز الواجبات ايضا ومنها الوتر.

والرابع ان القرآن ينطق بان الخائف والمعذور لهما ان يصليا جالسا وراكبا كما قال الله "فان خفتم فرجالا او ركباناً" (البقرة: ٢٣٩) فيجوز ان يكون النبى ﷺ صلى الوتر على الراحلة لعذر كان به لخوف العدو او كون الارض مبتلة او مرض او غير ذلك من الاعذار.

باب ما جاء في صلوة الضحى

قوله ما اخبرني احد الامهاني لا يلزم من عدم علمه نفى الواقع على انه يرد عليه ما روى انه عليه السلام صلى الضحى وامر بصلوتها بطريق مختلفة وقد اورد العيني خمسة وعشرين طريقا في ثبوته وقوله اكفك آخره اى افرغ بالك بقضاء حوائج في آخره ولا يخفى ان الضحى لوقت ترفع الشمس الى ربع النهار اى من ساعة عاشره او حادى عشرة.

وعدد بعضهم ان صلوة الضحى وصلوة الاشراق واحد كليهما ولكن استقراء فعل النبي ﷺ يدل على تغايرهما وروى الترمذي عن عاصم ابن ضمرة قال سألت عليا عن صلوة رسول الله ﷺ من النهار فقال انكم لا تطيقون ذلك فقلنا من اطاق ذلك منا فقال كان النبي ﷺ اذا كانت الشمس من المشرق كهيتتنا من ههنا اى من المغرب عند العصر صلى ركعتين واذا كانت من ههنا عند الظهر صلى اربعا فهاتان الصلوتان الاولى منهما صلوة الاشراق والثانية صلوة الضحى والمصنف ممن قال باتحادهما مستدلا بقوله عليه السلام قال الله تعالى يا ابن آدم اركع لى اربع ركعات من اول النهار اكفك آخره والله اعلم.

باب ما جاء في صلوة الاستخارة

لا بد فى الامور المهمة من الاستخارة من الله تعالى ولا استخارة فى الخير وينبغى ان يصلى قبل النوم ركعتين يقرأ فى اولهما "قل يا ايها الكافرون" (كافرون: ١) وفى الثانية "قل هو الله احد" (اخلاص: ١) ثم يدعو بدعاء الاستخارة ويصلى فى اوله و آخره هكذا اورد فى بعض الروايات.

وقوله او قال عاجل امرى و آجله قال الجزرى كلمة او فى موضعين للتخيير اى انت مخير ان شئت قلت فى دينى ومعاشى وان شئت قلت من عاجل امرى و آجله وقال الطيبى الظاهر انه شك من الراوى فى ان النبي ﷺ ايهما قال والجمع افضل عند المحققين.

وقال فقهاءنا يقول ايهما شاء ولكن يفرد ويستخير الى سبع ليال وان لم يستطع فالى ثلث ليال فان لم تستطع فالى يوم واحد سبع مرات فان لم تستطع فالى يوم واحد ثلث مرات وليس من ضرورته ان يرى شيئا فى النوم بل ربما يميل القلب الى ما هو خير له عند الله تعالى بهذا الاستخارة.

وقوله ان كنت تعلم الخ يشكل ان حرف الشرط الذى هو للشك كيف يصح اطلاقه على الله تعالى

وهو عالم الغيب والشهادة والجواب ان الشك يرجع الى القيد دون العلم اى كون هذا الامر خيرا وشرا شكوك باعتبار المستخبر.

قوله يسمى حاجته قال بعضهم ظاهره يدل على ان يذكر باللسان بعد قوله هذا الامر ويذكرها مكانه ولعله يكفيه ان يتصور الحاجة في هذا الوقت لكل ذلك مساغ ولو سمي بغير العربى جاز والعربى افضل لانه اشرف اللسان والله اعلم.

باب ما جاء فى صلوة التسبيح

مجموع تسبيحات هذه الصلوة ثلث مائة تسبيحة لا بد من جلسة الاستراحة فيها كما يدل عليه قوله ثم ارفع رأسك فقلها عشرا اى جالسا جلسة الاستراحة قبل ان يقوم وقوله رمل عالج بالاضافة اسم موضع وبالوصفية اى ومثل رمل تراكم بعضهم على بعض.

وكان عبدالله ابن المبارك يسبح قبل القراءة خمس عشر مرة والباقي كما فى حديث عبدالله بن عباس تارة وبحديث ابن المبارك تارة وليست فى حديثه جلسة الاستراحة.

وقوله ايسبح سجدة السهو عشرا عشرا قال لا مفهومه انه سهى ونقص عددا من محل يعنى يأتى فى محل آخر تكلمة العدد المطلوب كما يشعر به قوله انما هى ثلاث مائة تسبيحة.

باب ما جاء فى صفة الصلوة على النبي ﷺ

لما نزلت هذه الآية "يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما" (الاحزاب: ٥٦) جاء رجل الى النبي ﷺ فقال يا رسول الله هذا السلام عليك قد عرفناه فكيف الصلوة عليك قال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد ثم اختلف الاقوال فى تعريف الآل فقيل الآل من حرمت عليه الزكوة بنى هاشم وبنى عبدالمطلب وقيل هم الذين يعطون من الخمس وقيل اولاد فاطمة وقيل اولاد النبي ﷺ وقيل تقى ونقى وقيل آل النبي ﷺ ازواجه المطهرات.

وقوله كما صليت على ابراهيم ووجه تخصيصه بالذكر من بين الانبياء عليه السلام كونه جد النبي ﷺ وقد امر بمتابعتة فى الاصول قال الله تعالى ذكره "ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا" (الحل: ١٢٣) ولانه دعا للامة المحمدية المرحومة حيث اجعل لى لسان صدق فى الآخريين ولانه اشبه به خلقا وخلقاً وصورة وسيرة وشبه الشئ منجذب اليه والظاهر منه عنوان الباطن لان سيدنا ابراهيم عليه السلام له من بين الانبياء عليهم السلام ذروة سنام ورفعة مختصة ومرتبة ممتازة ولهذا ابتلاه بكلمات فاتمهن "قال انى جاعلك للناس اماما قال ومن

ذريتى“ (البقرة: ١٢٣) وفى آية اخرى ”واجنبى وبنى ان نعبد الاصنام“ (ابراهيم: ٣٥) ولان الله تعالى اقرام عين ابراهيم عليه السلام بجعله خليلا ولعلك تعلم انه ما الفرق بين المحبة والخلة وهو ان الخليل هو الذى احبه الله تعالى وجعله خليلا واصطفاه لخلته كما قال الله ”واتخذ الله ابراهيم خليلا“ (النساء: ١٢٥) وفى البخارى تلا النبي ﷺ هذه الآية فى الصلوة فلم يمكن السكوت لاعرابى حتى تكلم بهذه الكلمة وهى قرت عين موسى وعيسى.

وقوله كما صليت فى هذا التشبيه اشكال عظيم وهو ان المقرر فى كتب المعانى والبلاغة الحاق الناقص بالزائد ويكون المشبه ادون من المشبه به كما يقال زيد كالاسد وهو كالحاتم فلزم ان يكون سيدنا ابراهيم عليه السلام افضل من النبي ﷺ وهو خلاف الرواية والدراية.

واجيب عنه بوجوه منها ان هذا قبل ان يعلم ان النبي ﷺ افضل ويرد عليه انه شرطه لما علم كونه افضل الانبياء عليه السلام وقال آدم عليه السلام ومن دونه تحت لوائى يوم القيمة وانا سيد ولد آدم ولا فخر لى“ كان جزاء ان يبذل الصلوة بحذف حرف التشبيه.

والثانى انه قال ذلك تواضعا وهضمنا لنفسه كما قال عليه السلام من قال انا خير من يونس ابن متى عليه السلام فقد كذب او كما قال عليه السلام وبناء على هذا الكسر كان يمشى احيانا خلفهم وقال عليه السلام الا تطرونى كما اطرت النصارى عيسى ابن مريم عليه السلام وانما انا عبدالله ورسوله قال عليه السلام لو دعيت الى كراع لاجبت وعن انس ابن مالك انه قال صبح النبي ﷺ على رحل رث وعليه قطيفة لا تساوى اربعة دراهم فقال اللهم اجعله حجا لا رياء فيه ولا سمعة وكان يجيب دعوة العبيد وكان فراشه الذى ينام عليه من ادم حشوه ليف وكان مسحادا اثنتين.

والثالث ان الكاف للتعليل كما قال الله تعالى ”واذكروه كما هداكم“ (البقرة: ١٩٨) اى لاجل ما هداكم وقوله احسن كما احسن الله اليك.

والرابع التشبيه يتعلق بقوله آل محمد ﷺ ومن المعلوم ان آل محمد ادنى درجة من الرحمة التى انزلت على سيدنا ابراهيم عليه السلام فانه نبي خليل جليل ورسول الله ﷺ دليل وحيب لبيب اريب قريب ذو الطبيعة النابوسية والعطية القاموسية صاحب الجود والقرى على سكاء الامصار والقرى.

والخامس ان تشبيه المجموع بالمجموع فان الانبياء والاولياء وآل محمد ﷺ ليس فيه الا الاولياء والعلماء دون الانبياء.

والسادس لا نسلم المقدمة المذكورة مطردة بل قد يكون التشبيه بالمثل او دونه لكونه ازيد محسوسا من المشبه كما فى قوله تعالى ”الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح“ (النور: ٣٥) حيث ان الله تعالى شبه نوره بنور المصباح فى المشكاة تفهيمًا للانام انزاله فى المحسوسات وانى نوره من نور الله شتان بينهما بل لا مناسبة بينهما بوجه من الوجوه فيمكن ان يكون التى انزلت على محمد ﷺ وعلى آله

اشرف وازيد مرتبة من الرحمة التي انزلت على سيدنا ابراهيم عليه السلام ويصح التشبيه من غير شبهة. والسابع ان هذا من قبيل الحاق الناقص ما لم يشتهر كما قال الشاعر تقريبا لامر غريب الى الازهان.

فان تفق الانام وانت منهم فان المسك بعض دم الغزال
حيث انه كان من المستغربات بان يفوق احد منهم فقربه الى الفهم فان المسك بعض دم الغزال وقد فاقوا على سائر الامثال والاجناس فيمكن ان تفوق وانت فرد منهم واذا تمهد هذا فيمكن ان تكون التي انزلت على سيدنا ابراهيم عليه السلام في ذلك الزمان ولا سيما عند الناس الذين هم بين يدي النبي ﷺ.

والثامن التشبيه في الجنس لا في القدر كما في قوله تعالى "انا او حيننا اليك كما او حيننا الخ" (النساء: ١٢٣) فقد نزلت على افراد الانبياء انواع من الرحمة جلالية كما يظهر لك من التفكير في قصة سيدنا نوح عليه السلام من تبليغه نحو من الف سنة وفي قصة ابراهيم عليه السلام لذرية المسلمين والكافرين حيث قال "واجنبنى وبنى ان نعبد الاصنام" رب انهن اضلن كثيرا من الناس فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم" (ابراهيم: ٣٦، ٣٥) و"قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدى الظالمين" (البقرة: ١٢٣) فعلم من ذلك ان سيدنا ابراهيم عليه السلام كان مظهرا للرحمة الجمالة فشاء الله ان يصلي على محمد ﷺ صلوة جازية للرحمة الجمالية كما صلاها على ابراهيم عليه السلام لكي ينفعنا في يوم الآخر يوم لا ينفع مال ولا بنون ولا فنون.

ثم اختلف هل الصلوة واجبة ام سنة فاعلم ان الجمهور يقولون بوجوبها كلما ذكر اسمه عليه السلام بقوله البخيل من ذكرت عنده ولم يصل عليّ وكيف وهو يرد الجواب وهو في قبره حتى وبه قال الطحاوي.

واما الكرخي تكفي الصلوة مرة في مجلس واحد ولا يجب كلما ذكر اسمه عليه السلام واما الصلوة في الصلوة فسنة في القعدة الاخيرة عند الائمة الثلاثة وقال الشافعي هي فرض ولكن لا يوافقه احد من موافقه ومقلديه كالخطابي وغيره وفي القعدة الاولى مكروهة لانه عليه السلام كان يقوم عن السجدة كانه على الرضف ولما روى انه عليه السلام قال اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك وليس فيه ذكر الصلوة وكذلك تعلم الاعرابي وذكره الصلوة فيه كل ذلك يدل على ان الصلوة في الصلوة ليس بفرض.

ثم ههنا وقع الكلام في ان هو يستحب اضافة قوله سيدنا ومولانا بعد قوله صلى الله عليه وسلم ام لا فقالت طائفة لا لعدم النقل ههنا اى في هذا المقام وقالت طائفة نقلت عنه عليه السلام في غير هذا الموضع كقوله عليه السلام انا سيد ولد آدم فيستحب ان يضم لفظ السيادة بالصلوة ويقال اللهم صل على سيدنا ومولانا الخ.

باب ما جاء في فضل الصلوة على النبي ﷺ

اولى الناس في يوم القيمة اكثرهم صلوة على النبي ﷺ وجه القرب والولاية قال الله تعالى "واذا

حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها“ (النساء: ٨٦) ومن كان اكثر مروة ومراعاة للحوق من سيدنا وسندنا وذخيرة يومنا وامسنا وغدونا عليه السلام فيحي النبي عليه السلام بان يسكنه بجوار رحمته وكنف شفاعته والفائز بهذا الوعد الجسيم والقسيم من النبي ﷺ والمحدثون يشتغلون بالصلوة عليه السلام في كل حديث بخلاف المفسرين والاصوليين وغيرهم مرة فقط.

وقوله عليه السلام من صلى عليّ مرة صلى الله عليه عشرا وكتب له عشر حسنات يشكك عليه بان القرآن ينطق بان من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وفي الحديث عشر حسنات فكيف الصلوة عليه عشرا والجواب ان الصلوة من الله انعام على من ذكر حبيبه ومواساة به وتلطف اليه واحسان اليه وفضل زائد من لديه.

وعن عمر بن الخطاب^{رضي} ان الدعاء موقوف بين السماء والارض لا يصعد منه شيء حتى يصلي على النبي ﷺ.

واشكك على الحديث ان الظاهر قبول الصلوة على النبي ﷺ وان كانت رياء وسمعة والاحاديث الاخر تدل على ان الصلوة لا تقبل اذا كان من قلب لاه ومشوبا من رياء وسمعة وغرض واجيب عنه ان الرجل اذا دعا اى صلى على النبي ﷺ تقبل منه كما قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الخ اى يستمر منهم تجوز الصلوة والدعوات سواء بقلب لاه غافل او كانت مأكله ومشربه حرام او كانت رياء وسمعة الا انه لا يتحقق الفضل الموعود وهو عشر حسنات.

الصلوة اشتهرت باسم درود التاج وكنج العرش يجوز تلاوتها ولكن الافضل والاولى ما روى عن اكابر الامة وعرفانهم كالشيخ الجيلاني والشاه ولي الله واما ما قاله الطائفة الغير المقلدين من عدم جواز تلاوتها وتكفير من تلاها فهو لا ينبغي.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مَعَارِفُ الْخُتَنِیْ عَلٰی سُنَنِ التِّرْمِذِي

ابواب الجمعة عن رسول الله ﷺ

للعلامة الشيخ محمد نياز مخدوم الخُتَنِي التُّرْكِسْتَانِي بنغلاديش
(المتوفى: ٢٠٦هـ - 1986ء)

بالتحقيق والاهتمام

الشيخ ابوظلحة جليل احمد اخون الخُتَنِي التُّرْكِسْتَانِي حفظه الله تعالى

شيخ الحديث والجامعة جامع العلوم عيدگاه بهاولنجر (بنجاب) باكستان

باب فضل يوم الجمعة

اعلم ان هذا اليوم كان يدعى في ايام الجاهلية بيوم العروبة وتسميته بالجمعة لاجتماع اجزاء آدم عليه السلام وجميع اجزائه واعضائه جمعت فيه.

وقيل لاجتماع الناس في هذا اليوم لعبادة الله فان الجمعة قد فرضت بمكة وادها بالمدينة ولم يؤدها بمكة لخوف الكفار.

وقيل اجتماع خلق العالم فيه وتمامه فيه لان ابتدائه يوم الاحد تم في الجمعة.

ولهذا اليوم فضيلة عظيمة لان شرافة الامكنة والازمنة ليست من قبل نفسها بل من قبل انه خليفة الله في الارض وافضل ما خلق الله تعالى في العالم خلق هذا اليوم.

وقوله فيه اخراج منها اشكل عليه ان اخراج آدم عليه السلام ليس من الانعامات بل نكال له فقال تعالى "وعصى آدم ربه فغوى" (طه: ١٢١)

واجاب عنه جماعة ان الغرض بيان اجتماع الامور العظام والخطوب الجسام سواء كان النعم او من النقم فخراج آدم عليه السلام من الجنة امر هائل وخطب عظيم.

واجاب بعضهم بان النعمة على نوعين بالفعل او بالقوة فاجراجه منها قد تسبب لوجود الانبياء والاولياء والعلماء من ظهر الايمن وهم مكرمون على كثير من الخلائق ولقد خلقهم في احسن تقويم ويبلغون من الله تعالى منزلة رفيعة ومحمودة وفي رواية لا تبلغه ملائكة المقربين في شهر اى لا تكاد تبلغه وتضع الملائكة اجنتها لبنى آدم عليه السلام تكريما وتجيلا ولانه كان سببا لخروج الانوار المحمدية صلوات الله والاشعة النبوية. وقد كتب في حاشية الجلالين المسمى بالكمالين لو علم آدم عليه السلام ان يخرج من صلبه مثل محمد صلوات الله افضل الانبياء وخاتم الرسل والانبياء حبيب الله وصاحب البراق واللواء لا كل عرق الشجرة الممنوعة واصلها فما ظنك في ثمرها.

وكذلك موت آدم عليه السلام المذكور في حديث آخر نعمة لكونه سببا لوصوله لجوار رب العالمين ولذلك ذكره الخليل عليه السلام في النعم بقوله "والذى يمينتى ثم يحيين" (الشعراء: ٨١) وقد ورد ان الموت تحفة المؤمنين.

وكذلك قيام الساعة لدخول الجنة وظهور مواعد الحق للمتقين ووصول اعدائهم في اصول الجحيم ودخول بعض المسلمين في النار لا يقدر في شأنهم لانه للتطهير كما يلقي الذهب في النار للتنقيح وازالة الوسخ منه او كما يغتسل بما جاء في الحمام لحصول النظافة.

والحاصل ان خروج ابينا آدم عليه السلام سبب لرفعة شأن بنى آدم عليه السلام بدخولهم اقصى درجات

باب في الساعة التي ترجى في يوم الجمعة

اختلف العلماء والفضلاء من الصحابة والتابعين وغيرهم هل هي الساعة مرتفعة ام باقية الآن وان كانت مرتفعة ففي كل جمعة او واحدة من كل سنة وان كانت باقية هل هي وقت معين من يوم او مبهم وعلى التعيين هل هو مستوعب للوقت او مبهم فيه او على الابهام اما ابتدائه او انتهائه وعلى كل ذلك هل يستمر او ينتقل وعلى الانتقال هل يستغرق الوقت او بعضه فالحاصل ان الاقوال فيها خمسة واربعون:

- (١) انها رفعت (٢) وانها موجودة لكنها في جمعة واحدة في كل سنة (٣) وانها مخفية في كل ايام كما اخفيت ليلة القدر في العشر الاخير (٤) وانها تنتقل في يوم الجمعة ولا تلزم ساعة معينة ولا ظاهرة ولا مخفية (٥) واذا اذن المؤذن صلوة الغداة (٦) ومن طلوع الفجر الى طلوع الشمس (٧) ومثله وزاد من العصر الى المغرب (٨) ومثله وزاد ما بين ان ينزل الامام من المنبر الى ان يكبر (٩) وانها اول ساعة بعد طلوع الشمس (١٠) وعند طلوع الشمس (١١) وفي آخر الثامنة من النهار ذلك الساعة (١٢) ومن الزوال الى ان يصير الظل نصف زراع (١٣) ومثله لكن قال ان يصير الظل زراعا (١٤) ومن الزوال الى بعد زوال الشمس بشبر الى زراع (١٥) واذا زالت (١٦) واذا اذن المؤذن للجمعة (١٧) ومن الزوال الى ان يدخل الرجل في الصلوة (١٨) ومن الزوال الى خروج الامام (١٩) ومن الزوال الى الغروب (٢٠) وما بين خروج الامام الى ان تقوم الصلوة (٢١) وعند خروج الامام (٢٢) وما بين خروج الامام الى تنقضي الصلوة (٢٣) وما بين ان يحرم الى ان يحل (٢٤) وما بين الاذان الى ان تنقضي الصلوة (٢٥) وما بين ان يجلس الامام على المنبر الى ان تنقضي الصلوة عند التأذين (٢٦) وعند التأذين وعند تكبير الامام وعند الاقامة (٢٧) واذا اذن ورقى المنبر واذا اقيمت الصلوة (٢٨) ومن حين ان يفتح الامام الخطبة حتى يفرغ (٢٩) واذا بلغ الخطيب المنبر واخذ الخطبة (٣٠) وعند الجلوس بين الخطبتين (٣١) وانها عند نزول الامام من المنبر (٣٢) وتقام الصلوة حتى يقوم الامام في مقامه (٣٣) ومن اقامة الصف الى تمام الصلوة (٣٤) وهي الساعة التي كان رسول الله ﷺ فيها الجمعة (٣٥) ومن صلوة العصر الى صلوة المغرب (٣٦) وفي صلوة العصر (٣٧) وبعد العصر الى وقت الاختيار (٣٨) وبعد العصر مطلقا (٣٩) وفي وسط النهار الى غروب آخر النهار (٤٠) و آخر ساعة بعد العصر (٤١) ومن حين تصفر الشمس الى ان تغيب نصف قرص الشمس (٤٢) وحين تولى الشمس للغروب الى ان يتكامل غروبها (٤٣) وانها وقت قراءة الامام الفاتحة في صلوة الجمعة الى ان يقول آمين.
- وارجح الاقوال قول (٣٥) ومن صلوة العصر الى صلوة المغرب واشهرها (٤١) ومن حين تصفر

الشمس الى ان تغيب نصف قرص الشمس ما عداهما موافق لهما او لاحدهما او ضعيف اسنادا او هو موقوف واستند قائله الى الاجتهاد دون توقيف واكثر منها يتحد مع غيره والله اعلم.

باب ما جاء في الاغتسال في يوم الجمعة

الغسل في يوم الجمعة مسنون لا واجب وما ورد من صيغ الوجوب فمحمول على النسخ والناسخ حديث عائشة انهم كانوا يحضرون الجمعة وبهم اذى فاذا ثارت الريح الكريهة اذى بعضهم بعضا بها وكان الناس مجهودين حينئذ ويلبسون الصوف وكان المسجد من عريش مقاريب السقف وكان الناس يعملون على ظهورهم فخرج النبي ﷺ في يوم حار فانتشرت منهم رياح اذى بعضهم بعضا فقال النبي ﷺ من اتى الجمعة فليغتسل او كما قال رواه النسائي وابوداؤد وهذا حقيقة بدء الغسل في يوم الجمعة فعلم من حديث ابن عباس ان الحكم قد نسخ او انه ليس من قبيل النسخ بل من قبيل زوال الحكم بزوال سببه او ان الامر ليس للوجوب بل للتأكيد والتعميم وورد في الحديث ومن اغتسل فهو افضل فهو ناسخ لاحاديث الوجوب.

وفي حاشية ابي داؤد المسماه بتعليق المحمود مختصر اختلف اهل العلم هذا الغسل مُحكم وجوبه اليه ذهب طائفة من السلف وعن بعض الصحابة وبه قال اهل الظواهر وكلام مالك في المؤطا واكثر الروايات تردده وذهب جمهور العلماء من السلف والخلف الى انه سنة ومستحبة وليس بواجب واحتج الاولون بظواهر الحديث واحتج الجمهور باحاديث صحيحة منها حديث الرجل الذي دخل المسجد وعمر يخطب وقد ترك الغسل ذكره مسلم ووجد الدلالة ان عثمان فعله واقره عمر ولم يأمر بالغسل والحاضرون اهل الحل والعقد ولو كان واجبا لما تركه ولا لزموه.

ومنها قوله عليه السلام من توضأ فيها ونعم ومن اغتسل فهو افضل وهذا حديث في السنن مشهور ومنها قوله عليه السلام لو اغتسل يوم الجمعة الخ واجابوا عن الاحاديث الواردة في الامر بانها محمولة على الندب جمعا بين الاحاديث او على النسخ باحاديث ابن عباس وغيره او انها من قبيل زوال الحكم بسبب زوال علة فحينئذ ليس بنسخ فافهم.

باب ما جاء في التكبير الى الجمعة

قوله غسل الجنابة كغسلها كقوله تعالى "وهي تمر مر السحاب" (النمل: ٨٨) والمعنى اغتسل كغسل الجنابة بحيث انقى البشرة واغسل كل شعرة او المعنى جامع يوم الجمعة بامرأته وغسل غسل الجنابة وانما قيل ذلك لانه اغض للبصر واحصن للفرج ثم قوله راح اي ذهب قوله قرب اي تصدق لها متقربا الى الله

تعالى' وليس المراد القربان الذي من لحم النعجة وانما وصف بالاقربن لانه تام الخلقة واكمل واحسن صورة لان القرن يستنفع به قوله فاذا خرج الامام اى من حجرته التى جعلت فى المسجد بالخصوص واذا لم تكن له حجرة فالخروج هو القيام من مكانه الذى هو جالس فيه وقال بعضهم او صعد الامام على المنبر وقيل مكانه فى المسجد.

ثم فى هذه المسئلة خلاف المشهور فقال بعض الشافعية والمالكية ان المراد بالساعة لحظة لطيفة بعد الزوال واستدلوا بقوله ثم راح والرواح يقال السفر بعد الزوال ويقولون تعالى "واذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع" (الجمعة: ٩) والنداء يكون بعد الزوال واما الجمهور فيقولون ان هذه الساعات طويلة كالساعات الفلكية ويستحبون التبكير اليها من اول النهار بقوله من بكر والبكرة هى اول النهار ولانه لا فضيلة لمن يأتى بعد الزوال لان التخلف بعده حرام ولا ذكر تلك الساعات للحث على التبكير والترغيب فى فضيلة السبق وانتظارها والاشتغال بالفضل والذكر ونحوه وذلك لا يحصل بالذهاب بعد الزوال ولا سيما كان لا يحصل شئ من ذلك فى العهد النبوى بشروع الخطبة بعد النداء متصلا لانه لم يكن النداء الاول فى ذلك الزمان.

قوله اغتسل وغسل اى رأسه او بالغ فى الغسل او غسل زوجته اى جامع بها فانه اغض للبصر واحفظ للفرج وبكر اى غيره عما يستدل به.

استدل به ان الرواح سنة الذهاب مطلقا سواء كان بالليل او بالنهار اول النهار او آخره صرح به الزهرى. وقد ظهر التوانى والتكاسل فى الدين فى زماننا ولا سيما فى الرواح اى صلوة الجمعة حيث يذهب ابناء زماننا بعد ابتداء الخطبة حين تطوى الملائكة صحيفتهم فلا يحصل لهم اجر تقرب البيضة فضلا عن اجر الكبشة والبدنة والمعز.

واختلف اصحابنا هل تعتبر الساعات من طلوع الفجر ام من طلوع الشمس والاصح عندهم من طلوع الفجر ثم ان من جاء من اول ساعة من هذه الساعات ومن جاء فى آخرها مشتركان فى تحصيل اجر البدنة او البقر او الكبشة ولكن بدنة الاول اكمل من بدنة المتوسط وبدنته اكمل من الآخر وعلى هذا القياس البقر والكبش وهذا كما ان صلوة الجماعة تزيد على صلوة المنفرد سبع وعشرين درجة ومعلوم ان الجماعة تطلق على اثنين وعلى الوف فمن صلى فى جماعة فيهم عشرة الوف له سبع وعشرون درجة ومن صلى باثنين له سبع وعشرون درجة لكن درجة الاول اكمل وفيه ان القربات والتصدق يقع على القليل والكثير.

وقد جاء فى رواية النسائى بعد الكبش بطة ثم دجاجة ثم بيضة وفى رواية بعد الكبش دجاجة ثم عصفور ثم بيضة ذكره النووى فى شرح المسلم لا يخفى عليك ان ليوم الجمعة خصوصية ليست لغيرها فيها انها يوم عيد والغسل لها والطيب والسواك ولبس احسن الثياب وتجمير المساجد والتبكير والاشتغال فى العبادة

حتى يخرج الخطيب للخطبة وقرأة سورة الكهف وغيرها ومنع السفر قبلها وتضعيف اثم الذنب فيها وبكل خطوة اجر سنة ونفى تسجير جهنم يومها وساعة الاجابة وتكفير الاثام وغيرها والله اعلم.

باب ما جاء في ترك الجمعة من غير عذر

اتفق الجمهور على فرضية الجمعة فرض عين وقول شاذ على انها فرض كفاية ولكنها مشروط بشرائط سيأتى تفصيله ان شاء الله بعد قوله من ترك الجمعة وتاركها اما ان يتركها جاهد الفرضية او مستخفا بها فهو كافر وان تركها لعذر لا يلزم بشئ ومن ترك بغير عذر تكاسلا وتهاونا طبع الله على قلبه وعاقبة بما شاء فانه مصيبة عظيمة اعادنا الله عن ذلك.

باب ما جاء من كم يؤتى الى الجمعة

قوله امرنا ان نشهد الجمعة من قباء اتفق العلماء على ان الجمعة على من سمع النداء اى للساكين الذين فى مكان من البلدة بحيث يمكن له ان يسمع النداء اذا لم يكن له مانع فيجب على الاصم والنائم عند الاذان على من لم يسمع واتفقوا ايضا على ان الجمعة واجبة على اهل المصر .
وهل على اهل القرية واجبة ام لا وهل يشترط لاهل القرية سماع النداء ام لا ففى قول لا يجب عليهم وفى قول جماعة ان يبلغ اليهم النداء يجب حضور الجماعة وفى قول طائفة ان كانوا من توابع مصر فتجب ولو كانت البرارى والمزارع وغيرها حائلة فيما بينها وعند ابى حنيفة ان الجمعة على اهل المصر وعلى من يسكنون فى فناء المصر وتوابعه.

ثم اختلف فى تفسير الفناء ففى قول انه ما اتخذ لمصالح المصر ومنافعه كالمعسكر والمقابر ومواقع خزانة الاشياء والتجارة كالحبوب وغيرها ومصلى العيد وفى قول لابي يوسف ان كانت المواضع يسمع النداء فيها من المصر فهى داخل فى توابع المصر والا فلا وعنه انها تجب فى ثلث فراسخ من المصر وقيل قدر ميل وقيل قدر ميلين وقيل ستة اميال وقيل ان امكنه ان يحضر الجمعة ويبيت فى اهله من غير تكلف فعليه الجمعة والا فلا قال فى البدائع وهذا حسن وقال استاذنا الاول ارجح.

وقوله الجمعة على من اواه الليل له معنى آخر وهو ان الجمعة واجبة على من سافر الى اهله ووطنه فحاصله انها لا تجب على المسافر فلم يبق الحديث قابلا للاحتجاج.

وقوله على من يسمع النداء اى بالفعل او كان فى قوة السماع واستدل بعضهم على ان الجمعة تجب

على من كان خارج المصر من اهل العوالي والقرى فانهم كانوا يأتون الجمعة في المدينة من القرى فثبت هذا ان الجمعة تجب على كل من كانت خارج المصر واجبة عليهم قلت ولا دليل فيه لانهم كانوا يحضرون اختيارا منهم على انهم كانوا نوبة بعد نوبة وفوجا فوجا فلو كانت واجبة عليهم ليحضرونها جميعا ولا يتنابونها.

مسئلة الجمعة في القرى

استدل الشوافع بحديث رواه ابن عباس^{رضي} ان اول جمعة جمعت في الاسلام بعد جمعة جمعت في مسجد رسول الله ﷺ بالمدينة بجواثي وهي قرية من قرى البحرين قال عثمان^{رضي} هي قرية من قرى عبد القيس على ان الجمعة تقام في المدينة والقرى ايضا.

قلنا لا نسلم انها قرية بل هي مدينة حكى عن ابن تيمى عن الشيخ ابى الحسن انها مدينة وقال ابو عبيدة هي مدينة بالبحرين لعبد القيس قال امرء القيس

كانا من الجواثي عشية تعالى التعاج بين عدم ومحقب

يريد كانا من تجار جواثي لكثرة ما معهم من الصيد قلت كثرة الامتعة تدل على كثرة التجار وكثرته تدل على انها مدينة قطعا لان القرية لا يكون فيها التجار كثير غالبا وقيل كان يسكن فيها اربعة الاف نفوس والقرية لا تكون كذلك واطلاق القرية عليها كاطلاق القرية على المدينة في القرآن العظيم "وقالوا لو لا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم" (الزخرف: ٣١) يعنى مكة والطائف وكما فى قوله تعالى "وكأين من قرية هي اشد قوة من قريتك التي اخرجتك اهلكنهم" (محمد: ١٣)

ولئن سلم انها قرية فليس فى الحديث انه طلع على ذلك واقهرهم على ذلك وقولهم الظاهر ان عبد القيس لم يجمعوا بامر النبي ﷺ لا يكفيهم فى معرض الاستدلال.

واختلف العلماء فى الموضوع الذى يقام فيه الجمعة فقال مالك كل قرية فيه مسجد او سوق فالجمعة واجبة على اهلها وقال الشافعي واحمد كل قرية فيها اربعون رجلا احرا را بالغين عاقلين مقيمين بها لا يظعنون عنها صيفا ولا شتاء فالجمعة واجبة عليهم سواء كان البناء من خشب او حجر او قصب او غيرها بشرط ان تكون البنائات مجتمعة فان كانت متفرقة لم تصح لهم ان تقام الجمعة واما اهل الخيام الذين ينقلون من موضعهم صيفا وشتاء لم تصح لهم الجمعة بلا خلاف وان كانوا دائمين فيها مجتمعة بعضها الى بعض ففيه قولان اصحهما لا تصح اى لا تجب وبه قال مالك والثاني تجب عليهم وبه قال احمد وداود الظاهري.

ومذهب ابى حنيفة لا تصح الجمعة الا فى المصر الجامع او مصلى المصر ولا تجوز فى القرى واستدل بما رواه الحارث عن على انه قال لا جمعة ولا تشريق الا فى مصر جامع رواه ابن ابى شيبه فى مصنفه عن على

ولا جمعة ولا تشريق ولا صلوة فطر ولا اضحى الا فى مصر جامع او مدينة عظيمة وهذا حديث حسن ببعض الطرق مرفوعا وان كان بعض طرقه موقوفاً و بعضه ضعيفاً.

واما استدلال الشافعى بحديث جوائى فغير مستقيم بل الحق ما قاله الشيخ النيموى فى آثار السنن بعد نقل هذا الاثر يستفاد منه ان الجمعة يخص بالمدن كالمدينة والجوائى ولا تجوز فى القرى وفى تعليقه الجمعة قد فرضت بمكة قبل نزول سورة الجمعة على ما قاله السيوطى فى الاتقان وابن حجر المكى وهو الاصح خلافاً للحافظ ابن حجر العسقلانى ولم يتمكن النبى ﷺ عن اقامتها بمكة فصلى اول جمعة فى المدينة حين قدم وان اهل جوائى انما جمعوا بعد رجوع وفودهم اليهم وقدمهم انما كان فى سنة ثمان قبل فتح مكة وفى اثناء هذه المدة كان الاسلام قد انتشر فى اكثر القرى كثير من اهلها يحضرون الجمعة بالمدينة ولو كانت الجمعة جائزة فى القرى لاقامت فى القرى قبل جوائى.

قلت واصرح من ذلك ان رسول الله ﷺ لما هاجر الى المدينة اقام بقاء وهى قرية بقرب المدينة اربعة عشر يوماً او اربعة وعشرون يوماً على اختلاف نسخ البخارى ولم يثبت انه عليه السلام صلى فيها الجمعة ولم يأمرهم ان يجمعوا فيها وسار يوم الجمعة يريد المدينة فجمع فى مسجد بنى سالم فكانت اول جمعة جمعت فى الاسلام فثبت بهذا ان رسول الله ﷺ لم يصل الجمعة فى القرى ولم يأمر بها فيها فعلم ان القرى ليس محل اقامة الجمعة كما ان البرارى ليس محل اقامتها.

فان قلت عن ابى هريرة أنهم كتبوا الى عمر يستلونه عن الجمعة فكتب اجمعوا حيث كنتم رواه ابن ابى شيبه اقول معناه جمعوا حيثما كنتم من الامصار وقد خصه الشافعى بالقرية التى فيها اربعون رجلاً ونحن نخصه بالامصار الا ترى انها لا تجوز فى البرارى بالاتفاق وان قلت روى الدار قطنى قال النبى ﷺ الجمعة واجبة على اهل كل قرية فيها امام وان لم تكن من الرجال الا اربعة قلت ان رواية كلهم عن الزهري متروكة ولا يصح سماع الزهري عن الاويسة.

وان قيل عن مالك كان اصحاب النبى ﷺ بين مكة ومدينة فى هذه المياها يجمعون يقال ليس هو دليل للوجوب على اهل القرى ومع هذا فى اسناده انقطاع وان قال المورد روى ابوداؤد فى تحويل قلت كم كنتم حينئذ قال اربعون واقول فى الجواب ان فى ذلك الرواية محمد بن اسحاق وهو ضعيف ومع هذا فكان تجميعهم هذا من قبل رأيهم ولو تجميعهم بالنص فهذا البيت ليس بخارج من المدينة بل هو داخل فى المدينة كما صرح به فى كتاب معرفة الصحابة.

فان قيل فى المعرفة قال الزهري لما بعث النبى ﷺ مصعب ابن عمير الى المدينة ليقرأهم القرآن جمع بهم وهم اثنا عشر رجلاً فكان مصعب اول من جمع فى المدينة بالمسلمين قبل ان يقدمها النبى ﷺ ويجاب عنه ان النبى ﷺ لم يأمرهم بذلك ولا اقرهم على ذلك ولو سلم فهو واقعة المدينة بلا خلاف لا قرية من

القرى.

اعلم ان هذه المسئلة قد حاولها استاذنا الى البخارى حيث ان الترمذى لم يعقد باب الجمعة فى القرى فاحفظ والله اعلم.

باب ما جاء فى وقت الجمعة

قال الجمهور وقت الجمعة من الزوال الى المثليين كوقت الظهر وقال احمد واسحاق تجوز قبل الزوال وانتهاء الوقت عند الجمهور الى ان تدخل وقت العصر وقال مالك الى الغروب وحديث الباب مستدل الجمهور.

وحجة احمد واسحاق قوله من بكر وقول الصحابة كنا نقيّل ونتغدى بعد الجمعة وقوله كنا نرجع من الجمعة وليس للحيطان فى فان فى هذا الحديث والاثار دلالة على التعجيل.

واجاب الجمهور بان هذه الاحاديث لا تدل على مدعاهم صريحا فان الامر بالتبكير لا يدل على ان وقتها البكرة اى اول النهار قبل الزوال بل فيه ترغيب على التبكير قبل الوقت ليحصل الذكر والنوافل من اليوم المبارك وكذلك قوله كنا نقيّل ونتغدى بعد الجمعة معناه نهتم بامر الجمعة ازيد مما كان فى الآخر فنشتغل بالتهيأ للجمعة بالاغتسال واستعمال الطيب والوضوء والسواك وازالة الوسخ وحلق الشعر او قصره ونؤخر القيلولة والغداء فآكل بعد الجمعة ونقيّل ايضا بعدها ونبدء بالجمعة قبل ذلك المذكور بخلاف عادتهم فى الظهر فى يوم حار فانهم كانوا يقيّلون ثم يصلون بمشروعية الايراد فيها فهذه القيلولة والغداء لما كانا قائمين مقام القيلولة قبل الزوال اطلق عليهما مجازا وكذلك قوله ليس فى الحيطان فى ليس فيه صراحة على المطلوب لان رواية مسلم وقعت مقيدة اى فى نستظل به كذلك ما روى نتبع الظلال حين ننصرف من الجمعة يدل عليه.

وما قلنا ان اطلاق الغداء انما هو اطلاق مجازى يؤيده ما روى ابو داؤد عن عرياض ابن سارية قال دعانى رسول الله ﷺ الى السحور فقال هلم الى الغداء المبارك فاطلق النبى ﷺ الغداء على السحور فكما ان من استدل على جواز اكل السحور بعد الفجر لا يقبل منه كذلك فى الاحاديث المذكورة لا يقبل الاستدلال به على جواز الجمعة قبل الزوال لانهم فى المدينة والمكة لا يقيّلون الا بعد الظهر قال الله تعالى وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة.

نعم كان يساغ النبى ﷺ صلوة الجمعة اول وقته اى وقت الزوال وكان خطبته قصدا وصلوته قصداً فينفرغ عنهما فى السرعة من الزمان ومع مضى هذا القدر من الزمان لا يمكن ان يكون لجدران المدينة فى يستظل به لقصر جدرانها فى ذلك الزمان والله اعلم.

باب ما جاء في الخطبة على المنبر

الخطبة شرط لصلوة الجمعة بلا خلاف ثم اختلف في مقدارها فقال ابو حنيفة [ؒ] مجرد ما يسمى ذكر فقد ورد في القرآن "فاسعوا الي ذكر الله" (الجمعة: ٩) وهو يطلق على نحو تسبيحة او تحميدة واما كون الكلام طويلا وكون الخطبتين والفصل بينهما بجلسة وغيرها فسنه عنده وقال الصحابان المطلوب منه ما يعده العرف خطبة وهو الكلام الطويل وقال الشافعي [ؒ] مثله وزاد الحمد لله والصلوة على النبي عليه السلام والوعظ للناس.

وقوله حن الجذع هذه المعجزة اكرم واشرف رتبة واعجازا واعجب تصديقا من معجزات الانبياء عليه السلام الاخر من احياء الموتى ويد البيضاء وارادة ثعبان وغيرها لان في كل هذه الاشياء كان لفعل صاحب المعجزة وارادته دخل قال الله حاكيا عن عيسى عليه السلام "انى اخلق لكم من الطين كهينة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله" (ال عمران: ٣٩) وقد حدثت فيه الروح الحيوانى من الطيران واكل العلف فى الناقة لصالح عليه السلام.

واما الجذع فحنّ من فراق النبي عليه السلام باختيار منه بلا مدخل من صاحب المعجزة وحدث فيه الروح الانسانى حيث ظهر فيه لوازم المحبة الانسانية فانه لم يكذب يتحمل اشتياق الفرقة والهوى فبكى وبكى حتى آتاه النبي ^{صلوات الله عليه وسلم} فالتزمه فسكت او فسكن كالرضيع يلتزمه امه ثم قال ان شئت خطبتك اليك وان شئت ان تكون من اشجار الجنة فافعل فاختر الشق الثانى فترك النبي ^{صلوات الله عليه وسلم} الخطبة متكيا عليه فيا قوم تفكروا فى اشتياق هذا الجزع الى الجنة وبكائه الى فراق النبي ^{صلوات الله عليه وسلم} فهذه معجزة رفيعة الشأن جليلة المرتبة.

باب ما جاء فى قصر الخطبة

قوله خطبته قصدا اى متوسطا معتدلا من الافراط والتفريط هذا لا ينافى قصرية الخطبة بالنسبة الى الصلوة.

والقيام فيها تلاوة الآيه من كتاب الله وذكر موعظة تحذير وتبشير وتقوى الله والجلسة بين الخطبتين بقدر ثلاث قصار وقيل بقدر ما يمس مقعده البشر والصلوة فيها على النبي ^{صلوات الله عليه وسلم} سنة عندنا.

وتكره الخطبة بغير لسان العربى وجه الكراهة عدم النقل عن السلف بانهم خطبوا بغير العربى مع ان الصحابة وتابعيهم قد فتحوا البلاد الآخر غير العرب من بلاد فارس والترك ولم يكن العربى رائجا ومروجا فى تلك البلاد ومع ذلك لم ينقل عنهم الخطبة بغير العربى مع شدة الحاجة الى تبليغ الاحكام واشاعة الدين يومئذ فقد ثبت بهذا ان الخطبة بغير العربى مكروه تحريما على ان لكل مملكة لسانا يجتهدون فى نشرها

واشاعتها حق الجهد.

الا ترى ان الحكومة البريطانية يعلقون اعلانات الاقضية على البسوط بلسان مملكتهم الافرنجية والحال ان كثيرا من الناس لا يعلمون شيئا من الافرنجية لا تجد من يعلم في هذا الزمان تلك اللسان الاشعرة البيضاء في ظهر البقرة السوداء ولما كان في ذلك كذلك فلا بد لنا ان لَسَنَّا السلطانية في الاطراف والاكناف وهو العربي وفي هذا الباب رسالة مسماة بالاجوبة في قراءة الخطبة فمن اراد التفصيل فليطالعها.

باب في الركعتين اذا جاء الرجل والامام يخطب

قوله فليصل ركعتين قال النووي هذه الاحاديث كلها صريحة في الدلالة ومذهب الشافعي واحمد واسحاق وفقهاء المحدثين ان الرجل اذا دخل والامام يخطب يستحب له ان يصلي ركعتين تحية المسجد ويكره الجلوس قبل ان يصلها ويجوز ان يسمع الخطبة بعدها وقد صرح في الروضة بالوجوب ثم قال النووي قال القاضي عياض قال مالك وابو حنيفة وجمهور من السلف الصحابة والتابعين ومن بعدهم لا يصلها وهو مروى عن عمر وعثمان وعلي قال النووي وتأولوا هذه الاحاديث ان الرجل كان عريانا فامر النبي ﷺ بالقيام ليراه الناس ويتصدقوا عليه وقد صرح به النسائي في باب حث الامام على الصدقة يوم الجمعة قال للرجل صل ركعتين وحث الناس على الصدقة وهذا تأويل باطل يرد صريح قوله عليه السلام اذا جاء احدكم الخ. وهذا النص لا يتطرق اليه التأويل.

قال العلامة العيني قلت اصحابنا لم يؤلوا الاحاديث المذكور بهذا التأويل الذي ذكره حتى يسمح عليهم بل اجابوا باجوبة غير هذا

الاول لان النبي ﷺ انصت حتى فرغ الرجل عن صلواته والدليل عليه ما رواه الدارقطني من حديث عبيده وان كان مرسلا فلا بأس والمراسيل حجة عند اكثر الائمة والصواب انه متصل يؤيد ذلك ما اخرجه ابن ابي شيبة في مصنفه مرفوعا.

والجواب الثاني ان ذلك كان قبل شروعه عليه السلام في الخطبة وقد بوب النسائي في سننه الكبير على حديث سليك قال باب الصلوة قبل ان يخطب فعبر الراوى ارادة الفعل باصل الفعل كما في قوله تعالى "اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم" (المائدة: ٦) اى اذا اردتم القيام. وفي صحيح مسلم ص ٢٨٤ ان رسول الله ﷺ قعد على المنبر فعبر الراوى قربان الشئ بوجوده كما في قوله تعالى "فاذا بلغن اجلهن" (الطلاق: ٢) اى قاربن بلوغ اجلهن فعلى هذا معنى يخطب اى قارب ان يخطب.

والثالث ان ذلك كان قبل ان ينسخ الكلام في الصلوة ويدل عليه نزع الرجل ثوبه وكذلك مس

الحصى و قول الرجل لصاحبه انصت والامام يخطب كل ذلك مكروه فدل ان ما امر به سليكا وما امر الناس للصدقة عليه في حال اباحة الكلام والافعال في الخطبة ثم ما نسخت في الصلوة نسخ في الخطبة لانها شرط الصلوة او شرطها وقال عليه السلام من قال لصاحبه انصت حين يخطب الامام فقد لغا وفي حديث آخر ومن لغا فلا جمعة له واختار هذا الطريق الامام الطحاوي في معاني الآثار وقال ابن الشهاب خروج الامام يقطع الصلوة وقال عياض كان ابوبكر وعمر وعثمان رضوان الله عليهم اجمعين يمنعون من الصلوة عند الخطبة.

وقال ابن العربي الصلوة حين ذلك حرام بثلاثة اوجه الاول في قوله تعالى "واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون" (الاعراف: ٢٠٣) فكيف يترك الفرض الذي شرع الامام فيه ويشغل بغير فرض والثاني صح انه عليه السلام قال اذا قلت لصاحبك انصت فقد لغوت فاذا كان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الاصلان المفروضان الركنان في المسئلة يحرمان في حال الخطبة فالنفل اولي ان يحرم والثالث لو دخل الرجل والامام في الصلوة لم يركع ركعتين بل يدخل الصلوة والخطبة صلوة يحرم فيها ما يحرم في الصلوة من الكلام والاعمال التي ينافي الصلوة.

والرابع لا علم بكون الركعتين تحية المسجد بل يمكن ان يكونا سنة الجمعة تؤدى قبلها او ركعتي الفجر فاننا منه ويدل عليه قوله هل صليت بمجرد الدخول فانه عليه السلام مع رؤيته انه دخل الآن هل صليت فعلم ان السؤال لم يكن من ركعتي تحية المسجد بل ما كانت عليه قبله.

واما حديث سليكا لا يعترض عليه هذه الاصول من اربعة اوجه الاول انه خبر واحد والثاني يحتمل انه كان في وقت من الكلام مباحا في الصلوة لا نعلم تاريخه فكان مباحا في الخطبة فلما حرم في الخطبة الا بالمعروف الذي هو الفرائض من الاستماع فاولى ان يحرم ما ليس بفرض والثالث ان النبي ﷺ كلم سليكا وقاله قم فصل فلما كلمه وامره سقط عنه الاستماع واذا لم يكن هناك قول في ذلك الوقت الا فمخاطبة له وسواله وامره.

والرابع ان سليكا كان ذا بذاذة فاراد رسول الله ﷺ ان يشتهر ليرى الناس حاله وعن ابي هريرة كان سليكا عريانا فاراد النبي ﷺ ان يريه الناس.

وقد قيل ان ترك الركوع سنة ماضية وعمل مستفيض في زمن الخلفاء ايضا على حديث ابي سعيد الخدري لا صلوة والامام يخطب واستدلوا بانكار عمر وعلي في ترك الغسل ولم ينقل انه امره بالركعتين ولا نقل انه صلاهما وعلى تقدير التسليم لما يقوله الشافعي فحديث سليكا ليس فيه دليل له اذ مذهبه ان الركعتين تسقطان بالجلوس وروى عن خالد الحذاء ان ابا قابلة جاء يوم الجمعة والامام يخطب فجلس ولا صلى وعن عقبه بن عامر الصلوة والامام على المنبر معصية وعن ابن عمر عن النبي ﷺ اذا صعد الامام المنبر فلا صلوة ولا كلام حتى يفرغ على ان الاحناف تقول ان حديث فليركع يدل على الاباحة وحديث الانصات

يدل على الحظر والحرمة وبعد ذلك فالامر اهون.

وايضا هذا الحديث مخالف للشافعية فانهم فرقوا بين الداخل في اول الخطبة وآخره وقالوا اذا جاء احد والامام في آخر الخطبة بحيث لو اشتغل في الصلوة خاف ان يفوت التكبيرة التحريمة عنه لا يصلى وهذا الحديث بعمومه يقتضى اذا جاء احد والامام يخطب سواء كان في اوله او آخره يصلى الركعتين وهذا آخر ما تسير في هذا المقام واستخرج عن بذل المجهود في شرح ابى داؤد.

والآن نشتغل بتحرير ما افادنا الشيخ مدظله العالى اقول وبالله التوفيق الجواب عما قاله النوويّ هذا تأويل باطل يرده صريح قوله عليه السلام ليس بصريح فيما ادعاه النوويّ لانه يمكن ان معنى خرج اى لم يبدأ في الخطبة بل خرج من حجرته ومشى الى المنبر وقعد عليه ولم يشرع في الخطبة وكذلك قوله والامام يخطب يمكن ان يكون معناه يريد ان يخطب او يقرب منهما فاذا جاء الاحتمال فبطل الاستدلال.

والنوويّ مرّ عليه ونحن المانعون ومنصبنا ابداع الاحتمال على الدارقطني وقد انتقد على البخارى مائة حديث منها الحديث الذى رواه مسلم اذا جاء احدكم والامام يخطب فليركع ركعتين قال هذه الرواية تفرد بها فلان الراوى وسماه الدارقطني وهنا وهم حيث انه كان واقعة جزئية تتعلق بسليك الغطفاني فرواه على الضابطة الكلية رواية بالمعنى ولا يدعى قيد الا ترى ان عمارا قاله النبي ﷺ على سبيل تذكير ما كان يعلمه هو من كيفية التيمم مفصلة وقال يكفيك ان تفعل هكذا الخ فرواه الراوى على الضابطة الكلية فلا اعتبار.

واشكل على الحديث ان سليكا جاء فجلس من غير ان يصلى تحية المسجد وقال الشافعيّ تفوت التحية عمن جلس قبل التحية فاجاب النوويّ ان ذلك في حق العامد واما الجاهل والناسي فلا قلت هذا حكم بالاحتمال والاحتمال اذا كان غير ناش عن دليل فهو ساقط لا يعتد به وقال الطحاويّ في بيان طريق النظر انه روى احاديث عن سلمان وابى هريرة وابى سعيد الخدرى وعبدالله بن عمر وابى العاص واوس كلهم يأمر بالانصات اذا خطب الامام فتدل كلها انه موضع كلام الامام وليس بموضع الصلوة فالنظر على ذلك يقتضى ان يكون الداخل والآتى سواء وايضا قبل اتفقوا على ان الداخل والامام في الصلوة تسقط عنه تحية المسجد ولا شك ان الخطبة صلوة تسقط عندها ايضا ويؤيد هذا حديث الزهري عن عبدالله ابن بشر قال كنت جالسا اى جنبه يوم الجمعة فجاء رجل يخطى رقاب الناس فقال النبي ﷺ فقد آذيت واتيت او كما قال عليه السلام الا ترى انه عليه السلام امره بالجلوس ولم يأمره بالصلوة فهذا خلاف حديث سليك والله اعلم.

باب فى كراهية التخطى يوم الجمعة

قوله من تخطى اخذ جسرا الى جهنم محمول عند قراءة الخطبة واذى الناس والامام مخصوص عن هذا

الوعيد ومن يجد فرجة في الصفوف المتقدمة امامه فلا حرج بان يصل اليها بالتخطي فانهم لم يسدوا الخلل ولم يراضوا فيما بين الصفوف كانهم حفروا على انفسهم وفعّلوا عملا لا يبقى به احترامهم وقوله اتخذ جسرا على طريق جهنم بتخطي جزءاً وفاقاً والفاعل يتخذ لنفسه جسرا الى جهنم ويمشى اليها عليها وحاصله ان التخطي جائز بشرطين عدم الاذى وعدم خروج الامام لان الايذاء حرام والتخطي عمل وهو ممنوع بعد خروج الامام فلا يرتكبه لفضيلة الدنو من الامام بل ان يستقر في موضعه.

وقد صرح بعضهم الكراهة بغير من يترك الناس مروره ويسرهم ذلك لا يسخطون لزوال علة الكراهة التي هي الاذى والظاهر هذا التعليل يقتضي ان يكره التخطي في غير الجمعة من الصلوة وفي مجالس العلم والدرس والتقييد بيوم الجمعة يحتمل ان يكون خرج مخرج العادة او الغالب لاختصاص الجمعة بكثرة الناس وقال النووي المختار تحريمه للاحاديث الصحيحة واقتصر اصحاب محمد عليه السلام على الكراهة فقط وروى عن كعب الاحبار انه قال لان ادع الجمعة احب الى ان يتخطى رقاب الناس وعن ابى هريرة مثله.

باب ما جاء في كراهية الاحتباء والامام يخطب

يقال احتبى الرجل بالثوب اذا تشمل به او جمع بين ظهر وساقيه بعمامته او نحوها والاحتباء ان يضم رجليه الى بطنه بثوب ويجمعها به مع ظهر ويشد عليها وقد يكون باليدين .
والنهى عنه لانه ربما يتحرك او تحرك الثوب فتبدو عورته وانما نهى عند الخطبة خصوصا لانه يجلب النوم ويعرض طهارته للانتقاض .

وقوله نهى عن الحبوّة بما روى في ابى داؤد وكان ابن عمر^{رضي} يحتبى وفي رواية فنظرت فاذا جلّ من فى المسجد من اصحاب النبي^{صلّى الله عليه وآله} فرأيتهم محتبين والامام يخطب فهذا الآثار اختلف المذاهب فى كراهية الاحتباء يوم الجمعة فقال قوم من اهل العلم بالكراهة منهم عبادة وانس ومكحول وعطاء والحسن رواه ابن شيبه رحمهم الله قال لكنه اختلف عن الثلاثة فنقل عنهم القول بلا كراهة ونقل عنهم عدمها واستدلوا بحديث الباب وذهب اكثر العلماء الى عدم الكراهة منهم سالم ابن عبد الله وقاسم ابن محمد وعطاء وحسن وابن سيرين وعمرو ابن دينار وابو زبير وغيرهم رضى الله تعالى عنهم .

وروى الترمذى عن ابن عمر^{رضي} وقال وبه يقول احمد واسحاق واجابوا عن احاديث الباب بانها كلها ضعيفة وان كان الترمذى قد حسن حديث معاذ ابن انس وحمل الطحاوى النهى على الحبوّة المستأنفة فى حال الخطبة لانه مكروه فى الخطبة لاشتغال غيرها والاقبال على ما سواها واما ما كانوا عليها قبل ان يشرع الامام الى الخطبة فليس بمنهى عنه والله اعلم .

باب ما جاء في كراهية رفع الايدي على المنبر

قوله قبح الله هاتين اليدين القصيرتين ودعا بالتقيح لان هذه الاشارة كانت على خلاف السنة وما هو مخالف السنة فهو مردود ومقبوح وكان النبي ﷺ اذا خطب على المنبر ما يشير الا بالاصابع السبابة وما يشير بيديه فالاشارة باليدين خلاف السنة.

باب في اذان الجمعة

لم يكن الاذان الذي ينادى في زماننا هذا اول الوهلة في عهد رسول الله ﷺ وابي بكر وعمر بل كان الاذان الذي قبل الخطبة فلما كان خلافة عثمان وكثر الناس امر عثمان بالاذان الثاني وهو الاول باعتبار عرفنا اليوم ولا منافاة لانه باعتبار كونه مزيدا يسمى ثالثا وباعتبار جعله مقدما على اذان وقت الخطبة والاقامة يسمى اولاً فاذن به على الزوراً هو موضع بالسوق في المدينة فثبت الامر على ذلك والناس قد اخذوا مثل عثمان في جميع البلاد ووجه ذلك لكونه خليفة مطاع الامر وروى ابن شهاب في طريق ابن عمر قال الاذان الاول بدعة في يوم الجمعة لانه لم يكن في عهد رسول الله ﷺ فلهذا تسمى بدعة ولكن منها ما يكون بخلاف ذلك. وقوله كانوا يؤذنون بين يدي رسول الله وبين باب المسجد فان باب المسجد كان في جهة الشمال فاذا جلس رسول الله ﷺ على المنبر للخطبة يكون هذا الباب قدماه فكونه بين يديه عام شامل لما كان في محاذاته او شيئاً منحرفاً الى اليمين والشمال او يكون على الارض والجدار وهذا الحديث يدل على كراهة الاذان في المسجد وقالوا ان باب المسجد كان خارجاً منه فيكره الاذان في الداخل وتمسك به رئيس البدعة الذي في زماننا هذا المعروف باحمد خان وكتب رسائل وفي هذه المسئلة رسالة نافعة لمولانا المولوى خليل احمد سهارنپورى قدس اسرارهم فليطالعها.

باب ما جاء في الكلام بعد نزول الامام من المنبر

اعلم ان مذهب ابي حنيفة ان من خروج الامام للخطبة الى ان يشرع في الصلوة ان يحرم الصلوة والسلام والكلام كلها وان كان في الصلوة والامام شرع في الصلوة قطع الصلوة على رأس ركعتين وعند صاحبيه لا

بأس بالكلام بعد خروج الامام قبل الشروع في الخطبة وبعد النزول قبل ان يكبر لان النهي عن الكلام انما هو للاختلال عن الاستماع ولا استماع في هذين الوقتين بخلاف الصلوة لانها تمتد غالبا فيفوت تكبيرة الافتتاح ولما روى في الحديث خروج الامام يقطع الصلوة وكلامه يقطع الكلام حيث جعل قاطع الكلام الخطبة فلا يكره.

ولابي حنيفة ان ما روى عن ابن مسعود وابن عباس موقوفا ومرفوعا اذا خرج الامام فلا كلام ولا صلوة وفي حديث عن النبي ﷺ فاذا خرج الامام يطوون الملائكة الصحف وجاءوا يستمعون الذكر فقد اخبر عن طي الصحف عند خروج الامام وانما يطوون الصحف اذا طوى الناس الكلام لانهم اذا تكلموا يكتبونه عليهم لقوله تعالى "وما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد" (ق:١٨) ولانه اذا خرج للخطبة كان مستعدا لها والمستعد للشئ كالشارع فيه ولهذا الحق الاستعداد بالشروع كراهية الصلوة وكراهية الكلام.

وقال في البدائع يكره للخطيب ان يتكلم في حالة الخطابة ولو فعل لا تفسد خطبته لانها ليست بصلوة فلا يفسدها كلام الناس لكنه يكره لانها شرعت منظومة كالاذان والكلام يقطع النظم الا انه كان الكلام امرا بالمعروف فلا يكره لما روى عن عمر انه سأل عن عثمان آية ساعة هذه فقال ما زدت حين سمعت النداء يا امير المؤمنين على ان توضأت فقال الوضوء ايضا وهذا الكلام والجواب انما كان في اثناء ما كان يخطب على المنبر وما روى عنه انه عليه السلام قطع الخطبة واخذ الحسن والحسين وصعد بهما على المنبر فذلك لانه خاف الضرر والسقوط والعتار وقطع الخطبة ورفعهما لهذه الضرورة كما اذا رأى ضريرا يخاف عليه السقوط في البئر فحينئذ يجوز التكلم لحفظه عن السقوط ويمكن ان يكون هذه الخطبة خطبة اخرى غير خطبة الجمعة والله اعلم بالصواب.

باب في الصلوة قبل الجمعة وبعدها

لم يذكر المصنف رواية بها الى النبي ﷺ في الاربع قبل الجمعة الا انه ذكره فعل ابن مسعود وانت تعلم ان الحديث المرفوع قد ذكر فيما مر منا في هذا الباب من ثواب على ثنتي عشرة ركعة كل يوم سواء كان الجمعة او غيرها ولا تكمل ثنتي عشر ركعات الا بالاضافة بالاربع قبلها وايضا روى ابن ماجه في سننه في باب ما جاء في الصلوة انه قال كان النبي ﷺ يركع قبل الجمعة اربعا ولا يفصل بينهن سلام او كما قال عنه فهذا اختلاف الشافعي حيث يقول قبل الجمعة الركعتان والدليل على الدعوى الثانية (يعني اربعا بعد الجمعة) حديث ابي هريرة عن النبي ﷺ من كان منكم مصليا بعد الجمعة فليصل اربعا وكذلك فعل ابن عمر يدل على ذلك وعند الصحابين بعد الجمعة ست ركعات.

قوله ما رأيت احدا انص من الزهري هذا المدح على قوة ضبطه وحفظه وقوله ما رأيت احدا من الدرهم اهون عنده منه وهذا الثناء على تقواه وتصريح على ورعه وزهده حيث ان بذل الدراهم اهون عليه وانه عنده كالبعرة والنجاسات وهذا دليل قوى على ترك حب الدنيا هي رأس كل خطيئة اذا لم يكن المرأ فى الخلق مطمع يحذو التاج فانه صاحب التاج والسقاء..

وتوضيح ما قلت سابقا ان العلماء اختلفوا فى ان هل للجمعة سنة ام لا فانكرت طائفة ان السنة قبلها وبالغوا فيها وهو مذهب مالك وهو المشهور عنه وحديث الباب وكذلك الاحاديث التى رواها النسائي وابن ماجة من وجه بمعناه كلها تدل على مشروعية الصلوة قبل الجمعة.

ولم يتمسك المانعون عن ذلك الا بحديث النهى عن الصلوة وقت الزوال وهو مع كونه عاما مخصصا بيوم الجمعة وليس فيه دليل قاطع على المنع من الصلوة قبل الجمعة على الاطلاق وغاية ما فى الباب المنع وقت الزوال وهو غير محل النزاع والحاصل ان الصلوة قبل الجمعة مرغوب فيها عموما وخصوصا فما الدليل مدعى الكراهة على الاطلاق.

واما تعيين الاربع بالاخبار التى وردت فى هذا الباب من ثواب على ثنتى عشرة ركعات فى كل يوم الخ وفى جمع الجوامع للسيوطي من كان مصليا يوم الجمعة فليصلها قبلها اربعا وبعدها اربعا وفى المواهب ايضا وحديث ابى داؤد عن نافع قال كان ابن عمر يطيل فى الصلوة قبل الجمعة وبعدها ويقول هكذا كان يفعل رسول الله ﷺ.

واما الستة بعدها فعند الشافعي اربع ركعات فى قول وهو قول ابى حنيفة ومحمد وعن ابى يوسف ان السنة بعدها ستة ركعات جمعا بين الحديثين او لما روى عن على انه قال من كان مصليا بعد الجمعة فليصل ستا وهو مختار الطحاوي وقال ابو يوسف احب الى ان يبدأ بالاربع واخذ بعضهم بظاهر قوله عليه السلام من كان مصليا بعد الجمعة فليصل اربعا انه لا ستة للجمعة بل اربعا قبلها واربع بعدها والظاهر التوفيق والله اعلم.

باب فى من يدرك من الجمعة ركعة

قوله من ادرك ركعة الخ ظاهر لفظ الحديث يقتضى ان يكون مدرك تلك الصلوة ومؤديها ولم يرى به احد من العلماء بان من ادرك ركعة يكفيه بل عند الجميع يجب اتمام جميعها فمعنى قوله فقد ادرك الصلوة اى فقد ادرك جزء الصلوة او ادرك وجوبها او ادرك فضلها فيجب عليه ادراك الباقي وباطلاق الصلوة على حكم الجمعة ايضا.

ثم اختلف فيمن ادرك اقل من الركعة كمن دخل فى التشهد هل يتم او يصلى الظهر فذهب ابو حنيفة

الى وجوب الاتمام وابيوسف ايضاً وذهب الشافعي واحمد الى وجوب الظهر مستدلاً بحديث دار القطنى فان ادركهم جلوساً صلى الظهر اربعا وفي رواية من فاتته الركعتان فليصل اربعا واستدل ابو حنيفة وابيوسف بما رواه الشيخان وغيرهما فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا وهو بعمومه يشمل من ادرك التشهد الآخر قبل السلام فانه يجب على بهذا الحديث ان يتم الصلوة التى احرم بها.

واما الحديث الذى استدلى به الشافعي ومحمد فليس فيه دليل على ما يقولان به فان قوله ادركهم جلوساً محمول على الجلوس الذى بعد الفراغ من الصلوة يدل عليه قوله ومن فاتته الركعتان فليصل اربعا وكذلك فى اخرى وان فاتته الركعة الاخيرة فليصل اربعا واما ما وقع ومن لم يدرك الركوع من الركعة الاخرى فليصل اربعا فهو ايضاً محمول على الروايات المذكورة وفيه سليمان ابن ابى داؤد وقال الزهري فى الميزان ضعفه ابو حاتم وقال البخاري انه منكر الحديث وقال ابن حبان لا يحتج به والله اعلم.

باب يوم الجمعة

لم ير ابو حنيفة بأساً ان يخرج يوم الجمعة فى السفر ما لم يحضر وقت الصلوة وقال الشافعي اذا اصبح فلا يسافر الا بعد الجمعة والله اعلم بالصواب.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مَعَارِفُ الْخُتَنِیْ عَلٰی سُنَنِ التِّرْمِذِي

ابواب العیدین عن رسول اللہ ﷺ

للعلامة الشيخ محمد نیاز مخدوم الخُتَنِي التُّرْكِسْتَانِي بنغلاديش
(المتوفى: ٢٠١٦ هـ - 1986ء)

بالتحقيق والاهتمام

الشيخ ابوظلحة جليل احمد اخون الخُتَنِي التُّرْكِسْتَانِي حفظه الله تعالى

شيخ الحديث والجامعة جامع العلوم عيدگاه بهاولنجر (بنجاب) باكستان

ابواب العيدين

اصل العيد هو العود وهو الرجوع قلبت الواو ياء لسكونها وكون ما قبلها كسرا كالميزان والميقات بجمع على الاعياد وكان من حقه ان يجمع على اعواد لانه من العود ولكنه جمع بالياء للزومها في الواحد وايضا للفرق بين اعواد الخشبة وبينه في الجمع.

ويسمى عيدا لكثرة عوائد الله تعالى فيها والعوائد هي النعم وكثرة النعم من جهة العيدين لانهما من ايام ضيافة يضيف الباري عز اسمه عباده في ذلك الايام كما قال عليه السلام لا تصوموا في هذه الايام فانها ايام اكل وشرب وفي رواية ايام لهو ووجه الممانعة عن الصوم الذي ليس جزائه الا الجنة لانه يتضمن الاعراض عن ضيافة الله تعالى هذا هو السر في حرمة الصيام في هذه الايام.

او لانه يعود كل سنة بالفرح الجديد والسرور ولا لاحد ان يقول كل ايام المشهود تعود وكل ايام السنة تعود فما وجه الترجيح لان وجه التسمية يكون لاذني ملابسة كما قيل انما يسمى القارورة قارورة لان الماء يقر فيها فقيل في بطنك ايضا يقرأ الماء فينبغي ان يسمى قارورة او يسمى به للتفاؤل فكانه يرجو من الله تعالى ان يطول حياته الى العيد الثاني كالقافلة والمفاضة فان المفاضة مهلكة ويسمى بها من المفاضة اي الفوز والقافلة من القفول وهو الرجوع او لكثرة العوائد وهو الجوائز حيث ان الملائكة تنشر في يوم العيد بالجوائز السلطانية الالهية.

وصلوة العيد عند الشافعي سنة مؤكدة وقال ابو سعيد الاصطخري من الشوافع هي فرض كفاية وقال ابو حنيفة واجبة ووجه الوجوب هو مواظبة النبي ﷺ من غير ترك ويؤيد ما ذكره ابن حبان ان اول عيد النبي ﷺ عيد الفطر في السنة الثانية من الهجرة التي فرض فيها رمضان في شعبانها ثم داوم النبي ﷺ الى ان توفاه الله تعالى وايضا يقتضيه قوله تعالى "فصل لربك وانحر الخ" (الكوثر: ٢) قيل في تفسيره صل صلوة العيد وانحر الجزور ومطلق الامر للوجوب وقوله تعالى "ولتكبروا الله على ما هداكم" (البقرة: ١٨٥) قيل المراد منه صلوة العيدين ولانها من شعائر الاسلام فلو كانت سنة فربما اجتمع الناس على تركها فيفوت ما هو شعائر الاسلام فكانت واجبة صيانة لما هو شعائر الاسلام عن الفوت.

وفي رواية عن ابي حنيفة فرض كالجمعة وعند صاحبيه سنة وعند الشافعي نفل وجعلوه افضل النوافل وفي قول سنة مؤكدة كما مر آنفا قال مالك سنة واجبة ولعل الوجوب ههنا للتأكيد ويحتمل ان يكون ما ذكر في مذهب ابي حنيفة وعند احمد فرض كما عند ابي حنيفة في قول الصحيح انهما فرض كفاية وقد بقي منه شيء وجه التسمية وهو ان العيد يسمى عيدا لانه يعود بالفرح والسرور وهما شكر نعمة قام الصيام في عيد

الفطر وفي الضحى اتمام نعمة الحج بالوقوف بالعرفات الذى هو عمدة اركانها والجمعة التى هى لكل اسبوع عيد شكرا لنعمة صلوة الاسبوع فوضعوا شكر كل طاعة عيدا حتى يكون سببا لمزيد النعم لقوله تعالى "لئن شكرتم لازيدنكم" (ابراهيم: ٤)

واما الزكوة فلما لم يكن لادائها وقت معين ولم يتفق فيها اجتماع لم يقع شكر تمامها عيد مناسب كذا قالوا وقيل سمي العيد عيدا تفأولا وقد ذكرناه فيما ذكرنا وتوضيحه كانه يريد ان يرزق بقاء في العام القابل كما سميت القافلة قافلة في ابتداء خروجها تفأولا ولا لرجوعها غانمة.

والسنة فى العيد ان يخرج اليه ماشيا والمندوب فى الفطر اكل الشئ الحلو ان كان رطبا وان لم يجد فتمر وان لم يجد فای شئ شاء والاستواك والاغتسال والطيب ولبس احسن الثياب واداء صدقة الفطر ثم الخروج ماشيا الى المصلى والخروج اليها سنة وان وسعهم المسجد الجامع والله اعلم بالصواب.

