الخامس

الجزء [illegible] من تصحيح المرتاح ت ١٢ عبد الباسط شافعي

٨
٢٧٦٥

وقف وحبس وسبل هذا الجزو وما قبله وما بعده من تحريه سته
اجرا على طلبة العلما الشرفا ينتفعون بذلك على الوجه الشرعي العبد الفقير الى الله
تعالى الراجي عفو ربه الجليل عبد الباسط ابن خليل الشافعي ادام الله عزه ولطف به
وتقبل منه وجعل مقره بالجرانه السعيده بالخانقاه التي انشاها المشار اليه بخط الكافوري
بالقرب من حمام تنكز وشرط الواقف المشار اليه ان لا يخرج ذلك ولا شي منه من الخانقاه
المذكوره برهن ولا بغيره فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم بتاريخ
رابع عشر شعبان المكرم عام ست وعشرين وثمانمائه وحسبنا الله ونعم الوكيل

يشهد بذلك
عبد العزيز يوسف المنهاجي

يشهد بذلك
محمد بن ابي بكر المالكي

١٥٧٤
٤٥

نمرة ٥٦ فقه شافعي

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر واعن

باب الهدنة

عقدها لكفار اقليم يختص بالامام او نايبه فيها
ولبلدة يجوز لوالي الاقليم ايضا وانما تعقد لمصلحة لضعفنا بقلة عدد واهبة او رجا
اسلامهم او بدل جزية فان لم يكن جازت اربعة اشهر لا سنة ولذا ادوها في الاظهر
ولضعف يجوز عشر سنين فقط ومتى زاد على الجائز فقولا تفريق الصفقة والاطلاق
العقد يفسد ولذا شرط فاسد على الصحيح بان شرط منع فك اسرانا او نزل مالنا
لهم او لتعقد لهم ذمة بدون دينار او يدفع مال اليهم وتصح الهدنة على ان ينقضها الامام
متى شا

تصحيح كلامه في مواضع احدها

قوله ولبلدة يجوز لوالي الاقليم ايضا كلام لا
يظهر فيه المقصود لان قوله لوالي الاقليم اما ان فيه الاقليم الذي فيه تلك البلدة واما ان يريد
من كان والي الاقليم له ان يهادن اهل بلدة اي بلدة كانت واما ان يريد به ان والي الاقليم
يهادن اهل البلدة المجاورة لاقليم والتي في اقليمه فان كان المراد الاول كما صرح به في الروضة
تبعا للشرح في قوله ويجوز لوالي الاقليم المهادنة مع اهل قرية او بلدة في اقليمه لمصلحة وكانه
مأذون اليه بتفويض مصلحة الاقليم اليه وفي الشرح فيجوز لاهل الاقليم المهادنة مع اهل قرية
او بلدة في ذلك الاقليم للحاجة وكانه مأذون فيها بتفويض مصلحة الاقليم اليه فالمقصود على بلدة
واحدة في ذلك الاقليم لا معنى له فان الحاجة قد تدعوا الى مهادنة اهل بلاد في ذلك الاقليم
وتكون المصلحة في ذلك وكلام الشرح يقتضي او لا تخصيص ذلك بالحاجة وكلامه اخرا يدل مع
المصلحة وكان الحاجة معتبرة اولا ويظهر المصلحة في ذلك كما سياتي في اصل الهدنة ومع ذلك يرد
يرد على الاول ما لو لم يكن البلد في الاقليم ذلك الوالي ولكن كانت مجاورة لاقليم وظهرت الحاجة
لذلك وراي المصلحة لاهل الاقليم في الهدنة مع اهل بلد القرية او البلد او القرى او البلاد
المجاورة لاقليمه من جهة انه مفوض اليه القيام بمصالح اقليمه وهذا من جملة المصالح ٥ اما
ان كان المراد من كان والي الاقليم له انا يهادن بلدة الكفار اي بلدة كانت في اقليمه او في غير
اقليمه مجاورة لاقليمه او غير مجاورة لاقليمه فهذا لا يستقيم فان متولي السلام مثلا لا يهادن
اهل من بلد الحبشة لانه انما فوض الامام اليه القيام بمصالح اقليمه وليس هذا منها فظهر
ان ارادة هذا غير مستقيم بالنسبة الى ما ذكرناه وارادة الاول لا تختص ببلدة بل تجوز في
البلاد ولا يحصر ايضا بان يكون البلد في اقليم بل يجوز اذا كانت مجاورة لاقليمه عند ظهور
الحاجة والمصلحة له في ذلك واما ان كان المراد ان والي الاقليم له ان يهادن بلدة في اقليمه
او مجاورة لاقليمه فهذا لا يظهر من كلامه وعلى الجملة فكلامه غير واف بالمقصود ولنا
معه منازعة في اصل المسالة وعلى تقدير ما قال فلا يختص ذلك بوالي اقليم بل من ولاه الامام
ليقوم بمصالح بلده وهي مجاورة لبلد العدو مبني على مقتضى ما قالوا ان يجوز له الهدنة لانه
فوض اليه مصالح بلده وهذا من مصالحها

الموضع الثاني

ما جوز لوالي الاقليم مخالف لنص
الشافعي رضي الله عنه في مختصر المزني قال الشافعي رضي الله عنه ليس لاحد ان يعقد هذا العقد

الا

الا الخليفة او رجل يأمره لانه يلي الامور كلها فلم يتعرض لوالي الاقليم وعلى
تقدير والي الاقليم فمحله في الوالي الذي فوض اليه القيام بمصالح البلد من غير
تقييد فاذا كان ذلك من مصالح البلد امكن ان يدعى جواز ذلك بمقتضى عدم
التقييد على ما فيه من النزاع فان جرت العادة بذلك وجاءت الولاية على مقتضى
العادة تحسن جواز ذلك واول من رايته ذكر ذلك من شراح مختصر المزني
الشيخ ابو حامد فانه حكى عن نص المختصر ثم قال فان عقد الهدنة لجماعة من المشركين
لم يكن ذلك الا للامام الاعظم او من استخلفه الامام على اقليم عظيم مثل صاحب خراسان
او من قام مقامه وسكت الماوردي في التجريد عن هذا الذي ذكره الشيخ ابو حامد
وكذلك الشيخ في المهذب لكن اتى بعبارة متعقبة وهي قوله لا يجوز عقد الهدنة
لاقليم او صقع عظيم الا للامام او لمن فوض اليه الامام ووجه التعقب ان عقد
الهدنة لا يجوز مطلقا الا للامام او لمن فوض اليه الامام وسواء كان في اقليم او صقع
عظيم او بلدة او قرية وكان الشيخ انما ذكر ذلك لان عنده انه يجوز للاحاد من
المسلمين امان اهل قرية وذاك الامان من الاحاد قد تقدم الكلام فيه وهذا امر
خاص وهو الموادعة وهي لا تقع الا من الامام او من فوض اليه الامام ذلك فاما من
فوض اليه مصلحة اقليم فهل له الهدنة ما سبق هذا محل النزاع ولم يتعرض ابن الصباغ
في شامله لما ذكره الشيخ ابو حامد ولا الدارمي في الاستذكار ولنا المراوزة
فالقاضي حسين تكلم على نص المختصر في تعليقه ولم يتعرض لذلك وكذلك ابو الفرج الزاز
لكن الفوراني في الابانة قال ولوالي خراسان والعراق عقد عقد الهدنة مع اهل
قرية او اهل بلدة كان ذلك جائزا وعلى ذلك جرى البغوي فقال اذا عقد والي خراسان
او والي العراق الهدنة مع اهل قرية او بلد جاز فاما مع اهل اقليم كالهند والروم فغير
جائز الا للامام وعقد الهدنة لا يجوز لاهل اقليم الا للامام او من فوض اليه الامام
كعقد الذمة لانه المنصوب للنظر لاهل الاسلام وفي البسيط الشرط ان يصدر
العقد من الامام فليس لاحاد المسلمين ذلك ولا احاد الولاة ان يعقدوا مع اهل
القرى والاطراف المتعلقة بهم فاما المهادنة مع اقليم كالهند والروم مثلا فليس ذلك
الا للامام وفي الوسيط تعم لاحاد الولاة عقد ذلك مع اهل القرى والاطراف
المتعلقة بهم وقال في الوجيز لا يتولاه الا الامام واعلم ان هاولا الذين
اجازوا لاحاد الولاة ذلك على ما تقرر توجيهه مجموع امرين احدهما ان التفويض من
الامام للوالي بالقيام بمصالح بلده يقتضي ذلك والاخر ان يكون ذلك يتعلق بما هو
واليه وحينئذ فيكون كان الامام صرح له بذلك وهذا التوجيه قابل للنزاع من جهة
ان مثل هذا قد لا يخطر بالبال عند الولاية وايضا فانه اذا امكنت مراجعة الامام
من غير ضرر يحصل كانت المراجعة متعينة لازالة المحذور في ذلك وفي احكام الماوردي

بأمر ولاة الثغور فان كان من يقلدهم يتضمن الجهاد وحده لم يكن لواحد منهم ان يعقد
الهدنة وهي اربعة اشهر ولا يجوز ان يكون سنة لان عليه ان يجاهد في كل سنة لانه لو قعد
في هذه المدة عن الجهاد من غير هدنة جاز وكان مع الهدنة اولى بالجواز وان تضمن تقليد والي
الثغور ان يعمل برايه في الجهاد والموادعة جاز ان يعقد الهدنة عند الحاجة اليها لان خوضها
في ولايته والاولى ان يستاذن فيها الخليفة فان لم يستاذنه انعقدت هذا كلام الماوردي
وهو طريق غير ما سبق **الموضع الثالث قوله** وانما تعقد لمصلحة كضعفنا بقلة عدد
او اهبة او رجاء اسلامهم او بذل جزية فان لم يكن جازت اربعة اشهر الى قوله ولضعف كو عشر
سنين فقط لم يعين الحاجة في محلها بل اطلق اعتبار المصلحة وليس الامر كذلك بل هي في محل الحاجة
في شيء والمصلحة في اخر وفي محل المصلحة فقط وبيان ذلك ان عند الضعف تظهر الحاجة
وفيه مصلحة وعند القوة يمحض المصلحة وقد قال الغزالي في البسيط الشرط الثاني ان تدعوا
اليه مصلحة المسلمين وحاجة فان لم يكن حاجة لم يكن مضرة فيه والتمس الحاجة ذلك فالمذهب
ان الامام يتبع وجه المصلحة وقال في الوسيط الشرط الثاني ان يكون للمسلمين
الاصلح حاجة فان لم تكن حاجة ولا مضرة وطلبوا ذلك لم يجب على الامام الاجابة على
الصحيح بل يتبع الاصلح وكذا قال في الوجيز وشرحه الرافعي بان قال انما يجوز عقد الهدنة
اذا كان فيه حاجة ومصلحة والحاجة والمصلحة في المهادنة وقد يظهر عند ضعف المسلمين
اما لقلة العدد او قلة المال او بعد العدو وقد يكون مع القوة بما المصلحة بان يطمع بذلك
في اسلامهم باختلاطهم مع المسلمين او في قبولهم الجزية من غير قتال وانفاق مال او بان
يعينوا على قتال غيرهم ولكن في المحرر لم يتعرض للحاجة فانه قال وانما تعقد اذا كان فيه
مصلحة وتظهر المصلحة تارة عند الضعف اما لقلة العدد او الاهبة وتارة مع القوة
بان يتوقع اسلامهم او قبولهم الجزية من غير قتال فاسقط في المحرر الحاجة ولكنه
قال ان المصلحة تظهر عند الضعف بما ذكر وتظهر عند القوة بما ذكر والمصنف
جعل الضعف مثالا للمصلحة وليس كذلك فكان ينبغي ان يذكر الحاجة وان اقتصر
على ما في المحرر فكان ينبغي ان يقول وانما تعقد لحاجة الضعف مع مصلحة منتظرة
من دين وتحصيل اهبة وتعقد مع القوة للمصلحة **الموضع الرابع قوله**
فان لم يكن جازت اربعة اشهر كلام لا يظهر فيه المقصود لان المقصود فيه
ما لم يكن الضعف موجودا ان جعلت كان ناقصة وان جعلتها تامة فان لم توجد
الضعف وكمل فان لم يكن ما ذكر موجودا او كان فان لم يوجد ما ذكر وهذا ليس
بمستقيم لانه اذا لم يوجد ما ذكر لا يجوز اربعة اشهر ولا دونها فكان ينبغي ان يصرح
بمقصوده كما في المحرر واذا لم يكن بالمسلمين ضعف ولم اذكر احتمال وان لم يكن يعين
المصلحة لان هذا لا يتخيله من له تامل وقد اطلبنا في الملمات قول من جزم بذلك
وما كنت اظن ان احدا يتخيل هذا فضلا عن الجزم به **الموضع الخامس قوله**

لا يسن

لا سنة وكذا دونها في الاظهر يقتضي ان السنة لا تجزي بلا خلاف وليس كذلك ففي السنة
طريقان احداهما وهي طريقة الاكثرين القطع بالمنع والطريقة الثانية اثبات وليس في
السنة ايضا وهذه الطريقة جرى عليها الفوراني فقال في الابانة وهل يجوز سنة فما دونها
قولان احدهما لا يجوز لان الله سبحانه وتعالى قال فسيحوا في الارض اربعة اشهر ولم يذكر
الزيادة والثاني يجوز لان الكافر ربما تكون له اشغال لا تحصل الا في فصول السنة الاربعة
وقال في العمد ولا يجوز اكثر من سنة وفيما بين اربعة اشهر الى تمام السنة قولان وقد
وقع في الوجيز في الامان ما يوافق الفوراني فانه قال وتصح الى اربعة اشهر وفوق ذلك الى
السنة فيه قولان وكذا وقع في البسيط والوسيط وذكر الفوراني وجها انه يجوز تبليغه
سنة وهذا غلط وسبقه الى ذلك الامام وذكر الرافعي في الشرح في الامان نحوها في الوجيز
فقال في شرط الامان ان لا تزيد على سنة ويجوز الى اربعة اشهر وفيما بينهما قولان وكذا في
المحرر ولكنه قال في الشرح هنا وعن بعضهم انه لا زيادة على السنة وفي السنة قولان فكذا
قال في الروضة ولا سنة على المذهب وذكر في التنزيل عند الاطلاق ما يوافق ما قال الفوراني
واعلم ان جمعا من الاصحاب وجهوا القطع بمنع السنة بانها مدة الجزية ولا يقرر الكافر
سنة بلا جزية وهذا التوجيه غير سديد فان الهدنة قد وقعت عشر سنين فبطل
النظر الى مدة الجزية فيها وانما يقال ان كان تقريره بالهدنة في بلاد الاسلام عند القوة
فلا معنى ان يصل الى سنة قطعا لامر الجزية وان كان في غير بلاد الاسلام والكلام مع القوة
فهذا قد يتخيل جواز تقريره سنة من جهة ان الاشتغال غالبا ينقضي في فصول السنة وفي
النهاية غلط هذا بانه اذا خرج قول في السنة فيجب خروجه في سنتين فصاعدا فهذا
لا يلزم فان السنة تنقضي فيها الاشتغال غالبا في الزروع وغيرها بمضي الفصول الاربعة
وهذا المعنى لا يتعدى الى زائد على سنة وبقي الخلاف في اللحظة التي من دون سنة وتمام
سنة **الموضع السادس** قوله وكذا دونها في الاظهر يقتضي ان دونها بلحظة هو محل
القولين وعندي في المسالة غائلة وهي ان التوجيه عندي لابطال الهدنة عند القوة
سنة ان يؤدي الى تعطل الجهاد المفروض كل سنة فعلى هذا لا يكفي في هذا القول على
هذا التوجيه لحظة ان يكون دونها بلحظة بل يعتبر ان يكون دونها على وجه يمكن الخروج في
ذلك الدون الى الجهاد والقيام بفرضه تلك السنة اولا اثبت هذا القول في
الهدنة عكس طريقة ابي اسحق القاطع بهذا القول فان نصوص الشافعي رضي الله
عنه متفقة في الهدنة عند القوة على انها لا تجوز فوق اربعة اشهر الى ما دون سنة
انما ذكروه عن سنن الواقدي والذي في سنن الواقدي ليس في الهدنة وانما هو في
نزل وثني يقم في بلاد الاسلام ولفظه في ترجمة الصدقة وان كان المستامن
وثني لم ينزل يقم في بلاد الاسلام سنة ولم يوخذ به جزية فهذا انما هو في الستامن
في دار الاسلام وقوله ولم يوخذ به جزية يعني لانه لا يقر بها فاما اذا كان

والقول الذي اثبته الاصحاب في جواز زيادتها على اربعة اشهر صح

من يقر بالجزية فلا يترك ايضا سنة بلا جزية ومقتضاه انه يؤمن في دار الاسلام
دون سنة وهذا امر لا يجي في الهدنة عند القوة ايد الاختلاف للمدركين فعلى
هذا لا اثبت هذا القول هنا وبتقدير اثباته فلا اكتفي في دون السنة بلحظة كما في
المستامن بدار الاسلام بل اشترط ان يكون دونها بزمان يمكن الجهاد فيه في تلك السنة
نظرا الى ان الجهاد فرض كل سنة وقد تقدم ما في ذلك في الجهاد ولم ار من تعرض لذلك
ولا بد منه **الموضع السابع قوله** ولضعف يجوز عشر سنين فقط ليس مبنيا
للمقصود في حالات الضعف والعبارة الوافية بالمقصود ان يقول ولضعف
يجوز بحسب الحاجة ولا يزاد على عشر وضبط هذا ان احتيج عند الضعف الى سنة
لم يعدل الى اكثر منها وان احتيج الى سنة ونصف لم يعدل الى اكثر وان احتيج الى
سنتين لم يعدل لاكثر منها وان احتيج الى ثلاث سنين ولا يزال الحال منوطا بالحاجة
الى عشر فلا يزاد على عشر سنين وان دعت الحاجة الى اكثر من ذلك على المنصوص المعتمد
وقيل يجوز الزيادة على عشر بحسب الحاجة وقيل لا يجوز مع الحاجة الزيادة على سنة وقيل
لا يجوز اكثر من اربعة اشهر حكى ذلك المصنف في الروضة واخل في اختصاره فترك
وجها انه مع الحاجة يجب ان ينقص عن سنة وترك انه ان عقدت لضرورة جاز ان
تبلغ سنة على قول ولا يزاد على ذلك ولكنه اقتصر على الوجه ولم يذكر القول ومدركهما
مختلف وهذا كله ذكره الرافعي في الشرح عن البيان عن الشيخ ابي حامد فقال وفي
البيان ان الشيخ ابا حامد قال في التعليق نزل في القران تجويز الهدنة اربعة اشهر
وهادن رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرا ثم ابطل العهد قبل تمام المدة واختلف
الاصحاب فيه قيل نسخت الزيادة على اربعة اشهر فكيف ابطله والاصح انها ما نسخت
وانه اقام على الهدنة سنتين وانما ابطل العهد لانه وقع شي من حلفا النبي صلى الله عليه وسلم
وهم خزاعة وحلفا قريش وهم بنو بكر فاعان قريشا حلفاوها على حلفا النبي صلى الله عليه
وسلم فانتقضت هدنتهم فان قلنا بالنسخ لم تجز الزيادة على اربعة اشهر لا لحاجة ولا
لضرورة وان قلنا لا نسخ فان عقدت لحاجة فيجوز الى سنة او يجب ان تقصر المدة عن
السنة فيه وجهان وان عقدت لضرورة جاز ان تبلغ المدة سنة ويجب الاقتصار عليها
او تجوز الزيادة على عشر فيه قولان هذا كلام الشرح وما حكاه عن البيان عن تعليق
الشيخ ابو حامد هو كذلك في تعليقه وذكر الشيخ ابو حامد مستند مدعي النسخ على وجه
عجيب فقال ان النبي صلى الله عليه وسلم عقد الهدنة عشر سنين ثم نقضها وقاتلهم واختلف
اصحابنا في ذلك فمنهم من قال نسخ ما زاد على اربعة اشهر لقول الله تعالى فسيحوا في الارض
اربعة اشهر فنقض النبي صلى الله عليه وسلم العهد لانه منسوخ وهذا الذي ذكره
الشيخ ابو حامد لها ولا الفريق عجيب فان قول الله تعالى فسيحوا في الارض اربعة اشهر
نزل في سنة تسع وارسل بها رسول الله صلى الله عليه وسلم في تلك السنة وهي التي حج

فيها

انه صح

حج فيها ابو بكر رضي الله عنه بالناس وكان الفتح في سنة ثمان فكيف يستقيم ان تكون الهدنة
تستثنى بشي نزل بعد الفتح بسنة وقد ذهبت الهدنة وحصل الفتح هذا مما لا يتخيله من له
تامل ووقع في الرافعي فاعانت قريشا حلفاوها والذي في تعليق الشيخ ابي حامد فاعانت قريشا
حلفاوها وهذا هو الصواب الذي وقع وما ذكره الشيخ ابو حامد من انه ان اراد العقد لحاجة
والتفريع على عدم الفتح ففي جواز سنة او دون سنة وجهان شاهد لما ذكره الفوراني من السنة
وما ذكره فيما اذا كان بضرورة من القولين احدهما سنة والقول الثاني عشر سنين مخالف للمعروف
من نصوص الشافعي وهو ان الهدنة عند ضعف المسلمين تجوز بحسب الحاجة ولا تزاد على عشر سنين
وعند قوة المسلمين لا تزاد على اربعة اشهر وجرى المحاملي في التجريد على ما ذكره الشيخ ابو حامد
ولم يذكر ذلك الدارمي في الاستذكار ولا الشيخ في المهذب ولا ابن الصباغ في الشامل ولا الماوردي
الموضع الثامن يستثنى من المدتين المذكورتين الهدنة مع النساء خاصة فانه يجوز ان يعقد لهن
الهدنة من غير تقييد لانتفاء المعنى المذكور في التقييد وقد سبق شي من ذلك في الامان وذكرنا
العبيد وما اشبههم وذكرنا في ذلك ما يوقف عليه هنا ويعرف به الحكم هنا واعلم ان قول
المصنف ومتى زاد على الجائز يتناول صورتي القوة والضعف وقد نص الشافعي في الام في
الصورتين على نصين مختلفين فقال في ترجمة المهادنة على النظر للمسلمين فقال في صورة الضعف
ولا يجاوز بالمدة مدة اهل الحديبية كانت النازلة ما كانت وان كانت بالمسلمين قوة قاتلوا بعد
انقضاء المدة فان لم يقووا الامام فلا باس ان يجدد مدة مثلها او دونها ولا يجاوزها من قبل ان القوة
للمسلمين والضعف لعدوهم وقد يحدث في اقل منها وان هادنهم الى اكثر منها فالهدنة
منتقضة لان اصل الفرض قتال المشركين حتى يؤمنوا او يعطوا الجزية فان الله عز وجل
اذن بالهدنة فقال الا الذين عاهدتم من المشركين وقال تبارك وتعالى الا الذين عاهدتم
فلما لم يبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة اكثر من مدة الحديبية لم يجز ان يهادن الا على
النظر للمسلمين ولا يجاوز وقال في اخر ترجمة مهادنة من تقوى على قتاله فان جعل الامام
قلت ليس له ان يجعل له مدة اكثر من اربعة اشهر فعليه ان ينبذ اليه لما وصفت من ان ذلك
لا يجوز له ويوقته المدة الى اربعة اشهر لا يزيده عليها وليس له اذا كانت مدته اربعة اشهر
ان يقول لا افي لك باربعة اشهر لان الفساد انما هو فيما جاوز الاربعة اشهر فاثبت جمع من الاصحاب
قولي تفريق الصفقة في القدر الجائز اما نقل جواب كل واحدة من الصورتين الى الاخرى وجعلهما
على القولين واما لتخريج ذلك من الاصل ومنهم من قطع بصحة الجائز لعدم العوض وهذا رده قول
الشافعي فالهدنة منتقضة وعندي تقرير النصين على حالهما والفرق ان القوة ترجع الى امر
منصوص في كتاب الله تعالى ومقرر في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقضى الشافعي فيه بالتفريق
واما في صورة الضعف فانه امر اجتهادي بحسب الحاجة الى خمس سنين او اكثر او اقل ومن جملة
صوره عشر سنين والزيادة عليها نص من جهة انه لم يوجد غيره من رسول الله صلى الله عليه
وسلم وهي في نفسها اجتهاد فاذا زاد على المجتهد فيه لم يكن معنا مرد مقدر بالنص وانما المدار

على الاجتهاد فانتقض العقد كله ولم ار احدا من الاصحاب تعرض لذلك وهو طريق
راجح ويتضح الاعتراض على من خالف ذلك من المصنف وغيره **الموضع التاسع قوله**
قوله واطلاق العقد يفسده وكذا شرط فاسد على الصحيح يقتضي ان الاطلاق يفسده
بلا خلاف وليس كذلك بل فيه وجه انه ينزل عند ضعف المسلمين على عشر وعند القوة
قولان احدهما ينزل على سنة والثاني على اربعة اشهر كذا ذكره المصنف في الروضة
واخل من شرح الرافعي بشي اذكره وذلك ان الرافعي حكى هذا عن صاحب التقريب ثم
قال كذلك حكاه الامام وصاحب التهذيب واعترض الامام فقال الهدنة الى سنة
لا تجوز عند القوة على الصحيح وانما الكلام فيما دونها فان كان ولا بد فليكن التنزيل على ما دونها
ولهذا قال في الكتاب وعلى ما يقارب السنة في قول واسقط المصنف هذا من الروضة
الموضع العاشر قوله وكذا شرط فاسد على الصحيح يقتضي ان الخلاف وجهان
وليس كذلك بل ما صححه هو المنصوص في الام ومختصر وجوز المصنف الخلاف هنا ضعفا
وقد ذكر من جملة افراد صور هذا ما اذا شرط رد مسلمة تاتينا وقال هناك فسد
الشرط وكذا العقد في الاصح فجعل الخلاف قويا وسنذكر ما يتعلق بذلك في موضعه
ولكن قصدنا هنا التنبيه عليه وما ذكرناه من منصوص الام منه ما هو في ترجمة جماع
الهدنة على ان رد الامام من جاء بلده مسلما او مشركا قال الشافعي واذا
صالح الامام على ان يبعث اليهم من جاءه منهم او يبعث اليهم بمن كان يقدر على البعثة منهم من لم
ياته لم يجز الصلح لان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يبعث اليهم منهم باحد ولم يامر ابا بصير
واصحابه باتيانهم وهو يقدر على ذلك وانما نعني رددناه اليكم لم نمنعه كما نمنع غيره
واذا صالحهم على ان لا يمنعهم من نسا مسلمات جينه لم يجز الصلح وعليه منعهم منهن
لانهن لم يكن دخلن في الصلح بالحديبية فليس له ان يصالح على هذا فهن وان كن دخلن فيه
فقد حكم الله تعالى ان لا يرجعوهن الى الكفار ومنع رسول الله صلى الله عليه وسلم من جا من
النسا وهكذا من جا من معتوه او صبي هاربا منهم لم يكن له التخلية بينهم وبينه
ومن النصوص التي فيها ان الصلح بشرط فاسد لا يجوز ما ذكره في الام في ترجمة اصل
نقض الصلح فما لا يجوز اذا صالح الامام على ما لا يجوز فالطاعة نقضه كما صنع رسول الله صلى
الله عليه وسلم في النسا وقال بعد ذلك لو اعطى الامام قوما من المشركين الامان على اسير
في ايديهم من المسلمين ثم جاوه لم يحل له الا نزعه من ايديهم بلا عوض وكذلك ان اعطاهم
الامان على اموال المسلمين في ايديهم لم يحل له الا نزعها من ايديهم بلا عوض لما وصفت من خلاف
حال الاسير واموال المسلمين في ايدي المشركين ما اعطى النبي صلى الله عليه وسلم اهل الحديبية
وذكر في مختصر المزني **الموضع الحادي عشر قوله** قوله او يدفع مال اليهم
هذا مما نص عليه الشافعي في الام ومختصر المزني واستثنى الشافعي في الام ومختصر المزني
صورتين قال في الام في ترجمة الهادنة ولا خير في ان يعطيهم المسلمين شيا بحال على ان يكفوا

عنهم

عنهم لان القتل للمسلمين شهادة وان الاسلام اعز من ان يعطي مشرك على ان يكف عن اهله لان
اهله قاتلين ومقتولين ظاهرون على الحق ثم استثنى الشافعي من منع بدل المال صورتين فقال الا
في حال واحد واخرى اكبر منها وذلك ان يلتحم قوم من المسلمين فيخافون ان يصطلموا لكثرة العدو
وقلتهم او خلة بهم فلا باس ان يعطوا في تلك الحال شيئا من اموالهم على ان يتخلصوا من المشركين لانه
من معاني الضرورات والضرورات يجوز فيها ما لا يجوز في غيرها او يوسر مسلم فلا يخلى الا بفدية
فلا باس ان يفدى لان رسول الله صلى الله عليه وسلم فدى رجلا من اصحابه اسره العدو برجلين
اخبرنا عبد الوهاب الثقفي عن ايوب عن ابي قلابة عن ابي المهلب عن عمران بن الحصين ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم فدى رجلا برجلين وهذا الذي ذكره الشافعي في الام ذكر نحوه المزني
في مختصره وجرى عليه الاصحاب وقال المصنف في الروضة في الشروط الفاسدة وكذا لو عقد
بشرط التزام مال فان دعت ضرورة الى بذل مال فان كانوا يعذبون الاسرى ففديناهم او
اخاطوا بنا وخفنا الاصطلام فيجوز بذل المال ودفع اعظم الضررين باخفهما وفي وجوب
بذل المال عند الضرورة وجهان بناء على وجوب دفع الصايل زاد المصنف ليس هذا البنا بصحيح
وقد سبق ان الصايل اذا كان كافرا وجب دفعه قطعا ثم الخلاف في وجوب الدفع هناك بالقتال
وهنا بالمال والاصح وجوب البذل هنا للضرورة تمت زيادته ثم قال تبعا للشرح ولا يملك
الكفار ما ياخذونه لانه ماخوذ بغير حق قاله في المهذب وقول المصنف تبعا للشرح بان
كانوا يعذبون الاسرى في ايديهم بشي فراى في جواز الفدا فان الفدا يجوز وان لم يوجد التعذيب
وقوله في زيادته ليس هذا البنا بصحيح وقد سبق ان الصايل اذا كان كافرا يجب دفعه قطعا
يقال عليه قد سبق ان الروياني ذكر ما يقتضي الاستحباب فالبنا هنا على ما ذكر هناك صحيح
وقد ذكر هذا البنا هنا جماعة من الاصحاب وقول المصنف ثم الخلاف في وجوب الدفع
هناك بالقتال يعني لو ثبت اذ في صورة المسلم وهنا بالمال يقال على هذه الصورة دايرة بين
الصايل على النفس والطالب للمال والاستسلام للكافر في صورة النفس ذل وبالمال لا يصل الى
ذل الاستسلام في صورة النفس فلهذا جا في هذه الصورة خلاف قوي بخلاف صورة
طالب النفس الكافر هذا ما كتبت اولا ثم ظهر لي ان المراد الخلاف في دفع الصايل على غير
الدافع وفيه الخلاف معروف لان الامام حينئذ يدفع الصايل على المسلمين في الصورتين
المذكورتين الطالب قتلهم بما يدفعه من المال فان قيل الشافعي لم يتعرض للامام وانما
ذكر بذل المال من المحاط بهم وكذلك مقتضى كلام المصنف قلنا كل واحد يعطي عن نفسه
وعن غيره فآل الحال الى ما قلناه وقول المصنف ثم الخلاف في وجوب هناك
بالقتال وهنا بالمال جوابه ما تقدم وما صححه من وجوب البذل هنا للضرورة له وجه
وقول الشافعي في الموضعين فلا باس المقصود منه ارتفاع التحريم فاذا ارتفع التحريم صرنا
الى الوجوب بدليل اخر وما ذكره المصنف في اخر كتاب السير من استحباب فك الاسرى
محله ما اذا لم يكن هناك عقوبة زاد ضرر الاسير بها فان كان هنالك ذلك وجب بذل

فالبنا صح

المال لخلاصه بالضرورة **الموضع الثاني عشر** قوله وتصح الهدنة على ان ينقضها الامام
متى شا كلام لا يظهر فيه المقصود والمقصود منه انه عند قوة المسلمين يحتاج ان يشا
نقضها عند انقضا الاربعة ويجوز ان ينقضها قبل ذلك وليس له تاخير النقض بعد اربعة اشهر
الا على قول الاخر فله تاخير النقض الى ما دون سنة على قول والى سنة لا يتعداها على القول
الاخر وفيما دون السنة قايلة نبهت عليها فلا يحتاج الى اعادتها ولذا اعتقد ذلك عند الضعف فانه
يراعي الحاجة فما دامت قايمة ان شا نقض وان شا لم ينقض فان زالت قبل اربعة اشهر فله النقض
حالا وله التاخير الى اربعة اشهر وان زالت بعد اربعة اشهر احتاج الى نقضها الا على قول التاخير
الى ما دون سنة الى سنة ففيه ما سبق وان ادامت الحاجة الى سنة فله ان ينقض فاذا
زالت تعين النقض وان استمرت الحاجة الى عشر سنين تعين النقض والمراد من خرج بذلك
ولعلم ان المصنف تعرض للمرتين وللعقد على ان ينقضها الامام متى شا وفاته صورة
رابعة وهي ان الهدنة يصح عقدها بان يقول الامام هادنتكم على ان لفلان نقضها متى شا وكان فلان
مسلما عدلا ذا راي والا من نقضه هو الامام ووقع في الروضة تبعا للشرح تصويرة لك
بهادنتكم ما شا فلان وهذا ظاهر يقتضي هادنتكم المدة التي يشاوها فلان وهذا لا يصح وانما
الذي يصح ما قررناه **قوله** ومتى صحت وجب الكف عنهم حتى ينقضي او ينقضوها بصريح او
قتالنا او معاونة اهل الحرب بعورة لنا او قتل مسلم الى قوله والاظهر جواز شرط ان لا يردوا
نصح كلامه في مواضع احدها قوله متى صحت الى قوله حتى ينقضي او ينقضوها يحتاج
الى زيادة وهي او ينبذ الامام نقضها في صورة عقدها على ذلك او ينبذ نقضها المسلم الذي شرط
له ذلك واعلم ان المصنف لم يتعرض لما اذا افسدت وقد قال في الروضة تبعا للشرح انه لا يعني
بل يجب نقضه لكن لا يجوز اغتيالهم بل يجب انذارهم واعلامهم **الثاني** قوله او قتل مسلم
يقتضي ان قتل الذمي ليس كذلك وليس الامر ما يقتضيه كلامه فقد قال الشافعي في الام في ترجمة
ما احدث الذين نقضوا العهد واذا ادعى الامام قوما واغاروا على قوم موادعين او اهل ذمة او
او مسلمين فقتلوا واخذوا اموالهم قبل ان يظهروا نقض الصلح فللامام غزوهم وقتلهم وسباهم
واذا ظهر عليهم الزمهم بمن قتلوا او جرحوا او اخذوا ماله الحكم ما يلزم اهل الذمة من قود او عقل او
وضمان فان قتل الذي في البغي الاغتال والقتل وللامان في القتل المجرد قلنا المقصود هو القتل ولم يفرق
الشافعي فيه بين المسلم والذمي والمعاهد **الموضع الثالث** يقتضي قوله حتى الى قوله او قتل مسلم
يقتضي انحصار الانتقاض فيما ذكر من جهة قوله وجب الكف حتى الى قوله او قتل مسلم وليس كذلك فقد
ذكر المصنف في الروضة بعد قتل المسلم او اخذوا ماله او سبوا رسول الله صلى الله عليه وسلم
ثم قال قال الامام والمضرات التي اختلف في انتقاض الذمة بها ينتقض العهد بها بلا خلاف لان
الهدنة صفينة غير موكدة تبذل لحاجة **الموضع الرابع** قوله واذا انقضت جازت الاغارة عليهم
وبياتهم هو فيما اذا كانوا في بلادهم فاما من دخل دار الاسلام بهدنة او امان فانه لا يغتال وان
انتقض عهده بل يبلغ المامن كذا قاله المصنف في الروضة تبعا للشرح ولكن كلام الشافعي في الام يخالف

هذا

هذا قال في ترجمة نقض العهد والذين نقضوا العهد ان للامام ان يغزوهم
وله قبل مقاتلتهم وسبا ذراريهم وغنيمة اموالهم كانوا في وسط دار الاسلام
او في بلادهم العدو وهكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ببني قريظة
صاحبهم الصلح بالمهادنة فنقض ولم يفارقوه فسار اليهم رسول الله صلى الله
عليه وسلم في عقر دارهم وهي معه بطرف المدينة فقتل مقاتلتهم وسبى ذراريهم
وغنم اموالهم وصاحبهم الذي لم يسمه الشافعي هنا هو كعب بن اسد ثم قال
الشافعي في الذي جا الى الامام وقال انا على الهدنة وعلم الامام غير ما قال انه
ينبذ اليه ويرده الى مامنه ثم قتله وسبى ذريته وغنم امواله ان لم يسلم او يعطي
الجزية ان كان من اهلها ومقتضى نصه ان اهل الهدنة اذا كانوا جماعة في موضع لهم
في دار الاسلام ان له ان يغر عليهم ويقتل وهذا يخالف ما اقتضاه ايراد الروضة
تبعا للشرح والمعتمد ما نص عليه الشافعي الموضع **الخامس** ٥ اطلق فيما اذا انتقض
عهدهم جواز الاغارة وبياتهم ولم يفرق بين ان الذين يعلموا ان الذي فعلوه ناقض او لم
يعلموا وقد قال المصنف في الروضة واذا انتقض عهدهم جاز بيتهم والاغارة عليهم
ان علموا ان ما فعلوه ناقض وكذا ان لم يعلموا على الاصح وما صححه في الروضة لم يصححه
الرافعي وانما قال انه الموافق لاطلاق المعظم ويقال للرافعي انما اطلق المعظم ذلك
بنا على ان النفوس في الغالب تعرف ما يخالف ما جرى منها وما يترتب عليه عادة فان كان
الصادر ممن لا يعرفه اهل الهدنة فينبغي القطع بوجوب اعلامهم وقد اشار الرافعي الى
بحث اخر بعد ان تكلم على كلام الوجيز فقال وينبغي ان يقال اذا لم يعلموا انه خيانة لا ينتقض
العهد الا اذا كان الماتي به مما لا يشك في مضادته للهدنة كالقتال والذي نقوله
نحن انه اذا كان الغالب ان ذلك مما تعرفه الانفس انها خالفت ما صدر منها فانه ينتقض
به العهد وان لم يعلموا لانهم مقصرون باقدامهم عليه ولكن ينذرون فان قالوا نجدد صلحا
اجابهم اليه الموضع **السادس** قوله ولا يجوز شرط رد مسلمة تاتينا منهم فان شرط
فسد الشرط وكذا العقد على الاصح قد تقدم شي يتعلق بهذا عند قول المصنف وكذا شرط
فاسد على الصحيح والقصد الان بسط ذلك **فنقول** ما صححه هنا من فساد ٥
العقد يقتضي انه وجه وليس كذلك بل هو نص الشافعي في كتبه قال في الام في ترجمة
جماع الهدنة على ان يرد الامام من جا بلده مسلما او مشركا واذا صالحهم على ان لا يمنعهم
من نسا مسلمات جيئة لم يجز الصلح وعليه منعهم منهن لانهن لم يكن دخلن في صلح ٥
الحديبية فليس له ان يصالح على هذا فيهن وان كن دخلن فقد حكم الله عز وجل ان لا
يرجعوهن الى الكفار ومنع رسول الله صلى الله عليه وسلم من جا من النسا وفي الام في
ترجمة جماع الوفا بالنذر والعهد ونقضه بعد ذكر صلح الحديبية وما فيه من النسخ
والكل طاعة لله تعالى قال الشافعي فان قال قايل وهل لاحد ان يعقد عقدا مفسو

ح

ثم نسخه قيل ليس له ان يستدعي عقد منسوخا وان كان ابتداه فعليه ان ينقضه
كما ليس له ان يصلي الى بيت المقدس ثم يصلي الى الكعبة لان قبلة بيت المقدس قد نسخت
ومن صلى الى بيت المقدس مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل نسخها فهو مطيع لله عز وجل
كالطاعة له حين صلى الى الكعبة وذلك ان قبلة بيت المقدس كانت طاعة لله قبل نسخ وبعد
ما نسخت معصية فلما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم تناهت فرايض الله عز وجل
فلا تزاد فيها ولا ينقص منها فمن عمل فيها بمنسوخ بعد علمه فهو عاص وعليه ان يرجع الى الله وهذا
فرق بين نبي الله وبين من بعده من الولاة في الناسخ والمنسوخ وفي كل ما وصفت دلالة على ان
ليس للامام ان يعقد عقدا غير مباح له وعلى ان عليه اذا عقده ان يفسخه ثم يكون طاعة الله في
نقضه **فان قيل** فما يشبه هذا قيل له هذا مثل ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من نذر ان يطع الله فليطعه ومن نذر ان يعصي الله فلا يعصيه ثم قال الشافعي فلما دلت
السنة على ابطال النذر فيما يخالف المباح من طاعة الله عز وجل دل على ابطال العقود في خلاف
ما يباح من طاعة الله عز وجل ثم قال الشافعي وكل هذا يدل على انه انما يوفى كل عقد نذر
وعهد لمسلم او مشرك كان مباحا لا معصية لله عز وجل فيه فاما ما كان فيه لله تعالى معصية
فطاعة الله تبارك وتعالى في نقضه اذا مضى ولا ينبغي للامام ان يعقد فهذه النصوص من الشافعي
صريحة في ابطال العقد المشتمل على شرط رد النسا فلا ينبغي في مثل هذا ان يقال وكذا العقد
في الاصح بل يقال على النص ويكون مقابله هذا الوجه الضعيف الذي ذكره الامام وتردد الاصحاب
فيه ولا يعرف هذا الوجه وهو ضعيف جدا الموضع **السابع** قوله في الاصح يقتضي قوة الخلاف
وقد سبق انه ضعيف بقوله وكذا شرط فاسد على الصحيح وهذا الوجه ضعيف مخالف لنص
الشافعي فالتعبير هنا بالصحيح متعين ان لم يقف على النص الموضع **الثامن** قوله فان شرط رد
من جا او لم يذكر رد فجات امراة كلام ناقص وتمامه فجات امراة مسلمة وكذلك قال الشافعي والاصحاب
والتي تسلم عندنا حكمها حكم من جات مسلمة نص عليه وكذلك لو ارتدت بعد اسلامها وجا زوجها
يطلبها قبل ان تقل نص عليه وفي المحرر ثم جات النسوة يعني التي سبق الكلام عليهن وهن مسلمات
على ان كلام المحرر فيه تعقب فانه قال لا يجوز ان يشترط في المهادنة رد المراة اذا جات مسلمة
وان شرط الامام رد النسوة اطلق هذا وكان الاحسن ان يقول المسلمات وقد ذكر هذا
في المنهاج في قوله ولا يجوز شرط رد مسلمة تاتينا منهم الموضع **التاسع** قوله لم يجز دفع مهرها
الى زوجها في الاظهر ظاهره التسوية في الخلاف بين الصورتين وليس كذلك فان صورة اذا شرط
رد من جا مترتبة على ما اذا لم يذكر رد فان اوجبناه عند الاطلاق ففي صورة شرط الرد اولى
والا فطريقان فقولان الموضع **العاشر** قوله لم يجب دفع مهر الى زوجها في الاظهر يقتضي
تخصيص ذلك بالصورتين اللتين ذكرهما وهما اذا شرط رد من جا او لم يذكر رد وقضية هذا انه
لو شرط رد النسا ان لا يجب دفع المهر وليس كذلك بل اصح القولين انا لا نغرمه شيا وكان ذكر
هذا احسن من ذكر الاطلاق او ذكر رد ~~المشرك~~ لانهما يفهمان من هذه بطريق الاولى وقد

نص

نص الشافعي في الام على هذا فقال وفيه قول بان لا يعطي الزوج المشروط الذي جاءت
امراته مسلمة العوض ولو شرط الا ما رد النساء كان الشرط منتقضا ومن قال هذا
قال ان شرط رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الحديبية اذ دخل فيه ان يرد من
جاءهم وكان النساء فيهم كان شرطا فاسدا صحيحا فسخه الله ورسوله لاهل الحديبية
وردهم فما فسخ فيه العوض ولما قضى الله تعالى بمرد رسوله صلى الله عليه وسلم ان لا يرد
النساء لم يكن لاحد رد هن ولا عليه عوض فيهن لان شرط من شرط رد النساء بعد فتح
الله عز وجل ورسوله باطل ولا يعطى بالشرط الباطل شيء وقد ذكر المصنف في الزوجة تبعا
للشرح ان في الغرم في صورة شرط النساء الخلاف السابق بالترتيب الموضع الحادي
عشر قوله لم يجب دفع مهر يعني ان مقابل الاظهر وجوب دفع مهر فاندرج هل هو
المسمى او مهر المثل وكلاهما غير صحيح والمتبادر الى الافهام مهر المثل والمنصوص في الام وعليه
جرى جمهور الاصحاب ان المغروم انما هو الذي دفعه الزوج من المسمى قال في الام في
ترجمة تفريع نساء المهادنين في الكلام على قول الله عز وجل مثل ما انفقوا الآية والله اعلم ما دفعوا
من الصداق لا النفقة عين ولا الصداق كله ان كانوا لم يدفعوه قال الشافعي فاذا
جاءت امراة رجل قد جهز بما يتبع فاعطاها ما ساق رددت اليه مائة وان جهزها بما ساق فاعطاها
خمسين رددت اليه خمسون لانها لم تاخذ منه من الصداق الا خمسين وان جهزها بما ساق ولم
يعطها شيئا من الصداق لم ترد اليه شيئا لانه لم يسمها بالصداق شيئا ولو انفق بغير من عرس
هذه به وكذا ان لم يعط من ذلك شيئا لانه تطوع به ولا ينظر في ذلك الى مهر مثلها ان كان
قد زادها عليه او انتقصها فيه لان الله عز وجل امر بان يعطوا مثل ما انفقوا وقال
في مختصر المزني يعطى ما انفق وهو ما دفعه اليها من المهر وعلى ذلك جرى جمهور الاصحاب
وقال الماوردي عندي ان المغروم الاقل من مهر المثل والمبذول وما قاله الماوردي
مخالف لصريح نصوص الشافعي فلا يعول عليه ولا يلتفت اليه الموضع الثاني عشر الطلق
القولين في ايجاب الدفع الى زوجها ومحل القولين ما اذا طلبها زوجها بنفسه او بوكيله اما اذا
لم يتفق ذلك فانا لا نغرم لزوجها شيئا قطعا وان كانت امة وكان زوجها عبدا ولم يطلب
السيد فلا بد من طلب الزوج والمالك الذي اعطى المهر نص عليه في الام ونص الشافعي
على الاول في الام فقال في ترجمة تفريع النساء المهاديات اذا جاءت المرأة الحرة من نساء
اهل الذمة مسلمة مهاجرة من دار الحرب الى موضع الامام من دار الاسلام او دار الحرب
فمن طلبها من ولي سوى زوجها منع منها بلا عوض واذا طلبها زوجها بنفسه او طلبها عني
بوكالته منعها وفيها قولان فذكر القولين في اعطاء العوض وقضيته هذا ان الزوج لو مات
قبل الطلب وجاء ورثته يطلبون المهر فلا يغرم لهم شيئا كما لو كان حيا ولم يطلب نص عليه في
الام فان طلبها ثم مات لم يسقط الغرم على هذا القول ودفع الى ورثته الثالث

عشر محل القولين فيما اذا جات المراة بلد الامام او نايبه وجا زوجها يطلبها منه فلو
جات الى بلد ليس فيه الامام ولا نايبه فعلى اهل البلد منعها حسبه ولا يغرمون المهر ولا
الامام وقد قال الشافعي في الام في ترجمة تفريع نسا المهادنين وان قدمت المراة
من بلاد الاسلام او غيرها حيث تفقد الامام ثم جا زوجها يطلبها الى الامام لم يعط عوضا
لانها لم تقدم عليه وواجب على كل من كانت بين ظهرانيه من المسلمين ان يمنعها زوجها ومتى
صارت الى دار الامام فطلبها زوجها فغابت عن دار الامام فلا عوض له فمن طلبها وهي في
دار الاسلام فمنعها منه فله العوض يريد على ما قدم قبل ذلك وفي الترجمة المذكورة
ولا يستوجب العوض بحال الا ان يطلبها الى الامام او وال يخلفه في بلده فان طلبها الى
من دون الامام من عام او خاصة الامام او الى من لم يوله الامام هذا فهذا لا يكون له
به العوض ومتى وصل الى الامام طلبه بها وان لم يصل اليه فله العوض وقد ذكر
المصنف في الروضة تبعا للشرح انها ان هاجرت الى بلد ليس فيه الامام ولا نايبه ان
على اهل البلد منعها حسبه ولا يغرمون المهر قال ابن كج وليس على الامام والحالة هذه رد
المهر كما لو جا رجل الى غير بلد الامام لا يلزمه ان يخلي بينه وبين من يطلبه والاحسن
ما حكاه البغوي وغيره انه قال عند المهادنة من جاني منكم مسلما رددته لم يلزمه
شي لانها ما جاته وان قال من جا المسلمين او من جانا وجب وهذا التفصيل ليس
بحسن والمعتمد ما اطلقه الشافعي في الام ولم يذكر المصنف ذلك تبعا للشرح الا عن
ابن كج وهو منصوص الام الموضع **الموضع الرابع عشر** محل القولين ما اذا كان طلب
الزوج او وكيله المراة المذكورة من الامام وهي في العدة فلو انقضت العدة ثم رفع الطلب لم
يدفع له شيا على قول الدفع نص على ذلك في الام في تفريع امر نسا المهادنين فقال واذا جا
زوج المراة يطلبها فلم يرجع الى الامام حتى اسلم وقد خرجت امراته من العدة لم يكن له عوض
ولا على امراته سبيل لانه لا يمتنع من امراته اذا اسلم الا بانقضا عدتها ولو كانت في عدتها
كانا على النكاح وانما يعطي العوض من يمنع امراته ولو قدم وهي في العدة ثم اسلم ثم طلبها
الى الامام خلى بينه وبينها فان لم يطلبها حتى ارتد بعد اسلامه ثم طلب العوض لم يكن له
لانه لما اسلم صار ممن لا تمنع امراته فلا يكون له عوض لاني امنعها منه بالرده فظهر
من هذا الكلام انه لا بد على قول الدفع من ان يكون الطلب في عدة الزوج الطالب لها وقد ذكر
المصنف في الروضة تبعا للشرح ما يقتضي هذا فقال وينبغي ان يكون الطلب في العدة
فاما اذا بانت بانقضا العدة فلا اثر للطلب وقد ذكر الماوردي في الحاوي ان الطلب ممتد
الى انقضا العدة وانه متى انقضت العدة ولم يطالب فلا مهر له على هذا القول وما وقع
في الروضة تبعا للشرح من انه يلايم هذه القاعدة ان يقال يشترط كون الطلب على الفور
كلام غير مستقيم وانما المعتبر ان يقع الطلب في العدة كما ذكره الشافعي ومن ذكره من اصحابه

ولو تخللت

حللت عن الزوج عن وطي شبهة بحبل فطلبه فيها كاف ولا يحتاج ان يصبر الى
ان تجي الى عدة لان هذا البين كالرجعة ولا ابتداء نكاح وانما هو اظهار رغبته وكلما
قرب الزمان كان اكد ويخرج من اعتبار العدة انه لو كان الحال قبل الدخول لم يدفع
له شيا لان العدة ليست موجودة الموضع الخامس عشر محل القولين فيما اذا
لم يطلقها ثلاثا في العدة فان جري ذلك لم يغرم له شيا على هذا القول نص عليه
الامام فقال لو لم يطلبها من الامام حتى طلقها ثلاثا او ملكها ان تطلق نفسها فطلقت نفسها
ثلاثا او تطليقه لم يستحق عليها من الطلاق غيرها لم يستحق عوض لانه قد قطع حقه
فيها حتى لو اسلم وهي في عدة لم تكن له زوجة فلا يرد اليه المهر عن امراة قد قطع حقه
فيها بكل حال وكذلك لو خالعها قبل رفع الى الامام لانه لو اسلم تثبت الخلع وكان باينا
منه فلا يعطي من نفقته شي من امراة قطع ان تكون زوجة له بحال ومقتضي النص
انه اذا طلبها من الامام ثم طلقها ثلاثا او خالعها انا ندفع له المهر على ما تقدم بيانه وقد
صرح المصنف بذلك في الروضة تبعا للشرح قال ولا يسقط العوض بان يطلقها
بعد طلبها واما قبله فان خالعها او طلقها طلاقا باينا فلا غرم لانه ترك باختيار وقال
الروياني وكذا لو ملكها ان تطلق نفسها على الفور وما ذكره المصنف في الروضة تبعا
للشرح عن الروياني ليس معتمدا بل هو مقيد بانه ملكها ان تطلق نفسها ثلاثا او طلقه
لم يستحق غيرها فطلقت كذلك كما سبق في نص الشافعي وكانه سقط من شرح الرافعي
والروضة وكذلك لو ملكها ان تطلق نفسها فطلقت على الفور ويضاف الى ذلك ان تكون
بانت بما طلقت به نفسها كما نص عليه وعندي توقف فيما اذا طلبها من الامام ثم ابانها
قبل انقضاء عدتها من جهة انه رغب عنها باختيار فان اتفق انه طلبها من الامام واخذ ما
بذله لها من المسمى ثم ابانها في العدة فعندي تردد في استرداد ما اخذ والارجح
الاسترداد واعلم انه لو طلقها رجعيا ففيها كلام للشافعي غريب قال الشافعي
ولو طلقها واحدة ملك الرجعة ثم طلب العوض لم يعطه حتى يراجعها فان راجعها في العدة
من يوم طلقها ثم طلبها اعطي العوض لانه لم يقطع حقه من العوض لانه كون قطعه حقه في
العوض الا بان يحدث طلاقا لو كانت ساعتها تلك اسلمت او اسلم لم يكن له عليها رجعة
وقد ذكر المصنف في الروضة ذلك تبعا للشرح فقال وان طلقها رجعيا او طلقها وسكت
وهي في عدة الرجعة ثم جا الزوج يطلبها فالصحيح المنصوص انه انما يغرم له اذا راجعها
لظهور قصد الامساك بالرجعة وان كانت رجعة الكافر المسلمة لا تصح قال
الامام وخرج المحققون قولا انه يستحق المهر بمجرد الطلب فلا رجعة لانها فاسدة فلا
معنى لاشتراطها ونحن نقول ما ذكره الامام عن المحققين مردود لان المراد
ظهور رغبته فيها ولا يخفى في ذلك الطلب فلا بد من ظهور اللفظ المقتضي للرجعة وان لم تصح
الرجعة لتظهر رغبته فيها وانه مقيم على زوجيتها بكل طريق وان قلنا ان رجعته موقوفة

حتى اذا اسلم بانت صحة الرجعة فلا عوض له والقصد الان العزم ولا ينافيه جواز
استمراره نكاحه فان قيل فما تقولون على هذا القول قلنا نقول عليه لا تراجع
ولذلك يوافق ما خرجه المحققون لكن الاصل المذكور ضعيف فلعلهم نظروا الى ان ما لا يصح
لا يعين وجوده في الاستحقاق الموضع السادس عشر محل القولين ما اذا كانت حية
عند الطلب فلو ماتت قبل الطلب فلا ندفع له شيا على هذا القول نص على ذلك الشافعي في
الام فقال ولو قدمت مسلمة وجاء زوجها فلم يطلبها حتى ماتت لم يكن له عوض لانه انما يعاض
بان يطلبها بمنعها وهي بحضرة الامام ومقتضى هذا النص انه لو طلبها من الامام فمنعها ثم ماتت
ان رد ما دفع اليه واجب له على هذا القول وقد صرح الشافعي بذلك في صورة القتل فقال
فقال وان قدمت فطلبها الزوج ثم قتلها رجل فعليه القصاص او العقل ولزوجها العوض وكذلك
لو قدم وهي بالحياة لم تمت وان كان يرى انها في اخر رمق لانه يمنعها في هذه الاحوال الا ان يكون جنى عليها
جناية فصارت في حال لا تعيش الا كما تعيش الذبيحة فهي في حال الميتة فلا يعطى فيها عوضا واذا كان
على الامام منعه اياها في هذه الاحوال بان يكون في حكم الحياة كان له العوض ومقتضى كلام الشافعي
ان له العوض من المال الذي عينه اولا وهو سهم النبي صلى الله عليه وسلم من الفيء والغنيمة دون ما سواه
من المال لان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما لي مما افاء الله عليكم الا الخمس والخمس مردود عليكم
يعني والله اعلم في مصلحتكم وبان الانفال كانت تكون منه وبان عمر رضي الله عنه روى ان النبي صلى
الله عليه وسلم كان يجعل فضلة ماله في الكراع والسلاح عدة في سبيل الله عز وجل وهذا الذي ذكرناه
عن النص يخالف ما ذكره المصنف في الروضة عن نقل الامام ان الغرم يكون على القاتل لانه المانع بالقتل
وراى يعني الامام ان يفصل فيقال ان قتلها على الاتصال بالطلب فالحكم ما ذكروه وان تاخر القتل فقد
استقر الغرم علينا بالمنع فلا اثر للقتل بعده وفي الحالتين لا حق للزوج فيها على القاتل من قصاص ولا دية
لانه لا يرثها وما ذكره الامام من النقل عن غيره والتفصيل من بحثه فهو ممنوع والصواب
ان العوض من سهم النبي صلى الله عليه وسلم كما نص عليه الشافعي والقول بانه على القاتل لا معنى له ولا دليل
يدل عليه فوجب اطراحه ومما يقع فيه التقاص ورد العوض ما ذكره الله تعالى في قوله واسالوا
ما انفقتم وليسالوا ما انفقوا قال الشافعي في الام في ترجمة جماع الصلح في المومنات يعني والله
اعلم ان ازواج المشركات من المومنين اذا منعهم المشركون اتيان ازواجهم بالاسلام اذ واما
دفع اليهن الازواج من المهور كما يودي المسلمون ما دفع ازواج المسلمات من المهور وجعله الله
تعالى حكما بينهم ثم حكم لهم في هذا المعنى حكما ثانيا فقال عز وعلا وان فاتكم شيء من ازواجكم الى
الكفار فعاقبتم كانه يريد والله اعلم فلم تعفوا عنهم او لم يعفوا عنكم مهور نسائكم فاتوا الذين ذهبت
ازواجهم مثل ما انفقوا كانه يعني من مهورهم اذا ماتت امراة مشركة اما مسلمة قد اعطاها
ماية في مهرها وفاتت امراة مشركة الى الكفار قد اعطاها ماية حسبت ماية المسلم عاية
المشرك فقد ثبت العقوبة قال الشافعي وكتب بذلك الى اصحاب عهود المشركين
حتى يعطوا المسول ما قصصناه به من مهر امراته المسلمة التي جاءت امراته اليهم ليس له

عن ذلك

وغير ذلك ولو كان مهر المسلمة التي تحت المشرك اكثر من مايه ادى الامام الفضل
عن المايه الى زوج المشركة ولو كان مهر المسلمة ذات الزوج المشرك مايتين ومهر
امراة المسلم الفايتة الى الكفار مايه ففاتت امراة مسلم اخرى فضل له من مهرها مايه مشرك
وليس على الامام ان يعطي من فاتته زوجته من المسلمين الى المشركين الا قصاصا بين مشرك
فاتت زوجته الينا وظهر من هذا النص ان الامام يكتب الى اصحاب عهود المشركين حتى يعطي
المشرك ما قضضناه به من مهر امراته للمسلمة التي فاتته امراته اليهم فان كان عندهم
مال مرصد لمصالحهم اعطوا منه الزوج المشرك والا فنقض ذلك على اهل الهدنة وفي دخول
الزوج فيهم نظر وعلى دخوله فتسقط حصته وياخذ الباقي منهم وسياتي في غرم المهر للمسلم
التي فاتت زوجته الى الكفار انه يفرع على غرم المهر للمشرك الموضع السابع عشر وكذا عبد
وحر لا عشيرة له يحتاج الى زيادة ذكرها في الروضة وهو انه يغلب على الظن انه يذل ويهان
الموضع الثامن عشر قوله على المذهب يقتضي ان في كل من العبد والحر الذي لا عشيرة له
طريقين وليس كذلك فالعبد ليس فيه طريقان بل فيه وجهان ذكرهما المصنف في الروضة
تبعا للشرح ثم قال واما الحر فان لم يكن له عشيرة وغلب على الظن انه يذل ويهان ففي رده
طريقان والذي نقوله نحن ان ذكر الوجهين في العبد ليس بجيد لان الشافعي قد
نص في الام على العبد فقال ومن جا من عبيدهم مسلما لم نرده اليهم واعتقه بخروجه اليه
وقضية ذلك انا نقول المصنف وكذا عبيد على النص واما حكم عتق العبد فان غلبهم على نفسه وكان
ذلك بعد الهدنة لم يعتق ولم نرده فان اعتقه مالكه والا باعه الامام لمسلم او دفع قيمته من
بيت المال ثم اعتقه على المسلمين كافة وولاوه لهم الموضع التاسع عشر قوله على المذهب
يقتضي ان في الحر طريقة انه لا يرد قطعا وليس كذلك بل الطريقان اللذان ذكرهما المصنف في
الروضة قال فيها الصحيح طرد الوجهين في رد العبد والثاني يرد قطعا لان الحرية في الجملة مظنة
القدرة والذي نقوله ان الحر الذي لا اهل له ولا عشيرة ويغلب على الظن انه يذل
ويهان لا يرد قطعا كما اقتضاه كلام المنهاج وان لم يذكره في الروضة لان كلام الشافعي في الام
يقتضي ذلك قال الشافعي وبهذا قلنا لو اعطى الامام قوما من المشركين الامان على
اسير في ايديهم من المسلمين ثم جاه لم يحل الا نزعه من ايديهم بلا عوض لما وصفت من خلاف
حال الاسير في ايدي المشركين ما اعطى النبي صلى الله عليه وسلم اهل الحديبية من رد رجالهم
الذين هم ابناوهم واخوانهم وعشايرهم المهرعون فيهم ومن غيرهم ان ينالوا بتلف فان
ذهب ذاهب الى رد ابي جندل بن سهيل الى ابيه وعياش بن ابي ربيعة بما اعطاه قيل له
اباوهم واهلوهم اشفق الناس عليهم واحرصه على سلامتهم ولعلهم كانوا سيفونهم
بانفسهم مما يوذيهم فضلا عن ان يكونوا متهمين على ان ينالوهم بتلف او امر لا يحتملونه بعذاب
وانما نقموا منهم خلافهم دينهم ودين ابايهم فكانوا يشددون عليهم ليتركوا دين الاسلام وقد
وضع الله عز وجل عنهم الماثم في الاكراه فقال الا من اكره وقلبه مطمين بالايمان ومن اسر

مسلما من غير قبيلته وقرابته فقد يقتله بالوان القتل ويبلوه بالجوع والجهد وليس حالهم
واحدة ويقال له ايضا الا ترى ان الله عز وجل نقض الصلح في النسا اذا كن اذا اريدت بهن الفتنة
ضعفن عن عرضها عليهن ولم يفهمن فهم الرجال ان البقية تسعهن في اظهار ما اراد المشركون
من القول وكان فيهن ان يصبهن ازواجهن وهن حرام فاسري المشركون في اكثر من هذه الحال
الا ان الرجل ليس ممن ينكح وربما كان من المشركين من يفعل ما بلغنا فان قيل هذا النص
الذي ذكرته عن الام انما هو في الرجال الاسرى لا في رد الرجال الاحرار الذين جاوا من بلاد
الهدنة الذين لا اهل لهم ولا عشيرة ويغلب على الظن يذلون ويهانون اذا ردوا قلنا فيما اخذ
الشافعي في الجواب عن قصة ابي جندل وعياش بن ابي ربيعة ما اخذ دلنا على ذلك على انه لا فرق
بين الاسير المسلم وبين المردود الى الاسر الموضع العشرون قوله ويرد من له عشيرة
طلبته اليها لا الى غيرها الا ان يقدر المطلوب على قهر الطالب والهرب منه الاستثنا غير مسلم
لان قضيته ان غير عشيرته اذا طلبته يرد اليها اذا كان يقدر المطلوب على قهر الطالب وهذا شي
ذكره البغوي ومن تبعه وهو غير صحيح فلا يرد الا اذا طلبته عشيرته واما ما ذكر المصنف
في المنهاج تبعا للمحرر وفي الروضة تبعا للشرح من انه اذا طلبه غير عشيرته لم يرد الا اذا كان
الطالب ممن يقدر المطلوب على قهره والا فلات منه وعلى حمل رد النبي صلى الله عليه وسلم ابا بصير
فممنوع فان النبي صلى الله عليه وسلم انما رد ابا بصير على قومه فان ابا بصير هو عتبة وقيل عبيد
ابن اسد بن حارثة الثقفي حليف بني زهرة والطالب له الاخنس بن شريق وهو ثقفي من قبيل
ابي بصير وازهر ابن عبد عوف بن عبد الحارث بن زهرة وكان ابو بصير حليفا لبني زهرة
فاحد الطالبين له ثقفي والاخر زهري وابو بصير حليف لهم وذكر ابن شهاب ان ابا بصير
رجل من قريش قال ابن عبد البر واظن ان ابن شهاب نسبه الى حلفه في بني زهرة
واذا تقرر ذلك فانما مكن رسول الله صلى الله عليه وسلم القاصدين اللذين جا من مكة من ابي بصير
لانهما احضرا كتاب الاخنس بن شريق وازهر بن عبد عوف الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
يطلبه فقدما على رسول الله صلى الله عليه وسلم فدفعا له كتابهما فدعى رسول الله صلى الله
عليه وسلم ابا بصير فقال له يا ابا بصير هولا القوم قد صالحونا على ما قد علمت وانا لا نغدر فالحق
بقومك فقال يرسول الله تردني الى المشركين يفتنوني في ديني ويعيبون في فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم اجرنا يا ابا بصير واحتسب فان الله جاعل لك ولمن معك من المستضعفين
من المومنين فرجا ومخرجا وساق القضية هذه رواية ابن حذيفة عن سفيان عن ابي اسحق
عن البرا وفي رواية البخاري فدفعه للرجلين وساق القضية الى قوله ويل امه مسعر حرب
لم يجد عونا فلما سمع ابو بصير ذلك علم انه سيرده اليهم وساق البقية وانما سقت ذلك ليظهر
الرد على البغوي ومن تبعه في ان الطالب اذا كان من غير العشيرة فانه يرد اذا كان يقدر
المطلوب على قهر الطالب فانه لم يظهر من حال ابي بصير ذلك قبل ان يجري فيه ما جرى وانما
رده النبي صلى الله عليه وسلم على عشيرته واهل حلفه ووقع في الشامل لابن الصباغ غلطه فاحشة

وهي

وهو ان ابا بصير لما قدم ابوه بطلبه لم يمنعه رسول الله صلى الله عليه وسلم من الرجوع معه ثم
هرب من الطريق وهذا كلام من لا يعرف السير فان ذلك الذي اخذه ابوه انما هو ابو جندل لما
جا بعد ان كتب كتاب الصلح بالحديبية وابوه حاضر واخذه ابوه ولم يحضر ابو ابي بصير بل ما اظن ان اباه
كان حيا ذلك الوقت وانما حضر رجلان احدهما حجيش بن جابر من بني سعد وكان ذا جلد ورأي في
انفس المشركين كما ذكر ابن عقبة وفي رواية ابن اسحق ان الرجل كان من بني عامر بن لوي ومعهم
مولى لهم وظهر من ذلك كله ان الوكيل الحاضر بالطلب لا يشترط ان يكون من عشيرة المطلوب وانه
لا يزاد على غير عشيرته وما يظن على القدرة على الهرب لا اثر له فانه قد لا يتفق ذلك الموضع الحادي
والعشرون قوله ومعنى الرد ان يخلي بينه وبين طالبه ولا يجبر على الرجوع ولا يلزمه الرجوع ما
ذكره من معنى الرد نص عليه الشافعي فقال في ترجمة جماع الهدنة على ان يرد الامام من جا بلده
مسلما او مشركا وانما معنى رددناه اليكم لم يمنعه كما يمنع غيره ولكن في صحيح البخاري من طريق
ابن شهاب في قضية ابي بصير انهم قالوا العهد الذي جعلت الينا قد دفعه اليهم وفي رواية لابن شهاب
قد دفعه النبي صلى الله عليه وسلم للرجلين وفي رواية الحق بقومك وفي رواية انطلق الى قومك فقال
يرسول الله اتردني الى المشركين يفتنوني في ديني قال يا ابا بصير انطلق فان الله تعالى سيجعل
لك ولمن معك من المستضعفين فرجا ومخرجا فعلى هذا يقول الامام له الحق بقومك او انطلق
الى قومك اقتدا بالنبي صلى الله عليه وسلم وكان الشافعي لم يثبت عنده الا الرد ففسره بما فسره
به لكن ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم فوفا به اتباعا لسيد الاولين والاخرين عليه افضل الصلاة
والتسليم واعظم البركات والتكريم للموضع الموضع الثاني والعشرون قوله وله قتل الطالب
اطلق هذا ومحله في غير حضرة الامام كما جرى لابي بصير اما بحضرة الامام فانه ليس له قتل
الطالب لان فيه خرم نظام الامامة وخرق سياجها وربما ادى ذلك بالحضرة الى اثارة فتنة وانما فعل
ابا بصير ذلك في ذي الحليفة فلما بلغت القضية رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يعب على ابي
بصير فعله ولم يلمه بل مدحه بقوله مسعر حرب لو يجدعونا وفي رواية ابن اسحق وغيره
محسن بالحا المهملة اي مجرى حرب وابلصا فان ابا بصير انما قتل ذلك الرجل بسبب ذكره ابن
عقبة وهو ان ذلك الرجل الذي يقال له حجيش سل سيفه بذي الحليفة ثم هزه وقال لاضربن
بسيفي هذا في الاوس والخزرج يوما الى الليل فاستشعر فيه ابو بصير الخيانة وقد قال الله
تعالى واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سوا فلما استشعر منه الخيانة اقدم على قتله
والدليل على ذلك ان ابا بصير جا بسلبه الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال خمسه يرسول الله
فقال اني اذا خمسته لم اف بالذي عاهدتهم عليه ولكن شانك بسلب صاحبك واذهب
حيث شئت فدل ذلك على ان ابا بصير اجرى على قتيله حكم الحربي بما ذكره من التخميس ولم ياخذ
النبي صلى الله عليه وسلم ماله ليرجعه على مستحقه تقريرا لابي بصير على ما اعتقد ويدل لما ذكرناه
ان ابا بصير لم يقتل المولى الذي حضر بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم وقد كان ابو بصير متوشحا بسيف
المقتول ولم يهم بقتله بعد ان قتل صاحب السيف لانه لم يتكلم بشي خيانة واعلم ان مسالة

ابي جندل في قتله الرجل المذكور قل من تعرض لها من العلما وقد تعرض لها الامام والغزالي
وصاحب البيان وذكر الرافعي في الشرح كلاما عنهم فنسوق كلام الرافعي ونعقبه
قال هل للمقتول ان يقتل للطالب الظاهر ان له القتل وذلك ان الامام انما التزم بعقد
الهدنة ان يمتنع منهم ويمنع الذين يعاهدونهم وهم المسلمون يومئذ فاما من اسلم
من بعد فلم يشترط على نفسه شيا ولا تناوله شرط الامام لانه لم يكن في قبضته يومئذ
وهذا ما اورده في الكتاب وهو الجواب في البيان ويدل عليه ما روي ان عمر رضي الله
عنه قال لابي جندل حين رده الى ابيه ان دم الكافر عند الله كدم الكلب فعرض له
بقتل ابيه وفي النهاية ذكر احتمال اخر وهو انه لمن اسلم التعرض لمن عصم الامام دمه
وماله وكذلك من جانا ولم يطلب ولم يرد يلزمه بعقد الهدنة ما يلزمنا فعلى هذا
ما فعله ابو بصير وارشد اليه عمر محمول على دفع من يكره على الرجوع الى دار الحرب هذا
ما ذكره الرافعي في الشرح فاما قوله الظاهر ان له القتل قلنا اما بحضرة الامام فلا واما
في غير الحضرة فيسوغ له القتل بواحد من طريقين اما بظهور ما يقتضي انتقاض هدنته كما
ظهر في حجيش واما بعذر انه مكره على ما لا يلزمه شرعا من الذهاب الى قومه فله ان
يتخلص من ذلك بما امكنه وقوله وذلك ان الامام الى قوله فاما من اسلم من معه كلام عجيب
نقلا ومعنى اما النقل فلان ابا جندل وابا بصير كانا مسلمين قبل الهدنة واما المعنى
على تقدير انهم اسلموا بعد فلان شرط الامام لا يختص بالمسلمين الحاضرين العهد بل يعم
الحاضرين والغائبين ومن ولد لهم ومن اسلم بعد لان العقود والعهود هذا شانها
وقوله لانه لم يكن في قبضته يومئذ كلام غير مستقيم فان شرط الامام جار على من هو
بصفة الاسلام موجودا وحادثا وقوله وهذا ما اورده في الكتاب يعني
حيث قال وله ان يمنعه من الطلب ويقتله اذا لم يجر معه شرط وبسط هذا في
البسيط فقال واما القتل فيحتمل ان يقال من اسلم من الكفار فيما بينهم فلهم ان يثوروا
ويغتالوا فانهم كفار يوم العقد لم يتناولهم العقد ويعتضد ذلك بان رسول الله
صلى الله عليه وسلم لم ينكر على ابي البصير في قتل من قتل ويحتمل ان يقال اذا ثبت العهد
لهم على الاسلام استرسل عليهم حكمه في الكف عن القتل وعلى هذا يحمل تعريض عمر على
تصلب ولكن ترك الانكار من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يبقى له وجه الا ان يقال
لم يكن الرجوع واجبا فكان يدفع من يكلفه الرجوع ولا خلاف في ان من جانا مسلما ولم
يطلب وبقي فيما بيننا لزمه حكمنا في الكف عنهم وقد جعل ابو البصير يقطع الطريق على
الكفار حتى سال المشركون رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يضمه الى نفسه وساق
في الوسيط معنى ذلك وقد سبق ما يقتضي رد المردود فيه واصل هذا كله كلام
النهاية ففيها ومما يصله بهذا ان عمر عرض لابي جندل بقتل ابيه تعريضا يقرب من
التصريح ودما من هادناهم مصونة فنقول اذا هادن الامام جماعة فلو اسلم

منهم

منهم اقوام وثاروا بين اظهرهم فهل لهم ان يقتلوهم هذا فيه احتمال يجوز ان يقال لهم
ان يقتلوهم وتغتالوهم فان الامام لم يلتزم الا ان ينكف وتكف جنوده الاسلام عنهم
فاما الذين اسلموا من بعد فلا يبعد ان لا يكونوا ملتزمين موجب العهد ويشهد لذلك
ما كان يفعله ابو بصير من قطع الطريق على اهل مكة ولو نهاه رسول الله صلى الله عليه وسلم
لانتهى ويشهد لذلك تعريض عمر ويجوز ان يقال من اسلم منهم لم يكن له ان يتعرض لمن عصم الامام
دمه وماله ومن جانا منهم ولم يطلب ولم يرده فلا خلاف انه يلزمه من الحكم يلزمنا فانه صار
من جملتنا واما تعريض عمر فلا يبعد ان يحمل على حدته في الدين وقد جرى له من هذا الجيش عام
الحديبية امور مشهورة لا حاجة بنا الى ذكرها هذا كلام الامام وما ذكره من الاحتمال الثاني لا
يسوغ اصلا ولا يتخيله من دون طبقة الامام واما ما كان يفعله ابو بصير واصحابه فلانهم
لما فعلوا معهم ما فعلوا من الضرب والاهانة وظهر لهم منهم انهم لا يعتدون بالعهد الذي
جرى اجروا عليهم احكام الحربيين وتركهم رسول الله صلى الله عليه وسلم واجتهادهم
والنبي صلى الله عليه وسلم لم يظهر له ذلك الا في قصة الفتح واما تعريض عمر لابي جندل
فانه صدر منه لوجود الاكراه من ابيه ولطمه وجه ولده وجره بحضرة النبي صلى الله عليه
وسلم فساغ عند عمر ان يشير على ولده بان يفعل ما يخلصه من هذا الظالم وفي النهاية
قال عمر اخذ سهيل ابنه ابا جندل واستمسك بيساره فاخذت يمينه واشرت
الى سيفي حتى ضربت كفه بقائمته وقلت له لا تبالي تحريضا على قتله فان دم الكافر كدم
الكلب قال كنت اعرض له بقتل ابيه فعرف مرادي وتبسم في وجهي وضربه ولم يقتله
وهذه الحكاية كلها لم اجدها بمجموعها في السير ولكن اكثرها موجود في السير وقد ظهر
بما قررناه كله الرد على من اطلق جواز القتل والصواب تقييده بما ذكرناه وبطلان
احتمال ان العهد لم يتناولهم وانما الطريق في ذلك ما ذكرناه للموضع **الثالث والعشرون**
لم يثبت في المنهاج خلافا في قتل الطالب وقد اشار في المحرر الى الخلاف بقوله والظاهر
ان يقتل الطالب وقد قال المصنف في خطبته انه لا يحذف شيئا من الخلاف المذكور في
المحرر ولو كان واهيا الموضع **الرابع والعشرون** قوله ولنا التعريض له به لا التصريح
هذا مقيد بالتعريض في غير حضرة الامام اما في حضرة الامام فلا يعرض له بذلك
ووقع في النهاية وبسيط الغزالي ووسيطه الاحتجاج لذلك من غير تقييد بان النبي
صلى الله عليه وسلم في قضية ابي بصير لما ادبر الرجلين راجعين قال صلى الله عليه وسلم
مسعر حرب لو وجد اعوانا يعرض له ان لا يرجع ان امكنه وهذا وهم فان النبي
صلى الله عليه وسلم انما قال هذا القول بعد ان جا رفيق المقتول وجا ابو بصير وقال
يا نبي الله قد والله اوفى الله ذمتك فرددتني اليهم ثم انجاني الله منهم فقال النبي صلى الله
عليه وسلم ويل امه مسعر حرب لو كان له احد هذه سياقة البخاري وظهر ان
الاحتجاج الذي ذكره الامام والغزالي من قضية ابي بصير ليس بصحيح واما قضية عمر

فانها موجودة في السير وانما عرض له عمر بالقتل بعد ان اخذه ابو عن حصنة
النبي صلى الله عليه وسلم فلا ينبغي ان نطلق القول بان لنا ان نعرض له بالقتل
ولكن نقيد بما اذا لم يكن في حضرة الامام كما فعل عمر الموضع **الخامس والعشرون** لم يذكر
في المنهاج في التعريض خلافا وقد اشار اليه في المحرر بقوله والظاهر ان له ان يقتل
الطالب وان لنا ان نرسله اليه بالتعريض دون التصريح واما ما يتعلق بالرجوع فقد
جمع عن النص انه يستحب للامام ان يقول له سرا لا ترجع اليهم ولم اقف على هذا
النص في كتب الشافعي الموضع **السادس والعشرون** قوله ولو شرط ان يردوا
من جاءهم مرتدا منا لزمهم الوفاء والاظهر جواز شرط ان لا يرد ومقتضى قوله
والاظهر ان الخلاف قوي وليس كذلك فالخلاف ضعيف جدا ففي السير ان في صلح
الحديبية شرط ان من جاء قريشا من المسلمين مرتدا لم يردوه على المسلمين ولم اقف على
هذين القولين في كتب الشافعي ولا في كتب اصحابه وذكرهما الماوردي فقال القسم
الثاني ان يشترط فيها ان لا يردوا من ارتد اليهم من المسلمين فقد كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم شرط ذلك لقريش في هذه الحديبية فاما الان ففي جواز اشتراطه في
الهدنة قولان احدهما يجوز اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم في هدنة الحديبية
ولان الردة قد اباحت دماءهم فسقط عنا حفظهم والقول الثاني انه شرط
باطل لان هدنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بطلت في رد من اسلم بطلت في رد
من ارتد لان احكام الاسلام عليه جارية ثم ذكر بعد ذلك كلاما سا ذكره في الموضع
الذي يلي هذا وهذا التوجيه الذي ذكره الماوردي لهذا القول الضعيف غير
مستقيم فان هدنة النبي صلى الله عليه وسلم لم تبطل في رد من اسلم من الرجال الذين
تقدم الكلام عليهم فكيف يستقيم ذكر هذا وهذا يدل على ضعف هذا القول بل
على بطلانه وقد جزم الامام في النهاية والغزالي في البسيط والوسيط والوجيز بانه
يعمل بهذا المشروط الموضع **السابع والعشرون** مقتضى اطلاقه جواز شرط ان لا
يردوا يعني من جاءهم مرتدا هذا غير مقيد بغير الاناث وبغير العبيد ومن جزم
بعد الردة اما الاناث فقد جزم باستثنائهن الامام والغزالي وذكر الماوردي ما
يقتضي ذلك اما الامام فانه قال من جاء من النساء مرتدا عن دينه وصعد المهادنة
ما قدمناه فسحقا سحقا فاذا التحقت بهم مرتدة فعليهم ان يردوها وان قلنا من جاءهم
فلا تردوه فان النسوة مستثنيات من هذا الاطلاق فلا يرد المسلمة المهاجرة وان قلنا
من جاءنا فهو مردود فكذلك يرد المرتد واما الغزالي فانه قال في البسيط واختتام الباب
مشكل وهو انا ان قلنا من جاءكم فسحقا سحقا ومن جاءنا رددناه فالتحق مرتد بهم فنفي بالشرط
ولا يرد وان التحق بهم مرتدة استردناها وكانت مستثناة من عموم الاسترداد
يعني المشروط نفيه كما كانت المسلمة مستثناة من عموم الرد وهذا متفق عليه ثم ذكر

المشرك

المشكل وسا تعرض له وقال في الوسيط اذا قلنا في المهادنة من جاكم منا فسحقا سحقا
فالتحق بهم مرتدا فسحقا وان كانت مرتدة استرددناها وقال في الوجيز ولو شرطنا
ان من جاهم منا فلا يردون وفينا بالشرط الا في المرتدة فلا نستردها وان كانت
مرتدة واما ما ذكره الماوردي مما يقتضي استثنا المراة المرتدة فهو قوله بعد ذكر القولين
كما سبق والصحيح عندي من اطلاق هذين القولين انها تبطل في نزل من ارتد من النسا ولم
تبطل في رد من اسلم من الرجال لان النسا ذوات فروج يحرم على الكافر من المرتدة ما يحرم
عليه من المسلمة ولعل اختلاف القولين محمول على ما ذكرنا من الفرق بين الفريقين هذا كلام
الماوردي وقد حكاه الرافعي في الشرح بقوله وعن صاحب الحاوي انه قال الصحيح
عندي ان هذا الشرط يصح في حق الرجال ويبطل في حق النسا والرافعي في اخر الكلام
قال ان هذا التفصيل والترتيب مما حكاه القاضي الروياني عن الحاوي وما صححه صاحبه
هو الذي اورده الامام وصاحب الكتاب واستثنى النسوة من الاطلاق ولم يتعرض
المصنف في الروضة لجزم الامام والغزالي بهذا الاستثنا بل حكاه عن تصحيح الماوردي
واطلق اولا ان الاظهر او الاشهر جواز الشرط فظن الناظر في الروضة ان الفتوى
على ما ذكره اولا دون ما نسبه الى تصحيح الماوردي وليس كذلك فان القضية في النسا
متفق عليها كما صرح بالاتفاق الغزالي في البسيط وهو واضح وقوله في الروضة الاظهر او
الاشهر لم يكن له بالترديد حاجة وليته جزم بالاشهر كما قال الرافعي في الشرح وكما قال
في المحرر وكان ينبغي ان يقول في المنهاج على المشهور واما العبيد فلا بد من ردهم على مالكيهم
ولا ياتي فيهم خلاف العبيد الذين ياتون من بلاد الهدنة مسلمين لان اولئك اذا لم نردهم
نحكم بعتقهم في حالة وهي ما اذا قهروا مالكيهم فهاجروا ثم اسلموا وفي حالة نبيعهم ونرسل
ثمنهم الى مالكيهم او نغرم القيمة من بيت المال وهنا فلان هولا لا سبيل الى الحكم بعتقهم وليس
لهم من السلطنة علينا ما لنا من السلطنة عليهم فوجب ان يردوا العبيد المرتدين قطعا
ويحمل تردد في ذلك على بعد مع الزامهم بالقيمة هذا ما كتبته اولا ثم وجدت في الحاوي للماوردي
انهم يغرمون قيمة من ارتد من عبيدنا تفريعا على انه لا يجب عليهم تسليمهم ولا التمكين منهم ونحن
قد منعنا ذلك اولا والزمناهم الرد قطعا وهو المعتمد واما الاحرار المجانين بعد الردة الذين ذهبوا
اليهم في حال الردة جنونهم فانا نطالبهم بردهم لان مجيئهم اليهم لم يكن باختيار منهم فلا تاثير له فان
اتفق ان ذهبوا اليهم في حال عقلهم ثم جنوا هناك فانا لا نطالبهم بردهم عملا بالشرط ولم ار من
تعرض لذلك في هذه الحالة واما المشكلة التي اشار اليها الغزالي فهي انه قال يجب على الامام
ان يغرم لزوج المرتدة ما ساقه اليها قال الله تعالى وان فاتكم شي من ازواجكم الى الكفار فعاقبتم
فاتوا الذين ذهبت ازواجهم مثل ما انفقوا ولا مذهب وراء كتاب الله تعالى والمذهب في تعليله انها
لو التحقت بدار الحرب ولا مهادنة لجررنا اليهم العسكر مسردين والان حكم المهادنة اقتضى
الكف وهذا ايضا ضعيف فان الرد واجب عليهم فان امتنعوا كانوا ناقضين وجررنا اليهم

العساكر اتفق الاصحاب على امر اعوص من هذا وهو انه لو التحق بهم فرقة وجاتنا مسلمة فجا زوج
المسلمة طالبا فما كنا نغرمه نسلمه للزوج المرتدة ان استوى المهران وان كان مهر المسلمة
اقل اكملنا لزوج المرتدة حقه ولا شي لزوج المسلمة وان كان مهر المسلمة اكثر وفينا مهر زوج
المرتدة وسلمنا الزيادة الى زوج المسلمة فان قال طالب المسلمة لا ذنب لي في التحاق المرتدة فلم
يجب تحسموني حقي قيل له لا حق لك متاكد على قياس الاعواض وانما هو يوجب مهادنة والجميع
في حكم المهادنة كالشخص الواحد فلذلك تعدى حكم العموم اليه هذا منتهى الامكان والمعتصم
القران وليس على ما ذكرناه مزيد في البيان هذا ما ذكره الغزالي في البسيط تبعا لما في النهاية
وذكر في الوسيط نحو ذلك وفي الوجيز بعضه وما ذكره الامام والغزالي من انا نغرم لزوج
المرتدة ما انفق من المهر مع جزمهما بان اهل الهدنة عليهم ردها الينا هو المشكل الذي استشكله
الامام والغزالي وفي النهاية هذا مشكل مع كون المرتدة مستردة منهم ويلزمهم ردها فمصيرها
اليهم كمصيرها الى اهل الحرب ولكن اهل الاسلام منحجزون عنهم بسبب المهادنة في الجملة الى ان
يتفق نبذها وما ذكرناه تكلف مع نص القران وليس وراء الله للمرء مذهب ومراد الامام
والغزالي بنص القران قول الله تعالى وان فاتكم شي من ازواجكم الى الكفار الاية وهذه الاية قد تكلم عليها
الشافعي في الام في ترجمة جماع الصلح في المومنات فسر قوله فعاقبتم بقوله كانه والله اعلم يريد
فلم تعفوا عنهم اذ لم يعفوا عنكم مهور نسايكم فاتوا الذين ذهبت ازواجهم مثل ما انفقوا كانه
يعني من مهورهم اذا كانت امراة مشركة اتتنا مسلمة قد اعطاها مائة من مهرها وفاتت
امراة مشركة الى الكفار وساق الكلام على ذلك الى ان قال وليس على الامام ان يفضل من فاتته
زوجته من المسلمين الى المشركين الا قصاصا من مشرك فاتت زوجته الينا وان كانت زوجة
المسلم مسلمة او مرتدة فمنعوها فذلك له يعني الذي اشار اليه من الذي نقص ويرد الفاضل
على صاحبه وهذا يدل على ان الامام لا يعطي المسلم عن زوجته المرتدة التي منعها اهل الذمة
شيا الا بقصاص ثم قال الشافعي عقب ما سبق وان فات على اي الحالين كان فردوها ولم
يوخذ لزوجها منهم مهر وتقتل ان لم تسلم اذا ارتدت وتقر مع زوجها مسلمة هذا كلام الشافعي
ومقتضاه انهم اذا منعوها يعطي زوجها من الذي يعطيه لزوج المسلمة المهاجرة الينا حتى يكون
ذلك حاملا لهم على ردها ولا ينتقض العهد بمجرد المنع لانهم قد لا يطلعون كلهم وما ندري من المانع
وبذلك يزول الاشكال الذي ذكره الامام من جهة انا نقول لم يدفع الامام شيا من سهم المصالح
لزوج المرتدة ابتدا وانما اذا جا الكافر زوج المسلمة المهاجرة الينا يطلبها فمنعوها منه اعطينا زوج
المرتدة او المسلمة الفايتة اليهم المهر الذي انفقه زوجها المسلم فما يعطيه الكافر زوج المسلمة
هو الذي حكى الامام والغزالي الاتفاق عليه واستشكلاه من جهة ان طالب المسلمة يقول لا
ذنب لي في التحاق المرتدة ونريد نحن المسلمة كما في النص ونذكر الاشكال الى اخره وجوابه ما سبق
مع اضافة ان يكون ذلك حاملا لاهل الهدنة على ردها ووجه الرافعي ايجاب المهر على الامام بانا بعقد
الهدنة كانا احلنا بينه وبينها ولولاه لقاتلناهم حتى يردوها وهذا التوجيه ذكره الرافعي على القول

الصابر

الصابر انه لا يجب ردها وبذلك صرح الماوردي وهو تفريع غير مشكل وهذا القول لا يتبنه
الامام ولا الغزالي ولا نحن فان قيل قد يخرج من ان الشافعي غرمهم المهر وانما يغرم المهر
من لا يجب عليه الرد قلنا لم يوجبه الشافعي لهذا المدرك وانما اوجبه في صورة المعاقبة
ليكون حاملا لهم على ردها وهذا اوجبه في المسلمة ووجه الرافعي غرم المهر مع القول بايجاب
الرد بانه لولا عقد الهدنة لما تجاسرت على الالتحاق بهم وهذا التوجيه ضعيف فان مثل هذا
التخيل البعيد لا يكون سببا في غرمنا المهر الذي ساقه زوجها اليها وانما ذاك في صورة المعاقبة
للمعنى الذي ذكرناه وفي شرح الرافعي ويشبه ان يكون الغرم لزوج المرتدة تفريعا على القول
بانا نغرمه للزوج المسلمة المهاجرة ولم اره مصرحا به وقد يشعر ايراد الكتب بخلافه ونحن نقول
ما قال الرافعي انه يشبه الى اخره هو كذلك في نص الشافعي في الام في ترجمة تفريع نسا المهادنين
ولفظه ومن قال لا يرد الى الازواج المشركين عوض لم ياخذ للمسلمين فما فات من ازواجهم
عوضا فصرح الشافعي على هذا القول بانا لا نغرم وذلك صريح في ان القول بالغرم هو على
القول الاخر وظهر بذلك ان اية الامتحان اشتملت على ثلاث فرق من النسا الفرقة الاولى
التي تاتي الينا مسلمة وهي المراد بقوله اذا جاكم المومنات مهاجرات فهذه اوجب الله لزوجها
الكافر المهر الذي انفقه ولكن في قضية الحديبية باعتبار انهن دخلن في عقد الصلح ثم ان الله
تعالى فسخ العقد بهذه الاية واوجب رد ما انفقوا عليهم واما بعد هذه الواقعة فلا
يعقد العقد برد النسا اصلا فاذا عقده الامام بهذا الشرط كان الشرط فاسدا وكذا
العقد على الاصح ولا نغرم لزوجها شيا على المذهب المعتمد وقد سبق ما في ذلك من التقييدات
والتفريعات الفرقة الثانية التي تكون مشركة باقية عندهم في بلاد الشرك وقد
منعوها وهذه هي المشار اليها بقوله تعالى ولا تمسكوا بعصم الكوافر واسالوا ما انفقتم
وليسالوا ما انفقوا قال الشافعي يعني والله اعلم ان ازواج المشركات من المومنين
اذا منعهم المشركون اتيان ازواجهم بالاسلام اوتوا ما دفع اليهن الازواج من المهور
كما يودي المسلمون ما دفع المسلمات من المهور وجعله الله حكما بينهم وساق الشافعي
حساب ذلك وكيف نقص ويرد الفاضل لصاحبه الفرقة الثالثة التي ذهبت من
بلاد الاسلام الى بلاد الهدنة مرتدة او مسلمة كما في الام او ذمية نقضت العهد كما
في تعليق الشيخ ابي حامد وهذه هي المشار اليها بقوله تعالى وان فاتكم شي من ازواجكم الى الكفار
وفيها ما تقدم من المعاقبة والاقتصاص والمحاسبة وفي تعليق الشيخ ابي حامد عن الشافعي
في هذه الفرقة تاويل اخر وهو ان الكفار اذا لم يردوها ولم يردوا مهرها فان المسلمين اذا غنموا
غنيمة من المشركين وجب دفع المهر الى زوج المراة من تلك الغنيمة هذا ما حكاه الشيخ ابو
حامد في تعليقه ولم اقف على هذا التاويل الثاني في كلام الشافعي وقد اوضحت لك هذه
المواضع المشكلة وحررتها على وجه لم اسبق اليه وهو من النفايس

كتاب الصيد والذبائح

ذكاة حيوان ماكول يذبح في حلق او لبة ان قدر عليه والا

فيعقر من هو حيث كان وشرط ذابح وصايد حل مناكحته وحل ذكاة امه وكتابيه
ولو شارك مجوسي مسلما في ذبح او اصطياد حرم ولو ارسلا كلبيهما او سهميهما فان سبق الى المسلم
بان حل او انهاه الى حركة مذبوح حل ولو انعكس او جرحاه معا او جهل او مرتبا ولم يدر فقف
احدهما حرم وحل ذبح صبي مميز وكذا غير مميز ومجنون وسكران في الاظهر وحل ذكاة اعمى
ومحرم صيده برمي وكلب في الاصح ه قدم في الترجمة ذكر الصيد على الذباح وقدم في ذكر الاحكام
ذكر الذباح على الصيد والمراد صيد يحصل به للمصيد الذكاة لا مطلق الصيد وقد يذكر الصيد
الذي لم يحصل به الذكاة لمقصد فلو قيل ان المراد بالصيد ما يعمهما لكان ذلك مما لا يحصل
الالتباس في مسايل كثيرة سنراها في مواضعها ان شاء الله تعالى **وهج كلامه في مواضع**
احدها قوله ذكاة حيوان ماكول بذبح يعني بذبحه وكذا هو ثابت في بعض النسخ الى
قوله والا فيعقر من هو يعني في الحيوان غير المقدور عليه يقتضي ان الحيوان الماكول
يصير مذكى بواحد من هذين الطريقين وبذلك صرح في الروضة تبعا للشرح فقال
الحيوان الماكول انما يصير مذكى باحد طريقين قد ذكرهما ويستثنى من كلامه الجنين الذي يوجد
في بطن امه المذكاة ميتا فانه حيوان ماكول صار مذكى ولم يحصل في واحد من الطريقين فان
قيل لا يرد هذا على المصنف فانه ذكره في اواخر الاطعمة قلنا ذكره في موضع لا يمنع ايراده
على ظاهر اللفظ في موضع اخر فان قيل قد ثبت للجنين واحد من الطريقين بطريق التبعية
والكلام هنا على طريق الاستقلال قلنا لا نعرف هذا من ظاهر كلامه على انه اذا خرج راسه
من المذكاة وهو حي ولم ينفصل فهل نقول تزول التبعية فلا يحتاج الى ذبح قال القاضي
حسين والبغوي لا يحل بذبح الام لانه مقدور على ذبحه وعن العمال انه يحل لان خروج بعض
الولد هدم الخروج الى ترى ان عنق الحامل لا ينقضي بخروج بعض الولد وقد صحح المصنف من زيادته
في الروضة ما قاله القفال وزاد البغوي في الفتاوي فقال لو اخرج راسه فعلى قياس ما ذكره
القاضي ينبغي ان يخرج كما لو تردى البعير في بير يطعن حتى يحل وما قاله البغوي مردود فان
البعير قد تحققت حياته قبل التردي فلا بد من ذبحه بعقره في اي موضع كان اما بسهم قطعا
او حلق فعقر في رجله لا معنى له وذكر الشيخ ابو محمد في الفروق انه انما يحل اذا سكن
في البطن عقب ذبح الام اما اذا بقي زمانا طويلا يضطرب ويتحرك ثم سكن فالصحيح من المذاهب
انه حرام **هذا** اذكره الشيخ ابو محمد وما ذكره متعقب فان الحديث جاء في ذلك من غير
تخصيص ولذلك نص الشافعي اما الحديث فهو رواه جابر بن عبد الله وابو سعيد
الخدري رضي الله عنهما اما حديث جابر فروى ابو الزبير عنه ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال ذكاة الجنين ذكاة امه رواه عن ابي الزبير زهير وعبيد الله ابن ابي
الزناد الصدائي المكي ومن طريقه خرج الحديث ابو داود عن محمد بن يحيى بن فارس عن اسحق
ابن ابرهيم يعني بن راهويه عن عتاب بن بشير عنه ولذلك رواه حماد بن سعيد وابن ابي ليلى
عن ابي الزبير واما حديث ابي سعيد الخدري سالت النبي صلى الله عليه وسلم

قلت لا يظهر الا بعد التبعية

عن الجنين

الجنين فقال كلوه ان شئتم فرواه مجالد عن ابي الوداك جبر بن نوف وفي رواية قلنا
يا رسول الله احدنا يذبح البقرة والشاة وفي بطنها الجنين افنلقيه ام ناكله
فقال كلوه ان شئتم فان ذكاته ذكاة امه وفي رواية سئل رسول الله صلى
الله عليه وسلم عن الجزور والبقرة يوجد في بطنها الجنين فقال اذا سميتم
على الذبيحة فان ذكاته ذكاة امه ورواية يونس بن اسحق عن ابي الوداك ولفظه
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذكاة الجنين ذكاة امه وحديث
ابي سعيد اخرجه ابو داود عن القعنبي عن ابن المبارك وعن مسدد عن هشيم
كلاهما عن مجاهد عن ابي الوداك وحديث مسدد اتم واخرجه الترمذي
من حديث محمد بن بشار عن يحيى وعن سفين بن وكيع عن حفص بن غياث كلاهما عن
مجاهد بمعناه وقال الترمذي هذا حديث حسن واخرجه ابن ماجه عن ابي كريب
عن ابن المبارك وابي خالد الاحمر وعبدة بن سليمان ثلاثتهم عن مجالد نحوه قال الترمذي
وفي الباب عن جابر وابي امامه وابي الدردا وابي هريرة وفي الباب زيادة على ما ذكر
الترمذي عن علي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وابي ايوب
والبرا ابن عازب مرفوعا وجا عن علي موقوفا وعن ابن عمر كذلك وعن ابن عباس في تفسير
بهيمة الانعام وفي حديث ابن عمر المرفوع ذكاته ذكاة امه اشعر او لم يشعر
قال البيهقي ورفعه عنه ضعيف والصحيح موقوف وهو ما رواه ابن وهب عن مالك
وغير واحد ان نافعا حدثهم ان عبد الله بن عمر كان يقول اذا نحرت الشاة فذكاة
ما في بطنها في ذكاتها اذا كان قد تم خلقه ونبت شعره فاذا خرج من بطنها حيا ذبح حتى
يخرج الدم من جوفه وفي حديث عطية عن ابن عمر انه قال بهيمة الانعام احلت
لكم وذكاته ذكاة امه وعن عمار بن ياسر احلت لكم بهيمة الانعام انما انزلت فيما ابهم عليه
اذا تم خلقه ونبت شعره فذكاته ذكاة امه وفي حديث الزهري عن ابي بن كعب
ابن مالك قال كان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يقولون في الجنين اذا اشعر فذكاته
ذكاة امه ولم يعتبر الشافعي كونه اشعر لان هذا القيد لم يصح عنده عن النبي صلى
الله عليه وسلم وقد قال باطلاق حله سعيد بن المسيب والقاسم بن محمد والحسن
البصري وعامر الشعبي وعطا وطاووس ومجاهد ونافع وعبد الرحمن ابن ابي ليلى وعمرو
ابن دينار وقال الترمذي بعد روايته حديث ابي سعيد والعمل على هذا عند اهل
العلم من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيرهم واعلم ان من جملة ما احتجوا به
لحله ما حكاه امام الحرمين عن والده الشيخ ابي محمد انه قال لو لم يحل الجنين بذكاة الام
لما جاز ذكاة الام مع ظهور الحمل كما لا يقتل الحامل قصاصا فالزم عليه ذبح رمكة في
بطنها بغلة فمنع ذبحها وهذا الاستدلال مخدوش فان التصرف في الرمكة بالذبح
ماذون فيه فلا يمنع من ذلك ظهور انتفاخ يقتضي حملا واما الحامل اذا وجب عليها

القصاص فانا نحتاط للدما فمنعنا من قيام القصاص عليها احتياطا وما زال المسلمون
يذبحون ولا يمتنعون من الذبح بمجرد الحمل واما صورة الرمكة التي في بطنها بغلة فانه
يحتمل ان لا يمتنع ذبحها ايضا فانه جائز ان يكون الحمل غير بغلة ونحن لا نمنع التصرف المستحق
بمجرد ما ذكر لكن الارجح ما ذكره الشيخ ابو محمد واسقط المصنف في الروضة فرع الرمكة
التي في بطنها بغلة وهو فرع حسن واما ما يوجد مضغة من غير تشكل الاعضا فقد
ذكر المصنف في الروضة تبعا للشرح في حل اكله وجهين بنا على القولين في وجوب العدة
وثبوت الاستيلاد ولنا فيه كلام سياتي في الاطعمة ان شا الله تعالى واعلم ان
الذي يحل ميتته من سمك وجراد لا حاجة فيه الى الذكاة وهذا واضح وقد ذكر الشافعي
في الجنين وما يحل بغير ذكاة في اول الذبائح فقال في ترجمة ذكاة ما في بطن الذبيحة قال
الشافعي في ذبح الجنين انما ذبيحته تنظيف فان لم يفعل فلا شي عليه والذكاة ذكاتان
فاما ما قدر عليه وعلى قتله من انسي او وحشي فلا ذكاة الا في اللبة والحلق واما ما هرب منه
من انسي او وحشي فما ناله من السلاح فهو ذكاته اذا قتله ومثله البعير وغيره يتردى في البير
فلا يقدر على مذبحه ولا منحره فيضرب بالسكين على اي ارايه قدر عليه ويسمي ويكون تلك ذكاة
له فانظر كيف اخرج الشافعي الجنين اولا ثم ذكر الطريق في غيره وقال في ترجمة ذكاة الجراد
والحيتان ان ذكاة ذوات الارواح التي يحل اكلها صنفان صنف لا يحل الا بان يذكيه من يحل
ذكاته والصيد والرمي ذكاة ما لم يقدر عليه وصنف يحل بلا ذكاة ميتة ومقتوله ان شا
وبغير الذكاة وهو الحوت والجراد واذا كان كل واحد منهما يحل بلا ذكاة حل ميتا فاي حال وجد
بهما ميتا اكل لا فرق بينهما فمن فرق بينهما فالحوت كان اولى ان لا يحل ميتا لان ذكاته اكثر من ذكاة
الجراد والجراد يحل ميتة ولا يجوز الفرق بينهما فان فرق بينهما فارق فليدلك من سن له ذكاة
الجراد او احل له بعضه ميتا وحرم عليه بعضه ميتا ما رايت الميت يحل من شي الا الجراد
والحوت وساق الشافعي الكلام على ذلك وقال في ترجمة الذكاة وما ابيح اكله وما لم يبح الذكاة
وجهان وجه فيما قدر عليه الذبح والمنحر وفيما لم يقدر عليه ما ناله الانسان بسلاح بيده او
رميه بيده وما احل الله من الجوارح ذوات الارواح المعلمات التي تاخذ بفعل الانسان كما
يصيب السهم بثقله وساق الكلام على ذلك وقال في باب قبل ترجمة ما يحل ويحرم
الذكاة ذكاتان ما قدر عليه من وحشي او انسي الذبح والنحر وموضعهما اللبة والمنحر والحلق
لا موضع غيره لان هذا موضع الحلقوم والمري والودجين فذلك الذكاة وبما جات السنة
والاثار وما لم يقدر عليه فذكاته ذكاة الصيد انسيا كان او وحشيا وساق الكلام على ذلك فقدم
الشافعي في اول الابواب ما يتعلق بالجنين ثم ذكر ما يتعلق بالسمك والجراد وصار يقول بعد
ذلك الذكاة ذكاتان يعني في غير ما ذكر من الجنين والسمك والجراد ونحوها واما الدود فلا
يتعلق به ذكاة اصلا ولا تبعا وسياتي الكلام على ذلك قريبا ان شا الله تعالى الموضع الثاني قوله
يذبح في حلق او لبة قد يتغاير مع قوله ويسن نحر ابل وذبح بقر وغنم ويجوز عكسه ووجه

امكن صح

التغاير

المتغاير وانه غاير بين الذبح ~~والنحر اخرا~~ والنحر وجعل الذبح شاملا لهما اولا فانه
ان اريد بالذبح اولا القدر المشترك وهو الشق كان قوله وسن نحر ابل وذبح بقر
وغنم من باب تعبير ما يطلق عليه القدر المشترك الموضع **الثالث قوله**
والا بعقر مزهق حيث كان يستثنى منه المتردي فانه لا يحل على ما صححه بعقر
الكلب كما سياتي وكانه قال والا فبعقر مزهق حيث كان على ما سياتي تفصيله
ففي كلامه اولا اجمال تفصيله ما سياتي فقصدنا التنبيه عليه هنا الموضع
الرابع قوله وشرط ذابح وصايد حل مناكحته تعبير فيه الباس وذلك ان
الصايد الذي ليس في صيده ما تحصل به الذكاة لا يعتبر فيه هذا الشرط انما
يعتبر هذا الشرط في صايد حصل بصيده ذكاة الموضع **الخامس قوله** حل
مناكحته تعبير ليس وافيا بالمقصود لان ظاهره اخراج المرتد فقط فهو الذي
لا تحل مناكحته وكان التعبير الموفي للمقصود ان يقول وشرط ذابح وصايد بتذكيه
حل مناكحتا له الى اخره وعبارة المحرر في قضية المناكحة جيدة فانه قال ويتعين للحل في
الذابح وفيمن يصطاد ان يكون مسلما او كتابيا بحيث يجوز مناكحته على ما مر ولا يرد على
عبارة المنهاج والمحرر ولا الشرح ولا الروضة زوجات النبي صلى الله عليه وسلم لانهن
كن تحل مناكحتهن للمسلمين قبل ان ينكحهن صلى الله عليه وسلم وبعد ان نكحهن النبي صلى
الله عليه وسلم فالتحريم على غيره لا على النبي صلى الله عليه وسلم فهو راس المسلمين ولا
يورد ذلك الا قليل البصيرة الموضع **السادس** مقتضى كلامه في انه لم يشترط في الذابح
والصايد الا حل مناكحته جواز ذبح المحرم واصطياده وفي حرم مكة مطلقا وليس ذلك
على الاطلاق فالمحرم يجوز ان يذبح ما كان من الحيوانات الانسية الماكولة اما الوحشي
او ما تولد من متوحش ومتانس فانه لا يجوز ان يذبحه ومذبوحه ميتة على الجديد وفي
القديم حلال لغة لا له ولا يحل له بعد زوال الاحرام على الاصح ولذلك لا يجوز له ان يصطاد
لا اصطيادا مملكا ولا اصطيادا مذكيا فان اصطاد صيدا بتذكيه كان ميتة وهذا
الحال مستمر في الحج الى التحليل الاول وبعده يحل ذبح المتوحش والاصطياد على الاظهر
فان قيل المحرم لا تحل مناكحته قلنا فينبغي ان يتاخر جواز ذبح ما ذكر الى ان يحصل
التحليل ~~الاول~~ الثاني في الحج كعقد النكاح وايضا فترد المطلقة ثلاثا والملاعنة والمفارقة
المحرمية ثبت بينها وبين الزوج فانها حرام على الناس كلهم في تلك الحالة وانما المراد بحل
المناكحة ان يكون مسلما او كتابيا يناكح هذا حكم المحرم سواء كان في الحل ام كان في الحرم
واما ما يتعلق بالحرم فيما يستوي فيه الحلال والمحرم فيرد ايضا فان المذبوح في حرم
مكة فيما ذكر او الذي صيد بالحرم المذكور بتذكيه حرام على المشهور وقيل بالمنع
هنا قطعا لانه محرم على جميع الناس وفي جميع الاحوال فكان ينبغي ان يقول المصنف
وشرط ذابح وصايد بتذكيه حل مناكحتا له وتحل ذكاة امه كتابيه ويعتبر في ذابح

المتوحش او في اصله متوحش او صائده ان لا يكون محرما بعمرة ولا حج لم يتحلل منه
التحلل الاول وان لا يكون في حرم مكة شرفها الله تعالى الموضع **السابع قوله**
فان سبق اليه المسلم فقتل او انهاه الى حركة مذبوح حل ولو انعكس حرم يقتضي انه لو سبق
كلب المجوسي فامسك ولم يقتل ولا جرحه انه اذا قتله كلب المسلم يحل وليس كذلك بل
الحكم انه حرام لانه لما امسكه كلب المجوسي ولم يجرحه فقد صار مقدورا عليه فلا يحل بان
يقتله كلب المسلم الموضع **الثامن قوله** ولو ارسلا سهمين او كلبين الى اخر فيه نقص وتمامه او سهما
وكلبا الموضع **التاسع قوله** ولو شارك مجوسي مسلما في ~~اصطياد بلا تذكية~~ ذبح او اصطياد حرم
فيه الباس والمراد الاصطياد الذي به التذكية لا غيره فلو شارك مجوسي مسلما في اصطياد بلا تذكية
لم يحرم وما يتعلق بالملك ياتي في موضعه ان شا الله تعالى الموضع **العاشر قوله** او جرحاه معا او
جهل او مرتبا ولم يدفف احدهما حرم كلام ناقص وتمامه وهلك بهما وكذا قال المصنف في الروضة
تبعا للشرح الموضع **الحادي عشر قوله** ويحل ذبح صبي مميز وكذا غير مميز اطلق حل ذبح غير
المميز ومحله اذا اطاق الذبح فان لم يطق لم يحل وقد نص عليه الشافعي في الام ومختصر المزني والبويطي
وهو مقتضى كلام من ذكر ذلك من الاصحاب الموضع **الثاني عشر قوله** وكذا غير مميز في
الاصح ومجنون وسكران في الاظهر اثباته القولين في الثلاثة المذكورة طريقة ضعيفة
والصحيح القطع بحل ذبح هولا ونحن نذكر نصوص الشافعي في ذلك وكلام الاصحاب فنقول
القولان لم اقف عليهما في كتب الشافعي ونص الشافعي في الام والمختصر على الحل ففي الام في باب
الذبيحة واكره ذبيحة السكران والمجنون المغلوب في حال جنونه ولا اقول انها حرام فان
قال قايل فكم زعمت ان الصلاة لا تجزي عن هذين لو صليا وان ذكاتهما تجزي قيل له ان شا
الله لاختلاف الصلاة والذكاة الصلاة اعمال لا تجزي الا ممن عقلها ولا تجزي الا بطهارة
وفي وقت واول واخر وهما ممن لا يعقل ذلك والذكاة انما اريد ان يوتى عليها فاذا اتيا عليها
لم استطع ان اجعلهما فيها اسوا حالا من مشرك ومشركة حايض او صغيرة او من لا تجب عليه
الحدود وكل هولا تجزي ذكاته فقلت بهذا المعنى انه انما اريد الاتيان على الذكاة وفي اول
هذا الباب وذبح كل من اطاق الذبح من امراة حايض وصبي من المسلمين احب الي من ذبح اليهودي
والنصراني وكل حلال الذبيحة وفي الام في ترجمة الذكاة ومن ذكى من امراة او صبي من المسلمين
جازت ذكاته وكذلك من ذكى من صبيان اهل الكتاب ونسائهم وفي مختصر المزني
الضحايا وذبح من اطاق الذبح من امراة حايض وصبي من المسلمين احب الي من ذبح اليهودي او
النصراني ولا باس بذبيحة الاخرس واكره ذبيحة السكران والمجنون في حال جنونه ولا يبين لي
انها حرام وفي مختصر البويطي اطلق حل ذبح الصبي المطيق للذبح ومقتضى نص الام ان الصبي الذي
لا يميز مع الاطاقة يحل ذبيحته قطعا من جهة قوله ولم استطع ان اجعلهما يعني السكران والمجنون
في الذبيحة اسوا حالا من صغير لا يعقل يعني وحل ذبيحة الصغير الذي لا يعقل مجزوم به فكذلك
في المجنون والسكران وجرى الشيخ ابو حامد في تعليقه على الجزم بحل ذبيحة هولا وقال

في ذبيحة

في ذبحه الصبي توكل للاثر والمعنى اما الاثر ما روي عن جابر انه قال توكل ذبحه الصبي
والمعنى وهو انه الثر ما في الصبي فقد القصد والقصد غير معتبر في الذكاة الا ترى لو
ان رجلا لو وجد في بيت شيئا فقد به خشبة فقطعه فاذا هو حلق شاة فان ذلك
يقع موقع الذكاة مع فقد قصده فوجب ان تحل ذكاة الصبي اذ ليس فيه الثر من انه
لا قصد له واما ذكاة المجنون والسكران في حال الجنون والسكر فلا وجه
فاذا فعلا وقع الموقع لانه ليس فيه الثر من فقد القصد فشابه الصبي وعلى الجزم
بذلك جرى المحاملي وصاحب المهذب وجماعة وهذا الاثر الذي ذكره الشيخ ابو
حامد عن جابر لم اقف عليه ولكن جابر روي ان النبي صلى الله عليه وسلم رخص في
ذبحه للمراة والصبي او الغلام اذا ذكروا اسم الله وفي اسناده ضعف لانه من
رواية جابر الجعفي وهو ضعيف قال البيهقي وروينا عن مجاهد انه قال لا باس
بذبحه الصبي والمراة من المسلمين واهل الكتاب واما النا قلون للخلاف ففي نقلهم
اضطراب ففي الاستذكار للداركي وفي غير المراهق والمجنون قولان حكاهما ابو
حامد وابن خيران ثم قال السكران يحل ذبحته وقيل قولان كطلاقه وفي الشامل
لابن الصباغ في ذبحه الصبي حلال مراهقا كان او غير مراهق لما روي عن جابر انه قال
توكل ذبحه الصبي ثم قال واما السكران والمجنون ان ذبحا في محل الذكاة حل وقال
القاضي ابو حامد في ذبحه الصبي والمجنون قولان وكذلك السكران اذا اسقطنا حكم
طلاقه واعتاقه حكى ذلك القاضي في المجرد هذا كلام ابن الصباغ وفي الكافي للروياني
بعد حكايته نص المختصر وقيل لا تحل ذبحه الصبي في احد القولين ذكره القاضي ابو حامد وهو
ضعيف ثم حكى نص المختصر في المجنون والسكران ثم قال وقيل في المجنون قولان
كما قلنا في الصبي وهل في السكران اذا ابطلنا طلاقه وفي قول يلحق ذبحته بذبحه المجنون
واما الماوردي فانه لم يذكر القولين في واحد منهما من هؤلاء الثلاثة وانما قال وسواء
كان الصبي مراهقا او غير مراهق في اباحة ذكاته مع الكراهة الا ان الكراهة في غير المراهق
اقوى ووهم بعض اصحابنا فخرج في ذكاته وجها اخر انها لا تؤكل من اختلاف قولي الشافعي
في قتله عمدا هل يجري مجرى الخطا فان جعل عمده خطا لم تحل ذكاته وهذا زلل لان العمد والخطا
في اباحة الذكاة سواء وهذا التخريج الذي ذكره الماوردي غير خلاف القولين وسا تعرض له
ان شا الله تعالى وفي تعليق ابي الفرج ان فوض الى غير نافع فان كان مميزا قد ناهز البلوغ
فهو جائز اما اذا لم يكن مميزا ولا يعقل عقل مثله فلا يجوز التفويض اليه ثم قال واختلف
اصحابنا في المجنون على طريقين فمنهم من جعله على قولين ومنهم من قال فيه قولا واحدا وهو
الاصح انه يحل واما السكران فثبوت على المجنون فمتى قلنا يحل تحل ذبحه المجنون
فمن السكران اولى ان يحل ومتى قلنا لم يحل من المجنون فمن السكران على قولين والفرق ان
عدم العقل في حق المجنون يسلب التكليف واما في حق السكران فلا يسلب

التكليف فلا يمنع حل الذبيحة وفي التهذيب ما يقتضي انه ان كان للمجنون ادنى تمييز وللسكران
قصد حل والا فقولان وجزم بحل ذبيحة الصبي الذي يعقل ومفهومه انه اذا لم يعقل لا يحل
ذبحه جزما وفي العمد للفوراني والصبي العاقل تحل ذكاته والصبي الذي لا يتاتى منه الفعل
لا يحل والمجنون الذي له ادنى تمييز تصح ذكاته والا فلا وقيل في المجنون والصبي وجه اخر والسكران
الذي لا يتاتى منه الفعل تصح ذكاته وفي الابانة والصحيح انه يصح من الصبي والمجنون الذي له
قصد والا فلا وفي النهاية اما الصبي الذي لا يميز اذا امر سبعا على حلقوم طائر وقطع ما يجب قطعه
فهو ميتة ولا حكم لفعله اذ لا قصد له والمجنون الذي لا قصد له بهذه المثابة والصبي المراهق اذا
اتاح فالاصل تحليل ذبيحته وفي بعض المصانيف ذكر خلاف فيه من حيث ان الشرع سلب حكم
قصده ويمكن تقريب هذا من اختلاف القول في ان الصبي له عمد في القتل واما المجنون فلا قصد
له فلو اسلم فيه الذبح على موجب الشرع فالوجه القطع بحرمة ذبيحته بسقوط قصد ما
ذكرناه في الصبي الذي لا يميز وفي بعض المصانيف ان المجنون اذا نظم الذبح على وجهه
كان ذلك مبيحا ووجهه على بعد ان ما يصدر منه لا ينقطع عن قطع الانسان سائر حسه
حسه م ان فرض مثل هذا من الصبي الذي لا يميز وقد نظم فعلا مما صورناه في المجنون
فسبيله سبيل المجنون هذا كلام الامام والمحصل منه انه يشرح مختصر المزني
ونص الشافعي في مختصر المزني على ذبيحة المجنون مع الكراهة وذلك في باب الضحايا فنسبه ذلك
الى بعض المصانيف يعني به ابانة الفوراني قصور وهو نص صاحب التهذيب المذهب ولما وصل
الامام الى نص المختصر في الضحايا قال والذبيحة انما تحل من مسلم قاصد او من كتابي قاصد وقد ذكرنا
القصد وتفصيله وحكينا خلافا في المجنون وكنا على تلوم وتردد حتى رأينا قولين حكاهما الصيدلاني
وعين في ان المجنون الذي يتصور منه نظم الفعل اذا نظم الذبح واقامه على حكم الشرع هل تحل
ذبيحته احد القولين انها لا تحل ولعله الاصح فان قصد المجنون ساقط الاثر والقول
الثاني ان ذبيحته تحل لوجود حقيقة القصد منه وذكرنا تفصيل ذلك في الصبي والاصح فيه انه
اذا انتظم تمييزه انه من اهل الذكاة وان جمعنا المجنون والصبي المميز نظما فيهما ثلاثة اقوال
احدها القصد من الصبي والمجنون والسكران ان جعلناه كالصاحي فلا كلام وهو من اهل الذكاة
وان جعلناه كالمجنون فقد خض تفصيل القول فيه وجرى الغزالي على ما ذكره الامام واثباتهما
القولين في المميز لم تورده على المصنف لاني لا اثبت القولين في غير المميز فكيف اثبتهما في المميز
واما مجيء القولين في ان عمد الصبي يجري عليه احكام العمد او احكام الخطا بالنسبة الى الجنايات واثباتها
هنا بعيد وقد عاب المصنف في الروضة وبين الخلاف فقال في المميز على الصحيح وفي غير
المميز على الاظهر وكلامه متعقب فكان ينبغي ان يقول في المميز على النص وفي غيره اذا كان
يطيق الذبح على المشهور ولما اضطربت عندنا هذه النقول اعتمدنا على نصوص
صاحب المذهب وما جرى عليه الفحول من اصحابه العارفين بالنصوص وصححنا الطريقة
القاطعة بحل ذبح هؤلاء على الوجه الذي قررناه ولم نتعرض هنا ولا في الروضة للنائم وقد

حي

حكى الدارمي في حل ذبيحته وجهين وظاهر كلام جمع من الاصحاب في توجيه القول بمنع حل الذبيحة من
المذكورين فالقياس على النائم يقتضي ان النائم لا يحل ذبيحته قطعا وهو المعتمد واعلم ان الذي في المنهاج
تبعا للمحرر من ترجيح حل ذبيحة هولا هو المعتمد وهو الذي صححه المصنف في زيادة الروضة وفي
الشرح الكبير للرافعي نسب ترجيح المنع للامام والغزالي وجماعة والجواز للشيخ ابي حامد
وصاحب المهذب وفي الشرح الصغير اقتصر على ذكر المصححين للتحريم ولم يذكر تصحيح الجواز
عن احد والمنصوص في الام ومختصر المزني والبويطي يرد ما صح في الشرح الصغير الموضع
الثالث عشر قوله وتكره ذكاة اعمى يقتضي ان ذكاة المذكورين قبله لا تكره وليس كذلك
فقد نص الشافعي على الكراهة كما سبق في نصوصه وكان المصنف انما ترك ذلك لانه لما ذكر
الخلاف في الحل اقتضى ذلك الكراهة ولو قال وتكره كالاعمى لكان اخصر واحسن الموضع الرابع
عشر قوله ويحرم صيده برمي وكلب في الاصح الضمير في صيده يعود الى الاعمى ويقتضي ذلك
ان صيد المذكورين اولا بالرمي والكلب حلال وهذا يخالفه قول المصنف في الروضة تبعا
للشرح ان الوجهين في الاعمى يجريان في اصطياد الصبي والمجنون بالسهم والكلب وقد يختصان
بالكلب ويقطع بالحل في السهم كالذبح وقضية هذا الكلام الذي في الروضة تبعا للشرح ان الاصح
ان الصبي والمجنون لا يحل صيدهما الذي حصلت به التذكية وهو خلاف ما يقتضيه كلام
المنهاج ولم يذكر في الروضة صيد السكران واكتفى بذكر المجنون عنه وما ذكره في الروضة
تبعا للشرح من اجرا الخلاف في صيد الصبي وما يقتضيه ذلك من الترجيح مخالف لنصوص
الشافعي في الام في ترجمة ارسال الصيد فيتوارى عنك ثم تجد الصيد مقتولا قال
رضي الله عنه وصيد الصبي اسهل من ذبيحته فلا باس بصيده لان فعله فيه الكلام والذكاة
بغيره ولا باس بذبيحته اذا اطاق الذبح واتى به على ما يكون ذكاة وقضية هذا ان
صيده اولى بالحل من ذبحه وهو خلاف ما يقتضيه كلام المصنف في الروضة تبعا للشرح
وهذا الذي ذكره الشافعي في صبي راى الصيد وله قوة الرامي ان كان بالرمي الموضع الخامس
عشر تعبيره بالاصح في رمي الاعمى وصيده يقتضي انه وجه وليس كذلك فهو يقتضي نص
الشافعي في الام في ترجمة ارسال الصيد فيتوارى عنك ثم تجد الصيد مقتولا قال
الشافعي واذا رمى الرجل الصيد او ارسل عليه بعض المعلمات فتوارى عنه ووجده
قتيلا فالخبر عن ابن عباس رضي الله عنهما والقياس ان لا ياكله من قبل انه قد يمكن ان يكون قتله
غير ما ارسل عليه من دواب الارض وقد سيل ابن عباس فقال له قائل اني ارمي
فاصمي وانهي فقال له ابن عباس كل ما اصميت ودع ما انهيت قال الشافعي ما اصميت
ما قتله الكلاب وانت تراه وما انهيت ما غاب عنك مقتله فان كان قد بلغ وهو
يراه مثل ما وصفت من الذبح ثم تردى فتوارى اكله قال الشافعي بعد
ذلك واذا اصابت الرمية الصيد والرامي لا يراه فذبحته او بلغت ما يتقات لم
ياكله وجد به اثرا من غيرها او لم يجده لانه قد يقتله ما لا اثر له فيه وقال

بعد ذلك واذا ارسل الرجل كلبه او سهمه وسمى الله تبارك وتعالى وهو يرى صيدا فاصاب غيره
فلا باس باكله من قبل انه قد راى صيدا ونواه وان اصاب غيره وان ارسلهما لا يرى صيدا
ونوى فلا ياكل ولا يعمل بالنية الا مع عين ترى فهذه النصوص قاضية بامتناع ما ذكر في
الاعمى الموضع **السادس عشر** اطلق المصنف الخلاف في الاعمى وقد قال المصنف في الروضة
تبعا للشرح والاشبه ان الخلاف مخصوص بما اذا اخبره بصير بالصيد فارسل الكلب او
السهم وكذا صورها في التهذيب واطلق الوجهين جماعة وما ذكره الرافعي من الاشبه
قد ذكر الامام في النهاية نحوه فقال عندي ان الوجهين مخصوصان بما اذا ادرك حس
الصيد وبني ارساله عليه هذا كلام الامام والمقصود ان يحصل للاعمى من البصير او الحس
ما يبني ارساله عليه الموضع **السابع عشر قوله** ويحرم صيده الى اخره كلام فيه الباس
ومراده بالصيد الذي يحصل به الذكاة **قوله** ويحل ميتة سمك وجراد ولو صادهما
مجوسي وكذا الدود المتولد من الطعام كخل وفاكهة اذا اكل معه في الاصح ولا يقطع بعض
سمكة فان فعل وبلع سمكة حية حل في الاصح واذا رمى صيدا متوحشا وبعيرا ند او
شاة شردت بسهم او ارسل عليه جارحة فاصاب شيئا من بدنه ومات في الحال
حل ولو تردى بعير ونحوه في بير ولم يمكن قطع حلقومه فكذا قلت الاصح لا يحل
بارسال الكلب وصححه الروياني والشاشي والله اعلم **صحح كلامه في مواضع احدها**
ان الذي اطلقه من حل ميتة السمك والجراد يستثنى منه موضعان احدهما اذا
قتل المحرم الجراد فان المصنف ذكر في زيادة انه في الكلام على تحريم الصيد على المحرم
انه اذا قتل الجراد محرم فان في تحريمه على غيره القولين فيما اذا ذبح المحرم الصيد
ذكره عن صاحب البحر ولم يتعقبه فعلى هذا يرد على المنهاج في اطلاقه حل ميتة
السمك والجراد وقضية ما ذكر في المحرم انه لو قتل في الحرم جرادة ان تحرم ايضا ومقتضى
ذلك انه لو ذبح مجوسي سمكة او قتل جرادة ان يصير حراما وقد جزم المصنف في زيادة
الروضة بانه لو ذبح مجوسي سمكة حلت وسياتي في لفظ المنهاج وقضية ذلك انه لو قتل
المحرم جرادة انها لا تحرم وكذلك لو قتل المحرم جرادة انها لا تحرم وكذلك لو قتل الحلال جرادة
في الحرم وهذا هو المعتمد فلا يرد شيء من ذلك على لفظ المنهاج على ما قررناه وانما اوردناه
على ما ذكر في زيادة الروضة في محرمات الاحرام الموضع **الثاني** ميتة السمك اذا وجدت
متقطعة متغيرة في بطن سمكة اخرى فان المصنف قد قال في الروضة تبعا للشرح لم تحل
على الاصح لانها كالروث والقيء وما ذكره المصنف يجري فيما اذا وجدت متقطعة في بطن
حيوان اخر فان كان غير ماكول قطع شيء منها لان رجيع غير الماكول نجس قطعا وفي الام في
ترجمة الصيد في الصيد قال الشافعي واذا وجد الحوت في بطن حوت او طائر او سبع فلا باس
باكل الحوت ولو وجد في ميت لم يحرم لانه مباح ميتا ولو كنت احرمه لان حكمه حكم ما في
بطنها لم يحل منه ما كان في بطن سبع لان السبع لا يوكل ولا في بطن طائر الا ان ادرك ذكاته ثم ما

كان

كان لي ان اجعل ذكاته ذكاة الطاير لانه ليس بمخلوق من الطاير وانما هو ذكاة من في البطن
ذكاة امه لانه مخلوق منها وحكمه حكمها مالم يزايلها من الادميين والدواب فاما ما ازدرده طاير
فلو ازدرد عصفورا ماكان حلالا بان يذكر المزدرد وعلى كل من وجده ان يطرحه فكذلك ما
اصبنا في بطن طاير سوى الجراد والحوت فلا ياكل كما كان او طاير الانه شي من عينه فانما
تقع ذكاته على ما هو منه لا على ما هو من غيره فكذلك الحوت لو ازدرد شاة اكلنا الحوت
والغينا الشاة لان الشاة غير الحوت فاطلق الشافعي جوابه في حل الحوت الذي في بطن الحوت
او في بطن طاير او سبع ما اذا لم يتغير فان تغير لم يحل الموضع **الثالث قوله** ولو صادها
مجوسي لا باس فيه الباس وايضاحه ولو قتلها مجوسي وقد تقدم ما في ذلك الموضع **الرابع قوله**
ولدا الدود المتولد من الطعام كحل وفاكهة اذا اكل معه في الاصح ليس هذا الفرع في المحرر وقد
قال المصنف في الدقايق ان المحرر اشار الى هذا بقوله ما حل ميتته كالسمك والجراد فاشار الى
ميتة حلال سواهما وهذا يدل على ان المصنف اراد بقوله وكذا الدود يعني ميتة الدود
ولكن هذا الذي اخذه من كلام المحرر لا يعين الدود لان الصيد الذي مات بضغطة الكلب من غير
جرح والجنين الذي وجد ميتا في بطن المذكاة قد اسسناهما الرافعي في الشرح من نجاسة
الميتات وقضية ذلك انهما عنده من الميتات فلم يتعين اراده دود الطعام ومقتضى ما
ذكره المصنف في المنهاج ودقايقه ان اكله حيا مع الطعام لا يحل وليس كذلك بل يحل اكله مع
الطعام حيا وميتا ولا يجي فيه الخلاف في ابتلاع السمكة حية لان معنى التعذيب المسمى
لتحريم النمل لا ياتي هنا ولولا ما ذكره في الدقايق كان يحمل كلامه على الاعم من كونه حيا وميتا
لكن لا يليق ذكر هذا الحكم في هذا الباب بل يحله الاطعمة وقد ذكر المصنف هذا الفرع في
الروضة تبعا للشرح في اوايل الطهارة في الكلام على النجاسات الموضع **الخامس قوله**
اذا اكل معه في الاصح اطلقه وهو مقيد بما اذا اكله معه من غير تعمله لاختيار الى موضع اخر
من ذلك الطعام او تنحيته من موضع من الطعام الى اخر من غير تنقل فان فعل ذلك صار كالمتعمد
فيمتنع اكله حينيذ على الاصح واذا حرم اكل هذا الذي تنقل فلان يحرم اكله اذا وضع في
طعام اخر من باب اولى الموضع **السادس قوله** في الاصح لا يعرف فيه مقابل الاصح
وهو يحتمل ان يراد به الحل مطلقا او التحريم مطلقا وقد حكى الاوجه الثلاثة في الروضة لذلك
والوجه بالتحريم مطلقا لم يصرح به احد من الاصحاب والخلاف في ذلك لا يعرف في غير
النهاية وانما حكي في النهاية وجه التحريم مع الانفراد والحاق الخلاف في البسيط والوسيط
محمول على ما في النهاية وقد بسطت الكلام على ذلك في الفوايد المحصنة على الرافعي والروضة
في الطهارة فليتنظر ما فيه فانه من النفايس الموضع **السابع قوله** ولا يقطع بعض
سمكة فان فعل او بلع سمكة حية حل في الاصح لا يعرف منه ما الذي فيه الخلاف في الصورة
الاولى والذي فيه الخلاف هو القدر الذي ابين مع بقا الحياة في الباقي وفي شرح
الرافعي ولا ينبغي ان يقطع فلقة من السمكة وهي حية لما فيه من التعذيب ولو فعل فقي حلها ه

وجهان احدهما المنع ويحكى عن ابن ابي هريرة كما لو قطع عضوا من غيرها واحتج له بقول رسول
الله صلى الله عليه وسلم ما ابين من حي فهو ميت واصحهما الحل لان المبان كالميتة وميتة هذا
الحيوان حلال وظهر من كلام الرافعي ان الخلاف في القطعة المبانة مع بقا الحياة في السمكة
فاما لو قطعت ولم يبق في الباقي حياة فلا خلاف في الحل واما هذا الفعل فقال الرافعي في الشرح
لا ينبغي ان تقطع فلقة من السمكة وهي حية واختصر المصنف في هذا في الروضة بقوله
لو اقتطع فلقة منها لم تحرم على الاصح لكن تكره فان اراد لم يحرم العضو المبان مع بقا الحياة
في السمكة فكان ينبغي التصريح به وما ادعاه من الكراهة ليس في شرح الرافعي فان اخذه
من الخلاف في حله فهو خلاف مخالف السنة فلا اثر له وان اراد تحريم الفعل فانه ذكر وجه
ابن ابي هريرة في التحريم اكل العضو المبان وقد قال الامام في النهاية لا شك ان ذلك غير
سايغ لانه في معنى التعذيب ثم حكى الخلاف في القطعة المبانة الموضع **الثامن قوله**
في الاصح يقتضي ان المصحح في صورة المقطوع وجه وليس كذلك فقد قال الشيخ ابو حامد قال
الشافعي في الام واذا اخذ الرجل سمكة تحصل في يده بعضها وانفلت الباقي منه حل اكل ما
حصل معه منها لان اكثر ما فيه انه منه والسمك يوكل ميتا فان قيل فقد روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال ما ابين من حي فهو ميت وهذا قد ابين من حي قيل نحن
نقول انه ميت ولكن السمك يوكل ميتا هذا كلام الشيخ ابي حامد وما حكاه عن النص في
الام لم اقف عليه الموضع **التاسع** تعبيره بالاصح يقتضي قوة الخلاف والخلاف ضعيف
جدا فكان ينبغي ان يقول على الصحيح ان لم يطلع على النص فان اطلع عليه قال على النص **العاشر**
قوله او بلع سمكة حية يقتضي ان لنا وجها في ابتلاع السمكة حية انها لا تحل وليس كذلك بل هي
حلال قطعا وانما الخلاف في ان هذا الفعل هل يحرم وقد ذكر الرافعي في الشرح ما يشهد
لهذا فانه قال وهل الحل ابتلاع السمكة حية ويذكر انه ينفع في بعض العلل فيه وجهان
اظهرهما وهو المذكور في الكتاب وبه قال القاضي نعم لانه ليس في ابتلاعها اكثر من قتلها
وانه جايز والثاني لا وبه قال الشيخ ابو حامد لما فيه من التعذيب وايضا فلما في جوفها
وهذا الخلاف دال على ان الخلاف في تحريم هذا الفعل واما السمكة في نفسها فهو
حلال قطعا فان قيل فقد ذكر الامام والغزالي تبعا له ما يخالف هذا ففي النهاية
ولو بلع سمكة حية فالمذهب انه حلال ومن اصحابنا من حرم ذلك وجعل الموت في السمك
بمثابة الذكاة في المذكية من الحيوانات البرية واذا بان انا لا نحرمها وهي حية فان مست
حاجة الى بلعها فلا حرج وان لم تكن حاجة فبلعها حية من تعذيب الحيوان والاصح منع
ذلك ومن اصحابنا من احله ولم يجعل لحياة السمكة حكما وكانها ميتة في نفسها وعلى ذلك
جرى الغزالي في البسيط والوسيط قلنا ما ذكره الامام والغزالي تبعا له من الخلاف
الاول لا يعرف وانما المعروف الخلاف الثاني والرافعي لم يتعرض للخلاف الاول والمصنف
مختصر لكلامه في الروضة والمنهاج فيكون كلامه منزلا على ما في اصله وظهر بذلك ان جمع

المصنف

المصنف بينهما في قوله حلما ليس بمستقيم لان قوله حل في الصورة الاولى للعضو
المبان كما تقدم وقوله حل في الاصح في الصورة الثانية للفعل لا لنفس السمكة فان
نفس السمكة حلال مطلقا وقد جمع المصنف بينهما في الروضة اولا للزوال
في زيادته ولو قلي السمك قبل موته وطرحه في الزيت المغلي وهو مضطرب قال
الشيخ ابو حامد لا يحل فعله لانه تعذيب وهذا تفريع على الختيار في ابتلاع
السمكة حية انه حرام وعلى اباحة ذلك يباح هذا اكله فكان ينبغي للمصنف ان يفصل
فيقول ولا يقطع بعض سمكة فان فعل وهي حية فالمقطوع منها حلال على الصحيح او على
النص وكل ابتلاع السمكة حية على الاصح وهي حلال الموضع **الحادي عشر** واذا رمى
متوحشا او بعيرا ند او شاة شردت بسهم الحلق السهم وهو مقيد بسهم فيه نصل
من الحديدات الجارحة او بسهم لا نصل فيه ولكن له حد يمور مور السلاح وقد ذكر المصنف
ذلك في الروضة تبعا للشرح وسياتي في كلام المصنف ما يقتضيه الموضع **الثاني
عشر** تقييده بالسهم ليس بمستقيم بل السيف والسكين والرمح والمزراق كذلك
وسياتي التعرض لهذا عند قول المصنف حل ذبح مقدور عليه الى اخره واعادتهما على
ذلك هنا للايضاح والتبيين الموضع **الثالث عشر** قوله فاصاب شيئا من بدنه
ومات في الحال حل ظاهر اعتبار الاصابة وسياتي انه لو تحاملت الجارحة على صيد فقتلته
ثقلها حل في الاظهر وذلك مقيد بان لا تجرحه فان جرحه حل قطعا وما ذكره من قوله
ومات في الحال ليس بشرط في الحل وسياتي تفصيل هذا الموضع **الرابع عشر**
قوله لو تعدى بعد في بير الى اخر زيادته ما صححه من انه لا يحل بارسال الكلب يعني مع
جرحه اياه مخالف لظواهر نصوص الشافعي ولمقتضى اطلاق جمع كثير من الاصحاب
ففي الام في باب بعد ترجمة الذكاة قال الشافعي في الذكاة ذكاتان فذكاة ما قدر عليه من
وحشي او انسي الذبح او النحر وموضعهما اللبة والمنحر الحلق لا موضع غيره لان هذا
موضع الحلقوم والمرى والودجين فذلك الذكاة فيه عامات السنة والاثار وما لم يقدر
عليه فذكاته ذكاة الصيد انسيا كان او وحشيا فان قال قايل باي شي قلت هذا
قيل قلته بالسنة والاثار وقد كتبت ذلك في غير هذا الموضع لان السنة انه امر
في الانسي بالنحر والذبح اذا قدر على ذلك منه وفي الوحشي بالرمي والصيد بالجوارح
فلما قدر على الوحشي فلم يحل الا بما يحل به الانسي كان معقولا عن الله عز وجل انه انما اراد
به الصيد في الحال التي لا يقدر عليها على ان تكون فيها مذكى بالذبح والنحر وكذلك لما امر
بالذبح والنحر في الانسي فامتنع امتناع الوحشي فان معقولا انه يذكى بما يذكى به الوحشي
الممتنع فان قال قايل لا احد هذا في الانسي قيل ولا يوجد في الوحشي الذبح فاذا
احللته في الذبح والاصل الذي في الصيد غير الذبح حتى صار مقدورا عليه فلذلك
فاصل الانسي حين صار الى الامتناع الى ذكاة الوحشي فان قال لا احد الانسي وان

امتنع ذكاة الوحشي جاز عليك ان تقول لا احيل الوحشي اذا اقدر عليه الى ذكاة
الانسي وانت على كل واحد منهما ذكاته في اي حال ما كان ولا احيلها على حالها
بل هذا الصاحب الصيد اولى لاني لا اعلم في الصيد خبرا ثبت عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم واعلم في الانسي خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم ثبت
بانه راى ذكاته كذكاة الوحشي كيف يجوز لاحد ان يفرق بين المجتمع اذا افرق
الكل الثابت من جهة الخبر وثبت عني من جهة الخبر وقال الشافعي
في الام في توجه الذكاة وما ابيح اكله وما لم يبح الذكاة وجهان وجه فيما قدر
عليه الذبح والنحر وفيما لم يقدر عليه ما ناله الانسان بسلاح بيده او رميه
بيده فهي عمل يده او ما احل الله عز وجل من الجوارح ذوات الارواح المعلمات التي
تاخذ بفعل الانسان كما يصيب السهم بفعله فاما الحفرة فانها ليست واحدا
من ذلك فان فيها سلاح يقتل او لم يكن فطرح الشافعي في هذا الكلام بان الجوارح
التي تاخذ بفعل الانسان مساوية للسهم الذي ترسله وحينئذ فلا فرق
في ذلك بين الناد والمتردي وفي الام في باب بعد ترجمة الذكاة قال الشافعي
الذكاة ذكاتان كما قدر على ذكاته مما حل اكله قد ذكاته في اللبة والحلق لا يحل بغيرهما
انسيا كان او وحشيا وما لم يقدر عليه قد ذكاته ان ينال بالسلاح حيث قدر
عليه انسيا كان او وحشيا فان تردى بعير في بير او نهر فلم يقدر على نحره ولا
مذبحه حيث يذكى فطعن فيه بسكين او بشيء تجوز الذكاة به فانهر الدم منه ثم مات
اكل وهذا ذكاته ما لم يقدر عليه وقد تردى بعير في بير فطعن في شاكله فسيل
عنه بن عمر فامر باكله واخذ منه عبد بن زمعة وسيل بن المسيب عن المتردي
ينال بشيء من السلاح فلا يقدر على مذبحه فقال حيث ما نلت منه بالسلاح
فكله وهذا قول اكثر المقتدين بهذا الكلام الشافعي فان قيل انما ذكر من المتردي
الطعن بالسكين او شيء تجوز به الذكاة فانهر الدم منه فلما وقد ذكر قبله
ان الذي لم يقدر عليه ذكاته ان ينال بالسلاح حيث قدر عليه انسيا كان او
وحشيا فدل على ان مراده بذلك الاعم حتى يتناول الجرح بالجارح ذو الروح المعلم
وقد سوى بينهما فيما سبق وفي مختصر البويطي في السنة في الذبائح واذا تردت
الشاة او البقرة او البعير في بير فلم يوصل الى موضع الذكاة منها فحيث ما حشق
منها ذكاة لها اذا لم يقدر على غير ذلك وكذلك اذا ند البعير فحيث ما حشق منه
ذكاه له اذا لم يقدر على غير ذلك وفي مختصر المزني وثبت عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه جعل ذكاة الانسي كذكاة الوحشي اذا امتنع قال ولما كان
الوحشي يحل بالعقر ما كان ممتنعا فاذا قدر عليه لم يحل الا بما يحل به الانسي كذلك
الانسي اذا صار كالوحشي ممتنعا حل بما يحل به الوحشي ولو وقع في بير فطعن فهو

كالصيد

ممتنع صح

كالصيد فسوى الشافعي في مختصر البويطي بين الناد والمتردي وقول الشافعي
في مختصر المزني فهو كالصيد ظاهر في اباحته بعقر الكلب المرسل بالشرط المعتبر
ولما ذكر الشيخ ابو حامد في الانسي اذا توحش ان ذكاته عندنا العقر مثل الوحشي
قال وكذلك اذا تردى بعير او بقرة في بير يطعن في اي موضع قدر عليه ثم قال
وجميع ما ذكرنا من الادلة في الانسي اذا توحش فهو دليل في الحيوان اذا وقع في البير
فلم يقدر على ذكاته والادلة التي ذكرها فيها التسوية بين السهم والكلب ونحوهما
وجرى على ذلك المحاملي في التجريد وفي الاستذكار للدارمي فان وقع في بير فلم يقدر
على ذبحه فكالصيد وهذا الذي ذكره الدارمي يقتضي انه يحل بعقر الكلب لقوله
كالصيد وعلى نحو ذلك جرى الشيخ في المهذب والعراقيون لا يعرفون غير هذا
وعلى ذلك جرى الروياني في الكافي ولم اجد احدا من الاصحاب في ذلك خلافا الا الماوردي
فانه قال وان ارسل كلبا فعقره ففي اباحته وجهان احدهما وهو قول البصريين انه
يحل بعقر الكلب لانه صار كالصيد الممتنع فابيح بكل واحد من الامرين والوجه الثاني
وهو الصحيح انه لا يحل بعقر الكلب وان حل بعقر الحديد لان الحديد يباح به
الذكاة مع القدرة وعقر الكلب لا يباح به مع القدرة فاستوى عقر الحديد
وعقر الكلب في الصيد الممتنع وافترقا في الحيوان وهذا الخلاف الذي
حكاه الماوردي والتوجيه حكاه الروياني في البحر ومنه ماخذ الرافعي الخلاف
والتوجيه فقال الرافعي هكذا اورد الروياني الوجهين حكاه وتوجيها ورجح الثاني منهما
ولك ان تتوقف زاد المصنف عليه في الروضة والمنهاج تصحيح الشاشي والشاشي
لم يصحح ذلك وانما حكى تصحيحه عن الماوردي ولو قال المصنف وهذا صححه الماوردي
والروياني لكان انسب ونحن نقول ما صححه الماوردي واتبعه عليه الروياني في
البحر وحكاه الشاشي عنه لم يقم عليه دليلا ولا ذكر له توجيها معتمدا وقوله
لان الحديد مستباح به الذكاة مع القدرة قلنا لا قدرة هنا لان المذبح لم يقدر
عليه وقوله وعقر الكلب لا يستباح به مع القدرة قلنا لا قدرة هنا وقوله
فاستوى عقر الحديد وعقر الكلب في الصيد الممتنع وافترقا في الحيوان
مجرد دعوى بلا دليل وكيف يفترقان والقياس قائم ولو قال الماوردي في التوجيه
لان الله تعالى قال فكلوا مما امسكن عليكم وفي المتردي لم يمسك علينا شيئا لكان
له وجه وجوابه ان هذا صفتها في الغالب ولا يشترط الامساك حتى لو
عقرت الصيد وخلته كان ذلك كافيا فظهر ان المقصود حل ما يعقره مما لا
قدرة لنا على ذبحه وذلك يستوي في المتردي والناد ولو فرق بين المتردي في
النهر الذي لا يتوصل الى مذبحه وهو جار في الماء فارسلت اليه جارحة فعقرته
وهو في الماء لم يكن مبعدا لانه في هذه الحالة يشبه الناد وقد سوى الشافعي

في هذه الحالة في الام بين المتردي في البير والمتردي في البحر واما المراوزة فلم يفرق
احد منهم بين الناد والمتردي وقد قال ابو الفرج الزاز في تعليقه على نص المختصر اذا تردت
بهيمة في بير حتى تعذر الوصول الى مذبحها التحقت بالوحشي حتى صار جميع بدنها مذبحا ولم
يفرق ابو الفرج بين السهم والكلب وقال البغوي في التهذيب الانسي اذا توحش
بان ند بعيرا او شاة فلم يقدر عليها فرمى اليها وقتلها او ارسل عليها كلبا حتى قتلها حلت وكذلك
لو وقع بعير في بير منكوسا فلم يمكنه قطع حلقومه قطع في خاصرته او في شي من بدنه
فجرحه فمات حل ولم يفرق في التهذيب بين المتوحش والمتردي واما الطعن فانه الغالب في
البير اذ ارسال الكلب الى الذي في البير بعيد نعم يتصور في جارحة الصيد ويتصور في بير
لها ممشى تصل الى المتردي واما تدليه الكلب اليه فبعيد وقد لا يوجد فيه شرط الارسال
فلذلك سكت اكثر الاصحاب عن الكلب واما الامام في النهاية فانه لم يتعرض في المتردي لارسال
الكلب وكذلك الغزالي وقال في الوسيط ولو توحشت انسية ولم يمكن ردها فهو كالصيد يذبح
في كل موضع وكذلك لو تنكس بعير في بير وخيف هلاكه وهذا كله ظاهر في انه لا فرق بين الناد
والمتردي فالمذهب المعتمد هو الحل خلافا لما صححه الماوردي والروياني في البحر والشاشي
في الحلية حكاية عن الماوردي قوله وفي تيسر لحوقه بعد او استعانة عن يستقبله
فمقدور ويكفي في الناد والمتردي جرح يفضي الى الزهوق وقيل يشترط مدفف واذا ارسل سهما او
كلبا او طيرا على صيد فاصابه ومات فان لم يدرك فيه حيوة مستقرة او ادركها وتعذر ذبحه
بلا تقصير بان سل السكين فمات قبل امكان او امتنع بقوته ومات قبل القدرة حل وان مات
بتقصيره بان لا يكون معه سكين او غصبت او نشبت في الغمد حرم **تصحيح كلامه في مواضع**
احدها قوله ومتى تيسر لحوقه الى فمقدور عليه يفهم انه متى تعسر لحوقه كان غير مقدور
عليه وليس كذلك بل لا بد من تحقق العجز عنه في الحال ولا يكلف الصبر الى ان يستكن خلافا
للامام والغزالي وينبغي ان يقال ان كانت عادته ان يشرد ويجي فمقدور عليه وان لم يكن ذلك له
عادة فهذا محل الخلاف بين الجمهور والامام الموضع **الثاني** قوله ويكفي في الناد والمتردي جرح
يفضي الى الزهوق وقيل يشترط مدفف يقتضي اختصاص الخلاف المذكور بالناد والمتردي
وليس كذلك بل الوحشي بطريق الاصالة فيه هذا الخلاف صرح به الامام في النهاية والغزالي
تبعا له قال في النهاية بعد ذكر الوجهين في المتردي ويتصل بهذا ان من رمى الى صيد
ولم يدفف فهل يلزمه ان يرمي وهكذا الى ان ينتهي الى التدفيف او يعجز وهذا عسر
التصوير لان الطلب وقطع الحلقوم والمري ايسر من اتباع الرمي الرمي والصيد منطلق
فان تصور امتناع الطلب في الحال وامكان الرمي فهذا موضع الكلام وفيه اختلاف بين
اصحابنا فمنهم من قال لا يجب اتباع الرمي الرمي ومنهم من اوجبه للانتهاء والتدفيف وهذا
يترتب على البهيمة المنتكسة وهي اولى بان يجب طلب التدفيف فيها فان التمكن لا يتم مع الصيد
المنطلق بخلاف الحيوان المنتكس الموضع **الثالث** مقتضى كلامه استوا الخلاف المذكور

في الناد والمتردي

في الناد والمتردي وليس كذلك فالخلاف انما ذكره الامام والغزالي في المتردي واما الناد
فانه كالصيد الاصلي فيترتب الخلاف في الناد والصيد الاصلي على الخلاف في المتردي
وان كان الامام لم يصرح بالخلاف في الناد ولا بترتيبه على المتردي لكنه مساو
للصيد فلزم في الترتيب المذكور واسقط المصنف صورة الصيد من الروضة
تبعا للشرح **الموضع الرابع** هذا الخلاف انما هو في الرمي فاما في ارسال الكلب فلا
يشترط ذلك قطعا لا في المتردي ولا في الناد ولا في الصيد الاصلي لانه لا سبيل
الى تكليف الصايد ذلك في الجوارح ذوات الارواح لان لها اختيارا واما ما يتعلق بالسهم
فانه يتعلق بالرامي وبمكنه اتباع الرمية الرمية فكان ينبغي ان يقول المصنف ويكفي في
الناد والمتردي والصيد جرح يفضي الى الزهوق وقيل في السهم في المتردي بشرط تذفيف
ويترتب الناد والصيد عليه واولى ان لا يشترط **الموضع الخامس قوله** وان مات
بتقصيره بان لا يكون معه سكين او غصب او نشبت في الغمد حرم هذا كله اذا كان
مقصرا بان اتخذ لها قرابا ضيقا واما لو اتخذ قرابا معتادا فنشبت بعارض فانه يحل
وسياتي ما تقرر هذا واعلم ان المصنف سوى بين الصور الثلاث ولم يفرق في
الغصب بين ان يكون الغصب قبل الرمي او بعده ولا فيما اذا نشبت في الغمد بين القراب
المعتاد وغيره لانه انما ذكر الحكم خاصة ونحن نقول الصور الثلاث ليست
بمستوية فان الاولى هو مقصر فيها بلا خلاف واما الغصب فان المصنف قال في الروضة
تبعا للشرح ولو غصبت الالة فالصيد حرام على الاصح والثاني يحل كما يحل لو لم يصل
الى الصيد كسبع حايل حتى مات وما ذكره المصنف في الروضة تبعا للشرح
من الوجهين محلهما عندي فيما اذا كان الغصب بعد الرمي فاما لو غصب قبل
الرمي فهو مقصر قطعا والتحق بمن لا مدية معه هذا ما ظهر لي بمقتضى الدليلين
ثم وجدت في النهاية ما يقتضيه ولفظه ولو اعترض له ايد وهو في الطلب فغصبه
السكين فقد ذكر الاصحاب وجهين من حيث انه لم ينسب اليه تقصير وما ذكره
المصنف في هذه الصورة من التحريم وصححه في الروضة تبعا للشرح قال الامام الوجه
عندي القطع به وصححه الغزالي وعندنا في ذلك توقف فالارجح عندنا انه يحل لقيام العذر
المبيح فاشبه ما اذا حال بينه وبينه وما ذكر من الفرق بين هذا وبين السبع فان غصب
السكين عايد الى الصايد ومنع السبع عايد الى الصيد فرق ليس بقوي لان المانع قايم فيهما
مع عدم التقصير وقد قال الروياني المفرق بهذا الفرق لو اشتغل بتوجيهه الى القبلة
حل فلم يجعله مقصرا مع امكان الذبح لغير القبلة وجعله مقصرا اذا غصبت السكين منه
بعد الرمي والارجح عندنا خلاف ما قال في الصورتين واما اذا نشبت السكين في الغمد
فقال المصنف في الروضة هو حرام على الصحيح لان حقه ان يستصحب عمدا يواتيه وقال

ابو علي بن ابي هريرة والطبري يحل وما ذكره المصنف في الروضة من توجيه ~~الروضة~~ الصحيح
تبعا للشرح يقتضي انه لو استصحب عمدا يواتيه فتثبت على خلاف العادة لعارض انه
يحل لانه معذور وقد قال الماوردي في الحاوي بعد حكايته وجه بن ابي هريرة وهذا عندي
معتبر بحال القراب فان كان على المعهود في الامساك بما اشتمل عليه كان ماكولا فان خرج عن
المعهود في الضيق والشدة كان غير ماكول **قوله** ولو رمى فقده نصفين حلا ولو ابان منه
عضوا بجرح مذفف حل العضو والبدن او بغير مذفف ثم ذبحه او جرحه جرحا اخر
مذففا حرم العضو وحل الباقي فان لم يتمكن من ذبحه ومات بالجرح حل الجميع وقيل يحرم العضو
تصحيح كلامه في موضعين احدهما قوله فقده نصفين ظاهره غير مراد والمراد
القسمان والقطعتان بحيث انه لا يبقى في واحد منهما حياة مستقرة وفي الام في ترجمة
ارسال الصيد فيتوارى عنك واذا رمى الرجل الصيد او قطعه او ضربه او ارسل كلبه فقطعه
قطعتين او قطع راسه او قطع بطنه وان لم يكن من النصف اكل الطرفين معا
وهذه ذكاته وكلما كان ذكاة لبعض كان ذكاة لكل عضو منه وفي مختصر المزني نحو ذلك
الموضع الثاني قوله او بغير مذفف مع قوله فان لم يتمكن من ذبحه ومات بالجرح
حل الجميع وقيل يحرم العضو ما صححه من حل العضو ليس بمعتمد بل هو ضعيف والصحيح
تحريم العضو وكذا صححه المصنف في الروضة تبعا للشرح وفي الشرح احتج الامام
لفساد الوجه الاول الصائر الى حل العضو بانا لو حكمنا بحل العضو فاما ان نقول يحل عند موت
الصيد وكان حراما قبل وبعيد ان يغير الموت حال العضو واما ان نقول نتبين عند موت
الصيد اسناد الحل الى حال الابانة واختلال العضو المبان من الحيوان الذي فيه حياة مستقرة
بعيد ايضا هذا ما حكاه في الشرح عن الامام واعلم ان في المسالة نصا في الام ومختصر المزني
اختلف الاصحاب في تاويله ففي الام في ترجمة ارسال الصيد فيتوارى عنك ثم تجد الصيد
مقتولا او قطع فيه يدا او رجلا او شيئا يمكن لو لم يزد على ذلك ان يعيش بعده ساعة او مدة
اكثر منها بعد ان يكون ممتنعا ثم قتله بعد برمية اكل كل ما كان باقيا من اعضائه ولم ياكل العضو
الذي بان منه وفيه الحياة التي يقع بعضها لانه عضو مقطوع من حي قد ادركت ذكاته
او لم تدركه ولو كان موته من القطع الاول اكلهما معا وفي الام قبل ترجمة ما يحل ويحرم
واذا ضرب الرجل الصيد او رماه فابان يده او رجله فمات من تلك الضربة فسوا ذلك
ولو ابان نصفه فياكل النصفين واليد والرجل وجميع البدن لان تلك الضربة اذا وقعت موقع
الذكاة كانت ذكاة على ما بان وبقي كما لو ضربه او ذبحه فابان راسه كانت الذكاة على الراس
وجميع البدن فلا تعدو الضربة او الرمية ان تكون ذكاة والذكاة لا تكون ذكاة على بعض البدن
دون بعض او لا تكون ذكاة فلا يوكل منه شي ولكنه ان ابان منه عضوا ثم ادرك ذكاته فذكاة
ثم ياكل العضو الذي ابان لان الضربة الاولى صارت غير ذكاة وكانت الذكاة في الذبح وساق

الكلام

الكلام على ذلك وفي مختصر المزني نحوه واختلف الاصحاب في قوله ولو كان
موته من القطع الاول فقالت طايفه اراد بذلك اذا كان جرح جرحا مدففا وقالت
طايفه اخرى لا فرق بين المدفف وغيره من جهة اشتراكهما في حصول التذكية
ونحن نقول غير المدفف لا يحصل منه الذكاة الا بمجموع الجرح وسرايته
قبل التمكن من ذبحه وهذا لم يوجد في العضو المبان ورجح الماوردي قول الطايفه
التي ذهبت الى حل اكل ذلك العضو وله تعلق بظاهر النص وهذا الترجيح ممنوع
والصواب ما قاله الفرقه الاولى لدخول ذلك تحت قول النبي صلى الله عليه
وسلم ما ابين من البهيمه وهي حيه فهو ميت والحديث محتج به وهذا العضو قد
ابين من هذا الحيوان وهو حي فيكون ميتا بخلاف ما اذا ابين بجرح مدفف
فانه يكون العضو حلالا كما لو ابان الراس والنص محمول على المدفف بدليل انه جعله
مع ابانه الراس ونحوه ولو بقي العضو معلقا بجلدة في الحيوان فانه يحل قطعا ذكره الماوردي
وهو ظاهر **قوله** وذكاة كل حيوان يقدر عليه بقطع كل الحلقوم وهو مخرج
النفس والمري وهو مجرى الطعام ويجب قطع الودجين وهما عرقان في صفحتي العنق
ولو ذبحه من قفاه عصى فان اسرع فقطع الحلقوم والمري وبه حياة مستقرة حل
والا فلا وكذا ادخال سكين في اذن ثعلب **تصحيح كلامه في موضعين احدهما قوله**
فان اسرع فقطع الحلقوم والمري وبه حياة مستقرة حل والا فلا ظاهره مخالف
لنصوص الشافعي في البويطي اذ فيه واكره ان يضرب عنق البعير او البقرة او يذبح من
قفاه فان فعل فوصل الى موضع الذكاة والحياة فيه فذكاه وهو حي اكل وقد اساء وما
ذكره المصنف مخالف لما ذكره في الروضة تبعا للشرح وهو قوله ولو قطعه من القفا
حتى وصل الى الحلقوم والمري عصا لزيادة الالم ثم ينظر ان وصل الى الحلقوم والمري وقد
انتهى الى حركة المذبوح لم يحل بقطع الحلقوم والمري بعد ذلك وان وصلهما وفيه حياة
مستقرة فقطعهما حل كما لو قطع يده ثم ذكاه قال الامام ولو كان فيه حياة
مستقرة عند ابتدا قطع المري لكن لما قطعه مع بعض الحلقوم انتهى الى حركة المذبوح
لما نابه بسبب قطع القفا فهو حلال لان اقصى ما وقع التعبد به ان يكون فيه حياة
مستقرة عند الابتدا بقطع المذبح فكان ينبغي ان يقول المصنف في المنهاج فان اسرع
فوصل الى الحلقوم والمري وفيه حياة مستقرة **الموضع الثاني قوله** وكذا ادخال
سكين باذن ثعلب فانه يقتضي انه لا بد من قطع الحلقوم والمري وفيه حياة مستقرة
والحكم ما تقدم في القفا ان المعتبر فيه وصوله الى الحلقوم والمري وفيه حياة مستقرة
قوله ويسن نحر ابل وذبح بقر وغنم ويجوز عكسه وان يكون البعير قايما معقول
ركبه والبقرة والشاة مضجعه لجنبها الايسر وتترك رجلها اليمنى وتشد باقي القوايم
وان يحد شفرته ويوجه للقبلة ذبيحته ويقول بسم الله ويصلي على رسول الله صلى الله

عليه وسلم ولا يقول بسم الله واسم محمد **تصحيح كلامه في مواضع احدها قوله**
ويجوز عكسه يقتضي انه لا كراهة في ذلك وقد قال المصنف في الروضة في كراهة ذلك
قولان المشهور لا يكره وهذا الذي ادعاه المصنف من ان المشهور عدم الكراهة ممنوع
فقد نص الشافعي في الام على الكراهة فقال وان نحر ما يذبح او ذبح ما ينحر كرهته له
ولم احرمه عليه وذلك ان النحر والذبح ذكاة كله غير اني احب ان يضع كل شي من ذلك
في موضعه لا يعدوه الى غيره ولم اقف للشافعي على نص بعدم كراهة ذلك وفي مختصر
المزني فان نحرت بقرة او ذبح بعير فجائز ولم يتعرض المزني لاثبات الكراهة ولا كيفيتها
هنا ولكن تعرض للكراهة في باب نذر الهدي وقد جزم الماوردي في الحاوي بانه
اسا ولم يذكر فيه خلافا وفي الكافي للروياني المنصوص انه يكره وقال بعض اصحابنا
لا يكره ذلك وكانه يشير الى الشيخ ابي حامد وكان الشيخ ابا حامد لم يقف على النص
والنص في المختصر في باب نذر الهدي **الموضع الثاني قوله** ويوجه للقبلة ذبيحته
ظاهره يقتضي انه يوجهه بجميع بدنها وهذا وجه ذكره المصنف في الروضة تبعا للشرح
وصحح في الروضة تبعا للشرح وجها اخر وهو انه يوجه مذبحها الى القبلة قال
ولا يوجه وجهها ليمكنه ايضا هو الاستقبال ولو قال المصنف ويوجه مذبحها وهو الى
القبلة لكان موافقا لما ذكره في الروضة وفي المسالة وجه ثالث وهو انه يوجه قوائمها
الى القبلة الموضع **الثالث قوله** ويصلي على رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقتضي ان ذلك من سنن الذبح والذي قاله الشافعي في الام والسنة في الذبيحة بسم الله فاذا
زاد بعد ذلك شيا من ذكر الله فالزيادة خير ولا اكرهه مع تسميته على الذبيحة ان يقول
صلى الله على رسول الله بل احبه له واحب له ان يكثر الصلاة عليه صلى الله عليه في كل الحالات
لان ذكر الله عز وجل والصلاة على رسول الله ايمان بالله وعبادة له يوجر عليها ان شا الله
من قالها وقد ذكر عبد الرحمن بن عوف انه كان مع النبي صلى الله عليه وسلم فتقدمه
النبي صلى الله عليه وسلم قال فتبعه فوجده عبد الرحمن ساجدا فوقف ينتظره فاطال ثم
رفع فقال عبد الرحمن لقد خشيت ان يكون الله عز وجل قد قبض روحك في سجودك فقال يا
عبد الرحمن اني لما كنت حيث رايت لقيني جبريل فاخبرني عن الله عز وجل انه قال من صلى
عليك صليت عليه فسجدت لله شكرا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نسي
الصلاة على خطى طريق الجنة قال الربيع قال مالك لا يصلي على النبي صلى الله عليه
وسلم مع التسمية على الذبيحة قال الشافعي ولسنا نعلم مسلما ولا يخاف
عليه ان يكون صلاته على النبي صلى الله عليه وسلم الا الايمان بالله ولقد خشيت ان يكون
الشيطان ادخل على بعض اهل الجهالة النهي عن ذكر اسم رسول الله صلى الله عليه وسلم
عند الذبيحة فيمنعهم الصلاة عليه في حال بمعنى يعرض في قلوب اهل الغفلة وما يصلي
عليه الا ايمانا بالله عز وجل واعظاما له وتقربا اليه صلى الله عليه وسلم وقربنا

بالصلاة عليه

بالصلاة عليه زلفى والذكر على الذبائح كلها وما كان منها نسكا فكذلك وساق
الشافعي الكلام على ما يتعلق بالاضاحي وسياتي في موضعه ان شا الله تعالى وقصد
الشافعي بذلك المبالغة في مخالفة مالك لا انه اثبت ان ذلك سنة من سنن
الذبح ولا توقف ان الاكثار من الصلاة والسلام عليه مطلوب وانما الكلام في السنة
في محل خاص ولم يذكر الشافعي ذلك في الوضو ولا في التيمم ولا في الغسل ولا في
الاكل ولكن قد جا في دخول المسجد والتسمية والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم
روى ابن السني في عمل اليوم والليلة من طريق الزهري عن انس بن مالك قال
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل المسجد قال بسم الله اللهم صل على محمد
واذا خرج قال بسم الله اللهم صلى على محمد وهذا الموضع جمع فيه سيد الاولين
والاخرين عليه افضل الصلاة والسلام واعظم البركات والتكريم من البسملة والصلاة
عليه صلى الله عليه وسلم وروى ابن السني من طريق بن عمران النبي صلى الله عليه وسلم علم
الحسن بن علي رضي الله عنهما بان يقول اذا دخل المسجد ان يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم
وكذلك عند الخروج وروى ابن السني ايضا من حديث ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي
صلى الله عليه وسلم ومنه السلام على النبي صلى الله عليه وسلم عند دخول المسجد وخروجه
وقد روى نحوه ابو داود من حديث ابي حميد وابي اسيد واما بعد التلبية والاذان
والتشهد ونحو ذلك فالامر فيه معروف وجا في ابن السني حديث في الصلاة على النبي
صلى الله عليه وسلم عند الالتقا والمصافحة وقال لابي ما قال في دعايه وقد قال الشيخ
ابو حامد في تعليقه ويستحب ان يذكر الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم لا لاجل ان
ذلك مستحب لاجل الذبح معنى بل من اجل ان الاكثار من الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم
مما يطلب كثرتها في غالب الاحوال صلى الله عليه وسلم كلما ذكره الذاكرون وكلما غفل عن ذكره
الغافلون وسلم تسليما كثيرا **الموضع الرابع** قوله ولا يقل باسم واسم محمد ظاهره انه
لا يجوز ذلك وهذا فيه تفصيل وهو انه ان اراد ذبح بسم الله وانزل باسم محمد
صلى الله عليه وسلم فقد ذكر المصنف في الروضة تبعا للشرح انه ينبغي ان لا يحرم وقول
من قال لا يجوز ذلك على ان يحمل على ان اللفظة مكروهة لان المكروه يصح نفي الجواز والاباحة
المطلقة عنه قال الرافعي ووقعت مشاجرة بين جماعة ممن لقيناهم من فقها قزوين
في ان من ذبح بسم الله واسم رسوله هل تحل ذبيحته وهل يكفر بذلك فافضت تلك
المنازعة الى فتنة والصواب ما قلناه واعلم ان المصنف ترك سنتا اخرى للذبح منها
امرار السكين بقوة وتحامل ذهابا وعودا والجد في الاسراع ليكون ذلك اوحى واسهل
واذا قطع ما يجب وما يستحب امسك ولا يبين الراس في الحال ولا يزيد في القطع ولا
يبادر الى سلخ الجلد ولا يكسر الفقار ولا يقطع عضوا ولا يحرك الذبيحة ولا ينقلها الى مكان
اخر بل يترك ذلك حتى تفارقها الروح ولا يمسكها بعد الذبح مانعا لها من الاضطراب

والاولى ان تساق الى المذبح برفق وسوء من عليها الى قبل الذبح ولا يحد الشفرة قبالتها ولا
يذبح بعضا قبالة بعض ذكر ذلك المصنف هنا تبعا للشرح **قوله** محل ذبح مقدور
عليه وجرح عين محل محدد يجرح كحديد ونحاس وذهب وخشب وقصب وحجر وزجاج
الاظفر او سن او سائر العظام ولو قبل منفصل او محل محدد لا يشد فيه وسوط وسهم بلا نصل
ولا حد او سهم وبندقة او جرحه نصل او اثر فيه عرض السهم في مروره ومات بها او انخنق
باحبوله او اصابه سهم فوقع بارض او جبل ثم سقط منه حرم ولو اصابه السهم في الهوى
فسقط بارض ومات حل اعلم ان المصنف هنا وفي الروضة لم يتعرض للعقد وذكرها
الدارمي في الاستذكار وابن الصباغ في الشامل ولم يتعرض المصنف للرصاص وقد ذكر في
الروضة تبعا للشرح وكلامه هنا يظهر فيه ذلك فانه ليس من الظفر والسن وسائر العظام
وتصحيح كلامه في مواضع احدها قوله وسائر العظام مخالف لنصوص الشافعي
في الام ومختصر المزني ظاهر او نص في الماوردي صريحا ومخالف لما عليه جمع كثير من الاصحاب
اما نص الام ففي ترجمة الذكاة قال الشافعي كل ما ذكي به من شيء انهر الدم وفرى الاوداج
والمذبح ولم يرد جازت به الذكاة الا الظفر والسن فان النهي جاء فيهما عن النبي صلى الله عليه وسلم
فمن ذكى بظفره او سنه فيه او زايلا عنه او بظفر سبع او سنه او ما وقع عليه اسم من الظفر
من الاظفار الطير او عين لم يجز الاكل منه لنص السنة فيه عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال
بعد ترجمة ارسال الصيد الجارح اخبرنا سفين بن عيينة عن عمرو بن سعيد بن مسروق عن
ابيه عن عباية بن رفاعة عن جده رافع بن خديج قال قلنا يا رسول الله انا لاقوا العدو غدا وليس
معنا مدى اندكي بالليط فقال النبي صلى الله عليه وسلم ما انهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوه
الا ما كان من سن او ظفر فان السن عظم من الاسنان والظفر مدى الحبشة واما نص الشافعي في
مختصر المزني فهو كنص في هذا النص وفي الحاوي للماوردي فمن ذكى بالعظم قال الشافعي كرهته ولا
يتبين لي ان يحرم لانه لا يقع عليه اسم سن ولا ظفر فاعتبر في التحريم الاسم فاجازه بالعظم لخروجه
عن الاسم وكرهه لانه في معناه ولم يقسه عليه لاستيناسه اصله وعندي فيه نظر
لان النبي صلى الله عليه وسلم علل في المنع من السن بانه عظم الانسان فصار تعليل السن بالعظم
دليلا على اشتراكهما من جهة النص وليس بقياس على النص وهذا كلام الماوردي ودل هذا على
ان مذهب الشافعي جواز الذبح بالعظم غير السن والظفر وان هذا اخذ للماوردي واما
كلام الاصحاب في الطريقين فهو جار على مقتضى نص الشافعي في الام ومختصر المزني فمن العراقيين
راسهم الشيخ ابو حامد قال الذكاة عندنا تجوز بكل محدد سواء كان من حديد او من ظفر او نحاس
او خشب او قصب او غير ذلك الا القصب والسن فانه لا تجوز الذكاة بهما ولا تحصل به الاباحة
سواء كان متصلا بالحيوان او منفصلا عنه واقام الشافعي ابو حامد الاحتجاج وعلى ذلك جرى
المحاملي في التجريد والدارمي في الاستذكار والشيخ في المهذب والتنبيه وابن الصباغ في
الشامل ولكنه وقع في كلامه لفظة توهمه فتحكى كلامه قال كل آلة لها حد يقطع ويفري فانه
يجوز

يجوز الذكاة بها الا ما كان من ظفر او سن وما عدا العظم والظفر فيجوز اذا
كان له حد سواء كان حديدا او حجرا او خشبا او ذهبا او فضة او غير ذلك
وساق الكلام على قول المخالف ان السن والظفر يحصل بهما الذكاة اذا كانا
منفصلين دون ما اذا كانا متصلين فقوله وما عدا العظم والظفر ان اراد به
السن فهو جار على ما قررناه وان اراد به الاعم كان مخالفا واستمر العراقيون
على ما قدمناه عن الشيخ ابي حامد واما الماوردي فانه ذكر نص الشافعي وذكر بحثه
وفي الكافي للروياني ذكر السن والظفر اولا ثم قال قال اصحابنا لو ركب عظما على سهم
نصلا له فقتل به الصيد لا يحل وقيل قال الشافعي في الذكاة بالعظم كرهته
ولا يتبين ان يحرم لانه لا يقع عليه اسم سن ولا ظفر فاعتبر الشافعي في التحريم
الاسم وفيه نظر لان النبي صلى الله عليه وسلم علل فقال لانه عظم من الانسان فكونه
عظما علة في التحريم وقيل ان كان العظم من ماكول اللحم يحل وهذا غريب هذا كلام الروياني
في الكافي وهذا الذي ذكره اولا واخرا هو كلام الماوردي بعينه وفي شرح الرافعي لو ركب
عظما على سهم وجعله نصلا له قتل به صيدا لم يحل وعن الحاوي ان الشافعي قال كرهته
ولا يتبين انه حرام لانه لا يقع عليه اسم سن ولا ظفر فجعل النص في صورة السهم
والنص في العظم غير السن والظفر من غير تخصيص بما ركب على النهي واما المراوزة فكلامهم على
استثناء السن والظفر خاصة الا البغوي فانه عمم الحكم في العظم وفي تعليق ابي الفرج
الزاز كلما يجرح حتى يقطع المذبح فانه يحصل به الذبح سواء فيه المتخذ من الحديد او حد
الخشب او ليطة القصب وهذا يطرد الا في سن الادمي فعندنا لا يحصل بها حل المذكى بحال
سواء كان ثابتا في منبته او منزوعا ثم قال ابو الفرج واما سن سائر الحيوانات اذا حصل
به الذبح فعلى وجهين احدهما لا يحل لعموم قوله صلى الله عليه وسلم خلا السن والثاني انه
يحل لقوله صلى الله عليه وسلم اما السن فانه عظم من الانسان وابو اسحق خصص الاباحة بما
كان من ماكول اللحم هذا نقل ابي الفرج وقد افاد منه ذكر الوجهين في سن غير الادمي
وخلاف ابي اسحق والذي اقوله ان مذهب الشافعي اعتبار الذكاة بالسن سواء
كان سن الادمي او سن غيره كما صرح به في الام وكذلك الظفر سواء كان ظفر ادمي او
ظفر غيره كما صرح به الامام وجواز الذكاة بالعظم غير السن والظفر اذا كان محددا ولا ينبغي لمن
يتصدى لتقرير مذهب الشافعي ان ياخذ بحثا للماوردي يجعله مذهبا للشافعي المعتمد
ولا سيما وكلام الاصحاب جار على مقتضى نص الام ومختصر المزني وبيان تقريره من الخبر الثابت
عن النبي صلى الله عليه وسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يبين اولا غير السن والظفر فهذا
عام فقد ذكر في السن انه عظم وفي رواية انه عظم من الانسان وهي رواية الشافعي
فاحتمل ان يتعدى الى كل عظم وان يتعدى الى عظم الانسان خاصة تكرمة له واحتمل الاختصاص

بسن الادمي واحتمل التعدي الى كل سن فلما احتمل هذه الامور ولم نقم على ترجيح واحد منها
دليل صرنا الى العمل بما تحققنا استثناؤه من لفظ النبي صلى الله عليه وسلم وهو السن والظفر
مطلقا من غير تقييد بسن الادمي ولا تعد الى عظم غير السن واما الظفر فليس فيه
تعرض الا لانه مدى الحبشة فلم يقتصر على ذلك اتفاقا ولا على ظفر الانسان فانه لم
يذكر فيه وبقي العمل بعموم الظفر فيعم ظفر الادمي وغيره كما صرح به الشافعي هذا
وجه في تقرير ذلك الوجه الثاني في تقريره ان الحكم اذا علق على الاسم وذكر بعد
ذلك ما يقتضي تخصيصا من وجه وتعميما من وجه فانهما يتعارضان ويبقى العمل بتعليق الحكم
على الاسم وذلك ان قوله في السن انه عظم الانسان يحتمل التعميم في العظم فيحتمل التخصيص بعظم
الانسان وليس العمل على احدهما باولى من الحمل على الاخر فتساقطا ورجعنا الى العمل بالتعليق
على الاسم ولم ار من قرر ذلك على هذا الوجه واما ما ذكره المصنف في المنهاج تبعا للمحرر
وفي الروضة تبعا للشرح فنحن نتعقب كلام الاصلين والفرعين فنقول ما ذكره
الرافعي والمصنف والمحرر من استثناء سائر العظام يقال عليه ان نص الشافعي الشاهد
لذلك وان النقل الشاهد لذلك من كلام الاصحاب وقول الرافعي في الشرح وقد يقال
الا العظم ويجعل السن والظفر داخلين فيه متعقب بما سبق وقول الرافعي وعن
حكاية ابي سليمان الخطابي وجه لبعض الاصحاب ان العظم ان كان من ماكول تجوز الذكاة به
هذا الوجه قد تقدم انه وجه ابي اسحق وقول الرافعي والظاهر المشهور الاول
ممنوع فمن ذا الذي ذكر الاول فضلا عن شهرته وقوله ولو ركب عظم على سهم الى قوله وعن
الحاوي ان الشافعي قد تقدم ان الذي قاله في الحاوي عن الشافعي في العظم من غير تقييد بصورة
السهم وقول الرافعي والصحيح الاول ممنوع بل هذا النص هو المعتمد وهو مقتضى نص الام ومختصر
المزني وعليه العمل في الطريقين وقوله في الروضة لم يحل على المشهور يقتضي اثبات قولين
ومن اثبت قولين في ذلك وكل هذا ذهول عن نصوص صاحب المذهب وما يعتمد عليه وقد ظهر
بذلك الرد على ما في المحرر والمنهاج ايضا واعلم ان قول المصنف هنا ولو قتل بمثقل او ثقل
محددا كبندقة وسوط مثالان للمثقل وما ذكره في الجنايات لا يخالف هذا فان السوط
مثقل لكن لا يقتل غالبا **الموضع الثاني قوله** او جرحه نصل فاثر فيه عرض السهم في مروره
الى قوله حرم ممنوع فانه اذا جرحه النصل ثم مر السهم فاثر فيه عرضه كان ذلك من ضرورة
الرمي فاشبه ما لو خرقه بالنصل ونفذ السهم من ذلك الخرق فان قتل هذا لا يؤثر قطعا
والذي ذكره المصنف في الروضة تبعا للشرح ان يصيب الصيد طرفا من النصل فيجرحه
ويؤثر فيه عرض السهم في مروره وهذا يمكن فيه القول بتحريمه والمعتمد عندنا في ذلك ان
كلا من التصويرين لا تحريم فيه اذا كان الجرح لو انفرد كان مؤثرا وايضا فقد يكون عرض
السهم رقيقا بحيث يكون محددا وحينئذ فلا توقف في انه حلال وما ذكره المصنف تبعا

للرافعي

ان يدعي صح

للرافعي لم اقف عليه في كلام غيرهما من المصنفين وكلام الشافعي في الام يقتضي خلافه
وذلك في باب تعذر رجمه ارسال الرجل الجارح قال رضي الله عنه ولو رمى
بمعراض فاصاب بصفحه فقتل كان موقوذا لا يوكل ولو اصاب بحده وبصله محدود
محدد فخرق اكل من قبل انه سهم انما ثقل بالخرق لا بالثقل ولو رمى بعصى او عود كان
موقوذا ولو حشو كل واحد منهما فان كان الحاشو منهما محددا بمور مور السلاح
بعجله السلاح اكل وان كان لا يمور الا مستكرها نظرت فان كان العود او العصى
خفيفتين كخفة السهم اكل لانهما اذا خفا قتلا بالمور وان ابطا وان كان اثقل من
ذلك بشي متباين لم يوكل من قبل ان الاغلب على ان القتل بالمثقل يكون موقوذا هذا
نص الشافعي ومقتضاه ان السهم لا اثر له في الثقل وحينئذ فلا فرق بين مروره
في الخرق او مروره على الجرح لانه خفيف لا يصل الحال به الى الموقوذة **الموضع الثالث**
قوله او اصابه سهم فوقع بارض او جبل ثم سقط منه حرم ما ذكره في الارض غير
مستقيم والذي في المحرر اصابه سهم ووقع على طرف سطح ثم سقط ميتا وعلى جبل
وتدهور فان قيل يحمل قوله وسقط منه يعني من المذكور وهو الجبل والارض جا
قلنا خلاف الظاهر وكان ينبغي ان يقول فوقع على سطح او جبل فسقط منهما وقد
ذكر المصنف بعد ذلك انه اذا اصابه السهم في الهوا فسقط بارض ومات حل
وهذا هو المنصوص للشافعي ومنقول الاصحاب قال الشافعي واذا رمى الرجل
الطاير فاصابه اي اصابة ما كانت او في موضع ما كان اذا جرحه فازمنه او بلغت
اكثر من ذلك فسقط الى الارض فوجدناه ميتا لم ندر امات في الهوا ام بعدما
صار الى الارض اكل من قبل انه انما احل يعني الصيد فانه لا يوصل ان يكون ماخوذا الا
بالوقوع ولو حرمنا هذا خوفا من ان يكون الارض قبل حرمنا صيد الطير كله الا
ما اخذ منه فذكي وكذلك لو وقع على جبل او غيره فلم يتحرك عنه حتى اخذ **الموضع الرابع**
قوله او جبل ثم سقط منه حرم مخالف لما في المحرر من قوله او على جبل وتدهور
منه فان التدهور يفهم منه تكرر وفي تعليق ابي الفرج الزاز ان كان الطاير واقفا على شي
حيث اصابه السهم مثل شاهق او جدار او شجرة ثم منه سقط فوجده ميتا فينظر
ان كثر تردية بان تردى من شاهق الى شاهق هكذا حتى وصل الى بطن الوادي ونحو
ذلك فهو حرام وهو صورة المتردي اما اذا لم يسقط الا مرة واحدة فعلى وجهين
احدهما انه يحرم لانه يتصور ثبوته بعد اصابة السهم في ذلك المقام ويقع الا
الاستغنا عن السقوط على الارض وبه فارق ما لو اصابه في الهوي والثاني
وهو الطاير انه لا يحرم لان الاغلب انه لما اصابه حر الجرح والمه يضطرب
على نفسه ومع هذا الاضطراب يتعذر ثبوته على غصن او راس جدار ولو
قيل يحرم لانسد باب الاصطياد بهذا الطريق وما ذكره ابو الفرج هو مقتضى

كلام غيره لانهم يتصورون هذا بالتدهور وكذا هو في الروضة
تبعا للشرح ولكن ظاهر نص الام يخالفه فانه قال لو وقع على جبل فتردى من
موضعه الذي وقع عليه قليلا او كثيرا كان متردیا لا يوكل فمقتضى هذا ان
عبارة المنهاج جيدة **الموضع الخامس قوله** سقط منه حرم هذا اذا سقط
وفيه حياة مستقرة اما اذا سقط منه وهو في عداد المذبوحين فانه
لا يحرم وقد نص الشافعي على ذلك في الام فقال لو وقع على جبل فتردى عن موضعه
الذي وقع عليه قليلا او كثيرا كان متردیا لا يوكل الا ان يذكى حتى يحيط العلم انه
مات قبل ان يتردى او يجد الرمية قد قطعت راسه او ذبحته او قطعه باثنين
فيعلم حينئذ انه لم يقع الا ذكيا فان وقع على موضع فتردى فمر بحجارة حداد
او شوك او شي يمكن ان يكون قطع راسه او نصفه او اتى على ذلك لم يوكل حتى يحيط
العلم انه لم يتردى الا بعد ما مات وقد تعرض المصنف في الروضة تبعا للشرح
لهذا فقال جميع ما ذكرناه فيما اذا لم تنه الصيد تلك الجراحة الى حركة
المذبوح فان انتهى اليها بقطع الحلقوم والمري او غيره فقد تمت ذكاته فلا
اثر لما يعرض بعده **الموضع السادس قوله** فسقط بارض ومات يفهم انه لو
وقع في ما او على شجرة او على غير ذلك لا يحل وليس كذلك فاما الما فانه اذا رمى طير
الما وكان الطير على وجه الما فاصابه ومات حل والما له كالارض للبري وان كان الطير في
هوا الما وهو يجري فقال ابو الفرج الزاز عامة الاصحاب على انه لا يحرم لانه يحسن
العوم فيامن الغرق والظاهر في حقه ان الجرح قتله وفيه وجه للقاضي يعني الحسين
انه يحرم لان الجرح ربما اعجزه عن العوم وانه غرقه الما بسبب عجزه عن السباحة
هذا كلام ابي الفرج وفي التهذيب ان كان الرامي في السعة في البحر حل وان كان الرامي
في البر لم يحل وهذا الذي ذكره في التهذيب من اعتبار حال الرامي ضعيف والصحيح ما
سبق وان لم يكن طير الما على وجه الما ولا في هوا الما فاتفق وقوعه في الما بان كان قريبا
فمقتضى نقل الرافعي ان في هذه وجهين منقولين عن الحاوي والذي رايته في الحاوي لا
يتعين هذه الصورة بل هو الى الصورة التي يكون فيها طير الما اقرب وقد سبق الوجهان
في طير الما في هوا الما وعندي هذه تترتب على تلك واولى بالتحريم هنا ولما ذكر الرافعي
الوجهين في هذه قال في وجه التحريم وهذا ما يوجد في التهذيب وقال عن الاخر انه
الذي يشتمل عليه شرح مختصر الجويني والذي في التهذيب وان كان خارج الما فطار الى
الما بعد ما اصابه السهم لم يحل ثم ذكر ما اذا كان يطير في هوا البحر واعلم ان في صحيح
مسلم من حديث عدي بن حاتم قال سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصيد
فقال اذا رميت بسهم فاذكر اسم الله فان وجدته قد قتل فكل وان وجدته وقع في الما
فمات فانك لا تدري الما قتله او سهمك فلا تاكل فهذا الحديث محمول على غير طير الما او على

طير

طير الما الذي لا يكون في هوا الما فاما طير الما يكون على وجه الما في هوا الما فهذا هو محل الخلاف
والاصح انه لم يتناوله الخبر سوا كان الرامي في البر ام كان في البحر واما اذا وقع الطير
على شجرة فان لم يسقط من غصن الى غصن فانه يحل كالواقع على الارض وان سقط من غصن
الى غصن ففيه ما سبق في المذهور من الجبل واما الساقط في النار فهو حرام ذكره
الماوردي وهو واضح وهذا ما لم ينته الى حالة المذبوح كما سبق **قوله** ويحل الاصطياد
بجوارح السباع ككلب وفهد وباز وشاهين بشرط كونها معلمة بان تنزجر
جارحة السباع بزجر صاحبها وتسترسل بارساله وتمسك الصيد ولا تاكل منه
ويشترط ترك الاكل في جارحة الطير في الاظهر ويشترط تكرر هذه الامور بحيث
يظن تادب الجارحة ولو ظهر كونه معلما ثم اكل من لحم صيد لم يحل ذلك الصيد في الاظهر
ويشترط تعليم جديد ولا اثر للعق الدم ومعض الكلب من الصيد نجس والاصح انه لا يعفى
عنه وانه يكفي غسله بما وتراب ولا يجب ان يقور ويطرح ولو تحاملت الجارحة على صيد فقتله
بثقلها حل في الاظهر **تصحح كلامه في مواضع احدها قوله** ويحل الاصطياد فيه
الباس وايضاحه ويحل الاصطياد الذي يحصل به الذكاة الى اخره فاما الاصطياد الذي
لا يحصل به الذكاة لا يتوقف على هذه الشروط **الموضع الثاني قوله** بان تنزجر جارحة
السباع بزجر صاحبها وتسترسل بارساله وتمسك الصيد ولا تاكل منه ويشترط ترك
الاكل في جارحة اطلق الاكل وانما يمتنع اذا كان عقب القتل او قبله بعد حصول القتل فاما اذا
اكل بعد ان امسكه وقتله وغاب او اكل ولم يقتله فان هذا لا يضر في التعليم كما لا يوثر في تحريم
ما اكل منه او جرى ذلك بعد التعليم ولم يتعرضوا لذلك هنا **الموضع الثالث** كلامه هذا
ظاهر في انه لا يشترط في جارحة الطير ما ذكر في جارحة السباع من ان تنزجر بزجر
صاحبها وتسترسل بارساله وكلام المحرر ايضا على ذلك وهو مخالف لنصوص الشافعي في
الام ومختصر المزني ولما عليه الاصحاب ففي الام في ترجمة صيد كل ما صيد به من طير او
وحش قال الشافعي وتعليم الفهد وكل دابة علمت كتعليم الكلب لا فرق بينهما غير ان الكلب
انجسها ولا نجاسة في حي الا الكلب والخنزير وتعليم الطائر كله واحد البازي والصقر والشاهين
والعقاب وغيرها وهو ان يجمع اي تدعي فتجيب وتستشلا فتطير وتاخذ فتحبس فاذا
فعلت هذا مرة بعد مرة فهي معلمة وتوكل ما اخذت وقتلت وان اكلت فالقياس فيها كهو
في الكلب زعم بعض المشرقيين انه يوكل ما قتلت وان اكلت وزعم ان اكل الكلب لا يوكل وزعم
ان الفرق بينهما عنده ان الكلب يضرب وان البازي لا يضرب فاذا زعم انها تفترق في هذا فكيف
زعم ان البازي لا يوكل صيده حتى يكون تدعي فتجيب وتستشلا فتطير وانه لو طار من نفسه
فقتل لم يوكل اذا لم يكن معلما افرايت اذا استجاز في معلمين يفرق بينهما ولو فرق بينهما رجل
حيث جمع بينهما او جمع بينهما حيث فرق بينهما هل كانت الحجة عليه الا كهي عليه فهذا نص من
الشافعي ان تعليم جوارح السباع وجوارح الطير ان يجمع بان تدعي فتجيب وتستشلا

فتطير وتاخذ فتحبس وفي مختصر المزني قال الشافعي كل معلم من كلب وفهد ونمر وغيرها
من الوحش فكان اذا اشلي استشلي واذا اخذ حبس ولم ياكل فانها فعل هذا مرة بعد مرة فهو
معلم قال الشافعي واذا جمع البازي او الصقر او العقاب او غيرها مما يصيد ان يدعى فلا
يجيب ويستشلي فيطير وياخذ فيحبس مرة بعد مرة فهو معلم ولم يخالف احد من الاصحاب
هذا النص الموجود وفي مختصر المزني والام ولكن الامام ذكر كلاما فتبعه عليه الرافعي في
الشرح حيث قال واما جوارح الطيور فيشترط فيها ان تهيج عند الاغرا ايضا ثم قال
قال الامام لا مطمع في انزجارها بعد الطيران ويبعد اشتراط انكفافها في اول الامر وقد
لمح لها الصيد وهي جايعة وما ذكره الرافعي اولا من التهييج عند الاغرا هو الذي ذكره الامام
حيث قال فاما جوارح الطير كالبزاة والصقور وغيرها فيشترط فيها ان ترسل اذا ارسلت
في جهة الصيد كما ذكرنا وحاصل ما ذكره الامام اعتبار الشرط الاول وهو انها تسترسل
اذا ارسلت في جهة الصيد واسقاط الشرط الثاني وهو الانزجار واعتبر الغزالي في البسيط
ما اسقطه الامام فقال يكتفي بالاسترسال عند الارسال وبالعود عند الدعا والانكفاف
عند الزجر وقيل انها لا تنكف ايضا بالزجر وانما عادتها الاسترسال عند الارسال فقد ذكر
الغزالي في البسيط ما ذكره امامه بقوله وقيل وذكر المشهور والرافعي لم ينظر البسيط ولم
يراجع النصوص ولا الكتب المعتبر فيها هذه الشروط في الطير ولم يذكر في المحرر شيا من هذين
الشرطين وتبعه المصنف في المنهاج على ذلك فوقع لهما الخلل بهذا الاعتبار زيادة على الخلل
الذي وقع في الشرح والروضة **الموضع الرابع قوله** في جارحة السباع ولا ياكل منه
ويشترط ترك الاكل في جارحة الطير صريح في اثبات قولين للشافعي في حصول التعليم بجارحة
الطير مع كونها تاكل في حال تعليمها ويقتضي القطع في جوارح السباع بان ترك الاكل شرط في
تعليمها وليس الامر كذلك فلا يعرف الخلاف في شي من ذلك من كلام الشافعي واما ما اقتضاه كلامه
من القطع ففي شرح الرافعي يذكر ان ابا يعقوب الابيوردي حكى في الشرح قولا ان ترك الاكل
ليس بشرط في تعليم الجوارح السباع وفي كتاب القاضي ابن كج نحو منه وقد اثبت المصنف قولين
في ذلك في الروضة فقال في شروط تعليم الجوارح الكلب الرابع ان لا ياكل منه على المشهور وفي قول
شاذ لا يضر الاكل وعندي ان الذي حكاه ابن كج والابيوردي من الخلاف في اشتراط الكلب الاكل
حالة التعليم وكذلك ما حكاه الامام في النهاية من القولين في الطيور وحكاه الرافعي عن الصيدلاني
ليس بثابت واظن ان المسالة وقع فيها اختلاط من امرين احدهما ما ذكره المزني والاخر من
مسالة حدوث الاكل من المعلم اما الاول ففي مختصر المزني قال الشافعي واذا جمع البازي او
الصقر او العقاب او غيرهما مما يصيد ان يدعى فيجيب ويشلي فيطير وياخذ فيحبس مرة بعد
مرة فهو معلم فان قيل فكل فان اكل ففي القياس انه كالكلب قال المزني قلت انا ليس البازي
كالكلب لان البازي وصيفه انما يعلم بالطعم وبه ياخذ الصيد والكلب يودب على ترك الطعم
والكلب يضرب ادبا ولا يمكن ذلك في الطير فهما مختلفان فيوكل ما قتل البازي وان اكل ولا

يوكل

يوكل ما قتل الكلب اذا اكل لنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فكلام المزني اولا في انه يوكل ما قتله
البازي واكل منه واخذه في التعليل ما يقتضي انه لا يمكن في تعليمه ترك الاكل لانه انما يعلم بالطعم
فخرج من كلامه اولا انه يوكل ما قتله البازي للمعلم ومن تعليله انه لا يتعين في تعليمه ترك
الاكل اذ لا يمكن تعليمه الا بالطعم وهذا الذي ذكره المزني من التعليل ليس مذهبا للشافعي
ولا قولا له وقد ذكره الشافعي في الام عن بعض المشرقيين كما سبق في قوله وزعم ان الفرق
بينهما عنده ان الكلب يضرب والبازي لا يضرب ومعنى هذا الفرق الذي ذكره الشافعي عن
بعض المشرقيين ان الكلب يضرب في التعليم حتى يترك الاكل فهو محتمل للضرب والبازي
ليس كذلك فقد ابطل الشافعي هذا الفرق واما قول المزني صنف الطير انما يعلم بالطعم
فرد لان البازي يلوح له بالشي فاذا اخذه انتزع منه ولم يمكن من اكله وانما يغذي بعد
ذلك كما يغذي الكلب فالاولى لا فرق بينهما ذكره الشيخ ابو حامد وذكر غيره ان ذلك في
طعم من جهة صاحبها لا من الذي يصطاده وان البازي ونحوه معلم بالطعم اولا ثم
يترك الطعم اخرا وخرج من ذلك اتفاق جمهور الاصحاب على رد ما قاله المزني من التعليل
ولم يتنبه احد من العراقيين قولا ولا وجها بل قال المحاملي في التجريد انه غلط وهو معذور
في ذلك واثبته بعض المراوزة قولا منهم الصيدلاني وابو الفرج الزاز وامام الحرمين
وهذا الاثبات ليس بصحيح وانما يكون مذهبا للمزني خاصة وان تنازلنا عددناه وجها
وكذا صنع الروياني فقال في الكافي وقيل الطيور تصير معلمة مع الاكل واما الامر الثاني
وهو حدوث الاكل فانه ربما اختلط الحال به فنقل الى الابتدا فيقع الوهم من هذه الجهة
ايضا وفي الاستذكار للدارمي بعد ان ذكر الجوارح من السباع والطيور وقيل
ليس من شرطه الا ياكل اذا قلنا يوكل اذا اكل **الموضع الخامس قوله** ولو ظهر كونه
معلما ثم اكل من لحم صيده يقيده باللحم لا حاجة اليه بل لو اكل من جلده او اذنه او عظمه فالخلاف
فيه وقد جا الحديث في الصحيحين عن عدي بن حاتم عن النبي صلى الله عليه وسلم مطلقا بلفظه
قلت فان اكلت قال فلا تاكل فاطلق النبي صلى الله عليه وسلم جوابه ولم يذكر اللحم وكذلك
اطلق الشافعي والاصحاب واما الشعر فانه ليست عادة الجارح اكله فان اتفق ان اخذت
من شعره لم يضر ذلك قطعا **الموضع السادس قوله** لم يحل ذلك الصيد في الاظهر
محله فيما اذا قتل الصيد واكل منه عقب الاكل لقتل اما اذا قتله ثم ذهب وجا فاكل منه
فانه لا يحرم قولا واحدا صرح به الشيخ ابو حامد والدارمي والماوردي وهو مقتضى كلام
ابن الصباغ وصرح به في البيان وجرى عليه الجرجاني في التحرير والشاشي وقد ذكر
المصنف هذا في الروضة عن الجرجاني وغيره ويلحق بهذا ما اذا امسكه واكل منه
ولم يقتله فانه لا يحرم قولا واحدا وفي الاستذكار للدارمي لا فرق بين اكله قبل قتله
او بعده ظاهره وقيل بعد القتل يوكل قولا واحدا ولم يتعرض الرافعي لهذا القيد الا
انه ذكر عن الامام انه قال كنت اود ان فصل فاصل بين ان يمسكه زمانا ثم ياكل وبين

ان يأكل مما أخذ فان الزمان اذا تمادي بعد استحقاق الكلب هذا كلام الرافعي وبعد استحقاق
بضم العين وعبارة النهاية فان الزمان اذا تمادي فينبغي أن سلف الكلب عن الاكل ولكن لم يتعرض
لهذا احد من الاصحاب ولم يذكر الرافعي شيئا غير هذا وقد علمت من تعرض له من الاصحاب واعلم
ان المصنف سوي بين النوعين السباع والطيور في اجراء القولين وهو كذلك في نص الشافعي في
البويطي وعليه جرى الاصحاب تفريعا على اشتراط ترك الاكل في تعليم الطير وفي شرح
الرافعي في حل اكل ما اكل منه الطير تفريعا على اشتراط ترك الاكل طريقان احدهما القطع بالحل
وبه قال ابو حنيفة واختاره المزني لان الطيور تعلم بالاطعام والاقتناع بالصيد فاكلها لا يدل
على انها ليست بمعلمة ولان الكلب يضرب ويمنع بالضرب عند الاكل والطيور لا تحتمل الضرب واصحهما
طرد القولين وجرى المصنف في الروضة على ذلك وعندي فيه تعقب وهو ان اختيار المزني
انه لا يشترط ترك الاكل في تعليمها فيه الكلام في التفريع على اشتراط ترك الاكل فلا يصح اثبات
طريق قاطع بالحل مع القول باشتراط ترك الاكل في التعليم وفي الشامل لان الصباغ قال
ابو علي في الافصاح اذا قلنا يحرم ما اكل منه الكلب ففيها اكل منه جوارح الطير وجهان قال
القاضي ابو الطيب هذا خلاف نص الشافعي فانه نص على التسوية ورد على من فرق بينهما وهذا
الذي ذكره في الافصاح لا يتعين ان يكون تفريعا على اشتراط ترك الاكل في الطيور بل يحتمل ان يكون
الوجهان مفرعين على ان ترك الاكل هل يشترط في المعلم ان قلنا يشترط فهو كالكلب والا فلا
ولم اجد التصريح بالطريقين تفريعا على اشتراط ترك الاكل في تعليم الطير واخذهما من كلام صاحب
الافصاح فيه ما قدمته هذا ما كتبته اولا بمقتضى القواعد ثم وجدت ما يعضده
في كلام ابي العزيز الزارفاني قال اما البازي وما في معناه اذا كان معلما فاكل مما اصطاده ففي
صورة قلنا انه لا يحرم من الكلب اذا اكله فهاهنا اولى وفي كل صورة حرمنا من الكلب
فهاهنا على قولين بناء على ما ذكرنا ان الامساك في حقه هل يجعل من شرائط التعليم وقد
ذكرنا فيه قولين هذا من ابي العزيز صريح في ان الخلاف مبني على الخلاف في اشتراط ترك اكل
الطير في تعليمه وهو الذي قلناه فظهر بذلك انه مع اشتراط ترك الاكل في التعليم لا يأتي
طريق قاطع بالحل كما قررنا **الموضع السابع** مقتضى الاشارة بذلك في قوله لم يحل ذلك
الصيد في الاظهر ان الذي يأكل منه بعد هذا الصيد حرام قطعا وليس كذلك بل
الاخر فيه الخلاف الا ان يصير الاكل عادة له فيحرم الاخير بلا خلاف وفي تحريم الصيود
التي اكل منها من قبل وجهان قال المصنف في الروضة تبعا للشرح وقد يرجح فيها
التحريم قال في التهذيب اذا اكل من الصيد الثاني حرم وفي الاولى وجهان واذا اكل من
الثالث حرم وفيما قبله الوجهان وهذا ذهاب منه الى ان الاكل مرتين يخرج عن كونه
معلما وقد ذكرنا خلافا في تكرار الصفات التي يصير بها معلما ويجوز ان يفرق بينهما بان اثر التعليم
في الحل واثر الاكل في التحريم فعملنا بالاحتياط فيهما ولهذا لو عرف كونه معلما لم ينعطف
الحل على ما سبق بلا خلاف وفي انعطاف التحريم الخلاف المذكور هذا كلام المصنف في

الروضة

القيد

الروضة تبعا للشرح ومنه يظهر الذي قيدنا به كلامه في المنهاج **الموضع الثامن قوله** ويشترط تعليم جديد اما ان يكون فرعا على القولين فيخالف المنقول فان المنقول انه انما يحتاج الى الاستيناف عقيب هذه المرة اذا فرعنا على التحريم واما ان يكون مفرعا على الاظهر فيقتضي ان على مقابله لا يشترط تعليم جديد مطلقا وليس كذلك بل متى فرعنا على مقابل الاظهر وتكرر الاكل بحيث صار عادة له او اكتفا بالتكرر مرتين او ثلاثا فانه يحتاج الى استيناف التعليم على هذا القول ايضا فكان ينبغي ان يقول المصنف لم يحل ذلك الصيد في الاظهر وشرط تعليم جديد عقب هذا وينبغي التفريع على مقابله بسكوت عنه او بقوله وعلى مقابله بعد التكرر **الموضع التاسع قوله** ومعض الكلب من الصيد نجس والاصح انه لا يعفى عنه ويكفي غسله بما وتراب ولا يجب ان يقور ويطرح يقتضي ان الحكم بنجاسته لا خلاف فيه وليس كذلك ففيه خلاف ذكره المصنف في الروضة تبعا للشرح **الموضع العاشر** مقتضى اطلاق كلامه ان الخلاف الذي عبر عنه بالاصح في كل مسالة مما ذكر وجهان وليس كذلك فالخلاف في العفو قولان منصوصان وكما ذكره الرافعي عن الصيدلاني وفي شرح الرافعي في العفو وجهان كما قال اكثرهم وقال الصيدلاني قولان منصوصان وما ذكره الرافعي عن الصيدلاني هو في النهاية والارجح ما ذكره الصيدلاني وذكر المصنف التعبير في الروضة بالاظهر بالمذهب فقال معض الكلب من الصيد نجس يجب غسله سبعا مع التعفير كغيره فاذا غسل حل اكله هذا هو المذهب وتعبيره بالمذهب يقتضي ان الخلاف من الطرق وليس في شرح الرافعي ما يقتضي ذلك وانما فيه اختلاف في حكاية الوجهين في العفو وعدمه او في التنجيس وعدمه وبمجرد ذلك لا يعبر بالمذهب في جميع ما ذكر فان قيل فلم رجحتم نقل الصيدلاني على نقل الاكثر قلنا لان في الام ما يشهد لاثبات القولين كما ذكره الصيدلاني وذلك في اول ترجمة الصيد والذبائح قال الشافعي ان متاولا لو ذهب فقال ان الكلب اذا كان نجسا فاكل من شي رطب قد يمكن ان يجري بعضه في بعض نجسه ولكن لا يجوز ان يكون اكلا والحياة فيه والدم بالروح يدور فيه فاما اذا كان بعد الموت فلا يدور فيه دم وانما ينجس حينئذ موضع ما اكل منه وما قاربه قال الربيع وفيه قول اخر ولو نجسه كله كان له ان يغسله ويعصر كما يغسل الثوب ويعصر فيطهر فتذهب نجاسته وكذلك تذهب نجاسة اللحم فياكله فقد صرح الشافعي بان موضع ما اكله نجس وفي تعليق الشيخ ابي حامد وتجريد المحاملي فان امسك صيدا وقتله وادخل انيابه في لحمه فقال الشافعي ينجس ذلك الموضع فهذا الذي نقله ابو حامد وغيره نص من الشافعي بالنجاسة ونقل الربيع قول الغسل وان كان في الاكل فالمعض كذلك واما قول العفو فيظهر من مواضع احدها قال في مختصر البويطي وما قتله الكلاب والفهود والبزاة والصقور اذا كانت كلها معلمة فلا باس باكله وان لم يدرك ذكاته وكذلك كل الجرب اذا كانت معلمة اذا نبتت او جرحت وذكر الشافعي نحو هذا في الام ومختصر المزني وما امر به بغسل ولا بقور وطرح فدل على انه معفو عنه عن معض

الكلب وفي الام في اول الصيد والذبائح فيما اذا اكل الكلب المعلم ويحمل القياس ان ياكل وان اكل
منه الكلب من قبل انه اذا صار معلما صار قتله ذكاة فاكل ما لم يحرم اكله ما كان ذكيا كما لو كان
مذبوحا فاكل منه كلب لم يحرم وطرح حول ما اكل فذكر الشافعي الطرح في صورة المذبوح
ياكل منه الكلب ولم يذكر في الكلب المعلم ياكل على قول المحلل انه يطرح شيئا فدل على افتراق الحكم في
اكل الكلب المعلم بما اصطاده وبين اكل الكلب من حيوان مذبوح وهذا يدل على ان العفو
دلالة ظاهرة ويظهر من قول الشافعي هنا بالطرح ما صار اليه بعض الاصحاب من انه يقور
ويطرح واما من ذهب الى تحريمه اذا كان المعض يعرق نضاخ فقد افسده امام الحرمين فلو
قيل يحرم اذا كان قد عضه وهو حي دون ما بعد الموت لكان له وجه من كلام الشافعي اقرب
من الذي قبله الموضع **الحادي عشر قوله** ولو تحاملت الجارحة على صيد فقتله
بثقلها حل في الاظهر اطلق ذلك ومحله ما اذا لم يجرح الصيد فان جرحته ثم تحاملت عليه وقتلته
فانه يحل بلا خلاف وقد اشار اليه المصنف في الروضة تبعا للشرح الى هذا القيد فقال اذا
لم يجرح الكلب الصيد لكن تحامل عليه فقتله بضغطه حل على الاظهر وفي الشرح في تعليل قول
المنع ان الله تعالى سماها جوارح فينبغي ان يجرح وهذا القيد الذي قيدنا به لفظ المنهاج
نص عليه الشافعي في الام ومختصر المزني وجرى عليه الاصحاب فقال في الام في باب تعقيبه ترجمة
ما يحل وما يحرم وما نالته الكلاب والصقور والجوارح كلها فقتله ولم تدمه احتمل معنيين احدهما
ان لا ياكل حتى يخرق شيئا لان الجرح ما خرق وقد قال الله تبارك وتعالى من الجوارح والمعنى الثاني ان
فعلها كلها ذكاة فباي فعلها قتل حل وقد يكون هذا جايزا فيكون فعلها غير فعل السلاح لان فعل السلاح
فعل الادمي وادنى ذكاة الادمي ما خرق حتى يدمي وفعلها عمد القتل لا على ان في القتل فعلين احدهما
احدهما ذكاة والاخرى غير ذكاة وقد سمي جوارح لانها تجرح فتكون اسما لازما واجل ما امسكن
مطلقا ويكون الجرح ان جرحها هو اسم موضوع عليها لا انها ان لم تجرح لم تؤكل ونصه في المختصر
سا ذكره بعد هذا الكلام وهذا الكلام الذي ذكره الشافعي يخرج منه ان القولين المذكورين
مبنيان على ان قول الله تعالى من الجوارح صفة لا بد منها او انه موضوع عليها لا انها ان لم
تجرح لم تؤكل ونظير ذلك ما ذكر في قوله ان ظاهرت من فلانة الاجنبية فانت علي كظهر امي
هل هو وصف لا بد منه او ذكر الاجنبية على انه اسم لم يقصد به الوصف وكذلك نظيره ما
اذا قال ان ولدت واحدة منكن فصواحباتها طوالق هل ذكر الصحبة وصف مشروط
او انه ذكر للتعريف لا للشرط الموضع **الثاني عشر قوله** ما قال فيه المصنف انه الاظهر
هو خلاف نص الشافعي في البويطي وخلاف ما اختاره المزني قال في مختصر البويطي وما
قتله الكلاب والفهود والبزاة والصقور اذا كانت كلها معلمة فلا باس باكله وان لم تدرك ذكاته
وكذلك كلب الحرث اذا كان معلما اذا نبتت او جرحت فاما اذا اصطدت فمات فلا ياكل الا
ان تدرك ذكاته فهذا جزم من الشافعي في رواية البويطي بانه لا يؤكل وفي مختصر
المزني وما ناله الجوارح فقتلته ولم تدمه احتمل معنيين احدهما لا يؤكل حتى يجرح قال

الله تعالى

الله تعالى للجوارح والاخر انه حل قال المزني قلت انا الاول اولاهما قياسا على راي الصيد
اوصاريه انه لا يوكل الا ان يجرحه والمزني لو وقف على نص البويطي لكان يقول وقد قطع
بهذا في موضع اخر فاذا كان الشافعي قد اقتصر على هذا في رواية البويطي واختار
المزني كان ارجح من القول الاخر فان قيل رواه البويطي في الصيد مه والكلام في الثقل
قلنا فاذا كان يحرم بقتله بالصدمة فالثقل اولى وقد ذكر الماوردي انه اذا كان موت الصيد
بصدمه الكلب او بضغطه او بفوت امساكه من غير ان يعقره بجرح من ناب او مخلب
ففي الحاقه بالمعقور قولان يحكى القولين في الكلب وهذا هو الذي يظهر من كلام الاصحاب
واعلم ان الذي قال المصنف فيه انه الاظهر وقد قال في الروضة قال الرافعي
في الشرح انه الاصح على ما ذكره الروياني والموفق بن طاهر ولم يقف الرافعي على تصحيح
لغيرهما بين المذكورين الذين ذكرهما وقد صحح الشيخ ابو حامد في تعليقه والمحاملي في
التجريد ولكن الشافعي قد جزم بالتحريم في مختصر البويطي فهو مذهبه وقد اختاره المزني
والعمل بذلك اولى من العمل بما صححه من ذكرنا من الاصحاب واما غيرهم من الاصحاب فلم
يتعرض للتصحيح في ذلك والروياني في الكافي لم يتعرض للتصحيح ايضا **قوله** او استرسل
كلب بنفسه فقتل لم يحل وقد قال او استرسل فاغراه صاحبه فزاد عدوه في الاصح **تصحيح**
كلامه في موضعين احدهما ان محل التحريم فيما اذا زاد عدوه ما لم يسترخ فان استرخ
فانه يحل ما قتله نص عليه الشافعي في الام في ترجمة ارسال الصيد فيتوارى عنك ثم تجد
الصيد مقتولا فقال وان كان الكلب قد توجه للصيد قبل استثلاء صاحبه فمضى في
سيره ولحقه فلا ياكله الا بادراك ذكاته الا ان يكون زجره فيقف او يسترخ ثم يستثليه
فيتحرك باستثلائه الاخر فيكون قد ترك الامر الاول واستثلى باستئناف
فياكل ما اصاد حينئذ ياكله لو ارسله فيقف فهو على الابتداء وان كان في سيره فاستثلاه فلم
يحدث عرجه ولا وقوفا وازداد وهو في سيره استثلاء فلا ياكل وسواء في ذلك استثلاه
صاحبه او غير صاحبه ممن يجوز ذكاته هذا نصه ومقتضاه انه اذا استثلاه واحدث
عرجه انه يحل ما قتله فان قيل العرجه اعتبرها الشافعي اولا في الزجر فينزل كلامه اخرا
عليها فلنا كلامه اخرا في مجرد الاستثلاء وهو المنصوص وقد ذكر نصوص العرجه
من الاصحاب الموضع **الثاني قوله** في الاصح يقتضي انه وجه وليس كذلك بل هو نص
الشافعي في الام وقد سبقت حكايته وموضع الشاهد فيه قوله وازداد وهو في سيره
استثلاء فلا ياكل فكان ينبغي ان يقول على النص لكنه لم يطلع عليه فهو معذور **قوله** ولو
ارسل سهما لاختبار قوته او الى غرض فاعترض صيد فقتله حرم في الاصح ولو رمى صيدا فشده
حجرا او سرب ظبيا فاصاب واحدا حل وان قصد واحدا فاصاب غيرها حلت في الاصح **تصحيح**
كلامه في مواضع احدها قوله حرم في الاصح يقتضي انه وجه وان الخلاف
وجهان وليس كذلك بل الذي صححه منصوص الام ومختصر المزني والخلاف قولان فيه

الام في ترجمة ارسال الصيد مقتولا واذا ارسل كلبه او سهمه وسمى الله تبارك وتعالى
ورمى صيدا فاصاب عينه فلا باس باكله من قبل انه قد راى صيدا ونواه وان اصاب
عينه وان ارسلها ولا يرى صيدا ونوى فلا ياكل ولا يصل اليه الا بعين ترى وفي الام بعد
ذلك بتراجم في باب واذا رمى الرجل صيدا فاصاب عينه او اصابه فانفذه وقتل عينه فسواء
وياكل مما اصابه اذا قصد بالرمية قصد صيد يراه فقد جمع الرمية التي يكون بها الذكاة
وان نوى صيدا وفي مختصر المزني وان ارسلها يعني السهم والكلب ولا يرى صيدا او نوى فلا
ياكله ولا يعمل السهم الا مع عين ترى وفي مختصر البويطي ومن ارسل كلبه على غير صيد
يراه في مغان او صحرا فقال ما اصاد الكلب فلا يوكل وقد قيل يوكل هذا نصه في البويطي
للموضع **الثاني قوله** فاعترض صيد يقتضي انه قيد لمحل الوجهين وانه لو كان هناك
صيد حل وليس كذلك وانما المعتبر ان ينوي انه يصطاد كما نص عليه الشافعي في الام ومختصر
المزني وقد ذكر المصنف في الروضة تبعا للشرح من صور الخلاف ما اذا كان يرى الصيد
ولكن رمى الى هدف ولا يقصد الصيد فكان ينبغي ان يقول ولو ارسل سهما لا يقصد الصيد
فقتل صيدا حرم على النص الموضع وان قصد واخذ فاصاب غيرها حل في الاصح يقتضي ان
الذي صححه وجه وان الخلاف وجهان وليس كذلك بل الذي صححه هو منصوص الام
والمختصر ومقابله نص عليه في البويطي فالخلاف قولان اما الام فقد سبق ذكر النص في
ذلك واما مختصر المزني ففيه ولو ارسل كلبه او سهمه فسمى الله وهو يرى الصيد
فاصاب عينه فلا باس باكله من قبل انه راى صيدا ونواه وان اصاب عينه واما البويطي
ففيه ومن نوى صيدا يعني في جماعة صيد فقتل كلبه عينه فلا ياكل وقد قيل ياكل **قوله**
ولو غاب عنه الكلب والصيد ثم وجده ميتا حرم وان جرحه وغاب ثم وجده ميتا حرم في
الاظهر **يصح كلامه في مواضع احدها** اثبات الخلاف في الصورة الثانية
يقتضي ان الاولى لا خلاف فيها وليس كذلك فان فيها وجها بالحل حكاه الرافعي في الشرح عن كتاب
القاضي ابن كج ويمكن ان يجاب عن المصنف بان الخلاف في الثانية قولان وليسا موجودين في
الاولى وايضا جزم بذلك تبعا للرافعي المحرر وهذا الوجه مقيد بما يذكره في الثانية الموضع
الثاني قوله وان جرحه وغاب ثم وجده ميتا حرم في الاظهر محل الخلاف ما اذا لم يهده
الجرح الى حركة المذبوح فان اتاه والصائد يرى ذلك ثم غاب عنه حل بلا خلاف الموضع **الثالث**
قوله اذا لم يهده الى حركة المذبوح ولكن وجده في ماء او وجد عليه اثر صدمة او جراحة
اخرى فانه لا يحل بلا خلاف الموضع **الرابع قوله** حرم في الاظهر مخالفة في زيادة الروضة
فقال بعد ان حكى تبعا للشرح تصحيح الحل للنووي الحل اصح دليلا وصحح ايضا الغزالي في الاحيا
وثبت فيه احاديث صحيحة ولم يثبت في التحريم شيء وعلى الشافعي الحل على صحة الحديث واعلم
انه لا بد من ذكر نصوص الشافعي والادلة في ذلك لكن العمدة عليه في الفتوى قال الشافعي
في الام في باب ترجمة ارسال الصيد فيتوارى عنك ثم تجد الصيد مقتولا واذا رمى الرجل

الصيد

الثاني قوله

الصيد او ارسل عليه بعض المعلمات فتواري عنه ووجده قتيلا فالخبر عن ابن عباس والقياس
ان لا ياكله من قبل انه قد يمكن ان يكون قتله غير ما ارسل عليه من دواب الارض وقد سيل
ابن عباس فقال له قايل اني ارمي فاصمي واني فقال له ابن عباس كل ما اصميت ودع ما انميت
قال الشافعي ما اصميت ما قتلته الكلاب وانت تراه وما انميت ما غاب عنك فقتله فان كان
قد بلغ وهو يراه مثل ما وصفت من الذبح ثم تودي فتواري اكله فاما انفاد المقاتل فقد
يعيش بعد ما ينفذ بعض المقاتل ولا يجوز فيه عندي الا هذا الا ان يجوز بخبر عن النبي صلى
الله عليه وسلم شيء فاني اتوهمه يسقط كل شيء خالف امر النبي صلى الله عليه وسلم ولا يقوم
معه راي ولا قياس فان الله تعالى قطع العذر بقوله صلى الله عليه وسلم قال الشافعي واذا
اصاب الرمية الصيد والرامي لا يراه فذبحه او بلغت ما شاءت لم ياكله وجد به اثرا من عين
او لم يجده لانه قد يقتله ما لا اثر فيه وفي مختصر المزني واذا رمى او ارسل كلبه على
الصيد فوجده قتيلا فالخبر عن ابن عباس والقياس ان لا ياكله لانه يمكن ان يكون قتله غيره وقال
ابن عباس كل ما اصميت ودع ما انميت وما اصميت هو ما قتله وانت تراه وما انميت
ما غاب عنك فقتله الا ان يبلغ فيه مبلغ الذبح فلا يضره ما حدث بعده وفي مختصر البويطي
وروي عن ابن عباس ما غاب عنك مصرعه من الصيد فلا ياكل لانه قد يعيش غير كلبك عليه الا ان
تدرك ذكاته وقد قيل اذا لم تصب فيه غير اثر سهمك وكلبك فكل هذه نصوص الشافعي
رضي الله عنه واما الاخبار والاثار في ذلك فلم يتعرض الشافعي الا لاثر ابن عباس وما
توهمه الشافعي قد جاء من حديث الشعبي عن عدي بن حاتم رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال له وان رميت الصيد فوجدته بعد يوم او يومين ليس به الا اثر سهمك فكل وان
وقع في الماء فلا تاكل اخرجه البخاري واخرجه مسلم وفيه فان ادركته فكل الا ان تجده قد
وقع في ماء فانك لا تدري الماء قتله او سهمك فان وجدته بعد ليلة او ليلتين فلم تجد فيه اثرا
غير اثر سهمك فثبت ان تاكل منه فكل واسند البيهقي من حديث سعيد بن جبير عن
عدي بن حاتم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا رايت سهمك فيه لم تر فيه اثر عين وتعلم انه
قتله فكله وعن ابي ثعلبة الخشني قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رميت سهمك فغاب
عنك فادركته فكله ما لم يتبين رواه مسلم في صحيحه وفي رواية لمسلم وقال في الكلب كله بعد
ثلاث الا ان تنتن فدعه وقوله فدعه يحمل على الاستحباب فان التغير لا يحرمه ما
كان حلالا وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم في الخندق دعى على خبز شعير واهاله سمنه
اي منتنة وفي ذلك كلام وبسط ليس هذا موضع بسطه واسند البيهقي عن عمير
ابن سلمة الضمري ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج حتى اتى الروحاء فاصاب حمارا عقيرا فقيل يا رسول
الله هذا حمار عقير فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوه فان الذي اصابه سيجيء
فجاء رجل من بهز فقال يا رسول الله اني اصبت هذا فشانكم به فامر رسول الله صلى الله
عليه وسلم ابا بكر رضي الله عنه فقسمه بين الرفاق ثم سار حتى اذا كان بالابانة من العرج

بيان ان يعيش

والروية اذا طي حاقف في ظل فيه سهم فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا ان يقيم عنده حتى
يجيء اخر الناس لا يعترض له فهذه الاحاديث تقتضي حل ما غاب ثم ادركه صاحبه لم يجد فيه غير
اثر سهمه او كلبه ولكن في رواية سعيد بن جبير عن عدي بن حاتم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
اذا رايت سهمك فيه ولم تر فيه اثرا غيره وتعلم انه قتله وهذا الشرط يقيد به ما اطلقه رسول
الله صلى الله عليه وسلم في الروايات الاخرى وحينئذ فلا دلالة في الاحاديث المطلقة على حله في
الحالة التي وقع فيها النزاع فان قيل فالرواية التي فيها القيد ما حال سندها قلنا اخرجها
البيهقي من طرق حسنة فاحدى الطرق قال البيهقي فيها اخبرنا ابو الحسن ابن بشران العدل
ببغداد قال اخبرنا ابو الحسن علي بن محمد المنجري نا سليمان بن شعيب نا عبد الرحمن ابن
زياد ثنا شعبة اخبرني عبد الملك بن ميسرة قال البيهقي واخبرنا علي بن احمد بن عبدان ثنا احمد
ابن عبيد الصفار نا محمد بن الفرج الازرق قال نا ابو النضر حدثنا شعبة عن عبد الملك بن ميسرة
قال سمعت بن جبير يحدث عن عدي بن حاتم الطائي انه قال يرسول الله اني ارمي الصيد فاطلب
الاثر بعد ليلة قال اذا رايت اثر سهمك فيه لم ياكل منه سبع فكل قال شعبة فذكرت ذلك لابي بشر
فقال قال بن جبير عن عدي بن حاتم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا رايت سهمك فيه لم تر فيه
اثرا غيره وتعلم انه قتله فكله قال البيهقي واخبرنا ابن عبدان انا احمد بن عبيد ثنا احمد بن علي
الخراساني ثنا علي بن الجعد الجوهري حدثنا شعبة فذكر نحوه الا انه قال قال شعبة فحدث به
ابا بشر فقال انما قال سعيد بن جبير عن عدي بن حاتم عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا عرفت سهمك
فيه ولم تر فيه اثرا غيره وتعلم انه قتله فكله قال البيهقي واخبرنا ابو بكر محمد بن الحسن بن
فورك انا عبد الله بن جعفر حدثنا يونس بن حبيب نا ابو داود حدثنا شعبة وهشيم عن
ابي بشر عن سعيد بن جبير عن عدي بن حاتم قال قلت يرسول الله اني ارمي الصيد فاجده من
الغد فيه سهمي قال اذا وجدت فيه سهمك وعلمت انه قتله ولم تر فيه اكل سبع فكل خرج
البيهقي هذه الاحاديث هذه الطرق ولم يتعقب منها شيئا فاما الطريق الاولى فسنحه فيها ابن
بشران العدل رواه عن ابي الحسن علي بن محمد المصري صاحب الفوايد وهو ممن يحتج الدارقطني به
والبيهقي وسليمان بن شعيب ان كان هو السجزي المذكور في الميزان فقد ذكر فيه بن عدي ما
يقتضي تضعيفه ولكن قد رواه عن شعبة غيره ممن يحتج به كما سيتبين وبقية السند
ثقات مشهورون فخرج لهم في الصحاح ورجع شعبة الى ما حدث به ابو بشر وهو جعفر
ابن ابي وحشية فرواه عنه هو وهشيم كما في الطريق الرابع وفي السند الثاني الراوي
عن شعبة ابو النضر وهو هاشم بن قاسم البغدادي روى له الجماعة وفي السند الثالث
الراوي عن شعبة علي بن الجعد الجوهري وقد روى عنه البخاري فيه صحيحه وفي السند
الرابع الراوي عن شعبة ابو داود وهو سليمان بن داود الطيالسي اخرج له البخاري تعليقا
واخرج له مسلم وهو حافظ كبير والراوي عنه يونس بن حبيب الاصبهاني لم يذكر بجرح
والراوي عن يونس هو عبد الله بن جعفر وحينئذ فقد تعاضدت هذه الطرق عن ابي بشر

عن

عن سعيد بن جبير عن عدي بن حاتم وفيها اعتبار العلم فيقوى الدليل للتحريم اذا لم يحصل
للصايد العلم بانه قتله وهذا هو محل الخلاف كما تقدم ويعتضد ذلك ايضا بالقياس
فان الاصل التحريم الا ان يتحقق الحل ولم يتحقق في صورة العينية بعد الجرح الذي لم ينهه الى
حركة المذبوح واما اثر ابن عباس فرواه البيهقي باسنادين احدهما من طريق وهب اخبرني
عمرو بن الحارث عن عبد الملك بن الحارث ان الرحيل حدثه ان عمرو بن ميمون حدثه عن ابيه ان
اعرابيا اتى الى عبد الله بن عباس وميمون عنده فقال اصلحك الله اني ارمي الصيد فاصمي وانمي
فكيف ترى فقال بن عباس كل ما اصميت ودع ما انميت ثم اخرجه البيهقي من حديث عبيد
الله بن معاذ ثنا ابي عن شعبة عن الحكم عن عبد الله بن ابي الهذيل قال امرني اناس من اهلي ان
اسال لهم عبد الله بن عباس عن اشيا فكتبتها في صحيفة فاتيته لاساله فاذا عنده يسالونه
حتى سالوه عن جميع ما في صحيفتي وما سالته عن شي فساله رجل اعرابي فقال اني مملول الون
في ابل اهلي فياتيني الرجل فيستسقي افاسقيه قال لا قال فان خشيت ان يهلك قال فاسقه
ما يبلغه ثم اخبرته اهلك قال فاني رجل انمي واصمي قال ما اصميت فكل وما انميت فلا تاكل
قلت للحكم ما الاصما قال الاقعا حتى قلت فما الانما قال ما توارى عنك قال البيهقي وقد
روي هذا من وجه اخر عن ابن عباس مرفوعا وهو ضعيف فدل كلام البيهقي على ان
الموقوف صحيح وقد ذكر المصنف في شرح المهذب الاثر المروي عن بن عباس وقال
رواه البيهقي باسناد فيه رجل مستور او مجهول عن ميمون بن مهران واشار المصنف
بالرجل المستور او المجهول الى عبد الله بن الحارث بن الرحيل ولكن ترك المصنف السند
الثاني المروي من حديث عبد الله بن ابي الهذيل وليس فيه مجهول وعبد الله بن ابي الهذيل
اخرج له مسلم والاثر اسناده جيد واما المرفوع الذي ضعفه البيهقي فلم يذكر مسنده
وفي المعجم الاوسط للطبراني حدثنا محمد بن عثمان ابن ابي شيبة ثنا عبادة بن زياد ثنا
عثمان بن عبد الرحمن عن الحكم عن سعيد بن جبير عن بن عباس ان عبدا اسود اتى النبي صلى الله عليه
وسلم فقال يمر بي ابن السبيل وانا في ماشية لسيدي افاسقي من البانها بغير اذنه
قال لا قال فاني ارمي فاصمي وانمي قال كل ما اصميت ودع ما انميت قال الطبراني
لم يرو هذا الحديث عن الحكم الا عثمان بن عبد الرحمن هذا كلام الطبراني وقد اخرج ابو داود في
المراسيل عن عطا بن السايب عن عامر يعني الشعبي ان اعرابيا اهدى الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم ظبيا قال من اين اصبت هذا قال رميته امس فطلبته فاعجزني
حتى ادركني المسا فرجعت فلما اصبحت اتبعت اثره فوجدته في غار او احجار وهذا
مشقصي فيه اعرفه فقال بات عنك ليلة ولا امن ان تكون هامة اعانتك عليه لا حاجة
لي فيه واخرج ابو داود في المراسيل عن ابي رزين قال جا رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم
بصيد فقال اني رميته من الليل فاعياني ووجدت سهمي فيه من الغد وقد عرفت سهمي
فيه فقال الليل خلق من خلق الله عز وجل عظيم لعله اعانك عليه شي انبذها عنك ابو رزين هذا

اسمه مسعود مولى شقيق بن سلمه وليس بابي رزين مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم
والحديث مرسل قاله البخاري فتعاضدت هذه الادلة تقييد وخبرا واثرا وقياسا على
التحريم وهو المذهب المعتمد كما هو الاصح عند جمهور الاصحاب من العراقيين وغيرهم ذكر
المصنف هذا التصحيح عن الجمهور في شرح المهذب ثم قال واصحها عند البغوي وعند
والغزالي في الاحيا الحل وهو الصحيح او الصواب لصحة الاحاديث السابقة فيه وعدم ا
المعارض الصحيح لها وما ذكره المصنف في الروضه وشرح المهذب من تصحيح الحل ممنوع وقوله
انه لم يثبت في التحريم شي ممنوع فتقييد الحل بعلمه انه قتله قد صح وهو دال على التحريم في محل
النزاع والقياس صحيح والاثر حسن وهو يعضد المرسل فثبت ان المذهب التحريم كما
صححه المنهاج وقد صحح المصنف في الروضه من زيادته في المحرم يجرح الصيد ثم يغيب ثم
يجده ميتا ولم يدر امات بجراحته ام بحادث انه يغرم ارش الجرح وقياس ما صححه هنا
من الحل انه يلزمه الجزا كاملا احاله على السبب الظاهر فان قيل الغرم لا يثبت الا بيقين
قلنا وكذلك الحل **قوله** يملك الصيد بضبطه بيده ويجرح مدفف وبازمان وكسر
جناح وبوقوعه في شبكة نصبها وبالجائه الى مضيق لا يفلت منه ولو وقع صيد في ملكه
وصار مقدورا عليه بتوحل وغيره لم يملكه في الاصح **م** بني الفعل في الملك لما لم يسم فاعله
ليتناول المالك في العبد الذي لا يملك فان الملك فيما اصطاده لسيده فاما المكاتب والموصى باعتاقه
الخارج من الثلث ونحوهما فانه قد يكون الملك لهما ويتناول ايضا الموكل في التوكيل في الاصطياد
صحيح كما سبق في الوكالة فاذا وجد شي من هذه الاشيا من الوكيل ملكه للموكل **ويصحح كلامه**
في مواضع احدها انه يستثنى من قوله يملك الصيد بضبطه الى اخره صيد الحرمين حرم
مكه وحرم المدينه فانه لا يملكه الصايد سوا اكان الصايد حلالا ام كان محرما ويستثنى
المحرم في الصيد خارج الحرمين فانه لا يملكه ويستثنى المرتد فانه يبقى على قول الوقف
الذي صححه المصنف يبقى ملك الصيد موقوفا فان عاد الى الاسلام بان انه ملكه من حين
الاخذ وان مات مرتدا قال المتولي يحكم بان الماخوذ باق على الاباحة والمعتمد انه لاهل
الفي وقد تقدم ذلك في الردة واذا فرعنا على ان ملك المرتد يزول بالردة وهو القول
الذي قاله الشافعي اشبه الاقوال وبه نقول فقال صاحب النهاية ظاهر القياس
انه يثبت الملك في الذي اصطاده لاهل الفي والذي ذكره المتولي انه يبقى على الاباحه وقد
تقدم ذلك مبسوطا في الردة **الموضع الثاني قوله** وكسر جناح اطلق ذلك
ومحله فيما اذا عجز عن الطيران والعدو جميعا ويكفي للملك ابطال شدة العدو وصيرورته
بحيث يسهل لحاقه **الموضع الثالث قوله** ووقوعه في شبكة نصبها ينبغي ان يقول
نصبها للصيد اوله لان مجرد نصبها لا يكفي حتى يكون نصبها للصيد ولهذا قال في المحرر
المنصوبه له ولذلك قال المصنف في الروضه تبعا للشرح **الموضع الرابع** اطلق
الملك في الشبكة المنصوبة ومحل ذلك فيما اذا لم يقدر على الخلاص منها فان قدر لم يملكه

الا بان

الابان باحده سده او نزول امساعه بطريق من الطرق فلا يقدر على الخلاص من الشبكة
فاما اذا كان يقدر على الخلاص ويخلص فانه يعود الى الاباحة حتى لو اصطاده غير صاحب
الشبكة فانه يملكه صرح به الماوردي وهو ظاهر **الموضع الخامس قوله** ولو وقع
صيد في ملكه وصار مقدورا عليه بتوحل وعنى لم يملكه في الاصح محل الخلاف في التوحل
الذي لا يقصد به الاصطياد فان كان مما يقصد به الاصطياد كهو نصب الشبكة
للصيد فيملكه قطعا قاله الامام ومن تبعه وكلام الروياني يعطي ذلك وذكر المصنف في
الروضة تبعا للشرح ولم يتعقبه ولا فرق بين ان يكون مالكا او مستاجرا او غاصبا
او مستعيرا كما سياتي في الذي بعده فان قيل قد ذكر المصنف في الروضة تبعا للشرح
ان توحل الصيد في ارضه التي سقاها لا يفيد الملك وان قصده ونقل في الشرح ذلك عن الامام
قلنا الذي ذكر في الاحياء قصد التملك والذي ذكر هنا اذا كان التوحل مما يقصد به في
العادة الاصطياد فهم ذلك فان بعضهم اعتقد انه متناقض وليس كذلك **الموضع
السادس قوله** ولو وقع صيد في ملكه وصار مقدورا عليه بتوحل وعنى يفهم انه لو توحل
لم يملكه لا يجري فيه الخلاف وليس كذلك بل الخلاف يجري فيما اذا كانت الارض مستاجرة
معه او مستعارة او مغصوبة وهي تحت يد الغاصب **قوله** ومتى ملكه لم يزل ملكه
بانفلاته وكذا بارسال المالك في الاصح **تصحيح لامام في مواضع احدها** ان قضية
كلامه ان صور الانفلات لا خلاف فيها وليس كذلك بل في بعض صورها خلاف وهو ما
اذا وقع في شبكة ثم افلت منها ففي الوسيط في باب التعزير الظاهر ان ملكه لا يزول وفيه
وجه لانه لا يعد مستقرا في العرف فان قيل كلام المنهاج فيما اذا انفلت والصورة
التي ذكرتموها افلت فلما اذا انفلت من الشبكة بتقطيعه اياها فان سلم انه لم
يملكه لانه بان ان الشبكة بنفسه فلا يدخل تحت قول المنهاج ومتى ملكه وان قطعها
غيره من صيود اخر اجتمعت على قطعها كان باقيا على ملك صاحبه لانها قد اجتمعت والذي
ذكر في المحرر واذا ملكه لم يزل ملكه عنه بالافلات واختصار المصنف ذلك بالانفلات
ان كان لاعتقاد انهما سواء ورد عليه ما اوردناه وان كانا متغايرين عنده فقد اخل
باختصار المحرر فان قيل لم يخل بشيء لانه اذا لم يزل بالانفلات فبالافلات اولى قلنا
فيرجع الايراد على المفهوم **الموضع الثاني قوله** وكذا بارسال المالك في الاصح
محل ذلك في مالك تطلق التصرف فاما الصبي او المجنون او المحجور عليه بسفه او
فلس او المكاتب الذي لم يأذن له سيده في ذلك فانه لا يزول ملكه قطعا **الموضع
الثالث** ما صححه من انه لا يزول بارسال المالك مخالف لنص الشافعي في المبسوط
على ما قال المالك اذا قصد اخراجه عن ملكه نقل النص المذكور الروياني في البحر
وغلط الروياني من قال بخلافه وحكى ذلك الرافعي في الشرح ووقع في الروضة وهم
فانه قال لم يزل ملكه عنه على الاصح المنصوص هذه الغلطة والمنصوص انما هو الزوال
كما تقدم لا عدم الزوال واذا قلنا بالنص فانه محل اصطياده على المعتمد **قوله**

ولو تحول حمامه الى برج غيره لزمه رده فان اختلط وعسر التمييز لم
يصح بيع احدهما وهبته شيئا ولثالث ويجوز لصاحبه في الاصح فان باعاهما
والعدد معلوم والقيمة سواء صح والا فلا **ويصح كلامه في مواضع**
احدها ان الضمير في لزمه يعود على عين وذلك يقتضي ان صاحب البرج
الذي اسرب اليه الحمام يلزمه رده على مالكه وليس كذلك فان لم يدخل
تحت يده فكيف يلزمه رده ولم يدخل تحت يده وليس بمجرد مجي الحمام
للبرج مقتضيا لدخوله تحت يد صاحب البرج وليس هو كما اذا طرت
الريح ثوبا في داره لان الثوب قد دخل بذلك تحت الاستيلا بخلاف
الطير ويصير الثوب والحال ما ذكر في يد صاحب الدار امانة شرعية
فيعلم به المالك لياخذه او يرده عليه ولا يلزمه مباشرة الرد ولا تحمل
مؤنته كما في الوديعة الاختيارية واما الذي عليه رفع اليد والتخلية
بين المالك وماله واذا كان هذا في الوديعة الاختيارية والامانة الشرعية
فكيف يستقيم هنا الالزام بالرد ولا يستقيم ان ينزل على حكم الامانة الشرعية
لعدم دخوله تحت اليد والذي ذكره الشافعي في مختصر المزني في ذلك هو
المعتمد قال رضي الله عنه ولو تحول من برج الى برج فاخذه كان عليه رده
فلم يوجب النشا في عليه الرد الا في صورة ما اخذه وهذا الايراد يرد على
المحرر والشرح والروضة وفي الاسنى كذلك اذ لقائل ان يقول حمام من
برج الى برج او كانت الريح بمتاع غيره اليه فاخذه فعليه رده فان لم يفعل
ضمن فان تركه فلم ياخذه فطلبه صاحبه فلم يرده ضمن وان تركه ولم يطلبه لم
يضمن وهذا الذي ذكره الدارمي فيما اذا تركه فلم ياخذه ولم يطلبه صاحبه لم
يضمن في الحمام مسلم واما في المتاع فانه مخالف لما قدمناه ومن ان عليه اعلام
مالكه ومن ذلك يخرج وجهان في الامانة الشرعية احدهما انه اذا لم ياخذها
ولم يطلبها المالك انها امانة والثاني ان عليه الاعلام فان لم يعلم ضمن وهذا ارجح
الموضع الثاني قوله فان اختلط وعسر التمييز لم يصح بيع احدهما وهبته
شيئا منه لثالث كلام فيه نقص لان الصورة المفروضة تحول حمامه الى برج
غيره فاذا كان في هذه اختلاط وعسر تمييز لم يصح بيع صاحب البرج الذي وقع
فيه الاختلاط ولا هبته الى اخر وتمام التصوير فان انتقل من حمام هو واحد
منها الى برج صاحبه واختلط وعسر التمييز **الموضع الثالث قوله** لم يصح بيع
احدهما وهبته شيئا لثالث يحترز ما اذا باع او وهب شيئا معينا بالشخص ثم
لم يظهر انه ملكه ولهذا وجهوا ابطال ذلك بانه لا يتحقق الملك فيما باعه فانا
اذا باع شيئا معينا بالجزء كنصف ما يملكه او ثلث ما يملكه او باع جميع ما يملكه

ويفرق

وفي كل من الصور الثمن معلوم فانه يصح اذا راى المشتري جميع الحمام لانه
يتحقق الملك فيما باعه ويحل المشتري هنا محل البايع وانما صححت هذا البيع لان
في صورة ما اذا باعا من ثالث مع جهل الاعداد قال المصنف في الروضة
تبعا للشرح الطريق ان يقول كل واحد منهما بعت الحمام الذي في هذا البرج
بكذا فيكون الثمن معلوما ويحمل الجهالة في المبيع للضرورة ومقتضى هذا الطريق
المذكور ان يتصرف كل واحد في حمامه في الاجزا او في الكل مع ثالث صحيح ولا يقال
محل الطريق المذكور ما اذا اوجبنا ذلك مع ثالث لانا نقول ليس صحة ايجاب احدهما
متوقفة على صحة ايجاب الاخر فلو اوجب احدهما كذلك ثم اوجب الثاني
كان ايجاب كل منهما صحيحا من غير توقفه على وجود الاخر وبذلك يظهر ما قلناه
ولذلك نقول في الهبة لو وهب احدهما ثلث نصيبه او كل نصيبه من ثالث صح اذا
وجدت بقية الشروط المعتبرة في الهبة فان قيل لا نسلم صحة البيع والهبة
الواردين على الاجزا وعلى الكل لعله جهل المبيع او الموهوب قلنا لم يعللوه بهذا
ولو عللوه بهذا للزم الابطال في الطريق الذي ذكروه فان قيل الطريق التي
ذكرها المصنف تبعا للرافعي ذكرها الامام وجها فانه قال وقد ينشا من
ذلك وجه في جواز البيع ولكن السبيل ان يقول كل واحد منهما بعت الحمام الذي
في هذا البرج بكذا فيكون الثمن معلوما وعدد الحمام معلوما فيحمل الجهل في البيع
للضرورة اذ لا سبيل الى رفعه قلنا فهم الغزالي من كلام امامه ان هذا طريق
فقال في البسيط وطريقها ان يعين كل واحد ما يستحقه بالتصالح لتندفع الجهالة
بالثمن ويبقى الجهل بقدر المبيع فيحمل للحاجة وما ذكره من التصالح لا معنى له واذا
وقع البيع على الحمام الذي له كان ذلك كافيا فظهر بذلك صحة ما قررناه واما اذا
باع او وهب شيئا معينا بالشخص الثالث ثم ظهر انه ملكه فانه يصح البيع وهذه
الصورة اولى بالصحة فيما اذا باع مال ابيه على ظن حياته فبان انه ميت **الموضع
الرابع** قوله ويجوز لصاحبه في الاصح كلام غير مستقيم لان الذي ابطله اولا
انما هو فيما لا يتحقق فيه الملك وهو ما كان معينا بالشخص على ما قررناه وحينئذ
فلا فرق بين الثالث واحدهما في المعنى فان قيل يستفيد المشتري الحكم بالملك
له على كل حال في ذلك المعين وانما فرض فيه نوع تردد فهو محتمل للضرورة قلنا
هذا التعليل يصلح لاثبات وجه ضعيف لا انه يصحح وقد ذكر الغزالي في البسيط
تعليل الوجه بهذا فقال فان باع احدهما من صاحبه او وهبه فوجهان احدهما
المنع لانه ليس يدري ابيع ملك نفسه ام ملك المتملك والثاني الجواز وفايدته
الحكم بالملك للمتملك على كل حال وان فرض فيه نوع تردد فهو محتمل للضرورة كما احتمل
انواع جهالات في الجعالة والقراض للحاجة وكلام الغزالي تبعا لامامه يدل على ان

ابطال البيع والهبة من الثالث فيما اذا ورد ذلك على معين بالشخص وكذلك على معين
بدون الوجهان فيما اذا باع احدهما من الاخر او وهبه معينا بالشخص اما ما يتعلق
بالاجزا او بالكل فانه يصح من ثالث ومن احدهما كما سبق فظهر من هذا ان الذي
صححه للمصنف تبعا للرافعي ليس بصحيح **الموضع الخامس قوله** فان باعاهما
صواب العبارة فان باعاه ليعود الضمير بالافراد على الثالث فان قيل ضمير
التثنية يعود على الحمامين قلنا فيؤدي الى اسقاط ذكر المشتري وحينئذ
يتناول صورة فاسدة وهو ما اذا باعا حمامهما من انفسهما بان باع كل واحد حمامه للاخر
وهذه صورة فاسدة لانه لم يحصل لهما فائدة فان قيل يحصل لهما فائدة منع رجوع
الاصل في هبة الفرع والرد بالعيب والرجوع بافلاس المشتري قلنا الكلام هنا
في بيع يفضي الى الخلاص ويحمل الجهل فيه بالمبيع للضرورة دون ما يتعلق بهذه المسائل
فان قيل نقدر ضميرا مفردا للثالث ويكون التقدير فان باعاهما اياه قلنا
لا دليل يدل على ذلك وظهر ان الصواب افراد الضمير او ذكر ضمير من احدهما للحمامين
والاخر للثالث **الموضع السادس قوله** والا فلا شيء فيه ما اذا باعا الثالث وقال
كل منهما بعتك الحمام الذي لي بكذا او عين الثمن فان هذا صحيح كما تقدم واعلم ان المصنف
في الروضة قال لو باع الحمام المختلط او بعضه لثالث ولم يعلم كل واحد منهما عين ماله
فان كانت الاعداد معلومة كما تبين وما به والقيمة متساوية وزعا الثمن على اعدادها
صح البيع باتفاق الاصحاب وقد نعترض عليه في قوله او بعضه بما سيذكر
وهذه اللفظة وهي قوله او بعضه ذكرها الرافعي في الكلام على الوجيز مستدرجا على
قول الوجيز ولو باعا على بيع الجميع من ثالث فقال لا يختص بالجميع بل لو باعا فقا على بيع
بعض معين فان الحكم كذلك **ووجه** الاعتراض ان بيع بعضه من ثالث ان
كان معينا بالجزء فيه كالنصف فينبغي ان لا يصح لزيادة الجهل فان كان مجهولا بين
اثنين فيصير بين ثلاثة او بافراد شيء معين فلا يصح لان كل واحد لا يدري ماله من ثلاثة
العسر فيكون الجهل باقيا ايضا وجوابه هذا الاعتراض ان المراد بعض
معين بالجزء ولا جهل حينئذ فلو انه كان مجهولا بين اثنين فيصير بين ثلاثة لا يقتضي
ابطال العقد وقد سبق انه يجوز ان يبيع احدهما من ثالث نصف ماله ولا يضر
تبعيض الشركا وليس كذلك مقتضيا للابطال **قوله** ولو خرج الصيد ابان
منتقا فان دفف الثاني او ازمن دون الاول فهو للثاني وان دفف الاول
فله وان ازمن فله فيه الباس فان قوله وان دفف الثاني او ازمن دون الاول
فهو للثاني محتمل لان يكون الاول لم يوجد منه في الحال عما عمل الموجود من الثاني فيصير
التقدير فان دفف الثاني ولم يدفف الاول او ازمن الثاني ولم يزمن الاول
ويحتمل لان يكون الاول لم يوجد منه تدفيف ولا ازمان فعلى الاحتمال الاول