باب فى التكبير فى العيدين

اختلف العلماء فى عدد التكبيرات فى صلوة العيد فى الركعتين وفى موضع التكبير عشرة اقوال (١) انه يكبر فى الاول سبعا قبل القراءة وفى الثانية خمسا قبل القراءة وهو قول اكثر العلماء من الصحابة والتابعين وهو مروى عن عمر[ؓ] وعلي[ؓ] وابى هريرة[ؓ] وابى سعيد[ؓ] وابن عمر[ؓ] وابى ايوب[ؓ] وابن عباس[ؓ] وعائشة[ؓ] وزيد ابن ثابت رضى الله عنهم وهو قول فقهاء السبعة من اهل المدينة وبه يقول مالك[ؓ] والاوزاعي[ؓ] والشافعي[ؓ] واحمد[ؓ] واسحاق[ؓ] وقال الشافعي[ؓ] وابوالعباس ان السبع فى الاول بعد تكبيرة التحريمة.

(٢) ان تكبيرة التحريمة معدودة فى السبع الاول وهو قول احمد[ؓ] ومالك[ؓ] ومزني[ؓ] (٣) ان التكبير فى الاول سبعة وفى الثانى ايضا سبعة وروى ذلك عن انس بن مالك[ؓ] وسعيد ابن عباس[ؓ] والمغيرة[ؓ] (٤) فى الاولى ثلث بعد تكبيرة الاحرام وفى الثانية ايضا ثلث بعد القراءة وهو مروى عن ابن مسعود[ؓ] وابى موسى[ؓ] وهو قول ابى حنيفة[ؓ] وسفيان الثوري[ؓ] (٥) فى الاولى ست بعد تكبيرة الاحرام قبل القراءة وفى الثانية خمسا بعد القراءة وهو رواية عن احمد[ؓ] (٦) يكبر فى الاولى اربعا غير تكبيرة الاحرام وفى الثانية اربعا وهو مروى عن محمد ابن سيرين والحسن والمسروق وسعيد ابن العاص[ؓ] (٧) هذا كقول الاولى الا انه يقرأ فى الاول بعد التكبير ويكبر فى الثانية بعد القراءة وهو مذهب القاسم والناصر (٨) التفرقة بين الفطر والضحى فيكبر فى الفطر فى الاول ستا وفى الثانية خمسا وفى الضحى ثلثا فى الاولى وثلثين فى الثانية وهو ما ذهب اليه على ابن ابى طالب[ؓ] رواه ابن ابى شيبه (٩) التفرقة بينهما على وجه آخر وهو ان يكبر فى الفطر احدى عشر تكبيرة وفى الاضحى تسعا وهو المروى عن يحيى[ؓ] (١٠) وهو ايضا كالاولى الا انه محل التكبير بعد القراءة واليه مال

(بياض في الاصل)

واحتج اهل القول الاول بالاحاديث المذكورة المصرحة في هذا الباب بعد التكبير وكونه قبل القراءة وروى عن النبي ﷺ من طريق حسان انه كبر في العيدين سبعا في الاولى وخمسا في الثانية من حديث عبد الله ابن عمر وجابر وعائشة وابي واقد المزني ولم يرووا عنهم بوجه قوى ولا ضعيف خلاف هذا وهو اول ما عمل واما استدلال الذين قالوا ان السبع لا تعد فيها تكبيرة الافتتاح والركوع والخمس لا تعد فيها تكبيرة الركوع حديث عائشة وعند الدارقطني سوى تكبيرة الافتتاح وعند ابى داؤد سوى تكبير الركوع.

وعند يكبر في الاولى تكبيرة التحريمة وثلاثا بعدها ثم يقرأ الفاتحة وسورة ويكبر تكبيرة الركوع يركع بها ثم يبدأ بالركعة الثانية بالقراءة ثم يكبر بعدها ثلاثا ويكبر رابعة يركع بها وهو قول ابن مسعود وبه قال ابوموسى الاشعري وابن الزبير وحذيفة وهو قولنا ذكره في الهداية وقال ابن عباس يكبر في الاولى للافتتاح وخمسا بعدها وفي الثانية يكبر خمسا ثم يقرأ وفي رواية يكبر في الثانية اربعا وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس لان امر الولاية كان ينتقل الى بنى العباس فامرو الناس ان يتمسكوا بقول جدّهم الامجد.

ووجه قولنا ان التكبير ورفع اليدين خلاف المعهود في الصلوة من حيث المجموع فكان الاخذ بالاقل اولى واحوط لثبوته باليقين ثم التكبير من اعلام الدين فصار كتكبير الافتتاح حتى يجهر بها فكان الاصل فيها الجمع لان الجنسية علة الضم وفي التكبيرة الاولى يجب الحاقها بتكبيرة الافتتاح حتى يجهر بها فكان الاصل فيها الجمع لانها اقوى من حيث انها فرض وسابقة وفي الثانية لم يوجد الا تكبيرة الركوع فوجب الضم اليها والشافعي اخذ بقول ابن عباس الا انه حمل المروى كله على الزوائد ثم الحق بها الاصليات فصارت التكبيرة عنده خمسة عشر او ستة عشر على اختلاف الروايتين.

باب لا صلوة قبل العيدين ولا بعدهما

اعلم ان الصلوة قبل العيد نفلا مكروه في المصلى اتفاقا وفي البيت عند عامتهم وهو الاوضح لانه رسول الله ﷺ خرج فصلى بهم العيد ولم يصل قبلها ولا بعدها متفق عليه ويكره النفل بعد صلوة العيد في المصلى فقط فلا يكره في البيت بعده على اختيار الجمهور بقول ابى سعيد الخدرى كان النبي ﷺ لا يصلى قبل العيد شيئا فاذا رجع الى منزله صلى ركعتين اخرجه ابن ماجه والحاكم والحافظ في الفتح.

العوائق جمع عاتقة اى امرأة شابة اول ما تدرک او لم تبين من والديها او تزوج بعد ادراكها او من قارب او من بلغت الحلم فعتقت عن قهر ابويها باستحقاقها الزوج او عتقت عن خدمة ابويها او الكرامة على اهلها ومنه البيت العتيق اى الكريم القديم والله اعلم.

باب ما جاء في خروج النبي ﷺ الى العيد في طريق ورجوعه من طريق آخر

عن ابي هريرة قال كان النبي ﷺ اذا خرج يوم العيد في طريق رجع في غيره وفيه وجوه منها (١) ان يشتمل اهل الطريقين ومنها (٢) ان يشتمل بركة وبركته من معه من المؤمنين ومنها (٣) ان يتعقب منه عليه السلام اهل الطريقين ومنها (٤) اشاعة ذكر الله واعلاء كلمة الله ومنها (٥) التحرز عن مكائد الكافرين ومنها (٦) اعتبار اخذ ذات اليمين حيث عرض له سبيلان ومنها (٧) اخذ طريق اطول في الذهاب الى العبادة لكثرة الخطى فيزيد ثوابه ومنها (٨) ان يتصدق على فقراء الطريقين ومنها (٩) ان يشهد له الطريقان ومنها (١٠) ان يزور قبور آبائه ومنها (١١) ان يزداد المنافقون غيظا على غيظهم ومنها (١٢) التفاؤل لغير الحال ومنها (١٣) ان لا يكثر الازدهام ومنها (١٤) ان عدم التكرار انشط عند الطبع ومنها (١٥) ان يولم لعبد يوم ملاقات الاحبة واهل المودة وكافة الناس فلا بد من تعدد الطريق اياها وذهابا ليحصل هذا المقصود.

ثم انه قد اختلف اهل العلم في خروج النساء يوم العيدين فرخص بعضهم وكره بعضهم وهو ابن حجر بخبر عائشة لو علم رسول الله ﷺ ما احدث النساء بعدهن لمنعهن المساجد وقال ابن الهمام تخرج للعيدين العجائز لا الشوائب وهو قول عدل لكن لا بد ان يقيد بان تكون غير مشتهة في ثياب بذلة بان لا يختلطن بالرجال وتكون خاليات من الحلى والحلل والبخور والشموم والتكشيف والتبختر ونحوها وقال ابو حنيفة انهن تلزمن بيوتهن ولا يخرجن قط.

قال النووي صلوة العيدين عند جماهير العلماء سنة الا ان ابا سعيد الاصطخري انه قال انهما فرض كفاية وابو حنيفة قال انها فرض عين وهو الظاهر لانه قد انضم الى ملازمته عليه السلام لصلوة العيد على جهة الاستمرار وعدم اختلاله بها والامر بالخروج اليهما بل ثبت امره بالخروج للعواتق والحيض والابكار وذوات الخدور وبالغ في ذلك حتى امر من له جلباب ان تلبس من لا جلباب لها ولم يأمر بذلك في الجمعة وغيرها من الفرائض بل ثبت الامر بصلوة العيدين في القرآن كما صرح به ائمة التفسير في قوله تعالى "فصل لربك وانحر" (الكوثر: ٢) فقالوا المراد بها صلوة العيدين ونحر الاضحيات والله اعلم.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مَعَارِفُ الْخُتَنِیُّ عَلٰی سُنَنِ التِّرْمِذِي

ابواب السفر عن رسول الله ﷺ

للعلامة الشيخ محمد نياز مخدوم الخُتَنِي التُّرْكِسْتَانِي بنغلاديش
(المتوفى: ٢٠٠٦هـ - 1986ء)

بالتحقيق والاهتمام

الشيخ ابوظلحة جليل احمد اخون الخُتَنِي التُّرْكِسْتَانِي حفظه الله تعالى

شيخ الحديث والجامعة جامع العلوم عيدگاه بهاولنجر (بنجاب) باكستان

ابواب السفر

باب التقصير في السفر

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال سافرت مع النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر رضي الله عنه وعمر رضي الله عنه وعثمان رضي الله عنه وكانوا يصلون الظهر والعصر ركعتين ولا يصلون قبلها ولا بعدها.

وقد اختلف العلماء في ان القصر واجب ام رخصة والاتمام افضل فذهب الي الاول الاحناف لانه روى عن عمر رضي الله عنه وعلي رضي الله عنه وابن عباس رضي الله عنهما وعمر ابن عبدالعزيز رضي الله عنه وقتادة رضي الله عنه والحسن رضي الله عنه انهم ذهبوا الي ان القصر في السفر واجب وقال حماد ابن سليمان رضي الله عنه من صلى اربعاً في السفر يعيدها وقال مالك يعيدها ما دام الوقت وذهب الشافعي رضي الله عنه واحمد رضي الله عنه الي الثاني وروى ذلك عن عائشة رضي الله عنها وعثمان رضي الله عنه.

وقال ابن المنذر رضي الله عنه قد اجمعوا على انه لا يقصر في المغرب ولا في الفجر وقال النووي رضي الله عنه مذهب الجمهور في انه يجوز القصر في كل سفر مباح وذهب بعض السلف الي انه يشترط الخوف للقصر في الصلوة وقال بعضهم كون السفر حج او العمرة وقال بعضهم كونه سفر طاعة.

واحتج القائلون بوجوب القصر بدلائل الاولى ملازمة النبي صلى الله عليه وسلم بالقصر في جميع اسفاره كما في حديث ابن عمر رضي الله عنهما عند البخاري رضي الله عنه ومسلم رضي الله عنه وقال حجت النبي صلى الله عليه وسلم فكان لا يزيد في السفر ركعتين وابوبكر رضي الله عنه وعمر رضي الله عنه وعثمان رضي الله عنه كذلك ولم يثبت انه عليه السلام اتم الرباعية في السفر البتة.

والثانية ما رواه الجماعة الا البخاري عن يعلى ابن اعينة قال قلت لعمر بن الخطاب انه قال فليس عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا فقدا من الناس قال عجب منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك قال صدقة تصدق بها عليكم فاقبلوا صدقته لانه امر بالقبول فلا يبقى له خيار الرد شرعا اذا الامر للوجوب وجواز الاتمام رد لها على ان التصدق من الله تعالى فيما لا يحتمل التمليك فيكون عبارة عن الاسقاط لا يحتمل اختيار القبول او عدمه.

والثالثة حديث عائشة رضي الله عنها انها قالت فرضت ركعتين ركعتين في الحضر والسفر فاقرت صلوة السفر وزيدت في صلوة الحضر ركعتين وبه يستدل ان صلوة السفر اذا كانت مفروضة ركعتين لم تجز الزيادة عليهما كما انهما لا تجوز الزيادة على الاربع في الحضر.

والرابعة ما في صحيح مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان الله تعالى عز وجل فرض الصلوة على لسان نبيكم على المسافر ركعتين وعلى المقيم اربعة ركعات فابن عباس رضي الله عنه فقد حكى عن الله تعالى انه فرض صلوة السفر ركعتين اتفق الله واخشى عن الله من ان يحكى ان الله فرض لكم ذلك بغير برهان.

والخامسة حديث عمر^{رضي} عند النسائي وغيره انه قال صلوة الضحى ركعتان وصلوة الفطر ركعتان وصلوة المسافرين تمام غير قصر على محمد^{صلوات} وهو يدل على ان صلوة السفر مفروضة كذلك من اول الامر وانها لم تكن اربعا ثم قصر وقوله على لسان محمد^{صلوات} تصريح لثبوت ذلك عن النبي^{صلوات}.
والسادسة حديث ابن عمر^{رضي} عند النسائي انه قال ان رسول الله^{صلوات} اتانا ونحن ضلال فعلمنا فكان فيما علمنا ان الله تعالى امر ان تصلى ركعتين في السفر والامر للوجوب فوجب القصر.

والسابعة انكار ابن مسعود^{رضي} وجماعة من الصحابة^{رضي} منهم علي عثمان بن كان يتم حتى احتج الى التأويل فهذا يدل على ان القصر كان واجبا عندهم والا فلو كان مباحا لما انكر عليه ولما احتج عثمان^{رضي} عند الانكار الى الاعتذار بالتأويلات وبهذا ثبت وجوب القصر باجماع الصحابة^{رضي} من غير خلاف احد.

واحتج الشافعي^{رضي} على عدم وجوب القصر بان المسافر اذا دخل صلوة المقيم صلى اربعا باتفاقهم ولو كان فرضه القصر لم يتم المسافر بمقيم والجواب عنه ان صلوة المسافر صارت اربعا عند اقتدائه بالمقيم لالتزامه المتابعة فيغير فرضه بالتبعية كما يغير بنية الإقامة لاتصال المغير بالسبب.

وما روى عن النبي^{صلوات} في عمرة رمضان قالت عائشة^{رضي} باني وامي افطرت وصمت وقصرت واتممت فقال احسنت يا عائشة رواه الدارقطني وبهذا اسناد حسن وبما روى عن عائشة^{رضي} ان النبي^{صلوات} كان يقصر في السفر ويتم ويفطر ويصوم رواه الدارقطني والحديث الاول رواه النسائي والبيهقي ايضا بزيادة ولكن فيه ما فيه.

وقال ابن حزم قال هذا حديث لا خير فيه وقال ابن تيمية هذا حديث كذب على عائشة^{رضي} وكذلك الحديث الثاني قد استنكره جماعة من العلماء على ان الحديث الثاني لا حجة لهم فيه لما انه روى بطريق وكانت تتم وتصوم لان فرض عدم معارضة لقوله عليه السلام وفعله عليه السلام لا حجة فيه فكيف اذا كان معارضا للثابت عنه من طريقها ومن طريق غيرها من الصحابة^{رضي} اما الحديث فلو كان صحيحا لكان حجة لقوله عليه السلام في الجواب عنها قد احسنت لكنه لا ينهض المعارضة ما في الصحيحين وغيرهما من طريق الجماعة من الصحابة^{رضي} على المذهب.

واما الدليل الثالث فقد ورد عليه ايراد ان اولهما انه مخالف لقوله تعالى "اذا ضربتم في الارض الخ" (النساء: ١٠١) فان الآية تدل على ان صلوة السفر قصرت والحديث على انها لم تقصر وثانيهما انه مخالف لفعل عائشة^{رضي} فانه روى عنها انها تتم اخرجه البخاري عن الزهري عن عروة عن عائشة^{رضي} قالت الصلوة اول ما فرضت ركعتان فاقرت صلوة السفر واتمت صلوة الحضر قال الزهري فقلت لعروة ما بال عائشة^{رضي} تتم قال تأولت كما تأول عثمان^{رضي}.

والجواب اولاً ان الآية نزلت في صلوة الخوف لا في صلوة السفر كما هو رأى بعض العلماء وثانياً انها

نزلت في صلوة السفر فانه غير معارض له ايضا فان معنى الحديث ان الصلوة فرضت في اول ما فرضت ركعتين ركعتين في السفر والحضر الا المغرب فانها وتر النهار ثم زيدت في الحضر اي لما هاجر النبي ﷺ الى المدينة فرضت الصلوة رباعية الا الفجر فانها لطول القراءة فيها اقرت على الركعتين ثم نزلت الاية التي تدل على القصر بقوله تعالى "ليس عليكم جناح الخ" (النساء: ١٠١) فاطلاق القصر عليه لما كان زيد فيها لا باعتبار اصل الصلوة فانها تدل على ان اطلاق القصر عليه باعتبار ما زيد عليه في الحضر لا باعتبار مطلق الصلوة فانه كان زيد فيها باطلاق اللفظية لا بخصوصية الحضر وكان في علم الله تعالى الخصوصية في الحضر فاطلاق القصر عليه باعتبار اطلاق ظاهر اللفظ او يقال بان المراد بقول عائشة فاقرت صلوة الحضر باعتبار المآل اليه الامر من التخفيف لانها استمرت منذ فرضت.

واما ثالثا فلانا لا نسلم ان المراد بالقصر في الآية تقليل عدد الركعات بل المراد القصر في كفياتها كتخفيف اركان الصلوة من القيام والقراءة والركوع والسجود.

والجواب عن الثاني ان الجواب المذكور في الحديث الذي رواه البخاري وهو قول عروة تأولت واجابت كما تأول عثمان فهذا يدل على ان اصل الفرض ركعتين عندها ايضا ولكنها اتمت صلواتها بالتأويل كما أتم عثمان بالتأويل وقد ذكروا في العذر عن سيدنا عثمان اشياء انما اتم لكونه تأهل بمكة او لانه امير المؤمنين وكل دار وموضع له دار او لانه عزم الإقامة بمكة او لانه استأجر ارضا بمنى او لانه كان يسبق الناس الى مكة قال الحافظ واكثر مظنون لا دليل عليه.

ويرد على الاول ان النبي ﷺ كان يسافر بزوجاته ولم يتم؟ اقول وانت تعلم ان بين التأهل وكون الزوجات معه في السفر بونا ما وعلى الثاني ان النبي ﷺ كان اولي بذلك وعلى الثالث ان الإقامة بمكة للمهاجرين هرام فوق ثلاث ليال والرابع والخامس لم ينقل فلا يكفي التعرض بذلك.

وقيل سبب اتمام عثمان انه كان يرى القصر مختصا بما كان شاخصا سائرا واما من اقام بمكان في اثناء السفر مكة فله حكم المقيم واقول يرد عليه اي على هذا الوجه ان عثمان كان يرى النبي ﷺ في سفر حجته وغزواته انه كان يقيم في اثناء سفره ولا يتم وقد اقام في غزوة الفتح بمكة وحجة الوداع تسعة او ثمانية او ستة او سبعة او خمسة عشر يوما فكان لا يتم بل يقصر فلا يجوز ان يخالف رسول الله ﷺ فيما يداوم عليه ويواظبه عليه فيقصر في حالة السير والشحوص ويتم في حالة السكون والقرار.

وقال ابن البطال الوجه الصحيح في ذلك ان عائشة وعثمان كانا يريان ان النبي ﷺ انما قصر لانه اخذ بالابسر من ذلك على امته فأخذوا الا نفسيهما بالشدة وهذا يرجح القرطبي وغيره وهو الاوفق لمذهب الشافعي.

وقيل انما اتم عثمان الصلوة بمنى لان الاعراب كانوا اكثر واكثر في ذلك العام فاحب ان يعلمهم الصلوة

اربع ركعات وهذا الوجه ايضا بعيد لان الناس قد كثروا مع النبي ﷺ في حجة الوداع حتى قيل انهم زاد وعلى مائة الف فلو كان كثرة الناس سببا للاتمام لكان رسول الله ﷺ احق به حينئذ لانه كان في بدء الاسلام فالخوف ههنا كان اشد.

وايضا اعترض على الوجه المذكور ان الاعراب في المزدلفة وغيرها ايضا كانوا موجودين فما وجه التخصيص بمنى والجواب بان المزدلفة لا يجتمع فيها الاعراب مثل ما يجتمعون في المنى لان وقت الوقوف في المزدلفة يسير قليل وزمان الوقوف في المنى ثلاثة ايام فاحتج الى تعليم الاعراب. ومن العجائب ان احدا من العلماء لم يقل في تأويله ان الاتمام عزيمة والقصر رخصة وعمل عثمانؓ بالعزيمة فلا اعترض عليه فعلم بذلك حقيقة مذهب الشافعيؒ والله اعلم.

باب ما جاء في كم تقصر الصلوة

البحث في كم تقصر الصلوة

واذا خرج الرجل من بيته او ركب رحلته لقصده السفر هل يجوز له ان يقصر الصلوة ام لا اذا فارق بيوت بلدته واذا بلغ ستة اميال او ثلاثة اميال قال العينيؒ اختلف العلماء في هذا الباب وعندنا اذا فارق المساجد وبيوت المصر يقصر وقال الشافعيؒ في البلد يشترط في مجاوزة السور ولا مجاوزة الابنية المتصلة بالسور خارجة وقيل ان المعتمر (بياض في الاصل) وقيل مجاوزة الدور وفي القرية يشترط مفارقة العمران وبه قال مالک واحمد والشافعي والاوزاعي وابوثور واسحاق رحمهم الله وعن سليمان ابن موسى انه كان يبيع القصر في البلد لمن ينوي السفر وعن الحارث انه اراد سفرا فصلى في منزله ركعتين بالجماعة وفيهم اسود ابن يزيد وغير واحد من الصحابة اى من اصحاب عبدالله بن مسعودؓ وعن مجاهد انه اذا ابتداء السفر بالنهار لا يقصر حتى يدخل الليل واذا ابتداء بالليل لا يقصر حتى يدخل النهار.

وفي ابى داؤد اذا خرج مسيرة ثلاثة اميال او ثلثة فراسخ والميل في الارض منتهى مدى البصر لان البصر يميل على وجه الارض حتى يفنى ادراكه وقيل حده ان ينظر الى شخص في ارض مسطحة فلا يدري اهو رجل ام امرأة اهو آت ام ذاهب قال النووي الميل ثلاثة آلاف ذراع والزراع اربع وعشرون اصبعاً معترضة معتدلة وهو الاشهر والاصبع ستة شعيرات معترضة معتدلة.

ولهذا الحديث ذهب اهل الظواهر الى ان مسافة القصر ثلاثة اميال والجواب عنه ان لفظة اميال مشكوك فيه شك فيه شعبة بل قال ذلك او قال ثلاثة فراسخ فلا يفيد اثبات شئ ولعل الحديث محمول على ما روى انسؓ انه عليه السلام صلى بذي الحليفة ركعتين وذوالحليفة على سبعة اميال من المدينة لانه كان اول منزل

نزل فيه ولم تقصر الصلوة قبله ولم يكن ذو الحليفة منتهى سفره عليه السلام وانما خرج اليها يريد مكة فاتفق نزوله بها وكان صلوة العصر صلوة حضرت بها فقصرها واستمر على ذلك الى ان يرجع وهذا بحث على ان المسافر متى يقصر .

واما البحث على انه في كم تقصير الصلوة فهو ان اهل العلم قد اختلفوا في مدة الاقامة بعد ان اتفقوا على ان المسافر يتم الصلوة اذا تم سفره وتمام السفر بوجهين واما ان يصل الى وطنه فاذا وصل الى وطنه اتم الصلوة وهذا مجمع عليه او نوى الاقامة في محل يمكن الاقامة فيه اى في مثل هذا المحل يكون مقيما ولو نوى الاقامة في دار الحرب في جيش المسلمين فلا يتم .

واختلفوا في مدة الاقامة فعندنا اذا نوى خمسة عشر يوما يصير مقيما وعند مالك والشافعي اذا اقام اربعة ايام سوى يوم الدخول والخروج وعند احمد اذا نوى احد وعشرون صلوة ويتم فيما زاد وفيه اختلاف كثير وقال بعضهم اذا نوى اثنا عشر يوما وقال اسحاق اذا نوى تسعة عشر يوما وقال ابو داود عن ابن عباس ان رسول الله ﷺ اقام سبعة عشر يوما بمكة يقصر الصلوة وفي رواية ثمانية عشر ليلة وفي رواية تسعة عشر ليلة وفي رواية اخرى خمس عشر ليلة فوجه الجمع ان هذه الروايات المتخالفة ان من قال تسعة عشر عدّ يومى الدخول والخروج ومن قال سبعة عشر لم يعدهما ومن قال ثمانية لم يعد احديهما واما رواية خمسة عشر فقد ضعفها النووي ويمكن ان يقال ان الراوى ظن ان رواية سبعة عشر اصل فحذف منها يومى الدخول والخروج فذكر خمسة عشر واخذ اسحاق ابن راهويه في رواية تسعة عشر واخذ الثورى واهل الكوفة برواية خمسة عشر يوما لكونها اقل ما رود فيحمل ما زاد عليه انه وقع اتفاقا وقد اخرج العلماء حديث ابن مسعود مسندا ومرفوعا عن ابن عباس ان رسول الله ﷺ اقام فتح مكة خمسة عشر يوما يقصر الصلوة كذلك اخرج البيهقي حديث ابن سعيد عن ابن عباس .

باب ما جاء فى التطوع فى السفر

عن البراء بن عازب رضي الله عنه صحبت رسول الله ﷺ ثمانية عشر سفرا فما رأته ترك ركعتين اذا زاغت الشمس قبل الظهر وهذان ركعتان كانتا تطوعا فهذا يدل على اداء صلوة التطوع فى السفر من غير لزوم فان هذا معارض بما رواه ابن عمر .

قلت ليس الامر كذلك للرواتب وانما هى سنة الزوال الواردة لانه لا يلزم من قول براء بن عازب ما رأته رضي الله عنه ترك ان لا يكون ابن عمر كذلك ما ترك .

وجواب آخر لا نسلم ان هذين الركعتين من السنن والرواتب وانما هى سنة الزوال الواردة فى حديث

ابى ايوبؓ ولا يخفى في حديث ابن عمرؓ ما يدل على ان رسول الله ﷺ و ابابكرؓ وعمرؓ لا يسبحون النوافل وروى ابن عمرؓ في الترمذى ان النبي ﷺ كان يسبح ويتطوع في السفر وروى عنه انه عليه السلام كان لا يتطوع في السفر لا قبل الصلوة ولا بعدها فما وجه التوفيق بينهما .

اقول وجه التوفيق ان النقل المطلق و صلوة الليل لم يمنعهما ابن عمرؓ وغيره فاما السنن الرواتب فيحمل حديثه المتقدم على الغالب من احواله في انه لا يصلى الرواتب وحديثه في هذا الباب على انه فعله في بعض الاحيان لبيان استحبابها وان لم يؤكد فعله فيه كتأكده في الحضر او انه كان نازلا في وقت الصلوة ولا شغل له ولا يشتغل به عن ذلك او سائرا و هو على راحلته ولفظ كان لا يقتضى الدوام بل قد تجئ للمرة ايضا ولا التكرار على الاصح فلا تعارض بين حديثه الاول وفي الجواب ان يحتمل حديث الاقتصار على ركعتي الفجر على حاله حد السير سوى صلوة الليل وما روى عنه في اداء النوافل يحمل على حالة النزول والله اعلم.

باب ما جاء في الجمع بين الصلوتين

بيان المذاهب ان القدماء ذهبوا الى ظاهر هذا الحديث واجازوا الجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء في السفر وقت احديهما وبه قال الشافعيؒ واحمدؒ واسحاقؒ وقال الجمهور لا يجوز الجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء مطلقا .

وقال الشيخ زين العابدينؒ في هذه المسئلة ستة مسائل اى اقول منها جواز الجمع مطلقا وروى كذلك عن بعض الصحابة ومنهم عليؓ وسعد ابن ابى وقاصؓ واسامة بن زيدؓ ومعاذ بن جبلؓ وابن موسىؓ وابن عباسؓ وبه قال جماعة ومنهم سفيان الثوريؒ والشافعيؒ واسحاقؒ واحمدؒ وحكاه ابن قدامة عن مالك .

ولمالك اربعة روايات المشهور عنه التخصيص اى الجمع في حالة السير ومنها يجوز الجمع اذا جذبه السير روى ذلك عن اسامة ابن زيدؓ وابن عمرؓ وهو القول المشهور عنه ومنها اذا اراد قطع الطريق وهو جد قول ابن حبيب ومنها ان الجمع مكروه وهو رواية المصريين عن مالك ومنها انه يجمع جمع تأخير لا تقديم وهو اختيار ابن حزم .

ومنها انه لا يجوز في مطلق السفر وانما يجوز بعرفة ومزدلفة وهو قول الحسن وابن سيرين و ابراهيم النخعي والاسود وابو حنيفة واصحابه رحمهم الله وهو رواية عن مالك ورواية ابن عربى الشافعي وهو قول ابن مسعودؓ وسعد ابن وقاصؓ وهو قول ابن عمرؓ وفي رواية ابى داؤدؓ وجابر بن زيدؓ ومكحول وعمر بن دينار والثوري وعمر بن عبدالعزيز وسالم والليث رحمهم الله .

واستدلوا بعدم جواز الجمع الا في عرفة ومزدلفة بقوله تعالى "حافظوا على الصلوة" (البقرة: ٢٣٨) اى

ادوها في اوقاتها بقوله تعالى ' اقم الصلوة لدلوك الشمس الخ' (الاسراء: ٤٨) وبقوله تعالى ' ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا' (النساء: ١٠٣) اى لها وقت معين لا يجوز التقديم عليه والتأخر عنه وحملوا الرواية التي فيها الجمع على الجمع الصورى لانه عليه السلام صلى الصلوة فى آخر وقتها وثانيها فى اول وقتها لئلا يلزم التعارض بخبر الواحد الآيه القطعية والاحاديث الصحيحة تؤيد ذلك الحمل على الجمع الصورى فانه روى عن ابن عباسؓ بطرق مختلفة صلى النبي ﷺ الظهر والعصر فى المدينة من غير خوف ولا سفر وكان ذلك لانه اراد ان لا يجرى على امته وفى رواية رواها الطحاوى ايضا صليت مع النبي ﷺ ثمانيا جميعا قلت يا ابا الشعثاء اظنه اخر الظهر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء وقال انا ايضا اظنه ذلك.

وقال الترمذى فى آخر كتابه ليس فى كتابى هذا حديث اجتمعت الامة على ترك العمل به الا حديث ابن عباسؓ فى الجمع فى المدينة من غير خوف ولا مطر ولا سفر وحديث قتل شارب الخمر فى المرة الرابعة ومعنى قول الترمذى ترك العمل به من غير تأويل والا فالاحناف عملوا به بتأويل الجمع الصورى.

وروى البيهقى حديثا يدل على ان الجمع من غير عذر من الكبائر وروى الترمذى عن النبي ﷺ من جمع بين الصلوتين بغير عذر فقد اتى بابا من ابواب الكبائر قال الترمذى والعمل على هذا عند اهل العلم لا يجمع بين الصلوتين الا بالسفر او بعرفة ورخص بعض التابعين فى الجمع للمريض وبه يقول احمدؒ وقال بعض اهل العلم يجمع بين الصلوتين فى المطر وبه قال الشافعى واحمدؒ واسحاقؒ ولم ير الشافعى الجمع للمريض انتهى. واقول قد اجاب الاحناف عن احاديث الجواز باجوبة منها ان الجمع المذكور كان للمريض وذلك عذر والمعاذير متقبل وفيه ما فيه لانه لو كان لعارض المرض لما صلى معه الا من له نحو ذلك العذر ومنها ان كان فى غيم فصلى الظهر ثم انكشف الغيم فبان لوقت وقت العصر قد دخل فصلاها قال النووى وهو باطل ومنها ان الجمع المذكور صورى بان اخر الظهر وعجل العصر الى اول وقتها وهذا قد استحسناه القرطبى ورجحه امام الحرمين والماجشون وامام الطحاوى وبه تنطبق الروايات بغير تعارض ولا مدافعة وهو اول المحمول ويؤيده بل يعين ما حملناه عليه ما اخرجه النسائى عن ابن عباسؓ انه صليت مع النبي ﷺ الظهر والعصر والعشائين اى الظهر والعصر جمعيا والمغرب والعشاء جميعا واخر الظهر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء فهذا تصريح عن ابن عباسؓ بانه جمع جمعاً صوريا ومما يؤيده ذلك ما رواه الشيخان وما اخرجه الامام مالك فى الموطأ والنسائى وابوداؤد والبخارى عن ابن مسعودؓ ما رأيت رسول الله ﷺ صلى صلوة بغير ميقاتها الا صلوتين جمع بين المغرب والعشاء بالمزدلفة وصلى الفجر حين قبل ميقاتها المختار وهو الاسفار ويؤيده ما اخرجه ابن جرير عن ابن عمرؓ فنظر الى هذه الروايات الساطعة قلنا وجب المصير للجمع الصورى كيلا تتعارض الروايات فيما بينهما وتنطبق بغير تكلف.

ولهذا الجمع الصورى نظير فى الشرع وهو قوله عليه السلام وان قويت على ان تؤخر الظهر وتعجل

العصر وتغتسلين وتجمعين بين الصلوتين وحاصل الكلام ان النص القرآني ناطق لعدم الجواز الحقيقي بين الصلوتين لانه اذا خرج عن وقتها المتقدمة فلا يعارض هذا الحكم الا بمثله فخرج بهذا الجمع بين عرفات ومزدلفة فان ثبوته بلغ التواتر على انه من مناسك الحج بالاجتماع لانعقاد الاجماع واما الاحاديث التي فيها الجمع فمختلفة واكثر الروايات وردت في الجمع في السفر وجمع التقديم غير ثابت لضعف روايتها وما دل على الجمع بالتقديم وما رواه هشام ابن سعد وقتيبة وهي روايات باضعاف فلا تقدر في المذهب فالحمل على الصوري اولي واعلى على جمع التأخير لموافقة الكتاب والاحاديث.

باب ما جاء في صلوة الاستسقاء

قال ابو يوسف ومحمد السنة في الاستسقاء ان يصلي الامام ركعتين بجماعة كهيئة صلوة العيد وبه قال مالك والشافعي .

وقال ابو حنيفة ليس في الاستسقاء صلوة مسنونة في جماعة وان صلى الناس وحدانا فجازز وانما الاستسقاء هو الدعاء والاستغفار لقوله تعالى "فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا الخ" (نوح: ١١) علق به نزول الغيث لا بالصلوة فكان الاصل فيه الدعاء والتضرع دون الصلوة ورسول الله ﷺ استسقى ولم يرو عنه الصلوة في الروايات المشهورة فمن زاد عليه الصلوة فلا بد منه من دليل ولم يثبت الآن فانه قد روى انه عليه السلام صلى الجماعة فقام رسول الله ﷺ وقال اجذبت الارض وهلكت المواشي فالتق لنا الغيث فرفع رسول الله يديه الى السماء ودعا الحديث ولم يرو عنه ﷺ صلى الصلوة ويؤيده ما روى في سنن سعيد المنصور قال الشعبي خرج عمر يستقى فلم يزد على الاستغفار شيئا فقالوا ما رأيتك استقيت فقال طلبت الغيث بمجاريح السماء التي بها تنزل الغيث وتلا قوله "استغفروا ربكم الخ".

وما روى انه خرج بالعباس فاجلست على المنبر فوقف بجنبه يدعو ويقول اللهم انا نتوصل اليك بعم نبيك ودعا بدعاء طويل فما نزل من المنبر حتى سقوا وما روى عن علي انه استقى ولم يصل وما روى انه احدثت الارض في عهد عائشة فقالة اكشفوا عن وجه قبر النبي ﷺ ففعلوا فاطبقت السماء عليهم والسر فيه ان السماء لم ترى قبر النبي ﷺ قبل ذلك فبكت عليه ودموع عينها المطر وما روى من ان نبيا من الانبياء عليهم السلام خرج مع امته للاستسقاء فرأى نملة رافعة يديه تدعولهم لا تهلكنا بمعاصي بني آدم فاستجاب دعائها وامطر فانصرف النبي ﷺ ولم يصل.

وما روى انه عليه السلام صلى بجماعة حديث شاذ ورد في محل الشهرة لان الاستسقاء تكون بملاء من الناس ومثل هذا الحديث يرجح كذبه على صدقه او وهمه على ضبطه فلا يكون مقبولا مع ان هذا مما تعم به البلوى ويحتاج به الخواص والعوام الى معرفة فلا يقبل فيه الشاذ.

واجيب عن الاحاديث التي فيها الصلوة غير ما ذكر بانه عليه السلام فعلها مرة وتركها اخرى وذلك لا يدل على السنة وانما يدل على الجواز وقد روى الطحاوي عن انس بن مالك وابي داؤد وبحر ابن نصر وابن مرزوق وابراهيم النخعي الاحاديث تدل على الاستسقاء هو الابتهاج الى الله تعالى والتضرع الى جنابه تعالى. وخالفهم في ذلك اخرون فقالوا اهل السنة في الاستسقاء ان يخرج الامام بالناس الى المصلى ويصلي

بهم هنالك ركعتين ويجهر فيهما بالقرأة ثم يخطف ويحول ردائه فيجعل اعلاه الى الاسفل واسفله الى الاعلى
الا ان يكون الرداء ثقيلًا لا يمكنه قبله كذلك فيجعل الشق الايمن منه على الكتف الايسر وبالعكس .
وقالوا في هذه الآثار التي تمسك بها الاولون ليس فيها نفى الصلوة فان سؤاله ربه فهو جائز ايضا يسئل
الله تعالى ويحول ردائه ويؤيد هذا المذهب الثاني ما روى عن عبدالله ابن زيد ان رسول الله ﷺ خرج الى
المصلى فاستسقاء وتحول ردائه واستقبل القبلة وكذلك ما عن عبادة ابن تميم وعبدالله ابن زيد بطرق مختلفة
كلها تدل على ان قلب الرداء مما له ثبوت في الاحاديث والروايات مطردة في هذا الباب وهو السنة عند
الجمهور وانكر ابو حنيفة.

اقول لم ينكر منها التحويل الواردة في الاحاديث وانما انكر كونه من السنة لان تحويله عليه السلام كان
لاجل التفاؤل لينقلب حالهم من الجذب الى الخضب فلا لبيان السنة وقال محمد ابن علي حول ردائه ليتحول
القحط فالحكمة في التحويل التفاؤل لينقل الحال مما هي عليه .

واما الجهر بالقرأة بما رواه ابن عباس من قوله صلى ركعتين كما يصلى في العيدين يحتمل الجهر بالقرأة
وفي الحديث تصريح به فصلى ركعتين ونحن خلفه يجهر بالقرأة فيهما انهما كصلوة العيد التي تصلى نهارا في
وقت خاص فحكمها الجهر وكذلك ايضا صلوة الجمعة من صلوة النهار ولكنها ايضا تصلى في يوم خاص
فحكمها الجهر .

وحاصل الكلام ان صلوة الاستسقاء سنة قائمة لا ينبغي لاحد تركها وقد روى ذلك عن رسول الله ﷺ
من غير وجه عن عائشة في حديث طويل ثم اقبل على الناس ونزل فصلى ركعتين وعن ابي هريرة انه قال خرج
رسول الله ﷺ يوما يستسقى فصلى بنا ركعتين بغير اذان ولا اقامة وعن عبادة ابن تميم عن عمه ثم صلى
ركعتين قرأ فيهما وجهر فيهما وعن ابي ذئب كذلك باسناده ففي هذا الآثار التي اخرجها الطحاوي باسانيدها
ذكر الخطبة مع ذكر الصلوة فثبت بذلك ان فيها خطبة غير انه قد اختلف في خطبة رسول الله ﷺ متى
كانت ففي حديث عائشة وعبدالله بن زيد انه عليه السلام خطب قبل الصلوة وفي حديث ابي هريرة بعد
الصلوة فاردنا ان ننظر فيهما فرأينا العيدين ففيهما الخطبة بعد الصلوة وفي الجمعة قبل الصلوة ورأينا صلوة
الاستسقاء اشبه بصلوة العيدين لان صلوة العيدين تجزء بغير الخطبة و صلوة الاستسقاء ايضا كذلك واما
خطبة الجمعة ليست كذلك لكونها فرضا فيها لا تجزئ بغير اصابتها ولما كان ذلك كذلك ناسب ان
تلحق خطبة الاستسقاء بخطبة العيدين ويعطى بها حكمها فالنظر على ذلك يقتضى ان يكون موضع الخطبة
بعد الصلوة وهذا هو مذهب ابي يوسف ذكر الطحاوي في شرح معاني الآثار .

وقوله كما كان يصلى في العيد ظاهر يؤيد ما ذهب اليه الشافعي حيث اعتبرت التكبيرات الزائد وتقديم
الصلوة على الخطبة وتأولوه الجمهور على ان المراد منه كصلوة العيد في العدد والجهر بالقرأة وفي كونها بلا

آذان واقامة وفي كونها قبل الخطبة لا في التكبيرات كما فهمه الشافعي ومتبعيه والله اعلم.

باب في صلوة الكسوف

ان العلماء اختلفوا في صلوة الكسوف هل هي واجبة ام سنة فقد ذكر الامام محمد في اصل من اصول السنة ما يدل على عدم الوجوب وكذلك روى عن حسن ابن زياد ما يدل على انها ليست واجبة فانه روى عن ابي حنيفة انه قال في كسوف الشمس ان شاء صلوا ركعتين وان شاء صلوا اربعا او اكثر من ذلك والتخير يكون في النوافل دون الواجبات.

قال بعض مشايخ الحنفية انها واجبة مستدلا بما روى عن ابن مسعود في حديث طويل فاذا رأيتم من هذه شيئا فاحمدوا الله وكبروه وسبحوه وصلوا حتى تنجلي الشمس وبما روى عن ابن مسعود فاذا رأيتموها فقوموا وصلوا ومطلق الامر للوجوب وبما ورد في بعض الروايات فافزعوا الى الصلوة.

واما ما سماه محمد نافلة لا يدل على نفى الوجوب لان النافلة في اللغة الزيادة والواجبات زيادة على الفرائض الموظفة وكذلك ما روى الحسن عن ابي حنيفة من التخير لا ينفي الوجوب لان التخير قد يجري بين الواجبات ايضا كقوله تعالى "فكفاراته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة الخ" (المائدة: ٨٩)

ثم اختلفوا في كيفية صلوة الكسوف فذهب مالك والشافعي واحمد والجمهور الى انها ركعتان في كل ركعة ركوعان وقال ابو حنيفة سفيان الثوري وابراهيم النخعي انها ركعتان كسائر النوافل في كل ركعة ركوع واحد وحكاه النووي عن الكوفيين وقال حذيفة ثلث ركعات وقد ورد خمس ركوعات ايضا.

فاما الذين قالوا باربع ركوعات في كل ركعة فمستدلهم ما اخرجهم احمد ومسلم والنسائي وابوداؤد وصحه الترمذي من حديث ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ فيها ثم ركع ثم قرأ ثم ركع ثم قرأ ثم ركع ثم قرأ والآخرى مثلها وكذلك عن سفيان برواية يحيى ابن قطان وروى حبيب برواية سفيان وروى عن علي انه صلى في كسوف الشمس كذلك ثم حدثهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل كذلك.

واما الذين قالوا باثبات ركوعين في كل ركعة فمستدلهم ما رواه احمد ومسلم وابوداؤد من حديث جابر والترمذي من حديث ابن عباس وقال هذا حديث حسن صحيح.

وما رواه حديث عائشة قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يقوم فركع ثلث ركوعات ثم سجد سجدتين ثم يقوم فيركع ثلث ركوعات ثم يسجد سجدتين ثم يقوم فيركع ثلث ركوعات ثم يسجد سجدتين يعني في صلوة الكسوف قالوا وقد فعل ابن عباس مثل ذلك بعد النبي صلى الله عليه وسلم وورد فيه احاديث اخرجه الطحاوي.

واما متمسك الذين قالوا بخمس ركوعات في ركعة واحدة ما اخرجہ ابو داؤد وعبدالله ابن احمد في المسند من حديث ابى ابن كعبؓ وفيه خمس ركوعات بسجدين ثم قام الى الثانية ففعل مثل ذلك وقد صححه ابن السكن وقال الحاكم رواه الصادقون الا ان في اسناده ابا جعفرؓ قيل في حقه انه سبى الحفظ وقال يحيى بن معين ثقة.

واما الذين قالوا بعدم تعدد الركوع بل قالوا يطيل الصلوة كذلك ابدا يسجد ويركع لا يتوقف فيه لشيء حتى تنجلي الشمس احتجوا بما حدثنا سعيد ابن جبير عن ابن عباسؓ انه قال لو تجلت الشمس في الركعة ركع وسجد والركعة الرابعة هي الاولى من الركعة الثانية فهذا يدل على انه لم يقصد عدد معلوما في ذلك وربما يركع كانت الشمس منكسفة حتى تنجلي.

واما قال الشافعي من انها ركوعان في كل ركعة وقومتان وسجدتان يقرأ ثم يركع ثم يرفع رأسه ثم يقرأ ثم يركع احتجوا بما روى من ابن عباسؓ وعائشةؓ انهما قالوا كسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ فقام قياما طويلا نحو من سورة البقرة ثم ركع ركوعا طويلا ثم رفع رأسه فقام قياما هو دون القيام الاول ثم ركع ركوعا طويلا وهو دون الركوع الاول وقال ابن عبد البر اصح ما في الباب ركوعان وما خالف فمعلل او ضعيف وقد علمت ما تلونا عليك فيما مر من الاحاديث الصحيحة المحسنة.

ان قوله هذا ليس في محله لانه لا مجال لانكار الاحاديث التي تدل على الزائد من الركوعين بصحتهما وقوة اسانيدھا في مسانيدھا وكذا ما روى بعض الائمة من الشافعي والبخارى انهم يعدون الزيادة على الركوعين في كل ركعة غلطا من بعض الرواة ليس في محله بل ذلك بعيد عن شأن امثال هذه الائمة الثقات الذين عملوا الصالحات وجمع بين مختلف الاحاديث بتعدد الواقعة وقالوا الكسوف وقع مرارا واختلف فيها فعله عليه السلام واليه ذهب اسحاق بن راهويه ولكن لم يثبت عند الزيادة على اربع ركوعات وقال الخزيمة والخطابي من الشوافع يجوز العمل ما ثبت من ذلك وهو اختلاف المباح.

واما الاحناف فقد تمسكوا بحديث عبدالله ابن عمرؓ وابن العاصؓ الذي رواه الطحاوي واخرجه ابو داؤد والنسائي والترمذي في الشمائل وقال كسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ فقام بالناس فلم يكذب يركع ثم ركع فلم يكذب يرفع ثم رفع فلم يكذب يسجد ثم سجد فلم يكذب يرفع وفعل في الثانية مثل ذلك وبحديث ابى بكرة عند النسائي صلى ركعتين مثل صلواتكم هذه بحديث سمرة اخرجہ مسلم وفيه قرأ بسورتين وصلى ركعتين وبحديث نعمان ابن بشيرؓ واحمد وابو داؤد والنسائي والحاكم وبحديث بيعة الهاللي عن النبي ﷺ انه عليه السلام قال اذا رأيتم ذلك فصلوها كاحداث صلوة صليتموها من المكتوبة فالاحاديث تدل على الركوع الواحد وهي القولية فالقول ارجح من الفعل هذا هو الاول من التوجيهات.

والثاني ان الفعل اذا اختلفت الروايات فيه يرد الى الاصل فترجح الاحاديث المشتملة على ركوع واحد.

والثالث ان الاحاديث المشتملة على تعدد الركوعات انما رواها النساء والصبيان الذي امرهم النبي ﷺ بان يقوموا خلف صفوف الرجال فالحال اكشف للرجال من النساء واطح لهم منهم لقربهم من الامام.

والرابع ان النبي ﷺ قام في يوم شديد الحرّ قياما طويلا حتى يغشى عليهم اى على بعضهم من طول القيام وقد انكشف له عليه السلام احوال عجيبة وحالات غريبة فمرة يسبح ومرة يكبر وكشفت له الجنة والنار واسودت الشمس فلا يبعد ان يخفى حال الصلوة وكيفياتها عنم يكون بعيدا عن رسول الله ﷺ وظنوا ما لم يقع واقعا من تعدد الركعات والتسبيح والتكبير الواقع في الصلوة واقعا ويؤيده ما قاله محمد ابن الحسن في الاثار انه يحتمل انه عليه السلام ركع زيادة على قدر ركوع سائر الصلوة فرفع اهل الصف الاول رؤسهم ظنا منهم انه عليه السلام رفع رأسه ورفع من خلفهم رؤسهم. فلما رأى الصف الاول النبي ﷺ راكعا ركعوا ثم رفع رفعوا فمن كانوا خلف الاول ظنوا انه عليه السلام ركع ركوعين وهلم على هذا القياس.

والخامس ان تعدد الركوع من خصائص النبي ﷺ والسادس ان زيادة الركوع على المعهود انما كان لاجل ان النبي ﷺ قد كشف له احوال عجيبة فتقدم مرة لاختذ عنقود الجنة وتأخر اخرى حين جاء الشيطان بقبس من النار وكذلك ركع مرة اخرى ثم ركع وكل ذلك في حالة الاستغراق فمن تكون له حالة مثل حالة النبي ﷺ يسمح له ذلك اى تعدد الركوع اما تعدد الركوع بتعدد الواقعة فهو ليس كذلك فان رسول الله ﷺ اقام بالمدينة نحو من عشر سنين وتعدد الكسوف في هذه المدة القليلة خلاف العادة ولم يرد ان واقعة الكسوف متعددة بل اكثر الروايات تدل على انها وقعت عند موت ابراهيم بن محمد ﷺ.

واما الجواب عن الاقوال الاخر فهو ان نعمان ابن بشير^{رضي} اخبر في حديثه قال كسف الشمس في عهد رسول الله ﷺ فجعل يصلي ركعتين ويسلم ويسئل حتى انجلت الشمس ثم قال ان الشمس والقمر الخ ان رسول الله ﷺ كان يصلي يسلم ويسئل فاحتمل ان يكون نعمان علم من النبي ﷺ السجود بعد كل ركعة وعمله ومن وافقه على ان النبي ﷺ صلى ركعتين ولم يعلم الذين قالوا ركع ركعتين او اكثر من ذلك قبل ان يسجد لما كان من طول الصلوة فتصحح حديث نعمان مع هذه الاثار المروية يقتضى ان يجعل صلوته كما قال نعمان لان ما روى عن علي^{رضي} وابن عباس^{رضي} وعائشة^{رضي} يدل على ذلك وحديث نعمان يزيد عليه فهو اولي من كل من خلفهم ثم قد احكم ذلك ما رواه قبصة^{رضي} من قوله فاذا كان فصلوا صلوة صليتموها من المكتوبة دليل على ان الصلوة في ذلك موقفة معلومة لها.

واما قولهم ان النبي ﷺ انه قال فعلوا حتى تنجلي الشمس قال فيه استمرار الصلوة اى كون الدوام على الصلوة حتى تنجلي الشمس فيقال في جوابهم انه ورد في بعض الروايات فصلوا وادعوا حتى تنكشفت الشمس وفي بعض الروايات فاذا رأيتهم بذلك فعليكم بذكر الله والصلوة وفي بعض الروايات فافزعوا الى ذكر الله ودعائه واستغفاره فقد امر النبي ﷺ بالدعاء والاستغفار كما امر بالصلوة فذلك دليل ساطع على

انه لم يرد منهم الصلوة خاصة عند الكسوف بل ما يتفرقون به الى الله سبحانه من الصلوة والاستغفار والدعاء والتضرع.

فحاصل الكلام ان الاحاديث تدل على انهم ان شاءوا اطالوا الصلوة وان شاءوا قصروها وصلوا بالدعاء حتى تنجلي الشمس وهو النظر عند الطحاوي لان سائر الصلوة من المكتوبة والتطوع مع ركعة سجدة ان فبالنظر على ذلك يقتضى ان يكون هذه الصلوة كذلك وقوله لا ينكسفان بموت احد ولحيوة احد والحكمة فى هذا الكلام ان بعض المنجمين الضالة يتولون انهما لا ينكسفان الا لموت رجل عظيم او نحو ذلك فتبين رسول الله ﷺ ان هذا باطل لتلا يفتر باقوالهم لا سيما وقد صادف موت ابراهيم رضى الله عنه ابن محمد ﷺ والله اعلم.

باب كيف القراءة فى الكسوف

قال ابو حنيفة ان صلوة الكسوف لا يجهر فيها القراءة لانها صلوة النهار مستدلا بما روى عن سمرة بن جندب قال رأينا رسول الله ﷺ فى صلوة الكسوف لا تسمع له صوتا وفى طريق سفيان مثله وبما روى ابوداؤد فى حديث مبسوط فقال اى فقام بنا كاطول ما قام فى الصلوة قط لا تسمع له صوتا الخ ويؤيد ما روى عن ابن عباس قام قياما طويلا نحو من سورة البقرة حيث انه لو جهر بالقراءة فى كسوف الشمس لم يقدره بما ذكر.

ويعارضه ما رواه الخمس وصححه الترمذى من حديث عائشة ان رسول الله ﷺ جهر بالقراءة فى كسوف الشمس فانه جهر صريح وهو يقتضى النظر ايضا فانه قد رأينا ان الظهر والعصر يصليان نهارا فى سائر الايام ولا يجهر القراءة فيهما ورأينا الجمعة فى يوم خاص من الايام ويجهر القراءة فيها فكان حكم الفرائض اما ان يفعل منهما سائر الايام نهارا يخافت وما كان منها يفعل فى بعض الايام خاصة يجهر فيها القراءة وكذلك جعل حكم النوافل كمثلى صلوة العيدين يجهر فيهما القراءة لانهما تصليان فى وقت خاص من الايام وكذلك صلوة الاستسقاء يجهر فيها القراءة فى قول من يرى الصلوة فيه ولما كان ذلك كذلك فى الفرائض والسنن كان الحكم فى صلوة الكسوف ايضا كذلك لما انهما من السنن المنقولة فى وقت خاص من الايام فتكون القراءة فيها مجهورة قياسا ونظرا وهو قول ابى محمد وذهب اسحاق واحمد وابن خزيمة وابى المنذر وغيرها من محدثى الشافعية وابن العربى من المالكية.

واما قوله لا تسمع له صوتا ليس فيه حجة لابي حنيفة لانه يحتمل انهم لا يسمعه لبعدهم عن الامام فهذا لا ينفى الجهر اذا كان روى عنه انه جهر فيها ويشير الى هذا الوجه ما روى فى بعض الروايات المبسوطه عن

والمسجد قد امتألاً.

اقول وبالله التوفيق وعليه نتوكل ان الاقرب ان يقال ان عائشة^{رض} لم يكن قريبة من النبي صلّى الله عليه وآله بل كانت خلف الصفوف وكان رسول الله صلّى الله عليه وآله يكبر احيانا في الصلوة ويسبح بما ظهر من الوقائع والحوادث وقد يقرأ شيئاً من القرآن يجهر بها فظنت بذلك ان رسول الله صلّى الله عليه وآله يجهر بالقراءة وحكى النوويّ عن ابي حنيفة وليث وابن مسعود^{رض} وجمهور الفقهاء والشافعي ومالك انهم يسرون في صلوة الكسوف وقال الطبراني يخير بن السر والجهر ورجح الشافعي حديث سمرة ابن جندب^{رض} لانه موافق لحديث ابن عباس^{رض} والزهرى قد انفرد بالجهر وهو ان كان حافظا فالعدد اولي من الواحد للحفظ وقال البخاري حديث عائشة اصح من حديث سمرة ابن جندب^{رض} وهذا آخر ما اورد في هذا المقام وقد اتيت من معانى الآثار وبذل المجهود.

باب في سجود القرآن

وهنا اختلافات الاول في وجوب سجدة التلاوة وسنيتها والثاني في اعداد السجود الواجبات والثالث في تعيين الواجبات من السجدين في سورة الحج.

فالاول ان الامام ابان حنيفة وابايوسف كلهم ذهبوا الى وجوبها والائمة الثالثة الى سنيتها وفي رواية الاحمد ايضا واجبة اذا كان في الصلوة وفي خارجها لا.

ولنا ما روى عن ابي هريرة عن النبي ﷺ اذا تلا ابن آدم آية السجدة فسجد اعتزل الشيطان يبكي ويقول امر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة وامرت بالسجود فلم اسجد فلي النار.

والاصل ان الحكيم اذا حكى عن غير الحكيم امرا ولم يعقبه بالنكير يدل ذلك على انه صواب وفي الحديث لفظ امر ابن آدم ومطلق الامر للوجوب لان الله تعالى ذم اقواما يترك السجود فقال واذا قرئ القرآن لا يسجدون وانما يستحق الذم بترك الواجب.

وقال الطحاوي وابن الهمام ان التلاوة ثلاثة انواع بعضها مشتمل على ذكر اطاعة المطيعين وبعضها مشتمل على ذكر تمرد المتمردين وبعضها بصيغة الامر فاذا كان هذا فيكون الامر للوجوب وحمل توارد الصيغ بالامر على الاستحباب بعيد.

وقال الشافعي انها سنة وتمسك بما روى ان النبي ﷺ لم يسجد في سورة والنجم وبما روى عن عمر انه لم يسجد في آية السجدة ثم قال انها لم تكتب علينا الا ان نشأ.

والجواب عن الاول ما اورده الطحاوي بقوله ذهب الى هذا الحديث قوم فدليله فلم يرو سجدة في سجدة النجم وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا بل فيها سجدة وليس في الحديث علينا على انه لا يسجد فيها لانه قد يحتمل ان يكون ترك النبي ﷺ السجود حينئذ بانه كان على غير وضوء فلم يسجد بذلك ويحتمل ان يكون تركه عليه السلام لانه لا يسجد فيها فلما احتتمل تركه السجود على معنى من هذا المعاني لم يكن هذا الحديث بمعنى منها اولي من صاحبه الا بدلالة تدل عليه من غيره ثم اخرج روايات تدل على ان فيها سجدة عن ابي هريرة وابي الدرداء والمطلب ابن ابي وداعة او لانه ليس الواجب على الفور او لبيان انه لا يجب على الفور واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

واما الجواب عن الثاني فبان يقال معناه لم تكتب علينا على الفور ويمكن ان يقال لعله كان ذلك مذهب عمر ولم يعلم اتفاق من عداه من الصحابة سوى من كان بمحضر في المجلس عند عمر وقال العيني روى عن

مالك انه قال ان ذلك لما لم يتبع به عليه عمرٌ وما عمل به احد بعده على ان الحديث ليس بمرفوع بل موقوف فافهم فانه دقيق.

والاختلاف في سجود القرآن فقال بعضهم خمسة عشر مواضع السجود وذهب اليه احمد واسحاق وابن وهب وابن حبيب من الموالك وابن المنذر وابن سريح من الشوافع وطائفة من اهل العلم فاثبتوا في الحج سجدتين وفي ص سجدتين.

وذهب ابو حنيفة وابوداؤد الي انها اربعة عشر سجدة الا ان اباحنيفة لم يعد في سورة الحج الا سجدة واحدة وعدد في سجد في ص.

وعند الشافعي في القديم وعند مالك الي انها احد عشرة واخرج سجدات المفصلات وهي ثلث وذهب في قوله الجديد الي اربعة وعشر سجدة وعد منها سجدات المفصلات وسجدتين في الحج ولم يعد سجدة في ص.

والاختلاف الثالث في تعيين السجدتين في سورة الحج السجدة التلاوة فقال الشافعي واحمد وابن المبارك واسحاق ان فيها سجدتين لما روى عن عقبة ابن عامر عن النبي ﷺ من لم يسجدهما فلا يقرأهما ولما روى عن عمر ابن الخطاب وابن عمر انهما قالا فصلت سورة الحج بان فيها سجدتين.

وقال ابو حنيفة والثوري ومالك بان فيها سجدة وكان ابن عباس لا يرى في سورة الحج الا سجدة واحدة الاولى لا الثانية وبهذا نأخذ وهو قول ابي حنيفة قاله في المؤطا والجواب عما خالف ابو حنيفة ان في سنده ابن لهيعة وهو ضعيف في الحديث وطريق ابي داؤد ايضا لا تخلو عن ضعف ودلائلهم اثار لا مرفوع لا لنا ولا لهم ولهم اثر ابن عمر ولنا اثر ابن عباس ولئن سلمنا ان الحديث صحيح الاسناد فنقول ان السجدة الثانية مقترنة بالركوع فيراد بها السجدة الصلوتية لا التلاوتية ولما ثبت من علماء القراء ان السجدة المذكورة معها الركوع سجدة صلوتية واما الاحتجاج باثر ابن عمر فلا يصح لان الطحاوي روى عن ابن عمر ان في الحج سجدة واحدة والله اعلم بالصواب.

باب السجدة في ص

لقد اختلفوا في سجدة ص فقال قوم فيها سجدة وخالفهم في ذلك قوم آخرون ولا خلاف في انها تفعل وانما الخلاف في انها من العزائم ام لا.

فقال الشافعية والمالكية والحنابلة في رواية انها سجدة شكر تستحب في غير الصلوة وتحرم فيها وتمسكوا بحديث ابن عباس في هذا الباب وليست من عزائم السجود.

وبما روى عن سنن النسائي ان النبي ﷺ سجد في ص فقال سجدها داؤد عليه السلام توبة ونسجدها

وبما روى انه عليه السلام سجد في تص ثم قال وبهداهم اقتده قلت هذا كله حجة لنا والعمل لفعل النبي ﷺ اولى من العمل بقول ابن عباس وكونها لا ينافي كونها عزيمة.

وقال ابن عباس رأيت النبي ﷺ يسجد فيها فما قال ليس من عزائم السجود وهو رأى منه وليس قول منه عليه السلام وكم من آية في القرآن ذكر فيها المغفرة كما في قصة موسى عليه السلام ربي اني ظلمت نفسي فاغفر لي وغفر له ولم يسجد النبي عليه السلام فعلم من هذا ان السجدة ههنا ليست بمجرد الشكر بل هي التلاوة والشكر جميعا ولا يستلزم كونها شكرا ان لا يكون للتلاوة لعدم المنافات بينهما وما تعلق به الشافعي من حديث النسائي هو عين دليلنا فانا نقول نحن نسجد ذلك شكرا لما انعم الله تعالى على داؤد بالغفران وحسن المآب والزلفى وهذه نعمة عظيمة في حقنا فانه يطمعنا في اقالة عثرتنا ومغفرة خطايانا فكانت سجدة تلاوة وسبب وجوب هذه السجدة تلاوة هذه الآية التي فيها الاخبار عن ما انعم على سيدنا داؤد عليه السلام في اطماعنا في نيل مثله وكذلك سجدة النبي ﷺ في الجمعة الاولى وترك الخطبة لاجلها يدل على انها سجدة التلاوة وتركها في الجمعة الثانية لا يدل على خلاف ذلك لانها لا تجب على الفور فيمكن ان اخرها لعارض من العوارض التي بينها في سجدة النجم فتذكر.

وهذا هو النظر ايضا لان المواضع الذي جعله فيها سجدة موضع خبر لا موضع امر وهو قوله فاستغفر ربه وخر راكعا وانا بذلك خبر فالنظر فيه ان يراد حكمه اى اشكاله من الاخبار فيكون فيها سجدة كما يكون فيها وقد روى ذلك ابو سعيد عن النبي ﷺ انه سجد في تص وروى عن ابن عمر انه سئل عن السجدة في تص فقال اولئك الذين هداهم فهداهم اقتده فبهذا نأخذ فنرى السجدة اتباعا لما روى فيها عن النبي ﷺ وما اوجبه النظر فافهم.

وقوله سجد رسول الله ﷺ فيها يعنى في النجم والمسلمون والمشركون والجن والانس اخرج الطبراني وابن منذر من طرق سعيد ابن جبير قال قرأ رسول الله ﷺ بمكة النجم فلما قرأ "أفرايتم اللات والعزى" ومناة الثالثة الاخرى" (النجم: ١٩، ٢٠) القى الشيطان على لسانه عليه السلام تلك الغرائق العلى وان شفاعتهن لترتجى فقال المشركون وما ذكر الهتنا بخير فسجد وسجدوا وانزلت هذه الآية "وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى الا اذا تمنى القى الشيطان فى امنيه الخ" (الحج: ٥٢) اخرج كثير من المحدثين من طرق مختلفة اوردها صاحب البذل فى كتابه وانكر عليه كثير من العلماء كابن حزم وابن العربي وقاضى عياض حتى قال بعضهم ان هذه القصة لا اصل لها بل هى من وضع الزنادقة واختراعهم ولانك ان تتبع الطريق ومخارجها وجدت كثيرا من الرواية انهم ذكروها وان كانت مسانيدها ضعيفة واهية ولكن تباين الطرق وكثرة مخارجها تدل على ان لها اصلا ومنشأ فلا يمكن لاحد له ممارسة بكتب الاحاديث والتفسير ومزاولة لها عبور عليها ان ينكر اصل الواقعة بل ينبغى على التأويل والتحويل فقد سلك فى بيان معناها على

مسالك فقيل في تأويلها وجوه .

منها لان حمله على ظاهره مما لا يجوز لاستحالة ان يزيد النبي ﷺ في القرآن عمدا ما ليس منه وكذا سهوا لمكان العصمة وعدم سلطان الشيطان عليه .

ومنها جر على لسانه حين اصابته سنة وهو لا يشعر فلما علم ذلك احكم آياته وهو المروى عن قتادة ^{رض} اخرج الطبراني وفيه ما فيه لان الشيطان لا ولاية له على النبي ﷺ في النوم ايضا .

ومنها ان الشيطان الجاه الي ان قال ذلك بغير اختياره وفيه ما فيه لقوله تعالى حكاية عن الشيطان ”وما كان لي عليكم من سلطان“ (ابراهيم: ٢٢) فلو كان للشيطان قوة على ذلك لما بقي لاحد قوة على طاعة .

ومنها ان المشركين كانوا اذا ذكروا آلهتهم وصفوهم بذلك فعلق ذلك بحفظه عليه السلام فجرى ذلك على لسانه عليه السلام لما ذكرهم سهوا ورده القاضي عياض .

ومنها لعله قالها توبيخا للكفار .

ومنها انه عليه السلام لما وصل الي قوله ’ومناة الثالثة الاخرى‘ خشى المشركون ان يأتي بعدها شئ يذم آلهتهم به فبادروا الي ذلك الكلام فخلطوه في كلام النبي ﷺ على عادتهم في قولهم لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه ونسب ذلك الي الشيطان لكونه عاملا لهم على ذلك او المراد شيطان الانس قال تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن والخب .

ومنها ان المراد من الغرائيق العلى الملائكة وكان الكفار يقولون ان الملائكة بنات الله ويعبدونها فسيق ذكر الكل يرد عليهم بقوله تعالى ”أ لكم الذكر وله الانثى“ (النجم: ٢١) فلما سمع المشركون حملوه على الجميع وقالوا قد عظم الهتنا ورضوا بذلك ففسخ الله تعالى تلك الكلمتين واحكم آياته .

ومنها كان صلى الله عليه وسلم يرتل القرآن فارتعد الشيطان في سكتة من السكتات ونطق بتلك الكلمات محاكيا نغمة بحيث سمعه من دنى اليه فظنها من قوله واشاعتها وهذا احسن الوجوه ويؤيده ما روى عن تفسير ابن عباس ^{رض} في قوله اذا تمنى اى اذا تلا القى الشيطان في امنيته اى في تلاوته فقد اخبر الله تعالى في هذه الآية ان السنة في اصله اذا قالوا قولاً زاد الشيطان فيه من قبل نفسه فهذا نص في ان الشيطان زاده في قول النبي ﷺ لان النبي ﷺ قاله واستحسن ابن العربي هذا التأويل .

ومنها انهم سجدوا لما ظهر سطوة العز والجبروت وسطوع انوار الكبرياء من توحيده تعالى وصدق رسوله عليه السلام حتى لم يبق لهم شك ولا اختيار ولا اثر جحود واستكبار من كان اشقى القوم واطفالهم وهو الذى اخذ كفا من الحصى او التراب فرفعه الي جبهته وقال يكفى هذا قال عبدالله بن مسعود ^{رض} فلقد رأيتاه بعد ذلك قتل كافرا .

ومنها ان الآية لم تنزل في تلك الواقعة التى ذكرت بل معناه القى الشيطان في امنيته اى متمناه كما هو

معناه الحقيقي يعني اذا سر شينا في امته يلقي الشيطان ان يتمنى بان لا يلقي على وجه الارض مشرك فيؤمن كل واحد واحد من امته وهذا التمني خلاف ارادة الله تعالى ومشيتته وقضائه لقوله تعالى "لأملن جهنم من الجنة والناس اجمعين" (هود: ١١٩) بل هو من تصرفات الشيطان او بناء على انه كان على غير مرض عند الله ينسب الي الشيطان.

ومنها ان المراد اقضى بعضهم الي بعض زخرف القول واشاع شياطين الانس والجن ما لم يقله النبي ﷺ فنسبوه الي النبي ﷺ تلك الكلمات وهو برئ عنه والله تعالى اعلم بالصواب.

باب ما جاء في الذي يصلي الفريضة ثم يؤم الناس بعد ذلك

هل الاتحاد في نية الصلوة ضروري ام لا اختلف فيه فقال الشافعي لا ويجوز عنده اقتداء المفترض خلف المتنفل واستدل برواية الباب وهي امامة معاذ لقومه بعد ان صلى الفريضة خلف النبي ﷺ فان الظاهر منها الفريضة بوجه منها انه عليه السلام قال اذا اقيمت الصلوة في مسجد رسول الله ﷺ ومعاذ فيه لم تجز له الا المكتوبة ومنها ان الصلوة التي صلاها خلف النبي ﷺ وهو خير الامم وسيد ولد آدم في خير البقاع وافضل المساجد احق ان تجعل الفريضة لكثرة الاجر والنيل فيها ولا يناسب للعاقل ان يصلي في مثل هذا الموضع النوافل بل يصلي الفرائض جدا ومنها ما روى في بعض الروايات واطنه في البخاري ويصلي بهم تلك الصلوة حيث فيه تنصيص على نفى التطوع في مسجد النبي ﷺ.

ومنها ما جاء في سنن دار قطنى والبيهقى ورواية الشافعي من زيادة هي له تطوع ولهم فرائض وفي رواية جابر فهذه اربعة اشياء تمسك بها اخواننا الشوافع فقد ثبت بهذه الدلائل انه يجوز الاقتداء لمن يصلي النفل والفرض خلف المفترض او فريضة اخرى او خلف المتنفل.

واستدل الاحناف بهذه الدلائل منها ان النبي ﷺ قال انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا فلو صلى امامه ظهرا والمقتدى عصرا وقع الاختلاف واما الاختلاف الذين وقع في قول الامام سمع الله لمن حمده وقول المقتدى ربنا لك الحمد وكذلك ما وقع في قيام الامام وقعود المقتدى وبالعكس وفي سكوت المقتدى وقرأة الامام فكل ذلك لما ورد عليه النص فلا اعتراض واما الاختلاف في صلوة النفل خلف المفترض فانما ذلك لاجل ان صلوة النفل ضعيفة والصلوة الضعيفة تدرج في الصلوة القوية ونظيره صلوة المتوضى خلف المتيمم والغاسل خلف الماسح والصحيح خلف المعذور.

والثاني ان صلوة الخوف تختار فيها كثيرا من الافعال المنافية للصلوة كالانحراف عن القبلة والشئ الكثير والعمل الكثير دليل على ان امامة المتنفل للمفترض مما لا يجوز والا لصلى النبي ﷺ بطائفة مع

الجماعة مفترضا ثم يؤم الطائفة الاخرى الباقية متنفلا فلا يحتاج الى هذه التكاليف المنافية للصلوة.
والثالث قوله الامام ضامن اي اخذ في ذمته صلوة المقتدى فلا يمكن ان يضمن الضعيف القوية اي
المتنفل المفترض.

والرابع لم ينقل عن النبي ﷺ انه اقتداً مفترضا خلف متنفل في سائر عمره ولو مرة لبيان الجواز.
والجواب عن استدلال الشوافع انه يحتمل ان معاذاً كان ينوي النفل خلف النبي ﷺ. ومعنى قوله اذا
اقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة اي لا شيء من الرواتب الواردة الا تلك الصلوة التي اقيمت لها حاصله
ان الاتحاد في الصلوة ضروري لا الاتحاد في النية ولو كان كذلك لبطل الاستدلال الشافعي ايضا لان قوم
معاذ اقيمت في مسجدهم الفريضة فلا صلوة الا المكتوبة فكيف لمعاذ ان يتنفل عند الاقامة وكذلك ما اجاز
النبي عليه السلام لاعادة الصلوة مع الامراء حين اضل الامراء الجائرون يميئون الصلوة عن وقتها يدل على ان
معنى الحديث ليس كما فهمه الشافعي وكذلك ما استدلوا بكثير من الاجر في مسجد المدينة لا يستلزم
المدعى لانه يمكن ان معاذاً نوى النفل فيه للمزيدات التي وعدت في مسجد النبي ﷺ ثم حاز الفضائل باداء
الفريضة في قومه اذ كان اماماً راتباً بامر النبي ﷺ وكذلك ما استدلوا من قوله فيصلى بهم تلك الصلوة لا
ينهض حجة لانا نقول انه يحتمل بان لم يرد به اسقاط الامامة بل ليس علم صريح بذلك ولا بد للمستدل ان
يكون اعلم بذلك ونحن من المانعين والشوافع من المستدلين والمثبتين.