يرد عليه ما اذا دفف الثاني وكان الاول قد ازمن فان الصيد يكون للاول
بالازمان كما صرح به بعد ذلك في كلامه وفي المحرر التصريح بهذا اولا فانه قال
فان لم يكن الاول مد فقا ولا ازمنا والثاني مد فقا او ازمن فهو للثاني
قوله ثم ان دفف الثاني بقطع حلقومه ومري فهو حلال وعليه للاول ما نقص
بالذبح **قيده** الامام بما اذا كانت فيه حياة مستقرة **قال** فاما اذا كان
الحيوان لما به لو لم يذبح لهلك فما عندي انه ينقص بالذبح شيء ولو ذلك المصنف
في الروضة تبعا للشرح ولم يتعقبه وهو متعقب من وجهين احدهما ان الكلام
في حالة الازمان والذي فرضه الامام حالة التذفيف فلا يجيء بعدها تذفيف
والثاني ان الجلد ينقص بالقطع منه فيجب على الثاني ما نقص من الجلد بالقطع الذي
حصل برميته وان وصل الى حالة التذفيف وهذا الثاني يرد على قول المنهاج
وعلى الاول ما نقص بالذبح فان قصده ان الواجب ما نقص مما بين قيمته حيا وميتا
والذي ذكرناه يجب فيه ما نقص من قيمة الجلد بالقطع لا ما بين قيمته حيا وميتا
واذا حملت كلام المنهاج على الاصح عم لم يرد هذا الذي حمله على الاعم بعيد **قوله**
وان جرحا معا او دفقا او ازمنا فلهما وان دفف احدهما او ازمن دون الاخر
فله **تصحيح كلامه في موضعين احدهما** انه يقتضي انه اذا دفف احدهما وازمن
الاخر يكون للذي دفف لانه دفف دون الاخر الذي لم يدفف وليس كذلك بل
اذا دفف احدهما وازمن الاخر فالصيد بينهما نص عليه الشافعي في الام وجرى
عليه الاصحاب وقد ذكره المصنف في الروضة تبعا للشرح ذلك فقال **قال** اذا
وقع الجرحان معا نظر ان تساويا في سبب الملك فالصيد بينهما وذلك بان يكون
لكل واحد منهما مد فقا او ازمنا او انفرد احدهما ازمنا والاخر مد فقا وسوا
تفاوت الجرحان كبرا وصغرا او تساويا او كان في المذبح او غيره او احدهما في
والاخر في غيره **الموضع الثاني** يقتضي انه لو احتمل ان يكون الازمان بهما او باحدهما
انه لا يكون لهما وليس كذلك فقد جزم المصنف في الروضة تبعا للشرح بانه
بينهما فقال ولو احتمل ان يكون الازمان بهما او باحدهما فالصيد بينهما في ظاهر
الحكم ويستحب ان يستحل كل واحد الاخر تورعا وجرى المصنف في الشرح المهذب
على ذلك من غير خلاف ولا تعقب ودليله ان مقتضى السبب الظاهر وهو
حصول رميتهما ازال ملكهما عن ذلك وزاد القفال على هذا فقال لو علمنا ان احدهما
مد فقا وشككنا هل للاخر اثر في الازمان والتذفيف ام لا فانه يكون قبيل
للقفال لو جرح رجل جراحة مد فقة وجرحه اخر جراحة لا يدري اهل مد فقة
ام لا فمات فقال **قال** يجب القصاص عليهما **قال** الامام هذا بعيد والوجه
تخصيص القصاص بصاحب المد فقة وفي الصيد يسلم نصفه لمن جرحه مد فقا ويوقف

بصفة منهما الى المصالحة او تبين الحال فان لم يتوقع بيان جعل النصف الاخر بينهما نصفين
وعندي ان الذي قاله القفال هو الظاهر وان البعيد ما قاله الامام من جهة
النقل والمعنى اما النقل فقد نص الشافعي على ما يقتضي ما قاله القفال فقال ولو اصابتاه
او احدهما قبل الاخرى كانت الرميتان مستويتين او مختلفتين الا انهما قد جرحتاه فانفذت
احداهما مقاتله ولم ينفذه الاخرى وكانا جميعا قاتلين وكان الصيد بينهما جارحين الرجلان الرجل
احدهما الجرح الخفيف والاخر الجرح الثقيل او عدد الجراح الاثنين فكونا جميعا قاتلين
هذا نص الشافعي ومقتضاه انه اذا انفذت احدهما فقاتله وشككنا في الاخرى ان كونا
قاتلين لانه اذا اخلم بذلك مع الجزم بانها لم تنفذه فعند التردد اولى واما المعنى فلان
تخصيص القصاص بصاحب المذففة اما ان يكون لتردد ثاني في ان تلك الجراحة هل هي مما لها مدخل
في الازهاق في الجملة ام لشيء اخر فان كان لتردد ثاني في ذلك فصاحب المذففة شريك صاحب
شبه العمد وشريك صاحب العمد لا قصاص عليه على المذهب المعتمد وان كان لشيء اخر وهو ان
المذففة كانت تقطع عنقه مثلا والاخرى ساقه مثلا فهذا التصور لا يتردد فيه في انه
هل له اثر ام لا لحصول القطع بان الجرح المذكور لم يؤثر في الازهاق الروح فيخرج ذلك عن الصورة
التي اجاب فيها القفال وان كان لان المذففة كانت تقطع الحلق والاخرى في البطن مثلا
وحصل التردد في ايهما اثرت في الازهاق ام لا فيكون الصواب في الجواب وما اجاب به القفال
من ايجاب القصاص عليهما لان الظاهر انهما لو انفردت لكانت قاتلة ويقال للامام اذا حكمت
بتخصيص القصاص بصاحب المذففة وآل الامر الى الدية فان جعلتها على المذففة ولم تجعل على الاخر الا
ارش الجرح فان كان في صورة الجزم بانه لا اثر لها في الازهاق فان خارجا عن صورة القتال وان كان
في صورة التردد فان كان خارجا عن قاعدة المذهب في ان الدية توزع على عدد رؤوس الجارحين
وما ذكره الامام في الصيد من انه يسلم نصفه لمن جرحه مذففا ويوقف الباقي الى اخر كلامه
هو كلام مردود لانا لم نتحقق قصده بتسليم فيها للمذففة النصف على كل حال ويقع التردد
في النصف الاخر حتى يقسم حتى يقسم الاخر نصفين لان من الجائز ان يكونا مذففين فيكون
بينهما نصفين وان قال الامام اجعل الدية لذلك بلا انه ارباعها على المذففة وربعها
على الاخر فهو شيء خارج عن القواعد لا يلتفت اليه ولا يعول عليه **قوله** وان ذفف واحد
وازمن اخر وجهل السابق حرم على المذهب محل التحريم ما اذا ذفف لا بقطع الحلقوم والمري
وكذا قيده المصنف في الروضة تبعا للشرح واعلم ان هذه الصورة الاخيرة من صور
ما اذا جرح الصيد اثنان متعاقبان لا من صور المسألة فان المناسب ذكرها في اخر
صور التعاقب قبل صور المعية وقوله في المنهاج على المذهب زيادة على المحرر فان في المسألة
طريقين اصحهما القطع بالتحريم لانه يحتمل ان يكون الازمان سابقا والذففة وقع بعده
ولم يحصل به قطع الحلقوم والمري فيكون حراما واذا لم يتحقق وجه الحل توجه القطع بالتحريم
والطريق الثاني ان فيه قولين كالقولين في مسألة غيبة الصيد بعد ما جرحه ثم رجعه

متنا وهذا الطريق مردودة فانه وجد في صورة المعية خرج بحال عليه الحل سابقا
على المحمل الطاري بخلاف هذه الصورة **كتاب الاضحية** هي سنة
لا تجب الا بالالتزام **تصحيح كلامه في مواضع احدها** قوله هي سنة يقتضي انها
سنة على الاعيان وليس كذلك بل هي سنة كفاية بالنسبة الى اهل كل بيت وقد ذكر المصنف
في الروضة تبعا للشرح ذلك فقال الشاة الواحدة لا يضحى بها الا عن واحد لكن اذا ضحى
بها واحد من اهل بيت ادى الشعار والسنة لجميعهم وعلى هذا حمل ما روي ان النبي صلى
الله عليه وسلم ضحى بكبشين وقال اللهم تقبل من محمد وال محمد وكما ان الفرض ينقسم الى فرض
عين وفرض كفاية فقد ذكروا ان التضحية كذلك وانها مسنونة لاهل كل بيت زاد
المصنف وقد حمل جماعة الحديث على الاشتراك في الثواب وعندي للحديث وجه
اخر وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم دعا بتقبيل النسك الصادر من ال محمد يعني الذين
يفعلون هذا النسك فاذا حملنا الال على بني هاشم وبني المطلب لم يكن فيه دلالة على
الاضحية عن اهل البيت واذا قلنا ان ال النبي صلى الله عليه وسلم كل
طابق حديث جابر الاتي اذا لم يخصه بالموجودين ذلك الوقت وقد جا الجمع بينهما في
حديث عايشة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بسم الله اللهم تقبل من محمد وال محمد
ومن امة محمد ثم ضحى اخرجه مسلم في صحيحه وسياتي ما فيه وذكر المصنف في شرح
المهذب ما نصه قال اصحابنا التضحية سنة على الكفاية في حق اهل البيت الواحد
فاذا ضحى احدهم حصلت منه التضحية في حقهم ثم حكى كلام الرافعي الذي سبق
وقال وفيما يشبه قول الاصحاب ان الاضحية سنة على الكفاية قولهم
الابتدا بالسلام على الكفاية وكذا تشميت العاطس ومما يستدل به لكون
التضحية سنة على الكفاية الحديث الصحيح في الموطا قال مالك عن عمارة بن عبد
الله بن حباد ان عطا بن يسار اخبره ان ابا ايوب الانصاري اخبره قال كنا نضحي
بالشاة الواحدة يذبحها الرجل عنه وعن اهل بيته ثم تباهى الناس بعد فصارت
مباهاة وهذا حديث صحيح والصحيح ان هذه الصيغة تقتضي انه حديث مرفوع
وقد اتفقوا على توثيق هذه الرواة وعبد الله والد عمارة هذا هو ولد بن حباد
قالوا وهو بن حباد الذي قيل انه الدجال ولم يذكر المصنف الرواة التي اخرجها
الترمذي التي فيها التصريح بان ذلك كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي من
حديث عمارة عن عطا بن يسار ايضا قال سالت ابا ايوب الانصاري كيف كانت الضحايا
فيكم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان الرجل في عهد النبي صلى الله عليه
وسلم يضحي بالشاة عنه وعن اهل بيته فياكلون ويطعمون ثم تباهى الناس فصار
كما ترى قال الترمذي هذا حديث حسن صحيح واخرجه بن ماجه وترجم ابو داود
في سننه باب في الشاة يضحى بها عن الجماعة واخرج فيه عن المطلب هو بن عبد

الله بن حنطب عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال شهدت مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم الاضحى بالمصلى فلما قضى خطبته نزل عن منبره واتي بكبش فذبحه رسول
الله صلى الله عليه وسلم بيده وقال بسم الله والله اكبر هذا عني وعن من لم يضح من امتي
وسكت عنه ابو داود واخرجه الترمذي وقال هذا حديث غريب من هذا الوجه
والمطلب بن عبد الله بن حنطب يقال انه لم يسمع من جابر هذا كلام الترمذي وقال
ابن ابي حاتم يشبه ان يكون ادركه واخرج الطحاوي من حديث بن عياش عن جابر بن
عبد الله قال ضحى رسول الله صلى الله عليه وسلم بكبشين في يوم عيد فقال حين وجهها
وجهت وجهي للذي فطر السموت والارض الى اخر الاية والاية الاخرى وقال اللهم
هذا منك ولك عن امة محمد وامته ثم سمى وكبر وذبح قال البيهقي وروي ذلك عن ابي
سعيد الخدري وابي هريرة وانس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم بمعناه وحديث
ابي سعيد الذي اشار به البيهقي اخرجه الطحاوي في سننه ولفظه ان النبي صلى الله
عليه وسلم ضحى بكبش اقرن ثم قال اللهم هذا عني وعن من لم يضح من امتي وقول النبي
صلى الله عليه وسلم هذا عن من لم يضح من امتي يحتمل التعميم الى يوم القيامة ويحتمل التخصيص
بالموجودين حالة التضحية المذكورة وهذا اقرب هذا ما كتبته اولا ثم وجدت ما يعين تتمة
الاول اسنده البيهقي من طريق الحاكم بسنده الى عبد الله بن محمد بن عقيل عن علي بن الحسين
قال حدثني ابو رافع ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا ضحى اشترى كبشين سمينين املحين اقرنين
واذا خطب وصلى ذبح احد الكبشين بنفسه بالمدينة ثم يقول اللهم هذا عن امتي جميعا من
شهد لك بالتوحيد وشهد لي بالبلاغ ثم اتي بالاخر فذبحه وقال اللهم هذا عن محمد وال محمد
ثم يضعها للمساكين وياكل هو واهله منهما فمكثنا سنين قد كفانا الله الغرم والمؤنة ليس احد
من بني هاشم يضحي واخرجه البيهقي من طريق الطبراني بسنده الى عبد الله بن محمد بن عقيل عن
عبد الرحمن بن حماد عن ابيه ورواه زهير بن محمد عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن علي بن الحسين عن ابي
رافع فكانه سمعه منهما وفي حديث حماد بن سلمة اللهم هذا عن محمد وامته ممن شهد لك
بالتوحيد وشهد لي بالبلاغ وفي مختصر المزني روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجه لا يثبت
انه ضحى بكبشين فقال في احدهما بعد ذكر الله اللهم عن محمد وال محمد وفي الاخر اللهم عن محمد وامة
محمد وهذه الاحاديث التي سقناها يشد بعضها بعضا وحديث عائشة صحيح وفيه الاضحية
بكبش واحد وان النبي صلى الله عليه وسلم قال بسم الله اللهم تقبل من محمد وال محمد ومن امة محمد
اخرجه مسلم في صحيحه وقد سبق وسياتي بتمامه واخرج البخاري في صحيحه عن عبد
الله بن هشام وكان قد ادرك النبي صلى الله عليه وسلم فذهبت به امه زينب بنت حميد الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله بايعه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
هو صغير فمسح راسه ودعا له قال وكان يضحي بالشاة عن جميع اهله واسند البيهقي
عن ابي قتادة انه كان يضحي عن اهل بيته بشاة واسند عن ابي سريح الغفاري قال حملني اهلي

على الجفا

على الجفا بعد ما علمت من السنة ان اهل يضحون بالشاة الواحدة فالان يحلنا جيرانا يقولون
انه ليس عليه ضحية واسند عن ابي هريرة انه كان يضحي بالشاة فيقول اهله
واسند من طريق الحاكم باسناد فيه بقية من حديث ابي الاسد السلمي عن ابيه عن جده
قال كنت سابع سبعة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فامرنا رسول الله صلى الله
عليه وسلم فجمع كل رجل منا درهما فاشترينا اضحية بسبعة دراهم فقلنا يا رسول الله
لقد اغلينا بها فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان افضل الضحايا اغلاها وانفسها وامر النبي
صلى الله عليه وسلم رجلا ياخذ بيد ورجلا بيد ورجلا برجل ورجلا بقرن ورجلا
بقرن وذبح وكبرنا جميعا وفي رواية اخرى قال بقية قلت لحماد بن زيد من السابع
قال لا ادري قلت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا الحديث فيه دلالة
على جواز اشتراك الجماعة في الشاة الواحدة ولكنه لا يثبت فلذلك لا نقول بظاهره ويحتمل
ان يحمل على انهم اشتروها للنبي صلى الله عليه وسلم والنبي صلى الله عليه وسلم هو المالك وهو
الذابح وشركه الجميع في الاجر والثواب ولم يتعرض المصنف في شرح المهذب للكلام
على ما ذكره الرافعي من حديث اللهم تقبل من محمد وال محمد وقد ذكرنا في صحيح مسلم ما
يقتضيه ووعدنا ان نذكره تتمامه وهو ما خرجه مسلم عن عائشة رضي الله عنها ان
النبي صلى الله عليه وسلم امر بكبش اقرن يطاء في سواد ويبرك في سواد وينظر في
سواد فاتي به ليضحي به فقال لها يا عائشة هلمي المدية ثم قال اشحذيها بحجر ففعلت
ثم اخذها واخذ الكبش فاضجعه ثم ذبحه ثم قال بسم الله اللهم تقبل من محمد وال محمد
ومن امة محمد ثم ضحى به وقولها ثم ذبحه اي ثم اخذ في ذبحه ثم قال عند الاخذ في ذبحه
بسم الله الى اخر كلامه ثم ضحى به وفي شرح مسلم للمصنف هذا الكلام فيه تقديم وتاخير
وتعدي ثم اخذ في ذبحه فايلا بسم الله اللهم تقبل من محمد وال محمد وامة مضحيا به
ولفظة ثم هاهنا متاولة على ما ذكره بلا شك وهذا الذي قاله المصنف اولا من قوله
هو تقديم وتاخير ليس بصحيح والتقدير الذي قدره ليس فيه تقديم ولا تاخير وتعدي
ثم اخذ في ذبحه صحيح وقوله فايلا وقوله مضحيا لا يتجه عند اهل العربية فالمعطوف
بثم يقتضي ترتيبا والحال يقتضي اقترانا فيتعذر الحال حينئذ لا نقول في قوله حازيدا ثم ضحك
ثم حتى ان تبسمها زيد ضاحكا بها ووقع الحديث في رواية مسلم واخذ الكبش فاضجعه
وذبحه وقال بسم الله اللهم تقبل من محمد وال محمد وامة محمد ثم ضحى به ومع ذلك لا بد
من تاويل وذبحه باخذ في ذبحه وقال المصنف في شرح مسلم استدل بهذا من
جوز تضحية الرجل عنه وعن اهل بيته واسراهم معه في الثواب وهو مذهبنا
ومذهب الجمهور وكرهه الثوري وابو حنيفة واصحابه وزعم الطحاوي ان هذا
الحديث منسوخ او مخصوص وغلطه العلماء في ذلك فان النسخ والتخصيص لا يثبتان
بمجرد الدعوى ويقال للمصنف ان الطحاوي لم يثبت ذلك بمجرد الدعوى بل بطريق

بدلها لسطر هل يجري على قواعد الاصول ام لا قال الطحاوي بعد
ذكر جملة من الاحاديث السابقة قد ذهب قوم الى ان الشاة لا باس ان يضحى
بها عن الجماعة واختلف اهل هذه المقالة فرقتين فقالت فرقة لا
تجزي الا ان يكون الذين يضحون عنهم من اهل بيت واحد وقالت فرقة
ان ذلك يجزي كان المضحي بها عنهم من اهل بيت واحد او من اهل ابيات شتى
لان النبي صلى الله عليه وسلم ضحى بالكبش الذي ضحى به عن جميع امته وهم اهل
ابيات شتى فان كان ذلك انما كان بعد النبي صلى الله عليه وسلم فهو يجزي عمن
اجزاه بذبح النبي صلى الله عليه وسلم فثبت بهذا قول الذين قالوا يضحى بها عن اهل
البيت وعن غيرهم ثم كان الكلام بين اهل هذا القول وبين الفرقة التي تخالف
هولا تخالفهم جميعا وتقول ان الشاة لا تجزي عن اكثر من واحد وتذهب الى ان ما
كان من النبي صلى الله عليه وسلم مما احتجت به الفرقتان الاولتان لقولهما منسوخ
او مخصوص فما دل على ان ذلك الكبش لما كان لا يجزي عن غير واحد لا وقت في ذلك ولا عدد
كانت البدنة والبقرة احرى ان تكونا كذلك وساق الطحاوي ما يتعلق باجزا البدنة
والبقرة عن سبعة وطول الكلام على ذلك ثم قال ولما انتفى انه لا تجزي الشاة عما فوق
السبعة ثبت انها لا تجزي عن خاص من الناس وقد اجمعوا انها مجزية عن الواحد
واختلفوا فيما هو اكثر منه فلا يدخل فيما قد ثبت له حكم الخصوص الا ما قد اجمعوا على
دخوله فيه وثبت بما ذكرناه انه لا يجوز ان يضحى بالشاة الواحدة عن اثنين ولا عن اكثر من
ذلك وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله وهذا الذي ذكره الطحاوي
مطول فيه لم يبين وجه النسخ ولا التخصيص ووجه بيانه ان قضية الاحاديث في
البدنة والبقرة المعمول بها بالاجماع يقتضي ان ذلك الحكم اما منسوخ او مخصوص بالنبي
صلى الله عليه وسلم ويقال للطحاوي انما يصار الى ذلك اذا تعذر الجمع والجمع ليس
بمتعذر لان الاحوال اربعة حالة كمال وحالة سنة كفاية خاصة وحالة سنة كفاية
عامة في خاصة من خاص وحالة سنة عامة من خاص فاما حال الكمال فهو ان يضحي كل واحد
بشاة او سبع بدنة او بقرة والشاة افضل من المشاركة بالجزء المذكور واما حالة سنة
كفاية خاصة فهو اضحية الرجل عنه وعن اهل بيته واما حال سنة الكفاية العامة في خاص
من خاص فذاك من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم في الذين هاشم وبني المطلب والراوي
لم يذكر بني المطلب ولكن لما ذكر بني هاشم وكانوا هم وسوا المطلب سوا اجرى الامر
في ذلك للجميع واما حالة سنة عامة من خاص فهو اضحية النبي صلى الله عليه وسلم عن جميع
امته وربما ينقسم هذه الحالة الى قسمين احدهما هذا والاخر عن من لم يضح عن امته وحينئذ
يبطل دعوى النسخ ويصح دعوى الخصوص بالنبي صلى الله عليه وسلم في شيء دون شيء على ما تقرر
ولم ار من حرر ذلك على هذا الوجه ولم يذكر المصنف في شرح المهذب شيئا من نصوص

الشافعي

الشافعي في ذلك ونحن نذكر ما حضرنا منه فمن ذلك في مختصر البويطي قال مالك ان ضحى عنه وعن
اهل بيته بكبش واحد اجزاه للاثار التي رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه وانما يلزم ذلك عمن
تلزمه نفقته ويستحب كبش عن كل نفس لمن قدر ولا يشترك القوم في الكبش الواحد والبقرة الواحدة
يخرجون الثمن ويضحون ويقتسمون اللحم قال الشافعي لا باس ان يشترك السبعة في بعير
او بقرة يخرجون الثمن ويضحون به ويقتسمون اللحم ثم قال الشافعي وان نوى من يذبح عنه اجزاه
وان قال اللهم عني وعن اهلي اجزاه وفي الام في الضحايا قال الشافعي الضحايا سنة
ثم قال ولو زعمنا ان الضحايا واجبة ما اجزا اهل البيت ان يضحوا الا عن كل انسان بشاة او عن كل
سبعة بجزور ولكنها لما كانت غير فرض كان الرجل اذا ضحى في بيته وقعت ثم اسم اضحيته ولم تعطل
وكان من ترك ذلك من اهله لم يترك فرضا وقال في الضحايا الثاني ولو زعمنا ان الضحايا واجبة
ما اجزا اهل البيت ان يضحوا الا عن كل انسان بشاة او عن كل سبعة بجزور ولكنها لما كانت غير فرض
كان الرجل اذا ضحى في بيته فقد وقع اسم ضحيته عليه ولم يعطل وكان من ترك ذلك من اهله لم يترك
فرضا ثم قال الشافعي ولا يعدوا القول في الضحايا هذا ان تكون واجبة فهي على كل احد صغير او
كبير لا يجزي غير شاة عن كل واحد واما ما سوى هذا من القول فانه لا يجوز وفي مختصر
المزني والاضحية سنة تطوع لا يجب تركها وان كانت غير فرض واذا ضحى الرجل في بيته
الاضحى فقد وقع ثم اسم اضحيته فانه شرحه بان الاضحية لا يتعين لها مكان بخلاف الهدي
ولم يتعرض لذلك ولم يرو الشافعي هذا وانما الذي اراد ان الرجل اذا ضحى في بيته فقد وقع
هناك اسم الاضحية عن جماعة اهل البيت وهذا واضح لا خفا به ونصاه في الام شاهدان
لما قررته وليس هذا مما يخفى على من له ادنى تامل والماوردي في شرحه اولا بما قال الشيخ ابو
حامد ثم قال واذا ضحى بشاة فقد اقام بها السنة وان كثر اهله ولا يؤمر ان يضحي عن كل واحد
منهم وان وجبت زكاة الفطر عن كل واحد منهم لانهم يشتركون في اكل الاضحية وليس لهم في
الزكاة حق فخصت وفي الكافي للروياني حكى قول الشافعي واذا ضحى الرجل في بيته فقد
وقع ثم اسم الاضحية قصد به الفرق بين الهدي والاضحية فان الهدي لا يصح الا في
الحرم وسياق الكلام على ذلك ثم قال ثم اعلم انه اذا ضحى في بيته اضحية واحدة فقد اقام سنة
الاضحية وان كانوا جماعة وهذا مسنون على الكفاية لو تركها اهل بيت كره لهم فان اتى احدهم
بها خرجوا من الكراهة وادوا حق السنة وقد اطلت الكلام في هذا الموضع ولكن بفوايد
ليست مجموعة في تصنيف ولله الحمد **الموضع الثاني** لم يبين من هي سنة في حقه ونحن نبين
ذلك ان شا الله تعالى فنقول نصوص الشافعي في الام في الضحايا الثاني انه لا يضحي عما في
البطن فحمل انها سنة لغير الحمل ويظهر من ذلك ان سببيتها يتعلق بمن يولد عند دخول
وقت الاضحية فمن كان حملا ذلك الوقت ثم انفصل بعد ذلك في يوم عيد النحر او في وقت
من ايام التشريق نهارا كان او ليلا فانه لا يتعلق به سنة الاضحية ولم ار من تعرض لذلك
وخرجته من زكاة الفطر وانما تتعلق هذه السنة بالحر فلا تسن للعبد على معنى ان السيد يذبح

عنه بخلاف زكاة الفطر فانها تجب على العبد المسلم على معنى ان سيده ولو كان كافرا يخرج
عنه وفي الام في الضحايا الثاني وليست اجيز لعبد ولا يجوز له ولا لمدبر ولا مكاتب ولا
ام ولد ان يضحوا لانهم لا اموال لهم وانما اموالهم لمالكيهم ولذلك لا احب للمكاتب ولا اجيز له ان
يضحي لان ملكه على ماله ليس بتام لانه يعجز فيرجع ماله الى مولاه ويمنع من الهبة والعتق
لان ملكه لم يتم على ماله وانما تسن للمسلم فلا يتعلق سنة الاضحية بالكافر وانما تسن لمن قدر
عليها ويعتبر اليسار عند جواز الذبح في يوم العيد فاذا فضل عن اللوازم المتعلقة به يوم العيد
ما يضحي به توجهت اليه السنة ولا يقاس بزكاة الفطر من كل وجه لان الواجب يحتاط له
بخلاف السنة فانه يخف امرها واعلم انه لا يتعين في الذي تسن له الاضحية ان يكون
غير حاج بمنى وقد نص الشافعي على ذلك في البويطي فقال الاضحية سنة على كل من وجد السبيل
من المسلمين من اهل المداين والثغور والقرى واهل السفر والحضر والحاج من اهل منى وغيرهم
ومن كان معه هدي ومن لم يكن معه هذا نصه وقد ذكر المصنف في زياداته قبل
باب العقيقة واما ما قاله العبدري في الكفاية ان الاضحية سنة مؤكدة على من قدر عليها من المسلمين
من اهل الامصار والقرى والمسافرين الا الحاج بمنى فانه لا اضحية في حقه لان ما ينحر بمنى يكون
هديا لا اضحية كما لا يخاطب بصلاة العيدين اجل حجه فقد قال المصنف في زيادات الروضة
وهذا الذي قاله العبدري فاسد مخالف للنص الذي ذكرته وقد صرح القاضي ابو حامد في
جامعه وغيره من اصحابنا بان اهل منى كغيرهم في الاضحية وثبت في صحيحي البخاري ومسلم ان
النبي صلى الله عليه وسلم ضحى بمنى عن نسائه بالبقر **الموضع الثالث قوله** لا تجب الا
بالالتزام تبع فيه المحرر وكان الرافعي اراد ان ياتي بعبارة شاملة لقول الغزالي في الوسيط
والوجيز لا يلزم الا بالنذر وبان يقول جعلت هذه الشاة اضحية فقال في الشرح قوله
الا اذا نذر والمقصود منه انه اذا التزم التضحية بالنذر يلزم كما سياتي في سائر القربات
المنذورة ولو كان في ملكه بدنة او شاة فقال جعلت هذه ضحية صارت ضحية ولزمه ما
التزم ولهذا عبر الرافعي في المحرر بالالتزام وتبعه المصنف في المنهاج على ذلك ومقتضاه
انه لو قال التزمت الاضحية من غير اشارة الى معين انه يلزمه الاضحية وكذلك لو قال
الاضحية لازمة لي وهذا لا يساعد عليه المنقول فان قول القايل التزمت الاضحية لم
يشتهر اشتهار الطلاق لازم لي وقد اختلفوا فمنهم من قال هو كناية لا يلزم الا بالنية
وعلى ذلك جرى الشيخ في التتمة ومنهم من قال هو صريح وحينئذ يكون قوله العتاق لازم
لي كذلك لشهرة استعماله اما قوله الاضحية لازمة لي او التزمت الاضحية فهو كناية
قطعا ولا تلزم الا بالنية ولا يكفي مجرد قوله التزمت الاضحية ولا قوله الاضحية لازمة لي فان
قيل يحمل قول المنهاج والمحرر على التزام معتبر واذا خلا من الصريح والنية في الكناية كان غير
معتبر قلنا ظاهره خلاف ذلك ولو قال التزمت النذر او نذرا او النذر لازم لي او
نذر لازم لي فانه لا يلزمه في كل ذلك شيء بخلاف ما اذا قال ان فعلت كذا فعلي نذر او

فلله

لله على نذر فان الشافعي نص على انه يلزمه هدي يمين وبهذا قطع البغوي وغيره وقال القاضي حسين
هو مفرع على قولنا يجب الوفاء فاذا اوجبنا الوفاء بالملتزم فيلزمه قربة من القرب والتعيين اليه
ويشترط ان يكون ما نعينه مما يصح التزامه بالنذر وعلى قول البحر يجري بين ما ذكر وبين الكفارة
والفرق بين قوله التزمت وبين قوله فعلي او لله علي ان هذا صريح في النذر فلم يحتج الى النية بخلاف
قوله التزمت مما لم يشتهر استعماله في اللفظ فيه وقد قال الاصحاب انه لا يصح النذر
الا بالقول وهو ان يقول لله علي او علي كذا وهذا يقتضي انحصار صريح في هذا فان قيل العتق لازم
لي ولحدا من هذين اللفظين قلنا لاشتهار استعماله الحق بهما واعلم ان المصنف ذكر في
الروضة عبارة جيدة فانه قال واذا التزمها بالنذر لزمه ثم ذكر تبعا للشرح مسايل في النية
والجعل فقال واذا اشترى بقرة او شاة تصلح للتضحية بنية الاضحية او الهدي لم يصر
بمجرد الشرا اضحية ولا هديا وفي تتمة التتمة وجه انها تصير وهو غلط حصل من غفلة وموضع
الوجه انه في دوام الملك وما ذكره المصنف تبعا للشرح من ان
هذا الوجه غلط قد قاله ايضا في شرح المهذب وليس كذلك بل هو
منقول اما قول واما وجه قال الدارمي في الاستذكار ايجاب الضحية
يقع بالنذر معينة وغير معينة وبقوله هذه اضحية من غير نذر وان
نذر غير معينة على غير فعل فوجهان فان نوى واشترى لم تكن وقال
ابو حامد قولان وحكاه الطبري عن ابن سريج كتقليد الهدي واسعاف
فان قلدها واستشعرها بنية الاضحية ولم يحصل بالنذر قال ابن ابي هريرة
يجب وعن الاوجب هذا كلام الدارمي وسقناه لما فيه من الفوايد وقد
ذكر فيه انه اذا اخير واشترى لم تكن تلك اضحية واجبة وقال ابو حامد
قولان وحكاه الطبري عن ابن سريج فظهر بذلك ان الذي قاله في تتمة التتمة
ليس غلطا بل هو قول وقاله ابن سريج ايضا وفي النهاية بحث يقتضيه فانه
قال ظاهر كلامهم ان النية مع الشرا لا اثر لها وهذا الذي ذكروه ظاهر اذا قلنا
البيع لا ينقل الملك بمجرده وان قلنا انه ينقل فيقع الكلام في الملك الجايز فان البيع
لا يخلوا عن خيار المجلس والتتمة كاف في ذلك ولا شك ان النذر بين الايجاب والقبول
لا يخفى وانما الذي عنوه بالنية مع الشرا ان ينوي مع الفراغ من القبول ومن تمام كلام
المصنف في الروضة تبعا للشرح ان قال قال صاحب البحر لو قال ان اشتريت شاة
فلله علي ان اجعلها اضحية فهو نذر مضمون في الذمة فاذا اشترى شاة فعليه ان
يجعلها اضحية ولا تصير بالشرا اضحية ولو عين فقال ان اشتريت هذه الشاة فعلي
ان اجعلها ضحية فوجهان احدهما لا يلزمه جعلها ضحية تغليبا لحكم التعيين وقد اوجبها
قبل الملك والثاني يلزمه تغليبا للنذر ولم يصحح المصنف في الروضة تبعا للشرح واحدا
من الوجهين ولكنه في شرح المهذب قال ان الاول اقيس **الموضع الرابع**

معنى قوله هي سنة لا تجب الا بالالتزام ان التي تجب بالالتزام هي التي يحصل بها البينة
وليس كذلك فانه لو قال بمعينة بعيرا ونحوه جعلت هذه اضحية او نذر ان يضحي بها
فقد قال المصنف في الروضة تبعا للشرح وجب ذبحها للالتزام كمن اعتق عن كفارته
معينا يعتق وثاب عليه وان كان لا يجزي عن الكفارة ويكون ذبحها قربة وتفرقة لحمها صدقة
وما جزم به المصنف تبعا للشرح من ايجاب ذبحها هو منصوص الشافعي في الام ومختصر
المزني وهو المجزوم به في التنبيه وحكاه في البسيط عن ظاهر كلام الاصحاب ثم قال
ولبعض الاصحاب رمز الى ذكر الخلاف في المعينة الحاقا له بالصغيرة وهو متجه وسيأتي
الخلاف في الصغيرة وما ذكر في الوسيط رمز بعض الاصحاب الى ما ذكره في النهاية وقال
الاصح الوجوب وصرح بالخلاف ابو الفرج الزاز فقال فان كانت تعيين وقت النذر معيبة
بعيب يمنع الاجزاء عن الاضحية فالمنصوص في الكتاب يعني مختصر المزني انه يلزمه ان يذبحها
وذكر الماوردي وجها لخراسانيين انه لا يلزمه لانه انما نذر ان يضحي بها ولا تصلح ان تكون اضحية فاشبه
ما لو نذر ان يضحي بظبي او جلس اخر سوى النعم لا يلزمه ثم قال المصنف تبعا للشرح ولا
تجزي عن الضحايا المشروعة لان السلامة معتبرة فيها وما جزم به هو منصوص الام ومختصر
المزني ولك ان تحمل قول المنهاج على هذا ومع هذا فلا تخلصه من الايراد لان مقتضى الحمل
المذكور انه لا يلزمه بالنذر الا ما كان مجزيا في الاضحية وليس كذلك ثم قال المصنف تبعا
للشرح وهل يختص ذبحها بيوم النحر ويجري مجرى الضحايا في المصرف وجهان احدهما لا
لانها ليست اضحية بمعنى حقيقته مجزية بل شاة لحم واصحهما نعم لانه اوجبها باسم الاضحية
ولا يحمل الكلام الا هذا فعلى هذا لو ذبحها قبل يوم النحر تصدق بلحمها ولا يأكل منها شيئا وعليه
قيمتها يتصدق به ولا يشتري اخرى لان المعينة لا تثبت في الذمة قاله في التهذيب كذا
قاله المصنف في الروضة تبعا للشرح ولم يتعقبه وهو متعقب فان الاصح ان المعينة تثبت
في الذمة بالنذر كما سيأتي فمن نذر الاضحية بمعينة غير معينة ولم يذكر في التهذيب نذر
الاضحية بمعينة غير معينة الا في هذا الموضع وانما ذكرها الغزالي واشعر كلامه ترجيح
اللزوم كما سيأتي وتجمع الرافعي من طريقين متنافيين فان طريق البغوي بطلان نذر الاضحية
المعينة فناسب ان يقول هنا ما قال وطريق الغزالي ترجيح صحة نذر الاضحية بالمعيبة
غير المعينة فلا يناسبه ما ذكر عن البغوي ثم قال المصنف في الروضة ولو اشار الى ظبية
فقال جعلتها اضحية فهو لاغ ولو اشار الى فصيل او سخلة وقال هذه اضحية فهل هو كالظبية
او كالمعين وجهان اصحهما الثاني وان الوجه معيبا ثم زال العيب فهل يجزي ذبحه عن الاضحية
وجهان اصحهما لا لانه ازال ملكه عنه وهو ناقص ولا تؤثر السلامة بعده كمن اعتق اعمى عن
كفارته فعاد بصيرا والثاني يجوز لحصوله وقت الذبح وحكى هذا قولا قديما ويزاد على المصنف
ان الاول هو قوله في الجديد وبعض القديم فالمسألة ذات قولين ولذلك ذكر الماوردي
وما يلزم مع المعين والتعيين اذا كان في ذمته اضحية سليمة بنذر فقال علي ان اضحي بهذه واشار

الى معينة

الى معينه عما في ذمتي فان المصنف قال في الروضة تبعا للشرح لزمته على
الاصح كالزام ابتداء ادخ معينه يعني بعده وكون كاعتاق الاعمى على الكتابة
يعتق ولا يجزي فعلى هذا هل يحتسب دخلها بوف التفصيل فيه الوجهان السابقان
ولم يذكر المصنف وهو من تمام ما فيه الوجهان واما اذا اندر الاضحية
بمعينة عن معينة كقوله لله علي ان اضحي بشاة عرجاء عرجا بينا او وصفها بغير
ذلك مما يمنع الاضحية لها فلم اقف على نص الشافعي فيها ولا ذكرها الشيخ المصنف
وحكى الامام فيها الهاء والغزالي تفاله فيه اوجه قال المصنف في الروضة
اصحها مما يقتضيه كلام الغزالي يلزمه ما التزم وانما قال مما يقتضيه كلام الغزالي
لان الرافعي قال في الشرح ان نظم كلام الكتاب يعني الوجيز يقتضي ترجيح الاول والذي
اشار اليه الرافعي من نظم الوجيز قوله لزمه عرجاء وفي وجه يلزمه صحيحة وفي
وجه لا شيء عليه ولم يتعرض في البسيط ولا في الوسيط لشيء من ذلك وعلى يقتضي
تصحيح ذلك ذكرناها من جملة الصور الواردة على المنهاج وليس الذي يقتضيه جزم
البغوي في قوله ان المعينة لا تثبت في الذمة ان يكون البغوي جاز ما يعدم لزوم النذر
المذكور ثم يحمل بعد ذلك ان يلزمه صحيحة اولا يلزمه شيء وهو ارجح وعلى هذا فلا ترد
هذه الصورة على لفظ المنهاج **قوله** وسن لم يذبحها ان لا يزيل شعره ولا ظفره
في عشر ذي الحجة حتى يضحي **يصح كلامه في مواضع احدها قوله** سن شيء فيه
المحرر فانه قال المستحب وقد قال المصنف في شرح المهذب اما قول المصنف
يعني صاحب المهذب والشيخ ابي حامد والداركي ومن وافقهم ان المستحب
تركه ولم يقولوا انه مكروه فشاذ ضعيف مخالف لنص الحديث الصحيح فمعصية ما
اورد على هو لا يرد عليه في المنهاج فاذ يقال ان قول السنة مكروه وكذلك المستحب
فالمصنف لم يسن هذا فيرد على ما قرر **الموضع الثاني** قوله ان لا يزيل شعره
ولا ظفره فيه نقص نبه عليه المصنف في زيادة الروضة فقال قال الشيخ ابرهيم
المروزي في تعليقه حكم اجزاء البدن بالشعر وحكاه في شرح مسلم عن ابرهيم
المروزي وعن وهذا الذي حكاه المصنف عن الشيخ ابرهيم المروزي المراد به
قطع جلدة ونحوها مما لا يضر قطعها ولا حاجة الى قطعها ولا ساول فصد او لا حجامة
ومن ادخل ذلك في هذا الموضع فقد اخطا وهذا هو الذي يدل على الخبر الصحيح عن النبي
صلى الله عليه وسلم في ذلك ونصه نص الامام الشافعي اما الخبر فهو ما رواه من حديث
شيخه سفيان بن عيينة عن عبد الرحمن بن حميد يعني بن عبد الرحمن عن سعيد بن المسيب عن
ام سلمة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل العشر واراد احدكم ان يضحي فلا
يمس من شعره ولا من بشره شيا وقد اخرج مسلم الحديث من حديث سفيان ابن ابي عمر

عن سعيد بن المسيب السنابق ولفظه فلا يمس من شعره وبشره شيئا وقال عقب ذلك
قيل لسفيان فإن بعضهم لا يرفعه قال لكني أرفعه وأخرجه مسلم من حديث شيخه إسحاق بن
إبراهيم بما سفيان بسنده ولفظه إذا دخل العشر وعنده أضحية يريد أن يضحي بها
فلا يأخذن شعرا ولا يقلمن ظفرا وأخرجه من حديث مالك عن عمرو بن مسلم عن سعيد
بن المسيب عن أم سلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إذا رأيتم هلال ذي الحجة وأراد أن
يضحي فليمسك عن شعره وأظفاره وأخرجه من طريق أحمد بن عبد الله بن
الحكم العاصي وفيه عمرو أو عمر على الشك ولفظه من كان له ذبح يذبحه فإذا أهل هلال
ذي الحجة فلا يأخذن من شعره ولا من أظفاره شيئا حتى يضحي وأخرج من حديث
شيخه عبد الله بن معاذ العنبري وفيه عن عمرو بن مسلم بن عمار بن أكيمة الليثي ولابن
ماهان عمر بضم العين ولفظه من كان له ذبح يذبحه فإذا أهل هلال ذي الحجة فلا يأخذ
من شعره ولا من أظفاره شيئا حتى يضحي وأخرجه من حديث شيخه الحسن بن علي
الحلواني وفيه عمرو بن مسلم قال كنا في الحمام قبل الأضحى فاطلى فيه أناس فقال بعض
أهل الحمام إن سعيد بن المسيب يكره هذا أو نهى عنه فلقيت سعيد بن المسيب فذكرت
له فقال بأس أخي هذا أحاديث قد نسي ونزل وأحاله على لفظ حديث عبد الله بن معاذ
وأخرجه من حديث شيخه حرملة بن يحيى وأحمد بن عبد الرحمن ابن أخي ابن وهب وفيه
عمرو بفتح العين الجندعي وفي شرح مسلم للمصنف عمر بن مسلم بضم العين في هذه
الطرق الأطرق حسن بن علي الحلواني فيها عمرو بفتح العين والأطرق أحمد بن عبد الله
فيها عمر أو عمرو ويرد على المصنف طريق ملك الأولى فإن فيها عمر بفتح العين وطريق
عبد الله بن معاذ العنبري ولعله اعتمد على رواية ابن ماهان في هذه المسألة قال
النسائي ورواه ابن وهب وعثمان بن عمرو وغيرهما عن مالك عن عمرو بن مسلم موقوفا على أم سلمة
وكأن هذا الاضطراب لم يخرج الحديث عن الصحة عند مسلم وقد أخرج الحديث أصحاب
السنن الأربعة وفي ابن ماجه فلا يمس من شعره ولا بشره شيئا ورواية الشافعي
والبشرة تعم أجزاء البدن غير الشعر والظفر وفي حواشي المنذري على سنن أبي
داود قال بعضهم أراد بالشعر شعر الرأس وبالبشر شعر البدن فعلى هذا لا
تدخل فيه الأظفار ولا يمكن وقيل أراد بالشعر شعر جميع البدن وبالبشر الأظفار
ويؤيد هذا أن لفظ الحديث عند مسلم وعند جميع من ذكر معه يشتمل على الشعر
والظفر ومراد الشيخ عن رواية سفيان من طريق ابن أبي عمرو وقد تقدم طريق
الشافعي وابن ماجه وما ذكر من القول الأول الذي لا يمكن على تفسير بقلم الأظفار
حكاه لا عن الشافعي وأخذ الشافعي بمقتضى الحديث الذي رواه على أنه اختيار لا واجب
بما رواه مالك عن عبد الله بن أبي بكر عن عمرة عن عائشة قالت أنا فتلت قلائد هدي
النبي صلى الله عليه وسلم بيدي ثم قلدها رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده ثم
بعثها

بعث بها مع ابي بكر فلم يحرم على رسول الله صلى الله عليه وسلم شيء احله الله حتى نحر الهدي
قال الشافعي وفي هذا دلالة على ما وصفت وعلى ان المرء لا يحرم بالبعثة بهديه فالبعثة
بالهدي اكثر من ارادة التضحية وحديث عائشة اخرجه الشيخان **الموضع**
الثالث قوله في عشر ذي الحجة حتى يضحي يقتضي انه اذا انقضى العشر من غير ان
يضحي فانه لا يسن في حقه ذلك في ايام التشريق حتى يضحي وليس كذلك بل السنة والكراهة
بالفعل مستمران الى ان يضحي ولو تاخر ذبحه اضحيته الى اخر ايام التشريق وعبارة المصنف
في الروضة تبعا للشرح من اراد التضحية فدخل عليه عشر ذي الحجة كره ان يحلق شعره
واظفاره حتى يضحي على ان هذه العبارة غير موفية بالمقصود فانه لو لم يرد قبل دخول
العشر وانما اراد في اثنا العشر فانه يكره له من ذلك الوقت ولذلك لو احتاج الى ازالة
شيء من ذلك حاجة يعذر بسببها فانه لا يكره والعبارة الموفية في ذلك ويكره لمريدها
اذا دخل العشر او ارادها في اثنا العشر ان يزيل شعره او ظفره او شيئا من بدنه من
جلدة ونحوها لغير حاجة يعذر بسببها حتى يضحي وهاهنا فرعان لم ار من تعرض لهما
احدهما لو نذر الاضحية وصدر النذر قبل عشر ذي الحجة او في اثنا العشر فهل نقول
بمجرد دخول العشر في الصورة الاولى يكره له الازالة المذكورة وكذلك بمجرد النذر في اثنا
العشر وان لم يرد او نقول بالنذر هو مريد فتكره الازالة وان عزم على ترك النذر
هذا فيه نظر والارجح الثاني فمقتضى ذلك ان نورده على قول المنهاج ويسن لمريدها
الفرع الثاني لو ان التاكد للاضحية بمعين اخر ذبحه الى ان انقضت ايام التشريق فهل
نقول زالت كراهة الازالة كما لو لم يضح في التطوع ام نقول لا يزول لان عليه ان يذبحها
قضاء وحينئذ فلا يزول الكراهة حتى يذبحها الارجح الثاني فاذا قيل حتى يضحي ولو قضاء شمل
هذا **قوله** ولا يصح الا من ابل وبقر وغنم وشرط ابل ان تطعن في السنة السادسة
وبقر ومعز في الثالثة وضان في الثانية **تصحيح كلامه في مواضع احدها** ان كلامه
اولا في الاضحية التي هي سنة والتي التزمها ولكن لا يجري هذا الشرط في التي التزمها
الا بالنسبة الى الاجزاء عن الاضحية لا بالنسبة الى ايجاب الاضحية بها كما تقدم فظهر بذلك
ان هذا الشرط في غير التي جعلها اضحية او نذر الاضحية بها او نذر الاضحية في الذمة
ببعير لم يصل الى السن المذكور او ببقر ومعز لم يصل الى السن المذكور او بضان كذلك
والحكم في هذا يعرف مما سبق والاصح في النذر بناقص انه صحيح لازم واما النذر في الذمة
فقد سبق فيه كلام الغزالي في الوجيز وكلام البغوي وما ذكرناه وهو آت هنا **الموضع**
الثاني انه اطلق البعير وهو مقيد بالبقر الانسي فاما البقر الوحشي فلا يجوز الاضحية
به عندنا فان قيل العرف يقتضي تقييد البقر بالانسي قلنا ليس كذلك ولهذا
لو حلف لا ياكل بقرا فانه يحنث باكل بقر الوحش على الاشهر كما قال الرافعي في الشرح
واتبعه المصنف في الروضة على تصحيح ذلك وقد ذكر المصنف في المنهاج انه يحنث باكل

لحم الجاموس وجزموا بجواز الاضحية بالجاموس لاطلاق اسم البقر عليه فان قيل
انما يضحى بما تجب فيه الزكاة من الحيوان وبقر الوحش لا زكاة فيه قلنا وابن المقيد
بالحيوان الزكوي في المنهاج **الموضع الثالث** انه لو تولد من انثى من البقر
وذكر من المعز مثلا ولد واستكمل سنتين فظاهر كلامه ان هذا لا يجوز الاضحية به
لانه ليس ببقر ولا معز وهذا خلاف القياس لان كلا من اصليه يضحى به فما تولد الا
من جنس ما يضحى به فقد اجتمع اصلاه في هذا واعظم حكم اصليه وعلى هذا يدخل في
نعم الزكاة ويدل لهذا انهم يقولون في الزكاة المختصة بالابل والبقر والغنم انها لا تجب
في المتولد بين الغنم والظبا وكذا قالوا في الاضحية ولم يقولوا لا يجب في المتولد بين معز
وضان ولم يقولوا لا يضحى به فان قيل المعز والضان يشملهما اسم الغنم قلنا ومثله اسم
اسم النعم والانعام فان قيل فالمتولد بين المعز والضان كم يعتبر في سنه قلنا يعتبر
الاكثر وعلى هذا فقس المتولد بين الابل والبقر ونحو ذلك **الموضع الرابع قوله**
وضان في الثانية محله ما لم يجذع قبل ذلك فان اجذع قبل ذلك كان كافيا ذكره ابو الحسن
العبادي والبغوي والرازي واختاره الروياني وهو الاصح المعتمد لان المدار على ان
الجذع يكون كالاحتلام الذي يسبق خمس عشرة سنة وقد جرى على ذلك المصنف في
شرح المهذب وهو قضية كلامه في الروضة تبعا للشرح **قوله** وشرطها سلامة
من عيب ينقص لحمها فلا تجزي عجفاء ومجنونة ومقطوعة بعض اذن وذات عرج وعور
ومرض وجرب بين ولا يضر يسيرها ولا فقد قرون وكذا شق اذن وخرقها وثقبها في
الاصح قلت الاصح المنصوص يضر يسير الجرب والله اعلم **يصحح كلامه في**
مواضع احدها اذا قال جعلت هذه الشاة اضحية او نذر الاضحية بها وهي سليمة ثم
بعد ذلك حصل بها عيب مما يمنع الاجزا لو كانت غير واجبة قبل الذبح فانها تجزي عن الاضحية
نص على ذلك الشافعي في الام ومختصر المزني وقال به الاصحاب قال في الام ولو اوجبها
سالمة ثم اصابها ذلك وبلغت ايام الاضحى فضحى بها اجزات عنه انما انظر الضحية في
الحال التي اوجبها فيها والاشارة بقوله ذلك الى ما لا يجوز ذبحها معه اضحية من العيوب
وفي مختصر المزني وان اوجبها هديا وهو تام ثم عرض له نقص وبلغ المنسك
اجزا انما انظر في هذا كله الى يوم يوجبه ويخرجه من ماله الى ما جعله وجرى شراح
المختصر على تقرير ذلك في الاضحية وقد ذكر المصنف في الروضة تبعا للشرح في النوع
الثاني من احكام الاضحية قال جعلت هذه الشاة اضحية او نذر الاضحية بشاة معيبة
فحدث بها قبل وقوع التضحية عيب يمنع ابتدا التضحية لم يلزمه شي بسببه كتلفها ولا
ولا تزول هي عن الاضحية بل تجزيه عن التضحية وبذبحها في وقتها وفي وجه لا تجزيه بل عليه
التضحية بسليمة وهو شاذ ضعيف فعلى الصحيح لو خالف فذبحها قبل يوم النحر تصدق
باللحم ويلزمه ايضا التصدق بقيمتها ولا يلزمه ان يشتري بها ضحية اخرى لانها بدل حيوان

لا يجوز

لا يجوز الضحية به ابتدا ولو تعيبت بعد التمكن ذبحها وتصدق بلحمها وعليه ذبح بدلها
وتقصيره بالتاخير كالتعيب وقول المصنف في الروضة فعلى الصحيح كانه لم يقف على انه
المنصوص في الام ومختصر المزني واحتج الرافعي في الشرح تبعا لجمع من الاصحاب للمذهب بما
روي عن ابي سعيد الخدري انه قال اشتريت كبشا لاضحي به فعدا الذيب فاخذ منه
الالية فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال ضح به وهذا الذي ذكره
الرافعي لا يستقيم على المذهب لان الشرا بنية الاضحية لا لجعله واجبا اما قطعا على ما قرره
الرافعي واما على المشهور على ما قررناه فكيف يستقيم الاستدلال به للاضحية التي اوجبها
وذكر الماوردي دليل المذهب رواية اخرى عن ابي سعيد الخدري قال قلت يرسول الله
اني اوجبت اضحية وقد اصابها عوار فقال ضح بها فلما اقره بذبحها ولم يامره
بالاعادة دل على اجزائها وما ذكره الماوردي من هذه الرواية لم اقف عليها
وحديث ابي سعيد اسنده البيهقي من طريقين فيهما جابر الجعفي ولفظ ابي سعيد
فيهما اشتريت شاة لاضحي بها فخرجت فاخذ الذيب اليتها فسالت النبي صلى الله
عليه وسلم فقال ضح بها قال البيهقي وفي رواية سفين اشتريت كبشا
لتضحي به فقطع الذيب اليته او من اليته فسالت النبي صلى الله عليه وسلم فامرني
ان اضحي به قال البيهقي وبمعناه رواه شعبة بن الحجاج وشريك بن عبد الله
عن جابر الجعفي الا ان جابرا غير محتج به ثم اخرج البيهقي من حديث الحجاج بن
ارطاة عن شيخ من اهل المدينة عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم لا باس بالاضحية المقطوعة الذنب قال البيهقي وهذا مختصر من
الحديث الاول وقد رواه حماد بن سلمة عن حجاج عن عطية عن ابي سعيد ان رجلا سال
النبي صلى الله عليه وسلم عن شاة قطع الذيب ذنبها تضحي بها قال ضح بها ثم اسند البيهقي
الى ابن الزبير انه راى هديا له فيها ناقة عورا فقال ان كان اصابها بعد ما اشتريتموها
فامضوها وان كان اصابها قبل ان تشتروها فابدلوها وجميع ما ساقه البيهقي لم يقم
به حجة للمذهب في اجزا التي حصل لها العيب بعد ان صارت واجبة واحتج له جمع
من الاصحاب بانه خرج من ملكه على صفة الاجزا فلم يمنع حدوث نقصه من الاجزا
كالعتق في الكفارة اذا حدث بعده نقص فانه يكون مجزيا كذلك نقص الاضحية وخالف
عيب الزكاة لوجوده عند الاخراج هذا كلام الماوردي وفيه نظر وتمامه لوجوده
عند الاخراج الذي حصل به زوال الملك بخلاف الاضحية اللازمة فانه زوال ملكه
عنها بالنذر او جعلها اضحية فانه كذبحها لكن يقال عليه ان ذبحها قبل مجي الوقت لا يجوز
ولا يمكن تقدير ما لو تحقق لم يصح نعم يصح هذا فيما لو حصل العيب في وقت الذبح قبل
التمكن من ذبحها واما اذا حصل العيب في وقت الذبح لعدم التمكن من ذبحها فقد ذكر
المصنف في الروضة تبعا للشرح انه يذبحها ويتصدق بلحمها وعليه بدلها وتقصيره ٥

بالتاخير كالتعيب وقضية ذلك انها لا تجزي عن الاضحية وهو خلاف اطلاق
النص وخلاف ما اطلقه كثير من الاصحاب وانما هذا شي ذكره في التهذيب وهو
متجه ووقع في التهذيب وفي شرح الرافعي في ذلك خلل من الناسخ فانه قال في
باب نذر الهدي عقيب ابواب الحج ولو تعيب قبل يوم النحر لا يبطل نذره بل يجب
عليه ان يذبحها يوم النحر ولو تعيب يوم النحر قبل التمكن من ذبحها ذبحها وتصدق بلحمها
وعليه ذبح بدلها والوهم في قوله قبل التمكن وكانه سقط من المتمكن الى التمكن وصوابه
ولو تعيب يوم النحر قبل التمكن من ذبحها ذبحها وتصدق بلحمها ولو تعيب بعد التمكن ذبحها
وتصدق بلحمها وعليه ذبح بدلها وكذا وقع في الروضة ووقع في شرح الرافعي كما وقع
في التهذيب وصوابه ما قدمناه وقد سقط من المتمكن الى التمكن ويدل على ان الاخر
بعد التمكن قوله بعد ذلك وتقصيره بالتاخير كالتعيب وانما قلنا ان الذي قاله في التهذيب
متجه وهو موجود في تعليقة الزاز لان الاضحية في يد المالك امانة شرعية فاذا امكن
صرفها في جهتها فقصر الامين كان ضامنا فان قيل هل يتخرج على الخلاف في الامانة
الشرعية في انها هل تنتهي بالتمكن من الرد كما هو الاصح او تمتد الى المطالبة قلنا يحتمل ذلك
والارجح الذي بان هناك مطالبا معينا فامتدت الامانة الى طلبه بخلاف مستحق
الاضحية المنذورة وايضا فان النادر لا بد له من ذبحها ثم بعد ذلك يحصل تفرقة
اللحم بخلاف الثوب يقع في داره وهذا اذا علم المالك بان ثوبه عنده فان لم يعلمه فعليه
اعلامه فان قيل الامانة الشرعية اذا جعل الله لها وقتا فهل يكون التاخير بغير
عذر تقصيرا ام لا كالواجب الموسع وقد قال المصنف تبعا للشرح في الاضحية
التي ضلت بعد مضي بعض ايام التشريق بغير عذر هل هو مقصر وجهان ورجح من
زيادته انه ليس بتقصير كمن مات في اثناء وقت الصلاة الموسع لا ياثم على الاصح قلنا
قد ظهر بذلك الخلاف وهو عندي ضعيف واما ترجيح انه لا يعد مقصرا فليس كذلك
لان الحق في الاضحية تعلق بادمي بخلاف الصلاة فقوله في الروضة تبعا للشرح بعد مضي
بعض ايام التشريق متعقب فمضي بعض يوم النحر كذلك فلو قال بعد مضي بعض ايام النحر
لكان شاملا لما ذكرناه واعلم ان المصنف قد قال في الروضة تبعا للشرح كلاما يخالف
ما ذكره هنا فانه قال بعد ذلك في السادسة لو تعيبت المعينة ابتدا او عما في
الذمة ففعله لزمه ذبح صحيحة وفي انفكاك المعينة عن الالتزام الخلاف السابق
والذي ذكره في الخلاف السابق الاصح وهو المنصوص الانفكاك فيها وهذا انما يستقيم
في المعينة عما في الذمة اما المعينة ابتدا فانه لا انفكاك فيها قطعا فتعين حمل قوله وفي انفكاك
المعينة يعني عما في الذمة وقد وقع في الوجيز والوسيط ذكر الوجهين في صورة المعينة
عما في الذمة وقوله في الروضة لو خالف فذبحها قبل يوم النحر تصدق باللحم ويلزمه التصدق
بقيمتها ولا يلزمه ان يشتري بها ضحية اخرى هذا شي نقله الرافعي عن التهذيب وهو

موجود

موجود في التهذيب في باب نذر الهدي وهو عندنا ممنوع بل يلزمه ان يشتري
بقيمتها ضحية اخرى سليمة لانها بدل حيوان كان سليما عند النذر فيشتري ببدله
سليمة ان امكن ووجه الرافعي ما ذكره في التهذيب بقوله وكان سببه ان ملك
القيمة بدل حيوان لا يجوز ابتدا التضحية به وهذا التوجيه ممنوع فان هذا الحيوان
كان يجوز التضحية به كما نص عليه الشافعي وجمهور الاصحاب ومما يرد هذا التوجيه انها
لو تعيبت بعد التمكن فانه يذبحها ويتصدق بلحمها وعليه ذبح بدلها ولو كان هذا التوجيه
معتبرا لم يجب عليه ذبح بدلها فان قيل القيمة هنا لسليمة وهنا لمعيبة قلنا
التوجيه الذي ذكره انما هو النظر الى حالة العيب بالنسبة الى ذبح بدلها وفي الاستذكار
للدارمي اذا وجب عليه ذبح معينة فالاعتبار بوقت الذبح فان كان اوجبها ابتدا فكانت ناقصة
من وقت التعيين الى الذبح وجب ذبحها ولم تجزي فان كانت تامة فنقصت وقت الذبح جاز
وان كانت ناقصة عند التعيين تامة عند المحل لم تجزي ولو كانت عن متقدم اجزات وقال
ابو حامد في القديم قول اخر انها تجزيه وان كان اوجبها ابتدا فان كانت تامة في الطرفين اجزات
في الامرين وان نقصت في خلاله وان كانت ناقصة في الطرفين لم تجز في الامرين وان تمت في
خلاله هذا كلام الدارمي وسقته كله لما فيه من الفوايد **الموضع الثاني** لو قال بشاة بها عيب
مما يمنع الاضحية المتطوع بها جعلت هذه الشاة اضحية او نذر الاضحية بها فانها لا يمنعه
عيبها من صيرورتها واجبة ولكن لا تجزي عن الاضحية وقد تقدم بسط هذا في قول المنهاج
لا تجب الا بالالتزام **الموضع الثالث** لو قال لله علي ان اضحي بشاة ووصفها بعيب يمنع
الاضحية بها وقد سبق ما فيها من الاوجه في الكلام وعلى مقتضى ما اشعره كلام الوجيز
رد على المنهاج وقد سبق ما في ذلك من كلام البغوي وما رجحناه من قوله لا تجب الا بالتزام
فلينظر منه **الموضع الرابع قوله** من عيب ينقص لحما فيه الباس فانه ان اراد به
انه انما يمنع ما جعل نقص اللحم بسببه دون ما لم ينقص فهذا غير مستقيم فان العور
البين اذا لم يحصل بسببه نقص اللحم بان كان الحيوان الذي به العور سمينا فانه يمنع
الاضحية به وان لم ينقص اللحم بسببه وكذلك لو انكسرت رجل الحيوان وهو تحت السكين
قبل ذبحه فانه لا يجزي على الاصح اعني في الاضحية التطوع وايضا فالذي اخذ الذيب
فلقة يسيرة من فخذها او من عضو كبير فانه لا يجوز الاضحية به كما جزم به المصنف تبعا
للشرح في الروضة فهذا نقص حصل في اللحم وهو غير مانع من الاضحية وان اراد الذي
من شانه ان ينقص اللحم وان لم يحصل نقص فهذا غير مستقيم فان الولادة من شانها ان
تنقص اللحم وكذلك تروان الفحل وقد قال المصنف في الروضة تبعا للشرح والشرح
تابع لغيره يجزي الفحل وان كثر تروانه والانثى وان كثرت ولادتها ولم يطب لحمها الا اذا
انتهى الى العجف البين وايضا فالحبل من شانه ان ينقص اللحم وليس بمانع من الاضحية وهذا
الذي ذكره المصنف تبعا لاصله من ان عيب الاضحية ما نقص اللحم ذكره جمع من الاصحاب

ولم يظهر تحريره وقال الشافعي في الام في الضحايا الثاني ولا يجزي الجرباء
والجرب قليله وكثيره مرض بين مفسد للحم وناقص للثمن وظاهر كلام الشافعي
اعتبار تنقيص بالفعل وتنقيص الثمن فعلى هذا تجوز الاضحية بالحامل لانها وان
نقص لحمها فان ثمنها يزداد بحملها وقد ذكر المصنف في الصداق تبعا لاصله ولغيره
ان الحمل في البهيمة زيادة ونقص وقيل في البهيمة زيادة ولم يتعرض جمع من الاصحاب
لضابط تنقيص اللحم بالفعل وتنقيص اما الصفات فلا يجزي الناقص والنقصان
ينقسم الى نقصان صفة والى نقصان جزء وساق الكلام على ذلك وقد اخرجت من
نصوص الشافعي التصريح بجواز الاضحية بالحامل واتفاق الاصحاب على ذلك وذلك
ما لم يحصل فيه نقص فاحش او حصل نقص يسير فان حصل نقص فوق اليسير ودون الفاحش
فهذا محل الخلاف الذي ذكره العجلي وان حصل نقص فاحش بان نهكها الحمل وتفاحش
نقصان اللحم فهذه يمتنع الاضحية بها وكلام الاصحاب في الزكاة مقيد بهذه الصورة
وقد بسطت ذلك في الملمات برد المهمات فلينظر منه **الموضع الخامس قوله**
ومجنونة هذا الحكم لم يذكره الامام الشافعي في شيء من كتبه ولا ذكر له في حديث
البراء ولا في حديث غيره من الاحاديث المروية في الباب ووقع في كتب جمع من الاصحاب
ومنهم المصنف في الروضة تبعا للشرح انه ورد النهي عن الثولاء وهي المجنونة التي تدور
في المرعى ولا ترعى الا قليلا فتهزل وهذا الحكم الذي جزم به جمع من الاصحاب لم يذكروا
فيه حديثا ثابتا والبهائم لا يطلب فيها العقل واذا كانت الثولاء سمينة جازت الاضحية
بها فان كانت هزيلة امتنعت الاضحية بها الحاقا لها بالعجفاء **الموضع السادس قوله**
ومقطوعة بعض الاذن يقتضي التخصيص بالاذن وليس كذلك بل مقطوعة بعض
الذنب وبعض الضرع وبعض الالية وبعض اللسان كذلك ويستثنى منه ما اذا قطع
بعض الاذن وبقي متدليا فان المصنف قال في الروضة تبعا للشرح انه لا يمنع على
الاصح وقال القفال يمنع فان قيل يخرج هذا من قول المنهاج بعد ذلك تشبيها
لما لا يضر وكذا شق اذن قلنا الشق غير القطع وقد وقع التغاير بينهما في الحديث الذي
جاء عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نستشرف
العين والاذن وان لا نضحي مقابلة ولا مدابرة ولا شرقاء ولا خرقاء وقد فسر ذلك ابو
اسحق السبيعي راوي الحديث عن علي فقال المقابلة بقطع طرف الاذن والمدابرة بقطع
موخر الاذن والشرقاء شق الاذن والخرقاء خرق اذنها السميعة والحديث اخرجه اصحاب
السنن الاربعة وقال الترمذي حديث حسن صحيح **الموضع السابع** مقتضى كلامه
ان المؤثر في الاذن القطع فلو لم يحصل قطع ولكن خلقت بلا اذن فانها تجزي وليس كذلك فقد
روى الشافعي في الام في الضحايا الثاني انها لا تجزي وقد جزم المصنف في الروضة تبعا
للشرح انها لا تجزي بخلاف التي خلقت بلا ضرع او بلا الية او بلا ذنب فانها تجزي على الاصح وفرق

بان

وفرق بان الاذن عضو لازم غالبا وهذا الفرق ممنوع فالذنب لازم غالبا وقريب
منه الضرع وقد جزم الماوردي بان التي خلقت بلا ذنب لا يجوز الاضحية بها
وبه جزم البغوي وزاد البغوي فجزم بان التي خلقت بلا الية لا يجوز الاضحية بها والاصح
عندنا ان التي خلقت بلا ذنب او بلا ضرع لا يجوز الاضحية بها بخلاف التي خلقت بلا الية
فان كثيرا من جنس الضان لا الية له وانما له شي شبه الذنب فان فقد ذاك امتنع على
الاصح كالاذن واما التي خلقت اذنها صغيرة فانها تجزي كما جزم به المصنف في الروضة تبعا
للشرح ونص عليه الشافعي في الام فقال واذا خلقت لها اذن ما كانت اجزات وفي
الحاوي روى حرملة عن الشافعي في صفات الاذن الصمعا والمصعا والعرفا والقصوا
فالصمعا الصغيرة الاذن والمصعا المايلة الاذن والعرفا المرتفعة الاذن والقصوا
المقطوعة الاذن بالعرض فيجوز الاضحية بجميعها الا بالقصوا لنقصها بنقص الاذن منها
وسلامتها في غيرها وقد اسند البيهقي في السنن عن بن عباس انه كان لا يرى باسا ان يضحي
بالصمعا قال الاصمعي الصمعا هي الصغيرة الاذن **الموضع الثامن قوله** وذات عرج
وعور ومرض وجرب بين ولا تضر يسيرها وصفه العور بالبين اتبع فيه الخبر ولكنه
يحتاج الى شرح فان كان المراد بالبين ذهاب الحدقة او نورها كله كان مقتضاه انه لو
غطى الحدقة اكثر البياض انه لا يمنع وليس كذلك فقد جزم الماوردي والروياني فيه
بالمنع وان كان المراد بالبين ما كان في العين من ضعف البصر فقد ذكر المصنف في الروضة
تبعا للشرح ان الجمهور قطعوا به بانه لا يمنع **الموضع التاسع** استدرك المصنف
على المحرر في يسير الجرب بعد ذكر فقد القرون وشق الاذن وخرقها وثقبها فقال
قلت الصحيح المنصوص يضر يسير الجرب والله اعلم وما ذكره عن المنصوص يقتضي ان اليسير
من الجرب غير بين وليس كذلك فالنص في الام في الضحايا الثاني يخالفه قال الشافعي
ولا يجزي الجربا والجرب قليله وكثيره مرض بين مفسد للحم وناقص للثمن فلم يخرجه الشافعي
مع قلته عن ان يكون بينا حتى يدخله تحت قول النبي صلى الله عليه وسلم والمريضة بين مرضها
وهذا تقرير حسن ولم يقع في المحرر في الجرب المانع ان يكون بينا وانما قال لا تجزي العرجا
البين عرجها والعورا البين عورها والمريضة البين مرضها ولا باس باليسير من هذه
العلل والعجفا وهي التي لا نقي لها والثولا وهي المجنونة والجربا الكثيرة الجرب كالمريضة
ومفهومه ان قليل الجرب يجزي وهو خلاف نص الام **الموضع العاشر قوله**
فيهما عطفه على ما لا يضر ولا فقد قرن نعم ما اذا فقد من اصل الخلقة وما اذا انكسر وسوا
دمي بالانكسار او لم يدم وهذا اذا لم يوثر الانكسار في اللحم فان اثر الانكسار في اللحم فانه يكون
كالجرب وغيره وقد ذكر المصنف في الروضة تبعا للشرح عن القفال ولم يتعقبه فان قيل
يفهم هذا من قول المنهاج وشرطها سلامة من عيب ينقص لحما قلنا لما اخرج القرن
من الموانع لم يبق له تعلق بما سبق **الموضع الحادي عشر قوله** وكذا شق اذن وخرقها

وبعضها في الاصح كما هو اسنوا الصور الثلاث في الخلاف وقوله وان الاصح الجواز
وليس كذلك فان صورة الشق ليس الخلاف فيها كالخلاف في الخرق والثقب لان الخرق
والثقب ذهب بهما شيء من الاذن بخلاف الشق فانه لم يذهب به شيء وانما فرق المنقل
واعلم ان الذي اثبته المصنف من الخلاف في الصور الثلاث تبع فيه المحرر ولم يذكر
المصنف هذا الخلاف في الروضة بل اسقط ذكر هذه الصور في الروضة وهي موجودة
في الشرح بمن غير ذكر الخلاف فيها وهذه عبارة الشرح روى عن علي رضي الله عنه
انه قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نستشرف العين والاذن
اي نتاملها وننظر فيها في لا يقع فيها نقص وعيب وقيل ان نضحي بواسع العينين طويل
الاذنين والمقابلة التي قطعت فلقة من مقدم اذنها والمدابرة التي قطعت الفلقة
من موخرها والشرقا المشقوقة الاذن والخرقا التي ثقب اذنها من كي وعين فلا
تجزي التي استوعبت اذنها جدعا لانه ذهب منها عضو ماكول وروى ان النبي صلى
الله عليه وسلم نهى ان يضحى بالمصفرة وفسرت المصفرة بالتي استوصل اذنها وذكر انه
من قولهم صفر المكان اذا خلا ثم قال وان قطع بعض اذنها فساق كلاما هو الموجود في
الروضة دون الاول فقات صاحب الروضة ذكر الصور الثلاث وقات الراهي
في الشرح ذكر الخلاف فيها وذكر في المحرر وهذا الخلاف ذكره الغوراني في الابانة
وذكر بعضه البغوي في التهذيب فقال الغوراني واما المقابلة والمدابرة والشرقا
والخرقا فان ابين شيء من اذانها لم يجز والا فوجهان احدهما لا تجزي لان ذلك الموضع صار
جلدا لا يوكل والثاني تجزيه لانه لا نقص في بدنها وكذا الوجهان في الموسومة التي لم يبن
شيء من بدنها وفي التهذيب هل يجوز مشقوق الاذن ومثقوبه وللموسوم
فيه وجهان احدهما يجوز لانه ليس فيه نقصان والثاني لا يجوز لان موضع الشق والوسم
يتصل فلا يمكن اكله فصار كالمقطوع وذكر المصنف في الروضة صورة الوسم فاثبت
فيها طريقين كما في الشرح فقال لا يمنع الا في الاذن وغيرها على المذهب وقيل
وجهان لاتصال الموضع فجعل طريقة الوجهين ضعيفة كما في الشرح وقد ذكر
المصنف في شرح المهذب شيئا من ذلك فنقل كلامه في الروضة اولا في الباب منه
ثم قال في الرابعة عشر حديث علي رضي الله عنه ثم قال وقال المسعودي
يعني الغوراني صاحب الابانة في اجزائها وجهان هذا كلام المصنف في شرح
المهذب وقوله قدمنا ان هذه العيوب كلها لا تمنع الاجزاء لم يتقدم له ذلك
وقوله ونقله صاحب البيان عن اصحابنا العراقيين منتقد على صاحب البيان
فان الشيخ ابا حامد راس العراقيين لم يتعرض لهذه المسايل والشيخ في المهذب تعرض
للشرقا قال وهي التي تثقب من الى اذنها وللخرقا قال وهي التي شق اذنها بالطول
وقال انه يكره الاضحية بهما وتعقبه المصنف في تفسيرين واما ابن الصباغ فقال في

الشامل

المشامل فاما اذا كان في الاذن فقد روى عن علي بن ابي طالب انه قال امرنا رسول الله
صلى الله عليه وسلم باستشراف العين والاذن ولا نضحي بعوراء ولا مقابلة ولا مدابرة
ولا خرقاء ولا شرقاء فالمقابلة ان يقطع من مقدم الاذن وتبقى معلقة بها كالزنمة والمدابرة
ان يقطع من موخر الاذن والخرقاء ان يكون مثقوبة من السمة فان الغنم توسم في اذانها فتشقق
بذلك والشرقاء ان تشق اذنها فتصير كالساجتين فان هذه العيوب يكره معها لانها عيب
ولا يمنع الاجزاء هذا كلام ابن الصباغ وليس هكذا يقرر فقه الشريعة المحمدية على مذهب
الشافعي رضي الله عنه فانه لم يسن الكلام على حديث علي رضي الله عنه هل هو صحيح ام لا بل اتى
فيه بصيغة التمريض بقوله وقد روي وايضا فقد ذكر قيد العور او لم يسلم عليها وايضا فالبقية
لم يقم الدليل على جواز الاضحية بها والذي نقول نحن في تقرير فقه الشريعة المحمدية
على مذهب الامام الشافعي رضي الله عنه ان الشافعي نص على حديث البراء رضي الله عنه وسلم
على ما فيه ولم ينص على حديث علي في شيء من كتبه التي وقفت عليها ولكن في الحاوي روى الشافعي عن
سفين عن اسحق الهمداني عن شريح بن النعمان عن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال لا يضحى بمقابلة ولا مدابرة ولا شرقاء ولا خرقاء فاما المقابلة فهي التي قطع من مقدم
اذنها شيء واما المدابرة فهي التي قطع من موخر اذنها شيء واما الشرقاء فمشقوقة الاذن بالطول
واما الخرقاء فهي التي في اذنها ثقب مستدير فان هذا كله قد اذهب من الاذن شيئا لم يجز
في الضحايا لانه قد افسد منها عضوا وان لم يذهب من اذنها شيء لاتصال المقطوع بها ولهذا
للنهي وان اجزات وقال بعض اصحابنا لا يجزي مع اتصال المقطوع بها لانه بالقطع قد افسد
وان كان متصلا فصار في حكم المنفصل هذا كلام الماوردي وقد ذكر رواية الشافعي هذا
الحديث وفيها وهم من الناسخ اذ كتب عن اسحق الهمداني وانما صوابه عن ابي اسحق الهمداني
وهو ابو اسحق السبيعي الهمداني عمرو بن عبد الله واما رواية سفين عن ابي اسحق فلم اقف
عليها وساذكر طرق الحديث فنقول هذا الحديث اخرجه اصحاب السنن الاربعة
وقال الترمذي حديث حسن صحيح اخرجه ابو داود من حديث شيخه النفيلي عن زهير عن ابي
اسحق عن شريح بن النعمان وكان رجلا صدقا وفيه فقال زهير وهو ابن معاوية فقلت لابي
اسحق اذكر عضبا قال قلت فالمقابلة قال يقطع طرف من الاذن قلت فالمدابرة قال يقطع
من موخر الاذن قلت فالشرقاء قال يشق الاذن قلت فالخرقاء قال خرق اذنها السمة
وفي حواشي مختصر السنن عن الشافعي الشرقاء المشقوقة الاذن بالشق طولا واخرجه الترمذي
من حديث شيخه الحسن بن علي الخلال عن زيد بن هرون عن شريك وعن الحسن بن علي
عن عبد الله بن موسى عن اسرائيل كلاهما عن ابي اسحق واخرجه النسائي عن محمد بن ادم عن عبد
الرحيم بن سليمان عن زكريا ابن ابي زائدة وعن ابي داود الحراني عن الحسن بن محمد بن اعين عن
زهير كلاهما عن ابي اسحق وزاد زهير وان لا يضحى بعوراء الحديث وعن احمد بن ناصح عن ابي يحيى

ابن عباس وعن هرون بن عبد الله عن شجاع بن الوليد عن زياد بن خيثمة كلاهما عن ابي
اسحق واخرجه بن ماجه عن محمد بن الصباح عن ابي بكر بن عياش فهذه طرق الحديث
في السنن الاربعة ليس في شي منها سفين بن عيينة عن ابي اسحق ولكن سفين بن عيينة
احد الرواة عن ابي اسحق السبيعي وروايته عنه موجودة في الترمذي والنسائي في
عمل اليوم والليلة وقد ادركه لان بن عيينة ولد سنة سبع ومايه وابو اسحق السبيعي
توفي سنة سبع وعشرين او سنة تسع وعشرون ومايه فمات ابو اسحق وسن سفين
ابن عيينة فوق عشرين سنة وانما بسطت القول في ذلك لاني لا اتكلم في الشريعة المحمدية
الا بالقول المعتبر في الخبر والاثر والفقه والنظر وكل ذلك بتوفيق ربي فهو حسبي والظاهر
من حديث علي المنع من الاضحية بما نهى النبي صلى الله عليه وسلم عنه وقد ذكر فيها العورا
فحمل اول الحديث على المنع واخره على الكراهة بعيد والحمل على فوات جزء كما قاله
الماوردي وهو قضية كلام الفوراني حسن وقد ظهر لك بما سقناه ما تبين به الاعتراض
على المنهاج في الخلاف والحكم **قوله** ويدخل وقتها اذا ارتفعت الشمس كرمح
يوم النحر الى قوله فان تلفت قبله بقي الاصل عليه في الاصح **تصحيح كلامه في مواضع**
احدها قوله ثم مضى قدر ركعتين وخطبتين خفيفتين يقتضي اعتبار الخفة في الخطبتين
دون الصلاة فانه لا يكفي فيها اعتبار ركعتين خفيفتين وهذه طريقة ضعيفة حكاها
المصنف في الروضة تبعا للشرح فقال وقالت المراوزة الخلاف في طول الصلاة فقط
والخطبة مخففة قطعا فانه السنة وكان المناسب التعبير عن ذلك بان يقول خفيفات
واعلم ان هذا الذي ذكره المصنف تبعا للمحرر لم يحكه في الروضة عن احد من الاصحاب
فانه قال يدخل وقت التضحية اذا طلعت الشمس يوم النحر ومضى قدر ركعتين وخطبتين
خفيفات على المذهب وفي وجه يعتبر صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وخطبته
وقرا رسول الله صلى الله عليه وسلم بقاف واقتربت الساعة وخطب خطبة متوسطة
وقالت المراوزة الخلاف في طول الصلاة فقط والخطبة مخففة قطعا فانه السنة قال
الامام وما ارى من يعين ركعتين خفيفتين يكتفي باقل ما يجزي وظاهر كلام صاحب الشامل
خلافه وفي وجه يكفي مضي ما يسع ركعتين بعد خروج وقت الكراهة ولا يعتبر الخطبتان
هذا كلام المصنف في الروضة ومن نظره قضى على ما في المحرر بانه لم يقله احد من الاصحاب
وليس الامر كذلك فقد ذكره الرافعي في الشرح واسقطه المصنف في الروضة قال
في الشرح يدخل وقت التضحية بدخول صلاة العيد يوم النحر ومضى قدر ركعتين وخطبتين
بعده وقد قدم في الشرح في باب صلاة العيدين الخلاف في الذي يحصل به دخول وقت
صلاة العيد واتبعه المصنف على ذلك في الروضة في صلاة العيدين واسقطه هنا
فقال المصنف هناك ويدخل وقتها بطلوع الشمس والافضل تاخيرها الى ان يرتفع قيد
رمح كذا صرح به كثير من الاصحاب منهم صاحب الشامل والمهذب والروياني ومقتضى

كلام

كلام جماعة منهم الصيدلاني وصاحب المهذب انه يدخل بالارتفاع واراد المصنف
في الروضة هنا بالصحيح الاصح دخول وقتها بالطلوع فقات المصنف في الروضة
هنا ذو وجه بالدخول وقع في المحرر واسعه عليه في المنهاج وقد صرح به الماوردي فقال
مذهب الشافعي ان وقتها يعني وقت الصلاة لا يفعلها فاذا طلعت الشمس وارتفعت
حتى خرجت عن وقت الكراهة التحق بالصلاة ومضى بعد ذلك قدر ركعتين وخطبتين
دخل وقت التحريم حتى وجهين في بعد ان الركعتين والخطبتين احدهما ان ذلك معتبر بما فعله
النبي صلى الله عليه وسلم في الركعتين والخطبتين والوجه الثاني يعتبر اقل ما يجزي في الصلاة
واقل ما يجزي في الخطبتين ثم ذكر الماوردي ممن بعد النبي صلى الله عليه وسلم من الائمة وجهين
احدهما ان حكمه حكم النبي صلى الله عليه وسلم والثاني يعتبر ممن بعده قدر الصلاة يعني
صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا قد حكاه الرافعي في الشرح وقد صرح البغوي
في التهذيب هنا كما في المحرر فقال وقت الاضحية انما يدخل اذا ارتفعت الشمس يوم
النحر ومضى قدر ركعتين وخطبتين خفيفتين وكلامه في وقت العيد على طريقه هنا فانه
يقتضي اعتبار الارتفاع كما سبق وممن اعتبر الارتفاع الروياني في البحر **الموضع الثاني** ما
ذكره المصنف هنا تبعا للمحرر وما ذكر تبعا للمحرر في صلاة العيدين من قوله ووقتها ما بين
طلوع الشمس وزوالها ويسن تاخيرها ليتسع لذبح طريقه لم يقل به احد من الاصحاب لان
الذي قالوا انه يدخل وقت صلاة العيد بطلوع الشمس فلو اندخل وقت الاضحية به
بطلوع الشمس واعتبروا ما ذكره بعد ذلك من الصلاة وغيرها وسلم من لم يتعمد معنى
قدر الخطبتين على ما سبق في حكاية ما في الروضة والذين قالوا يدخل وقتها صلاة العيد
اذا ارتفعت الشمس قدر رمح يقولون هنا كما في المحرر ولم يقل احد في الثاني بما ذكره
في المحرر وتبعه المصنف عليه فان قيل فقد قال الغزالي في الوجيز واول الوقت بانقضاء
وقت الكراهة بعد طلوع الشمس يوم العيد وبعد مقدار ركعتين خفيفتين وقال في
صلاة العيدين ووقتها ما بين طلوع الشمس الى زوالها فلما قد نبه الرافعي على ذلك فقال
اعلم ان للمعنى دخول وقت صلاة العيد وبذكرنا حكينا فيما يدخل به صلاة العيد اختلافا
عرفت الاصحاب فمن قائل يدخل بطلوع الشمس ومن آخر يقول بارتفاع الشمس قدر رمح
وبه تنقضي وقت الكراهة ولفظ الكتاب هنا يوافق الفرقة الاولى واعتبرها هنا انقضاء وقت
الكراهة فلنترك احدهما على الاخر بضرب من التاويل او لنعتقد انه اجاب هناك على راي
وفرع هناك على اخر وهذا الاعتقاد الذي ذكره الرافعي ليس بجيد لانه طريق جامع لا نرى
لم يقل بها احد **الموضع الثالث قوله** في زيادته ارتفاع الشمس فضيلة ممنوع فان
تعجيل النحر مطلوب فلا معنى في فضيلة الارتفاع بل المعتبر اقل ما يعتبر بل السنة عند الشافعي
التعجيل في صلاة النحر قال الشافعي بعدوا الى الاضحى قدر ما توافي المصلي بمحسن تبرز الشمس
وهذا العجل ما يقدر عليه ويوخر العدو الى القطر عن ذلك قليلا عن هبر فان الشافعي ذكر

فيه ذلك لسحر بن احدهما قال حدثني احمد بن ابرهيم قال حدثني بن الحويرث
ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب الى عمرو بن حزم وهو بنجران ان يعجل
الغدو الى الاضحى وتاخير الفطر وذكر الناس قال الشافعي واخبرني
الثقة محمد بن الحسين قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يغدو الى العيدين
الاضحى والفطر حين يطلع الشمس ويتتام طلوعها هذا كلام الشافعي
ولم يذكر الشافعي في ذلك فضيلة الارتفاع في وقت الاضحية وسنحكي نصوصه
بعد ذلك ان شاء الله تعالى **الموضع الرابع قوله** في زيادته والشرط
طلوعها مع قوله في كتاب الصلاة في وقت الصبح وبقي حتى يطلع الشمس فيه
شيء فان هناك اذا طلع بعضها خرج وقت الصبح وهاهنا الشرط طلوعها في صحو
بتمامها فكلامه في الموضعين ان حمل على تمام الطلوع فيهما لم يستقم وان حمل على
مبتدا الطلوع فيهما لم يستقم وان حمل على تمام الطلوع هناك ومبدا ه هنا لم
يستقم وان حمل على العكس استقام لكن يحتاج الى ايضاح المقصود فيهما **الموضع
الخامس قوله** ثم مضى قدر الركعتين والخطبتين التعريف في الركعتين والخطبتين
لما سبق والذي يسبق اعتبار الخفة في الخطبتين دون الركعتين وليس بمعتمد
فكان ينبغي ان يقول هناك خفيفتان ثم يحيل عليه ويقول هنا ركعتين وخطبتين
خفيفتان **واعلم** ان الشافعي ذكر نصوصا في دخول وقت الاضحية فتذكرها ثم
نذكر المذهب المعتمد **قال** الامام في الصحايا الثاني ووقت الاضحى
بقدر ما يدخل الامام الى الصلاة حين تحل الصلاة وذلك اذا برزت الشمس
فصلى ركعتين ثم خطب خطبتين خفيفتين فاذا مضى من النهار قدر هذا الوقت
حل الاضحى وليس الوقت في عمل الرجال الذين يقولون الصلاة فيتقدمونها قبل
وقتها او يؤخرونها بعد وقتها ارايت لو صلى رجل تلك الصلاة بعد الصبح وخطب
وانصرف مع الشمس او قبلها او اخر ذلك الى الضحى الاعلى هل كان يجوز ان يضحي في
الوقت الاول او يحرم ان يضحي قبل وقت الاخر لا وقت في شيء وقته رسول
الله صلى الله عليه وسلم الا وقته فاما ما اخر الفعل وتقدمه عن فعله فلا وقت
فيه قال الشافعي واهل البوادي واهل القرى الذين لهم ائمة في هذا
سوا لا وقت الا قدر صلاة النبي صلى الله عليه وسلم فاما صلاة من بعده فليس فيها
وقت لان منهم من يؤخرها ومنهم من يقدمها هذا كلام الشافعي وقال في الصحايا
الاول وقت الصحايا انصراف الامام من الصلاة فاذا ابطا الامام او كان الاضحى
ببلد لا امام به فقد رما تحل الصلاة ثم يمضي صلاة ركعتين وان على الامام ان ابطا
بالصلاة لان الوقت انما هو وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ما احدث
بعده وقال في مختصر المزني ولا وقت للذبح في يوم الاضحى الا ما في قدر صلاة

الماحنيراني

رسول

رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك حين حلت الصلاة وقدر خطبتين خفيفتين
واذا كان هذا القدر فقد حل الذبح لكل احد حيث كان فاما صلاة من بعده فليس
فيها وقت وقال في مختصر البويطي ولا يذبح حتى يذبح الامام الا ان يكون ممن لا
يذبح فاذا حل وفرغ من الخطبة فقد حل الذبح وينبغي للامام ان يحضر اضحيته المصلى
فيذبح حين يفرغ من الخطبة فان لم يفعل الامام فليتوخ الناس قدر انصرافه وذبحه
ومن ذبح قبل الامام فلا اضحية له واحب له ان يضحي بغيرها فان لم يفعل فلا شي عليه
ولا اضحية له هذه نصوص الشافعي في هذه الكتب وظهر منها ان الشافعي لم
ينص في شي منها على اعتبار ارتفاع الشمس مقدار رمح بخلاف ما حكاه الماوردي
عن مذهب الشافعي وخلاف ما ذهب اليه الصيدلاني والبغوي والغزالي والرافعي
في المحرر وانما اعتبر بروز الشمس كما في النص الذي حكيناه عن الام اولا واما ما ذكره
المزني من قوله حين حلت الصلاة فقد يتعلق به من يعتبر الارتفاع وجوابه
انه اراد حين حلت صلاة العيد وذلك بتمام طلوع الشمس وليس المراد الارتفاع
واما ما ذكر في النص الاول من اطلاق الركعتين ووصف الخطبتين بالخفيفتين وقوله
في الضحايا الثاني من الام لا وقت الا قدر صلاة النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك في مختصر
المزني فمنه نشا اختلاف الاصحاب فقالت طائفة تعتبر صلاة رسول الله صلى الله
عليه وسلم وخطبته وكان يقرا بعد الفاتحة بسورة قاف او اقتربت الساعة ويخطب
خطبتين على الوسط وهذه الطريقة تعلقت باول نص المختصر لكن في اخره ما يخالف قولهم
وهو اعتبار قدر خطبتين خفيفتين ومن الاصحاب من لم يعتبر الخطبتين وله شاهد من قول
الشافعي في الام في الضحايا الثاني لا وقت الا قدر صلاة النبي صلى الله عليه وسلم وقوله
في الضحايا الاول ووقت الضحايا انصراف الامام من الصلاة والمذهب المعتمد عندنا
هو النص الذي حكيناه اولا عن الام في الضحايا الثاني وهو ان وقتها قدر ما يدخل الامام
الى الصلاة حين تحل الصلاة وذلك اذا برزت الشمس فيصلي ركعتين ثم يخطب خطبتين
خفيفتين وقوله فيصلي ركعتين اي على الوجه المعتاد بالتكبير والفاتحة والسورة
واما ما حكاه الرافعي عن الشامل لابن الصباغ فليس بمعتمد وعلى هذا فاطلاق المنهاج
تبعا للمحرر الركعتين يحمل على المعتاد وانما اوردنا عليه ان نقول خفيفات على ما
ذكره هو في الروضة وادعى انه المذهب **الموضع السادس قوله** ومن نذر
معينة فقال لله علي ان اضحي بهذه لزمه ذبحها ان حملته على السليمة كانت المعينة
وارده عليه فانه يلزمه ذبحها ايضا لكن لا تجزيه عن الاضحية بخلاف السليمة وان
حملته على الاعم كان بالنسبة الى الاجزاء عن الاضحية غير محمول على الاعم فيرد عليه ان
المعينة لا تجزي عن الاضحية بخلاف السليمة وقد تقدم هذا مبسوطا في
اول الباب **الموضع السابع قوله** لزمه ذبحها في هذا الوقت يقتضي انه لو اخر

ذبحها عن هذا الوقت لا يجوز ذبحها فيما بعده كاضحية التطوع وليس كذلك بل يذبحها
بعد ايام التشريق نص عليه الشافعي في الام ومختصر المزني قال في الام في الضحايا الثاني
واذا اشترى الرجل اضحية فاوجبها او لم يوجبها فماتت او ضلت او سرقت فلا بدل عليه
وليست باكثر من هدي تطوع يوجبه صاحبه فيموت فلا يكون عليه بدل انما يكون الابدال
في الواجب ولكنه ان وجدها بعد ما اوجبها ذبحها وان مضت ايام النحر كلها كما يصنع في
البدن من الهدي يضل وقال في مختصر المزني ولو وجدها وقد مضت ايام النحر
كلها صنع فيها كما يصنع في النحر كما لو اوجب هذه الانعام واخرها الى قابل وما اوجب على نفسه
لوقت ففات الوقت لم يبطل الايجاب وما ذكره الشافعي من قوله اوجبها يحتمل ان يريد
به ما اذا قال جعلت هذه اضحية ويحتمل ان يريد به ما اذا قال لله علي ان اضحي بهذه ويحتمل
الاعم ولم يتعرض المصنف في الروضة تبعا للشرح لما اذا قال لله علي ان اضحي بهذه وانما قال
لو قال جعلت هذه الشاة ضحية فوقتها وقت التطوع ففاته في الروضة تبعا للشرح واحد
وهي ما اذا قال لله علي ان اضحي بهذه الشاة وهي التي ذكرها في المنهاج تبعا للمحرر وما ذكرناه
من انه يذبحها بعد مضي ايام النحر هو المجزوم به عند جمع من الاصحاب وفي الكافي للخوارزمي
لو نذر اضحية معينة فضلت فلا شيء عليه كما لو تلفت فلو وجدها بعد مضي ايام الذبح من السنة
اخرها الى السنة القابلة هذا كلام الخوارزمي وهو مخالف للمعروف وفي تعليق ابي الفرج
الزار اذا ضلت الاضحية الواجبة ثم وجدها بعد ايام النحر فوجهان احدهما انه يعجل الذبح
لتفرغ ذمته كما في سائر العبادات والثاني انه يؤخر الى العام القابل ليذبحها في وقت
الاضحية كما لو فاته الحج لكن يمكن ان يقال ان كلام ابي الفرج فيما ثبت في الذمة ثم يعين بدليل
قوله في الوجه الاول فان حمل على انه يتخلص من الالتزام كان متمكنا على ان المعين عما في الذمة فيه
وجه انه لا يتوقت وعلى التاقيت وهو الاصح يكون كالمعين ابتدا وقد نقل المصنف في الروضة
تبعا للشرح ان الروياني نقل عن الاصحاب انه لا يجوز التضحية بعد ايام التشريق الا
واحدة وهي التي اوجبها في ايام التشريق او قبلها ولم يذبحها حتى فات الوقت فانه يذبحها قضا
والرافعي قد استشهد بهذا الكلام في غير موضع الاستشهاد وتبعه المصنف عليه في الروضة
فقال لو قال لله علي ان اضحي بشاة فهل يتوقت بذلك الوقت وجهان احدهما لا لانها في الذمة
كدما الجبران واصحهما نعم لانه التزم ضحية في الذمة والضحية موقتة وهذا يوافق نقل
الروياني عن الاصحاب فذكر ما سبق وهذا لا يوافقه لان كلام الروياني في التي اوجبها وذلك
في المعينة والوجهان في المنذور في الذمة ولو قال المصنف لزمه ذبحها في هذا الوقت
فان فات ذبحها بعده لكان حسنا واعلم ان مقتضى النصين السابقين وايراد جمع من الاصحاب
انه يلزمه الذبح قضا على الفور وفي الكافي للروياني ان له تاخير الذبح الى يوم النحر من قابل ويخرج
من كلام الكافيين والبزار وغيرهم ثلاثة اشهر اصحها وهو مقتضى نص الام انه يلزمه الذبح
على الفور سوا كان مقصرا بما جرى بها او لم يكن وليس هذا كالصلاة التي فاتت فان له

التاخير

التاخير على وجه قاله العراقيون وصححه المراوزة انه اذا فاتت بغير عذر
له قضاوها على الفور لان في الذبيحة حق المستحقين فاشبه الزكاة اذا اخرها
عن وقتها فانه يلزمه المبادرة الى اخراجها والوجه الثاني ان له التاخير وهو
الذي جزم به الروياني في الكافي والوجه الثالث يلزمه التاخير وهو الذي جزم
به الخوارزمي في الكافي وهو الوجه الذي حكاه الرازي وقد تقدم ما فيه **الموضع
الثامن قوله** فان تلفت قبله فلا شي عليه يفهم انها اذا تلفت في الوقت فانه
يلزمه الضمان وليس كذلك بل بل ينظر اما ان تتلف في الوقت قبل امكان ذبحها
واما ان تتلف في الوقت بعد امكان ذبحها فان تلفت في الوقت قبل امكان ذبحها
فلا شي عليه لعدم تقصيره وقد قال المصنف في الروضة تبعا للشرح في فصل
واما احكام الاضحية فثلاثة انواع في الثالثة اذا قال جعلت هذه البدنة او الشاة
اضحية او نذر ان يضحي ببدنة او شاة عينها فماتت قبل يوم النحر او سرقت قبل
تمكنه من اخذها ذبحها يوم النحر فلا شي عليه وقال في السابعة اذا تمكن من الذبح
قبل بلوغ المنسك او من ذبح الاضحية يوم النحر فلم يذبح حتى هلك فهو كالاتلاف لتقصيره
بتاخيره ولكن ذكر المصنف في الروضة تبعا للشرح في النوع الثالث في خلالها في الثالثة
فيه وتاخير الذبح الى مضي ايام التشريق بلا عذر تقصير يوجب الضمان فان مضى بعض ايام
التشريق ثم ضلت فهل هو تقصير وجهان قال المصنف في زيادته الارجح انه ليس
بتقصير كمن مات في اثنا وقت الصلاة الموسع لا ياثم على الاصح وما رجحه المصنف في زيادته
ليس بمعتمد والمعتمد انه يضمن وقد سبق ذلك مبسوطا في الكلام على قول المنهاج وشرطها
سلامة من عيب فلينظر هناك **الموضع التاسع قوله** فان اتلفها لزمه ان يشتري
بثمنها بقيمتها مثلها يقتضي ان الواجب عليه انما هو ان يشتري بقيمتها مثلها فلو وجد مثلها
باكثر من قيمتها لم يلزمه ان يشتريه وهذا خلاف ما قاله المصنف في الروضة انه الاصح
وهو انه يلزمه اكثر الامرين من قيمتها وتحصيل مثلها كما لو باع الاضحية المعينة وتلفت عند
المشتري وقد قال المصنف في صورة المسالة ان اتلفها او تلفت عنده لزمه قيمتها اكثر ما كانت
من يوم القبض الى يوم التلف ويشتري الناذر بتلك القيمة مثل التالف جنسا ونوعا وسنا
فان لم يجده بقيمة المثل لغلا حدث ضم اليه من ماله تمام الثمن وهذا معنى قول الاصحاب
يضمن ما باع باكثر الامرين من قيمته ومثله والذي يلزم الناذر اكثر الامرين من قيمته يوم الاتلاف
وتحصيل المثل فعلى هذا لو كانت القيمة يوم الاتلاف اكثر فيشتري بها كريمة او راسين فصاعدا
فان لم يجد كريمة وفضل شي لا يفي باخرى فقد ذكر المصنف تبعا للشرح ان فيه ما في
صورة اتلاف الاجنبي وقد صحح هناك تبعا للشرح انه يشتري به شقص اضحية ويذبح مع
الشريك ولا يجوز اخراج ما بقي من القيمة **الموضع العاشر قوله** ويذبحها فيه اي

الاضحية يقتضي انه لو فات الوقت لا يذبحها وقد تقدم بسط ذلك في الاصل ومنه يعرف حكم
البدل **الموضع الحادي عشر قوله** وان نذر في ذمته ثم عين لزمه ذبحه فيه يقتضي
انه اذا لم يعين لم يلزمه الذبح في الوقت المذكور وليس كذلك بل يلزمه الذبح في الوقت المذكور
على الاصح وان لم يعين وقد قال المصنف في الروضة تبعا للشرح لو قال لله علي ان اضحي بشاة
فهل يتوقف بذلك الوقت وجهان احدهما لا لانها في الذمة كدما الجبران واصحهما نعم لانه
التزم ضحية في الذمة والضحية موقتة فيظهر من كلام المصنف تبعا للشرح ان التعيين
لا اثر له في ذلك فان قيل انما يتصور ذبح معين قلنا يذبح بنية وفا النذر بلا تعيين قبل ذلك
النذر **الموضع الثاني عشر قوله** لزمه ذبحه فيه يقتضي انه اذا فات الوقت
لا يذبحه وليس كذلك بل الحكم فيه انه اذا فات الوقت يضحي بعد ذلك الذي عينه عن نذره
الذي كان في الذمة وكل واجب من الاضاحي اذا فات الوقت يقضى بعده وذلك يتناول صورا
احدها ان يقول في ايام النحر بحيث يمكن النحر فيها جعلت هذه الشاة اضحية ولم يقصد في
عام غير الاول الثانية ان يقول ذلك في ايام النحر بحيث لا يمكن النحر فيها الثالثة ان يقول
ذلك قبل ايام النحر الرابعة ان يقول في ايام النحر بحيث يمكن النحر فيها لله علي ان اضحي في
هذا العام بهذه الشاة الخامسة ان يقول ذلك في ايام النحر بحيث لا يمكن النحر فيها السادسة
ان يقول ذلك قبل ايام النحر السابعة ان يقول ذلك في ايام النحر بحيث يمكن النحر فيها لله علي ان
اضحي بشاة ثم يعين شاة لنذره قبل انقضا ايام النحر بحيث لا يمكن النحر فيها التاسعة ان يقول
ذلك في ايام النحر بحيث لا يمكن النحر فيها ثم يعين فيها العاشرة كالتاسعة ولكن التعيين وقع بعد
ايام النحر وفي هذه الصور العشرة يلزمه الذبح بعد ايام النحر وفائدة ما ذكر في الثامنة والخامسة
والتاسعة والعاشرة التزامه في الوقت للقضا كما يلزم القضا من زوال عذره قبل خروج وقت الصلاة
بحيث لم يبق زمن يسع اداوها واما اذا قال بعد ايام النحر جعلت هذه الشاة اضحية وقصد
هذا العام فانه لا يلزمه شي لان هذا العام لم يبق فيه زمان يصلح للاضحية فيه وقس على ذلك
ما بقي من الصور **الموضع الثالث عشر قوله** فان تلفت قبله بقي الاصل عليه في الاصح
الضمير في قبله عايد الى الذبح ومقتضى ذلك انها اذا تلفت بعد الذبح لا يبقى الاصل عليه وهو كذلك
وان اعيد الضمير الى الوقت فمقتضاه انه اذا تلف في الوقت قبل الذبح لا يبقى الاصل وليس كذلك
فتعين حمله على الاول ولكن ذكر الوجهين في ذلك متعقب فان في المسالة طريق كما قال المصنف
في الروضة تبعا للشرح فقال اذا كان في ذمته دم عن اضحية عن نذر مطلق ثم عين بدنة او شاة
عما في ذمته فقد سبق خلاف في تعيينه والمذهب التعيين وحينئذ المذهب زوال الملك عنها
كالمعينة ابتدا لكن لو تلفت ففي وجوب الابدال طريقان قطع الجمهور بالوجوب لان ما التزمه
ثبت في الذمة والمعين وان زال الملك عنه فهو مضمون عليه كما لو كان له دين على رجل
فاشترى منه سلعة بذلك الدين فتلفت السلعة قبل القبض في يد بايعها ينفسخ العقد ويعود

الدين

الذي كان محذاهنا سطر النعيم ويعود ما في ذمته كما كان والطريق الثاني فيه وجهان
نقلهما الامام احدهما لا يجب الابدال لانها معينة فهو كما لو قال جعلت هذه ضحية ويظهر
من هذا انها لو تلفت في الوقت قبل التمكن من الذبح انه لا يجري هذا الوجه فيه لتقصيره
الا اذا جرينا على احد الوجهين المذكورين فيما اذا ضلت في ايام النحر بعد امكان الذبح الا
انه لا يجيء فيه الخلاف في هذا الاصل وقد رجح المصنف في صورة اذا ضلت خلاف الاصح
وقد تقدم **الموضع الرابع عشر** محل الخلاف ما اذا تلفت قبل الذبح اما قبل
الوقت او فيه على ما تقدم اما اذا تلفت بعد ايام التشريق مع امكان الذبح في وقته فانه
يبقى الاصل بلا خلاف **قوله** ويشترط النية عند الذبح ان لم يسبق تعيين ولذا لو قال
جعلتها اضحية في الاصح وان وكل بالذبح نوى عند اعطاء الوكيل او ذبحه **ويصح كلامه في مواضع**
احدها قوله ان لم يسبق تعيين كلام فيه الباس لانه يحتمل ان يريد به ان لم يسبق تعيين
الاضحية بقوله هذه اضحية بها وان يريد به ان لم يسبق بقوله لله علي ان اضحي بهذه ويدل
عليه قوله بعد ذلك ومن نذر معينة وان يريد به ان لم يسبق تعيين عن نذر الذمة ويدل
عليه قوله وان نذر في ذمته ثم عين وان يريد به ما يعم صوري النذر وان يريد به ما يعم
الصور الثلاث وايضا فيه الباس من وجه اخر لانه يحتمل ان يسبق تعيين وهذا اشترط النية
مطلقا او يشترط ولكن لا يشترط عند الذبح واذا ضربت اسس في ثلاث خرج ست صور لا
يعرف من كلامه الحكم فيها وبيان الحكم في ذلك ان في الصورة الاولى لا يشترط النية عند
الذبح هل يجوز تقديمها على الذبح بعد التعيين وهذا القيد لم يذكره المصنف في
الروضة تبعا للشرح والذي ذكره التنبيه يشترط في التضحية وهل يجوز تقديمها على
الذبح او يجب ان تكون مقرونة به وجهان اصحهما الجواز زاد في الشرح قصة ما ذكره
الامام يخرج على وجهين ذكرناهما في جواز تقديم النية على تفرقة الزكاة والاظهر
الجواز وهذا المصنف في شرح المهذب الوجهين في الزكاة بما اذا سبق اقرار المال
ونوى بعد الاقرار وقبل الدفع الى المستحقين وعلى مقتضى هذا القيد يجوز تقديم النية في
الاصحية اذا سبق تعيينها بقوله هذه اضحية بها ولا يجري التعيين المذكور عن النية بلا خلاف
واما الصورة الثانية والثالثة فالحكم فيهما ان الصادر من التعيين هل يغني عن النية قبل
الذبح وجهان اصحهما في الروضة تبعا للشرح لا ونحن نخالفهما في ذلك كما سيأتي والوجهان
مفرعان على جواز تقديم النية على الذبح وقد عرف حكم الصور الثلاث من التفصيل
المذكور فلا يصح ارادة ما يعمها لاختلاف احكامها ولا الباسه والثالثة اذا حمل قوله
ان لم يسبق تعيين على انه لا يشترط النية مطلقا لان الاصح انه لا بد من النية وفي
وجه لا يحتاج فيهما الى النية ويغنيه ما سبق وعلى عدم اغنائها ما سبق يجوز تقديم
النية بعد التعيين وقبل الذبح على الاصح **الموضع الثاني قوله** ولذا لو قال جعلتها
اضحية في الاصح لا يعرف هل هو تشبيه لقوله ان لم يسبق تعيين فيكون كذا ان قال

جعلتها اضحيه في الاصح فانه يكون كسبق التعيين فلا يحتاج الى النيه او فيجوز تقديم النيه
ام هو تشبيه لقوله ويشترط النيه عند الذبح وكذا ان قال جعلتها اضحيه في الاصح
اي فيشترط النيه عند الذبح وهذا الكلام غير مستقيم وعبارة المحرر في ذلك ملتبسه
ايضا فانه قال ويشترط النيه في الاضحيه عند الذبح ان لم يسبق تعيين ولو قال
جعلت هذه الشاة اضحية فكذلك يجدد النيه عند الذبح على الاظهر والعبارة
الوافيه بالمقصود ان يقال ويشترط النيه في الاضحيه عند الذبح ان لم يسبق تعيين
غير موجب فان سبق جاز تقديم النيه على الذبح غير الاصح وان سبق تعيين موجب لم
يغن عن النيه في الاصح ويجوز بعده تقديم النيه على الذبح على الاصح الموضع الثالث
مقتضى قوله وكذا ان الخلاف لما بعد كذا الا الى ما قبلها وليس كذلك ففي الذي قبل كذا
وجهان في جواز تقديم النيه على الذبح اذا سبق التعيين غير الموجب فان قيل الخلاف في
الذي قبل كذا عند سبق التعيين غير الموجب في جواز تقديم النيه على الذبح بعد التعيين
المذكور والخلاف في الذي بعد كذا وهو قوله جعلتها اضحيه في اغناء ذلك عن النيه فالخلاف
فيه غير الخلاف في التعيين غير الموجب قلنا فاذا حمل كلام المصنف على التعيين الموجب
كان فيه الخلاف في الاغناء عن النيه كما في قوله جعلتها ضحية الموضع الرابع ما صححه
في المعينه بالنذر المنصوص في الام والمختصر في مصححين ذبح كل واحد منهما اضحية صاحبه
يقتضي ان النيه لا تعتبر عند الذبح ويكفي التعيين السابق المقتضي لايجاب الاضحية لها واعلم
ان في مسالة المعينه بالنذر كلاما في الروضه يخالف ما ذكرناه هنا اذ قال فيما اذا ذبح
اجنبي اضحيه معينه في وقت التضحية ان المشهور انه يقع الموقع فياخذ صاحب الاضحيه
لحمها ويفرقه لانه مستحق الصرف الى هذه الجهة فلا يشترط فعله كرد الوديعه ولان
ذبحها لا يغني عن النيه فاذا فعله غيره اجزاه كازالة النجاسه والذي ذكره من التعليل في ذبح
الاجنبي اجراه على الوجه الصائر الى انه لا تعتبر النيه عند الذبح وهو مقتضى النص في
مختصر المزني وصريح نص الام وهو المعتمد وسياتي عند قول المصنف ولا اضحيه عن الغير
بغير اذنه الموضع الخامس قوله وان وكل بالذبح نوى عند اعطا الوكيل او ذبحه يقتضي
ان النيه لا تجوز من الوكيل وليس كذلك بل لو فوض الموكل النيه الى الوكيل جاز ان ينوي الوكيل
وقد قال المصنف في الروضه تبعا للشرح ويجوز ان يفوض النيه الى الوكيل ان كان مسلما
فان كان كتابيا فلا ويزاد على ما ذكره المصنف ان يكون عاقلا فلو كان مجنونا لم يجز ان يفوض
النيه اليه وكذا الصبي غير المميز اذا اطاق الذبح وكذا السكران فانه لا يصح منه النيه فكل
هولا لا يصح ان يفوض اليهم المالك النيه واما كراهة ذبح من ذكر فليس متعلقا بما نحن فيه
قوله وله الاكل من اضحية تطوع واطعام الاغنيا لا تمليكهم وياكل ثلثا وفي قول نصفا
والاصح وجوب تصدق ببعضها والافضل بكلها الا لقما يتبرك باكلها ويتصدق بجلدها او ينتفع به
ويصحح كلامه في مواضع احدها قوله وله الاكل من اضحيه تطوع محل هذا ما لم يرتد

فان ارتد

فان ارتد لم يجز له ان ياكل من اضحيته تطوع قبل الردة شيا وهذا لا يتوقف فيه وسببه
ان الاضحية هي ضيافة من الله تعالى للمسلمين وقد قال الشافعي في البويطي ولا يطعم منها احد
على غير دين اهل الاسلام وهذا يشمل المضحي اذا ارتد لانه على غير دين الاسلام **الموضع الثاني**
مفهوم قوله وله الاكل من اضحية تطوع انه لا يجوز له الاكل من الاضحية الواجبة وليس كذلك
فالواجب ان كان بالنذر على المجاز ان في معين فان قال لله علي ان اضحي بهذه ففي جواز الاكل
منه قولان ومنهم من يقول وجهان احدهما الجواز وهو قول كثير من الاصحاب كما قاله
الماوردي في باب دخول مكة ومنهم ابو اسحق واختاره القفال والشيخ ابو علي والامام وصححه
الغزالي في البسيط وقال في العدة انه المذهب وسياتي في كلام المصنف في ولد الاضحية
الواجبة ما يقتضيه والثاني المنع وبه قال ابو اسحق كما نقله عن غير واحد فيكون عنه وجهان
وقال المحاملي انه المذهب وقال القاضي ابو الطيب في تعليقه في باب دخول مكة ان الشافعي
نص عليه في مختصر الحج وراجعت مختصر الحج فلم اجد فيه ما ذكره القاضي ابو الطيب من منع الاكل
من الاضحية المنذورة واما الذي فيه في شاة وجبت عليه وهذا الحمل على الهدي
وصححه المصنف في شرح المهذب فعلى تصحيحه في شرح المهذب لا يرد ما
ما ذكرناه على المنهاج وانما اوردناه على ما صححه الكثير ومنهم هو لا الجماعة وهو
الاصح وانما صححناه لانه ظاهر القران والسنة قال الله تعالى ليشهدوا
منافع لهم ويذكروا اسم الله في ايام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الانعام
فكلوا منها واطعموا البائس الفقير والمراد بذلك الاضاحي ولم يفرق الله تعالى
فيها بين الاضحية التطوع وبين الاضحية الواجبة فان قيل يلزمك ان تصحح جواز
الاكل من الاضحية المنذورة بنذر مجازاة قلنا الفرق ان هذا يشبه المعاوضة
فامتنع الاكل فيها قطعا بخلاف غير المجازاة في المعين وبخلاف قوله جعلت هذه الشاة
اضحية على ان مقتضى كلام جمع من الاصحاب اطلاق الوجهين في جواز الاكل من الاضحية
المنذورة من غير تفصيل بين نذر المجازاة وغيره واما نذر اللجاج فانهم لم يتعرضوا
له هنا فاذا قال على وجه الغضب ان كلمت فلانا فلله علي ان اضحي بهذه الشاة مثلا
فانه اذا كلمه حنث فاذا اختار وفا ما التزمه لم يجز الاكل منها قطعا لان هذا ككفارة
اليمين وقد تعرض في المطلب لنذر اللجاج وذكر تفريعه اذا قلنا يلزم الوفا بما عينه
وخرجنا التفريع على التخيير وهو الاصح واما النذر غير المجازاة في غير معين كقوله لله
تعالى علي ان اضحي بشاة سلام يعني في الذمة ويذبح المعين او يذبح عما في الذمة بغير
تعيين سابق على الذبح فالاصح عندنا جواز الاكل منه ولا فرق عندنا بين نذر المعين وبين
النذر في الذمة ثم يفعل ما ذكرناه من التعيين او الذبح وبين قوله جعلت هذه الشاة
اضحية وهذه الصورة قطع فيها جماعة بجواز الاكل منها وانما جوزنا الاكل في الحالين
النذر يقتضي ايجاب ذلك الفعل المشروع ومعنى هذا ان الله سبحانه وتعالى جعل

الاضحية موضوعه ضيافه لعباده المسلمين والمضحي فيهم فاذا صارت الاضحيه لازمة
لم يتعين وصفها من اكل المضحي منها فان قيل يلزمكم على هذا ان يجوز للغني
عن المضحي ان ياكل منها عند المضحي او ان يهدي اليه المضحي قلنا ونحن نلتزم هذا
وقد صرح به الماوردي في قوله قد جعلت هذه البدنه اضحيه قال فيجب ان يذبحها
في ايام النحر ثم يسلك بها مسلك الاضحيه وذلك يشتمل على اربعه احكام احدها
ان ياكل منها والثاني ان يطعم الفقرا والثالث ان يهدي الى الاغنيا والرابع ان يدخر
وساق الكلام على ذلك وفي التهذيب في قدر ما ياكله القولان في اضحيه التطوع
واعترضه الرافعي بان قال ولك ان تقول ذا الخلاف في قدر المستحب اكله ولا
يبعد ان يقال لا يستحب الاكل واقل ما في تركه الخروج من الخلاف وجواب ما ذكره
المصنف ان النذر لم يخرج الاضحيه عن موضوعها كما قررناه فان قيل فلم اخرجها
نذر المجازاة واللجاج عن موضوعها قلنا لان نذر المجازاة فيه شبهه العوض
ونذر اللجاج فيه شائبة الثمن وبعضهم لم ينظر الى هذا المعنى فسوى بين الكل
كما تقدم **الموضع الثالث قوله** واطعام الاغنيا يستثنى الاغنيا الكفار فانه لا
يجوز اطعامهم من لحم الاضحيه كما سبق في نص البويطي **الموضع الرابع قوله**
لا يمليكهم هذا شي ذكره امام الحرمين بفقهه واتبعه عليه الغزالي والرافعي والمصنف
وظاهر نصوص الشافعي والاصحاب وعمل الناس في الاعصار والامصار على خلافه والقياس
يدل على خلافه ايضا وذلك ان الامام قال في النهاية لو وهب لغني شيا من الضحيه
هبة تمليك حتى يتصرف فيها المتهب بالبيع وما يراه الملاك فالذي يظهر لنا ان ذلك
ممتنع فان الهبه ليست صدقه والضحيه ينبغي ان تكون مترددة بين التطعم وبين
الاطعام وبين الصدقه وان كان الاغنيا ضيفان الله تعالى على لحوم الضحايا وللفقرا
حظ من الصدقه على وجه والضيف لا يهب ولكن يطعم هذا كلام الامام فقها وتابعه
عليه من ذكرنا **ونحن نقول** نصوص الامام الشافعي رضي الله عنه تخالف ذلك
ففي ترجمة الهدي من تراجم مختصر الحج الاوسط قال الشافعي وكل ما كان اصله
تطوعا مثل الضحايا والهدايا تطوعا اكل منه واهدى واطعم وادخر وتصدق قال
واحب الي ان لا ياكل ولا يحبس الا ثلثا ويتصدق بثلث ويهدي ثلثا وهذا الذي
ذكره في جمع الجوامع هو نص الام الذي ذكرناه وقد حكى المصنف في زيادته
في الروضه ان الشافعي قال في المبسوطات احب الي ان يجاوز بالاكل والادخار
الثلث وان يهدي الثلث ويتصدق بالثلث هذا نصه بحروفه وقد نقله
ابو حامد في جامعه ولم يذكر عين هذا ما نقله المصنف وفي مختصر البويطي
عن الشافعي واحب ان يبقى ثلثا ويتصدق بثلث ويهدي ثلثا وقد ذكر جمع
كثير من الاصحاب عن الجديد انه يهدي الثلث واختلفوا في الذي يستحب ان يهدي

اليه

اليه فقال القاضي حسين قيل انهم الاغنيا وقال غيره يهدي الى الاغنيا والمتجملين ثلثا
واراد المتجملين من الفقرا فقد تظافرت هذه النصوص على الهدية وانها غير الصدقة
وكل من الهدية والصدقة يحصل فيهما الملك فظهر ان الاغنيا يملكون ما اهدي اليهم من
لحوم الاضاحي وقد نازعه ابن الصلاح الامام فما ذكر وقال انه فيه نظر وما اطلقه غيره
من جواز الاهدا الى الاغنيا ظاهره الهدية المفيدة للملك الممكنة من تصرفات المالكين لا
الاطعام على وجه الضيف وقد فصل الشافعي الاطعام والهدية قربة وهي بتاديه قربة
الاضحية اولى من الاكل واجدر الا انا لم نجد شيا من نصوص الكتاب والسنة للفظ الهدية
ذكرا وفي المطلب الظاهر مع ابن الصلاح واجاب صاحب المطلب في ذلك بان نصوص
الشافعي رضي الله عنه في ذلك ظاهرة في المقصود وكلام جمهور الاصحاب وما زال الناس في
الاعصار والامصار يهدون الى الاغنيا من لحوم الاضاحي وذلك الغني يهديه لغني اخر او يتصدق
به فان قيل فهل يجوز للغني قلنا اذا قررنا انه ملك تصرف تصرف الملاك كما تقدم واما
القياس فهو ان من اعطيناه من الاغنيا من صدقة التطوع ملك ذلك وتصرف فيه كيف شا
واما من اعطيناه من الزكاة مع الغني يملك ذلك المعطي ويتصرف فيه في الجهة التي اعطي لها
كالغارم لاصلاح ذات البين والغازي فان الغارم فان الغارم تصرفاته للدين والغازي
تصرفاته في مصالح السفر واعلم ان هاهنا صورة يستثنى من كلام الامام وهي ان الامام اذا
ضحى من بيت المال فانه اذا اعطى الاغنيا منه كان ذلك تمليكا لهم يتصرفون فيه كيف ارادوا
وليس ذلك كضحية احاد الناس لان ذلك مضحي عن نفسه فالامر في الاضحية اضيق
واضحية الامام متسعة فلم يضيق فيها وما اظن ان الامام يخالف في صورة اضحية الامام
وهذه الاضحية ذكرها الماوردي ونقلها المصنف في الروضة تبعا للشرح بقوله
وفي الحاوي انه يختار للامام ان يضحي للمسلمين كافة من بيت المال ببدنة ينحرها في المصلى
فان لم يتيسر فشاة والذي رايته في الحاوي يجوز للامام ان يضحي لكافة المسلمين
وعنهم من بيت مالهم **الموضع الخامس قوله** وياكل ثلثا قد تقدم انه انما ياكل اذا
لم يرد واعلم ان المال المسلمين لا يقول ياكل ثلثا وانما هذا في احاد المسلمين **السادس**
لم يتبين تمام القسمة تبعا للمحرر وانما تمامها ويتصدق بالثلث ويهدي الثلث كما سبق
في نصوص الشافعي وفي التثليث عبارة اخرى ذكرها الغزالي في الوجيز فقال ويتادى
كمال الشعار بالتصدق بالثلث وياكل الثلث ويدخر الثلث وقال الرافعي التثليث
بالكيفية التي اوردها بعيد نقلا ومعنى اما النقل فلانه لا يوجد في كتاب متقدم
ولا متاخر وليس في الابانة ولا في الوسيط تصريح به وانما المذكور انه يكفي التصدق
بالثلث واما المعنى فلان الادخار والاكل يختص فايدتهما به فلا وجه لجعل احدهما في حيز
والاخر في حيز وانما المعقول ان يجعلا في حيز واحد ثم تارة يذكران معا وتارة يستغنى
باحدهما عن الاخر كما اقتصر كثيرون على ذكر الاكل ولم يتعرضوا للادخار ويشبه