وقد انكر حافظ ابن حجر على هذه الصلوة واعتمد على الرابع وهو ما اخرج الطحاوي والبيهقي من
زيادة قوله هي لهم فريضة وله تطوع والجواب ان ابن العربي وابن الجوزي نقل عن احمد ابن حنبل انه قال
اخشى ان تكون هذه الزيادة من ادراج الراوي وبعض الحفاظ الاخرين ايضا اعلموها ولم يذكر هذه الزيادة احد
من تلامذة عمر بن دينار وجابر سوى ابن جريج وفي مسند الشافعي قال المزني والاصم صاحب النسخة ان
هذه الزيادة وجدتها عن ابن جريج عن ابن دينار ولم تكن هذه الزيادة عندي فدل قوله ان هذه الزيادة ليست في
رواية الشافعي.

ولئن سلمنا صحتها فلا ندرى أ هو من قول معاذ او من قول جابر او من قول ابن دينار وغيره من الرواة
وثانياً خصه هذه بتطوع يتطوع نفسه الا اذا كانت صلوته تطوعاً وقد يطلق النافلة على الفريضة بمعناه اللغوي
كما مر في كتاب الطهارة ثم صلوته في المسجد نافلة على ان النية فعل القلب لا يطلع عليه ما لم يبين صاحب
النية فمن أين علم جابر او ابن دينار او ابن جريج فلعله علم ذلك بمجرد اجتهاد.
ويحتمل ان يكون عليه باطلاعه فذلك مجرد احتمال لا يكفي في مقام استدلال نعم يكفي للمانع ابداع
الاحتمال.

والثاني ان فعل معاذ لا يقوم حجة علينا ما لم يقترن بتقرير النبي ﷺ ولا علم لنا بذلك.

والثالث ان النبي ﷺ لما اطلع على ذلك غضب غضبا شديدا وقد قال اما ان تصلي معي واما ان تخفف على قومك اخرجه في شرح معاني الآثار ورجال الحديث ثقات اخرجه احمد في مسنده مرسلا بسند قوى متنا وسندا ومراد الحديث اما ان تصلي معي فقط واما ان تصلي مع القوم فتخفف عليهم فتقابل الجمليتين يقتضى احد الامرين.

والرابع ما مر ان معنى التطوع النافلة الزائدة في الحديث وهي الفضيلة والشافعي يقول بجواز اعادة الفريضة.

والخامس ان الواقعة قبل تحريم تكرار الفريضة ومضى على المسلمين زمان كانوا يصلون الفريضة مرتين فيه فنهاهم النبي ﷺ عن ذلك كما روى عن ابن عمر عن النبي ﷺ لا تصلوا صلوة في يوم مرتين اخرجه النسائي وابوداؤد وغيرهما.

والسادس ان معاذ لم يكن يصلي مع القوم صلوته خلف النبي ﷺ ذلك في ذلك الوقت في يوم آخر ولا لفظ يدل على ان صلوته في بني سلمة كانت عين صلوته التي صلاها خلف النبي ﷺ والوقت الواحد وكان يتعلم الاطالة في الركعات والقراءة ويجهر بها في قومه في يوم آخر وكانت صلوته عليه السلام مع طولها وترتيلها اخف على الناس وليس كل واحد مثل النبي ﷺ فكان معاذ يقتدى بالنبي ﷺ ويطول القراءة في قومه فكانت قرأته تنقل على قومه وكذلك يحكى معاذ تأخير النبي ﷺ العشاء الاخرة في قومه بني سلمة.

وحاصل هذا التوجيه ان معاذ كان ينتاب في مسجد رسول الله لتحصيل الاحكام والشرائع فيحكى ما رآه في صلوة النبي ﷺ في قومه بني سلمة وكانوا اصحاب النواضح يعملون على ظهورهم وكانوا مجتهدين يعملون بايديهم فيثقل ذلك عليهم فشكوا الى النبي ﷺ فعاتب معاذ بقوله أفئنان انت يا معاذ.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مَعَارِفُ الْخُتَبِيِّ عَلَى سُنَنِ التِّرْمِذِيِّ

ابواب الزكوة عن رسول الله ﷺ

للعامة الشيخ محمد نياز مخدوم الخُتبي التركستاني بنغلاديش
(المتوفى: ٢٠٦ هـ - 1986ء)

بالتحقيق والاهتمام

الشيخ ابو طلحة جليل احمد اخون الخُتبي التركستاني حفظه الله تعالى

شيخ الحديث والجامعة جامع العلوم عيدگاه بهاولنجر (بنجاب) باكستان

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
رَبِّ یَسْرٍ وَلَا تَعْسَرَ وَتَمِّم بِالْخَیْرِ

ابواب الزکوة عن رسول الله ﷺ

اعلم ان الزکوة في اللغة النماء يقال زكى الزرع اذا نما ويراد ايضا في التطهير وفي المال ايضا وشرعا باعتبارين معا اما بالاول فلان اخراجها سبب النماء في المال او المعنى ان الاجر بسببها يكثر او بمعنى تعلقها الاموال ذات النماء كالتجارة والزراعة ودليل الاول ما نقص من مال صدقة ولانها يضاعف ثوابها كما جاء ان الله تعالى يربى الصدقات واما الثاني فلانها طهارة النفس من رذيلة البخل والتطهير من الذنوب وهي الركن الثالث من اركان الاسلام وتطلق الزکوة على الصدقة الواجبة والمندوبة والنفقة والعفو .
والزکوة في الشرع اعطاء الجزء من النصاب الحولي الي المستحق اي فقير وغيره اي من غير هاشمي لا مطلبى وهي امر مقطوع به في الشرع فمن جحد اصل فرضية الزکوة فقد كفر واختلف في اول فرضية الزکوة فذهب الاكثر الي انه وقع بعد الهجرة فليل كان في السنة الثانية قبل فرض رمضان هكذا في الدرر المختار اقول ان فرضية الزکوة والصوم والجمعة في مكة واما اجرائها ففي المدينة والله اعلم.

باب ما جاء اذا ادبت الزکوة فقد قضيت ما عليك

يشكل بان كثيرا من الواجبات الشرعية كصدقة الفطر والاضحية لم تدخل في الحديث فكيف صح قوله عليه السلام ان صدق الاعرابي فقد دخل الجنة ونقيد بقوله الا ان تطوع .
والجواب ان الواقعة وقعت قبل وجوب الاضحية وصدقة الفطر وغيرهما والثاني ان الواجب على نوعين واجب على المال وواجب على المالك ففي الحديث نفى الوجوب على المال لطهارته وبزكوته لا نفى الواجب على المالك .
والجمهور على انه لا حق في المال بعد اداء الزکوة وبعض السلف ذهب الي ان حقا آخر في المال سوى الزکوة ولكنه غير منضبط وهو ما كول الي رأى المبتلى به وهو المختار واما حديث الباب فمراده انك قضيت ما عليك من الواجب في هذا النوع او غيره من المحامل والله اعلم.

باب ما جاء في زكوة الذهب والورق

قوله على المسلم في فرسه وعبده صدقة قال ابن الرشد اراد بذلك الجنس لا الفرد الواحد اذ لا خلاف في ذلك في العبد للتصرف والفرس المعد للركوب ولا خلاف ايضا في انها لا تؤخذ من الرقاب وانما قال بعض الكوفيين ويؤخذ منها بالقيمة.

والخلاف في ذلك عن ابي حنيفة انه اذا كان الفرس والخيل ذكرا واناثا تجب فيها الزكوة فاذا انفردت فعنه روايتان ثم عنده ان المالك يتخير بين ان يخرج عن كل فرس دينارا او يقوم ويخرج ربع العشر واستدل عليه بهذا الحديث واجيب عنه بحمل النفي على الرقبة لا على القيمة.

واستدل به من قال من اصحاب الظواهر بعدم وجوب الزكوة فيهما مطلقا ولو كان للتجارة واجيبوا بان زكوة التجارة ثابتة بالاجماع كما نقله ابن المنذر وغيره.

وتفصيل المسئلة ان الخيل لا تخلو اما ان يكون سائمة او علوفة فان كان الثاني بان كانت تعلق للركوب او الحمل او الجهاد فلا زكوة فيها لانها مشغولة بالحاجة ومال الزكوة هو الفاضل عن الحاجة وان كانت تعلق للتجارة ففيها الزكوة بالاجماع لكونها مالا ناميا فاضلا عن الحاجة الاصلية المهيأة للتجارة والاعداد للتجارة دليل النماء والفضل عن الحاجة.

وان كانت سائمة فان كانت تسام للركوب او الجهاد فلا زكوة فيها لما بينا وان كانت تسام للدر والنسل فان كانت الذكور والاناث مختلطة فتجب فيها الزكوة في قول واحد لابي حنيفة وصاحبها بالخيار ان شاء ادى عن كل فرس دينارا وان شاء قومها وادى عن مائة درهم خمسة دراهم وان كانت اناثا منفردة او ذكورا منفردا ففيها روايتين عنه ذكرهما الطحاوي في معاني الآثار.

وقال ابو يوسف ومحمد لا زكوة فيهما كيف ما كان وبه اخذ الشافعي واحتجوا بهذا الحديث بقوله عليه السلام "ليس على المسلم في عبده وفرسه صدقة" وكل ذلك نص في الباب ولان زكوة السائمة لا بد لها من نصاب مقدر كالابل والبقر والغنم والشرع ما لم ير بتقدير النصاب في السائمة فيها فلا تجب فيها زكوة السائمة.

ولابي حنيفة ما روى عن جابر عن رسول الله ﷺ انه قال في فرس سائمة دينار وليس في رابطة شيء او كما قال عليه السلام وروى عن عمر بن الخطاب كتب الى عبيدة ابن الجراح في صدقة الخيل ان مرارباها ان شاء ادوا عن كل فرس دينارا او قومها وخذ من كل مائة درهم خمسة دراهم وروى عن سائب ابن يزيد ان عمر بعث العلاء الحضرمي الى البحرين وامره ان يأخذ من كل فرس شاتين او عشرة دراهم.

وقول النبي ﷺ عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فالمراد منه الخيل المعد للركوب والغزو والعبيد

للخدمة الا انه اوجب فيها صدقة الفطر وهي انما تجب في عبيد الخدمة ايضا ويحتمل ان ما مرّ فيحمل عليه عملا بالدليلين بقدر الامكان.

وقوله هاتوا صدقة الرقة في كل اربعين درهما درهم. اقول وليس فيه زكوة حتى تتم مأتى درهم فاذا كانت مأتى درهم ففيها خمسة دراهم فما زاد على مأتى درهم فعلى حساب ذلك قل او كثر حتى كانت الزيادة درهم ففيها جزء من اربعين جزء من درهم وهو قول ابى يوسف ومحمد والشافعي وهو قول على وابن عمرو و ابراهيم النخعي.

وقال ابو حنيفة ما زاد على المأتين فليس فيه شئ حتى تبلغ الى اربعين ففيها درهم مع الخمسة وهكذا في كل اربعين درهما درهم وهو قول عمر ابن الخطاب.

واحتجوا بهذا الحديث واحتج ابو حنيفة بحديث ابن حزم ان النبي ﷺ قال وفي كل مأتى درهم خمسة دراهم وفي كل اربعين درهما درهم الخ فعلم من ذلك ان المراد به بعد المأتين وبحديث معاذ ان النبي ﷺ قال له لا تأخذوا من الكسور شيئا وفي مأتى درهم خمسة دراهم وما زاد على ذلك ففي كل اربعين درهما درهم كذا في المبسوط.

وفي الهامش على قوله فان كانت الزكوة والاناث مختلطة الخ وان كانت الخيل ذكورا فقط وان كانت سائمة فلا تجب فيها الزكوة بالاتفاق والاختلاف في الاناث فقط او الاناث والذكور المختلطة ففيها الاختلاف فعند ابى حنيفة تجب الزكوة وعند الصحابين والجمهور لا تجب.

باب ما جاء في زكوة الابل والغنم

اعلم ان الابل خلقتها وفطرتها معوجة فكذا مسألة زكوتها اصعب المسائل فاعلم انا نبين الآن في هذا الباب شيئا مفصلا بعون الله الملك المنان وهو ان في كل خمس ذود شاة في العشر شاتان وفي خمسة عشر ثلاثة شياه وفي العشرين اربع شياه فاذا بلغت خمسا وعشرين ففيها بنت مخاض وهي التي تمت لها سنة ودخلت في الثانية وحملت امها ولذلك سميت بنت مخاض لان امها تكون حاملا والمخاض الحامل من النوق لا واحد لها من لفظها بل واحدها خلفه الى ان تبلغ الى خمس وثلثين فاذا بلغت ستا وثلثين ففيها بنت لبون وهي التي تم عليها سنتان وطعت في الثالثة الى ان تبلغ خمسا واربعين فاذا بلغت ستا واربعين ففيها حقة وهي التي اتت عليها ثلث سنين ودخلت في الرابعة الى ستين فاذا بلغت احدى وستين ففيها بنتا لبون فاذا بلغت الى احد وستين ففيها جذعة (وهي التي تمت عليها اربع سنين ودخلت في الخامسة) الى خمس وسبعين فاذا زادت عليها ففيها ابنتا لبون الى تسعين فاذا زادت عليها ففيها حقتان الى مائة وعشرين فاذا زادت الى مائة

وعشرين ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فهذا ما جمع عليه العلماء سلفا وخلفا .
ولكن عندنا يستأنف الفريضة بعد مائة وعشرين فاذا بلغت الزيادة على مائة وعشرين خمسا ففيها حقتان
وشاة الى مائة وثلثين فاذا بلغت اليها ففيها حقتان وشاتان وفي مائة وخمس ثلثين حقتان وثلث شياه ومائة
واربعين حقتان واربع شياه وفي مائة وخمس واربعين حقتان وبنت مخاض الى مائة وخمسين فاذا بلغت الى
هذا ففيها ثلث حقاق ثم تستأنف الفريضة فيجب في مائة وخمس وخمسين ثلث حقاق وشاة وفي مائة وستين
ثلث حقاق وشاتان وفي مائة وخمس وستين ثلث حقاق وثلث شياه وفي مائة وسبعين ثلث حقاق واربع شياه
وفي مائة وخمس وسبعين ثلث حقاق وبنت مخاض وفي مائة وست وثمانين ثلث حقاق وبنت لبون وفي مائة
وست وتسعين اربع حقاق الى مائتين فحيث ان شاء ادى عنها اربع حقاق عن كل خمسين حقة وان شاء
خمس بنت لبون عن كل اربعين بنت لبون ثم تستأنف كما بيناه .

وقال مالك بعد مائة وعشرين يجب في كل اربعين بنت لبون وفي خمسين حقة فلا تجب في الزيادة شئ
حتى تكون مائة وثلثين ففيها حقة وبنات لبون لانها مرة خمسون ومرتين اربعين وفي مائة واربعين حقتان وبنت
لبون ففي مائة وخمسين ثلث حقاق وفي مائة وستين اربع بنات لبون وفي مائة وسبعين حقة وثلث بنات لبون
وفي مائة وثمانين حقتان وبنات لبون الى مائتين فان شاء ادى اربع حقاق وان شاء خمس بنات لبون .
وقال الشافعي مثل قول مالك الا في حرف واحد وهو ان عند الشافعي اذا زادت الابل على مائة
وعشرين واحدة ففيها ثلث بنات لبون الى مائة وثلثين ثم مذهبه كمذهب مالك .

وحجتهم في ذلك ما روى عن عبد الله بن عمر وانس ابن مالك ان رسول الله ﷺ كتب كتاب
الصدقة وقرنه بقراب سيفه ولم يخرج الى عماله حتى قبض فعمل به ابو بكر وعمر حتى قبضا وما كان فيه اذا
زادت الابل على مائة وعشرين ففي كل اربعين بنت لبون وفي خمسين حقة الا ان مالكا حمله على الزيادة التي
يمكن اعتبار المنصوص عليه فيها وذلك لا يكون فيما دون العشرة .

والشافعي يقول ان رسول الله ﷺ قد علق هذا الحكم بنفس الزيادة وذلك بزيادة الواحد يكون
متحققا فعندها يجب في كل اربعين بنت لبون وهذه الواحدة تعيين الواجب بها فلا يكون لها حظ من الواجب
واستدل عليه بالحديث الذي ذكره ابو داود وابن مبارك باسناده ان النبي ﷺ قال اذا زادت الابل على مائة
وعشرين واحدة ففيها ثلث بنات لبون وهذا نص في الباب .

والمعنى فيه ان الواجب في كل مال من جنسه فان الواجب من المال ان الشرع عند قلة الابل اوجب من
خلاف جنسه نظرا الى الجانبين فان خمسا من الابل مال عظيم ففي اخلائه من الواجب اضرار الفقراء وفي
ايجاب الواحد احجاف بارباب الاموال وكذلك ايجاب الشقص فان الشركة عيب فاوجب من خلاف جنسه
دفعاً للضرر وقد ارتفعت هذه المضرة عند كثرة الابل فلا معنى لايجاب خلاف الجنس ومبنى الزكوة على ان

عند كثرة المال وتعدده يستقر النصاب الواجب على شئ معلوم كما في زكوة الغنم عند كثرة العدد يجب في مائة شاة عند اعدل سنان بنت لبون وحقاق فان ادناها بنت مخاض واعلاها جزعة والاعدل هو الاوسط وكذلك اعدل الاوقاض وهو العشرة فان الاقاضي في الابتداء خمس وفي الانتهاء خمسة عشر فالمتوسط هو العشر وهو الاعدل فلهذا او جينا في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة.

ولنا حديث قيس ابن سعد قال قلت لابي بكر^{رضي الله عنه} ابن محمد ابن عمرو ابن حزم^{رضي الله عنه} اخرج لي كتابا الصدقات الذي كتبه رسول الله ^{صلوات الله عليه} لعمرو بن حزم فاخرج كتابا في ورقة وفيه اذا زادت الابل الى مائة وعشرين استأنف الفريضة فيما كان اقل من خمس وعشرين ففيها الغنم في كل خمس ذود شاة والقول باستقبال الفريضة بعد مائة وعشرين مشهور عن علي^{رضي الله عنه} وابن مسعود^{رضي الله عنه} ثم نقول وجوب الحقتين في مائة وعشرين ثابت باتفاق الاثار واجماع الامة فلا يجوز اسقاطه الا بمثله وبعد مائة وعشرين اختلف الاثار فلا يجوز اسقاط ذلك الواجب عند اختلاف الاثار بل يؤخذ بحديث عمرو بن حزم ويحمل حديث ابن عمر^{رضي الله عنه} على الزيادة الكبيرة حتى تبلغ مائتين وبه نقول ان في اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة.

وحديث ابن المبارك محمول على ما اذا كانت مائة وعشرين من الابل لثلاثة نفر اى بين ثلاثة نفر لاحدهم خمس وثلثون وللآخر اربعون فاذا زادت لصاحب خمس وثلثون واحدة ففيها ثلث بنات لبون وهذا مما ذهب اليه الشافعي فانه اوجب ثلث بنات لبون وهو مخالف للآثار المشهورة وان كان يجعل لهذه الواحدة حظا من الواجب كما هو مذهبه فهو مخالف لاصول الزكوة فان ما لا حظ له من الواجب لا يتغير به الواجب كما في الحملوة والعلوفة.

والحقيقة في المسئلة وهو ان بالاجماع يدار الحكم على الخمسينات والاربعينات ولكن اختلفا فإى الرأيين ادار ففي حديث عمرو بن حزم^{رضي الله عنه} اذار على الخمسينات وفيها الحقة ولكن بشرط عود ما دونها وفي حديث ابن عمر^{رضي الله عنه} على الاربعينات والخمسينات فنقول الاخذ بما في حديث ابن حزم^{رضي الله عنه} اولى فان مبنى الزكوة على ان عند كثرة المال يستقر النصاب على شئ واحد معلوم كما في نصاب البقر فانه يستقر النصاب على شئ واحد معلوم وهو المسنة في الاربعين ولكن بشرط عود وما دونها وهو التبيع فكذلك زكوة الابل ولهذا لم تعده الجذعة لان الادارة على الخمسينات ولا يؤخذ فيها نصاب الجذعة واما دون الجذعة فيؤخذ نصابها في الخمسينات فتعود لهذا.

ولنا ان نسلم احتمال الزيادة الواجب من الجنس فان الزيادة كالمقطوع عن مائة وعشرين لايفاء الحقتين بعد مائة وعشرين وفيها فلم يكن محتملا للايجاب من جنسه فلهذا صرنا الى ايجاب الغنم فيها كما ابتداء حتى انه لما امكن البناء مع بقاء الحقتين بعد مائة وخمس واربعين بنينا من بنت المخاض الى الحقة فاذا بلغت مائة وخمسين فانها خمسون ثلث مرات فيؤخذ في كل خمسين حقة.

وحاصل البحث ان الامام ابانحنيفة قال ان الحساب الي مائة وعشرين يبقى على حاله ولو زادت خمس ابل ففيها شاة وفي العشرة شاتان وفي خمسة عشر ثلث شياه وفي العشرين اربع شياه وفي خمس بنت مخاض فصار المجموع مائة وخمسا واربعين ابلا ففيها بنت مخاض وحققتان فاذا صارت مائة وخمسين ففيها ثلث حقاك ثم تستأنف الفريضة مثل الحساب الي خمسين قبل مائة وعشرين فاذا صارت مائتين فاربع حقاك ثم تستأنف وهلم جراً فمدار الحساب فهو الخمسينات عند ابي حنيفة.

وقال الشافعي اذا زادت الابل على مائة وعشرين فتغير الحساب الاول ولا شئ في الزائد حتى تبلغ عشرة فعلى هذا اذا كانت مائة واحدى وعشرون ابلا ففيها ثلث بنات لبون قال في كل اربعين بنت لبون فاذا صارت مائتين وثلثين فبنتا لبون وحققة واذا صارت مائة واربعون فحققتان وبنت لبون وهلم جراً فمدار الحكم عنده على الاربعينات والخمسينات في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حققة.

وقريب من هذا قول احمد ومالك ان الزائد على مائة وعشرين لا يغير الحكم السابق حتى تصير مائة وثلثين فحققة وبنات لبون ولا فرق بينهما وبين الشافعي الا ان الشافعي يجعل الزائد على مائة وعشرين ولو واحدة مغيرا للحكم السابق بخلاف مالك فحديث الباب على مذهب الحجازيين.

واما على مذهبنا فصادق ايضا لكنه بعد مائة وخمسين ثم بعدها تكون الخمسينات مدار الحكم بخلاف الاربعينات فانها وان صدق الحديث اى في كل اربعين بنت لبون فصادقة الا بعد مائة وعشرين فانها غير صادقة اذ ليست مدار فالحديث لا يخالفنا لانه لا يدل نضا على ان اربعين وخمسين مدار.

وقريب مما قلنا ههنا في الحديث السابق اى فكل اربعين درهما درهم فان المذكور فيه بيان الحساب فانه لا شئ في اربعين حتى تكون مائة درهم ونظير ما قلنا ما في حديث الباب فاذا زادت فثلث شياه الي ثلثة مائة شياه ايضا فان الحديث ذكر فيه ثلث مائة شاة الا انه وقع في وسط الحساب فالحاصل ان حديث الباب صادق على مذهبنا بلا ريب.

وما وقع في بعض الروايات وفي خمس وعشرين خمسة من الغنم وفي ستة وعشرين بنت مخاض خلاف مذهبنا عن علي فجوابه ان ابن ابي شيبه اخرج من مصنفه من مذهب علي ما يوافق مذهب ابي حنيفة وما روى في سنن ابي داود عنه ايضا حجة لان الفاظه صادقة على مذهبنا ويمكن ان يقال ان ما روى في رواية علي فهو بحسب التقويم جائز عندنا في كل شئ الا الهدايا والضحايا وقال الثوري هذا غلط وقع من رجال علي وهو افقه من ان يقول هكذا.

ومن مجموع استدلالنا ما في معاني الآثار في المجلد الثاني وفيه انه عليه السلام ارسل عمر ابن حزم جد ابي بكر الي خراسان لآخذ الصدقات وفيه وفي كل خمس ذود شاة الخ هذا بعد مائة وعشرين وهذا مذهب ابي حنيفة وقال الزيلعي اخرج الطحاوي في معاني الآثار واخرجه اسحاق ابن راهويه في مسنده وابوداؤد في

مراسيله ومنها ما روى عن عبدالله ابن مسعود و ابراهيم النخعي اخرجها الطحاوي في شرح معاني الآثار .
 ووجه النظر انهم جعلوا المائة وعشرين نهاية لما وجب فيها زاد على التسعين وقد رأينا ما جعل نهاية فيما
 قبل ذلك اذا زادت الابل عليه شيئا وجب في زيادتها فرض غير الفرض الاول من ذلك فانا وجدنا هم جعلوا
 في خمس من الابل شاة ثم بينوا لنا ان الحكم كذلك فيما زاد على الخمس الى التسع ما زادت واحدة
 اوجبوا حكما مستقلا فجعلوا فيها شاتين ثم بينوا لنا ان الحكم كذلك فيما زاد الى اربع عشرة فاذا زادت
 واحدة اوجبوا بها حكما مستقلا فجعلوا فيها ثلث شياه ثم بينوا لنا ان الحكم كذلك فيما زاد الى العشرين فاذا
 كانت ففيها اربع شياه ثم اوجبوا الفرض كذلك الى مائة وعشرين اوجبوا اشياء بينوا انه الواجب فيما اوجبوا
 فيه الى نهاية معلومة فكل ما زاد على تلك النهاية شئ انتقص به الفرض الاول الى غيره او الى زيادة عليه فلما
 كان ذلك كذلك وكانت العشرين والمائة قد جعلوها نهاية لما اوجبوه في الزيادة على التسعين ثبت ان ما
 زاد على العشرين وجب به شئ اما زيادة على الفرض الاول واما غير ذلك فثبت بما ذكرنا فساد ما قال
 مالك وثبت تغير الحكم بزيادة على المائة والعشرين ثم نظرنا بين المقالتين الاخيرتين فوجدنا ما ذهب اليه
 الشافعي انه يوجب بزيادة البعير الواحد على المائة والعشرين حكم الابل الى ما يجب فيه بنات اللبون في
 قولهم وهو ذكرنا عنهم ان في كل اربعين بنت لبون وكان من الحججة عليهم للاحناف انا رأينا جميع ما زيد على
 النهاية المستقلة في فرائض الابل فيما دون المائة والعشرين يتغير بذلك الزيادة الحكم وان تلك الزيادة
 حصة بها من ذلك وان في اربع وعشرين اربعا من الغنم فاذا زادت واحدة كانت فيها بنت مخاض الى ان
 كانت خمسا وثلثين واذا زادت واحدة ففيها بنت لبون فكانت مخاض واجبة في خمس وعشرين كلها لا في
 بعضها وكذلك بنت لبون واجبة في ستة وثلثين كلها لا في بعضها وكذلك سائر الخروج في الابل حتى
 تنهاى الى مائة وعشرين لا ينقل الفرض بزيادة لا شئ فيها بل ينقل بزيادة فيها شئ الا ترى ان في عشر من
 الابل شاتين فاذا زادت بعير فلا شئ ولا يتغير زيادته حكم الشياه التي كانت قبله فاذا زادت عليها خمس
 وصارت خمسة عشرة ففيها ثلث شياه فكانت الفريضة واجبة في البعير الذي كمل به يجب فيه ثلث شياه فيما
 قبله فلما كان ما ذكرنا كذلك وكانت الابل اذا زادت بعير واحد على مائة وعشرين فكل قد اجمع انه لا شئ
 في هذا البعير لان الذي اوجبوا استينافاً لم يوجبوا فيه شيئا ولم يتغيروا به حكما والذين لم يوجبوا استيناف
 الفريضة جعلوا في كل اربعين من المائة وعشرين بنت لبون ولم يجعلوا في البعير الزائد على المائة والعشرين
 لا يجب فيه شئ من فرض وجب به ثبت انه غير مغير فرض غيره عما كان عليه قبل حدوثه فثبت مما ذكرنا
 قول من ذهب الى المقالة الثالثة ومن ذهب اليها ابو حنيفة وابويوسف ومحمد رحمهم الله ذكر الطحاوي في
 شرحه ص ٢١٨ .

قوله ولا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع

اختلف العلماء في تفسير هذا الحديث فقال مالك في المؤطا تفسير لا يجمع بين متفرق بان تكون ثلاثة نفس لكل واحد اربعون شاة فاذا ظلمهم المصدق جمعوها ليؤدوا شاة ويفرق بين مجتمع بان يكون للخليطين مائتا شاة وشاتان فيكون عليهما ثلث شياه فيفرقونها حتى لا يكون على كلهما الا شاة واحدة فنهوا عن ذلك وهو قول الثوري والاوزاعي.

وقال الشافعي تفسير بان يفرق الساعي في الاول ليأخذ شاة من كل واحدة وفي الثاني ليأخذ ثلث شياه فالمعنى واحد لكن صرف الخطاب الشافعي الى الساعي كما حكى منه الدراوردي وصرفه مالك الى المالك وهذا ما قاله بدر الدين عيني والقسطلاني.

وقال ابن الهمام اذا كان النصاب بين الشركاء وصح الخلط بينهم باتحاد السهم والمرعى والمراح والرعى والفحل والماء والمحلب تجب الزكوة فيه عند الشافعي لقوله لا يجمع بين متفرق الحديث وفي عدم الوجوب تفريق ويسمون هذا الخلط خلط الجوار وهي مؤثرة وقال مالك يجب ان يكون كل من الخلطاء مالك قدر النصاب والا فلا.

وعندنا لا تجب والا لوجبت على كل واحد فيما دون النصاب ولنا هذا الحديث نفى وجوب الجمع بين الاملاك المتفرقة ونسّميه خلط الشيوخ اذا المراد الجمع والتفرق في الاملاك لا في الامكنة الا ان النصاب المتفرقة في امكنة مع وحدة الملك تجب فيه الزكوة فمعنى لا يفرق بين مجتمع وان لا يفرق بين الثمانين الساعي مثلا والمائة والعشرين ليجمع نصابين او ثلاثة نصابات ولا يجمع بين النصابين المتفرقين بالملك بان يكون لكل واحد عشرون او اربعون.

وقال الشيخ هذا يحتمل ان يكون النهى لرب المال وللساعي فعلى الاول تقدير قوله خشية الصدقة تقليلها واسقاطها وعلى الثاني تكثيرها مثال الاول رجل ملك اربعين شاة فخلطها باربعين لرجل آخر ليعود الواجب من الشاة الى نصف الشاة او كان له عشرون مخلوطة بمثلها لرجل آخر ففرقها لتلا يكون نصابا ومثال الثاني رجل له مائة وعشرون وواجهها شاة ففرق الساعي اربعين ليكون فيها ثلث شياه او كان لرجل من اربعين شاة متفرقة لتجب فيها الزكوة.

فالحاصل ان معنى الحديث اذا كان الملك متفرقا لا يجمع فيجعل كانه لو احد لاجل الصدقة كخمس من الابل بين اثنين وثلثين من البقر حال عليها الحول واراد المصدق ان يأخذ منها الصدقة فجمع بين الملكين وجعلهما كملك واحد لا يجوز له ذلك وكثمانين من الغنم بين اثنين وحال عليها الحول فانه يجب فيهما شاتان على كل واحد منهما شاة واحدة ولو اراد ان يجمعهما بين الملكين فيجعلاهما ملكا واحدا خشية الصدقة فيعطها المتصدق شاة واحدة لا يجوز لهما ذلك لتفريق ملكهما فلا يملكان الجمع لاجل الزكوة.

قوله لا يفرق بين مجتمع أى فى الملك كرجل له ثمانون من الغنم فى مرعتين مختلفين انه يجب عليه شاة واحدة ولو اراد المتصدق ان يفرق المجتمع كانها لرجلين يأخذها شاتين ليس له ذلك لان الملك مجتمع فلا يملك تفريقه وكذا لو كان له اربعون من الغنم فى مرعيين مختلفين تجب عليه الزكوة لان الملك مجتمع فلا يملك تفريقه وكذا لو كان له اربعون من الغنم من مرعيين مختلفين تجب عليه الزكوة لان الملك المجتمع فلا يجعل كالمترفين فى الملك خشية الصدقة.

قوله ما كان من الخليطين فانهما يتراجعان على السوية

تفسيره ان المتصدق اذا حضر على المال المشترك بعد تمام الحول فانه يأخذ الصدقة منه فينظر ان كان المأخوذ حصة كل واحد منهما لا غير فان كان المال بالسوية فلا تراجع بينهما لان ذلك القدر كان واجبا على كل واحد منهما على السوية وان كان الشركة بينهما على التفاوت فاخذ من احد زيادة لاجل صاحبه فانه يرجع على صاحبه بذلك المقدار.

وبيان ذلك اذا كان ثمانون من الغنم بين الرجلين واخذ المتصدق شاتين منهما فلا تراجع ههنا لان الواجب على كل واحد منهما على السوية فهو شاة فلم يأخذ من واحد منهما الا قدر الواجب ولو كانت الثمانون بينهما اثلاثا تجب على صاحبه الثلثين شاة واحدة لكمال نصابه وزيادة ولا شى لصاحب الثلث لنقصان نصابه فاذا حضر المتصدق واخذ منهما شاتين يرفع صاحب الثلث على صاحب الثلثين بثلاث قيمة الشاة لان كل الشاة بينهما اثلاثا فكانت الشاة المأخوذة بينهما اثلاثا فقد اخذ المتصدق من نصيب صاحب الثلث ثلث شاة لاجل صاحب الثلثين فانه ان يرجع بقيمة الثلث.

وحاصل الكلام ان معناه عند الجمهور ان ما كان تميز لاحد الخليطين من المال فأخذ الساعى من ذلك المتميز يرجع الى صاحبه بحصته بان كان لكل عشرين واخذ الساعى من مال احدهما يرجع بقيمة نصف الشاة وان كان لاحدهما عشرون وللآخر اربعون مثلا فاخذ من صاحب العشرين يرجع الى صاحبه الاربعين بالثلثين وان اخذ منه يرجع الى صاحبه عشرين بالثلث وعند ابي حنيفة يحتمل الخليلط على الشريك اذا المال اذا تميز فلا يؤخذ زكوة الا من ماله.

واما اذا كان المال بينهما على الشركة بلا تمييز واخذ من ذلك المشترك فعنده تجب التراجع على السوية اى يرجع كل واحد منهما على صاحبه بقدر ما يساوى ماله مثلا لاحدهما اربعون بقرة وللآخر ثلثون والمال مشترك غير متميز فاخذ الساعى عن صاحب الاربعين مسنة وعن صاحب الثلثين تبعة واعطى كل واحد منهما من المال المشترك فيرجع صاحب الاربعين باربعة اسباع التبعة على صاحب الثلثين وصاحب الثلثين بثلاثة اسباع المسنة على صاحب الاربعين ذكره فى البدائع.

ولا يؤخذ فى الصدقة هرمة التى سقطت اسنامها ولا ذات عوار اى المعيبة واختلف فى مقدار ذلك

فالاكثر على انه ما ثبت به الرد في البيع وقيل ما يمنع الاجزاء في الاضحية قاله اشعر كافي ولا تيسن وهو فحل الغنم والشياه المصدق واختلف في ضبطه فالأكثر على انه بالتشديد والمراد المالك.
وتقدير الحديث لا تؤخذ ذات عوار ولا هرمة اصلا ولا يؤخذ تيس الا برضاء مالكة لكونه يحتاج اليه ففي اخذه بغير رضاه اضرار به بالاستثناء مختص بالثالث وقال الخطابي بتخفيف الصاد والمراد العامل فهو وكيل الفقراء في القبض فله ان يتصرف لهم بما يراه ويؤدي الى اجتهاده والله اعلم.

باب ما جاء في زكوة البقر

وليعلم ان زكوة البقر ان يؤدي في ثلثين تبعة او تبيع وفي اربعين مسن او مسنة ولم يذكره اكتفاء بما ذكره فيما قبل قال السرخسي في المبسوط لا فرق بين الذكور والاناث في زكوة البقر بخلاف زكوة الابل فانه لا يؤخذ منها الا الاناث وهذا التفاوت ما بين الذكور والاناث في الغنم وتباين ما بينهما ولا يجوز عند الشافعي في زكوة الغنم ان يؤخذ الزكوة الا اذا كان النصاب كله ذكورا لان منفعة النسل لا تحصل به ويجوز في زكوة الذكور لان الواجب جزء من النصاب ولنا قوله عليه السلام في كل اربعين شاة شاة واسم الشاة يتناول الذكور والاناث جميعا بالدليل الموجب فيه ثم التبعة ولد البقرة اول سنة والمسنة هي البقر التي استكملت لها سنتان ودخلت في الثالثة.

وقوله من كل حالم اي بالغ اي عدله او عدله معافر وهي ثياب تصنع في اليمن اي في مثل دينار في القيمة من ثياب وقيل قبيلة في اليمن **وقوله من حالم دينار** هذا حكم الجزية وهي عندنا نوعين جزية توضع على الكفار صلحا وجزية توضع عليهم بعد استيلائنا عليهم عنوة ولنا ما في الباب من القسم الاول ولا تحديد في هذا واما القسم الثاني فهو ما وضع سيدنا عمر^{رضي} من الجزية اي ثمانية واربعون درهما على الغني وعشرون درهما على المتوسط واثنان عشر درهما على الفقير واما ما في الباب فجزية سلف لان اهل نجران اتوا الى النبي صلوات الله عليه وآله للمباهلة فكفوا عنه وقبلوا الجزية والله اعلم.

باب كراهية اخذ خيار المال في الصدقة

قوله عليه السلام لمعاذ انك تأتي قوما اهل الكتاب فادعهم الى شهادته ان لا اله الا الله واني رسول الله فان هم اطاعوا ذلك فاعلمهم ان الله افترض عليهم خمس صلوة استدلل بعض الاحناف بحديث الباب على ان الكفار ليسوا بمخاطبين بالفروع واجاب الشافعية بان المذكور في الحديث الترتيب بان يعرض الاسلام

على الكفار او لا ثم بعده من الفروع اقول وفي المسئلة تفصيل وهو ان الشافعية والاحناف متفقون على ان الكفار مخاطبون بالايمان والعقوبات اى الحدود والمعاملات وتففقوا على ان الكفار اذا اسلموا لا شئ عليهم من القضاء ما مضى من الصلوة والزكوة والصوم والحج في حالة الكفر.

فقال الشافعية والمالكية انهم مخاطبون بها وقال العراقيون منا انهم مخاطبون ومعنى كونهم مخاطبين انهم يعذبون في جهنم على ذلك ما يخاطبون به واما اذا تاب المرتد فليل يجب عليه قضاء الصلوة الفائتة في حالة الارتداد وقيل لا قضاء عليه اقول ان الاحناف في هذه المسئلة ثلثة اقوال في كونهم مخاطبين بالفروع قال العراقيون انهم مخاطبون بالفروع اعتقادا واداء اى يعذبون في النار على اعتقادهم بعدم الفرضية وعلى عدم ادائهم الفريضة وقال جماعة من مشائخ ما وراء النهر انهم يخاطبون اعتقاد لا اداء فلا يعذبون في النار الا على عدم اعتقادهم الفريضة وقالت طائفة انهم ليسوا مخاطبين اعتقادا ولا اداء فلا يعذبون عندهم الا على تركهم الايمان والمختار قول العراقيين واختاره صاحب البحر في شرح المنار.

وهناك بحث في كونهم مخاطبين في المعاملة بانهم مخاطبون حلة وحرمة اى باعتبار احكام العقبي صحة وفسادا اى باعتبار احكام الدنيا فقال شيخنا الانور الكشميري انهم مخاطبون حلة وحرمة اطراداً واما صحة وفساداً منهم مخاطبون في بعض الجزئيات لا في البعض كما تدل عبارة من الهداية والكنز.

وقوله خمس صلوات وقال ابن حجر فيه دليل على ان الوتر ونحوه كالعيدين ليس بواجب اقول هذا ليس في محله اذ لا دلالة فيه نفي ولا اثباتا على ما ذكره مع انه لم يقل بفرضية الوتر والعيدين اجماعاً والمفهوم المخالف غير معتبرة عندنا بل مفهوم العدم ساقط الاعتبار اتفاقاً ويحتمل انها وجبت بعد هذه القضية او لم يذكرها كما لم يذكر الصوم مع انه فرض قبل الزكوة او لان الواجبات داخله في الفرائض يعنى انها فرائض عملية وسائر الفرائض اعتقادية.

قوله وترد على فقرائهم استدلل بهذا الحديث الشيخ ابن الهمام على انه لم يجب اى لا يجب اداء الزكوة الى جميع الاصناف وزعم صاحب شرح الوقاية ان محتج الشافعي الجمع المذكور في الآية.

ولا يخفى ان مدار الخلاف في التفقه تفقه الشافعي ان الاصناف مستحقون لمال الزكوة وتفقه ابي حنيفة ان الاصناف مصارف فلانهم مستحقون قال الشافعي لو لم يوجد الاصناف بلاده يجوز ادائه الى ان يوجد من الاصناف ونحن نقول انه لبيان الافضلية ويجوز نقلها الى غير فقراء البلدان الذي كانوا احوج منهم.

وقوله من اغنياهم فيه دليل على ان الطفل تجب الزكوة في ماله وزاد ابن حجر فيه المجنون ويرد عليه ان الضمير راجع للمكلفين وهما غير داخلين فيهم الا ان يقال ان الضمير راجع الى المسلمين.

وقوله اتق دعوة المظلوم اى اجتنب الظلم لئلا يدعوك المظلوم ويكونون مظلومين اذا اخذت كرائم اموالهم ونفائسها التي تتعلق بها نفس مالكها ونفى الحجاب كناية عن سرعة القبول ووصوله موضع

الاستجابة على الفور والله اعلم بالصواب.

باب ما جاء في صدقة الزرع والثمر والحبوب

وقوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة اختلّفوا في هذا الفصل في مسائل منها ان الاحناف شرطوا بوجوب العشر ان تكون الارض عشرية فان كانت الارض خراجية يجب فيها الخراج ولا يجب في الخارج منها العشر والخراج والعشر لا يجتمعان في ارض واحدة عندنا وعند الشافعيّ يجتمعان فيجب في الخارج من ارض الخراج العشر.

ولنا ما روى ابن مسعود عن النبي ﷺ انه قال لا يجتمع عشر وخراج في ارض المسلمين ولان احدا من الائمة الاول وولادة الجور لم يأخذ من ارض الخراج عشرا الى يومنا هذا فالقول بوجوب فيها يكون خلاف الاجماع فيكون باطلا.

ومنها ان النصاب ليس بشرط بوجوب العشر فيجب العشر في قليل وكثير من الخارج من الارض ولا يشترط النصاب فيها عند ابي حنيفة وعند الجمهور والامامين منا لا يجب فيه فيما دون خمسة اوسق اذا كان مما يدخل تحت الكيل كالحنطة والشعير وغيرهما.

ودليل ابي حنيفة قوله تعالى "يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض" (البقرة: ٢٦٤) وقوله تعالى "واتوا حقه يوم حصاده" (الانعام: ١٣١) وقوله عليه السلام ما سقته السماء فقيه العشر من غير فصل بين القليل والكثير.

واما الحديث فالجواب عنه ان التعلق به من وجهين احدهما انه من الآحاد فلا يقبل في معارضة الكتاب والخبر المشهور.

فان قيل ليس فيه شائبة المعارضة بل هو بيان مقدار ما يجب فيه الشيء والبيان بخبر الواحد جائز كبيان المحمل والمتشابه فالجواب عنه انه لم يكن حملة على البيان لان ما تمسكنا به عام يتناول ما يدخل تحت الوسق وما لا يدخل فيه وما روئتم من خبر المقدار خاص فيما يدخل تحت الوسق فلا يصلح بيانا للمقدار الذي يجب فيه العشر لان من شأن المبين ان يكون شاملا لجميع ما يقتضى البيان وهذا ليس كذلك كما بينا.

فعلم انه مورد بيان الثاني ان المراد بالصدقة الزكوة لان مطلق اسم الصدقة لا ينصرف الا الى الزكوة المعهودة ونحن نقول به ان ما دون خمسة اوسق من طعام او تمر للتجارة لا تجب فيه الزكوة ما لم تبلغ قيمتها مأتى درهم فيحمل عليها حملا بالدلائل بقدر الامكان.

ومنها ان يكون الخارج من الارض مما يقصد بزراعتها نماء الارض وتشتغل به الارض عادة فلا عشر في

الحشيش والحطب والقصب الفارسی لان هذه الاشياء لا تشتغل به الارض عادة لان الارض لا تنمو بها فلم تكن نماء الارض حتى قالوا في ما اذا اتخذها مقصبة شجرة الخلاف التي يقطع في كل ثلاث سنين او اربع سنين انه يجب فيها العشر لان ذلك غلة وافرة ويجب في قصبه السكر لانه مما يطلب به نماء الارض فوجد شرط الوجوب فيجب .

فاما كون الواجب مما له ثمرة باقية فليس بشرط يوجب الشئ بل يجب سواء كان الخارج له ثمرة باقية او لا وهي الخضروات كالبقول والرطب والخباز والقثاء والبصل والثوم ونحوها في قول ابي حنيفة وعند الامامين لا يجب الا في الحبوب وما له ثمرة باقية واحتجا لما روى عن النبي ﷺ ليس في الخضروات صدقة وهذا نص عليه .

ولابي حنيفة قوله تعالى "يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم وما اخرجنا لكم من الارض" واحق ماتنا وله هذه الآية الخضراوات لانها هي المخرجة حقيقة من الارض .

واما الجواب فانها غير مخرجة من الارض حقيقة بل من المخرج من الارض وقوله تعالى "واتو حقه يوم حصاده" (الانعام: ١٣١) احق ما يحمل عليه الخضراوات لانها هي التي يجب ايتاء الحق منها يوم القطع واما الجواب فيتأخر الايتاء فيها الى وقت النقية وقوله عليه السلام ما سقت السماء ففيه العشر وما سقى بغرب او دالة ففيه نصف العشر من غير فصل بين الحبوب والخضروات .

واما الحديث فغريب لا يجوز به تخصيص الكتاب والخير المشهور به او يحمل على الزكوة او يحمل ليس في الخضروات صدقة على انه ليس فيها صدقة تؤخذ بل اربابها يؤدون اياها بانفسهم فكان هذا نفى ولاية اخذ الامام وبه نقول .

وتوضيحه ان الحديث في العرايا والعرية تكون في خمسة اوسق فلما اعطى الرجل ما خرج من ارضه بطريق العرية فلا زكوة عليه فيما اعرى والقرآن الدالة على ما قلنا ان في الصحيحين ان العرايا انما تصح الى خمسة اوسق فالمتبادر ان في الحديث الباب ايضا حكم العرايا والمراد ان ما دون خمسة اوسق يؤدونه ديانة فيما بينه وبين الله تعالى ولا يجب رفعه الى بيت المال فانه يؤدى الى المعرى له واليه يشير ما رواه الطحاوي في الجلد الثاني ص ٢١٥ عن مكحول مرسلا عن النبي ﷺ انه عليه السلام خففوا في الصدقة فان في المال العرية والصدقة رواه ابوداؤد في مراسيله وفيها فان في مال العرية والواطنة وقال الشاه انور كشميرى وظنى ان هذا اللفظ هو الوصية واما الوصية المواطنة فمن تصحيف الراوى .

ومنها في سنن الكبرى للبيهقي ان ابا بكر وعمر كانا يأمران ساعتها بان لا يخرجوا في العرايا وصرح ابو عبيد في كتاب الاموال ان هذا الحكم العرية وابوعبيد هو معاصرا بن معين واحمد بن حنبل .

وفى المجلد الاول فى الهداية لبرهان الدين المرغانى قال ابوحنيفة فى قليل ما اخرجته الارض وكثيره

العشر سواء سقته سيحون او السماء الا القصب والحطب والحشيش وقالوا لا يجب العشر الا فيما له ثمرة باقية اذا بلغ خمسة اوسق والوسق ستون صاعا بصاع النبي ﷺ وليس في الخضراوات عندهما صدقة اى عشر فالخلاف فى الموضوعين فى اشتراط البقاء لهما فى الاول قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة ولانه صدقة فيشترط فيه النصاب ليتحقق الغناء.

ولا بى حنيفة قوله عليه السلام ما اخرجته الارض ففيه العشر من غير فصل وتأويل ما رواه محمول على زكوة التجارة لانهم كانوا يتبايعون بالاوساق وقيمة الوسق اربعون درهما فيكون قيمة خمسة اوسق مأتى درهم وهو نصاب الزكوة.

واما الجواب عن قولهما انه لا اعتبار للمالك فى الشئ ولهذا يجب فى الارض الموقوفة وارض المكاتب فلما لم يعتبر المالك كيف يعتبر صفته وهو الغنى الحاصل بالنصاب ولهذا لا يشترط الحول لانه نماء وهو كله نماء.

ولهما فى الثانى فى قوله عليه السلام ليس فى الخضراوات صدقة والزكوة غير منفى عنه بالاتفاق فتعين العشر وله ما روينا ومرور بهما مأخوذ على صدقة يأخذها العاشر وبه يأخذ ابو حنيفة ولان الارض قد تستنمى بما لا يبقى والسبب هى الارض النامية ولهذا يجب فيها الخراج واما الحطب والقصب والحشيش لا تنبت فى الجنان والبساتين عادة بل تنفى عنها حتى لو اتخذها موضع القصب او الشجرة او منبتاً للحشيش يجب فيه العشر والمراد بالقصب فى اول الباب القصب الفارسى وهو الذى يتخذ منها الاقلام ويدخل فى البناء واما قصب السكر وقصب الزميرى فهو نوع من القصب فى سخونته عطر يؤتى من الهند انما سمي بها لانهما تجعل ذرة فتجعل فى الدواء ففيها العشر لانه يقصد بهما اشتغال الارض بخلاف السعف اى فصول النخل والتين لان المقصود منهما الحب والتمر دونها انتهى.

واما وجه النظر فهو انا رأينا الزكوة تجب فى الاموال والمواشى فى مقدار معلوم منها بعد وقت معلوم وهو الحلول فكانت تلك الاشياء تجب بمقدار معلوم ووقت معلوم ثم رأينا ما تخرج الارض يؤخذ منها الزكوة فى وقت ما تخرج ولا ينتظر به وقت فلما يسقط ان يكون له وقت تجب فيه الزكوة بحلوله سقط ان يكون له مقدار يجب الزكوة فيه بلوغه فيكون حكم المقدار والميقات فى هذا سواء اذا سقط احدهما سقط الآخر كما كان فى الاموال التى ذكرنا سواء لما ثبت احدهما ثبت الآخر فهذا هو النظر الصحيح وهو قول ابى حنيفة ايضا فافهم فانه دقيق والله اعلم.

باب ما جاء فى زكوة العسل

اختلفوا فى زكوة العسل فمنعها الشافعى واثبتها ابو حنيفة وحديث هلال ابن الحارث المزنى انه جاء الى

النبي ﷺ بعشور نحل له وكان سأله ان يحمي واديا يقال سلبية فحمي له رسول الله ﷺ ذلك الوادي فلما ولي عمر^{رض} كتب سفيان ابن وهب اليه يسأله عن ذلك فكتب عمر^{رض} ان ادى اليك ما كانوا يؤدون الي النبي ﷺ عن عشور نحل فاحم له سلبية والا فانما هو ذباب غيث يأكله من يشاء اي النحل ذباب مطر تجتمع في مواضع المطر يأكله ما يشاء اي ما يخرج من نحله من يشاء فلا تحم له فاتركه للعامة اخرجته النسائي.

وقال الدار قطنى الحديث يروى عن عبدالله بن الحارث وابن لهيعة عن عمرو بن شعيب مسندا ورواه يحيى بن سعيد الانصارى مرسلا وما ورد عن عبدالله ابن عمر^{رض} انه قال قال رسول الله ﷺ في العسل في كل عشر ازق زق هذه حجة لابي حنيفة واحمد واسحاق وحكى الترمذى عن اكثر اهل العلم وحكاه فى البحر عن ابن عمر^{رض} وابن عباس^{رض} وعمر ابن عبدالعزيز واحد قولى الشافعى وقد حكى البخارى وابن ابى شيبة وعبدالرزاق عن عمرو بن عبدالعزيز لا يجب فى العسل شئ من الزكوة وروى عن عبدالرزاق ايضا مثل ما رواه صاحب البحر ولكنه باسناد ضعيف قاله الحافظ فى الفتح قال فى المؤطا اما العسل ففيه العشر اذا اصابت منه شئ كثير خمسة اوسق فصاعدا.

وعند ابى حنيفة قليله وكثيره سواء فى وجوب العشر وقد بلغنا عن النبي ﷺ انه عليه السلام جعل فى العسل العشر قال القارى وقال الشافعى ولا شئ فى العسل الجلبى وروى الترمذى وابن ماجه عن ابن عمر^{رض} مرفوعا فى كل عشرة ازق زق انتهى وعند ابى يوسف يعتبر القيمة فى رواية وفى رواية عشرة قرب وفى رواية ما ذهب اليه الشافعى ومالك والثورى وحكاه ابن عبدالبر عن الجمهور الى عدم وجوب الزكوة فى العسل. واعلم ان حديث ابى سياره وحديث هلال غير حديث ابى سياره لا يدلان على وجوب الزكوة فى العسل لانه تطؤ لهما وحمالهما يدل على ما اخذ وعقل عمر^{رض} العلة فامر لمثل ذلك ولو كان سبيله سبيل المصدقات لم يجز فى ذلك وفى البدائع ثم وجوب العشر مذهب اصحابنا وقال الشافعى لا عشر فيه وزعم ان ما روى فى وجوب العشر لم يثبت.

ونحن نقول ان لم يثبت عندك وجوب العشر فى العسل ثبت عندنا الا ترى الى ما روى ابا سياره جاء الى النبي ﷺ فقال ان لى نحلا فقال النبي ﷺ اذ عشرة فقال ابوسيار^{رض} احميها لى يا رسول الله فحماها له. وروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان بطنا من فهر كانوا يؤدون الى رسول الله ﷺ من نحل لهم العشر من كل عشر قربة قربة وكان يحمى لهم واديين فلما كان زمان عمر^{رض} استعمل هنالك سفيان بن عبدالله الثقفى فأتوا ان يؤدوا اليه شيئا وقالوا انما كنا نؤدى شيئا الى رسول الله فكتب ذلك سفيان الى عمر^{رض} انما النحل ذباب حيث سوقه الله تعالى رزقا الى من يشاء فان ادوا اليك ما كانوا يؤدون الى رسول الله ﷺ فاحم لهم واديهم والا فخل بين الناس وبينها فادوا اليه.

وعن ابى هريرة ان النبي ﷺ كتب الى اهل اليمن ان يؤخذ من العسل العشر وعن عمر^{رض} انه كان يأخذ من

العسل العشر من كل عشر قربة قربة وكذا روى عن ابن عباس^{رضي} كان يفعل ذلك حين كان واليا على البصرة وفي الهداية وفي العسل العشر اذا اخذ من ارض العشر وقال الشافعي لا يجب لانه متولد من الحيوان فاشبهه الابريشم التي يكون من دود القز .

ولنا قوله عليه السلام وفي العسل العشر رواه العقيلي وروى البيهقي معناه ولان النحل يتناول من الانوار والاثمار فكذا ما يتولد منهما بخلاف دود القز لانه يتناول الاوراق ولا عشر فيها .

ثم عند ابي حنيفة^{رضي} يجب فيه العشر قل او كثر لانه لا يعتبر فيه النصاب وعن ابي يوسف انه معتبر فيه خمسة اوسق كما هو اصله في اعتبار خمسة اوسق فيما يوسق وعنه انه لا شيء فيه حتى تبلغ عشر قرب لحديث بنى شبابة انهم كانوا يؤدونه الى رسول الله^{صلی اللہ علیہ وسلم} كذلك وعند خمسة امناء وعن محمد^{رضي} خمسة افراق والفرق ستة وثلاثون رطلا لانه اقصى ما يقدر به وكذا في قصب السكر وفيه ستة وثلاثون رطلا وكل ما يوجد في الجبال من العسل والثمار ففيه العشر وعن ابي يوسف انه لا يجب لانعدام السبب وهو الارض النامية وجه الظاهر ان المقصود حاصل وهو الخارج وان لم تكن الارض مملوكة فان المستعير اذا زرع يجب العشر انتهى .

واعلم ان اراضينا في هذا العصر اى ارض الهند لا عشر فيها في شئ لانها ارض دارالحرب ودارالحرب التي تكون فصل الخصومات في ايدى الكفار وليس الاصطلاح انها التي يمنع المسلمون من اداء الفرائض من الصوم والصلوة كما زعم بعض الناس فانه لا اصل لهذا التعريف وذكر مولانا الاشراف على في رسالته ان ارض الهند ليست بعشرية ولا خراجية .

باب ما جاء لا زكوة على المال المستفاد حتى يحول عليه الحول

ان المستفاد على نوعين الاول ان يكون من جنسه كما اذا كانت الابل فاستفاد الابل في اثناء الحول يضم المستفاد الى الذي كان عنده فزكى الجميع والثاني ان يكون من غير جنسه كما اذا كانت الابل عنده فاستفاد بقرا او غنما في اثناء الحول لا يضم الى الذي عنده وهاتان الصورتان مما اتفق عليه العلماء ثم النوع الاول على نوعين احدهما ان يكون المستفاد من الاصل كالاولاد والارباح فانه يضم بالاجماع والثاني ان يكون مستفادا بسبب مقصود كالشراء فانها يضم عندنا قاله العيني وقال صاحب الهداية ومن كان له نصاب فاستفاد في اثناء الحول من جنسه ضم اليه .

وقال الشافعي واحمد لا يضم لانه اصل في حق الملك فكذا في وظيفته ولانه ملكه بغير السبب الذي ملكه به النصاب بخلاف الاولاد والارباح لانهما تابعة في الملك حتى ملكهما بملك الاصل .
ولنا ان المجانسة على العلة في الضم بالاجماع في الاولاد والارباح لا عندها يتعسر المتعسر فتعتبر

اعتبار الحول لكل لان المستفاد مما يكثر وجوده ولا يمكن فراغة الحول عند كل مستفاد الا بهذا ضبطة احوال ذلك من الكيفية والكمية والزمان وفي ضبط هذه الجملة عند الكثرة حرج خصوصا اذا كان النصاب درهما وهو صاحب غلة يستفيد كل يوم درهما او درهمين وقال في التعليق الممجد تحت قول محمد لا يجب في مال الزكوة حتى يحول عليه الحول قال محمد وبهذا نأخذ وهو قول ابي حنيفة و ابراهيم النخعي .
وقال احمد والشافعي واسحاق في حولان الحول لوجوب الزكوة لا يضم لحديث من استفاد ما لا فلا زكوة عليه حتى يحول عليه الحول اخرجه الترمذى وغيره .

وقال اصحابنا هو حديث ضعيف لان في سنده عبدالرحمن ابن زيد وهو ضعيف في الحديث ضعفه احمد بن حنبل وعلى ابن المدنى وقال هو كثير الغلط وعلى تسليم ثبوته فعمومه ليس بمراد بالاتفاق على خروج الاولاد والارباح للمجانسة فيجب ان يخرج المال المستفاد اذا كان من جنسه وهو اوقع للخرج على اصحاب الحرف الذين يجدون كل يوم درهما او اكثر او اقل فان في اعتبار الحول لكل مستفاد حرجا عظيما وهو مدفوع بالنص كذا رواه ابن الهمام وذكر العيني ان مذهبنا في هذا الباب هو قول عثمان و ابن عباس والحسن البصرى والثورى والحسن ابن صالح وهو قول مالك في السائمة .

والجواب الثالث ان المذكور في الحديث لا يجب ان يكون من القسم المصطلح للفقهاء المختلف فيه في الضم وعدمه وقال ابو حنيفة يضم ومنعه الآخرون بل مراده هو المستفاد لغة اى المال الحاصل ابتداء فانه لا زكوة عليه حتى يحول عليه الحول والله اعلم .

باب ما جاء ليس على المسلمين جزية

اعلم ان الحكمة فى وضع الجزية ان الذى لا يلحقهم ويحملهم على الاسلام شرعت سنة ثمان وقيل سبعة قال ابويوسف فى كتاب الخراج جميع اهل الشرك من المجوس وعبدة الاوثان والحجارة والصائين يؤخذ منهم الجزية ما خلا اهل الردة من اهل الاسلام واهل الاوثان من العرب فان الحكم فيهم ان يعرض الاسلام عليهم فان اسلم فيها والا قتل الرجال منهم وسبى النساء والصبيان وليس اهل الشرك من عبدة الاوثان وعبدة النيران والمجوس مثل اهل الكتاب فى ذبائهم ومناكحهم كما روى عن الحسن عن النبى صلى الله عليه وسلم .

وقد روى فى مقدارها عن عمر انه ضرب الجزية على اهل العراق اربعين درهما وعلى اهل المذهب اربعة دنانير فى كل سنة ومع ذلك ارزاق المسلمين او ضيافته ثلاثة ايام وبيان ارزاق المسلمين وهى خبز وشعير وادام ومكان ينزلون به يكفون من الحر والبرد وهذا الذى ذكرنا عن عمر مذهب مالك فلايزاد عليه

ولا ينقص منه الا من يضعف عن ذلك فيخفف عنه بقدر ما يراه الامام.
وقال الشافعيُّ اقلها دينار ولا حد لاكثرها الا اذا بذل الاغنياء دينارا لم يجز قتالهم.
وقال ابو حنيفةٌ واحمدٌ اقلها على الفقراء والمساكين اثنا عشر درهما او دينار وعلى الاوسط اربعة وعشرون درهما او دينارين وعلى الاغنياء ثمانية واربعون درهما او اربعة دنانير.
ثم اعلم انهم اجمعوا على ان الجزية على الذمى لا على المسلم ولو اسلم وكانت على جزية سنين فلا يجب ادائها بل سقطت والجزية ثابتة بالقرآن قال الله تعالى "حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون" (التوبة: ٢٩) وتواتر به تعامل السلف والاحاديث الواردة في هذا الباب لا ينكر احد الا من له ممارسة قوية بالجهل والحمول ومزولة قائمة بالجمود والخمود.
وقوله جزية عشور اصله ان ملوك العرب يأخذون العشر ممن تحتهم ثم استعمل العثور في حق اخذ مظلمة ومنه قوله عليه السلام في المشكوة لعن الله العشار اي الآخذين من غير حق واما في الباب فالمراد به الجزية وقوله لا يصلح قبلتان في ارض واحد اي الكافر اذا اسلم ببلد حرب فلا يقيم بها او اراد ان اهل الذمة المقيمين ببلد الاسلام لا يمكنون من اظهار دينهم والله اعلم بالصواب.

باب ما جاء في زكوة الحلبي

اعلم ان مسألة الحلبي مختلف بين العلماء فقال ابو حنيفةٌ واصحابه والثوريُّ تجب فيها الزكوة وروى ذلك عن عمرٌ وابن مسعودٍ وابن عمرٌ وابن عباسٍ وبه قال سعيد ابن مسيب وسعيد ابن جبير وعطاء وابن سيرين وجابر ابن زيد والمجاهد والزهرى وميمون ابن مهران والضحاك وعلقمة والاسود وعمر ابن عبدالعزیز والاوزاعي وابن شبرمة والحسن وابو موسى وعبدالله بن شداد رضی الله عنهم اجمعين وقول عائشة وام سلمة وفاطمة بن قيس رضی الله عنهن وقال ابن المنذر وابن حزم الزكوة واجبة بظاهر الكتاب والسنة.

وقال الاشرم سمعت احمد ابن حنبل يقول خمسة من اصحاب النبي ﷺ كانوا لا يرون الزكوة في الحلبي واما اثر عائشة فهو عن عبدالرحمن عن القاسم عن ابيه ان عائشة كانت تلى بنات اخيها لابيها محمد ابن ابي بكر وكان لهن حلبي فلا تخرج من حلبيهن الزكوة.

وحمله اصحابنا على انها لم تخرج من حلبي بنات اخيها لانه لا زكوة في مال الصبي لا لانه ليس في الحلبي زكوة.

واما اثر ابن عمر فهو ما روى عن نافع ان ابن عمر يحلبي بناته وجواره فلا يخرج من حلاهن الزكوة.

نحمله اصحابنا ايضا على انه لا زكوة في مال الصبي واما عدم ادائه الزكوة من جواره فيحمل على ان ابن عمر^{رضي} كان يرى ان المملوك عليك فقط ولا زكوة فيه.

واما اثر انس^{رضي} فاخرجه الدار قطنى عن سليمان انه سأله عن الحلبي فقال ليس فيه الزكوة واما اثر جابر^{رضي} فاخرجه الشافعي ثم البيهقي واما اثر اسماء فاخرجه الدارقطني انها تحلى بناته ولا تزكيه هذه كلها لا احتجاج بها لان في اسانيدنا شيئا وكلها اقوال الصحابة ليست بمرفوعة الى النبي^{صلى الله عليه وسلم}.

قال مالك واحمد واسحاق والشافعي في اظهر قوليه لا تجب الزكوة فيها وروى ذلك عن ابن عمر^{رضي} وجابر ابن عبد الله وعائشة وقاسم ابن محمد والشافعي وقال الشافعي بهذا في العراق وتوفق بمصر وقالت الليث ما كان من حلبي يلبس ويعار فلا زكوة فيه وقال انس^{رضي} يزكى عاما واحدا لا غيره.

وقال محمد^{رضي} في المؤطا اما ما كان من حلبي جوهر ولؤلؤ فليس فيه الزكوة اذا لم تكن للتجارة ويؤيده ما اخرج ابن ابى شيبه عن عكرمة قال على كل مال قال في التعليق الممجد تحت هذا القول لان ما سوى الثمنين من الذهب والفضة وما يتخذ منهما لا تجب فيه الزكوة اذا لم تكن للتجارة ويؤيده ما اخرج ابن ابى شيبه عن عكرمة انه قال ليس في حجر ولا في الزمرد زكوة الا ان يكون للتجارة واخرجه ابن ابى عدى في الكامل عن عدة من الصحابة مرفوعا انه لا زكوة في حجر واسانيدنا وان كان فيها ضعف لكن حسنه المتابع تابعه عثمان ابن عبد الرحمن ومحمد ابن عبد الله ورد عليهما ابن حجر^{رضي} فقال هما متروكان واما ما كان من حلبي ذهب وفضة ففيه الزكوة الا ان يكون ليتيم او يتيمة لم يبلغا فلا تكون في مالهما زكوة وهو قول ابى حنيفة^{رضي} وانتهى.

وقال في التعليق الممجد تحت قوله ففيه لما اخرجه ابو داؤد والنسائي في حديث طويل وقال لها النبي^{صلى الله عليه وسلم} اتعطين زكوة هذا قالت لا قال ايسرك ان يسورك الله يوم القيمة سوارين من نار قال فالتقتهما الى رسول الله^{صلى الله عليه وسلم} وقالت انها لله ورسوله واسناده صحيح قاله ابن قطان وقال ابن المنذر لا مقال فيه واخرجه الترمذي من طريق ابن لهيعة عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده أتت امرأتان الى النبي^{صلى الله عليه وسلم} وفي ايديهما سواران من الذهب فقال لهما أتؤديان زكوة هذا فقالتا لا فقال أتحبان ان يسوركما الله تعالى سوارين من النار فقالتا لا قال فاديا زكوته.

وفي الباب عن عائشة^{رضي} اخرج ابو داؤد والحاكم والداقطنى وام سلمة وغيرهم وهي احاديث متقاربة كلها تفيد وجوب الزكوة في الحلبي وضعف بعض طرقها لا يضر اذا حصل التقوى بالضم لا سيما اذا كان بعض الطرق سالما من القدح والبسط.

وقال امير اليماني في المسئلة اربعة اقوال الاول وجوب الزكوة وهو مذهب صاحب الهداية وجماعة من السلف واحدا اقوال الشافعي عملا بهذه الاحاديث والثاني لا يجب الزكوة في الحلبي وهو مذهب مالك

واحمد والشافعي في احد اقواله عملا للاثار التي وردت عن السلف قال بعد وجوب الزكوة في الحلية ولكن بعد صحة الحديث لا اثر للاثار والثالث ان زكوة الحلية اعطائها عارية للمحتاجين كما روى الدارقطني عن انس[ؓ] واسماء بنت ابى بكر[ؓ] صديق والرابع انها تجب فيها الزكوة مرة واحدة ورواه البيهقي عن انس[ؓ] واطهر الاقوال دليل وجوبها لصحة الحديث وقوته.

وحاصل البحث ان الحديث دليل لابي حنيفة[ؒ] تعرض الشوافع واتباعهم ان يكلموا في اسنادهما ولكن لا يمكن الكلام فيهما.

قوله تصدقن ولو من حليكن ظاهر الحديث وسياقه يشير الى ان الصدقة هذه واجبة ويمكن للشافعي[ؒ] التأويل فيه بحمله على المتفرقات وظاهر احاديث الباب لابي حنيفة[ؒ] وقال ابن المنذر في مختصره اسنادا لا مقال فيه ثم بين رجلا رجلا فقول الترمذی لا يصح في هذا الباب عن النبي ﷺ مؤل والا فخطاء وقال الترمذی ذلك لعل هو قصد الطريقتين الذين ذكرهما والا فطريق ابى داؤد لا مقال فيه.

وايضا اخرج ابوداؤد عن ام سلمة[ؓ] انها قالت كنت البس اوضاعا من ذهب فقلت يا رسول الله اهو كنز قال ان بلغ ان تؤدى زكوته فزكى فليس بكنز اخرجه الحاكم في المستدرک وقال صحيح على شرط البخارى وقال اشرف وفي قوله عليه السلام أتعطين الزكوة قالت لا المراد منه التطوع او المراد بالزكوة العارية ولكنك تعلم ان التأويلين في غاية البعد اذ لا وعيد في ترك التطوع ولا عارية مع انه لا يصح اطلاق الزكوة على العارية لا حقيقة ولا مجازا قال الطيبى ويمكن ان يراد بالصدقة التطوع ويدل عليه حديث العيد فانهن حينئذ لم يخرجن ربع العشر من حليهن بل كفارض مما كان عليهن من الحلى في حجر بلال[ؓ] كذا قيل فيه انه لا ينافى صدقة الفرض سواء كانت بمقدار الفرض او زائدة عليه والله اعلم.

باب ما جاء فى زكوة الخضراوات

باب ما جاء فى الصدقة فيما يسقى بالانهار وغيرها

والخضراوات كالرياحين والاوراد والبقول والقثاء والخيار والبطيخ والباذنجان واشباهه وروى انه ليس فى الخضراوات صدقة بالفاظ متعددة من الصحابة[ؓ] وقال البيهقي[ؒ] يشد بعضها بعضا وقول الترمذی لا يصح فى هذا الباب شئ عنه انما هو باعتبار فرد واخذ بهذا ابويوسف[ؒ] ومحمد[ؒ].

وقال ابو حنيفة[ؒ] تجب فى كل ذلك لقوله عليه السلام ما اخرجته الارض ففيه العشر وما اخرج البخارى عن النبي ﷺ فيما سقت الغيم والانهار العشر وفيما سقى بالسانية ففيه نصف العشر هذا لفظ واما لفظ البخارى فيما سقت السماء والعيون وما كان عشريا ففيه العشر واخرج عبدالرزاق عن عمر ابن عبدالعزيز[ؓ] انه

قال فيما انبتت الارض من قليل وكثير العشر واخرج نحوه عن مجاهد وابراهيم النخعي واخرج ابن ابي شيبة ايضا عن عمر ابن عبدالعزيز ومجاهد وابراهيم النخعي.

وقال صاحب الهداية ومروى الصاحبين محمول على صدقة يأخذها العاشر قال ابن الهمام لان الفقراء ليسوا مقيمين عند العاشر ولا بقاء للخضراوات فتفسد قبل الدفع اليهم.

فقوله او كان عثريا والعثرى ما سقى بالعاثر والعاثر شبه نهر يحفر في الارض يسقى بها البقول والنخل والزرع وقوله سقى بالنضح هو السقى بالرشاء اى ما سقى من الابار بالغرب او بالبعير الساقية والمراد سقى النخل والزرع بالبعير والحمير وفي الحديث وجوب العشر فيما سقى بماء السماء والانهار ونحوهما مما ليس فيه مؤنة كثيرة ونصف العشر فيما سقى بالنواضح وغيرها لما فيه مؤنة كثيرة وهذا متفق عليه لكن الاختلاف فى انه هل يجب الزكوة فى كل ما اخرجته الارض من الزرع والشمار والرباحين وغيرها الا الحشيش والحطب ونحوهما ام يختص فعمم ابو حنيفة وخصص الجمهور وهو معروف فى كتب الفقهاء وقد مر منا التفصيل ايضا فى هذه المسئلة فتدبر والله اعلم.

باب ما جاء فى زكوة مال اليتيم

ذهب كثير من الصحابة كعمر[ؓ] وعلي[ؓ] وعائشة[ؓ] وغير واحد من الائمة كمالك والشافعي واسحاق واحمد الى ان فى مال اليتيم زكوة واستدلوا بقوله عليه السلام الا من ولى يتيما له فليتجر فيه ولا يتركه حتى يأكله الصدقة حيث علم من هذا الحديث ان فى مال اليتيم صدقة وزكوة.

وقالت طائفة من اهل العلم بان ليس فى مال اليتيم زكوة وبه قال سفيان الثورى وعبدالله ابن المبارك وابو حنيفة[ؓ] واستدلوا بقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن الجمنون حتى يعقل رواه ابوداؤد والنسائي والحاكم وصححه.

وما روى عن عمر[ؓ] وابنه وعائشة[ؓ] من القول بالوجوب لا يستلزم كونه من سماع. فحاصله بانه قول صحابي عن اجتهاد عارضه رأى صحابي آخر وقال محمد فى كتاب الآثار اخبرنا ابو حنيفة[ؓ] قال حدثنا ليث ابن ابي سليم عن مجاهد عن ابن مسعود[ؓ] انه قال ليس فى مال اليتيم زكوة. لا مرفوع لاحد من الطرفين بل آثار لنا آثار ابن مسعود[ؓ] ولهم اثر عائشة[ؓ] واما حديث الباب فساقط لان فيه مشنى ابن الصباح وهو ضعيف فى الحديث وروى بعضهم هذا الحديث عن عمرو بن شعيب ان عمر ابن الخطاب[ؓ] الخ يشير الى انه موقوف.

والجواب الثانى ان المراد من الصدقة فى الحديث النفقة الواجبة لزوجة اليتيم وحينئذ معناه ظاهر

باعتباره عليه وانما لا تجب عليه الزكوة لانه لا يملك ماله في حالة اليتيم ولا بد من الملك في وجوب الزكوة ولا يتم بعد البلوغ والمراد من اليتيم الصبي الغير الحالم سواء كان والده ام لا وقوله وهو عندنا واه لا ان عبد الله واه فان الكلام في سنده عن ابيه عن جده لا في سائر الاسانيد فان الاسانيد غير مروية في الصحيحين.

باب ما جاء ان العجماء جرحها جبار وفي الركاز الخمس

قوله العجماء جرحها جبار معناه ان البهيمة اذا تلفت شيئا او جرحت رجلا ولم يكن معها قائد او سائق فلا ضمان عليه ليلا كان او نهارا هذا مذهب ابي حنيفة وقال الشافعي ان اتلفت الدابة في الليل شيئا فضمنه على مالكها لان حفاظة الدواب على مالكها في الليل واما في النهار فمحافظة الزرع على مالكها ودليل الشافعي حديث مرفوع يشير الى هذا التفصيل وهو مروى في غير الصحاح وقد اعلم بعضهم وقالوا انه موقوف ولا يبي حنيفة حديث الباب وهو العجماء جرحها جبار من غير فصل بين النهار والليل.

وقوله البئر جبار معناه ان استأجر رجلا ان يحفر له بئرا او نحوه كالمعدن فسقط عليه البئر او المعدن فلا ضمان عليه وكذلك ان حفر بئرا في ملكه او في فلاة من غير عدوان ووقع فيه انسان فلا ضمان عليه.

وقوله وفي الركاز الخمس اعلم ان المال المستخرج من الارض ثلاثة انواع (١) الكنز (٢) والمعدن (٣) والركاز والكنز اسم لما دفن بنو آدم والمعدن اسم لما خلق الله في الارض يوم خلقت الارض والركاز اسم لهما جميعا والكنز مأخوذ من كنز المال اذا جمعه والمعدن من العدن بالمقام اذا قام فيه والركاز اسم من الركز اي من ركز الرمح اذا خرزه وعلى هذا جاء اطلاقه عليهما جميعا لان كل واحد منهما ركوزة في الارض اي ثبت.

ولا يخفى ان المذهب عند الاحناف ان معدن الذهب او الفضة او الحديد او الرصاص او الصفر لو وجد في ارض الخراج او العشر ففيه الخمس.

ثم لا يخفى على ان المستخرج من المعدن على ثلثه انواع جامد ينطبع كالذهب والفضة والرصاص والحديد والصفر وجامد لا ينطبع كالجس والنورة والكحل وسائر الاحجار كالياقوت والزمرد والملح والبليان وما ليس بجامد كالماء والقيرو النفط ولا يجب الخمس الا في النوع الاول عندنا.

وعند الشافعي لا شيء في معدن الذهب والفضة وغيرها لانها مباح سبقت يد الواجد اليه كالصيد فانه لمن وجده الا اذا كان المستخرج ذهباً وفضة فتجب فيها الزكوة اقول وفي الواجب عنه ثلاثة اقوال اصحها ان الواجب ربع العشر وبه قال مالك في رواية واحمد والثاني ان الواجب فيه الخمس مثل قولنا وهو قول المزني من الشافعي والثالث ما ناله بلا تعب ومؤنة ففيه العشر واما ما ناله بتعب ومؤنة كالمعالجة بالنار وغيرها ففيه

ربع العشر ولا يشترط حولان الحول في قول لانه نماء كله وفي شرط الحول للتنمية ولنا قول النبي ﷺ وفي الركاز الخمس وهو من الركز اطلق على المعدن والارض العدن كانت في ايدي الكفار وحوتها ايدينا غلبة غنيمة وفي الغنائم الخمس بخلاف الصيد فانه لم يكن في يد احد.

واورد على قولنا وهي كانت غنيمة بانه لو كانت غنيمة حتى يجب فيه الخمس لكانت اربعة اخماسه للغانمين كما هو الحكم في الغنيمة واجيب عنه بان الغانمين انما يستحقون اربعة اخماسه اذا حوت ايديهم حقيقة او حكما وههنا ايديهم حكمية لانها لما ثبت ايديهم على ظاهر الارض حقيقة ثبت على باطنها حكما واما الحقيقة فللواجد فاعتبرنا الحكمية في حق الخمس والحقيقة في اربعة الاخماس حتى كان للواجد وانما يعكس لان الحقيقة اقوى.

ولو وجد في دارهم معدنا فليس فيه شيء عند ابي حنيفة وقال الصحابان ففيه الخمس لاطلاق الحديث حيث لم يفصل بين الدار والارض ولا بي حنيفة انه من اجزاء الارض مركب فيها لا مؤنة في سائر الاجزاء فكذا في هذا الجزء لا يخالف الجملة بخلاف الكنز لانه غير مركب فيها لكون اتصاله اتصال مجاورة وان وجد في ارضه فعن ابي حنيفة روايتان.

وان وجد ركازا اى كنزا ففيه الخمس عندهم لما روينا واسم الركاز يطلق على الكنز بمعنى الركز وهو الاثبات ثم ان كان عليه ضرب اهل الاسلام كالمكتوب عليه كلمة الشهادة فهو بمنزلة اللقطة وحكم اللقطة يعرفها مدة يتوهم ان صاحبها يطلبها وذلك يختلف بقله المال وكثرته وان كان عليه ضرب اهل الجاهلية كالمنقوش عليه صورة الصنم ففيه الخمس على كل حال سواء كان في ارضه او في ارض غيره.

ثم ان وجدته في ارض مباحة كالجبال والفلوات فاربعة اخماسه للواجد لانه تم الاحراز منه اذ لا علم للغانمين فيختص هو به وان وجدته في ارض مملوكة ففيه الخمس للفقراء والباقي للواجد عند ابي يوسف لان الاستحقاق بتمام الحياز وهو منه اى الحياز من الواجد وعند ابي حنيفة ومحمد الذي ملكه الامام هذه البقعة اول الفتح لانه سبقت يده اليها وهي يد المحضوض فيملك ما في البطون.

وان كانت يده على الظاهر كمن اصطاد سمكة وفي بطنها درة ثم بالبيع لم يخرج عن ملكه لانها مودع فيها بخلاف المعدن لانه اجزائها فينتقل الى المشتري وان لم يعرف الخطة له وهو الذي ملكه الامام هذه البقعة اول الفتح يصرف الى اقصى مالكة يعرف في الاسلام ولو اشتبه الضرب يجعل جاهليا في ظاهر المذهب لانه الاصل وقيل يجعل اسلاميا في زماننا لتقادم العهد هكذا في الهداية لبرهان الدين.

وقال في التعليق الممجد على المؤطا لمحمد ان الحديث حملة مالك والشافعي على المال المدفون في الارض وقالوا واما المعدن الذي خلقه الله تعالى في الارض فلا خمس فيه بل فيه الزكوة اذا بلغ قدر النصاب وهو المأثور عن عمر بن عبد العزيز وحملة ابو عبيدة في كتاب الاموال وعلقه البخاري في صحيحه.

واما اصحابنا فقالوا الركاز يضم المعدن والكنز وفيهما الخمس ويؤيده ما اخرج به البيهقي عن ابي هريرة مرفوعا الركاز الذي ينبت بالارض وروى ابو يوسف ايضا وعبدالله بسنده عن ابي هريرة مرفوعا في الركاز الخمس قيل وما الركاز يا رسول الله؟ قال الذي خلقه الله تعالى بالارض يوم خلقت ذكره البيهقي.

واما حديث بلال ابن الحارث المزنّي في معادن القبلية انه لا يؤخذ منه الا الزكوة الي اليوم فقال ابو عبيدة هو منقطع ومع انقطاعه ليس فيه انه عليه السلام امر بذلك وانما فيه لا يؤخذ منها الا الزكوة الي اليوم وقال النووي قال الشافعي ليس هذا ما يثبت اهل الحديث وفي حديث بلال كثير ابن عبدالله وهو مجمع على ضعفه فتأمل والله اعلم.

باب ما جاء في الخرص

اختلف العلماء في هذا الباب بكلام مبسوط فذهب الزهري وعطاء وحسن ومروان والقاسم ابن محمد والشافعي واحمد وابوعبيدة الي جواز الخرص في النخيل والاعناب حين يبدو صلاحها ويخلى بينها وبين اهلها يأكلون رطباً.

وقال ابوداؤد لا خرص الا في النخيل فقط وقال الشافعي اذا بدأ صلاح ثمار النخيل والكرم فقد تعلق وجوب الزكوة ووجب خرصها للعلم بمقدار زكوتها فيخرصها رطباً وينظر الخارض كم يصير تمراً فيثبتها تمرًا ثم يخير رب المال فيها فان شاء كانت مضمونة في يده وله التصرف فيها اذا تصرف ضممتها ويستفاد بالخرص العلم بمقدار الزكوة فيها واستباحة رب المال التصرف بشرط الضمان ولا خرص في الزرع.

ثم انهم قد اختلفوا في وجوبه واستحبابه فحكى عن الشافعي وجوبه وذهب الجمهور الي انه مستحب الا انه تعلق به حق المحجور مثلاً او كان شركاء غير مؤتمنين فيجب للحفظ مال الغير.

واختلفوا ايضا هل يختص بالنخيل او يلحق به العنب او يعم كل ما ينتفع رطباً او جفافاً وبالاول قال الشريح القاضي والثاني قول الجمهور والي الثالث ذهب البخاري.

واختلفوا ايضا هل يمضى قول الخارض او يرجع الي ما اليه الحال بعد الجفاف فالاول قول مالك وطائفة والثاني قول الشافعي ومن تبعه ثم اختلفوا هل يكفي خارض واحد ثقة ام لا بد من اثنين وهما قولان للشافعي والجمهور على الاول.

واختلف ايضا هل هو اعتبار تضمين ام لا وهما قولان للشافعي وظهرهما الثاني ولو تلف المالك الثمرة بعد الخرض اخذت منه الزكوة بحساب ما خرص هل هو شهادة ام حكم فان كان شهادة لم يكفي في خارض واحد وان كان حكماً اكتفى به.

واستدل من يرى الخرص في النخيل والكرم بما روى عن عتاب ابن اسيد عند ابي داؤد والترمذی وقال

حسن غريب وقال الماتريدي الدليل على جواز الخرص ورود السنة قولاً وفعلاً وامثالاً واما القول في حديث عتاب واما الفعل فحديث البخاري في هذا الباب واما الامتثال فما روى ان رسول الله ﷺ كان له خراصون . وقال الشعبي والثوري وابو حنيفة وابو اسحاق ومحمد الخرص بدعة وقال الثوري خرص الثمار لا يجوز .

واحتج ابو حنيفة بما رواه جابر مرفوعاً نهى النبي ﷺ عن الخرص وبما رواه جابر ابن سمرة عن النبي ﷺ انه نهى عن بيع كل ثمرة تخرص .

وبانه تخمين وقد تخطى ولو جوز لجوزنا خرص الزرع وخرص الزرع بعد حرازاها اقرب الى الابصار من خرص ما على الاشجار فلما لم يجز في القريب لم يجز في البعيد ولا تضمين رب المال بقدر الصدقة وذلك غير جائز لانه بيع رطب بتمر وانه بيع حاضر بغائب وايضا من المزابنة المنهى عنها وهو بيع التمر في الرأس اى فى رؤس النخل بالتمر كيلا وهو ايضا من باب بيع الرطب بالتمر نسيئة فيدخله المنع بين التفاضل وبين النسيئة وقالوا الخرص منسوخ بنسخ الربوا وقال بعضهم كان يفعل تخويفا للمزارعين لئلا يخونوا لان يلزم به الحكم لانه تخمين وغرر او كان يجوز قبل تحريم الربوا والقمار .

ثم تعقبه الخطابي بان تحريم الربوا والميسر متقدم والخرص عمل فى حيوة النبي ﷺ عمل حتى توفي ثم ابوبكر وعمر فمن بعدهم ولم ينقل عن احد منهم ولا عن التابعين تركه فقال واما قولهم انه تخمين وغرر فليس كذلك بل هو اجتهاد فى معرفة مقدار التمر وادراكه بالخرص الذى هو نوع من المقادير .

قوله تحريم الربوا والميسر مقدم يحتاج الى معرفة التاريخ وعندنا ما يدل على حجة النسخ وهو ما رواه الطحاوى من رواية جابر ان النبي ﷺ نهى عن الخرص وقال رأيتم ان هلك التمر أ يحب احدكم ان يأكل مال اخيه بالباطل والحظر بعد الاباحة علامة النسخ **وقوله والخرص عمل به الخ** مسلم لكنه ليس على الوجه الذى ذكره وانما وجهه انهم فعلوا ذلك ليعلم مقدار ما فى ايدى الناس من الثمار فيوجه مثله يقدم فى ايام الصرام لانهم يملكون شيئاً يحذب الله تعالى فيه ببذل لا يزال ذلك البذل .

واما قولهم انه تخمين الخ ليس بكلام موجه لانه لا شك انه تخمين وليس بتحقيق وكيف يقال هو اجتهاد والمجهتد فى الامور الشرعية قد يخطئ ففى مثل هذا اجدر بالخطاء وانما يفعل ذلك تخويفا لئلا يخونوا وان يعرفوا مقدار ما فى النخيل ليأخذوا الزكوة وقت الانصرام هذا معنى الخرص واما انه يلزم حكم شرعى فلا لانه قد تصيب الثمرة بعد ذلك بأفة فتلقها او نار تحرقها فيكون ما يؤخذ عن صاحبها بدلا من حق الله تعالى فيها مأخوذاً منه بدلا بما لم يسلم .

واما حديث فان الذى روى عنه سعيد ابن المسيب لم يثبت لقائه به لان وفات عتاب وقعت ١٢ هـ وولادة سعيد فى سنة ١٥ هـ وقيل سنة ٢٠ هـ وقال ابو على ابن السكن لم يرو هذا الحديث عنه من وجه غير

هذا وما رواه الدار قطنى عن الواقدى عن سعيد عن مسور ابن المخرمة عن عتاب قال امر رسول الله ﷺ خاليا عن انقطاع لا يعتد به ولا يسمع بل مما يقع العجب ووجه ذلك ان الواقدى اذا كان فيما يحتجون به سيكون واذا كان فيما يحتج به عليهم يمطرون عليهم الطعن ويشعون بانواع الطعن.

ومع هذا قال ابوبكر ابن العربى لم يصح حديث سعيد ولا حديث سهل ابن ابى حشمة ولا فى الخرص حديث صحيح الا حديث البخارى واما حديث ابن رواحة الذى رواه ابو داؤد ومن حديث عائشة ففى اسناده رجل مجهول واما حديث ابن عباس عند ابى داؤد وحديث ابن الصامت عند البيهقى وغيرهما فداخل تحت قول ابن العربى ولا فى الخرص حديث صحيح وقال ابن العربى لم يثبت عن النبى ﷺ خرص النخل الا على اليهود لانهم كانوا شركاء وكانوا غير امناء واما المسلمين فلم يخرص عليهم.

واما وجهه عن طريق النظر فانا قد رأينا الزكوة تجب فى اشياء مختلفة منها الذهب والفضة والثمار التى تخرجها الارض والنخل والشجر والمواشى السائمة فكل قد اجمع ان رجلا لو وجبت عليه زكوة على ماله من ذهب وفضة وما ثبت سائمة تسلم ذلك المصدق على ما لا يجوز البياعات ان ذلك غير جائز الا ترى ان رجلا لو وجبت عليه فى دراهمه زكوة فباع ذلك منه المصدق بذهب نسيئة ان ذلك لا يجوز وكذلك لو باعه منه بذهب ثم فارقه قبل ان يقبضه لم يجز ذلك لو وجبت عليه ما ثبته الزكوة ثم اسلم ذلك له المصدق ببدل مجهول او بدل معلوم الى الوقت مجهول فكل ذلك حرام غير جائز فكان كلها غير جائز فى البياعات فى بيع الناس ذلك بعضهم وقد دخل فيه حكم المصدق فى بيعه اياه رب المال الذى فيه الزكوة التى يتولى المتصدق اخذها عنه.

فلما ذكرنا كذلك فى الاموال التى وصفنا كان النظر على ذلك ايضا ان يكون كذلك حكم الثمار كما لا يجوز بيع الرطب بالتمر نسيئة فى غير ما فيه الصدقات فكذلك لا يجوز فيما فيه الصدقات فيما بين المصدق وبين رب المال فهذا هو النظر فى هذا الباب وقد دعا ذلك ايضا الى ما صرفنا اليه الآثار المروية عن رسول الله ﷺ التى قدمناها فبذلك نأخذ قول ابى حنيفة وصاحبيه.

وقوله اذا خرصتم فخذوا وفى نسخة فجدوا بالجيم والذال وفى نسخة جدوا واخذ القارى فى شرح الذى صنفه النسخته الاولى ومفاده على التقريرين الآخيرين رخصهم على الجد اى القطع وذلك لان الجذ ليس الى المصدقين **وقوله دعوا الثلث** قال الطيبى فخذوا جواب الشرط ودعوا عطف اى اذا خرصتم فبينوا مقدار الزكوة ثم خذوا ثلثى ذلك المقدر واتركوا الثلث لصاحب المال حتى يتصدق به على جيرانه واقاربه وعلى من يمر به يطلب منه فلا يحتاج الى ان بقرم ذلك من ماله اذا اخذ الحق منهم متوفى اضر بهم فانه تكون الساقطة والهالكة او يأكله الطير والناس والله اعلم بالصواب.

باب في المعتدى في الصدقة

باب ما جاء في رضی المصدق

المعتدى في الصدقة كما نعتها والاعتداء مجاوزة الحد فيحتمل ان يكون المراد به المزكى الذي يعتدى باعطاء الزكوة غير مستحقها وقال القريشي ان العامل المعتدى في الصدقة على المقدار الواجب هو في القدر كالذى يمنع على اداء ما وجب عليه لان العامل المعتدى اذا اعتدى في اخذ الصدقة بان اخذ خيار المال او الزيادة على المقدار الواجب او نحو ذلك فان المالك ربما يمنع ما في السنة الاخرى فيكون في الاثم كالمانع.

وقوله اذا اتاكم المصدق فلا يفارقكم الا عن رضی وفي رواية ابى داؤد ارضوا مصدقكم قالوا يا رسول الله وان ظلمونا قال ارضوا مصدقكم زاد عثمان[ؓ] وان ظلمتم وفي رواية له سيأتيكم رُكيب مبعوضون فاذا جاؤكم فرحبو بهم ولا تدخلوا بينهم وبين ما يبتغون فان عدلوا فلا تفسهم وان ظلموا فعليهم وارضوهم فان تمام زكاتكم رضاهم وفي رواية له فان قلنا ان اهل الصدقة يعتدون علينا فقال لا .

هذه روايات مفاهيمها ظاهرة وزادت روايات اخرى قال عليه السلام من سئل قوتها لم يعطه وقال عليه السلام واياكم كرائم اموالهم واتق دعوة المظلوم فانها ليست بينها وبين الله حجاب فوق التعارض في بادى الرأى .

والجواب ان هذا الامر مبنى على السياسة وتعليم الطرفين ورعاية الجانيين حيث نبه العاملين عليها ان ظلموا على المصدقين والمتصدقين بان ارضوا مصدقكم وان ظلمتم ينفضهم المصدقين واهل الاموال وقد جبلت القلوب على حب الاموال والا فلا يجب اعطاء الزيادة وكقوله عليه السلام من سئل قوتها فلا يعطه .

وقوله عليه السلام وان ظلمتم اى على سبيل الفرض والتقدير مبالغة ولو كانوا ظالمين حقيقة كيف يأمر المصدقون بارضائهم وقوله ارضوا مصدقكم اى ببذل الواجب وملاطفتكم والله اعلم.

باب ما جاء ان الصدقة تؤخذ من الاغنياء فتُرَدُّ على الفقراء

قوله فاخذ الصدقة من اغنيائنا فجعلها في فقرائنا فدفعه الى فقراء ذلك البلد وهذا مستحب والا اذا كان غيرهم احوج منهم واحق فيحمل الصدقة من بلد الى بلد آخر ومن قوم الى قوم آخر .

وروى عن مالك والشافعى والثورى انه لا يجوز صرفها من غير فقراء البلد واستدلوا بما روى ابو داؤد عن عمران ابن حصين[ؓ] ان بعض الامراء بعثه الى الصدقة فلما رجع قال لعمران ابن حصين اين المال المال قال

او للمال ارسلتني بل ارسلتني عاملا على الصدقة لان نقسمها في بلدها فلهذا اخذنا الصدقات من حيث كنا نأخذ على عهد رسول الله ﷺ وصرفناها الى مستحقها حيث كنا نضعها على عهد رسول الله ﷺ وفي الباب عن معاذ عند الشيخين ان النبي ﷺ لما بعته الى اليمن قال له خذها من اغنيائهم وضعها في فقرائهم. وقال آخرون وهو انه يجوز مع الكراهة لان النبي ﷺ كان يستدعي الصدقات من الاعراب الى المدينة ويصرفها الى فقراء المهاجرين والانصار وفي الدر المختار وكراهة نقلها في بلد الى بلد آخر ثابت الا الى قرابة او احوج او اصلح او اورع او انفع للمسلمين او من دار الحرب الى دار السلام او الى طالب العلم او الى الزيادة او كانت معجلة قبل تمام الحول فلا يكره فافهم والله اعلم بالصواب.

باب من تحل له الزكوة

باب ما جاء من لا تحل له الصدقة

ذهب قوم الى من ملك قوة الغد والعشى حرمت عليه الصدقة ولم تحل له السؤال من الغير ايضا واحتجوا في ذلك بحديث سهل ابن حنظلة ورواه الطحاوي ص ٢١٢ في المجلد الثاني.

وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا من ملك اوقية من اوقية العراق وهو اربعون درهما او عدلها من الذهب حرمت عليه الصدقة ولم يحل له السؤال ومن ملك ما دون ذلك لم يحرم السؤال واحتجوا بحديث عطاء ابن يسار عن النبي ﷺ من سأل منكم وعنده اوقية او عدلها من الذهب فقد سئل الحافا وبحديث سفيان الثوري عن زيد ابن اسلم نحوه باسناده.

وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا من ملك خمسين درهما او عدلها من الذهب حرمت عليه الصدقة ولم تحل له المسئلة ومن ملك ما دون ذلك تحرم عليه الصدقة واحتجوا بما روى عن عبدالله بن مسعود عن النبي ﷺ انه قال لا يسئل عبد مسئلة وله ما يغنيه الا جاء شيئا او كدوحا او خدوشا وخموشا في وجهه يوم القيمة قيل يا رسول الله ما ذا غناه قال خمسون درهما او حسابها من الذهب وقد روى بطريق متعددة.

وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا من ملك مائة درهم حرمت عليه الصدقة ومن ملك ما دون ذلك لم تحرم عليه المسئلة والصدقة واحتجوا بما روى عن رجل انه اتى امه فقالت يا بُنَيَّ لو ذهبت الى رسول الله ﷺ فاسأله الخ وفيه من سأل الناس وله عدل خمس اواق الحافا.

قال ابو جعفر ولما اختلفوا في ذلك وجب الكشف مما اختلفوا فيه لنستخرج من هذه الاقوال قولاً صحيحاً فرأينا الصدقة لا تخلو عن احد الوجهين اما ان تكون حراماً لا تحل منها الا ما يحل من الاشياء المحرمة عند الضرورة او تكون تحل له الى ان يملك مقداراً من المال فتحرم على مالكة الصدقة فرأينا من

ملك دون ما يغدو ويعشى كانت الصدقة حلالا بالاتفاق فخرج بتلك حكمها الاشياء المحرمة التي تحل عند الضرورة الا ترى ان من اضطر يحل له مقدار ما يمسك به نفسه من الميتة لا ما يشبعه حتى يكون له غداء او يكون له عشاء فلما كان الذي يحل من الصدقة هو بخلاف ما يحل له من الميتة عند الضرورة ثبت انها انما تحرم على من ملك مقدارا من المال.

فاردنا ان ننظر في ذلك المقدار ما هو فرأينا ان من ملك دون ما يغدو ويعشى لم يكن غنيا وكذلك من ملك اربعين درهما او ما هو دون مائة درهم فاذا ملك مائة درهم كان بذلك غنيا لان النبي ﷺ قال لمعاذ في الزكوة خذ من اغنيائهم واجعلها في فقرائهم فعلمنا ان من ملك مائة درهم كان غنيا وان كان ملك ما دون ذلك لم يكن غنيا فثبت بذلك ان الصدقة حرام على مالك مائة درهم وحلال لمن ملك ما دون ذلك وهو قول ابي حنيفة وصاحبيه.

وقال الطيبي تحت حديث عبدالله ابن مسعود وما الغنى قال عليه السلام خمسون درهما او قيمتها من الذهب قيل ان ظاهره من ملك خمسين درهما او قيمتها من جنس آخر فهو غنى يحرم عليه الصدقة والمستئلة وهو قول عبدالله ابن المبارك واحمد واسحاق والظاهر ان من وجد قدر ما يعشى ويغدو على دائم الاوقات او في اغلبها فهو غنى كما ذكر في الحديث سواء وصل لذلك بكسب يد او تجارة ولكن لما كان الغالب فيهم التجارة وكان هذا المقدار اى الخمسون درهما كافيا لرأس المال قدر به تخميننا وبما يقرب فيه في الحديث اعنى الاوقية وهى يومئذ اربعون درهما فلا نسخ في الاحاديث.

وقيل حديث ما يغنيه منسوخ بحديث الاوقية وهو منسوخ بحديث خمسين درهما وهو منسوخ بما روى مرسلا من سأل الناس وعنده عدل خمس اواق فقد سأل الحافا وقال ابو حنيفة وقد تقدم من مذهبه ان من ملك مائة درهم يحرم عليه الصدقة ومن ملك قوة يومه يحرم عليه السؤال ففرق بين الاخذ والسؤال.

وقوله ولا ذى مرة سوى قال الطحاوى ذهب قوم الى ان الصدقة لا تحل لذي مرة سوى وجعله في ذلك كالغنى واحتجوا في ذلك بالآثار المروية وخالفهم آخرون في ذلك فقالوا كل فقر قوى وزمن فالصدقة له حلال وذهبوا في احاديث المحرمة اى انها لا تحل له كما تحل للفقير الزمن الذى لا يقدر على الكسب فياخذها على الضرورة وعلى الحاجة من جميع الجهات منه اليها فليس مثله ذو المرة سوى القادر على اكتساب غيرها فى حلها لان الفقير الزمن تحل له من قبل زمانه ومن قبل عدم قدرته على غيرها وذو المرة السوى انما تحل له من قبل الفقر خاصة وان كانا جميعا فقد يحل لهما اخذها فان الافضل للقوى تركها والاكل من الاكتساب بعمله وقد يغلط الشئ من هذا فيقال لا يحل او لا يكون كذا على انه غير متكامل الاسباب التى يحصل ذلك المعنى وان كان ذلك المعنى قد يحل بما دون تكامل تلك الاسباب من ذلك ما روى عن رسول الله ﷺ انه قال ليس المسكين بالطواف ولا بالذى ترده اللقمة واللقمتان اى ليس

بمتمام كل في المسكنة لما تقتضيه الحكم الالهية على وقوع الطباع والمألوفات .
قال البيهقي في سننه ليس شيء من هذه الاحاديث مختلفا وكان النبي ﷺ ما يغني كالا منهم فجعل غنائه لالف الناس مختلفون في قدر كفايتهم فمنهم من يغنيهم اربعون درهما لا لاقل من ذلك الاربعين ومنهم من لهم قدر ما يعشى ويغدو ولا عيال فهو مستغن به.

وقوله ولا تحل الصدقة نفسها اعلم ان الغنى على ثلاثة اقسام غنى يوجب الزكوة وهو مالک نصاب حولي تام وغنى يوجب صدقة الفطر والاضحية وهو مالک ما يبلغ قيمة نصاب الاموال الفاضلة من الحاجة الاصلية وغنى يحرم السؤال دون الصدقة وهو ان يكون له قوة يومه وما يستر عورته.

قوله ولا الذي مرة سوى قال القاري في نفى كمال الحل ولا تحل له السؤال قال ابن المبارك لا تحل الزكوة لمن اعضائه صحيحة وهو قوى يقدر على الاكتساب بقدر ما يكفيه وعياله وبه قال الشافعي وقيل المعنى ولا ذى عقل وهو كناية عن القادر على الكسب وقالت الحنفية انه لم يكن له نصاب حلت له الصدقة.

وقوله الا لذي فقر مدقع اي الى فقر شديد ينقضى الى الاقعاء وهو التراب اي مسكين ذى مرتبة او غرم مفتح حاجة لازمة شنيعة.

وقوله ومسئلة في وجهه خموش او خدوش او كدوح بضم او ائلهما الفاظ متقاربة المعنى جمع خدش وكدح وخمش او ههنا اما لشك الراوى اذ الكل يضرب على اثر ما يظهر على الجلد واللحم من علامات الجسد او يقشر او يحرج ولعل المراد بها آثار مستكره في وجهه حقيقة او امارات يشهر ويعرف او لنقسم منازل السائل واحواله من افراط والتفريط والتوسط في المسئلة فذكر الاقسام بحسب ذلك والخمش ابلغ في معناه من الخدش وهو ابلغ من الكدح اذا الخمش في الوجه والخدش في الجلد والكدح فوق الجلد. وقيل الخدش قشر الجلد بالعود والخموش قشرة بالاطفار والكدح العض وهي في اصلها مصادر لكنها لما جعلت اسما للآثار.

مسئلة من حرم له المسئلة قال يجوز الاعطاء اياه ام لا ففي الاشباه والنظائر السائل والمعطى آثمان واما اثم المعطى فلكونه معينا على الحرام وفي شرح المشارق انه لا اثم للمعطى وافتي مولانا الكنگوهي بما في الاشباه والنظائر والحق التفصيل بانه لو علم المعطى ان السائل لا يتخذ كسبا فلا اثم عليه ولو علم انه يتخذ كسبا وعادة مستمرة فهو آثم.

ويدل فروع الهداية في الحضر والاباحة ولا يجوز لرجل ان يوكل كلبه لحم الميتة باختياره كما ذكره ابن وهبان في نظمه.

ومامات لا تطعمه كلبا فانه

حرام خبيث نفقته متعذر

وفى شرح لابن الشحنة انه لو قطع الميتة والقي القطعات بين يدي كلبه آثم والا فلا فالحاصل ان الحكم يختلف باختلاف الاحوال.

باب من تحل له الصدقة من الغارمين وغيرهم

وفى سنن ابى داؤد ولا تحل الصدقة الا لخمسة لغاز فى سبيل الله واليه الاشارة فى قوله تعالى "وفى سبيل الله" (التوبة: ٦٠) وعبارة عن جميع الغرب ويدخل فيه كل من سعى فى اطاعة الله وسبيل الخيرات اذا كان محتاجا.

وقال ابويوسف المراد منه الفقراء القرارة لان سبيل الله اذا اطلق فى عرف الشرع يراد به ذلك. فقال محمد المراد منه الحاج المنقطع لما روى ان رجلا جعل بعيرا له فى سبيل الله فامرہ النبي ﷺ بان يحمله عليه الحاج.

وقال الشافعى يجوز دفع الزكوة الى الغازى وان كان غنيا واما عندنا فلا يجوز الا عند حدوث الحاجة. واحتج بما روى عن ابى سعيد عن النبي ﷺ انه قال لا تحل الصدقة لغنى الا فى سبيل الله الخ وعن عطاء ابن يسار عن النبي ﷺ انه قال لا تحل الصدقة الا لخمسة فصل حل الصدقة للاغنياء واستثنى الغازى منهم والاستثناء من الغنى اثبات فيقتضى حل الصدقة للغازى الغنى.

ولنا قوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغنى وقوله امرت ان اخذ الصدقات من اغنيائهم واردها فى فقرائهم جعل الناس قسامين قسم منهم يؤخذ وقسم يصرف اليهم فلو جاز صرف الصدقة الى الغنى بطلت القسمة وهذا لا يجوز.

واما استثناء الغازى محمول على حال حدوث الحاجة وسماه غنيا على اعتبار ما كان قبل حدوث الحاجة وهو ان يكون غنيا ثم تحدث له الحاجة بان كان له دار سكنها وثياب يلبسها وله مع ذلك فضل مأتى درهم حتى لا تحل له الصدقة ثم يعزم على الخروج فى سفر غزو فيحتاج الى الآلات لسفره وسلاح يستعمله فى غزوة ومركب يغزو عليه وخادم يستعين بخدمته على ما لم يكن محتاجا اليه فى حال اقامته فيجوز ان يعطى من الصدقات ما يستعين به فى حالته التى تحدث فى سفره وهو فى مقامه غنى بما يملكه لانه غير محتاج فى حال اقامته فيحتاج فى سفره فيحمل قوله لا تحل الصدقة لغنى الا لغاز فى سبيل الله على من كان غنيا فى حال اقامته فيعطى له بعض ما يحتاج اليه لما احدث له السفر من الحاجة الا انه يعطى حين يعطى وهو غنى.

وكذا تسمية الغارم غينا فى الحديث على اعتبار ما كان قبل حلول الغرم به وقد حدثت له الحاجة بسبب الغرم وهذا لان الغنى اسم لا يستغنى عما يملكه وانما كان كذلك قبل حدوث الحاجة اما بعده فلا.

وقوله تعالى "وابن السبيل" (التوبة: ٦٠) فهو الغريب المنقطع عن المال وان كان غنيا في وطنه لانه فقير في الحال وقد روينا عن النبي ﷺ انه قال لا تحل الصدقة لغنى الا لغاز في سبيل الله وابن السبيل في الحديث .
والعامل عليها وهو الذى نصبه الامام لتحصيل الصدقة واخلتفوا فى ما يعطون قال اصحابنا يعطهم الامام كفايتهم منها وقال الشوافع يعطيهم الامام الثمن ووجه قوله ان الله اقسام الصدقات على الاصناف الثمانية منهم العاملون مكان لهم منهم الثمن .

ولنا ان ما يستحقه العامل بمستحقه بطريق العمالة لا بطريق الزكوة بدليل انه يعطى وان كان غنيا بالاجماع ولو كان ذلك صدقة لما جعلت للغنى وبدليل انه لو حمل زكوته الى الامام لا يستحق العامل منها شيئا ولهذا قالوا اصحابنا انه حق العامل فى ما يده من الصدقات حتى لو هلك ما فى يده سقط حقه كنفقة المضارب انما يكون فى مال المضاربة حتى لو هلك مال المضاربة سقط النفقة كذا هذا دل على انه يستحق اياه بعمله ولكن على سبيل الكفاية له على سبيل الاجرة لان الاجرة محمولة اما عنده فظاهر لانه قدر الكفاية له واما قوله تعالى قسم الصدقات على الاختلاف المذكورين فممنوع لانه تعالى لم يقسم بل بين فيها مواضع الصدقات ومصارفها .

او الغرام مديون استغرق دينه ماله بحيث لا يفضل نصاب له او صاحب غرامة من دية لزمته وقيل الغرام الذى عليه الدين اكثر من المال الذى فى يده او مثله او اقل منه لكن ما رواه ليس بنصاب وقيل الغرام من تحمل حمالته وهو ما يتحمل الانسان ويلتزمه فى ذمته بالاستدانة ليدفعه فى اصلاح ذات البين فيحصل من الزكوة بشرط ان يستدين لغير المعصية وشرط بعضهم ان الحملالة لا بد ان يكون لتسكين فتنة او لرجل غنى اشترى الزكوة من الفقير بماله او لرجل كان له جار مسكين فتصدق على المسكين فهداها الى المسكين الزكوة للغنى كما وقع فى قصة بريرة رضى الله عنه .

وقد اختلف اهل التأويل واللغة فى معنى المسكين والفقير فى ان ايّهما اشد حاجة واسوء حالا فقال الحسن الفقير الذى لا يسئل والمسكين هو الذى يسئل وهكذا ذكره الزهرى وكذا روى ابو يوسف عن ابى حنيفة وهو المروى عن ابن عباس وهذا يدل على ان المسكين احوج وقال قتادة الفقير هو الذى به زمانة وله حاجة والمسكين هو المحتاج الذى لا زمانة به وهذا يدل على ان الفقير هو احوج وقيل الفقير يملك شيئا يقوته والمسكين هو الذى لا شئ له سمي مسكينا لما اسكنه حاجة عن الحركة فلا يقدر ان يبرح عن مكانه وهذا اشبه بالتأويل قال الله تعالى "او مسكينا ذا متربة" (البلد: ١٦) قيل فى تفسيره اى استتر بالتراب وحفر الارض الى عانة .

والاصل ان الفقير والمسكين هو الذى يسئل لان من شأن الفقير المسلم انه يتحمل ما كانت له حيلة يتعفف ويخرج يسأل حتى له حيلة فسؤاله يدل على شدة حاله وقوله عليه السلام ليس المسكين الذى ترده

التمرّة او تمرتان والاكلة والاكتان اى من يطوف على الناس فيعطيه احد منهم تمرّة او تمرتين و آخر لقمة او لقمتين ونفى المسكنة عنه.

يحتمل ان يكون على الحقيقة ومعناه على هذا ان من يطوف على الناس يسأل عنهم على هذا الطريق عند اموال فلا يكون مسكينا اى لا يبقى مسكينا بل يصير غنيا فلا تحل له الصدقة ويحتمل ان يكون على المجاز فلفظ ليس فى قوله عليه السلام المسكين الخ ليس النفى فيها المسكنة عنه جملة وانما هو نفي الكمال عنه اى ليس الكامل فى المسكنة الذين يدورون على الناس ويطوفون عليهم ولكن المسكين هو الذى لا يسئل الناس شيئا بحيث لا يعلمه الناس احتياجه فيعطونه.

وقوله اصيب رجل فى عهد رسول الله ﷺ فى ثمار ابتاعها فكثرت دينه فقال رسول الله ﷺ

تصدقوا عليه الخ قال مالك ابن انس من ابتاع الثمار فاصيب وهلكت فان كان الهالك ثلثا او ازيد منه فالضمان على البائع وان كان الهالك اقل من الثلث فالهالك من مال المشتري ولا شئ على البائع وحديث الباب لنا واما قوله عليه السلام خذوا ما وجدتم وليس لكم الا ذلك انه من جانبه عليه السلام ابقاء على الرجل وقيل لغرمائه او من يفصل بين المتخاصمين ويكون ثالثا بينهما فانه يضع شيئا عن اخذهما لو ارد الموضوع ويرضى به المتخاصمين والله اعلم .

باب ما جاء فى كراهية الصدقة للنبي ﷺ واهل بيته ومواليه

الفرق بين الصدقة والهدية وهو ان الصدقة ما يكون فيها وجه الله تعالى والهدية ما يكون فيها وجه المهدى له والصدقة يكون فيها نية الثواب ابتداء والهدية يكون فيها الارضاء وتطيب خاطر وان حصل الثواب فى المأل.

وقال عمر ابن عبدالعزيز الهدية كانت على عهد رسول الله ﷺ وصارت فى زماننا هذا رشوة.

والحاصل ان فى الصدقة نوع ترحم وذل للاخذ ولذلك حرم على سيد بنى هاشم عليه الصرف تحية وسلام بخلاف الهدية وايضا لما كان النبي ﷺ امير بالصدقات ومرغب له فى الميراث تنزه بالاخذ عنها برأة عن الطمع فيها وعن التهمة بالحث عليها ولذا قال توخذ من اغنيائهم وترد الى فقرائهم ايماء الى ان المصلحة ترجع اليهم وانه سفير محض مشفق بهم وهو يحتمل ان يكون بامر الله او باجتهاد صدر من مشكوة صدره الانور وقلبه الازهر كذا فى المرقاة.

وقال فى اللمعات لا يجوز دفع الزكوة الى بنى هاشم ومواليهم وهذا فى ظاهر الرواية ورواه ابو عصمة عن ابي حنيفة انه يجوز فى هذا الزمان وان كان ممتعا فى ذلك الزمان.

وفسروا بنى هاشم بآل جعفر[ؓ] وآل علي[ؓ] وآل عقيل[ؓ] وآل حارث ابن عبدالمطلب والمقصود من تفسير بنى هاشم ان ليس جميع بنى هاشم ممن يحرم عليه الصدقة كابي لهب فانه يجوز دفعه الى بنيه كذا قال ابن الهمام وقال النووي[ؒ] قال بعض العلماء هم قريش كلها وقال اصفى المالكي هم بنى قُصَي ومذهب الشافعي ان آله عليه السلام بنو هاشم وبنو المطلب وبه قال بعض المالكية.

وقال ابو حنيفة[ؒ] ومالك[ؒ] هم بنو هاشم خاصة هذا في الزكوة واما صدقة التطوع للشافعي ثلاثة اقوال اصحها انها تحرم على رسول الله^ﷺ وتحل لآله والثاني تحرم عليه وعليهم والثالث تحل له ولهم واما موالى بنى هاشم وبنى المطلب فهل تحرم عليهم الزكوة ففيه وجهان لاصحابنا اصحها تحرم والثاني تحل وقال ابو حنيفة[ؒ] بالتحريم ومالك[ؒ] بالاباحة وقال مالك[ؒ] والشوكاني[ؒ] تحت قوله عليه السلام مولى القوم منهم ومن انفسهم.

وانا لا تحل لنا الصدقة ان ظاهر قوله عليه السلام لا تحل لنا الصدقة عدم حل صدقة الفرض والتطوع. وقد نقل جماعة منهم الخطابي الاجماع على تحريمها على النبي^ﷺ واما آل النبي^ﷺ فقال اكثر الحنيفية وهو الاصح عن الشافعية والحنابلة وغيرهم انها تجوز لهم صدقة التطوع دون الفرض قالوا لان المحرم عليهم انما هو من اوساخ الناس وكذلك هو الزكوة لا صدقة التطوع وقال في البحر انه خصص صدقة التطوع بالقياس على الهبة والهدية والوقف.

وقال ابو يوسف[ؒ] وابوالعباس انها تحرم عليهم كصدقة الفرض لان الدليل لم يفصل وقال في الدرر جازت التطوعات من الصدقات.

وقال في الكفاية ولا تدفع لبنى هاشم الحرمة كانت في عهد رسول الله^ﷺ للعوض وهو الخمس فلما سقط ذلك حلت لهم الصدقة قال الطحاوي[ؒ] وبالجواز نأخذ انتهى.

ولا تدفع الى مواليتهم لان قول النبي^ﷺ وهو ابو رافع سأله هل تحل لي الصدقة فقال انت مولانا ومولى القوم من انفسهم وما روى عن ابن عباس[ؓ] قال بعثنى ابي الى رسول الله^ﷺ في ابل اعطاها اياه من الصدقة. قال الخطابي[ؒ] هذا لا ادري وجهه فلا شك ان الصدقة محرمة على العباس[ؓ] ويشبه ان ثبت ان يكون اعطائه عن سلف كان يسلفه منه لابل الصدقة لانه روى انه تسلف منه صدقة عامين فكانه ردّها ورّد صدقته.

قال البيهقي هذا الحديث يحتمل معنيين احدهما ان يكون قبل تحريم الصدقة على بنى هاشم فصار منسوخا والآخر ان يكون استتلف من العباس[ؓ] للمساكين ابلا ثم ردّها اليه من ابل الصدقة ويؤيده ما ثبت من زيادة عبد يبدلها عباس ابن المطلب الا حيث انه يدل على ان الابل التي اعطاها رسول الله^ﷺ لم تكن بطريق الصدقة لانه لو كان بطريق الصدقة لا يستحق ابدا لها.

قال ابو جعفر الطحاوي[ؒ] ذهب قوم الى اباحة الصدقة على بنى هاشم مستدلا بما روى عن النبي^ﷺ

تصدق على ارامل بنى هاشم وخالفهم في ذلك اخرون قالوا لا يجوز الصدقة في الزكوات والتطوع وغير ذلك على بنى هاشم وهم كالاغنياء فما حرم على الاغنياء من الصدقة فهي على بنى هاشم حرام سواء كان فقراء او اغنياء وكل ما يحل للاغنياء من غير هاشم فهو حلال لبنى هاشم فقراهم واغنيائهم وليس على اهل هذا المقالة عندنا حجة في الحديث الاول لانه يجوز ان يكون ما تصدق عن ذلك على ارامل بنى عبدالمطلب لم يجعل من جهة الصدقة التي تحرم على بنى هاشم ولكن جعلها من الصدقة التي تحل لهم فانا قد رأينا الاغنياء من غير بنى هاشم قد يتصدق الرجل على احدهم بداره وعبده فيكون ذلك جائزا حلالا ولا يحرم عليه ماله فكان ما يحرم عليه من الصدقات وهو الزكوات والكفارات والصدقات التي يتقرب بها الى الله تعالى فاما الصدقات التي تراد بها الهبات وان سميت الصدقة فلا تحرم فكذلك بنو هاشم حرم عليهم لقربائهم من الصدقات مثل ما حرم على الاغنياء باموالهم فاما ما كان لا يحرم على الاغنياء باموالهم فانه لا يحرم على بنى هاشم بقربائهم فلهذا جعلنا ما تصدق به على ارامل بنى هاشم وبنى عبدالمطلب من جهة الهبة وان سميت ذلك صدقة وهذا الذي ينبغي ان يحمل عليه تأويل الحديث الاول لما روى ابن عباس انه قال ما اختصنا رسول الله ﷺ بشئ الا بثلاثة اشياء اسباغ الوضوء وان لا تأكل الصدقة وان لا ننزئ الحمر على الخيل فيكون الحديث الاول يبيح ما منع منه هذا الحديث الثاني ناسخاً له لان عبدالله ابن عباس يخبر فيه بعد وفات النبي ﷺ انهم مخصوصون به دون الناس فلا يجوز ان يكون ذلك الا وهو قائم في وقته ذلك ثم اطب كثيراً.

قال ابو جعفر فهذه الآثار كلها جأت بتحريم الصدقة على بنى هاشم ولا نعلم بشئ نسخها ولا عارضها الا ما ذكرناه في هذا الباب مما ليس فيه دليل على مخالفتها فان قال قائل تلك الصدقة انما هي الزكوة خاصة فاما سوى ذلك من سائر الصدقات فلا بأس به فليل له في هذه الآثار قد دفع ما ذهبت اليه حيث ان في حديث بهذ بن حكيم ان النبي ﷺ كان اتى بشئ سأل أهدية ام صدقة فان قالوا صدقة قال لاصحابه كلوا واستغنى بقول المسؤل انه صدقة عن ان يسأله صدقة من زكوة ام غير ذلك فدل ذلك على ان حكم الصدقة في ذلك سواء.

والنظر ايضاً يدل على استواء الحكم في الفرائض والتطوع في ذلك وذلك انا رأينا غير بنى هاشم من الاغنياء والفقراء في الصدقات المفروضة والتطوع سواء من حرم عليه اخذ صدقة مفروضة حرم عليه اخذ صدقة التطوع فلما حرم على بنى هاشم اخذ صدقة مفروضة حرم عليه اخذ صدقة التطوع فهذا هو النظر في هذا الباب وهو قول ابي حنيفة وصاحبيه.

وقد اختلف عن ابي حنيفة في ذلك فروى عنه انه قال لا بأس بالصدقات كلها على بنى هاشم فذهب في ذلك الى ان الصدقات انما كانت حرمت عليهم من اجل ما جعل لهم من الخمس من سهم ذى القربى فلما

انقطع ذلك عنهم ورجع الى غيرهم بوفات النبي ﷺ حل لهم بذلك ما كان محرماً عليهم وقد حدثني سليمان ابن شعيب عن ابيه عن محمد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة في ذلك مثل قول ابي يوسف في هذا نأخذ.

فان قال قائل أتكرهها لمواليهم؟ قلت نعم لحديث ابي رافع وقد قال ذلك ابو يوسف في كتاب الاملاء وما علمت احدا من الصحابة خالفه في ذلك.

فان قال قائل افتكره لهاشمي ان يعمل على الصدقة؟ قلت لا وما روى من منع رسول الله ﷺ الفضل ابن عباس والحارث ابن ربيعة عن ذلك فليس فيه حجة لانهم سألوه ان يستعملهم على الصدقة ليسدوا بذلك فقرهم فسد رسول الله ﷺ بغير ذلك وقد يجوز ايضا ان يكون اراد ان يوكلهم على العمل على اوساخ الناس لان ذلك يحرم عليهم لاجتماعهم منه عمالتهم عليه كما يدل حديث علي قال قلت للعباس سل النبي ﷺ يستعملك على الصدقة قال فقال ما كنت استعملك على غسالة ذنوب الناس.

وقد كان ابو يوسف يكره لبنى هاشم ان يعملوا على الصدقة اذا كانت جعلتها منها قال لان الصدقة تخرج من مال المتصدق الى الاصناف التي سماها الله تعالى فيملك المتصدق بعضها وهي لا تحل له.

وخالفه له في ذلك آخرون فقالوا لا بأس ان يجعلوا منها الى بنى هاشم لانه انما يجتعل على عمله وذلك فقد يحل على الاغنياء فكما كان هذا لا يحرم على الاغنياء الذين يحرم عليهم الصدقات بسبب غنائهم كان كذلك ايضا في النظر انه لا يحرم ذلك على بنى هاشم الذي يحرم عليهم بسبب نسبهم اخذ الصدقة.

وقد روى عن رسول الله ﷺ فيما تصدق به على بريرة انه عليه السلام اكل منه وقال هو عليها صدقة ولنا هدية وذلك لان الصدقة اذا دخل ملك الفقير وبلغت محلها انتهت كونها صدقة فلما اعطاها الفقير للغني والهاشمي لا يكون في حقه صدقة بل تكون هدية فافهم وتدبر.

باب ما جاء في الصدقة على ذى القرابة

قال القدوري ولا يدفع الزكاة الى ابيه وجده وان علا ولا الى ام ولده، وولده، وولد ولده وان سفل لان منافع الاملاك بينهم متصلة فلا يتحقق التملك على الكمال ولا الى امرأته للاشتراك في المنافع عادة لقوله تعالى "ووجدك عائلا فاغني" (الضحى: ٨) قيل يعنى بمال خديجة ولا تدفع المرأة الى زوجها عند ابي حنيفة لما ذكر وقال تدفع لقوله عليه السلام لك اجران اجر الصدقة واجر الصلة قاله لامرأة ابن مسعود وقد سألته عن التصدق عليه قلنا هو محمول على النافلة وفي العرف الشذى قال ابو حنيفة لا تتأدى الزكاة بدفعها الى من له

قراية الولد او الزوجية وانما النافلة ففيها الاجران وذكر الغزالي ان في الصدقة على ذي قرابته ضعف اجر وتضاعف بتضاعف الجهات يتضاعف الاجر.

واما وجه النظر فهو انا وجدنا المرأة باتفاقهم لا يعطيهم زوجها من زكوة ماله وان كانت فقيرة ولم تكن في ذلك كغيرها لانا رأينا الاخت يعطيها اخوها من زكوة ماله اذا كانت فقيرة وان كان على اخيها ان ينفق عليها ولم تخرج بذلك من حكم من يعطى من الزكوة فثبت بذلك ان الذى يمنع الخروج من اعطاء زوجته من زكوة ماله ليس هو وجوب النفقة لها عليه ولكنه السبب الذى بينه وبينها فصار كالنسب بينه وبين والديه فى منع ذلك اياه من اعطائهما من الزكوة.

فلما ثبت بما ذكرنا ان سبب المرأة التى منع زوجها ان يعطها من زكوة ماله وان كانت هو كالسبب الذى بينه وبين والديه الذى يمنعه من اعطائهما زكوته وان كانا فقيرين ورأينا الوالدين لا يعطيانه ايضا من زكوته اذا كان فقيرا فكان الذى بينه وبين والديه من السبب يمنع من اعطائهما الزكوة ويمنعها من اعطائه من الزكوة فذلك السبب الذى بين الزوج والمرأة كان يمنع من اعطائها من الزكوة كان ايضا بينها من اعطائه من الزكوة وقد رأينا هذا السبب بين الزوج والمرأة يمنع من قبول الشهادة اى كل واحد منهما لصاحبه فجعل فى ذلك كذى رحم محرم الذى لا يجوز شهادة كل واحد منهما لصاحبه.

ورأينا ايضا كل واحد منهما لا يرجع من هبته اذا وهب احدهما للآخر فى قول يجوز الرجوع فى الهبة فيما بين القرييين كلما كان الزوجان فيما ذكرنا قد جعلوا كذى رحم محرم فيما منع من قبول الشهادة ومن الرجوع فى الهبة كانا فى النظر ايضا اعطاء كل واحد منهما لصاحبه من الزكوة كذلك فهذا هو النظر فى هذا الباب وهو قول ابى حنيفة والله اعلم.

باب ما جاء ان فى المال حقا سوى الزكوة

يستنبط من استقراء الاحاديث ان فى المال حقا سوى الزكوة وفى سنن ابى داؤد كنا نعد الماعون عن عهد رسول الله ﷺ عارية الدلو والقدر وفيه ايضا ما من صاحب ابل لا يؤدى حقها ومن حقها حلبها يوم وردها.

قيل الورود الايتان على الماء او نوبة على الماء والابل تأتى فى كل اربعة او ثلاثة غالبا وربما تأتى فى ثمانية ايام ومعنى حلبها يوم وردها ان يسقى البانها المارة وحصر يوم الورود لاجتماعهم غالبا على المياه وهذا على سبيل الاستحباب.

واعلم ان لا زكوة وقع استطرادا او بيانا لما ينبغى ان يعنى به من له مرواة لا تكون التعذيب لانه لا يكون

الا لترك الواجب او فعل محرم اللهم ان يحمل على وقت القحط وحالة الاضطراب او على زمان وجوب ضيافة المال.

وقيل ان التعذيب عليهما معا تغليظا وفيه ايضا ما حق الابل قال تعطي الكريمة اى النفيسة وتمنح الغزيرة اى كثيرة اللبن وتطرق الفحل اى تعيره للضراب ولا تأخذ عليه اجرا وفيه ايضا وارد فى الحديث والمارة دلوها الذى تستقى بها الماء وتعير ذلك الدلو يستقى به الماء ابله.

وقيل المراد بالدلو الفراغ فالمراد باعادة دلوها سقى بها وفيه ايضا امر النبي ﷺ بقنو تعلق فى المسجد للمساكين وكذلك فى آية البقرة "ليس البر ان تولوا وجوهكم الخ" (البقرة: ١٧٧) يشعر بان فى المال لحقا سوى الزكوة وكذلك قوله تعالى "فويل للمصلين الذين هم عن صلواتهم ساهون الذين هم يراؤن ويمنعون الماعون" (الماعون: ٤٣) وكذلك قوله تعالى "وآتوا حقه يوم حصاده" (الانعام: ١٣١) وهو اطعام من حضر روى عن على انه قال الماعون هو الزكوة وهو قول ابن عمر وغيره وقال ابن مسعود الماعون القائل والدلو والقدر واشباه ذلك وهى رواية سعيد ابن جبير عن ابن عباس قال مجاهد الماعون العارية وقال عكرمة اعلاها الزكوة المعروفة وادناها عارية المتاع وقال محمد ابن كعب وقطرب اصل الماعون من القلة تقول العرب مال لا متعة اى شئ قليل وتسمى الزكوة والصدقة المعروفة ماعون لانه قليل من كثير وقليل الماعون مال يحل المنع منه مثل الماء والملح والناز كذا فى معالم التنزيل والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب.

باب ما جاء فى فضل الصدقة

قوله اخذها الرحمن بيمينه وان كانت تربو فى كف الرحمن كلها كناية عن حسن القبول فى وقوعها منه عز وجل موقع الرضاء وذكر اليمين للتعظيم والتشريف وكلتا يدي الرحمن يمين كما يليق بشأنه واراد بكف كف السائل اضيف الى الرحمن اضافة ملك التعظيم كما فى بيت الله تعالى وقوله كما يربى احدكم فلوه هو ولد البقرة وقيل هو العظيم من اولاد ذات الحافر او فصيله ما فصل عن العين فى اولاد البقر والمفهوم من القرآن والاحاديث ان الصدقات تأخذ يزيد من تصدق المصدق فيه وتزيد يوما فى يوم القيمة لا انها توضع الآن كما هى وتزان فى المحشر دفعة واحدة ويؤيده ما فى القرآن من التشبيه بالسنبلة ومن هذا القبيل الحسنات بعشرة امثالها.

وقوله ميتة السوء اى سوء الخاتمة ان يكون الموت فجأة وقوله مهره بالمهر بالضم ولد الفرس او على ما ينتج من غيره.

وقوله امرها بلا كيف اى اجرها على ظواهرها وهذه الاحاديث على الالسنه وتتلوها بلا تفكر فيها ولا

تدبروا واما تأويل اليد بالقدرة والقوة فقال الترمذى انه مذهب الجهمية قوله .

وقال اسحاق انما يكون التشبه الخ جواب عن قول الجهمية هذا تشبيه وحاصل الجواب ان التشبه هو الدلالة على مشاركة امر للآخر فى شئ وهذا انما يكون اذا لوحظ صفات العباد شبهت صفات الرب بها واما اذا القى التشبه وجمع بين التشبيه والتنزيه فلا بأس فيه كما هو مؤدى القرآن ومذهب السلف فى مثل هذا ان يحمل على ظاهره ويفوض الكيفية الى الله ولا يطلق لفظ الصفة .

والجهمية فرقة تنسب الى جهم ابن صفوان الترمذى وكان ينكر صفات الرب تعالى ويقول ان الصفات تنافى بساطة ذاته تعالى وكان جهم فى آخر التابعين ونقل ابن الهمام مناظرته مع سيد الائمة امام ابى حنيفة وقال ابو حنيفة اخرج عنى يا كافر فالعجب من نواب صديق انه قال ان اباحنيفة جهمية عياذا بالله وهذا القول صدر عنه عن غاية عناده .

ومقابل الجهمية الكرامية بفتح الكاف وتشديد الراء وقيل بكسر الكاف وتخفيف الراء وعليه يدل قول من قال الفقه فقهه ابى حنيفة والدين دين محمد بن كرام وبين الكرامية والجهمية مثل اهل الباطن والكرامية مثل اهل الظاهر وخير الامور اوسطها .

باب ما جاء فى حق السائل

فى رواية ابى داؤد برواية حسن ابن على قال قال رسول الله ﷺ للسائل حق وان جاء على فرس قال الخطابى معناه ان يحسن الظن بالسائل اذا تعرض وان لا تخييه بالرد والتكذيب مع امكان الصدق يقول لا تخيب السائل اذا سألک وان رابک منظره فقد يكون له فرس يركبه مع ذلك دين فيجوز له اخذ الصدقة وقد يكون من ابنا السبيل فيباح له اخذها مع الغنى او قد يكون صاحب حمالة او غير امة انتهى .

وفى مصنف ابن شيبه من سالم ابن ابى جعد قال قال عيسى ابن مريم عليه السلام للسائل حق وان جاء على فرسه المطوق بالفضة وقال صاحب البذل وهذه الخصلة باعتبار القرون الاولى واما فى هذا الزمان فنشاء هذا كثيرا من الناس اتخذوا السؤال حرفة لهم ولهم فضول اموال يحرم لهم السؤال ويحرم على الناس اعطائهم وافدى نفسى وابى وامى على النبى ﷺ سيد بنى عدنان نبى الرحمة فى آخر الزمان صاحب الحسن والاحسان ﷺ وآله ما دام الملوان حيث اختار طريق التعليم والتأديب المشتمل على الحكمة والموعظة الحسنة فقال لاصحاب الاموال المسؤل عنهم لا تردوا السائل خائبا ولو كان بظلف شاة محرق وقال لاهل الفقراء والمساكين من سأل الناس جاء يوم القيمة ووجهه عظم ليس عليه لحم او كما قال عليه السلام من جوامع الكلم ففيه سياسة الجانبيين فافهم .

باب ما جاء في اعطاء المؤلفة قلوبهم

قال صاحب الهداية الاصل فيه قوله تعالى "انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم" (التوبة: ٦٠) فهذه ثمانية اصناف وقد سقط منها المؤلفة قلوبهم لان الله تعالى اعز الاسلام واغنى عنهم على ذلك انعقد الاجماع وفي العناية للبايرتي اختلفوا في وجه سقوطه بعد النبي ﷺ بعد ثبوته بالكتاب فمنهم من ارتكب جواز نسخ الكتاب بناء على ان الاجماع حجة قطعية وهو ليس بصحيح وقيل و من انتهاء الحكم بانتهاء العلة انتهى.

وفي البناية قوله واغنى عنهم وكان سقوطه في خلافة ابي بكر الصديق قال الامام الاسييجابي في شرح الطحاوي كان رسول الله ﷺ يعطيهم ليؤلفهم على الاسلام فلما قبض رسول الله ﷺ حوا الى ابي بكر فاستبدلوا منه خطأ فبدل لهم الخط ثم جاؤا الى عمر فاخبروه عن ذلك فاخذ الخط من ايديهم مزقه وقال ان رسول الله ﷺ كان يعطيهم ليؤلفكم على الاسلام فاما اليوم اعز الله الاسلام فليس بينا وبينكم الا السيف او الاسلام فانصرفوا الى ابي بكر فقالوا أو أنت الخليفة ام عمر قال هو ان شاء الله تعالى او لم ينكر عليه فبطل حقهم من ذلك اليوم وبقي سبعة.

وكان النبي ﷺ يعطي الناس الذي لم يكن الاسلام راسخا في قلوبهم لكن يقيمون يشبثوا على الايمان كما ورد في الحديث عن النبي ﷺ اني لاعطي الرجل وغيره احب الي منه مخافة ان يكبه الله تعالى على النار معناه اعطى اناسا مؤلفة في قلوبهم وفي ايمانهم ضعف لو لم اعطيهم كفروا يكبهم الله تعالى في النار واترك قوما هم احب الي من الذين اعطيهم ولا اتركهم احتقارا لهم والله اعلم محمد نياز مخدوم غفر له.

باب ما جاء في المتصدق يرث صدقة

اعلم ان اذا اعطى الرجل من ورثته صدقة ثم مات المورث ولم يكن له وارث غير هذا المتصدق يجوز للمتصدق ان يأخذ صدقته بطريق الميراث وان منع في الحديث من العود في الصدقة وفي كتبنا ضابطة وهي ان تبدل المالك يوجب تبدل العين ولكنها ليست بمطرودة لانها تتخلف في بعض الجزئيات كما في الهداية ان المشتري اذا تصرف في مبيع البع الفاسد فالربح له غير طيب واما البائع فيطيب له ربح الثمن ويمكن لاحد ان يقول ان هذه الضابطة كلية فيما ليس له معاوضة وتسبب تصرف.

وقوله صومي عنها اجتمع العلماء على ان الصدقة عن الميت تنفع الميت ويصل ثوابها وكذا اجمعوا على وصول الدعاء وقضاء الدين بالنصوص الواردة في الجميع ويصح الحج عن الميت اذا كان حج الاسلام وكذا اذا وصى بحجة التطوع على الاصح عند الشافعي واختلف العلماء في الصوم اذا مات وعليه صوم فالراجح جوازه عنه عندهم للاحاديث الصحيحة والمشهور في مذهبهم ان قراءة القرآن لا يصل ثوابها الى الميت وقال جماعة من اصحابهم يصل وبه قال احمد بن حنبل واما الصلوة وسائر الطاعات فلا تصله عندنا ولا عند الجمهور.

وقال احمد يصله ثواب الجميع كالحج وفي العرف الشذى قال احمد يجوز النيابة عن الآخر في الصوم النذر لا صوم الفرض حتى قالوا اذا مات وعليه دين وستون صوم نذر فصام عنه ستون رجلا اجزأ عنه وللشافعي قولان فالقديم هو جواز النيابة والجديد هو عدم جوازها ورجح النووي القديم وقال المحدثون من الحديث لمذهب احمد لان في بعض الحديث تصريح صوم النذر كما في صحيح البخارى ص ٢٢٣ ثم في بعض الطرق رجل وفي البعض لفظة امرأة فقيل تعدد الواقعة وقيل لا وقال الحنابلة حديث لا يصوم احد عن احد في حق الفريضة وتأول الاحناف والشافعية في حديث الباب ان المراد بصومي عنها اطعمى عنها.

واما المسئلة ففي الهداية ان العبادة ثلثة اقسام (١) بدنية فلا تجوز عنها النيابة (٢) مالية فتجوز عنها النيابة عند العجز والقدرة (٣) والثالثة المركبة منهما فلا تجوز النيابة الا عند العجز انتهى اقول ان تأويل الجمهور يؤيده ما في اثر ابن عمر لا يصوم احد عن احد رواه مالك في المؤطا ص ٩٢ واخرجه الطحاوي موقوفا وفي العينى مرفوعا عن ابن عمر من مات وعليه صوم يطعم عنه ويمكن ان يجمع بان يقال المراد لا يصوم احد عن احد بعوض في حال حيوته بان صام ابنه عن ابيه او امته مولاه او على اخذ العوض والفدية منه بخلاف بعد الموت لانه يجوز ان ينوب عنه رجل فيه على العوض والله اعلم بالصواب.

وقال بعضهم انما الصدقة شئ جعلها لله تعالى فاذا اورثها فيجب ان يصرفها في مثله وروى سفيان الثوري وزهير ابن حرب هذا الحديث عن عبد الله عن عطاء وقد احطت بما في البابين بعد الباب فلا حاجة الى الاطناب والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب.

باب ما جاء في نفقة المرأة من بيت زوجها

اذا تصدقت المرأة من بيت زوجها كان لها اجرها وللزوج مثل ذلك وللخازن مثل ذلك ولا ينقص من اجر صاحبها شيئا له بما كسب ولها ما انفقت.

اعلم ان الوعد بالثواب للخازن مقرون باربعة شرائط الاذن وعدم النقصان وطيب النفس بالتصدق لان

بعض الخازن والخدام لا يرضون بما امروا به من التصدق واعطاء من امر له ولا لمسكين آخر.

قوله اذا تصدقت المرأة من بيت زوجها وفي رواية اخرى من طعام بيتها غير مفسدة فكان لها اجرها بما انفقت ولزوجها اجره بما كسب وللخازن الخ.

وفي رواية من طعام زوجها وفي رواية في العبد اذا انفق من مواليه قال الاجر بينكما نصفان وفي رواية وما انفقت من كسبه من غير امره فان نصف اجره له ومعنى الحديث ان المشاركة في الطاعة مشاركة في الاجر ومعنى المشاركة ان له اجرا كما لصاحبه اجر وليس المراد المزاحمة والمراد المشاركة في اصل الثواب فيكون لهذا ثواب وان كان احدهما اكثر ثوابا ولا يلزم ان يكون مقدار ثوابيهما سواء بل قد تكون ثواب هذا اكثر وقد تكون بالعكس.

فاذا اعطى المالك لخازنه او لامرأته او غيرهما مائة درهم او نحوها فيوصلها الي مستحقها اي الصدقة على باب داره او نحوه فاجر المالك اكثر وان اعطاه رمانة او رغيفا او نحوهما حيث كثر قيمته ليذهب به الي محتاج في مسافة بعيدة بحيث يقابل الشئ اليه باجرة تزيد على الرمانة والرغيف فاجر الوكيل اكثر وقد يكون عمله قدر الرغيف مثل فيكون مقدار الاجر سواء اما قوله عليه السلام والاجر بينكما نصفان وان كان احدهما اكثر.

قال الشاعر

اذا مت كان الناس نصفان شامت واخر مثن بالذى كنت اصنع
واشار القاضى الي انه يحتمل ايضا ان يكون سواء لان الاجر فضل من الله لا يدرك بالقياس ولا هو بحسب الدعاء وذلك فضل الله يؤتية من يشاء والمختار الاول والاجر بينكم نصفان ليس معناه ان الاجر الذى لاحدهما يزحمان فيه بل معناه ان هذا النفقة والصدقة التى اخرجها الخازن او المرأة او المملوك او نحوهم باذن المالك يترتب على حملتها الثواب على قدر المال والعمل فيكون ذلك مقسوما بينهما لهذا نصيب لاجل ماله ولهذا نصيب لاجل عمله فلم يزاحم صاحب المال العامل في نصيب عمله ولا يزاحم العامل صاحب المال في نصيب ماله.

واما قوله وما انفقت من غير امره فمعناه من غير امره الصريح في ذلك القدر المعين ويكون معها اذن عام سابق تتناول لهذا المقدار وغيره او الغرض الاذن الصريح في النفقة والصدقة والثاني الاذن المفهوم من اطراد العرف كاعطاء السائل كسرة او نحوه مما جرت العادة به والمراد بالعرف فيه علم بالعرف رضاء الزوج والمالك باذنه وعلم ان نفسه كغالب نفوس الناس في السماحة بذلك فان اضطرب العرف او الشك في رضائه او كان شحيحا شح بذلك لم يجز للمرأة وغيرها التصدق من ماله الا بصريح اذنه واليه اشار عليه السلام بقوله غير مفسدة الي ان هذا كله مفروض في قدر يسير يعلم رضاء المالك به عادة فان زاد على

المتعارف لم يجز .

واعلم ان بنفقة المرأة والعبد والخازن النفقة على عيال صاحب العيال وغلما نه ومصالحته وصديقه من صيف وابن السبيل وغيرهما وكذلك صدقتهم المأذون فيها بالصريح او بالعرف .
وقال الخطابي قوله انفقت المرأة من بيت زوجها الخ هذا خارج عادة على الناس بالحجاز وغيره من البلدان في ان رب البيت قد باز لاهله وعياله وخادمه في الاتفاق مما يكون في البيت من طعام او ادم او نحوهما ويطلق امرهم بالتصدق اذا حضرهم السائل ونزل بهم الضيف وليس ذلك ان تقتات المرأة او الخادم او الخازن على رب البيت بشئ لم يأذن فيه فيكونان آثمين وقال الخازن هو الذي يكون بيده فقط الطعام والمأكل ونحوه كذا قيل .

وقال ابن العربي اختلف السلف فيما اذا انفقت المرأة من بيت زوجها فمنهم من اجازه لكن بالشئ اليسير الذي لا يعبأ به ولا يظهر به النقصان ومنهم من حمل على ما اذن الزوج ولو بطريق الاجمال وهو اختيار البخاري ولهذا قيد الترجمة به لامر به ويحتمل ان يكون محمولا على العادة .

واما التقدير بغير الاذن فمتفق عليه فمنهم من فرق بين المرأة والخادم فقال المرأة لها حق في مال الزوج والنظر في بيتها فجاز لها ان يتصدق بخلاف الخادم فليس له تصرف في متاع مولاه فيترك الاذن فيه .
وتعقب عليه بان المرأة اذا استوفت حقها فتصدقت منه فقد تخصصت به وان تصدقت من غير حقها رجحت المسئلة الى عدم جوازه وحديث ابي هريرة اذا انفقت المرأة من كسب زوجها من غير امره فالاولى ان يحمل عاما اذا انفقت من الذي تخفيفاً به اذا تصدقت به بغير اذنه فانه يصدق كونه من كسب زوجها فيؤجر عليه وكونه بغير اذنه ويحمل ان يكون الاذن لها بطريق الاجمال لكن لا يكون النفي بطريق التفصيل ولا بد من الحمل على احد هذين المعنيين والا فحيث كان من ماله بغير اذنه لا اجمالا ولا تفصيلا فهي مأزورة بذلك لا ماجورة .

واما قوله في حديث ابي هريرة فلها نصف اجرها فهو محمول على انه اذا لم يكن هنالك من يعينها على تنفيذ الصدقة بخلاف حديث عائشة عند ابي داؤد وفيه ان الخادم مثل ذلك او المعنى بالنصف في حديث ابي هريرة ان اجرها واجره اذا جمعا كان لها النصف من ذلك فلكل واحد منهما اجر كامل وهما اثنان فكأنهما نصفان .