الامام اذا ضحى من بيت صح

ان يكون الوهم للحنفية التي اوردها في الكتاب ما ذكره الامام ان من قال بالتثليث احتج
بما روي انه صلى الله عليه وسلم قال في حديث الدافة الا فكلوا وادخروا واتجروا اي
اطلبوا الاجر بالصدقة فقد دل على ثلاث جهات ولك ان تمنع دلالتها على ثلاث جهات وتجعل الامر
والادخار جهة واحدة لما تقرر ويقول انما تعرض للادخار لارادة حفظه منه فقال
كلوا في الحال ان شئتم وادخروا ان شئتم هذا كلام الرافعي وقوله الرافعي ان الحنفية
التي ذكرها في الوجيز لا توجد في كتاب متقدم ولا متاخر تعقبه صاحب المطلب
بان قال قد حكاه القاضي الحسين عن بعض الاصحاب وادعى انه القول الجديد لاجل الخبر
وما ذكره الرافعي من النقل سببه انه لم يقف على تعليق القاضي قال ابن الصلاح انه
قال غير واحد من الاصحاب هذا كلام صاحب المطلب والذي ذكره الغزالي والامام
والغزالي في البسيط والوسيط تقتضي التصدق بالثلث والباقي يتعلق بالمالك فله ان ياكل
الثلثين ويهديهما او بعضهما فعين في الوجيز للثلثين الادخار والاكل وقد تقدم ما هنه
الموضع السابع قوله وفي قول يتصدق بنصفها يستثنى من ذلك الامام جاز بعدم والمريد
فانه لا ياكل منها شيئا وما عبر به المصنف من هذا القول هو خلاف ما نقله الماوردي
فانه نقل عن القديم انه ياكل ويدخر ويهدي النصف ويتصدق على الفقراء بالنصف
الموضع الثامن قوله والاصح وجوب تصدق ببعضها يفهم ان مقابله وجه انه لا
يجب التصدق بشيء منها وليس كذلك بل هو نص حكاه في المحرر عن رواية ابن القاص وفي
المطلب كان مستند ابن القاص في حكايته عن النص لو ثبت نص القديم على ما حكاه البندنيجي
على انه لو اكل الكل لا يضمن وما صححه المصنف حكاه الماوردي عن نص الشافعي وابد الذي
عليه جمهور اصحابه وحيث يكون في المسالة قولان فكان ينبغي للمصنف ان يقول
والاظهر الى اخره الموضع التاسع اطلق بعضها ومحله فيما يطلق عليه الاسم من اللحم وهو
القدر الخارج عن السن الباقية ومقتضى كلام الماوردي انه يجب ان يتصدق بما يخرج عن
قدر الباقية الى ما جرى العرف ان يتصدق به من العظيم الذي يودي الاجتهاد اليه
وينبغي ان يكون من اللحم فالعظم لا يجزي قطعا ولو تصدق بشحم لا لحم فيه فعندي تردد في
اجزائه لان النفوس في ذلك اليوم متشوفة لاخذ اللحم واما الجلد فلا يجزي وان
كان سميطا ودبغ جلدا امكن اكله جاء التردد في الشحم وعندي ان الاكلة تترتب على الشحم
واولى بالجواز وينبغي ان يكون اللحم نيا فلو طبخ لم يجز ذكره الماوردي وابتعد عليه الروياني
وهو مقتضى كلام الامام اذ قال يجب دفعه اليهم على اكمل احواله ولم يتعرض الامام ولا غيره
للتقديد والظاهر انه لا يجزي قوله وولد الواجبة يذبح معها وله اكل كله وشرب
فاضل لبنها ولا تضحية لرقيق فان اذن سيده وقعت له ولا يضحي بمال بلا اذن ولا يضحي
عن الغير بغير اذنه ولا عن ميت ان لم يوص به تصحيح كلامه في مواضع احدها قوله وله اكل
كله هذا ان كان مفرعا على جواز الاكل من الاضحية الواجبة لم ينتظم هذا المنطوق به

مع مفهوم

مع مفهوم قوله ولد ان لا اكل من اضحية تطوع ثم قضيته ما سبق انه ان كان نذر مجازاة او لحاج
فانه لا يجوز له اكل شي منها قطعا على الطريقة المشهورة فكذلك لا يجوز اكل شي من ولدها وان لم
يكن مفرعا على جواز الاكل من الاضحية الواجبة بل هذا حكم مستقل في الولد وان منعنا الاكل من امه
لان هذا الولد ليس باضحية مستقلة والنذر انما يوجه الى الام فمن هذه الجهة يمكن القول بانه
يجوز اكله وان كانت الام لا يؤكل منها شي فيكون الكلام في الموضعين مسلما بهذا الاعتبار لكن في حكاية
الاوجه ما يخالف هذا ووقع في ذلك خلل لا بد من التنبيه عليه وبسط ذلك ان الشافعي قال في
الام في ولد الاضحية الواجبة في الضحايا الثاني فاذا اوجب الضحية فولدت ذبح ولدها
معها لما يوجب البدنة فتنتج فتذبح ولدها معها واذا لم يوجبها فقد كان له فيها امساكها
وولدها بمنزلتها ان شا امسكه وان شا ذبحه ونص في مختصر المزني على ذلك فقال وان
ولدت الاضحية ذبح معها ولا يشرب من لبنها الا الفضل عن ولدها وما لا ينهك لحمها
فاطلق المزني النقل اولا في ولد الاضحية من غير تقييد بالواجبة ولكن ذكر ما يشير الى
التقييد بقوله ولا يشرب من لبنها الا الفضل عن ولدها وهذا من خصايص الواجبة
اذا علمت ذلك فنقول جرى جمع من الاصحاب على لزوم ذبح ولد الاضحية الواجبة
سوا كان حملا عند الايجاب ام حدث بعد الايجاب وقالوا حكمه حكم الام وذكروا ما ورد
في ذلك بلانه اوجه فقال اذا اوجب اضحية حاملا فولدت او كانت حايلا فحملت ثم
ولدت كان ولدها شعالها في الاضحية وعليه ان يذبحها معا ثم اذا ذبحها معا فان تصدق
من كل واحد منهما واحد جاز وان تصدق من احدهما دون الاخرى فيه بلانه اوجد احدها
لا يجوز حتى يتصدق من كل واحد منهما لانهما قد صارتا اضحيتين فلزمه ان يسلك بكل واحد
مسلك الاضحية كالاضحيتين والوجه الثاني يجوز ان يتصدق من الام دون الولد ومن الولد
دون الام لان ولدها بعضها واذا تصدق ببعض الاضحية اجزاه عن الباقي والوجه الثالث
انه ان تصدق من الام دون الولد اجزاه وان تصدق من الولد دون الام لم يجزه لان الولد
فرع تابع والاصل متبوع هذا كلام الماوردي وممن حكى الخلاف الامام في النهاية عن صاحب
التقريب فقال اذا قال جعلت هذه الشاة ضحية فولدت فولدها بمثابتها وهو تبع على التحقيق
فان الضحية بالحمل غير جايز على الابتدا ولكنا قدرنا الولد جزوا من الام وسلطنا به مسلكها
ثم ذكر صاحب التقريب فيه كلاما فقال من امتنا من جعله كالضحية المفردة وفايدة ذلك
انه لا يجوز اكله على مذهب كالام ومن اصحابنا من قال هو بمثابة عضو من الام فيجوز اكل
كله هذا كلام الامام ولم يذكر الامام الوجه الصادر الى انه يجوز ان يتصدق منه دون الام
الا انه ذكر كلاما يحتمله وهو قوله بمثابة عضو من الام فان قضية ذلك يحتمله ان يجوز ان
يتصدق ببعض منه دون الام كالعضو وان يتصدق من الام دون الولد وجرى الغزالي في البسيط
والوسيط على حكاية الوجهين فقال في الوسيط والصحيح ان التصدق بجزو من الام يسلط
على اكل جميع الولد وحكم في الوجيز بان له حكم الام لكن يجوز اكل جميعه لانه جزو ولم اجد

الاوجه الثلاثه الا في كتاب الماوردي وحكاها الرافعي والمصنف تبعا له في الروضة على
وجه يوقع في فهم غير الصواب فانه قال في الروضة اذا ولدت الاضحية او الهدي المتطوع
بهما فهو ملكه كالام ولو ولدت المعينة بالنذر ابتدا اتبعها الولد سوا كانت حاملا عند
التعيين ام حملت بعده وان ماتت الام بقي الولد ضحية كولد المدبرة لا يرتفع تدبير ولدها
بموتها ولو عينها عما في ذمته فالصحيح ان حكم ولدها كولد المعينة بالنذر ابتدا وفي وجه لا
يتبعها بل هو ملك للمضحي او للمهدي لان ملك الفقرا غير مستقر في هذه فانها لو عابت عادت
الى ملكه وفي وجه يتبعها ما دامت حية فان ماتت لم يبق حكم الاضحية في الولد والاصح
بقاوه وقال بعد ذلك بكلام ثم اذا ذبح الام والولد ففي تفرقة لحمهما اوجه احدها لكل واحد
منهما حكم ضحية فيتصدق من كل واحد منهما بشي لانهما ضحيتان والثاني يكفي التصدق من احدهما لانه
بعضها والثالث لا بد من التصدق من لحم الام لانها الاصل وهذا هو الاصح عند الغزالي وقال
الروياني الاول اصح وسوى الوجهان الاخران في جواز اكل جميع الولد ثم قال المصنف في زيادته
والاصح على الجملة انه يجوز اكل جميعه ووجه ايقاع كلام المصنف في الخلل انه تكلم اولا على ما اذا ولدت
الاضحية والهدي المتطوع بهما ثم ثنى بما اذا ولدت المعينة بالنذر ابتدا او عينت عما في الذمة
ثم قال اذا ذبح الام والولد فانه يوهم ان الكلام في الاضحية والهدي المتطوع بهما خاصة ويوهم
ان الكلام في الاضحية والهدي اعم من ان يكون متطوعا بهما او واجبين وعلى الابهام الاول جرى في شرح
المهذب في باب الهدي فقال واذا ذبح الام والولد في اضحية التطوع ففي تفرقة لحمهما ثلاثة اوجه
احدها لكل واحد حكم اضحية مستقلة فيتصدق من كل واحدة بشي لانهما ضحيتان والثاني يكفي
التصدق من احدهما لانه بعضها والثالث لا بد من التصدق من الام هذا هو الاصح عند
الغزالي وصحح الروياني الاول وهو المختار ثم قال والاصح على الجملة انه يجوز اكل جميعه فنقل كلامه
من الروضة الى الشرح المهذب ببعض تغيير وذلك كذلك في اضحية التطوع لانه نظر اول
المسالة وترك النظر في بقية المسالة فوقع له الخلل وهذا الخلاف انما هو في الاضحية
الواجبة كما سبق في كلام الماوردي والامام ومن تبعه ولا خلاف ان اضحية التطوع لا يلزمه
ذبح ولدها وانه لو ذبح امه وذبحه لا يقع الولد ضحية ولا يسلك به مسلك الضحايا بلا
خلاف بل هو حيوان لحم لا ذبح اضحية وعلى الابهام الثاني جرى بعضهم فاعتقد ان الخلاف في
الصورتين وليس كذلك كما تقدم **وعندي** ان الكلام على الاضحية الواجبة لم يحملوا الخلاف
فيه وفي امه وذلك ان الام الواجبة اما ان يكون ايجابها بنذر مجازاة او نذر لجاج او غيرهما ان
ايجابها بنذر مجازاة او لجاج المشهورة القطع بامتناع اكل شي منها فاذا ولدت لا ياتي فيها نفسها
خلاف وانما الخلاف في ولدها ففي وجه لا يجوز اكل شي منه وفي وجه يجوز اكل بعضه توجيه
الاول ان الجميع واجب بالطريق المانعة من الاكل وتوجيه الثاني ان الايجاب بما ذكر انما توجه
للام دون الولد فكانت بالمجازاة هي الاصل واما الفرع فلزم ذبحه بطريق التبع فجاز اكل بعضه
فالواجب بغير المجازاة وغير اللجاج ولا ياتي هنا بجواز اكل كله لان اكل الكل توجيهه انه كعضو منها

والعضو

والعضو مما نحن فيه يمتنع اكل شي منه الا اذا لمح ان اللازم ذبحه لمكان التبعية ولا يجب
التصدق بشي منه لانه ليس فيه شروط الاضحية وفارق ما اذا نذر الاضحية بفصل لتوجه
النذر اليه وان كان النذر بغير المجازاة ولا لجاج بل كان التعيين فيه ابتدا او عين عما في الذمة
او قال جعلت هذه الشاة اضحية فقد سبق الكلام في ذلك فان قلنا يجوز الاكل من المذكورات
فاذا حصل ولد ذبح مع امه جا في تفرقة لحمهما الاوجه الثلاثة ويجوز اكل الولد جميعه على
وجهين منها كما سبق وان قلنا لا يجوز الاكل من المذكورات فاذا حصل ولد ذبح مع امه او جا
في اكله وجهان وجه يمنع اكل شي منه ووجه بجواز اكل بعضه كالتطوع لعدم توجيه النذر
اليه ولا يتاتى وجه اكل كله الا اذا لمح ما سبق في الذي قبله وفي البسيط هل يجوز اكل جميع الولد
اذا منعنا اكل جميع الضحية فيه خلاف نقله صاحب التقريب وهذا يقتضي ان الواجبة فيها وجه
انه يجوز اكل كلها وهو غير معروف ويخرج مما قدمناه من النذر لا يعترضه التطوع عما كان
عليه وفائدة النذر التزام اراقة الدم وعلى هذا يجي وجه اخر بجواز اكل الام والولد معا ولم
ار من حرر هذا الموضع على هذا الوجه وظهر لك من ذلك ما يرد على المنهاج والمحرر
الموضع الثاني قوله وشرب فاضل لبنها يعني عن ري ولدها وقد صرح بذلك في المحرر ومع
ذلك يستثنى منه القدر الذي ينهك لحمها كما نص على ذلك الشافعي في مختصر المزني كما سبق
ولفظه ولا يشرب من لبنها الا الفضل عن ولدها وما لا ينهك لحمها وقضية النص المذكور من كلام
الاصحاب انه لو فطم الولد او مات كان للموجب ان يشرب من اللبن القدر الذي لا ينهك اللحم
الموضع الثالث مقتضى قوله وشرب فاضل لبنها انه لا كراهة في ذلك وليس كذلك
فقد قال الماوردي يحل الفاضل عن ري الولد والاولى به والافضل ان يتصدق بجميعه فان لم
يتصدق بجميعه فالافضل ان يسلك به مسلك اللحم يشرب منه ويسقي غيره فان لم يفعل
وشرب جميعه جاز وان كرهناه وما ذكره الماوردي من ان الافضل ان يتصدق بجميعه
نص عليه الشافعي في مختصر المزني فقال ولو تصدق به كان احب الي وما ذكره الماوردي من كراهة
شرب جميعه معمول به ولا بد من التنبيه على امر لم نر من تعرض له وهو ان اكل ولد الوا جبة
جميعه هل هو مختص بالذي اوجب حتى لو مات لا يكون لوارثه ذلك لان هذا لا يورث
لزوال ملك الموروث عنه ويتعين على الوارث ان يتصدق بذلك او نقول يرث
الوارث الاختصاص فيجوز له ما كان لمورثه هذا محتمل والارجح الثاني **الموضع
الرابع قوله** ولا تضحية لرقيق فان اذن سيده وقعت له يريد برقيق من كان كله رقيقا
فاما المبعض فانه يجوز ان يضحي من الذي ملكه ببعضه الحر وكلامه فيه الباس لانه لا يدري هل
هو ضمير له للرقيق او للسيد لا يقال السيد اقرب لانا نقول بل الاقرب الرقيق في قوله
فان اذن سيده اي سيد الرقيق ولو كان السيد اقرب لكان المحدث عنه الرقيق والضمير
يعود على المعبر عنه وان كان غيره اقرب منه وعبارة المحرر لا الباس فيها لانه قال ولا يجوز
للعبد ولا للمرتد ولا للمستولدة الاضحية فان اذن السيد وقعت التضحية عنه

فلما اورد الضمير وكان السيد اوب مذكور كان الضمير للسيد واعلم انه وقع في
الروضة تبعا للشرح العبد القن والمدبر والمستولدة لا يجوز لهم التضحية ان قلنا
بالمشهور انهم لا يملكون بالتملك فان اذن السيد وقع التضحية عن السيد وان قلنا يملكون
لم يجز تضحيتهم بغير اذن السيد لان له حق الانتزاع فان اذن وقعت عنهم كما لو اذن لهم
في التصدق فقوله كما لو اذن لهم في التصدق يقتضي انهم اذا تصدقوا باذن السيد
وقع التصدق عنهم وان قلنا انهم لا يملكون وليس كذلك فالمراد وقع التصدق عنهم وان
قلنا انهم لا يملكون وانما قاس ذلك على الصدقة من اجل ان الاضحية صدقة ولان مهاريقة
اراقة الدم **الموضع الخامس قوله** ولا تضحية عن الغير بغير اذنه تستثنى منه مسائل
تقع الاضحية فيها عن غير بغير اذنه احدها اذا كانت الشاة معينة بالنذر وقد تعين
اخرى في وقت التضحية ففي الروضة تبعا للشرح المشهور انه يقع الموقع فيأخذ
صاحب الاضحية لحما ويفرقه لانه مستحق الصرف الى هذه الجهة فلا يشترط
فعله لاذن الودية ولان ذبحها لا يفتقر الى النية فاذا فعله عنه اجزأ كازالة
النجاسة وحكى قول عن القديم ان لصاحب الاضحية ان يجعلها عن الذابح ويغرمه
القيمة بكمالها وساق المصنف الكلام على ذلك والمسألة منصوصة في الام ويحتمل
المزني قال في الام في الضحايا الثاني واذا اوجب الرجل اضحية او هديا فذبحا عنه في
وقتها بغير اذنه فاذن لهما قبل ان يستهلكا معا اجزأ معا عنه لانهما كانتا
ومذبوحتان في وقت وكان له ان يرجع على الذي يعدي بما بين قيمتها قائمتين ومذبوحتين
ثم يجعله في سبيل الهدي وفي سبيل الضحية لا يجزيه غير ذلك فان ذبح شاة
وقد اشتراها ولم يوجبها في وقتها فشاء ان يجعلها اضحية لم تجز عنه ويرجع عليه بما بين قيمتها
قائمة ومذبوحة وان شاء ان يحبسها حتى يضحي لانه لم يكن اوجبها وان فات تجهيزها في
هذا الحال رجع على الذابح بقيمتها حيا وكان عليه ان يشتري بما اخذ من قيمة الواجب منها
ضحية او هديا وان نقص عن ثمنها زاد من عنده حتى يوفي اقل ما يلزمه فان زاد
جعله في سبيل الضحية والهدي حتى لا يكون حابسا مما اخذ منها شيئا والجواب
في هذا الحال كالجواب في حاجين لو نحر كل واحد منهما هدي صاحبه ومضحيين لو
ذبح كل واحد منهما اضحية صاحبه ضمن كل واحد منهما لصاحبه ما بين قيمة ما ذبح
حيا ومذبوحا واجزأ كل واحد منهما هديه او اضحيته اذا لم تفت وان استهلك
كل واحد منهما هدي صاحبه او اضحيته ضمن كل واحد منهما قيمة ما استهلك حيا
وكان على كل واحد منهما البدل في كل واجب هذا بعينه في الام وهو المذهب
المعتمد المعمول به وفي مختصر المزني ولو ان مضحيين ذبح كل واحد منهما اضحية
صاحبه ضمن كل واحد منهما ما بين قيمة ما ذبح حيا ومذبوحا واجزأ عن كل واحد منهما
اضحيته وهديه والمراد في نص المختصر انه اذا كانا قد اوجبا اضحيتهما او هديهما

كما صرح به في الام وما اوجبه الشافعي من الارش هو الذي صار اليه الجمهور وقال
الماوردي الذي اراه ان ينظر في زمان الذبح فان كان متسعا ضمن الذابح لانه لم
يتعين ذبحها في وقته لبقائه بعد ذبحه وان ضاق حتى لم يبق منه الا زمان الذبح لم
يضمن الذابح لانه قد تعين ذبحها في وقته والمذهب المعتمد خلاف ما ذكره الماوردي
لان الملك للفقراء والناذر ناظر فاذا ذبح الاجنبي بغير اذن الناظر فقد فوت على الفقراء
المستحقين ذلك الارش فاخذ منه وصرف اليهم على ما سبق ولان ذلك الحيوان قد يقتله
قاتل فيلزمه قيمته حيا بغرمه الاجنبي الارش لتفويته ما يتعلق بحق الفقراء والناظر
واعلم انه قد وقع في زيادة الروضة صورة تلتبس بما نحن فيه فقال تبعا للشرح
لو ضحى عن الغير بغير اذنه لم يقع عنه ثم زاد لو ضحى عن غيره بغير اذنه فان كانت الشاة معينة
بالنذر وقعت عن المضحي والا فلا لذا قاله صاحب العدة وغيره واطلق الشيخ ابرهيم المروزي
انها تقع عن المضحي وهذا الذي زاده صاحب الروضة لا يلائم ما في الشرح لان الذي في
الشرح لم يقع عنه اي عن عينه واما وقوعه عن نفسه فلم يذكرها في الشرح فكان سبق للمصنف
ان يقول في زيادته قوله لم يقع عنه اي عن عينه واما وقوعه عن نفسه فان كانت الشاة معينة
بالنذر ويذكر ما زاده وهذه الصورة فيها تقييد الاضحية عن غيره فانتفى عن عينه وبقي مطلق الاضحية
فهي من مادة اذا بطل الخصوص هل بقي العموم المسالة الثانية اذا ضحى من ماله عن الذي تحت حجره
من الاطفال والمجانين والسفهاء فمقتضى نص الشافعي في الام الجواز لانه قال في الضحايا الباقي ولا
يضحي عن ما في البطن ومفهوم هذا انه اذا انفصل جاز ان يضحي عنه اما من ماله فلا واما في الحاوي
للماوردي في اخر الاضحية ولا تصح الاضحية عن الحمل كما لا تزكى عنه زكاة الفطر ولا يجوز لولي الطفل
والمجنون ان يضحي عنهما من اموالهما ان يخرج زكاة الفطر عنهما من اموالهما لان الزكاة فرض
عين والاضحية سنة المسالة الثالثة الاضحية الواقعة من ولد في البيت تحصل بها سنة الكفاية
لاهل البيت كما سبق وان لم تصدر من تقية اهل البيت اذن وقد ذكر المصنف في زيادته التي
سبق الكلام عليها في الموضع الاول عن صاحب العدة انه لو اشترك عين في ثواب اضحيته وذبح
عن نفسه جاز وعليه يحمل الحديث المتقدم اللهم تقبل من محمد وال محمد المسالة الرابعة
الامام يضحي عن المسلمين من بيت مالهم بدنة يذبحها في المصلى بعد فراغه من صلاته لقول الله تعالى
فصل لربك وانحر واقل ما يجزئ شاة لان رسول الله صلى الله عليه وسلم نحر بعد صلاته شاة عن امته
امنه ويتولى نحرها بنفسه اقتدا برسول الله صلى الله عليه وسلم والائمة الراشدين ويحلي بين
الناس وبينها واعلم ان المصنف جزم في المنهاج تبعا للمحرر وفي الروضة تبعا للشرح هنا بانه لا
يضحي عن غيره بغير اذنه وحكى في الروضة تبعا للشرح في باب الوصية ان ابا الحسن العبادي اطلق
جواز التضحية عن الغير وروى حديثا فاردنا ان ننبه عليه هنا **الموضع السادس قوله**
ولا عن ميت ان لم يوص بها هذا شيء ذكره البغوي في التهذيب في اخر باب الاضحية ولم يذكر فيه
مستندا ومستنده ما رواه ابو داود والترمذي عن حنش عن علي رضي الله عنه انه كان يضحي

احدهما عن النبي صلى الله عليه وسلم والاخر عن نفسه فقيل له فقال امرني يعني النبي صلى
الله عليه وسلم فلم ادعه ابدا قال الترمذي هذا غريب لا نعرفه الا من حديث
شريك وقد رخص بعض اهل العلم ان يضحي عن الميت ولم ير بعضهم ان يضحي عنه وقال
عبد الله بن المبارك احب الي ان يتصدق عنه ولا يضحي فان ضحى فلا ياكل منها شيا ويتصدق
بها كلها هذا ما ذكره الترمذي ولم يذكر عن الشافعي شيا في ذلك وما ذكره عبد الله
بن المبارك حسن والذي يقتضيه مذهب الشافعي انه لا يضحي عن الميت مطلقا
وهو الارجح وحديث علي ان صح محمول على خصوصية النبي صلى الله عليه وسلم بذلك لا يقال
الاصل عدم التخصيص لانا نقول ذاك فيما ثبت فيه تشريع بطريق العموم وهذا
بخلاف ما نحن فيه **فصل** يسن ان يعق عن غلام بشاتين وجارية بشاة وسنها
وسلامتها والاكل والتصدق كالاضحية ويسن طبخها ولا يكسر العظم وان تذبح يوم سابع
ولادته ويسمى فيه ويحلق راسه بعد ذبحها ويتصدق بزنته ذهبا او فضة ويؤذن في
اذنه حين يولد ويحنك بتمر **ويصحح كلامه في مواضع احدها قوله** يسن الى اخره
يقتضي ان هذه السنة لا تتعين من يتوجه اليه وليس كذلك بل فيه تفصيل وتقريره
انه يفعل ذلك عن تلزمه نفقته كذا جزم به المصنف في الروضة تبعا للشرح فقال انما
يعق عن الولد من تلزمه نفقته واما عق النبي صلى الله عن الحسن والحسين فمتاول قال
المصنف في زيادته تاويله ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بهما اباهما بذاك او اعطاه
ما عق به او ان اباهما كان عند ذلك معسرا فيكونان في نفقة جدهما رسول الله صلى
الله عليه وسلم ومراد المصنف اعسار امهما ايضا وقد ذكر ذلك في شرح المهذب
وفي بعض نسخ الروضة وهذا الذي ذكره المصنف تبعا لاصله من اختصاص ذلك
بمن تلزمه النفقة لم اجد في كلام الشافعي واكثر اصحابه ما يقتضيه وهو شي ذكره
بعض الاصحاب منهم الماوردي والاقرب عندي ان ذلك يتعلق بالاصول لا على ترتيب
النفقة ولكن اولاهم به الاب ثم ابوه ثم الام ثم الجد للام دعته الابعد مع
وجود الاقرب وسياتي وقع ذلك الموقع ولا اول الحديث وهو حديث صحيح رواه
ابن حبان والحاكم والبيهقي من حديث عايشة ورواه البيهقي من حديث ابن عباس ايضا
باسناد صحيح ورواه النسائي من حديث بريدة باسناد صحيح فبذلك قلنا
انه يعق الجد ابو الام مع وجود الاب والام ولا يحتاج الى ما ذكر من التاويل
فان قيل فقد روى البيهقي عن فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ذبحت عن
حسن وحسين حين ولدتهما شاة قلنا نسب الراوي ذبح النبي صلى الله عليه وسلم
اليها وقد روى البيهقي من حديث ابي رافع قال لما ولدت فاطمة رضي الله عنها حسنا
قالت يا رسول الله الا اعق عن ابني قال لا ولكن احلقي شعره وتصدقي بوزنه من الورق
فاراد النبي صلى الله عليه وسلم ان يكون هو القايم بذلك ثم قال المصنف تبعا للشرح

المولود من صح

ولا يعق

ولا يعق عن المولود من ماله وان كان المنفق عاجزا عن العقيقة فايسر في
السبعة استحب له العق فان ايسر بعدها وبعد مدة النفاس فهي ساقطة
وان ايسر في مدة النفاس ففيه احتمالان للاصحاب لبقاء اثر الولادة وقال قبل
ذلك ما يقتضي انها لا تتقيد بمدة النفاس اذ قال للاختيار ان لا يوخر عن الطلوع
وقال بعد ذلك وقيل اذا تكررت السبعة ثلاث مرات فات وقت الاختيار وان
اخرت حتى بلغ سقط حكمها في حق غير المولود وهو مخير في العقيقة عن نفسه
فعلى هذا الذي ذكره هنا اذا ايسر المنفق في اي وقت كان قبل البلوغ استحب له
ان يفعلها فان قيل فقد روى البيهقي عن عبد الله بن بريدة عن ابيه عن النبي صلى الله عليه
وسلم قال العقيقة تذبح لسبع ولاربعة عشر ولاحد وعشرين فالجواب على
تقدير صحة الحديث انه محمول على الاختيار وبه يستشهد الوجيز الصابر لذلك
والمعتمد عندنا بقاء هذا الى البلوغ واما بعد البلوغ فسقط حكمها في حق غير المولود
وهو مخير في العقيقة عن نفسه واستحسن القفال والشاشي ان يفعلها للحديث
المروي ان النبي صلى الله عليه وسلم عق عن نفسه قبل النبوة وهذا الحديث اخرجه
البيهقي وفي اسناده عبد الله بن محرر وهو متروك وقد قال عبد الرزاق انما تركوا عبد
الله بن محرر بسبب هذا الحديث قال البيهقي وقد روي هذا الحديث من وجه اخر عن
قتادة ومن وجه اخر عن انس وليس بشيء وقد نص الشافعي في البويطي انه لا يعق عن كبير وهو
محتمل لان لا يعق عن غيره والظاهر انه مطلق ولا استحباب وهذان الاحتمالان اللذان ذكرهما
المصنف تبعا للشرح عن الاصحاب ذكرهما ذكرهما الماوردي فقال في الذي توجهت اليه
سنة العقيقة لو كان معسرا بالعقيقة ثم ايسر بها في السبعة توجهت السنة اليه
وان كان بعد السبعة وبعد مدة النفاس سقط عنه وان كان بعد السبعة وبعد
مدة النفاس احتمل وجهين احدهما ان يكون مخاطبا بسنتها لمجاوزة الشروع من وقتها ولم
اجد هذين الاحتمالين في غير كلام الماوردي فكان ينبغي ان يقال فيه احتمالان للماوردي
وما سبق من انه اذا بلغ سقط حكمها ذكره الماوردي ايضا فكان ينبغي على مقتضاه ان اليسار
اقاطر الاحد من الاصول قبل بلوغ الولد تعلقت بذلك الموسر السنة فان قيل
قوله ان يعق كان ينبغي على مقتضى ما قال في المساقاة وموردها النخل والعنب ولم يقل
الكرم لورود النهي عن تسميتها كرما ان يقول هنا يسن ان يذبح عن غلام شاتين لانه
جاء في الحديث ما يقتضي كراهة ذلك قلنا الحديث في ذلك ضعيف وقد صحت الروايات
فيها ذكر العقيقة والحديث الذي فيه ما يقتضي كراهة ذلك هو ما رواه عمرو بن
شعيب عن ابيه قال الراوي اراه عن جده قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن العقيقة
قال لا يحب الله العقوق كانه كره الاسم وقال من ولد له ولد فلينسك عن الغلام
شاتان مكافاتان وعن الجارية شاتان اخرجه ابو داود وذكر قبله سند العمرو بن شعيب

فاحب ان ينسك صح

وذكر البيهقي هذا الحديث ثم اخرج من طريق يحيى بن بكير حدثنا مالك عن زيد بن اسلم عن رجل
من ضمرة عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن العقيقة فقال لا احب
العقوق وكانه كره الاسم وقال من ولد له ولد فاحب ان ينسك عن ولده فليفعل قال
البيهقي وهذا اذا انضم الى الاول قويا والذي ذكره البيهقي من رواية يحيى بن بكير عن مالك هو
موجود في الموطا يحيى بن يحيى وقد ذكر الشيخ في المهذب عن عبد الرحمن بن ابي سعيد عن ابيه
ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن العقيقة فقال لا احب العقوق ومن ولد له ولد فاحب ان
ينسك فليفعل ولم اقف على حال هذا الحديث ولم ينبه عليه المصنف في شرح المهذب
واعلم ان سنة العقيقة تتوجه الى الكافر في فرعه المسلم بخلاف سنة الاضحية فاذا ولد
للكافر ولد مسلم باسلام امه مثلا او كان الجد قد اسلم وله ولد بالغ لم يسلم ثم حصل للولد الكافر
ولد فانه يتبع جده في الاسلام ويسن لوالده ان يعق عنه كما يتعلق به اخراج زكاة الفطر
عنه على الاصح ولا يقال زكاة الفطر واجبة والعقيقة سنة لان الغرض توجه امر فيه نوع
من العقيقة الى الكافر يتعلق بفرعه اما واجب واما سنة ولم ار من تعرض لهذا الموضع

الثاني قوله عن غلام اطلقه وهو يعيد مقيد بغلام حر ينسب الى اصل فلو كان الغلام
رقيقا وصفته حاريدا لانسان او زوجته الرقيقة فانه لا يتعلق سنة العقيقة بوالده
لانه لا يلزمه نفقته ولا ماله لانه لا ينسب اليه ولو كان الغلام حرا الا انه لا ينسب
لصاحب الفراش لانه لا تشرع فيه عقيقة لصاحب الفراش ولكن الام يسن لها ان تعق عنه
اذا كانت نفقته تلزمها **الموضع الثالث قوله** شاتين يفهم انه لو عق عن الغلام بشاة لم يجز
اتيانا بالسنة وليس كذلك بل هو آت باصل السنة وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم عق عن
الحسن والحسين كبشا كبشا وفي مختصر البويطي الاشارة الى ذلك بقوله انه روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه عق عن الحسن والحسين ولم يذكر الشافعي ما عق به النبي صلى الله عليه
وسلم عنهما والمحفوظ ما تقدم وجاء رواية عن الحسن شاتين وعن الحسين شاتين وهذا من تهم
بعض الرواة والمعروف ما تقدم **الموضع الرابع** اطلق الشاتين والسنة ان تكونا
متكافئتين كما جاء في حديث ام كرز انها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في
العقيقة عن الغلام شاتان مكافئتان وعن الجارية شاة لا يضركم ذكرانا كن او اناثا قال
ابن جريج لعطاء ما المكافئتان قال المثلان وروي نحو ذلك عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى
الله عليه وسلم عن الغلام شاتان متكافئتان وعن الجارية شاة وروى ابو هريرة رضي
الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان اليهود تعق عن الغلام ولا تعق عن الجارية فعقوا
عن الغلام شاتين وعن الجارية شاة وقد قال الشافعي رضي الله عنه في رواية البويطي عقب
ما تقدم من قضية الحسن والحسين روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عن الغلام شاتان
مكافئتان وعن الجارية شاة واتفق اصحاب الشافعي على ان السنة في الشاتين ان تكونا
مكافئتين **الموضع الخامس** مقتضى كلامه ان سنة العقيقة انما تؤدى من الشاة وذلك يحمل

لامرين

لامرين احدهما اما ان الغنم افضل واما انها لا تجزي غيرها اما الاول فقد قال بعض الاصحاب
كما قال المصنف في الروضة تبعا للشرح ان الغنم افضل من الابل والبقر قال والصحيح خلافه
كالاضحية وينبغي ان تتاتى السنة بسبع بقرة او بدنة واما الثاني وهو انه لا يجزي غير الغنم
فلم يقل به احد من الشافعية وفي السنن للبيهقي من رواية ابن جريج قال انسان لعطا بعد روايته
حديث ام كرز ارايت ان ذبحت مكانها جزورا قال ابدا بالذي تسمي فم اذبح ما شئت قلت له والسنة
قال والسنة واسند البيهقي عن ابي مليكة قال نفس لعبد الرحمن بن ابي بكر غلام فقيل لعايشة
يا ام المومنين عقي عن ولدك عنه جزورا فقالت معاذ الله ولكن ما قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم شاتان مكافاتان **الموضع السادس قوله** وسنها وسلامتها
والاكل والتصدق كالاضحية ونقول كلما اوردنا في الاضحية ياتي هنا فاذا قال لله علي ان
اعق عن ولدي او المولود الذي سيولد او المولود بهذه الشاة وهي سليمة فحصل بها عيب
قبل الولادة او بعد قبل امكان الذبح او بعد امكان الذبح بعد الولادة ولكن احسن الذبح
الى يوم السابع الذي هو افضل فانه لا يمنع هذا العيب من العقيقة بهذه المعنية
وفي صورة التاخير بعد الولادة السابع نظر والارجح ما قدمنا **الموضع السابع**
ظاهر كلامه يقتضي انه يجب في العقيقة التثليث فللصدقة ثلث وللهدية ثلث وللاكل
ثلث وقد ذكر المصنف ذلك في الروضة تبعا للشرح وقال به جمع من الاصحاب
ولم يحك الامام الشافعي رضي الله عنه نصا يقتضي ذلك في شي من كتبه وقد جات
احاديث فمن اعطا القابلة رجلها فمن ذلك ما اسنده البيهقي عن علي رضي الله عنه ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة اعطي القابلة رجل العقيقة وروى ابو داود في
المراسيل عن جعفر عن ابيه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في العقيقة التي عقتها فاطمة
عن الحسن والحسين رضي الله عنهما ان يبعثوا الى القابلة منها برجل وكلوا واطعموا ولا
تكسروا العظم عظما وجا عن جعفر بن محمد عن ابيه ان علي بن ابي طالب رضي الله عنه
اعطى القابلة رجل العقيقة وقد ذكر المصنف في الروضة تبعا للشرح استحباب
ذلك فعلى هذا خرجت العقيقة عن التثليث الذي في الاضحية ان كانت الرجل قبل
التثليث وان كانت الرجل من ثلث الهدية فليس ذلك كالاضحية وفي اعطا القابلة
الرجل والنهي عن اعطا الجزار من الاضحية شيا دال على المسامحة في باب العقيقة واذا
واذا اهدي للغني من العقيقة ملكه وفي الاضحية ما تقدم بين كلام الامام وما نعقبناه به والفرق بين الاضحية والعقيقة ان الاضحية ضيافة عامة من الله سبحانه
وتعالى لعباده المومنين فلا يملك الاغنيا منهم بالهدية بخلاف العقيقة **الموضع
الثامن قوله** وليس طبخها هذا ليس فيه خبر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا اثر عن
صحابي يحتج به واما ما وقع في المهذب عن عايشة رضي الله عنها انها قالت السنة

شاتان متكافئتان عن الغلام وعن الجارية شاة تطبخ ولا يكسر عظم ويأكل
ويطعم ويتصدق فلم نقف له على اسناد وقال المصنف في شرح المهذب
انه غير معروف والامر كما قال وليس من نص الشافعي ان الطبخ سنة وفي
تهذيب البغوي قال الشافعي ويطبخها بحموضة وهذا الذي ذكره البغوي
عن الشافعي لا نعرف في شيء من كتب الشافعي ولم يذكره احد من المصنفين
غير البغوي وعلى تقدير ثبوت هذا النص فليس فيه ان ذلك سنة وانما يدل
على جواز الطبخ ولا خلاف في جواز طبخ اكثرها وقد ذكر الماوردي وجهين في
جواز الاقتصار على التصدق باللحم المطبوخ احدهما انه لا يجوز وهذا على انه
يعتبر في سنها سن الاضحية والوجه الثاني انه لا يجوز الاقتصار في الصدقة
على اللحم المطبوخ وهذا على الوجه الذي يعتبر فيه سن الاضحية وظهر من
هذا الذي ذكره الماوردي ان الاصح الاول لان الاصح اعتبار سن
الاضحية وعلى ذلك جرى الامام في النهاية فقال ان اوجبنا التصدق
بمقدار من العقيقة وجب تمليكه شيئا ولصاحب الاوجه عندنا غيره وعلى
ذلك جرى الغزالي في البسيط ولم يذكر الشيخ ابو حامد الطبخ بالكلية
لا سنة ولا جوازا وكذلك المحاملي في التجريد وذكر ابن الصباغ انه يطبخ لحمها
طبيخا حلوا تفاؤلا بحلاوة اخلاق المولود ولم يذكر ان ذلك سنة والاقدام على
الحكم بالسنة للناس من غير ثبوته بالسنة ولا بالقياس لا ينبغي ان يصار
ولا يعول عليه فان قيل ثبت السنة بالقياس على طعام الوليمة قلنا لا
يصح القياس على الوليمة لان الوليمة ليس اراقة الدم فيها نسكا واراقة الدم
هناك نسك كالاضحية فكما الحقت بالاضحية في جميع ما تقدم الحقت بها
ايضا في التصدق باللحم النيء وفي السنن للبيهقي عن عامر الاحول انه قال اظن عطا
قال ويطبخ وهذا اذا ثبت عن عطا فهو محمول على غير الذي يجوز الاقتصار
عليه في الصدقة ولم يقل عطا ان ذلك سنة ولو قال عطا ذلك فليس بحجة
والمقصود تقرير مذهب الشافعي وفي شرح المهذب للمصنف قال
جمهور اصحابنا يستحب ان لا يتصدق بلحمها نيا بل يطبخ ثم ذكر ما سبق من
الماوردي والامام ثم قال والمذهب الاول وما حكاه عن الجمهور
من انه يستحب ان لا يتصدق بلحمها نيا لم اجده في احد من الاصحاب وانما
اوقعه فيه كلامه في الروضة تبعا للشرح فان فيه يستحب ان لا يتصدق
بلحمها نيا بل يطبخه ثم ذكر ما سبق عن الماوردي والامام وهو الذي ذكره
الرافعي في الشرح وتبعه المصنف عليه لا يوجد في تصنيف من تصانيف
الاصحاب والعجب من ذكر المصنف في شرح المهذب ذلك مع ان الذي في

التهذيب

في المهذب ويستحب ان يطبخ من لحمها طبخا حلوا تفاولا بحلاوة
اخلاقه فانظر الى قوله ويسن ان يطبخ من لحمها ومباينته لقول
الشارح عن جمهور الاصحاب فان كان عنده كلام المهذب موافق للجمهور
فهذا ممنوع وان كان عنده انه مخالف فكان ينبغي التنبيه عليه وفي المحرر ما
يقرب من كلام المهذب فانه قال ويستحب ان يطبخ ولا يفرق لحمها كله
بيا والذي وقع في المنهاج يوافق ما في الروضة والشرح وقد سبق ما
فيه وعلى الجملة فالاسراع في الكتابة وعدم امعان النظر يوقع فيما منه يحذر
فنسال الله تعالى المنة علينا بالتثبيت والامكان فانه الكريم المنان **الموضع**
التاسع اطلق سنة طبخها ومقتضاه ان تعين ما يطبخ ليس داخلا في الاستحباب
وليس كذلك على طريقته فقد قال في الروضة تبعا للشرح وفيما يطبخه به وجهان
احدهما الحموضة نقل في التهذيب عن النص واصحهما يحلو تفاولا بحلاوة اخلاق
المولود فعلى هذا لو طبخ حامض ففي كراهته اصحهما لا يكره وذكر المصنف نحو ذلك
في شرح المهذب واحتج للحموضة بحديث جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
نعم الادم الخل رواه مسلم والمصنف تبع في ذلك البغوي فانه قال كان الشافعي
اخذه من قول النبي صلى الله عليه وسلم نعم الادام الخل ويقال للبغوي والمصنف
لم يتعين الخل للحامض فان الليمون يطبخ به الحامض وكذلك الحصرم وكذلك بعض الالبان
وانما وجه الحامض ما ذكره ابو الفرج الزاز في تعليقه من ان ذلك للتفاول حتى لا يكون
الولد سمجا ويشهد لما ذكره ابو الفرج انه نقل عن القاضي الطبري انه قال العادة
طبخه بالما والملح وهذا الذي ذكره القاضي شاهد للتفاول بان المولود لا يكون سمجا
لان الملح في اصلاح الطعام ولهذا يشبه من يسمج بطعام لا ملح فيه وما ذكره القاضي
سبقه اليه عطا بن ابي رباح ففي سنن البيهقي من حديث رواية بن جريج عن عطا انه
قال في العقيقة تقطع اربا اربا وتطبخ بما وملح وتهدى الى الجيران قال البيهقي وروي
في ذلك عن جابر بن عبد الله من قوله هذا ما ذكره البيهقي قال الطبري وعادة اهل
طبرستان طبخه بالارز وهو حسن وما ذكره القاضي عن اهل طبرستان ان كان الارز يطبخ
بالحلو فهو موافق لاحد الوجهين وان كان الارز يطبخ بليمون فهو موافق للاخر وان كان
بارز وحده فهو خارج عن الوجهين والذي عندنا انه لم يصح في ذلك خبر ولا اثر فمهما طبخ
به غير القدر الذي يجب التصدق به كان واسعا له نوع من التقدم والحامض يقصده كثير
من الناس وكثيرا ما يقصدون ما كان بالثوم لكن التفاول بحلاوة اخلاق المولود والتفاول
بان لا يكون سمجا غير ما يقصده الناس والبعث الى الفقرا اولى فقد نقل القاضي حسين عن
النص انه لا يتخذ دعوة بل يبعث به الى الفقرا واما عدم كسر العظم فقد جا فيه خبر
رواه ابو داود في المراسيل عن محمد بن العلا عن حفص عن جعفر بن محمد عن ابيه ان النبي صلى

والحلو

الله عليه وسلم قال في العقيقة التي عقتها فاطمة عن الحسن والحسين رضي الله عنهم
لا تكسروا منها عظما واسند البيهقي عن عطاء انه كان يقول يقطع حد ولا ولا تكسر
لها عظم وقد نص الشافعي على ذلك في البويطي قال ولا تكسر عظامها فلذلك لم يتعقب
كلام المصنف هنه الموضع العاشر قوله وان ذبح يوم سابع ولادته ظاهره انه يحسب
يوم ولادته من السبعة وهذا هو الذي صححه في الروضة تبعا للشرح فقال يحسب
من السبعة يوم ولادته على الاصح ثم نقل في زيادته عن نص الشافعي في البويطي انه لا يحسب
اليوم الذي ولد فيه ولم يقل انه المذهب وحكاه في شرح المهذب وقال ان المذهب
انه يحسب وكيف استقام له بعد ان عرف النص ان يقول ان المذهب غيره وليس
للشافعي نص يخالفه واعتمد المصنف في ترجيحه غير النص ظاهر الاحاديث وليس في ظاهر
الاحاديث ما يشهد له وسنذكر الاحاديث في ذلك والذي يقوله ان الذي في
البويطي انما هو عن مالك وهذا نصه قال الشافعي قال مالك وانما يكون العقيقة
يوم السابع وانما يحسب السابع اذا ولد الصبي قبل الفجر فذلك اليوم يحسب وان ولد بعد
الفجر فانه يلغا ولا يحسب ولا يعق عن كبير ويذبح في صدر النهار وهذا اخر الترجمة والذي
ظهر لي ان هذا هو حكاه الشافعي عن مالك وهو المشهور عند المالكية عن مالك وان
ولد بعد الفجر في صدر النهار من غدوة الى نصف النهار فانه يحسب ذلك اليوم ثم رجع
عن هذا وقال ما هو المشهور وهو الذي حكاه الشافعي عنه وانما قال مالك ذلك لان
السنة لا تحل الا باليوم الثاني ولما حكاه الشافعي ولم يخالفه امكن ان يقال ان ذلك قول
الشافعي ايضا وفي الحاوي للماوردي اختلف اصحابنا في اول السبعة على وجهين احدهما
وهو قول الاكثرين انه يوم الولادة ويكون معدودا من السبعة والوجه الثاني وهو قول
ابو عبد الله الزبيري انه من يوم بعد الولادة وليس يوم الولادة معدودا منها وما
ذكره الماوردي هنا في النقل عن الاكثرين خالفه في الكلام على الختان فقال باب صفة
المسنون قال والاختيار ان يختن في يوم السابع لان رسول الله صلى الله عليه وسلم
سن ختان المولود في اليوم السابع وقد يعق عنه وختن الحسن والحسين رضي الله عنهما
في اليوم السابع واختلف اصحابنا هل يحسب منها يوم الولادة ويختن في اليوم السابع
فيه ام لا على وجهين احدهما وهو قول ابي علي بن ابي هريرة يحسب يوم الولادة
والوجه الثاني وهو قول الاكثرين لا يحسب ويختن في اليوم السابع بعد يوم الولادة
وهذا روى ختان الحسن والحسين هذا كلام الماوردي فنقل عن الاكثرين في باب
الختان انه لا يحتسب بيوم الولادة ونقل عن الاكثرين في العقيقة انه يحتسب يوم
الولادة وقد قال في الختان ان ختان المولود في اليوم السابع ويعق عنه وما ذكره الماوردي
من ختان الحسن والحسين في اليوم السابع وجدته مسندا في معجم الطبراني الاوسط
قال الطبراني حدثنا محمد بن احمد بن الوليد البغدادي قال حدثنا محمد بن السري

العسقلاني

العسقلاني قال حدثنا الوليد بن مسلم قال حدثنا ازهر بن محمد عن محمد بن المنكدر عن جابر
ابن عبد الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عق عن الحسن والحسين وحنكهما لسبعة
ايام الازهر بن محمد هذا الامام الطبراني وفي ترجمة ابن ابي شيبة في ترجمة يوم تذبح العقيقة
حدثنا عبد بن سليمان عن الملك بن ابي سليمان عن عبد الملك بن اعين عن ابي جعفر قال
كانت فاطمة عليها السلام تعق عن ولدها يوم السابع وتسميه وتحنكه وتحلق راسه
وتتصدق بوزنه ورقا واسند البيهقي في السنن في باب ما جاء في وقت العقيقة وحلق الراس
والتسمية من حديث سلمان بن عامر رفعه قال الغلام مرتهن بعقيقته يماط عنه الاذا
ويراق عنه الدم في اليوم السابع ثم اسند البيهقي بعده عن بريدة عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال العقيقة تذبح لسبع ولاربع عشرة ولاحدى وعشرين ثم اسند عن
مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم عق عن الحسن والحسين شاتين يوم السابع وامر ان
يماط عن راسه الاذى وقال اذبحوا على اسمه وقولوا بسم الله والله اكبر هذه
عقيقة فلان ثم اسند عن جعفر بن محمد عن ابيه ان النبي صلى الله عليه وسلم سمى الحسن
يوم سابعه هذه الاحاديث الواردة في الباب وليس ظاهرها ما قال المصنف
في شرح المهذب ان يوم الولادة منها بل الامر منها محتمل وما وقع للماوردي من الاختلاف
في الموضعين وقع للمصنف ايضا فانه قال في الروضة وجهان سبق وذكر في الختان
من زيادته وهل يحسب يوم الولادة من السبعة المتحدة وجهان في المستظهري
اصحهما لا وحكاه عن الاكثرين وذكر مثله ايضا في شرح المهذب في باب السواك فقال
صاحب الحاوي والمستظهري هل يحسب يوم الولادة من السبعة فيه وجهان قال
ابو علي بن ابي هريرة يحسب وقال الاكثرون لا يحسب فيختن في السابع بعد يوم الولادة وصحح
في شرح مسلم في الختان في الكلام على الفطرة انها تحسب خلاف ما صححه في الروضة
وهذه امور تقع للمصنف بحسب ما يطرأ له ذلك الوقت واذا نظرنا الى ما تعلق
بالمدد في الابواب من باب مسح الخف واربعة ايام للمسافر وثلاثة ايام في شرط
الخيار وغير ذلك وجدنا الامور فيها مختلفة باعتبار مداركها ولو قيل اذا جاء
وقت الولادة من السابع فقد تمت السبعة لكان له توجيه وقد ذكره اصبغ من
المالكية ولو قيل ان ولد في صدر النهار حسب اعتبارا بالاكثر لكان له وجه وهو
رواية عن مالك ولم يذكر الشافعي الا عدم الحساب مطلقا ولم يتعقبه فكان العمل به
في مذهبه اولى وقد نقل الماوردي عن الاكثرين في الختان الذي يفعل في يوم ذبح العقيقة
الموضع الحادي عشر قوله ويسمى فيه اي في اليوم السابع هذا وان دل عليه
ما سياتي من حديث الحسن عن سمرة وما سيأتي من حديث جعفر بن محمد فقد قال
البيهقي في السنن بعد سياقه تلك الاحاديث فيما مضى باب تسمية المولود حين
يولد وما جاء فيها مما مضى فاسند من حديث انس بن مالك قال ذهبت بعبد الله بن ابي

طلحة الانصاري الى رسول الله صلى الله عليه وسلم حين ولد ورسول الله صلى الله
عليه وسلم في عباءة يهنأ بعيرا له فقال هل معك تمر فقلت نعم فناولته تمرات
فالقاهن في فيه فلاكهن ثم فغر فا الصبي فمجه في فيه فجعل الصبي يتلمظه فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم حب الانصار التمر وسماه عبد الله اخرجاه الصحيحين
واخرج الصحيحان من حديث ابي موسى الاشعري قال ولد لي غلام فاتيت به النبي
صلى الله عليه وسلم فسماه ابراهيم فهذان حديثان صحيحان يدلان على التسمية يوم
الولادة ولما ولد للنبي صلى الله عليه وسلم ولده سماه ابرهيم سماه بهذا الاسم ليلة ولادته
بعد ان ولد ففي الاستيعاب لابن عبد البر في اول باب حرف الالف ترجمة ابراهيم بن
النبي صلى الله عليه وسلم ان الزبير بن بكار قال انه لما كان يوم سابعه عق عنه النبي صلى
الله عليه وسلم بكبش وحلق راسه وسماه يوميذ وتصدق بوزن شعره ورقا على المساكين
واحد واشعره قد فتوه في الارض قال بن عبد البر هكذا قال الزبير سماه يوم سابعه والحديث
المرفوع اصح من قوله واولى اخبرنا سعيد بن نصر قال نا قاسم بن اصبغ قال نا
ابن وضاح انا ابو بكر بن ابي شيبة قال نا شبابة بن سوار قال نا سليمان بن المغيرة
عن ثابت عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولد لي الليلة غلام فسميته
باسم ابي ابراهيم وهذا الذي قد ذكره بن عبد الله قد جرى عليه بعض الحنفية
المتاخرين قد ذكر ما قال الزبير ثم قال والصحيح انه سماه يوم مولده واذا ثبتت الاحاديث
الصحيحة بالتسمية يوم الولادة فهو السنة خلاف ما ذكره المصنف تبعا لاصله
وليس للشافعي نص يخالف ذلك ولم يتعرض لذلك جمع كثير من الاصحاب فان قيل
فحديث الحسن عن سمرة الذي سياتي اخرجه اصحاب السنن الاربعة وقال
الترمذي حديث حسن صحيح ولفظه كل غلام رهن بعقيقته يذبح عنه يوم سابعه
ويحلق ويسمى وفي حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه
وسلم امر بتسمية المولود يوم سابعه ورفع الاذى عنه والعق رواه الترمذي
وقال حديث حسن غريب وهو في كتاب الترمذي في ابواب الاستيذان
وذلك يقتضي التسمية يوم السابع قلنا تلك الاحاديث اصح فالعمل بها مقدم
على العمل بما هو دونها في الصحة وقد تقدم ذلك في كلام البيهقي **الموضع الثاني**
عشر قوله ويحلق راسه بعد ذبحها يوهم ان حلق الراس لا يختص سنته باليوم
السابع وليس كذلك فالذي جاء في الاخبار والاثار والنص واتفاق الاصحاب ان
سنة الحلق يختص باليوم السابع فكان ينبغي للمصنف ان يقول ويحلق فيه راسه بعد
ذبحها **الموضع الثالث عشر قوله** بعد ذبحها هو شي قاله البغوي في التهذيب
والشيخ في المهذب والجرجاني في التحرير تبعا له ولكن الذي نقله الروياني عن نص الشافعي
انه يكون قبل الذبح ورجحه الروياني وقطع به المحاملي في المقنع كذا قال المصنف في

زيادة

زيادة الروضة وزاد عليه انه قطع به المحاملي في التجريد فقال ويستحب ان يبدا
بحلق راسه ثم يذبح لان العقيقة مشتقة من الجمع يقال عققت الشيء اذا جمعته ويستحب
ان يدع الحلق الشعر وجمعه ليحصل الاسم ثم يذبح وما قطع به المحاملي قطع به الشيخ
ابو حامد في تعليقه فقال اتمنى ان يحلق راسه اولا ثم يعق عنه لان العقيقة مشتقة
من عققت الشيء بمعنى جمعته فاحببنا ان يوجد الاسم ثم يعق عنه هذا كلام الشيخ
ابو حامد والمحاملي وما رجحه الروياني ان هذا هو المذهب فانه ليس في ذلك الجانب
نص للشافعي ولا مثل الشيخ ابي حامد راس العراقيين وفي ذلك الجانب صاحبا المهذب
والتهذيب وهما معاملان بالحالي والروياني فلم يبق الا الجرجاني وهو تابع لما في المهذب
فان قيل بل في ذلك الجانب نص الشافعي ذكره الماوردي فقال يقترن من بالعقيقة
من المندوب اليه في المولود ثلاثة اشياء احدها ان يحلق شعره يوم السابع ويتصدق بوزنه
فضة قال الشافعي وهذا احب ما صنع بالمولود بعد الذبح قلنا انما اراد الشافعي بذلك
اجتناب ما كانت الجاهلية تصنعه من تدميد راس المولود بدم العقيقة ثم
يحلقون راسه لا ان تاخير الحلق عن الذبح سنة ويدل لما قدمناه من عادة الجاهلية
ما اسنده ابو داود في السنن من حديث عبد الله بن بريدة قال سمعت ابي بريدة يقول
كنا في الجاهلية اذا ولد لنا احدنا غلام ذبح شاة ولطخ راسه بدمها فلما جاء الله
بالاسلام كنا نذبح شاة ونحلق راسه ونلطخه بزعفران وروى البيهقي من حديث عمر
عن عائشة في حديث العقيقة قال كان اهل الجاهلية يحملون قطنة في دم العقيقة
ويجعلونه على راس الصبي فامر النبي صلى الله عليه وسلم ان يجعل مكان الدم خلوقا ثم اسند
من طريق الحسن عن سمرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كل غلام رهين
بعقيقته تذبح عنه يوم السابع ويحلق راسه ويسمى واخرجه ابو داود وقال
ويحلق او يسمى قال ابو داود ويسمى اصح فظهر من ذلك ان الذي قاله الماوردي عن
الشافعي لا يقتضي استحباب تاخير الحلق عن الذبح واما قول المصنف في شرح
المهذب ان في الحديث اشارة اليه ما تبع فيه الشيخ في المهذب فانه قال والمستحب
ان يحلق راسه بعد الذبح لحديث عائشة رضي الله عنها والذي ذكر من حديث عائشة
قالت عق رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحسن والحسين يوم السابع وسماهما
وامر ان يماط عن راسهما الاذى وليس في حديث عائشة الدلالة لما ذكر الشيخ في
المهذب وانما هو اشارة كما قال المصنف في شرح المهذب وقال في الروضة
في الحديث اشارة فهو ارجح ونحن نقول المذهب ما نقله الروياني عن نص الشافعي وجزم
به من ذكرنا من العراقيين ورجحه الروياني فان قيل فالمحرم يستحب ان يحلق ثم
يذبح قلنا لان اللائق بالحاج ذبح هديه في حال احرامه بخلاف العقيقة فان
اللائق ان يزال عن الصغير الاذى ثم يذبح عقيقته وقضية حديث عائشة الذي فيه

فيه بسم الله والله اكبر ان تكون التسمية سابقة على الذبح او معه بدليل قوله هذه
عقيقة فلان **الموضع الرابع عشر** مقتضى كلامه اولا واخرا ان المولود اذا مات
قبل السابع لا يستحب ذبح العقيقة **الموضع الخامس عشر قوله** ويؤذن في
اذنه حين يولد اطلق الاذن كما اطلقه من ذكر هذه السنة وهو مقيد بمقتضى الادلة
بالاذن اليمنى ونحن نذكر ما جاء في ذلك من الخبر وفعل السلف ونبين ما يعتمد على
اصل الامام الشافعي رضي الله عنه اما الخبر فروى عبد الرزاق عن الثوري عن عاصم بن
عبيد الله بن عاصم عن عبيد الله بن ابي رافع عن ابيه قال رايت رسول الله صلى
الله عليه وسلم اذن في اذن الحسن بن علي رضي الله عنهما بالصلاة حين ولدته فاطمة
ومن طريق عبد الرزاق اخرجه البيهقي في السنن ولم يتكلم البيهقي على حال الحديث واخرجه
ابو داود في الاذن عن مسدد عن يحيى بن سعيد يعني القطان عن سفين هو
الثوري بسنده المذكور واخرجه الترمذي في الاضاحي عن بندار عن يحيى
ابن سعيد وعبد الرحمن بن مهدي كلاهما عن سفين وقال هذا حديث حسن صحيح
وليس كما قال الترمذي ففي اسناده عاصم بن عبيد الله بن عاصم بن عمر بن الخطاب
وقد قال فيه بن عيينة كان الاشياخ يتقون حديثه والعجب ان بن عيينة
روى عنه وقيل لشعبة لو قيل لعاصم بن عبد الله من بني مسجد البصرة لقال فلان
عن فلان عن النبي صلى الله عليه وسلم وفي رواية لقال حدثني فلان عن فلان ان النبي صلى
الله عليه وسلم نباه والعجب ان شعبة يقول في هذا ثم يروي عنه وقال
ابن المديني عن سفين بن عيينة اتاني شعبة فسالني عن عاصم بن عبيد الله فقلت له
قل ما سالناه الا قال حدثني عبيد الله بن عامر حدثني سالم وقال مالك لقرة بن
سليمان شعبة لم يشدد في الرجال وقد روى عن عاصم والعجب ان مالكا يقول فيه
ثم يروي عنه ثم قال النسائي لا نعلم مالكا روى عن انسان ضعيف مشهور بالضعف الا
عاصم ولا نعلم ان مالكا حدث عن احد يترك حديثه الا عبد الكريم بن ابي المخارق وقد قيل
ان مالكا لم يرو عنه خلاف ما قال النسائي وقيل لم يرو عنه الا حديثا واحدا وضعفه
يحيى بن معين ولكن يحيى القطان ذكر عنده ضعفه فقال هو عندي نحو ابن عقيل وقال
بن سعد كثير الحديث ولا يحتج به وقال البخاري وابو حاتم منكر الحديث وقال
الدارقطني مدني يترك وهو مغفل ولكن قال العقيلي فيه لا باس به وقال بن عدي قد
روى عنه الثوري وابن عيينة وشعبة وغيرهم من ثقاة الناس وقد احتمله الناس
وهو مع ضعفه يكتب حديثه وهذا الذي ذكره العقيلي وابن عدي يقتضي انه لا يترك
حديثه وقد روى البخاري في افعال العباد واخرج له ابو داود والترمذي وبن ماجه
والنسائي في عمل اليوم والليلة وكلام الاكثر يقتضي انه لا يحتج بحديثه خلافا للترمذي
واذا كان كذلك فلا ينبغي ان يثبت في مذهب الشافعي ما لم ينص عليه ولم يرتضه ولا

يعوض

ولا يعرض له جمهور الاصحاب وانما يعرض لهذا الشيخ في المهذب والبغوي في التهذيب
واتبعهما الرافعي عليه وجرى المصنف على ما ذكر الرافعي وما هكذا الجزم بالاحكام في مذهب
الشافعي مع احتمال قوله اذن بالصلاة للاقامة وقد قال عبد الرزاق في مصنفه
اخبرنا ابن ابي يحيى عن عبد الله بن ابي بكر ان عمر بن عبد العزيز كان اذا ولد له ولد اخذه
كما هو في خرقة فاذن في اذنه اليمنى واقام في اليسرى وقد قال الرافعي جرى هذا بعض
الاصحاب وعن مالك انه لا يستحب ان يقول في اذن المولود واني اعيذها بك وذريتها
من الشيطان الرجيم هذا ما ذكره الرافعي وكل هذه الامور لا يتهيا في مذهب الشافعي الا
بطريق معتبر وفي كتاب ابن السني من حديث الحسن بن علي رضي الله عنهما عن النبي
صلى الله عليه وسلم من ولد له مولود فاذن في اذنه اليمنى واقام في اليسرى لم تضره ام
الصبيان ذكر هذا الحديث المصنف في شرح المهذب ولم اره في كتاب ابن السني وام الصبيان
التابعة من الجن واعلم ان تقييد ما اطلقه المصنف من الاذان في الاذن بالاذن اليمنى اذا
جرينا على ذلك دليله حديث عايشة رضي الله عنها الثابت في الصحيحين وغيرهما ان النبي صلى
الله عليه وسلم كان يعجبه التيمن في تنعله وترجله وطهوره وفي شانه كله وهذا من المواضع
الذي يدخل في شانه كله **الموضع السادس عشر قوله** وتحنك بتمر اطلقه بالمولود
وهذا يختص بالصبيان فلم يجي في السنة تحنيك الاناث ونحن نسوق الاحاديث في ذلك
فمنها في سنن ابي داود عن عايشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يوتى بالصبيان فيدعو لهم ويحنكهم ومنها ما في الصحيحين عن اسما بنت ابي بكر قالت حملت
بعبد الله بن الزبير بمكة فاتيت المدينة فولدت بقبا ثم اتيت به النبي صلى الله عليه وسلم
فوضعه في حجره ثم دعى بتمرة فمضغها ثم تفل في فيه فكان اول شي دخل جوفه ريق النبي
صلى الله عليه وسلم ثم حنكه بالتمر ثم دعا له وبرك عليه وقد سبق حديث انس بن مالك
في مجيه بعبد الله ابن ابي طلحة وقوله صلى الله عليه وسلم هل معك تمر وهو مخرج في الصحيحين
فلم يجي في السنة فعل ذلك في الانثى ولهذا قال البغوي اذا ولد صبي يستحب ان يحنك وهو
ان يمضغ التمر ويدلك به حنك الصبي داخل فمه وروي عن عايشة رضي الله عنها قالت كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتى بالصبيان فيبرك عليهم ويحنكهم هذا كلام البغوي وقد
جرى فيه على مقتضى السنة وقد اطلق الشيخ في المهذب استحباب تحنيك المولود واحتج
له بحديث انس في عبيد الله بن ابي طلحة والذي في حديث انس انما هو مج ما مضغه النبي
صلى الله عليه وسلم من التمر في فيه وهذا خلاف ما سبق من تفسير البغوي للتحنيك وقد
فسر المصنف في شرح المهذب التحنيك بان يدلك به حنك المولود ويفتح فاه حتى
ينزل الى جوفه وفي صحاح الجوهري وحنكت الصبي وحنكته اذا مضغت تمرا او غيره
ثم دلكت بحنكه فان قيل ما الحكمة في اختصاص استحباب التحنيك بالذكر قلنا لان الذكر
تطلب فصاحته واشتداد حنكه وحلاوة لسانه بخلاف الانثى وقد ذكر المصنف في

شرح المهذب عن الاصحاب انه اذا لم يكن تمر فشي اخر حلو ولو قيل ان وجد رطبا حنك
منه لكان مناسبا لحال الصائم فقد جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم انه يفطر على رطبات
فان لم يجد فعلى تمرات ويستحب ان يكون التحنيك بوتر من واحد او ثلاث وان يكون المحنك من
الصالحين فان لم يكن رجل فامراة صالحة **كتاب الاطعمة** حيوان
البحر السمك منه حلال كيف مات وكذا غيره في الاصح وقيل لا وقيل ان اكل مثله في
البر حل والا فلا ككلب وحمار وما يعيش في بر وبحر كضفدع وسرطان وحية حرام
اعلم ان قوله حيوان البحر يريد به الذي لا يعيش الا في الما وسوا كان بحرا ام بنهر
ام بير ويدل على ان مراده ما قدمناه قوله بعد ذلك وما يعيش في بر وبحر المراد ان يكون
عيشه في الما كما سياتي في نص الشافعي وذكر الماوردي عند التساوي وجهين في انه بحري
ام بري والاصح الذي يقتضيه النص انه بري **اذا علمت ذلك فنقول تصحح كلامه**
في مواضع احدها قوله كيف مات يقتضي توقف الحل على موته وليس كذلك بل هو حلال
وان كان حيا وقد سبق ذلك في قول المصنف ولا يقطع بعض سمكه فان فعل او بلع سمكة حية
حل في الاصح **الموضع الثاني** قوله وكذا غيره في الاصح فيقتضي انه لا يطلق اسم السمك
على الكل وقد قال في الروضة تبعا للشرح ان الاصح ان السمك يقع على جميعها ولكن اذا حمل
كلام المصنف في المنهاج على الاطلاق العرفي والذي في الروضة على الاطلاق اللغوي او الشرعي
فلا ايراد وسياتي في نص الشافعي في اختلاف العراقيين ان الذي في البحر سمك وغيره ويجوز
ان يكون المراد بالسمك السمك المتفق عليه وبغيره المختلف فيه **الموضع الثالث**
يستثنى من غيره التمساح فانه لا يوكل خلافا للصيمري فان قيل لا يرد على المصنف التمساح
لامرين احدهما ان التمساح ليس من حيوانات البحر لانه يعيش في البحر والبر والمصنف
كلامه فيما لا يعيش الا في الما وقد ذكر بعد ذلك ما يعيش في البر والبحر **قلنا** دعوى انه
يعيش في البر والبحر ان كان مستندها انه يخرج من البحر الى البر في جزيرة او شاطي البحر
فهذا ليس دليلا على هذه الدعوى لان هذا زمن قليل وغالب زمانه انما هو في البحر
وقد اعتبر الشافعي في البحري ان يكون اكثر عيشه في البحر كما سياتي في نصه في الام
الامر الثاني ان التمساح يتقوى بنابه فكان كذي ناب من السباع وهذا ليس بجواب
لان التقوي بالناب انما يوثر في السباع البرية اما في حيوان البحر فلا وعلى كل حال
فكان ينبغي للمصنف ان ينبه عليه اذا هنا واما عند قوله وما يعيش في بر وبحر كضفدع
وسرطان وحية فنقول وتمساح وقال المصنف في الروضة تبعا للشرح اعلم ان
جماعة استثنوا الضفدع من الحيوانات التي لا تعيش الا بالما تفريعا على الاصح وهو حل
الجميع وكذا استثنوا الحيات والعقارب ومقتضى هذا الاستثنا انها لا تعيش الا في الما
ويمكن ان يكون نوع فيها كذا ونوع كذا واستثنى القاضي الطبري النسناس على ذلك الوجه
ايضا وامتنع الروياني وغيره من مساعدته زاد المصنف ساعده ابو حامد وجرى على ذلك

في الشرح

في شرح المهذب وما ذكره المصنف من مساعدة الشيخ ابي حامد ليس بصحيح فالشيخ
ابو حامد قد صرح على هذا القول بحل انسان الماء وقال ان مذهب الشافعي حل كلب
الماء وخنزيره وانسان الماء وما اشبه ذلك واما الضفدع الذي لا يعيش الا في الماء فمقتضى
كلام الشيخ المصنف تبعا للشرح انها تستثنى وقد قال المصنف في شرح المهذب
الصحيح المعتمد ان جميع ما في البحر يحل ميتته الا الضفدع ويحمل ما ذكره الاصحاب او بعضهم
من السلحفاة والحية والنسناس على ما يكون في ماء غير البحر وهذا الذي ذكره في شرح
المهذب حمل غير مستقيم والحمل المعتبر لا يختص حياته بالبحر وما ذكره الرافعي من تنوعه
مردود بمقتضى المشاهدة **الموضع الرابع** تعبيره بالاصح يقتضي انه وجه وليس كذلك
بل هو نص من نصوص الشافعي في مواضع منها في اختلاف العراقيين في باب الحج ولفظه
واذا اصاب الرجل من صيد البحر شيئا سوى السمك فان ابا حنيفة كان يقول لا خير
في شيء من صيد البحر سوى السمك وبهذا ناخذ يعني ابا يوسف قال الشافعي
ولا باس ان يصيد المحرم ما كان معاشه في الماء من السمك وغيرها قال الله عز
وجل احل لكم صيد البحر وطعامه متاع لكم الاية فقال بعض اهل العلم بالتفسير
طعامه كل ما كان فيه وهو يشبه ما قال والله اعلم **ومن المنصوص** في ذلك ما ذكره
في الام في كتاب الحج في باب تحريم الصيد قال رضي الله عنه فكل ما صيد في ماء عذب او
بحر قليل او كثير مما يعيش في الماء للمحرم حلال وحلال اصطياده وان كان في الحرم لان
حكمه حكم صيد البحر الحلال للمحرم لا يختلف ومن خوطب باحلال صيد البحر وطعامه
عقل انه انما احل له ما يعيش في مائه لانه صيد وطعامه عندنا ما اتفق عليه فطفا عليه
والله اعلم ولا اعلم الاية تحمل الا هذا المعنى او يكون طعامه في دواب يعيش فيه فتوخذ
بالايدي بغير تكلف كتكلف صيده فكان هذا داخلا في ظاهر جملة الاية وقال
بعد ذلك في مختصر الحج المتوسط في ترجمة صيد البحر كل ما كان فيه صيد في بركات او
في ماء مستقيم او في غيره فهو بحر وسواء كان في الحل او الحرم يصاد ويوكل لانه من ما لم
يمنع لحرمة شيء فليس صيده الا ما كان يعيش فيه اكثر عيشه فاما طائره فانما ياوي
الى ارض فيه فهو من صيد البر اذا اصيب جزى وفي الام في باب السلف في العطر
وزنا قبيل متاع الصياد له يجوز السلم في الفار فقال عطفا على ما يجوز السلم فيه
وفي الفار ان كان من صيد البحر مما يعيش في البحر فلا باس به وان كانت تعيش
في البر وكانت فارا لم يجز بيعها وشراؤها هذا نص صريح في حل اكل فار البحر
وقد ذكر هذا النص جماعة من الاصحاب عن كتاب السلم ولم يعينوا موضعه
وقال الربيع سئل الشافعي عن خنزير الماء فقال يوكل وهذا النص قد حكاه
الشيخ ابو حامد في تعليقه فقال وحكى ابن سلمة عن الربيع ان الشافعي رضي الله
عنه قال يوكل خنزير الماء وحكى بعض اصحابنا ان الشافعي قال يجوز السلف في

حمار الماء كذا وقع في النسخة التي نقلت منها والمعروف فار الماء وهو موجود في الام في الموضع
الذي عينته لك **ومن المنصوص** ما في مختصر المزني في اخر الصيد والذبائح قال
الشافعي وكلما كان يعيش في الماء من حوت او غيره فاخذه ذكاته ولو كان شيئا يطول حياته
فذبحه لاستعجال موته ما كرهته وسوا من اخذه من مجوسي او وثني لا ذكاة له وسوا ما
لفظه البحر وطفا من مايه او اخذه حيا فهذه نصوص الشافعي صريحة في حل غير السمك من
حيوانات البحر وقد سبق ما يتعلق بما يستثنى من ذلك **الموضع الخامس قوله** وقيل لا
يقتضي انه وجه وليس كذلك بل هو قول للشافعي اثبته جماعة قولا منهم القاضي ابو الطيب والامام
والغزالي وغيرهم قال الماوردي قال الشافعي في بعض كتبه انه لا يحل من صيد البحر الا الحوت
واختلف اصحابنا في نفس الحوت فقال بعضهم هو من الاسما العامة يطلق على جميع حيوان
البحر الا الضفدع وما حرم اكله من ذوات السموم فعلى هذا لا يختلف قوله في اباحة اكله وقال
اخرون من اصحابنا ان الحوت خاص للسمك دون غيره فعلى هذا جعلوه قولا ثانيا للشافعي ان اكله
حرام كقول ابي حنيفة وفي الوسيط وللشافعي قول غريب انه لا يحل الا السمك وهو مرجوع عنه
وفي النهاية معنى ذلك **الموضع السادس قوله** وقيل لا يقتضي تحريمه مطلقا ولو ذكي وهذا
مرجوح والارجح انه يحل لان غايته ان يكون بريا فتحرم ميتته وتحل ذبيحته وقد تعرض لذلك
البغوي في التهذيب وقال انه يحتمل وجهين ولم يرجح شيئا والارجح انه حلال **الموضع**
السابع قوله وقيل ان اكل مثله في البر حل والا فلا يقتضي انه وجه وليس كذلك عند جماعة
اثبتوه قولا للشافعي وممن اثبته قولا القاضي ابو الطيب والفوراني والامام والغزالي وغيرهم
وقد قال المصنف في الروضة تبعا للشرح عن الارا المذكورة انها ثلاثة اوجه ويقال
اقوال وقد تقدم ما في ذلك من النصوص الواردة على من جعل الخلاف جميعه اوجها وعندي ان الخلاف
قولان ووجه فاني لم اجد في نصوص الشافعي ما يقتضي هذا الثالث وانما اوردناه على طريقة
الاصحاب الذين اثبتوه قولا لان معهم زيادة علم وممن اثبت الخلاف قولين ووجها ابو الفرج
الزاز في تعليقه **الموضع الثامن قوله** قوله والا فلا يستثنى منه الحوت الرقيق المشبه
للحية في البر وهو نوع من السمك فانه يحل بالاتفاق وممن حكى الاتفاق على حله البغوي في
التهذيب وهذا واضح لا خفا به **فان قيل** هذا سمك وكلام المصنف في غير السمك **قلنا**
قد ذكر التنبيه عليه ويستثنى منه ما لا نظير له في البر فان مقتضى كلامه انه يحرم وقد قال
المصنف في الروضة تبعا للشرح فعلى هذا ما لا نظير له فحلال **الموضع التاسع قوله** وحماره
هذا شي ذكره في المحرر ولم يذكره في الشرح وذكره المصنف في زيادته في الروضة فقال على
هذا لا يحل ما اشبه الحمار صرح به صاحبا الشامل والتهذيب وغيرهما وكذا ذكره في شرح
المهذب وما ذكره عن صاحب الشامل مردود فلم يصرح فيه الشامل بذلك وهذه عبارته
ومن اصحابنا من قال يحل منه ما كان له مثل في البر يحل كبقر الماء وشاته ولا يحل كلبه ولا خنزيره
قال ابو علي ابن ابي هريرة وابو علي الطبري هذا ليس بصحيح لانه خلاف نص الشافعي لانه قال في كتاب

السلم

المسلم فاما الماكول اكله ولان الاشتراك في الاسم لا اعتبار به لان الحمار الاهلي محرم والوحشي
مباح بهذا الكلام من الصباغ وليس فيه تصريح بتحريم حمار الماء وانما ذكره في الرد على من اعتبر اسم
نجس في البر بان الاشتراك في الاسم لا اعتبار به بدليل اشتراك الحمار الاهلي المحرم بالوحشي المباح
وليس يقتضي هذا ان حمار البحر حرام لانه متردد بين الحاقه بالاهلي او بالوحشي والصواب
الحاقه بالوحشي لان هذا وحشي ايضا فالحاق الوحشي بالوحشي اولى وما ذكره صاحب التهذيب
هو موجود في التهذيب وهو شذوذ من صاحب التهذيب لا يلتفت اليه ولا يعول عليه **وقد**
ذكر الماوردي فيما يشبه الحية وهو المسمى ثعبان البحر وهو نوع من السمك انه حلال بالاتفاق
مع ان شبهه في البر حرام **فان قيل** لان ذلك من السمك والحلال في عينه قلنا مسلم ولكن لما لم
ينظر الى السمية لقيام المقتضي للحل وهو كونه سمكا لذلك لا ينظر الى التشبيه لقيام المقتضي
للحل وهو كونه ملحقا بحمار الوحش ولا توقف عندنا على هذا القول في ان حمار الماء حلال لان له شبيها
في البر حلالا وهو حمار الوحش والحاق وحشي بوحشي احق من الحاق وحشي بالاهلي **الموضع**
العاشر قوله وما يعيش في بر وبحر كالضفدع وسرطان يقتضي انه ما لا يعيش من ذلك الا في
البحر حلال وليس كذلك لما تقدم من الاستثنا وعندي هذا الموضع لا يرد لانه ليس في ذلك
شي الا وهو يعيش في البر والبحر **الموضع الحادي عشر قوله** وحية حرام معوض بان
الحيات ذوات السموم لا تمكث في الماء بل اذا اتاها الماء خرجت من شقها واما الحية التي
ليست بذات سم فان هذه لا تعيش الا في البحر وهو نوع من السمك وقد تقدم انه حلال بالاتفاق
قوله ويحرم بغل وحمار اهلي وكل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير كاسد ونمر وذئب
وفهد وفرد وباز وشاهين وصقر ونسر وعقاب وكذا ابن آوى وهرة وحشي في الاصح
شرح كلامه في موضعين احدهما انه يفهم ان ما قبل هذا لا خلاف فيه وليس كذلك
ففي الفيل وجه انه لا يحرم وقد ذكر المصنف ذلك في الروضة تبعا للشرح فقال واختار
ابو عبد الله البوسنجي من اصحابنا مذهب مالك فقال يحل الفيل وقال لا يعد وامن الفيلة
الا الفحل المعلم المغتلم كالابل والصحيح تحريمه وابو عبد الله البوسنجي الذي ذكره المصنف
من قدما الاصحاب من متقدمي الطبقة الثانية من اصحاب الشافعي ومولده في السنة التي
مات فيها الامام الشافعي وهي سنة اربع ومائتين والشافعي ولد في السنة التي مات فيها
ابو حنيفة وهي سنة خمسين ومائة وروى البخاري عن ابي عبد الله البوسنجي هذا وهذا من
عظم مناقب الشافعي ان بعض اصحاب اصحابه الذين من الطبقة الثانية يروي عنه البخاري
الموضع الثاني قوله وهرة وحشي في الاصح يقتضي ان الهرة الاهلية لا خلاف في تحريمها وليس
كذلك ففيها خلاف ذكره المصنف في الروضة تبعا للشرح فقال والهرة الاهلية حرام
على الصحيح وقال البوسنجي حلال فان قيل في شرح الرافعي ولختار ابو عبد الله
البوسنجي كنفسه مذهب مالك وهو حلها وهذا يقتضي انه ليس يوجد قلنا فقد قال في
الفيل وحكى ابو عاصم العبادي ان ابا عبد الله البوسنجي من اصحابنا اختار مذهب مالك في

حل الفيل فقد اثبته الرافعي وجها بعد ذلك في الكلام على لفظ الوحش حيث قال ولنعلم لما
بينا قوله في الكتاب والفيل بالواو لاختيار البوسنجي لان الرافعي لم يعلم على قول الوحيز في
الهرة الوحشية لشبهها بالانسية لان الانسية ذكرت في التنبيه والمحكوم عليه بالتحريم
انما هو الهرة الوحشية ومع ذلك فسبق للرافعي ان يعترض للاعلام بالواو على قوله لشبهها
بالانسية لئلا يتخيل انه ليس يوجد من قوله لنفسه **قوله** وكل سبع صار بتخفيف الدال
على وزن قاض من الضراوة وهي العادة وانما نبهت على هذا لانك رايت من ضبطه بالتشديد
وليس بمراد واصل ذلك ان في حديث ابي سعيد الخدري ان النبي صلى الله عليه وسلم
سئل عما يقتل المحرم فقال الحية والعقرب والفويسقة ويرمي الغراب والكلب العقور
والحداة والسبع العادي الذي من شانه ذلك وهو معنى الضاري **قوله** والاصح حل
غراب زرع يقتضي تخصيص الحل في انواع الغراب بغراب الزرع ولذا صرح به في الروضة
فقال واما الغراب فانواع منها الابقع وهو فاسق محرم بلا خلاف ومنها الاسود الكبير
ويقال له الغداف والكبير ويقال له الجبلي لانه يسكن الجبال وهو حرام على الاصح وبه قطع
جماعة ومنها غراب الزرع وهو اسود يقال له الزاغ وقد يكون بحمرة المنقار والوجهين وهو
حلال على الاصح ومنها غراب حسن اسود صغير رمادي اللون وقد يقال له الغداف
الصغير وفيه وجهان كالوجهين في النوع الذي قبله وقد صحح في الذي قبله الحل فتسمى ذلك
تصحيح الحل في هذا النوع ولهذا قال في المطلب ان الرافعي صححه وان لم يذكر كلام الرافعي
على التصحيح صريحا فلا يدل على تصحيح التحريم فاذكر في الروضة من تصحيح التحريم ليس في
شرح الرافعي وقد قال المصنف في شرح المهذب ان الرافعي صحح فيه التحريم واخذ
ذلك من الروضة ولذا صححه في تصحيح التنبيه واصل ذلك كلامه في الروضة وقد بينا انه
وهم فيه وقد ذكر البغوي في التهذيب تصحيح الحل في هذا النوع فقال وفي الغداف الصغير
وغراب الزرع وجهان اصحهما انهما حلال واعلم ان نقل المكتوب في الاوراق ليس فقها
وانما الفقه النظر في الدليل ونحن سطرنا في هذا الغداف الصغير اذا كان ياكل الميتة كالغداف
الكبير فهو حرام على الاصح كالغداف الكبير وان كان لا ياكل الميتة فهو حلال على الاصح كغراب
الزرع وقد صرح الماوردي والشيخ في المهذب بانه يلتقط الحب وذكر الوجهين فيه
وفي غراب الزرع وقال الماوردي ومما يشبه الغراب وليس بغراب الزاغ والغداف
فاما الزاغ فهو غراب الزرع واما الغراب فهو اصغر منه ولونه كالرماد ولاصحابنا في
حلها وجهان وفي الشامل فاما الغراب الذي يسمى الغداف وهو صغير الجسم لونه لون الرماد
فيحل في احد الوجهين وبه قال ابو حنيفة وكذلك غراب الزرع الذي تسمى الزاغ لان هذين
يلتقطان الحب فاشبها الفواخت والوجه الاخر لا يحل لعموم قول رسول الله صلى الله عليه
وسلم خمس لا جناح على من قتلهن في حل ولا حرم فقد ذكرها الغراب ولم يرجح الشيخ ولا ابن الصباغ
واحدا من الوجهين وقد اختار الشيخ ابو حامد الحل فقال واما الزاغ والغداف وهو اصغر

من الزاغ

من الزاغ فالذي عندي انه حلال وهو قول ابي حنيفة والدليل عليه ما روت عايشة رضي الله
عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال خمس لا جناح على من قتلهن في حل او حرم فذكر الغراب فقال
والغراب الابقع فدل على ان من قتل غير الابقع فعليه الجناح لان الغراب ذو وصفين ابقع واسود
فاذا علق الحكم باحدهما دل على ان ما عداه بخلافه كما نص عليه الشافعي رضي الله عنه في الخمس انها ذات
وصفين وساق الشيخ ابو حامد الكلام على ذلك وممن جزم بحله القاضي ابو الطيب وقال المحاملي في التجريد
ان ظاهر المذهب انهما حلال ومن اصحابنا من قال لا يحل اكلهما والمذهب الاول وجرى الشيخ في التنبيه
على نحو ما قال في المهذب فقال واما غراب الزرع والغداف فقد قيل انهما يوكلان وقيل لا يوكلان ولم
يبين في الكفاية المعتمد في ذلك بل قال عن الاول انه الذي اختاره في المرشد وقال في الاول وصحح
النواوي في غراب الزرع وقال في وجه التحريم صححه النووي في الغداف ولا يظهر بذلك ما
يعتمد عليه وقد بان بما ذكرناه ان الذي صححه المصنف لم يصر اليه احد من الاصحاب وكلامهم
على خلافه **قوله** وما لا نص فيه ان استطابه اهل يسار وطباع سليمة من العرب في حل رفاهة حل
وان استخبثوه فلا وان جهل اسم حيوان سئلوا وعمل بتسميتهم فان لم يكن له اسم عندهم اعتبر
بالاشبه **تصحيح كلامه في مواضع احدها قوله** وما لا نص فيه ان استطابه اهل يسار
ان اراد به ما لا نص فيه في كتاب ولا سنة فهذا غير مستقيم فان بعض ما سبق مما قال فيه انه
حلال وما قال فيه انه حرام وليس في نص كتاب ولا سنة ومع ذلك لا يقال فيه ان استطابته
العرب فما قال فيه انه حلال الثعلب واليربوع والعنك والسنور وهذا ليس فيه نص كتاب
ولا سنة ولا يقال فيه ان استطابه العرب ومما حكم بتحريمه البيعا والطاووس وليس في
نص كتاب ولا سنة ولا يقال فيه ان استطابته العرب وايضا فقد جا في السنة من طريق
سلمان الفارسي رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحلال ما احل الله في
القران والحرام ما حرم الله في القران وما سكت عنه فقد عفا عنه وفي رواية في كتابه
وفي رواية ان الله عز وجل احل حلالا وحرم حراما فما احل فهو حلال وما حرم فهو حرام وما
سكت عنه فهو عفو وفي رواية ابو الدردا رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم نحو ذلك
وفيه وما سكت عنه فهو عافية فاقبلوا من الله عافيته فان الله لم يكن نسيا وروى ابو ثعلبة
الخشني عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله فرض فرايض فلا تضيعوها وحد حدودا فلا تعتدوها
ونهى عن اشيا فلا تنتهكوها وسكت عن اشيا رخصة لكم ليس بنسيان فلا تبحثوا عنها وجا
عن ابي ثعلبة ذلك موقوفا اخرج ذلك كله البيهقي في السنن وروى ابو داود في سننه
باسناد صحيح عن ابن عباس رضي الله عنهما قال كان اهل الجاهلية ياكلون اشيا ويتركون
اشيا تقذرا فبعث الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم وانزل كتابه واحل حلاله وحرم
حرامه فكلما حل فهو حلال وما حرم فهو حرام وما سكت عنه فهو عفو وتلا قل لا اجد فيما اوحي
الي محرما الى اخر الاية فظهر بهذه الاخبار والاثار ان المسكوت عنه عفو من غير ذكر مراجعة
العرب فان قيل من جملة ما احل الله ما استطابته العرب ومن جملة ما حرم ما استخبثته

فيكون ذلك مذكورا في كتاب الله قلنا لا نسلم ان ذلك في كتاب الله تعالى كما سنبين وايضا
فيودي ذلك الى ان لا يكون شي من ذلك مسكوتا عنه فان قيل يكون مسكوتا عنه اذا لم
يعرفه العرب رجع النزاع الى انه ليس في القران الرجوع الى العرب كما سنبين وان اراد
المصنف بقوله وما لا نص فيه يعني من كتاب ولا سنة ولا قول عالم فهذا لا يستقيم ايضا
فانه اذا لم يكن فيه نص كتاب ولا سنة ورأينا عالما قال الى او تحريمه لم يجب علينا الرجوع
اليه وان اراد المصنف بقوله وما لا نص فيه يعني من كتاب ولا سنة ولا من نص الشافعي
ولا من نص اصحابنا فهذا بعيد من جهة ان مثل ذلك لا يطلق عليه نص في اصطلاح الاصوليين فان قيل
الفقها يقولون النص في المسالة ويريدون به نص الشافعي وكذلك يقولون نص على ذلك اصحاب
الشافعي وقد قال الشيخ في المهذب بعد سياقه ما ذكر الشافعي والاصحاب على اتفاقهم
واختلافهم وما سوى ذلك من الطيور ينظر فيه فان كان مما لا تستطيبه العرب حرم اكله وساق
الكلام على ذلك قلنا الذي وقع في المهذب معناه وما سوى ذلك من الدواب والطيور التي
لم يظهر دليل فيها وقد قال المصنف في شرح المهذب وانما تراجع العرب في حيوان لم يرد فيه
نص بتحريم ولا تحليل ولا امر بقتله ولا نهي عن قتله فان وجد من هذه الاصول اعتمدناه ولم
نراجعهم قطعا وذكر في الروضة تبعا للشرح نحو ذلك وما ذكره المصنف في الثانية لنا فيه
نزاع من وجهين احدهما ما سبق في اول الكلام والثاني وهو **الموضع الثاني** على كلام المنهاج
ان الذي يتعلق بالعرب انما ذكره الشافعي في الام ومختصر المزني على وجه اخر لا على الوجه الذي
ذكره المصنف في المنهاج وشرح المهذب وغيرهما والذي ذكره الشافعي في ذلك هو ان الله سبحانه
وتعالى احل لهم في شريعة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم الطيبات وحرم عليهم الخبائث لا على
معنى انهم يراجعون بل على معنى انه انما احل لهم ما كانوا يستطيبونه ويأكلونه الا ما استثني
وحرم عليهم ما كانوا يستخبثونه قال الشافعي في الام في ترجمة ما يحل ويحرم في قول
الله سبحانه وتعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه يعني مما كنتم تاكلون فان العرب
كانت تحل اشيا على انها من الخبائث وتحل اشيا على انها من الطيبات فاحلت لهم الطيبات
عندهم الا ما استثني منها وحرمت عليهم الخبائث عندهم قال الله عز وجل ويحرم عليهم
الخبائث وقال لا يجوز في تفسير الاي الا ما وصفت من ان يكون الخبائث معروفة عند من
خوطب بها والطيبات كذلك اما في لسانها واما في خبر اخر يلزمها ثم قال فلما امر رسول الله
صلى الله عليه وسلم بقتل الغراب والحداة والعقرب والفارة والكلب العقور دل هذا على
تحريم الاكل ما امر بقتله في الاحرام ولما كان هذا من الطاير والدواب كما وصفت دل هذا
على اني انظر كلما كانت العرب تاكله فيكون حلالا والى ما لم تكن العرب تاكله فيكون حراما فلم تكن
العرب تاكل كلبا ولا ذيبا ولا اسدا ولا نمرا وتاكل الضبع والضبع حلال ويجزيها المحرم
بخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم انها صيد وتوكل ولم تكن تاكل الفار ولا العقارب ولا الحيات
ولا الحداة ولا الغربان فجاءت السنة موافقة للقران بتحريم ما حرموا وتحليل ما احلوا

واباحة

واباحه ان يقتل في الاحرام ما كان غير حلال ان يوكل ثم هذا اصله فلا يجوز ان يوكل
الرخم ولا النعاث ولا الصقور ولا الصوايد من الطيور كله مثل الشواهين والبزاة
ولا يوكل الخنافس ولا الجعلان ولا القطا ولا اللحكا ولا العنكبوت ولا الزنابير ولا كلما
كانت العرب لا تاكله وتاكل الضب والارنب والوبر وحمار الوحش وكلما اكلته العرب
او فداه المحرم في سنة او اثر ويوكل الضب والثعلب ثم قال ويوكل اليربوع والقنفذ
وقال بعد تراجم المكاتب في ترجمة ما يحرم من جهة ما لا ياكل العرب قال الشافعي
اصل التحريم نص كتاب الله تعالى او سنة او جملة كتاب الله تعالى او سنة او اجماع
قال الله تعالى الذين يتبعون الرسول النبي الامي الاية وقال عز وعلا يسالونك
ماذا احل لهم الاية قال وانما تكون الطيبات والخبايث عند
الاكلين وهم العرب الذين سالوا عن هذه الاية ونزلت فيهم الاحكام وكانوا
يكرهون من خبيث الماكل ما لا يكرهها غيرهم وساق الكلام على ذلك ثم
قال وكلما سئلت عنه مما ليس فيه نص تحريم ولا تحليل من ذوات الارواح
فانظر هل كانت العرب تاكله فان كانت تاكله وليس فيه نص تحريم فاحله
فانه داخل في جملة الحلال والطيبات عندهم لانهم كانوا يحلون ما يستطيبون
وما لم تكن تاكله تحريما له باستقذاره فحرمه لانه داخل في معنى الخبايث التي
حرموا على انفسهم فاثبت عليهم تحريمها وقال في الام في تراجم الحج في باب ام
حبين اخبرنا سفين عن مطرف عن ابي الشقران عثمان بن عفان رضي الله عنه
قضى في الام حبين بحلان من الغنم قال الشافعي يعني جملا قال الشافعي ان كانت
العرب تاكلها فهي كما روي عن عثمان يقضي فيها بولد شاة جمل او مثله من المعز
وذكر المزني في مختصره نحو ما تقدم فذكر قول الله تعالى يحل لهم الطيبات ويحرم
عليهم الخبايث في الترجمة التي بعد تراجم المكاتب وقد ظهر لك من هذه النصوص
ان الشافعي انما ينظر الى ما كانت العرب الذين معهم الخطاب ومنهم السوال
تستطيبه وتاكله والى ما كانت تستخبثه وتمتنع من اكله وقد قال المصنف في الروضة
تبعا للشرح وذكر جماعة ان الاعتبار بعادة العرب الذين كانوا في عهد رسول
الله صلى الله عليه وسلم لان الخطاب لهم ويشبه ان يقال يرجع في كل زمان الى العرب
الموجودين فيه وهذا الذي ذكره المصنف تبعا للرافعي فيه قصور فان المنصوص
للشافعي في كتبه هو الذي ذكره الجماعة وقوله ويشبه ان يقال الى اخره هو بحث
للرافعي وهو مخالف لنصوص الشافعي ولما ذكره الاصحاب ومع ذلك فهو مردود فانا اذا
رجعنا الى عرب زمان فاستطابوه ثم ان العرب في زمن بعده استخبثوه او بالعكس فان
قضينا للسابق لزم ان لا يعتبر عرب الزمن الثاني وهو خلاف مدعاه وان قضينا
للاحق لزم ان لا يعتبر عرب الزمن الاول وهو خلاف ما ادعاه فان قيل يعتبر السابق

وصار هذا معلوم الحكم بما ظهر من عرب ذلك الزمن ولا يتعين الحكم بما جرى من عرب
الزمن الثاني قلنا هذا خلاف اناطة الحكم بالعرب الموجودين في كل زمان وعلى الجملة
فما بحث الرافعي ليس بمستقيم والمعتمد ما نص عليه صاحب المذهب واصحابه فان قيل
فقد ايد الرافعي بحثه بحكاية وهي ان ابا عاصم العبادي حكى ان الاستاذ ابا طاهر الزيادي
قال في العصافير وهي نوع من الجراد تضرب الى السواد وله شبه من الخنافس كنا نراه حراما
ونفتي به حتى قدم علينا الاستاذ ابو الحسن الماسرخسي فقال انه حلال فبعثنا به
جرابا الى البادية وسالنا عنها العرب فقالوا هذا هو الجراد المبارك قلنا لا يتايد بحث
الرافعي بهذا لان هذا من قسم مجهول الاسم فاخبروهم باسمه وليس في الحكاية ذكر
حيوان مجهول الحكم استطابه العرب المذكورون او استخبثوه واسقط المصنف هذه
الحكاية في الروضة ففاته ان يذكر الحكم في العصافير واعرب الزار فحكى عن القاضي
حسين انه قال لا عهد لنا بعادة العرب يعني السايلين الذين كانوا في زمن النبي صلى الله عليه
وسلم فسوى في الحكم بين العرب وغير العرب فما طابت انفس المومنين باكله يفتي بحله
وما لا فلا وانما اورد الخطاب معهم لان السوال كان من جهتهم والقران بلسانهم لان
الحكم يختص بهم كما في ساير الاحكام ولكن المنصوص هو الاول هذا كلام الزار والذي ذكره
عن النص هو المعتمد **الموضع الثالث قوله** ان استطابه اهل يسار وطباع
سليمة في حال رفاهية حل وان استخبثوه فلا يقتضي اعتبار اجتماعهم على ذلك وليس كذلك
وانما يعتبر الاكثر وقد قال المصنف في الروضة تبعا للشرح ان استطابته طايفة
واستخبثته طايفة اتبعنا الاكثرين **الموضع الرابع** لم يذكر هنا اعتبار الاشبه حيث
لم يذكر تحليل ولا تحريم وانما ذكره في مجهول الاسم وقد قال المصنف هنا فيما اذا استوى
الطايفتان قال صاحب الحاوي وابو الحسن العبادي نتبع قريش لانهم قطب العرب
فان اختلف قريش ولا ترجيح او سكوا فلم يحكموا بشي او لم نجدهم ولا غيرهم من العرب
اعتبرناه باقرب الحيوان شبها به والشبه تارة في الصورة وتارة في طبع الحيوان من
الصيانة والعدوان وتارة في طعم اللحم فان استوى الشبهات او لم نجد ما يشبهه فوجهان
اصحهما الحل قال الامام واليه ميل الشافعي **الموضع الخامس قوله** وان جهل اسم حيوان
سيلوا وعمل بتسميتهم الضمير في قوله سيلوا ان رجع الى العرب الموصوفين بالصفات المذكورة
كان غير مستقيم لان السوال عن الاسم لا يعتبر في المسولين غير الصفات المذكورة وان رجع
الى العرب من غير اعتبار الصفات المذكورة فكان ينبغي ذكر ما يدل على ان الضمير يرجع الى الموصوف
دون صفة على ان لمنازع ان ينازع في اختصاص ذلك بالعرب لان تعريف الاسم لا يتوقف
على العرب ويجاب المنازع بان العجم قد يسمونه باسم لا تسميه به العرب
فالمعتبر حينئذ تسمية العرب والحكاية السابقة عن ابي طاهر الزيادي تقتضي تخصيص العرب
بالسوال عن الاسم **الموضع السادس قوله** فان لم يكن له اسم عندهم اعتبر بالاشبه

يقتضي

يعني ان لا يرجع اليهم حينئذ في استطابته واستخباثه وليس كذلك فطريقة من يرجع الى
العرب في كل زمان يرجع اليهم في استطابته واستخباثه بشرط وجود الصفات السابقة
وفي شرح الرافعي اذا وجدنا حيوانا في غير بلاد العرب نعرضه على العرب فان استطابوه
او سموه باسم حيوان حلال فهو حلال وان استخبثوه او سموه باسم حيوان حرام
فهو حرام وان ترددوا فيه او لم يجدهم ولم يختلفوا ولا ترجيح فيعتبر اقرب الاشياء
شبها به فان لم يكن له شبه او تعارض الشبهان فوجهان قد ذكرهما وذكر المصنف هذه
الصورة في الروضة في ضمن الصورة الاولى فوقع له في ذلك تخليط واسقاط فانه قال في
الصورة الاولى ان استطابته العرب او سمته باسم حيوان حلال فهو حلال وان
استخبثته او سمته باسم حيوان محرم فهو حرام وان استطابه طائفة واستخبثه
طائفة اتبعنا الاكثر ثم ساق كلام الحاوي والعبادي وكلام صاحب الحاوي والعبادي
انما هو في الصورة الاولى وقد فصل الرافعي بين الصورتين وتكلم على صورة مما يلتبس بهما
واعلم ان المذكور في الاستطابة والاستخباث على طريقة من يرى ان يراجع عرب
زمان في مجهول الحال واما على طريقة النصوص والاصحاب فان المعتبر انما هو بما كانت
العرب تاكله في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وما كانت تستخبثه فان لم يعلم ما كانت العرب
عليه اعتبرنا اقرب الاشياء شبها به **الموضع السابع** اقتصاره على العمل بالاشبه يعني انه
لا عمل عنده على ذلك او تساوي الشبهين بل يترك وليس كذلك بل يعلم بحكمه على ما يقتضيه
ميل الشافعي وصرح به ابو اسحق وابو علي الطبري وقد ذكر الرافعي في الشرح ذلك مع
وجه اخر فقال فان لم يكن له شبه او تعارض الشبهان فوجهان احدهما وحكي عن ابي
اسحق وابي علي الطبري انه حلال لظاهر قول الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية والثاني
انه حرام لان الاصل في الحيوان التحريم الا ان يعلم الحل وهو ارجح عند القاضي ابي حامد وفي العدة
ان الاول ظاهر المذهب وكذلك ذكر الامام في موضع الاشكال ان الامام الشافعي يميل
الى الاباحة وميل ابي حنيفة الى التحريم وعن الحاوي ان الوجهين مخرجان على ان الاشياء قبل ورود
الشرع على الحظر او على الاباحة وما ذكره الرافعي عن الحاوي انما هو في الصورة الاولى واما
صورة ما لم يكن في ارض العرب وكان في بلاد العجم فقال الماوردي فيها انه يعتبر فيه حكم
اقرب بلاد العرب في جميع الاوصاف المعتبرة في العرب فان استطابوه كان حلالا وان
استخبثوه كان حراما فان اختلفوا فيه اعتبر حكمه عند اهل الكتاب دون عبدة الاوثان فان
اختلف فيه اهل الكتاب اعتبر فيه حكمه في اقرب الشرائع بالاسلام وهي النصرانية فان
اختلفوا فيه فعلى ما ذكرناه من الوجهين والوجهان اللذان ذكرهما هما المتقدمان وساق
وهما اللذان قال فيهما انهما من اختلاف اصحابنا في اصول الاشياء قبل ورود الشرع وساق
الكلام على ذلك وقد تقدم في الاخبار والاثار وما سكت عنه فهو عفو وبه استدل جمع
من الاصحاب لوجه الحل وهو الاصح وفي تقاريع الماوردي في الرجوع الى اهل الكتاب كلام

ضعيف والاصح انا لا يرجع اليهم في ذلك **قوله** واذا طهر تغير لحم حلاله حرم وقيل حل
قلت الاصح نعم والله اعلم فان علفت طاهرا فطاب حل اعلم ان قول المصنف في خطبته
وان قلت قيل هو وجه ضعيف والصحيح او الاصح خلافه يريد به ما لم يصححه بعد ذلك او
يحمل قوله وقيل على مقتضى تصحيح المحرر كما بان بعد ذلك ان الاصح خلاف ما في المحرر ومع ذلك
مصحح كلامه في مواضع احدها قوله واذا طهر تغير لحم حلاله لم يذكر تفسير الجلاله
وهو في المحرر ولفظه والجلاله التي دابها العذره وقد قال المصنف في الروضة تبعا للشرح
والجلاله هي التي دابها العذره والنجاسات ثم قيل ان كان الغالب عليها النجاسه فهي جلاله وان كان
الطاهر اكثر فلا والصحيح انه لا اعتبار بالكثره بل بالرائحه والنتن فان وجد في عرقها وعين
ريح النجاسة فجلاله والا فلا وقيل الخلاف فيما اذا وجدت رائحة النجاسه بتمامها او
قويت الرائحه من الرائحه فان قلت الرائحه الموجودة لم يض **الموضع الثاني قوله**
واذا طهر تغير لحم جلاله يعني يسمنها جلالة قبل تغير اللحم وكلامه في الروضة تبعا
للشرح الذي قدمه يقتضي انها لا تسمى جلاله الا اذا حصل السمن ولعل المصنف اراد
في المنهاج الجلاله اللغويه وفي الروضه اراد الجلاله التي هي محل النهي شرعا **الموضع الثالث**
قوله واذا طهر تغير لحم جلاله يقتضي ان المدار على ظهور تغير اللحم وليس كذلك بل من وجد من عرقها
ريح النجاسه فهي جلاله كما سبق في كلام الروضه وقد يقال من وجد ذلك في العرق دل على
تغير اللحم لان التصريح به اظهر في المقصود **الموضع الرابع قوله** حرم يعني اللحم كان ينبغي ان
يقول حرم اكلها او حرمت لان ذلك يقتضي تحريم ذبحها بخلاف ما اذا قلنا اذا ذبحت فظهر
تغير لحمها حرم **الموضع الخامس** هذا الذي صححه في المحرر هو ظاهر نص الشافعي في الام
في ترجمة ما يحل وما يحرم وهو قوله رضي الله عنه فاما الابل التي الغالب عليها العذرة اليابسة
فلم ما صنع هذا من الدواب التي تؤكل فهي جلاله وارواح العذره توجد في عرقها وجرتها
لان لحومها يغتذي فتقلها وما كان من الابل وغيرها الغالب عليها من غير هذا او كان ينال هذا
قليلا فلا يسار في عرقه ولا جرته لان اغتذاه من غيره قليل يحلال منهي عنه والجلاله منهي عن
لحومها حتى تعلف علفا غيره ما تصير به الى ان توجد عرقها وجرتها منتنا فيما ثبت بخبر
عليه معلم ان اعدادها قد انقلب فانقلب عرقها وجرتها فتؤكل اذا كانت هكذا ولا يجد شيئا
يستطيع ان يحدث مهاكلها اين من هذا وقد جاء في بعض الاخبار ان البعير يعلف اربعين ليلة
والشاة عددا اقل من هذا والدجاجه سبعا وكلهم فيما يرى انما اراد المعنى الذي وصف
من تغيرها من الطباع الملوثه الى الطباع غير المكروهة التي هي في فطرة الدواب هذا كلامه
في الام ولم يذكر المزني في مختصره الجلاله وقول الشافعي والجلاله منهي عن لحومها حتى
تعلف الى اخره ظاهر في التحريم ولذلك قوله معلم ان اعدادها قد انقلب فانقلب عرقها
وجرتها فتؤكل اذا كانت هكذا وهذا نص من الشافعي في انها تؤكل بهذا الشرط ومفهومه
انها لا تؤكل قبل وجود هذا الشرط ولو كان عند الشافعي انها لا تؤكل في حاله التغيير لكان

مبين ان النهي انما هو للتنزيه لا للتحريم فلما لم يبين ذلك دل على ان مذهبه انه يحرم
اكلها وهو ظاهر النهي التي جاءت الاخبار به فمنها ما جاء من حديث ابن ابي نجيح عن مجاهد
عن ابن عمر رضي الله عنهما قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اكل الجلالة والبانها اخرجه
ابو داود والترمذي وقال حسن غريب وابن ماجه وفي اسناده محمد بن اسحق عن ابن
ابي نجيح وذكر الترمذي ان سفين الثوري رواه عن ابن ابي نجيح عن مجاهد عن النبي صلى الله
عليه وسلم مرسلا واخرج البيهقي من حديث شريك عن ليث بن اسلم عن مجاهد عن ابن عباس
رضي الله عنهما قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة عن لحوم الجلالة وعن
النهبة واخرج البيهقي من حديث طاوس عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
نهى عن اكل لحوم الجلالة وعن البانها وفي اسناده ابن لهيعة عن ابي الزبير واخرج ابو داود
والنسائي من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم
يوم خيبر عن لحوم الحمر الاهلية وعن الجلالة وعن ركوبها واكل لحمها واخرج ابو داود من حديث
ايوب السختياني عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال نهى رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن الجلالة في الابل ان يركب عليها او يشرب من البانها واخرج البيهقي من حديث
عكرمة عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن ان يشرب
من في السقاء والمجثمة والجلالة واخرج البيهقي من طريق الحاكم باسناده الى عبد الله
ابن باباه عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
الجلالة ان يوكل لحمها او يشرب لبنها ولا يحمل عليها اظنه قال الا الادم ولا يركبها الناس
حتى تعلف اربعين ليلة قال البيهقي وليس هذا بالقوي والذي نقوله ان الاحاديث
قد تظافرت على النهي عن اكل لحمها وشرب لبنها وفيها الذي يحتج به وظاهر النهي للتحريم الا ان
يظهر دليل معتبر صارف للنهي من التحريم الى الكراهة ولم يذكر الشافعي رضي الله عنه
ما يقتضي صرف النهي من التحريم الى الكراهة ومذهبه المعتمد ان النهي للتحريم الا ان يدل
الدليل على خلافه وقد قال في الام في ترجمة نهي النبي صلى الله عليه وسلم اصل النهي من
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان كل ما نهى عنه فهو محرم حتى ياتي عنه دلالة تدل
انما نهى عنه يعني عن التحريم اما اذا اراد به نهيا عن بعض الامور دون بعض واما اراد به
النهي للتنزيه للمنهي عنه للادب والاختيار ولا يفرق بين نهي رسول الله صلى الله عليه
وسلم الا بدلالة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم او امر لم يختلف فيه المسلمون
فنعلم ان المسلمين كلهم لا يجهلون سنته وقد يمكن ان يجهلها بعضهم وساق الشافعي
الكلام على انواع في ذلك ثم قال يتفرق نهي النبي صلى الله عليه وسلم على وجهين فكل ما نهى
عنه مما كان ممنوعا الا بحادث يحدث في محله فاحدث الرجل فيه حادثا منهيا عنه
لم يحله وكان على اصل قويم اذا لم ياتيه من الوجه الذي يحل منه وذلك مثل ان اموال الناس

ممنوعة من غير هم وان النساء ممنوعات من الرجال الا بان يملك الرجل مال الرجل
بما يحل من بيع وهبة وغير ذلك وان النساء محرمات الا بنكاح صحيح او ملك صحيح
ثم قال والنهي الذي يجامع هذا ويفارقه كلما نهي عنه من فعل شيء في ملكي او شيء مباح
ليس بملك لاحد فذلك نهي اختيار ولا يحرم عليه ماله ولا ما كان مباحا له وذلك مثل
ما روي عنه انه امر الآكل ان ياكل مما يليه ولا ياكل من راس الثريد ولا يعرس على قارعة
الطريق فان اكل مما لا يليه او من راس الطعام او عرس على قارعة الطريق اثم بالفعل الذي
فعله اذا كان عالما نهي النبي صلى الله عليه وسلم ولم يحرم ذلك الطعام عليه وذلك ان
الطعام غير الفعل ولم يكن يحتاج الى شيء يحل له به الطعام لان الطعام كان حلالا له فلا يحرم
الحلال عليه بان عصى بالموضع الذي جاء فيه الاكل ومثل ذلك النهي عن التعريس على قارعة
الطريق فالطريق له مباح وهو عاص بالتعريس على الطريق ومعصيته لا يحرم عليه
الطريق وانما قلت يكون فيها عاصيا اذا فات الحجة على الرجل بانه قد علم ان النبي صلى الله
عليه وسلم نهى عنه هذا كلامه في الام وفي المختصر في ترجمة صفة نهي النبي
صلى الله عليه وسلم قال الشافعي النهي من النبي صلى الله عليه وسلم نهيان
فمن نهي النبي صلى الله عليه وسلم نهي عنه في شيء يملكه المرء فنهيه على الاختيار وذلك
مثل نهي النبي صلى الله عليه وسلم من وطي النساء حيضا وانا املك بضعها فاذا وطيتها
اثمت ولم تحرم علي ومثل ذلك انه نهى عن الاكل من راس الثريد والقران بين التمرتين
والتعريس على الطريق وهذا كله بعضه مباح وبعضه في ملكه فان فعل فيه
ما نهي عنه كان اثما ولم يحرم عليه الطعام ولا الطريق ونهى عن اشتمال الصماء فان فعله
ففعله غير جائز لترك الاختيار ولا يحرم عليه ثوبه ولا صلاته وساق الكلام على
ذلك ونهي النبي صلى الله عليه وسلم عن اكل الشيء هو على التحريم كنهيه عن اكل كل ذي ناب
من السباع ونحو ذلك وكذلك نهيه عن اكل الجلالة فان قيل النهي في ذي الناب
مستمر ولا كذلك الجلالة فانه ينقطع اذا علفت بالطاهر بحيث طاب لحمها فما يشبه
ذلك قلنا المراة الاجنبية حرام الا ان يعقد عليها عقد النكاح الصحيح او تملك
رقبتها وليس هناك مانع من الوطي وما صححناه من القول بالتحريم قال به ابو اسحق
المروزي وصححه القفال والقاضي حسين حاصله عنه ابو الفرج الزاروذي قال الشيخ
الامام ابو علي وممن جرى عليه الفوراني في الابانة والبغوي والامام والغزالي وجرى
على ترجيحه في المحرر وقال انه الاظهر فان قيل فالعراقيون قد حالفوا ذلك وقال
الشيخ ابو حامد في قول الشافعي لا تحل اجمع اصحابنا انه انما منع منع كراهة فقد جرى
على عدم التحريم الروياني ونقل في المطلب والكفاية عن القاضي حسين انه اورد الكراهة
في تعليقه وهذا خلاف ما نقله ابو الفرج عن اختيار القاضي كما تقدم قلنا نحن لا نجعل مقالة

الآخر

ولا ينتفع بشيء من ذلك وفي جواز الانتفاع بما باشر فيه قولان

الاكثر عمد بنا في التصحيح وانما نعتمد في التصحيح على الطريق الصحيح وهو التمسك بنصوص
صاحب المذهب المؤيد بالدليل المعتمد وقول الشيخ ابي حامد اجمع اصحابنا متعقب
فالخلاف موجود عن ابي اسحق المروزي وممن حكى الخلاف ابن ابي هريرة ولم يجد للشيخ ابو حامد
التحريم الا عن الثوري واحمد وقد ذكر البيهقي عن عطاء بن ابي رباح وذكر الشيخ ابو حامد حجة المخالفين
حديث مجاهد عن ابن عمر السابق واحتج هو لما جزم به بقول الله تعالى والانعام خلقها لكم فيها دفء
ومنافع ومنها تاكلون ولم يفرق ولان ما ياكله يجري مجرى الطعام والنجاسات فتنتن لحمها ويرهل
عرقها فيصير في معنى اللحم المنتن كره اكله ولا يحرم كذلك هاهنا واما الخبر فمحمول على الاستحباب
بدليل ما ذكرناه والذي نقوله ان الشيخ ابا حامد لم يات بدلالة لما ذكره والاية مخصوصة بالخبر
والقياس الذي ذكره غير معتبر لان النتن الناشي عن اكل الانجاس ليس في معنى النتن بمرور الزمان فكيف
يصح قياسه عليه وكيف يصح حمل الخبر على الاستحباب بقياس غير مستقيم واما قول من قال ان الذي
ياكله الحيوان من الطاهرات يصير الى ان ينقلب نجسا فلا فرق بينه وبين اكل النجاسات فكلام عجيب
فان الطاهر اذا نزل يحصل به السمن وغيره ويبقى الباقي في الكرش ينزل روثا ولا يحصل بسببه تغير في
اللحم بخلاف النجس ولو اردنا ان نحتج بنظير حجة الشيخ ابي حامد لاحتججنا بقول الله تعالى ويحل لهم الطيبات
ويحرم عليهم الخبائث والجلالة ليست من الطيبات ولكنا احتججنا بما صح من الخبر وبما يقتضيه النظر
الموضع السادس قوله فان علفت طاهر فطاب حل اي فطاب لحمها وكذا قال في المحرر وليس هذا
بالمعتمد بل المعتمد ان تزول الرائحة من عرقها كما سبق في نص الشافعي في الام وفي كلام المصنف في
الروضة تبعا للشرح وقد يقال انه اذا زال تغير رائحة العرق دل ذلك على طيب اللحم قلنا
فليذكر المعلق على الحكم الدال على طيب اللحم **الموضع السابع قوله** فان علفت الى اخره يقتضي انه لو
مر عليها الزمان من غير ان تعلف الطاهر بحيث زالت الرائحة انها لا تحل وليس كذلك بل متى
مر على الدجاجة الجلالة ايام مثلا من غير ان تاكل طاهرا فزالت الرائحة حلت وانما ذكر العلف
بطاهر لان الغالب ان الحيوان لا بد له من العلف واما قوله في الروضة ولو لم تعلف لم يزل
المنع بغسل اللحم بعد الذبح ولا بالطبخ وان زالت الرائحة به وكذلك لو زالت بمرور الزمان عند
صاحب التهذيب وقيل بخلافه فان كلامه في مرور الزمان على اللحم وما ذكرته انما هو في مرور
الزمان على الجلالة في حال حياتها وقوله وقيل بخلافه الخلاف في التهذيب حكاه عن ابي اسحق
في صورة الغسل فقال وقال ابو اسحق لا باس باكلها بعد الغسل واما الطبخ ومرور الزمان فلم يذكر
فيهما في التهذيب خلافا ويمكن ان يطرقهما الخلاف من شي مذكور في ازالة النجاسة وفي هذا مزيد
بيان اذكره ان شاء الله تعالى **الموضع الثامن** تخصيصه اللحم بالتحريم والكراهة على اختلاف الوجهين
والحل عند زوال المانع ليس بمعتمد فالحكم يتعدى الى اللبن والبيض وقد سبق الخبر في ذكر اللبن
وقد قال المصنف في الروضة تبعا للشرح وكما يمتنع لحمها يمتنع لبنها وبيضها وكذا قاله في شرح
المهذب وينبغي ان يتعدى الحكم الى شعرها المنفصل في حال حياتها وكذلك صوفها فيكون على الحكم
بتحريمها نجسا تفريعا على المذهب في نجاسة الشعر المنفصل من الحيوان غير الماكول في حال حياته

والكلام في غير الادمي وتخصيص التحريم بالتغير تنبيه على ان القايل بالتحريم في الجلالة اجراه في
السخلة المرباة بلبن الكلبة وهناك لا تغير في اللحم ولكنه لما ثبت من لبن نجس قضى بتحريم هذا
اللحم ولا نظر هنا الى التغير اذ لا تغير في صورة اللبن ولو كان اللبن لانان كان الحكم بتحريم السخلة
المرباة به مستمرا وان لم يحصل تغيير وهذا التحريم يزول بكبر هذه السخلة واستقلالها بالمرعى
بحيث لو كان هناك رايحة متغيرة لزالت وفي حال صغرها هل يكون عرقها نجسا فيه كلام سياتي
وبتقدير نجاسته هل يغسل منه سبعا احداهن بالتراب في صورة لبن الكلبة فيه امر يظهر
مما سنذكره في عرق الجلالة وذلك ان الجلالة اذا حرمنا لحمها فلا يجعل ذلك موجبا لنجاستها في
حال حياتها بل اذا حكمنا بالتحريم فلا نحكم بنجاسة عينها كالكلب والخنزير ولكنها كحيوان لا يوكل غير
نجس العين كالحمار الاهلي ونحوه غير انها تفارق الحمار بان الحمار لا يوكل ابدا في حالة الاختيار وهذه توكل
اذا زال التغير في حال الحياة كما سبق فلها مزية على الحمار الاهلي بهذا الاعتبار وهي دون الحمار الاهلي
بانه ورد النهي عن ركوبها وقد اتفق الاصحاب على كراهة الركوب عليها وفي المطلب لا خلاف ان الركوب
عليها ليس بحرام سوا اصابه من عرقها شي او لم يصبه وان كان في الخبر النهي عنه لانه لا خلاف في
انها طاهرة في حال الحياة واذا كان كذلك فغاية ما يخشى منها العرق واذا كانت طاهرة كان
عرقها طاهرا ايضا **وعندي** ليس الامر كما قال في المطلب بل عرقها الذي فيه ريح النجاسة نجس
لانه تحلل من النجاسة والمتحلل من النجاسة من الاعيان نجس وكذا دخان النجاسة فانه نجس
على الاصح ولا يلزم من نجاسة عرقها نجاسة عينها لان نجاسة عرقها لتحلله من النجاسة بخلاف
عينها وحينيذ يكون العرق المنتن الخارج منها كفضلة من فضلاتها وعلى هذا فيتوجه تحريم ركوبها
في حالة عرقها تفريعا على تحريم التضمخ بالنجاسة اذا وجد ذلك المقتضي للتحريم وينزل النهي الوارد
على هذا ولم ار من تعرض لذلك واما جلدها فلا يقضي بنجاسة عينه في حال حياتها ولكن يقضي
بنجسه بالعرق المنتن المتحلل من النجاسة فاذا ذبحت وحرمنا لحمها فقال الصيدلاني يطهر
جلدها بالدباغ فان جلدها لا يزيد على جلد الميتة وتابعه المتاخرون على ذلك **وعندي** ان
جلدها ليس كجلد الحمار حتى لا يطهر الا بالدباغ بل يطهر عندي بالغسل لمجاورته اللحم المتنجس
ولتحلل العرق النجس منه واذا كان ابو اسحق القايل بتحريم لحمها يحكم بطهارته وحل اكله بعد
غسله فلان يحكم بطهارة الجلد بغسله اولى وفي النهاية بعد حكاية كلام الصيدلاني فان قيل
هلا هل لا حكمتم بطهارة جلدها بالذكاة قياسا على الشاة المسمومة قلنا ان ظهرت الرايحة
على الجلد فهو محكوم بنجاسته على المذهب الاصح نازل منزلة اللحم وان لم تظهر الرايحة على الجلد وانما
ظهرت عن اللحم وهذا بعيد عن التصوير فان تصور ذلك احتمل ان يقال يطهر الجلد بالذكاة كما يطهر
جلد الشاة المسمومة ثم قال بعد كلامه والاظهر الحكم بالنجاسة لانه جزء من اللحم ماكول على
المسموط فالحكم الواقع للحم ثابت له هذا كلام الامام **ونحن نقول** هو متنجس بملاقاة
النجاسة لا انه نجس كنجاسة جلد الحمار الاهلي بعد الذبح فيطهر عندنا الجلد بالغسل ظاهرا وباطنا
اما الظاهر فظاهر واما الباطن فلانه لا يقضي بنجاسته بتحلل العرق النجس لان الذي في الباطن لا

يقضي

يقضي بتنجسه بشي في الباطن فاذا برز الى الظاهر صار نجسا لوجود النتن فيه الدال على
تحللة من النجاسة فصار ظاهر هذا الجلد متنجسا وباطنه وهو الجهة التي تلي اللحم متنجسا
واما باطنه وهو ما بين وجهتي الجلد فليس بنجس ولا متنجس فيطهر هذا الجلد بالغسل
من الوجهتين ولا يأتي فيه ما نسبه جمع للقديم من انه يطهر بالدباغ ظاهر الجلد دون
باطنه ومنهم من يذكره وجها لان ذلك الجلد تنجس بالموت جميعه فلا يطهر باطنه بالدباغ
على هذا الراي وهذا الجلد انما تنجس وجهتاه بما ذكرناه وقد طال الكلام في هذه المسالة لكن
بايضاح المسالة **قوله** ولو تنجس ظاهر كخل ودبس ذايب حرم **تصحيح كلامه في مواضع**
احدها قوله ودبس ذايب يقتضي ان الدبس الجامد المتنجس يحل اكله وليس كذلك بل ذلك الجامد
المتنجس لا يحل اكله ايضا وقد ذكر المصنف في الروضة عبارة جيدة في ذلك فقال يحرم اكل نجس
العين والمتنجس كالدبس والخل واللبن والدهن وهذه عبارة حسنة لان المدار على ان المتنجس
من الظاهر يحرم اكله سوا كان ذايبا ام كان جامدا وعبارة الرافعي في الشرح كالدهن والسمن
الذايب والدبس والخل فاطلق في الدبس ولكنه قيد في الخل فيحتمل ان يكون ذلك لانه محل الخبر
الذي جا فيه التفصيل لكنه لا يحصل به المقصود واذا كان ذكر التفصيل متعينا كما ذكر ذلك
النبي صلى الله عليه وسلم اشارة وصريحا وقد صح من حديث بن عباس عن ميمونة رضي الله عنهم ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم سيل عن فارة سقطت في سمن فماتت فقال النبي صلى الله عليه وسلم
خذوها وما حولها وكلوا سمنكم وفي رواية خذوها وما حولها من السمن فاطرحوه وفي رواية
القوها وما حولها وكلوه ووقع في رواية الزهري عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس عن
ميمونة نحو رواية الزهري عن سعيد عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا وقعت الفارة في السمن فان كان جامدا فالقوها وما حولها وان كان مايعا فلا تقربوه وفي
رواية اخرى رواها الزهري عن سعيد بن المسيب عن ابي هريرة قال سيل رسول الله صلى
الله عليه وسلم عن فارة وقعت في سمن فقال ان كان جامدا اخذت وما حولها فالقيت وان كان
ذايبا او مايعا لم يوكل والرواية الاولى اخرجها ابو داود في سننه والثانية اخرجها البيهقي
وقد ذكر الترمذي رواية الزهري عن سعيد فقال وروى معمر عن الزهري عن سعيد بن
المسيب عن ابي هريرة عن اسمعيل يقول يقول حديث معمر عن الزهري عن سعيد بن المسيب
عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا خطا قال والصحيح حديث الزهري عن عبيد
الله عن ابن عباس عن ميمونة رضي الله عنهم **الموضع الثاني قوله** كخل ودبس يقتضي ان الدهن
المايع ليس كذلك وليس كذلك فالحكم في الجميع سوا تفريعا على انه لا يمكن تطهير الدهن كما سبق في
النجاسة بقوله ولو نجس مايع تعذر تطهيره وقيل يطهر دهن بغسله وكان ينبغي ان يقول
ودهن **الموضع الثالث قوله** حرم عبارة ناقصة وتمامها حرم اكله ولهذا قال في المحرر
لا يحل اكله لان اطلاق التحريم يقتضي انه يحرم استعماله في غير الاكل وليس كذلك وقد ذكر المصنف
قبيل باب صلاة العيدين انه يحل الاستصباح بالدهن النجس على المشهور ولنا عليه في ذلك

ذكر

كلاما نذكره في موضعه وقد ذكر الشافعي في مختصر المزني كلاما في ذلك يوضح ما قلناه وذلك في
باب ما يحل اكله وما يجوز للمضطر من الميتة من غير كتاب قال الشافعي ولا يحل اكل زيت ماتت فيه
فارة ولا بيعه ويستصبح به وساق الكلام على ذلك **قوله** وما كسب بمخامرة نجس كحجامة وكنس
مكروه ويسن ان لا ياكله ويطعمه رقيقه وناضحه **تصحيح كلامه في مواضع احدها** انه لم
يبين من يكره له هذا المكسوب وقصد ذلك ان المكسوب مكروه مطلقا وليس الامر كذلك
بل كراهة المكسوب تختص بالحر فان قيل فقد بينه بعد ذلك بقوله ويسن ان لا ياكله ويطعمه
رقيقه وناضحه وذلك يبين ان كلامه في الحر قلنا لا يبين فيه ذلك بل يبين فيه ان كلامه له
رقيق وناضح وذلك يشمل الحر والمكاتب لان له رقيقا وناضحا فيصير تقدير كلامه وما كسب
بمخامرة نجس كحجامة وكنس مكروه لمن يتاهل للملك وذلك يشمل المكاتب فكان ينبغي ان يقول
مكروه للحر كما قال غيره وقد قال المصنف في الروضة تبعا للشرح يكره للحر سوا
كسبه حر ام عبد وما ذكره في الروضة هو المعروف واغرب الماوردي فحكى عن الاكثرين انه
يكره للعبد كالاحرار وجعل ارتفاع الكراهة في حق السادة اذا اطعموه رقيقهم ودوابهم وبهائمهم
الموضع الثاني قضية كون المكسوب مكروه مطلقا ان يكره الاكتساب للكاسب مطلقا
وليس كذلك فكراهة الكسب تختص بالحر دون العبد فان العبد لا يكره في حقه الاكتساب بذلك
على الاصح كما قاله المصنف في شرح المهذب ولفظه قال صاحب البيان في كراهة هذه
الاشيا للعبد وجهان اصحهما لا يكره لانه دني قال المصنف وهذا هو الصحيح المعتمد الذي
قطع به المصنف والجمهور واشار بذلك الى قول الشيخ في المهذب ويكره للحر ان
يكتسب بالصنائع الدنية كالكنس والذبح والدبغ لانها مكاسب دنية فيتنزه الحر منها ولا
يكره للعبد لان العبد ادنى فلم يكره له فان قيل قد بين بعد ذلك بقوله ويسن ان لا ياكله
ويطعمه رقيقه وناضحه قلنا لا يكره كما سبق لدخول المكاتب **الموضع الثالث** قضية قوله
بمخامرة نجس ان المكسوب بغير مخامرة النجاسة لا يكره وانه لا يكره الكسب بغيره مطلقا وليس
الامر كذلك فالكسب مكروه للحر بكل ما فيه دناة كما سبق في كلام الشيخ في المهذب ومثله في
التهذيب وانما مخامرة النجاسة تعليل لكراهة اكل المكسوب بها وسنتكلم على ذلك **الموضع
الرابع** مقتضى ايراد المصنف ان المعنى المعتبر في كراهة ذلك هو مخامرة النجاسة ومذهب
الشافعي خلاف ذلك كما سبق فنقول اختلف اصحابنا في المعنى المقتضي للكراهة للحر ان
ياكل من كسب الحجام فقال قوم لمخالطة النجاسة وقال اخرون لدناة الكسب وقد حكى
الماوردي الوجهين وقال ان التعليل بالدناة هو الظاهر من مذهب الشافعي وقصد
الماوردي بذلك قوله في مختصر المزني فان قيل ما معنى نهي النبي صلى الله عليه وسلم السايل عن
كسبه يعني كسب الحجام وارخاصه في ان يطعمه رقيقه وناضحه قيل لا معنى الا
ان من المكاسب دنيا وحسنا فكان كسب الحجام دنيا فاحب له تنزيه نفسه عن الدناة لكثرة
المكاسب التي هي اجمل فلما راده في امره امره ان يعلفه ناضحه ويطعمه رقيقه تنزيها له لا

تحريما

كرهما عليه وهذا الذي ذكره المزني في مختصره هو في الام في كتاب اختلاف الحديث في ترجمة
كسب الحجام وهذا يبين ان ارجح المعنيين دناءة الكسب لا مخامرة النجاسة بل تعيينه لقول الشافعي
لا معنى له الا واحدا ولو كان مخامرة النجاسة معين لم يقل الشافعي لا معنى له الا واحدا وعلى التعليل
بالدناءة جرى الشيخ ابو حامد في تعليقه جازما به فقال فاما الجواب عما قالوا من الخبر ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال كسب الحجام خبيث ان يقال لم يرد بالخبيث الحرام وانما اراد به الدني من
المكاسب كما قال الله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه والمراد
به الدني كذلك غيرها هنا بالخبيث عن الدني ثم قال وذلك ان الناس ضربان دني ورفيع فالرفيع
الحر والدني العبد والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم المسلمون تتكافا دماؤهم ويسعى
بذمتهم ادناهم واراد بالادنى العبيد فاذا ثبت ان الناس ضربان فان المكاسب
ايضا ضربان دني ورفيع فالرفيع التجارات وغيرها من المعاملات والدني كسب الحجام فاذا
كان كذلك فاراد عليه السلام ان يخص الرفيع من الناس بما يشاكله من الطعام واباح للعبيد ما
يشاكلهم من الطعام فدل على ما قلناه هذا كلام الشيخ ابي حامد ولم يتعرض في شيء منه للتعليل
بمخامرة النجاسة وعلى ما ذكر الشيخ ابو حامد جرى المحاملي في التجريد ونحوه ما سبق عن المهذب
وفي الشامل ذكر عن الشيخ ابي حامد التعليل بانه كسب دني ثم قال ابن الصباغ قال اصحابنا
وكذلك الكسوب الدنية مثل الدبغ والكنس والجزر وسائر ما فيه مباشرة النجاسة وقوله
قال اصحابنا يعني العراقيين وكذلك الكسوب الدنية يوافق ما قررناه ولكن قوله اخرا وسائر ما فيه
مباشرة النجاسة يقتضي قصور الحكم على ذلك فهو لفظ فيه نظر واما الماوردي فقد سبق انه
قال ان التعليل بالدناءة هو الظاهر من مذهب الشافعي وفي المطلب عن القاضي ابي الطيب والتبديجي
وغيرهما ان النظر الى مباشرة النجاسة وعليه جرى الروياني في الكافي واما المراوزة فجزم البغوي
في التهذيب بالدناءة كما سبق وكلام الامام على الجزم بهذا لكن على وجه اذكره فانه قال وما ذكرناه
لا يختص بكسب الحجام بل تعاطي القاذورات ومخالفة المروات كلها بهذه المثابة وفي البسيط ان
ذلك يطرد في كل حرفة دنية وفي الوسيط ذكر ما اكتسب بمخامرة النجاسة ككسب الحجام
ثم قال وقد علل بان ذلك مكتسب من حرفة خسيسة ومخامرة النجاسة فلم يقتصر على مخامرة النجا
النجاسة وخرج لنا من ذلك ان المذهب المعتمد المنصوص في الام والمختصر وقال جمع الطريقين
ان النظر الى دناءة الحرفة والرافعي لما ذكر الاختلاف في المعنى ذكر كلاما متعقبا وهو قوله ولم يكره
للحر ذكر واقيه معنيين قال قائلون المعنى فيه مخامرة النجاسة وقال اخرون دناءة الحرفة فعلى الثاني
يكره كسب الحلاق والسماك ايضا وعلى الاول يكره كسب الكناس والزبال والدباغ والقصاب وهو الذي
اطلقه عامة الاصحاب فقوله وعلى الاول يكره كسب الكناس الى اخره متعقب فان كراهة هذه
المكاسب على الوجهين معا فانها مخامرة للنجاسة ودنية فكان ينبغي ان يقول فعلى الوجهين يكره
الى اخره ويبين ما ينفرد به المعنى للدناءة وقد وقع مثل ذلك في الروضة وشرح المهذب فقال
ولكراهيته معنيان احدهما مخالطة النجاسة والثاني دناءته فعلى الثاني يكره كسب الحلاق ونحوه

وعلى الاول يكره كسب الزبال والكناس والدباغ والقصاب والخاتن وهذا الوجه هو الصحيح
الذي قطع به المصنف والجمهور وهذا الذي ذكره في شرح المهذب انه الذي قطع به
المصنف مردود فلم يذكر في المهذب الا الصنايع الدنية ولم يتعرض لمخامرة النجاسة وقول
المصنف والجمهور اخذه من قوله في الروضة هذا هو الذي اطلقه جمهور الاصحاب وهو
متعقب بما سبق لك والمكاسب الدنية ياتي الكلام عليها في الشهادات ان شا الله تعالى وكل من
اعتبر مخامرة النجاسة يريد بالكناس من يكنس النجاسة من المراحيض او من غيرها واختلف القايلون
لهذه العلة في الفاصد فذكر القاضي ابو الطيب والبندنيجي انه يلحق بالحجام وفي الحاوي في كراهة
كسبه وجهان تفريعا على علة مباشرة النجاسة احدهما انه من جملتهم لانه يباشر نجاسة
الدم والثاني لابن ابي هريرة لا يكره لاقترانه بعلم وانه قلما يباشر نجاسة الدم ولم يصحح الماوردي
شيا منهما وصحح الروياني في الكافي انه لا يكره وكذا صحح المصنف في الروضة تبعا للشرح والاول
ارجح واما الجرجاني فجزم في المطلب بكراهة كسبه على علة مخامرة النجاسة وهذا متعقب لان
ذلك مقترن بعلم ولا يكثر مباشرته للنجاسة فينبغي ان يكون كالفاصد او يترتب عليه واولى بالكراهة
واما الخاتن فمن حيث انه قايم بفعل شعيرة من شعاير الاسلام يربوا على الفاصد فيترتب عليه واولى
بعدم الكراهة فان قيل يحتمل العكس لاطلاعه على العورة ومخامرة النجاسة اكثر من الفاصد
قلنا اما اطلاعه على العورة فذلك من الجايز بل هو واجب عند وجوب الختان فلا يكون بفعل الواجب
يتوجه اليه كراهة واما كونه مخامر النجاسة اكثر من الفاصد فقد يتخير هذا بما يتعلق
بقيامه بهذا الشعار وقال الماوردي انه مكروه الكسب كالحجام بل يزيد عليه في مباشرة
العورات وجرى على كراهة كسبه المصنف في الروضة تبعا للشرح وما ذكره الماوردي
وغيره ممنوع والذي عندنا فيه ما سبق واما الدباغ فجزم الماوردي على التعليل بمخامرة النجاسات
ان كسبه لا يكره والذي ذكره غيره انه مكروه والتحقيق في ذلك انه ان كان يدبغ جلود المذكى
التي هي طاهرة بغير دبغ فالامر كما قال الماوردي وان كان يدبغ جلود الميتة التي لا تطهر الا
بالدباغ فهو مخامر للنجاسة فيكون الامر كما قال غير الماوردي واما القصاب فكسبه مكروه
على ما عليه يفرع جزم به المصنف في الروضة تبعا للشرح وليس كذلك فان القصاب
يخامر اللحم المذكى الماكول ولا نجاسة فيه فلا كراهة واما ما يتعلق بالذبح فقد قضية
النجاسة وقد يمشي في الدما فهذا يخامر فيه النجاسة وذكر المصنف في الروضة تبعا للشرح
في الحمامي والحايك وجهين قال في الشرح ويمكن تخريجهما على المعنى واما قاله الرافعي ممنوع
فانهما مفرعان على علة الدناة خاصة وقد فهم المصنف ذلك فقال في زيادته الاصح لا
يكره في الحايك ولم يتعرض في التصحيح للحمامي ولو كان الوجهان مخرجين على المعنى لكان الاصح
انه لا كراهة فيهما لعدم مخامرة النجاسة على ما رجحه وانما الوجهان تفريعا على الدناة والارجح
في الحمامي انه لا يكره لانه لا يعد في العرف دناة بخلاف القيم في الحمام ووجه الماوردي
الكراهة للحمامي بانه يشاهد العورات ويكتسب بجزاف غير مقدر ووجه عدم الكراهة

واجبه

بيان انه مكروه

بانه لا

بانه لا يباشر عملا ويمكن فيه غض طرفه عن العورات وليس بمكتسب بمباشرتها فان ارسل
طرفه صار كغيره من الناس واما السمال فيكره على الدناءة وذكر المصنف في الروضة تبعا للشرح
كره جماعة كسب الصواغ قال في الشرح لانهم يخلفون الوعد ويقعون في الربا لبيعهم المصوغ باكثر
من وزنه وما ذكره من كثرة خلفهم للوعد يطرق اكثر الصناع وما سبق من المعنى في الحجام فقد
ذكر عثمان بن عفان رضي الله عنه ما يحتملهما قال الشافعي قد روي ان رجلا ذا قرابة
لعثمان رضي الله عنه قدم عليه فساله عن معاشه فذكر له عليه حمام وكسب حجام او حجامين
فقال ان كسبكم لوسخ او قال لدنس او كلمة تشبهها واعلم ان الغزالي قال في الوسيط ذكر
لكراهة الكسب بالحجامة معنى ثالثا فقال قد علل كراهة كسب الحجام بانه مكتسب من
حرفة خسيسة ومخامرة نجاسة وعندي ان التعليل بذلك يوجب الحاق اجرة الكناس والدباغ
به ولم يذهب اليه احد ولعل السبب فيه ان الحجامة والفصد جرح مفسد للبنية
وهو حرام في الاصل وانما يباح بتوهم المنفعة وذلك مشكوك فيه ويطرد هذا في اجرة
من يقطع يدا متاكلة لاستيفاء النفس ولا يطرد في اجرة الجلاد والذي يقطع في السرقة
وقد قررت هذه العلة في كتاب الحلال والحرام من كتب احياء علوم الدين وما ذكره الغزالي
في الكناس والدباغ من انه لم يذهب اليه احد تعقبه الرافعي بما سبق من المنقول وقال
قضية ما ذكره ان يكون اجرة الطبيب الذي يعالج بدواء فيه خطر ومعلم السباحة ومجرى
السفينة وامثالهم مكروه وهو بعيد هذا كلام الرافعي وما ذكره الرافعي من التعليل الذي ذكره
مخالف لنصوص الشافعي وما عليه الاصحاب والمفهوم من الاخبار والاثار ما قدمناه **الموضع
الخامس قوله** وسن ليس بصريح في المقصود لان المقصود انه يكره ولا يلزم من ترك
المسنون الكراهة فكان ينبغي ان يقول ويكره **الموضع السادس قوله** ان لا ياكله لا
يعرف من كلامه ما يعود عليه الضمير فان قيل يعود الضمير على الكاسب المفهوم من كسب
قلنا الكاسب قد يكون عبدا فلا يكره له ولا يقال يسن ان لا ياكله فان قيل يعود على الكاسب
بشرط ان يكون مالكا وفهم هذا الشرط من قوله ويطعمه رقيقه وناضحه قلنا فيرد عليه
المكاتب كما سبق **الموضع السابع قوله** ويطعمه رقيقه وناضحه ان اعربت ويطعمه
بالنصب على انه معمول لان فليس هذا بمسنون وانما هذا جائز وقد قال الشافعي ما
يظهر فيه الجواز دون السنة وقد سبق **قوله** ويحل جنين وجد في بطن مذكاة **فصح
كلامه في مواضع احدها** انه اطلق الجنين ومحل ذلك في الجنين الذي ظهرت صورة
الحيوان فيه فاما المضغة التي لم يتبين فيها صورة ولا تشكلت الاعضاء فقد قال المصنف
في الروضة تبعا للشرح في حلها وجهان بناء على وجوب الغرة فيها وثبوت الاستيلاد يعني لو
كان من ادمية والاصح انه لا تجب الغرة ولا يثبت الاستيلاد فلا يحل مضغة الحيوان
المذكى وفي ثبوت الغرة والاستيلاد كلام مذكور في مواضعه **الموضع الثاني قوله**
او وجد ميتا محله ما اذا لم يوجد قبل الذبح سبب يحال عليه موته فلو ضربت الحامل على فؤادها

وكان الجنين متحركا فسكن واستمر ساكنا ثم ذبحت الحامل فوجد في بطنها ميتا فانه لا يحل لانه
احيل على السبب الموجود من الضرب اتجه عدم الحل وان احتمل موته بالضرب وموته بذكاة
الام فانه لا يحل للشك في سبب الحل وسوا ذبحت الام بعد الضرب وسكونه بزمن يسير
ام بزمن طويل وهو في الطويل الذي لم يتحرك فيه يقوى ظن موته بالضرب وان اتفق ان ضربت
الحامل ولم يكن الجنين متحركا قبل ذلك او لم يعرف حاله وذبحنا الام فوجدنا الجنين ميتا والحال
محتمل لان يكون الشي الان لم تدخله الروح او دخلته وخرجت بالضرب فهذه يرجح فيها
التحريم ايضا ولم ار من تعرض لشي من ذلك **الموضع الثالث قوله** وجد ميتا يزاد عليه
او في حكم الميت بان وجد وبه حركة المذبوح فان وجد وبه حركة مستقرة فلا بد من ذبحه
وان ترك حتى مات لم يحل **الموضع الرابع** اذا اخرج الجنين راسه وفيه حياة مستقرة ثم
لما فتح كرش الام وجد ميتا فان مقتضى كلام المصنف انه يحل والاصح خلافه وقد ذكر
المصنف في الروضة ما يقتضي خلاف ذلك فنقل عن القاضي حسين وصاحب التهذيب انه لا
يحل لانه كان مقدورا على ذبحه وعن القفال يحل لان خروج بعض الولد كعدم خروجه في
الصورة وغيرها قال المصنف في زيادته قول القفال اصح والاصح خلاف ما قال المصنف فقد
ذكر في الجناية على الجنين انه لو اخرج الجنين راسه وصاح فخر رجل رقبته ان الاصح انه يجب عليه
القصاص او الدية وقضية ذلك التصحيح ان الاصح ما قاله القاضي حسين والبغوي وحينئذ يرد على
المنهاج **الموضع الخامس** اطلق حل الجنين اذا وجد في بطن امه ميتا وقد قال في الروضة تبعا للشرح
قال الشيخ ابو محمد في كتابه الفروق انما يحل اذا سكن في البطن عقب ذبح الام اما لو بقي زمانا طويلا
يضطرب ويتحرك ثم سكن فالصحيح انه حرام ولم يتعقب المصنف ذلك وهو عندي متعقب
فانه اذا احيل الاضطراب على حركة خروج الروح بسبب ذبح الام الذي اثر فيه فانه
يحل وان لم يحل على ذلك فيقرب ما قاله الشيخ ابو محمد وعلى ما اطلقه الشيخ ابو محمد يرد
ذلك على اطلاق المنهاج وعلى ما فصلناه يرد ما خرج من التفصيل على اطلاق المنهاج **قوله**
ومن خاف على نفسه موتا او مرضا مخوفا ووجد محرما لزمه اكله وقيل يجوز فان توقع حلالا
قريبا لم يجز غير سد الرمق والا ففي قول يشبع والاظهر سد الرمق الا ان يخاف تلفا ان
اقتصر وله اكل ادمي ميت وقيل مرتد وحربي لا ذمي ومستامن وصبي حربي قلت الاصح
حل قتل الصبي والمراة الحربيين للاكل والله اعلم **تصحيح كلامه في مواضع احدها قوله**
ومن خاف على نفسه موتا او مرضا مخوفا ووجد محرما لزمه اكله كلام ناقص لا يقوله مصنف
فان مجرد خوف الموت على النفس او المرض المخوف لا يستقيم معه هذا الحكم ومراد بالمضطر
وكان ينبغي ان يبينه فيقول ومن خاف على نفسه موتا او مرضا مخوفا لعدم الماكول الحلال
وقد بين الله سبحانه وتعالى ذلك في كتابه العزيز بقوله فمن اضطر وجرى العلما كلهم على ذلك
وعبارة المحرر يحل اكل المحرمات عند الاضطرار وذلك واضح النقص لا خفا به وان كان
المراد حالة الاضطرار ويظهر ذلك من قوله فان توقع حلالا قريبا لكن ذكر ذلك في اول الكلام

لا بد منه

لابد منه **الموضع الثاني قوله** ومن خاف على نفسه الهلكة ومحل ذلك فيما اذا كان
الخايف غير مراق الدم شرعا فان كان مراق الدم كالمرتد والحربي فانا لا نقول بلزوم
المرتد ان ياكل فانا انما نلزم ذلك لابقا النفس المعصومة ولا عصمة هنا فلا يتوجه
الالزام الى المرتد مع اصراره على الردة ولذلك الحربي بل ولا يجوز لهما تناول الميتة حتى
يسلما فان قيل لا يجوز للمرتد ولا للحربي قتل نفسه ولا السعي في قتلها قلنا الكلام في
رخصة تتعلق بابقا النفس المعصومة ولا يلزم من امتناعها ان يجوز لمن ذكر السعي في
قتل نفسه الا ترى ان العاصي بسفره لا يجوز له اكل الميتة على الصحيح حتى يتوب كما ذكره
المصنف هنا تبعا للشرح مع ان العاصي بسفره لا يجوز له السعي في قتل نفسه واما
الكلام في رخصة تتعلق بالطايع على وجه مخصوص واما من كان مراق الدم شرعا من
المسلمين وهو متمكن من اسقاط القتل بالتوبة كتارك الصلاة ومن قتل في قطع الطريق
فلا ياكلان من الميتة شيا حتى يتوبا واما الزاني المحصن الذي لم يتب فان قلنا ان
توبته تسقط الحد عنه لم يجز له ان ياكل من الميتة حتى يتوب وان قلنا لا يسقط
حده بالتوبة فله ان ياكل وان لم يتب لانه غير متمكن من اسقاط الحد عنه بالتوبة
فصار كغيره من المسلمين العصاة الذين لا تتعلق معصيتهم بالسفر فان قيل
فيلزمه ذلك قلنا نعم كما يلزمه دفع المهلكات عن نفسه لبقا النفس الموحدة فان
قيل فقاطع الطريق المسلم وتارك الصلاة نفس كل منهما موحدة قلنا فارقا الزاني المحصن
بان كلا منهما متمكن من اثبات العصمة لنفسه بالتوبة كما ان المرتد متمكن من اثبات العصمة
لنفسه بالاسلام ولذلك الحربي فان كان من اهل الكتاب فهو متمكن من اثبات
العصمة لنفسه بالاسلام او بعقد الجزية ولم ار من تعرض لشي مما ذكرته في هذا
الموضع وهو متعين ولك ان تحتج بقول الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد من جهة انه
تعالى اخرج العاصي ببغيه والعادي باخافة السبيل ونحوه من الرخصة فالذين اخرجناهم
من الرخصة اولى ومما يحتج لذلك قوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم اي
متعمد الاثم او اطلق قوله ومن خاف على نفسه ولسبق منه العاصي بسفره وقد قدمنا ما
ذكره المصنف فيه في الروضة تبعا للشرح وقال في صلاة المسافر العاصي بسفره ليس له
اكل الميتة عند الاضطرار على المذهب وبه قطع الجماهير من العراقيين وغيرهم وقيل
فيه وجهان اصحهما لا يجوز تغليظا عليه لانه قادر على استباحتها بالتوبة والثاني الجواز كما
يجوز للمقيم العاصي على الصحيح الذي عليه الجمهور وفي وجه شاذ لا يجوز للمقيم العاصي لقدرته
على التوبة وما ذكره في الروضة تبعا للشرح من المقيم العاصي محله في غير معصية تقتضي
اراقة دمه فان اقتضت ذلك فقيه ما تقدم **الموضع الرابع قوله** ومن خاف على نفسه موتا الى اخره
محل لزوم الاكل او جوازه ما اذا لم يشرف على الموت فان انتهى الى هذه الحالة لم يلزمه بل ولا يحل له
لان الاكل حينيذ لا ينفع وقد ذكر ذلك المصنف في الروضة تبعا للشرح **الموضع الخامس**

الموضع الثالث بالسيد في الصدر في التمام من ذكاء

قوله ومن خاف على نفسه موتا او مرضا نحو فانصى انه لا يجري هذا الحكم في غير هذين المحلين
وليس كذلك فانه لو خاف طول المرض فقد ذكر المصنف في الروضة تبعا للشروح ان له الاكل
على الاصح او الاظهر واعلم ان الذي ذكره المصنف في المنهاج تبعا للمحرر من ان خوف المرض كخوف
الموت جزم به المصنف في الروضة وكان عندي فيه وقفة الى ان وجدت نص الشافعي في ذلك
الذي سا ذكره والوقفة من جهة ان المتبادر الى الفهم من الاضطرار خوف الهلاك الناجز ولا
ذكر لخوف المرض المخوف في كتب العراقيين وانما هو مذكور في بعض كتب المراوزة ذكره
الامام وعنه والجزم به هنا مع حكاية الخلاف في اباحة التيمم به لا يستقيم وقد نبه على ذلك في المطلب
وقال في النهاية الحق انها الضرورة وفسروها بخوف الموت وهذا التفسير مستقيم حسن والمرض
لا ينكشف الغرض بهذا وقد فصل المحققون على وجه اخر فقالوا ان كان يخاف من ترك الاكل الموت
اكل وان كان يخاف من ترك الاكل مرضا يخاف معه الموت لا لطوله ولكن لشدته بحيث يسوغ
له الميتة وان كان يخاف من ترك الاكل مرضا طويلا لا شدة طوله وتماديه يفضي الى الخوف ففي استباحة
الميتة والحالة هذه قولان وهذا ترتيب حسن ويخرج منه انا لا نشترط العلم بالموت لو
ترك الاكل بل غلبة الظن كافية وهذا الذي ذكره الامام قد ذكر نحوه ابو الفرج الزاز الا انه جعل
موضع خوف الطول ان تبلغ به شدة الجوع مبلغا يخاف به ضررا بينا لكنه غير مفض الى الهلاك
ففيه قولان وساذكر ما في هذه الحالة والنص الذي وجدته هو في الام في ترجمة ما يحل بالضرورة
قال الشافعي والمضطر الرجل يكون بالموضع لا طعام فيه معه ولا شيء يسد فورة جوعه من
لبن وما اشبهه وبلغه الجوع ما يخاف منه الموت او المرض وان لم يخف الموت او يضعفه
ويمرضه او يضل ويكون ما شيا فيضعف عن بلوغ حيث يريد او راكبا فيضعف عن ركوب دابته
او ما في هذا المعنى من الضرر البين فاي هذا اتاه فله ان ياكل من المحرم هذا نصه في هذا
الموضع ولم يذكر المزني في مختصره هذا والذي فيه ولا ياكل المضطر الا ما يرد نفسه وظاهر
هذا ان المضطر هو الذي وصل الى حالة يتوقع فيها خروج النفس وقضية هذا اذا اجرينا على
ظاهر النص في المختصر انه يجري قولان في خوف حدوث المرض المخوف احدهما لا يباح له اكل الميتة
بسببه وهو ظاهر نص المختصر والثاني يباح وهو منصوص الام واذا جرى القولان في هذه الصورة
فجريانهما فيما اذا خاف طول المرض اولى وكلام النهاية يقتضي تقييد صورة خوف الطول بطول
يفضي الى الهلاك وكلام الشافعي في الام لا يقتضي اعتبار هذا واما ذكر الرافعي الخلاف في صورة الطول لم
يقيدها بما ذكره الامام وقال يقرب من هذا الخلاف ما في التهذيب وتعليقة الشيخ ابي حامد
المروزي انه لو عيل صبره واجهده الجوع ففيه قولان احدهما وبه قال ابو حنيفة والمزني انه لا
يجوز له تناول المحرمات حتى يصير الى ادنى الرمق لان خوف الهلاك لم يتحقق والثاني يحل لما يناله من
المشقة والشدة ولينتفع الطعام ويشبعه وهذه الحالة التي ذكرها الرافعي عن البغوي هي التي
حكى فيها ابو الفرج القولين وقال المصنف في زيادة الروضة الاظهر الحل وجرى عليه في شرح المهذب
ومقتضى ذلك ان يورد هذا موضعا سادسا على المنهاج ووقع للمصنف في الروضة فيما نحن فيه كلام

ظاهر

ظاهره غير مستقيم فانه قال لا خلاف في الحل اذا كان يخاف على نفسه لو لم ياكل من جوع او
ضعف عن المشي او الركوب وينقطع عن رفقه ويضيع ونحو ذلك **وقوله** من جوع كلام
غير مستقيم فان الخوف من الجوع لا يبيح المحرم بلا خلاف وعبارة الشرح في ذلك
ولا خلاف في الحل اذا كان يخاف الهلاك على نفسه لو لم ياكل اما من نفس الجوع او من غيره
بان يخاف اذا لم ياكل ان يضعف عن المشي او عن الركوب او ينقطع عن الرفقه ويضيع
فقوله اما من نفس الجوع ازال الالتباس واما قوله او من غيره بان يخاف اذا
لم ياكل ان يضعف عن المشي الى اخره متعقب فانه اذا لم يكن خوف هلاك النفس قايما
بل حصل له ضعف عن المشي ولم يخف الهلاك وانما خاف انه اذا لم ياكل ان يضعف عن
المشي او عن الركوب وينقطع عن الرفقه ويضيع وهذا عندي كخوف حدوث المرض
المخوف والخلاف فيه ثابت وحينيذ فلك ان تعد هذا موضعا سابعا وهو خوف
ضعف عن المشي او عن الركوب وانقطاع عن الرفقة بحيث يضيع **الموضع الثامن قوله**
لزمه اكله محل اللزوم على هذا الوجه المصحح قدر سد الرمق فاما الزايد الى الشبع
فلا يلزم بلا خلاف وقد نبه المصنف على ذلك في شرح المهذب فقال وفي وجوب
الاكل وجهان ذكرهما المصنف بدليلهما اصحهما يجب وبه قطع كثيرون او الاكثرون
والثاني لا يجب بل هو مباح فان اوجبنا الاكل فانما يجب سد الرمق دون الشبع صرح
به الدارمي وصاحب البيان واخرون ولم يذكر هذا القيد في الروضة كما لم يذكره
في الشرح وينبغي ان يقيد هذا القيد بما اذا لم يخف الهلاك لو ترك الشبع فاما اذا
خاف الهلاك لو ترك الشبع فانه يلزمه الشبع على الاصح وسياتي ما يشهد لهذا التقييد
واعلم ان المصنف لم يتعرض لتقديم بعض المحرم على بعض وسياتي ما في ميتة الادمي وقطع
العضو من القيود ولو كانت الميتة نوعين احدهما من جنس الماكول والاخر من غيره كشاة وحمار
او كانت احدهما ظاهرة في الحياة دون الاخرى كشاة وكلب فهل يتخير بينهما او يتعين الشاة
وجهان ذكرهما المصنف في الروضة تبعا للشرح قال المصنف في زيادته ينبغي ان يكون
الراجح ترك الكلب والتخيير في الباقي وهذا ما ذكره المصنف وفي الحاوي للماوردي ذكر
الوجهين وقال احدهما انهما سوا وياكل من ايهما شا الا ان يكون خنزيرا ولم يذكر الرافعي والمصنف
هذا الاستثنا وهو حسن **الموضع التاسع قوله** فان توقع حلالا قريبا لم يجز غير
سد الرمق والا ففي قول يشبع والاظهر سد الرمق الا ان يخاف تلفا ان اقتصر يقتضي القطع
بانه اذا توقع حلالا قريبا انه لا يجوز له غير سد الرمق بلا خلاف وهذا طريق ضعيف
مخالف لظواهر نصوص الشافعي ومخالف لطريق الجمهور وهذا الطريق ينسب الى الامام
على تفصيل ساذكره وقال المصنف في الروضة انه الراجح ونحن نبين ان شا الله تعالى ما يظهر
به الرد على هذه الطريقة فنقول ذكر المزني في مختصره عن الشافعي انه لا ياكل المضطر
الا ما يرد به نفسه فيخرج به من الاضطرار وقال في كتاب اختلاف اهل المدينة وابي

حنيفة بهذا القول وقال فيه وما هو بالبين من قبل ان الشي حلال او حرام فاذا
كان حراما لم يحل منه شي واذا كان حلالا فقد يحتمل ان لا يحرم منه شبع ولا غيره
لانه ماذون فيه قال المزني قوله الاول اشبه باصله لانه يقول اذا حرم
الله تعالى شي فهو محرم الا اباح منه بصفة فاذا زالت الصفة زالت الاباحة قال
المزني ولا خلاف اعلمه ان ليس له ان ياكل من الميتة وهو بادني الشبع لانه ليس بمضطر
فاذا كان خايفا على نفسه فمضطر فاذا اكل منها ما يذهب الخوف فقد امن وارتفع الاضطرار
الذي هو علة الاباحة واذا ارتفعت العلة ارتفع حكمها ويرجع الحكم كما كان قبل الاضطرار
وهو تحريم الله جل ثناوه الميتة على من ليس بمضطر ولو جاز ان يرتفع الاضطرار ولا يرتفع حكمه
جاز ان يحدث الاضطرار ولا يحدث حكمه وهذا خلاف القران هذا كلام المزني وما ذكره
عن كتاب اختلاف اهل المدينة وابي حنيفة لم اقف عليه في الكتاب المذكور ونسبه الشيخ ابو
حامد لاختلاف العراقيين وليس هذا القول فيه وكان المزني لم يقف على نص الشافعي في ذبايح
بني اسرايل في ترجمة ما يحل بالضرورة وهو قوله رضي الله عنه واحب الي ان يكون اكله على ما
يقطع عنه الخوف وفي نسخة الجوع ويذهب به بعض القوة ولا يتبين ان يحرم عليه ان يشبع وان
اجزاه دونه لان التحريم قد زال عنه بالضرورة واذا بلغ الشبع فليس له مجاوزته لان مجاوزته حينيذ الى
الضرر اقرب منها الى النفع ومن بلغ الى الشبع فما خرج عن بلوغه عن حد الضرورة فهذه نصوص الشافعي
في المسالة ولم يحكم الشافعي في نص الام بتحريم الشبع اذا اجزاه دونه بل حكم بجوازه ولذلك لم ينظر
الى توقع الحلال القريب منه واذا كانت الضرورة قايمة جاز الشبع على هذا القول وان توقع حلالا
قريبا منه فمن قال ان توقعه الحلال القريب يمنع الشبع بلا خلاف مردود فانه قد يتوقع الحلال
ثم لا يحصل له ويفارق الميتة ثم يحصل الاضطرار ولا يجد ما يخلصه منه فان قيل يتزود قلنا قد
لا يقدر على حمل ما يزوده ومتى وجد السبب المرخص لم يدفعه توقع ما يزول السبب كما في
المتيمم بل ولا يبقى ما يزول به السبب على المشهور كما لو عدم الما في اول الوقت وتيقن وجوده
اخر الوقت فان قال قايل فهل يجري مثل ذلك في المضطر يجد الميتة وهو متيقن وجود
الحلال في وقت لو اكل ما يسد الرمق بقي الى ذلك الوقت قلنا نعم له على هذا القول ان يزيد على سد
الرمق الى ادنى الشبع لقيام سبب الرخصة وقد تخلف ما تيقنه واذا كنت اثبت ذلك في
المتوقع فاولى على ان صورة المتوقع لم اجدها في النهاية وانما الذي صرح به الغزالي وقد حكى المصنف
في الروضة تبعا للشرح هذا عن الامام والغزالي ولم يذكرها الامام وقال المصنف في الروضة
في هذه الصورة وان كان في بلد وتوقع الطعام الحلال قبل عود الضرورة وجب القطع بالاقتصار
على سد الرمق ولم يذكر في المنهاج تبعا للمحرر كونه في البلد لان المدار على التوقع وقد ظهر لك
بما قررناه ان هذا التفصيل الذي ذكره الغزالي ليس بمعتمد وفي الخبر ما يدل لما قررناه وذلك في
احاديث احدها ما رواه ابو داود في سننه من حديث شيخه موسى بن اسمعيل ثنا حماد عن
سماك بن حرب عن جابر ابن سمرة ان رجلا نزل الحرة ومعه اهله وولده فقال له رجل ان ناقة لي

ضلت

قلت فان وجدتها فامسكها فوجدها فلم يجد صاحبها فرضت فقالت امرأته احبسها فابى فنفقت
فقالت اسلخها حتى نقدد شحمها ولحمها فناكله فقال حتى اسال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاتاه فساله فقال هل عندك غنى يغنيك قال لا قال فكلوها قال فجاء صاحبها
فاخبره الخبر فقال هلا كنت نحرتها قال استحييت منك ووجه الدليل لما
قررناه من هذا الخبر الصالح للاحتجاج به ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له هل
عندك غنى يغنيك قال لا فاذن لهم في الاكل من غير ان يقول له هل يتوقع حلالا
وانما ساله عما يحضره وقت الاكل الحديث الثاني والدليل فيه اصرح مما قبله ما اخرجه
ابو داود في سننه من حديث الفجيع العامري انه اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال ما تحل لنا الميتة قال ما طعامكم قلنا نغتبق ونصطبح قال ابو نعيم فسره لي عقبة قدح
غدوة وقدح عشية قال ذاك واني الجوع فاحل لهم الميتة على هذا الحال ورجال المسند
محتج بهم ليس فيهم من يوضع عليه الظن غير عبد من وهب شيخ ابي نعيم الفضل بن دكين
وقد قال فيه يحيى بن معين صالح وقال علي بن المديني قلت لسفيان بن عيينة عقبة بن
وهب فقال ما كان يدري هذا الامر ولا كان من شانه يعني الحديث وهذا الذي
ذكره سفيان ليس بقادح في عقبة ولا يخرج حديثه عن الاحتجاج به وقد سكت ابو
داود عن الحديث فهو عنده صالح للاحتجاج به وقد ذكره ابن حبان في الثقات وفي رواية
الطبراني ما تحل لنا من الميتة ورواه البيهقي من طريق ابي داود وما تحل لنا من الميتة والذي
رواه في سنن ابي داود وما تحل لنا الميتة وفرق بين السبب المحلل وبين القدر الذي يحل
وفي رواية الطبراني ذاك الجوع وفي رواية لابي نعيم ذاك دار الجوع قال البيهقي وفي
هذا انه اباح لهم تناول الميتة مع تناول ما يمسك الرمق ويقيم النفس صبوحا وغبوقا
اذا كانا لا يفيدان البدن ولا يشبعان الشبع التام ووجه الدلالة لما قررناه من ان
توقع الحلال القريب لا يمنع الشبع انه اخبر انه يجد الغبوق فاجاز له مع الصبوح تناول
الميتة ولم يمنعه منه ما يجده في الغبوق وهو مقصودنا واما ما ذكره البيهقي فيستدركه
عند ذكر قول الشبع وقد اخرج البيهقي حديث جابر بن سمرة من غير طريق ابي داود
ولفظه مات بعل او قال ناقة عند رجل فاتى النبي صلى الله عليه وسلم فاستفتيه فزعم جابر
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لصاحبها اما لك ما يغنيك عنها قال لا قال اذهب
كلها ثم اخرج البيهقي حديث ابي داود وروى اسحق بن ابرهيم الحنظلي عن الوليد بن مسلم
عن الاوزاعي قال حدثني حسان بن عطية عن ابي مرثد او ابن مرثد عن ابي واقد الليثي انهم
قالوا يا رسول الله انا بارض يصيبنا المخمصة فما تحل لنا من الميتة فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم اذا لم تصطبحوا او تغتبقوا ولم تحتفئوا بقلا فشانكم بها اخرجه البيهقي من
طريق ابي عبد الرحمن السلمي باسناده الى ابي عبيد حدثنا محمد بن كثير عن الاوزاعي عن حسان بن
عطية عن ابي واقد الليثي وفيه فمتى تحل لنا الميتة فذكره قال ابو عبيد تحتفئوا من الحفا مقصور

مهموز ولهو اصل البردي الابيض الرطب منه وهو يوكل فيتاول قوله تختفيوا تقتلعوا
فتاكلوه قال ابو عبيد واما قوله تصطبحوا وتغتبقوا فانه يقول انما لكم منها الصبوح
وهو الغدا والغبوق وهو العشا يقول فليس لكم ان تجمعوهما من الميتة قال ابو عبيد
حدثنا معاذ عن ابن عون قال رايت عند الحسن كتب سمرة لبنيه انه يجزي من الاضطرار
او الضارورة صبوح او غبوق قال البيهقي هذا الذي فسره ابو عبيد صحيح لما حدث
عن كتاب سمرة فاما الخبر المرفوع فقد يحتمل انه انما قصد به والله اعلم احلال الميتة لهم من ما لم
يكن لهم من الحلال صبوح او غبوق او بقلة يعيشون باكلها وهذا الذي يليق بسوالهم في
رواية ابي عبيد متى يحل لنا الميتة وبقوله او تختفيوا ثقلا واسند البيهقي الى ثور عن
راشد بن سعد قال ثور اعطاني كتابا عن سمرة بن حبيب قال ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال اذا ارويت اهلك من اللبن غبوقا فاجتنب ما نهاك الله عنه من الميتة قال
البيهقي وهذا يوكد ما قيل يعني ما قيل من الاحتمال السابق وما فسره ابو عبيد اشهر
عند اهل العلم واليق بقوله فما يحل لنا من الميتة في رواية الوليد بن مسلم وذكره ابو عبد
الله الحليمي في كتابه وقال قايل انهم اذا لم ياكلوها اكل الطعام المباح فلا اثم عليهم فيها
فاكل الطعام المباح ان لا يتخير له حال ضرورة يخاف منها على نفسه لكن الواجد يصطبح بشي
فيستغني به عما سواه الى الليل يريد به انه يكون ابلغ الى حوايجه فاذا امسى تناول منه ما
تركه بالنهار وان لم يكن به ضرورة شديدة وقد يضم اليه البقل وغيره اما مرد اذا من
الطعام واما مستطيبا له وليس هذا سبيل الميتة انما اذن فيها فيما يمسك به الرمق
والضرورة الداعية اليها لا يتفق في وقت معينة من صباح او مسا ولا يوكل استطابة
فيضم اليها بقل او نحوه فبين النبي صلى الله عليه وسلم انهم اذا لم ياكلوا كما ياكلون الطعام المباح
فلا اثم عليهم فيها هذا ما ساقه البيهقي في ذلك وخرج لنا من ذلك كله ان توقع حلال
قريب لا يمنع من الشبع على القول الصاير اليه كما سبق تقريره **الموضع العاشر** الاقتصار
على سد الرمق على طريق الغزالي في صورة توقع الحلال عن قريب انما يكون في الخايف من الموت فاما
من خاف حدوث مرض مخوف او خاف طول المرض او غير ذلك مما سبق ولا يندفع ذلك
الا بالشبع فانه لا يتعين عليه الاقتصار على سد الرمق **الموضع الحادي عشر قوله**
والا ففي قول يشبع يقتضي ان هذا القول مرجوح وقد صرح عقبه بان الاظهر سد الرمق
والامر كذلك عند جماعة من الاصحاب فمن القدما المزني ومن العراقيين الشيخ ابو حامد
ومن المراوزة القفال وقال في الروضة تبعا للشرح رجحه القفال وكثير من الاصحاب
ورجح صاحب الافصاح والروياني وغيره قول الشبع وما ذكره المصنف تبعا للشرح عن الكبير
يتوقف فيه فانه قل من تعرض للترجيح في ذلك فلم يتعرض له المحاملي في التجريد ولا الماوردي في
الحاوي ولا الشيخ في المهذب ولا ابن الصباغ في الشامل ولا البغوي في التهذيب ولا الامام في
النهاية وممن اختار قول الشبع ابو اسحق المروزي وقال انه اقوى واجود واليه ميل القاضي

ابو الطيب

ابو الطيب واختاره القاضي حسين كما نقله عنه ابو الفرج الزاز في تعليقه ولم يتعقبه وفي
كتاب الاسرار للقاضي حسين كلام مع القفال يقتضي اختيار القفال له وصححه الغزالي في
الخلاصة والذي ارجحه قول الشبع لما جا من الاخبار المحتج بها الدالة على جواز الشبع
وقد سبق ذكرها وقد قال الشافعي في كتاب اختلاف اهل المدينة وابي حنيفة كما نقله
المزني ان الاقتصار على سد الرمق ليس بالبين وصرح في ذبائح بني اسرائيل بان الاحب اليه
ان يكون اكله ما يقطع عنه الجوع وانه لا يتبين له تحريم الشبع ويظهر من هذا انه حيث
يقول يقتصر على ما يرد نفسه يحتمل ان يريد بذلك الاستحباب صرح به فقد ترجح بهذا
قول الشبع وايضا فانه اذا خاف التلف ان لم يشبع تعين الشبع قطعا ولا ياتي قول سد
الرمق وليس لنا حالة تقطع فيها بسد الرمق وحالة توقع الحلال تقدم ردها فان قيل
فقد ذكر البندنيجي والقاضي حسين ان القول بسد الرمق مختار الشافعي قلنا مختاره
من جهة الاستحباب لا من جهة تحريم الشبع فانه لم يتبين له تحريم الشبع واجازه
الشبع وان اجزاه ما دونه وزاد فيما نقله المزني عنه انه قد يحتمل ان لا يحرم فيه شبع
ولا غيره لانه ماذون فيه وقد ذكر جمع من الاصحاب ان الزايد على الشبع هنا حرام
بلا خلاف وفيه نظر لما ذكره المزني عن الشافعي واعلم ان المزني قد ذكر ادلة لما اختاره
فلا بد لنا ان نجيب عنها قوله الاول اشبه باصله قلنا ممنوع لان له اصلا اخر وهو انه
يغتفر في الاستدامة ما لا يغتفر في الابتدا قوله لانه يقول اذا حرم الله تعالى
شيا فهو محرم الا ما اباح منه بصفة فاذا زالت الصفة زالت الاباحة جوابه ان
الصفة قد تكون للابتدا فلا يعتبر دوامها كما يشترط في شهود النكاح العدالة عند
العقد ولا يشترط دوام صفة العدالة في دوام النكاح وقوله ولا خلاف
اعلمه الى قوله واذا ارتفعت العلة ارتفع حكمها جوابه ما قاله الشيخ ابو حامد وغيره
من وجهين احدهما ان العلة قد تكون للابتدا والاستدامة جميعا وقد تكون للابتدا
دون الاستدامة كالحر لا يجوز له نكاح الامة الا بشرط عدم الطول وخوف العنت
اذا وجد اجل ابتدا النكاح ولو زالت هذه العلة في استدامة النكاح لم تؤثر فيه
كذلك الاضطرار يكون للابتدا دون الاستدامة وهذا الجواب الذي ذكره الشيخ
ابو حامد وغيره لا يلزم المزني على اصله لانه يقول اذا زالت العلة في دوام نكاح الامة
اثرت فيه ايضا فينفسخ عنده النكاح وكذلك نقول في الصلاة بالتيمم ولكن هذا الجواب
يلزم المزني على اصل الشافعي وهو مقصود الشيخ ابي حامد وغيره الوجه الثاني ان
العلل الشرعية يخلف بعضها بعضا فاذا زالت علة الاضطرار اكل ما سد الرمق خلفتها
علة اخرى وهي النظر الى التقوى وما يحصل به تمام المقصود وقوله ولو جاز ان يرتفع
الاضطرار ولا يرتفع حكمه الى اخره جوابه ان الاكل الى الشبع من حكم الاضطرار الذي
وقع فالباقي من استدامة حكمه وقوله جاز ان يحدث الاضطرار ولا يحدث حكمه

ممنوع فان الابتدا لا يتصور فيه مع وجود السبب بخلف الحكم واما الدوام فانه
يتصور فيه البقا مع انقطاع السبب **الموضع الثاني عشر قوله** والاظهر سد
الرمق الا ان يخاف تلفا ان اقتصر يزاد عليه او يخاف حدوث مرض مخوف ان اقتصر او
يخاف طول المرض ان اقتصر وقد سبق **الموضع الثالث عشر قوله** وله اكل
ادمي ميت يستثنى منه مسايل احدها اذا كان الميت نبيا فلا يجوز له الاكل منه قطعا
ذكره المصنف في الروضة تبعا للشرح عن الشيخ ابرهيم المروزي ولم يتعقبه وهو واضح
الثانية لا ياكل منه الا ما يسد الرمق ولا ياتي القولان هنا قاله الماوردي في الحاوي
وحكاه المصنف عنه في الروضة تبعا للشرح ولم يتعقبه وهو متعقب بالقدر الذي
يدفع المخوف الثالث ليس له طبخه ولا شيه بل ياكله نيا لان الضرورة تندفع
بذلك وطبخه وشيه هتك لحرمته فلا يجوز الاقدام عليه بخلاف ساير الميتات
فان للمضطر اكلها نية ومطبوخة قاله الماوردي في الحاوي وحكاه المصنف عنه
في الروضة تبعا للشرح ولم يتعقبه وهو ظاهر الرابعة لو كان المضطر ذميا
والميت مسلما فهل له اكله حكى صاحب التهذيب وجهين قال المصنف في زيادته
الروضة القياس تحريمه الخامسة لا بد من فقد الميتة ونحوها كما سياتي في قطع
بعض المضطر **الموضع الرابع عشر قوله** وقتل مرتد يستثنى منه المرتد
المجنون فانه لا يجوز قتله في حال جنونه للمضطر كما سياتي **الموضع الخامس
عشر قوله** وحربي يستثنى منه الحربي اذا كان عبدا فانه لا يجوز قتله اذا لم يقاتل
فيكون كالصبي والمراة وسياتي الخلاف فيهما فان قيل المصنف يصحح جواز قتل المراة
والصبي الحربيين فلا يرد عليه هنا العبد قلنا يرد على محل الاتفاق بينه وبين الرافعي
فان العبد ليس محلا لذلك وسياتي **الموضع السادس عشر قوله** وقتل مرتد
وحربي لا ذمي ومستامن يقتضي انه لا يتعدى ذلك الى الزاني المحصن وتارك الصلاة ومن
قتل في قطع الطريق وليس كذلك فقد قال المصنف في الروضة تبعا للشرح انه يجوز
للمضطر قتل الزاني المحصن والمحارب وتارك الصلاة على الاصح فيهم ويستثنى مما قال المصنف
في الروضة تبعا للشرح ما اذا كان الزاني المحصن مسلما والمحارب مسلما والمضطر ذميا
فانه لا يجوز له ان يقتل واحدا منهما ولا تارك الصلاة ايضا كما ليس له ان ياكل من ميتة المسلم
مطلقا ولو كان له قصاص على غيره ووجده في حال الاضطرار فله قتله وان لم يحضر السلطان
قاله المصنف في الروضة تبعا للشرح ويزاد عليه انه لو لم يكن له قصاص في نفسه وكان له
قصاص في طرفه كان له قطعه واكله ويستثنى من ذلك كله ما اذا كان مستحق القصاص
ذميا كما لو قتل عبد مسلم عبدا مسلما لذمي او قطع طرفه فانه ليس للذمي ان يفعل ذلك
لانه ليس له اكل ميتة المسلم على الارجح كما سبق **الموضع السابع عشر قوله**
في زيادته الاصح حل قتل الصبي والمراة الحربيين محل الخلاف ما اذا لم يستولي عليهما

قتل

من القتل فان استولى عليهما صارا رقيقين معصومين ولا يجوز له حينئذ قتلهما قطعا ٥
الموضع الثامن عشر ما صححه من الحل فيهما متعقب بما سنذكره وقبل ذلك نقول
قال في الروضة تبعا للشرح اما المراة الحربية وصبيان اهل الحرب ففي التهذيب انه
لا يجوز قتلهم للاكل وجوزه الامام والغزالي لانهم ليسوا معصومين والمنع من قتلهم ليس
لحرمة ازواجهم ولهذا لا كفارة فيهم قال في زيادته الاصح قول الامام وما نقله في الروضة
تبعا للشرح عن الامام في الصبي ليس موجودا في كلام الامام وانما ذكر الامام المراة فقال
ولو وجد حربية وهو مضطر اليها فالظاهر عندنا انه يقتلها وياكلها فان حرمة قتلها في غير حالة
الضرورة ليس لحرمة روحها بدليل ان قاتلها لا يلزمه كفارة بخلاف قاتل الذمي والمعاهد
واتبع الغزالي الامام في المراة ثم قال واباحة قتل ولد الحربي وهو صغير فيه نظر والاظهر
جوازه لانه لا يقاوم تحريمه روح المسلم وقضية ما قاله الغزالي ان ذلك مخصوص بالمسلم فان
كان هذا قيدا في المسالة ورد ذلك على المصنف وعندنا الاصح في المراة والصبي الحربيين ٥
امتناع قتلهما على المضطر مطلقا وذلك ان الله تعالى انما اباح للمضطر الميتة فقلنا في الذين
استحقوا القتل والاستحقاق ثابت عليهم بجواز قتلهم في حالة الاضطرار على ما سبق تفصيله
لان قتلهما في حالة الاختيار جائز واما من لا يجوز قتله في حالة الاختيار فلا يجوز قتله في حالة الاضطرار
فان قيل يحكم بامر يفضي الى ذهاب روح المعصوم وابقاء روح الحربية والصبي الحربي قلنا لانهما
لا يجوز قتلهما فكيف اسوغ ما لا يجوز هذا مما يضعف فيه النظر جدا فالاصح المعتمد امتناع
قتل المرتد والصبي الحربيين للمضطر وكذلك الحربي المجنون سواء بلغ مجنونا ام بلغ عاقلا ثم جن فان قيل
اذا بلغ عاقلا واستمر على الحرابة ثم جن فينبغي ان يجوز قتله هنا للمضطر جزما بخلاف من بلغ مجنونا لان
هذا وصل الى حالة يجوز قتله فيها وهي الحرابة في حال البلوغ فاذا جن استصحبنا تلك الحرابة ٥
وجوزنا قتله للمضطر وكذلك نقول في الذي ارتد ثم جن يجوز للمضطر قتله قلنا لا يجوز
قتل المرتد في حال جنونه كما هو ظاهر نص الام فلا يجوز للمضطر قتله ويلحق بالمراة الحربية
الخنثى ولو قاتل المراة الحربية او الخنثى جاز قتلهما للمضطر قطعا لانهما الان ممن يجوز قتلهما
في الاختيار فان قيل لو قاتلت المراة في الحرب وانقضى ذلك الحرب هل يستمر استحقاق
قتلها ما لم يطرا ما يقتضي عصمتها قلنا نعم كما سبق في قتل النبي صلى الله عليه وسلم للمراة
التي القت الحجر على بعض اصحابه فقتلته وقد تقدم ذلك مبسوطا في السير فعلى هذا
يجوز للمضطر قتلها لياكلها قطعا ولك ان تجعل ما قطعنا به من جواز قتل المراة الحربية
التي قاتلت على ما بيناه قيد المحل الخلاف الذي ذكره المصنف في زيادته وقوله الاصح
فان قيل اذا وجد المضطر عبدا من عبيد اهل الحرب وهو حربي فهل يكون كالصبي والمراة
فياتي فيه ما سبق او يكون كالحر الحربي البالغ العاقل قلنا العبد لا يجوز قتله على المشهور اذا لم
يقاتل فيكون كالمراة واما الراهب والشيخ الفاني والاجير واهل الخير والسوقة
الذين لا يقاتلون فكلهم يجوز قتلهم على الاظهر المعتمد فهم داخلون في الحربي الذي سبق انه يجوز

للمضطر قتله واذا قلنا بالمرجوح انهم لا يقتلون فهم كالمراة في جواز قتل المضطر لهم
قوله ولو وجد طعام غايب اهل وعزم او حاضر مضطر لم يلزمه بذله ان لم يتفضل
عنه فان اثر مسلما جاز او غير مضطر لزمه الطعام مضطر مسلم او ذمي فان منع قاتله
فهدر ولا قتله وانما يلزمه بعوض ناجز ان حضر والا فبقيمته فان اطعمه ولم يذكر
عوضا فالاصح لا عوض **تصحيح كلامه في مواضع احدها قوله** ولو وجد طعام غايب
اهل هذا اذا لم يكن الغايب مضطرا عجز عن قريب فان كان صاحبه غايبا عجز عن قريب لم يجز
له ان ياكله **الموضع الثاني** لو كان المالك غايبا لكنه محجور عليه وكان وليه حاضرا فانه لا يجري
فيه الحكم الذي ذكر بل يجوز حكمه حكم ما لو كان المالك المتصرف حاضرا وسياتي وان حضر
المحجور عليه وغاب وليه فهو كالغايب دل ذلك المصنف في الروضة تبعا للشرح **الموضع
الثالث** لو كان المالك غايبا وله وكيل حاضر فهل نقول لا اثر لحضور الوكيل كما يظهر من نص
الاملا وحضور وكيل الولي الغايب في النكاح او نقول هنا ينزل الوكيل منزلة الحاضر فيكون كالولي
الثاني ارجح **الموضع الرابع قوله** وعزم لم يتعرض للمعزوم وهو مذكور في المحرر فانه قال
ولو وجد طعام الغير وماله غايب تناوله وعزم قيمته وكذا قال المصنف في الروضة تبعا
للشرح ومحل عزم القيمة في غير المثلي او في المثلي اذا وجد المثلي في غير موضع التلف وكان
قيمته في بلد التلف اكثر فاما اذا لم يكن ذلك فلا يلزمه الا المثل وكان المصنف لم يتعرض للمعزوم
اتكالا على فهمه مما ذكر في باب الغصب ولكن كان ينبغي ان يذكر ما في المحرر وينبه على المعتمد **الموضع
الخامس قوله** او حاضر مضطر لم يلزمه بذله ان لم يفضل عنه مستثنى ما اذا المضطر
نبيا فانه يجب على المالك بذله جزم به المصنف في الروضة تبعا للشرح **الموضع السادس
قوله** فان اثر مسلما جاز يستثنى من ذلك ما اذا كان المسلم مراق الدم شرعا فانه لا يجوز
ان يوثر ويترك نفسه المعصومة تهلك **الموضع السابع قوله** او غير مضطر لزمه
الطعام مضطر مسلم او ذمي اطلق المسلم والذمي ومحله ما اذا لم يكونا مراقي الدم شرعا
بقضية لا يزول معها الاسلام ولا الذمة فاذا كان المسلم تاركا للصلاة تركا يقتل به او
قتل في المحاربة بحيث تحتم قتله او كان زانيا محصنا او كان الذمي زانيا محصنا مثلا فانه لا يلزمه
صاحب الطعام احيا نفسهما كما لا يلزمه احيا نفس المرتد وهذا في الذمي ظاهر واما
المسلم فان لم يتب من زناه فلما ذكرناه وجه وان تاب وقلنا الحدود تسقط بالتوبة فانه
خرج عن ان يكون مراق الدم شرعا ولكن قلنا لا تسقط فالاقرب هنا انه يلزمه والكلام في
هذا مدركه غير مدرك هولاء في اهل الميتة وقد تقدم وربما يجتمعان في بعض المدارك
الموضع الثامن قوله او ذمي ناقص وتمامه او مستامن كما قال المصنف في الروضة
تبعا للشرح ولو كان المضطر صبيا من اهل الحرب او امراة منهم او حرا او مجنونا فالقياس انه
يلزمه اطعامهم ومحل التردد في ذلك ما لم يستولوا عليهم فان استولوا عليهم بحيث رقوا لزمه
ذلك لهم قطعا **الموضع التاسع** مقتضى كلامه انه لا يلزمه اطعام المرتد ويستثنى من

ذلك

ذلك ما اذا كان مجنونا فانه يلزمه ان يطعمه لانه لا يجوز له ان يقتله **الموضع العاشر**
قوله وانما يلزمه بعوض تاجر ان خص محل هذا فيما اذا احتمل الحال التاخير حتى يقع الاتفاق
على العوض فان لم يحتمل الحال ذلك فانه يجب على صاحب المال ان يطعمه على الفور ولا يلزمه
العوض وقد ذكر المصنف ذلك في الروضة تبعا للشرح عن القاضي ابي الطيب ولم يتعقبه
وعلله الجمهور بعصمة ما قال القاضي وذلك ان المذهب ان المالك لا يلزمه البذل الا
بعوض وفرقوا بينه وبين ما اذا خاف مشرفا على الهلاك بالوقوع في ما لو نار فانه لا يثبت
اجرة المثل بل يلزمه التخليص ولا يجوز التاخير الى تقرر الاجرة وفي المضطر خلاف وسوى
القاضي ابو الطيب بينهما بقضية الغرق فان احتمل التاخير فيهما لتقرير العوض فيهما فهما سوا
وان لم يحتمل فهما سوا في انه لا يلزمه العوض **الموضع الحادي عشر** اطلق العوض
التاجر ولم يبين الحال فيه وتفصيله انه ان لم يقيد العوض لزم المضطر قيمة ما اكل في
ذلك المكان والزمان كذا ذكره المصنف في الروضة وفيه ما قدمته عند قول المصنف
وعدم وان قدره فان لم يفرد ما اكله فالحكم كما لو لم يقدر وان افرده فان كان المقدر
ثمن المثل او دونه فالبيع صحيح وللمضطر ما فضل وان كان اكثر والتزمه فهما يلزمه اوجه
ذكرها المصنف في الروضة تبعا للشرح فقال اقيسها وهو الاصح عند القاضي ابي الطيب
يلزمه المسمى لانه التزمه بعقد لازم واصحهما عند الروياني لا يلزمه الا ثمن المثل في
ذلك المكان والزمان لانه كالمكره كذا ذكره المصنف في الروضة تبعا للشرح وفيه
ما قدمناه عند قول المصنف وعدم والثالث وهو اختيار صاحب الحاوي ان كانت الزيادة
لا تشق على المضطر لسهولة لزمه والا فلا وفي الروضة تبعا للشرح وقد فهم من كلامهم
القطع بصحة البيع وان الخلاف فيما يلزم ثمنا لكن الوجه جعل الخلاف في صحة العقد لمعنى
الاكراه وان المضطر هل هو مكره ام لا وفي تعليق الشيخ ابي حامد ما يبين ذلك وقد صرح
به الامام فقال الشرا بالثمن الغالي للضرورة حتى يجعله مكرها حتى لا يصح الشرا وجهان
اقيسهما صحة البيع قال وكذا الصادر من جهة السلطان الظالم اذا باع ماله للضرورة
الاصح صحة البيع لانه لا اكراه على البيع ومقصود الظالم تحصيل المال من اي جهة كان
وبهذا قطع الشيخ ابراهيم المروزي واحتج به لوجه لزوم المسمى في مسالة المضطر هذا
كلام الروضة تبعا للشرح **ونحن نقول** ما ذكر من قوله وقد يفهم من كلامهم القطع
بصحة البيع وان الخلاف فيما يلزم ثمنا هذا لا يفهم من كلامهم ولا يتصور القطع بصحة البيع
والخلاف فيما يلزم ثمنا لان صحة البيع مع لزوم غير المسمى لا يجري على القواعد الشرعية
وقال في الروضة تبعا للشرح بعد ذلك انه اذا اشتراه المضطر بالزيادة مع
امكان اخذه فهذا هو مختار في الالتزام فيلزمه المسمى بلا خلاف والخلاف السابق انما
هو فيمن عجز عن الاخذ قهرا وهذا الذي ذكر هو طريقة الامام والغزالي وللرافعي في الشامل
اذا امكنه ان ياخذه قهرا فترك ذلك تجنبا لاراقة الدم ففي صحة البيع الوجهان وهذا

طريق اخر والارجح طريقة الامام والغزالي لان مجرد تجنب اراقة الدم لا يصلح سببا
لابطال البيع على وجه وقد وجه ابن الصباغ عدم لزوم المسمى فانه عقد مكره عليه فاشبه
ما لو اكره على البيع والشرا ويلزمه قيمته وهذا مما يضعف اجرا الوجهين في المتمكن من
اخذه قهرا **الموضع الثاني عشر قوله** والا فنسيه يعني وان لم يكن له مال
حاضر وهو اعم من ان يكون له مال غايب او لا مال له بالكلية وقد صرح بذلك المصنف في
الروضة تبعا للشرح فقال وان لم يكن معه مال لزم التزامه في ذمته سوا كان له
مال في موضع اخر ام لا ويلزم المالك في هذا الحال البيع بنسيه وهذا الذي ذكره
في البيع بالنسية اما ان يكون في صورة ما اذا كان له مال غايب في بلد اخر فينبغي ان يكون الاجل
ممتدا الى وصوله لبلد ماله المقتضي العادة كما ذكر المصنف نظير ذلك في التيمم واما
ان يكون في صورة ما اذا لم يكن له مال بالكلية فالنسية هنا ليست على ظاهرها لانه ليس له
مال بموضع اخر حتى يقال يوجل البيع باجل يمتد عادة الى وصوله اليه فتعين ان يكون
المراد بالنسية تاخير التاخير والرضى بالذمة ومثل ذلك لا يفهم من لفظ المنهاج
والروضة لا من لفظ اصلهما فان قيل هل لا قلتم يجوز للمالك ان يمتنع حتى يبيع بالحال
قلنا ان وافقه المضطر على مثل ذلك فلا كلام وان قال لا اشتري الا الى اجل اصل الى بلدي
عند انقضايه فيحتمل ان يجاب المالك والارجح اجابة المضطر لانه يريد ان لا يطالب
الا عند حلول الاجل وفي ظنه انه يصل الى بلد ماله عند حلول الاجل وذكر المصنف في
الروضة تبعا للشرح انه لو كان الطعام لصبي او مجنون والولي حاضر وليس للمضطر
مال حاضر فان الولي يبيعه ككامل الحال وهذه احدى الصور التي يجوز فيها بيع مال الصبي
نسيئة وفيه ما قدمناه من التفصيل السابق والتحقيق **الموضع الثالث عشر**
قوله فان اطعمه ولم يذكر عوضا فالاصح لا عوض محل الخلاف ما اذا لم يظهر ما يدل على
عدم العوض من قرينة اباحة او تصدق ونحوهما فان ظهر ذلك فلا عوض قطعا **الموضع**
الرابع عشر مفهوم قوله ولم يذكر عوضا انه اذا ذكر عوضا فانه يلزم المضطر
العوض المذكور وليس كذلك بل فيه التفصيل السابق من تقدير العوض وعدم تقديره
وعلى التقدير فتارة لا يفرد ما ياكله وتارة يفرده وعلى الافراد تارة يكون المقدر ثمن المثل
او دونه وتارة يكون اكثر **الموضع الخامس عشر** مفهوم الجملة انه ذكر عوضا يلزمه
عوض في الجملة ويستثنى منه ما اذا كان المضطر صبيا فانه اذا ذكر العوض لا يلزم الصبي
لانه ليس من اهل الالتزام ويحتمل ان يلزم في هذه الصورة لما فيه من تحريض صاحب
الطعام على بذله للمضطر ولو صبيا والاول اقيس **قوله** ولو وجد مضطر ميتة
وطعام غيره او محرم ميتة وصيدا فالمذهب اكلها والاصح تحريم قطع بعضه لاكله
قلت الاصح جوازه بشرط فقد الميتة ونحوها وان يكون الخوف في قطعه اقل
وتحريم قطعه لغيره ومن معصوم والله اعلم **تصحيح كلامه في مواضع احدها قوله** ولو

وجد

وجد مضطر ميتة وطعام غيره الى قوله فالمذهب اكلها لم يفصل بين حضور المالك وغيبته
ولابد من التفصيل وهو انه ان كان المالك المتصرف حاضرا فان بذله بلا عوض او بثمن مثله
او زيادة يتغابن الناس بمثلها ومعه ثمنه او رضي بذمته فانه يلزم المضطر القبول
فان لم يبعه الا بزيادة كثيرة فقال المصنف في الروضة فالمذهب والذي قطع به العراقيون
والبصريون وغيرهم انه لا يلزمه شراؤه لكن يستحب واذا لم يلزمه الشرا فهو كما اذا
لم يبذله اصلا واذا لم يبذله الا بقاتله عليه المضطر وان خاف من المقاتلة على نفسه
او خاف هلاك المالك بل يعدل الى الميتة وان كان لا يخاف لضعف المالك وسهولة
دفعه فهو على الخلاف المذكور فيما اذا كان المالك غايبا واذا كان المالك غايبا ففيه ثلاثة
اوجه ويقال اقوال اصحها يجب اكل الميتة والثاني الطعام والثالث يتخير واذا تقرر
ذلك علمت ان اطلاق المنهاج اكل الميتة ليس بمعتمد **الموضع الثاني** تعبيره بالمذهب في
صورة الغايب لا يستقيم فليس فيها طريقان ولا طرق وانما فيها الخلاف الذي ذكرناه
ولا يستقيم ايضا في صورة الحاضر لان الحاضر اذا بذل طعامه على ما سبق فانه يلزم المضطر
القبول ولا ياكل الميتة وان لم يرض الا بزيادة كثيرة فانه لا يلزمه الشرا كما تقدم
ويعدل الى الميتة وفي صورة ضعف المالك وسهولة دفعه يكون على الخلاف فيما
اذا كان المالك غايبا **الموضع الثالث قوله** او محرم ميتة وصيدا فالمذهب
اكلها محل هذا فيما اذا لم يجد المحرم حلالا يذبحه فان وجد حلالا يذبحه نظرت اما ان
ذبحه الحلال لا المحرم او للمحرم المضطر فان ذبحه الحلال لا للمحرم فان المضطر يتعين
عليه الاكل منه فتحرم عليه الميتة بلا خلاف وان ذبحه الحلال للمحرم فهو حرام على
المحرم خاصة ولا يحرم على غيره وحينئذ فيتعين على المحرم المضطر الاكل منه ولا يحل
اكل الميتة وفي تعليق الشيخ ابي حامد لو ان محلا ذبحه للمحرم فانه يحرم على المحرم من
جهة واحدة وهو انه صيد له فكان محرما في وقت دون وقت فان له اكل الصيد
دون الميتة بلا خلاف **الموضع الرابع** اطلق الصيد والخلاف ومراده البري الذي
يحرم على المحرم التعرض له واما البحري فليس مرادا ولكن البري الذي يحرم التعرض له
يستثنى منه غير الماكول والمتولد بين الذئب والضبع وبين حماري الوحش والانسي فانه
يحرم على المحرم التعرض له ويجب الجزا فيه وهذا لو وجده المحرم ووجد الميتة قدم الميتة
بلا خلاف لان في قتله اذهاب روحه وايجاب الفدية على المحرم ثم هو ميتة محرمة
على كل احد بلا خلاف فثبت بذلك انه يتعين الميتة بلا خلاف ولم ار من تعرض لذلك
الموضع الخامس قوله فالمذهب اكلها يعني في الصورتين لا يدري منه ما يقابل المذهب
في الصورتين هل هو تعين مع الميتة او التخيير وكلام المحرر يدل على بعض القايل
فانه قال فالاظهر ان الميتة اولى وهذا يظهر فيه ان يقابل الاظهر ان المذكور
مع الميتة اولى **الموضع السادس قوله** والاصح تحريم قطع بعضه لاكله اطلق

محل الخلاف وهو مقيد بما اذا لم يكن ذلك المقطوع يجوز قطعه في غير الاضطرار فان كان
كالسلعة واليد المتآكلة حيث جاز قطعها على ما هو مفصل في موضعه فانه يجوز قطع
ذلك في حالة الاضطرار قطعا واعلم ان هذا الاطلاق قيد من اخر من ذكرهما المصنف
في زيادته على وجه لا يحصل منه تمام المقصود وسانعرض لذلك ان شاء الله تعالى
الموضع السابع قوله الاصح جواز يجب ان يقيد بما يسد الرمق الا اذا خاف تلفا
بما سبق فيقطع بعذر الحاجة **الموضع الثامن قوله** بشرط فقد الميتة ونحوها
وان يكون الخوف في قطعه اقل هذا ان اعتبر ان محل الخلاف لا للاصح والقيد الثاني لم
يذكره الاقدمون وذكره الامام والغزالي وهو واضح فكان ينبغي ان يقول المصنف
فلا محل الخلاف في غير ما يجوز قطعه كسلعة وان يفقد الميتة ونحوها وان يكون
المخوف في قطعه اقل والاصح جواز بقدر ما يدفع المخوف **الموضع التاسع قوله**
ويحرم قطعه لغيره هذا يفهم من قول المحرر وهل للمضطر ان يقطع عضوا من نفسه ليأكله
فيه وجهان فان مفهوم ذلك انه ليس له ان يقطعه ليأكل غيره قطعا واعلم ان الذي
اوردناه من السلعة واليد المتآكلة ما في هنا فيجوز ان يقطع ذلك لغيره **الموضع العاشر**
قوله ومن معصوم يفهم ان غير المعصوم يجوز للمضطر قطع عضو منه ليأكله المضطر
وهذا لا يجوز لان قطع العضو من المرتد والحربي والزاني المحصن حرام لا يجوز بعد
بينونته وفي الحاوي للماوردي وان كان المأكول ممن يجب قتله في ردة او حرابة او زنا جاز
ان يأكل المضطر من لحمه لكن بعد قتله ولا يأكل لحمه في حياته لما فيه من تعذيبه فان اكل
لحمه حيا كان مسيئا ان قدر على قتله ومعذورا ان لم يقدر على قتله لشدة الخوف على نفسه
هذا كلام الماوردي وهو واضح ولو وجد المضطر المسلم سارقا فله قطع يده واكلها بشرطه
وكذا في طرقي قاطع الطريق ولو وجد المضطر من له عليه قصاص في عضو من اعضائه
فله قطعه واكله بشرطه وقد سبق التنبيه عليه ولو كان الذي له القصاص ذميا
والمقتص منه مسلما بان اسلم بعد قطع يد الجاني عليه فهل للذمي هنا ان يقطعها ويأكلها
يحتمل ان يقال بالجواز هنا لسقوط حرمة اليد المقطوعة في القصاص وكذلك لو وجد الذمي
يد سارق مسلم مقطوعة لسقوط حرمة يد السارق ولو كان السيد مضطرا فله
قطع يد عبده السارق واكلها وكذلك طرفاه وفي قطع الطريق ونهبنا على هذا الفروع
اذ لها علقة بقول المصنف ومن معصوم ولو قال والعضو للمعصوم من غيره لكان
محصلا للمقصود

كتاب المسابقة والمناضلة

هما سبق
ويحل اخذ عوض عليهما ويصح المناضلة على سهام وكذا مزاريق ورماح ورمي بالحجارة ومنجنيق
وكل نافع في الحرب على المذهب لا كوة وصولجان **وجه** مناسبة هذا الكتاب لما قبله ان
الصيد يكون بالرمي وبغيره وربما يدخل سوق الفرس ونحوها فيه فلما ذكر الصيد والذبائح
ومن جملتها ذبائح القرب من اضحية وعقيقة وكان ذلك من جملة الاطعمة اعقبه بالاطعمة

اردفه

اردفه بباب فيه ذكر الرمي والسبق وقدم المسابقة على الرمي في الترجمة على المناضلة
وجمع بينهما في حكمين ثم قدم المناضلة في اشيا واخرها في اشيا وكان ينبغي بعد ذكر ما
يشتركان فيه وهو الذي بدا به تقديم احكام المسابقة ثم يذكر احكام المناضلة **وتصحح**
كلامه في مواضع احدها قوله هما سنة بدايه في الروضة تبعا للشرح بما اذا قصد
به المتاهب للجهاد واردف ذلك بزيادة وهي يكره لمن علم الرمي تركه كراهة شديدة
ففي صحيح مسلم عن عقبة بن عامر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من علم الرمي ثم
تركه فليس منا وقد عصى الله ورسوله وكان المصنف اراد انه ينتقل الحال فيهما من السنة
الى ما فوقها **والذي نقوله** انهما من فروض الكفايات لانهما يتعلقان بالجهاد الذي هو فرض
على الكفاية **الموضع الثاني** اطلق سنتهما ومحل ذلك في غير النسا اما النسا فليس ذلك سنة في
حقهن بل لا يجوز لانهن لسن اهلا للحرب كما نقله المصنف في الروضة تبعا للشرح عن
الصيمري من غير تعقب عليه وقوله لانهن لسن اهلا للحرب متعقب بل هن اهل
للحرب ولكن ما يتعلق بالفروسية والرمي ليس من شانهن **الموضع الثالث قوله** ومحل
اخذ عوض عليهما هو محتمل وسياتي تفصيله بعد **الموضع الرابع قوله** وتصح المناضلة على
سهام الى اخر ما ذكر يقتضي امتناع المناضلة على الرمي بالمسلات والابر لانها ليست سهاما
ولا شيا كما ذكر بعد كذا وليس الامر كما اقتضاه كلامه فقد جزم في الروضة تبعا للشرح
بجواز ذلك فقال واما المناضلة فتجوز على السهام العربية والعجمية وهي النشاب وعلى
جميع انواع القسي حتى تجوز على المسلات والابر وهذا الذي جزم به المصنف في الروضة
تبعا للشرح اتبع فيه الغزالي فانه قال في الوسيط واما النصل فيستوي فيه انواع القسي من
الناوك وغيره وكذلك انواع النصل كالمسلة والابرة فهي في معنى السهم والاسم ايضا يشمل
هذا كلام الغزالي وذكر معناه في البسيط واتبع فيه امامه فانه قال وانواع القسي
ملحقة بالمنصوص كالجرح والناوك ورمي المسلات والابر وهذا الذي ذكره الامام عن المسلات
والابر واتبعه الغزالي عليه والرافعي والمصنف لا يعرف في كلام احد من الاصحاب ولم يتعرض له
الشافعي في شي من كتبه ودخول ذلك في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا سبق الا
في نصل بعيد وان كان له وجه في المسلة فهو في الابرة ابعد والذي يظهر والله اعلم امتناع
ذلك في الابرة وجوازه في المسلة اذا كان يحصل برميها النكاية الحاصلة من السهم وحينئذ يتلخص مما
ذكر ثلاث احتمالات ثالثها يجوز في المسلة دون الابرة فان قيل يدخل ذلك في قول المنهاج وكل
نافع في الحرب قلنا لا يستقيم ذلك على طريقته فانه جعل في ذلك خلافا بقوله على المذهب
والمسلة والابرة جعلهما في الروضة تبعا للشرح من محل الاتفاق ولكن يستقيم دخول المسلة
على طريقنا فيما ذكر اخرا **الموضع الخامس قوله** وكذا مزاريق ورماح الى قوله على المذهب يقتضي
التسوية بين الرماح وما ذكر قبله وبعده وليس كذلك فالذي ذكر قبل الرماح المزاريق وهي مما
يرمى بها وينبغي فيها الاصابة والذي ذكره بعد الرماح الرمي بالاحجار والمنجنيق واما الرماح فان

مرتبتها مرتبتها دون مرتبة ما قبلها وما بعدها لا يرمي بها وانما يتردد بها ولهذا
كان فيما قبلها وما بعدها طريقة قاطعة بالجواز وليس في الرماح الا وجهان وليس فيها
القطع بالجواز وقد حكى الوجهين فيها جماعة من الاصحاب فوجهين المنع بانه لا يرمي بها فلا
معنى للمسابقة فيها وقد ذكر المصنف في الروضة تبعا للشرح الوجهين فيها وانت فيما
قبلها وما بعدها طريقين وفي الشامل ان القاضي ابا الطيب قال ان الشافعي قال في الام
فيما يكون من سيف او رمح او مزراق فهو في معناها يعني في معنى السهام قال ما ذكر ابن
الصباغ عن القاضي لم اقف عليه في الام ولم يذكر في الام سيفا ولا رمحا ولا مزراقا
انما ذكر ما قدمناه ولم يتعرض المصنف في المنهاج للتفريع بالسيف وفي الروضة واما
التردد بالسيوف والرماح فقيل يمنعها لانها لا تفارق صاحبها والاصح الجواز لانها من
اعظم عدد القتال واسبقها تحتاج الى تعلم وتحذق **الموضع السادس قوله**
ورمي بالحجارة ومنجنيق وكل نافع في الحرب ما ذكر في الضابط من قوله وكل نافع في الحرب
عبارة ناقصة وتمامها وكل نافع في الحرب ونهايته كنهاية السهام او كنهايته
ما ذكر لان السهام اصل وما ذكر بعد كذا ملحق بالسهام فينبغي ان نوخذ الضابط
بالاصل وهل يعتبر مع ذلك ان لا يفارق يد صاحبه فيه خلاف سياتي مشروحا
ان شاء الله تعالى واصل هذا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا سبق الا في نصل
او حافر او خف رواه الشافعي وابو داود والترمذي والنسائي باسناد محتج به
وذكر الشافعي في الام ان هذا الحديث يجمع معنيين احدهما ان كل نضل رمي به من سهم
او نشابة او ما يشبه العدو ونهايتها وكل حافر من خيل وحمير وبغال وكل خف من ابل
او عراب داخل في هذا المعنى يحل فيه السبق والمعنى الثاني انه يحرم ان يكون السبق
الا في هذا وفي المبسوط او ما يشبه العدو ونهايتها على ما ذكر في المعنى الاول في الام
وذكر الماوردي هذا التردد من الشافعي فقال اختلف قول الشافعي فيها
فقال يحمل يعني احدهما انها رخصة مستثناة من جملة محظورة لانه اخرج باستثنائه
ما خالف حكم اصله فعلى هذا لا يجوز ان يقاس على هذه الثلاثة غيرها ويكون السبق
مقصورا على التي تضمنها الخبر قد ذكرنا ما يتعلق بالخف والحافر وما ذكر ثم قال والنصل
هو السهام وحدها ويكون السبق بما عداها محظورا والقول الثاني من المعنيين
ان النص على الثلاثة اصل مبتدا اورد الشرع بيانه وليس بمستثنى ولف خرج مخرج
الاستثناء لان المراد به التوكيد دون الاستثناء فعلى هذا يقاس على كل واحد من الثلاثة
ما كان في معناها مما ليس على الستة في الربا ما وافق معناها وعليه يكون التفريع وقال
الماوردي بعد ذلك واما النصل وهو السهام فيقاس به كل سلاح فارق يد صاحبه من الحراب
ونفايع الاحجار واختلف اصحابنا فيما لا يفارق يد صاحبه من السيوف والرماح والاعمدة
هل يجوز السبق بها ام لا على وجهين احدهما يجوز لمفارقة بيده لان جهاد العدو بها والوجه

الثاني

الثاني لا يجوز لانه يكون مجازا بالا مسابق وقد سبق الوجهان اللذان ذكرهما الماوردي
وصحح الروياني في الكافي في الرمح والسيف المنع وصحح غيره الجواز وهو الذي جرى المصنف
عليه في الروضة تبعا للشرح كما تقدم **الموضع السابع قوله** على المذهب يقتضي ان
الخلاف في الكل طريقان وليس كذلك بل الرماح ليس فيها الا وجهان لا طريقان واعلم
ان الطريق فيما ذكرناه قد ذكرهما المصنف في الروضة تبعا للشرح فقال وفي المزاريق
والزانات ورمي الحجارة باليد والمقلاع والمنجنيق طريقان احدهما الجواز والثاني وجهان اصحهما
الجواز ولم يبين في الروضة الاصح من الطريقين والاصح طريقة الخلاف ان نظر الى الخلاف
الاصلي الخارج من الاحتمالين اللذين ذكرهما الشافعي ويكون الخلاف قولان لا وجهان وان نظر
الى قول التعدية فقط فالاصح طريقة القطع لنص الشافعي على التعدية بقوله او ما ينكا
العدو نكايتهما وعلى هذا فليس الراجح مطلقا طريقة القطع لا طريقة الخلاف ولك ان تعد
هذا موضعا ثامنا على قول المذهب فانه على ما استقرى من كلامه انما هو لرجحان طريقة
القطع وليس كذلك هنا **الموضع التاسع قوله** وبندق اتبع فيه المصنف الرافعي والرافعي
اتبع فيه البغوي وعبارة البغوي ولا يجوز على رمي الجلاهق والبنادق وفي شرح الرافعي
ولا يجوز عقد المسابقة على ما لا ينفع في الحرب كاللعب بشطرنج والخاتم والصولجان والبنادق
والجلاهق وفي الروضة ورمي البندق والجلاهق واعترض بان الجلاهق اسم للبندق الطين الذي
يرمى به وقوسه يقال له قوس الجلاهق وجواب هذا الاعتراض ان رمي البندق مرة يكون باليد
ومرة يكون بالجلاهق الذي هو القوس سمي باسم ما يرمى به فلا اعتراض وفي الحاوي للماوردي
الجزم بخلاف ما جزم به البغوي فقال واما النصل وهو السهام فقياسه كل سلاح فارق يد
صاحبه من الحراب ومقاليع الاحجار وقسي البندق واختلف اصحابنا فيما لا يفارق يد صاحبه
فذكر الوجهين كما سبق ودل كلامه على ان المناضلة على قسي البندق جائزة قطعا وهذان مصنفين
قد جزما بشيئين مختلفين في قسي البندق فيكون في ذلك وجهان وبقي النظر في الارجح وفي
الكفاية لابن الرفعة لا خلاف في انه لا يجوز على الرمي بالجلاهق وما اوقعه في ذلك الا جزم الرافعي
ولم يذكر المسالة في المطلب والارجح من الجزمين ما جزم به الماوردي فان البندقة يحصل بها
نكاية كنكاية المسلة وقد تقدم في المسلة الجواز **فان قيل** فقد اخرج الصحيحان من حديث
عبد الله بن مغفل المزني ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الخذف وقال لا يصاد بها صيد ولا
ينكا بها عدو وان الخذفة بكسر السين وتخفيف العين والخذفة بالخاء المعجمة والذال المعجمة وهي
رمي الانسان بحصاة او نواة ونحوهما بين اصبعيه السبابتين او الابهام والسبابة وقد
ترجم البيهقي لهذا الحديث بان الصيد يرمى بحجر او بندقة واذا كان لا يحصل بذلك نكاية في العدو
فلا ينزل منزلة السهم في جواز اخذ السبق عليهما **قلنا** انما قال النبي صلى الله عليه وسلم ذلك في
الخذف الذي تقدم تفسيره واما رمي البندق بالقوس فانه اشد من رميه بالاصبعين
المذكورين وفيه نكاية كنكاية المسلة فيرجح فيه الجواز وعلى طريقتهم هو اشد نكاية من الابرة

ومع ذلك فقد جزموا فيها بالجواز كما تقدم **قوله** وتصح المسابقة على خيل وكذا
فيل وبغل وحمار في الاظهر لا ظهر وصراع في الاصح **تصحيح كلامه في مواضع احدها**
انه اطلق الخيل ومحل ذلك في خيل يعاد المسابقة بها اما ما لا تعاد المسابقة بها فالمسابقة
عليها لا تظهر فروسية فلا يجوز اخذ السبق على المسابقة بها وذكر الدارمي في الذي يسابق
عليه من الخيل وجهين احدهما ما يسهم له وهو الجذع او الثني والثاني يجوز وان كان صغيرا وقد
ذكر المصنف في زيادة الروضة ما ذكره الدارمي من الوجهين ولم يرجح واحدا منهما والارجح
عندنا ما قدمناه **الموضع الثاني قوله** وكذا قيل الى قوله في الاظهر يقتضي ان للشافعي في
جواز المسابقة على الفيل قولين وهذا غير مستقيم فليس للشافعي في ذلك قولان ونصوصه في
الام ومختصر المزني وغيرهما مانعة من ذلك ففي الام وكل خف من ابل بخت او عراب داخل في
هذا المعنى يحل فيه السبق ولم يتعرض للفيل وفي مختصر المزني قال الشافعي الخف
الابل وقد اثبت جمع من الاصحاب في الفيل وجهين وفي شرح الرافعي وفي الفيل وجهان ويقال
قولان **الموضع الثالث** ما قال انه الاظهر ممنوع فالاظهر المنع وصححه جماعة منهم الشيخ
ابو حامد راس العراقيين قال في تعليقه فاما المسابقة على الفيل فظاهر المذهب انه
لا يجوز ومن اصحابنا من قال يجوز لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا سبق الا في
نصل او خف والفيل من ذوات الاخفاف فوجب ان يجوز المسابقة عليه وان القتال عليه
يمكن ويزيد على غيره من الابل انه يخوف به الخيل فلما جازت المسابقة على الابل فبان يجوز على
الفيل اولى والدليل على انه لا يجوز ان المسابقة انما تكون على ما يعدو فيتعلم عليه العدو والفيل
لا عدو له فوجب ان لا تصح المسابقة عليه هذا كلام الشيخ ابي حامد وقال القاضي
ابو الطيب لا يجوز المسابقة على الفيل على ظاهر المذهب وفي التجريد للمحاملي حكى الخلاف وجهين
وقال عامة اصحابنا على انه لا تصح المسابقة عليه لانه لا كر له ولا فر فكان كالبقر فهولا
روس العراقيين قالوا ما حكيناه عنهم فكان هو المعتمد في المذهب وقد ذكر الشيخ في المهذب
والتنبيه الخلاف وجهين ولم يرجح شيئا واما الماوردي فانه فرع على القول بالقياس جواز
المسابقة على الفيلة وهذا غير مستقيم فان الخف منطوق به في الخبر ولكن المعنى يخرج الفيل
من الخف وقول من قال انه يبعد خطوره النبي صلى الله عليه وسلم متعقب بان النبي
صلى الله عليه وسلم يعرف واقعة الفيل المشهورة عند المكيين وغيرهم وقد انزل الله تعالى
الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل ولكن الظاهر ان النبي صلى الله عليه وسلم انما اراد بالخف ما
تسابق العرب عليه غالبا ويلتفت هذا على ان النادر هل يدخل تحت خطاب الشارع وفيه
خلاف في الاصول وقد قال ابن الصباغ بعد حكاية الوجهين في الفيل ان الاولى الجواز
وقد خالف بذلك شيخه القاضي ابا الطيب وشيخ الطريقة الشيخ ابا حامد والروياني
وصحح في الكافي الجواز وممن صححه من المراوزة الامام ومن تبعه ولفظه في النهاية الفيلة
ذوات اخفاف وقصد القتال فيها ظاهر ولكن من حيث يبعد انها خطرت لرسول الله صلى

الله عليه

الله عليه وسلم اذ ذكر الخف ذكر الاصحاب فيها خلافا وقالوا الاصح جواز السبق عليها
لاندراجها تحت الاسم واشتمالها على المعنى المطلوب وما ذكره الامام من بعد خطورها
للنبي صلى الله عليه وسلم قد تقدم رده وما ذكره من اشتمالها على المعنى المطلوب ممنوع
وما ذكره عن الاصحاب من تصحيحهم جواز المسابقة عليها قد ظهر لك ما فيه من اختلافهم في
التصحيح وان مقتضى نصوص الشافعي المنع واعلم ان المصنف عبر في الروضة بالمذهب
فقال ويجوز المسابقة على الفيل والبغل والحمار على المذهب وقيل بالمنع فيها وقيل بالمنع في
البغل والحمار وقيل في الجميع خلاف وما ذكره من الطرق في الفيل ليس في الشرح بل فيه في
الفيل وجهان ويقال قولان فذكرهما ثم قال وفي البغل والحمار مثل هذا الخلاف ثم قال
والذي صححه الاكثرون الحاقهما بالخيل لقول النبي صلى الله عليه وسلم او حافر وحكوا هذا عن نصه
في المبسوط هذه هي الطريقة المشهورة فيهما وبها قال ابن خيران وفيهما طريقتان اخريان
نقلهما ابن كج احدهما القطع بالجواز وبها قال ابن الوكيل وابو اسحق والاخرى القطع بالمنع
وبه قال ابن سريج هذا كلام الرافعي وتبيين الخلل الواقع في الروضة في مواضع احدها
ذكره المذهب في الفيل والذي يناسب ما في الرافعي ان يقول في الفيل على الاصح ويقال
الاظهر ثانيها ذكره القطع في الفيل وليس هذا في شرح الرافعي ثالثها قوله وقيل في
الجميع خلاف هذا في الفيل هو المتعين وانما الطريقة ان في البغل والحمار واعلم ان
المصنف عبر في الروضة بالبغل والحمار على المذهب وعبر في المنهاج فيهما بالاظهر وتعبيره
في المنهاج بالاظهر هو الموافق للطريقة المشهورة فان نصه في الام والمبسوط مصرح
فيه بذكر جواز المسابقة على البغل والحمار ونصه في المختصر يقتضي التصور فيهما على
الخيل فمن هنا جا القولان **الموضع الرابع قوله** لا طير وصراع في الاصح يقتضي ان الذي
صححه في الطير والصراع وجه وليس كذلك بل هو نص الشافعي في الام في ترجمة السبق
والنضال قال رضي الله عنه لو ان رجلا سبق رجلا بنيه ايفا على اقترابهما وسبقه
على ان يعدوا الى راس جبل او على ان يعدوا فسبق طائرا او على ان يصيب ما في يديه او
على ان يمسك في يده شيا فيقول له ازكن فيركن فيصيبه او على ان يقوم على قدم ساعة او اكثر
منها او على ان يصرع رجلا او على ان يداجي رجلا بالحجارة فيغلبه كان هذا كله غير جائز من قبل
انه خارج من معاني الحق الذي حمد الله تعالى عليه وخصته السنة مما يحل فيه السبق
وداخل في معنى ما حظرته السنة اذ نفت السنة ان يكون السبق الا في خف او نصل او
حافر وداخل في معنى اكل المال بالباطل لانه ليس مما اخذ المعطى عليه عوضا ولا لزمه باصل حق
ولا اعطاه طلبا لثواب الله تعالى ولا لمحمدة صاحبه بل صاحبه ياخذه غير حامد له وهو غير
مستحق له فعلى هذا عطايا الناس وقياسها هذا كلام الشافعي **فان قيل** ما ذكره في
الطير غير ما في المنهاج لان الذي في المنهاج المسابقة على الطيور لا بين الطير والرجل
قلنا كلامه اعم والشافعي قد نص على واحدة من الصورتين واذا ابطل هذه ابطل تلك بطريق

بالمنع صح

الاولى **قوله** والاظهر ان عقدها لازم لا جائز فليس لاحدهما فسخه ولا ترك
العمل قبل شروع وبعده ولا زيادة ونقص فيه ولا في مال **تصحيح كلامه في مواضع**
احدها قوله والاظهر ان عقدها لازم اطلق ذلك ومحل القولين في الذي
التزم المال اما من لم يلتزم فالعقد فيها جائز في حقه قطعا **قال** المصنف في الروضة
تبعا للشرح قال الشيخ ابو محمد والائمة القولان فيمن التزم المال فاما من لم يلتزم شيئا
فجائز في حقه قطعا وقد يكون العقد جائزا من جانب لازما من جانب كالرهن والكتابة
وقيل بطردهما فيمن لم يلتزم لانه قد يقصد بمعاقدته تعلم الفروسية والرمي فيكون كالاجير
والمذهب تخصيصهما بالملتزم وما ذكر اخرا من قوله والمذهب تخصيصهما بالملتزم
ليس في شرح الرافعي والذي فيه ما سبق وفي اخر كلامه ونظم الكتاب يشعر بترجيح
هذا الطريق يسترند لك الى طريق اثبات القولين مطلقا فعلى ما ذكر المصنف في الروضة
يتوجه الايراد على المصنف **فان قيل** فهل يوافقون المذكور عن الشيخ ابي محمد والائمة
الذين وافقوه **قلنا** نعم لان الشافعي نص في الام على ما يقتضي ذلك وذلك في ترجمة ما ذكر
من النضال **قال** الشافعي واذا استبق الرجلان على ان يرمي معه فرمى معه
ثم اراد المستبق ان يجلس ولا يرمي معه وللمستبق فضل ان لا فضل له او عليه فسوا
لانه قد يكون عليه الفضل ثم يفضل ويكون له الفضل ثم ينفضل والرماة يختلفون في ذلك
فمنهم من يجعل له ان يجلس ما لم ينفضل وينبغي ان يقول هو شيء انما يستحقه لغير غاية
تعرف وقد لا يستحقه ويكون منفضلا وليس باجانة فيكون له حصة مما عمل ومنهم
من يقول ليس له ان يجلس الا من عذر واحسب العذر عندهم ان يموت او يمرض
المرض الذي يمضي بالرامي او يصيبه بعض ذلك في احد زنديه او يضره فهذا هو الموضع
الذي ذكر الشافعي فيه القولين في لزوم العقد وجوازه وجعل الخلاف بالنسبة الى
المستبق بكسر الباء المشددة وهو مخرج المال فدل ذلك على ان المستبق بفتح
الباء يكون العقد في حقه جائزا قطعا كما قاله الشيخ ابو محمد ومن وافقه من الائمة
فان قيل يلزم على هذا انه اذا اخرج العوض غيرهما ان يكون العقد جائزا قطعا لان
كلامنهما لم يلتزم مالا **قلنا** قد يتساوى الحال فيهما ورجع الخلاف في اصل العقد بخلاف
ما اذا اخرجه احدهما فانهما لم يتساويا في الحال فيهما فقلنا في المخرج قولان وفي غيره
جائز في حقه قطعا **الموضع الثاني قوله** فليس لاحدهما فسخه كستثني منه من لم
يلتزم المال اذا كان احدهما قد التزمه فان له الفسخ لجواز العقد من جهته قطعا وعلى
هذا يقال فليس لملتزم المال فسخه واذا فسخ من لم يلتزم ارتفع العقد كما لو فسخ المرتهن
الرهن او العبد المكاتب الكتابة **الموضع الثالث قوله** ولا ترك العمل قبل شروع
وبعده هذا في غير من لم يلتزم اذا كان احدهما قد التزم اما من لم يلتزم فلا يلزم العقد
في حقه وله ترك العمل قبل الشروع وبعده **الموضع الرابع قوله** ولا زيادة ولا نقص فيه

اي

اي في العمل هذا بالنسبة الى من التزم المال من المتعاقدين واما من لم يلتزم فالعقد في حقه
جائز فيجوز ان تقع الزيادة في العمل والنقصان اذا طلب ذلك من لم يلزمه العقد في
حقه ورضي بذلك الملتزم **فان قيل** الملتزم قد لزم العقد في حقه فلا ينبغي ان يجوز
فيه زيادة في العمل ولا نقصان كما في المكاتب اذا جعلنا العقد جائزا في حقه ليس له ان
ينقص من المال ولا ان يزيد وان رضي السيد **قلنا** ذاك بالنسبة الى المال ونحن نقول به
اما من نسبة الى العمل زيادة ونقصا فلا يمتنع بالتراضي على هذا ولم ار من تعرض له **قوله**
وشرط المسابقة علم الموقف والغاية ومساواتهما فيهما وتعيين الفرسين ويتعينان
وامكان سبق كل واحد والعلم بالمال المشروط **يصح لامه في مواضع احدها**
قوله وعلم الموقف والغاية يعني التي يعتبر السبق عندها وذلك يقتضي اتحاد الغاية كما
يقتضي اتحاد الموقف ولكن الغاية يجوز تعددها فلو عينا غاية فقالا ان اتفق السبق
عندها فذاك والا تعدينا الى غاية اخرى اتفقا عليها وقد قال المصنف في الروضة
تبعا للشرح جاز على الاصح لحصول الاعلام وكون كل واحد من الغايتين معلومة ولكن ان
حمل لفظ المنهاج على جنس الغاية ولكن التنبيه على ذلك حسن وقد يعين قبل الغاية
السبق وينتهي الى الغاية مثل ان يتسابقا على ان من سبق منهما باقدام معلومة على موضع
كذا فله السبق فهذا حكى الامام عن صاحب الافصاح انه يجوز لانهما يحاطان ما يتساويان
فيه ويجعل السبق لمن تقدم بالقدر المشروط فهو كشرط المحاطة في المناضلة
وما ذكر صاحب الافصاح صححه المصنف في الروضة واما ما قال صاحب الافصاح
عن المنع بانه لا يعرف له وجها فوجهه ان هذا فيه اعتبار السبق قبل الغاية فصار
كالو شرط اعتبار السبق في وسط الميدان وهو لا يجوز على الاصح **الموضع الثاني**
قوله وتعيين الفرسين يقتضي ان وصفهما لا يكفي وليس كذلك فقد قال المصنف في الروضة
تبعا للشرح وان وصفت وعقد على الوصف فهل يصح وجهان اصحهما نعم وبه قال
العراقيون قال الامام وهو الاوجه كما قام الوصف في السلم والربا مقام الاحضار
الموضع الثالث قوله وامكان سبق كل واحد يقتضي ان يقول امكانا غير نادر فان
الامكان النادر لا يخفى به الصحة على الاصح كما ذكر المصنف في الروضة تبعا للشرح
ويتعلق بهذا الشرط اختلاف الجنس كعربي وفرس او فرس وحمار والاصح المنع وان
كان بغلا وحمارا او الاصح الصحة **الموضع الرابع** مقتضى قوله وامكان سبق كل واحد انه
اذا لم يمكن لا يجوز وهكذا اطلقه غير من الاصحاب وفصل الامام تفصيلا استحسنه
المصنف في الروضة تبعا للشرح فبمقتضى اعتماده يرد على اطلاق المنهاج وعندنا فيه
تعقب والذي فصله الامام انه ينظر ان اخرج احدهما المال على انه ان فاز احرز ما اخرجه
والا فهو لصاحبه وكان صاحبه يحن نقطع بانه لا يسبق فهذه مسابقة بلا مال وان كان
يقطع بانه يسبق ففي صحة هذه المعاملة وجهان اصحهما الصحة وحاصله اخراج المال لمن قطع

وان ما ذكر الافصاح من منع ذلك
ولا يعرف له وجها

بانه يسبقه فاشبه ما لو قال لرجل ارم كذا فان اصبت منه كذا فلك هذا المال وان اخرج
كل واحد منهما مالا وادخلا محللا يعلم تخلفه قطعا فلا فايدة في ادخاله وبقي العقد على صورة
القمار فيبطل وان تيقن سبقه ففيه الوجهان وان اخرجا المال ولا محلل واحدهما بحيث يقطع
بسبقه فالذي يسبق كالمحلل لانه لم يستحق عليه شي وشرط المال من جهته لغو وهذا
التفصيل الذي ذكره الامام عندنا فيه تعقب وذلك انه اذا كان يقطع بان الذي لا
يخرج المال يسبق وان مخرج المال مسبوق لم تظهر الفروسية المقصودة بالعقد
فيبطل وليس هذا شبيها بما اذا قال لرجل ارم كذا فان اصبت منه كذا فلك هذا المال
فان في ذلك تحريضا له على الاصابة وكذلك ياتي هذا التعقب في صورة المحلل الذي يتيقن
ان فرسه يسبق الفرسين اللذين للفارسين المخرجين للمال لانه لا يظهر بذلك فروسية
المحلل فالاظهر عندنا ما نقله الاصحاب ومنهم المصنف ولا ايراد على المنهاج على ما قررناه
الموضع الخامس ترك المصنف من الشروط ان تكون المسافة بحيث يمكن الفرسين قطعها
ولا ينقطعان فان كان بحيث لا يصلان غايتها الا بانقطاع وتعب فالعقد باطل قاله المصنف في
الروضة تبعا للشرح وذكر في الروضة تبعا للشرح من الشروط ان يتسابقا على الدابتين
فلو شرطا ارسالهما ليجريا بانفسهما فالعقد باطل لانها تنفر ولا تقصد الغاية بخلاف الطيور
اذا جوزنا المسابقة عليها لان لها هداية الى الغاية وهذا لا ينبغي ان يورد على المنهاج لكن
المتبادر الى الافهام من المسابقة المعتادة ركوب الفارسين فرسيهما وذكر في
الروضة تبعا للشرح من الشروط اجتناب الشروط المفسدة وهذا لا ينبغي ان يعد شرطا
فان الشروط ما يعتبر وجودها للصحة وهذا عدم ولم يذكر المصنف ما يتعلق بالمتعاقدين
والذي تقتضيه القواعد ان مخرج المال لا بد ان يكون مطلق التصرف واما الذي لم يخرج شيا
فانه يجوز ان يكون سفيها لانه اما آخذ للمال واما غير غارم وذلك لا يمنع منه السفه وهل
يعتبر في المتعاقدين الاسلام لان هذا العقد ابيح للمسلمين ليتقووا على جهاد الكفار او يجوز
للذمي ايضا لم ار من تعرض لذلك والارجح اعتبار الاسلام قوله ويجوز شرط المال
من غيرهما بان يقول الامام او احد الرعية الى قوله وان تسابق ثلاثة فصاعدا وشرط للثاني
مثل الاول فسد ودونه يجوز في الاصح تصحح كلامه في مواضع احدها
قوله ويجوز شرط المال من غيرهما يقتضي ان حاله مقصور على شرط المال وليس كذلك بل
يعتبر ان يكون عالما بالامور التي سبق اعتبار العلم بها للمتسابقين فان احد الذين يعقدون
هذا العقد فاعتبر علم الكل بذلك الموضع الثاني قوله بان يقول من سبق منكما يقتضي
ان مجرد هذا اللفظ كاف في القدر المعتبر من غيرهما وليس كذلك بل لا بد ان يقول عاقدتكما
او عاقدتكم على المسابقة المعلومة بينهم على ان من سبق منكما او منكم فله في بيت المال كذا
فيعاقد انه ان كانا اثنين او يعاقدونه ان كانوا جماعة على ذلك وحينئذ فيلزم العقد واما اذا فرعنا
على ان العقد جائز كالجعالة فلا يشترط القبول على الصحيح الموضع الثالث قوله فله في

الحلقة صح

بيت المال

في بيت المال اطلقه ومحل ذلك مال المصالح فاما غير مال المصالح فلا يجوز ان يكون منه فان قيل
فهل يعتبر ان يقول الامام ذلك في العقد او يكفي الاطلاق وينزل على مال المصالح قلنا الارجح
اعتبار التقييد **الموضع الرابع قوله** من سبق منكما يقتضي ان شرط ذلك اختصاصه
بالسابق وليس كذلك بل لو شرط للثاني اقل مما شرطه للاول فانه يجوز على الاصح وسياتي
في كلام المصنف في الثلاثة ما يقتضي ذلك وكان ينبغي ان يذكر صورة الثلاثة هنا فانها من متعلقات
ما اذا كان باذل المال غير المتسابقين وفي صورة الاثنين لو شرط للثاني المال كله او اكثر مما
شرط للاول او مثل ما شرط للاول لا يصح **الموضع الخامس قوله** فان شرط ان من سبق
منهما فله على الاخر كذا لم يصح الا بمحلل يقتضي قصور اعتبار المحلل في صورة الاشتراط
المذكورة وليس كذلك بل لو كان الشرط ان من سبق منهما فله على الاخر كذا او للمسبوق
منهما على السابق دون ما شرط للسابق على المسبوق فهذا ايضا منه قمار ولا بد
له من المحلل **الموضع السادس قوله** وان جا احدهما ثم المحلل ثم الاخر فمال الاخر
للاول في الاصح يقتضي ان الذي صححه وجه وهو نص الشافعي في الام ومختصر المزني
اذ فيهما وان سبق احدهما المحلل احرز السابق ماله واخذ مال صاحبه فهذا صريح في
ان مال الاخر للاول وهو الذي عبر عنه المصنف بالاصح وقد قال المصنف في الروضة
ولو سبق احدهما ثم جا المحلل ثم الاخر احرز السابق ما اخرجه واما ما اخرجه الاخر فان
قلنا بالمنصوص ففيه اوجه اصحها انها للسابق ايضا ثم ذكر بقية الاوجه ويقتضي ايراده
ان هذا ليس بمنصوص وهو منصوص كما تقدم **الموضع السابع قوله** وان
تسابق ثلاثة فصاعدا او شرط للثاني مثل الاول فسد هو خلاف ما صححه في الروضة
تبعا للشرح اذ قال وان تسابق ثلاثة وشرط باذل المال المال للاول جاز وان شرطه
للثاني او شرط له اكثر من الاول لم يجز على الاصح وقيل يجوز لان ضبط الفرس في شدة عدوه
ليقف في مقام الثاني يحتاج الى حذق ومعرفة وان شرط له مثل ما شرط للاول جاز على
الاصح فان قيل ما صححه في الروضة تبعا للشرح قد صححه جماعة والذي في المنهاج تبعا
للمحرر جزم به الماوردي وقل من اعتمده فما المعتمد عندكم في الفتوى في ذلك قلنا المعتمد
عندنا ان يفسد من المسمى الثاني بحيث يحصل له من المسمى ما يسمى للثاني غالبا ناقصا عن الذي
للاول فلا يطلق الفساد كما اطلقه في المنهاج ولا يصحح الجواز كما صححه في الروضة تبعا
للشرح وسبب ذلك ان تصحيح جواز التسوية يودي الى ان كلا من المتسابقين لا يجهد
على ان يسبق فيفوت المعنى المقصود باخراج المستبق وانما لم يفسد العقد كله كما جزم به
في المنهاج تبعا للمحرر لان الصفقة يمكن تفريقها بخلاف العرايا فيما اذا اشتمل العقد على خمسة
اوسق فانه يبطل العقد كله لان هناك لا يتميز الدون بقضية ينزل عليها فصار زنيا فلم تفرق فيه
الصفقة واما هنا فانه يتميز الدون بقضية ينزل عليها وهو ما يسمى للثاني غالبا وقد قال المصنف
في الروضة تبعا لاصله في اول القاعدة الثانية اذا فسدت المسابقة وركض المتسابقان

وسبق من لو صحت استحق السبق فالمذهب انه يستحق اجرة المثل وبه قطع الاكثرون ثم قال
واذا قلنا بالمذهب ففي كيفية اعتبار اجرة المثل وجهان اصحهما قول ابي اسحق يجب ما يتسابق
بمثله في تلك المسابقة غالبا فاذا التزموا هذا كان مقتضاه ان يصح في مسالتنا من المسمى قدر
ما يسمى الثاني غالبا وكانهم تسامحوا في هذا بذلك فجرينا على ما تسامحوا به فان قيل فقد نص
الشافعي في الام على ما يقتضي تصحيح الروضة فانه قال الاسباق ثلثة سبق يعطيه الوالي
والرجل غير الوالي من ماله متطوعا وذلك مثل ان يسبق من الخيل من غاية الى غاية فيجعل للسابق
شيئا معلوما وان شا جعل للمصلي والثالث والرابع ومن يليه بقدر ما راى فما جعل لهم كان لهم وعلى
ما جعل لهم وكان ماجورا عليه ان يوتى فيه حلالا لمن اخذه وهذا وجه ليست فيه علة وذكر المزني
في مختصره هذا النص بمعناه قلنا قول الشافعي وان شا جعل للمصلي والثالث والرابع ومن يليه
بقدر ما راى اي على وجه يحرض على الحرص على السبق وانما يحصل ذلك بتفضيل كل سابق على مسبوقه
فاذا سوينا بين سابق ومسبوق لم يحصل الغرض وفسد العقد او القدر الذي حصل منه الفساد
فيه ما تقدم وافترق الاصحاب في نص الشافعي على اتفاقهم على انه لو شرط الكل للسابق
جاز وعلى انه لو شرط الكل للفسكل لا يجوز وكذلك اذا جعل الاكثر او سوى بينه وبين
ما قبله وان شرط له دون الذي قبله فوجهان الارجح الجواز وافترقوا فيما بين السابق
والفسكل فرقا ففرقة جرت على ظاهر النص واجازت ان يشترط لكل واحد بينهما ما شا
من غير حجر وتوغلت حتى اجازت ان يشترط للثاني من الثلاثة كل المال وفرقة توسطت
بوجه فقالت يشترط لكل واحد غير الفسكل ما شا لكن لا يشترط الكل يعني لغير السابق
وفرقة توسطت بوجه اضيق من هذا فقالت يشترط لكل واحد غير الفسكل ما شا لكن
لا يشترط الكل لغير السابق زيادة على السابق ولا مساواته وعلى مقتضى وجه هذا الفرقة
جرى في المنهاج تبعا للمحرر وقد تقدم ما قبله قوله وسبق ابل بكتف وخيل بعنق وقيل
بالقوائم فيهما تصحيح كلامه في مواضع احدها قوله وسبق ابل بكتف هو في الكتف مخالف
لعبارة الشافعي في الام ومختصر المزني ومخالف لما عبر به الاصحاب ففي الام واقل السبق
ان يفوت احدهما صاحبه بالهادي او بعضه او الكتف او بعضه وكذا في مختصر المزني والهادي
هو العنق والكتف بفتح الكاف وفتح التا المثناة من فوق ويروى بكسرها والفتح اشهر
قال الجوهري الكتف ما بين الكاهل الى الظهر وقال الشيخ ابو حامد الكتف هو
الكاهل والكاهل ما علا من مجمع اصل العنق والصلب وعلى تفسير ابي حامد جرى جمع من
الاصحاب وبعضهم يقول هو العالي ما بين اصل العنق والظهر وهو مجتمع الكتفين وعلى ذلك
جرى ابن الصباغ في الشامل والروياني في الكافي وذكر الماوردي في الكتف تاويلين احدهما ما
سبق والثاني انه الكتف وذكر الربيع الكتف كتف الفرس وفي تهذيب البغوي الكتد الكتف
وهو الذي ذكره الربيع والبغوي ليس بمشهور والمشهور ما قدمته وعلى هذا حيث
اعتبرنا الكتد لا يكتفي بالكتف لان اول الكتف قبل اول الكاهل الذي هو مجمع الكتفين لان

الكتف

الكتف له ذروة يتسع بها وعند اجتماع الكتفين في الاعلا لا يكون ذلك الاتساع موجودا ه
فالاعتبار بالكتف غير معتمد **للموضع الثاني** ظاهر عبارته اعتبار جميع الكتف وجميع العنق ه
وليس كذلك بل السبق ببعض ذلك كما صرح به الشافعي في الام ومختصر المزني وقد تقدم
واعلم ان الشافعي لم يتعرض للابل والخيل وذكر هذه العبارة باو فاختلف الاصحاب في تقرير
كلامه على وجوه ذكر بعضها الشيخ ابو حامد فقال اولا قال المزني اراد الشافعي
اذا تساوت الخلقتان فاما اذا اختلفتا فانا نعتبر الزيادة قدر تمام الخلقة وقرر الشيخ
ابو حامد كلام المزني ثم انتقل الى عبارة الشافعي فقال من اصحابنا من قال اراد الشافعي
بهذا انه ان كان السبق بالخيل فالاعتبار بالهادي وان كان بالابل فالاعتبار بالكتد لان
اعتبار الهادي في الخيل ممكن وفي الابل لا يمكن لانها ترفع اعناقها فكان الاعتبار فيها بالكتد
ومنهم من قال اراد بها الخيل لا غير ولكن الاعتبار بالهادي فيما يعدو ومنها ولا ترفع اعناقها فاما
اذا رفع الفرسان اعناقهما او احدهما لم يمكن الاعتبار بالهادي فكان الاعتبار بالكتد ومنهم
من قال انما اراد الشافعي بهذا اذا اختلفت الخلقة او اتفقت فاذا اتفقت فالاعتبار بالهادي
واذا اختلفت فالاعتبار بالكتد لان الكتد لا يختلف وان اختلف الصوريان ومنهم من قال
انما اراد به ردا على قوم فان من الناس من يقول يعتبر الهادي لا غير ومنهم من قال يعتبر الكتد
لا غير فاخبر ان كل واحد منهما يجوز به الاعتبار ومنهم من قال الاعتبار باحدهما يجزي وانما اراد
الشافعي بقوله هذا او هذا ليتسع على الشهود الشهادة بالسبق على ما يسهل عليهم ه
من الهادي او الكتف وعلى الخبير عند استواء الخلقة جرى الشيخ ابو حامد والمحاملي وعند
الاختلاف بغير الزيادة على القدر المزاد وجرى الماوردي في تقرير النصين على حالة اختلاف
الخلقة كما سبق واختار هو لنفسه ان اعتبار السبق بالابدي اصح وقال ابن الصباغ
ان حمل النصين على مختلفي الخلقة ابيد الاجوبة وزاد ان من الاصحاب من قال اراد الشافعي
بذلك اذا استبقت الخيل مع الابل فان الاعتبار بالكتد دون العنق فان الخيل تمد اعناقها
اذا عدت والابل ترفع اعناقها وحكى الروياني في الحاوي الجواب الاول فقال قال اصحابنا فذكر
ثم ذكر حمله على مختلفي الخلقة ومتفقيها قال وهذا اصح ثم ذكر وجها انه سوى بين الهادي ان
ان كان السبق به وذكر ابو الفرج الزاز في تعليقه حمل كلام المزني فيتبعي على مختلفي الخلقة
ومتفقيها كما سبق ثم قال وقد قيل اراد بالهادي في حق الخيل والبغل ونحوهما وبالكتد في
حق الابل وفي النهاية ظهر تردد الاصحاب في ان السبق يعتبر بتقدم الراس والعنق والهادي
او يعتبر بمواقع الاقدام والكتف وهذا التردد مشهور نسبه بعض الائمة للمنصوص
وجعل في المسالة قولين وذكر العراقيون في ذلك تفصيلا وقالوا ان كان عنق احد الفرسين اطول
فسبق بذلك القدر من الطول من غير زيادة فلا يكون سابقا وان استويا في الطول فهو موضع
الخلاف ونقل العراقيون ايضا عن نص الشافعي انه قال الاعتبار في الخيل بالعنق والهادي
والاعتبار في الابل بالكتف والخف ثم استدل بما ذكره العراقيون من طول الرقبة من

جهة ان المتسابقين لا يتعرضان لتساوي الصفتين وتقديرهما مع العلم بان تفاوت الاعناق
من الامور الظاهرة فنزل التعرض لهذا دليل على انه لا اعتبار به وايضا فعند الاستوا ومد
العنق في العدو يكون السابق بالهادي سابقا بمواقع السنابك لا محالة فلا يبقى للتردد
بين العنق وموضع القدم وجه والتردد معروف ثم قال والاقيس اعتبار السبق
بالقدم وجرى الغزالي على ما ذكره امامه وما ذكره من نقل العراقيين عن النص من ان الاعتبار
في الخيل بالعنق والهادي والاعتبار في الابل بالكتف والخف لم اقف عليه في كتب العراقيين
ولا في نصوص الشافعي رضي الله عنه واذا عرفت ما ذكرته لك من الطريقين عرفت ان
قول المصنف في الروضة تبعا للشرح ان الذي يوجد لعامة الاصحاب في كتبهم ان الاعتبار
في الابل بالكتد وفي الخيل بغير الهادي لان الابل يرفع اعناقها في العدو فلا يمكن اعتباره
والخيل يمدها متعقب فان ذلك لا يوجد الا لبعض الاصحاب لا لعامتهم ومن تمام كلام
الرافعي وتبعه المصنف في الروضة ان الاصحاب قالوا ينظر في الفرسين ان استويا في خلقة
العنق طولا وقصرا فالذي تقدم بالعنق او بعضه هو السابق وان اختلفا فان تقدم الذي هو
اقصرهما عنقا فهو السابق فان تقدم الاخر نظر الى تقدمه ان تقدم بقدر زيادة الخلقة
فما دونها فليس بسابق وان تقدم باكثر منها فهو سابق ثم ذكر من جملة الوجوه في طريق
الصيدلاني عند اختلاف الخلقة انه اذا سبق الاطول عنقا ببعض عنقه وكتدهما سوا
بعد ذلك سبقا لان تقدير اعناق الخيل وضبطها عسر وهذا الوجه ضعيف جدا ولم
يتعقبه المصنف ولا الرافعي بالانكار وحكى الرافعي عن رواية ابن القطان وجها انه يعتبر
عرف الناس وما يعتبرونه في السبق ووجها يشعر به كلام ابن كج ان الاعتبار بتقدم الاذن
ذكر ذلك المصنف تبعا للرافعي وفي التنبيه ما يقتضيه وما كثرت الوجوه في هذا المحل
الا من اجل فهم كلام الشافعي السابق واما الاذن فلا يقتضيها كلام الشافعي بالكلية ه

الموضع الثالث قوله وخيل بعنق محله ما اذا كانت تمد اعناقها وما اذا استوت
اعناقها فان كانت ترفع اعناقها عند العدو فالاعتبار في سبقها بالكتد واعلم ان المصنف
ذكر في الروضة تبعا للشرح الفرق بين الابل والخيل ان الابل ترفع اعناقها في العدو فلا يمكن
اعتباره والخيل تمدها وقضية هذا ان الخيل اذا كانت ترفع اعناقها يعتبر فيها الكتد وهو
كذلك لكن جعل ذلك بعد ذكر هذا وجها ضعيفا فقال والثالث انه ان كان في جنس الخيل
ما يرفع الراس عند العدو اعتبر فيه الكتد كما في الابل وهذا الثالث هو الاول بعينه غير
ان ذاك عممه والعلة مخصصة ولا يقال طردا لكل واحد لانه خلاف مقتضى التعليل
ولانه لا ينضبط السبق حينئذ اذا كانت ترفع اعناقها واما اذا لم تستو اعناقها فانه قد
ظهر فيه التفصيل بما سبق وهو انه ان تقدم اقصرهما عنقا فهو السابق وان تقدم
الاخر نظر ان تقدمه بقدر زيادة الخلقة فما دونها فليس بسابق وان تقدم باكثر فهو
سابق **الموضع الرابع قوله** وقيل بالقوائم فيهما يقتضي ان السبق بالقوائم مغاير لما