وقال العيني فان قلت ان احاديث الباب جأت مختلفة فمنها ما يدل على منع المرأة من ان تنفق من بيت زوجها الا باذن زوجها وهو حديث ابي لبابة رواه الترمذی وقال هذا حديث حسن ومنها ما يدل على الاباحة بحصول الاجر لها في ذلك وهو حديث عائشة في ابي داؤد والبخاري ومنها ما قيد في الترغيب في الانفاق بكونه بطيب النفس وبكونها غير مفسدة وهو حديث عائشة ومنها ما هو مقيد بكونها غير مفسدة وان كان من

غير امره وهو حديث ابي هريرة^{رضي} رواه مسلم وفيه وعد نصف الاجر ومنها ما قيد فيه الحكم وهو حديث سعد ابن ابي وقاص^{رضي} رواه ابوداؤد.

قلت كيفية الجمع بينهما ان ذلك يختلف باختلاف البلد وباختلاف احوال الزوج من مسامحة ورضاه بذلك او كراهية له وباختلاف الحال في الشيء المنفق بين ان يكون بشئ يسير يتسامح به وبين ان يكون له خطر في نفس الزوج يبخل مثله وبين ان يكون ذلك رطباً يخشى فساده ان تأخر وبين ان يكون يدخر ولا يخشى عليه الفساد انتهى.

قوله الا الطعام والمراد من الطعام هو الغلة واما المطبوخ منه فلا بأس بانفاقه بدون الاذن الصريح لاسيما اذا احتل الفساد والتفنن وقوله غير مفسدة بان لم يتجاوز العادة وقيل بانفاقه على وجه لا يحل وقال النووي غير متجاوزة الى قدر لا يرضى به الزوج فافهم وتشكر.

باب ما جاء في صدقة الفطر

عن ابن عمر رضي الله عنهما عند الترمذی وعن ابن عباس رضي الله عنهما عند ابی داؤد وقال فرض رسول الله صلی الله علیه وسلم صدقة الفطر واختلف الناس في معنى فرض ههنا فقال جمهورهم من السلف والخلف معناه الزام وواجب فزكوة الفطر فرض وواجب عندهم للدخول تحت قوله تعالى "واتوا الزكوة" (البقرة: ٢٣) ولقوله عليه السلام فرض وهو غالب في استعمال الشرع بهذا المعنى وقال اسحاق ايجاب زكوة الفطر كالاجماع وقال اهل العراق وبعض اصحاب مالک والشافعی وداؤد الظاهري انها سنة ليست بواجبة فقالوا ان معنى الفرض هو التقدير على سبيل الندب.

وقال ابو حنيفة هي واجبة ليست بفرض بناء على مذهبه في الفرض والواجب فرق وقال على القاري قال الطيبي دل الحديث على انها فرض والاحناف يقولون بالوجوب اقول لعدم ثبوتها بدليل قطعي فهو فرض عملي لا اعتقادي وقال ابن الهمام وهو مما يستدل به الشافعي على الافتراض فان حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية في كلام الشرع متعين ما لم يقم صارف عنه والحقيقة الشرعية غير مجرد والتقدير خصوصا في لفظ البخاري ومسلم وفي الحديث انه عليه السلام امر بزكوة الفطر والامر للوجوب والامر الثالث يظن انها يفيد الوجوب ولا خلاف فيه فان الافتراض الذي يثبتونه ليس على وجه يكفر جاحده فهو بمعنى الوجوب الذي نقول به.

والحاصل في اصطلاح الشرع اعم من الفرض والوجوب فاطلقوه باحد جزئيه وقال قال بعضهم ان الفطر منسوخة بالزكوة فاقول هذا غلط صريح والصواب انها فرض واجب ولا يخفى عليك ان هذا الاشياء على من تجب وكم تجب ومما تجب ومتى تجب واما الاول فعلى مالک النصاب ولو غير نام وهو عندنا وعند الشافعي تجب على من له مال فاضل من قوة يوم وليلة.

واما عمن تجب فمن اولاده الصغار والعبيد وان كانوا كافرين هذا عندنا ووافقنا البخاري في الصدقة عن العبد الكافر لانه بؤب ٢٠٢ او لا بقيد المسلم ثم بؤب ٢٠٥ ثانيا على العبد بدون القيد المسلم وقال الشافعي لا تؤدى الا عن مسلم وجه قوله ان الوجوب على العبد وانما المولى يتحمل عنه لان النبي صلی الله علیه وسلم امرنا بالاداء عنه ينبي عن التحمل فثبت ان الوجوب على العبد فلا بد من اهلية الوجوب في حقه والكافر ليس من اهلية الوجوب فلم تجب عليه ولم يتحمل مولاه عنه لان التحمل انما يكون بعد الوجوب واما المسلم فهو من اهل الوجوب فتجب عليه الزكوة الا انه ليس من اهل الاداء لعدم الملك فيتحمل عنه مولاه وقال الاحناف ان العبد المسلم والكافر في وجوب اداء الصدقة سواء.

والدليل لهم انه وجد سبب وجوب الاداء عنه وشرطه وقوله الوجوب على العبد وانما مولاه يتحمل عنه قول فاسد لان الوجوب على العبد يستدعي اهلية الوجوب في حقه وهو ليس من اهلية الوجوب لان الوجوب هو وجوب الاداء بالملك ولا ملك له فلا وجوب عليه فلا يتصور التحمل .

قال الكرماني يفهم من ظاهر قوله عليه السلام صاع من تمر او شعير على كل حر وعبد وجوبها على نفس العبد وعلى المولى تمكينه من كسبها كتأمينه لصلوة الفرض .

وعند الجمهور على سيده عنه ثم افترقوا فرقتين فقال بعضهم على السيد ابتداء وكلمة على بمعنى عن وقال الآخرون تجب على العبد ثم يتحمل عنه مولاه وقوله والمأمور به هو الاداء عنه بالنص بمسلم لكن لما قلت ان الاداء عنه يقتضي ان يكون بطريق التحمل بل هو امر بالاداء بسببه ورأس الذي يمونه ويلى عليه ولاية كاملة فكان في الحديث بيان سببية وجوب الاداء عمن يؤدي عنه للاداء بطريق التحمل فتعتبر وجوب الاداء في حق المولى وقد وجدت وروى عن انس قال عليه السلام ادوا صدقة الفطر عن كل حر وعبد صغير او كبير يهودى ونصراني او مجوسى نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير وهذا نص في هذا الباب قال الزيلعي اخرجه الدارقطني في السنن ثم يذكر قوله ومجوسى .

واما قوله حتى تجب فاعلم انه اختلف اصحابنا في كيفية الوجوب فقال بعضهم انما تجب وجوبا مضيقا في يوم الفطر وقال بعضهم وجوبا موسعا في العمر كالزكوة والنذر والكفارات ونحوها وهذا هو الصحيح لان الامر بادائها مطلق عن الوقت فلا يتضيق الوجوب الا في آخر العمر كالامر بالزكوة وسائر الاوامر المطلقة عن الوقت فوقت ادائها جميع العمر عند اصحابنا ولا تسقط بالتأخير عن يوم الفطر .

وقال حسن ابن زياد وقت ادائها يوم الفطر من اوله الى آخره فان لم يؤديها ومضى يوم الفطر سقطت ووجه قول الحسن انه هذا حق معروف بيوم الفطر فيختص ادائه به كالاضحية ووجه قول العامة ان الامر بادائها مطلق عن الوقت فيجب في مطلق الوقت بغير تعين وانما يتيقن بتعيينه فعلاً او بآخر عمره وفي اى وقت ادى مؤدياً لا قاضياً كما في سائر الواجبات الموسعة غير ان المستحب ان يؤدي قبل الخروج الى المصلى لان النبي ﷺ كان يفعل هكذا .

ثم لا يخفى عليك انه لما اضافت الشريعة الصدقة الى الفطر دل على ان الفطر سبب فان الاضافة من علامة السببية كما في الاصل ثم السبب عند ابي حنيفة طلوع الفجر من يوم الفطر وهو قول الليث والشافعي في القديم والرواية الثانية من مالک لان الليل ليس محلاً للصوم وانما تتبين الفطر الحقيقي بالاكل بعد طلوع الفجر وفطر المغرب يوم العيد فشأنه مثل شأنه سائر الافطارات التي كانت في رمضان فلو مات قبل الطلوع او ولد بعد الغروب لم تجب الفطر .

قال المازني قيل ان هذا الاختلاف مبني على ان زكوة الفطر من رمضان بل المراد منه الفطر المعتاد في

سائر الشهور فيكون الوجوب بالغروب او الفطر الطارى بعد ذلك فيكون بطلوع الفجر وقال الشافعي ان السبب هو غروب الشمس ليلة الفطر لانه وقت الفطر من رمضان وهو قول الثوري واحمد واسحاق والشافعي في القول الجديد في احدي الروايتين عن مالك وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يجوز التعجيل سنة او سنتين وعن خلف ابن ايوب انه يجوز تعجيلها اذا دخل رمضان ولا يجوز قبله وذكر الكرخي في مختصره انه يجوز التعجيل بيوم او يومين .

وقال حسن ابن زياد لايجوز تعجيلها اصلا وجه قوله انه وقت وجوب هذا الحق هو يوم الفطر فكان تعجيل اداء الواجب قبل وجوبه وانه ممتنع كتعجيل الاضحية قبل يوم النحر ووجه قول خلف ابن ايوب ان هذا فطرة عن الصوم فلا يجوز تقديمها وما ذكره الكرخي من يوم او يومين فقد قيل انه ما اراد الشرط فان اريد به الشرط فوجه ان وجوبها لاغناء الفقراء في يوم الفطر وهذا الغرض يحصل بالتعجيل بيوم او بيومين لان الظاهر ان المعجل ينبغي الى يوم الفطر فيحصل الغناء في يوم الفطر وما زاد على ذلك فلا يحصل المقصود والصحيح انه يجوز التعجيل مطلقا وذكر السنة والسنتين في رواية الحسن على التقدير بل هو بيان مدة الكثرة اى يجوز كثرة المدة كما في قوله تعالى "ان تستغفر لهم سبعين مرة" (التوبة: ٨٠) ووجهه ان الوجوب وان لم يثبت وفقد وجد سبب الوجوب وهو رأس يمونه ويلي عليه والتعجيل بعد وجوب السبب جائز كتعجيل الزكوة والعشور والكفارات اى القتل ونحو ذلك .

واما الجواب عن قوله كم تجب نصف صاع من بر او دقيق او سويق او زبيب او صاع تمر او شعير وقال الزبيب مثل الشعير فيجزء صاع عنه وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة والاول رواية محمد عن ابي يوسف وعن ابي حنيفة والاول رواية جامع الصغير .

وقال الشافعي من جميع ذلك صاع لحديث ابي سعيد الخدري رواه الستة مختصرا ومطولا وهو قال كنا نخرج في عهد رسول الله ﷺ زكوة الفطر عن كل صغير وكبير ومملوك صاعا من طعام او صاعا من اقط او صاعا من شعير او تمر او زبيب فلم نزل نخرج حتى قدم معاوية حجا او معتمرا فكان مما كلم الناس به على المنبر انى ارى مدين من قمح الشام تعدل صاعا من تمر فاخذ الناس بذلك قال الناس قال ابو سعيد فاما انا فلا ازال اخرجه كما كنت اخرجه .

وجه الاستدلال فلفظ الطعام فانه عند الاطلاق يناول البر والثاني انه اشياء قيمتها مختلفة ووجب في كل نوع منها صاعا فدل على ان المعتبر صاع ولا نظر الى قيمته .

ولنا حديث ثعلبة عن النبي ﷺ انه قال ادوا عن كل حر وعبد صغير وكبير نصف صاع من بر او صاع من شعير وغيرها وهو مذهب ابي حنيفة وجماعة من الصحابة منهم عبدالله ابن مسعود وجابر وابو هريرة وابن الزبير ابن عباس ومعاوية واسماء بنت ابي بكر وهو ايضا مذهب جماعة من التابعين منهم سعيد ابن المسيب

وعطاء ابن رباح وسعيد ابن الزبير وعمر ابن عبدالعزيز وطاؤس و ابراهيم النخعي وعامر الشعبي وعلقمة واسود وعروة وابوسلمة ابن عبدالرحمن الازاعي وسفيان الثوري وعبدالله ابن المبارك ومصعب ابن سعد. وقال الطحاوي وهو قول ابن القاسم وسالم بن عبدالرحمن والحكم وحماد وهو مروى عن مالك ذكره العيني الزخيرة.

وما رواه من حديث الخدرى فليس فيه حجة له لان اخبار عما يعطون وقد يجوز ان يكون كانوا يعطون من ذلك ما كان عليهم ويزيدون فضلا ليس عليهم بدليل انه قال كنا نخرج ولم يقل امر النبي ﷺ حيث انه حكاية عن فعله فيدل على الجواز وبه نقول فالاولى ان يحمل على الزيادة تطوعا على ان المراد من لفظ ابى سعيد الخدرى كنت اخرج على عهد رسول الله ﷺ صاعا من طعام او صاعا من شعير فيجعل قوله صاعا من تمر وشعير تفسيراً لقوله صاعا من طعام ويكون من قبيل عطف الخاص على العام لان الطعام عام لكل من هذه الاشياء وغيرها ويؤيد ما فى البخارى ص ٣٠٢ ما ذكرنا حيث قال ابوسعيد وطعام منها الشعير والتمر والزبيب.

وقال الزرقانى المراد من الطعام الذرة وكانت الحنطة قليلة من الحجاز فلم يثبت ما قالت الشوافع من ان المراد فى الحديث من الطعام الحنطة فلا بد ان تخرج منها صاعا او يقال ان فى الحديث لفظة فاخذ الناس ولفظ الناس للعموم فكان اجماعا فلا تضر مخالفة ابى سعيد سيما اذا كان فيه الخلفاء الراشدون.

ولهما فى الزبيب والتمر انهما يتقاربان فى المقصود وهو التفكه وهو لا يحنى ان الزبيب والبر يتقاربان فى المعنى لانه يؤكل كل واحد منهما بجميع اجزائه وليس الزبيب بمتقارب للتمر لان التمر يلقى منها النواة ولا هو بمنزلة الشعير لانه يلقى منها النخامة وبهذا اى يكون البر يؤكل كله والتمر يلقى منها النواة ظهر التفاوت بين التمر والبر.

وقوله صاعا من تمر او شعير وفى التعليق الممجد قال الطيبى دل على ان النصاب ليس بشرط اى للاطلاق والا فلا دلالة فيه نفي ولا اثباتا فعند الشافعى تجب اذا فضل عن قوته وقوة عياله ليوم العيد وليله قدر صدقة الفطر.

اقول هذا التقدير نصاب كما لا يخفى الا ان علمائنا قيدوا هذا الاطلاق باحاديث وردت تفيد التقييد بالمعنى فصرفوها الى النفى الشرعى والعرفى وهو من يملك نصابا منها قوله خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى ولكنك تعلم ان الاستدلال ليس بظاهر لان الاستدلال بالاعم من الاعم.

قال الشيخ الكشميرى الاولى ان يقال ان الشريعة تسمى صدقة الفطر بالزكوة فانه روى من خارج الصحاح الستة انه نزلت قد افلح من تزكى فى صدقة الفطر وآية فذكر اسم ربه فصلى نزلت فى صلوة العيد والرواية قوية مرسلة وكما فى حديث من تغليب الصدقة بالزكوة وكذلك فى احاديث كثيرة فاذن نقول ان الزكوة المعروفة زكوة الابدان ويشير اليه حديث المشكوة ان صدقة الفطر طهارة النفس فدل على انها زكوة

الابدان فاذا كانت الصدقة زكوة يشترط النصاب فيها كما في زكوة الاموال ويشير الي هذا ما قال اصحابنا ان في عبد التجارة ليس صدقة الفطر.

وادلة الاحناف على الدعوى المذكور كثيرة منها ما قدمناه فيما مر من حديث ثعلبة رض ومنها ما اخرجه الزيلعي من مرسل سعيد ابن المسيب ومراسيله مقبولة عند الشافعي رض ايضا ومنها ما اخرجه الطحاوي رض في معاني الآثار المتعارضة من روايات تدل على نصف صاع من بر الحنطة رفعا ووقفا ومنها ما اخرجه الشيخان عن عثمان رض انه ذكره في خطبته على المنبر ومنها ما اخرجه الطحاوي رض في معاني الآثار ص ٣٢٥ بسند ربيع الخيري وربيح المؤذن.

قال الطحاوي فهذا كله في هذا الباب ما روياه عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم وعن اصحابه رض والتابعين بعدهم كلهم يدل على ان صدقة الفطر نصف صاع من الحنطة وما سوى الحنطة صاع وما علمنا ان احدا من اصحاب رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ومن التابعين روى عنه خلاف ذلك اذا كان صار اجماعا في زمان ابى بكر رض وعمر رض وعثمان رض وعلى رض الى زمان من ذكرنا من التابعين.

ثم النظر ايضا تدل على ذلك وذلك انا رأيناهم قد اجمعوا على انها من الشعيرة والتمر صاع فنظر في حكم الحنطة في الاشياء التي تؤدي عنها التمر والشعير كيف هو فوجدنا كفارات الايمان قد اجمع ان الطعام فيها من الاختلاف ايضا ثم اختلف في مقدارها ايضا ههنا فقال قوم مقدار ذلك من التمر والشعير نصف صاع ومن الحنطة مد مثل نصف صاع وقال الآخرون هل هو من الحنطة نصف صاع وما سوى ذلك صاع كلهم قد عدل الحنطة بمثلها من التمر والشعير فكان النظر على ذلك اذا كانت صدقة الفطر صاعا من تمر وشعير ان يكون من الحنطة مثل نصف ذلك فهو نصف صاع فهذا هو النظر في هذا الباب ايضا وقد وافق ذلك ما جأت به الآثار التي ذكرنا فبهذا نأخذ وهو قول ابى حنيفة رض وصاحبه.

وقوله صاعا من اقط وهو لبن يابس غير منزوع الزبد وفي الهندية (نجير) وفي الاقط اختلاف وظاهر الحديث يدل على جوازه وفي البدائع واما الاقط فتعتبر فيه القيمة لا يجزئ الا باعتبار القيمة وقال مالك يجوز ان يخرج صاعا من اقط هذا غير سديد لانه غير منصوص عليه من وجه يوثق به وجواز ما ليس بمنصوص عليه لا يكون الا باعتبار القيمة كسائر الاعيان التي لا يقع التنصيص عليها من النبي صلی اللہ علیہ وسلم وقال الشافعي رض لا احب ان يخرج صاعا من اقط لم يتبين لي ان عليه الاعادة.

ثم انه وقع الاختلاف في كمية الصاع فعند ابى حنيفة رض ثمانية ارطال وهو العراقي وهو قول محمد رض وعند الشافعي رض خمسة ارطال وثلث رطل وهو قول ابى يوسف رض ووجه قول الشافعي رض ان صاع المدينة خمسة ارطال وثلث رطل ونقل ذلك عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم خلفا وسلفا.

ولهما ما روى عن انس رض كان النبي صلی اللہ علیہ وسلم يتوضأ بالمد والمد رطلان ويغتسل بالصاع والصاع ثمانية

ارطال“ وهذا نص في كون الصاع ثمانية ارطال لان هذا الصاع صاع عمر[ؓ] ونقل اهل المدينة لا يصح لان مالكا[ؒ] من فقهاءهم يقول صاع المدينة ثبت بتحرى عبد الملك ابن مروان فلم يصح النقل وقد ثبت ان صاع عمر[ؓ] ثمانية ارطال فالعمل بصاع عمر[ؓ] اولى من صاع عبد الملك ابن مروان. ومما يستدل ابو حنيفة[ؒ] حديث مجاهد[ؒ] عند الطحاوي اغتسل النبي^ﷺ بعُسِّ اى بقدر كبير فخرزته فيما احرز ثمانية ارطال وخالفه آخرون فقالوا وزنه خمسة ارطال وثلاث رطل وتمسك بما روى عن عائشة[ؓ] انها قالت كنت اغتسل انا ورسول الله^ﷺ من اناء واحد وهو الفرق والفرق ثلاثة رُصْع فكان ما يغتسل به كل واحد منهما صاعا ونصفا فاذا كان ذلك ثمانية ارطال كان الصاع ثلثيهما وهو خمسة ارطال وهذا قول اهل المدينة ايضا.

والجواب من قبل الاحناف حديث عائشة[ؓ] لم يذكر فيه مقدار الماء الذى يكون فى الفرق هل هو مملوئة او اقل من ذلك فحينئذ يجوز ان يغتسل هو وهى مملوئة ويجوز ان يكون اقل من ملته مما هو صاعان فيكون كل واحد مغتسلا بصاع من ماء ويكون معنى الحديث موافقا للاحاديث التى رويت عن النبي^ﷺ انه كان يغتسل بصاع وعن عائشة[ؓ] عند الطحاوي[ؒ] كان النبي^ﷺ يتوضأ بالمد ويغتسل بالصاع بطرق متعددة وليس فيها المقدار الصاع كم هو ولكن حديث مجاهد الذى روينا سابقا فيه ذكر وزن ما يغتسل فيه وهو ثمانية ارطال وفى حديث عروة عن عائشة[ؓ] انها قالت كانت هى ورسول الله^ﷺ يغتسلان من اناء واحد وهو الفرق ففى هذا الحديث ذكر ما كان يغتسلان منه خاصة وهو الفرق وليس فيه ذكر الماء الذى كانا يغتسلان وفى الآثار الآخر جاء المقدار الذى كان يغتسل به وانه كان صاعا فثبت بذلك انه يغتسل من اناء واحد وهو الفرق والصاع ثمانية ارطال فثبت بذلك ما ذهب ابو حنيفة[ؒ].

وقد روى عن انس[ؓ] ان رسول الله^ﷺ كان يتوضأ بالمد وهو رطلان وفى رواية عنه كان يتوضأ برطلين ويغتسل بالصاع فهذا انس[ؓ] وقد اخبر ان مد رسول الله^ﷺ رطلان والصاع اربعة امداد فاذا ثبت ان المد رطلان ثبت ان الصاع ثمانية ارطال لانه لا خلاف فى ان الصاع اربعة امداد اى مكيال يسع فيه اربعة امداد نعم وقع الاختلاف فى تعيين مقدار المد. قال الشيخ عبدالحق محدث الدهلوي[ؒ] فى اللمعات اعلم ان قد وقع فى بعض الاحاديث نصف صاع من بر لكن بلفظ مدان من فسخ والصاع اربعة امداد وقد جاء فى بعض الروايات نصف صاع من بر صاع منه اثنين وفى بعض الروايات صاع من طعام او شعير او تمر او اقط او زبيب.

فيل المراد من الطعام الحنطة على ما هو المتعارف وبقرينة مقابلتها بالاشياء المذكورة وقيل المراد به الذرة لانه كان متعارفاً عند اهل الحجاز فى ذلك الوقت وقد كانت غالب اقواتهم والواجب عند الائمة الثلاثة صاع من كل منها وعند ابى حنيفة[ؒ] نصف صاع من بر وصاع من شعير وغيره والذى وقع فى الحديث من مطلق الصاع فمحمول على الزيادة والتطوع كما جاء عن علي[ؓ] فى رواية النسائي[ؒ] انه قال فى نوبة خلافته ان الواجب

نصف صاع من بر او صاع من شعير وغيره واما اذا اوسع الله لكم اجعلوها صاعا من بر وغيره .
 وفي رواية ابي داؤد فلما قدم عليّ رأى رخص الشعير فقال اوسع الله لكم فلو جعلتموها صاعا من كل
 شئ ولا شك ان الصاع الذي قال به عليّ كان تطوعا فالذى وقع في زمن النبي ﷺ كان تطوعا ايضا .
 وذكر بعض الاثمة كان الواجب في زمان النبي ﷺ صاعا من شعير او بر فاخذ الناس بعد نصف صاع من
 بر لكونه معادلا في القسمة بصاع من شعير والصواب عندنا هو الاول انتهى كلام الشيخ .

وقال الشيخ الانور والمختار ان يجمع بين الرويتين يعنى ان الاحناف بحسب الاختلاف في القيمة واما
 ما في الاشياء المذكورة في حديث الباب فليس لنا خلاف فيها .

قوله عليه السلام كل مسلم ان كان المراد به عمن تجب فيخالفنا الخ وان كان المراد علي من تجب عليه
 فلا اقول ان المراد علي من تجب عليه ولا يخالف قوله حرا او عبدا لان المذكور في الحديث عمن يلزم وقوله
 من المسلمين قال النعمان ان زيادة من المسلمين تفرد به المالك ويشير اليه كلام الترمذى ووجد به
 متابعات عن ستة رجال منهم عمرو بن نافع في البخارى وضحاك بن عثمان في مسلم ذكره النووى ص ٣١ .
 واما الجواب من قبل الاحناف فهو ان قوله من المسلمين قيد علي من تجب لا قيد عمن يجب نقله
 الطحاوى والكلام صحيح بلا تكلف وايضا نقول ان راوى حديث الباب ابن عمر وفي فتح البارى في غير باب
 الصدقة ان ابن عمر كان يتصدق من عبده الكافر هذا ما افاده الكلام الكشميرى .

قوله ذكراً او انثى يفيد ان المرأة لا تجب فطرتها على زوجها عند ابي حنيفة والثورى وابن المنذر
 والحديث حجة لهم .

وقال مالك في الصحيح والشافعى انها تابعة للنفقة كذا في العيني والكرمانى .

واما الجواب عن قوله مما تجب فقد منا بياننا الشافى الكافى هذا انه يعتبر المنصوص عليه فيعتبر القيمة
 فيه فان بلغت قيمته نصف صاع من حنطة او صاعا من تمر يجوز به الاداء فيعتبر في الارز ايضا القيمة لعدم
 كونه منصوصا عليه .

وقوله صغيرا او كبيرا اختلف العلماء في اخراجها بهذا الحديث وتعلل من لم يوجبها بانها للتطهير
 وليس بصبي محتاجا للتطهير لعدم الاثم .

واجاب الجمهور عن هذا ان التعليل بالتطهير لغالب الناس ولا يمتنع ان لا يوجد التطهير من الذنب كما
 انها تجب عليهم مع عدم الاثم وكما ان السفر قد ابيح فيه القصر للمشقة فلو جه من لا مشقة عليه فله القصر
 ايضا وكان الحسن يرى الصدقة على من صام قال النووى قوله لفرط رمضان دليل لمن يقول لا تجب الا على
 من صام رمضان ولو يوما واحدا قال وكان سبب هذا ان العبادة التي تطول وتشق التحرز بهننا من امور تفوت
 كمالتها جعل الشرع فيها لكفارة مالية بدل النقص كالمهدى في الحج والعمرة وكذا الفطر لا يكون في الصوم

من لغو وغيره وقد جازت في الاحاديث انها طهارة اللغو والرفث هذا اخر ما اوردنا في هذا المقام في الدر المختار الصاع المعتبر ما يسع الفا واربعين درهما من ماشى او عدس آه وقال صدر الشريعة هو منوان والمن مائة وثمانون مثقالا والله اعلم.

باب ما جاء في تقديمها قبل الصلوة

تعجيل صدقة الفطر قبل الصلوة مستحبة لقوله تعالى "وسارعوا الي مغفرة من ربكم" لان في التأخر آفات لما اخرجه الحاكم في علوم الحديث عن ابن عباس^{رضي} حديثا طويلا وفيه وكان يأمرنا ان نخرجها قبل الصلوة وكان رسول الله^{صلی} يقسمها قبل ان يخرج الي المصلى وقال اغنوهم عن الطواف في هذا اليوم وفي صحيح البخارى وغيره من ابن عمر^{رضي} ان رسول الله^{صلی} امر زكوة الفطر ان يؤدى قبل خروج الناس الي المصلى واخرج ابن ابى شيبه والدارقطنى عن ابن عباس^{رضي} قال من السنة ان تخرج صدقة الفطر قبل الصلوة ولا يخرج حتى يطعم واخرج ابن مسعود^{رضي} في الطبقات حديثا فيه وامرنا اخرجها قبل غدو الي الصلوة. فحاصل الكلام انه يستحب ادائها قبل الخروج الي المصلى ولو اخرج بعد صلوة العيد كان اداء لا قضاء للوجوه الذى ذكرناها فيما مر من كيفية وجوب الصدقة هل وجب بوجوب موسع او وجوب مضيق.

باب ما جاء في تعجيل الزكوة

ان قدم الزكوة على الحول وهو مالک النصاب جاز له ان ادى قبل الحول لانه ادى بعد حصول نفس الوجوب بالنصاب فيجوز كما اذا بعد الحول وقال مالک لا يجوز. اعلم ان ههنا ابحاث احدها ان اداء العبادة قبل محلها ووجوبها جائز ام لا فانهم متفقون على عدم الجواز في العبادات البدنية، واما المالية فعند الجمهور جائز كيف ما كان ولكن بشرط ان يكون النصاب وقال البعض لا يجوز ادائها قبل الوقت. ثانيها تقديم صدقة الفطر فلم ينقل فيه شئ من اصحاب المذهب في ظاهر الرواية ولكن عنه في غير ظاهر الرواية ثلاثة اقوال: احدها انه يجوز اداء الصدقة الفطر بسنة وسنتين وهو رواية حسن ابن زياد عن ابى حنيفة^{رضي} وثانيها انه يجوز في رمضان وهو رواية خلف ابن ايوب وثالثها انه اذا ادى قبل الوقت بيوم او يومين فهو جائز والا فلا والفتوى عند اصحابنا على التقديم مطلقا والافضل ان تؤدى قبل صلوة العيد ورواية الباب تدل على التقديم مطلقا وهو مذهب الجمهور.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مَعَارِفُ الْخُتَبِيِّ عَلَى سُنَنِ التِّرْمِذِيِّ

ابواب الصوم عن رسول الله ﷺ

للعامة الشيخ محمد نياز مخدوم الخُتبي التركستاني بنغلاديش
(المتوفى: ٢٠٦ هـ - 1986ء)

بالتحقيق والاهتمام

الشيخ ابو طلحة جليل احمد اخون الخُتبي التركستاني حفظه الله تعالى

شيخ الحديث والجامعة جامع العلوم عيدگاه بهاولنجر (بنجاب) باكستان

ابواب الصوم عن رسول الله ﷺ

اعلم ان الصوم فرض في السنة الثانية من الهجرة وقبله كان النبي ﷺ يصوم بيوم عاشوراء وكان ذلك الصوم فرضاً عليه وعلى آحاد الامة فانزل الله تعالى "كتب عليكم الصيام" (البقرة: ١٨٣) في الايام البيض ففسخ صوم عاشوراء ثم انزل الله تعالى "شهر رمضان الذي الخ" (البقرة: ١٨٥) ففسخ صوم ايام البيض.

باب ما جاء في فضل شهر رمضان

قوله صُفِّدَت الشياطين الخ اى شددت بالاغلال واوثقت مرده الجن هذا اما محمول على الحقيقة لعدم تعذره بحضرتة تعالى بل رأينا مثل ذلك من بعض العاملين واما عبارة عن دفع شرهم كذا قوله وغلقت الابواب النيران مع القرينة الاخرى.

يرد عليه ما الفائدة بمثل ذلك الامر؟ اجيب عنه بانه رافة على بين البرزخ وهو عالم بين ذلك العالم وعالم الآخرة كما ثبت في محله ولنا تعلق بالبرزخ كما لا يخفى على الفطن وايضا نقول انه مفيد لنا وايضا ان الجنة من مظاهر رحمة الله تعالى وجهنم من مظاهر غضب الله فباغلاق ابواب جهنم ينقطع غضب الله عن سكان الارض ويفتح ابواب الجنة تتوالى آثار رحمته.

يرد عليه انه لو كان الامر كذلك فكيف صدور المعاصي في رمضان اجيب عنه بان المعاصي لها سببان الشيطان والنفس فباغلاق احدهما لا يلزم اغلاق الآخر وايضا انه صحب معنا احد عشر شهرا فله اثر فينا بعد ذهابه وانسداده وله نظائر في العالم حيث لا يذهب اثر شئ ضعيف عن شئ كما ذهب ذلك الشئ الا بعد مدة طويلة.

باب ما جاء لا تتقدموا الشهر بصوم

اعلم انهم اختلفوا في الصوم بعد نصف شعبان فقال الشافعي يكره فيه الصوم الا ان يكون الرجل معتادا بصوم يوم معين وكذا صوم يوم الشك وقال مالك انه يجوز صوم يوم الشك ولكنه اشترط بعدم نية تقدم رمضان وقال الامام ابو حنيفة يجوز مطلقا الا ان يكون بنية التردد او بتيقن انه من رمضان وهو مفاد حديث الباب والا فليس له سبب الحرمة وفي الصحاح ما يدل على جوازه او على وجوبه وهو قوله عليه السلام

أصمت صوم هذا الشهر قال لا قال صم بعد اذا افطرت او كما قال.
واستدل به احمد على ان صوم يوم الشك واجب مطلقا وما روى عنه من الكراهة ففي يوم الشك مع
الصحو وقال البعض ان مفاد حديث الباب هو الرأفة من الشارع حيث لا يضعفون بالصوم وقيل انه منع من
الصوم لئلا يختلط النفل بالفرض فيلزم التحريف كما هو فعل النصارى.

باب ما جاء ان الصوم لرؤية الهلال والافطار له

اعلم انه من رأفة صاحب الشريعة على الامة حيث لم يعتبر فيه شيئا من قواعد الهيئة والحساب بل قال ان
العبرة للرؤية في كلا الامرين وتفصيل المقام في رد المختار للعلامة الشامي.

باب ما جاء في الصوم بالشهادة

اعلم انهم اختلفوا في ان هلال رمضان هل له حكم الشهادة ام لا فقال الجمهور لا ضرورة فيه للشهادة بل
يكفيه الخبر فلا يشترط فيه ما يشترط من العدالة والعدد بل يكفيه العدل وايضا يقبل هذا من غير الطلب لانه
شهادة الحسبة وقال الامام بالجم الغفير اذا كان السماء صحواً الا اذا يأتي الآتى من قبل الجبال او المكان
المرتفع الذى بينه وبين مطلع الهلال حجاب حيث يكفيه اذا شهادة رجل واحد للصوم واما للافطار فلا
والنصيب في الفقه.

باب ما جاء شهرا عيد لا ينقصان

اي رمضان وهو مجاز وذى الحجة وهو حقيقى ومن المعلوم ان مفاد الحديث ليس على الظاهر وان
حمله البعض عليه فقال البعض اى في سنة واحدة يرد عليه انا رأينا انهما قد ينقصان معاً في سنة واحدة فقال
البعض انا لا نسلم ذلك فعليك بالدليل وقال البعض ان ذلك شاذ فلا عبرة له وقال البعض انهما لا ينقصان
باعتبار الاجر وبه قال احمد وقال البعض انهما لا ينقصان اى اجر احدهن عن الآخرة.

باب ما جاء لكل اهل بلد رؤيتهم

هذا باب نزاع متوسط من ابواب الصيام والنزاع في عبرة اختلاف المطالع وعدم اعتباره فهنا شيان

احدهما اعتبار نفس اختلاف المطالع في نفس الامر كما هو مصرح في الهيئة فهذا امر لا اختلاف فيه وثانيهما اعتبار ذلك الاختلاف وقال البعض له اعتبار كما هو امر واقعي في الاحكام الشرعية سوى رؤية الهلال وهو قول الامام الاعظم وقال الشافعي له اعتبار مطلقاً حفلنا وهو القول الراجح عنده وبه قال بعض اصحابنا كالزيلعي واستدل الشافعي ومن وافقه بحديث الباب حيث لم يعتبر ابن عباس رؤية اهل الشام واميرهم معاوية.

واستدل الامام بقوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته حيث اتفقوا على انه لو امر بعض سكان البلد يجب الصوم والفطر سائر اهله وايضا انه عليه السلام اعتبر رؤية اعرابي حيث جاء من البلد فقال اني رأيت الهلال فقال أتشهد ان لا اله الا الله أتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم فقال يا بلال أذن في الناس ان يصوموا غداً اخرجه المصنف في الباب السابق وايضا استدل بقوله تعالى "فمن شهد منكم الشهر فليصمه" (البقرة: ١٨٥) اي من وجد في شئ من ايام الشهر فعليه صوم ذلك الشهر.

وقال البعض انه لا عبرة في القريب وله اعتبار في البعيد وانما لم يكتف برؤية معاوية كما ان خبر رؤيته لم يثبت عنده الا باخبار كريب وحده والعدد لا بد منه ههنا لانه جاء اذ ذلك وقت العيد وهلال العيد لا يثبت بقول الواحد ثم اختلفوا في تحديد البعد على ثلاثة اقوال احدها ان يكون على مرحلتين اي على اثنين واربعين ميلاً وثانيها على اثنين وثلاثين ميلاً وثالثها اختلاف الاقاليم والتفصيل في الفقه ومن كلام طويل مفيد للعلامة الشامي في رد المختار حاصله عدم اعتبار اختلاف المطالع ظاهر المذهب وهو المفتى به فيجب الصوم ولا افطار على جميع سكان الارض برؤية بعض سكانها اذا وصل اليهم الخبر مطابقاً بالقواعد الشرعية وشهادة رجل واحد لا تقبل للافطار.

والمسئلة الواحدة بين كريب وابن عباس هي في الافطار كما يدل عليه قوله فلا تزل تصوم حتى تكمل ثلاثين يوماً او نراه وهو حجة لنا لا علينا نعم اذا صح بالسند القوي ان ابن عباس ما قضى صوم يوم الجمعة بعد الافطار ودونه ضرر القتاد فكيف الاستدلال مع الاحتمال وايضا سؤال ابن عباس عن كريب عن رؤية هلال الشام حجة قوية لنا لانه لو لم يكن العبرة لشهادة اهل البلد لاهل البلد الآخر كما هو مذهب فما مست الحاجة اليه كما لا يخفى عليه اللبيب واما الاخبار بذريعة التلغراف فشبّه لا شئ مما قال الفاضل اللكهنوي في مجموع الفتاوى من اعتباره مطلقاً فسهو عنه لا يصغى اليه وهو اهون من عدم اعتبار الخط لان الخط يشبه الخط فكذا ههنا.

باب ما جاء في الرخصة في الصوم في السفر

قال الله تبارك وتعالى "فمن كان منكم مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر" (البقرة: ١٨٣) كذا في موضع

آخر قال اهل الظاهر لا يجوز للمسافرين ان يصوم في ايام سفره بل اذا صام لا يخلص ذمته لما تلونا والجمهور على خلاف ذلك واستدلوا بحديث الباب الثاني ومعنى الآية اذا افطر فعليه ان يصوم في عدة من ايام اخر هذا على الجواز اما الفضيلة فاختلف العلماء فقال الامام الاعظم الصوم افضل لقوله تعالى "ان تصوموا خير لكم الخ" (البقرة: ١٨٣) الا ان يشق عليه الصوم كسفر الجهاد وغيره وبه قال الشافعي واحمد ومالك وقال احمد واسحاق الفطر افضل واستدل بحديث الباب وقال البعض بالتفصيل اذا كان شاقا عليه فالافطار افضل وان كان سهلا فالصوم افضل.

دعا بقدرح من ماء بعد العصر فشرب الخ يمكن انه لم يكن اليوم صائما بل لما خفي الامر على الناس ففعل في المجمع ويمكن انه كان صائما ولكنه فعل ما فعل تنبيها لهم كما في حجة الوداع واجاب الشافعي عن حديث الباب بانه اذا لم يتحمل قلبه بقول رخصه الله ويمكن ان يكون مورده مسافري الجهاد لمظنة الضعف عنهم حاصله انه واقعة جزئية الخيار كما يشهد به روايات الباب الثاني وهو مستدل الجماهير .
واستدل الجمهور بفعله عليه السلام حيث صح ان الاغلب من حاله عليه السلام هو الصوم في السفر وايضا استدلوا بعموم قوله تعالى "فمن شهد منكم الشهر فليصمه" (البقرة: ١٨٥)

وفي الهامش فقال اولئك العصاة وفي هذا الحديث اختصار وفي ابوداؤد ص ٣٢٤ جاء فيه انكم تعجبون صومكم والفطر اقوى لكم فافطروا كانت عزيمة من رسول الله ﷺ فجاء في هذا الحديث بصيغة الامر وكذا في مسلم بزيادة ص ٣٥٦ فعلم منه ان الحكم ايجابية لا اختيارية فقول الامام اوفق بالحديث لان في سفر الجهاد الصوم مكروه ومعصية وفي غير ذلك رخصة.

باب ما جاء في الرخصة في الافطار للحبلى والمرضع

اعلم ان للمرضع الافطار مطلقا سواء كانت ام ذلك الولد او مستأجرة اذا خافت على هلاك الولد او على نفسها.

احدثك عن الصوم او الصيام ان الله وضع الخ وفي رواية ابى داؤد ص ٣٢٤ شطر الصلوة والصوم الخ فانكشف الامر هذا بالاتفاق ولكن اختلفوا في الحامل والمرضع ما ذا حكمهما فقال حكمهما حكم الشيخ الفاني اى تفران تطعمان ولا تقضيان وهو قول اسحاق وقال البعض عليهما القضاء والاطعام ايضا وهو قول الشافعي واحمد ايضا ومالك وسفيان وقال الامام تفران وتقضيان ولا تطعمان وقال الجمهور تفران وتطعمان ثم تقضيان كذا في انجاج الحاجة شرح ابن ماجه.

باب ما جاء في الصوم عن الميت

قد مر البحث فيه وايضا في الحديث وجوب قضاء دينه واما بيان كيفية القضاء فالحديث ساكت عنه ولكن اخبرنا الحديث الخ بانه يفدى عنه لصوم لكل يوم نصف صاع من بر او صاع من شعير.

باب ما جاء الصائم يذره القئ

اعلم ان نقض الصوم بالقئ خلاف القياس لانه ليس فيه ادخال شيء من المأكولات في الجوف بل فيه خروج ما في البطن وله حالان احدهما القئ والآخر استقاء فالثاني ان كان ملاً الفم فناقض والا ففيه الاختلاف وفي ارجاع الى الجوف في غير ملاً الفم ايضاً اختلاف فعند ابي يوسف غير ناقض وعند الطرفين ناقض والتفصيل في الفقه وفي البحر الرائق حاصله ان صور المسائل اثنا عشر لانه لا يخلو اما ان زرعه القئ او الاستقاء وكل منهما لا يخلو اما ان يملأ الفم او لا وكل من الاربعة اما ان عاد بنفسه او اعاد او خرج ولم يعده ولا عاد بنفسه وان صومه لا يفسد في الجميع على الصحيح الا في المسألتين في الاعادة بشرط ملاً الفم وفي الاستقاء بشرط ملاً الفم وان وضوئه ينتقض الا فيما اذا لم يملأ الفم انتهى وهكذا في عرف الشذى وحديث الباب معمول به بالاجماع لا اختلاف فيه لاحد.

باب ما جاء في الصائم يأكل ويشرب ناسيا

اعلم انه لا اختلاف بيننا وبين الشافعي في عدم فساد الصوم بالاكل والشرب ناسيا وقال مالك يفسد الصوم وعليه القضاء دون الكفارة قال احمد من جامع ناسيا فعليه القضاء والكفارة وفي الاكل والشرب لا قضاء ولا كفارة وقال الاوزاعي يجب القضاء في الاكل والشرب ناسياً بخلاف الجماع مذهبه خلاف مذهب احمد وحديث الباب حجة لنا ومن وافق الامام والجماع يقاس عليه لان نقض الصوم بالجماع خلاف القياس فاذا لم ينتقض بالاكل والشرب الذين نقض الصوم بهما امر معقول فبالجماع اولي لانه ليس في الجماع ادخال شيء في الجوف بل اخراج شيء يزول به القوة كما لا يخفى.

باب ما جاء في الافطار متعمداً

قوله عليه السلام من افطر يوماً من رمضان الخ مفاد الحديث المبالغة والزجر فاندفع ما قيل ان مفاد

الحديث عدم جواز القضاء عن صوم رمضان وبعض الروايات يوجد الامر به فكيف التوفيق ويمكن ان يراد به نفي فضيلة رمضان لا تحقق قضاؤه واما امر القضاء والكفارة فشيء آخر.

باب ما جاء في كفارة الفطر في رمضان

هذا باب النزاع الشديد من ابواب الصوم وفيه ابحاث احدها ان الكفارة واجبة على متعمد ام مخصوص بافطار معين هو الجماع فقال الشافعي ومالك بالثاني واستدلوا بحديث الباب وهو ظاهر لا غبار عليه. وقال الامام الاعظم وسفيان الثوري واسحاق بالاول واستدلوا بحديث اخرجه ابو داؤد ص ٣٠١ ومسلم وبخارى فى غير موضع وهو مطلق فيه انه اتى رجلا افطر فى رمضان الحديث وايضا سبب الكفارة انتهاك حرمة رمضان وهو موجود فى الاكل والشرب ايضا وايضا ان انتقاض الصوم بالجماع غير معقول فاذا تجب الكفارة به فبالاكل والشرب اولى.

والاختلاف الاصلى فى علة الكفارة وقال الشافعي ومن وافقه هو الافطار بالجماع وقال الامام هو انتهاك حرمة رمضان فالاولى قاصرة والثانى متعدية ومن الاصل ان العلة المتعدية اولى من غيرها وثمره الخلاف يظهر فى الكفارة كما بينا.

والثانى ان خصال كفارة الظهر لا تخيير فيها بخلاف كفارة اليمين حيث فيه التخيير وكفارة رمضان كفارة الظهر فقال الشافعي بالتخيير مطلقا فحديث الباب حجة لنا عليه قال النبى صلى الله عليه وسلم هل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين فقال لا.

ويرد عليه كيف لا يستطيع الصوم مع انه صائم؟ اجيب عنه بانه اعتذر بكونه متوغلا فى الشهوة ولكن اختلفوا فى قبول مثل ذلك العذر فقال البعض انه من خصوصيات ذلك الجانى كاستعمال الكفارة لنفسه.

والثالث ان الكفارة تعم الرخصة ام لا فقال البعض ان كانت مكرهه فلا كفارة عليها ان كانت بقية يومها من الصيام وان كانت غير مكرهه فيجب الكفارة عليها وقال الشافعي بوجوب الكفارة على الزوج فقط واستدل بحديث الباب وهو ظاهر واجيب عنه بان عدم الذكر لا يستلزم الذكر بالعدم مع انكم مقرون بنقض صومها واستدل الجمهور بعموم علة الكفارة.

والرابع فى مقدار الكفارة والحديث ساكت عنه وفى رواية ابى داؤد مقداره ثلثون صاعا وفى رواية اخرى ص ٢٠٣ مقداره ستون صاعا فهذا الاختلاف فى قول ابى داؤد فعلم منه ان المقدار مختلف والمختار عنده ستون صاعا.

والخامس ان نفقة تلك الكفارة على الجانى جائز ام لا فقال الجمهور بالثانى وما جاء فى حديث الباب

فبطريق الدين او هو من خصوصياته كما مر بعض شئ من خصوصياته فيه وقال البعض بالاول استدلالا بظاهر الحديث.

باب ما جاء في الكحل للصائم

اعلم ان اثر الكحل قد يظهر في الحلق وقد يظهر في النحر فعلم منه انه ينفذ فكيف الجواز اجيب عنه بان المفطر للصوم هو النفوذ المعتاد وهو ليس كذلك.

باب ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل

اعلم ان الصوم على اقسام منه الواجب ومنه النفل وكل منهما على نوعين احدهما الموقت وهو صوم رمضان والنذر المعين و ثانيهما غير موقت كقضاء رمضان وسائر النوافل والمعين ايضا على قسمين احدهما ما يكون توقيته من الله تعالى و ثانيهما ما يكون توقيته عن العبد قال احمد والشافعي بما قال به ابو حنيفة قال الامام ان التبييت ليس بشرط في الفرائض والنذر المعين وفي النوافل المطلق واما في قضاء رمضان والكفارة والنذر الغير المعين فقال بما قال به الشافعي واحمد وقال مالك لا بد من التبييت بالنية مطلقا. واستدل الامام ان صوم عاشوراء كان فرضا في الابتداء وبعث رسول الله ﷺ مناديا بعد الصبح ان يصوموا.

ويرد عليه ان قصة الباب بعد صوم عاشوراء فيكون منسوخا فكيف الاستدلال بمثله اجيب عنه ان هذا الحديث ليس بقوى كما اشار اليه المصنف بقوله لا نعرفه ولا بد للناسخ ان يكون قويا من المنسوخ او مساويا له كما قال الله تعالى "ما ننسخ من آية او ننسخها نأت بخير منها او مثلها" (البقرة: ١٠٦) واما استدلاله بالنوافل فمذكور في الكتاب وايضا حديثا روى في الصحيحين بخلاف ما قال الشافعي ويمكن ان يكون نفى الكمال وايضا استدلاله بقوله تعالى "كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل" (البقرة: ١٨٤) فان ثم يدل على التراخي فعلم منه ان النية من الليل ليس بضروري بل يجوز من اول النهار ايضا لان مدلول الآية ان الابتداء في الصوم جائز بلا ريب وبلا نية من قبل الصبح والله اعلم.

باب ما جاء في افطار الصائم المتطوع

ههنا بحثان الاول في افطار صوم التطوع فقال ابو حنيفة وجماعة لا يجوز افطاره من غير عذر لقوله تعالى

”ولا تبطلوا اعمالكم“ (محمد: ٣٣) وهو مختلف كالنصف وغيره كما في الفقه وقال الشافعيّ يجوز مطلقا بلا قيد عذر دون عذر واستدل الشافعيّ باحاديث الباب فيها الصائم المتطوع امين نفسه وفي بعض الروايات امير نفسه وحديث عائشه مستدل الامام في تراخي النية عن الصوم كما لا يخفى ومر فيه البحث.

واستدل الامام بقوله تعالى ”ولا تبطلوا اعمالكم“ (محمد: ٣٣) وهو في صورة مسلك الشافعيّ ظاهر سيما اذا لم يجب عليه القضاء كما هو مذهب الشافعية وبقوله تعالى ”فما رعوها حق رعايتها“ (الحديد: ٢٤) حيث انكر عليه فحديث الباب لا يصلح ان يعارض الكتاب لظنيته فاشكل الامر في التوفيق بين الروايات والكتاب فعلينا ان نحمل الروايات على الحاجة حيث انه كان النبي ﷺ مفطر من المخمصة وهو غير بعيد.

والثاني في وجوب القضاء فقال الامام بوجوبه وانكر الشافعي واستدل الامام بحديث الباب الثاني وفيه فاقضيا يوما آخر مكانه وتكلم المصنف في سنده حيث قال ان عروة لم يسمع عنه الزهري وايضا قال انه سمع عنه فالمقابلة بين المثبت والنافي فالترجيح للمثبت على النافي مع ان حديث الثاني ضعيف سندا فيه ابن جريج.

او نقول انهم قد اتفقوا على اتمام الحج بعد الشروع فيه واستدلوا بقوله تعالى ”واتموا الحج والعمرة لله“ (البقرة: ١٩٦) وهو ايضا موجود في نص الصوم ايضا حيث قال ”ثم اتموا الصيام الى الليل“ (البقرة: ١٨٤) فعجب منهم حيث عملوا به مرة وتركوه اخرى مع ان المرسل حجة عند الجمهور من اهل الحديث.

باب ما جاء في وصال شعبان برمضان

اعلم ان حديثي الباب فيهما نوع تعارض حيث يدل الاول على صوم كل شعبان ورمضان والثاني على بعضه سيما عن عائشة انها قالت ما رأيت رسول الله ﷺ يصوم شهرا كاملا الا رمضان كما في الحديث كان يصومه الا قليلا واجيب بان ههنا للاكثر حكم الكل فلا تعارض كما شهد به قولها بل كان يصومه كله.

باب ما جاء في صوم يوم الجمعة

اعلم ان حديث الباب يدل على صوم يوم الجمعة وفي بعض الروايات عدم الجواز فكيف التوفيق بان متعلق الكراهة بالتخصيص والجواز مع اقتترانه صوم يوم الآخر معه على ان الكراهة تنزيهة وعلى ان الامام قال باباحته فيه.

باب ما جاء في عاشوراء (أي يوم هو)

اعلم انهم اختلفوا في تعيين يوم عاشوراء فقال احمدٌ والتابعين هو يوم التاسع وهو اصطلاح اهل البوادي وقال الجمهور انه يوم العاشر وفي حديث الباب نوع تعارض اجيب عنه بان ابن عباس رضي الله عنه قال اولا بصوم يوم التاسع لا انه تعيين يوم العاشوراء لدفع التخصيص كما هو مروى عن النبي صلّى الله عليه وآله انه قال انى لا صوم العام المقبل يوم التاسع مع يوم عاشوراء وبه يشهد قول ابن عباس رضي الله عنه انه قال صوموا التاسع والعاشر وخالفوا اليهود.

باب ما جاء في صيام العشر

قول عائشة رضي الله عنها ما رأيت رسول الله صلّى الله عليه وآله صائما في العشر قط اى في العشر الاولى من شهر ذى الحجة وفي الباب الآتى انه عليه السلام ما من ايام العمل الصالح فيهن احب الى الله تعالى من هذه الايام العشر الخ حتى على الجهاد الا الجهاد الذى خرج رجل فيه بنفسه وماله فله يرجع من ذلك شئ لانه امر فاضل عليه قطعا فكيف التوفيق اجيب عنه بان نفي سيدتنا عائشة باعتبار علمها لا باعتبار العموم مع ان عدم العمل فيها لا يعارض قوله عليه السلام كما لا يخفى.

ثم اختلفوا في تعيين يوم الافضل في ايام السنة فقال البعض يوم عرفة وقال البعض ايام رمضان وقال البعض بايام العيدين وقال البعض بالعشرة الاولى من ذى الحجة وثمره الاختلاف تظهر في قول من قال لامرأته أنت طالق في يوم الافضل من ايام هذه السنة والتفصيل في الفقه.

باب ما جاء في صيام ستة ايام من شوال

قوله عليه السلام من صام رمضان ثم اتبعه بستة من شوال فذلك صيام الدهر بقاعدة من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وعليك بالاستخراج ومن تقول بكراهيته فمن يصوم في يوم العيد ايضا ولا ضرورة فيه التتابع بل يجوز متفرقا.

باب ما جاء في فضل الصوم

قوله الصوم لى وانا اجزى به يرد عليه ما وجه تخصيص للصوم بذلك اجيب عنه بوجوه احدها ان

الصائم له مشابهة بحضرت الله سبحانه وتعالى في المنع عن المفطريات الثلاثة مع النية من الصبح الصادق الى الليل بخلاف سائر العبادات كما لا يخفى بل فيها تقابل بالضدية من العبودية والمعبودية ولهذا قال البعض ان الصوم ليس حسنا لنفسه بل لغيره والجمهور على خلافه والثاني ان معناه الصائم عاشق على والثالث انه يمنع عن المفطريات الثلاثة خالصة لى بخلاف سائر العبادات فان فيها من شائبة الرياء.

والرابع ان الصوم كان خالصا لوجه الله تعالى في الامم السابقة بخلاف السجدة والركوع ومعنى انا اجزى به اى بلا توسط الملك المؤكل على اعطاء الثواب على الاعمال او هو للتشريف.

قوله عليه السلام الصوم جنة من النار اما محمول على الحقيقة او محمول على المجاز اى سبب للنجاة من النار وان جهل اى جفا على احدكم جاهل ظالم وهو صائم فليقل انى صائم لا ينبغي له ان يجازيه بظلمه اياه او هو محمول على الظاهر لانه من ابتلى ببليتين فليختر أهونهما

قوله عليه السلام يدعى له الصائمون يرد عليه انه لا يمكن لاحد ان يدخل الجنة من غير ان يصوم لانه من الفرائض فما وجه التخصيص؟ اجيب عنه بوجوه الاول انه لمن يتوغل في الصيام فالحكم تغليبي كما يقال ان فلانا اديب او فقيه فمعناه انه متوغل فيه الا انه لا ممارسة له بالامر الآخر والثاني انه لمن يصوم التطوع دون الفرائض وقد مر فيه البحث في اول الكتاب لان زيادة الامة من جميع الابواب لا يستلزم نفى التخصيص لان تعلقه بالدخول وتعلق الدعوة بالكل فلا اشكال اذا.

قوله عليه السلام من دخله لم يظماً ابداً ولا يلزم منه تعطل سائر الاشربة في الجنة لانها تشرب تفكهاً لا ضرورة لان الظماً تذهب على الكوثر.

باب ما جاء في صوم الدهر

قوله لا صام ولا افطر اما اخبار عن حالة الصائم يمثل ذلك الصيام اى يكون معتادا لا يشق عليه الصيام فلا مشقة فيه على نفسه واما انشاء اى لا ينبغي هكذا اما في صورة عدم ترك الايام المنهية فظاهر وفي صورة ترك الصوم فيها فلعدم المشقة على النفس والمقصود هو المشقة لان العبادة ترك العادة وايضا فيه تضعيف القوائم فلا يطبق على الجهاد والصلوة وغيرها من امور الدين.

باب ما جاء في كراهية الصوم يوم الفطر ويوم النحر

اعلم انهم قد اتفقوا على عدم جواز الصلوة فيهما لكنهم اختلفوا في انه اذا نوى في الايام المنهية بالصوم ثم افطر هل يجب عليه القضاء ام لا فعند من لا يرى القضاء بالشروع في النفل فالحكم ظاهر وعند من يرى

القضاء كالأحناف فاختلف الأمر فعند الإمام غير واجب لأن القضاء فرع وجوب الإتمام فإن ليس فليس وقال صاحبه يجب عليه القضاء قياساً على صوم النفل إذا أفطر بعد الشروع فيه.

وأيضاً اختلف الأمر في النذر في هذه الأيام هل هو ينعقد أم لا فإذا انعقد فعليه الصوم لذلك اليوم أم لا فإذا كان يجب عليه الصوم في ذلك اليوم فيجب القضاء أم لا فهنا ثلاث مسائل فقال صاحبه لا يجب عليه شيء لأن النذر لا ينعقد في المعصية وقال الإمام ينعقد لأن اليوم ليس فيه قبح للذات بل للغير فلا يكون كنذر شرب الخمر والقتل وغير ذلك مما فيه قبح ذاتي وهو الأعراض عن ضيافة الله تعالى فالتزام الصوم فيه معصية وشيء آخر وانعقاد النذر شيء آخر حيث لا يجب عليه الصوم فيه فلو صام فيه يبرأ منه عن النذر لأنه أدى كما وجب.

باب ما جاء في كراهية صوم أيام التشريق

في الباب بحثان أحدهما أن في رواية الباب يوم عرفة فعلم منه أن الصوم فيه أيضاً ممنوع مع أنه قد مر من الروايات تدل على فضيلة الصوم فيه أجيب عنه بوجه أحدها أن لفظ يوم عرفة في الحديث شاذة حيث لم يذكرها سوى عقبة ابن عامر والثاني أن الاشتراك يوم عرفة في مطلق حمل العيد وضمير هي راجع الأيام المنهية لئلا تتضاد الآثار أي يوم عرفة عيد المسلمين وهو ظاهر والثالث أنه عليه السلام أمر كذا الحاج كما هو متفق عليه عند الكل لا لمطلق أهل الإسلام.

والباحث الثاني أنه تعالى قال "فمن تمتع بالعمرة إلى الحج" (البقرة: ١٩٦) أي العمرة الآتية حيث أمر فيه المتمتع الذي لا يطيق الهدى أن يصوم ثلاثة أيام في الحج قبل يوم العرفة وسبعة إذا رجع وهو المتفق عليه ولكنهم اختلفوا في أنه إذا لم يصم قبل يوم عرفة بوجه كما أنه سرق ماله في عين وقت القيام بعرفات وغير ذلك فقال الشافعي عليه أن يصوم في أيام التشريق وبه قال مالك والأيتعين فيه الدم فاشكل الأمر على قول الشافعي ومالك حيث بلغ المنع عن الصوم فيها وليس فيه الثنيا.

باب ما جاء في كراهية الحجامة للصائم

قوله عليه السلام أفطر الحاجم والمحجوم أعلم أن رواية الباب مختلفة بعضها يدل على رفض الصوم بالاحتجام وبعضها يدل على خلافه كما في الباب الآتي فاختلف العلماء فيه فقال الإمام لا بأس به للصائم وبه قال مالك وبه رجع الشافعي في آخر عمره استدلالاً بحديث الباب الثاني وقال أحمد يفطر صوم الحاجم والمحجوم وبه قال إسحاق استدلالاً بحديث الباب.

ولكن فيه بحث الاستدلال لا يتم الا اذا ثبت ان آلة التعريف في كلا الموضوعين للاستغراق ويمكن ان تكون للعهد كما هو الاصل في الاصول مع انه خلاف القياس او نقول ان افطر معنى اشرف على الافطار كما في قوله عليه السلام في وقت المغرب اذا افطر الصائم اى اذا اشرف على الافطار فكذا هذا اما الحاجم فلانه لا يأمن ان يصلبى الدم الى حلقه فارتفع التعارض ايضا او نقول انه واقعة خاصة للحاجم والمحتجم كانا يغتبان ومر عليهما النبي ﷺ فسمع مقالتهما فقال افطر الحاجم والمحجوم كذا اخرج الطحاوى فهذا الجواب تفصيل للجواب الاول فالافطار ههنا معنوى لا صورى اى لا يقبل صومهما حتى يجازا به.

باب ما جاء فى كراهية الوصال فى الصيام

ان ربي يطعمنى ويسقيني حملة البعض على الحقيقة ولكنه يرد عليه انه اذا كان بشئ مادي فاين الوصال اجيب عنه انه كان بطعام الجنة وهو ليس بمفطر للصوم بل المفطر طعام الدنيا او نقول انه الوصال بالنظر الى الناس لا بالنظر الى الحقيقة كما فى الافعال الحسية او نقول ان المراد من الطعام غير مادي هو غذاء روحاني حيث لم يبق احساس شئ من المشقة الجسمانية كما هو ظاهر لمن له ادنى ممارسة فى العشق فانحل الاشكال بان عيسى عليه السلام ما غذاه على السماء الرابعة وكذا غذاء ادريس عليه السلام.

ويمكن ان يقال ان تحليلهما قد حبس لان الاحتياج الى الاكل والشرب باعتبار الكون والفساد وقد شاهدنا الامر بيومنا هذا فى الحكمة المشرقية وحملة البعض على المجاز اى هو كناية عن القوة الى الوصال وهو غير بعيد لانه عليه السلام قد اعطى قوة شديدة على الجماع وبه يندفع الاشكال عن قصة عيسى عليه السلام وادريس عليه السلام.

باب فى الجنب يدركه الفجر وهو يريد الصوم

اختلفوا فيه فقال الجمهور لا بأس به فى الصوم وبه قال الامام وقال بعض التابعين عليه ان يقضى ذلك اليوم واستدل الجمهور بحديث الباب كما لا يخفى والتفصيل فى اصول الفقه.

باب ما جاء في الاعتكاف

الاعتكاف بمعنى الحُبس والمنع وهو من العبادات من الامم السابقة اى بقيته حتى عن زمن سيدنا ابراهيم عليه السلام كما قال الله تعالى "ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود" (البقرة: ١٢٥) وفي لسان الشرع عبارة عن حبس النفس فى المسجد ولو لحظة واحدة وعند الامام الاعظم حبس الصائم نفسه فى مسجد الجماعة وبه قال مالك حيث اشترط للمعتكف ان يكون صائما وهكذا يشترط عندهما اقله اربعة وعشرين ساعات فعندهما له ثلاث شرائط الاول الصوم والثانى مسجد الجماعة والثالث يوم وليلة هذا البحث الاول من المباحث فى الباب .

واستدل الامام ومن وافقه بفعله صلّى الله عليه وآله واخرج ابوداؤد لا اعتكاف الا بصوم ولا اعتكاف الا فى مسجد جامع اى مسجد الجماعة وقوله عليه السلام اعتكف وصم اخرجه ابوداؤد ص ٣٣٢ .
وقال الجمهور بعدم اشتراط الصوم فيه وبه قال الشافعى واستدل بفعل عمر رضي الله عنه حيث سئل عن النبي صلّى الله عليه وآله انى نذرت ليلة بالبيت فاجازه النبي صلّى الله عليه وآله ومن المعلوم ان الليلة ليس فيها صوم .

اجيب عنه بان المراد من الليلة مع النهار ولان اطلاقها على كل اليوم شائع بقريظة رواية اخرى بقصة عمر رضي الله عنه اخرجه مسلم ج ٢ ص ٥٠ فيها الليل والنهار والامر بالصوم كما اخرجه النسائى فطرد النهار عند ذكر الليل وطرد الليل عند ذكر النهار من اختصار الرواة والالتضاد الآثار .

والجواب عنه ايضا انه لا يجب الصوم على مختار صاحب البحر فى اعتكاف النفل ويقال من جانب الامام ابن الهمام ان فى لفظة أ هو اى لفظة اليوم ايضا فى حديث الباب انتهى عرف الشذى اقول ان فى رواية مسلم لفظ اليوم ايضا ثابت .

والبحث الثانى انه هل يشترط فيه كون المسجد جامعا ام لا فقال البعض لا بد منه لانهم يقولون ان الخروج الى الجمعة يزيل الاعتكاف واستدل بحديث عائشة رضي الله عنها كما رويناها قبل عن ابى داؤد ولكن قلنا ان المراد به مسجد الجمعة بقريظة انه قد صح ان الاعتكاف كان مشروعا قبل فريضة الجمعة فاين الجامع اذا وقال البعض بعدمه وبه قال الامام واستدل بالكتاب حيث فيه مشروعية الاعتكاف فى زمن ابراهيم عليه السلام والجمعة ليس اذا .

والبحث الثالث فى وصف الاعتكاف هل هو سنة ام واجب فعند النذر واجب وفى العشر الاواخر من رمضان سنة مؤكدة حيث لو تركه جميع اهل البلد يستحقون الملامة ويسقط باعتكاف رجل واحد واما فيما سواهما نفل يودى بنية كمكث قليل يكون مقدار اداء ركن واحد عند الجمهور خلاف لمالك حيث اشترط

فيه ان يكون صائما والسنة المؤكدة ان يكون في العشر الكاملة فاذا اعتكف بيوم وليلة فلا تؤدى السنة المؤكدة نعم له شئ من الثواب وهو شئ آخر .

والبحث الرابع في بيان ماهية الاعتكاف فنقول هو الالتزام باباب الرحمن والاعتصام به حيث يعزم ان لا يذهب ولا يقوم من بابه جل جلاله الا ان يعطى ما اطلب ولهذا يشترط له ان يكون في المساجد لانها بيوت الرحمن هذا للرجال واما للنساء فعند الجمهور ان يكون اعتكافهن في مساجد بيوتهن واما اذا اعتكفن في مساجد المحلة فلهن ان يعتكفن في آخر ايام رمضان ويحترزون عن اختلاط الرجال .

والبحث الخامس في ابتداء وقته فعند الجمهور من غروب ليلة عشرين من رمضان وعند احمد من صبح ذلك اليوم وقال في اشعث اللمعات واما الائمة الاربعة فقد ذهبوا الى انه يدخل قبل الغروب من ليلة حادى عشر لانه مذكور في اكثر الاحاديث العشر الاواخر بدون امتياز فكان المراد بها الليالى انتهى .

واستدل احمد بحديث الباب حيث قالت اذا اراد ان يعتكف صلى الفجر ثم يدخل في معتكفه اى في حجرته التى بنيت في ناحية المسجد ولكنه اذا خاف فوت ليلة القدر حيث يجوز ان يكون في ليلة عشرين من رمضان ومفاد الحديث انه كان يدخل في معتكفه لا انه كان يدخل في المسجد بنية الاعتكاف بعد صلوة الفجر لان الدخول في المعتكف يكون بالنهار واما في الليل فلا حاجة اليه كما هو عادته الشريفة صلوات الله عليه .

باب ما جاء في ليلة القدر

وانما سميت بالقدر اما لانه له قدر ورفعة في حضرة الله تعالى او بوجه قطع جميع امور العالم فيها وفيها انزلت القرآن من عند الله تعالى الى اسماء الدنيا ثم انزل الى منها شيئا فشيئا بحسب الضرورة رافة على هذه الامة المرحومة لان حفظ الكتاب دفعة واحدة اشد تكليفا على عاملى الكتاب والعرب لم يكن بعد ذلولين بخلاف بنى اسرائيل انهم كانوا تحت فرعون ولكنهم لما رؤوا الكتاب الذى جاء به موسى عليه السلام من عند ربه فقالوا لمن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة .

واختلفوا في تعيين تلك الليلة غاية الاختلاف حتى روايات الباب في غاية الاختلاف فقال البعض انه دائر سائر في تمام السنة وبه قال الامام وهو احد قوليه والقول الاخر انه دائر في ليالى رمضان كرواية ابن مسعود وقال البعض دائر في العشر الاواخر من رمضان وقال البعض في ليالى رمضان في الوتر وقال البعض هما ليلتان احدهما دائر في تمام السنة واحدهما دائر في رمضان .

والسر في اخفائها الاجتهاد والعبادة كما في اخفاء ساعة يوم الجمعة والاسم الاعظم في القرآن وقد يظهر على بعض الناس بل قد يظهر على احد استيقظ فيه ولا يظهر على الاخر الذى استيقظ فيه وذلك من فضل الله

يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم.

اللهم انى اسئلك باسمك الاعظم وبحرمت نبيك نبي الرحمة الرؤف على الامة ان ترزقنى حسن الخاتمة، وتخرج روحى اقول لا اله الا الله محمد رسول الله.

باب ما جاء فيمن اكل ثم خرج يريد سفرا

اعلم انه لا اختلاف لاحد في رخصة الافطار للمسافر ولكنهم اختلفوا فيمن نوى من الليل ثم سافر في النهار هل يجوز له افطار ذلك اليوم ام لا فقال الجمهور بعدم الافطار خلاف للاسحاق ولبعض اهل الظواهر. وايضا في ان المسافر لو نوى ان يصوم غدا فهل له ان يفطر في ذلك النهار ام لا فقال الجمهور يجوز الافطار خلافا لابى حنيفة وايضا انه لو سافر قبل الصبح الصادق فله ان لم ينو بصوم ذلك اليوم وذلك بالاتفاق نعم انه ان افسد نيته قبل الصبح فله ذلك ولكنه اذا افطر في جميع ذلك الصور فعليه القضاء دون الكفارة لوجود الشبهة.

فاشكل الامر في واقعة انس[ؓ] حيث انه اكل قبل السفر بل بمجرد ارادة السفر اجيب بانه يمكن ان يكون انس[ؓ] فعل ما فعل في خارج المصر كما هو عادة اهل السفر حيث انهم يجتمعون في خارج المصر ليلة او ليلتين ويمكن ان يكون في السفر في موضع بيتوته ويمكن ان يكون فعل ما فعل قبل الصبح الصادق وكان لم ينو الصوم من الليل وهو الاقرب لانه من عادة المسافرين انهم يسافرون في آخر الليل قبل الصبح.

باب ما جاء في الاعتكاف اذا خرج منه

اعلم انهم اختلفوا في انه اذا اعتكف ثم رفضه هل يجب عليه القضاء ام لا ففي قضاء الاعتكاف المنذور اتفاق واما في غيره قال ابو يوسف وابو حنيفة[ؒ] يجب قضاء يوم بليلة مع الصوم وقال مالك يجب عليه قضاء جميع ما نوى وان كان عشرا وقال الشافعي[ؒ] واحمد[ؒ] لا يجب عليه القضاء الا ان يجب كما في الكتاب. واحتج من اوجب القضاء بحديث الباب لانه عليه السلام لما فات منه اعتكاف سنة وهو عام للفتح لانه وقع في رمضان وفي سنة اخرى قضاها عن احدهما في شوال بعد رمضان تلك السنة وعن الاخرى في العام المقبل في رمضان عشرين يوما كما في حديث الباب مع انه عليه السلام كان لم يشرع فيه فما ظنك عن شئ شرع فيه ثم رفضه فوجب القضاء اولي[ؑ] وحمله من لم يجب القضاء على الخصوصية.

باب المعتكف يخرج لحاجته ام لا

اعلم انه لما كان حقيقة الاعتكاف حبس النفس في مسجد الجماعة فلزم عليه ان لا يخرج من المسجد الا اذا لحقه شيء لا يمكن اداؤه في حدود المسجد كقضاء الحاجة والغسل من الاحتلام اذا لم يكن في المسجد شيء يغتسل فيه وهي من ضرورات الانسانية وبعضها من ضرورات الدين كما انه لو نذر رجل عليه ان يعتكف شهرين ووقع يوم العيد فله ان يخرج عن المسجد الى المصلى وكذا الصلوة الجنابة وبه قال الامام واصحابنا.

وقال الشافعي ومالك لا يجوز له ان يعتكف في غير المسجد الجامع لانه ليس له الخروج الى صلوة الجمعة وعندنا يجوز له الخروج في وقت يسع فيه اربع ركعات قبل شروع الامام في الخطبة وبعد الخطبة قدر ستة ركعات والافضل ان يصلى في معتكفه ولو خرج من المعتكف لضرورة طبيعة فله ان يعود المريض ولكن قائما بالسرعة ولا يمكث عنده مكثا طويلا وله ان يبيع ويشترى ذاهبا على الطريق.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مَعَارِفُ الْخُتَيْبِي عَلَى سُنَنِ التِّرْمِذِي

ابواب الحج عن رسول الله ﷺ

للعامة الشيخ محمد نياز مخدوم الخُتَيْبِي التُّرْكِسْتَانِي بِنِغْلَادِيْش
(المتوفى: ٢٠٦ هـ - 1986ء)

بالتحقيق والاهتمام

الشيخ ابو طلحة جليل احمد اخون الخُتَيْبِي التُّرْكِسْتَانِي حفظه الله تعالى

شيخ الحديث والجامعة جامع العلوم عيدگاه بهاولنجر (بنجاب) باكستان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 ابواب الحج عن رسول الله ﷺ

اعلم انه قد مر منافي الحج من اللمية وان انكره بعض الجهلاء منهم السر سيد احمد واتباعه وتقولون انه حركة المجانين لا يليق بشأن العاقل ولكنه من فرط جهالتهم وعدم علمهم لاسرار الرباني في مشروعية الامور السياسية في الدين حيث يتنبه الانسان الى معاده ومبدأه وفي الدنيا يجمع فيه جميع اهل الاسلام من اطراف الارض واقطارها.

باب ما جاء في حرم مكة

قوله حرما الله تعالى كما هو ينبغي بشأن مساكن السلاطين حيث لا يجوز فيها ان يظلم لاحد فيها وينتقم عنه فاختلفوا فيمن جنى خارج الحرم فدخل الحرم فقال الشافعي يقيم عليه الحدود وعند الامام فيه نوع تفصيل انه (١) قال اذا قتل نفسا في الحرم فيقام عليه الحدود في الحرم (٢) واذا قتل في خارج الحرم فدخل فيه فهو آمن لقوله تعالى "ومن دخله كان آمنا" (ال عمران: ٩٤) واستدل الشافعي بقول عمرو بن سعيد ولكنه كما ترى وحمل الآية على الامن الاخرى (٣) وانه اذا قطع الطروق في خارج الحرم احد فدخله فيقام عليه الحدود (٤) وانه اذا سرق في خارج الحرم فدخله فيها فيقام عليه الحدود فهذه اربعة اقسام اقامة الحد في الثلاثة بالاتفاق ولا يقام في واحد عندنا ويقام عند الجمهور وسيجيء البحث في كتاب الحدود ان شاء الله.

باب ما جاء في ثواب الحج والعمرة

قوله تابعا بين الحج والعمرة اعلم ان حديث الباب حجة لنا على الشافعي والمالك في افضلية القرآن لان المتابعة التامة فيه بخلاف الافراد وايضا انه حجة على الشافعية في عدم ذحول افعال العمرة في افعال الحج لانه قال في حلول افعال احدهما في افعال الآخر.

باب ما جاء كم فرض الحج

قوله لو قلت نعم لوجب يرد عليه انه لما استقر الامر فكيف التغيير فيه اجيب عنه بان بعض الاشياء ينزل

من الله تعالى الى الرسول اجمالا وحكمه التفصيلي يكون مفوضا الى الرسول فيشيعة الرسول على مقتضاء الرأفة منه على آحاد الامة كما هو يليق بشأن الرسول او نقول ان الحكم من الله لا يصل اليها الا بتوسط الرسول ﷺ.

باب ما جاء كم حج النبي ﷺ

حج ثلاث حجج حجتين قبل ان يهاجر وحجة بعد ما هاجر اعلم انه لا اختلاف لاحد في انه عليه السلام حج بعد الهجرة بواحد ولكنه قد صح انه عليه السلام حج قبل الهجرة مرارا كما في روايات الحاكم في المستدرک وقد صح انه عليه السلام كان يعرض نفسه الشريعة على قبائل العرب الحفاظة فكيف امر حديث الباب انه حج حجتين قبل ان يهاجر اجيب عنه بانه روى الراوى عن الحجتين الذين حجهما النبي ﷺ بعد بيعة العقبة لان جابر ابن عبدالله ايضا من الانصار.

قوله معها عمرة هذه حجة مبنية في انه عليه السلام كان قارنا فما روى عن جابر انه كان مفردا فمحمول عن الظاهر كما سيحيى.

قوله فامر رسول الله ﷺ من كل بدنة ببضعة فطبخت فشرب من مرقها لعدم امكان اكل جميع الهدايا وهذه ايضا حجة مبنية في ان دم القرآن والتمتع دم الشكر عندنا لا دم الجنابة كما هو مذهب الشافعية والا فكيف يصح عنه اكل النبي ﷺ.

باب ما جاء في اى موضع احرام النبي ﷺ

اعلم ان الصحابة اختلفوا في ان النبي ﷺ من اين احرم ومن المعلوم ان الحجة عبادة لا بد له من سبق النية عليه ولا بد له من الميقات لان المواقيت على نوعين الاول من الزمان كما في الصلوة والزكوة والثاني من المكان كما في الحج فالروايات مختلفة بعضها تدل على انه احرم في البيداء وبعضها تدل على انه احرم من ذى الحليفة بعد صلواته الركعتين وبعضها تدل على انه احرم لما استوى على ناقته عند الشجرة فاختلف الامر عند الائمة.

فقال الشافعي بالاول والامام بالثاني واستدل بحديث ابى داؤد عن ابن عباس ولم يكن اذا عمر ابن الخطاب مع رسول الله ﷺ واستدل الشافعي بحديث الباب الذى اخرجه المصنف عن جابر والاشبه في التطبيق ما اخرجه ابو داؤد عن ابن عباس ص ٢٢٤ ومستدل الامام ويعلم منه شأن زكائه وعلو منزلته في الحديث.

باب ما جاء في افراد الحج

هذا باب النزاع من ابواب الحج اعلم انهم اختلفوا في ثلاث مسائل في الحج .

الاول في ترجيح احد اقسام الحج على الآخر من الافراد والقران والتمتع فقال الشافعي بالاول وقال الامام بالثاني وقال احمد بالثالث والاختلاف فيمن لا يستطيع الاسفار فالافراد وحدا فماله هل له ان يهل بالافراد ام بالقرآن ام بالتمتع واما الذي يستطيع الاسفار فالافراد افضل بالاتفاق وتفصيل كل واحد في الفقه بل الكلام ههنا في قرائن ترجيح القرآن على قرينيه كما هو المذهب .

والاختلاف ان وقع بينهم باختلاف الروايات في الباب وعدم اطلاع صحيح على احرام النبي ﷺ فقالت عائشة انه افرد بالحج وهو حديث الباب وكذا عن ابن عمر وعن جابر واستدل به الشافعي وهو ظاهر ولكنه من العجائب انه من روى بافراده عليه السلام بالحج كذا انه قارن بالحج كما يدل عليه حديث عائشة اخرجه البخاري ومن المعلوم انه عليه السلام حج بعد الهجرة مرة واحدة ولا يمكن له ان يحج مفردا او قارنا او متمتعا فلا بد له ان يكون على حج معين من ثلاثة اقسام .

فاختلف الروايات من خلاف اجتهاد الرواة ومن المعلوم ان القارن له ان يلبي بحج فقط وبحج وعمرة واستدل الامام بحديث انس اخرجه المصنف في الباب الآتي انه قال سمعت رسول الله ﷺ لبيك بحج وعمرة وهو لا يمكن ان يحمل على الافراد بخلاف رواية عائشة انها قالت ان رسول الله ﷺ افرد بالحج اخرجه المصنف في الباب لانه يجوز للقارن ان يكتفى بتلبية الحج فقط كما ذكرناه وايضا لنا روايات آخر تدل على انه عليه السلام اهل بالحج والعمرة اخرجه ابوداؤد ص ٢٠١ .

وايضا اخرجه المسلم روايات صحيحة صريحة في انه ﷺ كان قارنا فلما لم يسمح للعلامة النووي وابن حجر العسقلاني انكار هذه الرواية الصحيحة فاقرا بان عليه السلام كان مفردا ثم ادخل العمرة في الحج وهما عقيدة العرب حيث انهم يكرهون العمرة في اشهر الحج لانه افضل عند رسول الله ﷺ وارتضى به من اصحابنا بدر الدين العيني والشيخ ابن الهمام ولكن من اعجب العجائب ان هؤلاء الفحول تركوا صاحب مذهبهم ان الشافعي لا يرتضى بانه ﷺ ادخل العمرة في الحج وايضا ان الامام لا يرتضى بانه عليه السلام كان مفردا اولاً والمختار عنده ما اخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار انه عليه السلام كان قارنا من اول وهلة وصنف فيه رسالة وبسط فيها الكلام .

وفي البحر الرائق انه صنف فيه رسالة نحو من الف ورقة وما روى من انس من قرانه عليه السلام راجح على رواية جابر وعائشة الذين يرويان عن كونه مفردا لانه كان متصلا بالنبي ﷺ حتى يلاصق ركبته بركبته عليه السلام بخلاف جابر لانه كان في مجمع كثير من اصحاب النبي ﷺ وكذا عائشة كانت في هودجها

حيث يمكن ان لا يسمعا كل تلبية بل وصل اليهما تلبية الحج وهذا غير بعيد مع انه زيادة ثقة فكيف طردها على اصول اهل الحديث.

وايضا عمل بحديث انس^{رضي} على كرم الله وجهه كما اخرجہ المسلم ص ٢٢٠ عن سعيد بن المسيب قال اجتمع علي وعثمان بعسفان فكان عثمان يمنع عن المتعة او العمرة فقال علي ما تدبر الي امر فعله عليه السلام فقال عثمان دعنا عنك فقال علي اني لا استطيع ان ادعك فلما ان رأى علي ذلك اهل بهما جميعا وايضا روى مسلم عن ابن عمر انه عليه السلام كان قارنا.

وما روى عن البيهقي ان ما روى عن النبي^{صلی اللہ علیہ وسلم} انه لبي بالحج والعمرة انه يمكن ان تعليما للقارنين لا لنفسه فليس لبي وتعقبه بعض اصحابنا انه روى عن انس انه مكره بالشدة انه قال ان تعدونا الا صبيانا اي اني لم اكن اليوم صبيبا لا يفهم كلامه^{صلی اللہ علیہ وسلم} وافعاله فكيف يقال انه تعليما للقارنين او نقول ان المراد من افراد الحج اباح افراد الحج للناس لا انه افرد بنفسه.

قوله افرد ابوبكر وعمر وعثمان بالحج الكلام فيه كالكلام في قوله انه عليه السلام افرد في الحج سؤالا وجوابا فلا نعيده الحاصل ان يسبق الكلام في الحج بين الروايات فله ما قلنا من التأويلات وهو اولي عندي من الطرح كما هو اقرب الي الفهم الثاقب واما الروايات الدالة على تمتعه كما في الباب الثاني محمولة على المعنى اللغوي وهو النفع لان التمتع له نوعان احدهما التمتع مع سوق الهدى والثاني من غير سوق الهدى والثاني من حكمه التحليل بعد افعال العمرة وهو غير ثابت عن النبي^{صلی اللہ علیہ وسلم} والاول ايضا غير صحيح لانه قد صح عن النبي^{صلی اللہ علیہ وسلم} انه اهل بالبئداء وقال لبيك بالحج والعمرة وهو لا يجوز للتمتع كما لا يخفى بل عليه ان يهل من الميقات بالعمرة ويؤدي افعالها ثم يهل ان لم يسق الهدى او يبقى على احرامه ان ساق معه الهدى ثم يجعل بالحج باليوم التروية من مكة وهو غير مروى عن النبي^{صلی اللہ علیہ وسلم} كما لا يخفى.

وما روى عن النبي^{صلی اللہ علیہ وسلم} انه قال لو كنت لم اسق الهدى لحللت او كما قال عليه السلام فلا يدل على انه كان متمتعا بالقسم الاول لان فسخ الحج الي العمرة من خصوصيات ذلك العام كما روى انه عليه السلام امر لمن احل بالحج ان يفسخه ويهل للعمرة دفعا لعقيدتهم ان العمرة لا تجوز في اشهر الحج كما في ابى داؤد بل لكم خاصة.

باب ما جاء في ما لا يجوز للمحرم لبسه

اعلم ان المراد من الثوب المخيط هو الذي يمسك على الجسد بدون الاخذ فعلم منه انه لو كان الثوب مخيطا ولكنه لم يمسك على البدن بدون الامساك يجوز لبسه للمحرم ولا يكون مخيطا ولكن يمسك على البدن بلا امساك لا يجوز لبسه والمراد من اللبس هو المعتاد فلو لبس القميص لا على الوجه الغير المعتاد

فلا حرج.

قوله عليه السلام ما اسفل الكعبين المراد منهما هو العظم الناتى فى وسط القدم من معقد الشراك بخلاف ما فى الوضوء لان المراد منهما هو المفصل بين الرجل والساق هذا هو مراد لا ما فسر كثير من الفقهاء الكعبين فى الوضوء والتبس عليهم احدهما بالآخر فقالوا ما قالوا.
ولا تنتقب المرأة اى عند عدم المحازات بالاجانب ولكن يجب عليها ان تنتقب عند الملاقات بالاجانب كما فى رواية ابي داؤد عن عائشة[ؓ] ولكن لا تلصق بالوجه.

باب ما جاء فى لبس السراويل والخفين للمحرم اذا لم يجد الازار والنعلين

اختلفوا فيه فعند الجمهور يجوز لبس السراويل على وجه المعتاد وعند الامام لا يجوز له لبس السراويل على الوجه المعتاد بل له ان يشقق وليبسه على الغير المعتاد وقال الجمهور يجوز له لبس السراويل على الوجه المعتاد ولكن عليه ان يصدق بشئ من الطعام حاصله لا يجوز له ان يبقى عريانا.

باب ما جاء فى الذى يحرم وعليه قيمص او جبة

اى بطريق معتاد وقال البعض منهم الطحاوى من اصحابنا عليه ان يشقه لئلا يلزم غط الرأس والمختار هو الاول لانه امر ضرورى لا بد منه فلا بأس به.

باب ما جاء فى كراهية تزويج المحرم

اعلم ان هذا باب النزاع من ابواب الحج فيه بحثان بل ثلاثة مباحث الاول ان تزويج المحرم هل ينعقد ام لا والثانى اهو مستحب ام لا والثالث ما ذا حكم الجماع ودواعيه فالثالث حرام بالاجماع والثانى مكروه والاختلاف فى الاول فعند الشافعى لا ينعقد وعند الامام ينعقد وقال الشافعى ان الحج العج والشج لا ينبغى فيه لاحد ان يشتغل بامور الدنيا ولكنه من الخطايات وبه قال الجمهور واستدلوا بحديث الباب وهو قوله ان المحرم لا تنكح وينكح.

فههنا بحثان الاول مفاد الحديث المنع عن النكاح اما عدم انعقاده فلا وله نظير كما فى قوله عليه السلام

لا يبيع الرجل على بيع اخيه ولا يخطب على خطبة اخيه واتفقوا على انعقاد البيع والنكاح في تلك الصورة كما صرح النووي في شرحه لمسلم ص ٢٥٣ وله نظائر.

او نقول ان حديث الباب مختصر من المطول اخرج ابو داؤد ص ٢٥٦ وفيه لا يخطب واخرجه مسلم ص ٢٥٣ وفيه لا يخطب وانتم اتفقتم على جواز الخطبة صرح به النووي وحاصله المنع اى لا نسلم قوله لا تنكح ولا ينكح معناه الحرمة ويجوز ان يراد منه الجواز مع الكراهة كما في قوله او يخطب على خطب اخيه فكيف الاستدلال مع الاحتمال او نقول ان النكاح عند الشافعي من العقود الصرفة والعقود جائز للمحرم بالاتفاق كما انه يجوز للمحرم شراء الجارية للتوالد كذلك يجوز له النكاح او نقول ان النكاح في اللغة هو الثقب فمعناه الحقيقي هو الوطى وهو ممنوع.

او نقول مثله مثل اشتراء الطيب والثوب المخيط وايضا انه لو كان العقد ممنوعا فيلزم منه فساد الحج كما ان الوطى ممنوع لكنه لو وطى يلزم فساد الحج.

والبحث الثانى فى حديث فعلى انه عليه السلام تزوج ميمونة هل محرم ام حلال فاختلف الامر فحديث ابن عباس يدل على انه كان محرما وحديث يزيد بن الاصم يدل على انه كان حلالا وايضا حديث روى عن ابى رافع وحسنه المصنف ولم يصححه فعلى ان نظر فيه ونرجح البعض على البعض واما حديث ابى رافع فانقد عليه المصنف فقال انه لم يرفعه احد غير حماد عن مطرف الوراق ولكنه ضعيف عند المحدثين فلا يليق بشأنه ان يحسنه فالحديث ضعيف وانه ايضا مرسل كما ارسله مالك ابن انس وهو لا يصح ان يحتج به عند المحدثين واما رواية بن الاصم فايضا مضطرب لانه يذكر تارة واسطة ميمونة وتركها اخرى فهو ايضا لا يبلغ حد الصحة والحسن وان حسنه المصنف هذا حال استدالات الشافعية.

واستدل الامام بحديث ابن عباس واخرجه المصنف فى الباب الآتى وصحه وحسنه وكذا اخرج البخارى ولم يخرج حديث رافع ويزيد بن الاصم فاين هذا من ذاك وايضا انه عليه السلام تزوج ميمونة فى طريق مكة بسرف وهو بمسافة ثمانية عشر اميال من مكة وميقات اهل المدينة ذو الحليفة وهو بمسافة ستة اميال من المدينة وما قيل انه عليه السلام تزوج قبل الاحرام وظهر امره بسرف فبعيد عن فهم الصحابة واستعمالهم حيث يقولون ان ميمونة تزوجها النبي ﷺ بسرف وبنى بها بسرف وماتت هى بسرف وهو لا يتحقق الا اذا وقع هذه الامور متغربا فاندفع ما قيل انه عليه السلام تزوج ميمونة بسرف وقت الاحرام.

فاختلفت الروايات فى الباب فرجح الشافعي حديث ابى رافع بوجوه الاول ان ابا رافع صاحب الواقعة لانه كان رسول الله ﷺ ارسله وكذا رواية ميمونة لانها صاحبة الواقعة بخلاف ابن عباس لانه ليس كذلك والثانى فى معنى قوله تزوج وهو محرم اى ظهر تزوجه وهو محرم والثالث هو محرم اى فى اشهر الحرم كما قال الشاعر

قتل الخليفة وهو محرم

ای فی أشهر الحرم لانه كان فی المدينة وقتل فیها والرابع انه من خصوصیات النبی ﷺ كما ان تزوجه زائدا من اربع من خصوصياته كذا هذا.

ورجح ابو حنیفة حدیث ابن عباسؓ بوجوه الاول ان رواية ابن عباسؓ اقوى سنداً واخرجه البخاری ومسلم وايضا انه فقيه بخلاف يزيد بن الاصم كما قال الترمذی اتجعل اعرابيا بوالا على عقبه مثل ابن عباسؓ كما اخرج الطحاوی ص ٢٨٢ وايضا انه صرح اهل السير بان ميمونة فوضت امر التزوج الى عباسؓ اما بواسطة ام الفضل ام بلا واسطة فاندفع ما قيل انه ليس بصاحب الواقعة والثاني ان رواة حدیثي يزيد وابي رافع لا يماثل حدیث ابن عباسؓ لانهم ائمة وقتهم بخلاف رواة حدیثي ابي رافع ويزيد لانه قد تكلم فی حفظهم وعدالتهم. ايضا يمكن ان يراد من قوله وهو حلال هو فی ارض الحل وسرف من ارض الحل او فی شهر الحل وايضا يمكن ان يقال ظهر امر تزويجها وهو حلال ای بمكة بعد فراغه من افعال العمرة فمجازنا ارجح من مجازكم لانه قبل ذی الحليفة ليس احد من وكلاء ميمونة فكيف العقد بدون اولياء العقد بخلاف سرف لان عباسؓ لحق برسول الله ﷺ بمر الظهران وهو بمسافة ثلاثة مراحل من مكة عند عسفان.

والثالث ان الاصل فی الاحكام التعميم الا اذا اورد النص انه من خصوصياته عليه السلام واما استدلالهم بالحدیث القولي فقد مر الكلام ونقول انه خبر لا انشاء كما فی قوله عليه السلام لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين ای لا ينبغي له ان ينكح وهو محرم ولو قيل انه انشاء مثله كمثل لا يبيع احدكم على بيع اخيه كما قلنا قبل وايضا ان الطحاوی اخرج ان النبی ﷺ اراد ان يسوي الطعام بمكة ای طعام الوليمة فكيف تتصور الوليمة بدون النكاح.

فاندفع ما قيل انه عليه السلام تزوج ميمونةؓ بسرف بعد رجوعه عن مكة وايضا انه لا يساعده استعجاب الصحابة اذا لان التزويج بمقام وبناه فيه فی زمان واحد لا يستلزم الاستعجاب الا على تعدد الازمنة كما لا يخفى وقال النووی ان رواية الاحرام انفرد بهما ابن عباسؓ ليس كما ينبغي لانه رواها عائشةؓ وابو هريرةؓ كما اخرج الطحاوی ص ٢٢٢ قال المصنف وفي الباب عن عائشةؓ والله اعلم بالصواب.

باب ما جاء فی اكل الصيد للمحرم

قال الله تعالى "لا تقتلوا الصيد وانتم حرم" (المائدة: ٩٥) وايضا فی آية اخرى "حرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما" (المائدة: ٩٦) فعلم منه ان قتل الصيد حرام للمحرم وكذا الاشارة والدلالة والامر ولو اصطاد الحلال للمحرم من غير امره و اشارته ودلالته فاختلف العلماء فيه فقال الامام يجوز اكله وقال الجمهور لا يجوز له

أكله واستدل الجمهور بحديث الباب وهو قوله عليه السلام ما لم تصيدوه أو يصد لكم وجه الاستدلال ظاهر .
 واستدل الامام بحديث قتادة رضي الله عنه لأنه صلوات الله عليه لما رفع الامر اليه سئل هل اشترتم ودلتم وامرتم كما اخرجته
 مسلم ولم يسئل عنه هل اصطيد لهم فعلم منه ان الاصطياد للمحرم لا يحرم للمحرم مع ان اباقتادة لو كان
 غرضه لنفسه لا للمحرمين فكيف يجوز له حل الحمار الوحشى فعلم منه انه نوى لهم لا لنفسه فقط .
 واجاب عن حديث الباب بانه لم يحسنه المصنف ولم يصححه بل انتقد عليه ان المطلوب لم يثبت سماعه
 عن جابر رضي الله عنه وهو ليس بصالح للاحتجاج وان عمرو بن عمرو قد تكلم فيه وايضا نقول ان معنى لكم لامر كم لانه لو
 اخذ لاجلكم لتضاد الرواية رواية ابي قتادة فكيف الاستدلال مع الاحتمال فتحمل ان يراد منه بمعنى الامر او
 نقول ان مفاده الكراهة لا الحرمة .

باب ما جاء في كراهية لحم الصيد للمحرم

فرده عليه حديث الباب يخالف عما صح ان ابا قتادة عرض النبي صلوات الله عليه لحم الصيد فاكله فكيف التوفيق
 وبحديث الباب استدل البعض على حرمة صيد البر مطلقا وان اصطاده الحلال وبه قال علي وعثمان رضي الله عنهما
 والاسحاق والجمهور يقولون بجواز اكله ان لم يصطد باشارته ودلالته وامره ولاجله استدلوا بحديث ابي
 قتادة رضي الله عنه الامر مشكل لانه لم يكن هنا شئ من الاشارة والدلالة والامر من النبي صلوات الله عليه فاختلفوا العلماء في توجيه
 حديث الباب فقال البخاري انه كان حيا ص ٢٢٦ واستدل بقوله اهدى له حمارا وحشيا وما جاء في احدي
 القطعة .

وقال الشافعي انه كان اصطاد لاجله عليه السلام كما قال المصنف وقال الشافعي انما وجه الحديث
 عندنا انما رد عليه لما ظن انه صيد لاجله وتركه على التنزه آه ولا يساعده ما روى عن البخاري ما رواه مسلم
 انه اهدى اليه عجزه وهو يقطر دماً ص ٣٨٩ ورده مسلم بناء على رواية مسلم لكنه ليس ببعيد لان اهداء الكل
 يستلزم اهداء الجزء ويقطر دماً لا ينافيه لان الصيد لا بأس ان يكون مجروحاً .
 فاندفع ما قال النووي ان ما قال البخاري باطل . وايضا انه لا يضطرب الحديث متنا وقال البعض انه عليه
 السلام تركه سداً للذرائع لا لانه شئ حرام وقال البيهقي انه عليه السلام قبل لحم حمار الوحشى اذا اهدى اليه
 وانما رده اذا اهدى اليه حيا فلا اشكال اذا وقال انه وهم الرواة فيه فقالوا رده وصحه .

باب ما جاء في صيد البحر للمحرم

لا اختلاف لاحد في جواز اكل صيد البحر قوله خرجنا مع رسول الله صلوات الله عليه في حج او عمرة لا يعلم منه

انهم كانوا محرمين ام لا وايضا لا يعلم منه انهم كانوا قفلوا عن مكة ام ذهبوا اليها فاستقبلنا رجلا اى جماعة من جراد فجعلنا نضرب باسيافنا فقال النبي ﷺ كلوه فانه من صيد البحر ا ا او انه كصيد البحر في عدم ذبحها او انه يخلق من السمك كما يدل عليه رواية ابن ماجه انه قال رجل انى رأيت الجراد يخرج من انف السمك.

ثم اختلفوا فيه فقال الامام انه لا يجوز اصطياده للمحرم وقال الجمهور يجوز واستدلوا بحديث الباب ولكنه قد تكلم فيه المصنف وضعفه وقال ابو الهزم اسمه زيد بن سفيان وقد تكلم فيه شعبة فكيف الاستدلال به وايضا قد علمنا انه يحتمل انهم لم يحرموا اذاً وقد رجعوا عن مكة فكيف الاستدلال مع الاحتمال واستدل الامام بحديث اخرجه مالك فى المؤطا ان عمرؓ قال تمره خير من جرادة اى اذا قتلها احد من المحرمين فعليه جزائه وهى تمره.

باب ما جاء ان عرفه كلها موقف

قوله كلها موقف اعلم ان الموقف ليس بموقف بموضع وقفت عليه وحده والعرفات وسبعة وكلها موقف الا بطن عرنة والوقوف عليه فرض فى الحج وان كان قليلا قصدا كان او بغير قصد نائما كان او يقظانا ركبانا او ماشيا ولكن السنة ان يكون بجزء من النهار والليل.

ولما اصبح اتى قزح جبل فى الارض وقف عليه النبي ﷺ وقال هذا قزح وهو الموقف وجمع كلها موقف الجمع المزدلفة الا الوادى المحسر وهو موضع نزل فيه العذاب على اصحاب الفيل الذين اتوا مكة ليخربوا بيت الله.

قفرع ناقة ار كضها وضربها بالعصا والقرع التحريك تسرع وتذهب به بداراً عن موضع العذاب لانه عليه السلام قال لا تدخلوا دارا المفسدين الا وانتم باكون او كما قال عليه السلام وفيه آثار غضب الرب تعالى الآن وتكون ابدا ابداً.

فحبت سرعت ثم اتى الجمرة اى العقبة التى تلى مكة ووقعت فى جانب الغربى فرماها ثم اتى المنحر اى هو واقع فى الجانب الشرقى من منى ويلى الجمع التى تلى عرفه فالعرفة فى جانب الشرقى من مكة قال يا رسول الله انى افضت قبل ان احلق قال احلق ولا حرج هذا حجة الشافعى فى عدم لزوم الدم والحنفية يحملونه على ان لا حرج فى الآخرة والدم واجب فوراً.

وان يجمع بين الظهر والعصر بعرفة هذا قول الجمهور وله شروط الاول ان يكون مع الجماعة والثانى ان يكون محرماً والثالث ان يكون بعرفة وقال البعض ان يكون مسافراً فلا يجوز لاهل مكة ومن فى حوالها من

ا ا اما حقيقة اى يخلقها الله تعالى فى البحر ويعيش فى البر وهو غير بعيد كم فى البعوضة.

الاعراب والله اعلم بالصواب.

باب ما جاء في الجمع بين المغرب والعشاء بالمزدلفة

صلى بجمع فجمع بين الصلوتين باقامة وقال رأيت رسول الله ﷺ فعل مثل هذا في هذا المكان اى جمع رسول الله ﷺ صلوة المغرب والعشاء بمزدلفة وليس فيه شرط من الشروط السابقة التى شرطت للجمع بين الصلوتين بعرفات ولكنهم اختلفوا فيه على ستة اقوال الاول باذنين واقامتين وهو قول مالك وباذان واقامتين وبه قال الشافعى واختاره الطحاوى وباذان واقامة وهو قول الاحناف وبدون اذان واقامة سلك بعض الاسلاف ولا دليل عليه وباذان واقامة اى اذان للاول والاقامة للثانية وباقامتين فقط وباقامة واحدة فقط والمشهور باذنين واقامتين كما هو مذهب مالك وباذان واقامتين وهو رواية شاذة عن الامام ومذهب الشافعى ومختار ابن الهمام وباذان واقامة كما هو مذهب الامام.

واستدل الشافعى برواية جابر^{رض} اخرج ابو داؤد ومسلم واستدل مالك على قوله الثانى واستدل الامام بحديث الباب وحمل حديث جابر^{رض} على الجواز والاختلاف فى الافضلية دون الجواز ولا اختلاف لاحد فى الجمع بعرفات وهو باذان واقامة اتفاقا.

باب ما جاء في تقديم الضعفة من جمع بليل

وههنا ثلاثة امور البيوتة بجمع والوقوف عليها والرمى فى تلك الليلة والاول سنة وقال البعض انه واجب والثانى وقتة من الصبح من ليل عاشر لان قبله وقت وقوف عرفة والوقوف واجب عند الامام الا على الضعفاء واستدل بحديث الباب والرمى واجب.

باب ما جاء فى الرمي بعد زوال الشمس

اختلفوا فيه ابتداء وقتة فعند الامام من الضحوة وعند الشافعى من الليل وعند البعض من الصبح الصادق والتفصيل فى كتب الفقه واستدل الجمهور بحديث الباب وسائر الايام يرمى بعد الزوال عند الكل.

باب ما جاء فى رمى الجمار راكبا

اعلم انهم اتفقوا على رمى الجمار راجلا وراكبا ولكنهم اختلفوا فى الاولوية فعند الامام الافضل فى

جمرة العقبة راكبا ورمى غيرها راجلا لانه موضع الدعاء وبه قال ابو يوسف كما روى عن عطاء بن ابي رباح في حالة وفاته وعند الجمهور الافضل ان يرمى الجمار ماشيا كما قال المصنف وجه الحديث عندنا انه راكب في بعض الايام يقتدى به في فعله واستدل الامام بحديث الباب فيه ان النبي ﷺ رمى الجمرة يوم النحر راكبا وهي جمرة العقبة بالاتفاق وما تأول به المصنف متوجه في سائر الجمار كما لا يخفى.

باب ما جاء في الاشتراك في البدنة والبقرة

الاصل ان يذبح البقرة الواحدة عن رجل واحد كما في الشاة وكذا في البدنة لان المقصود اراقة الدم والدم في واحد لواحد فيكفي عن واحد لكن سهل الامر على الامة فاجاز صاحب الشريعة البدنة عن سبعة رافة منه ولا يجوز الزيادة الى السبعة وبه قال ابو حنيفة ولا بد ان يكون نية كل واحد التقرب الى الله تعالى خلافا للشافعي واحمد فانهما لا يشترطان التقرب الى الله وقال مالك لا بد من اتحاد النوع اى يجب ان يكون نية كل واحد من الشركاء دم القران ام الاضحية فالتقابل التام بين المالك وتلميذه الشافعي والامام بينهما حيث يشترط فيه نية التقرب ولا يشترط اتحاد النوعية وحديث الباب يخالف عن مسلك الجمهور حيث فيه وفي الجزور عشرة.

فاجيب عنه بوجوه الاول ان الاشتراك خلاف الاصل كما قلنا فلا بد ان يختصر على الاقل المتيقن لان رواية الباب من تفرداته فلا تحول عليها والثاني ان اشتراكها في الجزور عشرة يمكن ان يكون من غير امره ﷺ واجازته وعدم علمه وكيف قد صرح ابو داؤد انه ﷺ امر باشتراك سبعة في الجزور عن جابر العبرة عن سبعة والجزور عن سبعة ص ٣٢ ج ٢ فالترجيح به لانه قولى والاول فعلى مع انه ليس بفعلى يقينا كما قلنا. وكذا اخرجه ابو داؤد من فعله عليه السلام بالاشتراك عليه السلام سبعة في الجزور.

والثالث انه امر وقع في حالة السفر وليس فه وجوب الاضحية فوق اشتراكهم في التطوع لا في الواجب وهو ليس بممنوع مع انه قد صح عنه عليه السلام ضحى عن آحاد الامة وهم غير محدود ولم يقل به احد والرابع ان هذا الاشتراك في جزور الغنيمة كما في بعض الروايات اخرجه البخارى حيث يفهم منها انه كان في قسمة الغنيمة كيف لا وانه ليس في الحديث شئ يدل على الذبح اما قوله فحضر الاضحى فاشتركتنا فلا يدل صراحة على مقصد الامام اسحاق لانه يمكن وقوع هذا الاشتراك وقت حضور الاضحى لا الاضحية فكيف الاستدلال مع الاحتمال مع انه قوى حيث لا يجب على غير المقيم الاضحية.

باب ما جاء في اشعار البدن

اعلم انهم قد اتفقوا فيه فقال الجمهور الاشعار سنة كما ان التقليد سنة وقال ابو حنيفة ان الاشعار خلاف السنة والتقليد سنة واستدل الجمهور بحديث الباب وبه قال ابو يوسف من اصحابنا واعترض على الامام اشد الاعتراض كما هو المذكور في الكتاب واعتذر عنه بانه لم يبلغه حديث الباب والا فكيف يتصور ضعف ذلك الحديث الصحيح لمثل ذلك الفقيه ولكنه لا حاجة الي مثل هذه الاعذار الباردة لانه العذر لا يساعده تبره فالحق ان النبي ﷺ نهى عن المثلثة واستدل به الامام وترك حديث الباب لانه مبيح ومستدله محرم والترجيح للمحرم عند التعارض.

ويرد عليه ان الاشعار ليس بمثلة لانه لا يتغير فيه شيء من الاعضاء لكنه بسديد لان التلطيح بالدم ايضا مثلة او نقول انه من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته والاشعار كان وقت عدم الامن على الهدايا وهو كان في زمنه ﷺ لانه جزيرة العرب لم يخرج المشركين عنها في حياته ﷺ كما انه ﷺ قال عند وفاته اخرجوا اليهود والنصارى من جزيرة العرب بخلاف زمان الخلفاء والتابعين فانه زمان الامن فلا حاجة اليه لعدم الخوف الي الضياع مع انه يحصل الامر بالتقليد والضرورات تبيح المحذورات.

والاقرب ان ابا حنيفة لم ينكر الي الاشعار الاصلى وقطع الجلد بحيث لم يصل الي اللحم بل انما انكر على قطع سنن الابل مبالغة كما هو دأب اهل الكوفة وهو ليس بسنة بل بدعة لانه لم يبق اذا هدى سميها بل يصير مهزولا فما هو سنة ليس ببدعة عند الامام وما هو بدعة ليس بسنة كذا قال الطحاوي.

باب ما جاء في تقليد الهدى للمقيم

اختلفوا فيه فقال ابن عمر انه لا يجوز لمن ارسل الهدى الي الحرم ان يفعل ما يفعل به الحلال وقالت عائشة يجوز له ما يجوز له واستدلت بفعله عليه السلام كما اخرج المصنف في الباب وبه قال ابو حنيفة واذا اخرج الهدى معه ولم يقلده فلا يكون محرما حتى يقلده واما اذا قلده فصار محرما لا يجوز له ما يجوز للحلال ولكنه مع ارادة دخول مكة بنية الحج والعمرة.

باب ما جاء في تقليد الغنم

اعلم انهم اختلفوا في تقليد الغنم فقال الامام ومالك لا يجوز تقليد الغنم رافة عليها لانه لا يقدر على

حمله وقال الشافعيّ يجوز واستدل بحديث الباب اجيب عنه بان من تفردت الاسود لان المنقول عن النبي ﷺ ارسال الابل في الهدى وقال قلادة الغنم كالبدن لا كقلادة الابل وهو غير ممنوع عند الامام ومالك.

باب ما جاء اذا عطب الهدى ما يصنع به

اختلفوا في انه اذا عطب الهدى في الطريق فقال الاحناف يجب عليه اشتراء الهدى الاخرى اذا كان الهدى الواجب ويجوز اكله له ويجمع الناس ولو كانت الهدى التطوع فلا يجب عليه اشتراء الاخرى ولا يجوز له الاكل ولا للاغنياء وقال الجمهور لا يجب عليه الاشتراء مطلقا.
قوله من غير رفقة اختلفوا في تعيين الرفقة فعند الامام هم الاغنياء وقال الجمهور كل من اشترك به في السفر ويجوز الاكل لصاحب المال اذا بلغت المحل اجماعا.

باب ما جاء في ركوب البدنة

اختلفوا فيه فقال احمد واسحاق واهل الظواهر يقولون بجوازه مطلقا وقال الشافعيّ اذا احتاج اليه وقال مالك والامام اذا اضطر اليه وقال بعض اهل الظواهر واجب والفرق بين الاحتياج والاضطرار ظاهر واستدل احمد واسحاق واهل الظواهر بحديث الباب واستدل الامام ومن وافقه بحديث اركبها بالمعروف اذا لجئت اليها اخرجه ابوداؤد ص ٢٢٦ ومسلم وبقوله تعالى "ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب" (الحج: ٣٢) والبدنة من شعائر الله فلا بد من تعظيمها والركوب عليها اهانة وحالة الاضطرار شيء آخر.

باب ما جاء باي جانب الرأس يبدأ في الحلق

حديث الباب عليه حمل جميع اهل العلم وما روى عن الامام كما قال النووي في شرحه لمسلم بان يبدأ بالشق الايسر فمرجوع عنه فلا اشكال ويعلم من حديث الباب انه عليه السلام اعطى شعر شقه الايمن لابي طلحة وقسم شعر شقه الايسر وفي حديث ابي داؤد بالعكس وفي مسلم كلا الحديثين اجيب عنه بان ضمير شقه راجع الى الشق الايمن او نقول انه اعطى شعر شقه الايمن لابي طلحة للتقسيم وفيه كان حظ ابي طلحة او نقول انه اعطاه او لا للتمليك ثم لما انعطف الناس عليه بتبركاتها بها فاعطاه شعرة شقه الايسر فلا اشكال اذا

في حديث.

فائدة يعلم منه ان حصول التبرك باشعار اهل الله وباوليائهم امر حسن.

باب ما جاء في من حلق قبل ان يذبح او نحر قبل ان يرمى

اعلم ان في اليوم العاشر اربع نسكات احدها رمى جمرة العقبة وثانيها الذبح وهو فرض للقارن والتمتع ومستحب للمفرد وثالثها الحلق او القصر ورابعها طواف الزيارة وهو فرض والترتيب بينهما سنة عند الجمهور وبه قال ابو يوسف ومحمد من اصحابنا فلا حرج بالتقديم والتأخير وقال الامام انه واجب حيث يجب الدم بتركه الا للمفرد حيث لا يجب له الترتيب بين الحلق وبين الذبح والطواف.

واستدل الجمهور بحديث الباب فيه اذبح ولا حرج وارم ولا حرج وهكذا واستدل الامام بحديث ابن عباس فيه لزم الدم بمثل هذه الجناية اخرج الطحاوي عن مجاهد من قدم في حجه او اخره عليه ان يهراق الدم.

واجيب عن حديث الباب بانه صدر عنهم من غير علم بذلك فتعلق لا حرج بعدم الذنب لا لعدم الدم فعلم منه ان سؤال السائل كان عن الذنب لا عن دم الجنابة كما يدل عليه فتوى ابن عباس كما روينا لانه اعلم الناس بافعال الحج واحكامه وايضا في ابى داؤد ص ٢٤٤ لا حرج لا حرج الا على رجل اعترض عرض رجل اى شتمه اى يقام عليه الحدود. او نقول انه من خصوصيات اهل حجة الوداع كما ان فسح الحج اى العمرة من خصوصياته صلى الله عليه وسلم عند عامة العلماء الا عند احمد وبعض اهل الظواهر فكيف الاستدلال مع الاحتمال.

باب ما جاء في الطيب عند الاحلال قبل الزيادة

اعلم ان حديث الباب حجة الجمهور لانهم لا يرون البأس بالطيب بعد الرمي للمفرد والذبح للقارن والتمتع خلافا لمالك ورواية ضعيفة عن الامام غير ظاهر من كتب المذهب.

باب ما جاء في طواف الزيارة الى الليل

اعلم ان طواف الزيارة فرض ووقته من يوم النحر كما في قوله تعالى "وليطوفوا بالبيت العتيق" (الحج: ٢٩)

الى آخر يوم النحر ويجب الدم بالتأخير عن وقته المسنون في اليوم الاول من ايام النحر والنبی ﷺ طاف بيت الحرام في اليوم العاشر وما جاء في حديث الباب انه اخر طواف الزيارة الى الليل فمعناه اجاز وابع او نقول هو للصبيان والنسوان او نقول انه اخره بنفسه اى ذهب مع بعض ازواجه الى البيت فطاف ثانيا للتطوع روى انه عليه السلام كان يطوف بالبيت في ايام سكونته بمعنى كل يوم.

باب ما جاء في حج الصبي

اعلم انه لا اختلاف في انه الصبي لا يتوجه اليه شئ من الخطابات فلا صلوة عليه ولا صوم وكذا الحج ولكنه اذا حج في صباه هل هو يجزئ عن حجة الاسلام ام لا فقال الامام لا تجزئ عنها وكذا العبد وله اجر بل للمولى ايضا وبه قال الشافعي واحمد ومالك ولا دم عليه اذا جنى في الحج وهو يلبي بنفسه اذا كان يعقل والولى ان لم يعقل نعم ولك اجر حجة قاطعة على انه لا يقوم عن حجة الاسلام كما لا يخفى.

باب ما جاء في الحج عن الشيخ الكبير والميت

اعلم انه لا اختلاف لاحد في انه اذا فرض الحج على احد وهو لا يقدر عليه فله ان يحج الغير عنه هذا في حجة الاسلام اما في حجة التطوع فلا ضرورة الى شرط عدم القدرة واذافات وزال عنه عذره فعليه الحج. ولكن في الحديث نوع اشكال لان فيه لا يستطيع ان يستوى على ظهر البعير فكيف عليه الحج لانه تعالى قال من استطاع اليه سبيلا فقال الامام في رواية عنه ان شرط الفرضية نفس تلك الزاد والراحلة وحديث الباب حجة له ويؤل اليه الكتاب ولكن روايات المتون عنه لا يساعده.

فاجيب عن حديث الباب بوجه احدها ان فرضية الله قد ادركت الناس وابى شيخ اى فرض الله الحج على الناس وابى شيخ كبير فاحج عنه اى يصل اليه الثواب فقال نعم حجى عنه كما تدل عليه رواية ابى داؤد فيه فريضة الله على الناس ادركته حيث صرح فيه ان تعلق الفرضية بالناس لا بابيها وفي رواية مسلم ان فرضية الله على العبد ادركت ابى وهو شيخ كبير وهى صريحة على ان تعلق الفرضية بالعباد دون ابىها لانه لا يستطيع اليه سبيلا فكيف يقال على ان تعلق الفرضية بابيها هذا.

التوجيه منسوب الى القاضى عياض ولكن لم يرتض به الحافظ ابن حجر العسقلانى حيث نقله في الفتح ثم رده بحيث قوله عليه السلام يجزئ عنه لا يساعده لانه يشعر بوجوب الحج على ابىها اولاً فاجيب عن اصل الاشكال انها سألت عنه باعتبار فهما اى انها فهمت ان الفريضة قد ادركت اباها فاجاب النبى ﷺ حجى

عنه وابتفت الى غلطها لان قوله تعالى 'لا يكلف الله نفسا الا وسعها' (البقرة: ٢٨٦) شئ لا يطرح.
والثالث ان معناه ادركت الفرضية ابي حالة الاستغناء والاستطاعة وصار الآن شيخا كبيرا لا يستطيع
الحديث وهو الاقرب لا تكلف فيه خال عند التعسف يساعده حديث الذي فيه أفرأيت اذا كان عليه دين
فقضيت عنه قالت نعم فقال دين الله احق حيث يفهم منه انه قد وجب الحج.
اعلم ان في بعض الروايات ان السؤال عن الاب وفي البعض عن الام وفي البعض ان السائل انه رجل وفي
البعض انه امرأة فاختلف الامر اجيب عنه بان الوقائع متعددة وقال البعض ان الواقعة واحدة وسألت عن جده
وكان ابوه قائما عندها ثم سئل عنه في حكم اب الاب والام.

باب ما جاء في العمرة أ واجبة هي ام لا

اعلم ان العمرة سنة عند الامام وبه قال مالكٌ وعنه روايتان الوجوب وفرض على الكفاية وقال الشافعيّ
سنة ولكنه في حكم الواجب حيث لا يساغ الرخصة في الترك كما في الكتاب وما هو الا جمع بين المتنافيين
اجيب عنه بانه سنة مؤكدة لا ينبغي ان يترك او انه واجب ثبت بالسنة.
وحديث الباب حجة لنا ولمالكٌ واستدل من قال بوجوبه بقوله تعالى 'واتموا الحج والعمرة لله'
(البقرة: ١٩٦) وبحديث ابي رزين حيث امر باداء العمرة عن ابيه الشيخ الكبير انه قال عليه السلام حج عن ابيك
واعتمر اخرجه المصنّف في الباب السابق.
اجيب عن الاية ان الحكم فيها باتمام العمرة لا بابتداء العمرة وهو مسلكتنا لان التطوع يلزم بالشروع
لقوله تعالى 'ولا تبطلوا اعمالكم' (محمد: ٣٣) وهو قول الشافعي في قوله 'واتموا الحج والعمرة' (البقرة: ١٩٦)
واجيب عن رواية ابي رزين ان الامر ههنا بالنيابة وهو ليس بواجب في حجة الاسلام فما ظنك بالعمرة الا اذا
اوصى لها وترك مالا يسع اداء الحج من ثلث ماله.

باب منه

اعلم ان عدم اداء العمرة في اشهر الحرم اما شئ بقي عن ملة ابراهيم عليه السلام واما من مفتريات
الجاهلية كيف ما كان انه رفع عن هذه الامة اما على الاول فان حديث الباب ناسخ له واما على الثاني فلان عادة
الجاهلية لا خير فيها بل امرنا بتركها.

قوله دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة اعلم ان ههنا بحثان احدها فعندنا معناه ما بينه المصنّف من
رخصة العمرة في ايام الحج وعند الشافعية انه ما حج افعال العمرة في افعال الحج حيث يقولون بكفاية طواف

واحد للقارن وهو كما ترى لان ورود هذا الحديث لدفع عقيدة اهل الحج حيث كانوا يعتقدون بان العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور وهو معناه المطابقي.

والثانى ان العمرة في زمان من ازمنة السنة جائز ام لا فعند الشافعية جائز بلا كراهة الا في ايام فيها افعال الحج كيوم عرفة والذبح ورمى الجمار وغير ذلك وهو قول الجمهور وقال الامام جازن الا في خمسة ايام يوم عرفة والنحر ويوم التشريق وان لم يكن محرما سواء كان مكيا او آفاقيا ولكنه احرم بالعمرة فلا يفسد احرامه بل تجب عليه الدم لانه ان رفضه فلا خفاء وان لم يرفضه فلانه ازال احترام ايام الحج بل كان له ان بالحج واستدل بفتوى ابن عباسؓ وام المؤمنينؓ.

باب ما جاء في عمرة رمضان

اعلم ان مفاد حديث الباب ان الثواب الفاضل للعمرة في رمضان وفي رواية مع رسول الله ﷺ ليساوى ثواب الاصلى للحج لانه لا يخلص ذمته عن حجة الاسلام اذا اعتمر في رمضان وكذا المراد من قرأة قل هو الله احد.

باب ما جاء في الذى يهمل بالحج فيكسر او يعرج

واعلم ان فى الباب بحثاً قال الله تعالى 'فان احصرتم فما استيسر من الهدى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله الآية' (البقرة: ١٩٦) وهو الحرم عندنا فالبحث ههنا فى سبب الاحصاء اى سبب يوجب الاحصار لا اختلاف لاحد فى معناه الشرعى وهو حبس المحرم عن افعال الحج باسرها فقال الجمهور بتحقيق الاحصار بالعدو فقط لا بزوال الراحلة والنفقة والمرضى.

وقال الامام بتحقيق الاحصار من هذه الاشياء واستدل بحديث منه من كسر او عرج فقد حل اى يجوز له ان يحل بطريق الاحصار وعليه ان يرسل الهدى الى الحرم فيحل عن احرامه عند ذبحه فى الحرم ويحلق رأسه او يقصره وعليه حجة اخرى مع العمرة هذا اذا كان مفردا واما اذا كان قارنا فعليه الدمان والحج والعمرتان فى العام المقبل وبحديث ابى داؤد ص ٢٥٨ فيه من كسر او عرض او زج فقد حل.

واستدل الشافعية باحصار النبي ﷺ فانه كان من عدو بقوله تعالى 'فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج' (البقرة: ١٩٦) لانه لم يقل او شفيتم ولفظ الاحصار فانه مخصوص فى اللغة بالعدو.

اجيب عن الاول بان العبرة لعموم الالفاظ لا لخصوص المورد كما هو الاصل لان التصريح بشئ لا يفيد النفي عما عداه وعن الثانى بان الامن غير مخصوص بامن العدو بل يستعمل فى شئ آخر فى كتاب الطب هذا امن عن البرص وهكذا قد يستعمل فى زوال المرض وسائر الآفات كما فى محاوراتنا.

وعن الثالث بان الاحصار فى اللغّة عن المرض والحصر عن العدو كما يقال حصر فلان اى بالعدو واحصر فلانا بالمرض فيمكن ان يراد منه المعنى العام وهو لبس ببعيد يقول محمد نياز مخدوم لا بد عليكم من ان تأتوا شاهدا من كلام العرب القح لا من كلام العجم والفلاسفة.

ومعنى الحديث الباب اذا كسر عضو محرم فحل كما كسر وهو قول داؤد الظاهرى وقال الشافعيّ انه يحل اذا اشترط الحل عند الاحصار من غير حلق.

وقال مالك انه يحل بارسال الذاهب ان يطوف بالبيت والصفاء والمروة عنه وعندنا له حكم الاحصار بالعدو وهو الصحيح واستدل الشافعي بحديث الباب الآتى فيه انه عليه السلام قال قولى اللهم لبيك محلى من الارض حيث تحسبنى وهو عندنا على تطيب النفس ومستدلنا كيفية احصار النبي ﷺ وعموم الفاظ كتاب الله من غير قيد وهو مذهب ابن عمر وغيره.

باب ما جاء ان القارن يطوف طوافا واحدا

هذا الباب شديد النزاع من ابواب الحج فاعلم انهم قد اختلفوا فيه فقال الامام للقارن ان يطوف بالبيت اربعا يسعى بين الصفا والمروة سعيين الاول كما قدم مكة للعمرة ويسعى بعده بين الصفا والمروة ثم يطوف بالبيت للقدوم ويسعى بين الصفا والمروة انشاء وهما سنتان والثالث ان يطوف للزيارة وهو الفرض في نسك الحج فان سعى بعد طواف القدوم فلا سعى عليه والا فيسعى وكل طواف بعده سعى ففيه الرمل والاضطباع الرابع ان يطوف للوداع.

وقال الشافعية عليه ثلاث طوافات وهو المروى عن النبي ﷺ وهم يقولون ان الطواف الذي طاف به النبي ﷺ عند القدوم بمكة وهو للقدوم لا للعمرة وطواف العمرة متداخل في طواف الحج وكذا السعى لها متداخل في السعى للحج هذا موضع النزاع.

واستدلوا بروايات متعددة مدارها عبد الله بن عمرو وجابرٌ وبه صرح النووي في شرحه للمسلم مذهب الشافعية احدها رواية الباب فيها قرن النبي ﷺ بالحج والعمرة فطاف لهما طوافا واحدا.

وهو ايضا حجة لنا على الشافعية في ان النبي ﷺ كان قارنا واجيب عنها بانه يمكن ان يطوف طوافا واحدا للحل عنها فكيف الاستدلال مع وجود الاحتمال لان القارن عن حجه وعمرته يطوف طوافا واحدا بخلاف المتمتع لانه لا بد له للحل ان يطوف طوافين ويسعى سعيين وايضا يمكن ان يكون الطواف طوافين الواحد للقدوم والعمرة فكيف الاستدلال مع الاحتمال مع ان في رواية ابي داؤد عن جابر طوافه الاول قرينة واضحة على ما قلنا والثاني قال رسول الله ﷺ من احرم بالحج والعمرة اجزأه طواف واحد وسعى واحد حتى يحل منهما جميعا الحديث الكلام الكلام وانتقض النقص.

والثالثة ما اخرج ابو داؤد عن جابر وهي صريحة في الطواف الواحد بين الصفا والمروة ولكن لفظ الاول يشعر بانه عليه السلام سعى بين الصفا والمروة ثانيا كما هو مذهبنا والسعى لا يتحقق في غير الطواف بالبيت . واجاب عنه القسطلاني بان الاول لا يستدعي الثاني ابدا بل هو اكثرى وعنه انه لم يطف بالبيت ولا بين الصفا والمروة الا طوافا واحدا اخرج مسلم وهو خلاف الاجماع.

واستدل الامام بروايات اخرج الطحاوي والبيهقي وابن ابي شيبة عن علي وابن مسعود فيها انه عليه السلام طاف طوافين.

واجاب عنه الحافظ ابن حجر العسقلاني بانها غير ضارة لنا لا احدهما طواف القدوم والثاني طواف الافاضة ولكنه ليس بشئ لان بعد كل طواف السعى بين الصفا والمروة والطواف القدوم لو سعى بعده فلا

سعى عليه بعد الطواف الافاضة فعلم منه ان طواف القدوم هو الطواف العمرة نوى فيها التحية للبيت والقريفة عليه السعى بعده كما في اكثر روايات البخارى ومن المعلوم ان النبي ﷺ سعى بين الصفا والمروة بعد طواف الافاضة.

وايضا يمكن ان يجاب عن رواية ابن عمر بان المراد منه كفاية الطواف الاول وهو للقدوم كما يدل عليه حتى للغاية اى صدر عنه ﷺ هذا الاندماج قبل طواف للحل ويمكن ان يراد من حتى معناه المجازى وهو العلة كما قلنا قبل.

والرابع كلام عائشة ﷺ والكلام فيها موقوف على انها كانت قارئة ام مفردة فقال الشافعى بالاول والامام بالثانى واستدل الشافعى بحديث ابى داؤد.

واستدل الامام برواية دعى عمرتك وانقضى رأسك وامتشطى وانجى بالحجة رواه مسلم ص ٣٨٦ باسرها وبعضها يدل على ان النبي ﷺ قد نهى حالتها عن الحيضة فما اخرجه مسلم بعد هذه الروايات من قوله عليه السلام طوافك بالبيت يكفيك لحجتك وعمرتك باعتبار الثواب والاجر وما جاء من انه عليه السلام حللت عن حجتك وعمرتك محمول على عدم علمه على كونها حائضة وغفلته عنها لثلاث تنضاد الاخبار وايضا يدل عليها ارسالها باخيها عبدالرحمن ابن ابى بكر الصديق الى التنعيم لاحرام العمرة والله اعلم.

باب ما جاء ان مكث المهاجر بمكة بعد الصدر ثلثا

قوله يمكث المهاجر بعد قضاء نسكه بمكة ثلثا هذا مخصوص بزمنه النبي ﷺ لان الهجرة بمنزلة الصدقة والعود فيها مكروه وهذا لا ينبغي للمهاجر ان يقيم فى دار الهجرة فوق ثلثة ايام الا لضرورة كما انه عليه السلام مكث بمكة عام الفتح ثمانية عشر ايام ومدار حديث الباب عدم مكث المهاجر فى الدار التى هاجر عنها لا تخصيص فيها لمهاجر مكة هاجرها قبل فتح مكة.

واما الذى هاجر من دار الحرب الى دار الاسلام بعوارض ثم صار دار الحرب دار الاسلام او اندفعت الموانع هل يجوز الرجوع اليها أم لا فقال البعض لا يجوز الرجوع وقال البعض بالتفصيل انه اذا ترك وطنه لعدم قدرته على اداء الفرائض او لوجه كونه دار الحرب فزال المانع والباعث فله ان يرجع اليه وان ترك الوطن نفسه لوجه الله فلا يجوز له الرجوع وهو الصحيح.

باب ما جاء فى المحرم يموت فى احرامه

اعلم انهم اختلفوا فيه فقال الشافعى انه يبقى على احرامه وبه قال احمد واسحاق واستدلا بحديث الباب

واستدل الامام انه انقطع احرامه بالموت وبه قال مالك واستدلا بقوله عليه السلام اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا في ثلث او كما قال عليه السلام واجيب عن حديث الباب بانه مخصوص به مع في رواية لا تخمروا وجهه وهو ليس بشئ عند الشافعي ايضا واولوه بانه منع عن تخمير الوجه لمظنة تستر الرأس عنه كما صرح به النووي فحديث الباب مختصر من المطول فكيف الاستدلال.

واما اذا حمل على الخصوصية فلا اشكال كيف لا ولو كان الامر كما قال الشافعي لكان ينبغي ان يقال ان المحرم يبعث يوم القيمة يهل كما قال للشهيد انه يبعث يوم القيمة بدمائه او كما قال عليه السلام ومستدل الامام قاعدة كلية وحديث الباب قاعدة جزئية فكيف التصادم فضلا ان تترك القاعدة الكلية كما هو الاصل.

باب ما جاء في الرخصة للرعاة ان يرموا يوما ويدعوا يوما

اعلم ان رمى الجمار واجب اما البيوتة بمنى في ايام الرمي فليس بواجب عند الامام خلافاً للشافعي. فيجوز لرعاة الابل ان يرموا يوم النحر رمى جميع الايام عند الشافعي واحمد وعند الامام يجوز لهم رمى يومين ولا يجوز لهم رمى جميع الايام في يوم النحر ورمى اليومين في يوم الثالث والثاني والثالث اى يجوز لهم جمع الرمي بالتاخير لا بالتقديم وبه قال مالك ورواية الباب مجملة.

باب ما جاء في يوم الحج الاكبر

اعلم انهم قد اختلفوا في مصداق يوم الحج الاكبر فقال البعض يوم عرفة وقال البعض يوم النحر لان اذان البراة وقع فيه اى في قوله تعالى "واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر" (البقرة: ٣) وايضا فيه كباثر النسك. وقال البعض يوم النحر والحادي عشر والثاني عشر يرد عليه انه ينبغي له ان يقال ايام الحج الاكبر اجيب عنه بان اليوم يطلق على الجميع كيوم البدر. وقال البعض الحج هو الاكبر والعمرة الحج الاصغر وقال البعض انه اذا وقع يوم عرفة يوم الجمعة ولكل وجهة هو موليتها وقال البعض هو حجة ابي بكر^{رضي الله عنه} وقال هو حجة رسول الله^{صلوات الله عليه}. اللهم انى اسئلك بعزتك وجلالك وكبريائك وسلطانك القديم وفضلك العميم ان تجعل خاتمتى بالايمان والاسلام والخير وان ترزقنى الحج الاكبر وزيارة مقبر حبيبك^{صلوات الله عليه} آمين.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مَعَارِفُ الْخُتَنِیُّ عَلٰی سُنَنِ التِّرْمِذِي

ابواب الجنائز عن رسول الله ﷺ

للعامة الشيخ محمد نياز مخدوم الخُتَنِي التُّرْكِسْتَانِي بنغلاديش
(المتوفى: ٢٠٦ هـ - 1986ء)

بالتحقيق والاهتمام

الشيخ ابو طلحة جليل احمد اخون الخُتَنِي التُّرْكِسْتَانِي حفظه الله تعالى

شيخ الحديث والجامعة جامع العلوم عيدگاه بهاولنجر (بنجاب) باكستان

ابواب الجنائز

باب ما جاء في عيادة المريض

قوله في خُرْفَةِ الجنة فسر المصنف بقوله ما خرفة الجنة قال خباها اي ثمرات الجنة كما قال الشاعر
ان في بستاننا نارنجاً من جننا نارنجاً ناراً جنى

باب ما جاء في الوصية بالثلث والرابع

قوله فما زالت ناقصه اي المال الاصلی الذي يصل الورثة بعد وفاتي فلا يرد ان مفاد الحديث خلافه لان النبي ﷺ امره اولا بوصية العشر ثم امر بوصية التسع كما لا يخفى حاصله ان تعلق المناقصة بالمال الموروث لا بالمال الذي يوصى به ثم اعلم انه عليه السلام قال الثلث كثير فينبغي ان يوصى باقل من الثلث كما هو مسلك جماهير العلماء.

باب ما جاء في تلقين المريض عند الموت والدعاء له

قوله عليه السلام لقنوا موتاكم اي من حضره الموت وصورة التلقين ان تذكر عنده كلمة التوحيد لان يقال له قل لا اله الا الله وله فوائد لانه في سكرات الموت وشدة المرض ومفارقة الاحباء والمال فليس ببعيد ان ينسى كلمة التوحيد فيخرج عن مصداق من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة او كما قال عليه السلام ويكفي له ان بلسانه لفظة الجلالة اي الله اذا لم يقدر على جميع كلمة التوحيد وهو غير واجب عند جماهير العلماء بل هو مستحب.

واما التلقين على القبر بعد الدفن فليس بشئ عندنا وامر حسن عند الشافعي نعم اذا فعله شخص فلا يزاحم لانه يمكن ان ينفعه في سؤال المنكر والنكير واما قراءة اوائل صورة البقرة واورها فمقول عن ابن عباسؓ كما في بحر الرائق بسند ضعيف ولكنه امر حسن لان الحديث الضعيف معتبر في فضائل الاعمال وقراءة سورة يسين امر محمود عند النزاع.

باب ما جاء في التشديد عند الموت

قوله عليه السلام اللهم اعني على سكرات الموت اعلم ان الموت عبارة عن انقطاع تعلقات الروح عن البدن والجسد وله مراتب فمن كانت قواه قوية فالتعلق قوى كقوى الانبياء والصالحين ومن كان قواه ضعيفة فالتعلق ضعيف فالموت مراتب ثلاثة احدها انقطاع حب الروح عن الجسد لان فراق المحب عن الحبوب لا يتصور بدون انقطاع الحب والثاني انقطاع القوى الجسمانية كانقطاع حبال الفسطاط والثالث خروج الروح من الجسد ففي الاوليين تحقيق الشدة والسكرات والغمرات على الانبياء عليه السلام لقوة تعلق قلوبهم بالروح ولا يتحقق لهم الشدة في الدرجة الثالثة وهي الموت في الواقع فاندفع الاشكال بان الانبياء عليهم السلام والصلحاء كيف يتصور شدائد الموت عليهم لانهم احباء الله.

باب ما جاء ان المؤمن يموت بعرق....

اختلفوا في معناه فقال البعض ان المؤمن يعيش في الكد والتعب حتى يعرق جبينه الى الموت وقال البعض انه من امارات الايمان عند الموت ولا يلزم منه نفى الايمان عند عدمه لان للايمان علامات كثيرة نعم انه اذا مات احد بعرق الجبين يقال انه مؤمن ولا عكس كما يقال ان الكلمة دخل عليه آلة التعريف هو الاسم ولا عكس.

وقال البعض انه يستحي من الله تعالى عند الموت فيعرق جبينه كما هو العادة وقال البعض انه يموت بموت شديد لانه يليق بشأن العاشق كقوله عليه السلام اشد الناس بلاء الانبياء عليهم السلام الامثل فالامثل فتكون كفارة عن الذنوب.

باب ما جاء في كراهية النعي

النعي الاعلام وفي الاصطلاح عبارة عن اعلام الموت وانه ثبت عن النبي ﷺ انه اخبر عن موت النجاشي^{رض} وموت سيدنا جعفر^{رض} وخبیب^{رض} وغيرهم وحديث الباب يدل على نفيه فكيف التوفيق. اجيب عنه بان الممنوع عنه هو النعي الذي في الجاهلية حيث كان تذكر فيه محاسن الميت ومفاخره

واما اطلاع نفس موت احد فليس بممنوع كما صدر عنه صلوات الله عليه وسلم.

باب ما جاء في غسل الميت

وضفرنا شعرها ثلثة قرون وهذا فعلمن برأيهن لا بامرہ عليه السلام كما يدل عليه سياق الحديث حيث كان النبي صلوات الله عليه وسلم امرهن بترتيب الغسل كلها كما هو مذهب الشافعي والامام ينكر عنه لانه من التزيين واستدل بنفى سيدتنا ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها حيث انكرت عن تمشيط اشعار الميت والصفيرة لا يتصور بدون التمشيط مع ان الضفائر من التزيين بنفسها بل جعلها اشعارها بنفصين يلقي احدهما على منكبها الايسر والاخر على منكبها الايمن.

قوله كذلك قال الفقهاء وهم اعلم بمعاني الحديث تصريح بين علي ترجيح الفقهاء على المحدثين فانهدم اساس غير المقلدين.

باب اذا ولي احدكم احدا فليحسن كفنه

اعلم انه قد صح عن النبي صلوات الله عليه وسلم النهي عن التوغل في الاكفان وحديث الباب يدل على تحسين الاكفان فكيف التوفيق اجيب عنه بان تعلق النهي ثياب محرمة على الرجل وتوغل الورثة في الاكفان كتكفينه بالحرير والخز وغيره وتعلق الاثبات بثياب نظيفة فلا اشكال.

باب ما جاء في كم كفن النبي صلوات الله عليه وسلم

اعلم ان النبي صلوات الله عليه وسلم كفن بعض اصحابه في ثوب واحد وبعض اصحابه في ثوبين وكفن النبي صلوات الله عليه وسلم في ثلثة اثواب اما الزائد عليها مختلف فيه والمسنون المتفق عليه هو التكفين في ثلاثة اثواب ثم اختلفوا في القميص أهو من ثياب الكفن ام لا فعند الامام ومالك لا بد منه في الكفن واستدل بكفنه صلوات الله عليه وسلم انه عليه السلام كفن في قميصه.

واستدل الجمهور بحديث عائشة رضي الله عنها فيها ان القميص نزع عنه صلوات الله عليه وسلم عند الدفن وهو رواية قوية ولكن روية الاثبات متعددة بلغت الحسن لغيره مع ان الترجيح للمثبت على النافي كما هو الاصل وايضا استدلالا بفعل النبي صلوات الله عليه وسلم حيث كفن عبد الله بن ابي ابن سلول في قميصه هذا هو صورة الترجيح.

ويمكن ان يقال ان معنى حديث الباب ليس فيها قميص ولا عمامة اى فى تلك الثياب الثلاثة فكيف الاستدلال وارتفع التعارض .

يرد عليه انه يلزم على هذا تكفينه صلى الله عليه وسلم فى اربعة اثواب وهو خلاف تصريح سيدتنا عائشة رضي الله عنها اجيب عنه بان تعلق التصريح بغير القميص اى كفن فى ثلاثة اثواب غير القميص وكون كفنه زائدا على الثلاثة من خصوصياته صلى الله عليه وسلم .

واما العمامة فليس فيه شئ من الروايات القوية والضعيفة فلا يرد انه يلزم اذا ان تكون العمامة من سنن الكفن وما نقل فى العمامة شئ من صاحب المذهب ولكن بعض المتأخرين افتوا بحسنه للعالم ولكن الاولى خلافه واستدلوا بفعل ابن عمر رضي الله عنهما حيث كان عمم ولده يرد عليه ان القميص الذى كفن فيه النبي صلى الله عليه وسلم هو الذى غسل فيه فيلزم فيه فساد الكفن فاجيب عنه قد جفف بثوب آخر او نقول انه صلى الله عليه وسلم كفن فى قميص آخر حاصله ان القميص من سنن الاكفان كما هو معمول الصحابة رضي الله عنهم .

باب ما جاء فى المشى امام الجنابة

اعلم انهم اختلفوا فى المشى مع الجنابة فعند الامام الافضل المشى خلفه وقال الشافعي ومالك واحمد المشى امامه واستدلوا بحديث الباب واستدل الامام بحديث الباب الثانى وبحديث اخرجه البخارى فى صحيحه من تابعه الجنابة ومن المعلوم ان التابع يكون خلف المتبوع وعجب من المصنف ادرج فى الباب الثانى حديث عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه عن ابي ماجد وضعفه بان ابا ماجد رجل ضعيف وطائر طار ولم يذكر شئ من الروايات الصحيحة الدالة على المذهب وهو شئ لا يخلو عن الاكابر مع شأن الميت عندنا شأن الهدى رتبته امام من يذهب به وعند الشافعي رتبته وشأنه شأن المجرم وحامله شفعاء الميت بجنابه تعالى ورتبة المجرم خلف من يذهب به بحضرة الحاكم ولكن منهم انهم يوضعونه امامهم عند الصلوة عليه .

باب آخر

قوله عليه السلام اذكروا محاسن موتاكم لانكم شهداء الله فى الارض فيصل اليهم اجر ذكر محاسنكم وكفوا عن مساوئهم اى ذكر سيئاتهم لانه اذا لا يمكن مغفرتكم حيث لا يوجد التلاقي لكم فلم يكن مغفرة احد اذا مات من جنى عليه ان يستغفر له كثيرا .

باب ما جاء في كراهية الصلوة على الجنابة

عند طلوع الشمس وعند غروبها

اعلم انهم اختلفوا في سجدة التلاوة وصلوة الجنابة في الاوقات الثلاثة المكروهة اى الطلوع والاستواء والغروب على ثلاثة اقوال فعند الشافعيّ الامر سهل فقالوا بجوازها من غير كراهة وقال مالك لا يجوز مطلقا وقال الامام جازة اذا حضرت الجنابة في هذه الاوقات الثلاثة كعصر يومه اى ادت كما وجبت ولا تجوز اذا حضرت في الوقت الكامل بل يجب الانتظار في الشق الاول ايضا.

واستدل مالك بحديث الباب وهو ظاهر لان فيه نهانا ان نصلى فيهن او ان نقبر فيهن لان المراد من الاقبار هو الصلوة على الجنابة كما فسره ابن المبارك وان حمله البعض على الظاهر ويكرهون الاقبار ايضا وحمله الشافعيّ على القصد اى ان يوخر الصلوة اليها قصدا من غير عذر كذا قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في الفتح واستدل الامام بروايات دالة صريحة على نفى الصلوة فيها ترجيحاً للمحرم على المباح قد مر البحث فيه فتذكر.

باب في الصلوة على الاطفال

اعلم ان للصبى ثلاثة حالات **الاول** حياته المتيقن فاجرى عليه الاحكام اتفاقا من عليه واجراء الارث **والثاني** انه تام الخلقة فعند احمد يصلى عليه وان ولد ميتا وعند الجمهور لا يصلى عليه ولا يورث ولا يرث **والثالث** قيل اتمام الخلقة فهو لا يورث ولا يرث اجماعا فمدار الاحكام عند احمد وتابعيه على اتمام الخلقة وعند الجمهور على تيقن الحياة والطفل يصلى عليه حجة لاحمد لاطلاقه واستدل الجمهور بحديث الباب الثاني فيه والطفل لا يصلى عليه ولا يرث ولا يورث حتى يستهل.

وقال الشيخ فى اللمعات مجيبا عن مستدل احمد هذا مخصوص عندنا بان يستهل وهو ان يكون منه ما يدل على الحيوة من حركة عضو او رفع صوت والمعتبر فى ذلك خروج اكثر حيا لو خرج اكثره حيا صلى عليه.

وما اخرجه ابوداؤد من عدم الصلوة على الطفل اى وفات ابراهيم[ؑ] ولم يصل عليه فواقعة جريئة لا تصادم الكلية مع ان حديثى الباب قولية او نقول ان حديث الباب مثبت فترجع له ويمكن ان يقال انه عليه السلام لم يصل بنفسه ويمكن ان يقال انه لم يصل على رؤس الناس لانه كانت كسفت الشمس اليوم فشغل فى صلوة الكسوف فتركه صلّى الله عليه ثم صلى عليه بعد الفراغ عنها فلم يطلع الناس عليها.

باب ما جاء في الصلوة على الميت في المسجد

اعلم ان الصلوة على الميت في المسجد على نوعين الاول ان يوضع في المسجد وصلى عليه والثاني ان يوضع خارج المسجد وصلى عليه فالثاني جائز عند بعض اصحابنا من غير كراهية وقال البعض مكروه ايضا واستدلوا بان المساجد لم تبين لهذا واحتج اهل المقالة الاولى بان سبب الكراهة مظنة تلويث المسجد وهو منتف ههنا فلا بأس به اذا وعند الشافعيّ جائزة مطلقا.