سبق

لما سبق وقد قال المصنف في الشرح تبعا للروضة واما الكتد مع القدم
فقد فرق بينهما فارقون واقام احدهما مقام الاخر اخرون واشار الفريقان الى انه لا
فرق بين الاعتبار بهما ولا خلاف لانهما قريبان من التحاذي لكن بينهما مع التفاوت تفاوت
ولا يبعد ان يجعل اعتبار القدم ولا اعتبار الكتد والهادي وقولهما ولا يبعد ان يجعل
اعتبار القدم ورا اعتبار الكتد والهادي ممنوع فانه اذا كان الحال في الجميع متحدا لم
يستقيم ما قالا وقد ذكر الامام ان عند الاستوا ومد العنق في العدو يكون السابق
بالهادي سابقا بمواقع السنابك وحينئذ يرتفع الخلاف وقال الامام وكان شيخي يقطع بان
الاعتبار في التساوي في ابتدا الميدان بالاقدام لا غير وانما التردد في اخر الميدان وهذا
حسن متجه لا يجوز غيره فانا ان اعتبرنا السبق بالعنق من جهة استحسان مد الفرس عنقه فهذا
لا يتحقق في ابتدا الموقف **قوله** ويشترط للمناضلة بيان ان الرمي مبادرة وهي ان يبدر
احدهما باصابة العدد المشروط او محاطة وهو ان يقابل اصاباتهما ويطرح المشترك
فمن زاد بعد ذلك فناضل وبيان عدد نوب الرمي والاصابة ومسافة الرمي وقدر الغرض
طولا وعرضا الا ان يعقد بموضع فيه غرض معلوم فيحمل المطلق عليه **تصحيح كلامه في مواضع**
احدها قوله ان الذي جزم به تبعا للمحرر من اشتراط بيان ان الرمي مبادرة او محاطة
خالفه فيه في الروضة فصحح انه لا يشترط وانهما اذا اطلقا حمل على المبادرة لانها الغالب وما
صححه في الروضة نقله في الشرح عن ذكر صاحب التهذيب فقال واصحهما على ما ذكره صاحب
التهذيب انه لا يشترط واطلق في الشرح الصغير تصحيح انه لا يشترط فان قيل فما
المعتمد عندكم في الفتوى في ذلك قلنا ان كان للرماة عرف في ذلك فينزل الاطلاق عليه وان
لم يكن لهم عرف في ذلك فلا بد من التعيين ونصوص الشافعي في الام ومختصر المزني والبويطي
متظافرة على كلام محتمل وهو مبسوط في الام ولفظه واذا سبق احد الرجلين الاخر على
ان جعلا بينهما فرعا معلوما خواص او جواب فهو جائز اذا سميا الغرض الذي يرميانه وجائز ان
يشترط ذلك محاطة او مبادرة وذكر في مختصر المزني وقال في مختصر البويطي واذا استبقا
في السهام على المبادرة فذكر صورتها ثم ذكر المحاطة وصورتها ولم يذكر في شي من نصوصه ان ذلك
شرط لكن لما قال في الام ومختصر المزني ان الجائز في هذا الشرط احد الامرين دل على انه يشترط
تعين واحد منهما وانما اخرجنا حالة العرف المعتاد لان ذلك ينزل منزلة الشرط كما في ثمن
المبيع يصح اطلاقه اذا كان في البلد نقد غالب وجزم الماوردي بفساد العقد اذ لم يكن لهم عرف
وحكى الوجهين فيما اذا كان لهم عرف والشيخ ابو حامد ومن تبعه اطلقوا الوجهين ووجه الشيخ
ابو حامد الجواز بان موضوع المناضلة على المبادرة وان كل من اصاب شيئا احتسب له به ولا
يسقط ما تساويا من عدد الاصابة الا بالشرط فاذا اطلق حمل على المبادرة ويفارق هذا
اذا اخل بقدر القرع او بغيره من الصفات لانه لو اطلق لم يكن له حد ينصرف اليه وجرى جمع من الاصحاب
على هذا التوجيه وهو معنى قوله في الروضة تبعا للشرح لانها الغالب وعبارة الشيخ ابو حامد

سميا

اظهر في التعليل فقد ذكر الماوردي ان الغالب في زمان الشافعي المحاطة ولهذا بدا بها وبذلك
تضعف ما صححه البغوي وممن وافق البغوي في تصحيحه الخوارزمي في الكافي وممن جزم
بالاشتراط كما في المنهاج الفوراني في الابانة والعمد والشيخ في التنبيه والغزالي في الخلاصة
وقد تقدم ما في المعتمد في الفتوى واعلم ان الشيخ في التنبيه ذكر مع المبادرة والمحاطة
المناضلة فقال وان يعلم ان الرمي محاطة او مبادرة او مناضلة وقال في تفسير المناضلة
ان يشترط اصابة عشرة من عشرين على ان يستوفيا جميعا وقد ذكر بعض الاصحاب الحوابي
ايضا وسا ذكر تفسيره وقد ذكر الشيخ ابو حامد الخواص والحوابي ثم قال جائز ان يشترط ذلك
محاطة او مبادرة وقد ذكر الشيخ ابو حامد ان القرع حواب او خواص او خوارق او خواسق ثم
جعل المبادرة والمحاطة في ذلك كله **الموضع الثاني قوله** وهو ان يبدر احدهما باصابة
العدد المشروط يقتضي صحة شرط المبادرة على ما ذكر من غير اعتبار ذكر عدد الرمي وهذا
وجه وبه جزم ابو الفرج في تعليقه وجعل هذا نوعا من انواع المبادرة ولكنه ليس بالمعتمد
وقد قال المصنف في الروضة هل يشترط ذكر الارشاق وبيان عددها في العقد فيه
طريقان المذهب وبه قطع عامة الاصحاب يشترط ذلك في المحاطة والمبادرة فيكون المعمل
ضبط والارشاق في المناضلة كالميدان في المسابقة والثاني فيه ثلاثة اوجه ذكرها الامام
وجعلها الغزالي اقوالا احدها هذا والثاني لا يشترط لان الرمي لا يجري على نسق واحد وقد
لا يستوفي الارشاق لحصول الفوز في خلالها فيمكن التعويل على الاصابات والثالث يشترط في
المحاطة لينفصل الامر فيها ويتبين نهاية العقد ولا يشترط في المبادرة لتعلق الاستحقاق
بالبدار الى العدد المشروط واعلم ان الذي فسر به المبادرة هو المعروف بقيده
وفي البويطي وقد قيل المبادرة ان يفوقا جميعا سهميهما فايهما وقع سهمه اولا بدر بالسبق **الموضع
الثالث قوله** او محاطة وهو ان يقابل اصاباتهما ويطرح المشترك فمن زاد بعد ذلك
فناضل يقتضي صحة شرط المحاطة على ما ذكر من غير اعتبار ذكر عدد الارشاق وقد تقدم ان المذهب
خلافه وان حمل كلام المصنف في بيان عدد نوب الرمي على عدد الارشاق كما صرح به في المحرر لم
يرد عليه ما ذكرناه في المبادرة والمحاطة والذي في المحرر ويشترط ايضا بيان عدد الارشاق
وهو نوب الرمي فاسقط المصنف ذكر عدد الارشاق فوقع الخلل في عبارته **الموضع الرابع
قوله** وبيان عدد نوب الرمي ظاهره ارادة النوب التي تجري بين المترامين فلا بد من
بيان ما يتفقان عليه في كل نوبة من خمسة خمسة او عشرة عشرة ونحو ذلك وهو يقتضي
اعتبار العدد وليس كذلك فلو اتفقا على رمي سهم سهم فانه جائز كما ذكره المصنف في الروضة
تبعا للشرح وفي المحرر ان عدد الارشاق هو نوب الرمي وقد تقدم ما فيه **الموضع
الخامس** يقتضي اشتراط ذلك انهما اذا تركاه فسد العقد وليس كذلك بل لو اطلقا حمل على سهم
سهم ولا يفسد العقد كما جزم به المصنف في الروضة تبعا للشرح وهذا غير بيان تعدد
الارشاق وقد تقدم ما فيه ولو تناضلا على رمية واحدة وشرط المال صح على الاصح **الموضع**

ن
بيان صح

السادس

السادس قوله ومسافة الرمي يستثنى منه ما اذا تناضلا على ان يكون السبق لابعدهما
رميا ولم يقصدا غرضا فانه يصح العقد على الاصح لان الابعاد مقصود ايضا في مقابلة القلاع
وحصول الارعاب وامتحان قوة الساعد قال الامام والذي اراه على هذا انه يشترط
استوا القوسين في الشدة وتراعي خفة السهم ورزانته لانهما يوثران في القرب والبعد تاثيرا
عظيما واعلم ان قول المصنف الا ان يعقد بموضع فيه غرض معلوم فيحمل المطلق عليه مستثنى
من بيان مسافة الرمي ومن قدر الغرض طولا وعرضا الموضع السابع قوله
ومسافة الرمي اطلقه وهو مقيد بالمسافة التي يمكن الاصابة فيها بغير بدوه فلو ذكرا
مسافة لا تبلغها السهام بطل العقد وان كانت الاصابة فيها نادرة لم يصح على الاصح وقدر الا
الاصابة الممكنة غير النادرة بمائتين وخمسين ذراعا وما يتعذر فيه عما فوق ثلاثمائة وخمسين
ذراعا وما ينذر فيه بما بينهما وفي وجه لا يجوز الزيادة على مائتين وهو شاذ وسياتي ما يتعلق
بالممكنات بهذا وبغيره مما اهمله المصنف الموضع الثامن قوله وموضع الغرض طولا
وعرضا لم يذكر الارتفاع والانخفاض ولا بد من الاعلام به اذا لم يكن هناك عادة قوله
وليبينا صفة الرمي من قرع وهو اصابة الشن بلا خدش او خرق وهو ان يثقبه ولا يثبت
فيه او خسق وهو ان يثبت او مرق وهو ان ينفذ فان اطلقا اقتضى القرع تصحيح كلامه في
مواضع احدها قوله وليبينا صفة الرمي من قرع الى اخره فيه خلل من وجهين احدهما ان
الذي ذكره صفة الاصابة لا صفة الرمي وفي المحرر وليبين صفتها يعني الاصابة وقد
قال وقد قال المصنف في تحرير التنبيه في قول الشيخ وان يكون صفة الرمي معلومة من
قرع الى اخره كان الاولى ان يقول صفة الاصابة لان ما ذكره صفتها لا صفة الرمي لكنه
من توابع الرمي ومتعلقاته فاطلق عليه اسمه مجازا ولزم من هذا الخلل الواقع في المنهاج
خلل اخر سياتي الوجه الثاني قوله وليبينا صفة الرمي من قرع الى اخره فيه نقص وتمامه
ان اراد ذلك ويدل عليه قوله بعد ذلك فان اطلقا اقتضى القرع وما ذكره في القرع
هو الذي جرى عليه جمع من الاصحاب وذكر الشيخ ابو حامد ان المذكور من الصفات
كله من صفات القرع ونص الام يشهد له وسياتي ما ذكره لنا معه فيه كلام سياتي
في موضعه الموضع الثاني قوله او خسق وهو ان يثبت اي بعد ان يثقبه فكانه
قال او خسق وهو ان يثقبه ويثبت وهذا يقتضي انه لو سقط لا يحسب خاسقا
وليس كذلك بل اذا ثبت ثم سقط فانه يحسب خاسقا كما لو نزعه غيره وسياتي ذلك
في كلام المصنف في اخر الباب الموضع الثالث الضمير في يثقبه يعود للشن ومقتضاه
انه لو لم يثقبه بل وقع في خرق هناك وثبت فيه انه لا يحسب خاسقا وهو وجه لكن صحح
المصنف في الروضة تبعا للشرح انه يحسب خاسقا لان السهم في قوة ما يخرق
لو اصاب موضعا صحيحا ومقتضى هذا ان لا يجعل خاسقا اذا لم يعرف قوة السهم
وموضحه ان الشافعي قال لو اصاب موضع خرق في الغرض وثبت في الهدف كان

خاسقا فقال الاصحاب اراد اذا كان الهدف في قوة الغرض او اصلب منه فان لم
يكن لم يحسب له ولا عليه لانه لا يدرى هل كان يثبت لو اصاب موضعا صحيحا ام
لا **الموضع الرابع** مقتضى قوله وثقبه يعني الشن انه لو لم يثقب الشن واصاب
السهم طرف الغرض فخرقه وثبت هناك انه لا يكون خاسقا وهذا خلاف الاظهر من
القولين في انه يحسب خاسقا وقد ذكر المصنف ذلك في الروضة تبعا
للشرح ثم قال وفي موضع القولين طرق اصحها انه فيما اذا كان بعضه خارجا
فليس بخاسق قطعا وانما القولان فيما اذا ثقب طبقة او جليدة تحيط بالنصل
والطبقة الواحدة من الخوص والطريق الثالث ان بان من الطرف قطعة لو لم يثقبها
لكان الغرض محيطا بالنصل فهو خاسق قطعا وانما القولان فيما اذا خرم الطرف لا
على هذا الوجه والطريق الرابع انه ان خرم الطرف فليس بخاسق قطعا وانما القولان
اذا خرق شيئا من الوسط وثبت مكانه وهذا اضعفها وقال القفال ان كان
بين النصل والطرف لكنه تشقق فانخرم ليبوسة الشن ونحوها فهو خاسق **الموضع
الخامس** ما ذكره من الصفات ظاهر كلامه انها متعينة بالشرط وليس كذلك بل
فيه تفصيل وهو انه اذا شرطا القرع لا يتعين بل يغني عنه ما بعده وما حسب خاسقا
على الاصح في صورة اصابة الطرف يحسب قارعا على الاصح واذا شرطا الخرق لم يغن
عنه القرع ويغني عنه ما بعده واذا شرطا الخسق لم يغن عنه ما قبله وهل يغني عنه
ما بعده وهو المرق قال الشافعي لو كان الشن منصوبا فمرق كان عندي خاسقا
ومن الرماة من لا يحسبه اذا لم يثبت فيه والمذهب ما نص عليه بقوله كان عندي
خاسقا اعتبارا بالمعنى وانه زائد على الخسق يوجد فيه معنى الخسق وقيل قولان ثانيهما
لا يحسب خاسقا اعتبارا بالاسم **الموضع السادس قوله** او مرق هذا لا تعتبره
العراقيون في الذي يشترط بيانه في صفة الرمي وقد ذكر المصنف في الروضة تبعا
للشرح ان كتب كثير من الاصحاب منهم العراقيون مصرحة بانه لا بد من ذكر ما يريد ان
من الصفات سوى الخرم والخرق فانهم لم يشترطوا التعرض لهما ثم ذكر تصحيح ما
ذكره البغوي وسنتكلم عليه **الموضع السابع قوله** او مرق وهو ان ينفذ ليس بتعبير
معتمد في المرق وهو الذي عليه كلام اهل اللغة ان المرق عبارة عن ان يخرج من الجانب
الاخر ويقع فيه وبهذا فسره الشيخ ابو حامد فقال المارق ما وقع في الغرض
وخرج عنه ومرق منه وابن الصباغ فقال وللاصابة اسما غير هذه ولكنها ليست
من شرائط المناضلة وهي المارق وهو السهم الذي ينفذ من الغرض ويقع من
الجانب الاخر وهذا الذي قاله الشيخ ابو حامد وابن الصباغ هو المعتمد في حديث
الخوارج الذين يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية على انه لم يبق للمارق في الدين
علقة كما ان السهم مرق من الرمية ولم يبق له بها علقة **الموضع الثامن قوله** فان اطلقا

اقتضى

اسمي القرع هذا الاطلاق واما ان يكون في صيغة المناضلة او في صيغة المسابقة
او في صيغة المغالبة او في صيغة المبادرة او في صيغة المحاطة او في صيغة الاصابة
فان كان في صيغة المناضلة او المسابقة او المغالبة او المبادرة او المحاطة فلا بد من تعيين
صفة ما يحصل به النضل من الصفات المذكورة من كونه قرعا او خرقا او خسقا ولا يجري
الاطلاق في هذا عند احد من الاصحاب وما ذكره الرافعي والمصنف تبعا له عن البغوي
انما هو في صورة الاصابة وكذا ذكره البغوي فقال وينبغي ان يبينا صفة الاصابة
من القرع وساق الكلام على ذلك ثم قال فان اطلقا العقد حمل على القرع لانه المتعارف
يعني اطلقا العقد المذكور فيه الاصابة وقد جرى الرافعي على ذلك في الشرح والمحرر
فقال في الشرح ولم يبينا صفة الاصابة وساق الكلام على ذلك الى ان ذكر ما في التهذيب من انهما
اذا اطلقا العقد حمل على القرع لانه المتعارف قال الرافعي ولحسن من
هذه العبارة ان يقال حقيقة اللفظ ما يشترك فيه جميع ذلك وجرى المصنف على ذلك في
الروضة وانما وقع الخلل في المنهاج من عدوله عن ذكر صفة الاصابة الى ذكر صفة الرمي
وقد وقع مثله في المهذب وما ذكره البغوي ذكره الماوردي فقال هذا الشرط
كانت الاصابة محمولة على القرع وفيه نزاع يظهر من نص الام فانه قال اذا استبق احد
الرجلين الاخر على ان جعلا سبقهما قرعا معروفا حواصر او حواب فهو جائز فجعل للقرع صفات
ولذلك من كلام الشيخ ابي حامد هذا يقتضي ان يعين العقد القرع لا حتى فلا يصار اليه عند
الاطلاق وهو مقتضى كلام ابي الفرج الزاز فانه قال القوارع هي الاصابات نفسها فسواء ثبت
في الشن او لم يثبت خرق او لم يخرق يتناوله اسم القوارع وهذا موافق لما ذكره الشيخ ابو
حامد وقول الرافعي في العبارة التي استحسنها حقيقة اللفظ يشترك فيه الجميع اراد به القدر
المشترك والقدر المشترك بينهما هو الاصابة لا القرع فان له نفسه اخصه وحينئذ فلا يصح
ان يحمل الاصابة على القرع الا بدليل وادعى البغوي ان الدليل على ذلك انه المتعارف وهو ممنوع
ولو قال لانه القدر المشترك وعين زايد عليه لكان له وجه ومع ذلك فهو منتقض وقد قال
الشيخ ابو حامد اذا تناضلا فان صحة النضال تفتقر الى شرائط ثلاث ان يكون الرشق معلوما
وعدد القرع وصفة القرع ثم قال والقرع عبارة عن الاصابة ثم قال واما صفة القرع فله صفات
ولكن الذي لا بد منها ان يكون القرع حوابي او خواصر او خوارق او خواسق او اصابة فالحوابي ما وقع
بقرب الغرض وحوله وان لم يصبه والخواصر ما اصاب الغرض ولم يخدش شيئا منه ووقع السهم
والخوارق ما خدشت الغرض ولكن لم يثبت السهم بل وقع عنه والخواسق ما يثبت في الغرض فيقف
السهم فيه بنصله ولا يقع عنه والاصابة تكون اصابة الهدف وتكون اصابة الغرض ايضا ولا يختص بموضع
دون موضع والفرق بينهما وبين الخواصر ان الخواصر اصابة الغرض فان وقع ناحية عنه ولم يصبه فليس
بخاصر والاصابة يقال لها اصابة على ما يشترط انها وان وقعت ناحية عن الغرض هذه الصفات التي لا بد منها
وللاصابة صفات غيرها وليست بشرط يقال لها موارق وخوارم ومزدلف ثم قال الشيخ ابو حامد بعد ذلك

بنحو ورقه ان وقع الاخلال بذكر قدر الرشق او عدد القرع او صفة القرع او قدر المسافة او قدر الغرض
كان النضال فاسدا وهذا الذي ذكره الشيخ ابو حامد هو مقتضى نص الام فعلى هذا لا يصح ان يحمل اطلاق
الاصابة على القرع بل لا يكفي ذكر القرع وفي الكافي للروياني في الكلام على قوله في المختصر فاذا سبق احدهما قرعا
معلوما قال اي اصابة معلومة وقيل في تفسيره ثلاثة اوجه احدها انه اسم للمال المخرج والثاني وهو
المشهور انه صفة الاصابة انها قرع لا خرق ولا خسق والثالث اراد بالقرع الرشق في عدد الرمي وما
ذكره الروياني من الاوجه المشهور فيها انما هو في تفسير لفظ المختصر لا في تفسير القرع الذي نحن بصدد
الكلام عليه والمعتمد في ذلك انه لا بد من ذكر الصفات التي يتميز بها المقصود من القرع كما هو مقتضى
نص الشافعي في الام وقال به الشيخ ابو حامد وابو الفرج **الموضع التاسع** اهمل من شروط المناضلة
امورا ذكرها في الروضة تبعا للشرح وهي موجودة في كلام غيره منها اتحاد الجنس فيما يرمى به
فان اختلفت كالسهام مع المزاريق فانه لا يصح على الاصح ولو اختلفت في انواع القسي والسهام جاز كقسي عربية
مع فارسية ودورانية مع هندية وحكى صاحب التقريب وجها انه لا يجوز المناضلة بالنبل مع النشاب
كالخيل والبغال والصحيح الاول لان اختلاف انواع الابل والخيل لا يضر فهذا اولى ومما اهمله شرط
ان تكون الاصابة المشروطة ممكنة لا ممتنعة عادة ولا متيقنة ولا نادرة فالامتناع عادة قد يكون
لشدة صغر الغرض او بعد المسافة او كثرة الاصابة المشروطة كاصابة مائة متوالية او عشرة متوالية
او تسعة من عشرة وفي العشرة والتسعة وجه وان شرط ما هو متيقن في العادة كاصابة الحاذق
واحدا من مائة ففي صحة العقد وجهان لم يذكر المصنف في الروضة تبعا للشرح في ذلك تصحيحا
لخلل وقع في نسخ الشرح اذ فيه احدهما المنع لان هذه المعاملة ينبغي ان يكون فيها خطر ليسعى العاقد
ويتأنق في الرمي بمشاهدة رميه وقوله بمشاهدة رميه كلام لا يناسب ما قبله وبان الساقط من
الشرح الصغير فان في وجه المنع ان هذه المعاملة ينبغي ان يكون فيها خطر ليسعى العاقد ويتأنق في
الرمي والاصح عند جماعة منهم صاحب الكتاب انه يصح ليتعلم الرمي بمشاهدته فيسقط من
الشرح الكبير من الرمي الى الرمي واسقط في الروضة قوله بمشاهدة رميه وقال وجه المنع ان
هذا العقد ينبغي ان يكون فيه خطر التأنق الرامي في الاصابة لم يرد على ذلك وما ذكره في
الشرح الصغير من تصحيح الجواز هو الذي صححه الامام في النهاية والغزالي في البسيط
والوسيط وقال كلاما يظهر منه الساقط من الشرح الكبير ولفظه اصحهما الجواز ليتعلم
بمشاهدة رميه كما لو قال من لا يرم لرام ارم مائة ولك كذا والثاني انه لا بد من خطر لصحة
هذه المعاملة وما ذكره في الشرح الصغير من الاصح عند جماعة ليس عندنا بمصحح بل الاصح به
عندنا انه لا يصح لان عقد المسابقة انما شرع للتحريض على تحصيل الاصابة لا على عدم الاصابة
وقد صحح ذلك ابن الرفعة في الكفاية اما لقوة هذا المدرك عنده واما لانه وجد في الروضة
وجه المنع وهو يشعر بالترجيح فرجحه ولقد اصاب في التصحيح المذكور ومما اهمله من الشروط
تعيين الرماة فلا يصح العقد الا على رامين معينين نص عليه الشافعي في الام فقال ولا يجوز السبق
حتى يعرف كل من المتناضلين من يرمي معه وعليه بان يكون حاضرا يراه او غائبا يعرفه وجرى

الاصحاب

الاصحاب على ما ذكره الشافعي ومما اهمله بيان موضع الاصابة اهو الهدف ام الغرض
المنصوب فيه ام الدارة في الشن وان يكون المتناضلان متقاربين في الحذق بحيث يحتمل
ان يكون كل واحد منهما فاضلا ومفضولا فان تفاوتا بان كان احدهما مصيبا في اكثر رميه والاخر
مخطئ في اكثر رميه فوجهان لم يرجح المصنف في الروضة تبعا للشرح شيئا منهما والارجح المنع
وقد سبق في المتسابقين كلام للاصحاب وللامام وذكرنا فيه كلاما فليات هنا بما يناسب هذا
الموضع ويشترط في المحلل بين المتناضلين ان يكون بحيث يمكن فوزه وقصوره لا على طريق الندور فان علم
قصوره فوجوده كعدمه وان علم فوزه فعلى الوجهين في اصابة الحاذق واحدا من مائة
وقد تقدم ما فيه ومما اهمل من الشروط تعيين الموقف وتساوي المتناضلين فيه
فلو شرط كون موقف احدهما اقرب لم يجز ولو قدم احدهما احد قدميه عند الرمي
فلا باس واذا وقف الرماة صفا فالواقف في الوسط اقرب الى الغرض لكن هذا التفاوت
محتمل اتفاقا ولم يشترط احد تناوب الرماة على الموقف للمشقة في الانتقال وذكر
المصنف في الروضة تبعا للشرح شيئا عن الام والاصحاب متعقب فقال قد نص في
الام ان عادة الرماة ان الرامي الثاني قد يتقدم على الاول بخطوة او خطوتين او ثلاث قال
الاصحاب ان لم يطرد هذه العادة بان كانوا يفعلونها تارة دون تارة لم تعتبر والا فوجهان
فان اعتبرت ولم تختلف العادة في عدد الاقدام روعي ذلك وان اختلفت اعتبر الاقل وما
ذكره المصنف تبعا للشرح عن نص الام ليس في الام والرافعي اخذ ذلك من الحاوي للماوردي
واخذ التفصيل الذي نسبه للاصحاب من الحاوي والنص في الام خلاف ما نقل الماوردي قال
الشافعي واذا اختلف المتناضلان من حيث يرسلان وهما يرميان في المائتين يعني ذراعا فان
كان اهل الرمي يعلمون ان من رمى في الهدف تقدم امام الهدف الذي يوفي من عنده ذراعا او
اكثر حملا على ذلك الا ان يتشارطا في الاصل ان يرميا من موضع بعينه فيكون عليهما ان يرميا من موضع
شرطهما هذا نصه رضي الله عنه وليس فيه ذكر ان الرامي الثاني قد يتقدم على الاخر
بخطوة او خطوتين او ثلاث وانما الذي فيه ما يتعلق بالرماة من غير تخصيص لذلك بالثاني والثالث
وهذا هو طريق التسوية فاما تخصيص ذلك بالثاني فهو خارج عن التسوية ولا يستقيم القول به
وحينئذ يكون التفصيل الذي فصله الماوردي انما يستقيم بالنسبة الى الكل لا بالنسبة الى الثاني
وهذا الذي ذكرناه متعين **قوله** ولا يشترط تعيين قوس وسهم فان عين لغا وجاز ابداله
بمثله فان شرط منع ابداله فسد العقد والاظهر بيان اشتراط بيان البادي للرمي
صحح كلامه في مواضع احدها قوله وجاز ابداله بمثله او بمثل المعين وكذا صرح به في
المحرر فقال وانما يجوز الابدال بمثل المعين والمراد مثله من نوعه ومحل هذا اذا عينا
في عقد المناضلة نوعه فان لم يعينا نوعه فهل يقوم تعيين القوس مقام تعيين النوع لم
نر من تعرض لذلك والاصح انه لا يقوم هنا وليس هذا من باب اذا بطل الخصوص
هل يبقى العموم او لا عموم في تعيين القوس فان قيل كون القوس من القسي العربية

يشعر بارادتهما القسي العربيه فامكن ان يقال اذا بطل تعيين القوس لم يبطل تعيين نوعه
قلنا ليس معنا لفظ يقتضي ذلك والاصح انه لا يقوم مقامه وحينئذ فيؤول الحال الى ان
العقد مطلق فان كان في الناحيه عرف رميهم بنوع واحد من القسي حمل المطلق عليه وجاز
ابدال القوس بغير مثله اذا كان النوع المتعارف غير نوع القوس المعين وان لم يكن
في الناحيه عرف فهذا يبنى على صحة المناضلة من غير تعيين نوع ما يرمي به وقد ذكر
المصنف في الروضه تبعا للشرح ان الصحيح وقول الاكثرين الصحة وانها اذا تراضيا على
نوع فذاك ولو اختار احدهما نوعا وقال الاخر بل نرمي بنوع اخر واصرا على المنازعة فسد
العقد على الاصح وقيل ينفسخ وقضيه هذا ان لا نقول بجواز ابداله بمثله من نوعه بل
نقول ان اتفقا على نوع غير نوع القوس جاز ويوخذ قوس من ذلك النوع المعين وان
اتفقا على نوع القوس جاز ابداله بمثله وان اختلفا في اختيارهما واصرا على المنازعه فسد
العقد على الاصح وقيل ينفسخ هذا مقتضى ما صححه المصنف في الروضه تبعا للشرح
ونقله عن الاكثرين وهذا عندنا بعيد من قواعد الباب بل من القواعد الشرعيه لان
العقود تصان عن مثل هذا النزاع المفضي للفساد والاصح عندنا ما اختاره صاحب
التقريب من انه لا بد من تعيين نوع القوس اذا لم يكن هناك عرف مطرد في نوع واحد وقد
ذكر الامام في النهايه وجه الاكثرين واستشكله فقال وذهب الاكثرون من
الاصحاب في طرق العراقيين وغيرها الى تجويز المناضلة المطلقه وقال العراقيون لا
بد ان يقع الترامي على نوع واحد فاذا اخذ واحد العربية امتنع على الاخر اخذ الفارسية
ثم قالوا الخيرة اليهما في تعيين نوع يريد انه وهذا كلام مبهم لا اقنع بمثله واشكاله بين
بسوال وهو انه لو اختار احدهما العربية والاخر الفارسية فكيف الفصل وليس
احدهما اولى من الاخر وهذا يفضي الى تعذر العقد هذا هو السوال والجواب عنه ق
عسر والوجه بعد بيانه ان نقول ان حكمنا بلزوم هذه المعاملة فالوجه ان نحكم بان الاطلا
مفسد لافضايه لما ذكرناه وان حكمنا بان هذه المعاملة جايزه وحصل التمانع فالمعاملة
عرضه للفسخ هذا كلام الامام وكلام المصنف تبعا للشرح يقتضي ان الفساد انما يجي اذا
حصل التمانع والاصح ما قاله الامام من انه فاسد من اوله كما صححناه فينبغي ان يقول صاحب
المنهاج ولا يشترط تعيين قوس ولا سهم فان عين لغا وجاز ابداله بمثله من نوعه اذا كان
قد عينا نوعا او اطلقا وعرفهم نوع ذلك القوس فان لم يكن عرف ولا تعيين فسد على الاصح
خلافا للاكثرين القايلين بالرجوع الى ما يتفقان عليه وعند النزاع يفسد فاذا عينا غير نوعه
اخذ قوسا منه الموضع الثاني مقتضى ايراد المصنف انه لا يشترط تعيين نوع القوس وهو
في ذلك متبع لما صححه في الروضه ونقله عن الاكثرين وقد علمت ما فيه بما سبق فلا حاجه الى اعادته
الموضع الثالث قوله والا اشتراط البادي بالرمي هذا موضع انفرد الرافعي بترجيحه وهو
مخالف لصريح نص الام في انه اذا لم يبيناه يصح العقد ويقرع وهو المعتمد وعليه جرى القاضي ابو الطيب

والاظهر صح

وقد اضطرب

وقد اضطرب في هذا الموضع كلام الاصحاب من اجل كلام وقع للشافعي في الام ومختصر المزني فقد كره
ثم نذكر ما اختلفوا فيه قال في الام واذا سبق الرجل الرجل على ان يرمي معه او سبق رجل
بين رجلين فقد رايت من الرماة من يقول صاحب السبق اولى ان يبدا والمسبق يبدي ايهما
شا والقياس ان لا يرميا الا عن شرط واذا بدا احدهما من وجه والاخر من الوجه الذي يليه
هذا نصه في الام وقد حكي عمن راه من الرماة ما حكي ثم قال ولا يجوز في القياس الا ان يتشارطا
ايهما يبدا فان لم يفعلا اقترعا وهذا نص صريح بصحة العقد ودخول القرعة واما قوله عقب هذا
والقياس ان لا يرميا الا عن شرط فانه ليس رجوعا عن الذي قبله وانما معناه ~~اذا تقرر هو القياس~~
ان لا يرميا الا عن شرط كما تقدم فبدا احدهما من وجه بمقتضى الشرط او بمقتضى القرعة عند
الاطلاق بدا الاخر من الوجه الذي يليه وفي الام بعد ذلك قال الشافعي واذا اختلف
الراميان في الموقف فخرجت قرعة احدهما على ان يبدا فبدا من غرض وقف حيث شا من المقام
ثم كان للاخر من الغرض الاخر الذي يبدا منه ان يقف حيث شا من المقام وهذا النص قد جزم فيه
بالقرعة وفرع عليه فاقتضى ان مذهبه في ذلك الاقراع هذا ما يتعلق بكلام الام وذكر المزني
في مختصره عن الشافعي وقد رايت من الرماة من يقول صاحب السبق اولى ان يبدا والمسبق يبدي
ايهما شا ولا يجوز في القياس عندي الا ان يتشارطا فايهما بدا من وجه بدا صاحبه من الاخر
فاسقط المرمى من كلام الشافعي في الام فان لم يفعلا اقترعا وذكر الكلام الاخير دون الذي قبله فمن
هنا اضطرب الاصحاب فقطع بعضهم بالقرعة ولم يعتد بما حكاه الشافعي عن الذي راه من الرماة
قولا وراى ان نص المختصر فيه نقص وتمامه ما ذكره الشافعي في الام وراى ان قوله في الام اخرا
محمول على ما قاله اولا وهذه طريقة قوية وهي المعتمدة عندنا وممن اختار القطع بالقرعة القاضي
ابو الطيب وقال هو ظاهر نصه في الام **واقول** بل هو صريح نصه في الام وكانه راى ان
النص الثاني محمول على الاول فقضى بالظهور وجرى اخرون على اثبات قولين من نص الام ونص المختصر
فنص المختصر ظاهر في فساد العقد عند الاطلاق ونص الام صريح بالقرعة كما سبق وصاحب
هذا الطريق لا يجعل نص المختصر مقيدا بنص الام وكلام ابن القاص على هذا الطريق وجرى اخرون
على تفصيل مطول فقال الشيخ ابو حامد اذا اخرج كل واحد منهما سبقا فادخلا بينهما محللا واطلقا
ففيه وجهان من اصحابنا من قال النضال صحيح لانه ليس فيه كبير غرض في البادي فيقرع ثم قال
والمنصوص ان النضال فاسد لان للرماة غرضا صحيحا في تقدم احدهم وذلك ان العادة جارية
ان الاحذق والاستاذ يبتدي بالرمي فاذا وقع مطلقا واقرع بينهما ربما خرجت القرعة لغيره فقد
ينكسر قلبه لذلك واما ان كان المسبق احدهما او اجنبي ووقع الاطلاق فوجهان احدهما انه نضال
فاسد والثاني صحيح ثم ان كان المسبق احدهما كان احق بالبداة ولا يحتاج الى قرعة وان كان المسبق
غيرهما فله ان يقدم من شا منهما هذه طريقة الشيخ ابو حامد وادخل في اخر كلامه ما حكاه الشافعي
عن بعض الرماة وهذه طريقة ضعيفة وان جرى عليها من تبعه وجرى الرافعي في الشرح على طريقة
اتبعه عليها المصنف في الروضة وهي انهما اذا اطلقا فقولان اظهرهما فساد العقد والثاني يصح وكيف

بمضي فيه وجهان ويقال قولان احدهما ينزل العقد على عادة الرماة والى نصوص الامر الى
المسبق فان خرج السبق احدهما فهو اولى بالبداية وان اخرجه غيرهما قدم من شاء منهما وان
اخرجاه جميعا حكمت القرعة والثاني يقرع بينهما كل حال وهذه الطريقة التي ذكرها الرافعي
مغايرة لطريقة الشيخ ابي حامد لان الشيخ ابا حامد لم يثبت وجها بالقرعة كل حال وانما اثبت القرعة
على وجه في صورة المحلل وفي غير صورة المحلل لم يجد القرعة وكذلك صنع ابن الصباغ والقاضي
الماوردي والشيخ في المهذب ذكر الطريقة هي التي اخذ الرافعي منها ما اورده في كتابه وكذلك
ذكرها في التهذيب وهذه الطريقة التي ذكرها الرافعي تبعا للماوردي والمهذب والتهذيب فيها
ترجيح نص المختصر المحتمل للتقييد على نص الام الصريح باستعمال القرعة وهذا غير سديد وما ذكره
من رد القرعة بانكسار قلب الحاذق اذا اخرجت لغيره مردود بما لو شرطا ابتداء ان يتقدم
غيره فاذا لم يورد ذلك لم يؤثر هذا والحاذق لا يبالي تقدم او تاخر بل تاخره ربما يكون اجدر بمنصبه
لكون الذي قبله كالحاجب له وفي المسالة طريق اخر وهو القطع بفساد العقد عند الاطلاق
وهذا الطريق مردود لظهور نص الشافعي الصريح في الام بالصحة واثبات القرعة **الموضع
الرابع** اطلق المصنف اشتراط بيان البادي للرمي ومحل ذلك في الرمية الاولى لا في كل الرمي
فانه لا يشترط بيانه فان شرطا ان يرميا سهما سهما او ان يرميا خمسة خمسة او شرطا
ان يواصل كل واحد منهما رمي جميع رشقه رمي كل واحد منهما عددا اوجبه الشرط فان زاد
عليه لم يحسب مصيبا ولا مخطيا لخروجه عن موجب العقد وان اغفل ولم يشترط في العقد لم
يبطل العقد باغفاله لامكان التلافي فيه واعتبر عرف الرماة فان لم يكن عرف لم يرد كل واحد
منهما على سهم وهذا الاخير هو المراد من قول الشافعي في الام ومختصر المزني ويرمي البادي بسهم
ثم الاخر بسهم حتى يتبدا اولهما ولم يتعرض المصنف في الروضة تبعا للشرح لهذا التفصيل
وهو موجود في تعليق الشيخ ابي حامد والحاوي للماوردي والشامل لابن الصباغ وغيرها
والذي ذكره المصنف في الروضة تبعا للشرح انه اذا شرط تقديم واحد او اعتمدنا القرعة
فخرجت لواحد فهل يتقدم في كل رشق ام في الرشق الاول فقط حكى الامام فيه وجهين
قال ولو صرحوا بتقدم من قدموه في كل رشق او اخرجا القرعة للتقدم في كل رشق
اتبع الشرط وما اخرجته القرعة ولم يصححا شيئا من الوجهين والاصح وجه ثالث وهو ان
التقدم بسهم سهم لا بالرشق الاول ولا في كل رشق بما هو منصوص الشافعي في الام ومختصر
المزني وجرى عليه شراح المختصر **واما قول** الامام انهم لو صرحوا بتقدم من قدموه في كل
رشق اتبع الشرط فهذا ليس بمعتمد وقد نص الشافعي في الام على خلافه فقال واذا
سبق الرجل الرجل على ان له ان يبدا عليه رشقين فاكثر لم يجز ذلك له وذلك انا اذا اعطينا
اعطيناه فضل سهم او اكثر الا ترى انهما لو رميا بعشرة ابدا الذي بدا كان له فلج بذلك السهم
الحادي عشر ما اعطيناه ان يرمي بسهم يجوز في ذلك الوقت فضلا على مراسله عن غير مراسله
انما يجيز هذا له اذا تكافيا فكان لاحدهما مبدا في وجه والاخر في اخر واذا منع الشافعي ذلك في

الشرط

الشرط ففي القرعة اولى وقد تنبه الرافعي لشي من هذا فقال عقب ما ذكر عن الامام في
التصريح بتقديم من قدموه في كل رشق او اخرجا القرعة للتقديم في كل رشق تبع الشرط
وقضية القرعة **ولك ان تقول** اذا ابتدا المقدم في النوبة الاولى فينبغي ان يبتدي
الثاني في الثانية من غير قرعة ثم يبتدي الاول في الثالثة ثم الثاني وهذا الوجهين احدهما انهم
نقلوا عن نصه في الام انه لو شرط ان يكون البدا به لاحدهما ابدا لم يجز لان المناضلة مبنية
على التساوي والثاني انه يستحب ان يكون الرمي من غرضين متقابلين يرمي المتناضلان او
الحزب من عند احدهما الى الاخر ثم ياتيان الثاني ويلتقطان السهام ويرميان الى الاول ثم
قال نص الشافعي والاصحاب انه اذا بدا احدهما اما بحكم الشرط او بالقرعة او باخراج المال
فاذا انتهيا الى الغرض الثاني بدا الثاني منه بالرمي الى الاول تحقيقا للتسوية وقضية هذا
ان يبدا الثاني في النوبة الثانية وان كان الغرض واحدا وحينئذ فيفصل رميه في النوبة
الثانية برميه في النوبة الاولى هذا ما ذكره الرافعي وتبعه المصنف في الروضة وفاته مع
هذا كله ما قدمناه من نص الام والمختصر في الرمي عند الاطلاق سهما سهما **قوله**
ولو حضر جمع للمناضلة فانتصب زعيمان يختاران اصحابا جاز الى قوله ولو شرط خسق فثقب
وثبت ثم سقط او لقي صلابة فسقط حسب له **تصحيح كلامه في مواضع احدها قوله**
فانتصب زعيمان يختاران اصحابا جاز يريد قبل العقد وقد اطلق الجواز في الاختيار وهو
مقيد بان يختار زعيم واحدا ثم الزعيم الاخر في مقابلة واحدا ثم الاول واحدا ثم الثاني واحدا
وهكذا حتى يستوعبوا ولا يجوز ان يختار واحد جميع الحزب اولا لانه لم يومن ان يستوعب
الحذاق في جانب فيفوت مقصود المناضلة وهذا معنى قول الشافعي في الام ومختصر
المزني واذا اقتسموا ثلاثة ثلاثة فلا يجوز ان يقترعوا وليقسموا قسما معروفا وجرى
شراح المختصر وغيرهم على ما قدمناه وكذلك ذكره المصنف في الروضة تبعا للشرح ومقتضاه
ان الاختيار لو وقع على اثنين اثنين لا يجوز وفيه نظر وظاهر النص انه لا يمنع الا ان يقال
قد يكون الاثنان حاذقين فيختارهما دفعة واحدة فيودي الى الاضرار بصاحبه وهذا متجه
الموضع الثاني لم يبين اشتراط استوا الحزبين في الرؤس وفي ذلك وجهان احدهما وبه قطع
الامام والغزالي انه لا يشترط بل يجوز ان يكون احد الحزبين ثلاثة والاخر اربعة والوجه الثاني
وبه قطع في المهذب والتهذيب وغيرهما انه يشترط لان به يحصل الحذق واما استوا الحزبين
في عدد الارشاق والاصابات فمتعين قطعا ويشترط على وجه تساوي العدد كون الارشاق
سهم صحيحا على الحزبين او الاحزاب **الموضع الثالث** لم يبين المصنف الطريق التي بها يعرف
من يبدا من الزعيمين بالاختيار وقد ذكر الماوردي انهم اذا تنازعوا في الاختيار قبل العقد
فعدلوا الى القرعة في المتقدم بالاختيار جاز لانها قرعة في الاختيار وليست بقرعة في
العقد فاذا قرع احد الزعيمين اختار واحدا ثم اختار الثاني ثانيا وهكذا الى تمام المقصود
الموضع الرابع قوله فان اختار غريبا ظنه راميا فبان خلافه بطل العقد فيه محل البطلان

ما اذا بان انه لا يحسن الرمي اصلا اما لو بان انه ليس برام اي ليس معدودا من الرماة ولكنه
يحسن شيا من الرمي مع ضعف او كثرة خطا فهذا لا يبطل العقد فيه على المذهب المنصوص في
الام ومختصر المزني اذ فيه واذا حضر الغريب اهل الغرض فيسمونه فقال من معه كنا نراه راميا
او من يرمي عليه كنا نراه غير رام وهو من الرماة فحكمه حكم من عرفوه وفي الام لم يكن لهم اخراجه
الا ما لهم من اخراج من عرفوا رميه ممن يسموه وهم يعرفونه بالرمي فيسقط او بغير الرمي
فوافق وقد ذكر المصنف في الروضة تبعا للشرح هذا ثم قال هكذا اطلقوه وينبغي ان يكون
فيه الخلاف السابق في انه هل يشترط كون المتناضلين متدانيين وقد يستدل باطلاقهم على
ان الاصح انه لا باس بهذا التفاوت والذي نقوله نحن ان هذا الذي ذكره الرافعي
وتبعه عليه المصنف من البحث مردود فان الذي سبق انما هو في المتناضلين اللذين كل منهما
يعلم حال صاحبه وحينئذ فيقع الاقدام على العقد مع العلم المفضي الى ان ليس هناك مخاطرة
على نضال بخلاف مجهول الحال وقد قال الشيخ ابو محمد ان من فوايد المسالة ان المجهول
الذي لم يختبر حاله يجوز ادخاله في رجال المناظرة وكان لا يبعد منعه للجهالة العظيمة لكن
نص الشافعي على جوازه فلو تناضل غريبان لا يعرف واحد منهما صاحبه حكم بصحة العقد فان
بان انهما او احدهما لا يحسن الرمي بطل العقد وان بان احدهما اخرق لا يقاوم الاخر ففي تبين
بطلان العقد الوجهان السابقان فيما لو عاقد فاضل اخرق هكذا ذكر المصنف في الروضة
تبعا للشرح وما ذكره من الوجهين اخرا ان كان هو من تتمة كلام الشيخ ابو محمد فهو موافق
لما بحثه الرافعي وان كان من كلام الرافعي فقد تقدم ما فيه الموضع الخامس قوله وسقط
من الحزب الاخر يقتضي سقوط واحد على الابهام وهكذا مقتضى كلام الروضة تبعا للشرح
والذي ذكره ابن الصباغ في الشامل انه يبطل العقد في الذي عينه الزعيم في مقابله وهذا
الذي قاله ابن الصباغ متعين لان الابطال مع الاختلاف فيه غرر عظيم لا يحتمل مثله وجرى على
نحو ما قال ابن الصباغ الروياني في الكافي وهو المعتمد وظهر بذلك ان الذين قالوا سقط من
الحزب الاخر واحد من غير مراعاة المقابل بعيد فان قيل العقد ورد بعد ذلك
صفقة واحدة فلا يراعى فيه ما حصل من تعيين الزعيمين اولا قلنا العقد وان ورد صفقة
فانه لا يقتضي اشاعة محققة بخلاف من باع عبدا بعبد فان الاشاعة فيها ثابتة والدليل
على ان الاشاعة المحققة لا تراعى هنا الاتفاق على انه لا يبطل في اجرا ما يقابله واذا بطل اعتبار
الاشاعة فلم يبق الا الابهام او الانحصار والانحصار بمقتضى التعيين السابق اولى ويدل لذلك
ان من باع عبدين متساويي القيمة بالف درهم اقبضهما وقبض من ثمنهما خمسمائة درهم ثم
حجر عليه بالفلس ولم يجد البايع الا احد العبدين فانه ينحصر حقه فيه على الاظهر مع
وجود الاشاعة التي اقتضاها العقد وكذلك هنا ينحصر السقوط في الرجل غير مقابله عند
تعيين الزعيمين بل اولى لان الاشاعة هنا متعددة قطعا الموضع السادس قوله
فان اختاروا وتنازعوا فيمن يسقط بدله فسخ العقد هذا انما يجي على ان الذي سقط واحد

غير معين

غير معين وليس كذلك وانما الذي يسقط واحد معين كما قدمناه فاذا اجازوا العقد
لم يجز تنازع على ما قررناه **الموضع السابع** الاجازة تقتضي لزوم العقد والتنازع فيمن يسقط
بدله يقتضي جواز العقد فاذا حصل التنازع فيه قبل الاجازة بسبب تفريق الصفقة فاثبات
اللزوم مع بقا الجواز بعيد **فان قيل** هنا جهتان جهة تفريق الصفقة وجهة من يعين في مقابلة
الغريب الذي ظهر انه لا يحسن الرمي فاذا لزم في جهة بقيت الجهة الاخرى كما لو اجاز اخيار
المجلس فانه يبقى خيار الشرط الذي شرطناه **قلنا** الخلل في التفريق والتعيين جا من جهة
الغريب ومن يقابله ويقال لهم لا فايدة في الالتزام مع بقا النزاع المفضي الى الفسخ وعلى الجملة
فالمعتمد انه يسقط واحد معين من الجانب الاخر كما قدمناه وللابهام نسب الماوردي الشيخ ابي
حامد في اسقاط واحد واثبات قولي تفريق الصفقة الى الوهم موجها ذلك بان من في مقابلة من
الحزب الاخر غير معين وليس لزعيمهم تعيينه في احدهم لان جميعهم في حكم العقد سوا فوجب
ان يكون باطلا في الكل وهذه طريقة من ابطل في الكل قطعا **الموضع الثامن قوله** واذا تضل
حزب قسم المال بحسب الاصابة وقيل بالسوية مراده اذا لم يكن هناك شرط فان كان هناك
شرط بالقسمة على الاصابة عمل به خلافا للامام ومع ذلك فما صححه مخالف لما صححه في الروضة
اذ قال واذا تضل احد الحزبين فهل يوزع المال على عدد رووسهم ام على عدد الاصابة وجهان الصحيح
الاول ومنهم من قطع به والذي في شرح الرافعي واذا تضل احد الحزبين فيقسم المال بينهم على عدد
رووسهم فانهم كالشخص الواحد فالناضلون ياخذون بالسوية كما ان المتضولين يعطون
بالسوية والثاني يقسم على عدد الاصابات لان الاستحقاق بالاصابة فعلى هذا من لا
اصابة له لا شي له وعلى ذلك جرى الرافعي في الشرح الصغير واما قوله في المحرر اشبههما
الثاني فهو مخالف لما ذكر في الشرحين انه الاشبه فان قيل ما المعتمد عندكم في الفتوى
قلنا المعتمد عندنا انه ان كان مخرج المال الامام او احاد الرعية غير الحزبين وقال من تضل
من الحزبين الحزب الاخر فله كذا فالاصح ان المال مقسوم على عدد الاصابات لان المعنى المقتضي
لتصحيح القسمة على عدد الروس ان المتضولين يعطون بالسوية فالاخذون ياخذون بالسوية
وهذا مفقود فيما اذا كان المخرج اجنبيا عن الحزبين فلذلك صححنا فيه القسمة على عدد الاصابات
ولانه علق ذلك على النضل فاستحقه من حصل به النضل وهو المصيب فان قيل قول الاجنبي من
تضل من الحزبين يقتضي الاستحقاق للحزب الناضل لا للناضلين **قلنا** التعليق على النضل هو
المقصود وان كان المخرج للمال احد الحزبين فانه يقسم على الناضل على عدد الاصابات ايضا
لما تقدم واما ان كان المخرج الحزبان فهذا يحتاج الى محلل وحيث تصور على ما سياتي وتضل
احد الحزبين الحزب الاخر والحزب المحلل فانه يحرز الحزب الناضل ما اخرجوه ويقسم عليهم
السبق الذي اخرجه الحزب الاخر على عدد روسهم لان المعنى المقتضي للاستوا المفقود فيما
سبق موجود هنا وحينئذ فلا بد من ذكر المحلل وفي النهاية ومن اغمض ما يجب الاعتنا به
في التحزب تصوير المحلل فلو تحزب الرماة حزبين واخرج كل واحد سبيقا وكان مع الحزبين

حزب محللون فهذا جائز والاحزاب كالاشخاص وساق الكلام على ذلك بما ملخصه انه
لو اخرجه الحزبان وشرطوا الواحد من احد الحزبين انه ان كان الفوز لحزبه شاركهم
في المال وان كان للحزب الاخر فلا شي على ذلك الواحد انما يغرم اصحابه ففيها وجهان
صحح الامام انه لا يجوز لان المحلل هو الذي اذا فاز استبد بالاسباق ثم ذكر صورة
اخرى وهي ما لو اشتمل كل حزب على محلل على الوجه المذكور في التي قبلها وجعلها مرتبة عليها
واولى بالصحة لاشتمال كل حزب على محلل قال والوجه المنع وان المحلل من يفوز بالاسباق
مجتمع في الصورتين ثلاثة اوجه وكذلك حكاها المصنف في الروضة الاصح المنع فيهما والثاني
الصحة فيهما والثالث يصح في الاولى دون الثانية وبقيت صورة لم يتعرض لها المصنف ولا
الرافعي ولا الامام وهي ما اذا جعل المحلل من احد الحزبين وشرط له كل المال ان كان حزبه
هو الغالب وهذا لا يصح ايضا على ما صححوه لانه يكون فايزا بغيره وفي هذا غايلة وهي ان
المحلل في المسابقة اذا سبق مع احدهما فالذي سبق مع المحلل يحرز ما اخرجه واما ما اخرجه
الاخر فهو للمحلل والسابق معه على المنصوص المعتمد وعند ابن خيران للمحلل خاصة فالمذكور
في الرمي يجي على وجه ابن خيران ولا يجي على مقتضى النص وقضية النص انما يصح ذلك في الصورتين
المذكورتين في النهاية وفي الصورة التي ذكرها ومما ذكروه في الرمي في التحزب انه لو شرط
كل حزب كل المال لمحللهم بطل قطعا لانه يكون فايزا بغيره وبطرفه البحث الذي ذكرناه
الموضع التاسع قوله فلو تلف وتر او قوس او عرض شي انصدم به السهم واصاب حسب
له والا لم يحسب عليه محل ان لا يحسب عليه في صورة التلف ما اذا كان التلف بغير تقصير
منه فاما اذا كان بتقصيره وسوء رميه فانه يحسب عليه كما جزم به المصنف في الروضة تبعا
للشرح وهو نص الشافعي في الام حيث قال فاما ان اجاز واخطا القصد فرمى فاصاب الناس
او اجاز من ورائهم فهذا سوء رمي منه ليس بعارض غلب عليه وليس له ان يعيده فقوله
وليس له ان يعيده معناه يحسب عليه ونص على ذلك في مختصر المزني ايضا ولكنه لم يذكر
صورة ما اذا اصاب الناس وقال الشيخ ابو حامد اختلف اصحابنا في الذي ذكره
في الام في اصابة الناس فقال ابو اسحق عطف الشافعي على هذه المسالة على التي قبلها وهي
انه اذا وقع السهم دون الغرض لعارض لم يعتد به عليه ومن اصحابنا من قال لا يعتد
بهذا عليه ايضا وتاول قول الشافعي يعتد به عليه انه لم يعطفه على مسالة العارض وانما
ابتدا مسالة منفردة بنفسها وهو الذي ذكره الشيخ ابو حامد في اصابة الناس
لا نرتضيه في تقرير كلام الشافعي وكلام الشافعي صورته في الناس الحاضرين من اول الرمي
وليس ذلك من العارض في شي **الموضع العاشر قوله** ولو نقلت الريح الغرض فاصاب
موضعه حسب له مخالف لمقتضى نص الشافعي في الام لانه لو قال ولو رمى والشن
منصوب فطرحت الريح الشن او ازاله انسان قبل يقع سهمه كان له ان يعود فيرمي
بذلك السهم لان الرمية زالت ومقتضى هذا انه لا يحسب له ونقله الرافعي في الشرح

عن

عن ابن القاص وقد ظهر انه نص صاحب المذهب فليعتمد عليه **الموضع الحادي عشر**
اطلق المصنف انه يحسب له ومحل هذا فيما اذا كان الشرط الاصابة فاما اذا كان الشرط
الخسق مثلا فانه لا يحسب له خاسقا الا اذا ثبت في الهدف وكان الهدف في الصلابة
كصلابة الغرض وينبغي ان يكون الموضع الذي اصابه من الهدف هو موضع الغرض بحيث
لو اصاب الغرض خسقه **الموضع الثاني عشر قوله** والا فلا يحسب عليه هو مخالف
لما جزم به في الروضة تبعا للشرح اذ قال ولو اصاب الغرض في الموضع المنتقل اليه حسب
عليه لا له وقضية هذا انه اذا اصاب غير موضع الغرض اولا انه يحسب عليه لا له وقد
صرح بذلك الماوردي فقال اذا وقع في غير السن وفي غير موضعه الذي كان فيه فيحتسب
به مخطيا لانه وقع في غير محل الاصابة قبل الريح وبعدها فكان الصواب ان يقول في المنهاج
والا فيحسب عليه والذي وقفت عليه من نسخ المحرر حسب له والا فلا وهذه العبارة ليس فيها
الا نفي الحسبان له ويحتمل مع ذلك ان لا يحسب عليه ولا يحسب له او لا يحسب له ولا عليه
فان كان المصنف فهم من قوله والا فلا انه لا يحسب عليه فلم يتعين الحال في ذلك وهو فهم ليس بسديد
وان كانت وقعت له نسخة والا فلا يحسب عليه فهو معذور بعض العذر والتامل هو اللائق
بالمصنف في الدين **فان قيل** ففي نص الام ما يشهد للمحرر والمنهاج وهو قوله ولو رمى والشن
منصوب فطرحت الريح الشن او ازاله انسان قبل يقع سهمه كان له ان يعود فيرمي بذلك
السهم لان الرمية زالت وكذلك لو زال الشن عن موضعه بريح او ازاله انسان بعد ما ارسل
السهم فاصاب الشن حيث زال لم يحسب له **قلنا** لا شهادة في ذلك لما في المحرر لان قوله
كان له ان يعود فيرمي بذلك السهم اما ان يكون مع اصابته موضع الغرض واما لا مع ذلك فان
فان كان الاول فمقتضاه انه لا يحسب له الاول المصيب وقد جزم في المحرر بخلافه وان كان
الثاني فلا يوافق التوجيه الذي ذكره الشافعي من ان الرمية زالت فتعين الاول وقد سبق التنبيه
عليه **الموضع الثالث عشر** يتناول قوله والا فلا يحسب عليه ما اذا اصاب الشن في
الموضع الذي انتقل اليه وقد ذكر الماوردي في هذه الصورة انه ان زال الشن قبل خروج السهم
من يده وعلم الرامي بزواله فينظر في الموضع الذي صار فيه فان كان خارجا عن الهدف لم يحسب به
مصيبا ولا مخطيا لخروجه عن محل الصواب والخطا وان كان مماثلا لموضعه من الهدف احتسب
به مصيبا لانه قد صار محلا للاصابة ولم يتعرض الماوردي للحسبان عليه اذا اخطا وكانه
تركه لظهوره مما ذكره وان زال الشن عن موضعه بعد وقوع السهم فيحتسب به من الخطا
لوقوعه في غير محل الاصابة عن خروج السهم ولم يتعرض المصنف في الروضة تبعا للشرح
لهذا التفصيل بل قال ولو اصاب الغرض في الموضع المنتقل اليه احتسب عليه لا له ومراده
صورة انتقال الغرض بعد خروج السهم والتفصيل الذي ذكره الماوردي لا بد منه **الموضع
الرابع عشر قوله** او لقي صلابة فسقط حسب له محل هذا ما اذا كانت الصلابة
زائدة على التصليب المعتاد وخدش النصل موضع الاصابة وخرقه بحيث ثبت فيه مثل

السهم لكنه رجع لوجود المانع من حصاة او نواة ونحوهما فاما النضلب المعتاد فانه
اذا سقط منه لا يحسب خاسقا ولذا لو لم يخدش او خدش ولم يخرق كان في جميع هذا
لا يحسب خاسقا وقد ذكر المصنف ذلك في الروضة تبعا للشرح فقال اما اذا خدش
النصل موضع الاصابة وخرقه بحيث ثبت فيه مثل هذا السهم لكنه رجع لغلظ لقيه من نواة
او حصاة فيحسب خاسقا على الاظهر وبه قطع البغوي وفي قول لا يحسب له ولا عليه وما
ذكره المصنف تبعا للشرح من المنصوص منصوص الشافعي في الام والمختصر ففي الام
واذا انشاط الخواسق والنشن ملصق بهدف فاصاب ثم رجع ولم يثبت فزعم الرامي انه
خسق ثم رجع لغلظ لقيه من حصاة او نواة او غيرها وزعم المصاب عليه انه لم يخسق
وانما قرع ثم رجع فالقول قوله مع يمينه الا ان يقوم بينهما بينة فيؤخذ بها وذكر في
المختصر نحو ذلك

كتاب الايمان

لا ينعقد الايمان الا بذات الله تعالى او صفة
له كقوله والله ورب العالمين والحي الذي لا يموت ومن نفسي بيده وكل اسم يختص به سبحانه
وتعالى ولا يقبل قوله لم ارد به اليمين **صحح كلامه في مواضع احدها قوله** لا ينعقد
هو بالتاء المثناة من فوق وفاعل ينعقد اما اليمين او الايمان ان كان اليمين هو الذي صرح به في
المحرر فلم يتقدم لها ذكر بطريق الافراد وانما ذكر الجمع ولا يسوغ اعادة الضمير على واحد من الجمع
لا يقول جاء الزيدون فضربته وان كان فاعل ينعقد الايمان لم يكن موفيا بالمقصود الذي صرح به
وهو انه لا ينعقد اليمين الا بما ذكر وايضا فمن الايمان تحريم الزوجة او الامة او الامة التي تحل له على ما
فصل في موضعه وهو يمين قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وذلك في قصة تحريم
ماريه وايضا فاللعان يمين فيه شائبة الشهادة على ما تقرر من بحثه وهو مخصوص بالكلمات المسروعة
لا يتعدى الى غيرها وايضا فالايلاء الحلف بغير اسم الله تعالى منعقد على الجديد وهو حلف ويمين
ايضا ومن جملة ذلك الحلف بالطلاق والعتق وغيرهما فظهر ان من الايمان ما يختص بما ذكر **فان قيل**
هذا قد يرد على اليمين ايضا **قلنا** المراد اليمين المعهودة شرعا في هذا الباب **فان قيل** ولذلك
يدعى في الايمان ان المراد بها الايمان المعهودة في هذا الباب **قلنا** الظاهر في الجميع التعميم
خلاف المفرد **الموضع الثاني قوله** لا ينعقد الا بذات الله او صفة له مخالف للطريقة
التي بدأ بها الرافعي في الشرح في ضبط ما يحلف به وقال انها اقرب الى سياق المختصر وهي ان اليمين
لا تنعقد الا اذا حلف بالله او باسم من اسمائه او صفة من صفاته واراد وا بالقسم الاول ان يدل ما
يفهم منه ذات الله تعالى ولا يحتمل غيره من غير ان يأتي باسم مفرد او مضاف من اسمائه الحسنى كقوله
والذي اعبد والذي اسجد له او اصلي له او فالق الحبة او نفسي بيده او مقلب القلوب ثم ذكر القسم
الثاني وهو الحلف بالاسماء نوعها ثلاثة انواع ثم ذكر القسم الثالث وهو الحلف بالصفات ثم ذكر
الطريقة الثانية قال وهي اقصد ان اليمين انما تنعقد اذا حلف الحالف بما مفهومه ذات الله
تعالى او صفة من صفاته قال ويندرج في الاول القسمان الاولان في ذلك التقسيم
يعني السابق في الطريقة الاولى **الموضع الثالث قوله** الا بذات الله ظاهره انه لا ينعقد اليمين

الا ان يقول

الا ان يقول وذات الله وليس كذلك وانما المراد لا سعقد اليمين الا بما مفهومه ذات الله عز
وجل كما سبق **الموضع الرابع قوله** كقوله والله ورب العالمين والحي الذي لا يموت ومن نفسي
بيده اسقط منه ترسا يعوض له في المحرر بهم منه حكمه حسنه وذلك ان في المحرر
ذكر القسمين الاولين في الطريقة الاولى على الترتيب فقال كقوله والذي اعبد او نفسي
بيده او قوله والله رب العالمين والحي الذي لا يموت فقوله والذي اعبد او نفسي بيده
مثال لما سعهم منه ذات الله تعالى ولا يحمل عين من غير ان ياتي باسم مفرد او متضاف
من اسمايه الحسنى وقد ذكر في الشرح من هذا القسم مقلب القلوب وهذا من المضاف
من اسمايه الحسنى الا ان يريد بذلك الاسما الحسنى المروية في الحديث الذي فيه
ثمان الاسما الحسنى وقول المحرر او قوله والله رب العالمين والحي الذي لا يموت هذا
هو النوع الاول وهو ما حلف بالله تعالى وهو من القسم الثاني وهو الحلف بالاسما وكان
ينبغي ان يقول في المنهاج لا سعقد اليمين الا بما سعهم منه ذات الله تعالى او صفة من صفاته
فمن الاسم المختص الله رب العالمين والحي الذي لا يموت ولا يقبل قوله لم اريد به اليمين وما لم يختص
ولكن يشرف اليه سبحانه وتعالى عند الاطلاق كالرحيم والخالق والرازق والرب سعقد به اليمين
الا ان يريد به غيره **تصحيح كلامه في موضع واحد** وهو قوله عند الاطلاق السكر هنا ليس بجيد
لانه يصدق باطلاق ما وليس هو المراد وانما المراد انه يغلب اطلاقه في حق الله تعالى بحيث
ينصرف اليه عند الاطلاق ووقع في الشرح والروضة انه يقيد في حق غيره وهذا ليس بمعتبر
بل قد يقيد ذلك لا يقيد ولكن لا ينصرف اليه عند الاطلاق **قوله** وما استعمل فيه وفي
غيره سوا كالشي والموجود والعالم والحي ليس بيمين الا بنيته **تصحيح كلامه في موضعين** احدهما قوله
ان الضمير في نيته ظاهر العود الى اليمين وجوز العود الى الاسم اليمين وهذا لا يعقد ابتدا فاد يحمل
العود الى الله تعالى وهو المراد وقد صرح بذلك في الروضة تبعا للشرح **الموضع الثاني** ما جزم به
من انه يكون يمينا اذا نوى به الله تعالى مخالف لما قال الرافعي في الشرح انه الاظهر قال وبه اجاب
الشيخ ابو حامد وابن الصباغ والعراقيون وتابعهم الامام والغزالي وجمهور بان اليمين انما
تنعقد اذا حلف باسم معظم والاسامي التي تطلق في حق الخالق والمخلوق اطلاقا واحدا ليس ظاهرة
ولا عظم وجرى الرافعي في الشرح الصغير على ذلك وخالف الرافعي هذا الترجيح فجزم في المحرر بانه
يمين عند النية التي ذكرناها وحكى في الشرح الكبير عن شرح الموفق بن طاهر ان صاحب المغرب
وابا يعقوب يعني الاسفرايني رجحاه عن شيوخ الاصحاب وقطعا به وقال انه الذي اورده صاحب
المهذب والتهذيب وغيرهما وصحح المصنف في زيادة الروضة ما جزم به في المنهاج فقال
الاصح انها يمين وبه قطع الرافعي في المحرر وصاحب التنبيه والجرجاني وغيرهما من العراقيين لانه
اسم يطلق على الله تعالى وقد نواه وقولهم ليس له حرمة مردود **والذي يقوله في ذلك** انه ان كان
المذكور اسما يعم الواجب والممكن وليس فيه صفة ترجح كالشي والموجود فهذا لا يكون يمينا وان نوى
به الله تعالى والحق الامام الحق وان ذكر اسما يختص باولى العالم كالعالم والحاكم والعليم فهذا الذي

نوى به الله سبحانه وتعالى كان يمينا وان ذكر اسما لا يختص باولي العلم ولكنه اخص من الشي ويعم
اولي العلم وغيرهم كالحي فهذا اذا نوى به الله سبحانه وتعالى كان مترتبا على ما قبله واولى
بان لا يكون يمينا وذكر الشيخ ابو حامد والبغوي من هذا النوع الناطق ولو قالا
المتكلم لكان اليق وفي شرح الرافعي ان صاحب التهذيب عد السميع والبصير من النوع الثاني
ويشبه ان يكونا من هذا النوع وان صاحب الكتاب عد العليم والحكيم من النوع الثاني ويشبه
ان يعدا من هذا النوع ايضا ويدل عليه ان العالم في التهذيب مندرج في هذا النوع
واختصر المصنف هذا في الروضة اختصارا لم يحصل فيه على المقصود فانه قال والسميع
والبصير والعليم والحكيم من هذا النوع لا من الثاني على الاصح وقد عد البغوي العالم من هذا
النوع فاقام بحث الرافعي وجها وجعله الاصح ويفهم كلامه ان في كلامه وجهين منقولين في الشرح
وليس كذلك وقد علمت ما في الشرح **قوله** والصفة كوعظمة الله وعزته وكبريائه وكلامه
وعلمه وقدرته ومشيئته يمين الا ان ينوي بالعلم المعلوم وبالقدرة المقدور ولو قال وحق الله
فيمين الا ان يريد العبادات **تصحيح كلامه في مواضع احدها** انه اطلق في قوله وعظمة الله
انه يمين والذي ذكره في الروضة تبعا للشرح ان قوله وعظمة الله كقوله وعلم الله وقدرة الله
فقال وعظمة الله وكبريا الله وعزته وجلاله وبقايه فالحكم كما في العلم والقدرة هذا هو المذهب
الذي قطع به الجمهور في هذه الصفات وحكى الامام وجها ان الحالف بهذه الصفات كالحالف بالله
تعالى حتى لو قال اردت غير اليمين لا يقبل ظاهرا ووجها وهو انه ان اراد غير اليمين يقبل في العلم
والقدرة المذكور ولا يقبل في العظمة والجلال والكبريا اذ لا يتخيل فيها مثل ذلك الاحتمال وضعف
هذا وقد قال قد يقال عاينت عظمة الله وكبريايه ويريد مثل ذلك وظهر من هذا الذي نقلناه
انه اذا قال وعظمة الله فهو يمين الا ان يريد العظمة المشاهدة في مخلوقاته فلا يكون يمينا **الموضع
الثاني قوله** وعزته اطلق الحكم بان ذلك يمين وقد تقدم ان الحكم فيها كالحكم في العلم والعزة
عزتان عزة مخلوقة خلقها الله لمن اعطاه الله العزة وهي المشار اليها بقوله ولله العزة ولرسوله
وعزة هي من صفات الذات وهي المشار اليها بقوله فان العزة لله جميعا واما قوله سبحانه وتعالى
سبحان ربك رب العزة عما يصفون فان عزيز رب معنى خالق والمراد العزة التي اعطاها لعباده
المومنين وان عزيز رب معنى صاحب فانها تكون صفة ذات فعلى هذا اذا نوى الحالف بعزة
الله العزة التي خلقها لعباده المومنين لا ينعقد يمينه **الموضع الثالث قوله** وكبريا الله
اطلق الحكم بانه يمين وليس كذلك لما سبق **الموضع الرابع قوله** ومشيئة الله اطلق الحكم بان
ذلك يمين وليس كذلك بل اذا نوى الخليقة التي شاها فانه لا ينعقد يمينه ولو قال المصنف
والصفة كوعظمة الله وعزته وكبريايه وعلمه وقدرته ومشيئته الا ان ينوي بذلك ما يتعلق
بالمخلوق ومن الصفة كلام الله وحق الله الا ان ينوي بالحق العبادات **قوله** وحروف القسم
باو واو وتا كبالله ووالله وتالله ويختص الباء بالله ولو قال الله وضم او نصب او جر فليس بيمين الا
بنيته تصحيح كلامه **تصحيح كلامه في مواضع احدها قوله** حروف القسم باو واو وتا يريد بذلك

المشهور

المسهورة والا فللقسم حرفان اخران وهما من مكسورة الميم او مضمومتها وتختص بالرب تقول
من ربي لافعلن الثاني اللام وتختص بالله تقول لله لتقومن الموضع الثاني قوله وتختص التا
بالله يعني المتقوط باتين من فوقها ان كان مراده بذلك الاستعمال من حيث اللغة فهذا
يعرف من كتب النحويين مع ان الذي في كتب النحو انها تستعمل في رب الكعبة قالت العرب ترب
الكعبة وروي تربي وبالرحمن وتحياته ان كان مراده انه لا يصح القسم بذ شرعا الا اذا دخلت
على الله فانه لو قال تالرحمن انعقدت يمينه وغايته انه استعمله شاذا وكذا لو قال تحياة الله ولو
قال تالرحيم او عبر بذلك مما سبق انعقدت يمينه على ما سبق وكذا لو ادخل اللام على الله بان قال لله
لاقومن اذا قصد بذلك القسم ولو قال من ربي لاقومن بضم الميم انعقدت يمينه وان قال
بكسر الميم فلا بد من قصد القسم ولم يتعرضوا لذلك كله واذا حلفوا بانعقاد اليمين بالبينة في قوله الله
لافعلن بضم الها من اسم الله فلان ينعقد بالبينة الصورة التي قدمناها اولى الموضع الثالث
قوله ولو قال الله وضم او نصب او جر فليس بيمين الا بنيته فان اللائق ان يقول او رفع لانه معرب
والرفع والنصب والجر اعراب الاعراب واما الضم فانه من اعراب حركات البنا ولكنه قد يقال في
المعرب على سبيل التوسع قوله ولو قال اقسمت او اقسم او حلفت او احلف بالله لافعلن كذا
فمن ان نواها او اطلق وان قال قصدت خبرا ماضيا او مستقبلا صدق باطنا وكذا ظاهرا على المذهب
ويدل بقوله بالله انه في كل لفظة من اقسمت واقسم وحلفت واحلف بالله فانه قال اقسمت بالله
او اقسم بالله او حلفت بالله او احلف بالله وكذا قال في المحرر يخرج بذلك ما اذا قال اقسمت
او اقسم او حلفت ولم يقل بالله فانه لا يكون يمينا وان نوى بذ اليمين لانه لم يحلف باسم الله ولا
صفته ومع ذلك يصح كلامه في مواضع احدها ان مقتضى قوله وكذا ظاهرا على
المذهب ان الخلاف مختص بما بعد كذا فيما اذا قال قصدت خبرا ماضيا او مستقبلا وليس
الامر كذلك بل الخلاف موجود عند الاطلاق ففي الشرح الرافعي الثالث ان يطلق فلا ينوي شيئا
وهل يكون يمينا والحالة هذه اطلق مطلقون منهم ابو يعقوب الابيوردي فيه خلافا قال
منهم من يقول وجهان ومنهم من يقول قولان ويوجه المنع بان صلاحيته اقسمت للماضي واقسم
للمستقبل ظاهرين فلم يات بلفظ صالح في الانشا ويوجه كونه يمينا بان العرف مطرد باستعمال
اللفظين في انشا اليمين وذكر جماعة في كتبه قولا هذا الخلاف منهم القاضي ابن كج وابو نصر الطوسي
ان ظاهر نصه في الايمان انه ليس بيمين عند الاطلاق ونص في الاملا انه يمين فتصرف فيهما متصرفون
بالنقل والتخريج وفرق فارقون بمثل ما سبق في الحالة الاولى يعني ما اذا قال اردت بالحلف الوعد
وحكيت الاخبار عن حكم ماض وسياتي الفرق والاصح من الخلاف عند الامام انه ليس بيمين وبه
اجاب الصيدلاني وعند المعظم انه يمين ولم يتعرض كثيرون لحكاية الخلاف فيه وعن بعض الاصحاب
انه فرق بين قوله اقسمت فلم يجعله صريحا عند الاطلاق وبين قوله اقسم فجعله صريحا وهو ضعيف
واختصر المصنف هذا في الروضة بقوله فالمذهب عند الجمهور انها يمين وخالفهم
الامام في الترجيح وقيل وجهان وقيل قولان وقيل قول صريح بخلاف اقسمت وهو ضعيف وهذا

من المصنف يقتضي ان طريقة القطع هي الارجح في الشرح وليس كذلك فالذي في الشرح
اثبات الخلاف عند المعظم والامام والصيدلاني وانما الخلاف في الترجيح وان كثيرين لم يتعرضوا
لحكاية الخلاف ولا يلزم من ذلك رجحان طريقة القطع بل ظاهره ان حكاية الخلاف عليه الاكثر وعلى
كل حال فالخلاف ثابت وقد نص في البويطي في السنة في النذور على ذلك فقال وان قال احلف بالله
فلا شي عليه الا ان يكون نوى اليمين فان قيل انما نزل المنهاج ذكر الخلاف في حالة الاطلاق لانها
ليست في المحرر قلنا هذا صحيح ولكن العادة التي للمصنف في عود الخلاف لما بعد كذا الا الى ما
قبلها ليست عادة المحرر فكان ينبغي ان يقول المصنف فان قال قصدت خبرا ماضيا او مستقبلا
صدق باطنا ويصدق ظاهرا في الاظهر **الموضع الثاني قوله** وان قال قصدت خبرا ماضيا
او مستقبلا الى قوله على المذهب محل الخلاف في اقسمت بالله وحلفت بالله ما لم تعرف له يمين
ماضية فان عرف قبل قوله في الظاهر ايضا بلا خلاف وقد ذكر المصنف في الروضة تبعا للشرح
وفي الام ان قال اقسمت فان كان بمعنى حلف بالله فليست ذلك بيمين حادثة وانما تخبر عن يمين
ماضية وكذا قال في مختصر المزني **الموضع الثالث قوله** وكذا ظاهرا على المذهب يقتضي
ان المعتمد في ذلك طريقة القطع وليس كذلك بل الطريقة الصحيحة اثبات قولين من نصه في الايمان
انه يقبل ومن نصه في الاملا انه اذا قال اقسمت بالله لا وطيتك ثم قال اردت يمينا ماضية
انه لا يقبل وهذه الطريقة هي التي صححها المصنف في الروضة تبعا للشرح والطريق الثاني القطع
بالقبول وحمل ما ذكره في الايمان على القبول باطنا والثالث تقرير النصين والفرق ان الايلا
حق يتعلق بالادمي الخاص بخلاف اليمين في غير الايلا فان واجبها الكفارة وهي حق لله تعالى **قوله** ولو
قال لغيره اقسم بالله لتفعلن او اسالك بالله لتفعلن واراد به يمين نفسه فيمين والا فلا تنبيه
تنبيه فيه على معضل في موضع واحد ويظهر ببيانه التصريح على طريقتنا في صورتين يظهر
لك الكلام عليهما من بعد وبسط ذلك ان قوله والا فلا يتناول ما اذا اطلق فيما اذا قال
اقسم بالله لتفعلن كذا ووجه كونه معضلا انه قد سبق في قوله اقسم بالله انه يمين عند الاطلاق
فما الفرق بينه وبين قوله اقسم عليك بالله وهذه الصورة منصوص عليها في الام ومختصر المزني
ففي الام لو قال الرجل اسالك بالله او اقسم عليك بالله او اعزم عليك بالله فان اراد المستحلف
بهذا يمينا فيمين وان لم يرد به يمينا فلا شي عليه وفي المختصر لو قال اسالك بالله او اقسم عليك
بالله لتفعلن كذا فان اراد المستحلف بهذا يمينا فهو يمين وان لم يرد بها يمينا فليس بيمين
وجرى شراح المختصر على ذلك فقالوا في صورة الاطلاق لا يكون يمينا زاد الماوردي لا يختلف
فيه مذهب الشافعي وما ذكره الماوردي هو الذي جزم به الاصحاب وزاد ابن ابي هريرة
انه ليس بيمين وان نوى اليمين وهو مقتضى نص الشافعي في السنة في النذور ولفظه ومن اقسم
على رجل ليفعلن فليس بيمين وان نوى اليمين وذلك مثل ان يقول نشدتك بالله فخرج صورة
اقسم عليك بالله ولم اجد فارقا بين صورة الاطلاق في اقسم عليك بالله لتفعلن كذا انه لا يكون يمينا
وبين قوله اقسم بالله لافعلن كذا انه يكون يمينا عند الاطلاق وهذا السوال تعرض له الشيخ

ابو حامد

ابو حامد وذكر في الفرق ما لا يظهر فقال قالوا اليس لو قال اقسمت بالله لافعلن كانت يمينا
في جهتين وهذا اذا ارادها او اطلق فهل لا قلتم في اقسمت عليك بالله لتفعلن مثله قلنا الفصل بينهما
هو اذا قال اقسمت بالله لافعلن فانما حلف على نفسه وقد ثبت لها احد العرفين وهو عرف الشرع
وعرف الشرع ما علقه بفعل نفسه قال الله تعالى اذ اقسموا ليصرمنها مصبحين فلما ثبت
لها احد العرفين كانت يمينا في جهتين وليس كذلك اقسمت عليك بالله فانه علقها على فعل غيره فلم
يثبت عرف الشرع اذ كانت على فعل غيره واحتمل مع ذلك الحال والماضي والاستلحاق فلم تكن يمينا حتى
يريدها فدل على الفصل بينهما هذا كلام الشيخ ابي حامد وهو متعقب من جهة ان الذي ينعقد به
الحلف لا فرق فيه بين الحلف على فعل الحالف او فعل غيره الا ترى ان من قال والله لا يفعل فلان كذا
فانه يكون اليمين منعقد وكان على فعل غيره وقد صح في قضية ثنية الربيع لما قال انس بن النضر والله يا رسول
الله لا تكسر ثنية الربيع فهذا قد حلف على فعل غيره ويمينه منعقدة ولو عفا القوم قال النبي صلى الله
عليه وسلم ان من عباد الله من لو اقسم على الله ابره وقول الشيخ ابو حامد في اقسمت عليك بالله
انه لم يثبت لها عرف الشرع اذا كانت على فعل غيره متعقب فانه قد ثبت لها في الشرع ذلك في قوله
اقسم بالله ليفعلن زيد كذا ولا فرق وقد روى البيهقي في سننه من طريق ابي بكر بن الحارث نا علي بن عمر
الدارقطني فذكر سندا جيدا الى راشد بن سعد عن عايشة رضي الله عنها قالت اهدت امراة
طبقا من تمر فاكلت منه عايشة رضي الله عنها وابقت منه تمرات فقالت المراة اقسمت عليك الا
اكلتيه فقال النبي صلى الله عليه وسلم ابريها فان الاثم على المحنث وقد قال ابو بكر الصديق رضي
الله عنه للنبي صلى الله عليه وسلم اقسمت عليك يا رسول الله لتحدثني بالذي اخطات فقال النبي صلى
الله عليه وسلم لا تقسم وهذا يقتضي ان عرف الشرع في اقسمت انها تعلق بفعل غير الحالف سوا
اقال اقسمت عليك او اقسمت بالله لتفعلن خلاف ما قال الشيخ ابو حامد بل ازيد من ذلك ان قوله
اقسمت عليك علقت بفعل غير الحالف من غير قوله بالله وقد اسند البيهقي عن ابن عباس رضي الله عنهما
في قوله اقسم قال لا تكون يمينا حتى يقول اقسم بالله وقصدنا ان اقسمت ثبت عرفها في الشرع
انها تعلق بفعل غير الحالف سوا اقال عليك او اقسمت بالله لتفعلن وجرى الماوردي في الدلالة على نحو
ما قال الشيخ ابو حامد فقال الحالة الرابعة ان يطلقها فلا يكون له فيها نية يمين ولا غيره فلا تكون يمينا
لانه لم يقترن بها عرف شرع ولا عرف استعمال وما قاله الماوردي ممنوع فانه قد ثبت لها عرف
الشرع وعرف الاستعمال وقد جرى غيره من الاصحاب على هذا الكلام وهو كلام متعقب منتقد
وقد ذكر الرافعي في الشرح في صورة الاطلاق انه محمول على المناشدة وهذا يجي في نشدتك بالله او
اسالك بالله اما في اقسم عليك بالله فلا يستقيم وفي الروضة للمصنف وان اطلق ولم يرد شيا حمل على
الشفاعة وهذا الذي قاله المصنف مردود فان قوله اقسم عليك بالله لا يشعر بالشفاعة في
اقسم عليك بالله وانما تكون الشفاعة في قوله لتفعلن فتكون موكدة بالحلف وقد اطلق رسول الله صلى
الله عليه وسلم ان ذلك قسم من غير ان يسال عن القصد في ذلك والذي عندي في ذلك ان قوله
اقسمت عليك بالله لتفعلن كذا فانه يمين في حالة الاطلاق كما تقدم واما اذا قصد عقد اليمين للمخاطب

فلا يعمل ايضا لا دلالة فيه لما ذكر على ذلك في اقسم عليك بالله ولا في اسالك بالله غير ان قوله
اسالك بالله منصرف ظاهرا الى الشفاعة فلا ينعقد به اليمين ما لم يقصد اليمين ولا غيره بقوله
قصدت عقد اليمين للمخاطب فان قيل فما الذي يجيبون عن نص الشافعي في الام ومختصر المزني
قلنا هو عندنا جواب على ان قوله اقسم بالله لا يكون يمينا عند الاطلاق فيكون هذا جوابا على
احد القولين ويكون الاظهر انه يمين عند الاطلاق وعند قصد ما لا دلالة للعبارة عليه
كما في قوله اقسم بالله فان قيل قد يفرق بين قوله اقسم بالله وبين قوله اقسم عليك بالله
ان قوله اقسم بالله اتصل حرف الجر بمتعلقه فكان صريحا في اليمين فلينعقد به اليمين عند الاطلاق
واما قوله اقسم عليك بالله فانه حصل الفصل بين الجار ومتعلقه فخرج عن الصراحة الا ترى ان قوله
انت طالق صريح ولو قال انت علي كظهر امي طالق كان كناية في الطلاق لحصول الفصل قلنا هذا
جواب خطر لي ولم اجد احدا من الاصحاب يذكره وهو غير قوي لان مجرد بين الجار ومتعلقه لا يخرج
اللفظ عن الصراحة وقد ذكر صاحب النهاية من الامثلة اقسم بالله عليك واجرى عليها اقسم عليك
بالله وعلى الجملة فالاظهر عندنا في صورة اقسم عليك بالله القول من اقسم بالله وانه يكون يمينا
عند الاطلاق وكذلك عند قصد ما لا تعطيه العبارة وبذلك تبين الصورتان اللتان صححنا فيهما خلاف
ما جزم به في المنهاج تبعا للاصحاب ولظاهر نص الام ومختصر المزني **قوله** وتصح اليمين على
ماض ومستقبل محل ذلك في المستقبل الذي لا يمتنع الحنث فيه فاما ما يمتنع الحنث فيه كقوله
والله لا اصعد في السما فان الاصح في الروضة انه لا ينعقد فيه اليمين ونقل الرافعي في الشرح تصحيحه
عن قول صاحب التهذيب لان الحنث غير متصور ويلحق بذلك ما لو قال والله لا اقتل ميتا او
الميت الفلاني او فلانا وقد علم انه مات فان لم يعلم ترتبت على ما اذا علم واولى بالانعقاد والارجح انه
لا انعقاد ايضا واما اذا قال والله لا اشرب ما البحر ففي وجه يحنث بشرب بعضه فاليمين منعقدة
والاصح انه لا يحنث بشرب بعضه وقضية هذا ان اليمين انعقدت وقال القاضي ابو الطيب
ينبغي على ان لا يحنث بشرب بعضه انه لا ينعقد كما لو حلف لا يصعد للسما لان الحنث فيه غير متصور
وما ذكره القاضي ابو الطيب هو المعتمد **قوله** وهي مكروهة الا في طاعة يستثنى ايضا الايمان
الواقعة في الدعاوى اذا كانت صادقة فانها لا تكره ذكر المصنف ذلك في الروضة تبعا للشرح
وزاد وكذا لا تكره اذا دعت اليه حاجة كتوكيد كلام او تعظيم امر كقول النبي صلى الله عليه وسلم
والله لا يمل الله حتى تملوا وفي الحديث الاخر والله لو تعلمون ما اعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا
واشباهه في الصحيح كثيرة مشهورة ويزاد على ما ذكره المصنف ما اذا كان في ترك البر مصلحة
كما في الحديث الذي فسر به ابو بكر الصديق رضي الله عنه المنام وقول النبي صلى الله عليه وسلم
اصبت بعضا واخطات بعضا فقال ابو بكر والله يا رسول الله لتخبرني فقال له النبي صلى الله
عليه وسلم لا تقسم ولم يخبره بالذي اصاب وبالذي اخطا لان في ترك ذكر ذلك مصلحة واعلم ان
قول المصنف في الايمان الواقعة في الدعاوى انها لا تكره يقتضي انها لا تحنث وهو كذلك فان اليمين لا
تحنث اصلا كما نقله امام الحرمين وقد نقل ذلك عنه الشيخ الامام عز الدين بن عبد السلام في قواعده

الحنث صح

ان يقال صح

واعترض

واعترض عليه بامثلة كثيرة وقد ذكرنا الجواب عنها في الذي امليناه على قواعد الشيخ وسميناه القواعد
فلينظر منه فانه من النفائس **قوله** فان حلف على ترك واجب او فعل حرام عصى ولزمه الحنث
او ترك مندوب او فعل مكروه سن حنثه وعليه كفارة او ترك مباح او فعله فالافضل ترك الحنث
وقيل وله تقديم كفارة بغير صوم على حنث جائز قيل وحرام قلت هذا اصح والله اعلم وكفارة ظهار
على العود وقيل على الموت ومنذور مالي **تصحيح كلامه في مواضع احدها** ان المصدر
المضاف في قوله ترك واجب صالح لان يترك للمستقبل وللترك في الماضي والمراد انما هو الاول لا
الثاني فلو حلف انه ترك الواجب الفلاني لم يكن عاصيا بالحلف ولا حنث عليه اذا كان الواقع كما ذكر وان
كان ناسيا ففيه خلاف حنث الناسي وكان التعبير الواضح ان يقول فان حلف على ان يترك واجبا ولكنه تركه
لوضوح المراد لكن التنبيه عليه لا باس به وكذلك ياتي نظير ذلك في المضافات المذكورة وفي كلامه
تعين المستقبل وترك المصنف ما اذا حلف على ان يفعل واجبا او يترك محرما وهذا هو الذي اشار اليه
بقوله وقيل حرام وكان ينبغي ذكره والحكم فيه ان الحنث فيه مع العلم بالحال حرام والبقا على اليمين وعليه
الكفارة اذا حنث وترك من الاقسام ما اذا حلف ان يفعل مندوب او يترك مكروها فالحكم فيه ان الافضل
البقا على اليمين ولا يحرم الحنث ومتى حنث لزمته الكفارة وقد يفهم هذا من المباح فانه اذا كان الافضل
فيه ترك الحنث ففي القسم المذكور اولى ولا يجي فيه خلاف المباح **الموضع الثاني** الواجب الذي يمكن
سقوطه اذا حلف الانسان على تركه فانه لا يعصي لقضية انس بن النضر فانه بعد قضا النبي
صلى الله عليه وسلم بالقصاص في ثنية الربيع قال انس بن النضر والله لا تكسر ثنية الربيع وهي
بضم الراء وفي رواية والذي بعثك بالحق لا تكسر ثنيتها اليوم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
يا انس كتاب الله القصاص فرضوا بارش حدوه فعفى النبي صلى الله عليه وسلم وقال من عباد الله
من لو اقسم على الله لابره اخرجه البخاري وابو داود والنسائي وابن ماجه ولفظ البخاري عن
انس بن مالك ان عمته كسرت ثنية جارية وطلبوا اليها العفو فابوا فاتوا رسول الله صلى الله
عليه وسلم وابوا الا القصاص فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقصاص فقال انس بن
النضر يا رسول الله اتكسر ثنية الربيع لا والذي بعثك بالحق لا تكسر ثنيتها فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم كتاب الله القصاص وحن القوم فعفوا فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم ان من عباد الله من لو اقسم على الله لابره واخرج مسلم في صحيحه ان اخت الربيع
بضم الراء ام جارية جرحت انسانا فاختصموا الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال النبي صلى الله عليه
وسلم القصاص القصاص فقال ام الربيع بفتح الراء يا رسول الله اتقتص من فلانة والله لا تقتص منها
فقال النبي صلى الله عليه وسلم سبحان الله يا ام الربيع القصاص كتاب الله قالت لا والله لا تقتص منها
ابدا فما زالت حتى قبلوا الدية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من عباد الله من لو اقسم على
الله لابره فلم يذكر النبي صلى الله عليه وسلم لانس بن النضر ولا لام الربيع عصيانا ولا ما يدل
عليه وجعلهما من عباد الله الذين يبر الله قسمهم ووجه ذلك ان القصاص مما يمكن سقوطه
اما على الارش او مجانا فظهر من ذلك ان الواجب الذي يمكن سقوطه لا يعصي من حلف على تركه

لانه مما يمكن سقوطه فلا اثم عليه في الحلف على عدم وقوع ذلك اما لتيقنه بفضل الله
تعالى ولطفه انه لا يخنثه او رغبة الى مستحق القصاص بالعفو وعلى هذا لا فرق بين
الجاني وغيره فلو قال الجاني والله لا يقتص مني لم يكن عاصيا بذلك على ما قررناه واعلم
ان الواجب على الكفاية اذا حلف الانسان على تركه لم يعص لانه لو عزم على ان لا يصلي على جنازة
فلان لم يكن عاصيا لان الفرض لم يتوجه اليه بخصوصه لعدم ما يقتضي التعيين وحينئذ
فيستثنى هذا من قول المصنف ترك واجب واما الواجب على التراخي كالحج والمنذور الذي لم يتوقت
وقضاء ما فات بعذر فان الحلف على تركه من غير تقييد بزمان يقتضي العصيان فلهذا لم يستثنه
من لفظ المنهاج **الموضع الثالث قوله** او ترك مباح او فعله فالافضل ترك الحنث وقيل الحنث
اطلق المباح ومحل ما ذكره في مباح لا يتعلق به غرض في الامتناع منه لخنثه عيش او لذاذته
كدخول دار ولبس ثوب وتركه فاما اذا حلف ان لا ياكل طيبا ولا يلبس ناعما فقد ذكر المصنف في
الروضة تبعا للشرح ان الشيخ ابا حامد عد هذا من قبيل ما اذا حلف على ترك النوافل وقال
اليمين عليه مكروهة لقول الله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق
واختار القاضي ابو الطيب انها يمين طاعة لما عرف من اختيار السلف وقال ابن الصباغ يختلف
ذلك باختلاف احوال الناس وقصودهم وفراغهم للعبادة واشتغالهم بالضيق والسعة
وهذا اصوب وهو الذي ذكره المصنف تبعا للشرح هو كذلك في الشامل وما ذكره ابن
الصباغ ومن تبعه عن اختيار الشيخ ابي حامد لم اقف عليه في تعليقه بل في تعليقه سوى بين
حلفه ان لا يدخل دار زيد وبين قوله لا اكل اللحم والشواء وقال ان اليمين في هذا مباح ثم حكى
وجهين في ان الافضل المقام على اليمين او حلها ولكن احتج على افضلية حلها بقول الله تعالى كلوا من
طيبات ما رزقناكم وهذا غير ما نقله ابن الصباغ عنه من كراهية اليمين وظهر من تصويب المصنف
في الروضة تبعا للشرح لما ذكره ابن الصباغ ما يرد على اطلاق المنهاج في المباح وذكر في الروضة
تبعا للشرح عقب ما صوبه من كلام ابن الصباغ ما نصه وان حلف على مباح لا يتعلق به مثل هذا
الغرض كدخول دار واكل طعام ولبس ثوب وتركها فله ان يقيم على اليمين وله ان يحنث وهل الافضل
الوفاء باليمين او الحنث ام يتخير بينهما ولا ترجيح كما كان قبل اليمين فيه اوجه اصحها الاول وبه قال ابو
علي الطبري واختاره الصيدلاني وابن الصباغ والغزالي وغيرهم لقول الله تعالى ولا تنقضوا الايمان
بعد توكيدها ولما فيه من تعظيم اسم الله تعالى وقد حصل مما ذكرناه ان اليمين لا تغير حال المحلوف
عليه عما كان وجوبا وتحريما وندبا وكراهة واباحة هذا ما ذكره المصنف في الروضة تبعا للشرح
وما ذكره في الاباحة يخالف ما صححه قبل ذلك من ان الافضل الوفاء باليمين فقد تغير حكم الاباحة
باليمين ولهذا قال الامام في النهاية عن الوجه الثالث انه يعتضد بالقاعدة الكلية ان الايمان لا تغير
الاحكام وكان ينبغي للرافعي والمصنف ان يقولا لا يغيره الا في الاباحة على الاصح ومن ذلك يظهر ان
الارجح وجه التخيير لجريانه على القاعدة وجرى عليه القاضي حسين وهو مقتضى كلام الفوراني في الابانة
واما الوجهان قبله فهما خارجان عن القاعدة وفي النهاية الوجهان المذكوران متناقضان الاول لصاحب

التقريب

المعرب وهو اختيار الصيدلاني والثاني للعراقيين وقطعوا به وهو اختيار شيخي وما حكاه الامام عن
قطع العراقيين متعقب فان العراقيين لم يقطعوا بذلك بل جزموا وجهين في ان الافضل الوفاء ام الختن
ويفهم من ذلك ان كلام الاوجه الثلاثة رجحه مرجحون ولحقها بالترجيح الجمهور فلنجعل ذلك بعد التعذر
موضعا رابعا **الموضع الخامس قوله** وقبل الختن هذا ليس ضعيفا فقد نقله الامام عن قطع
العراقيين واختاره شيخه وممن جزم به الغزالي في العهد فظاهر كلامه في الاباحة مع الدلالة على عدم
وجه في الثاني من حيث الدليل ان الامساع من اجل التمتع يستعجل الحكم بالتمتع والتمتع لا يتغير الحكم
فسعى ان يختن نفسه ليتبين انه لم يتغير حكم الله تعالى ولينتفع بالمساكن بالحمامة **الموضع السادس**
قوله وهل على الموت كلام غير موف على المقصود وتمام المقصود ان يقول كما قال المصنف في الروضة
تبعا للشرح يجوز تعجيل هارب العبد على الزهوق بعد حصول الجرح ثم قال ولا يجوز تعجيل الحمامة على الجرح
بحال وفيه احتمال لابن سلمة مرتبا للعصمة منزلة احد السببين **الموضع السابع قوله** ومنذور مالي
كلام لا يظهر منه المقصود الذي ذكر في المحرر وهو قوله والمنذور يجوز تعجيله ايضا ان كان ماليا مثل ان
يقول ان شفا الله مريضي فلله علي ان اعتق عبدا او اتصدق بكذا او ان كان بدنيا فلا يجوز وانما قلنا ان كلام
المنهاج لا يظهر منه المقصود لان المنذور المالي له محلان يعجل في احدهما قبل وجوده لعدم وجود
الشرط المعلق عليه والثاني ان يكون بعد وجود الشرط ولكنه وقته بوقت بان قال ان شفا الله مريضي
فلله علي ان اتصدق في يوم الجمعة الذي يعقب شفاءه بكذا فحصل شفاء المريض ولم يجئ يوم الجمعة الذي ذكر وقد
ذكر المصنف في الروضة في النذر انه لو عين للصدقة وقتا قال الصيدلاني يجوز تعجيلها عليه بلا خلاف
والذي ذكر في الروضة في التعجيل هو الذي ذكر في المحرر فقال يجوز تعجيل النذر اذا كان ماليا بان قال
ان شفا الله مريضي اورد آسعابي فلله علي ان اعتق او اتصدق بكذا فيجوز تعجيل الاعتاق والتصدق على
الشفاء وفي فتاوي القفال ما ينازع فيه فان قيل اذا حمل كلام المنهاج على الاعم تناول ما في المحرر
بزيادة تناول صورة الوقت قلنا المقصود في هذا الموضع بيان المعجل الذي له سببان وجد
احدهما ولم يوجد الاخر هل يعجل قبل وجود السبب الاخر فيكون دالا على المثال او ما يتنبه اليه
منتفيا ولو قال المصنف ومنذور مالي قبل المعلق عليه لكان حسنا وكان يتناول نذر اللجاج نحو قوله
ان كلمت زيدا فلله علي ان اعتق العبد الفلاني او ان اتصدق بكذا اذا به تخبر من الوفاء به وبين الكفارة وما اختاره
من ذلك له ان يوقعه قبل ان يكلم زيدا الا الصوم **الموضع الثامن** ما جزم به المصنف في المنهاج
تبعا للمحرر من جواز تعجيل المنذور المالي على ما قررناه وذكر في الروضة هنا تبعا للشرح على ما يعدم
مخالفة ما ذكر في الروضة في باب تعجيل الزكاة اذ قال ولو قال ان شفا الله مريضي فلله علي عتق رقبة
فاعتق قبل الشفاء لم يجز على الاصح فان قيل اراد هذا على المنهاج انما يتوجه لو كان الاصح ما ذكر
في الروضة في تعجيل الزكاة فان كان هو الاصح فبينوه حتى يرد على المنهاج قلنا الاصح ما ذكر في
المنهاج تبعا للمحرر لانه جار على ما عن النص في تعجيل الزكاة بعد وجود النصاب وهل الحول وفي
تعجيل كفارة اليمين عن الصوم قبل الحنث وفي تعجيل زكاة الفطر بعد دخول شهر رمضان والمذكور في
الزكاة ذكر الرافعي في الشرح عن ابن عبد ان فقال قال ابن عبد ان لا يجزي على اصح الوجهين

وهذا الذي ذكره ابن عبدان من التصحيح غير معتمد والجاري على قاعدة الشافعي رضي الله عنه الجواز
قوله يتخير في كفارة اليمين بين عتق الى قوله ولا يجب تتابعها في الاظهر **تصحيح كلامه في**
مواضع احدها انه اطلق ان الحالف يتخير فيما ذكر ومحل ذلك فيما اذا كان رشيدا فان كان
سفيها له مال فالمنصوص انه كالمعسر فيكفر بالصوم ذكر هذا النص ابو الحسن الجوري وقد ذكر
المصنف في الروضة تبعا للشرح ان السفيه اذا حلف انعقدت يمينه ويكفر بالصوم كالمعسر
وقال في زيادته فيه وجه حكاه صاحب الحاوي والقاضي حسين والمتولي انه يلزمه التكفير بالمال
فيجب على الولي اخراج الكفارة من مال السفيه قال القاضي فان كثر حنثه لزمه الكفارة ولا يخرجها الولي
ولا يصح صومه بل يبقى عليه حتى يعسر فيصوم اذا قلنا الاعتبار في الكفارة بحال الاداء واذا قلنا
بالصحيح ان واجبه الصوم فلم يصم حتى فك حجره قال الماوردي ان قلنا يعتبر في الكفارة حال
الاداء لم يجزه الصوم مع اليسار وان اعتبرنا حال الوجوب ففي اجزاء الصوم وجهان لانه كان من اهل
الصوم الا انه كان موسرا هذا ما ذكره المصنف في زيادته وهذه المسالة بعضها من جهة معضلة صح
اليسار الموجود من جهة النظر للسفه لئلا يبذر ماله فيحتاج الى تقرير دليل يخصص عموم ذلك
كفارة ايمانكم اذا حلفتم وتقرير ذلك من وجهين احدهما ان الخطاب للمتصرفين في اموالهم ومن لا
يتصرف في ماله لا يدخل في الخطاب والدليل على ان السفهاء لا يدخلون قول الله تعالى ولا تؤتوا السفهاء
اموالكم التي جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم فان قيل لا يلزم من عدم اتيانهم المال
ان لا يكفر اولياؤهم عنهم ولهذا قال صاحب الوجه الاخر ان الولي يجب عليه اخراج الكفارة من مال
السفيه قلنا يلزم على هذا الوجه محذوران احدهما ان الولي يبقى تابعا للسفيه في هذا
الامر وان كثر حنثه فان قال اذا كثر حنثه لا اخرجها الولي ولا يصح صوم السفيه قلنا
هذا خارج عن قواعد الشريعة وهو تعيين بقاء الكفارة في ذمة المكلف من غير ان يتمكن من
اسقاطها مع وجود المال وامكان الصوم المحذور الثاني ان الولي اذا لزمته اخراج الكفارة
فهل يتخير حتى يجوز له ان يخرج الاكثر ام يقول يتعين عليه اخراج الاقل لانه مامور بالاحتياط
فان ارتكب هذا لزم منه مخالفة اثبات التخيير وان ارتكب الاول لزم منه انه يجوز للولي
ان يخرج الاكثر وهو مخالف لقول الله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن وبذلك يتبين
ضعف الوجه الذي حكاه الماوردي وغيره ويتعين المصير الى النصوص المعتمدة الوجه
الثاني في تقرير التخصيص ان الخطاب وان كان عاما من حيث الظاهر الا انه مخصوص بقول الله
تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن وليس من الاحسن تضييع مال السفيه بالكفارات
في حنثه فان قيل فلو جنى جناية عمد فانها تخرج من ماله قلنا الجنايات تندر
ويتعذر وقوعها فانها حق لادمي بخلاف الايمان فانها تكثر والكفارة فيها حق لله تعالى وظهر بذلك
تقرير النص المعتمد وعليه يكون هذا من باب اعطاء الموجود حكم المعدوم لا جعلنا يساره
كالمعدوم شرعا بالنسبة الى الكفارة ولو ان رشيدا حلف وحنث ثم حجر عليه بالسفه فانه
يخرج الولي عنه وفي التخيير ما سبق ولو حلف وهو رشيد ثم حنث ثم حجر عليه بالسفه ثم حنث فهي

مرتبة

مرتبة على ما قبلها واولى بالمنع ولو ان العاقل الرشيد حلف وحنث ثم جن فان وليه يخرج من الجناية
من ماله وفي الحقيقة ما سبق واما المريض المرض المخوف اذا حلف وحنث فهي النهاية الجزم بان الجناية
تجب من الثلث ولفظه والنذر الذي يصدر من المريض في مرضه المخوف من الثلث لا خلاف فيه
ولذا الجنايات التي تجري اسبابها في المرض وما ذكر الامام فيه تفصيل **فالذي نقوله في ذلك**
ان المريض ان اخرج ذلك في حياته بمقتضى جبرية فلا يجر للورثة عليه في ذلك فاذا اعتق عن جنايته
عبدا قيمته ثلثمائة درهم سلام مات وكان ثلث ماله مائتي درهم سلاما ذا قلنا يحسب من الثلث لم
يعتق الا ثلثا العبد ولا يفيد الميت ذلك في خلاص رقبته من الجناية ولا سبيل الى ابطال عتق
عتقه والاسعاف الى ما يخرج من الثلث من الخصال لانه امر لا نظير له فاحتجنا الى تنفيذ ما فعله
المريض لهذه الضرورة وقلنا يحسب من راس المال لما يلزمه في حياته من الثلث من المحذور والدور
ولم ار من تعرض لذلك وقد حكى المصنف في الروضة تبعا للشرح في الوصية ان المتولي قال
لو اعتق من عليه جناية بجبرية في المرض فانه لا يعتبر فيه العبد من الثلث لانه مودى قرضا وهذا
كله تفريع على الوجه القائل بانه اذا اوصى به اعتق من راس المال ولم يتعرض المصنف في هذا الكلام
لكون الحلف والحنث في الصحة او في المرض **ويجري نقول** انه ان كان الحنث في الصحة والاداء في
المرض وقلنا العبرة بوقت الوجوب فانه لا ياتي فيه النظر للثلث وان قلنا العبرة بوقت الاداء وهو
الاصح جاء فيه ما قدمناه في الحالف الحانث في مرض الموت وبذلك يتبين ان قول المصنف تبعا
للرافعي وكانه الى اخره مردود واما اذا مات هذا الحالف في المرض الحانث فيه لم يكن قد فعل
شيئا من الخصال المذكورة لكن اوصى بفعل معين منها فهذا يمكن اعتباره من الثلث فان لم يخرج من
الثلث ولم يحصل اجازة عدل الى ما يخرج من الثلث ويحتمل في هذه الحالة ان قيمة اقل الخصال محسوبة
من راس المال والزائد على ذلك من الثلث ولا يجري مثل هذا في النذر الصادر في مرض الموت لانه لو
فتح هذا الباب في النذر لامكن المريض اخراج ماله كله بالنذر للاجنبي والوارث بخلاف اليمين فانه
لا ياتي فيها ذلك واما ما ذكر المصنف في الروضة تبعا للشرح في الوصية من قوله ولو اوصى
بالعتق في الجناية المنخسف وزادت قيمة الرقبة على قيمة الطعام والكسوة فوجهان احدهما يعتبر من
راس المال لانه اذا وجب واصحهما الاعتبار من الثلث فان لم يف به عدل الى الاطعام والكسوة ان
المعتبر من الثلث ما من القيمتين لان اقل القيمتين لازم لا محالة ويجري الخلاف فيما اذا اوصى ان يكسى عبد
والكسوة اكثر الطعام هذا ما ذكر المصنف في الروضة ولم يتعرض لكون الحنث صدر في الصحة او
صدر الحلف والحنث في المرض ان صدر الحنث في الصحة انبنى على ان المعتبر في اليسار والاعسار
حالة الوجوب ام حالة الاداء فان قلنا حالة الوجوب فهو من راس المال بناء على ان الواجب الجميع
او نقول انما يعتبر من راس المال القدر المشترك بين الخصال والزائد من الثلث بناء على ان الواجب
واحد لا بعينه فيه على هذا وجهان وان قلنا حالة الاداء وهو الاصح فهو معسر الا في الثلث
فيعتبر الكل من الثلث او نقول القدر المشترك يعتبر من راس المال والزائد من الثلث هذا يحتمل
على ما عليه تفريع واما اذا صدر الحلف والحنث في المرض واوصى فلا يتجه هنا جميع التعيين مع

ثم ان اوجبنا ان يعتق وجعل الوارث ولا ان اعتقه
قيمته من الثلث

الذي ذكره المصنف والمعتمد في ذلك ما قدمناه وقد ذكر المصنف في الروضة تبعا للشرح
في الايمان في الحرموت وعليه كفارة انها تخرج من تركته سوا اوصى بها ام لا وسبيلها سبيل
الديون وذكرنا في كتاب الوصية وجها انه اذا اوصى بهما حسب من الثلث ووجها من الثلث
وان لم يوص والصحيح الاول ثم قال واذا اوصى بان يعتق عنه في كفارة التخيير وزادت قيمة العبد
على قيمة الطعام والكسوة فثلاثة اوجه اضعفها يتعين الاعتاق ويحسب قيمة العبد من راس المال
والثاني يحسب قيمة العبد من الثلث لان براة الذمة تحصل بدونها فعلى هذا ان وفى الثلث بقيمة
عبد مجزي اعتق عنه والا بطلت الوصية وعدل الى الاطعام والكسوة وهذا الوجه اصح
وهو ظاهر النص والثاني يحسب قيمة اقلهما قيمة من راس المال والزيادة الى تمام قيمة العبد
من الثلث فان وفى ثلث المال مضموما الى الاقل المحسوب من راس المال بقيمة عبد اعتق عنه
والا بطلت الوصية وعدل الى الاطعام او الكسوة وما ذكره المصنف في الايمان محله اذا صدر
الحنث في الصحة كما سبق اما اذا صدر الحلف والحنث في المرض فتفريعه ما قدمناه واسقط
المصنف فيما ذكره في الايمان من شرح الرافعي ان الوجه الثاني اقيس عند الائمة وبه قال ابن
سريج وابو اسحق وقد ذكر المصنف في الوصية انه اقيس ولم يصحح في الوصية اعتبار جميع القيمة
من الثلث وقد ظهر العمل في ذلك من الذي قررناه في التفريع وان التخيير قد سقط فيما اذا مات
الحالف ولم يفعل شيا سوا كان حنثه في الصحة او في المرض وسوا اوصى بشي ام لم يوص اذا لم
يرض الوارث ولم يف الثلث فيعد هذا موضعا ثانيا على اطلاق المنهاج التخيير **الموضع الثالث**
المحجور عليه بالفلس اذا حنث لا يتخير بل حكمه حكم المعسر فله الانتقال الى الصوم اذا اراد ذلك
فان قيل المحجور عليه بالفلس معسر قلنا ممنوع بل هو موسر ما لم يزل ملكه ولهذا ينفق على اقاربه
من ماله اذا لم يكن لهم كسب يصرفه الى ذلك واما قدر نفقة الزوجة فقال الروياني هو قدر
نفقة الموسرين ويتايد بايجاب الانفاق من ماله على القريب الذي تجب نفقته وقال الامام لا
شك ان نفقته نفقة المعسرين وقال المصنف في الروضة في التفليس قد ترجح امام الحرمين
بنص الشافعي في المختصر انفق عليه وعلى اهله كل يوم اقل ما يكفيهم من نفقة وكسوة وهذا الذي
ذكرناه هنا من انه وان كان موسرا فحكمه حكم المعسر يوافق مقتضى النص فعلى هذا ينتفي
الكفارة المخيرة منها ويعدل الى الصوم فان انفك الحجر ولم يصم وايسر فالنظر الى حال الادا
على الاصح فثبت التخيير حينئذ **الموضع الرابع قوله** واطعام عشرة مساكين قيد مساكين
الكفارة في كتاب الكفارة بالمسلمين غير الهاشميين والمطلبيين فقال لا كافرا ولا هاشميا ومطلبيا
وفاته هناك موالي بني هاشم وموالي بني المطلب ولا بد من ذكره فان قيل ذكره في الزكاة
قلنا الكفارة ليست منزلة على الزكاة بدليل ان المكاتب يعطى من الزكاة ولا يعطى من الكفارة ولم
يتعرض المصنف هناك ولا هنا لاخراج المكاتب بقيد الحرية وقد نص الشافعي في الام ومختصر
الروياني والبويطي على انه لا يجوز ان تدفع الكفارة الا الى حر مسلم وذلك يخرج المكاتب واتفقت على ذلك
طرق الاصحاب وصرحوا بانه لا يجوز دفع الزكاة الى مكاتب ووجه الشيخ ابو حامد بان الكفارة لا تستحق الا

قول صح

مع الحاجة

الحاجة والفقر والمكاتب مكتسب فلهذا لم يجز صرف الكفارة اليه وقضية ما قال الشيخ ابو حامد
انه يجوز دفع الكفارة اليه اذا كان محتاجا ولا خلاف عندنا في منع ذلك لنقصه بالرق وكان الشيخ ابو
حامد قد قدم ذلك في اول كلامه انه منقوص بالرق فاشبه ام الولد وللمخالف ان يقول
الفرق بينه وبين ام الولد ان ام الولد لا تملك والمكاتب يملك ولكن الدليل على انه لا يجوز الدفع من
الكفارة للمكاتب ان الاصل ان لا يدفع الواجبات الا للاحرار وخرجت الزكاة في المكاتب بالنص
بقي ما عداه على الاصل فان قيل فالاضحية يجوز ان يدفع الى المكاتب منها على ما قاله المصنف
في زيادة الروضة انه الاصح قلنا ذاك في اضحية التطوع فاما الواجبة فلا يجوز **الموضع
الخامس قوله** واطعام عشرة مساكين كل مسكين مد حب من غالب قوت بلده الضمير
في بلده للمخالف والايراد من قوله من حب فانه يقتضي ان الاقط لا يجزي وقد قال المصنف في
الروضة تبعا للشرح في كتاب الكفارة جنس طعام الكفارة ثم قال وفي الاقط الخلاف المذكور
هناك فان قلنا بالاجزا فيخص اهل البادية او يعم الحاضر والبادي وحكى بن كج وجهين وفي اللبن
واللحم خلاف مرتب على الاقط واولى بالمنع وقال في زكاة الفطر وفي الاقط طريقان احدهما
القطع بجوازه والثاني على قولين اظهرهما جوازه فقال في زيادته ينبغي ان يقطع بجوازه لصحة الحديث فيه
من غير معارض ثم قال تبعا للشرح فان جوزناه فالاصح ان اللبن والجبن في معناه ولو قال
المصنف واطعام عشرة مساكين احرار كل مسكين مد من غالب قوت بلده كما في الفطر لكان شاملا
لذلك واما اذا كان في البلد اجناس يقتاتونها وليس بعضها اغلب من بعض فانه يخرج ما شاء كما ذكر
في زكاة الفطر **الموضع السادس** لم يبين الحكم فيما اذا غلب ما لا يجزي كاللحم والحكم فيه الاعتبار بالغالب في
اقرب البلاد بما يخرج في الفطرة **الموضع السابع قوله** وكسوتهم بما يسمى كسوة كقميص او عمامة
او ازار لاحف وقفازين ومنطقة ولا يشترط صلاحيته للمدفوع اليه فيجوز سراويل صغير لكبير لا يصلح له
لم يذكر المنديل ولا يفهم جوازه مما ذكر وقد قال المصنف في الروضة من زيادته يجزي المنديل صرح
به اصحابنا والمراد به هذا المعروف الذي يحمل في اليد واما الردا فانه يجوز الازار يدل على ان الردا
جائز وكذلك الطيلسان والمقنعة **الموضع الثامن قوله** ولا يشترط صلاحيته للمدفوع اليه فيجوز
سراويل صغير لكبير هو الذي صححه في الروضة تبعا للشرح قال وبه قال القاضي حسين وهذا عندنا
غير معتمد بل الاصح المنع في ذلك لامور احدها الدلالة من القران من جهة ان الله تعالى اضاف الكسوة الى
من يكسى فلا بد ان يكون تعد كسوة له الامر الثاني ان فاعل ذلك اذا قال كسوت فلانا عد من الحمقى وعد
كلامه من سخف الكلام الامر الثالث ان الرافعي والمصنف صححا في التبان وهو السراويل الصغير المنع
ولا يوقف ان التبان اكبر من سراويل الصغير واذا امتنع التبان امتنع السراويل الصالح للصغير
دون الكبير اذا اخذه الكبير لنفسه وكذلك صححا في الدرع انه لا يجوز ولا يوقف انه اكبر من قميص
الصغير الذي لا يصلح للكبير الامر الرابع ان ظاهر نصوص الشافعي في الام ومختصر المزني ترد على ما
صححاه قال في الام واقل ما يكفي في الكسوة كلما وقع عليه اسم كسوة من عمامة او سراويل او ازار
او مقنعة وغير ذلك للرجل والمراة لان ذلك كله يقع عليه اسم كسوة من عمامة او سراويل او ازار او

مقنعة او غير ذلك لرجل وامراة او صبي هذا نص المختصر ويريد بذلك ان يدفعه لرجل او امراة او
صبي لا انه يدفع للكبير ما يصلح للصغير خاصة وفي مختصر البويطي ان شا كسى عشرة مساكين ان شا رجال
وان شا نسا وان شا صبيان ثوبا لكل واحد يواري عورته من السرة الى الركبة فبين الشافعي في نص
البويطي ان المدفوع للرجال والنسا غير المدفوع للصبيان فان قيل ما نص عليه في البويطي يقتضي
منع المنديل للرجل والمراة اذا لم يوار من السرة الى الركبة قلنا قصدنا من نص البويطي التغاير
بين المراة والرجل والصبي واما ما يتعلق بالعورة فسنتكلم عليه ولو دفع انسان لفقير كبير سراويل
صغير مقدار شبر او خرقة تصلح سراويل للصغير وقال له هاتا كسوتك لعده اهل العرف
من الحمقى او ممن ياتي بسخف من الكلام كما تقدم ولهذا اختار الشيخ ابو محمد انه لا يجوز لقول
الله تعالى او كسوتهم فاضاف الكسوة الى من يكسى وايضا فان الخرقة الصغيرة تواري وبعد كل
البعد ان يكفي المكفر بعشر خرق يعطيها عشرة من الرجال فظهر بهذه الامور انه يشترط صلاحيته
للمدفوع اليه على الاصح فان قيل ينتقض هذا بجواز دفع الحرير للرجل في الكسوة على الاصح قلنا
لان مثل هذا يعد كسوة في العرف بل يعد خلعة وايضا فالرجل يجوز له الحرير في مواضع فهو
صالح له من حيث الاسم مطلقا ومن حيث الشرع في المواضع المعروفة فيه في باب ما يكره
لبسه وما لا يكره واعلم ان مسالة الكسوة في كفارة اليمين اعتمد الشافعي فيها على الاطلاق
المذكور في القران ونزل ذلك على اقل ما يقع عليه اسم كسوة قال ولو ان رجلا اراد ان يستدل
بما يجوز فيه الصلاة من الكسوة على كسوة المساكين جاز لغيره ان يستدل بما يكفيه في الشتا من
الكسوة او في الصيف من الكسوة او في السفر ولكنه لا يجوز الاستدلال عليه بشي من
هذا واذا اطلقه الله عز وجل فهو مطلق هذا كلام الشافعي في الام ونحوه في مختصر المزني
وهذا الذي اعتمده الشافعي عليه سوال وهو ان يقال قال الله تعالى وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن بالمعروف وقال الله تعالى في حق السفها فارزقوهم منها واكسوهم وقد عرف
ان الكسوة في الموضعين بما يكفي في العرف في المراد والحر فكان مقتضى ذلك ان ينزل قوله او
كسوتهم على ما تقرر من الكسوة اللازمة للمراة او للسفها حملا للمطلق على المقيد فان قيل
صد عن هذا الاجماع قلنا لا اجماع في ذلك فقد نقل الماوردي عن ابن عمر رضي الله عنه انه لا يجزي في
الكفارة اقل من ثلاثة اثواب قميص ومئزر ورداء وعن ابي موسى الاشعري لا يجزي اقل من ثوبين وبه
قال سعيد بن المسيب والحسن وابن سيرين فان قيل حمل المطلق على المقيد انما يكون في
الصفات كالايمان والعدالة ونحوهما واما في الاعداد فلا لان المطلق انما حمل على المقيد من جهة
ان العامل بالمقيد عامل بالمطلق وزيادة الوصف وهذا لا يتاتى في الاعداد قلنا بل ياتي وذلك
ان العامل بالكسوة ذات العدد عامل بمطلق الكسوة وزيادة فان قيل فما الجواب عندكم قلنا
الجواب من وجهين احدهما ان هنا قيدين متضادين وهما ما يتعلق بالزوجة وما يتعلق بالسفها
وليس حمله على احدهما باولى من الاخر فامتنع التقييد وبقي المطلق على اطلاقه ورجعا الى التسمية في
العرف الوجه الثاني ان كسوة الزوجة على سبيل المعاوضة وهي لستة اشهر وفي بعضها ما هو

اكثر

لا كثير من ذلك فلا ينزل عليها غيرها مما ليس في معناها وكسوة السفها من اموالهم بحسب حاجتهم
وكسوة القريب وان لم تكن على سبيل المعاوضة فهي على سبيل المواساة وهي على الكفاية لاختصاص
قيامه بها ولا كذلك المواساة المطلقة المتكررة من الحالف ومن غيره فحينئذ لا ينزل مطلق الاية
على شي مما ذكرنا صرنا الى ما يسمى في العرف كسوة مطلقة من غير تقييد مع اعتبار ساتر العورة
فيما يتعلق بالكسوة في محلها فان العمامة والمنديل ونحوهما ليسا كسوة في محل العورة بخلاف الازار
والرداء والقميص والسراويل فانه يعتبر فيها ذلك وعلى هذا فما ذكره في البويطي هو القوي وينزل
نص الام ومختصر المزني عليه وفي تهذيب البغوي ان قول الشافعي في القديم انه يجوز ان يعطي كل
شخص ما يجوز صلاته فيه فيكسوا الرجل ثوبا والمراة ثوبين وحكاه البويطي عنه قال البغوي
هذا احسن الاقاويل واولاها واتبع الرافعي البغوي على نقل البويطي وهو متعقب فلم ينقل البويطي
الا ستر ما بين السرة والركبة كما تقدم فان قيل فقد ذكر البويطي قبل ذلك النسا قلنا اراد العورة
المشتركة بين الجميع فان قيل هل يرجع في ذلك الى ما يسمى كسوة في اللغة قلنا يحتمل ذلك ولكن كلام
الاصحاب على ما قدمناه **الموضع التاسع قوله** وقطن وكتان وحرير لامراة ورجل لا يظهر منه
ما الجنس المجزي في الكسوة ومقتضى كلامه الاقتصار على ما ذكر وليس كذلك وقد قال المصنف في
الروضة تبعا للشرح اما الجنس فيجزي المتخذ من صوف وشعر وقطن وكتان وخز وابريسم ثم
قال قال الصيدلاني ويجوز قميص اللبد في بلد جرت عادة غالب الناس او نادرهم بلبسه
وقال المصنف في زيادته قال الدارمي فان دفع اليه ما لا يعتاد لبسه كجلود ونحوها لم
يجزه لم يزد المصنف على ذلك وفي الحاوي للماوردي اما لباس الجلود والفرى فان كان في بلد يلبس اهله
ذلك اجزاه وان كان في بلد لا يلبسه اهله ففيه وجهان مخرجان من اختلاف قوله في اجناس الحبوب في
الاطعام هل يكون مخيرا فيها او يعتبر بالغالب منها وكذلك قميص اللبود وما ذكره الماوردي من
التخريج يقتضي انه يعتبر في الكسوة الغالب على وجه وقد نقل المصنف في الروضة تبعا للشرح ان
للقاضي حسين احتمالا في اشتراط الكسوة غالبا كما في البلد وظهر من ذلك ان الاصح من الوجهين اللذين
ذكرهما الماوردي الجواز ويستوي في كل جنس جيده ومتوسطه ورديه كذا جزم به المصنف في الروضة
تبعا للشرح وفيه نظر **قوله** وان غاب ماله انتظره ولم يصم ولا يكفر بمال الا اذا ملكه سيده
طعاما او كسوة وقلنا يملك بل يكفر بصوم فان ضره وكان حلف وحنث باذن سيده صام بلا اذن او وجدا
بلا اذن لم يصم الا باذن وان اذن في احدهما فالاصح اعتبار الحلف ومن بعضه حر وله مال يكفر بطعام
او كسوة **تصحيح كلامه في مواضع احدها** وان غاب ماله انتظره ولم يصم اطلق هذا كما اطلقه في
المحرر وكذلك اطلقه في الروضة تبعا للشرح في كتاب الكفارة ومحل هذا عندي ما اذا كان ماله غايبا
على وجه لا يعد به معسرا فاما لو غاب ماله الى مسافة القصر فما فوقها بحيث يعد معسرا حتى يصرف
له من سهم ابنا السبيل ومن سهم الفقرا والمساكين وحتى تفسخ الزوجة باعساره بالنكاح وحتى
يفسخ البايع في صورة غيبة مال المشتري الى مسافة القصر على الاصح فاذا وجد ذلك جاز له
ان يكفر بالصوم لانه معسر في هذه الحالة هذا ما كتبته في الفوايد قديما ثم وجدت لنص