وعند الامام ومالك كراهة تحريمية من غير عذر وتنزيهة كما حققه الكمال ومن عذر جائزة من غير كراهة لان الضرورات تتبع المحظورات والبسط في الفقه واستدل الشافعيّ بحديث الباب فيه صلى رسول الله ﷺ على سهل بن بيضاء في المسجد وبروايات انه صَلَّى على ابي بكر وعمر في المسجد.

واستدل الامام وتابعيه بحديث اخرجه اصحاب السنن فيه من صلى على جنازة في المسجد فلا شيء له كذا اخرجه مسلم في جامعه الصحيح وهو حديث قولي وبانه ﷺ اعد موضعا لصلوه الجنازة في خارج المسجد كما يدل عليه حديث الرجم اخرجه الطحاوي وغيره وبان الصحابة انكروا على عائشة لما امرت بجنازة سعد بن ابي وقاص في المسجد فلو كان سنة مسلوكة فكيف الانكار لان امر الموت شيء لا يستر على احد وكذا الصلوة على الميت سيما في مثل ذلك الزمان الذي ورد فيه خير القرون قرني.

يمكن ان يقال انه وقع من عذر ويمكن ان يقال ان عائشة امرت بما امرت رعاية نفسها حيث لم يستحسن الخروج من حجرتها الى البرية مع ان مستدل الامام محرم فالترجيح له والا لزم النسخ بمرتين واما الصلوة على الشيخين في المسجد فلم يثبت بسند صحيح قوى ولو سلم فنقول لضرورة مست اليه.

باب ما جاء أين يقوم الامام من الرجل والمرأة

اعلم انهم اختلفوا في قيام الامام عند الصلوة على الميت فقال البعض انه يقوم عند الرأس ان كان رجلا وعند الوسط ان كان امرأة وهو رواية عن الامام وعنه انه يقوم حذاء صدر الميت مطلقا.

واستدل اهل المقالة الاولى بحديث الباب فيه صليت مع انس ابن مالك على جنازة رجل فقام على حمال رأسه ثم جاؤا بجنازة امرأة من قريش فقالوا يا ابا حمزة صل عليها فقام حمال وسط السرير ثم رفعه وهو قول الشافعيّ.

واستدل الامام بحديث الباب على ما قيل اتخاذ النعش على السرير كما صرح به ابو غالب فلا اشكال

لانه لم يكن اليوم ساتر عن اعين الناس ثم لما اخذ النعش فلا حاجة اذا الى هذا الامر او نقول ان الوسط بسكون السين يطلق على الصدر ولو سلم ان الرواية بالحركة فالمراد من الوسط الوسط باعتبار الاعضاء وهو الصدر لان فوقه اليدين والرأس وتحتة الرجلين والبطن لا باعتبار المسافة كذا حققه الشيخ ابن الهمام وان كان يمكن اخذه ايضا فرجحنا الاول لان الصدر مقام القلب وهو رئيس الاعضاء وعليه مدار النجاة والعذاب كما قال عليه السلام ان في الجسد مضغة اذا صلح الخ.

قال هذا النزاع ليس بشديد بل الامر على التوسع والاختلاف على الاولوية وعدمه لا في الجواز وعدمه وعن الامام رواية كرواية الشافعي وهو قول ابي يوسف وهو المختار عند الطحاوي حيث قال قال ابو جعفر عن رسول الله ﷺ والقول الاول اي رواية ابي يوسف عن صاحب المذهب احب الينا لما قد شده من الاثار التي روينا عن رسول الله ﷺ انتهى كلام الطحاوي وهو المختار عندي ايضا لان مدار التأويل في حديث الباب على وجود ضده في الباب.

ومن المعلوم ان قول الامام لم يقم عليه دليل بعد سوى انه موضع نور الايمان فيناسب القيام بمحازاته للصلوة التي هي شفاعة نعم لو كان شئ في الآثار ولو كان ضعيفا لكان للتأويل مجالا واما ما روى عن قول ابي غالب انه لم تكن نعوش على السرير فدرجة التأويل في حديث الباب ولا يترك بمثله حديث المرفوع الصحيح.

باب ما جاء في ترك الصلوة على الشهيد

اختلفوا فيه فعندنا يصلى على الشهيد استدلالا بفعله النبي ﷺ حيث صلى على سيد الشهداء حمزة[ؓ] اخرجته النسائي والطحاوي وابوداؤد في مراسيله وفيه انه عليه السلام صلى على شهداء احد على تسع تسع ومعهم سيدنا حمزة فالصلوة عليه بمرار فكيف يقال ان الشهيد مستغن عن الصلوة.

باب ما جاء في الصلوة على القبر

اعلم انهم اختلفوا في الصلوة على القبر وعندنا يجوز اذا لم يصل عليه ثلاثة ايام ولا يجوز بعدها وقال اسحاق واحمد يجوز الصلوة على القبر الى شهر ولم يقيد بعدم الصلوة عليه قبل الدفن وقال مالك لا تجوز مطلقا وقال الشافعي جائزة مطلقا واستدل الشافعي بحديث الباب انه رأى قبر منتبذا فصف اصحابه فصلى عليه وايضا انه صلى على قبر ام سعد بن عباد بعد شهر حيث رجع عن الغزوة وهو مستدل احمد واستدل الامام بعدم الصلوة على قبر رسول الله ﷺ بعد واما صلواته ﷺ على القبور من خصوصياته ﷺ كما انه قال

ان هذه القبور مملوءة بظلمة وان الله تعالى ينورها بصلواتي عليهم وايضا ان النبي ﷺ له ولاية عامة لا تؤدى الصلوة على الميت من غير حضوره ﷺ وهو الاقرب.

باب ما جاء في صلوة النبي ﷺ على النجاشي

فيه اختلاف فقال البعض تجوز الصلوة على الميت الغائب مطلقا سواء كان الميت في جانب القبلة ام لا وسواء كان بدار الشرك او بدار الاسلام وسواء صلى عليه ام لا وبه قال احمد والشافعي وقال البعض لا يصلى عليه اذا كان غائبا عن النظر الا في القبر اذا دفن ولم يصل عليه وبه قال الامام والمالك وقال البعض اذا كان بدار الحرب ولم يصل عليه وهو قول الخطابي وجماعة من الشافعية وهو مذهب ابي داود وقال اذا كان الميت في جانب القبلة فيصلى عليه والا فلا.

واستدل الشافعي وتابعوه بحديث الباب فيه ان رسول الله ﷺ قد قال ان احاكم النجاشي قد مات فقوموا فصلوا عليه.

وصلى عليه النبي ﷺ لانه لم يصل عليه بسبب كونه في ارض الشرك وهو مستدل الخطابي ومن وافقه. واستدل الامام بانه واقعة جزئية فلا تصادم الكلية المستمرة بل يحمل على الخصوصية لانه لو كان الامر كليا ضروريا لكان يصلى على جميع من مات في غير المدينة مع انه لم يصل على غير اربعة رجال من الصحابة وغيرهم لما ماتوا في غير المدينة فاما محمول على خصوصيتهم او على خصوصية النبي ﷺ فواقعة جزئية لا عموم لها.

وبه يشهد عدم عمل الصحابة مع انهم احرص الناس على الخير وافداهم على السنة كما لا يخفى على من اطلع سوانح سيدنا عبد الله بن عمر كان يبول حيث كان يبول النبي ﷺ في السفر وكان يقبل حيث كان النبي ﷺ يقبل في السفر وغير ذلك او نقول انه كشف على النبي ﷺ فصلى عليهم كما كشف جنازة معاوية بن معاوية فصلى عليه وهو في غزوة تبوك والجنازة في المدينة كذا اخرجه البيهقي في سننه الكبير فكيف الاستدلال لان غيبوبة الجنازة من اجزاء الدعوى وفي رواية ابن حبان كانوا يظنون ان جنازته امام رسول الله ﷺ ومثل هذا يقال عند حضور الشيء واخفاؤه على البعض وان الحافظ صرح بان الجنازة عرضت على النبي ﷺ.

يرد عليه بانه يلزم من عدم حضور الجنازة على المقتديين وان حضرت عند رسول الله ﷺ ولكنه ليس بشئ لان حضور الجنازة على المقتديين غير ضروري لان حضور الجنازة على الامام حضور على من اقتدى به لانه كفى لصلواتهم.

باب ما جاء في القيام للجنابة

اعلم ان الناس ثلاثة اقسام الاول هم الذين يذهبون على المقابر قبل الجنابة والثاني يمشون مع الجنابة والثالث هم الذين يقعدون في الطريق ولا يرون اتباع الجنابة فحديث الباب مورده هم الصنف الاول والثاني لا يجوز لهم القعود حتى توضع الجنابة على الارض وبه قال الامام والشافعي ولكنه غير واجب بل امر مستحسن.

ومفاد حديث ابي سعيد الصنف الثالث تذكرة للموت وتكريما للملئكة هذا اول فعله عليه السلام ثم تركه كما يدل عليه حديث علي قال قام رسول الله ﷺ ثم قعد تخالفا عن فعل اليهود لانهم كانوا يقومون للجنابة.

باب ما جاء في قول النبي ﷺ اللحد لنا والشق لغيرنا

قوله اللحد لنا اي للامة المحمدية او لمعشر الانبياء عليهم السلام اي مختار لنا كما يشهد به مجيء الذي كان يلحد وهو ابو عبيدة بن الجراح وهو امين هذه الامة فتح الله على يده بلاد الشام وكان قائد العساكر الاسلام وهذا محنة لمعيشة فياحسرتا لمعشر اهل العلم في زماننا حيث ينكرون عن اعمال ايديهم. او لاهل المدينة لان ارضهم ذات شدة ولزوجة والشق لغيرنا فيه ما فيه.

باب ما جاء في كراهية زيارة القبور للنساء

اعلم انه لا اختلاف لاحد في زيارة القبور للرجال ولكن اختلفوا في زيارة القبور للنساء وروايات الباب متعارضة بعضها يدل على الجواز وبعضها على المنع.

فقال البعض يجوز لهن زيارة القبور واستدلوا بحديث الجواز وحملوه على العموم ويفعل عائشة حيث زارت قبر اخيها عبد الرحمن بن ابي بكر الصديق وانشدت الاشعار كما ذكره المصنف.

وقال البعض النهي باق في حق النساء لقلة صبرهن وكثرة جزعهن وهو امر شنيع وايضا فيه مظنة الفتنة وهو الاقرب.

واستدلوا بانه لعن رسول الله ﷺ زورات القبور واجيب عنه بان مفاده المبالغة والتردد فاندفع الاشكال

عن زيارة عائشة قبر أخيها وزيارة قبر سيد الانبياء عليه السلام مخصوص عنه .
حاصله ان زيارة القبور للنساء جائزة مع الكراهة والاولى تركه واستثنى عنه زيارة قبر النبي ﷺ للنساء .

باب ما جاء في الدفن بالليل

اعلم ان روايات الباب مختلفة كما اخرجه الطحاوي فحمل الجمهور روايات المنع على الكراهة التنزيهية لان فيه حرج من وجوه كما لا يخفى .

واختلفوا في ادخال الميت في القبر فالامام يقول بافضلية ادخال الميت من جانب القبلة واستدل بفعل النبي ﷺ في ادخال كثير من الصحابة في القبور وحمل فعل الصحابة بادخاله ﷺ في القبر على الضرورة فكيف التصادم بفعل النبي ﷺ لانه لو كان فعل الصحابة من غير ضرورة فلا يسع لتصادم فعله ﷺ فما ظنك عند كونه من ضرورة ومن المعلوم ان الضرورات تبيح المحظورات .

باب ما جاء في ثواب من قدم ولدا

قوله عليه السلام الا تحله القسم بمقتضى قوله تعالى وان من شئ الا واردها اي الجسر الموضوع على متن جهنم كما جاء في الحديث من تفاوت سير المارين عليه فتحلة القسم ههنا في صورة مرورهم كمرور البرق الخاطف لان مساس النار فيه اقل درجة من مساسها لغيره من المارين عليها او نقول ان معناه ليس له مساس للنار سوى تحلة القسم اي المرور على الصراط فالاستثناء منقطع ليس من جنس المستثنى منه اي المرور الذي اقسام به الله والاستثناء على الاول متصل اي لا تمسه النار الا مساس تحلة القسم الذي هو في ضمن المرور على الجسر فالفرق بين التوجيهين مفهومي لا مصداقي او نقول ان آلة التعريف على القسم ليست للعهد اي لمطلق تحلة القسم والمرور منه المكث القليل .

قوله لم يبلغ الحنث اي البلوغ يرد عليه ان الحزن لموت الغلام الكبير ازيد منه لموت الغلام الصغير فما وجه القيد .

اجيب عنه بالحجاب ليس بجزء الحزن بل هو من وجه ان الولد الصغير لا يحتاج الى نجاته لانه ناج فيتوجه شفاعته الى الوالدين بخلاف الكبير فانه محتاج الى نجاته فلا يتوجه شفاعته الى الوالدين او نقول ان الحزن الذي لحقها لموت الكبير لا لوجه مفارقتة عنهما بل لفوت المنافع الذي كانت تصل اليهما عنه فقيه شوب دنيوي بخلاف الحزن على الصغير فانه خلص مصفى .

قوله فانا فرط امتي كما هو ظاهر من تقدم وفاته ﷺ على زوال الامة لان الله تعالى ان شاء الرأفة على الامة يقبض نبيهم قبلهم ليكون فرطاً لهم وان شاء تعذيبهم فيهلكهم قبل وفات نبيهم لتلا يكون فرطاً لهم لان تعلق الفرط بالحزن والحزن اشد واثقل بموت انبيائهم عليهم السلام على الامة من الحزن على غيره وهو معنى قوله عليه السلام لن يصابوا بمثلي ويعلم منه ان تعلق الفرط ههنا عام لجميع الامة ولكن تعلق الفرط بمن قدم ثلثه لم يبلغوا الحنث ازيد منه لغيره.

باب ما جاء في كراهية الفرار من الطاعون

قوله ﷺ اذا وقع بارض ولستم بها فلا تهبطوا عليها لقوله تعالى "ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة" (البقرة: ١٩٥) ولان فيه مظنة فساد العقيدة حيث يمكن ان يعتقد لو لا اتيت بها لما ابتليت بهذا فيعتقده العدو الذي هو ليس بشيء في الاسلام لقوله عليه السلام لا عدوى ولا طيرة ولا هامة في الاسلام او كما قال عليه السلام.

باب ما جاء في من يقتل نفسه لم يُصلّ عليه

ان رجلا قتل نفسه فلم يصل عليه النبي ﷺ ان القاتل نفسه اما ان يكون مستحلالا له فلا اشكال واما ان لا يكون كذلك فمفاد الحديث الزجر والتوبيخ كما هو مذهب الجمهور في جميع من يرتكب الكبائر.

باب ما جاء في رفع اليدين على الجنابة

اختلفوا كاختلافهم في رفع اليدين في الصلوة والحديث حجة لنا على الشافعي واستدل الجمهور بالقياس على الصلوة فما حقيقة القياس بمقابلة النص فلا حاجة لنا الى تجشم الاستدلال بابطاله.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مَعَارِفُ الْخُتَنِیُّ عَلٰی سُنَنِ التِّرْمِذِي

ابواب النكاح عن رسول الله ﷺ

للعلامة الشيخ محمد نياز مخدوم الخُتَنِي التُّرْكِسْتَانِي بنغلاديش
(المتوفى: ٢٠٦ هـ - 1986ء)

بالتحقيق والاهتمام

الشيخ ابوظلحة جليل احمد اخون الخُتَنِي التُّرْكِسْتَانِي حفظه الله تعالى

شيخ الحديث والجامعة جامع العلوم عيدگاه بهاولنجر (بنجاب) باكستان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 ابواب النكاح عن رسول الله ﷺ

النكاح في اللغة الضم ويطلق على العقد والوطى قال الامام ابو الحسن على بن الواحدي النيسابوري قال الازهرى اصل النكاح في كلام العرب الوطى وقيل للتزوج النكاح لانه سبب الوطى يقال نكح الارض المطر قال الواحدي قال ابوالقاسم الزجاجي النكاح في كلام العرب الوطى والعقد جميعا وقال ابو على الفارسي فرقت العرب بينهما فرقا لطيفا فاذا قال نكح فلانة او بنت فلان او اخت فلان ارادو العقد عليها واذا قالوا نكح امرأته او زوجته لم يريدوا الا الوطى لانه يذكر امرأته او زوجته يستغنى عن ذكر العقد كذا في شرح المسلم للنووي وقال الامام حقيقه النكاح الوطى وفي العقد مجاز عند الفقهاء.

قوله عليه السلام من سنن المرسلين الخ اعلم انهم اختلفوا في عقد النكاح هل هو من العبادات ام من المعاملات فعندنا وعند المالک من العبادات وعند الشافعي واحمد من المعاملات والاولى هو الاولى لانه سبب زيادة الامة وهو من العبادات لقوله عليه السلام "تزوجوا فاني مكاثركم بالامم" وله مراتب ادناها السنينة وهو عند قدرة اداء الزوجية وواجب عند التوقان ايضا وهو المذهب.

باب ما جاء في من ينكح على ثلاث خصال

اختلفوا في اعتبار الكفائة فاعتبرها الشافعي والامام استدلالا بحديث اخرجه المصنف في كتاب الصلوة فيه وانكح الایم اذا وجدت لها كفوا او كما قال عليه السلام ليس اعتبار الكفائة من شروط صحة النكاح بل من شروط بقاء النكاح اذا لم يكن به رضاء الاولياء ولم يعتبرها مالک استدلالا بحديث الباب وهو ظاهر وحمله الامام ومن وافقه على ترغيب النكاح بالضعفاء اى لا ينبغي لكم ان لا تتزوجوا الغرباء والمساكين وايضا لنا استدلالا اخرجهما محمد في كتاب الآثار فيها ان عمر بن الخطاب فرق بين المرأة والنكاح عند مناصرة الاولياء.

باب ما جاء لا نكاح الا بولي

هذا باب من ابواب الثلاثة المتنازعة في كتاب النكاح وقد تشعب النزاع فيه فقال ابو حنيفة المرأة البالغة الباكرة لها ان تنكح نفسها ولها ولاية النكاح فان نكحت صحت النكاح ان وجد شرطه وفي رواية الحسن عن

الامام لا یسنع نکاحها فی غیر کفو ان تزوجت من غیر رضاء الاولیاء والیوم الفتوی علی قول الحسن وقال ابو یوسف اولاً ثم رجع الی قول الامام وقال الامام محمد ان نکحت بغير اذن ولیها فنکاحها موقوف وحکمة انه لا یجوز له قربانها وكذا سائر دواعی النکاح فتدبر .

وقال مالک یصح نکاح الخبیثة بغير اذن ولیها سواء كان فی کفو او لا ولا یصح نکاح الشریفة النسبیه وقال الشافعی واحمد لا یصح نکاح المرأة بعبارتها وان اذن لها ولی هذا تشریح المذاهب .

واستدل الشافعی واحمد بحديث ابی موسی لا نکاح الا بولی وبحديث عائشة ”ایما امرأة نکحت بغير اذن ولیها فنکاحها باطل ثلاثاً“ وکل منهما نص فی قولهما .

ولکن حدیث ابی اسحاق عن ابی موسی رواه البعض مرسلًا والبعض متصلًا والبعض منقطعًا والبعض مسندًا فرواه اسباط بن محمد وزید بن حباب متصلًا رواه ابو عبیده منقطعًا وقد روى عن ابی اسحاق معضلاً فهو لاء اسباط و ابو عبیده و غیرهما اختلفوا علی شیخهم یونس فمنهم من ترک ابا موسی ومنهم من ترک ابا اسحاق و ابا موسی کلیهما فیہ ثم هنا اختلاف آخر فرواه شعبه وسفیان مرسلًا عن ابی اسحاق .

وحاصله ان هنا اختلافین الاول علی یونس عن ابی اسحاق والثانی علی ابی اسحاق عن ابی بردة فتلامیذ ابی اسحاق فاختلفوا علیه ایضا فرواه البعض متصلًا مثل اسباط ومنهم من رواه منقطعًا کابی عبیده الحداد فهذا هو صور الاضطراب فی الحدیث الاول شریک و ابو عوانة و اسرائیل و یونس کلهم عن ابی اسحاق عن ابی بردة عن ابی موسی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم والثانی اسباط وزید بن حباب عن یونس الی اخر السند والثالث ابو عبیده عن یونس عن ابی بردة عن ابی موسی الخ والرابع عن یونس عن ابی بردة عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فتر ابی اسحاق و ابی موسی فی السند فصار معضلاً والخامس شعبه والثوری عن ابی اسحاق عن ابی بردة عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم .

پس حاصل یہ ہے کہ ابواسحاق کے شاگرد دو فریق ہیں اول جو چار ہیں متصل بتلاتے ہیں اور فریق دوم شعبہ وغیرہ مرسل بتلاتے ہیں اور یونس جو ابواسحاق کے شاگرد ہیں اس یونس کے تین فریق شاگرد ہوئے نمبر ۲ والے اسباط وغیرہ یونس سے مرفوع بیان کرتے ہیں نمبر ۳ والے ابو عبیدہ یونس سے منقطع بیان کرتے ہیں اور نمبر ۴ فریق معضل روایت کرتے ہیں۔

قوله لان سماعهم من ابی اسحاق فی اوقات مختلفة ووجه ترجیح غیر شعبه وسفیان علی طریقهما قوله مما يدل الخ هذا دليل علی ان شعبه وسفیان سمعوا عن ابی اسحاق فی وقت واحد هذا ما قال المصنف ولكنه یرد علیه انه نسى ما قد قال فی کتاب العلل فی شعبه بانه قال ما رويت عن احد حدیثا واحدا الا اتیته فوجدته قد مات اه فاذا علمت ما روينا لك فاستدل المصنف لا یصح لان شعبه كان صنيعه ان یاتی شیخه مرة بعد مرة فكيف یقال اذ انهما سمعا مرة واحدة بل یمكن ان سمعه شعبه عنه فی وقت اخر فاذا یكون الترجیح بطریق شعبه علی هؤلاء وثبت ان الحدیث مرسل .

قوله اسرائيل ثبت هذا وجه ثانى للترجيح ولنا فيه كلام لان هذا الكلام وان ثبت منه ان اسرائيل فى ابى اسحاق اثبت ولكنه كيف ثبت عنه انه اثبت من شعبة ايضا بل شعبة قد تقدم فيه ما اثبت عليه الائمة فلا يلزم من ترجيح على سفيان ان يكون اثبت من شعبة ايضا وهذا امر واضح بل لا يمكن ان يكون اسرائيل اولى واحفظ من سفيان لان سفيان امير المؤمنين فى الحديث باعتراف المصنف فى كتاب العلل فبطل قول المصنف او بان اسرائيل اثبت من شعبة كما هو اثبت من سفيان.

قوله روى ابن جريج عن سليمان الخ قد مر ما كان فى حديث ابى موسىؓ واشبعنا الكلام فيه والآن قد ادعى المصنف بان حديث عائشة صحيح واستدل بانه قد روى الحجاج بن ارطاة وجعفر بن ربيعة كما رواه سليمان بن موسى ولكن متابعة الحجاج وقريته لا يفيد شيئا لانهما ضعيفان **قوله روى عن هشام بن عروة** وغرضه ان الزهري ايضا قد وجد له متابع وقلنا لم ترك المصنف ذكره ولم يذكر اسمه حتى نرى فيه فلا يقبل كلامه هذا حتى يصرح باسم التابع للمتابع.

قوله قال ابن جريج هذا قد ذكره بعض اهل العلم والمصنف لم يرض به فحال الرد على فاعله فقال وذكر عن يحيى بن معين حاصله ان ابن جريج لم يسمع عنه الا اسماعيل بن ابراهيم وهو الذى يقال له ابن عليّة وعليّة أمته وان اسماعيل هذا لم يصرح سماعه عن ابن جريج وحمله هذا الكلام ان اسماعيل متفرد بالسماع ان سماعه لا يصح عن ابن جريج وهذا وانت تعلم ان اسماعيل متفرد غير صحيح بل قد صرح ابن عدي فى كلامه بان بسر بن المفضل سمع هذا الكلام عن ابن جريج فكيف يسلم تفرده واما قوله يحيى بانه لم يسمع عن ابن جريج فقوله قد صرح فى التهذيب وتهذيب التهذيب بان اسماعيل قد سمع عن ابن جريج وان شيخه هذا ابن جريج وكذا شعبة قد روى عنه واخذوا عنه وهذا شئ قلما حصل لغيره اي رواية الشيخ عن تلميذه قال ابوداؤد كما نقل عن صاحب الكمال باننا لم نجد احدا من المحدثين لم يخفأ حديثه الا اسماعيل بن ابراهيم وبشر بن المفضل والحاصل ان الروايتان لا يكادان ان تصححا ولهذا لم يردهما الشيخان.

واستدل الشافعىؒ كما روى عنه البيهقي بقوله تعالى "واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر الآية" (البقرة: ٢٣٢) وجه الاستدلال بان الله تعالى عفى عن الاولياء عن العضل عن النكاح فيفهم منه ان النكاح بيد الاولياء والا فكيف يمنع عن العضل قال الشافعى هي ابين الاية فى ان النكاح بيد الولي وبقوله تعالى "وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم الآية" (النور: ٣٢) حيث يصلح منه الا نكاح الولي.

فصارت استدلاله اربعة حديث الاول حديث ابى موسىؓ والثانى حديث عائشةؓ والثالث قوله تعالى "فلا تعضلوهن" والرابع قوله "وانكحوا".

واما الامام الاعظمؒ حذا حذوه فاستدلوا بقوله تعالى "وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان

يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين الآية“ (الاحزاب: ٥٠) فاعتبر الله تعالى في هذه عبارة المرأة بغير الولي واسند الهبة اليها وبقوله تعالى ”فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الآية“ (البقرة: ٢٣٠) حيث اسند النكاح الى المرأة فتوقفا على نكاحها فليس للولي ذكره قد اعتبر نكاحها غاية للحرمة السابقة وبقوله تعالى ”فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله الآية“ (البقرة: ٢٣٠) فاسند التراجع الى الزوج الاول وما هذا الا باعتبار الشرع تراجعهما وبقوله تعالى ”فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف الآية“ (البقرة: ٢٣٢) وحيث اسند النكاح اليها وما هذا الا لان لها الاختيار بدون الولي ولانه نهى الله الاولياء ان يعضلوهن عن النكاح ولولم يكن للمرأة اختيار النكاح لما كان للعضل فائدة لان النهي تقتضى ان يكون للنساء الاختيار وبعبارتها الاعتبار (٥) وبقوله تعالى ”والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يترصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى انفسهن بالمعروف الآية“ (البقرة: ٢٣٣) فباح الله تعالى فعلها بغير شرط الولي.

وبقوله عليه الصلوة والسلام الايم احق بنفسها من وليها رواه الشيخان والمصنف وللايم من لا زواج لها بكرى كانت ام ثيبا واسم التفصيل يقتضى ان يكون حق الايم ازيد من الولي فهذا هو النص فى اعتبار عبارتهن ولو سلم ما قالوا لبطل مفاد الحديث وبما رواه ابوداؤد عن ابن عباس ان النبي ﷺ قال ليس للولي مع الثيب امر واليتيمة تستأمر وصمتها اقرارها هذا يدل على انه لا اختيار للولي على الثيب هذا مستدلالات الاحناف.

والآن نبحت فى مستدلالات الشافعي فنقول فى قوله تعالى ”واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن الآية“ (البقرة: ٢٣٢) قال الامام الرازى فى تفسيره ان الخطاب فى اذا طلقتم باتفاق الامة الى الازواج فلو اذا الخطاب فى ”ولا تعضلوهن“ الى الاولياء وينفك نظم الكلام وبقي الشرط بلا جزاء فاذا يجب ان يكون الخطاب فيه الى الزواج المخاطبين او لا فالمعنى ولا تعضلوهن ايها الازواج المطلوقون ان ينكحن الذين يصيرون ازواجهم ويؤول الرحم الى الزوجة فالمراد بالازواج فى ان ينكحن ازواجهن هم الذين يصيرون ازواجهن فيما يستقبل وهذا لانهم كانوا اي بعض منهم طلق امرأته فاذا بلغت العدة ورجعها ثم طلقها فاذا بلغت العدة رجعها وهلم جراً يريد ذلك اذائها فنهى الله الازواج عن ذلك ويصير الكلام اذا متسقاً ومنظماً او نقول الخطاب فلا تعضلوهن الى الاولياء مطلقا سواء كان وليا او ازواجا او غيرهما اي ايها المؤمنين لا يكن منكم عضلا ابدا او نقول الخطاب الى الاولياء فى قوله تعالى فلا تعضلوهن كما يدل عليه قصة معقل بن سنان حيث منع اختها ان تنكح زوجها الذي طلقها قبل فهنا ثلاثة احتمالات فى الآية والذي يجب ان يكون مطابقا للنظم هو الاول والثانى دون الثالث لان هذا ان قلنا به يشوش الكلام كما قلنا او لا فليس لنا الا ان نختار الاول والثانى فان قيل على الثانى ايضا منعك النظم الكلام لان الكلام فى قوله تعالى واذا طلقتم النساء ايضا الى المؤمنين فالمعنى هذا اذا طلقتم ايها المؤمنين ازواجكم فلا تعضلوهن فاشترط والجزء متسقا.

فان قيل هذا يخالف شان النزول لانه صرح في الصحيحين والسنن ان الآية نزلت في معقل بن سنان؟ قلنا قول المتقدمين نزلت في كذا وكذا مفهوم واسع عندهم فهم يقولون نزلت في كذا ولا (يريدون) بذلك انها نزلت بعد ان وقع هذا الامر بل يكون مرادهم بذلك ان لهذه الواقعة ايضا مناسبة وارتباط بهذا والآية سواء كانت الواقعة متقدمة او متأخرة عن نزول الآية وهل قبله هذا الا كما كان نسخ عندهم لان نسخ عند المتقدمين ايضا مفهوم واسع يطلق على التخصيص والشرط والغاية وغير ذلك وهذا ما قال الشاه ولي الله الدهلوي في الفوز الكبير وقد احاله على الاتقان للسيوطي.

واما استدلاله بقوله تعالى "وانكحوا الايامى منكم الآية" (النور: ٣٢) فنقول غايته ما ثبت من الآية هو ان النكاح بايدى الاولياء ولكن كيف ثبت منه انه لا عبرة لعبارة النساء وثانيا بان الايم لفظ عام على من لا زوج له سواء كانت امرأة او رجلا وهم قد اعتبروا عبارة الرجال فما بالهم لا يعتبرون بعبارة النساء؟

واما الجواب عن استدلاله بقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي فهو معارض لقوله عليه السلام الايم احق بنفسها من وليها فالترجيح باعتبار السند للثاني على لا نكاح الا بولي وقوة سند الثاني كما قدمنا او نقول نجتمع بينهما بان الاول نحمله لصغيرة او المعتوه او المجنونة او الرقيقة والثاني نحمله للحررة العاقلة البالغة او نقول معناه لا نكاح كاملا الا بولي والثاني معناه الايم لها حق النكاح ان عقدت انعقدت وعلى هذا ايضا توافق الروايات او نقول سلمنا انه لا نكاح الا بولي اى شهود الولى فى مجلس العقد ضرورى سواء كانت الموالية عاقلة حرة صغيرة او رقيقة ولكن الحررة العاقلة هى الولية بذاتها فلا حاجة لها الى الولاية الخارجة وهم ايضا قد اعتبروا ولايتها فى سائر العقود الدين والبيع والشراء وغير ذلك.

وبقى فى ان لها ولايته فى النكاح ام لا فنقول كما ان لها ولاية فى سائر العقود والنكاح ايضا عقد فيجب ان تكون لها ولاية فيها ايضا قياسا على سائر العقود لاسيما النكاح عندهم فى العقد المالية والمعاملات فبقي مصداق الصغيرة ومن ضاهاها او نقول لا نكاح لازما الا بولى اى لا يلزم النكاح الا اذا كان الولى موجودا لانه لم يكن موجودا واعترض عليه عند القاضى فله حق النسخ وهذا ما نقول بان الولى له حق الفسخ او نقول سلمنا انه غير معارض والحديث صحيح ولكنهم لا يفيدهم شيئا لان دعواهم انه لا عبرة بعبارة النساء وهذا لا يدل عليه فالنتقريب اذا غير تام ولا مخلص الا فيما قلنا.

واما الجواب عن حديث عائشة فنكاحها باطل فهو ان الحديث معارض لقوله عليه السلام الايم احق بنفسها من ولي وثانيا بان معناه امر هذا النكاح آئل الى البطلان او نقول باطل معناه لغو اى النكاح بغير الاولياء لغو لانه لا يبقى بينهما تعلق الازدواج او نقول سلمنا ان معناه ان ما قالوا ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فنقول لو نكحت باذن وليها يجب ان يصح هذا النكاح وهم لا يقولون به لانهم لا يقولون بعبارة النساء ولو كانت لهن اذن الاولياء وهذا لا يمكن الا فى المعتوه والصغيرة والمجنونة وهو الذى قلنا به على ان

قوله في عجز الحديث فان دخل بها فلها المهر لما استحل من فرجها يؤيد ما قلنا لان النكاح لو كان باطلا لا يصح عليه الا الحد ولو كان الوطى بالشبهة لوجب العقد فالمهر لا يتصور الا في النكاح الصحيح وايضا قد صح عن سيدتنا عائشة[ؓ] انها انكحت ابنة اخيها عبدالرحمن بن ابي بكر[ؓ] اخرجه البيهقي ومالك وفيه انها بابشرت بالانكاح وهذا آخر ما قلنا فيه والله اعلم.

باب ما جاء لا نكاح الا ببينة

اعلم انه لا اختلاف لاحد في اشتراط البينة لعقد النكاح ولكن اختلفوا في نصاب الشهادة فعند البعض يكفى شهادة رجل واحد والجمهور يتولون بنصاب الشهادة واختلفوا في عدالة الشاهدين فعند الجمهور لا حاجة الى عدالتها لتحقق النكاح واما الثبوت عند القاضي فلا وايضا اختلفوا في حضور الشاهدين في مجلس النكاح فقال مالك لو كان الاعلان بالدف فلا حاجة الى اتحاد المجلس وقال الجمهور لا بد لحضورهما في مجلس النكاح والتفصيل في الفقه.

باب ما جاء في استيمار البكر والشيب

هذا باب النزاع والاختلاف في ولاية الاجبار هل يجوز للولي توليته جبرا وعنوة ام لا والكل مجتمعون في ولاية الاجبار ولكنهم اختلفوا في سببها فقال مالك والشافعي بعله البكر ولو كانت بالغة وقال الامام بعله الصغر والرقبة والجنون كما هما علتان في سائر الحقوق ولمن له ولاية شفقة عليها فانكحها في الصغر لا حق لها ان تبطله بعد البلوغ ولمن له ولاية غيرها فلها ان تفسخه بعد البلوغ كما في كتب الفقه.

فالصور اربع البكر الصغيرة فولاية الاجبار وجدت هنا متفق والثانية الشبية البالغة فلا ولاية عليها اتفاقا بينهما والثالث ان تكون الصغيرة ثيبة فقال ابو حنيفة[ؒ] عليها ولاية الاجبار وقالوا ليست عليها والرابع ان تكون باكرة بالغة فعند الشافعي[ؒ] تصح عليها ولاية الاجبار وعند الامام لا تصح.

واستدل مالك والشافعي[ؒ] واحمد[ؒ] واسحاق[ؒ] بقوله عليه السلام لا تنكح الشيب حتى تستأمر وجه الاستدلال بالمفهوم وحملوا وتنكح البكر حتى تستأمر بالاولوية والمراد من البكر ههنا البالغة عند الحنفية فيكون الحديث بكلا المحملين حجة لهم لا للشوافع وايضا الحديث الثاني فيه الايم احق بنفسها من وليها لان المفهوم معتبر عندهم والعجب منهم حيث استدلوا بمفهوم الجملة الاولى من حديثي الباب ولا يستدلون بمفهوم الجملة الثانية منهما بل يؤلها وحملوها على الاستحسان مع ان المفهوم لا يعتبر عند تحقق المنطوق على ضده كما هو الاصل المسلم.

وايضا يقولون ان المراد من الايم الثيب لتقابل البكر فروايتي الباب من مستدللات الامام كما لا يخفى ولهذا ترك قول الشافعي بعض متبعيه كالفخر الرازي والقاضي الشوكاني وابن حزم الظاهري وغيرهم وايضا في النكاح حقوق الازدواج فلا بد ان تعاد عليها برضاها والا يلزم احجار العاقل البالغ وهو كما ترى وايضا ان المراد من الايم جميع من لا زوج لها كما هو معناه الحقيقي والتقابل لمزيد الفائدة هي بيان طريقة رضائها اي ليس رضائها كرضاء التي مات عنها زوجها او طلقها لانه لا بد لها ان تظهر رضائها باللسان وايضا في ابي داؤد ص ٢٨٦ ان امرأة ابوها زوجها وهي كارهة فتخيرها الحديث وفي النسائي ص ٥١٢ البكر يزوجه ابوها وهي كارهة وفيه فجعل الامر اليها الحديث قوله واحتج بعض الناس اي ابو حنيفة في اجازة النكاح بغير ولي بهذا الحديث وليس في هذا الحديث ما احتجوا به لانه قد روى من غير وجه عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلی الله عليه وسلم قال لا نكاح الا بولي وقد مر فيه بحث طويل فلا نعيده لان رواية الباب من رواية مسلم.

وقوله افتى به ابن عباس رضي الله عنه فنقول يمكن ان يراد منه الاذن لا العبارة مع انه لم يذكر سنده ومن عادة المصنف اذا لم يذكر السند يشير اليه ضعفه.

قوله ان معنى قول النبي صلی الله عليه وسلم الايم احق بنفسها من وليها عند اكثر اهل العلم ان كان الولي لا يزوجه الا برضاها وامرها وان زوجها فالنكاح منسوخ لا يساعده صيغة افعال (اسم التفضيل) كذا لانها تقتضي الاشتراك في نفس الصفة وزيادة ما في الفاضل ومعناها ان الصفة التي يملكها وليها هي تملكها على قدر زائد عنه وما هي الا عبارة الولي فهي تملكها واما اذا اريد منه الذي اراده اكثر اهل العلم فلا يوجد اذا وصف مشترك بينهما لان رضاء الولي شئ لا يعبأ به لعدم ترتب الاثر عليه كما لا يخفى.

باب ما جاء في اكراه اليتيمة على التزويج

اعلم ان المراد من اليتيمة باعتبار ما كان اي الصبية البالغة عند الجمهور فحديث الباب حجة للامام واختلفوا فيه فعند البعض لا يجوز نكاحها قبل بلوغها وعند الامام يجوز وان زوجها غيره فلها حق الفسخ.

باب ما جاء في نكاح العبد بغير اذن سيده

قوله صلی الله عليه وسلم ايما عبد تزوج بغير اذا سيده فهو عاهر اعلم ان نكاح العبد من غير اذن سيده له صورتان الاولى ان يجعل باطلا فيصير العبد عاهرا كما هو مفاد حديث الباب والثانية ان يجعل موقوفا الى اذن سيده ويحمل عبارة الحديث على المجاز اي كالعاهر وهو مذهب الجمهور وبه قال احمد.

باب ما جاء في مهور النساء

اعلم انه لا اختلاف لاحد في جانب الكثرة من المهر بل اختلفوا في اقله واعلم ان النكاح في الجاهلية على اربعة اقسام فنكاح منها نكاح الناس اليوم ونكاح آخر يقول لامرأته اذا طهرت من حيضتها ارسلني الي فلان فاستبضعي منه ويعتزلها زوجها ولا يمسه ابدا حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذي استبضعت منه واذا تبين حملها اصابتها زوجها ان احب هذا يسمى نكاح الاستبضاع.

ونكاح آخر يجتمع الرهط دون العشرة فيدخلون كلهم على المرأة يصيبها فاذا حملت وضعت ومر ليال بعد ان تضع حملها ارسلت اليهم فلم يستطع رجل منهم ان يمتنع حتى يجتمعوا عندها فتقول لهم عرفتم الذي كان من امركم وقد ولدت وهو ابنك يا فلان فتسمى من اصبت منهم باسمه فيلحق به ولدها.

ونكاح رابع يجتمع الناس الكثير فيدخلون على المرأة لا تمنع ممن جاها وهن البغايا ينسبين على ابوابهن رايات تكون علما لمن اراد من دخل عليهن فاذا حملت ووضعت حملها جمعوا لها ودعوا لهم القافة ثم الحقو ولدها بالذي يرون القافة ودعى ابنه فلما بعث الله تعالى محمداً صلی اللہ علیہ وسلم هدم نكاح الجاهلية كله الا نكاح اهل الاسلام اليوم ابوداؤد.

اعلم انه لا اختلاف لاحد من ارباب العلم في جانب الكثرة من المهر بل اختلفوا في اقله فقال الشافعي واحمد واسحاق كلما تراضيا عليه فهو مهر سواء كان مالا بالفعل كالاموال العينية او بالمال كرعى الغنم او تعليم القرآن.

وقال مالك لا مهر اقل من اربع دينار وقال الامام لا مهر اقل من عشرة دراهم وزنا لا قيمة هذا هو المشهور من المذاهب في الباب.

وايضا لا اختلاف لاحد في عدم اشتراط ذكر المهر في العقد بل ينعقد بدون ذكر المهر نعم لا يجوز النكاح بغير المهر لانه من خصوصيات النبي صلی اللہ علیہ وسلم بل لو تزوج احد واشترط عدم المهر فايضا يصح العقد عند الشافعي والامام ويلزم مهر المثل ولا ينعقد النكاح عند احمد ومالك وايضا يلزم مهر المثل لو تزوج احد المرأة على غير المال المتقومة كالخمر والخنزير.

وعندنا وعند المالک يجب ان يكون المال مقوما به اى لا يكفي قبضة من شعير ومن تمر وحب من حنطة هذا القدر مشترك بين الامام والمالک.

واستدلا بقوله تعالى "احل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم الخ" (النساء: ٢٣) وبقوله تعالى "ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات الآية" (النساء: ٢٥) ثم اختلفوا في مقدار المال اى قدر معتد به

فَعِنْدَنَا مَا يَقْتَضِي بِهِ الْيَدُ فِي حَدِّ السَّرْقَةِ لِأَنَّهُ أَدْنَى دَرَجَاتِ الْحَدِّ وَإِيضًا عَتَبَرُ بِشَمَنِ الْمَجْنِ الَّذِي قَطَعَ النَّبِيُّ ﷺ يَدَ السَّارِقِ بِهِ وَثَمَنُهُ كَانَتْ عِنْدَنَا عَشْرَةُ دِرَاهِمٍ وَلَوْ اِخْتَلَفَ الرُّوَايَاتُ فِيهِ وَقَالَ مَالِكٌ أَنَّهُ ثَمَنُهُ كَانَتْ أَرْبَعَةَ دِرَاهِمٍ .
وَاسْتَدَلَّ الشَّافِعِيُّ وَمَنْ وَافَقَهُ بِحَدِيثِ الْبَابِ فِيهِ أَنَّ امْرَأَةً مِنْ بَنِي فِزَارَةَ تَزَوَّجَتْ عَلَى نَعْلَيْنِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ اِرْضِيَتْ مِنْ نَفْسِكَ وَمَالِكَ بِنَعْلَيْنِ قَالَتْ نَعَمْ فَاجَازَهُ وَلَكِنَّهُ لَيْسَ بِسَدِيدٍ لِأَنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ ثَمَنُهَا عَشْرَةُ دِرَاهِمٍ وَهُوَ غَيْرُ بَعِيدٍ فَكَيْفَ اسْتِدْلَالُ مَعَ الْإِحْتِمَالِ وَبِحَدِيثِ أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ مَنْ أَعْطَى فِي صَدَاقِ امْرَأَةٍ مَالًا كَفِيَهُ سَوِيْقًا أَوْ تَمْرًا فَقَدْ اسْتَحَلَّ وَبِحَدِيثِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ كَانَ تَزْوِجَ امْرَأَةً بِقَدْرِ النُّوَاةِ مِنَ الذَّهَبِ وَبِحَدِيثِ الثَّانِي مِنَ الْبَابِ فِيهِ وَالتَّمَسُّ وَلَوْ خَاتَمًا وَإِيضًا فِيهِ زَوْجَتُهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ أَيْ تَعْلِيمِ الْقُرْآنِ إِيَّاهَا وَلَكِنَّ الرُّوَايَاتُ مُخْتَلِفَةٌ فِي بَعْضِهَا نَفْسُ الْعَتَقِ ذَكَرَ عَنِ الْمَهْرِ وَبَعْضُهَا عَلَى أَنَّ الْإِسْلَامَ مِنَ الْمَهْرِ فَاخْتَلَفَ الْأَقْوَالُ فِي التَّطْبِيقِ بَيْنَهَا وَأَمَّا طَرِيقُ اسْتِدْلَالِ عِنْدَنَا كُلِّ مَا يَدُلُّ عَلَى أَقَلِّ مِنْ عَشْرَةِ دِرَاهِمٍ فَمَحْمُولٌ عَلَى الْمَهْرِ الْمَعْجَلَةِ لَا عَلَى الْمُؤَجَّلِ وَعَادَةُ الْعَرَبِ أَنَّهُمْ كَانُوا يُؤَدُّونَ شَيْئًا مِنَ الْمَهْرِ عِنْدَ الدَّخُولِ بِهَا لِتَطْيِيبِ نَفْسِهَا وَشَيْءٌ آخَرَ سِوَى الْمَهْرِ كَتَعْلِيمِ الْقُرْآنِ لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْأَمْوَالِ الْمَتَّقَوْمَةِ عِنْدَ الْجُمْهُورِ وَلَا يَجُوزُ اخْتِذُ الْجُرْعَةِ عَلَى تَعْلِيمِ الْقُرْآنِ .

وَإِيضًا تَعْلِيمُ الْقُرْآنِ لَهُ دَرَجَاتٌ مُخْتَلِفَةٌ يَحْفَظُ أَحَدٌ فِي زَمَانٍ قَلِيلٍ وَالْآخَرُ فِي زَمَانٍ طَوِيلٍ وَهَكَذَا وَإِيضًا لَا يُمْكِنُ التَّنْصِيفُ فِيهِ لَوْ عَرِضَ الطَّلَاقُ قَبْلَ الدَّخُولِ بِهَا فَلَا يَحْمَلُ عَلَى إِعْطَاءِ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ قَبْلَ الدَّخُولِ بِهَا وَلَوْ لَمْ يَكُنْ فَانَّهُ يَكُونُ لِارْتِضَاءِ الْخَاطِرِ وَيُمْكِنُ هَذَا التَّزْوِجُ بِالْقُرْآنِ كَتَزْوِجِ أُمِّ سَلِيمٍ بِالْإِسْلَامِ أَيْ احْتِرَامًا لَهُ .
وَإِيضًا اسْتَدَلَّ الْأَمَامُ بِأَحَادِيثٍ أَخْرَجَهُ الطَّحَاوِيُّ وَغَيْرُهُ بِأَسَانِيدٍ فِيهَا شَيْءٌ وَلَكِنَّ سَبَبَ تَعَدُّدِ الطَّرِيقِ تَبْلُغُ حَدَّ الْحَسَنِ لِغَيْرِهِ (قَالَ فِي الْبَحْرِ وَهُوَ أَيْ الْحَدِيثُ وَأَنَّ كَانَ ضَعِيفًا فَقَدْ تَعَدَّدَتْ طَرِيقُهُ وَالْمَنْقُولُ فِي الْأَصُولِ أَنَّ الضَّعِيفَ إِذَا تَعَدَّدَتْ طَرِيقُهُ يَصِيرُ حَسَنًا إِذَا كَانَ ضَعْفُهُ بِغَيْرِ الْفُسْقِ انْتَهَى) فِيهَا لَا نِكَاحَ بِأَقَلِّ مِنْ عَشْرَةِ دِرَاهِمٍ .
وَإِنَّمَا حَدِيثُ الْبَابِ فَتَكَلَّمَ فِي إِسَانِيدِهِ وَأَنَّ حَسَنَهُ الْمَصْنُفُ وَصَحَّحَهُ الْأَوَّلُ مِنْهَا أَنَّهُ تَكَلَّمَ عَلَى تَصْحِيحِهِ وَتَحْسِينِهِ وَإِيضًا وَزَنَ النُّوَاةَ عِبَارَةً عَنِ مَقْدَارِ الْوِزْنِ يَكُونُ خَمْسَةَ دِرَاهِمٍ أَوْ ثَلَاثَةَ دِرَاهِمٍ وَثَلَاثَةَ زَنَا فَمَا قِيَمَتُهُ ذَكَرَهُ الْمَصْنُفُ فِي هَذَا الْكِتَابِ .

قَوْلُهُ فَالتَّمَسُّ خَاتَمًا وَلَوْ مِنْ حَدِيدٍ لَيْسَ مَهْرًا لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ مَهْرًا فَمَا مَعْنَى الْأَمْرِ بِالطَّلَبِ لِأَنَّ إِدَاءَ الْمَهْرِ لَيْسَ بِوَاجِبٍ عَلَى الْفُورِ وَإِنَّمَا رِوَايَةُ أَبِي دَاوُدَ فِيهَا اضْطِرَابٌ ذَكَرَ أَبُو دَاوُدَ ص ٢٨٨ وَإِيضًا قَالَ أَنَّهُ كَانَ فِي الْمَتْعَةِ أَنَّهُ قَالَ كُنَّا نَسْتَمْتَعُ عَلَى قَبْضَةِ مِنَ الطَّعَامِ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَى أَنَّ رِوَايَةَ أَبِي دَاوُدَ مِنْ رِوَايَةِ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَعَنْهُ أَنَّهُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَا مَهْرَ أَقَلِّ مِنْ عَشْرَةِ دِرَاهِمٍ رَوَاهُ الدَّارِقُطْنِيُّ وَابِيهَقِيُّ .
وَإِيضًا عَدَمُ إِجْرَاءِ قَطْعِ الْيَدِ إِلَّا لِعَشْرَةِ دِرَاهِمٍ شَاهِدٌ قَوِيٌّ بِأَنَّ عَوْضَ الْبِضْعَةِ هُوَ عَشْرَةُ دِرَاهِمٍ فَصَاعِدًا كَمَا فِي الْمَقْيَسِ عَلَيْهِ كَمَا رَوَى عَنْ عَلِيٍّ أَنَّهُ قَالَ لَا تَقْطَعُ الْيَدَ فِي أَقَلِّ مِنْ عَشْرَةِ دِرَاهِمٍ رَوَاهُ الدَّارِقُطْنِيُّ وَابِيهَقِيُّ كَذَا

قال ابن الهمام في الفتح قوله قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه الا لا تغاثوا صدقة النساء هذا متفق عليه وفيه فسادات آخر كما لا يخفى.

باب ما جاء في الرجل يُعتق الامة ثم يزوجهها

قوله اعتق رسول الله صلوات الله عليه صفية وجعل عتقها صداقها اعلم ان حديث الباب ليس على ظاهره لان النكاح بالامة لا يخلوا ما ان يكون قبل عتقها او بعد عتقها واما على الثاني فلا يبقى شيء من حقوق اليد عليها بل صارت مالكة لنفسها فكيف يجعل صداقها عتقها واما على الاول فلا يجوز النكاح بها لان السيد لا يجوز النكاح بامائه فلذا اختلفوا في معناه فقال الشافعي معناه انه يعتق اياها بشرط انه ينكحها ويجعل ذلك العتق صداقها فله كذا لك وهو قول احمد واسحاق.

وقال الامام النكاح صحيح والشرط باطل وعليه مهر المثل وحمل الحديث على خصوصية النبي صلوات الله عليه او انه اعتقها ثم نكحها من غير ذكر المهر او انه اعتقها ثم نكحها من غير المهر وهو من خصوصياته صلوات الله عليه مع ان انس بن مالك لم يكن في مجلس العقد لانه لو كان بها فكيف تردد الصحابة في انها من ازواجه ام من ما ملكته به بيمينه.

باب ما جاء في الفضل في ذلك

قوله صلوات الله عليه ثلاثة يؤتون الاجر مرتين فيه رجل كانت عنده جارية فادبها فاحسن ادبها ثم تزوجهها بيتغى ذلك وجه الله فذلك يؤتى اجره مرتين.

يرد عليه ان فيه اربعة اعمال الادب وتحسينه والاعتاق والتزوج فكيف يكتفى بالاجر بل يؤتى لكل فعل اجر اجيب عنه بان الادب واحسانه شيء واحد والاعتاق شيء آخر واما التزوج فليس بمأجور لانه فعله لنفسه وقال البعض ان التأدب والاعتاق شيء واحد والتزوج شيء آخر.

باب ما جاء في من يطلق امرأته ثلاثا فيتزوجها اخر فيطلقها قبل ان يدخل بها

قوله حتى تذوق عسيلته ويذوق عسيلتك الخ يرد عليه ان المرأة اشتكى اليه صلوات الله عليه عن عنته فكيف امرها بالجماع اجيب عنه بان عبدالرحمن بن الزبير كان يقدر على الجماع كما يدل عليه حديث اخرجه البخاري ص ٨٨٦ ج ٢ ولكنها تحب الرفاعة وتلزم عليه العنت ليفارقها النبي صلوات الله عليه عنه فقال النبي صلوات الله عليه دفعا

لازالها عنه عليك ان تذوقى الخ فانذفع ما قيل انه لما كان يقدر على الجماع فلا محالة كان دخل بها فما معنى التعلق بذوق العسيلة بعد فتدبر.

وهذا مذهب الجمهور حيث لا يحل الامراة المطلقة بتطليقة ثلاثة للزوج الاول حتى ينكحها زوج غيره وهو ظاهر من الحديث واما الحديث الذى اخرجه المصنف فى الباب الثانى فيدل على قباحة ذلك الفعل فنقول انه ليس على عمومه والا ليلزم ان يكون جميع اولياء المرأة والرجل من الملعونين لانهم ايضا يحللون الرجل بالنكاح وهكذا فلا بد ان يخصص بنية الحلاله كما هو مذهب الشافعى وعندنا انما يكون سببا للعنه اذا شرط فى صلب العقد ونكحها لقضاء الشهوة.

باب ما جاء لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها

قال الله تعالى 'وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف الآيه واستدل به داؤد الظاهرى انه قال لا بأس بين غير الاختين والجمهور على خلافه انهم يمنعون بين غيرهما ايضا من المرأة وعمتها وهكذا واستدلوا بروايات صحيحة كما اخرج المصنف وفى بعض الروايات اخرجها ابو داؤد انه نهى عن الجمع بين العمه والخالة قال البعض بين العمه وبنت اخيها وبنت اختها اى حملة على المجاز بالحذف او نقول ان معناه بين المرأة والعمه وبين المرأة والخالة وهكذا معنى قوله عليه السلام بين الخاليتين والعمتين اى بين المرأة وخالتها اى العلاتية والاخيافيه والنسبية والرضاعية وهكذا معنى بين العمتين اى بين المرأة وعمتها اى العلاتية والاخيافيه والنسبية والرضاعية.

وقال ان تصويره ان رجلا تزوج امرأة وتزوج ابنه بنتها فولدتا البنيتين وله تصوير آخر فى حواشى ابى داؤد فحمل الجمهور احل لكم ما وراء ذلكم انه عام قد خصص عنه البعض من المشركات وغيرها فخصص منه الجمع بين العمتين وغيرها قال صاحب اللباب روايات الباب مشهورة تصلح ان يخصص به الكتاب وقال البعض ان عدم الجمع بين الاختين تعلق موجب النهى عن الجمع بين المرأة وعمتها وهكذا ان ثبت بدلالة النص والدلالة تصلح مخصصا للكتاب.

باب ما جاء فى الشرط عند عقدة النكاح

اعلم ان الشروط عند النكاح على ثلاثة اقسام الاول ما يجب ايفاؤها هى من حقوقها على الزوج التى امرنا فى الكتاب والسنة كالامساك بالمعروف واعطاء النفقة والسكنى والثانى ما يجب عدم ايفاؤها كشرط عدم

النكاح الثاني وطلاق الضرة وعدم اعطاء النفقة لوحده والثالث ما بينهما بدرجة الاباحة كما تقول انى اتزوجك على ان لا تخرجني من الدار كذا وكذا هذه الشروط ليست من مقتضيات العقد ولا يجب عليه الايفاء كقوله كل شرط ليس فى كتابه تعالى فهو باطل هذا عندنا .
وقال البعض يجب عليه الايفاء وبه قال احمد واسحاق وذكر المصنف قول الشافعى واستدل بقوله عليه السلام ان احق الشروط ان يوفى بها ما استحللتم بها الفروج .
وعن الامام انه ان لم يؤد اليها المهر المعجل فلا يجوز له الدار التى شرط السكنى فيها والمهر المعجل على طبق العرف وعنه انه لا يجوز له الاخراج عن الدار المشروط وهو قول فقيه ابى الليث السمرقندى وهكذا عند عدم الاشتراط لفساد اهل الزمان حيث يذهبون بها ويحملون عليها المشقة .
وقال اصحابنا انه ان كان معروفا بالمروءة فله ان يخرجها والا فلا وحديث الباب محمول على الشروط التى هى من مقتضيات العقد هذا اريد من الحق اى احق الشروط الخ الوجوب ولو اريد من الحق الاحب فلا اشكال .

باب ما جاء فى الرجل يسلم وعنده عشر نسوة

اختلفوا فيه فقال احمد والشافعى واسحاق ان له الخيار يفرق سوى الاربعة مطلقا وبه قال محمد وقال الامام يلاحظ الترتيب بينها اى عليه ان يمسك الاوائل ويفرق الاواخر وبه قال ابويوسف وحديث الباب حجة لاحمد والشافعى واسحاق فاجيب عنه بان الحديث غير محفوظ كما قال به الامام البخارى وهكذا الرواية الثانية لان فيها حدثت عن محمد بن سويد الثقفى فعلم منه ان بينهما واسطة ولهذا لم يخرج الشيخان .
واستدل الامام برواية اخرجه ارباب الصحاح فيها فان اعطوا الجزية فلهم مالنا وعليهم ما علينا فعلم منه ان الزيادة على الاربعة غير جائزة له وان لم نتعرض له بسبب النعمة فلما اسلم فاندفع المانع فيتوجه اليه الاحكام فيقال انه ارتكب المنهى عنه قبل الاسلام وان لم نتعرض له لكون العهد بيننا وبينه وكيف لا وقد قال الشافعية بان الكفار مخاطبون بالجزئيات او نقول ان مفاد الحديث مخصوص بزمان النبى ﷺ او نقول انه تتزوج قبل نزول المنع عن الزائد على الاربعة فجميع الزوجات كان صحيحا او نقول ان الحديث ساكت عن انه كان الاختيار بنكاح سابق ام بنكاح جديد فلم لا يجوز ان يكون بنكاح جديد فلا تخالف اذا بين حديث الباب والمذهب والله اعلم .

باب ما جاء فى الرجل يسلم وعنده اختان

اختلفوا فيه كاختلافهم فى الباب السابق الكلام فيه كالكلام فى السابق والنقض فيه كالتقص فيه فلا نعيده

وتعلق ما سلف مامور الارث ای انه لو كان فی نکاح رجل اختان وله منهما ولد فاسلم فلا يقال ان ولده ههنا محروم ولا ارث لهما.

باب ما جاء فی كراهية مهر البغی

اعلم انه لا اختلاف لاحد فی حرمة اجرة البغی لانه حصل لها بفعل حرام بالاتفاق ولكن حمقاء عصرنا يفترون على الامام بانه يقول بجواز مهر البغی وهذا بهتان عظیم والعياذ بالله هذا من فرط جهلهم بمذهب الامام لانه يمنع ان الاجارة على المعصية والعبادة كليهما بل صورته ان امرأة زانية عملت بعمل مباح كطبخ الطعام والادام والطحن وغير ذلك فوقع المستأجر عليها فزنى بها فلا يحرم به الاجرة التی وقع العمل والعقد عليه فاين هذا من ذاك فياحسرة على جهالة هؤلاء الحمقاء حيث لم يقدرُوا على فهم كلام الامام فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله لان 'كلام الملوك ملوك الكلام' فضلوا واضلوا فعليكم والحمقاء.

باب ما جاء ان لا يخطب الرجل على خِطبة اخيه

يرد عليه ان النبي ﷺ خطب على خِطبة الغير وهو ممنوع واجاب عنه الشافعي بانه ﷺ كان علم بعدم رجحان فاطمة على احد منهم وهو غير ممنوع في هذه الصورة.

باب ما جاء في العزل

قال الجمهور لا يجوز للرجل ان يعزل في الحرية بدون الاجازة والرضاء واما الامة فلا حاجة الى الاجازة والرضاء لان الجارية مملوكة لاحق لها عليه بخلاف الحرية لان لها حقوقا عليه ومنها العلوق وفي صورة العزل مظنة عدمه وايضا في الجارية لطيب عدم كونها ام ولده وبه قال مالك والامام ولكن العزل غير مرضى كما يدل عليه حديث الباب الثاني فمفاد الحديث نفس الرد على اليهود لانه امر حسن.

باب ما جاء في القسمة للبكر والثيب

قال الجمهور من له زوجات فعليه العدل بينها ومنه القسمة وكذا في السكنى والنفقة واما العدل في حب

القلب فليس بمقدور وكذا العدل في الجماع لانه مبني على شوق القلب وهو تابع للحب هذا قدر مشترك بين الائمة ولكنهم اختلفوا في المساوات بين القديمة والجديدة هل هي ضرورية ام لا هكذا بين البكر والثيب فقال الشافعي لا تجب المساوات فعنده يجب عند الجديدة بيتوته ثلاثة ايام ولياليهن ان كانت ثيبة ثم يسوى بينهما ولو كانت بكرا فسبعة ايام ولياليهن ثم المساوات.

وقال الامام كلهن متساويات لافضل لاحد منهن نعم له ان يقدم الجديدة وان لم يقم الدور على كلهن فيكون ابتداء الدور على الجديدة وايضا يقول ان كانت بكرا فله ان يبيت على البكر ابتداء سبعة ايام وهكذا على كل واحد منهن ولو كانت ثيبة فله ان يبيت عليها ثلاثة ايام وهكذا على كل واحد منهن وهذا التحديد ليس بواجب بل له ان يقل البيتوتة عليها نعم لا يجوز له الزيادة على هذا التحديد.

واستدل الشافعي بحديث الباب فيه السنة اذا تزوج الرجل البكر على امرأته اقام عندها سبعا واذا تزوج الثيب على امرأته اقام عندها ثلاثا وهو ظاهر ولكننا نقول ان الحديث ساكت عن نفى المساوات وهذا القدر وكيف لا وقد جاء في الروايات الآخر مفصلا انه صلى الله عليه وسلم قال لام سليم ان سبعت لك سبعت نسائي اخرجه ابوداؤد ص ٢٩٠ وايضا يعلم منها ان ثلاثة ايام لم تكن خاصة لها لانها لو كانت كذلك يجب ان يقول سبعت لك ابوت نسائي كما لا يخفى.

باب ما جاء في التسوية بين الضرائر

اعلم ان حديث الباب يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان يعدل بين النساء فاختلف الامر هل هو كان مأمورا به ام لا فقال البعض انه لم يكن مأمورا به بل كان يعدل رافة منه كما هو عادة الشريفة او كما انه صلى الله عليه وسلم يقرع عليهن اذا اراد السفر مع انه غير واجب على احد بل له ان يذهب بايتهن شاء.

وقال البعض انه مأمور كما يدل عليه بعض الحديث لان فيه لا تلمنى بما لا املك هو حب القلب ويقول ان مفاد ترجى من تشاء منهن التزويج لا البيتوتة عند النساء وهو مذهب الامام وهو الراجح لان النصوص عامة صريحة دالة على كونه مأمورا به العدل بين النساء.

باب ما جاء في الزوجين المشركين يسلم احدهما

اعلم انهم اختلفوا في ابقاء النكاح بين الزوجين بعد اسلام احدهما فقال الامام ان عرض الاسلام على الآخر فلا نكاح بينهما وايضا انه لو اسلم احدهما في دار الاسلام والآخر في دار الحرب فلا نكاح اذا بينهما

وايضا انه لو اسلم احدهما والاخر على الكفر ثم اسلم بعد انقضاء العدة فلا نكاح بينهما فهذا هي ثلاثة صور لا يبقى النكاح بينهما عنده.

وقال الشافعي احق بها ما لم تنقض العدة وبه قال مالك واحمد واسحاق والاوزاعي فاشكل الامر بواقعة سيدتنا زينب بنت رسول الله ﷺ انها كانت تحت ابي العاص بن الربيع فاسلمت قبل اسلام ابي العاص حيث ردها النبي ﷺ الى ابي العاص بعد سنتين وهو الرواية الثابتة عن ابن عباسؓ لانه لا يقول به احد من اهل العلم وايضا ان حديث الاول على خلافه فكيف التوفيق فقال المصنف ان الرواية الاولى ضعيفة معمولة بها اي ردها اليه بنكاح جديد ومهر جديد ورواية ابن عباسؓ قوية لكنها متروكة عند الكل فعلم منه ان المجتهد له ان يعمل برواية ضعيفة ويترك برواية قوية.

ويمكن ان يقال ان الباء للسببية اي ردها اليه بنكاح جديد بسبب ذلك التعلق بينهما وقال البعض ان رواية ابن عباسؓ ضعيفة ويمكن ان يكون معناها ردها اليه بسبب النكاح الاول كما قلنا وايضا رواية مهر جديد ونكاح جديد مثبت حيث وجد فيها الزيادة فلها الترجيح ويمكن ان يكون معنى بعد ست سنين اي بعد هجرة رسول الله ﷺ لا بعد هجرتها الى دار الاسلام وبعدها نزلت آية عدم جواز النكاح بالمشركين ولم تكن انقضت عدتها بعد فاسرى ابو العاص فجاء الى المدينة فاسلم بعد شفاعة سيدتنا زينب بنت رسول الله ﷺ فعفى رسول الله ﷺ عنه فاسلم ولكن اخفى اسلامه فذهب الى مكة فجاء مسلما مهاجرا الى المدينة.

باب ما جاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل ان يفرض لها

اعلم ان تسمية الصداق ليس بضروري في العقد بل يجب مهر المثل بعد الخلوة الصحيحة بالاتفاق ولكن اختلفوا فيمن مات بلا خلوة صحيحة فقال الشافعي لا صداق لها ولها الميراث والعدة ومذهب بعض اصحاب رسول الله ﷺ كعليؓ وزيد بن ثابتؓ وابن عباسؓ وابن عمرؓ.

وقال الامام لها مهر المثل ولها الميراث وعليها العدة وهو مذهب بعض اصحاب النبي ﷺ كابن مسعودؓ وهو قول سفيان الثوريؓ واحمدؓ واسحاقؓ لان مدار الاحكام ليس على العلل بل على سر خفي قد تطلع عليه وقد لا تطلع عليه.

واستدل الامام بحديث الباب فيه لها مثل صداق نساءها ولا وكس ولا شطط ولها الميراث وعليها العدة وهو مرفوع الى النبي ﷺ ولهذا رجع الشافعي عن قوله الاول فقال مثل ما قال الامام.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مَعَارِفُ الْخُتَبِيِّ عَلَى سُنَنِ التِّرْمِذِيِّ

ابواب الرضاع عن رسول الله ﷺ

للعلامة الشيخ محمد نياز مخدوم الخُتبي التركستاني (بنغلاديش)
(المتوفى: ٢٠٦ هـ - 1986ء)

بالتحقيق والاهتمام

الشيخ ابو طلحة جليل احمد اخون الخُتبي التركستاني حفظه الله تعالى

شيخ الحديث والجامعة جامع العلوم عيدگاه بهاو لنجر (بنجاب) باكستان

ابواب الرضاع

باب ما جاء يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب

اختلفوا فيه فعند اصحاب الطواهر لا يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب مثلا بمثل بل في عدة صور يحرم وفي عدة صور لا والجمهور يقولون ان الحرمة من الرضاعة كالحرمة من النسب واستدلوا بحديث الباب فيه ان الله حرم من الرضاعة ما حرم من النسب لعل ما قال مولانا ثبت عنده والا فعندنا خص منه البعض ايضا وعدد صاحب البحر المسائل المثناة الى اربع وثمانين فصاعدا ثم قال قالت طائفة هذا الاخراج تخصيص للحديث اعني يحرم من الرضاع الخ بدليل العقل فاجاب بقوله المحققون على انه ليس تخصيصا في الواقع لان الحديث غير متناول لتلك الصور فكيف تكون تخصيصا كذا في البحر ص ٢٢٥.

باب ما جاء في لبن الفحل

قوله فليج عليك فانه عمك اختلفوا في اعتبار لبن الفحل فعندنا له عبرة وعند مالك لا عبرة له وصورته اذا ارضعت امرأة لجارية ولها ضرة ترضع الغلام فهما اخ واخت بالرضاعة وعند مالك لا تعلق بينهما وهكذا اخ الزوج وسائر الاقارب المحارمة.

باب ما جاء لا تحرم المصاة ولا المصتان

اعلم انهم اختلفوا في مقدار الرضاعة لان الكتاب مطلق لا قيد فيه فقال البعض لا بد من عشر رضعات وقال البعض لا بد من سبعة رضعات وقال البعض لا بد من خمسة رضعات وهو قول الشافعي وقال احمد واسحاق تحرم بثلاث رضعات واستدلا بقوله عليه السلام لا تحرم المصاة والمصتان وقال المالک والامام لا فرق بكثيره وقليله كيفما كان سواء كان بالاملاج ام بغيره وسواء كان بالسعوط ام بالدواء او طريق اخرى. واستدل الشافعي بحديث عائشة^{رضي الله عنها} انها قالت انزلت في القرآن عشر رضعات معلومات فنسخ من ذلك خمس وصار الي خمس رضعات معلومات فتوفي رسول الله ^{صلی الله عليه وسلم} والامر على ذلك آه. اجيب عنه يمكن ان يكون خمس رضعات منسوخا كما انه نسخ عنه الخمس الاخر فكيف الاستدلال

وايضا ان هذه الآية ليست قراءة شاذة مع ان التقابل بين المحرم والمبيح واما رواية لا تحرم المصصة والمصتان فمعارضة للكتاب لانه مطلق والخبر الواحد لا يستطيع ان يخصمه لان النسخ من وجه الظنى لا يمكن به نسخ القطعى كما هو الاصل مع ان الرواية مختلفة في بعضها ليس قيد الاملاجتان.

او نقول انها محمولة على العادة اى لا تيقن المرأة بدخول اللبن في جوف الصبى وهو غير مناف لنا لان الامام ايضا يقول بعدم الحرمة بنفس الاملاجة ولو كانت لسبعين مرات بل سبب الحرمة عنده ولوج اللبن في جوف الصبى يقينا.

قال فى البحر واما حديث لا تحرم المصصة والمصتان وما دل على التقدير فممنسوخ صرح بنخسه ابن عباس حين قيل له ان الناس يقولون ان الرضاعة لا تحرم فقال كان ذلك ثم نسخ انتهى بلفظه.

قال النووى فى شرحه لمسلم ثبتت الحرمة برضعة واحدة عند كثير من العلماء مثل عطاء وطاؤس وابن المسيب ومكحول والزهرى وقتادة ومالك وابى حنيفة انتهى ولكن ما وجدت فى كتبنا مثل البحر والكنز وعرف الشذى التقييد برضعة واحدة بل صرحوا انه يحرم بقليله وكثيره اذا لم يعلم انه وصل الى الجوف فافهم.

لطيفة

قال الاحناف ان ظاهر حديث عائشة ان حكم خمس رضعات من القرآن ولا نجده فى القرآن فقال الشافعية لعلها نسخت تلاوته سيما اذا روى ان عائشة قالت ان هذا الحكم فى مصحفى فاكلته الشاة فقال ابن جرير الطبرى ان استدلال الشوافع اكلته الشاة الخ (عرف الشذى)

باب ما جاء فى شهادة المرأة الواحدة فى الرضاع

قال الامام والشافعى لا بد من نصاب الشهادة فى الرضاع وقال مالك ثبت الرضاع بشهادة امرأتين وقال احمد واسحاق تكفى شهادة امرأة واحدة واستدلا بحديث الباب دعها عنك اجيب عنه بانه كان ورعا لا حكما لان النبى ﷺ لم يأمر باحضار تلك المرأة السوداء بحضرتها ولو سلم فنقول انه مخالف عن الكتاب فيه واشهدوا شهيدين من رجالكم الآية.

باب ما جاء فى ان الرضاعة لا تحرم الا فى الصغر دون الحولين

اختلفوا فى مدة الرضاع المحرم فقال الامام فى ظاهر المذهب مدته حولان وستة اشهر وقالوا اى

ابويوسف ومحمد والشافعي مدته حولان كاملان وقال مالك مدته حولان وشهر ولكن ما وجدته ولكن في عرف الشذى ان مدة الرضاع عند مالك الزائد على الحولين واقل من ثلثين شهر وقال النووي وعن مالك رواية سنتين وايام وهو يوافق ما في عرف الشذى ويمكن ان تكون المراد من القول بالشهر الزيادة فيوافق حينئذ عرف الشذى والنوى فافهم.

وقال زفر مدته ثلاث سنين والتفصيل في عمدة القارى للعلامة العيني.