بيان الكفارة

الشافعي في الام شاهد او ذلك في ترجمة من لا يجزيه الصيام في الكفارة اليمين قال الشافعي
والذي يجب عليه من الكفارة الاطعام او الكسوة او العتق ومن كان غنيا فليس له ان ياخذ من الصدقة
شيئا فاما من كان له ان ياخذ من الصدقة فله ان يصوم وليس عليه ان يتصدق ولا يعتق فان فعل اجزا
عنه وان كان غنيا وله مال غايب عنه لم يكن له ان يكفر بصوم حتى يحضره ماله او يذهب الا باطعام او
كسوة او عتق والشاهد لما قررناه من كلام الشافعي هذا ان كان له مال ياخذ من الصدقة فله
ان يصوم وهذا ياخذ من الصدقة كما قررناه فله ان يصوم وقوله وان كان غنيا وكان ماله غايبا عنه
يقرر ما قلناه فانه لا يكون غنيا مع الغيبة الا اذا كان له مال غايب الى ما دون مسافة القصر
وقد ظهر بذلك ما قررناه **الموضع الثاني قوله** ولا يكفر عبد بمال الا اذا ملكه سيده
طعاما او كسوة وقلنا بملك بل يكفر بالصوم يستثنى منه عبد المكاتب فانه يكفر بالكسوة
والاطعام باذن السيد على اصح القولين ولا يكفر بالاعتاق وان اذن السيد على المذهب لانه
لا يثبت له الولاء فصار لا يحكم المكاتب مع اذن السيد الا بين خصلتين وهما الاطعام والكسوة
فان قيل لا يرد المكاتب على قول السيد عبد لان قوله الا اذا ملكه سيده طعاما او كسوة دليل
بالملك وهذا انما هو في غير المكاتب لان المكاتب يملك قطعا قلنا الضمير الخاص في قوله ملكه وفيما
ذكر بعده لا يعمى بخصص العموم السابق على مذهب الشافعي في الاصل فتوجد الايراد **الموضع
الثالث** محل امتناع دخول المال من اطعام او كسوة في كفارة العبد ما اذا كان حيا فقد قال
المصنف في الروضة تبعا للشرح انه لو مات العبد وعليه كفارة يمين فللسيد ان يكفر عنه بالاطعام
او الكسوة وان قلنا لا يملك بالتمليك لان التكفير عنه في الحياة تضمن دخوله في ملكه والتكفير بعد الموت
لا يستدعي ذلك لانه ليس للميت ملك محقق ولان الرق لا يبقى بعد الموت فهو والحر سواء هذا ما قطع به
الاصحاب وفيه احتمال للامام فعلى الاول لو اعتق عنه لم يجز على الاصح لما ذكرناه من انتقال الولاء
هذا ما ذكره المصنف في الروضة ولم يذكر الكسوة اكتفاء بالاطعام عنها وفي الشرح ذكر
الاطعام والكسوة معا وليس بعد ملك محقق فغير ذلك في الروضة الى قوله وانه ليس
للميت ملك محقق وليس ذلك في الرافعي والذي في الروضة اولى بعد قال الامام قال الاصحاب
للسيد ان يطعم ويكسو عن عبده بعد موته وان كان لا يجد الى ذلك سبيلا في حياته اذا قلنا
على ان العبد لا يملك بالتمليك والسبب فيه ان التكفير عنه بالمال موقوف على دخول المال في
ملكه وخروج عن ملكه والتكفير بعد الموت لا يستدعي هذا فانا وان كنا نقدر للميت ملكا فلا
تحقيق له والميت ابعد خلق الله تعالى عن الملك وكيف يحقق له ملك وهو في حكم المعدوم عن
احكام الدنيا واعلم ان الذي ذكره الامام والمصنف في الروضة عن الاصحاب لم يذكره الرافعي
في الشرح بل قال هذا ظاهر المذهب ولذلك ذكره الامام اخرا وهذا الذي ذكره اولا والمصنف
عن الاصحاب لا يعرف في طريقة العراقيين وانما هو موجود في طريقة المراوزة وفي التهذيب انه لا
خلاف فيه والاحتمال الذي ذكره الامام لم يذكر في الروضة ما خذه وقد بينه في الشرح فقال
قال الامام يتطرق اليه احتمال لو جد ذكرناه في الكفارات فيما اذا اعتق العبد وعليه كفارة

فلو اراد ان يكفر بالمال و قلنا ان الاعتبار بحالة الوجوب انه لا يجوز لانه لم يكن اهلا للتكفير بالمال
حينئذ وهذا الاحتمال الذي ذكره الامام مردود فان الخلاف في ان العبرة بحال الوجوب او
بحال الاداء مخصوص بما اذا كان المخرج هو الحانث واختلفت حالاته فاما اذا اخرج غير
الحالف فانه لا نظر الى الخلاف المذكور اصلا فلو حنث معسر وايسر ثم مات فان للوارث
ان يؤدي من التركة الاطعام او الكسوة بلا خلاف وان كان النظر الى حالة الوجوب لم يجز
للوارث ذلك على وجه نظرا الى حالة الوجوب فظهر بذلك ما قررناه والمذكور من زوال
الرق بالموت قد يمنع من جهة انه يغسل السيد امته ويلزمه مؤنة تجهيزها ومؤنة
تجهيز العبد وقد قال الشيخ ابو علي انه لا يزول بالموت وهذا هو الاقوى ولو قذف
الرقيق الميت فاذن بعد موته لم يعط حكم الاحرار بلا خلاف والمطالب بما على القاذف
السيد **الموضع الرابع قوله** الا اذا ملكه سيده طعاما وكسوة وقلنا يملك
هذا الكلام ناقص والحصر فيه غير معتبر اما كونه ناقصا فلانه لا بد له مع ذلك من اذن السيد
واما كون الحصر فيه غير معتبر فلانه لو ملكه سيده مالا واذن له ان يشتري به طعاما او كسوة
ففعل واذن له ان يكفر فكفر جاز وكذلك يجوز على القول المذكور ان يكفر السيد على العبد بالاطعام
والكسوة من غير احتياج الى ان يملكه ولا بد من اذن العبد كما ذكره الشيخ ابو حامد والبغوي في
التهذيب وفي كلام ابن الصباغ والبيان ما يقتضي انه لا يعتبر اذن العبد وهذا له وجه لان الشافعي
في القديم يرى ان السيد يجبر عبده على النكاح فكذلك يخرج عنه الكفارة من غير احتياج الى اذنه
الموضع الخامس قوله وان اذن في احدهما فالاصح اعتبار الحلف مخالف لما ذكره المصنف
في الروضة في كتاب الكفارة فانه قال وان حلف باذنه وحنث بغير اذنه لم يستقل بالصوم على الاصح
وفي عكسه يستقل على المذهب فان قيل اي التصحيحين عندكم هو المعتمد قلنا الذي ذكره في الروضة
هو المعتمد وهو ظاهر نص المختصر اذ قال وليس له ان يصوم الا باذن مولاه الا ان يكون ما لزمه باذنه
وظاهر هذا اناطته بالحنث لان به يحصل اللزوم وقد جزم الشيخ ابو حامد فيما اذا حلف بغير اذن
السيد وحنث باذنه ان له ان يصوم بغير اذنه وحكى وجهين فيما اذا حلف باذنه وحنث بغير اذنه وصحح انه
ليس له ان يصوم الا باذنه وعلى ذلك جرى اتباع الشيخ ابو حامد وعلى تقدير الجزم المذكور يعد ذلك
موضعا سادسا على المنهاج في ذكره الوجهين فيما اذا حلف بغير اذنه وحنث باذنه فان
المذهب فيها القطع بالجواز وهذه الطريقة التي جرى عليها في المحرر واتبعه المنهاج على ذلك
هي طريقة البغوي نقلا وتصحيحا والمعتمد الاول بخلاف ما اذا ضمن انسان ما على انسان واداه
بالاذن في واحد دون الاخر فان الاصح اعتبار الضمان لانه هو المقتضي لالزام المال في الذمة
ولا كذلك الحلف فانه بمجرده لا يقتضي الزامه الكفارة **الموضع السابع قوله** ومن بعضه
حر وله مال يكفر بطعام او كسوة لا عتق يستثنى من العتق صورة وهي ما اذا قال له مالك بعضه
اذا اعتقت عن كفارتك فنصيبي منك حر فيك اعتاقك عن كفارتك او فنصيبي حر مع اعتاقك عن الكفارة
فانه في الاولى يصح اعتاقه عن كفارته قطعا وكذا الثانية على الاصح فان قيل كلام المنهاج في

المبعض عند العتق وهذا عند العتق غير مبعض قلنا مراد المنهاج بالعتق الاعتاق لانه هو
الذي يقع اثباته ونفيه والعتق مترتب عليه وهو عند تلفظه بالاعتاق كان مبعضا ظاهرا
ولكن انكشف في صورة القبلية انه كان غير مبعض وفي المعية نزلا معا وعلى كل حال
فالتنبيه على ذلك حسن واعلم ان المصنف لم يتعرض لما اذا لم يمكن للمبعض مال يكفر منه
باطعام او كسوة والحكم فيه انه في التكفير بالصوم بالنسبة الى ملك السيد كالعبد
الكامل فينظر هل يضره الصوم ام لا واذا ضره هل كان حلف وحنث باذن السيد او لم يوجد
الاذن فيهما او وجد في احدهما دون الاخر فان قيل فلو كان بينه وبين مالك بعضه مهاياة
هل له ان يصوم في نوبته بغير اذن مالك بعضه ويدخل مثل ذلك في المهاياة ام ليس له ذلك
لانه امر متعلق بضرر البدن الذي للمالك شركة فيه الاظهر الثاني فيستثنى ذلك مما يتناوله
المهاياة ولم ار من تعرض لذلك **قوله** حلف لا يسكنها او لا يقم فيها فليخرج في الحال فان مكث
بلا عذر حنث وان بعث متاعه وان اشتغل باسباب الخروج كجمع متاع واخراج اهل
ولبس ثوب لم يحنث ولو حلف لا يساكنه في هذه الدار فخرج احدهما في الحال لم
يحنث وكذا لو بنى بينهما جدار ولكل جانب مدخل في الاصح **تصحيح كلامه في مواضع**
احدها فليخرج في الحال ناقص وتمامه من الباب فانه لو خرج من سطحها الى غيرها
ويمكنه الخروج من بابها فقد قال الماوردي انه يحنث لانه بالصعود في حكم المقيم ولو لم يقدر
على الخروج من بابها لم يحنث بالصعود للخروج ولو كان لها بابان لم يحنث بالخروج من احدهما
لانه اخذ في الخروج ولو بعد مسكنه **الموضع الثاني قوله** فان مكث بلا عذر حنث يقتضي
انه بعد خروجه متى عاد لها ومكث حنث لانه خالف مقتضى حلفه انه لا يسكنها ولا يقم
وليس كذلك فقد ذكر المصنف في الروضة تبعا للشرح انه لو خرج في الحال ثم عاد لنقل متاع
او زيارة او عيادة او عمارة فان الاصحاب قالوا لا يحنث لانه فارقها وبمجرد العود لا يصير
ساكنا وقال بعد ذلك لو خرج في الحال ثم اجتاز بها فان دخل من باب وخرج من
اخر فقال القاضي حسين الصحيح انه لا يحنث فان تردد فيها ساعة بلا غرض حنث وينبغي ان
لا يحنث بالتردد لانه لا يصير مساكنا قال البغوي ولو عاد مريضا مارا في خروجه لم
يحنث وان قعد عنده حنث والذي نقله المصنف عن البغوي هو في صورة الخروج الاول
فقد قال البغوي ولو خرج في الحال ثم دخل او كان خارجا حين حلف ثم دخل لم يحنث
بالدخول ما لم يمكث فان مكث حنث الا ان يشتغل بحمل متاع كما في الابتدا وما ذكره
المصنف عن الاصحاب هو منصوص الشافعي في الام ومختصر المزني اذ فيهما ولا يضره ان يتردد
على حمل متاعه فيها واخراج اهله لان ذلك ليس بسكن فكان ينبغي ان يقول المصنف وان اشتغل
باسباب الخروج كجمع متاع واخراج اهل ولبس ثوب لم يحنث ولا يمكث في عود لنقل متاع
او زيارة او عيادة او عمارة **الموضع الثالث قوله** بلا عذر تنبيه في الروضة بقوله تبعا
للشرح بان اغلق عليه الباب او منع من الخروج او خاف على نفسه او ماله لو خرج او كان مريضا

او زمنا

او زمنا لا يقدر على الخروج ولم يجد من يخرجه لم يحنث وان مرض وعجز بعد الحلف ففي
الحنث الخلاف في حنث المكره وقد يخرج سائر الصور على ذلك الخلاف وما ذكره في
الروضة تبعا للشرح يقتضي تخصيص ذلك بالاعذار الحسية واما العذر الشرعي فمقتضى
مقتضى كلامه انه يحنث بالمكث فيه وليس كذلك فقد قال الماوردي لو ضاق عليه وقت
الصلاة وعلم انه ان خرج منها فاتته فلا يحنث بالصلاة فيها لان الشرع قد منعه من الخروج
قبل الصلاة فكان اولى من منع المحلوف وما ذكره الماوردي جار على المعتمد في من حلف ليطلقن
زوجته في هذه الليلة فوجدها حائضا وقد ذكرها المصنف في الروضة في اواخر الطلاق
قبل فصل ذكر اسمعيل البوشنجي انه لو حلف بالطلاق لا يساكنه شهر رمضان وقد قال
هناك ان المزني حكى عن الشافعي ومالك وابي حنيفة رضي الله عنهم انه لا يحنث واقره من وقال
انه يقع لان المعصية لا تتعلق بها اليمين ولهذا لو حلف ان لا يعصي الله تعالى علم يعص يحنث وقيل
ما قاله المزني هو المذهب واختيار القفال وقيل على قولين لفوات البر بالاداء هذا ما ذكره
المصنف هناك والمعتمد عندنا انه لا يحنث في مسالة المزني ولا في مسالة الماوردي فعلى
هذا نزد صورة الماوردي على ما في الروضة تبعا للشرح وعلى المنهاج والمحرر اذا حملنا كلامهما
على ما صرحا به في مبسوطيهما وان لم يحمل كلامهما على ذلك فلا ايراد ولكن التنبيه على ذلك حسن
لتعرف الفتوى فيه ومما ذكره الماوردي انه لو توقف فيها لغلق ابوابه ولحوادث ما يخاف
على تلفه من امواله فان كان يقدر على استنابة امين فيه حنث وان لم يقدر على الاستنابة
لم يحنث على الصحيح من المذهب لان اخذه في ذلك شروع في الخروج ويحمل وجها اخر انه
يحنث **الموضع الرابع قوله** ولو حلف لا يساكنه في هذه الدار فخرج احدهما
لم يحنث يقتضي انه اذا لم يخرج الحالف في الحال ولم يخرج ولم يخرج غير الحالف في الحال ان
الحالف يحنث وليس كذلك في الحال بل متى مكث الحالف مشتغلا باسباب الخروج كجمع متاع
واخراج اهل وليس ثوب انه لا يحنث كما في المسالة قبلها وكان ينبغي ان يقول المصنف
فالتي قبلها وغير الحالف لو خرج في الحال فلا يحنث **الموضع الخامس قوله** ولو بنى بينهما
جدار ولم يجانب مدخل في الاصح مخالف لما صححه في الروضة تبعا للشرح ونقل تصحيحه
عن الجمهور ولفظه فان بني بينهما حائل من طين او غيره ولم يجانب احد من الجانبين مدخل او احدثا مدخلا
فوجهان احدهما لا يحنث لاستعماله برفع المساكنة ورجحه البغوي واصحهما عند الجمهور
يحنث لحصول المساكنة الى تمام البناء بغير ضرورة **الموضع السادس** اطلق محل الخلاف في قوله
ولو بنى بينهما جدار ولم يجانب مدخل وليس كذلك بل هو مقيد بان يكون البناء بفعل الحالف
او بامره او بفعلهما او بامرهما فان كان البناء بامر غير الحالف اما المحلوف عليه او غيره فانه
يحنث الحالف قطعا وانما قلنا ذلك لان توجيه عدم الحنث باستعماله يدفع المساكنة
يقتضي ذلك فاذا لم يفعل ولم يامر بالبناء لم يكن مشتغلا برفع المساكنة فيتوجه اليه
الحنث قطعا **قوله** ولو حلف لا يدخلها وهو فيها او لا يخرج وهو خارج فلا حنث هذا

كلام ناقص مفهم غير الصواب وذلك ان الذي يتبادر الى الفهم منه انه اذا حلف لا يخرج
من هذه الدار وهو خارج منها قبل تمام خروجه انه لا يحنث باتمام الخروج منها وليس
لذلك بل يحنث فيها قطعا والذي في المحرر لو حلف لا يدخل دارا لذا وهو فيها لم يحنث بالاقامة
او لا يخرج وهو خارج لم يحنث بدخل وخرج والمراد بقول المحرر وهو خارج انه ليس في
الدار ولا في دهليزها بل هو خارج عنها لا منها فلا يحنث حتى يدخل ثم يخرج ولو قال المصنف
او لا يخرج منها وليس فيها فلا يحنث الا بخروج منها بعد دخولها لكان المقصود منه واضحا
وعبارة المحرر توهمه ولكن لما قال لم يحنث حتى يدخل ويخرج اوضح لنا مقصوده وكان زوال
الابهام البين وهذا الابهام الذي في المحرر وقع في الشرح والروضة ففي الروضة لو حلف لا
يخرج وهو خارج لا يحنث بترك الدخول وفي الشرح لو حلف لا يخرج وهو خارج لا يحنث بترك
الدخول وانما يحنث اذا دخل ثم خرج وايضاح البيان في ذلك كله ما قدمناه **قوله**
او لا يتزوج او لا يتطهر او لا يلبس او لا يركب او لا يقوم او لا يقعد فاستدام هذه الاحوال حنث
قلت يحسن باستدامة التزوج والتطهر غلط لذهول واستدامة تطيب ليس تطيبا
في الاصح ولذا وطي وصوم وصلاة والله اعلم **تصحيح كلامه في مواضع احدها** ان ما ادعاه
من ان يحسن باستدامة التزوج والتطهر غلط لذهول ممنوع بل هو صحيح بطريق اذلاها
ولذا ان من حلف لا يتزوج وهو متزوج نظير من حلف لا يدخل الدار وهو فيها بل اولى لما بينه وبين
محل الخلاف الذي فيه صورة التزوج والتطهر ولذلك من الخلاف في التطيب وما جرى مجراه **ذهول**
ان الضابط لما لا يكون استدامته كابتدائه ان لا يوقت بالزمان في غير الابتدا فلا يقال دخلت
الدار من شهر ولا تزوجت من شهر وقد سبب الخلاف في حنثه باستدامة الدخول فكذلك
ثبت الخلاف في حنثه باستدامة التزوج بل اولى لانه يقال تزوجت فلانة شهرا ولا يقال
دخلت شهرا والخلاف في صورة الدخول موجود في كتب الطريقين حكاه الشيخ ابو حامد قولين
فقال ان حلف لا دخل هذه الدار وهو في جوفها فترك الخروج مع القدرة عليه فهل يحنث ام
لا على قولين ظاهر ما قاله في الام انه يحنث لانه قال ولو حلف ان لا يدخل هذه الدار فحمل فادخل
ثم تحول فلم يخرج مع القدرة على الخروج حنث فجعل استدامة الكون فيها كابتدا الدخول واختار
ابو اسحق في الشرح ولم يذكر منصوصا وقال في سنن حرملة لا يحنث باستدامة الكون
فيها وممن جرى على حكاية الخلاف قولين الماوردي والشيخ في المهذب وذكرا الماوردي ان
الحنث قال به ابو عبد الله الزبيري وحكاه القاضي ابو الطيب وجهين وقال ان الذي ذكره
في الام انما هو مذهب غيره وليس بمذهبه والذي قاله القاضي ابو الطيب له وجه فان في الام في
ترجمة فيمن حلف ان لا يدخل هذه الدار وهذا البيت وعبر عن خاله قال الربيع فانا نقول
فيمن حلف ان لا يدخل دار انسان فاحتمل وادخله قسرا فانه ان كان غلبه على ذلك ولم يتراخ فلا
حنث عليه ان كان حين قدر على الخروج خرج من ساعته فاما ان اقام ولو شاء ان يخرج يخرج فان
هذا حانث قال الشافعي في جوابه اذا حلف ان لا يدخل دار فلان فحمل فادخلها لم يحنث الا

ان يكون

ان يكون هو امرهم ان يدخلوه براخي او لم يتراخ هذا نصه في الام وفيه زيادة على ما قاله
القاضي ابو الطيب وهو ان الشافعي ذكر مذهبه وانه لا يحنث بالتراخي وقد حكى ابن الصباغ
الخلاف قولين ثم ذكر عن القاضي في المحرر ما ذكرناه وعلى الجملة فالخلاف ثابت في الوجه الذي
اختاره ابو اسحق فاذا ثبت ان الخلاف فيمن حلف انه لا يدخل هذه الدار وهو فيها فلان
يجري في قوله والله لا اتزوج وهو مزوج اولى لما قدمناه من انه لا يقال دخلت الدار شهرا
وانه يقال تزوجت شهرا فان قيل قد وجهوا الحنث في صورة الدخول بانه لو
دخل في دار مغصوبة وهو لا يعلم ثم علم فاستدام اثم ولا فرق بين الدخول والخروج بل
الحنث في التزوج اظهر لما قدمناه واما صورة التطهر فثبت فيها الخلاف من جهة ان الذي
انزل استمرار الكون في الدار منزلة ابتدا الدخول ولم يراع دخلت شهرا كذلك ينزل
دوام التطهر فان قيل فمن حلف لا يطلق فلانة وهو مطلق لا يحنث باستمرار ذلك بلا خلاف
قلنا الفرق ان المتطهر يمكنه قطع الطهارة بالحدث فنزل دوامه مع امكان قطعه بمنزلة ابتدائه
وصار معنى ابتدا يمينه عند هذا القايل لا اكون فلذلك يصير المعنى لا اكون متطهرا
فاذا بقي في كون من الاكوان بعد يمينه متطهرا بعد امكان قطعه بالحدث حنث ولو كانت
مطلقة طلاقا رجعيا فانه لا يمكنه ان يرفع الطلاق فاستوى فيه البائن والرجعي فان قيل
فقد جعل الشيخ ابو حامد التزوج والتطهر حجة لما نص عليه في حرملة انه لا يحنث باستمرار
الكون في الدار وقال بعد ذلك انه لا خلاف في التزوج والتطهر انه لا يحنث بالاستدامة
قلنا اراد الشيخ ابو حامد بقوله بلا خلاف اي على المذهب في صورة الدخول وقد قال قبل
ذلك لا خلاف على المذهب ولئن سلمنا انه اراد نفي الخلاف المطلق كما هو الظاهر من عبارته فلانه
وجد الخلاف في صورة الدخول ولم يجده في صورة التزوج والتطهر فقال ما قال ولم ينظر
الى التخريج ونحن نظرنا الى التخريج للتساوي بين الاولوية ومن رام فرقا بين الدخول وصورتي
التزوج والتطهر لم يجده ولو قال الولي والله لا زوجت فلانة وكان قد زوجها لم يحنث باستدامة
زوجها على ذلك العقد بلا خلاف لانه لا يتمكن من قطعه فلو كان وليها هو ابن عمها او معتقها او الحاكم
وقلنا يلي تزويجها من نفسه ففعل ثم حلف لا زوجتها فانه يحتمل ان يقال يحنثه بالاستمرار لانه يمكنه
قطع نكاحها وصار الضابط عند ابي اسحق امكان قطع الحالة التي هو عليها فمتى لم يقطعها مع الامكان
حنث وعند غيره الضابط ان يقال فعلت ذلك شهرا ويمكن ان يقال صورة التطهر يترتب على
صورة التزوج واولى بعدم الحنث فيخرج في الصورتين ثلاثة اوجه الحنث فيهما وهو الذي في
المحرر وهو قياس وجه ابي اسحق في صورة الدخول عدم الحنث فيهما وهو الاصح الثالث يحنث في
صورة التزوج ولا يحنث في صورة التطهر لانه يقال تزوجت فلانة شهرا ولا يقال تطهرت يوما
ونحو ذلك وظهر بذلك ان الذي قاله في المحرر ليس غلطا بل هو موافق للوجه الذي اختاره ابو اسحق
وان صورة التزوج يقوى فيها الحنث لصحة قول القايل زوجت فلانة شهرا وتكون في صورتي
التزوج والتطهر طريقان احدهما قاطعة بعدم الحنث والثانية مبنية للخلاف فيهما بالترتيب

قلنا مكذلك لو تزوج امراة تزويجا فاسدا وهو لا يعلم ثم علم فاستدام اثم صح

ومما يشهد لثبوت الخلاف في التزوج والتطهر الخلاف في صورة التطيب ونحوها مع انه لا يقال
تطيبت شهرا ولم يزل دوامه في الاحرام بمنزلة ابتدائه وكذلك النكاح لا يزال دوامه في
الاحرام بمنزلة ابتدائه فثبت الخلاف فيه من التطيب ايضا ولو قال مالك امة والله لا املك
جارية فهل هو كقوله لا تزوجت فيكون فيها طريقان او هو كقوله تطيبت فيكون فيها الوجهان
او يقطع فيها بالحنث كقوله لا لبست هذا محتمل والارجح الاخير ولو قال الزوج لزوجته والله لا
تزوجت فهذا يقوى فيه ما في المحرر من تحنيثه باستدامة تزوجها اذا كانت الحالة دالة على ذلك
وصار المعنى لا استمر بتزوجك او لا استمر بك زوجة **الموضع الثاني قوله** وكذا صوم مخالف
للضابط المشهور من النظر الى تعلق ذلك بالزمان والصوم يتعلق بالزمان فنقول صمت شهرا وصمت يوما
وقضية ذلك انه حلف لا يصوم انه يحنث باستدامة الصوم ولم يصحح الرافعي في الشرح شيئا
من الوجهين في الصوم وانما ذكر الوجهين في التطيب وصحح انه لا يحنث ثم قال وذكر وجهان
ايضا فيما لو حلف لا يطأ وهو في خلال الوطي فلم ينزع او لا يصوم وهو شارع في الصوم او لا يصلي وهو
في الصلاة ويتصور ذلك فيما اذا حلف ناسيا للصلاة فان اليمين تنعقد هذا كلام الشرح وفي
الروضة قال وذكر الوجهان فيما لو حلف ان لا يطأ فاعتقد المصنف نظر كلامه في الروضة ان
الاصح في الجميع عدم الحنث كما في التطيب وليس كذلك بل الاصح في الصوم انه يحنث لما قدمناه
من رجوع ذلك الى الضابط الذي ذكروه واما صورة الوطي فانها تفارق صورة التطيب بقضية
وهي ان دوام الطيب في الاحرام لا ينزل منزلة ابتدائه ودوام وطي من جامع قبل طلوع الفجر في
شهر رمضان حتى طلع الفجر واستمر ولم ينزع مع العلم بالحال يوجب الكفارة وقضية هذا ان يحنث
بالوطي على الارجح نظرا الى مفارقته للتطيب في الاستدامة وقد جزم الماوردي بالحنث في قوله لا جامعت
فاستدام وحكى في التطيب وجها ثالثا عن ابي الفياض البصري وهو انه ان كان اثره باقيا حنث وان
بقيت رائحته فلا ورجع هذا الخلاف في الصورة المذكورة الى ان ما لا يوقت بالزمان اذا كان دوامه
في نظر الشرع كابتدائه حنثناه به والوطي من هذا القبيل وكذلك الصلاة فانه يعتبر في دوامها
ما يعتبر في ابتدائها فرجح فيها الحنث على هذا المعنى ويكون التعقب في الوطي موضعا ثالثا وفي
الصلاة موضعا رابعا ويتصور الحلف في الصلاة مع بقائها بما سبق وبالاشارة في الاخرس
وقضية كلام البغوي انه لا يحنث بالاستدامة في الصلاة حتى يفرغ منها وكذلك الصوم
وهذه طريقة اخرى والارجح الاطلاق ولو حلف لا يطوف وهو طائف فهل نقول هو كالصلاة
ففيه ما فيها او نقطع هنا بانه لا يحنث لانه لا يعتبر في الطواف الموالاة ولا بين اجزاء
الطوفة على الاصح وحينئذ فقد احدث بعد الحلف ما يخالف قوله لا اطوف فان قلنا ان
الطواف يعتبر فيه الموالاة كان كقوله لا اصلي ومثل الطواف لا اخطب ولا اؤذن لان الاصح ان
الخطبة يعتبر فيها الموالاة وكذلك الاذان عند بعضهم وهو خلاف نص الام واعلم ان
الصورة المذكورة في هذا الباب اضرب منه ما يحنث به باستدامته جزما وذلك
لا البس لا اركب لا اقوم لا اقعد لا استقبل القبلة ولا اقم ولا اسكن ولا اساكن وقد نص الشافعي

الحنث

على الحنث في لا اركب ولا البس ولا اقم ولا اسكن ولا اساكن وقد ذكر الاصحاب في
تعليق الطلاق بقوله ان حضت وان ادركت الثمار انه لا يقع الا بما يستقبل وقد ذكر
المصنف في الروضة تبعا للشرح بعد ذكر صورتي الحيض والادراك انه يقاس على
هذا سائر الاوصاف الا انه سياتي في كتاب الايمان ان استدامة الركوب
واللبس لبس وركوب فليكن الحكم كذلك في الطلاق وفي الشامل والتتمة وجه انه اذا
استمر الحيض بعد التعليق ساعة طلقت ويكون دوام الحيض حيضا والصحيح ما سبق
وما ذكره المصنف تبعا للرافعي من الحاق تعليق الطلاق بما نحن فيه ممنوع فالموجود في
الطلاق اما ان يكون تعليقا مجردا عن الحلف كان حضت وادركت الثمار ونحو ذلك مما ليس
بحلف فهذا لا ينزل فيه الدوام منزلة الابتداء قطعا والوجه المذكور في الشامل والتتمة في
صورة ان حضت انما يخيله من خرجه من جهة ان كل ساعة محكوم عليها بان المراة حاضتها وهذا
لا يتاتى في الادراك ونحوه واما ان كان التعليق حلفا كقوله ان ركبت فانت طالق او ان لبست فانت
طالق فان مقتضاه منعها من الركوب واللبس فاذا استدام كان كقوله والله لا اركب او لا البس
واستدام ذلك وقد نص الشافعي في الام ومختصر المزني على الحنث في ذلك واتفق عليه الاصحاب
النوع الثاني ما لا يحنث فيه قطعا وهو ما اذا حلف لا يحرم بالحج او العمرة او لا احرم فانه لا
يحنث باستمرار الاحرام بحج او عمرة او كليهما او مطلقا قبل تعيين حج او عمرة وممن ذكر ذلك الماوردي
وانما لم اجر في هذا خلاف لا اتزوج ولا اتطهر لانه متمكن من قطع التزويج والتطهير
بخلاف الاحرام وقد ذكر الماوردي الاحرام والرهن والشراء والوقف وهذا في الرهن من
جهة الراهن بعد القبض للزومه اما ما كان قبل القبض او من جهة المرتهن فهو متمكن من قطعه
النوع الثالث ما لا يحنث فيه قطعا على طريقة وعلى طريقة يثبت فيها خلاف وهو ما
اذا حلف لا يتزوج او لا يتطهر وقد علمت ما في ذلك من القطع والخلاف ولو لا اغتسل من الجنابة
وهو مغتسل منها فهذا لا يحنث بالاستمرار كما اذا حلف لا يتوضا ويحتمل اجراء الخلاف فيه
كما سبق في لا اتوضا لانه يعتبر المعنى لا اكون على وضوء ولا على غسل بل انقضه وهو متمكن من ذلك
ويمكن ان يرتب صورة الغسل على الوضوء واولى بان لا يحنث النوع الرابع النوع الرابع ما فيه
خلاف والصحيح انه لا يحنث وهو ما اذا حلف وهو في الدار لا يدخلها النوع الخامس
فيه خلاف والصحيح الحنث وقد علمت ما في ذلك من صورة الصوم وما ذكرنا معها ويضاف
اليها ما اذا حلف لا يغصبه وهو غاصب فقد ذكر المصنف في الروضة تبعا للشرح
انه لا يحنث باستدامة المغصوب في يده وهذا نقله في الشرح عن التهذيب وقد جزم
الماوردي فيه بالحنث فجعل فيه وجهان والاصح الحنث كما قدمناه في نظائره ومن هذا
النوع ما اذا حلف لا يسافر وهو مسافر وقد ذكر المصنف في الروضة تبعا للشرح انه
لو وقف او اخذ في العود في الحال لم يحنث وان سار على وجهه حنث وكان الصورة
فيمن حلف على الامتناع من ذلك السفر والا فهو في العود مسافر ايضا ولم يذكر المصنف

ولا الرافعي فيما اذا وقف وفيها خلاف وجهان ذكرهما الماوردي في الحاوي فقال ان اقام بمكانه
ففي حنثه باستدامته وجهان احدهما يحنث كالتوجه لبقائه على السفر والوجه الثاني لا
يحنث لكفه عن السير فكان كالعود وكلام الماوردي في الحالف على انه لا يسافر ذلك السفر الذي
هو فيه وقس على هذه المذكورات ما لم يذكر فاذا حلف لا يعتكف وهو معتكف حنث بالاستدامة
كما يحنث من حلف لا يقيم وهو مقيم ومن حلف لا يحج وهو حاج لا يحنث بالاستدامة اذ لا يمكنه ان
ينفك منه قبل التحلل ما دام مسلما وان حلف لا يبيع هذه السلعة وقد باعها فان كان الخيار
باقيا جاء في حنثه الخلاف في الاستدامة لتطرق الدخول وان كان البيع لازما لم يحنث بالاستدامة
قطعا ومن حلف لا يشارك وهو مشارك فانه يمكنه فسخ الشركة فيأتي فيه ما سبق وحيث لا
يمكنه ان يزيل الشركة فلا يحنث بالاستدامة وان حلف لا اتوكل لزيد وهو وكيل له فان في حنثه
بالاستدامة الخلاف في لا ادخل هذه الدار وهو فيها اذ يمكنه ان يعزل نفسه وكذلك
لا اوصي ولا اوص ولا اودع ولا استودع وان حلف لا يلتقط لم يحنث باستدامة يده
على ما التقطه وكذلك لا استاجر ولا اجر اما اذا حلف انه لا يتولى ولاية سماها فانه اذا
استدام يأتي في حلفه الخلاف في صورة الدخول اذ يمكنه ان يعزل نفسه من الولاية ولو حلف
لا اكاتب لم يحنث باستمرار الكتابة اذ لا يمكنه رفعها بخلاف التدبير فانه يأتي فيه خلاف الدخول
ومن حلف لا يقاسم شريكه بعد ان قاسمه لم يحنث باستدامة المقاسمة وكذلك اذا
حلف لا اخذت بالشفعة الا اذا كان فيه خيار المجلس وقلنا يثبت خيار المجلس للشفيع
فانه يمكنه رفع الاخذ فيأتي فيه ما سبق وكان يمكن ان يؤخذ على الابواب بابا بابا وقد
ذكرنا النموذجا لذلك **قوله** ومن حلف لا يدخل دارا حنث بدخول دهليز داخل الباب
او بين بابين لا بدخول طاق قدام الباب ولا صعود سطح غير محوط وكذا محوط في الاصح
تصحيح كلامه في مواضع احدها انه علق الحنث بما لا يوفي المقصود لان الحنث لا
يقتصر على دخول الدهليز داخل الباب بل يحصل بان يصير داخل محوط الدار وهو فوق الدار
وكان المصنف انما ذكر ذلك ليصرح بالصورة المختلف فيها وهي الدخول في الدهليز قبل
الوصول الى عرصة الدار فان الفوراني حكى عن نص الشافعي ان داخل الدهليز لا يحنث واشار
الامام الى اثباته قولا وقال لا يبعد ان يقال دخل الدهليز ولم يدخل الدار وما حكاه الفوراني
واشار الامام الى اثباته قولا في الام ما يقتضيه فانه قال وانما دخوله ان يدخل بيتا منها او
عرصتها وهذا يقتضي ان دخول الدهليز لا يحنث به والمشهور عند الاصحاب الحنث وما
ذكرناه نعم من دخلها من الباب او من نقب من بعض الجدران او من نهر جار طرح نفسه فيه
حتى يحمله او سبح او ركب سفينة فدخلت السفينة الدار او نزل من السطح وفيما اذا نزل من
السطح وجه انه لا يحنث والصحيح الاول ولو حصل في الدار متعلقا بشيء حتى لو كان في الدار
شجرة منتشرة الاغصان فتعلق ببعضها فان حصل في محاذاة البنيان حنث هكذا ذكره
الرافعي في الشرح ومحاذاة البنيان صادقة بان يحاذي الجدار وذلك لا يحصل به الحنث

بلا

بل لا بد ان يحاذي داخل الجدار بحيث يصير بنيان الدار محيطا به عاليا عليه
وكذلك ذكره المصنف في الروضة تبعا لغيره **الموضع الثاني قوله** لا يصعود سطح
غير محوط وكذا محوط في الاصح محل ما صححه من عدم الحنث في المحوط ما اذا لم يكن
مسقفا كله او بعضه فان كان مسقفا كله او بعضه فانه يحنث قطعا اذا كان يصعد
اليه من الدار لانه من ابنية الدار كذا قاله المصنف في الروضة وهو متعقب بما
سنذكره وذلك ان الرافعي لم ينقل الحنث في صورة المسقف الا عن الوسيط ووجهه
بانه اذا كان مسقفا كان طبقة اخرى من الدار قال الرافعي وهكذا يحنث بمهما كان مسقفا
السقف في البعض اذا كان يصعد اليه من الدار فانه من ابنية الدار وهذا الذي بحثه
الرافعي فيما اذا كان السقف في البعض متعقب من جهة انه اذا صار الحالف في المكشوف
من السطح بالتسور اليه او بالنزول من دار الجار مثلا فانه لا يحنث لانه لم يصر في طبقة
من الدار وقد صرح الماوردي بانه لو كان في السطح غرفة فدخلها حنث وهذا يقتضي
انه لا يحنث الا بالدخول في الغرفة وانه ما دام في المكشوف فلا حنث عليه وقول الرافعي
اذا كان يصعد اليه من الدار يقتضي تخصيص ذلك بالصورة التي بحثها وليس كذلك بل هو
قيد في المسقف كله لانه اذا كان له باب خارج الدار صار كالحجرة التي فوق الدار وبابها خارج
الدار ولا حنث فيها لمن حلف لا يدخل الدار **الموضع الثالث قوله** وكذا محوط في
الاصح يقتضي تخصيص الخلاف بالمحوط من الجوانب الاربعة وليس كذلك بل لو كان محوطا من
جانبين او ثلاثة فالخلاف فيه ايضا لكنه مرتب على الخلاف في المحوط من الجوانب الاربعة واولى
بعدم الحنث وقيد الرافعي محل الخلاف بان يكون المحوط مانعا بينا يمتنع مثله ويحرز
من بنا او خشب وثيق فاما ما ليس بمانع كالقصب وما ضعف من الخشب فلا يحنث بمصيره
فيه قطعا وذكر في المحوط وجها ثالثا نسبه الى طريقة ابي الفياض البصري وهو ان السترة ان كانت
عالية يحجز مثلها لو كانت في العرصة حنث وان كانت قصيرة لا يحجز مثلها لو كانت في العرصة فلا حنث
واعلم ان الشافعي نص في الام ومختصر المزني على انه لا يحنث الحالف على المنع من دخول
الدار بالترقي فوقها وهذا يعم المحوط وغيره فاختلف الاصحاب في تعميمه وتخصيصه ولذلك لم اتعقب
على المنهاج بقوله وكذا محوط في الاصح بانه المنصوص لانه ليس منصوصا وانما هو ظاهر النص
قوله ولو انهدمت فدخل وقد بقي اساس الحيطان حنث وان صارت فضا او جعلت مسجدا او
بستانا او حماما فلا **تصحيح كلامه في موضعين احدهما قوله** فدخل وقد بقي اساس الحيطان حنث
كلام غير مستقيم فاساس الحيطان المغيب في الارض ولا شاخص هناك من الجدار لا يقتضي الحنث
بلا خلاف وقد قال الشيخ ابو حامد وغيره ان الدار عبارة عما حواه سور الدار وحيطانها بل بالغ الماوردي
فقال ان الذي انهدم منها وبقي على ثلاثة اقسام احدها ان لا يمنع من سكنى مثلها فيحنث بدخوله من
المستهدم والعامر **والقسم الثاني** ان يمنع الهدم من سكنى الباقي وسكنى المستهدم فلا يحنث
بدخول ما بقي ولا بدخول ما استهدم **والقسم الثالث** ان يمنع الهدم من سكنى ما استهدم

ولا يمنع من سكنى ما بقي على عمارته ولم يستهدم فلا يحنث بدخول المستهدم منها ويحنث
بدخول الباقي من عامرها ولو انهدمت بيوتها وبقي سورها فان كان السور مانعا لعلوه
حنث بدخوله وان كان غير مانع لقصره فالصحيح انه لا يحنث بدخوله وخرج بعض اصحابنا
وجها اخر فيمن حلف لا يدخل الدار فرقي على سطحها انه يحنث اذا كانت عليه سترة وليس هذا
التخريج صحيحا لان السطح يمنع سكنى سفله فجاز ان يكون قصر سترته مانعا مخالف الباقي
من سترة الدار هذا كلام الماوردي وجرى على نحو ما ذكره الماوردي في السور الروياني
في الكافي وهو يقتضي اعتبار صلاحية الباقي بعد الانهدام للسكنى وهو نظر قوي وما ابعد هذا
من قول المصنف وقد بقي اساس الحيطان والذي ذكره المصنف في الروضة تبعا للشرح انه
ان بقيت اصول الحيطان والرسوم حنث وهذا الذي ذكره المصنف تبعا للشرح من بنا
الحيطان والرسوم يعم ما يصلح للسكنى وما لا يصلح وقد علمت ما ذكره الماوردي في الذي لا
يصلح للسكنى وما ذكره الروياني تبعا للماوردي في صورة السور وما ذكره الماوردي واتبعه
عليه الروياني هو الذي يقتضيه كلام الشافعي في الام ومختصر المزني ففي الام في ترجمة من
حلف ان لا يدخل هذه الدار وهذا البيت وغير عن حاله قيل للشافعي فانا نقول لو ان
رجلا حلف ان لا يدخل هذه الدار فهدمت حتى صارت طريقا او خربة يذهب الناس
فيها ذاهبين وجائين انه ان كان في يمينه سبب يستدل به على شي من نيته حمل على ما
استدل به وان لم يكن لذلك سبب يستدل به على شي من نيته فانا لا نرى عليه حنثا
في دخولها قال الشافعي اذا حلف الرجل على ان لا يدخل هذه الدار فانهدمت حتى صارت
طريقا فدخلها لم يحنث لانها ليست بدار وعلى ذلك جرى في المختصر وصيرورتها طريقا يكون
مع بقا كثير من حيطانها ولم يجعله الشافعي حانثا بدخوله في ذلك وفي النهاية لو خربت السقوف
وبقيت الجدران وانهار من الجدار اقدار وبقيت جزا يتم شاخصة فالذي يجب اعتماده
في ذلك ان البقعة التي دخلها ان كان يقال فيها انها خربة فيحنث الحالف وان قيل كانت
دارا فلا حنث والمتبع في النفي والاثبات هذا وجرى الغزالي على طريقة امامه في ذلك
وهذا غير ما جزم به في الروضة تبعا للشرح والذي وقع في المنهاج تبعا للمحرر وقع
مثله في التهذيب فانه قال ان كانت الاسس باقية فدخلها حنث فاذا حملت
الاسس في كلام التهذيب ومن تبعه على الجدر الشاخصة بقي النظر في الرجحان بين كلام الماوردي
ومن تبعه والامام ومن تبعه والبغوي ومن تبعه فالارجح عندنا ما ذكره الماوردي ومن
تبعه لان الشافعي علق عدم الحنث على مصيرها طريقا وذلك حاصل بامتناع السكنى فيها
وكذلك السور القصير الذي لا يمنع التطرق فيها وظهر بذلك ان الذي قاله المصنف في المنهاج
ان لم يؤول كلام غير مستقيم ومع تاويله فهو خلاف الارجح كما تقرر **الموضع الثاني** ان المصنف
اورد صورة الانهدام في الذي حلف انه لا يدخل دارا والذي في المحرر ايراد ذلك في الذي حلف لا
يدخل دار كذا فالذي في المحرر ناص على محل الخلاف بيننا وبين المخالفين وهو اذا حلف لا يدخل

هذه

هذه الدار فانهدمت فانه يحنث عند المخالفين بدخولها مطلقا ولو صارت عرصة ومذهبنا
فيه التفصيل السابق واما اذا حلف لا يدخل دارا فانه يستوي المذهبان فيها والشافعي
واصحابه انما ذكروا صورة التعيين من اجل ما فيها من الخلاف ففات المصنف هذا المقصد
الذي قصده المحرر واعلم او جعلت مسجدا او حماما او بستانا فلا فيه الباس لانه يحتمل انها
جعلت مسجدا او حماما او بستانا قبل هدمها ويحتمل انها جعلت ذلك بعد هدمها واذا
كان بعد هدمها فقد يكون بقي شي من جدرانها الشاخصة فيجعل مسجدا او حماما او بستانا
بالتكملة عليه وقد لا يبقى شي من جدرانها الشاخصة والحكم يختلف في هذه الصور وفي المحرر
ذكر هذه الطريقة في دار كذا وهكذا ذكرها الاصحاب ولكن بعضهم يصرح بانها اعيدت مسجدا
او حماما او بستانا بعد ما انهدمت وبذلك صرح الماوردي ومنهم من كلامه يحتمل ونحن نبين
احكام هذه الصور مع قوله هذه الدار وبين احكامها مع قوله دارا فاما مع قوله هذه الدار
فانها اذا جعلت مسجدا او حماما او بستانا قبل هدمها فهي من مادة الصور التي يختلف فيها
باعتبار تغليب الاشارة او العبارة وان جعلت مسجدا او حماما او بستانا بعد هدمها ولكن بقي
شي من جدرانها الشاخصة فاما ان يكون في صورة لا يحنث بدخولها او لا ان كان الاول
فيها خلاف تغليب الاشارة او العبارة وان كان الثاني او لم يبق شي من جدرانها فجعلت مسجدا
او حماما او بستانا قطع بانه لا حنث وان كانت هذه الصور كلها مع قوله دارا قطع بانه لا
حنث فان قيل الاصح تغليب الاشارة فلا حنث مطلقا اما على الاصح واذا قلنا هذا صحيح و
لكن التنبيه على المدرك المقتضي للاختلاف والمقتضي لعدمه هو من مقاصد الفقه **قوله**
ولو حلف لا يدخل دار زيد حنث بدخول ما يسكنها بملك لا باعارة واجارة وغصب الا
ان يريد مسكنه ويحنث بما يملكه ولا يسكنه الا ان يريد مسكنا كلام مطول من غير فائدة
وفيه تقدم ما لا يناط الحكم به وهو قوله حنث بدخول ما يسكنها وقوله بملك كانت الاناطة
به ابتدا اولى والاولى ان يقال حنث بدخول ما يملكه وان لم يسكنه الا ان يريد مسكنه **قوله**
ولو حلف لا يدخل دار زيد ولا يكلم عبده او زوجته فباعهما وطلق فدخل وكلم لم يحنث الا ان يقول
داره هذه او زوجته هذه او عبده هذا فيحنث الا ان يريد ما دام ملكه **تصحيح كلامه في مواضع**
احدها قوله فباعهما محله اذا زال ملك البايع عنهما فاما اذا باعهما ولم يزل ملكه عنهما لوجود خيار
مجلس او شرط لهما او للبايع فانه يحنث بالدخول وكلام العبد لبقائهما على حكم الاضافة اذا قلنا
الملك للبايع او قلنا موقوف وفسخ البيع فانه يتبين ان الملك للبايع فيتبين حلف حنث الحالف ايضا
الموضع الثاني قوله او طلق هذا اذا كان الطلاق باينا فاما اذا كان الطلاق رجعيا فانه يحنث
الحالف لان الرجعية زوجة ولهذا لو قال زوجاتي طوالق وفيهن رجعية طلقت الا ان يريد
بقوله زوجة زيد التي لم يطلقها **الموضع الثالث قوله** الا ان يريد ما دام ملكه اي فلا
يحنث اذا كلمها بعد البيع او كلمها بعد الطلاق وليس الامر كذلك بل يحنث فيما قدمناه وهو هنا
اظهر لان الارادة تساعد ما قررناه **قوله** ولو حلف لا يدخلها من ذا الباب فنزع ونصب في

موضع اخر منها لم يحنث بالثاني ويحنث بالاول في الاصح **تصحيح كلامه في مواضع احدها**
انه اسقط من المحرر وجها وهو انه يحمل عليهما جميعا حتى لا يحنث اذا دخل واحد منهما فلا يحنث
اذا دخل من واحد منهما والذي في المنهاج لم يحنث بالثاني تقديره في الاصح ومقابل الاصح انه
يحنث بالثاني وقوله ويحنث بالاول في الاصح مقابله يحنث بالثاني وهذا ليس في المحرر
فاثبت ما ليس بالمحرر واسقط ما هو في المحرر ولو قال المصنف حنث بالاول وقيل لا
يحنث بواحد منهما لكان موفيا لما في المحرر وان اراد ان يذكر الاوجه الثلاثة فليقل حنث وقيل
بالثاني وقيل بهما **الموضع الثاني قوله** في الاصح يقتضي ان الخلاف في الصورتين قوي وليس كذلك
بل حنثه بالثاني ضعيف جدا لان قوله لا ادخل هذه الدار من هذا الباب صريح في المتعدد لان الدخول
لا يكون الا من المتعدد فالحمل على الباب الخشب ضعيف جدا بل لا دلالة للفظ عليه اصلا فكان الوجه
ضعيفا بل باطلا والحمل عليهما له وجه ضعيف نظرا الى ان الحالة تقيد والحالة كانت مع وجود
ذلك الخشب الذي يعلق عليه ولكن ضعفه دون ذاك اولا شبهة لذلك الوجه فان قيل شبهته
ان الناس يقولون اغلق الباب ورد الباب وافتح الباب ويريدون الخشب قلنا لقرينة اغلق ورد
وافتح واما دخل من الباب فلا اشعار له بالحنث بالكلية **الموضع الثالث قوله** تعبيره بالاصح يقتضي
انه وجه وليس كذلك فقد نص الشافعي في الام ومختصر المزني ولفظه في الام قال يعني القائل للشافعي
فانا نقول عمن قال والله لا ادخل من باب هذه الدار فحول بابها فدخل من بابها هذا المحدث انه
حانث قال الشافعي اذا حلف الرجل ان لا يدخل باب هذه الدار ولا نية له فحول بابها الى موضع
اخر فدخل منه لم يحنث وان كانت له نية فنوى من باب هذه الدار في هذا الموضع لم يحنث قال
ولو نوى ان لا يدخل الدار حنث وقال في المختصر المزني ولو حلف لا يدخل من باب هذه
الدار في موضع فحول لم يحنث الا ان ينوي ان لا يدخلها فيحنث وقول المزني في موضع هو من
تصويره لان من كلام الحالف والتقدير وهو في موضع لم يحنث يعني بدخول الثاني فكان ينبغي ان
يقول على النص **قوله** او لا يدخل بيتا حنث بكل بيت من طين او حجر او اجر او خشب او خيمة ولا
يحنث بمسجد وحمام وكنيسة وغار جبل **تصحيح كلامه في موضعين احدهما** انه اطلق الحنث
في الخيمة ومحل ذلك في العربي فاما العجمي اذا قال بالفارسية دوخانه كشوم فعن القفال انه لا
يحنث بالخيمة ولا ببيت الشعر لان العجم لا يطلقون هذا الاسم عليها بل على الشيء وعلى هذا جرى
الامام والغزالي والروياني وغيرهم وفي التتمة وجه انه لا فرق بين العربية والفارسية حكى ذلك
كله الرافعي في الشرح ومقتضى كلامه ترجيح انه لا يحنث العجمي بذلك واسقط ذلك المصنف من
الروضة **الموضع الثاني قوله** وغار جبل مخالف للاصل الذي اعتمده الشافعي في بيوت الشعر
والجلود وهو انه قد ثبت لها اسم البيوت في قول الله تعالى وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا تستخفونها
يوم ظعنكم ويوم اقامتكم وهذا ثابت لما يكون في الجبال من ذلك قول الله سبحانه وتعالى وتنحتون
من الجبال بيوتا وهذا موجود في بلاد الشامية وغيرها الى الان يتخذون بيوتا في الجبال يسكنون فيها
وهذا احق بانه يحنث فيه من الخيمة ونحوها وقل من تعرض لغار الجبل وهو مذكور في التهذيب وهو

محمول

محمول على غار لم يتخذ للسكن فاما ما اتخذ من ذلك سكنا فانه يحنث به على اصل الشافعي رضي الله عنه
او لا يدخل على زيد فدخل بيتا فيه زيد وغيره حنث وفي قول ان نوى الدخول على غيره دونه لا يحنث فلو جهل
خصومه فخلاف حنث الناسي قلت ولو حلف لا يسلم عليه فسلم على قوم هو فيهم واستثناه وان اطلق
حنث في الاصح **يصحح كلامه في موضعين احدهما قوله** ان نوى الدخول على غيره دونه لا يحنث اتبع
في اثبات القولين في ذلك المجرد وهو طريق ضعيف والمعتمد في ذلك القطع بانه يحنث وممن ذكر
الطريقين الشيخ ابو حامد والمحاملي وسليم وابن الصباغ والروياني وغيرهم وجعل الشيخ ابو حامد الخلاف
على الطريقة الضعيفة وجهين وحكى الشيخ في المهذب الخلاف وجهين وهو مقتضى كلام التنبيه
والصحيح طريقة القطع وقد نص الشافعي في الام ومختصر المزني على ما يقتضي القطع بذلك فقال فيهما وان
علم انه في البيت فدخل عليه حنث في قول من يحنث على غير النية ولا يرفع الخطا ومعنى هذا الكلام انه يحنث
على القولين في حنث الناسي اما على قول من يحنث الناسي فلان النسيان لم يجعله به مستثنا له فكذلك
لا يصح ان يستثنيه مع العمد وهذا معنى قوله حنث في قول من يحنث على غير النية واما على قول من لا
يحنث الناسي لنسيانه فيحنثه هنا لعدم العذر بوجود عمده ولا يخلصه الاستثنا لان الاستثنا
لا يدخل في هذا هذا هو الذي يظهر من نص الشافعي ومن ذلك يظهر ان طريق القطع هو
المعتمد وان اثبات القولين في ذلك ضعيف وقد يتعلق من يثبت القولين كما وقع لجمع من المراوزة
بفهم النص على غير وجهه فانه معدود من المشكلات وفي الشرح واذا تاملت كلامهم في تلك
المسالة عرفت ميلهم الى القطع بانه يحنث او مصرحين به وقد رجح المصنف في الروضة طريقة
القطع فقال ولو حلف لا يدخل على زيد فدخل على قوم هو فيهم فاستثناه بقلبه وقصد الدخول
على غيره حنث على المذهب والفرق بينه وبين السلام ان الدخول فعل لا يدخله الاستثنا فلا ينتظم
ان يقول دخلت عليكم الا على فلان ويصح ان يقول السلام عليكم الا على فلان **الموضع الثاني قوله**
فلو جهل حضوره فخلاف حنث الناسي غير مناسب فالمناسب ان يقول فخلاف حنث الجاهل
لان الناسي الذي سبق له معرفة حضوره مقصر بالنسيان بخلاف الجاهل فانه مستصحب
الاصل وهو عدم حضوره زيد هناك فان قيل فقد ذكر المصنف في الروضة انه ان
الجاهل اولى بالحنث من الناسي ولم يذكر ان الناسي اولى بالحنث من الجاهل قلنا الذي ذكرناه
هو الصواب ولم يذكر الرافعي ذلك في الشرح الا بحثا من عند نفسه فقال وقد يترتب
الجاهل عن الناسي ويجعل الجاهل اولى بالحنث لان الجاهل الغالط في غروب الشمس يفطر
والناسي لا يفطر وهذا الذي بحثه الرافعي غير مستمر على اطلاقه فان الجهل في الصورة
التي ذكرها مخالف لاستصحاب الاصل الذي يعرفه وهو بقا النهار فلذلك لزمه القضا
لتقصيره اذ كان يمكنه الصبر الى التيقن والناسي للصوم لم يخالف اصلا يعرفه فلذلك لم يحكم
بافطاره على اصح القولين واما الجاهل للحلف فليس فيه معنى الجاهل الغالط في غروب
الشمس لان الجاهل في صورة الحلف ليس عنده اصل يستصحبه حتى يعد مقصرا بمخالفته فان
قيل من عرف ان زيدا في الدار ثم حلف انه ليس في الدار هل يحنثونه لانه خالف

وفي قول صح

استصحاب الاصل قلنا ان حلف كما ذكر بغير قرينة اقتضت له ذلك فلا توقف في
حنثه وان خرج جمع او انسان من الدار وظن ان في ذلك الجمع زيد او ظن ان ذلك
الانسان زيد فحلف على غلبة ظنه جاء فيه الخلاف في حنث الجاهل والفرق بينه وبين الصوم
ان الواجبات الشرعية يحتاط فيها ما لا يحتاط في الامور الوضعية لان الحلف على الظنون
مما يغلب على الناسي فخفف عنهم في الحنث على اصح القولين واما الناسي في الحلف فيمكن ان يترتب
على هذا او اولى بعدم الحنث لانه لم يحالف اصلا مستصحبا وهذا التفصيل هو التحقيق ومنه
يظهر ان الصورة التي ذكرها في المنهاج انما يقال فيها الخلاف حنث الجاهل فان قيل صار
عالما على الخلاف في الجاهل والناسي ان يذكر احدهما قلنا المناسب ان يذكر في كل مقام ما يليق به
وقد قال المصنف في الروضة فقي حنثه قولا الجاهل والناسي وهذا ايضا فيه زيادة لا حاجة
اليها **الموضع الثالث** قوله في زياداته وان اطلق حنث في الاظهر محل القولين في السلام في
غير الصلاة فاما السلام في الصلاة فلا يحنث الحالف به سواء كان الحالف اماما او ماموما
ام كان منفردا او المحلوف عليه هنا ل غير مصل اما الامام اذا كان حالفا والمحلوف عليه من جملة
المصلين خلفه او وحده فان الامام اذا سلم في الصلاة واطلق فلا ينبغي ان ياتي فيه القولان لانه سلم
السلام الواجب الذي لو قارنه حدث ابطل الصلاة والسلام من جملة الصلاة واما التسليمة
الثانية فوجد عدم الامام بها ان الذي يحلف عليه الانسان انه لا يسلم عليه انما هو السلام
الخاص الذي يحصل به الانس وزوال الهجران وهذا انما يكون في السلام في غير الصلاة فانه
الذي يحلف على تركه ولا يخطر السلام من الصلاة ببال الحالف فاذا اطلق الامام سلامه لم يحنث
به قطعا ولا سيما ان كان الماموم في اخر صف او اخر الصفوف والصورة فيما اذا كان الامام يعلم
انه ماموم وانما قلنا لا يحنث لان مثل هذا لا يعد في العرف انه سلم عليه ولا يزول به هجران
المتهاجرين ولما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كلام الثلاثة الذين خلفوا وقد كانوا
يصلون خلف النبي صلى الله عليه وسلم والنبي صلى الله عليه وسلم يسلم في الصلاة وقد قال كعب
ابن مالك انه كان يحيي ويسلم على النبي صلى الله عليه وسلم ولا يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم
سلاما ويقول في نفسه هل حرك شفتيه برد السلام فدل هذا على ان سلام الامام
في الصلاة ليس كالسلام في غير الصلاة وحينئذ فلا يحنث الامام به قطعا فان قيل فهو
الشامل لان الصباغ اذا كان الحالف هو الامام والمحلوف عليه مصل خلفه فسلم من الصلاة
فالذي يقتضيه المذهب انه كما ذكره اذا سلم على جماعة وهو فيهم وقال ابو حنيفة
لا يحنث لان سلام الصلاة ليس بكلام كتكبيرها ووجهه ما ذكرناه انه شرع له ان ينوي
السلام على الحاضرين وليس كالتكبير فانه يخرج به وبنياتها ولو قدمه على موضعه عامدا بطلت
صلاته وما ذكره ابن الصباغ عندنا ممنوع ولا يقتضي المذهب ما قال لما قدمناه وقولنا في
ذلك كقول ابي حنيفة ولا سيما على اصلنا في ان السلام الاول من اركان الصلاة والدلالة التي تقدم
التسليمتين قد سبقت وقول ابن الصباغ انه شرع له ان ينوي السلام على الحاضرين

حنث

مسلم ولكن سلام عام على من عن يمينه ويساره وانس وجن ومن جملة الانس المصلون خلفه
وقوله وليس كالتكبير فانه يخرج به وينافيها ممنوع فانه في محله لا ينافيها وقوله ولو قدمه على
موضعه بطلت صلاته يقال له عليه ذال الذي قدمه على موضعه ليس من الصلاة وينافيها
وتجزيه لانه خرج عن السلام من الصلاة المشروع وآل الى السلام المعاد ويحتمل ان لا يحنث
بالاخير ايضا لان المصلي يقصد به الخروج من الصلاة لا السلام المعتاد واما المأموم اذا كان حالفا
انه لا يسلم على فلان فاتفق ان صلى خلفه وسلم على عادة المأمومين فانه لا يحنث بذلك جزما لا يوقف
في ذلك ولا سيما اذا كان بعيدا عن الامام مع انه يشرع للمأمومين ان ينووا الرد على الامام ومن حلف
لا يسلم على فلان يحنث بكل من ابتدا والرد عليه بقيوده المعتبرة في الحنث بخلاف سلام المأموم لان
السلام من الصلاة لا يخطر ببال الحالف ولا يزول به المهاجرة ولا يقصد به الانس الخاص فلم يحصل الحنث
به فيما نحن فيه جزما وكذلك لو كان الحالف والمحلوف عليه من جملة المأمومين واما المنفرد اذا سلم
وكان المحلوف على انه لا يسلم عليه هناك اما عن يمينه واما عن يساره واما خلفه فانه لا يحنث المصلي
لما قدمناه وقد ظهرت هذه المسالة بصورها والدليل عليها ولم ار من تعرض لهذا التقرير فان قيل
ففي الشرح ولو سلم عن صلاته وفلان المحلوف عليه من المؤتمين به ففيه مثل هذا التفصيل وعند
ابي حنيفة لا يحنث قلنا الرافعي اخذ ذلك من الشامل وقد تقدم ان صاحب الشامل قال ذلك
بحثا وقد تقدم رده واعلم ان قول المصنف وان اطلق حنث في الاظهر محله فيما اذا علم انه فيهم فان
لم يعلم فان لم يحنث العالم فهذا اولى وان حنث العالم ففي هذا قولا حنث الجاهل وكانه ترك هذا
القيد هنا اتكالا على معرفته مما سبق في الدخول وما ذكره المصنف من القولين في صورة الاطلاق
اتبع فيه غيره وعندي فيه وقفة وذلك ان القولين انما وجدتهما منصوصين للشافعي في الام
والمختصر في صورة ما اذا حلف لا يكلمه فسلم على قوم هو فيهم واطلق ولا يلزم من اثبات القولين في
هذه الصورة بثبوتهما في صورة ما اذا حلف لا يسلم عليه فسلم على قوم هو فيهم واطلق لان هذا
يعد في العرف سلاما عليه ولا يعد كلاما له ولفظه في الام واذا حلف انه لا يكلم فلانا فسلم على
قوم وهو فيهم لم يحنث الا ان ينويه فيمن يسلم عليه قال الربيع وله قول اخر فيما اعلم انه
يحنث به الا ان يعزله بقلبه ممن لا يسلم عليه خاصة ولفظه في المختصر ولو حلف ان لا يكلم رجلا
فسلم على قوم المحلوف فيهم لم يحنث الا ان ينويه واذا كان كذلك ترتبت صورة الحلف على ترك السلام
على الحلف على ترك الكلام فان قلنا يحنث في صورة الاطلاق في الحلف على ترك الكلام ففي السلام اولى وان
قلنا لا يحنث في حالة الاطلاق في صورة الحلف على ترك الكلام ففي السلام قولان وحينئذ فيخرج
في الصورة التي ذكرها المصنف طريقان الراجح منهما القطع بالحنث فكان ينبغي ان يقول
المصنف وان اطلق حنث على المذهب ولكنه لما اتبع الرافعي في ذلك والرافعي وجد القولين في
تصانيف الاصحاب اثبات القولين جرى على هذا والصواب ما قررناه وحينئذ فلك ان تعد
هذا موضعا رابعا قوله حلف لا ياكل الرؤوس الى قوله والالية لا يتناول سناما ولا يتناولها
تصحح كلامه في مواضع احدها قوله حنث برؤوس تباع وحدها كلام لا يظهر المقصود

منه لانه يحتمل حنث بروس تباع وحدها لا تابعة للحيوان ويحتمل حنث بروس تباع وحدها
عادة والفرق بين هذا والذي قبله ان قضية الذي قبله اناطة الحنث ببيعها منفردة وان
تبعت مع الحيوان فان قيل يفهم الثاني من قوله بعد ذلك الا ببلد تباع فيه منفردة
قلنا فيكون التقدير في الاول حنث بروس تباع وحدها عادة مطردة وذلك يمنع
ان يحنث بروس الابل لانها لم تطرد فيها العادة بذلك والمذهب المنصوص في الام
ومختصر المزني الحنث بها وكذلك البقر **الموضع الثاني** ان الاناطة بما ذكره من الضابط
للحنث مطلقا في جميع البلاد وليس كذلك بل هو المنصوص بروس ثلاثة انواع لا رابع لها
وهي الغنم والبقر والابل وكذا نص الشافعي في الام والمختصر قال في الام في ترجمة من قال لامراته
انت طالق ان خرجت الا باذني فاذا حلف ان لا ياكل الرووس فاكل روس الحيتان او روس الجراد
او روس الطير او روس شي يخالف الغنم والبقر والابل لم يحنث من قبل ان الذي يعرف الناس
اذا خوطبوا باكل الروس انها الروس التي تعمل متميزة من الاجساد ليكون لها سوق كما يكون للحم سوق
فان كانت بلادا لها صيد وكثر كما يكثر لحم الانعام ويميز لحمها من روسها فيعمل كما تعمل الانعام فيكون
لها سوق على حدة وللحمها سوق على حدة فحلف حنث بها وهكذا ان كان ذلك يصنع بالحيتان والجراد
والجواب في هذا اذا لم يكن للحالف نية فاذا كان له نية حلف وبني على نيته والورع ان يحنث
باي راس ما كان هذا نصه في الام وقال في المختصر في اول باب جامع الايمان الذي ذكر
بعد جامع الاول بثلاثة ابواب قال الشافعي لو حلف لا ياكل الروس فاكل روس الطير او
روس الحيتان او روس شي يخالف روس الغنم والابل والبقر لم يحنث من قبل ان الذي يعرف
الناس اذا خوطبوا باكل الروس انما هي ما وصف الا ان يكون بلادها صيد يكثر كما يكثر لحوم
الانعام في السوق ويميزون روسها فيحنث في روسها وظهر من النصين المذكورين ان الذي
حكم الشافعي بالحنث فيه مطلقا روس الغنم والبقر والابل وجرى جمهور اصحابه على ذلك ها
وفي شرح الرافعي يحمل الروس عند الاطلاق على التي تميز عن الابدان وتشوى وتباع بانفراد
وهي روس الابل والبقر والغنم وهذا الذي ذكره في الشرح غير معتبر والمعتبر ما ذكره
الشافعي وجمهور اصحابه فعلى هذا لا يحنث باكل روس الخيل لانها مما يندر ذبحها فكانت كالصيد
فان اتفق ان اعتاده اهل بلد وكثر ذلك فيهم كان الحكم فيها كما في الصيد واعلم ان الخيل قل
من تعرض لروسها من الاصحاب وهي تزيد على روس الصيد بامر وهي انها مما تميز روسها عنها
اذا ذبحت كما تميز روس الابل فهي من هذا الوجه ارفع رتبة من الصيد ولكن لندرة ذبحها لم
تنزل منزلة الابل والبقر والغنم فينبغي ان تترتب روس الخيل على روس الصيد واولى بالحنث
في روس الخيل فان قيل لم حنثه الشافعي بروس الابل وفي كثير من البلاد لا تباع روسها لا
في سوق ولا في غيره وكذلك البقر فكان ينبغي ان لا يحنث الا بروس الغنم وفي الرقم للعبادي في
البلد الذي لا تباع فيه الروس لم يحنث الا بها وحكاه غيره عن ابن ابي هريرة ان لا يحنث الا براس
الغنم من غير تقييد وذهب ابن سريج الى انه لا يحنث بروس الابل وحكى الماوردي عنه انه يحنث

الغنم صح

الاروس

اهل الحجاز

اهل الحجاز روس الابل والبقر والغنم واهل الكوفة روس البقر والغنم واهل بغداد روس
البلد خاصة اعتبارا بكل بلد بعرفها فلنا اعتبر الشافعي في ذلك ما يوكل مقصودا غير تابع وان
اختلفت العادة في اكله فلا يعتبر العادة في الابل وانما يعتبر العرف القائم في الاسم فيتعلق
الحكم به هكذا قال الشيخ ابو حامد ويرد على هذا روس الخيل فانها توكل مقصودة غير تابعة وان
اختلفت العادة في اكلها فيضم الى ذلك مع غلبة ذبح ذلك الحيوان فتخرج الخيل ولم ار من تعرض
لذلك **الموضع الثالث قوله** الا سلد تباع فيه منفردة يستثنى منه ما اذا كان الحالف
من غير اهل البلد وحلف ولم يبلغه عرف تلك البلد ثم جا الى البلد المذكور فانه لا يحنث بذلك
قطعا واغرب المتولي في التتمة فحكى فيه وجها وهذا انما يجي على حنث الجاهل واذا حملت كلام المصنف
على ان يكون الحلف والحنث في البلد المذكور ورد عليه اعتبار العلم بعرفهم وقد نقل المصنف في
الروضة تبعا للشرح خلافا في انه هل يعتبر نفس البلد الذي فيه العرف ام كون الحالف من اهله
ولم يرجح شيئا والارجح عندنا اعتبار كون الحالف من اهله لانه يسبق الى فهمه ما درج عنده من فهم عرف
بلده وحكى الماوردي الخلاف على وجه اخر فقال هل يكون مقصورا على اهله دون الطارئ عليه او
يعم الطارئ وجهان فعلى الاول لو اسلم هذا الذي حلف في بلد يكثر فيه افراد روس الصيد الى بلد
يكون فيه روس الغنم لم يحنث الا بروس الصيد ولو جا الى بلده من يعرفه روس الغنم لم يحنث باكل
روس الصيد وعلى الثاني يحنث بروس الصيد **الموضع الرابع قوله** الا سلد تباع فيه منفردة
كما هو اختصاص ذلك بالبلد المذكور وقد ذكر المصنف في الروضة تبعا للشرح ما يخالف
ذلك فقال فان كانت روس الصيد والحيتان تباع منفردة في بلد حنث باكلها هنالك وهل
يحنث باكلها في غير ذلك البلد وجهان رجح الشيخ ابو حامد والروياني المنع والاقوى الحنث وهو
الاقرب الى ظاهر النص وذكر في الشرح توجيه الثاني ان ما ثبت به العرف في موضع ثبت في
سائر المواضع كما في مسالة خبز الارز ثم رايه بان راس الابل لا يعتاد بيعه واكله الا في بعض
المواضع والحنث يحصل به وقصد ما ذكره المصنف تبعا للشرح انه الاقوى والاقرب
الى ظاهر النص ان يكون الارجح خلاف ما نصه ما في المنهاج واعلم ان الذي ذكره المصنف تبعا
للشرح مقيد بما اذا عرف ذلك العرف وانتشر بحيث بلغ ذلك العرف الحالف وعبر
فاما اذا لم ينتشر ولم يبلغ الحالف فقد تقدم انه لا حنث فيه قطعا وعندي ان الارجح ما
اقتضاه كلام المصنف وفاقا للشيخ ابي حامد والروياني ولجاب الشيخ ابو حامد عن خبز الارز
بان اسم الخبز يتناول اسم الخبز الارز في جميع البلاد وانما تخصيص اكله ببعضها واسم الروس لا
يتناول روس الصيد في البلد الذي لا يعتاد اكله فلم يحنث بذلك وهذا الذي ذكره الشيخ ابو
حامد من ان اسم الروس لا يتناول روس الصيد في البلد الذي لا يعتاد اكله فيه قد يمنع لان
التناول من حيث اللغة لا منع فيه والعرف الخاص موجود في البلدين وجوابه ان العرف
في خبز الارز في عدم اعتبار اكله في بلد النواحي لا في الاطلاق والعرف في الروس في الاطلاق
قال الشيخ ابو حامد فان قيل اليس قد قلتم انه اذا حلف لا يدخل بيتا وهو حضري

فدخل بيتا من صوف او شعر حنث بذلك وان كان لا يعتاد سكناه ودخوله هل لا قلتم
في هذا مثله قيل من اصحابنا من يقول انه لا يحنث بذلك فعلى هذا يسقط السوال
ومنهم من يقول انه يحنث والفصل بينهما من وجهين احدهما انه اسم البيت قد ثبت بما يتخذ
من الجلود والشعر والوبر شرعا بقوله وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا الاية فثبت الاسم
شرعا بسكناه الحنث ولم يثبت اسم الروس لروس الصيد شرعا فلم يتعلق به الحنث والفرق
الثاني ما بنى الشافعي مسايل الايمان ان كان يتبع اللغة فينبغي للحالف انه لا ياكل الروس ان يحنث
باكل راس الطير والحيتان وان اتبع العرف والعادة فاصحاب القرى لا يعدون الخيام بيوتا
والجواب عن الذي قاله ابو زيد يظهر مما سبق وهو انه يتبع اللغة ما لم يكن هناك عرف
مطرد يقتضي تخصيص مدلول اللغة فان تعارض شرع وعرف قدم الشرع الموضع الخامس
قوله والبيض يحمل على ما يزال بايضه في الحياة كدجاج ونعام وحمام يحتمل لما يزايل بايضه بالفعل
وهو الظاهر ولما من شانه ان يزايل بايضه في الحياة فلا يعرف فيه حكم ما اذا ماتت الدجاجة
مثلا وفي جوفها بيضة متصلبة فخرجت منها بعد موتها او اخرجت اذ يعرف منه بمقتضى
الظاهر انه لا يحنث وقد ذكر المصنف في الروضة وتبعا للشرح في الحنث بها وجهين وقال في
زيادته الاصح الحنث وهذا وارد على المنهاج على مقتضى الظاهر وهذا الذي ذكره في المنهاج تبعا
للمحرر هو الذي نقله المزني في مختصره عن الشافعي لكن في الام والبيض كما وصفت هو بيض الدجاج
والاوز والنعام فاما بيض الحيتان فلا يحنث الا بنيته لان البيض الذي يعرف هو الذي يزايل
بايضه فيكون ماكولا وبايضه حيا فاما بيض الحيتان فلا يكون هكذا وهذا الذي في الام ظاهر
في ان المراد ما من شانه ان يزايل بايضه فيكون ماكولا في حال حياة بايضه بخلاف ما لا يوكل
الا بعد موت الحيوان الذي هو فيه ولا يزايله ولا يزايله في الحياة وهو بيض الحيتان وقضية
نص الام انه يحنث باكل البيضة المصلبة التي خرجت من الدجاجة بعد موتها كما هو ارجح الوجهين
والخلاف المذكور في الحنث بها يحتمل ان يكون مبنيا على الخلاف في حل اكلها فان قلنا تحل حنث باكلها والا
فلا ويحتمل ان يكون الخلاف جاريا على حل اكلها وعلى منع حل اكلها اما على الحل فانها لم تزايل في الحياة فيحتمل ان
لا يحنث بها ولان المزايلة في الحياة المراد به ان من شانها ذلك واما على منع اكلها فلان الحالف انه
لا ياكل لحما هل يحنث باكل لحم الميتة وجهان من جهة ان المعتبر عموم اللفظ او خصوص الشرع وذلك
آت هنا فان قيل ما المعتمد في حل البيضة المنفصلة من الدجاجة ونحوها بعد موتها قلنا المعتمد
حلها ان كانت متصلبة فان قيل هذا مخالف لما نقله في التتمة في باب النجاسات عن نص الشافعي
انها نجسة ونسب ذلك الى علي وابن مسعود رضي الله عنهما ومقتضى ذلك انها لا توكل وذهب ابن المنذر
الى انها طاهرة واختاره ابن القطان وقضية ذلك انها توكل وهو المعتمد ولم اقف على النص الذي ذكره
صاحب التتمة وقواعد المذهب تقتضي حل اكلها الموضع السادس قوله كدجاج ونعام وحمام
يقتضي تخصيص الحنث بالبيض الماكول فلو اكل بيض غراب ونحوه مما لا يوكل الحيوان المنفصل منه انه لا
يحنث وليس كذلك على ما تقتضيه كلام المصنف في شرح المهذب فانه صحح في شرح المهذب طهارة

بيض

بيض غير الماكول وقال اذا قلنا بطهارة بيض ما لا يوكل لحمه جاز اكله بلا خلاف فعلى هذا الذي وقع في شرح
المهذب يورد هذا على المنهج لان هذا الذي وقع في شرح المهذب من انه يوكل بلا خلاف مخالف
لنص الشافعي في الام في الكلام على المحرم يصيب بيض الصيد ومخالف لما هو مجزوم به في النهاية في
الصلاة والتتمة والبحر في البيع من منع اكل بيض ما لا يوكل لحمه وان قلنا بطهارة اصل الحيوان لحيوان
لا يوكل فلا يكون ماكولا وليس في كتب المذهب ما يخالف ذلك وحينئذ فيأتي في الخنثى باكله وجهان
في من حلف لا ياكل لحما فاكل لحم حمار او ميتة وقد رجح فيه الشيخ ابو حامد والروياني انه لا يحنث
والقفال وعين الحنث وقال المصنف في زيادته المنع اقوى وقضية ذلك ان لا يرد ذلك على المنهاج
الموضع السابع قوله واللحم على نعم وخيل ووحش الى اخره مراده على لحم نعم ولحم خيل ولحم وحش
الى اخره ومحل ذلك فيما يوكل من لحم ما ذكر فاما لحم الميتة منه فقد تقدم فيه الوجهان وان المصنف
رجح منع الحنث كما رجحه الشيخ ابو حامد والروياني وكذلك فيما لا يوكل اصلا وهاهنا فرع لم ار من
تعرض له وهو ان الخلاف اذا اصطاد لاجل المحرم الاصطياد بالجرح الذي يكون به حلالا فانه
محرم على المحرم خاصة فلو كان هذا المحرم حلف انه لا ياكل لحما هل يحنث بهذا الاقوى في هذا الحنث
وان كان الاقوى في السمة المنع لان هذا احل لعينه في حالة الاختيار بخلاف الميتة فانها لا تحل لاحد في
حال الاختيار ويجري مثل هذا اذا ذبح المحرم الصيد وقلنا انه حرام عليه دون عينه كما هو القول
المجروح ويترتب ذلك كله على الميتة فان قلنا يحنث بلحم الميتة فهذا اولى وان قلنا لا يحنث بلحم الميتة
فههنا وجهان لان هذا احل لغير المحرم وينبغي ان يترتب لحم الحمار وشبهه على لحم الميتة واولى في الميتة
بالحنث لان الميتة قبل ان تصير ميتة كان يمكن الحل فيها بذبح ذلك الحيوان بخلاف الحمار فانه لا يحل ابدا
في حال الاختيار لا بذبح ولا بغيره الموضع الثامن قوله والاصح تناول لحم راس بمعنى تصحيح
لم يقيد الوجهين في ذلك والذي صححه في الروضة تبعا للشرح طريقة القطع فقال على المذهب وقيل
وجهان وفي الشرح التقريح تصحيح طريقة القطع واعلم ان قول المنهاج ولسان صوابه
ولسانا لان اللسان كله لحم فلا يقال فيه لحم انسان بخلاف الراس فان فيها لحما وغير لحم كالعين فان قيل
تصحيح كلام المنهاج من وجهين احدهما ان يكون من باب اضافة الاسم الى ما يتحد به معنى بتاويل
والاخر ان يكون من عطف الخواص قلنا لا يستقيم ذلك اما الاول فلان اضافة الاسم الى ما يتحد به معنى
اما ان يكون من اضافة الموصوف الى صفته كمسجد الجامع ودار الاخرة فهذا لم يسمع فيه اضافة
الى نكرة واما ان يكون من اضافة المسمى الى الاسم كشهر رمضان والامر فيه كما سنبينه وما نحن فيه ليس منه
وايضا فان الاضافة هنا فيها اللبس ولا لبس في الانواع المذكورة واما الثاني فلان العطف على
الجوار انما ان يكون في باب النعت اما في العطف فلا يثبته جمهور النحاة وذهبت طائفة قليلة
الى اثباته ومحله عند من اثبته اذا امن اللبس ولم يسمع من ذلك شيء فيما التبس فان قيل
وامسحوا برؤسكم وارجلكم في قراءة من جر ارجلكم اذا حملت على الجوار كما قيل فقد وقع الحمل عند
بعضهم على الجوار مع الالتباس قلنا من حمل على الجوار يقول لا التباس عندي لقيام الدليل على ايجاب
غسل الرجلين على ان الصواب في اعراب الاية غير ذلك كما هو مقرر في اعاريب القرآن العظيم

الموضع التاسع قوله وشحم الظهر والجنب ما صححه في ذلك اتبع فيه الامام والغزالي والبغوي وبه جزم
جمع من العراقيين وزاد الماوردي الشحم الذي يتخلل اللحم والاصح عندنا خلافا للجميع انه لا يحنث بذلك
لانه في اللغة والعرف يسمى شحما ولا يسمى لحما اما اللغة فقد قال الله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل
ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما فاستثنى ما حملت ظهورهما من الشحم
فدل على انه شحم في لغة العرب واما العرف لانه لا يطلق اللحم الا على ما كان احمر والعجب ان المصنف يسميه
شحما ثم يصحح انه يحنث باكله من حلف لا ياكل اللحم ولو قال وسمين الظهر والجنب لكان مناسبا واعلم ان هذه
المسالة لا نص للشافعي فيها في الايمان والجمود على مجرد نقل صحيح عن بعضهم وجزم اخرين ويجعل ذلك
مذهب الشافعي ويمشي على اصله لا يسوغ وادعى انه لحم تغير لونه بالسمن بدليل انه يحمر عند الهزال
ان سلم لا يقتضي الحنث لان هذا انما يعرفه افراد من الناس ممن نظر في العلم حتى يجري عليه منع بيعه
مع اللحم الذي هو من جنسه متفاضلا وحتى يجوز بيعه بشحم البطن متفاضلا ولنا في ذلك نزاع ليس
هذا موضعه واذا كان شحم الظهر وشحم البطن لا يطلق عليهما لحما لغة ولا عرفا فيحنث الحالف على ان لا ياكل
اللحم بهما مع انه لا يفهم ذلك مما لا يليق بقواعد الشريعة ولو ارسل انسان غلامه ليشتري لحما فاشترى
له شحم الظهر والالية لانكر عليه الموكل وقال انما اردت واذنت لك في شراء لحم لا شحم وليس للغلام ان
يقول له هذا لحم لانه لحم عند الهزال وانا اعرف ذلك من كلام الفقهاء والاطباء ولو قال له ذلك
لكان للموكل ان يقول له اذنت لك ان تشتري لي ما اسميه انا والناس شحما لا ما تعتقد انت تبعا لمن قال
ذلك من اهل العلم انه لحم ونحن نقول اذا حلف على انه لا ياكل لحما من يعتقد ان ذلك لحم اجرى عليه
حكم معتقده وهذا واضح لا خفاء به فكان الاصح ما قلناه وقد قال ابو زيد المروزي ان قال ذلك عربي
فالسمين في حقه شحم وان قاله اعجمي فهو لحم وهذا يدل على ان العرب لا يطلقون على ذلك لحما وانما يطلقون عليه
شحما الموضع العاشر قوله وان شحم الظهر لا يتناوله الشحم هو مخالف لما صححناه واقمنا مستنده
في الموضع قبله وفي كلامه هنا نقص وتمامه على طريقته وان شحم الظهر والجنب لا يتناولهما الشحم
قوله والدسم يتناولهما وشحم بطن وظهر وكل دهن الضمير في قوله يتناولهما يعود على الالية والسنام
ويصحح كلامه في موضعين احدهما ادخاله شحم الظهر في الدسم غير مستقيم لان شحم الظهر على
طريقة لحم واللحم لا يتناوله الدسم فكيف يتناول شحم الظهر كما يتناول شحم البطن فان قال لان الدسم وصف
يعم شحم البطن وشحم الظهر قلنا فليعم اللحم الذي هو عندكم مساو لشحم ~~البطن~~ الظهر فان قالوا اللحم ليس بدسم
عرفا قلنا وشحم الظهر ليس بلحم عرفا واما على طريقتنا فانه يحنث باكل شحم الظهر لانه عندنا شحم فيتناوله
الدسم كغيره من الشحوم وفي كلام المصنف نقص وتمامه على طريقته المتعقبة وشحم ظهر وبطن
وجنب والايراد عليه في شحم الجنب كالايراد عليه في شحم الظهر واعلم ان مسالة الدسم لو ار
من تعرض لها الا البغوي في التهذيب والذي يقرر مذهب الشافعي لا يحل له ان يجعل تهذيب البغوي
امام في ذلك لا يتعداه بل يراجع النصوص وكلام الائمة في الطريقين وينظر في الدليل الموضع الثاني
قوله وكل دهن فيه نقص وتمامه وكل دهن ماكول ليخرج بذلك شيئان احدهما الادهان التي لا تؤكل عادة
كدهن الخروع ونحوه فانه لا يحنث باكلها الثاني الدهن الذي لا يؤكل شرعا فانه لا يحنث باكله اذا حلف لا

ياكل دسما

بالدسم لان اليمين العامة تخص بالمشروع على اصح الوجهين فيمن حلف لا ياكل لحما فاكل لحم ما لا يوكل واما
جاهذا التعميم من اتباع كلام البغوي في التهذيب فانه قال ولو حلف لا ياكل دسما حنث بشحم الظهر
والبطن والالية والسنام واي دهن كان **قوله** ولحم البقر تناول جاموسا هذا مما اتبع فيه
الرافعي البغوي والاصح عندنا الحنث بذلك قطعا الا في صورة سنذكرها لان اهل العرف في الديار
المصرية وغيرها من البلاد التي عرفنا احوال اهلها لا يطلقون على الجاموس بقرا اصلا ولو قال لوكيله اشتر
لي بقرة فاشترى له جاموسة اخذ موكله واهل العرف عليه اختار ابلغا وعدوه مخالفا فان قال لهم
ان هذا بقر شرعا في الزكاة والاضحية والهدايا وفي مذهب الجماع فربما نعدي الى القدية على الذي اتلف
بقرا الوحش قلنا فينبغي ان يكون الحالف قد بلغه الامر الشرعي حتى يكون حلفه منصبا اليه وهذه الصورة
هي التي وعدت بذكرها وهذا القيد يجري في كل موضع قلنا فيه تقدم الشرعي على اللغوي والعرفي
مقيد بان يكون الحالف او المعلق بلغه عرف الشرع في ذلك والا فلا يتوجه الحنث اليه **قوله**
ولو قال مشيرا الى حنطة لا اكل هذه حنث باكلها على هيئتها وبطحنه وخبزها ولو قال لا اكل هذه الحنطة
حنث بها مطبوخة ونية ومقلية لا بطحنها وسويقها وعجينها وخبزها **تصحيح كلامه في موضع واحد**
وهو قوله لا اكل هذه الحنطة حنث بها مطبوخة المطلقة فيما اذا كانت الحنطة باقية مع الطبخ فاما لو طبخها
حتى زال اسم الحنطة فانه لا يحنث باكل ذلك المطبوخ الذي زال اسم الحنطة عنه والشافعي رضي الله عنه
قد نص في الام ومختصر المزني على انه اذا حلف لا ياكل هذه الحنطة ثم طحنها فانه لا يحنث باكل دقيقها ولا
سويقها ولا غيره مما يتخذ منها قال لانه لم ياكل حنطة انما اكل شيئا قد حال عنها بصفة حتى لا يقع عليها
اسم الحنطة ولم ينظر الشافعي في الحنث الى العادة الغالبة الجارية بان الحنطة انما تؤكل خبزا لانها قد
تؤكل حنطة فاذا زال الاسم زال الحنث وخالفه ابو العباس بن سريج فذهب الى ان
اليمين تعلقت بعينه فيحنث وان زال الاسم كما لو حلف لا ياكل هذه وهذا له وجه وحكي
الروياني في الحاوي عن بعض اصحابنا بخراسان ما يقتضي النظر الى المعتاد وقضية ذلك ان لا
يحنث بدقيق الحنطة ولا بعجينها ويحنث بخبزها وعلى هذا يحنث باكل الحنطة وحدها
وباكل السويق منها وباكل خبزها ولا يحنث بدقيقها ولا بعجينها وهذا له وجه قوي ولكن
الشافعي علق الحكم على الاسم الذي ينافي معه ذلك المحلوف على الامتناع منه ما لم يغلب
وهو اقوى الاعتبارات المذكورة لتعليقه الحنث على الاسم الحقيقي الذي الحكم به بخلاف النظر
الى العين فانه يخالف الحقيقة ويخالف النظر الى العادة فانها غير منضبطة ولان
قضية النظر الى العادة رفع الحقيقة والعمل بالمجاز وادخال الخصوصية وغيرها فيه
النظر الى الحقيقة والعادة وهما يختلفان فكان نظر الشافعي اقوى فان قيل لمن
حلف لا يلبس هذا الغزل تحنثونه بلبسه غزلا ثم يلبسه منسوجا ام لا يحنث الا بلبسه
منسوجا قلنا اما حنثه بلبسه منسوجا فقد جزم به من ذكر هذا الفرع وهذا
فيه النظر الى العادة واما لبسه غزلا بان يتعمم به او يوضع على موضع من البدن بلف

ونحوه فان حنث به لزم النظر الى الحقيقة والعادة وهما مختلفان وان لم يحنثه به لزم طرح
الحقيقة مع امكان العمل بها وهذا موضع يحتاج الى تامل ونظر والارجح عندنا انه يحنث
بالتعميم به ونحو ذلك مما يسمى لبسا وانما صرنا الى ذلك لانه استعمال الحقيقة في الثاني منها
وان حنثناه بلبسه منسوجا نظر الى العادة ولان اسم الغزل لم يزل عند نسجه بخلاف
دقيق الحنطة فانه قد زال عنه اسم الحنطة فليتامل ذلك فانه حسن **قوله** ولو
قال لا اكل هذا الرطب فتمرا ولا اكلم هذا الصبي فكلمه شيخا فلا حنث في الاصح **يصحح كلامه**
في مواضع احدها ان قوله فكلمه شيخا يقتضي انه لو كلمه قبل مصيره شيخا انه يحنث قطعا
وليس كذلك بل لو كلمه شابا فان فيه الخلاف وقد صرح بذلك المصنف في الروضة تبعا للشرح
فقال ويجري الوجهان فيما لو حلف لا اكلم هذا الصبي فكلمه بعد مصيره شابا او هذا الشاب
فكلمه بعد مصيره شيخا فقد ذكر ذلك جمع من الاصحاب وهذا واضح لا خفاء به **الموضع**
الثاني ما صححه في ذلك مخالف لنص الشافعي الذي نقله الصيدلاني وقد ذكر ذلك المصنف
في الروضة تبعا للشرح فقال وذكر الصيدلاني ان الشافعي رضي الله عنه نص على عدم الحنث في
مسمى الحنطة والتمر وعلى الحنث في الصبي والسخلة فقيل قولان وقيل بتقرير النصين والفرق من
وجهين احدهما ان في مسالة الحنطة والتمر تبدل الاسم وفي الصبي والسخلة تبدلت الصفة
وتبدل الصفة لا يسقط الحنث والثاني ان التبدل في الاول بمعالجة بخلاف الثاني والمراد
بصورة الحنطة لا اكل هذه الحنطة فطحنها واكل من دقيقها وبصورة التمر لا اكل هذا التمر فاتخذه
عصيدة وصورة هذه الحنطة منصوصة في الام ومختصر المزني وصورة التمر مثلها في الصورة
والحكم واما صورة الصبي والسخلة فلم اقف على النص فيهما ولكن الصيدلاني ثقة وقد نقل نص
الشافعي بالحنث في صورة الصبي والسخلة وله وجه ظاهر فكان المعتمد في ذلك ما نص عليه صاحب
المذهب وفي كلام الشيخ ابي حامد ما يقتضي ترجيح ذلك فانه لما تكلم على نص الشافعي في قوله لا
اكل هذه الحنطة فطحنها واقام الدليل على عدم الحنث باكل دقيقها قال فان قيل ما الفرق
بين هذا وبين ان يقول والله لا اكلت من لحم هذا الحمل فصار كبشا فاكل من لحمه قلتم انه يحنث
وكذلك اذا حلف لا ياكل هذه الرطبة فصارت تمرا فاكلها او حلف لا يكلم صبيا وصار شيخا وكلمه
قلتم انه يحنث وان كانت العين قد تبدلت وتغيرت فهل لا قلتم عينها مثله يعني في صورة الحنطة
قلنا في تلك المسالة وجهان احدهما انه لا يحنث فعلى هذا يسقط السوال والثاني انه يحنث
والفصل بينهما ان العين هناك لم تبدل ولم تزل بل هي بحالها وانما ازدادت وانضاف اليها اجزاء
اخر فلذلك حنث وليس كذلك الحنطة اذا طحنت لان الاجزاء قد تفرقت وانحلت وزالت التسمية
فلذلك لم يحنث ولم يرده والفرق قوي وذكر الشيخ في التهذيب صورة الرطب والصبي وجهين
ونسب عدم الحنث لابن ابي هريرة ولم ينسب الثاني لاحد ولكن ذكر عليه الفرق بالصيغة وضعف
الفرق ولم يذكر فرق تبدل الصفة ولم يصحح من الوجهين شيئا وكانه اخذ ذلك من الحاوي للماوردي

فانه

ذلك فله وقد ذكر ابن الصباغ في الشامل الوجهين والفرق تبدل الصفة ولم يرجح شيئا فقال
واما اذا قال والله لا اكلم هذا الصبي فصار شابا او لا اكلم هذا الثياب فصار شيخا او قال لا آكل من لحم
هذا الجدي فصار تيسا او قال لا آكلت هذه البسرة فصارت رطبة او هذه الرطبة فصارت
تمرة فهل يحنث في ذلك فله وجهان احدهما لا يحنث لان الاسم قد زال فاشبه اذا قال لا
اكلت هذه الحنطة فطحنها والثاني يحنث لان صورتها لم تزل وانما تغيرت الصفة فاشبه اذا قال
لا اكلت هذا اللحم فصار شواء هذا كلام ابن الصباغ وعليه جرى في البيان ولم اجد احدا من العراقيين
رجح عدم الحنث وكذلك المراوزة الا البغوي فانه قال ان اشار وقال لا اكل هذا الرطب فجعله
تمرا او لا اكل هذا العنب فجعله زبيبا فاكله فهل الحنطة يطحنها فلا يحنث على الصحيح من المذهب وكذلك
لو حلف لا يأكل لحم هذا الحمل فصار كبشا فذبحه واكله او لا اكل هذا الصبي فهل بعد ما صار شيخا فعلى
هذا الاختلاف وقال ابن ابي هريرة في الحمل اذا صار كبشا فاكله او الرطب اذا صار تمرا او الصبي اذا
صار شيخا فهل يحنث بخلاف الحنطة اذا طحنها فاكلها لم يحنث لان الانتقال في الحنطة يحصل
بصنعة وفي الحمل والرطب والصبي حصل بلا صنعة فلا يمنع الحنث وهذا لا يصح لانه لو حلف
لا يأكل هذا البيض فصار فروجا او لا يأكل هذا الحب فصار زرعا فاكله لم يحنث وان حدث الاسم الثاني
بغير صنعة هذا كلام البغوي وما نسبه لابن ابي هريرة خلاف المعروف عنه الذي نقله الماوردي
والشيخ في المهذب وغيرهما والرافعي في الشرح لم يصرح بتصحيح وانما قال الوجهان فيما اذا قال لا
البس هذا القميص فاحد منه عين ولبسه بجريان في صور فقال فيها لو اشار الى صبرة حنطة
وقال لا اكل هذه الحنطة وذكر حكمها وليس فيها ما يتعلق بصور الوجهين ثم قال ولو قال لا اكل هذه
الحنطة فذكر في الحنث بأكل دقيقها وسويقها وخبزها وجهين وهذا هو المقصود وكان ذكره
الذي قبله توطيد لهذا وليعرف ان الصورتين قبله لا يأتي فيهما ذلك وكان الاقتصار على هذه الصورة
اولى ثم قال ويجري الوجهان فيما لو قال لا اكل هذا الصبي فهل بعد ما صار شابا وساق الكلام على ذلك
من غير تصريح بترجيح في هذه الصورة وقد ذكر النص الذي ذكره الصيدلاني ولم يتعقباه بتصحيح
خلاف ذلك والذي وقع في المحرر والمنهاج في ذلك ليس بمعتمد **الموضع الثالث قوله** في الاصح
يقتضي ان الخلاف وجهان وهذا قال الكثير من الاصحاب والخلاف في ذلك طريقان والنص
المعتمد انه يحنث والعبارة الملخصة في ذلك ان يقال حنث على النص **قوله** والخبز يتناول
كل خبز الحنطة وشعير وباقلا وارز ودخن وحمص فلو تردها فاكله حنث **تصحيح كلامه في موضعين**
احدهما قوله والخبز يتناول كل خبز كلام غير محصل للمقصود لانا اذا قلنا الحيوان يتناول
كل حيوان فما قلنا العموم ثابت لهذا اللفظ فيصير حانثا بما يدخل تحت العموم ولو لا يعرف
ما هو الداخل فينبغي ان يعلق ذلك على ما يسمى خبزا لغة وايضا فان الحلف قد يكون بالمعرف
كما اذا قال والله لا آكل الخبز وقد يكون بالنكرة كما اذا قال والله لا آكل خبزا فلم يأت المصنف بالمقصود
وذكر اشياء غير موفية بالمقصود ولم يذكر خبز البلوط ولا خبز العدس وقد ذكرهما المتولي في
التتمة وذكر المصنف في الروضة تبعا للمشروح عن التتمة خبز البلوط واطلق المصنف الحنث بأكل ما

حنطة وقال لا

ذكره وان لم يكن عرف الحالف الاكل من ذلك الخبز وهذا جار على اصل الشافعي في تحنيث البلدي
الحالف على ان لا يسكن بيتا بالسكنى في بيت الجلود ونحوها مما لا يعتاد البلدي السكن فيه واما
من خالف من الاصحاب هناك فيتجه ان يجري خلافه هنا وقد ذكر المصنف في الروضة تبعا للشرح
عن حكاية السرخسي وجها انه لا يحنث بخبز الارز الا بطبرستان قال وبه قطع الغزالي
ونسبه الى الصيدلاني وهو نسبة باطلة وغلط في النقل بل الصواب الذي قطع به الاصحاب
في جميع الطرق انه يحنث به كل احد وقد صرح بذلك الصيدلاني ايضا **والذي نقوله نحن**
ان الذي نسبه الغزالي الى الصيدلاني نسبة صحيحة قد ذكرها الامام في النهاية عن لفظ الصيدلاني
فقال في الكلام على قول الشافعي ولو حلف لا يسكن بيتا وهو قروي ما نصه وقد حوم الصيدلاني
على ما هو المقصود بعض التحويم ونحن نسوق كلامه على وجهه فحكى كلام ثم قال الامام عن الصيدلاني
انه خرج على خبز الارز قايلا لو حلف في بلاد طبرستان والله لا اكل الخبز حنث بخبز الارز ولو عقد
اليمين في بلاد غيرها على الخبز فبعد ان يعني خبز الارز قال الامام هذا منتهى كلام الصيدلاني
وظهر بما نقله الامام صحة ما نسبه الغزالي للصيدلاني ولما ذكر الرافعي كلام الوجيز قال
احسبه قلد فيه الامام ولم يحضرني الباب في كتابه فاراجعه وقد راجعت طريقة الصيدلاني
فلم اجد ما ادعاه بل استشهد بالمسالة فيما اذا قال لا ادخل بيتا وحكم فيها بالحنث الطبري
والغزالي كما ذكره سائر الاصحاب ويقال للرافعي والمصنف قد نقل الامام لفظ الصيدلاني
الذي لم يقف عليه الرافعي واما ما وجده الرافعي في طريقة الصيدلاني من الاستشهاد فذاك
جار على المنقول والذي ذكره الامام هو بحث للصيدلاني وهو بحث قوي والعجب من المصنف
يحكي الوجه عن السرخسي الموافق لكلام الصيدلاني ثم يقول ان الذي قطع به الاصحاب في جميع
الطرق انه يحنث به كل احد ويقال للمصنف هذه المسالة قل من ذكرها من الاصحاب
فكيف ساغ لك ان تقول في جميع الطرق وانما اتبعت الرافعي في قوله هذا ما يوجد لعامة الاصحاب
على طبقاتهم فيما اذا حلف لا ياكل الخبز ولم يفرقوا بين جنس وجنسين والرافعي اذا وجد المسالة في
كتب ولم يجد ما يخالف ذلك الذي وجده نسبه لعامة الاصحاب وليس هذا بسايغ وقد ظهر
صحة ما ذكره الصيدلاني والخلاف في ذلك قوي جدا ولا يختص بالارز كما قدمته اولا ولو اكل
ففي حنثه وجهان في التهذيب ولفظه من اصحابنا من قال يحنث لانه لو نزع الحشو كان
وقيل لا يحنث لانه لا يسمى خبزا وقد ذكرهما المصنف تبعا للشرح ورجحا انه لا يحنث لانه لا
يسمى خبزا وهذا الخلاف يجري في الخشكنان والكنا ونحوهما واما المكفن فهو من المادة لكن قد يسمى
بعض هذه الانواع مخبوزا فيقرب الحنث فيه **الموضع الثاني** يستثنى من قوله كل خبز الخبز
الذي يحرم اكله شرعا وهو خبز الحشيشة فانه حرام والحالف انه لا ياكل الخبز يجري في حنثه
بالخبز بالخبز المذكور وجهان كالوجهين فيمن حلف لا ياكل لحما فاكل لحم ميتة وقد رجح المصنف في
زيادة الروضة انه لا يحنث فكذلك هنا ولم ار من تعرض لذلك **قوله** ولو حلف لا ياكل سويقا
فسفه او تناوله باصبع حنث وان جعله في ماء وشربه فلا او لا شربه فبالعكس **فصح**

كلامه

كلامه في موضعين احدهما انه اطلق الحنث بالسف ومحل ذلك فيما اذا كان لاكه ثم
ازدرده فاما لو ابتلعه من غير ان يلوكه فانه لا يسمى اكلا على الصحيح فلا يحنث به على الاصح وقد
ذكر المصنف في الروضة تبعا للشرح في اواخر الطلاق ولو علق على الاكل فابتلعه لم يحنث على
الاصح لانه يقال ابتلع ولم ياكل ذكره المتولي وهذا الذي نقله المصنف تبعا للشرح عن المتولي
قد خالفه المتولي فقال في الحالف على انه لا ياكل الخبز انه لا يحنث سوا ابتلعه على صفته او اكله على ما
جرت به العادة وما ذكره المتولي في الطلاق هو الارجح الموضع الثاني قوله او تناوله باصبعه
اطلقه ومحله ما اذا لاكه ثم ابتلعه كما تقدم في السف قوله ويدخل في فاكهة رطب وعنب
ورمان واترج ورطب ويابس قلت وليمون ونبق وكذا بطيخ ولب فستق وبندق وغيرهما في
الاصح لا قثا وخيار وباذنجان وجزر ولا يدخل في الثمار يابس والله اعلم تصحيح كلامه في مواضع
احدها قوله ويدخل في فاكهة رطب وعنب يقتضي ان ما قبل ذلك من كونه بلحا وحصرما لا يكون
فاكهة وبذلك صرح في التتمة وما ذكره في البلح محله في غير الذي احمر واصفر وحلا وصار بسرا
او ترطب بعضه ولم يصر رطبا فاما ما وصل الى هذه الحالة فلا توقف في اصل الشافعي انه من الفاكهة
فكان ينبغي ان يقول المصنف ويدخل في فاكهة بسر ورطب ومنصف الموضع الثاني قوله
ورمان محل ذلك فيما اذا وصل الى حال نضجه اما قبل ذلك فلا يكون فاكهة كالحصرم الموضع
الثالث قوله واترج محل ذلك اذا صلح للتفكه باكله اما قبل ذلك فلا كالحصرم الموضع
الرابع قوله ورطب ويابس يقتضي ما اطلق عليه فاكهة في حال رطوبته فانه يستمر عليه
ذلك الاسم ولو يبس ويرد عليه الليمون اذا يبس فانه لا يتخيل احد منهما اسم الفاكهة عليه ان
سلم كونه فاكهة حالة كونه رطبا وقد اختلف الاصحاب في اليابس على طرق احدها الجزم بانه
لا حنث به وهو الذي جزم به المتولي وقال الرافعي ان كان هذا عن تحقيق احوج الى اعدام
قوله في الكتاب ويحنث بيابس الفواكه بالواو وهذا الذي جزم به موافقة شي سنذكره عن الماوردي
والطريق الثاني ان استحدث اليابس اسما كالتمر والزبيب فلا يحنث وان لم يستحدث اسما
كالتين والخوخ والمشمش فوجهان وهذه طريقة الماوردي والطريق الثالث يحنث باليابس
من الفواكه مع بقا صلاحيته للمقصود منه وهذا هو الذي جرى عليه الامام والغزالي
والبغوي والرافعي والمصنف وقد وجدت من كلام الشافعي ما يويد هذه الطريقة ففي الام
في باب صدقة الغراس قال الشافعي ولا يوخذ من شي من المتجر غير النخل والعنب فان
رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذ الصدقة فيهما فكانا قوتا وكذلك لا يوخذ من الكوسف
ولا اعلمها لانه ادم لا ماكول بنفسه وسوا الجوز واللوز وغيره مما يكون ادما ويبيس ويدخر
لان كل هذا فاكهة لا انه كان بالحجاز قوتا لاحد علمناه فصرح الشافعي مع يبسه بانه فاكهة
الموضع الخامس قوله في زيادته وليمون هذا لم اجده الا في كلام التتمة وهو عندنا مردود
وليس الليمون من الفاكهة عرفا وانما يصلح به بعض الاطعمة فهو كالملح او كالخل وكذا ذكر في
التتمة النارنج من الفاكهة وهو ممنوع عندنا كما في الليمون وان كان يطلق عليهما فاكهة لغة

وذكر الفوراني في العمد والامانة ما يقتضي انه يحنث باكل الزيتون وهذا له وجه ويحنث
بالموز والتوت والجوز واللوز والمشمش والتفاح والقراصيا والبرقوق والخوخ والكمثرى
والسفرجل والعناب والاجاص وغير ذلك من ثمار الاشجار التي يعد ثمرها في العرف
فاكهة ليخرج بذلك الليمون والنارنج **الموضع السادس قوله** لا قثا وخيارا خرجها
من الفاكهة وكلام الشافعي يقتضي ادخالهما في الفاكهة ففي الام في باب وقت بيع الفاكهة ذكر
الشافعي الكمثرى والسفرجل والاترج والموز والتين ثم ذكر القثا والخربز في مواضع من هذا
الباب وهذا يقتضي ان القثا من الفاكهة عند الشافعي وكذلك الخربز وهو البطيخ وقد صحح
المصنف تبعا لغيره ان البطيخ من الفاكهة ولذلك نقول بمقتضى النص ان القثا من الفاكهة وكذلك
الخيار لانه كالقثا **قوله** ولا يدخل في الثمار يابس هذا شي ذكره المتولي والامام وهو
مخالف لما قاله اهل اللغة ولما عليه اهل العرف اما اهل اللغة فقال الخليل الفاكهة الثمار كلها وهذا
يقتضي ان الثمار تطلق على الرطب واليابس ان سلم ان الثمار تطلق على الرطب واليابس واما العرف
فلان اصحاب النخيل التي يصير رطبها تمرا كما في بلاد الحجاز والصعيد وقصب العراق ونحوها
يطلقون على ذلك ثمرة وثمارا واثمارا بعد اليبس فيقال بكم بعت ثمرة بستانك ويعني ثمرة
بستانك ونحو ذلك وفي القران انظروا الى ثمره اذا اثمر واتوا حقه يوم حصاده والضمير
في حقه يعود على الثمر ويوم جذاذه يكون يابسا ولا يقال استصحب ذلك الاسم له مجازا
باعتبار ما كان عليه لانا نقول الاصل في الاطلاق الحقيقة فالصواب عندنا ان الثمرة
والثمار يطلقان على اليابس خلافا لما ذكره المصنف تبعا لغيره وفي الام في باب كيف توخذ زكاة
النخيل والعنب قال الشافعي وثمار الحجاز فيما علمت كلها تكون تمرا او زبيبا الا ان تكون شيا
لا اعرفه فقد صرح الشافعي باطلاق الثمار على التمر والزبيب وثبت في الصحيحين ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال من باع نخلا قد ابرت فثمرتها للبايع الا ان يشترطها المبتاع
وهذا يعم الثمار وان صارت تمرا فانها تكون للبايع فدل هذا على اطلاق التمر والثمار على
اليابس وهذا مما لا توقف فيه **قوله** ولو اطلق بطيخ وجوز وتمر لم يدخل هندي وا
والطعام يتناول قوتا وفاكهة وادما وحلوى ولو قال لا اكل من هذه البقرة تناول لحمها دون
ولد ولبن او من هذه الشجرة فتمر دون ورق وطرف غصن **تصحيح كلامه في مواضع احدها**
قوله ولو اطلق بطيخ لم يدخل هندي هذا شي ذكره القاضي وتبعه البغوي عليه حملا لهذا
الباب على الربا فانهما جنسان وهذا ليس بصحيح لان البطيخ الهندي هو البطيخ الاخضر واذا
اطلق البطيخ في الديار المصرية كان متناولا للاخضر والاصفر لا يغلب الاطلاق على احدهما دون
الاخر لا توقف في ذلك وفي البطيخ الاخضر زيادة على الاصفر وهو انه مستمر في جميع السنة
لانهم يخزنونه ويسمونه صيفيا واما البطيخ الاصفر فانه ينقطع اكثر السنة وما يستمر اطلاق
البطيخ عليه في جميع السنة يكون اولى بالتناول وكان الذي قاله البغوي والرافعي متعلق ببلاد
العجم فان صح ان في بلادهم انما يطلقون البطيخ على الاصفر واما الاخضر فلا يطلقون على البطيخ الا

مقيدا

مقيدا امكن ان يقرر هذا الحكم في اهل تلك البلاد **الموضع الثاني قوله** وجوز لم
يدخل فيه هندي هذا مما اختلف فيه البغوي والغزالي والذي ذكره المصنف تبعا
للمحرر اتبع فيه الرافعي للبغوي وقال في الشرح ذكر في الكتاب يعني الوجيز انه لو حلف لا ياكل
الجوز يحنث بالهندي ولو حلف لا ياكل التمر لا يحنث بالتمر الهندي ويمكن ان يفرق بان الجوز
الهندي وان خالف الجوز المعروف في الشكل والصورة ولكنه قريب منه في الطبع والطعم والتمر
الهندي يخالف التمر المعروف صورة ولونا وطبعا وطعما والذي ذكره في التهذيب انه لا فرق
بين الصورتين ولا يحنث بالهندي منهما ولم يرجح الرافعي في الشرح واحدة من المقالتين ولكنه
جرى في المحرر على مقالة البغوي وما ذكره في الشرح من العرف ليس بمعتمد في الباب فان مدار
الباب على ما يتعلق بالاطلاق والتقييد لا على ما يتعلق بالمخالفة المذكورة فتلك المخالفة لها
مدخل في الربا لا في الايمان **والذي نقوله** في الجوز انه يغلب اطلاقه في الديار المصرية
والديار الشامية على هذا الشكل الصغير ولا يطلق الهندي غالبا الا بالتقييد وحينئذ يترجح
ما قال البغوي بالمعنى الذي ذكرناه وان كان في الهند او في غيره من البلاد يغلب اطلاقه على
الهندي او حلف من يفهم عند الاطلاق من ذكر الجوز الهندي فاني احنثه به **الموضع الثالث**
قوله والطعام يتناول قوتا وفاكهة وادما وحلوى هذا شيء ذكره الشيخ في المهذب والبغوي
في التهذيب وعللا ذلك بان اسم الطعام يقع على الجميع وقالا هل يحنث باكل الدرا فيه وجهان
احدهما لا يحنث لانه لا يطلق عليه اسم الطعام والثاني يحنث لانه يطعم في حال الاختيار ولذلك
جرى فيه الربا هذا ما ذكره في المهذب والتهذيب وقد حكى الرافعي في الشرح الوجهين في
الدرا ولم يرجح شيئا وجزم الماوردي في الدرا بعدم الحنث وهذا الذي ذكره هولا واتبعهم
الرافعي والمصنف ممنوع عندنا وذلك ان مقتضى هذا الكلام اناطة الايمان بما يناط به الربا او
بما يطلق لغة وان كان العرف على خلافه وهذا لا يصح على قواعد الشافعي فان الشافعي لم يذكر في
موضعه من الايمان اناطته بما في الربا وانما ينظر الى اللغة ان لم يعارضها عرف شرعي او عادي
على ما تقدم في الروس في جواب اشكال ابو زيد المروزي وحينئذ فنقول قد اشتهر الطعام
في الديار المصرية على ما يطبخ خاصة فمن قال لغيره اشتر لي بهذا الدرهم طعاما فاحضر له به
قمحا او شعيرا او باقلا او تمرا او زبيبا او تفاحا او بلحا او حلوى او جبنا او موزا عده من الحمقى وقال
له هذا طعام انما الطعام المطبوخ من قمحية او تمرية او فولية او زبيبية او ملوخية او بلقاس
او كشك او بسلا او عدس وهذا عرف مطرد لا يفهم هذا من اهل الديار المصرية وما جرى
مجراها الا هذا فلا يجري على يمينه الا ما يفهم من عرف بلده ولا يحنث بغير ذلك لا يوقف عندي
في هذا **فان قيل** فقد يقول القائل منهم لي ايام لم استطعم بطعام ويريد به انه لم ياكل خبزا
ولا غيره قلنا له لما قال لم استطعم دل على الاعم والكلام في اطلاق طعام او الطعام وقد نقل عن
عرف الحجاز انهم يطلقون الطعام على البر فان كان عرفهم هذا حملت ايمانهم عليه **فان قيل** هذا
خلاف نص الشافعي في الذي حلف لا يسكن بيتا فانه حنث البلدي يسكن بيت الجلد والشعر

والبلدي لا يفهم من البيت الا ما يعتاد سكناه في مصره من مساكن اهل بلده **فالجواب**
انهم يفهم اطلاق البيت على بيت الشعر والجلد ويقول بيوت العرب قلما فهم هذا حملنا
الاطلاقه على كل بيت ولا كذلك الطعام فانه يفهم منه هذا ولم نحنثه الا بما يفهمه ويكون مما
اطلق لغة او شرعا انما نلزمه به حيث بلغه ذلك الاطلاق وفهمه وقد نقل الماوردي انه
حكى عن محمد بن الحسن انه لا يحنث في الطعام الا باكل الحنطة وحدها اعتبارا بالحبة عرفا قال
الماوردي وهذا فاسد لقوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل يريد كل مطعم وفي العرف
منطلق بالعراق على الحنطة فكان حمله على عرف الشرع اولى **ونحن نقول** ليس هذا عرف
الشرع بل هذا مدلول اللغة وعرف الشرع ما تصرف فيه الشارع ونقله عن مدلوله اللغوي
الى امر غير مدلوله اللغوي ومدلول اللغة يقضى عليه بالعرف فقضينا على اهل كل بلد بما يتعارفونه
من اطلاقهم اذا لم يفهموا غير ذلك **الموضع الرابع قوله** ولو قال لا اكل هذه البقرة تناول لحمها
دون ولدها عبارة ناقصة فانه يتناول لحمها وشحمها ومخها وما ليس بلحم ولا شحم كالقلب وشحمة
العين وغير ذلك مما يوكل من الحيوان اذا ذكي **الموضع الخامس قوله** او من هذه الشجرة
فثمر دون ورق وطرف غصن عبارة ناقصة وتمامها ان يقول فثمر وجمار والمصنف اتبع في هذا
الكلام المحرر والرافعي اتبع فيه البغوي فانه قال ان كان لليمين حقيقة متعارفة ومجاز غير متعارف
فيحمل على الحقيقة المتعارفة مثل ان حلف لا ياكل من هذه البقرة يتناول لحمها دون الولد واللبن حتى لو
كانت حاملا او لبونا فاكل من لحم ولدها او شرب لبنها لم يحنث وان كان لها مجاز متعارف
وحقيقة غير متعارفة فانه يحمل على المجاز المتعارف مثل ان حلف ان لا ياكل هذه الشجرة يتناول
الثمرة دون الجذع والورق الا ان نبويه وما ذكره البغوي في تمثيل المجاز المتعارف بالثمرة ممنوع
فهذا مثال لحقيقة بعضها متعارف وبعضها غير متعارف فان الثمرة من الشجرة كما ان الورق من
الشجرة لكن المتعارف في الاكل انما هو الثمرة والجمار دون الورق والغصن وان كانا قد يوكلان الا
انه ليس بمتعارف فان اتفق ان كان الورق يوكل في بعض البلاد اكلا متعارفا كما في ورق بعض اشجار الهند
فانه اخبرني الثقة انهم ياكلونه وانه مثل الحلوى او احسن فهذا يحنث من اكل منه اذا كان قد حلف على ان لا
ياكل من هذه الشجرة **قوله** او لياكلن ذا الطعام غدا فمات قبله فلا شيء عليه فان مات او تلف
الطعام من الغد بعد تمكنه من اكله حنث او قبله فقولان كمكره وان اتلفه باكل او غيره
قبل الغد حنث وان تلف او اتلفه اخر فكمكره **تصحيح كلامه في مواضع احدها قوله**
فمات قبله فلا شيء عليه هذا اذا لم يقتل نفسه فان قتل نفسه قبل مجيء الغد فانه يحنث كما لو اتلف
الطعام قبل مجيء الغد وهذا اذا قتل نفسه ذاكرا الحلف مختارا فان كان مكرها او ناسيا الحلف
ففيه قولا حنث المكره والناسي ولم ار من تعرض لذلك فان قيل اذا قتل نفسه قبل دخول
وقت الصلاة لم يتعلق به شيء من جهة الفرض المستقبل اتفاقا فكيف يتعلق به الحنث من جهة
الحلف قلنا لانه مقصر بالحلف بخلاف الايجاب الشرعي وايضا فلان الايجاب الشرعي
في المستقبل غير منحصر وليس بعضه باولى من بعض فلم يجب فيه شيء بخلاف الحلف وقد يستبعد

الفقيه

الفقيه ذلك فيما اذا كان طال زمان الحلف كقوله لاكلن هذا الطعام بعد سنة ونحو ذلك ولا
مبالاة بالتهويل في ذلك لما قررناه ولو اغرق هذا الحالف نفسه للفوز من النار التي تحقق انها تحرقه
لو بقي في ذلك الموضع فهل نقول هو مختار فيكون حانثا في الحلف المذكور او نقول هو مكره والاظهر
الثاني **الموضع الثاني** جزم بانه لا شي عليه اذا مات قبل الغد ولم يذكر فيه قول المكره وذكر قولي
المكره فيما اذا مات قبل التمكن وهذا طريق جرى عليه البغوي في التهذيب فقال في الاولى لا شي عليه
وقال في الثانية فيه قولا المكره وخالفه صاحب التتمة فجزم في الموضعين بانه لا شي عليه وخالفهما
اخرون فاجروا الخلاف في الحالتين وعليه جرى الامام ونقله عن الاصحاب في صورة لاقضين حقك
غدا فقال قال الاصحاب موت الحالف قبل غد كفوت الطعام المحلوف عليه قبل الغد ووجه
التماثل بين ثم ذكر كلاما يتعلق بتحنيث الميت سنذكره بعد هذا وعلى ذلك جرى الغزالي ويوافق
ذلك ايراد البغوي وغيره فيما اذا حلف ليقضين حقه غدا فماتا او احدهما في اليوم ان في الحنث
قولي المكره وقد ذكر المصنف في الروضة تبعا للشرح فيما اذا قال لاقضين حقك غدا ومات الحالف
قبل دخول الغد او بعده وقبل التمكن ان من اثبت القولين فيما اذا اطلق ولم يقيد بالغد فانه
اثبتهما هنا ومن قطع بالمنع قطع بالمنع هاهنا ايضا وقد نقل مثل ذلك فيما اذا مات في صورة
الاطلاق قبل التمكن انه على قولي الاطلاق كذا نقله البغوي والمروزي وغيرهما وقطع المتولي
بانه لا يحنث وقضية هذا الكلام ان البغوي يجري القولين هنا فيما اذا مات قبل الغد والذي
وجدته في تهذيب البغوي في صورة الموت قبل الغد لا شي عليه كما ذكر في صورة الاكل وهو
يناسب طريقته لان في صورة الاطلاق دخل زمن البر بقوله لاقضين حقك وبقي النظر
في ضيقه واتساعه ويقال لصاحب الروضة فكيف قلت في صورة لياكلن هذا الطعام
غدا انه لو مات الحالف قبل مجي الغد فقيل هو كتلف الطعام قبل مجي الغد فيكون على الخلاف
والمذهب القطع بانه لا يحنث وهو الذي يقتضيه كلام ابن كج والبغوي وغيرهما ثم ينقل
عن البغوي وغيره ما يخالفه ولا تذكر الطريقة التي قلت انها المذهب بالكلية وسبب
هذا كتابة ما يرى من غير امعان في النظر والارجح عندنا طريقة القولين وهي التي نقلها
الامام عن الاصحاب اذ لا يظهر فرق بين تلف الطعام قبل الغد وموت الحالف والنظر
الى انه لم يبلغ زمن البر والحنث ينتقض بما لو مات بعد مجي الغد وقبل التمكن لان وجود
ادنى زمن من الغد لا يقال فيه انه بلغ زمن البر والحنث وقال الامام ان التحنيث بموت الحالف
لا خروج له الا على الخلاف في ان الحنث يتعجل او يتاخر فان قلنا يحصل الحنث غدا فلا وجه
لحنث الميت وان قلنا يحصل الحنث في الحال فاذ ذاك يجري الخلاف والاصح في فوت
الطعام وموت الحالف قبل الغد ان لا يحصل الحنث وذكر الغزالي في البسيط ما
ذكره الامام ثم قال وفيما ذكره نظر عندي فانه وان قلنا يتاخر الحنث لا يبعد الحكم به بعد
الموت وقد سبق السبب في الحياة واليمين السابقة هي السبب للكفارة وان قلنا يتعجل الحنث
فيبقى ايضا اشكال فيه فانه يحصل عن الياس والياس بعد الموت مرتب عليه او مقرون به