واستدل الشافعي بقوله تعالى "والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين الآية" (البقرة: ٢٣٣) واستدل الامام بقوله تعالى "وحمله وفصاله ثلاثون شهرا" (الاحقاف: ١٥) لان الثلثين خبر لكل واحد من الحمل والفصال ولكن مدة الحمل روى في روايات حولان كاملان وهي المشهور فتدبر ٢.

فان قيل ان الآية مخصصة بقوله تعالى "والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين الآية" (البقرة: ٢٣٣) اجيب عنه بان مفاده وجوب الرضاعة على الوالدات اى اذا لم يجد المرضعة دون الوالدات فله ان يجبر الوالدة على الارضاع حولين كاملين كما يدل عليه السياق والسباق واما مدة نفس الرضاعة قال ثلثين شهرا كما تدل عليه الآية الاولى او نقول ان فطام الصبي بغتة موجب الضرر فلا بد ان يكون اشهر بعد الفطام ولا يمكن ان يفطم قبل الحولين لانه مدة واجبي والفتوى اليوم على قول الصحابين فلا نزاع.

باب ما جاء فى الامة تُعتقُ ولها زوج

عن عائشة قالت كان زوج بريرة عبداً فخيرها النبي ﷺ فاختارت نفسها الخ هذا باب النزاع والنزاع فى خيار العتق وزوجها حر واما اذا كان زوجها عبداً فلا اختلاف فيه لاحد فقال الامام لها الخيار مطلقاً سواء كان زوجها حراً او عبداً وسواء كان حراً اصلياً ام بالعتق. والجمهور يقولون لها الخيار ان كان الزوج عبداً وقت عتقها واستدلوا بحديث الباب فيه لو كان حراً لم يخيرها.

واستدل الامام بان الكفاة لا اعتبار لها بعد الجماع بالتراضى فلا عار لها ان تكون تحت العبد ومثله كمثل من زوج امرأة وهما صاحباً مال وجمال وهلك مال الزوج وذهب جماله وبالعكس فكما لا عبرة للكفاة ههنا فكذا فى تلك المسئلة وبان زوج بريرة كان حراً عند عتقها.

٢ فتدبر لعله اشارة الى ما قاله السيد الانور فى العرف الشذى اقول بل يقبل هذا القول فانه كيف نسخ اثر عائشة بنص القرآن ثم قال الوجه ليس ان مدة الحمل سنتان بل الوجه ما ذكره الزمخشري فى الكشاف والنسفى فى المدارك ان المراد من الحمل الحمل فى الايدى لا الحمل فى البطن.

ولو كان حراً لم يخيرها من زيادة الراوى كما فى رواية النسائى ص ٥٢٦ قال عروة ولو كان حراً لم يخيرها وفى روايات الاسود عن عائشة كان زوجها حراً وفى روايات عروة كان زوجها حراً وفى بعض الروايات عبدالرحمن بن القاسم يدل على انه كان عبداً وبعضها على الشك كما فى صحيح المسلم والنسائى ومن الاصل ان الروايات اذا تعارضت تساقطت فبقي روايات الاسود عن عائشة سالمة عن التعارض فهو المعول عليها والرواية الثانية عن ابن عباس وهى صريحة على كونه عبداً ورواية الاسود على كونه حراً فوقع التعارض بينهما ولكن العائشة اعلم بحالها لانه معتقة لها فلروايتها الترجيح هذه صورة الترجيح من حيث التفقه.

واما الترجيح بين روايات تلامذة عائشة فمن حيث التحديث ومن المعلوم ان ابن عباس لم يكن صاحب واقعة لانه من المستضعفين بمكة وبريرة حضرت بغزوة مريسيع او بنى المصطلق وهو كان قبل فتح مكة وبريرة اعتقت كما اشترت لانها كانت مكاتبه فاشترتها عائشة فاعتقها كما فى الصحاح فعلم ان رواية ابن عباس من مراسيله ولذا لم يخرجها الشيخان.

ويمكن ان يجمع بينهما بانه من قال عبداً فباعتبار ما كان ومن قال انه كان حراً فباعتبار الحال او نقول ان رواية الحرية مثبتة ورواية العبدية نافية والترجيح للمثبت عند التعارض او نقول انه لو سلم ان زوجها كان عبداً فلا يضرنا لان اباحنيفة يقول بالتخيير بكلتا الحالتين اى سواء كان زوجها عبداً او حراً.

نعم يلتزمه ان يطلب الدلائل الاخر وهو ان سبب التخيير وهو الاعتناق كما فى الحديث اعتقت فتخيرت حيث يعلم منه ان الاعتناق سبب الاختيار ولان الحكم عن الموصوف بصفة بسبب تلك الصفة كما يقال رأيت رجلاً عالماً فاكرمته اى سبب اكرامى اياه العلم القائم به فالحديث حجة لنا مطلقاً او نقول ان مدار الطلاق هى المرأة حيث كانت حرة فهى مالكة ثلاثة تطليقات وهو تملك الزيادة وهو مخيرة فيه ان شأت يملك والا فلا والله اعلم.

باب ما جاء ان الولد للفراش

اعلم ان ثبوت النسب من الامور الشرعية ومدارها على الاسباب الظاهرة كما ان القصر فى سبب المشقة ولكن مدار القصر اليوم على مطلق السفر سواء كان شاقاً ام لا وكما ان الاستبراء سبب الخلوّة الصحيحة ولو لم يكن فى بطنها شئ من الحمل فلا يقال يجوز لها الوطى قبل الاستبراء وانقضاء العدة حتى لا يجوز النكاح بها وكذا ثبوت النسب سببها الفراش الظاهرى وان لم يكن ذلك الحمل من صلبه نعم اذا انكر واشهد عليه باربعة شهداء فيقام الحد على المرأة وينقطع عنه النسب ويعلم منه ان رجلاً اذا تزوج بامرأة وهو فى المغرب والمرأة فى المشرق فولدت عدة الولادة بعد النكاح فالولد للفراش اى لذلك الزوج وان لم يذهب اليها فى شئ من الازمنة نعم اذا انكر عنه فاما يقيم عليه شهود الزناء او يلاعن بها قال ابو حنيفة وانكر عنه الشافعى وقال انه محال عقلاً.

ونحن نقول مدار الحكم على السبب لا على العقل مع ان اجتماعهما ممكن ليس بمستحيل بل متحقق

كما لا يخفى على من له علم بقصة بلقيس وسيدنا سليمان عليه السلام وكذا قصة الاسراء من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى ومن المعلوم ان ما يجوز للانبياء معجزة يجوز للاولياء كرامة. يرد عليه وكيف هذا من المسلمات والحال ان فيه مذهبان قيل ان كان كل معجزة تصح كرامة للولي وقيل ان الكلية غير صحيحة والحق ان بعض المعجزات تكون مختصة للانبياء عليهم السلام لا تصلح كرامة للولي. ونقل عن الشافعي ان هذا من الامام جمود على ظاهر الحديث فسبحان الله يعلم منه ان الامام لا يترك الحديث بالقياس حتى يتقول به الخصم فاندفع ما قيل ان الامام صاحب الرأي فقط لا يبالي النصوص الظاهرة الصريحة الدالة على خلاف رأيه واتهموا حمقاء عصرنا انه لم يبلغه شيء من الاحاديث الا خمسة روايات ضعيفة وما هو الا بهتان عظيم.

ويعلم من حديث الباب ان القيافة ليس بشيء فهو حجة على الشافعي حيث يقول بامر القيافة مع ان النبي ﷺ لم يعتبر القيافة في ولد امة زمعة والد سيدتنا سودة حيث الحقه باخ سودة وقال احتجبي يا سودة فمسلك الامام بعينه مسلك النبي ﷺ فكما من الامام ابي حنيفة جمود على الظاهر في هذه المسئلة كذلك يقال له ان النبي ﷺ جامد على الظاهر وهو كما ترى والله اعلم.

باب ما جاء في الرجل يرى المرأة فتعجبه

اعلم ان النبي ﷺ لا يخلو عن ضروريات البشرية نعم انه كون مستجمعا لكمالات البشرية ومنها خلقة النبي في جسم النبي ﷺ انه لو كان عنيماً يكون ناقص الخلقة فهو عيب في البشر وايضا ان المنى من فضلات الجسم كما ان البول والغائط وغيرهما ومن المعلوم ان الفضلة تستدعي الخروج من الجسد الى محله حيث يطلب الرجل لاجراج هؤلاء الاشياء محل الاجراج كالكنف وغيره فكذا المنى يستدعي الخروج الى محله وهو النسوان ومن المعلوم ان شدة البول والغائط فيرى الرجل الكنيف فيغلبه البول والغائط فكذا حال المنى انه اذا اشتد غلبة ولا يسع وعائه ويرى محله فسيستدعي الخروج فهذا من مقتضياته فلا يلام عليه.

فكذا ههنا ان النبي ﷺ لما رأى الامراة الاجنبية فاعجبته فاخذه غلبة المنى فجااء الى زينب فجامعها فعلم منه ان هذا لم يكن عن النبي ﷺ من فعل الشيطان لانه لو كان كذلك لكان يقع عليها ولكنه جاء الى احدى ازواجه ﷺ فقضى وطره والله اعلم.

باب ما جاء في كراهة اتيان النساء في ادبارهن

اعلم ان رواية الباب عن اهل البيت وغرض المصنف رد على الروافض واستدل الروافض بقوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم ليس بصحيح لان انى ليس بمعنى المكان بل معناه كيف اى كيف شئتم سواء كان الجماع قياما او قعودا او اضطجاعا او من القبل او من الدبر والمأتى فيه القبل وهو رد على اليهود لانهم كانوا يزعمون ان من اتى امرأته بفرجها من الدبر ولدت احوالا.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مَعَارِفُ الْخُتَبِيِّ عَلَى سُنَنِ التِّرْمِذِيِّ

ابواب الطلاق واللعان عن رسول الله ﷺ

للعامة الشيخ محمد نياز مخدوم الخُتبي التركستاني بنغلاديش
(المتوفى: ٢٠٦هـ - 1986ء)

بالتحقيق والاهتمام

الشيخ ابوظلحة جليل احمد اخون الخُتبي التركستاني حفظه الله تعالى

شيخ الحديث والجامعة جامع العلوم عيدگاه بهاولنجر (بنجاب) باكستان

باب ما جاء في طلاق السنة

اعلم ان الطلاق في الحقيقة قاطع الموصلة التي بين الزوجين فهذا هو مكروه فطرة في الحقيقة ولكن لما كانت الضرورة والحاجة مست اليه لاجل بعض البواعث ابيح الطلاق لاجل الضرورة ولهذا كان الطلاق ابغض المباحات الى الله تعالى.

وطلاق السنة ان يطلق امرأته في طهر لم يجامع فيه واما الطلاق في طهر جامع فيه او طلاق في الحيض فانه يؤمر بالرجعة لكي يعلم ان الطلاق لاجل النفرة والكراهة التامة من زوجته وليس معنى السنة ههنا ان النبي ﷺ طلق امرأته بل معناه ما قلنا والطلاق اما بدعي كالطلاق في الحيض وكالتطبيقات الثلاث لغير المدخولة بها.

وطلاق السنة اما حسن كالطلاق السنة هو ما يظهر فيه النفرة الكاملة وهو فيما قلنا اعلم ان طلاق السنة عند مالك هو الطلقة الواحدة فقط في طهر فحسب فلو طلق في كل طهر طلقة فهو يدعي عنده وكذا لو طلق ثلاثة دفعات واحدة وعند الشافعي لو طلق ثلاثا في طهر دفعة واحدة يكون سنة فالدعة لا يتحقق عنده الا بالوقت وعند مالك تتحقق بحسب العدد والوقت فامر ان يراجعها هذا نص ان الطلاق في الحيض واقع وذهب بعض اهل الظواهر الى انه لا يقع والله اعلم.

باب ما جاء في الرجل طلق امرأته البتة

البتة قسمان الاول لفظا "كأنت طالق البتة" والثاني معنا "كأنت طالق ثلاثا" او "طالق طالق طالق" واختلفوا في طلاق ركانة انه كان من القسم الاول او الثاني ففي ابي داؤد انه قال طالق طالق طالق وهذه الالفاظ يحتمل التأكيد والتأسيس واضطرب حديث ركانة اضطرابا شديدا او لفظ ان يحمل على البتة المعنوية ويحتمل على انه اراد ونوى بتكرار هذه الالفاظ التأكيد ولهذا حوسب طلقة واحدة لان زمانه عليه السلام كان زمان الخير وهذا هو الذي قيل كانت التطبيقات على عهد النبي ﷺ واحدة ولما رأى عمر الناس يطلقون ثلاثا قد بالغوا فيها قال ان اخبرت ان احدا فعل ذلك اجيزهن عليه كما في مسلم ص ٢٤٤ ان التطبيقات الثلاث كانت واحدة في عهد رسول الله ﷺ وابي بكر وصدرا من خلافة عمر وهذا نصه بقدر الحاجة وان ابا الصهباء قال لابن عباس اتعلم انما كانت الثلاث تجعل واحدة في عهد النبي ﷺ وابي بكر وثلاثا من امارة عمر فقال ابن عباس نعم واحد وعنه ان كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وابي بكر وثنتين من خلافة عمر واحدة فقال عمر ان الناس قد استعجلوا في امر كانت لهم فيه اناة فلو امضينا عليهم فامضى عليهم

وكذا في ابى داؤد صـ ٢٠٠ .

فهذه الروايات وامثالها قد استدل بها بعض الناس مثل ابن تيمية^{رحمته} حتى جعلوا الثلاث واحدة ولكنهم لا يرون ان الصحابة قد اجمعوا على انها ثلاث واجازهن عمر ثلثا فحمل الحديث عنه ابو داؤد في سننه انه جاء رجل وسأله عن التطليقات في عهد النبي^{صلوات الله عليه} فقال ابن عباس^{رضي الله عنهما} بلى كان امر رجل اذا طلق امرأته ثلثا قبل ان يدخلها جعلوها واحدة على عهد النبي^{صلوات الله عليه} وابى بكر^{رضي الله عنه}.

والآن ينبغي ان ننظر في الروايات ونستخرج معنى صحيحا لانه لو قيل انهم يطلقون ثلثا ومع ذلك لا تحسب الا واحدة فكيف افتى ابن عباس^{رضي الله عنه} خلافه وقد روى بانها تحسب واحدة فاذا ليس المراد بما جاء في الروايات انها واحدة الا ان الرجل كان في عهد رسول الله^{صلوات الله عليه} يطلق زوجته ويكرر هذا اللفظ غضبا عليها ولم يكن مراده الا طلقة واحدة حتى لا تضاد الآثار وتوافق الاخبار.

ولو سلمنا ان يقال انما كانت واحدة اذا طلق امرأته التي لم يدخل بها هذا في غير المدخول بها كما صرح ابن عباس^{رضي الله عنه} كما رواه ابو داؤد عنه في صـ ٢٩٩ واما حديث ركانة فروى عنه انه طلقها ثلثة وروى عنه طلقها البتة كما في ابى داؤد صـ ٣٠٠ فاتى رسول الله^{صلوات الله عليه} فقال ما اردت الا واحدة قال هو على ما اردت قال ابو داؤد هذا اصح من حديث ابى جريح انه ركانة طلق امرأته ثلثا لانهم اهل بيته وهم اعلم به وفيه عن ابن جريح بسنده عن ابن عباس^{رضي الله عنهما} قال قال النبي^{صلوات الله عليه} راجع امرأتك امام ركانة واخوته فقال انى طلقته ثلاثا يا رسول الله قال قد علمت راجعها وتلا يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الخ صـ ٢٩٨ فالآن ينبغي ان نجمع بينهما فقال النووي في شرحه صـ ٢٤٨.

واما الروايات التي رواها المخالفون ان ركانة طلقها ثلاثا فجعلها واحدة فروايتها ضعيفة عن قوم مجهولين وان الصحيح منها ما قدمناه انه طلق البتة محتمل للواحد والثلاثة ولعل صاحب هذه الرواية الضعيفة اعتقدت ان لفظ البتة يقتضى الثلاث فرواه بالمعنى الذي فهمه وغلطه في ذلك وعلى هذا لا تعارض ولا اضطراب في حديث ركانة لانه طلق البتة في الحقيقة فامر به النبي^{صلوات الله عليه} بالمراجعة بعقد جديد واما الذين روى عنه انه طلقها ثلثا بالمعنى ظنا منهم البتة في حكم الثلاث واما استفهام النبي^{صلوات الله عليه} عنه بانه ما ذا اراد بها فهو لان الكناية البتة تحتمل ان تكون واحدة ويحتمل الثلاث.

باب ماجاء في امرك بيدك

وباب ماجاء في الخيار

لا خلاف انها اذا اختارت نفسها تقع واحدة بائنة وان اختار الزوج فلا يقع شيء وقال البعض يقع واحدة

ولكن الجمهور على انه لا يقع شيء لانه صلى الله عليه وسلم خيرهن فاخترن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يكن ذلك طلاقاً.

باب ماجاء في المطلقة الثلاثة لاسكنى لها ولا نفقة

المطلقة والمعتدة ثلاثة اقسام منها مالها النفقة والسكنى اتفاقا كالرجعية والثاني معتدة التي توفي عنها زوجها لا سكنى لها ولا نفقة ولها الميراث بالاتفاق الرجعية والثالث المطلقة ثلاثا لها السكنى والنفقة وهو قول عمر[ؓ] وبه قال الامام[ؓ] وقال احمد[ؓ] واسحاق[ؓ] لانفقة لها ولاسكنى وقال مالك[ؓ] والشافعي[ؒ] لانفقة ولها السكنى واما اذا كانت المطلقة بالثلاث حاملا فلا خلاف في نفقتها وسكناها.

فاستدل الامام[ؓ] بقول عمر[ؓ] حيث قال لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول المرأة لاندري احفظت ام نسيت والمراد بكتاب ربنا هو اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم الآية وقوله "ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة" (الطلاق: ١) فكتاب الله جعل لها السكنى ولا ذكر فيه النفقة هنا وليس لها النفقة الا ان تكون حاملاً لقوله تعالى "وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن الآية" (الطلاق: ٢) حيث يدل بالمفهوم انه لا نفقة للمطلقة ثلاثا غير حامل ففي الحامل المعتدة فاستدل بمنطوق آية وبمفهوم للأخرى.

واما الامام الاعظم[ؒ] فترك حديث فاطمة لانه رواه عمر وزيد بن ثابت وجابر وعائشة وقال عمر[ؓ] لاندع قول ربنا بقول امرأة لاندري الخ وقال عمر[ؓ] هذا امام جماعة من الاصحاب[ؓ] وسمعوا منه ولم ينكروا عليه.

فان قيل فاين ذكر النفقة في كتاب الله؟ قلنا كفافا قول عمر[ؓ] ولا حاجة الى تجشم ولكن نقول لو ثبت لها السكنى ثبت لها النفقة لانها محبوسة بحق الزوج فعليه نفقتها لاجل الاحتباس ويمكن ان يكون مراد عمر[ؓ] بقوله وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم هو الانفاق عليها فالحاصل انا قد كفافا قول عمر[ؓ] فقط ولا حاجة لنا الى دليل آخر ولكننا نقول تبرعا بان سكناها قد ثبت بقوله تعالى "اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم" (الطلاق: ٢) وقوله "ولا تخرجوهن من بيوتهن الآية" (الطلاق: ٢) حيث يدل على السكنى و ثبت النفقة لاجل الحبس وثانيا انه قد جاء في قراءة ابن مسعود[ؓ] واسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم الآية وهذا أه وان كانت قراءة شاذة ولكنها لا اقل من خبر واحد فيجب العمل بها كما عملنا بقراءة شاذة في زيادة التوالى في كفارة اليمين والمسئلة مفروضة في الاصول وثالثا نقول قد نهانا الله عن ايدائهن حيث ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن فان لم ينفق عليها وحبت فيكون هذا هو الايداء المنهى عنه وهو كما ترى.

واما ما استدل به الشافعي[ؒ] من مفهوم وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن الآية فنقول يلزمه ان يقول المطلقة مطلقا سواء كانت رجعيات او بائنات لا بد ان لم يكن حاملا لان نفقة لهن لان الآية يشملهن سواء

بسواء وهو لا يقول به وثانيا نقول المفهوم المخالف هنا لا يصح لانه يعتبر به اذا لم يكن للقيد فائدة وهنا له فائدة عظيمة وهو ان الحوامل لما كانت عدتهن طويلا يمكن ان يضيق بعض الناس بالنفقة عليهن امر الله بالانفاق عليهن وثالثا بانه قد تقرر عند الشافعية بان القيد اذ ذكر في الكلام يكون القيد محطا للفائدة فمعنى انفقوا عليهن الى وضع الحمل واما اذا لم يكن حاملات فلا انفاق عليهن الى وضع الحمل والله اعلم.

باب ما جاء لا طلاق قبل النكاح

قوله ولانذر لابن آدم فيما لا يملك الخ بان قال ان شفا مريضى فزيد حر وزيد غلام لرجل وقوله **ولاعتق له فيما لا يملك** مثاله الاول ولا طلاق له فيما لا يملك مثلا ان تقول فلانة طالق وهى ليست بامرأتك فالاحكام الثلاثة اذا كانت منجزة واما اذا علق شيئا منها على شىء يوجب الملك فقال الامام يقع الطلاق والنذر والعتق اذا وجد الشرط وقال مالك اذا سمى امرأة مخصوصة مثل ان تزوجت سروانية فهى طالق طلقت والا فلا وقال الشافعى واحمد لا يقع شىء فى الصور الثلاثة سواء والله اعلم.

باب ما جاء ان طلاق الامة تطليقتان

واعلم ان العبرة عند الشافعى فى الطلاق بالزوج فان كان حرا فيملك ثلاثة تطليقات وان كان عبدا فثنتين وعند الامام فالعبرة فى الطلاق باعتبار النساء والحديث يؤيدنا وعلم منه ان القرء هو الحيض.

باب ما جاء فى الخلع

قال الجمهور الخلع طلاق وعن الشافعى والقول القديم هو الفسخ فاذا كان هو الطلاق فالتاء فى الحيضة للجنس اى جنس الحيضة ان تعدد بعدة الحيضة فلا ينافى الحديث قول الجمهور ومن قال فسخ فعنده للوحدة.

باب ما جاء فى طلاق المعتوه

واعلم ان لا طلاق لمن به جنون واما طلاق السكران فواقع عندنا وعند الشافعى لانه عاص فيؤخذ

بمعصيته وهو الذى لم يزل عنه الخطاب حتى يؤمر بمقتضاء الصلوة وغير ذلك.

باب ماجاء فى المظاهر يواقع قبل ان يكفر

كانت عندهم ثلاثة طرق لتفريق الزوجة الاول الطلاق والثانى الظهار والثالث ايلاء فالظهار شرعا تشبيهه ما كان محلا للطلاق من زوجته بما يحرم عليه محرمة ابدية فقيده المسلم لاجراجه الذى ليس بمسلم لانه غير مخاطب بكفارة الظهار قوله وكان محلا الخ هذا لاجراجه الامة فلو شبه امته بما يحرم عليه لا يكون ظاهرا وقوله محرمة ابدية لاجراجه الوجه والكف والرأس مايجوز له النظر اليه من محارمه قوله ابدية الخ لاجراجه من لا تكون عليه حراما ابدا كان يقول فوائد القيود فيه.

فلو ظاهر الرجل ثم اراد ان يعود لامرأته فعليه الكفارة لقوله تعالى ”والذين يظاهرون منكم من نساءهم ثم يعودون لما قالوا الآية“ (المجادلة: ٣) اى لنقض ما قالوا فتحرير رقبة مؤمنة من قبل ان يتماسا الى ان قال فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا الآية فعلم التحريم والصوم مقيده بالمسيب اى يكفر قبل المسيب اى كان التحريم والصوم فمن وقع زوجته التى ظاهر منها فعليه الكفارة واحدة عند الجمهور وقال البعض كفارتان واليه ذهب عبدالرحمن بن مهدي والله اعلم.

باب ماجاء فى كفارة الظهار

اختلفوا فى كفارة الظهار فقال الامام الاعظم كل مسكين صاعا من شعير او تمر او زبيب او نصف صاع من بر او دقيق مثل ما فى صدقة الفطر وقال الشافعى يطعم ربع صاع من تمر كل مسكين واستدل بحديث الباب وفيه اعطه ذلك العرق وهو مكمل يأخذ خمسة عشرة صاعا اطعام ستين مسكين ولكن فى استدلاله بهذا الحديث خفاء لان واقعة الظهار قد كانت مرتين فى عهد عليه السلام الاولى ظهار اوس بن صامت والثانى فى ظهار مسلم هذا.

وقد جاء ت مقدار العرق مختلفة فى ابى داؤد ص ٢٠٣ فى حديث الباب عند ابى داؤد بعد قصة فقال حرر رقبة قلت والذى بعثك بالحق ما املك رقبة غيرها وضربت صفحة رقبتي قال فصم شهرين متتابعين قال وهل اصبت الذى الا من الصيام قال فاطعم ستين مسكينا وسقا من تمر وقال والذى بعثك بالحق لقدبتنا وليلتين مالنا من طعام قال فانطلق الى صاحب الصدقة ابن زريق فليدفعها اليك فاطعم ستين مسكينا من تمر وكل انت وعيالك بقيتها.

وعن خولة بنت مالك بن ثعلبة قالت ظاهر منى زوجي اوس بن صامت فجت الى رسول الله ﷺ اشكو اليه الى ان قالت فاتى ساعتئذ بعرق من تمر قلت يارسول الله ﷺ فاني اعينه بعرق آخر قال احسنت اذهبي فاطعمي بها عنه ستين مسكينا وارجعي الى ابن عمك وقال والعرق ستون صاعا وفيه بسند آخر عن اسحاق الا انه قال والعرق مكتل يسع ثلثين صاعا واذا علمت ما روينا لك من الاختلاف في المقدار فقد بان لك ان استدلال الشافعية بحديث الباب لا يصح لان الحديث ليس يسالم عن الاضطراب كما تراه حيث روى في بعض طرقه ان العرق كان ستين صاعا وفي البعض ثلاثون صاعا وفي البعض خمسة عشر صاعا فالمناسب حينئذ ان يؤخذ فيه بما فيه جاء التصريح بالوسق وهو ستون صاعا لانه هو المعهود في الكفارة مثل كفارات الصوم وغيرها.

باب ماجاء في الايلاء

الايلاء لغة القسم وهو القسمان يجب به الكفارة مثل والله لا اقربك وقسم يجب فيه الجزاء مثل والله ان قربت حكمت فعبدي حر والايلاء اما ان ذكر فيه المدة ام لا وعلى الاول اما ان تكون اقل من اربعة اشهر مثل والله لا اقربك شهرا فهذا ليس الايلاء اتفاقا او تكون اربعة اشهر اعلم ان من حلف اربعة اشهر فهو مؤول عند الامام دون الأخرى او قال خمسة اشهر فهذا هو الايلاء شرعا وكذا لو قال لا اقربك ابدا من غير قيد فهذه الصورة هو الايلاء شرعا فان قاربها فعليه كفارة اليمين او عليه الجزاء وان لم يقارب حتى مضى اربعة اشهر يقع عليها تطليقة بائنة.

فقال الشافعي اذ مضى اربعة اشهر فان فاء وا فان الله غفور رحيم O وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم اى فان رجع الى نسائهم فان الله غفور رحيم فعلم انه اذا مضت اربعة اشهر فاما الفىء واما الطلاق هذا عند الشافعي.

وقال الامام اذا مضت اربعة اشهر وقعت الطلقة يرد عليه ان الفاء للتعقيب فيما قالوا هو الصواب؟ وهو الذى روى عن ابن عمر في البخارى وهذا النص اذا مضت اربعة اشهر يوقف حتى يطلع ولا يقع عليها الطلاق حتى يطلع ويذكر ذلك عن عثمان وعلي وابى داود وعائشة قلنا قد اقتراء ابن مسعود فان فاؤا فيهن اى رجعا فيهن فان الله غفور رحيم.

ولما فعلت ومضت فى يمينه فهو رحيم وان عزموا الطلاق اى ان لم يرجعوا فيهن اليهن وعدم الرجوع فى اربعة اشهر هو عزمه على الطلاق فان الله سميع عليم لعزمه وطلاقه الذى عزم عليه وهذا غاية البلاغة فى قوله تعالى لان العزم كناية عن عدم الرجوع واذ عزم على الطلاق ومضت هذه الاربعة فقد طلقت امرأته وهذا فى غاية البلاغة والفاء تفصيلية واما لو سلمنا ما قال الشافعي ومن تبعه ومعهم لا يبقى فى الآية بلاغة لان الفىء ليس

هو الاثم حتى يحتاج الى الغفران ورفع الحاجة الى القاضى فيه فالمعنى هو الذى ما قاله الامام.

باب ماجاء فى اللعان

هو من اللعن هو الطرد والدفع وشرعا شهادات مؤكدة بالايمان مقرونة باللعن من جانب الزوج وبالغضب من جانب الزوجة قائم مقام من حد القذف فى حقه ومقام حد الزناء فى حقها وهو مشروع لقوله تعالى والذين فمّن لم يكن اهلا للشهادة لا يكون محلا له كالصبي والنصرانى والعبد.

وقال الشافعى هو ايمان مؤكدة بالشهادة واختلفوا فيه فقال الشافعى تقع الفرقة بنفس التلاعن وقال مالك واحمد تقع بايمانها وقال الامام لا تقع الا ان يفرق القاضى بينهما او ان يطلق الزوج وحديث الباب حجة لابي حنيفة او لاعن فيه ثم فرق بينهما لان التلاعن لو كان سببا للفرقة فإى حاجة الى التفرق بل هذا اصرح شىء فى ان التلاعن لا تقع به الفرقة.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مَعَارِفُ الْخُتَنِیُّ عَلٰی سُنَنِ التِّرْمِذِي

ابواب البيوع عن رسول الله ﷺ

للعلامة الشيخ محمد نياز مخدوم الخُتَنِي التُّرْكِسْتَانِي بنغلاديش
(المتوفى: ٢٠٦هـ - 1986ء)

بالتحقيق والاهتمام

الشيخ ابوظلحة جليل احمد اخون الخُتَنِي التُّرْكِسْتَانِي حفظه الله تعالى

شيخ الحديث والجامعة جامع العلوم عيدگاه بهاولنجر (بنجاب) باكستان

باب ماجاء في كناية الشرط

قد جاء انه عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يبع شيئاً منذ هاجر حتى توفي وحديث الباب عما انه باعه شيئاً والجواب انه قد جاء في صحيح البخارى هذا ما اشترى العداء بن خالد بن هوذة من محمد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ او يقال الاشارة يطلق على البيع ايضاً فلا منافاة ايضاً وقد يخطر بالبال ان يبيع من يزيد لا يجوز لقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا يبيع احدكم على بيع اخيه فيبين عليه الصلوة والسلام انه ليس بداخل تحت الحديث المذكور لان النهى عنه اذا تراضى المتعاقدان وهنا ليس كذلك.

باب ماجاء في بيع المدبر

اتفقوا على مراتب الرقيق المحض والحر المحض وبينهما ام ولد والمكاتب ومعتق البعض والمدبر والمأذون في التجارة فام الولد لا يجوز بيعها وامامعتق البعض فيجيب بحته كاملاً واما المدبر ففي بيعه اختلاف والمدبر من قال له مولاه انت حر بعد وفاتي او دبر وفاتي وهو قسمين الاول مطلق ومثاله قد مر ان من قال له مولاه ان مت فانت حر والثاني مقيد وهو اذا علق عتقه على مرض وفاته معين مثل ان مت من مرضى هذا فانت حر المقيد يجوز بيعها اتفاقاً واما المطلق فقال الامام مالك وابو حنيفة لا يجوز وقال الشافعي واحمد المدبر كلا القسمين يجوز بيعه هذا تشريح المسالك.

واستدل الشافعي بحديث الباب ولكن في استدلاله بحث لانه لم يبق مدبراً كما تراه لانه باعه بعد وفاة مولاه وكان حينئذٍ حراً فهذا هو بيع الحر المدبر وهو بمعزل عن الاستدلال اذاً واجاب الشافعي بان قوله في حديث الباب تصرف من الرواة ليس في اصل الحديث لانه قد رواه ابو داؤد بطرق ثلاثة ليس فيه هذه الزيادة وهذا نص عن جابر ان رجلاً اعتق غلاماً له دبر منه لم يكن له مال غيره فامر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فبيع بسبع مائة او تسع مائة ابو داؤد ص ١٦٥ ج ٢ اوفيه عن جابر ايضاً ان رجلاً من الانصار يقال له ابو مذكور اعتق غلاماً له يقال له يعقوب عن دبر ولم يكن له مال غيره فدعا به رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من يشتريه الحديث وقد رواه مسلم ايضاً في صحيحه ص ٥٢ وليس انه باعه بعد موت سيده فاستدل الشافعية ايضاً صحيح بل قد خرج في بعض طرق الباب انه كان حياً كما رواه النسائي ص ٢٢٩

واجيب عنه وجوه اما اولاً فهو بانه باعه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعد الموت كما صرح به المصنف وقوله مات زيادة من ثقة فتقبل فهذا في الحقيقة بيع الحر لا يبيع العبد المدبر وثانياً بانه كان مدبراً مقيداً ونحن نقول بجواز بيعه وثالثاً فنقول فباعه خدمته ومنافعته معناً فاشتراه نعيم اي فاستأجره نعيم والاستيجار قد يطلق عليه الشراء وقد جاء في البيهقي والدار القطنى انه باعه خدمته ورابعاً فيمكن انه باعه حين كان يبيع الحر جائزاً كما باع

النبي ﷺ شريحا كان صحابيا خدع الاعرابي في ماله فكان حرا كما رواه الطحاوي في شرح المعاني الاثار كما يدل عليه واقعة سيدنا زاهر حيث احتضنه النبي ﷺ من خلفه وقال من يشتريه مني كما رواه المصنف في الشمائل فكيف الاستدلال به اذاً.

واستدل مالك بقوله ﷺ عن ابن عمر المدبر لا يباع ولا يوهب رواه الحاكم في مستدركه وصحيحه قال القسطلاني واختلفوا في بيع المدبر على المذاهب احدها الجواز مطلقا وهو مذهب الشافعي والمشهور مذهب احمد وحكاه الشافعي عن اكثر التابعين كما نقله عن البهقي في معرفة الاثار والثاني المنع مطلقا وهو مذهب الحنفية وحكاه النووي عن جمهور العلماء وتأولوا الحديث بانه لم يبع رقبته انما باع خدمته وتمسكوا بما روى عنه عن ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين قال انما باع رسول الله ﷺ خدمة المدبر لا صحة فيه وروى عنه متصلا ولا يصح واما عنه الدار القطني عن ابن عمر ان النبي ﷺ قال المدبر لا يباع ولا يوهب وهو حر من ثلث فهو حديث ضعيف لا يحتج بمثله والثالث المنع الا ان يكون على السيد دين مستغرق فيباع في حياته وبعد مماته وهذا مذهب مالكية والله اعلم.

باب ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة

المحاقلة بيع الزرع بالحنطة والسلت الى الشعير يكون صورته كالحنطة وهذا ممنوع عند الشافعي واستدل بحديث الباب وكذا لا يجوز عندهم بيع الرطب بالتمر اما عندنا بيع الرطب بالتمر جائز لو كان كلاهما جنس واحد يجوز مثلا بمثل يدا بيد وان كان جنسين فلا يخفى جوازه فاجاب عن حديث الباب بان في سنده زيادا باعياش ضعيف.

حكى ان الامام لما دخل بغداد وهو اشد عليه لمخالفة الخبر فقال الرطب اما ان يكون تمرا فان كان تمرا فجائز لقوله ﷺ التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد وان لم يكن تمرا فجائز لحديث اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف ما شئتم فاوردوا عليه الحديث فقال مداره زيد بن عياش وهو مجهول واستحسنوا هذا منه حتى قال ابن مبارك كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول هذا مجهول فقد رواه ابو داؤد وفيه زيادة نسبة وهذا نص بسند عمى يحيى بن ابي كثير اخبرنا عبد الله ان ابا عياش اخبره انه سمع ابن ابي العاص يقول نهى رسول الله ﷺ عن بيع الرطب بالتمر نسيئة قال ابو داؤد رواه عمران بن ابي انس عن مولى بن مخزوم عن سعد نحوه ج ٢ باب في التمر بالتمر ص ١٢١.

فهذا حديث ابي داؤد يدل على ان النهي عند بيع الرطب بالتمر نسيئة انما قال بالنهي عن بيعهما ونقول عن حديث الباب بانها مفاده الكراهية التنزيهية اي لا ينبغي لاحدهما بالآخر ويضر اخاه المسلم وهذا مراد

سعدٌ بالنهي عن بيع البيضاء عن السلت.

وقال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير تحت قول الامام اما ان يكون تمرا الخ انه رد ترديده بان ههنا قسما ثالثا من جنس التمر تمر ولا يجوز بيعه بالآخر كالحنطة المقلية بغير المقلية لعدم تسوية الكيل بها وكذا الرطب والتمر لا يستويهما الكيل وانما يستوى عند اعتدال البدلين وابو حنيفة يمنعه ورد طعنه في زيد بانه ثقة فلو صح الحديث فالجواب انه محمول على النسبئة والله اعلم.

باب ماجاء في كراهية بيع الثمار قبل ان يبدو صلاحها

اعلم ان بيع الثمار قبل بدو الصلاح او بعده اما يأمن من العاهة وآفة الثمر ام لا على الصورتين اما الاول اي باع بشرط القطع او على الاطلاق او بشرط البقاء فقال الامام الشافعي والامام السرخسي وخواهر زاده و مالک واحمد لا يجوز قبل بدو صلاحه مطلقا وعن الشافعي في رواية قوية يجوز بيعه قبل البدو ان امكن انتفاع به بشرط القطع واما بشرط الابقاء او مطلقا فلا يجوز وعليه السرخسي.

واما بعد بدو الصلاح بشرط القطع او بشرط الابقاء او بشرط الاطلاق سواء تناهى عظمه ام لا فلا يجوز لانه اما بيع او اجارة او بيع اعارة وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع وشرط وبيع في بيعتين هذا ويجب على المشتري تفريغ ملك البائع في صورة الاطلاق فلا يجوز بشرط الابقاء وهذا تشريح المسالك.

وحديث الباب غير محمول بظاهره عند الكل لان الشافعي ايضا قائل بجواز البيع قبل البدو وبعده بشرط القطع والاطلاق والحاصل ان الشافعي عمل بمنطوق الحديث ومفهومه ولذا اوردوا بان الحنفية تركوا الحديث باسره ولم يعملوا بمنطوقه ولا مفهومه قلنا بل انكم ايضا لم تعملوا بمنطوقه لتجويزكم البيع قبل البدو وبعد ان ينتفع به او نقول الحديث فيه النهي عن بيع الثمار بل هو محمول على المشورة والارشاد كما في ابى داؤد عن زيد بن ثابت بانه لما كثر النزاع بينهم فقال رسول الله ﷺ كالمشورة يشير بها لا تبع الثمار قبل بدو الصلاح فاذا لا نهى فيه عن البيع.

باب ماجاء في النهي عن حبل الحبلية

قوله نهى عن بيع حبل الحبلية الخ له صورتان ان يجعل ميعادا واجلا لاداء الثمن بان يقول اشترت على ان اودك الثمن اذا انتجت هذه الناقة ثم نجت نتاجها والثانية ان يباع ولد ولد الناقة في الحال وفي الصورتين البيع غرر فلا يجوز والله اعلم.

باب ماجاء في كراهية بيع ما ليس عندك

قوله ولا يحل بيع وسلف الخ صورته ان يقرض الرجل قرضا ثم يبيع من المقروض شيئا باكثر من قيمته وهذا لان المقروض يغامض في البيع قال الشيخ مد ظله ويدخل تحت بيع العينة وهو ان يستقرض الرجل دراهم فتعطي مكانها غراره بوريان من الحبوب ثم تأخذ عنه هذا الغرارة باقل مما اعطيه والله اعلم.

باب ماجاء في شراء العبد بالعبدین

قال الشافعي يجوز بيع الحيوان بالحيوان نسيئة وحديث الباب غير مخالف لنا لانه محمول على انه اشتراه يدا بيد واما ما جاء في الروايات الأخر فمحمول على ما قبل نزول أية الربا وايضا كلها روايات فعلية فيها احتمالات كثيرة فكيف تصادم القول الصحيح المرفوع.

باب ماجاء في الصرف

قوله ليس على الصرف اختلاف لاحد من الأئمة وما روى عن ابن عباس فقد رجح عنه وان ابن عباس استدل اولا بما روى عن اسامة لا ربواء الا في النسيئة ولكنه قد رجح عنه ويمكن حمله انه انما ربوا التعامل في النسيئة قلت قال النووي حديث اسامة هذا تأوله العلماء بتاويلات الاول انه محمول على غير الربوا كبيع الدين بالدين مؤجلا الثاني انه محمول على اجناس المختلفة فانه لا ربواء فيه من حيث التفاضل بل يجوز تفاضلها يدا بيد الثالث انه مجهول وحديث عبادة بن صامت وغيره مبين فوجب العمل به أه والله اعلم.

باب ما جاء في ابتياع النخل بعد التأبير والعبد وله مال

المبيع اما ان الشيء الآخر معه متصلا باتصال التوالى اى لا ينفك عنه مثل الدار يكون فيها الابواب فهذا الشيء المتصل يكون داخل في البيع واما لم يكن به متصلا بهذا الاتصال فلا يكون داخل فيه بل يكون في تلك البيع للبايع لا المشتري وعلى هذا اذا باع نخلا وعليه ثمر فهل يكون داخل في البيع ام لا قال البعض بالاول والاخرون بالثاني ومنهم الامام الاعظم وقال الشافعي واحمد ومالك التمر بعد التأبير للبايع وقبل

التأبير للمبتاع ان اشترطه والا فللبائع واما الامام فقال بعد التأبير وقبله للبائع الا ان يشترطه المبتاع واما الحديث فلا يخالفه لان التأبير هو اصلاح فلا يخالفه لان التأبير هو صلاح النخل وتلقيحها بان يوضع شيء من طلع النخل المذكور في طلع الانثى قوله بعد ان توأبر الخ كناية عن ظهور الثمر فالمعنى من ابتاع نخلا بعد ظهور الثمر فثمرها للبائع فقيد التأبير هنا ليس للاحتراز بل هو بيان الواقع واما قبل التأبير فليس هنا تمر في النخل فكيف يكون للبائع وايضا المفهوم غير معتبر عند الامام فلا ينهض حجته عليه مع انه خفيف كما صرح به المصنف والله اعلم.

باب ماجاء البيعان بالخيار ما لم يتفرقا

هذا الباب الذى كثر فيه قيل وقال وطال البحث فيه العلماء اعلم ان البيع وجب وجوده بالايجاب والقبول ولكنهم اتفقوا على انه ان اشترطه الخيار فيه فله خيار فى مدة الخيار وله فسخه قالوا لا يجوز فوق ثلاثة ايام فخيار الشرط ثابت عند الكل ومنه الخيار خيار العيب وهو اذا وجد فى الشيء عيب وقد كان هذا عند البائع فله ان يرفع الامر الى القاضى ويطلع عليه وبعد الاطلاع خيار فى الايراد او المبيع ولا يردده بل يرجع بالنقصان ومنها خيار القبول وهو انه اذا قال احدهما بعث فله ان لا يقبل البيع قبل ان يقول الآخر قبلت ومنها خيار الرؤية وهو فيما يرى المشتري وهذا عند الحنفية فقط ومنها خيار التعيين وهو اذا اشترى ثوبا من الاثواب العديدة فللمشتري ان يتعين منها واحدا وهذا ايضا عند الامام دون الشافعى.

وماسواها خيار آخر عند الشافعى والاخرين دون الامام الاعظم يقال له خيار المجلس وهذا هو الذى نبحت عنه فى هذا الباب هو انه اذا وجد الايجاب والقبول من المتعاقدين ولكنهما ما قاما من مجلس البيع فقال الشافعى للبائع او المشتري فسخ البيع مادام لم يتفرقا عن المجلس بقوله عليه السلام البيعان بالخيار ما لم يتفرقا وقال الامام خيار المجلس ليس بشيء.

قوله او يختار اى الا ان يقول احدهما لصاحبه اختر فسقط خيار المجلس وكلمة او للعطف قوله ما لم يتفرقا قال الشافعى المراد بالبيعان المتبايعان والمراد من التفرق تفرق بالابدان وكذا استدلال الشافعى بفعل ابن عمر.

واما الامام الاعظم فقال المراد بالبيعان من يباشر البيع اى المتباشران بالبيع والمراد من التفرق تفرق بالايقال فالمعنى عنده المتباشران بالبيع ما لم يتفرقا عن منطق البيع ويختار اى اختار خيار الشرط.

والتفرق قد جاء بهذا المعنى كثيرا قال الله تعالى "وما تفرق الذين اوتوا الكتاب" (البينة: ٣) "وان يتفرقا يغنى الله كلا من سعته" (النساء: ١٣٠) وقال عليه السلام ستفترق امتى على ثلاث وسبعين فرقة واما المصنف فقد شبه قول الشافعى بان الحديث صحيح والثانى ان ابن عمر هو الذى روى هذا الحديث عنه وقد عمل به كما

قال الشافعي والثالث ان ابي برزة الاسلمي قد افتى بهذا الحديث كما يقول الشافعي وفهم منه خيار المجلس والرابع ان ابن المبارك قد قال كما قال الشافعي والخامس ان حديث عمرو بن شعيب يدل دلالة صريحة على ان المراد بالفرقة فرقة الابدان لان فيه ولا يحل له ان يفارق صاحبه خشية ان يستقبله والاقالة لا يمكن الا بعد ان يوجد البيع.

وهذا ما استدل به المصنف تشييداً للامام الشافعي.

واستدل امام الائمة ناشر دين الله تعالى امام ابو حنيفة بقوله تبارك وتعالى "يا ايها الذين آمنوا افوا بالعقود الآية" (المائدة: ١) هذا ظاهر لان العقد يتم بالقبول فيكون داخل تحت الابقاء بقوله تعالى "يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم" (النساء: ٢٩) والتجارة متحقق بالعقد وبقوله تعالى "واشهدوا اذا تبايعتم" (البقرة: ٢٨٢) والتبايع عبارة الايجاب والقبول وهو غير تام عندكم فما معنى اقامة الشهداء عليه وقوله عليه السلام نهى عن بيع الطعام حتى يستوفيه اه حيث يدل بالمفهوم انه اذا قبض في المجلس له انه يبيعه وعلى الاخر نسخ ذلك هذا الاستدلال على اصول الخصم لانهم يستدلون بالمفهوم وبالقياس على سائر العقود من الاجارة والكفالة والحوالة والنكاح حيث لا يقول احد بخيار المجلس فيها.

والجواب عن حديث الباب فنقول لفظة البيعان يدل على خيار القبول لان اطلاق البيعين انما يكون عليهما عند مباشرة العقود وهو الايجاب والقبول واما اطلاقه بعد الفراغ عند العقد فمجاز لان اطلاق المشتق على شيء بعد السلاخ فمبدء ه عنه مجاز باعتبار ما كان وعند عروض مبدء اياه حقيقة فمستدل الشافعي بالمجاز وهو لا يجوز الا اذا تعذر الحمل على الحقيقة وهي لا تعسر كما هو الاصل ففي حديث الباب عند الامام الاعظم البيعان المتساويان بالخيار اي خيار القبول ما لم يتفرقا عن منطلق البيع او يختار ان يشترط الخيار خيار الشرط فهو باق بعد الي ثلاثة ايام.

واما الجواب عن فعل ابن عمر فهو انه يمكن ان يفعل هنا لقطع المنازعة وظن انه مذهب البائع فلا يكون فعله حجة للشوافع ما لم يثبتوا انه مذهبه ودونه شرط قتادة مع انه امر شنيع كما يدل عليه حديث عمرو بن شعيب ولا يحل له ان يفارق صاحبه خشية ان يستقبله فلا بد ان يحمل على ما قلنا من انه فعل ما فعل بقطع المنازعة والا يلزم ان يكون مرتكباً للحرام ولو سلم انه مذهبه فالعبرة عند الخصم لما رواه كما رواه وروايته لا تساعد مذهبهم ويمكن ان يترك فعله بكون مخالف للنصوص الصريحة.

واما فتوى ابي برزة الاسلمي فهو مخالف مذهبكم ايضا لانه افتى بعد ما تحقق تفرق الابدان بين المتعاقدين لان المنازعة عرضت بعد يوم ثم اقام بالمبيعة يومها وليلتها فلما اصبحا من الغد حضر الرجل وقام الى فرسه فنسب فماتى الرجل بالبيع فابى الرجل ان يدفعه اليه فقال بيني وبينك ابي بردة صاحب النبي ﷺ فاتيها في ناحية العسكر فقال له هذه القصة فقال اترضيان ان اقضى بينكما بقضاء رسول الله ﷺ قال رسول

اللَّهُ ﷺ البيعان بالخيار مالم يتفرقا وفي مثل هذه المدة لا اقل ان يتفرقا لقضاء الحاجة واداء الصلوة الخمسة فكيف استدلال الخصم بمثل هذا الفتوى وهو مخالف لمسلحكم ايضا.

واما حديث عمرو بن العاصِّ فهو في الحقيقة مستدلنا لا استدلالهم لان عجز حديثه يدل على اتمام البيع لان الاقالة لا تكون الا اذا اتم البيع ولوسلمنا ما قال الشافعي فيلزم ان يكون صدر الحديث مخالف ومناقض بعجزه وأخره كما بينا واما على ما قلنا فلا يلزم شيء بل هو استدلالنا معناه ينبغي له ان يقبل البيع اذا استقاله صاحبه او نقول المراد منه التفرق بالابدان فمعنى الحديث المتساويان بالخيار اي خيار القبول مالم يتفرقا بالابدان اي مالم يتعدد المجلس وهو الاقرب او نقول هذا الحديث هو محمول على الاستحباب والاستحسان لا القضاء والوجوب كما قلتم فيكف الاستدلال مع الاحتمال كما هو عرض الاقالة واقتضاؤها والله اعلم.

باب ماجاء في من يخذع في البيع

وكان هذا المخدع حبان بن منقذ وكان في لسانه لكمة فيخطأ كثيرا في البيع والشراء واكثر ذلك منه لشيء في دماغه فشكا ذلك اقاربه الى النبي ﷺ فنهاه عن ذلك ولكنه لم يمنع وقال اني لم اكن لاصبر فقال له النبي ﷺ اذا بايعت فقل لا خلابة.

وههنا مسئلتان الاول مسئلة الغبن الفاحش وهو غبن لا يمكن رده بعد ما تراضى المتعاقدين وقال مالك اذا ثبت ان الرجل خفيف العقل فان غبن فاحشا له رد البيع اذا طلع عليه وعن احمد نحو قول مالك اوفيه ايضا له الفسخ اذا قال عند العقد لا خلابة وان لم يقل فليس له الفسخ واستدل بحديث حبان بن منقذ الذي في الباب وهو ظاهر انه عليه السلام امر الرجل بان يقول لا خلابة ليس الا لفائدة وهو ان يكون له خيار الفسخ. وقال الامام والشافعي بانه لم يروني شيء من الروايات انه عليه السلام قال له ان لك خيار الفسخ فلا استدلال بدون ثبوته واما قوله لا خلابة فيمكن ان تكون فيه فائدة وهي ان تنبه البائع عند قوله لا خلابة على ان الرجل سخيف العقل فلا يخذع البائع.

وثانيا ان ادلة الآخر مثل قوله تعالى "واوفوا بالعقود" وغيره يدل ويقتضى ان البيع يتم بالايجاب والقبول وهذا واقعة جزئية تخالف القواعد الكلية فيحمل على انه مخصوص بهذا الرجل ويدل على ذلك انه قال يارسول الله اني لم استطع ان اصبر جازه له النبي ﷺ وقال له هذا وقد جاء في مستدرک الحاكم بعد حديث الباب والى الخيار ثلاثة ايام فلو صح فلا نزاع اذا.

والمسئلة الثانية مسئلة الحجر فقال الامام لا حجر على الحر العاقل البالغ وقال الشافعي واحمد ومالك وابو يوسف يحجر العقل البالغ ايضا اذا كان عليه دين مستغرق او مفلس عند القاضى او كان سفيها واستدلوا

بحديث الباب لانه حجره النبي ﷺ.

واستدل الامام بقوله تعالى ”ولقد كرمنا بني آدم الآية“ (الاسراء: ٤٠) ”ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم“ (التين: ٣) فان حجر عليه فهذا الحاق الانسان بالبهايم وهو لا يجوز واما الحبان بن منقذ فلم يحجر عليه النبي ﷺ انما منعه ان يبيع ويشترى وثانيا نقول بل النهى عنه كان مشورة ولذا قال حبان يا رسول الله ﷺ لا صبر لي عن البيع وثالثا نقول اين في الحديث دلالتة على الحجر لانه عليه السلام اجاز له وقال قل لا خلافة فاين حجره فلا استدلالهم به والله اعلم.

باب ماجاء في المصرة

هذا الباب شديد النزاع والمصرة والمحفلة بمعنى واحد والصرة هي كيس الدراهم والدنانير ثم اشتق منه المصرة وهي الدابة التي حبس لبنها في ضرعها لبيتاع ويخدع المشتري والحديث على ان من اشترى المصرة ثم اطع عليها فله ان يردها وله الخيار الى ثلاثة ايام ويجب على المشتري ان يرد معها صاعا من طعام لاسمراء وهذا هو مذهب الشافعي واحمد.

وقال الامام الاعظم ومالك الحديث مخالف لقوله تعالى ”فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم“ (البقرة: ١٩٣) حيث يدل على ان الاعتداء انما يجوز بالمثل لان التصرية ان كانت عيبا فله ان يرجع بالنقصان ان كان العيب عند البائع هذا على رأى الطحاوى وقال الكرخي ليس له ان يرد البيع.

لما كان حديث المصرة ما ذهب اليه الحنفية فاجاب بعضهم من الحديث بان ابهريرة الذي روى هذا الحديث وهو ليس بفقيه وهذا الحديث مخالف للقياس لان الضمان اما بالمثل حقيقة او بالمثل معنى وهو القيمة لا الصاع ولا يقبل هذا الجواب وما قال هذا البعض بان ابهريرة ليس بفقيه سوء ادب وقلة مبالاة بحضرة اصحاب النبي ﷺ بل ابو هريرة قد تجاوز تلاميذه على الوف وهذا اجابه عيسى ابن ابان كذا في كتاب الاسرار وابو الزيد الدبوسى على حديث التصرية.

ولم يروه ابو هريرة فقط بل رواه الآخرون من فقهاء النبي ﷺ كعبد الله بن مسعود وهو الذي عليه مدار فقه الامام الاعظم ولذا ترك مالا على القارى وامثاله هذا الجواب.

واجابوا بطريق آخر وهو اننا تركنا العمل بهذا الحديث لان التمر ليس بمثل اللبن وثانيا بانه مخالف لقوله عليه السلام الخراج بالضمان والمبيع قد دخل في ضمان المشتري بعد العقد فما حصل له من منافع البيع هو للمشتري لاجل حديث الخراج وثالثا بانه مخالف لقوله عليه السلام البيعان بالخيار ما لم يتفرقا سواء فلو بالابدان ام بالاقوال انه يدل على انه اتم البيع فلا خيار الا اذا اشترطوا وحديث التصرية يدل على الخيار وان لم يشترط ورابعا ان التحديد في حديث التصرية بثلاثة ايام مخالف للاصول الكلية وخامسا بان لبن المصرة قد

دخل تحت العقد وملك المشتري بالعقد فكيف يرد الصاع عما وجد في ملكه لانه ما اتلف شيئا للغير حتى يضمن وسادسا سلمنا ان الحديث سالما عن التعارض ولكن هذا الحكم ليس للجوب بل على سبيل المشورة والارشاد كما قضى سليمان عليه السلام في غنم القوم وعلى التوجيهات يصير حديث التصرية موافقا للنصوص .

قال الشيخ مولانا محمد ابراهيم بليايوى او نقول الحديث منسوخ لان التعذير بالمال قد كان في بدء الاسلام وهكذا في هذا المقام اجاب الشيخ انور شاه الكشميرى في عرف الشذى بجواب آخر عن حديث المصراة بالمذكور في عامة كتبنا حكم القضاء واما ديانة فردة واجب فيحمل الحديث على الديانة والحكم يكون وجوبا .

واما شيخنا ومولانا محمد ابراهيم نفعنا الله بعلومه قد اجاب جوابا آخر اجود من الكل وهو ان حديث المصراة لاشك في صحة سنده وجودة رواته ولكنا عملنا به لاجل الاضطراب الفاحش في متنه لان روى في بعض الطرق ما لفظه فهو بالخيار ثلاثة ايام وفي البعض صاع من تمر وفي البعض صاع من طعام لا سمراء حيث يدل على ان كل شيء يجوز سواء سواء وفي البعض اناء من تمر مثل اللبن فلما صار الاضطراب بحديث لا بد عدلنا عنه الى ضابطة شرعية فقلنا الحديث ان كان جيد الاسناد لكنه معلول كحديث ابن عباس جمع رسول الله ﷺ بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء من غير خوف ولا سفر ولا مطر في المدينة حيث اتفق الحفاظ على صحته ولم يعمل به احد من الائمة واعتقدوا انه معلول بعلة خفية فكذا تركنا حديث التصرية لاجل العلة والله اعلم .

باب ماجاء في اشتراط ظهر الدابة في البيع

اعلم انه اذا اشترط في البيع شرطا فيه نفع احد المتعاقدين او لم يكن من مقتضيات العقد كان مفسدا للبيع في مذهب الامام والشافعى لقوله عليه السلام نهى رسول الله ﷺ عن بيع وشرط .
وقال احمد واسحاق الشرط الواحد غير مفسد والشرطان مفسدان للبيع .
وقال الامام مالك يجوز اذا كانت المسافة قريبة ولا يجوز اذا كانت بعيدة واستدل احمد لقوله عليه السلام نهى عن بيع وسلف ولا شرطان في بيع وهذا حديث جابر وقد روى مسلم مفصلا ومطولا بالفاظ مختلفة واستدل احمد على انه يجوز بيع وشرط اذ فيه شرطه ظهره الى اهله لكن رواية جابر رواية بطرق والفاظ فيه اختلاف كثير جدا ففي بعض طرقها عن البخارى ص ٣٤٩ وافقر لى ظهره الى المدينة وفي البعض واستثنت حملانه .

وفي الاوسط للطبرانى عن عبد الوارث بن سعيد انه قال جئت مكة فاخبرت انه قدم ثلاثة من فقهاء

العراق ابو حنيفة وابى ليلى وابن شبرمة وأسئلهم هذه المسئلة فقال الامام هذا البيع ليس بصحيح وقال ابو ليلى البيع صحيح والشرط فاسد وقال ابن شبرمة كلاهما صحيحان فقلت سبحان الله الشرط كلهم قالوا قولاً متفرقة فجئت الى الامام فاخبرته بقولهما فقال لا ادري وجه قولهما بل قال رسول الله ﷺ نهى عن بيع وشرط فجئت ابن ابى ليلى فقال ما ترى الى واقعة بريرة حيث ابطل رسول الله ﷺ الشرط وجاز البيع وقال ابن شبرمة الا ترى انه عليه السلام ابتاع بعيراً من جابر وازاد الشرط والحاصل ان لكل وجهة هو موليها. واما الجواب عن حديث الباب فيمكن ان الشرط لم يكن فى صلب العقد وما يدل عليه قوله وافقر لى ظهره الى المدينة وهو انه اعار ظهره ووليس بممنوع او نقول لم يكن هنا بيع بل كان تبرع على جابر كما يدل عليه احاديث البخارى وغيرها والله اعلم.

باب انتفاع بالرهن

قال الله تعالى "وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة" (البقرة: ٢٨٣) حيث يدل على ان يكون الرهن فى قبضة المرتهن وهذا ما اتفقوا عليه الاثمة وقال الاثمة الثلاثة انه لا يجوز للراهن الانتفاع بمرهون بغير اذن المرتهن ونفقة الدابة المرهونة وغيرها على الراهن ولا شىء على المرتهن سوى محافظته ولا يجوز للمرتهن ان ينتفع بالمرهونة لقوله عليه السلام كل قرض جر نفعا فهو ربا. وقال احمد واسحاق يجوز للمرتهن ان ينتفع بالمرهون لقوله عليه السلام الظهر يركب اى يركب المرتهن اذا كان رهنا ولبن الدر يشرب اى يشربه المرتهن اذا كان مرهونا ونفقته على الذى يركب ويشرب اى على المرتهن نفقته هذا معنى حديث الباب عند احمد واسحاق وقالوا له ان ينتفع بالمرهون بقدر النفقة. وقال ابو ثور اذا ابنى الراهن نفقته فعلى المرتهن نفقته وله ان ينتفع بقدر النفقة. وقال ابو حنيفة والشافعى ومالك الشرب والركوب للراهن دون المرتهن وقالوا ليس فى الحديث ذكر المرتهن فلا يصح الاستدلال به لان التصرف فى ملك الغير بغير اذنه لا يجوز اتفاقا والمرهون انما ملك الراهن فله ان ينتفع به لاجل ملكه وعليه نفقته فالحمل على ما قالوا اولى ولكنه يجب على الراهن يستأذن المرتهن.

ولا يجوز ان يحمل الحديث على المرتهن لقوله عليه السلام لا يحلبن احد ماشية احد بغير اذنه ايجب احدكم ان يؤتى خزانته مبتكراً الحديث فى البخارى ص ٣٢٩ فكيف يجوز للمرتهن ان يتصرف ويحلب المرهون بغير اذن الراهن ويقول عليه السلام كل قرض جر نفعا فهو ربا ويمكن ان يقال كان الانتفاع جائزاً قبل نزول حرمة الربو هو حمل الحديث على المرتهن وكان منسوخاً باية الربوا فاذا لا بد ان يحمل على الراهن اى له ان يشرب بمقدار نفقة عليه وعلى ان يكون معناه وينبغى للراهن ان يؤذن المرتهن فى الانتفاع

بمقدار النفقة فالحديث محله إذاً هو التبرع والاحسان وكذا ينبغي للمرتهن ان يأذن للراهن في الانتفاع بسبب النفقة.

باب ماجاء في شراء القلادة وفيها ذهب وخرز

اتفقوا انه اذا اشترى او باع شيئاً فيه الذهب او الفضة يجب ان يفضل الذهب او الفضة حرزاً عن الربوا ولكن الامام الاعظم قال لا يجب ان يفضل بحيث يفسد به الشيء بل التفضيل التقديرى كان في ذلك وحديث الباب لا يدل على قول الشافعي من انه يجب التمييز الخارجى ولا على قول الامام من انه يمكن التفضيل والتمييز مطلقاً والله اعلم.

باب ماجاء في اشتراء الولاء والزجر عن ذلك

حديث الباب روى بطرق مختلفة ففي رواية هشام ابن عروة اشترىها واشترطى الولاء وفي رواية ابن عمر لا يمنعك ذلك فانما الولاء لمن اعتق وفي روايته وعليه يشترطوا.

وقول هشام لم يروله احد سواه فللهذا قال الشافعي زاد هشام هذا اللفظ نسياناً منه او رواه بالمعنى فلا اعتبار لهذا اللفظ.

وقال البعض اللام بمعنى على اى اشترطى على موالى بريرة ان يكون الولاء لك وهذا كثير في كلامهم قال الله تعالى "وان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها" (الاسراء: ٤) وقال البعض معناه اى وعليهم ان يشترطوا الولاء.

والقول الفيصل لا حاجة الى هذه التاويلات ولاخذاع في هذا الكلام لانه عليه السلام قال هذا الكلام زجراً لانه بعث لازالة الرسوم الجاهلية فقال لعائشة اشترطى لهم الولاء ثم اتى دعوهم فزجرهم ليكون ذلك ابلغ في النفس وعلى هذا فالكلام صاف والله اعلم.

باب ماجاء في المكاتب اذا كان عنده ما يؤدى

اعلم ان المكاتب اذا ادى بعض بدل الكتابة هل هو يستحق الحرية ام لا قوله اذا اصاب المكاتب حدا او ميراثاً اى اصاب دية او ميراثاً ورث بحسب ما اعتق عنه وقيل معناه اذا اصاب المكاتب زناً ورث حدا بحساب ما اعتق منه قوله يؤدى المكاتب اى اذا قتل رجل مكاتب يؤدى دية الحر بحساب ما اعتق منه وهذا

مذهب البعض لان المكاتب يعتق منه بحساب ما ادى منه.

واما الجماهير فقالوا المكاتب عبد ما بقى عليه شىء من كتابته او العتق حتى يؤدي كل بدل الكتابة استدلتهم حديث الثانى للباب قوله فلتحتجب منه هذا عند الشافعى على التورع لانه عبد ما بقى عليه درهم ولا احتجاب للسيدة عن عبدها واما الامام الاعظم فيقول ان العبد يجب على السيدة ان تحتجب ولكن فى الحجاب منه تخفيف لانه يمكن ان يستأذن كل ساعة فمعنى فلتحتجب عنده على حقيقته بخلاف الشافعى.

باب ماجاء اذا افلس للرجل غريم فيجد عنده متاعه

لو افلس مديون او مات فوجد الدائن متاعه عنده بعينه فحعل ان يأخذه ام هو فيه اسوة للغرماء فقال الامام الاعظم وهو اسوة للغرماء كلهم سواسية وقال الثلاثة هو احق به ويأخذه واستدلوا بحديث الباب اذ فيه ايما امرء افلس ووجد رجل سلعته عنده بعينها فهو اولى بها عن غيرها واما الامام الاعظم فقال الحديث محمول على العواري والامانات والودائع والمغصوب والمقبوض على سوم الشراء لانها لو وجدها مالكها وجدها بعينها واما اخذ المشتري بالمبيع فلم يجده البائع بعينها لانها خرجت من ملك البائع الى ملك المشتري وتبدل الشىء تبدل الملك كما يدل عليه حديث ابى هريرة واما ما ورد لفظ البيع مثل ايما رجل باع سلعته وافلس المشتري فوجدها عندها فهو احق بها من غيرها فهو محمول على المقبوض على سوم الشراء والله اعلم.

باب ماجاء فى النهى للمسلم ان يدفع الى الذمى الخمر يبيعه له

لا يجوز للمسلم ان يبيع الخمر لليتيم واما اذا ورث الخمر عن اقاربه فيجوز له عند الامام ان يخلله وقال الثلاثة لا يجوز له ان يصيره خلا ويؤيد ما قال الامام قوله عليه السلام نعم الا دام الخل واما قوله عليه السلام فمحمول على بدء الاسلام حيث نهى عن الانتباز فى الدباء والحنتم.

باب ماجاء العارية مؤداة

الاداء يطلق على اداء العين الواجب واداء عينه انما يكون اذا كان العين قائما فاما اذا هلك فلا يقال له اداء عين الواجب وهذا هو مراد الحسن حيث اذا هلك فلا ضمان على المستعير لكن قتادة لم يفهم معناه

نسب الوهم الى الحسن نعم اذا استهلك العارية يجب عليه الضمان والحديث ليس بمخالف الامام .

باب ما جاء في الاحتكار

هو امساک ما يشد اليه الحاجة ولا يبيعهها عند حاجة الناس ويلزم منه غلاء السعر والاحتكار ممنوع فيما يتوقف عليه حياة الانسان والدواب قيل الاحتكار في الغلة واما ما سوى هذا فلا احتكار فيه .

باب ما جاء اذا اختلف البيعان

اذا اختلف البائع والمشتري في قدر الثمن او المبيع او في شيء غيرها فيطلب من المدعى البيعة والا يحلف المدعى في قدر الثمن فالمدعى هو المشتري يطلب البيعة والا فيحلف البائع هذا هو مذهبنافى اختلاف الثمن وان كان الاختلاف في الثمن والمبيع قائم يتحالفان لما روى عن ابن مسعود رضي الله عنه اذا اختلف المتبايعان وكانت السلعة قائمة ولا بيعة لاحدهما تحالفا وترادا البيع لان كل واحد منهما يدعى وينكر وان قام كل واحد منهما بيعة فثبت الزيادة اولى ولا يحلف عندنا في الاجل او خيار الشرط والله اعلم .

باب ما جاء في ثمن الكلب

قال الامام الاعظم رضي الله عنه يجوز ثمن الكلب ويجوز بيعه وحمل الحديث على ما اذا كان في ادهم الشديد من القتل واستدل بجواز صيده ويكره ثمن الكلب الذي ليس ما ثبته لاضرار ولا ضرع ولا زرع فالحاصل ان الحديث اما محمول على ما قلنا او يحتمل على كلب ليس بمنفعة به او النهي محمول على التنزيه .
استدل بحديث رواه ابو حنيفة رضي الله عنه عن الهيثم عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنه رخص رسول الله صلوات الله عليه في ثمن الكلب وكذا ضمن عثمان رضي الله عنه بمتلف الكلب اربعين درهما فلا شك في جواز بيعه والله اعلم .

باب ما جاء في الرخصة في اكل الثمرة للمار بها

هذا اذا كان العرف في ذلك الموضوع على هذا والا فيحرم اكله اذا لم يجز العرف به والله اعلم .

باب ما جاء في كراهية بيع الطعام حتى يستوفيه

لا يجوز البيع في الطعام قبل القبض فقط عند احمدٍ واسحاقٍ وعند ابي حنيفةٍ لا يجوز في كل منقول وقال الامام مالكٌ لا يجوز البيع قبل القبض في المكيل والموزون وقال محمدٌ لا يجوز في كل شيء وعليه الشافعيُّ والاحاديث تؤيد ابا حنيفةٍ لان الالفاظ مثل الاستيفاء والتحول والقبض تدل على ان عدم الجواز مخصوص بالمنقولات والله اعلم.

باب ما جاء في العرايا والرخصة في ذلك

المزابنة بيع الثمر على رؤوس النخل بالثمر المقطوع قوله رخص في العرايا العربية نوع من المزابنة عند الشافعيِّ وشرط الجواز عنده ان يكون اقل من خمسة اوسق ان يبيع الثمر على رؤوس الشجر بالثمر المقطوع بمثله بشرط ان يكون خمسة اوسق هذا التفسير عند الشافعيِّ وفي خمسة اوسق عنه روايتان جواز وعدمه واما عند الامام فالعربية ان يهب الرجل نخلة او نخلتين من حائط ثم يسئم عن اياه وذهابه في الحائط لاجل ان عادتهم انهم يسكنون الحوائط في ايام الرطب ويكون عيالهم منهم فلهذا يسئم من اياه وذهابه فيشترى من ثمر هذين النخلتين بالتمر فهذا ليس في الحقيقة من البيع في شيء بل استبدال الهبة لانه كان وهب نخلتين ثم رجع في هبته واعطاه مكانها تمرا وهذا هو الصحيح.

وقال مالكٌ العربية ان يعرى الرجل نخلته ثم يتأذى بدخوله عليه فرخص له ان يشتريها منه تمرا وقال ابن ادريس العربية لا يكون الا بالكيل من التمر يدا بيد وقال يزيد عن سفيان بن حسين العرايا نخل كانت توهب للمساكين فلا يستطيعون ان ينتظروها فرخص لهم ان يبيعوها بما شاء من التمر فلم يوجد هنا الا شراء الحقيقي لانه لم يملك بعد لعدم تخلية المبيع وقبضه قبل الجزاز واما على تفسير الشافعيِّ فالعربية بيع حقيقة وما قال الامامٌ قد رواه مالكٌ في موطاه ايضا فلا استثناء عند الامام عن المزابنة بل هي على عمومها وتفسيرنا هو الاولى لان مالكا قد رواه عن اصل المدينة وهم اعلم بما كان عندهم والله اعلم.

باب ما جاء في مطل الغني ظلم

قوله اذا اتبع احدكم على ملي فليتبع الكفالة هي ختم الذمة الى الذمة والحوالة نقل الذمة الى الذمة فان

احال المقروض على آخر فله ان يأخذ ماله من المحتال عليه فان مات المحتال عليه او ابى او غير ذلك فلصاحب المال ان يرجع على المحيل وقال الشافعيّ اذا حال على رجل ملئ فقد برى المحيل وقال مالك اذا حال على ملئ ثم ظهر انه ليس بملئ فله ان يرجع على المحيل قال الصحابان اذامات او ابى لم يكن لرب الدين شهودا وقضى القاضى على افلاس المحتال عليه فله ان يرجع على المحيل فى ما قالا برجوع هذه الصور الاربعة وقال الامام الرجوع فيما سوى التفليس .

باب ماجاء فى استقراض البعير او الشىء من الحيوان

لا يجوز عند الامام الاعظم استقراض الحيوان واستسلافه بقوله عليه السلام نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة واما الشافعيّ وغيره فيجوز عندهم واستدلوا بهذا الحديث الفصل ولكننا مستدلنا قول وللقول الترجيح عند التعارض قالوا يجوز السلم فى الحيوان لاجل هذا الحديث وليس يدل على شىء سواه والله اعلم .

فرغت من تسويد هذا الكتاب

ساعة عاشره بالنهار فى يوم السبت ١١ شعبان ١٤٣٩ هـ 28-04-2018

احقر جليل احمد اخون عفى عنه