فيكون بوجه الكفارة وتحقق الحنث على مت هذا كلام الغزالي وفي صورة ما اذا قال
احداكما طالق وماتت واحدة منهما قبل ان تعين واحدة منهما للطلاق كلام للامام والغزالي له
بعض علقه بما نحن فيه وكذلك في صورة اعتاق احد العبدين فلم نطول بذكره لان علقته به
بعيدة ولكن لهذا علقه بايجاب الدية للقتيل في اخر جزء من اجزاء حياته فلو قيل به هنا لم يبعد
الموضع الثالث قوله وان مات او تلف الطعام في غد بعد تمكنه من اكله حنث هذا
الموضع مما اختلف فيه الترجيح بين الاصحاب فنذكره ثم نبين الارجح من الاختلاف فنقول
طريقة ابن سريج تخريج ذلك على قولي المكره ورجحها جمع من العراقيين قال الشيخ ابو حامد
في تعليقه فيما اذا تلف الطعام بعد مجي الغد مع القدرة على اكله المذهب انه على القولين ومن
اصحابنا من قال يحنث قولا واحدا لانه ترك الاكل مع القدرة عليه فهو كما لو حلف لياكلن هذا
الرغيف وامكنه اكله فلم يفعل حتى هلك حنث كذلك اذا امكنه اكله في غد فلم يفعل حتى هلك
وجب ان يحنث والمذهب الاول وانها على قولين وهذا الذي قاله هذا القايل غلط وذلك انه
اذا قال لاكلن واطلق تعلق الحكم فيه بالامكان وليس كذلك اذا قال لاكلنه غدا لانه تعلق
الحكم فيه بالوقت الا ترى ان الحج لما كان متعلقا بزمان مطلق من حيث انه على التراخي استقر
عليه بالامكان حتى اذا مات بعد الامكان كان ماثوما فيه معاقبا عليه ولما كانت الصلاة
متعلقة بزمان مخصوص تعلق الحكم فيها بالوقت ولو قال لاكلنه واطلق تعلق الحكم
فيه بالامكان فدل على الفصل بينهما وقال بعد ذلك فمن حلف لياكلن هذا الرغيف
اليوم انه اذا تلف بغير اختياره بعد ان امكنه فلم يفعل انه على اختلاف اصحابنا المذهب
انه على قولين ومنهم من قال يحنث قولا واحدا وقد مضى وقد ذكر الشيخ بعد ذلك
في صورة لاقضينك حقك غدا نظير ما ذكره فيما سبق وهذا الذي صححه الشيخ ابو حامد هو
الذي جرى عليه المحاملي وقال انه المذهب وقال الشيخ في التتمة انه الاشبه وكذلك
الروياني في البحر واشعر كلامه في الكافي بانه المعتمد في المذهب ولم يصحح الماوردي ولا
الشيخ في المهذب ولا ابن الصباغ في الشامل ولا العمراني في البيان شيئا في ذلك ولا
المراوزة فجزم جماعة منهم بالحنث منهم الفوراني والبغوي والمتولي وصحح اخرون القطع
بالحنث منهم الامام والغزالي في البسيط وجعل الامام والغزالي في البسيط الطريقة المثبتة
للخلاف ليس هو خلاف حنث المكره بل هو خلاف من مات في اثنا الوقت هل يعصي وكلام
الفوراني في لاقضينك حقك غدا نحوه وقد ذكر المصنف في الروضة ان المذهب الحنث وفي
الشرح الاظهر وان ثبت انه الحنث ههنا لتفويته البر بالاختيار لذلك ذكره صاحب
الكتاب في الوسيط واليه ميل الاكثرين وهو الجواب في التهذيب ولم يذكر الرافعي ترجيح طريقة
القولين عن احد الا قوله والطريقة الثانية اشبه اشبه عند الروياني وقد قال في الشرح
الصغير ان الاشبه طرد الخلاف لان جميع الغد وقت الاكل وقد تخرج ذلك على الخلاف في ان
من مات في اثنا الوقت ولم يصل هل يكون عاصيا لان التاخير عن اول الغد جائز كتاخير الصلاة عن

اول الوقت

اول الوقت ثم الذي رجحه الاكثرون من الخلاف انه يحنث لتفويته البر بالاختيار ويقال
للرافعي من الاكثرين الذين ذكروا الخلاف ورجحوا الحنث ولا نعلم احدا ذكر ذلك الا الغزالي في الوسيط
وكذلك ان المعروف في المسالة طريقان احدهما تخريج ذلك على قولي المكره والثانية القطع بالحنث
ولم نر احدا يقول مع تخريج ذلك على قولي المكره ان الارجح الحنث وما حكاه الامام والغزالي في البسيط
من ان الطريقة الثانية تخريج الخلاف على الخلاف فيمن مات في اثنا الوقت فهي غير معروفة ولهذا
صححا القطع بالحنث واما ما ذكره في الوسيط من ان فيه وجهين يلتفتان على ان من مات في اثناء
الوقت هل يعصي بترك المبادرة والصحيح انه لا يعصي لان للوقت فسحة التاخير والصحيح انه يحنث
لانه فوت البر مع امكانه وهذا الذي ذكره الغزالي في الوسيط لا يعرف في كلام احد من الطريقين
فما نسبه الرافعي الى الاكثرين من الترجيح مع ثبوت الخلاف مردود لان الذي يحكم بحنثه قاطع به ومن
يخرجه على قولي المكره يصحح عدم الحنث ومن يحكي طريقة مثبتة الخلاف من خلاف من مات في اثناء
الوقت الموسع هل يعصي يصحح طريقة القطع بالحنث فظهر ان الذي قاله الرافعي في ذلك غير معتمد فان
قال قايل فما ترجحون من الطرق قلنا كنا نرجح طريقة القطع بالحنث ولها شاهد من مقتضى
نص الشافعي في الام ومختصر المزني فانه قال في الام اذا حلف الرجل فقال والله لاكلن هذا الكراث
غدا او لالبسن هذا الثوب غدا او لاركبن هذه الدواب غدا فماتت الدواب وسرق الطعام
والثياب قبل الغد فمن ذهب الى طرح الاكراه عن القياس طرح هذا قياسا على الاكراه وساق
الكلام على ذلك وقضية هذا ان تلف الطعام من الغد ليس كتلفه قبل الغد فيحتاج الى التفصيل بين
الامكان وعدمه وهذا يشعر بالحنث مع الامكان ولكنا الان رجحنا عدم الحنث لنص صريح او ظاهر
وجدناه في الام في ذلك وهو قوله رضي الله عنه في ترجمة من حلف على امر ان يفعله غدا ففعله اليوم
لو حلف ليعطينه حقه غدا فمات من الغد بعلمه او بغير علمه لم يحنث فهذا نص الشافعي فيما اذا
حلف المديون ليعطينه حقه غدا فمات صاحب الدين من الغد علم الحالف ذلك او لم يعلم انه لا
يحنث لان موته بغير اختيار من الحالف فلا حنث على الحالف وكذلك اذا تلف الطعام من الغد لان
الطعام يتعلق الحلف به كما يتعلق الاعطا بصاحب الدين ولم يفرق الشافعي بين ان يتمكن الحالف من
اعطايه في الغد وبين ان لا يتمكن واشار الى ذلك بقوله علم الحالف ذلك ام لم يعلم وحينئذ
استقر الجواب عندنا انه لا يحنث مع بقا الوقت الذي يمكن فيه البر لو بقي الطعام وظهر ان المذهب
المعتمد خلاف ما في الشروح والروضة والمحرر والمنهاج وعلى طريقتنا لو قتل نفسه قبل مجي الغد
فانه يحنث لاني اذا حنثته فيما اذا قتل نفسه قبل مجي الغد على ما تقدم فها هنا اولى ولو قتل نفسه في
صورة الصلاة بعد التمكن من فعل الصلاة قضيت بقضايا نه **الموضع الرابع قوله** او قتله فقولان
كمكره هذا في الموت مقيد بان لا يقتل نفسه كما سبق فان قتل نفسه باختياره فانه يحنث كما
سبق واما في صورة تلف الطعام فهو مقيد بان لا ينسب الى تقصير في تلفه فلو جات الهرة وكان
يمكنه دفعها فلم يدفعها فاكلته او صغيرا وكان يمكنه دفعه فلم يفعل فاكله فانه يحنث **الموضع
الخامس قوله** وان اتلفه باكل او غيره قبل الغد حنث محل هذا فيما اذا اتلفه وهو ذاكر حلفه ه

يختار في اكله فاما اذا اتلفه وهو ناس حلفه او مكره على اكله فانه لا يحنث على الاصح من القولين في
حنث الناسي والمكره **الموضع السادس والسابع قوله** وان تلف او اتلفه اخر فكمكره هذا
اذا تلف بعد الغد بغير تقصير منه فان تلف بتقصير منه لا يكون كمكره بل يحنث **وقوله** او اتلفه
اجنبي هذا اذا لم يمكنه دفعه فان امكنه دفعه فلم يدفعه فانه يحنث **قوله** او لاقضين حقك
عند راس الهلال فليقض عند غروب الشمس اخر الشهر فان قدم او مضى بعد الغروب قدر
امكانه حنث وان شرع في الكيل حينئذ ولم يفرغ لكثرته الا بعد مدة لم يحنث **فصحح كلامه في**
موضعين احدهما قوله فليقض عند غروب الشمس اخر الشهر عبارة لا يظهر فيها المقصود بل يظهر
فيها خلاف المقصود وذلك ان المعتبر ان يقضي عقب غروب الشمس ولو قضى عند الغروب لكان
حانثا وما اوقع المصنف في ذلك الا عبارة المحرر فانه قال فينبغي ان يقضيه في اخر الشهر عند غروب
الشمس وهذا الذي في المحرر وهم لان القضا في اخر الشهر يحنث به وكان الصواب ان يقول
فليقضه اول الشهر وكانت عبارة المنهاج في اخره محتملة لان يكون العامل فيها غروب فلم يكن صريحة
في الوهم كما في المحرر والعبارة التي يظهر فيها المقصود ان يقول فليقض عقب غروب الشمس او فليقض
عند دخول الشهر وقد قال المصنف في الروضة تبعا للشرح قال لاقضينك حقك عند راس
الهلال او مع راس الهلال او عند الاستهلال او مع راس الشهر فهذه الالفاظ تقع على اول جزء من
الليلة الاولى من الشهر ولفظنا عند ومع يقتضيان المقارنة فان قضاه قبل ذلك او بعده حنث
فينبغي ان يعد المال ويرصد ذلك الوقت فيقضيه فيه وما ذكره المصنف في الروضة من انه ينبغي ان
يعد المال ويترصد ذلك الوقت فيقبضه فيه ممنوع فانه انما حلف على القضا عند راس الهلال
ويكفي في ذلك ان يشرع في اسباب القضا من ذلك الوقت فاذا وجد في احضار المال ذلك الوقت
ووزنه كان ذلك مقتضيا لبره وان لم يوجد حقيقة قضا الدين عند راس الهلال ولهذا لو احتاج الى
زمن طويل في العمل او الوزن لم يحنث بعد الشروع في ذلك من اول جزء من تلك الليلة وذكر الرافعي
في الشرح عن الامام والغزالي كلاما اسقطه المصنف في الروضة وهو قول الرافعي ذكر الامام وصاحب
الكتاب في الوسيط ان هذا لا يكاد يقدر عليه فاما ان يسامح فيه ويقنع بالتمكن او يقال التزم محالا
فيحنث بكل حال وهذا لا ذاهب اليه هذا هو الذي سقط من الروضة ثم قول الرافعي عن الامام
والغزالي انهما ذكرا عن بعض الاصحاب ان له فسحة في الليلة الاولى لان اسم راس الهلال وراس
الشهر يقع عليهما وهذا قد ذكره المصنف في الروضة والتسامح والقناعة بالممكن هو الذي نذهب
اليه ونعول عليه وفي الحاوي للماوردي فان شرع في حمله اليه مع راس الشهر وكان بعيد
الدار منه حتى مضت الليلة او اكثر لم يحنث لانه يعتبر الامكان وان كان الحق مما يطول زمن انقضائه
كمائة كر من بر اتسع زمان بره اذا شرع في القضا مع امكان راس الشهر وامتد بحسب الفراغ
من كيل هذا القدر حتى لو امتد اياما فان اخذ عند راس الهلال في جمع ما يقضيه ويحصله
للقضا حنث ولو اخذ في نقله اليه لم يحنث لان نقله شروع في القضا وليس جمعه شروعا
فيه فان قيل ففي الام في ترجمة من حلف في امر ان لا يفعله غدا ففعله اليوم قال الربيع

عن حكاية

عرجا به مذهب مالك فانا نقول فمن حلف ليقضين فلانا ماله راس الهلال او عند راس الشهر
او اذا استهل الشهر او الى استهلال الهلال ان له ليلة تهل الهلال ويومها حتى تغرب الشمس
ولذلك الذي يقول الى رمضان له ليلة الهلال ويومه وكذلك اذا قال الى هلال شهر كذا او كذا
فله حتى يهل ذلك الشهر فان كان له الى ان يهل الهلال فله ليلة الهلال ويومه قال الشافعي
واذا حلف ليقضينه حقه الى راس الشهر او عند راس الشهر او الى استهلال الهلال او عند
استهلال الهلال وجب عليه ان يقضيه حين يهل الهلال اي ياخذ في قضايه من ذلك الحين وما
ذكره الشافعي في قوله الى راس الشهر او الى استهلال الهلال فيه كلام للمزني والاصحاب فمن مختصر
المزني ولو حلف ليقضينه ذلك عند راس الهلال او الى راس الهلال فروي في الليلة التي
يهل فيها الهلال حنث يعني اذا لم يقضه وانما قال في الليلة التي يهل فيها الهلال لانه اذا رئي
الهلال بالنهار فهو لليلة المستقبلة على حال فلا يحنث في النهار قال المزني قد قال فمن حلف
ليقضينه حقه الى رمضان فاهل انه حانث لانه حل قال المزني هذا اصح كقوله الى الليل
فاذا جا الليل حنث وما ذكره المزني في قوله ليقضينه حقه الى رمضان هو موجود في الام
وقال الشافعي في توجيهه وذلك انه اذا حل بالهلال كما تقول ذهب حق فلان على فلان كذا او كذا
الى هلال كذا او كذا فاذا اهل الهلال فقد حل الحق واختلف الاصحاب فقال ابو اسحق الامر كما
قال في الام وجعل الى يحتمله لمعنى مع وللحد ولا يحنث بالشك وعلى هذا فقوله الى رمضان لا يصح
ان يكون بمعنى مع رمضان لان ذلك يقتضي مع جميع رمضان وليس بمراد فتعين ان يكون حدا
ومن الاصحاب من قال الى حد فيكون وقت الوفا ما بين اليمين وراس الهلال وفصل ابن ابي
هريرة بين قوله الى راس الهلال وبين قوله الى الهلال او الى استهلال الهلال فجعل الى راس الهلال
وقتا مثل قوله عند راس الهلال وجعل الى الهلال او الى استهلال الهلال حدا احتاج عند التصحيح
ابو حامد في تعليقه وانفقت الطرق على ان قوله الى رمضان حد لا وقت ووقع للمصنف
في الروضة اثبات الخلاف في قوله الى رمضان وهو وهم فانه قال ولو قال لاقضينه حقك الى راس
الشهر او الى رمضان فالاصح انه من شرط تقدم القضا على راس الشهر وعلى رمضان وهو كقوله
عند راس الشهر وما ذكره من الخلاف في قوله في رمضان ليس في الشرح وهو وهم كما تقدم
الموضع **الموضع الثاني قوله** فليقض عند الى اخره صوابه فليأخذ في القضا عند دخول
الشهر وقد تقدم ذلك مبسوطا **قوله** او لا اتكلم فسبح قرا قرانا فلا حنث او لا اسلم
فسلم عليه حنث وان كاتبه او راسله او اشار اليه بيده او غيرها فلا في الجديد وان قرا اية
افهم بها مقصوده وقصد قراة لم يحنث والا حنث **تصحيح للامام في مواضع احدها قوله**
فسبح فلا حنث هذا عندنا خلاف الارجح والارجح انه يحنث لانه تكلم ولكنه لم يتكلم الناس وهو
لم يحلف على ان لا يكلم الناس وقد قال ابن الصباغ في الشامل اذا حلف لا يتكلم فسبح او كبر اصحابنا
لم يذكروه والذي يقتضيه القياس انه يحنث فعرف من ذلك ان العراقيين لم يذكروا هذا
الفرع وذكره في البيان ان سبح او كبر فيه وجهان ذكرهما ابن الصباغ احدهما لا يحنث لقوله

صلى الله عليه وسلم ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الادميين انما هي التسبيح والتكبير
وقراءة القرآن والثاني يحنث فانه يجوز التجنب ان يتكلم به فاشبه سائر كلامه وما ذكر في
البيان عن ابن الصباغ من حماية الوجهين لم اقف عليه في الشامل والذي ذكره في الشامل
ما قدمته لك ولعله التبس على صاحب البيان والذي جزم به جمع من المراوزة الجنب وسيم
البغوي والمتولي وذكر الامام الحنث عن الاصحاب ثم ذكر احتمالا وعلى ذلك جرى الغزالي ولعل الوجه
انما حكاه الرافعي من هذا الاحتمال فاثبت في ذلك الوجهين وجرى عليه المصنف في الروضة فقال
ولا يحنث بالتسبيح والتكبير والتهليل والدعاء على الصحيح لان اسم الكلام عند الاطلاق ينصرف الى
كلام الادميين في محاوراتهم وما اشعر به كلامه من ضعف الخلاف عجيب فاقوى الوجهين وهو
القياس انه يحنث ويدل له من السنة ما رواه الترمذي وابن ماجه من حديث ام حبيبة
زوج النبي صلى الله عليه وسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كلام ابن ادم عليه لا له الا امر بمعروف
او نهي عن منكر او ذكر الله ورواه ابن السني في اول عمل اليوم والليلة ولفظه كل كلام ابن ادم عليه
الا امر بمعروف او نهي عن منكر او ذكر الله عز وجل وروى الترمذي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تكثروا الكلام بغير ذكر الله فان كثرة الكلام بغير ذكر الله
قسوة في القلب وان ابعد الناس من الله القلب القاسي فقد اتفق الحديثان ان ذكر الله تعالى
داخل في كلام ابن ادم وقصيه ذلك انه كلام وانه متكلم وذلك يقتضي حنثه ويقول اذا سمعت
تسبيح انسان سمعت كلام فلان واما ما احتج به العدم حسبه من قوله صلى الله عليه وسلم
ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الادميين يعني مخاطباتهم لان معاوية بن الحكم كان قد
قال لعاطس يرحمك الله فخاطبه بالدعاء فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ان مثل هذا لا يكون في
الصلاة وفرق بين ان يتكلم الانسان ويخاطب الادميين والتكلم اعم والمنهي عليه اخص فلا يكون
في الخبر دلالة على ان التسبيح ليس بكلام فالكلام لغة هو اللفظ المفيد فائدة يحسن السكوت
عليها والعرف قاض بان من نطق بشيء سمي متكلما فيقال تكلم الصغير وانما سمعوه يقول بابا ونحو
ذلك ويقولون لمن يسبح تكلم بالتسبيح فان قيل فانتم توافقون على ان من حلف لا يتكلم
لا يحنث بقراءة القرآن قلنا لان في القرآن اعتقادات في اصول الدين لا تجري في غيره فلم ينفتح
الباب في ذلك ولهذا منع السلف ان يقول الانسان لفظي بالقرآن مخلوق ولم يمنع احدا
ان يقول لفظي بالتسبيح مخلوق ولان الحنث ممنوع من قراءة القرآن الا فيما فيه اذن شرعي
ولم يمنع من التسبيح اجماعا **الموضع الثاني قوله** او لا يكلمه فسلم عليه حنث هذا اذا سلم عليه
في غير الصلاة فاما الامام الحالف ان لا يكلم زيدا فسلم من صلاته والمأموم خلفه وحده او مع
غيره او كان المأموم هو الحالف على ان لا يكلم الامام او لا يكلم زيدا وهو من جملة
المأمومين او ليس بمأموم ولا امام وانما هو جالس خلف المصلي او في ذلك الموضع وقد
تقدم انه لا يحنث في هذه المسائل كلها في الذي حلف لا يسلم عليه ففي الذي حلف لا يكلمه
اولى **الموضع الثالث قوله** ولو كاتبه او راسله او اشار اليه بيده او غيرها فلا في

الجديد

الجديد يقتضي ان يحنثه بما ذكر هو القديم وليس كذلك بل الذي في القديم ان كان قديما انما هو في
المكاتبة او الرسالة ولم يذكر الاشارة باليد ولا غيرها ولكن هذا مما الحقه الاصحاب ولا يعتبر المراسلة
بل القول في الرسالة من غير اعتبار بفاعله وايضا فليس هو قديما بل هو الجديد في الام ومختصر
المزني قال في الام في ترجمة من قال لامراته انت طالق ان خرجت الا باذني فاذا حلف ان لا
يكلم رجلا فارسل اليه رسولا او كتب اليه كتابا فالورع ان يحنث ولا يتبين لي ان يحنث لان الرسول
والكتاب غير الكلام وان كان يكون كلاما في حال ومن حنثه ذهب الى ان الله عز وجل قال وما كان لبشر
ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا الاية وقال ان الله عز وجل قال في
المنافقين قل لا تعتذروا لن نؤمن لكم قد نبانا الله من اخباركم وانما نباهم باخبارهم بالوحي الذي ينزل به
جبريل على النبي صلى الله عليه وسلم ويخبرهم النبي صلى الله عليه وسلم بوحي الله ومن قال لا يحنث قال
ان كلام الادميين لا يشبه كلام الله عز وجل كلام الادميين بالمواجهة الا ترى لو هجر رجل رجلا
كانت الهجرة محرمة عليه فوق ثلاث فكتب اليه او ارسل وهو يقدر على كلامه لم يخرجه هذا من
هجرته التي ياثم بها هذا كلامه في الام وفيه ذكر القولين وفي مختصر المزني ولو كتب اليه كتابا او ارسل
رسولا اليه فالورع ان يحنث نفسه ولا يتبين ذلك لان الرسول والكتاب غير الكلام قال المزني
هذا به وبالحق اولى قال الله عز وجل ايتك ان لا تكلم الناس ثلاث ليال سويا فخرج على قومه من
المحراب فاوحى اليهم ان سبحوا بكرة وعشيا فافهم ما يقوم في الفهم مقام الكلام ولم يتكلم وقد
احتج الشافعي بانه الهجرة محرمة فوق الثلاث فلو كتب او ارسل وهو يقدر على كلامه لم
يخرجه هذا عن الهجرة المحرمة التي ياثم بها قال المزني فلو كان الكتاب كلاما يخرج من هجرته ودل
ايراد الربيع والمزني على القولين فان قيل ليس فيهما الا قوله الورع ان يحنث قلنا قد قال في الام
ومن حنثه فذكر حجته وهذا ظاهر في اثبات القولين على ان طايفة من الاصحاب لم تثبت قولين
وقالت ان القديم اراد به في الورع وهذه الارادة التي ذكروها وقد صرح بها في نص الام والمختصر وحكى
الماوردي عن جمهور الاصحاب الى انه حكاية عن مذهب غيره وانه لا يحنث بذلك قولا واحدا **الموضع
الرابع قوله** وان قرا اية افهم بها مقصوده وقصد قراءته لم يحنث والا حنث يقتضي انه اذا
لم يقصد التفهيم ولا القراءة انه يحنث وليس كذلك بل المعتمد انه لا يحنث في هذه الصورة وانما قلنا
انه لا يحنث لانه لم يكلمه ولا ينافي هذا انه لا يحرم على الجنب مثل ذلك وان تبطل الصلاة بمثل هذا
عند من قال ذلك لانه ليس بقران اذا لم يقصد القران فلا يحرم على الجنب وتبطل به الصلاة
ولا يلزم من كونه ليس بقران ويحرم على الجنب ان يحنث به لما في اليمين من القدر الزايد وهو
ان لا يكلم زيدا ولو كان حلف ان لا يتكلم حنث به لانه تكلم وهذا امر واضح فكان ينبغي ان يقول
وان قرا اية وقصد القراءة او اطلق لم يحنث والا حنث **قوله** او لا مال له حنث بكل نوع
وان قل حتى ثوب بدنه ومدبر ومعلق عتق على صفة وما وصى به ودين حال وكذا مؤجل في الاصح
تصحح كلامه في مواضع احدها قوله حنث بكل نوع عبارة ناقصة وتمامه من مال وفي
المحرر يحنث اذا كان له مال من اي نوع كان **الموضع الثاني قوله** وان قل محله فيما اذا قل يحنث

يكون متمولا فاما الحبة الواحدة من الحنطة والسمسمة الواحدة فلا في انه لا
يحنث بها فلو قيل فقد قال الامام في الاقرار بالمال الوجه قبول التفسير بالثمرة الواحدة
حيث تكثر لانه مال وان لم يتمول في ذلك الموضع هكذا ذكره العراقيون وقال كل متمول
مال ولا ينعكس وقد ذكر المصنف في ذلك في الشرح وقال تبعا للشرح ونلتحق حبة
الحنطة بالثمرة قلنا لا يجري مثل هذا في الايمان لان الايمان يعتبر فيها العرف ومثل
هذا لا يعد في العرف مطلقا مالا والاقرار يستعمل فيه اليقين فلا ينزل الايمان على الاقرار
الموضع الثالث قوله ومدبر محله في مدبر الحالف فاما مدبر مورث الحالف
الذي تاخر عتقه بصفة اعتبرت في عتقه من دخول دار ونحو ذلك فانه لا يحنث الوارث
الحالف على ان لا مال له بهذا المدبر لانه لا يملك التصرف فيه بخلاف المدبر في حياة المدبر
الموضع الرابع قوله ومعلق عتق على صفة محله في حياة المعلق فاما بعد موت المعلق فقد
تقدم انه لا يحنث الوارث بحلفه على انه لا مال له وكذا الموصي باعتاقه بعد موت الموصي
فان قيل لو قتل واحد من هولاء كانت قيمته للوارث فهلا صححتم الحنث فيه كالمستولدة
قلنا المستولدة يتصرف فيها بالاجارة والوطي والاستخدام مكاتب ما لا بخلاف العبيد
المذكورين ولو نظر الى قيمة لا ينقض بالمكاتب فانه تجب قيمته لو قتل لسيده ولا يحنث به
كما سياتي لانه غير متصرف فيه الموضع الخامس قوله ودين حال وكذا موجل في
الاصح يستثنى منهما الدين الذي للسيد على المكاتب فانه لا يحنث به وانما استثنيت هذا لانهم
يعللون الحنث في الحال بانه تجب فيه الزكاة والدين الذي على المكاتب لا تجب فيه الزكاة سوا كان
دين نجم او معاملة بنا على ان دين المعاملة الصادرة بين السيد ومكاتبه يسقط بالتعجيز وهو الاصح
الموضع السادس اثبت الخلاف فيما بعد كذا لا فيما قبلها وفيما قبلها خلاف من امرين احدهما
قال في التتمة خرج في المسالة وجه اخر من قول الشافعي في القديم ان الزكاة لا تجب في الدين والامر
الثاني اذا كان الدين على معسر او جاحد فان فيه خلافا مشهورا وثالث في الجاحد انه كان له بينة
به حنث والا فلا الموضع السابع اطلق انه لا يحنث بالدين الحال فيتناول ما اذا كان على معسر
او جاحد وقد صحح في التتمة فيهما انه لا يحنث لكن قال الرافعي في الشرح ان اقواهما وهو المذكور
في الوجيز انه يحنث كما في الموسر لثبوت المال في ذمته والذي اقوله ان المستثنى من ذلك
ما اذا مات المديون ولم يخلف تركة فان الحالف حينئذ انه لا مال له لا يحنث بالدين الذي على هذا
الميت قطعا لانه صار في حكم العدم الموضع الثامن قوله لا مكاتب في الاصح تستثنى
منه المكاتب الكتابة الفاسدة فانه يحنث به لانه يملك التصرف فيه وقد صرح بذلك الماوردي
في مماليكه الموضع التاسع قوله الاصح يقتضي ان الخلاف وجهان وليس كذلك فالخلاف
فيه اما قولان واما طريقان واما قول ووجه وكونه وجهين اضعف الانظار وسبب هذا
ان الشافعي نص في الام ومختصر المزني على ان من حلف بعتق ما يملك وله امهات واولاد ومدبرون
واشقاص من عبيد عتقوا عليه الا المكاتب الا ان ينويه لان الظاهر ان المكاتب خارج من ملكه

الروضة تبعا

بمعنى

بمعنى داخل فيه بمعنى وهو يحول بينه وبين اخذ ماله واستخدامه وارش الجناية عليه ولا
زكاة عليه في ماله ولا زكاة الفطر في رقبته وليس كذلك ام ولده ولا مدبره فادخل في الام كل
اولئك داخل في ملكه له اخذ اموالهم وله اخذ ارش الجناية عليهم ويجب عليه الزكاة في اموالهم
لانه ماله فان ذهب ذاهب الى ان يقول المكاتب عبد ما بقي عليه من كتابته درهم فانه يبقى
عبدا في حال دون حال لانه لو كان عبدا بكل حال كان مسلطا على بيعه واخذ ماله وما وصفت من
انه يحال بينه وبينه عند هذا يضعف في هذين الحالين ونقل الشيخ ابو حامد من العراقيين ان الربيع
قال بعد ذكره ما سبق سماعي من الشافعي انه اذا كان له مكاتب عتق عليه ولم اقف على هذا في الام
فاثبت جمع من الاصحاب ابو اسحق المروزي وعين في ذلك قولين وذلك في قوله ملكي واذا لم يكن ملكا
على النص المشهور فلا يكون مالا وعلى القول الاخر يكون ملكا والملك والمال سواء فثبت القولان في حنثه
بالمكاتب في قوله لا مال له ولم يثبت جمع من الاصحاب رواية الوسع فقطعوا انه لا يعتق عليه في
قوله مما يملكه فثبت فيه طريقان وجزم الماوردي والفوراني في الابانة بانه يحنث بدخول صورة المال
فخرج من ذلك طريقة ثالثة واذا كان النص في انتفاء ذلك المكاتب انتفت ماليته بطريق الاولى والنص
باثبات ملكه هل يقتضي اثبات ماليته فيه وجهان فخرج من ذلك نص ووجه واما الوجهان فذهبا
ضعيف او مردود واعلم انه قد وقع في الشرح والروضة كلام في صورة المال والملك ملتبس وذلك
اما لانهما سواء واما للتخليط وقع فقد ذكر في الروضة ترديدا في الحنث بالمكاتب في صورة المال فقال ولا
يحنث بالمكاتب على الاصح وقيل الاظهر وقيل قطعا وقوله وقيل قطعا لم يذكره في الشرح الا في
قوله مما يملكه احرار هل يدخل المكاتب فيه وفي البيان طريقة قاطعة بانه لا يحنث بالمكاتب فاعتقد
صاحب الروضة ان القاطع في قوله مالي وليس كذلك وانما هو في البيان في قوله لا مملوك عبدا
وله مكاتب ثم قال في الشرح وذكر في الحنث بام الولد وجهان اصحهما الحنث لان رقبتها
مملوكة للسيد هامنافعها وارش الجناية عليها وهذا التوجيه انما يصلح للحالف على الملك لا على المال
وقال في اخر الكلام ولو حلف لا مملوك له حنث بام الولد واسقط ذلك من الروضة في
صورة لا مملوك له لاعتقاده انها ذكرت فيما سبق وليس هذا مستقيم لان الذي سبق في لفظه
مالي وذلك فيه وجهان والذي هنا في لفظ ملك ولا خلاف في انها ملك للاجماع على جواز وطيها
ولو كانت غير مملوكة له على رأي لامتنع وطيها على ذلك الرأي وذكر الوافي في لفظ لا مملوك انه يحنث
بالوقف ان قلنا انه ملكه وبالمنفعة المستحقة واسقط ذلك في الروضة لاعتقاده انه
ذكر ذلك في لفظه مالي وقد سبق ان هذا مردود وفي الشرح في لفظه مالي انه لا يحنث بالوقف
ان قلنا الملك لله تعالى او للواقف وان جعلناه للموقوف عليه فوجهان جاريان في المستولدة وهذا
صحيح في لفظ مالي فاما في لفظ ملك فانه يحنث بالموقوف اذا قلنا انه ملك له قطعا ويحنث بالمنفعة
المستحقة لانها ملك له قطعا وظهر من ذلك كله ان كل موضع ثبت المال ثبت الملك واذا انتفى
كون الشيء مملوكا انتفى كونه مالا ولا يلزم من اثبات الملك اثبات المال فالمستولدة ملك قطعا
وفي كونها مالا وجهان وكذا المنفعة مملوكة للموصى له بها وللمستأجر قطعا وفي كونها مالا وجهان

واعلم ان المصنف لم يتعرض للمستولدة في الذي تكلم عليه من قوله لا مال له ولكنه ذكر في
الاقرار انه لو اقر بمال قبل تفسيره بالمستولدة على الاصح فيوخذ من ذلك انه يحنث بها في قوله
لا مال له على الاصح **قوله** او ليضربنه فالبر بما يسمى ضربا الى قوله او ليضربنه مايه مرة لم يبر بهذا
يصح كلامه في مواضع احدها ولا يشترط الايلام خالفه بعد ذلك بقوله فوصله الم
الكل واعلم ان هذا الموضع قد وقع في كلام المصنف في الروضة هنا انه لا يشترط الايلام وحكى
وجه ضعيف انه يشترط الايلام وقد سبق في كتاب الطلاق والذي سبق في كتاب الطلاق انه
يشترط الايلام على الاصح وقيل لا يشترط بل يكفي الصدمة والى هذا مال الامام وقال في الايلام
وحده لا يكفي وانه لو وضع عليه حجرا ثقيلا فانصدم تحته لم يكن ضربا وان الم قال والصدم وحده
لا يكفي وانه لو ضربه بانملة لا يقال ضربه وكان المعنى في اسم الضرب الصدم بما يولم او يتوقع فيه
ايلام ووقع في الشرح الكبير في الطلاق ان الاشهر اعتبار الايلام وفي الشرح الصغير نقل
عن الاكثرين انهم لم يشترطوا الايلام واكتفوا بالصدمة وهذا يقتضي خللا في احد النقلين
والخلل فيما وقع في الشرح والروضة في كتاب الطلاق وان الذي ذكره الاصحاب في الطريقين هنا
انه لا يشترط الايلام ويستوفي خلاف ذلك للامام مالك الحجة للمذهب فعرف من ذلك
ان الذي ذكره في المنهاج هنا بقوله ولا يشترط الايلام صحيح لكنه خالفه بعد ذلك بقوله فوصله
الم الكل فاذا اول هذا على انه اراد نقل الكل اتفق الكلامان ولكن فيهما تنبيها عليه ليعلم ما فيه
الموضع الثاني قوله ولا يشترط ايلام عبارة ناقصة وتمامه ولكن يشترط ان يكون المضروب
ممن يتالم ليخرج بذلك الميت وقد ذكر المصنف في الطلاق ولو علق برؤية زيد او لمسه او قذفه
يتناوله حيا وميتا بخلاف ضربه وقد ذكر المصنف في الروضة هنا من زيادته لو ضرب ميتا
لم يحنث ولو ضرب مغمى عليه او مجنون او سكران حنث لانه محل الضرب بخلاف الميت ذكره
البغوي وهذا الذي ذكره في الميت قد ذكره الرافعي في كتاب الطلاق وذكره المصنف في
الروضة هناك تبعا له فقال واتفق الاصحاب على انه لا يقع الطلاق اذا كان المضروب ميتا وشذ
الروياني فحكى فيه خلافا ولم يشذ الروياني بذلك فالمخالف هو ابن الصباغ وقد يحنث بما يقتضي
الوقوع وحكاه صاحب البيان عنه لكنه مخالف لنص الشافعي في الام في باب استحقاق الكتابة
ولفظه ان ضربت فلانا فانت حر فضرب فلانا بعد ما مات لم يعتق لان الضرب انما يقع على
الاحيا هذا كلام الشافعي ويمكن الفرق بين هذا وبين الحدود ان الحدود للزجر والميت لا يتوجه
اليه الزجر ولا تكليف عليه وقول الشافعي لان الضرب انما يقع على الاحيا ان كان اخذه من العرف
فمسلم وان كان اخذه من تصرف الشرع بالنسبة الى الحد ونحوه فقد تقدم الفرق وهذا
الذي ذكره في الميت محله فيما اذا كان الحلف قبل موته او بعده ولم يعلم بموته واما لو علم بموته
وقال والله لا اضرب هذا الحجر فضربه حنث واعلم انهم لم يتعرضوا لما اذا ضربه وهو
نايم والقياس انه لا يحنث اذا قال لا ضربت فلانا فان حلف على ترك ضربه نايما حنث بضربه نايما
كما سبق في الميت **الموضع الثالث قوله** ولا يشترط الايلام الا ان يقول ضربا

شديدا

شديدا يقتضي انه يكفي الايلام وليس كذلك بل لابد من ضرب يطلق اهل العرف عليه شديدا
وفي التهذيب للبغوي لو قال ضربا شديدا فلا يبر الا بضرب مولم يسمى شديدا وما ذكره
البغوي من اعتبار الامرين ممنوع فقد تحصل الشدة عرفا ولا يحصل الايلام كما اذا ضرب من
جلد رجليه ثخين ضربا شديدا ومن ثخن جلد رجليه لا يتالم فهذا ان تصور يكفي ان يسمى شديدا
والا فلابد مع الايلام من الشدة وهذه المسالة لم يذكرها المصنف في الروضة ولا الرافعي في
الشرح وذكر الشافعي في الام ومختصر المزني قوله ضربا شديدا على انه لا يكتفى فيه بالضرب
الخفيف بخلاف قوله ضربا وفي النهاية لابد من الايلام الناجع ثم لا حد في ذلك يقف عليه عنده
والرجوع الى ما يسمى شديدا وهذا يختلف لا محالة باختلاف حال المضروب **الموضع الرابع**
والخامس قوله او ليضربنه مائة سوط او خشبة فشد مائة وضربه بها ضربة او
بعثكال عليه مائة شمراخ بر فيه نقص في موضع ويخالفه تصحيح في موضع فاما النقص ففي قوله
فشد مائة وتمامه مما سماه ففي مائة سوط شد مائة سوط وفي مائة خشبة شد مائة
من الخشب فلو اختلف بان شد ما سماه او بعضه من هذا وبعضه من هذا لم يبر على ما سنذكره
واما الموضع الذي خالف فيه التصحيح فهو ان قوله ولو بعثكال عليه مائة شمراخ يتعلق بالصورتين
وهما ضرب مائة خشبة وضرب مائة سوط فاما في مائة خشبة فقد جزم المصنف في
الروضة تبعا للشرح بانه يبر بالعثكال على ما ذكر فيه قال في الشرح وفيه عدول عن موجب
اللفظ فانه لم يضربه بمائة خشبة وهذا الذي جزم به المصنف تبعا للشرح من انه يبر
بذلك قد جزم به الشيخ ابو حامد وغيره وفي النهاية انه متفق عليه وقول الرافعي عدول
عن موجب اللفظ الى اخره ممنوع وذلك ان الشماريخ من جنس الاخشاب فكانها ساقط
رقيقة الا انها لينة فان قيل هذا لا يسمى في العرف خشبا فلا ينبغي ان يبر بها الا في صورة
مائة لا في صورة مائة خشبة قلنا لما كان اهل العرف يطلقون خشبة على السلخة الرقيقة من
الخشب دل ذلك على ان عرفهم ان ما كان من الخشب وان رق يسمونه خشبة وخصوا هذا
بالشمراخ اللينة ومع ذلك لو قيل لهم هذا ليس من الخشب لانكروا عليه ويطلقون على الجمار
الاسفل خشبا مع انهم ياكلونه فدل هذا على ان العرف في ذلك متفق مع اللغة فيبر بهذا
قطعا واما في قوله مائة سوط فقال المصنف في الروضة ولو قال مائة سوط فالصحيح انه
لا يبر بعثكال عليه مائة شمراخ وانما يبر بان يجمع مائة سوط فيشدها ويضربه بها دفعة
او خمسين ويضربه بها دفعتين او سوطين ويضربه بها خمسين مرة وقيل يبر بالعثكال كما في
لفظ الخشبة وعبارة الشرح في ذلك واذا قال مائة سوط فالظاهر انه لا يحصل البر
بان يضربه بعثكال عليه مائة شمراخ ولكن يبر بان يجمع مائة سوط ويشدها ويضربه بها
دفعة واحدة ثم قال وفيه وجه انه وان ذكر السوط يبر بالعثكال كما في لفظ الخشبة وهذا
ما اورده صاحب التهذيب وما ذكره الرافعي من الظاهر يوافقه ايراد الشيخ ابو حامد وفي

النهاية ظاهر كلام البندنيجي والمحاملي وابن الصباغ والبغوي انه يبر وفي الوسيط وعين ان ذلك
لا يجري على الصحيح لانها من جنس الاختشاب لا من جنس السياط هذا كلامه في النهاية وابن الصباغ
اسمع في ذلك القاضي ابا الطيب والذي في الوسيط ذكره الامام عن جماهير الاصحاب فقال
فاما اذا قال لاضربنه مائة سوط فالذي ذهب اليه جماهير الاصحاب انه لا يحنث واللفظ
ما ذكرنا والسمراخ ذو القضبان الصغار فانه لا يسمى سياطا وهذا بين وذكر شيخي وجماعة
اخران لفظ السياط ولفظ الخشبات لا يختلف فان السوط فيه دقيق وفيه متوسط
والباب في ذلك كله مبني على التخفيف كما ذكرناه وظهر من قول الامام عن جماهير الاصحاب
ان الضرب بالعثكال لا يكفي في صورة مائة سوط لانه ليس العثكال من جنس السياط واما
قوله الله سبحانه وتعالى وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث فانه يحتمل ان يكون
حلف ليضربنها مائة ويكفي في ذلك العثكال ايضا واما حديث الزاني الذي مرض حتى صار جلدا
على عظم فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ياخذوا له مائة شمراخ فيضربوه بها ضربة
واحدة فذلك من التصرف الشرعي في قول الله تعالى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وهل
يجري هذا التصرف في مائة سوط فيه نظر واذا جرى فهل يصل من الشرعي الى الوصي
هذا منشا الاختلاف والمعتمد انه لا يبر في قوله مائة سوط بالعثكال لما قررناه وظهر موضع
التصحيح على المنهاج وانه لا بد من مائة خشبة من الخشب او ما يكون من جنسه وهو الشماريخ
وانه لا بد في مائة سوط من الاسواط ولا يكفي الشماريخ على الاصح فان قيل فقد ذكر المصنف
في الروضة في صورة ليضربنه مائة خشبة او ليجلدنه مائة ان شاء مائة سوط وضربه بها فقد
وفى بموجب اللفظ ولذلك العثكال فادخل الاسواط في الحلف على الخشب قلنا ما وقع في
الروضة محمول على صورة الحلف بمائة سوط لا بمائة خشبة ولو حلف ليضربنه مائة جلدة
فانه يكفي بالعثكال لان الجلد سمي جلدا لوقوع اثره على الجلد وهو مقتضى فاجلدوا كل واحد
منهما مائة جلدة مع الذي فعله النبي صلى الله عليه وسلم بالمريض فان فيه ذلك التصرف مختص
بالمريض فلم ادخلتموه في الحلف بغير قيد المرض قلنا لان الايمان يكفي فيها باد في المسمى فظهر
الامر واضح فان قيل فلو حلف ليضربنه بالسوط فقد جزم المصنف في الروضة تبعا
للشرح بانه لا يبر بالعصا والشماريخ لانه ليس سوطا وحكما عقب ذلك الخلاف في انه يبر
بالعثكال في صورة مائة سوط وهذا في باد الراي قد يحتمل انه غير صحيح علما بان هو صحيح
لان الحلف انصب الى السوط فلا يبر بغيره جزما واما مائة سوط فان الحلف فيه يتوجه الى
المائة المضافة الى السوط والاضافة قد تصرف فيها الشرع فامكن ان ينزل الحلف على التصرف
الشرعي على وجه **الموضع السادس قوله** يبر ان علم اصابة الكل او براهم بعض على بعض
قوله الم الكل يضبط براهم بضم الهاء على انه مصدر رو المعنى او علم براهم بعض على بعض ويحتمل
ان يضبط براهم بفتح الهاء على انه فعل ويكون معطوفا على قوله علم ولا يكون داخلا في معمول

علم

علم ويبعد هذا ان كلامه في الروضة تبعا للشرح يقتضي ان الصورة الثانية داخلة في
معمول العلم فانه قال حصل البر ان تحقق ان الجميع اصاب بدنه والمراد باصابة الجميع وجهان
اصحهما انه لا يشترط ان يلاقي جميع الضربات بدنه او ملبوسه بل يكفي ان ينكبس بعضها على
بعض بحيث يناله ثقل الجميع ولا يضر كون البعض حايلا بين بدنه وبين البعض كالثياب وغيرها
مما لا يمنع تاثر البشرة بالضرب والثاني انه لا يكفي الانكباس بل يشترط ملاقاة الجميع بدنه او
ملبوسه فعلم من هذا الكلام ان صورة التراكم داخلة في معمول علم ولو لم يكن داخلا في معمول
العلم لكانت هذه العبارة تتناول صورة الشك وقد ذكرها بعد ذلك في زيادته لكن لنا معه
في زيادته كلام به تبين التحقيق في الموضعين وحمل ان يضبط تراكم بفتح الكاف ويكون معطوفا على
اصابة على تقدير ان ويكون التقدير ان علم اصابة الكل او ان تراكم بعض على بعض الى اخره ويزول
هذا المصدر لكن حذف الحرف المقتضي لذلك شاذ فصار الضبط الاول هو المعتمد فاذا
تقرر ذلك كان مقتضاه ان علم تراكم بعض على بعض من غير علم مماسة الجميع يحصل به البر وهو
مخالف في ذلك لظاهر نص الشافعي في الام ومختصر المزني فانه قال في الام فان كان يحيط
العلم انه اذا ضربه بها ماسته كلها فقد بر وان كان يحيط العلم انها لا تماسه كلها لم يبر وذكر
نحو ذلك في المختصر وهو الذي جرى عليه الشيخ ابو حامد وغيره من العراقيين فاعتبروا اصابة
الجميع وهو محتمل وظاهره مع ظاهر النص وذلك في العثكال الذي لم تشد شماريخه ممكن
وكذلك ما شد من غيره من اسفله ونزل الاعلى محلولا وفي النهاية في ذلك خلاف مشهور بين
الاصحاب فذكر الوجهين ولم يرجح شيئا واتبعه الغزالي على ذلك في البسيط لكن في الوسيط اشعر
كلامه ترجيح الاكتفا بانكباس وبه جزم في الوجيز وجزم به البغوي في التهذيب فمن هنا رجح
الرافعي هذا واتبعه المصنف وهو الارجح لان المسالة خرجت عن قاعدة الباب للتخفيف فيكفي فيها
الانكباس ويكون الظاهر النص غير مراد لصعوبة ذلك في الذي بني على التخفيف والارخاص وقول
المصنف فوصل اليه الم الكل قد تقدم ان هذا خلاف الاصح المعتمد فيحمل كلامه على النقل ويصير المعنى
فوصل اليه ثقل الكل **الموضع السابع قوله** في زيادته لو شك في اصابة الجميع بر على النص
هذا الشك الذي ذكره ان حمل على التردد الذي يشمل الراجح والمرجوح والمساوي كما هو اصطلاح
الفقها كان مقتضياه انه اذا كان الراجح عنده انه لم يصبه الجميع انه يبر وهذا لم ينص عليه الامام
الشافعي ولا قاله احد من الاصحاب **ونحن نذكر** نص الشافعي رضي الله عنه في ذلك وكلام اصحابه
قال الشافعي في الام وان كان العلم معيبا قد يماسه ولا يماسه فضربه بها ضربة لم يحنث في الحكم
ويحنث في الورع فقال الشيخ ابو حامد ردا على قول المزني ان البر لا يحصل مع الشك ان الظاهر
من حال السياط اللطاف والشماريخ الوطية انها اذا اصابت البدن تفرقت واصاب جميعها
البدن فقد وجد الفعل المحلوف عليه من طريق الظاهر فحكم بحصول البر وقولهم ان ههنا شكا ليس
بصحيح لانا ما حكمنا بالبر بالشك وانما حكمنا به بالظاهر وقد يتعلق الحكم تارة باليقين وتارة بالظاهر
الا ترى ان من كان مشاهدا للقبلة فانه يصلي اليها بيقين ويسقط الفرض عنه كذلك هاهنا وعلى

ذلك جرى المحاملي في التجريد والشيخ في المهذب وغيرهم وفي النهاية الوجه عندنا ان يقع الضرب على
حاله يحصل بغلبة الظن على حصول المطلوب منها ولو لم يغلب على الظن فيبعد اعتقاد البر من غرض
ثم ذكر الاحتجاج بقول الله تعالى وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث فاثبت الضرب ونفى الحنث
والمسالة مبنية على طرف صالح من التخفيف والرخصة واذا كان المعتمد في ذلك الكتاب فينبغي ان
يقع الاقتصار على ما يشعر به ظاهر الكتاب **فان قيل** ان كان كذلك فلم اشترطتم غلبة الظن **قلنا**
لا اقل منها والضغث اذا تحقق الضرب به وقضبانه لينة المعطف فيغلب على الظن اذا كان ما جا به
الحالف ضربا ولم يكن امساسا محضا ان المقصود يحصل اذا كانت الالة متهياه لما ذكرناه وجرى
الغزالي على نحو ذلك ولم يقع في كلام احد انه اذا غلب على ظنه انه اذا لم يصبه الجميع انه بر واما
اذا كان حاله مترددا من غلبة ظن فظاهر ما ذكره الاصحاب من تقييد غلبة ظن الاصابة الحنث
لكن هنا امران احدهما ما يتعلق بغلبة الظن المتعلقة بالعالم والاخر ما يتعلق بالحالف فاما العالم
فانه يبني الامور على ما يغلب على ظنه بالدليل واما صاحب الواقعة فقد لا يغلب على ظنه في الواقعة
المشخصة ما غلب على ظن العالم ففرق الاصحاب بين قوله لا دخلن الدار اليوم الا ان يشا زيد ومات
زيد ولم تعلم مشيته فانه يحنث اذا ذكر الدخول ذلك اليوم وبين قوله لاضربنه مائة ضربة
وشك بان الضرب سبب ظاهر بحال البر عليه وهذا هو الذي ينظر فيه المجتهد فيبني الاحكام عليه
ثم الحالف اذا قال لم يغلب على ظني ذلك وانا شاك قلنا له لا يحنث اعتبارا بالسبب الظاهر وصار
هذا كما لو راى ظبية تبول في ماء كثير من بعد فجا فوجده متغيرا فان النص انه نجس احالة على
السبب الظاهر ولا اثر لشك المتوضي لان المجتهد قد اناط ذلك بالسبب الظاهر كذلك هنا
لا اثر للشك مع وجود هذا السبب الظاهر وكذلك من قال لزوجته انت طالق ليلة القدر
وقال ذلك قبل مضي ليلة من اول العشر الاخير فانها تطلق بالطعن في الليلة الاخيرة من الشهر
وان كان المعلق شاكا والطلاق لا يقع بالشك لانا نقول ثبت انحصار ليلة القدر في العشر
الاخير عند الشافعي بالظن القوي المتعلق بالاجتهاد فاوقع الطلاق على المعلق المذكور وان
كان المعلق شاكا في وجود الصفة اعتبارا بظن المجتهد كذلك ها هنا ظهر بجمع من اصحابه
فرق بين صورتي الضرب والمشية من جهة السبب الظاهر في الضرب فاقروا النصين
قرارهما ثم نظروا بعد ذلك الى حال الحالف فاذا كان شاكا ولم يغلب على ظنه شي من
الطرفين فقال جمع يكفيه ما قاله المجتهد من البر وقال اخرون لا بد ان يغلب على ظن الحالف
اصابة الجميع كما غلب على ظن المجتهد فان لم يغلب على ظنه حنث **فان قيل** ففي صورة
التعليق ليلة القدر لو ان المعلق غلب على ظنه انها ليست منحصرة في العشر **قلنا** لا يعتبر
الشافعي ظنه لقيام الدليل عند الشافعي بخلافه وهذا الخلاف ما اذا غلب على ظن الحالف
عدم اصابة الجميع فانه لا بر كما تقدم والفرق ان دليل ليلة القدر امر لا يتعلق بفعل
المعلق بل جات الادلة فيه من الاحاديث الصحيحة فلم تعتبر غلبة الظن هناك واما صورة
الضرب فان الذي يتعلق بنظر المجتهد من الفرق بالسبب الظاهر راجع الى فعل الحالف والحالف

اخبر بحاله

اخبر بحاله فاعتبر غلبة ظنه فان قيل فلم لا اعتبر شكه المستوى قلنا هذا محل الخلاف
والارجح عدم الحنث نظرا الى الرخصة والتخفيف فان قيل فهل لا قلتم عند غلبة ظن الحالف
انه لم يصب الجميع انه لا حنث نظرا الى الرخصة والتخفيف قلنا لا رخصة مع غلبة ظن الحالف
انه لم يصب الجميع مع انه هو الضارب وصار هذا كما لو غلب على ظن المشتري المحرض في العرية
ما يخالف الرخصة فانه لا يثبت الرخصة حينئذ ولو خرص الخارص العارف بحيث غلب على
ظنه وجود شرط الرخصة وغلب على ظن المشتري خلاف ذلك قبل العرية بغلبة ظن الخارص
نظرا الى معرفته كما في ليلة القدر او الى المشتري ويفرق بان ليلة القدر ظهرت ادلتها
بالخبر الثابت عن الصادق المقطوع بعصمته صلى الله عليه وسلم فلذلك لم ينظر الى غلبة ظن المعلق
بخلاف الخارص فانه انما ظهر له ذلك الخرص وتخمين هذا محتمل والارجح الثاني ولو ان الحالف
حلف ان فلانا ليضرب فلانا مائة فضرب فلان فلانا بالعثكال وغلب على ظن الضارب وصول
الجميع وغلب على ظن الحالف خلافه فهذا موضع تردد لانه اجتمع هنا ظنان ظن المجتهد المفرق
بينها وبين صورة الانكباس وظن الضارب والارجح اعتبار غلبة ظن الحالف واذا تقرر لك ذلك
عرفت ان قول المصنف انه لو شك في اصابة الجميع بر على النص مقيد بقيدين احدهما ان
يكون الضرب بحيث يغلب على الظن وصول الجميع ان اعتبرنا المماسة او ثقل الجميع ان اكتفينا
بالانكباس وهذا يتعلق بالمجتهد والثاني ان لا يغلب على ظن الحالف انه لم يصل الجميع بل يكون على
ذلك واحد من امرين اما بان يغلب على الظن اصابة الجميع واما بان يشك شكا مستويا ويكون
قول المصنف في الروضة في الفرق بالنسبة الى نظر المجتهد وقوله في زيادته هكذا صور
الجمهور مسالة الخلاف فيما اذا شك وذكر الدارمي وابن الصباغ والمتولي انه اذا شك حنث
وانما لا يحنث على المنصوص اذا غلب على ظنه اصابة الجميع وهذا احسن ولكن الاول اصح متعلقا
بحال الحالف وبقيد غلبة تصحيح انه لا يحنث بحاله استوا طرفي شكه فاما اذا غلب على ظنه
عدم اصابة الجميع فلا يبر كما تقدم ووجه المصنف ما صححه بانه بعد هذا الضرب
شك في الحنث والاصل عدمه وهذا التوجيه ليس بقوي فانه يقابل بمثله بان يقال لانه
شاك في حصول البر والاصل عدمه وانما يقال في توجيهه لان السبب الظاهر الذي اناط
به المجتهد البر قد حصل ولا اثر لشك الحالف نظرا الى الرخصة والتخفيف كما سبق تقريره ولم
ار من حرر هذا الموضع على هذا الاسلوب والحمد لله علام الغيوب الموضع الثامن قوله
او ليضربنه مائة مرة لم يبر بهذا هذا هو خلاف الصورة التي ذكرها في المحرر والصورة
التي ذكرها في المحرر ولو حلف ليضربنه مائة ضربة لم يبر بذلك وهذه الصورة التي ذكرها
في المحرر فيها وجهان والصورة التي ذكرها في المنهاج لا خلاف فيها في انه لا يبر فيها بالعثكال
ونحوه وانه لا بد من وجود مائة واحدة بعد واحدة الى تمام المائة بخلاف مائة ضربة فان
فيها وجهين في كتب الطريقين اصحهما انه لا بد من التعدد وكان ينبغي ان يشير باشارة
البعيد بان يقول لم يبر بذلك لوجود الفصل بزيادته قوله او لا افارقك حتى استوفي

حتى فهرب ولم يمكنه اتباعه لم يحنث الى قوله وفي غيره القولان **فصحح كلامه في مواضع**
احدها قوله فهرب عبارة ناقصة وتمامها قبل استيفا الحالف المحلوف على استيفائه وان
كان المراد واضحا **الموضع الثاني قوله** في زيادته الصحيح انه لا يحنث اذا امكنه اتباعه
محله فيما اذا كانا واقفين او ماشيين ولم يقف الحالف ولا قصر في الخطا فاما اذا وقف الحالف فقد
ذكرها المصنف بعد ذلك تبعا للمحرر واما اذا قصر في الخطا ولم يقصر المحلوف عليه فانه يحنث
الحالف كما اذا وقفا **الموضع الثالث قوله** او افلس ففارقه ليوسر حنث كان الاحسن
ان يقال فاعسر ومع ذلك ففيه تفصيل وهو انه ان فارقه بالزام الحاكم ففيه قولا حنث المكره
واعلم ان الشافعي رضي الله عنه قال في الام ومختصر المزني في الافلاس ان فيه قولي المكره بعد
حكاية الربيع له عن مذهب مالك انه يحنث وقد اختلف الاصحاب في هذه المسالة فاطلق الشيخ
ابو حامد ان فيه قولي المكره وقيد البندنيجي القولين بما بعد ثبوت فلسه وحجر الحاكم عليه
وقيد المحاملي محل القولين بما اذا قسم الحاكم ماله وقيد ذلك ابو علي الطبري بما اذا الزمه الحاكم
ان يفارقه وعلى هذه الطريقة جرى المصنف في الروضة تبعا للشرح وهي الطريقة القوية
قوله او لا ارى منكرا الا رفعته الى القاضي الى قوله وان لم ينو بر برفع اليه بعد عزله **تنبيه**
فيه على ان قوله حتى مات يعني الحالف وان محل حنثه جزما في صورة موت الحالف والصورة
التي ذكر فيها الحنث بعد ذلك ما اذا لم ير المنكر بين يدي القاضي الذي يبر بالرفع اليه فان راه
فقال المصنف في الروضة تبعا للشرح قال في الوسيط لا معنى للرفع اليه وهو يشاهده
وقال المتولي انما يحصل البر بان يخبره به ولو راى المنكر بعد اطلاع القاضي عليه فوجهان
احدهما انه فات البر بغير اختياره فيكون على القولين واصحهما وبه اجاب البغوي انه يبر
بالاخبار وصورة الرفع وما ذكره المصنف في الصورة الاولى لم يرجح فيها شيئا وقد نص في
الام على ما قاله المتولي فهو المعتمد ولفظه وان علماه جميعا فعليه ان يخبره وان كان ذلك
مجلسا واحدا هذا نصه وبه يتايد التصحيح الذي اجاب به البغوي وهذا مما يتناوله
لفظ المنهاج ولكن ذكرناه للتنبيه عليه ولذكر النص الذي به الفتوى **قوله** حلف لا
يبيع او لا يشتري فعقد لنفسه او لغيره حنث ولا يحنث بعقد وكيله له او لا يتزوج او لا
يطلق او لا يعتق او لا يضرب فوكل من فعله لا يحنث الا ان يريد ان لا يفعل هو ولا وكيله او لا
ينكح حنث بعقد وكيله له لا بقبوله هو لغيره او لا يبيع مال زيد فباعه بالنسبة حنث والا
فلا **وصحح كلامه في موضعين احدهما قوله** او لا ينكح حنث بعقد وكيله هذا مخالف
لمقتضى نصوص الشافعي ومخالفا لقاعدته والدليل ولما عليه الاكثرين من الاصحاب والمعتمد في
الفتوى اما النصوص فانها موجودة في الام ومختصر المزني وترجم عليها في الام من حلف على
شي ان لا يفعله فامر غيره بفعله وذكر النصوص في الشرا والطلاق والبيع والضرب ولم
يقض بالحنث بفعل المامور موجها ذلك بانه لم يل ذلك بل نص على انه لو حلف لا يبيع لرجل
شيا فدفع ذلك الرجل سلعته الى الحالف فباعها لم يحنث لانه لم يبعها للذي حلف انه لا يبيعها له

الا ان

الا ان يكون نوى الا يبيع سلعة يملكها **وقاعدته** فهو النظر في ذلك الى الحقيقة وهي في
الصورة المذكورة غير موجودة ولهذا يصح ان يقال ما باع وانما باع وكيله والحقيقة لا يصح
نفيها واما الدليل فلان النظر في ذلك الى الاسناد اللغوي والاسناد في اللغة انما هو لفاعل
ذلك الا ترى انه يصح من الوكيل البيع وان كان موكله نائما او لم ير السلعة المبيعة وكان الوكيل
قد راها فلم يكن الموكل حانثا بذلك لانه لم يتناوله حلفه واما كلام الاصحاب في ذلك فقد جزم
بعدم الحنث فيه الماوردي في الحاوي والشيخ في المهذب والتنبيه وابن الصباغ في الشامل
والعمراني في البيان وحكى الخلاف في صورة التزويج عن ابي حنيفة كما صنع الماوردي
ومن جزم به من المراوزة القفال في شرح التلخيص والصيدلاني وحكاه الامام في
النهاية عن قطع الاصحاب به في الطرق وقطع به الغزالي واما مقابل هذا فلم ار احدا
اعتمده الا البغوي فانه قطع به وفي الكافي للخوارزمي حلف لا ينكح فوكل في قبول النكاح
المنقول في الشامل انه لا يحنث كما في البيع والشرا والمنقول في طريقنا وهو المذكور
في التهذيب انه يحنث وهو قول ابي حنيفة لان احكام النكاح لا تتعلق بالوكيل وقوله
والنقل في طريقنا ممنوع لما تقدم عن القفال والصيدلاني والامام والغزالي ولقول
الامام ان الاصحاب قطعوا به في الطرق وحينئذ ظهر ان الذي في المنهاج تبعا للمحرر
غير معتمد وان جزم به الرافعي في النكاح في الكلام على التوكيل وان المعتمد في الفتوى ما قررناه
ولو حلفت المراة ان لا تتزوج او لا تنكح فعقد عليها وليها فان كانت مجبرة فعلى قولي المكره وان
كانت غير مجبرة واذنت في التزويج فزوجها الولي حنثت في يمينها ولم ار من تعرض للمراة الا
الدارمي في الاستذكار ولم يتحرر لي كلامه لعدم وثوقي بما في النسخة فان فيها ما يقتضي انها
لا تحنث وليس كذلك في حالة اعتبار اذنها **الموضع الثاني قوله** لا بقبوله هو لغيره
يعني النكاح يشعر بانه متفرع على ما قدمه وان من لا يحنثه هناك يحنثه هنا وقد صرح بهذا
الاشعار في الروضة تبعا للشرح ولولا تصريحه بذلك في الروضة لما تعقبنا كلامه هنا
لجواز ان يكون غير مفرع على ما قبله ولكنه لما قال ذلك في الروضة تبعا للشرح اشعر ان
كلامه في المنهاج تبعا للمحرر جار على مقتضى ما في مبسوطيهما وعبارته في الروضة في ذلك
بعد حكاية الوجهين السابقين ولو قبل لغيره نكاحا فمقتضى الوجه الاول الحنث ومقتضى
الثاني المنع والثاني هو الذي قطع به البغوي وجرى عليه المصنف هنا وما قاله في الروضة
تبعا للشرح مردود فقد جزم الامام والغزالي بعدم الحنث في هذه مع جزمهما في الوجه
الاول وهو عدم الحنث ايضا وقال في النهاية اذا قال زيد لا اتزوج وقال عمرو لا اتزوج يعني
وحلفا على ذلك ثم وكل زيد عمروا حتى قبل له نكاح امراة فلا يحنث الموكل ولا الوكيل وقد قطع
الاصحاب بهذا في الطرق وذكر الصيدلاني هذا ايضا ولكن خالف في مسالة وهي ما اذا قال
لا اكلم امراة تزوجها زيد فقبل وكيل زيد له نكاح امراة فكلمها قال الصيدلاني يحنث لان
معناه لا اكلم زوجة زيد وهذه زوجة فلا ينظر الى المتعاطي وهو كقوله لا اكلم عبدا ملكه زيد

فاشتراه وكيل زيد يحنث بكلامه قال الامام عن كلام الصيدلاني هذا انه على القطع
خطا على المذهب والاصحاب نصوا على انه لا يحنث في الصورة التي ذكرها الصيدلاني ولست
انكر ان ما ذكره الصيدلاني له وجه من الكلام وليس من المذهب في شي وفي الروضة تبعا
للشرح حلف لا تكلم امراة تزوجها زيد فكلم امراة تزوجها لزيد وكيله ففيه الوجهان فيما
لو حلف لا يتزوج فزوج وكيله له وهذا الذي ذكره المصنف مردود فان الوجهين لا ياتيان
هنا والمقطوع به في هذه الصورة انه لا يحنث وانفرد الصيدلاني فحنثه في هذه الصورة
مع موافقته على صورة لا اتزوج بانه لا يحنث بنكاح الوكيل كما سبق فظهر من هذا كله انه اذا حلف
لا يتزوج فقيل لغيره نكاح امراة انه لا يحنث على الوجهين معا خلاف ما ذكره المصنف في
الروضة تبعا للشرح ونزلنا كلام المحرر والمنهاج على اصلهما وهو مبسوط في الفوايد المحضة
على الرافعي والروضة **الموضع الثالث قوله** ولا يبيع مال زيد فباعه باذنه حنث والا
فلا يستثنى من قوله والا فلا ما اذا باعه بغير اذنه لكن باذن الحاكم في الممتنع ونحوه او باعه
الحالف لكونه ظافرا بغير جنس حقه تفريعا على انه يستقل ببيعه وهو الاصح كما سياتي في
اول الدعاوي ومسالة بيع الظافر لم ار من تعرض لها وكذلك اذا باع ماله باذن وليه
اذا كان محجورا عليه وضابط ذلك ان يبيعه بغير اذنه او باذن الحاكم بيعا صحيحا ولو قال
المصنف فباعه بيعا صحيحا حنث والا فلا لكان مختصرا شاملا وقد ذكر المصنف في الروضة
تبعا للشرح حلف لا يبيع لزيد مالا فباع ماله باذنه او اذن الحاكم بحجر او امتناع حنث
ولو باع بغير اذنه لم يحنث لفساد البيع وما ذكره فيما اذا باعه باذن الحاكم بحجر او امتناع
في صورة ما اذا حلف لا يبيع لزيد مالا متعقب فانه لم يبع لزيد انما باع للحاكم فهو نايب
الحاكم قطعا لا نايب المحجور عليه ولا الممتنع والدليل على هذا ان الحاكم انما يقم في ذلك من يصلح
للنيابة عن الحاكم في ذلك وكان المصنف تبعا لاصله التبس عليه صورة لا يبيع مال
زيد بصورة لا يبيع لزيد مالا والذي اجبنا به وذكرنا ضابطه انما هو في صورة مال زيد
فليتنبه لذلك فانه من الدقايق وقد ذكر المصنف في صورة التوكيل ما يرد على ما ذكره
هنا وذكر المصنف في الروضة تبعا للشرح عقب ذلك شيا يتعلق بما نحن فيه وانما
يتخيل ايراد بعضه على الضابط الذي قد ذكره ويزيل الخيال فيه بما سبق من الفرق بين
مال زيد ولزيد مالا قال لو وكل زيد وكيلا في بيع ماله واذن له في التوكيل فوكل
الوكيل الحالف فباع وهو لا يعلم نص في الام انه لا يحنث وهو تفريع على احد القولين في حنث
الناسي وهذا النص الذي ذكره المصنف في الروضة تبعا للشرح ليس في الام والذي فيها
اذا حلف الرجل لا يبيع لرجل شيا فدفع المحلوف عليه سلعته الى الحالف فباعها لم يحنث
لانه لم يبعها للذي حلف ان لا يبيعها له الا ان يكون نوى ان لا يبيع سلعة يملكها فلان فيحنث
فجعل الشافعي العلة في عدم الحنث انه لم يبعها له وهذا لا فرق فيه بين الجاهل والعامل ثم قال
المصنف في الروضة تبعا للشرح في الصورة المذكورة وقال المتولي ان كان اذن لوكيله ان

يوكل غيره

يوكل غيره حنث لانه باع لزيد بغير اذا علم او قلنا يحنث وان كان اذن له في التوكيل عن نفسه
فباع لم يحنث لانه لم يبع لزيد بل لوكيله وان اطلق الاذن في التوكيل فعلى الخلاف في ان من يوكله
وكيل الموكل او وكيل الوكيل وما ذكره المصنف تبعا لاصله عن المتولي متعقب فان اللام في قوله
لزيد بمعنى عن وانما هي لام العلة ومعناه لا يبيع لاجل فلان شيئا وحينئذ فلا فرق بين ان يعلم
او لا يعلم او يقول لوكيله وكل عني او عنك او يطلق لان هذا انما يجي على ان اللام بمعنى عن فاما
اذا كانت بمعنى لاجلي فلا يحنث الحالف مطلقا فان قيل هل لا جعلت اللام بمعنى من
والمعنى لا يبيع من رجل قلنا لا يستقيم لقوله الا ان يكون نوى ان لا يبيع سلعة يملكها فلان
فيحنث ولو كانت اللام بمعنى من لم يحنث لان بيعها من صاحبها باطل وبيعها من غيره لا يحنث به
اذا كانت بمعنى من فبطل هذا التقدير فان قيل هل لا جعلت اللام للملك قلنا لا يستقيم لقوله بعد
ذلك الا ان يكون نوى الا يبيع سلعة يملكها فلان فيحنث وذكر المصنف عقب ما سبق لو
قال لا يبيع لي زيد مالا فوكل الحالف رجلا في البيع واذن له في التوكيل فوكل الوكيل زيدا
فباع حنث الحالف سوا علم زيد او لم يعلم لان اليمين منعقدة على نفي فعل زيد وقد فعل زيد
باختياره وهذا الذي ذكره المصنف مخالف لنص الشافعي في الام فانه قال في هذه
الصورة ان كان نوى ان لا يبيع لي بامري لم يحنث وان كان نوى ان لا يبيعها بحال حنث لانه
قد باعها واما ما ذكره المصنف من انه يحنث الحالف سوا علم زيد ام لم يعلم متعقب فيما
اذا لم يعلم وذلك انه اذا لم يعلم وكان ممن يبالي بالحالف يحنث لو علم حلفه لم يقدم على البيع
فانه لا يحنث الحالف ببيعه في حال جهله **قوله** او لا يهب له فاوجر له فلم يقبل لم
يحنث وكذا ان قبل ولم يقبض في الاصح ويحنث بعمرى ورقبى وصدقة لا اعارة ووصية
ووقف او لا يتصدق لم يحنث بهبة في الاصح او لا ياكل طعاما اشتراه زيد لم يحنث بما اشتراه
مع غيره وكذا لو قال من طعام اشتراه زيد في الاصح ويحنث بما اشتراه سلما ولو اختلط
ما اشتراه بمشترى غيره لم يحنث حتى يتيقن اكله منه ما له او لا يدخل دارا اشتراها زيد
لم يحنث بدار اخذها بشفعة **تصحح كلامه في مواضع احدها قوله** فاوجب لم يحنث
ثم ذكر الوجهين فيما بعد كذا يقتضي انه لا خلاف فيما قبلها وليس كذلك فالخلاف في صورة
الايجاب ايضا عن ابن سريج لكنه لم يذكره ايضا في المحرر وخلافه ضعيف بخلاف خلاف
القبض فانه قوي ووقع في الروضة تبعا للشرح في خلاف ما اذا اوجب ولم يقبل
المحلوف عليه انه خرج على هذا الخلاف فيما اذا اعمر او ارقب ولم يصحح العقدين وعبارة
الرافعي في هذا وتخرج على هذا الخلاف وهذا التخريج الذي ذكره الرافعي والمصنف
تبعا له لا يصح لان الايجاب هنا صدر صحيحا وكان يصح العقد لو قبل بخلاف العمرى
والرقبى اذا قلنا ببطلانهما فانه لا يتناولهما المطلق قطعا لان المطلق انما يتناول الصحيح
وانما اوقع الرافعي في هذا التخريج الاكلام صاحب التتمة فانه قال فاما اذا قلنا لا يصح
فالحكم فيه كما لو وهب ولم يقبل وقد ذكرناه وصاحب التتمة قد ذكر قبل ذلك اذا اوجب ولم

يقبل وانه لا يحنث خلافا لابن سريج فاعتقد الرافعي ان خلاف ابن سريج يجري في هذا
ايضا وهو غلط لان ابن سريج وجه وجهه بانه يقال وهب فلانا فلم يقبل فلان وهذا
لا ياتي في العمري والرقبى الباطلين **الموضع الثاني قوله** وكذا ان قبل ولم يقبض في الاصح
هذا الموضع مما اضطرب فيه كلام الاصحاب في الترجيح فاما العراقيون فان ايراد اكثرهم
يقتضي انه يحنث بمجرد العقد من غير توقف على عقده وبذلك صرح البندنيجي وقال
قولا واحدا يحنث بمجرد العقد ولهذا قال الامام في النهاية ان العراقيين قالوا
اذا حصلت الهبة والقبول فالذي جرى في حكم البر والحنث بلا خلاف وانما التردد
اذا قال وهبت ولم يقبل الموهوب الهبة وهذا الذي نقله الامام عن العراقيين لم يجد
ما يخالفه الا في التنبيه فانه قال وان وهب ولم يقبض لم يحنث وقيل يحنث فحكى الخلاف
ورجح انه لا يحنث ولكنه لم يذكر ذلك في المهذب ولا ذكره صاحب البيان والمعروف في
طريقة العراقيين ما ذكره الماوردي وجزم الامام بانه لا يحنث وهذا ما يجري في طريقة
العراقيين ومن يجري مجراهم واما المراوزة فمختلفون في الترجيح فجزم الفوراني في العمد
بانه لا بد في الحنث من القبض وبه جزم البغوي وخالفهما المتولي فصحح انه يحنث بمجرد
بمجرد العقد والامام والغزالي يحكيان الخلاف من غير ترجيح ونحن اذا نظرنا الى العراقيين
وجدناهم متفقين على الحنث بالعقد الا ما وقع في التنبيه مما لا يعرف في طريقة
العراقيين واما الماوردي فانه ليس من العراقيين فاذا اضفنا اليه من العراقيين ما
في التنبيه وصار معهما الفوراني والبغوي كان الدين في ذلك الجانب اكثر وقيل اوليك
كلهم ابن سريج فانه اذا كان قائلا بالحنث بمجرد الايجاب فبتمام الايجاب والقبول
اولى ونحن لا نحتج بالاكثر ولكن نرجح بالنظر والارجح من جهة النظر انه يحنث لان اسم
الهبة انما هو للعقد والقبض ليس معتبرا في اسم الهبة وانما هو معتبر في حصول
الملك فيها على الجديد وفي القديم يحصل الملك بالعقد وفي قول اخر نص عليه في زكاة
الفطر ان الملك موقوف فاذا قبض بينا حصول الملك بالهبة فاذا فرعنا على
المشهور في الجديد صار نظير البيع الذي يعتبر فيه التقابض من الجانبين ولا توقف
ان من حلف لا يبيع يحنث بايقاع العقد صرفا كان او غيره بمجرد ولا نظر الى حصول
الملك بانقضاء الخيار لحصول مجرد العقد ولو كان في الصرف وبيع الطعام بالطعام فان
قيل فما تقولون في السلم هل تحنثونه بمجرد العقد ام لا بد من قبض راس المال في المجلس
قلنا هذا موضع تردد من جهة ان لفظ السلم يشعر بتسليم راس المال فكان ذلك
داخلا في ماهية السلم او يقال السلم العقد واعتبر فيه القبض من دلالة السلم لا لانه
من ماهيته هذا محتمل والارجح اعتبار تسليم راس المال في المجلس في الحنث بخلاف
الصرف وبيع الطعام بالطعام فان قيل فمن اين لكم من نصوص الشافعي ان البيع يحصل فيه
الحنث بمجرد العقد قلنا لاتفاق نصوصه في الذي حلف لا يبيع ولا يشتري انه يحنث

بتعاطي

سعاطي وكله العقد اذا نوى ان لا يبيع بنفسه ولا يوكله واتفق اصحابه على ذلك
وفي الامر في احلاف العراقيين في باب الايمان اذا قال لعبده ان بعتك فانت حر
باعه بيعا ليس ببيع خيار بشرط فهو حر حين عقد البيع واغا زعمت انه يعتق من قبل
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال البيعان بالخيار ما لم يتفرقا قال الشافعي وتفرقهما
تفرقهما عن مقامهما الذي تبايعا فيه فلما كان المالك العبد الحالف يعتقد اجازة البيع
ورده كان لم ينقطع ملكه عنه الانقطاع كله ولو ابتدا العتق في هذه الحاله لعبده الذي
باعه عتق فعتق بالحنث ولو كان باعه ببيع خيار كان هكذا عندي لاني ازعم ان الخيار
انما هو عقد البيع ومن زعم ان الخيار يجوز مع عقد البيع لم يعتق لان الصفقة اخرجه من
ملك الحالف خروجا لا خيار فيه فوقع العتق عليه وهو خارج عن ملكه وهذا الذي ذكره
الشافعي في هذا الموضع جرى عليه الاصحاب منهم من يذكره في البيع في الكلام على البيع بشرط
نفي خيار المجلس ومنهم من يذكره في الطلاق وعليه جرى المصنف في الروضة تبعا للشرح
وحصلنا من ذلك على ان اسم العقد كاف في حصول الحنث والبر من غير اعتبار قبض فيه
ولا التزام ويجري مثل هذا في الرهن والقرض ويزيد القرض انه لا يملك بالقبض على قول
فينبغي على مقتضى من صحح في الهبة عدم الحنث لعدم القبض ان يقول ذلك في القرض على
القولين معا فلا يحنث على القول الاخر الا بالتصرف المقتضي لحصول الملك وهذا يعيد وقد
بان لك ان المعتمد في الفتوى الحنث خلافا لما جزم به المصنف تبعا للمحرر وصححه في الروضة
من زيادته واستشهد بما في المحرر ولو حلف لا اخذت بالشفعة لم يحنث بمجرد قوله
اخذت لان ذلك لا يحصل به الاخذ المملك وانما يحصل الاخذ المنضم اليه ما يحصل للشفيع
به الملك ما ينزل منزلة البيع وهو ان يسلم المبيع او يرضى المشتري بذمته على ما هو مقرر في
الشفعة واعلم ان قول المصنف وعمري ورقبى اي اذا صححناهما ولا بد من القبض على مقتضى
تصحيحه واما على ما صححناه فلا يعتبر القبض في الحنث واما الهبة التقديرية كقوله اعتق
عبدك عني مجانا فعتقه مجانا فانه يكون هبة مقبوضة والقياس الحنث بذلك ولم ار من تعرض له
الموضع الثالث قوله وصدقة مقرر بصدقة التطوع فاما صدقة الفرض
المال او الفطرة فانه لا يحنث على الاصح وفيه خلاف للقفال وتزديد جواب له **الموضع الرابع**
قوله ووقف عطفه على ما لا يحنث به وهذا مقيد بان لا يكون في الموقوف عين يملكها
الموقوف عليه كصوف البهيمة ووبرها ولبنها الكائن فيها عند الوقف وكذا الثمرة غير المؤبرة
على احد القولين المحكيين في الاستذكار للداركي وكذا الحمل الكائن عند الوقف على راي فان
كان ذلك موجودا عند الوقف حنث الواقف لانه ملك الموقوف عليه اعيانا بغير عوض
وهذا معنى الهبة فحنث بذلك ولم ار من تعرض لذلك ويدل لما قررناه انا اذا قلنا ان الوقف
ملك للموقوف عليه فانه يحنث الواقف الحالف كما ذكره المصنف في الروضة تبعا للشرح
قال وفيه خلاف وهذا الخلاف الذي ذكره المصنف لا يأتي هنا لان الموقوف لا يتمكن الموقوف

الموقوف عليه من التصرف فيه بالبيع ونحوه بخلاف ما ذكرناه من الصور **الموضع الخامس قوله**
او لا ياكل طعاما اشتراه زيد لم يحنث بما اشتراه زيد مع غيره ذكر المعية هنا يفهم ان ذلك قيد في عدم
الحنث وليس كذلك بل لو اشترى زيد نصفه مشاعا ثم اشترى عمرو نصفه مشاعا او بالعكس قال
الحالف لا يحنث ايضا وكلام الماوردي يقتضي انه يحنث في هذه الصورة وليس بمعتمد ولو قال وغيره لكان
اخصر واحسن **الموضع السادس قوله** وكذا لو قال من طعام اشتراه زيد في الاصح يقتضي ان صورة من
طعام ليست منصوصة وان هذا من تصور الاصحاب وليس كذلك فهي منصوصة في الام قال الشافعي
رضي الله عنه واذا حلف ان لا ياكل ما اشتراه فلان فاشترى فلانا واخر معه طعاما ولا نية له لم يحنث
ولا اقول بقولكم انكم تقولون فمن حلف ان لا ياكل من طعام اشتراه زيد فاكل من طعام اشتراه فلان واخر معه
انكم تحنثونه ان اكل منه قبل ان يقتسماه وزعمنا وزعمتم انهما ان اقتسماه فاكل الحالف مما صار للذي لم يحلف
عليه لم يكن عليه حنث والقول فيها على ما اجبتك في صدر المسالة وقد سوى الشافعي في الحكم بعدم الحنث
بين قوله طعاما اشتراه وبين قوله من طعام اشتراه زيد لان العقد لم يقع كله في الصورتين وليس هذا
كما لو حلف لا يسرق ذهبا فسرق ذهبا مغشوشا فانه يحنث على المذهب لانه يصدق ان يقال
الموضع السابع قوله وكذا لو قال من طعام اشتراه زيد في الاصح يقتضي تخصيص الخلاف بما بعد كذا
وانه لا ياتي فيما قبلها وهذا خلاف ما نقله المصنف في الروضة تبعا للشرح عن الجمهور فانه قال فيما اذا
حلف لا ياكل طعاما اشتراه زيد فاكل مما اشتراه زيد وعمرو لم يحنث على الصحيح وقيل يحنث لانه ما من
جزء الا وقد ورد عليه شراء زيد وهذا اختيار القاضي ابي الطيب وقيل ان اكل النصف فما دونه لم يحنث
وان اكل اكثر منه حنث لانا نتحقق انه اكل مما اشتراه زيد ثم لم يفرق الجمهور بين قوله لا اكل من طعام اشتراه
زيد وبين قوله طعام اشتراه زيد وخص البغوي الاوجه بما اذا قال من طعام اشتراه زيد وقطع
بعدم الحنث فيما اذا قال طعاما اشتراه زيد الا ان يريد طعامه او من طعامه فيحنث بالمشترك هذا
كلام المصنف في الروضة ومقتضاه ان الذي ذكره في المنهاج خلاف طريقة الجمهور وان طريقة الجمهور
اثبات الاوجه المذكورة في قوله طعاما اشتراه زيد وعبارة الرافعي ولم يفرق الاكثرين **وعندنا** ان
الذي ذكره المصنف في الروضة تبعا للشرح في ذلك كله متعقب فلم يثبت الجمهور خلافا في صورة طعام
اشتراه زيد وانما نقل الوجه فيها الفوراني في ابانته وعمده وقد ذكر الامام ذلك في النهاية وشنع عليه
فقال قال الشافعي وفقهاء اصحابه اذا اشترك فلان وفلان في الشراء لم يحنث الحالف بالاكل وان
اتى على جميع الطعام وساق الكلام على ذلك وعلى صورة الخلط ثم قال اذا تبين المذهب في الصورتين
خضنا في تخليط طوايف قال بعض المصنفين اذا قال لا اكل طعاما اشتراه فلان فاشترى فلان
وفلان طعاما على الاشتراك ففي المسالة ثلاثة اوجه احدها ما ذكرناه ورايناه المذهب ان لا يحنث
والثاني يحنث وليس ناقله معتمدا وليس على مقام يقبل تخريجه والوجه الثالث وهو سخيف ان اكل اكثر
من النصف حنث هذا كلام النهاية ولما ذكر في البيان الجزم بعدم الحنث في طعاما اشتراه زيد قال
هذا نقل البغداديين من اصحابنا وقال المسعودي هل يحنث الحالف فيه ثلاثة اوجه فذكرها والابانة
وقعت في اليمين منسوبة للمسعودي وانما هي للفوراني ولم يجد احد من الاصحاب الاوجه في هذه الصورة الا

الفوراني

الفوراني وفي الحاوي للروياني في قوله طعاما اشتراه زيد عن اخبار القاضي ابي الطيب انه يحنث
باطل سي منه وهذا لم يذكره من الصباغ في شامله ولا ذكر له في طريقه العراقيين ويقال
للواقعي من الاكثرون الذين اسوا الاوجه في صورة طعام اشتراه زيد ولم يذكر ذلك الا
واحد وفي نقله يقال وكيف ساغ له ذلك من غير وجود مقتضيه وكان سبيل ان يقول
نقل الفوراني الاوجه في طعاما اشتراه زيد ونقلها البغوي في قوله من طعام اشتراه زيد
ونقل بعضهم عن القاضي ابي الطيب اختيار الحنث في قوله طعاما اشتراه وحينئذ فظهر
ان تخصيص المنهاج الخلاف بقوله من طعام اشتراه زيد هو الذي نقله البغوي ومع ذلك
فلا يثبت الخلاف في الصورتين عند الجمهور **الموضع الثامن قوله** في الاصح يقتضي ان الخلاف
وكلامه في الروضة يقتضي تضعيف الخلاف بقوله على الصحيح والخلاف ضعيف جدا مخالف
لصريح نص الشافعي وما عليه عامة الاصحاب ولمقتضى الدليل فكان اللائق ان يقول على النص فيهما واعلم
ان قوله وحنث بما اشتراه سلما قد يقال انه مخالف لما ذكره المصنف في السلم من انه لا ينعقد
بلفظ البيع اذ قال ولو قال اشتريت منك ثوبا صفته كذا بهذه الدراهم فقال بعتك انعقد
بيعا وهل سلما فلم يحكم بانعقاد السلم بلفظ البيع وقضية التغاير هناك انه لا يحنث بهما
بما ملكه بالسلم لانه ليس بيعا اذ لو كان بيعا لانعقد بلفظ البيع **والذي نقوله** ان ما ذكره هنا لا
يخالف ما ذكره هناك لان الصيغ هناك قد اشتهرت في عقد فلا ينتقل الى غيره وان كان صيغا
منه الا ترى ان التوليه والاشراك بيع لكن بلفظهما وكذلك السلم بيع لكن بلفظه ويدل
على انه يقع اسباب خيار المجلس فيه من قول النبي صلى الله عليه وسلم البيعان بالخيار
ما لم يتفرقا ولا يقال ان مسالة السلم قد ذكر الواقعي فيها المتولي لان مسالة السلم
صرح بها جمع كثير من الاصحاب ونقلها في البيان عن الطبري وجزم بها الامام في النهاية
وقال ان السلم صنف من البيوع ولم يغلب لقب السلم عليه غلبة تمنع اندراجه تحت
مطلق الشراء هذا كلام الامام فان قيل لو صالح زيد على طعام صلح بيع فقد قال
المصنف في الروضة تبعا للشرح انه لا يحنث على الصحيح وبه قطع الصيدلاني والبغوي
والمتولي والروياني وغيرهم قلنا هو لا يدعون انه لا يسمى شراء في العرف وحكى الامام
كلام الصيدلاني في ذلك ثم قال ولست ارى ذلك فانه شراء على الحقيقة ويشتمل على الايجاب
والقبول وثمنه الدين الذي في ذمة البائع وغلبة اسم الصلح عليه كغلبة اسم السلم
والعرف وجرى الغزالي على ما ذكره الامام فان قيل فاي الترجيحين عندكم يعتمد في
الفتوى قلنا الارجح انه لا يحنث لانهم في العرف يقولون في مثل هذا تفوضته وصالحت
عليه ولا يقولون اشتريته بخلاف السلم ولو كان الطعام اجرة شيء لاجير زيد لم يحنث باتفاق
قاله الامام لبعد الاجارة وعوضها في حكم اللسان والعرف عن اسم البيع وان قال الشافعي
الاجارة صنف من البيوع ولو صار الثمن الطعام بالقسمة او بالاقالة وجعلناهما بيعا لم
يحنث به لعدم اطلاق اسم البيع على ذلك عرفا وفي هذا تقديم العرف على الشرعي وفيه بحث

الموضع التاسع قوله ولو اختلط ما اشتراه بمشتري عين لم يحنث حتى يميز الكل من ماله
لم يبن بما دام الحصل السمن وكانه ترك ذلك اما لا على حال الخالف الاكل ولكن الاكل قد يشتبه
ولان الكل كثير وهذا يشمل وجهين احدهما وجه الاصطخري وهو انه ان اكل النصف فما
دونه لم يحنث وان اكل اكثر من النصف حنث وهذا عند استوا القدرين لانا نحسب
تحقق انه اكل طعاما اشتراه زيد وهذا اختيار القاضي ابي الطيب والوجه الثاني الذي يشمله
كلام المصنف وهو الذي صححه في الروضة تبعا للشرح انه ان اكل من المخلوط قدرا صالحا
كالكف والكفين حنث لانا نحقق ان فيه ما اشتراه زيد وان لم يتعين لنا فاذا كان كلام
المنهاج شاملا لنقل الوجهين بل هو الى وجه الاصطخري اقرب اتجه الايراد عليه حينئذ
فكان ينبغي ان يقول لم يحنث حتى ياكل قدرا صالحا ككف وعندي ان الكف انما يحصل به غلبة
الظن لا اليقين وان كان صاحب هذا الوجه يعتبر اليقين قال لكن لا يحصل به اليقين فينبغي ان
يقال ان اكل قدرا يتيقن انه اكل من المخلوط وان لم يبلغ مقدار طعامه حنث وهذا الذي ذكرناه
وارد على من ذكر هذا الوجه على الاسلوب الموضع العاشر قوله اولا يدخل دارا اشتراها
زيد لم يحنث بدار احدها بشفعة يقتضي ان الدار كلها تؤخذ بالشفعة وهذا الاجرى على اصل
المذهب وانما تؤخذ الدار كلها بالشفعة عند من اثبت الشفعة للجار فاذا جرى ذلك وجب
بد من براه تصورت المساله وقال في التتمة حلف ان لا يدخل دارا اشتراها فلان فاخذ دار
جار بالشفعة لا يحنث لانه لا يطلق عليه اسم الشرا وهذا الذي ذكر في التتمة محله فيما اذا حكم
له بصحة الا والا فالاخذ عندنا ما كل فلا اثر لما جرى فان قيل يتصور عندنا فيما اذا قاسم وكيل
الشفيع على صورة لا تنطلق بها شفعة الشفيع ثم ان الشفيع اطلع فاخذ بالشفعة ذلك المقسوم
فهو ارتجاع بالشفعة وفي الحقيقة انما اخذ ذلك الجزء المشاع لا ذلك المقسوم
وهذا مقرر في الشفعة تفاصيله وفي البيان وان حلف لا يدخل دارا اشتراها زيد
فاشترى زيد بعض دار ثم اخذ باقيها بالشفعة ودخلها الحالف لم يحنث لانه لم يشتر
جميعها حقيقة وقد ذكر النصف في الروضة تبعا للشرح ولو قال لا ادخل دارا اشتراها
زيد لم يحنث بدار ملك بعضها بالشفعة وهذا التصوير لا يفيد لانه لو دخل دارا اشترى زيد
بعضها وورث باقيها او وهب له ونحو ذلك فانه لا يحنث وان كان الشرا الاختياري لبعضها
موجودا والاحسن في التصوير ما ذكر في البيان ومع ذلك قلنا فيه نزاع لان الشفعة مثل
التوليه والاشتراك والحنث فيهما ثابت فكذلك في الشفعة ولا اثر لكون الشفعة اثبت للشريك
ويلحق الشقص ضررا من المشتري لان ذلك بيع شرعي فان قيل اهل العرف لا يسمون هذا
بيعا قلنا لا اثر لوقوعه فهو غير مستعمل لعدم كثرته ولو سلمنا العرف في ذلك فالشرعي الذي تصرف
فيه الشرع مقدم على اللغوي والعرفي كما في رؤية الهلال ونحوها فترجح حينئذ الحنث وهو المعتمد
والحمد لله الواحد الاحد

كتاب النذر

هو مصدر بان نذر الحاج كان كلمته فلله علي عتق
او صوم وفيه كان عين وفي قول ما النذر وفي قول ايهما شئنا قلت الثالث اظهر ورجحه العراقيون

والله اعلم

والله اعلم ولو قال ان دخلت فعلي كفارة يمين او نذر لزمه كفارة بالدخول **تصحيح كلامه في مواضع**
احدها قوله نذر لجاج الى اخره لم يبين فيه تفسير اللجاج وهو مفسر في المحرر بان يمنع نفسه
عن شيء على وجه اللجاج والغضب بالتزام قربة فان قيل المثال بقوله ان كلمته الى اخره يشعر بذلك
قلنا انما يظهر ذلك لمن عرف التفسير ونزل المثال عليه اما من لم يعرف التفسير فيصعب عليه ادراكه
من المثال المذكور **الموضع الثاني قوله** كان كلمته مثال للمنع ونفي مثال للحنث كقوله ان لم اخرج من البلد
فلله علي صوم شهر فان قيل من منع نفسه من شيء فقد حنثها على فعل مقابله قلنا ذلك بدلالة
الالتزام والكلام في دلالة المطابقة وقد جمع في الروضة تبعا للشرح بين المنع والحنث ومثل
للحنث بان لم اخرج من البلد **الموضع الثالث قوله** فلله علي عتق الى اخره يعني ان اللجاج
لابد فيه من التزام قربة ولذا صرح به في المحرر اذ قال نذر لجاج وهو ان يمنع نفسه من شيء على
وجه اللجاج والغضب بالتزام قربة كقوله ان دخلت الدار او كلمت فلانا فلله علي تحرير رقبة او صوم
شهر وما ذكره في المنهاج تبعا للمحرر متعقب على مقتضى تصحيح الروضة مما يكون من نذر اللجاج
وليس فيه التزام قربة وذلك كما اذا قال ان دخلت الدار فلله علي ان اكل الخبز فانه من صور نذر
اللجاج وقال المصنف في الروضة انه يلزمه كفارة يمين على الصحيح وقيل هو لغو وقوله فلله علي
عتق الى اخره قد ذكر بعد ذلك ما يبين ان قوله لله ليس بشرط وهو قوله ان دخلت فعلي يمين او نذر
واعلم ان هذا الموضع وقع فيه تخليط ينظر من وجوه احدها هل ينعقد هذا الالتزام لا الباقي اذا
انعقد هل ينعقد نذرا او يمينا الثالث اذا انعقد نذرا او يمينا فهل تجب الكفارة بمجرد دخول
الدار سواء اكل الخبز ام لم يأكل ام لا تجب الا اذا لم يأكل الخبز فاما الامر الاول فمن الاصحاب من
قال بانه لا ينعقد وهو الاصح عندنا واما من قال ينعقد وهو الذي صححه المصنف في الروضة
فالظاهر انه ينعقد النذر ولكن ذكر المصنف في الروضة في نذر المباح بانه لا ينعقد نذره وظاهر
كلامه هنا انعقاده واذا قلنا ينعقد يمينا فمقتضاه انه لا يلزمه الكفارة الا بترك اكل الخبز بحيث
يحنث وقد الزمه بالكفارة بمجرد الدخول وهذا يلائم ما ذكره عن القاضي حسين في تعليقه الكفارة في
نذر اللجاج على اللفظ من غير حنث وقد ذكر المصنف هناك تبعا للرافعي انه لا تحقق ثبوته وقضية
هذا انه ان اكل الخبز فلا كفارة عليه والا فعليه الكفارة فان قيل ليس هذا من نذر اللجاج وانما هو يمين
قلنا اليمين ما كان فيها ذكر الله تعالى صريحا او وصفه من صفاته على ما تقدم بسطه في اول كتاب الايمان
فتعين ان يكون نذر لجاج وسميته يمين مجاز وقد ادخله البغوي في فصل في نذر اللجاج وهذا الفصل
ذكره في التهذيب بعد فراغه من الايمان وقبل كتاب النذور وفيه ما يمتاز به نذر اللجاج عن نذر
التبرر وذكر فيه انه لو قال لامرأته ان دخلت الدار فلله علي ان اطلقك وانزله منزلة قوله ان
دخلت الدار فوالله لاطلقك وانه ان مات احدهما قبل التطليق تجب عليه الكفارة يمين وقد حكى
المصنف ذلك في الروضة تبعا للشرح عن البغوي وفيه ما تقدم ومراده ان دخلت الدار فوالله
لاطلقك ثم مات احدهما قبل التطليق وبعد الايمان وفيه ايضا انه لو قال ان دخلت الدار فلله
علي ان لا اكلم فلانا فان كلمه قبل الدخول فلا شيء عليه لان النذر لم ينعقد وان كلمه بعدها فالمذهب ان

عليه كفارة يمين وهذه الفروع كلها ذكرها النووي آخر هذا الفصل اعلاما انها من نذر
اللجاج وهي يمين مجازا كما قدمناه وقد قال الشافعي في الام في ترجمة من نذر ان
يمشي الى بيت الله عز وجل فاما اذا قال ان لم اقضك حقك فعلي المشي الى بيت الله فهذا
من معاني الايمان لا معاني النذور وذكر المزني ذلك في مختصره فجعل الشافعي نذر
اللجاج من معاني الايمان وحينئذ فلا يعتبر فيه التزام القربة على مقتضى تصحيح
الروضة لكن تصحيح الروضة في ذلك غير معتمد فلا يرد هذا على المنهاج وسياتي
ذلك عند قول المصنف ولو نذر فعل مباح او تركه لم يلزمه لكن ان خالف لزمه
كفارة يمين على المرجح **الموضع الرابع قوله** وفيه كفارة يمين هذا القول الذي
صححه في المحرر هو الذي افتى به الشافعي واصحابه قبله والتابعين ورجحه جمع كثير
من اصحابه والقول الثاني وجدته في كلام الشافعي لانه افتى بخلافه واما القول
الثالث فلم اجده في منصوصاته وقد يستشعر من بعض كلامه وساتكلم على ذلك
عما يوضح فيه المسالك وفي المساله قولان اخران عن الثلاثه المذكوره احدهما ان كان
للنذر رجحا او عمرة لزمه الوفا به وان كان غيرهما ففيه الخلاف والقول الاخر انه لا
يلزم نذر اللجاج وهذا منصوص في البويطي ولم ار احدا من الاصحاب تعرض له وفي
البويطي في ترجمة السنه في النذور ومن قال علي نذر ان فعلت كذا وكذا فان كان
اجتناب معصيه فعليه الوفا به وان لم يفعل فلا شي عليه وقد قيل عليه الكفارة وان
ايثار طاعة الله واجتناب المعصية ان يقول لله علي نذر ان لا اشرب خمرا او نحو
ذلك وايثار الطاعه ان يقول علي نذر ان اصوم غدا او نحو ذلك ولو قال لله علي نذر صوم
عشرة ايام ان لم اشرب الخمر او ان لم اصلي اليوم عشر ركعات او ان لم اقض فلان حقه
فلا شي عليه لان الصيام والذي نذره لم يقصد فيه الطاعة وانما اوجبه على نفسه
بالحنث الذي يكون ولا يكون وقد قيل عليه كفارة يمين وساق الكلام على ذلك
وعن يقول اما قول الشافعي بالاول ففي الام في ترجمة من مشى الى بيت الله عز وجل
قال الربيع سمعت الشافعي رضي الله عنه يقول رجلا نذر ذلك يعني بالكفارة فقال هذا قول
ابا عبد الله فقال هذا قول من هو خير من عطا ابن ابي رباح قال الشافعي من حلف
بالمشي الى بيت الله ففيها قولان احدهما منقول يعني قول عطا ان كل من حلف بشي من
النسك صوم او حج او عمرة فحانثه كفارة يمين اذا حنث ولا يكون عليه حج ولا عمرة ولا
صوم ومدهبه ان اعمال البر لله لا تكون الا بفرض يؤديه من فرض الله عز وجل عليه او
تبرعا يريد الله عز وجل به فاما على غلق الايمان فلا يكون تبرعا وانما معمل التبرع لغير الغلق وقد
قال عن عطا عليه المشي جا يكون عليه اذا نذره متبرعا وفي الام في ترجمة من جعل شيا
من ماله صدقة او في سبيل الله قال الشافعي واذا حلف الرجل في شي سوى العتق
والطلاق من قوله مالي هدي في سبيل الله او داري هدي في سبيل الله او غير ذلك مما يملك

صرف

صدقة او في سبيل الله اذا كان على معاني الايمان فالذي يذهب اليه عطاء انه يجزيه
من ذلك كفارة يمين ومن قال هذا القول قاله في كل ما حنث فيه سوى عتق وطلاق وهو مذهب
عايشة والقياس ومذهب عدة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال
غيره يتصدق بجميع ما يملك الا ما قال ويحبس قدر ما يقوته فاذا ايسر تصدق بالذي
حبس وذهب غيره الى ان يتصدق بثلث ماله وذهب غيره الى ان يتصدق بزكاة ماله قال
وسوا قال صدقة او في سبيل الله اذا كانت على معاني الايمان قال الشافعي ومن حلف
بصدقة ماله فحنث فان كان اراد يمينا فكفارة يمين وان اراد بذلك نذرا مثل ان يقول
لله عز وجل علي ان اتصدق بمالي كله تصدق به كله لان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
من نذر ان يطيع الله عز وجل فليطعه ولما ذكر في ترجمة من نذر ان يمشي الى بيت الله عز وجل
نذر التبرر قال الوسع والشافعي قول انه اذا حلف ان يمشي الى بيت الله الحرام فحنث
فكفارة يمين تجزيه من ذلك ان اراد بذلك اليمين ثم ذكر استماعه لفتوى الشافعي التي قدمناها
وانما ذكر الربيع ان له قولا فيمن حلف ان يمشي الى بيت الله الحرام لان القول الاخر ان عليه
المشي كما يكون اذا نذر تبررا وقد قال الوسع عقب تلك الفتوى قال الشافعي من حلف
بالمشي الى بيت الله تعالى ففيها قولان فذكرهما وقد سبقت حكايتهما وقول الشافعي الذي
يذهب اليه عطاء انه يجزيه ذلك من الكفارة كفارة يمين ينبغي ان المذكور يجري ويجري فيه
كفارة يمين وما ذكره من مذهب الصحابة اسنده البيهقي فاسند من حديث مجاهد قال
قال عمر بن الخطاب وعايشة رضي الله عنهما في الرجل يحلف بالمشي او ماله في المساكين او في
رتاج الكعبة ما يكفر ذلك قالت عايشة يكفره ما يكفر اليمين ومقتضى قولها يكفره ما
يكفر يمين وفي الاول كفارة يمين ان كان حالفا لا منذورا ويدل لهذا رواه سفين الثوري
عن منصور بن عبد الرحمن عن امه صفية بنت شيبة عن عايشة رضي الله عنها ان رجلا
وامراة سالها عن شي كان بينها وبين ذي قرابة لها فحلفت ان تكلمه ما لها في رتاج الكعبة
فقالت عايشة يكفره ما يكفر اليمين واسند البيهقي الى سعيد بن المسيب ان اخوين من
الانصار كان بينهما ميراث فسال احدهما صاحبه القسمة فقال لئن عدت تسالني القسمة
لا اكلمك ابدا وكل مالي في رتاج الكعبة فقال عمر رضي الله عنه ان الكعبة لغنية عن مالك كفر
عن يمينك وكلم اخاك فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يمين عليك ولا
نذر في معصية الرب ولا في قطيعة الرحم ولا فيما لا تملك واسند البيهقي من حديث ابي
رافع انه كان مملوكا لابنة عم عمر بن الخطاب فحلفت ان ما لها في المساكين صدقة فقال عمر
رضي الله عنهما اهزي عن يمينك ثم اسند عن ابي رافع عن ابن عمر وعايشة وام سلمة رضي الله
عنهم قالوا اجزي يمينها ثم اسند عن ابي رافع انه كان بين وبين امراة شي فحلفت تتولاه
له وفي رواية ان مولاته ارادت ان تتزوجه وبين امراته فقالت هي يوما يهودية ويوما
نصرانية وكل مملوك لها حر في سبيل الله وعليها المشي الى بيت الله ان لم تفرق بينهما فسالت

عائشة رضي الله عنها وابن عمر وابن عباس وحفصة وام سلمة فكلهم يقولون لها تريدين
ان تأتي مثل هاروت وماروت وامروها ان تجعل بينها وبينهما وفي رواية عن ابي
رافع قال قالت مولاتي لاوثقن بينك وبين امراتك كل مالي لها في زناج الكعبة وهي يومئذ
يهودية ويوما نصرانية ويوما مجوسية ان لم تفرق بينك وبين امراتك قال فاطلعت الى
ام المؤمنين ام سلمة رضي الله عنها فقلت ان مولاتي تريد ان تفرق بيني وبين امراتي فقالت
انطلق الى مولاتك فقل لها ان هذا لا يحل لك فرجعت اليها قال ثم اتيت ابن عمر فاخبرته
فجاء حتى انتهى الى الباب فقال ها هنا هاروت وماروت فقالت اني جعلت كل مالي في زناج
الكعبة قال فما تأمرين قالت وقلت وانا يومئذ يهودية ويوما نصرانية ويوما مجوسية فقال
ان تهودت فلك وان تنصرت فلك وان تمجست فلك قالت فما تأمرني قال اخرجي
يمينك وتمحين من فاك وفتاتك وفي رواية ان ليلى بنت العجماء مولاة ابي رافع قالت
هي يهودية وهي نصرانية وكل مملوك يومئذ وكل مال لي هدي ان لم تطلق امراته فاتى زينب
فانطلقت معه فقالت ها هنا هاروت وماروت قالت قد علم الله ما قلت كل مالي هدي
وكل مملوك لي يومئذ وهي يهودية وهي نصرانية قالت خلي بين الرجل وامراته قال فاتت حفصة
فارسلت اليها فقالت زينب وقالت خلي بين الرجل وامراته فاتت ابن عمر فجاء معي فقام
بالباب فلما سلم قالت مالي احب وابوك قال امن حجارة ام من حديد اسد زينب فارسلت
اليك حفصة قالت قد حلقت بكذا وكذا قال اخزى عن يمينك وخلي بين الرجل وامراته
قال البيهقي وهذا في غير العتق وقد روي عن ابن عمر وجه اخر ان العتاق يقع وكذلك
عن ابن عباس وكان الراوي قصر بنقله او لم يكن لها في الوقت مملوك فلم يتعرضوا له وعند
تاويل الخبر غير ما ذكره البيهقي وهو انها التزمت بالعتق من مماليكها لا انها علقت عتق
مماليكها على ذلك وحينئذ يجي كفارة اليمين ثم اسند البيهقي عن الحسن وعطاء انهما قالا
فيمن قال هو يحرم عليه فتحت فيه كفارة يمين قال البيهقي ومن قال هذا القول ينبغي
ان يحمل الحديث ذكر فاسنده الى عقبة بن عامر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
كفارة النذر كفارة اليمين ثم قال رواه مسلم في الصحيح ولم يسق البيهقي وجه الاستدلال
ووجهه انه لا يمكن حمله على نذر اللجاج فتعين حمله على نذر اللجاج ثم اسند البيهقي
من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال انما النذر ما
ابتغي به وجه الله تعالى فظهر بهذه الاخبار والاثار عن الصحابة وغيرهم وجوب كفارة
اليمين في نذر اللجاج فان قيل فقد جاء عن عائشة رضي الله عنها في قضيتها هي وعبد الله
ابن الزبير ما يخالف ذلك قلنا لعل عائشة رضي الله عنها رجع عندها عما صدر من ابن الزبير
ان الذي صدر منها لا يخلصها فيه الكفارة او ان رايها اختلف كما اختلف راي ابن عباس
وابن عمر في ذلك وقد اسند البيهقي عن عثمان بن ابي حاضر قال حلف امراة من الذي اصبح
فقالت مالها في سبيل الله وجاريتها حرة ان لم تفعل كذا وكذا التي تكرهه زوجها فحلف

زوجها

زوجها ان لا تفعل فسئل عن ذلك بن عباس وابن عمر رضي الله عنهما فقالا اما الجارية فتعتق
واما قولها مالي في سبيل الله فتتصدق بزكاة مالها واسند ابو الجويرية سمع ابن عباس سئل عن
رجل عليه مائة بدنة ان كلم اخاه قال يهدي ثنتين ويكلم اخاه واعلم ان المعتمد عندنا
في الفتوى قول كفارة اليمين فان الذي اتى به الامام الشافعي رضي الله عنه وقال به من ذكرنا
من الصحابة والتابعين وصححه جميع كثير من الشافعية واختاره المزني وممن صححه الفوراني
والامام والبغوي والخوارزمي والمروذي والموفق بن طاهر وغيرهم ومع ذلك لا امتنع
من ان يجزي المكلف ما التزمه من القرب بل هو افضل ان كان اكثر من الكفارة وفي شرح الرافعي
تفريعا على وجوب الكفارة لو وفى بما التزمه هل تسقط الكفارة في شرح مختصر الجويني ذكر وجهين
فيه والظاهر المنع وهذا الخلاف الذي ذكره الرافعي لا يعرف ولكنه يخرج بما ذكره ونقله في
الكفاية عن النهاية ولم اجده في النهاية بل في الكفاية التتمة الجزم بانه لا يجزيه الوفا بما التزمه على
هذا القول وفي التهذيب والتتمة انه اذا قلنا عليه كفارة يمين وكان العبد الملتزم عتقه
معيبا او كافرا لا يجزي على هذا القول وعندي ان هذا احسن عن المعنى المقتضي لايجاب
الكفارة فان المعنى في ذلك التخفيف عن المكلفين في نذر الغضب بكفارة اليمين فاذا غلظ
المكلف على نفسه باخراج ماله كله الذي هو مائة الف مثلا فالمصير الى ان هذا لا يجزي ولا
بد من كفارة اليمين ومن جملته اطعام عشرة مساكين فرق عظيم فان قيل ينعكس هذا بان
يكون الملتزم فلسا فتكون الكفارة اعظم منه قلنا ليس هذا بالغالب في نذر اللجاج وظهر بذلك
ان الارجح ما قلناه ويقرب منه الخلاف في اجزاء الغسل في الراس بدل المسح فان قيل فما جزم به
من اجزاء ما التزمه من القرب يؤول الى قول التخيير فيتحد القولان قلنا قد ذكر الماوردي ان على
قول التخيير اختلف الاصحاب على وجهين احدهما ان الواجب عليه احدهما وهما في الوجوب على
سواء وله الخيار فيما شاء منهما والوجه الثاني ان الواجب عليه كفارة وله اسقاطها بالنذر لان حكم
اليمين اغلب وهي بالله تعالى اغلظ وان كان الوفا بالنذر افضل فقد اثبت الماوردي على قول التخيير
وجها بان الواجب الكفارة وله اسقاطها بالنذر وان الوفا افضل وهو نفس ما جزمنا به
على قول الزام الكفارة لكن قيدنا الافضلية بان يكون الملتزم اكثر من الكفارة وصار معنى الخلاف ان
الواجب الكفارة عينا وله ان يسقطها بالقيام بما التزمه او الواجب احد الامرين وهذا الذي
ذكره الماوردي اخذه من كلام الشيخ ابي حامد فانه قال رايت بعض اصحابنا ذكر ان موجب
هذا النذر هو كفارة اليمين ولكنه يملك اسقاط ذلك الواجب بان يفي فيتصدق بماله يعني في
صورة من قال مالي صدقة على معاني الايمان قال الشيخ ابو حامد وفيهم من يقول ان
الواجب احد الامرين لا بعينه وما ذكره الشيخ ابو حامد جرى عليه البندنيجي وابن الصباغ ومن
ذلك يظهر انه لم يتحد الخلاف لما قررناه وان المعتمد على قول الكفارة جواز الوفا بما التزمه وان
نقص عن قيمة الكفارة وفي شرح التنبيه لابن يونس انه يشترط ان لا يكون اقل من الكفارة كما
تقول فيمن ملك خمسا من الابل يلزمه شاة وله اسقاطها باخراج بعير وهذا الذي ذكره بن

يونس مردود فان ذلك هو الملتزم وانما جعلت الكفارة تخفيفا عن التزام الكثير والتخفيف هنا
باخراج ما التزم وايضا فانه لو كان معسرا وعدل الى صيام الكفارة فقضيه هذا ان يقال
ان كان المنذور صوم يوم انه لا يجزيه لانه اقل من صيام الكفارة والصواب انه يجزيه نظرا
الى معنى التخفيف وهو حاصل بما التزم الموضع الخامس قوله وفي قول انها ماشيا
معنى ان القول الاول لا يجوز عليه العدول الى الكفارة وقد تقدم ان الاصح بل الصواب على
القول الاول جواز العدول الى الوفا بما التزمه بل هو افضل ان كان اكثر واعلم ان هذا القول
لم احد صريحا في مذهب الشافعي ولكنه يستشعر من قول الشافعي فالذي يذهب اليه عطا
انه يجزيه من ذلك كفارة يمين ومما حكاه الربيع عن الشافعي ان له قولا اخر انه اذا حلف ان يمشي
الى بيت الله الحرام فحنث وكفارة يمين تجزيه من ذلك وهذا مشعر بان الكفارة مجزية وانه
ان اخرج ذلك جاز وقد قال القفال انه اخرج قول التخيير من قول الشافعي فيما اذا قال ان
قربتك فعلي صوم هذا الشهر فانه ليس بمول لانه لا يحلف من التزام شي بعد الشهر وانما
هو حالف ان قربها في خلال الشهر صام بقية الشهر او كفر كفارة اليمين وهذا النص الذي
اشار اليه القفال ذكره المزني في مختصره ولفظ الشافعي فيه ولو قال ان قربتك فعلي صوم هذا
الشهر كله لم يكن موليا كما لو قال فعلي صوم امس ولو اصابها وقد بقي عليه من الشهر شي كانت عليه
كفارة او صوم ما بقي عنده من الزمنه بالوفا وهما القولان اللذان ذكرهما عن عطا وعين في نذر اللجاج
وقد ذكر الشافعي في الام في الترجمه المذكورة نحو ذلك فقال في اوايل الترجمه واذا قال لامراته ما لي
في سبيل الله او علي مشي الى بيت الله او علي صوم كذا او تحركذا من الابل ان قربتك فهو مول لان
هذا لما لزمه واما التزمه كفارة يمين وقال بعد ذلك وان قال ان قربتك فانا امشي الى مسجد مكة
كان موليا لان المشي اليه امر يلزم او يلزم به كفارة يمين والذي قلناه من ان فيه الاشارة الى القولين
اظهر مما قال القفال واعلم ان القفال كان يذكر قولي الوفا والتخيير ولا يذكر قول وجوب الكفارة
وروى ان ابا الربيع قال سمعت الحليمي يقول في نذر اللجاج يتعين عليه كفارة اليمين قلت امنصوص
للشافعي هو قال نعم فلما رجعت الى مرو حكيته للقفال فلم يصدقني ثم انه طالع الكتب تلك الليلة فلما
جلس من الغد للدرس قال اسهرتني البارحة والمسالة منصوصة كما قال الحليمي قال الرافعي ولعل
ما نسب الى القفال كان قبل هذه الحكاية والعجب من القفال ان القول بالكفارة منصوص في
مختصر المزني في مظنته وهو الكلام على نذر اللجاج قبل باب النذور وهو قول الشافعي ولو قال مالي
في سبيل الله او صدقة على معنى الايمان فذهب عايشة وعدة من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
وعطا والقياس ان عليه كفارة يمين وقال من حنث في المشي الى بيت الله فيها قولان احدهما
قول عطا كفارة يمين ثم قال في قوله ان لم اقض حقك فعلي المشي الى بيت الله فهذا من معاني الايمان
لا معاني النذور وقال المزني قد قطع بما به فتوى عدة من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
والقياس فهذه نصوص في موضع واحد لا يخفى على من له المام بمختصر المزني المنذور اول بين الناس
الموضع السادس قوله في زيادته الثالث اظهر اما ان يكون مع اعتقاده ان الاول

يجزي

يجزي فيه القيام بما التزمه واما ان يكون مع اعتقاده انه لا يجزي القيام بما التزمه فان كان مع اعتقاده
ان الثالث يجزي فمن اين يكون الثالث اظهر وان كان مع اعتقاده انه لا يجزي القيام بما التزمه تفريعا
على الاول فقد تقدم ان الاصح بل الصواب الاجزا على انا لو سلمنا انه لا يجزي على القول الاول القيام بما
التزمه فهو اظهر من الثالث لامور احدها ان الشافعي افتى به ولم يجد له فتوى بالثالث الامر الثاني
ان الاول صح فيه الخبر والاثر كما تقدم بذكر الكفارة والاصل عدم اجزاء غيرها ولم يصح في الثالث خبر
ولا اثر واما قوله تعالى وليوفوا نذورهم فان ذاك محمول على نذر التبرر اذ هو المنذور حقيقة واما
اللجاج فانه ليس في معنى النذور وانما هي في معنى الايمان والايمان فيها كفارة يمين فكذلك نذر اللجاج
الامر الثالث ان الحلف بالله اعظم من الحلف بالمشي الى الكعبة والاصنام والمال وغيرها والواجب في
الحلف بالله الكفارة فكذلك الواجب في الحلف بغير الله تعالى الامر الرابع ان التخفيف قد يتعين الفتوى
به لمكان التيسير ويمنع من العدول الى المشق ولا سيما مع وقوعه غالبا وهذا فيما كان يقع من الناس
غالبا انت علي حرام او الحرام يلزمني لم يحرم عليه زوجته ولا امته بذلك اذ لم ينو طلاقا في الزوجة
ولا ظهارا منها ولا عتقا في الامة وتعينت الفتوى بلزوم كفارة يمين فكذلك تعينت الفتوى هنا
بلزوم كفارة يمين الامر الخامس انه يلزمه على قول التخيير ان يثبت تخييرا اولا ثم تخييرا اخرا ان
اختار الكفارة ثم ترتيب بعده ولا نظير لهذا وذلك انه يثبت التخيير بين الوفا بما التزم وبين الكفارة فاذا
اختار الكفارة خير بين الثلاثة المذكورة في كفارة اليمين فاذا عجز عنها بغيره صام ثلاثة ايام ولم يقع نظير
هذا الموضع السادس انا اذا قلنا بلزوم الكفارة كان مطردا في جميع صور نذر اللجاج بخلاف ما
اذا قلنا بالتخيير فانه يخرج منه صور غير القربة وصورة قوله فعلي كفارة **الموضع السابع قوله**
ورجحه العراقيون يزاد عليه ومن المراوزة القاضي حسين ويقال في تعقيب العراقيين لم يرجحوا
قول التخيير على قول الكفارة بل رجحوه على قول لزوم الوفا فان العراقيين لم يذكروا قول الكفارة بالمعنى
الذي يذكره بعض المراوزة وهو انه لا يجزي القيام بما التزمه وانما يذكروه من قول الكفارة ويجزمون
عليه بان له اسقاطها بما التزم ويذكرون قول التخيير فلا يستقيم ان يقال ان العراقيين رجحوا
قول التخيير على قول الكفارة بالمعنى المذكور **الموضع الثامن قوله** ولو قال ان دخلت الدار فعلي
كفارة او نذر لزمته كفارة بالدخول ما ذكره في قوله نذر من لزوم الكفارة بالدخول لا يجري على ما رجحه
من التخيير والجاري على ما رجحه من التخيير انه يتخير بين كفارة يمين وبين قربة من القرب تلتزم بالنذر
وقد قال المصنف في الروضة تبعا للشرح لو قال ان فعلت كذا فعلي نذر او فلله علي نذر نص الشافعي
انه تلزمه كفارة يمين وبهذا قطع صاحب التهذيب وابرهيم المروزي وقال القاضي حسين وغيره
هذا تفريع على قولنا تجب الكفارة فاما ان اوجبنا الوفا فيلزمه قربة من القرب والتعيين اليه وقد
وليكن ما يعينه مما يلتزم بالنذر وعلى قول التخيير يتخير بين ما ذكرناه وبين الكفارة وهذا النص
الذي ذكره المصنف حكاه القاضي حسين ولم اقف عليه في نصوص الشافعي وهو شاهد للقول
الذي صححناه ووجدت بعد ذلك في البويطي ما يقتضيه وقد سبقت حكايته في القول الذي
اثبته في نذر اللجاج انه لا يلزم به شي وقد قيل كفارة وما حكاه عن القاضي حسين وغيره من البنا

يخالف ما ذكره المصنف من لزوم الكفارة وفي الحاوي للماوردي القسم الثالث ما يلزم فيه الكفارة وحدها
وهو ان يقول ان دخلت الدار فلله علي نذر فتلزمه الكفارة وحدها تغليبا لحكم اليمين على النذر لان كفارة
اليمين معلومة وموجب النذر المطلق مجهول فلم يجز ان يقع التعبير بين معلوم ومجهول وما ذكره
الماوردي من ان موجب النذر المطلق مجهول ممنوع فانه ينزل على قربة من القرب التي تلزم بالنذر
والتعيين الى الناذر وعلى جواب الماوردي لا ايراد على المنهاج لانه لم يذكر ما ذكره الماوردي في الروضة
ولا في شرح المهذب فلا ينزل مانعه تبعا للمحرر الا ما عرف في الكتب المبسوطة لهما **قوله**
ونذر تبرر بان يلزم قربة ان حدثت نعمة او ذهبت نقمة كان شفى الله مريضي فلله علي او فعلي كذا
فيلزمه ذلك ان حصل المعلق عليه وان لم يعلقه بشيء كقوله علي صوم لزمه في الاظهر **صح**
كلامه في مواضع احدها قوله بان يلتزم قربة يقتضي انه لو التزم مباحا لا يلزمه شيء
لكن في التهذيب في آخر فصل نذر اللجاج لو قال ان شفى الله مريضي فلله علي ان آكل الخبز او رد عاصي
فلله علي ان ادخل الدار المذهب انه يمين فان لم يوجد شفا المريض ولا رجوع الغايب لا يلزمه
شيء وان وجد فعليه كفارة اليمين وذكر البغوي انه لو قال لله علي ان ادخل الدار اليوم ان
المذهب انه يمين وان عليه كفارة يمين ان لم يدخل وقد ذكر المصنف ذلك في الروضة ولم يتعقبه
وهذا الذي البغوي يقتضي ان نذر التبرر ينعقد من غير التزام قربة وانه يلزمه كفارة يمين وان
دخل الدار واكل الخبز وصار كانه قال ان شفى الله مريضي فلله علي كفارة يمين وهذا الذي ادعى
البغوي انه المذهب ممنوع فقد نص في الام والمختصر انه لا شيء عليه وذلك في قوله ان شفا
الله فلانا فلله علي ان امشي ولم اجد في نصوص الشافعي ما يشهد له ولا في كلام الاصحاب ولا في
كلامهم ما يخالفه وانما اوردناه على ما حكى البغوي عن المذهب واتبع المصنف في الروضة في قوله
ابتدا لله علي ان ادخل الدار اليوم وعندنا ليس الامر كما قال البغوي وهذا النذر غير
منعقد ولا يمكن ان يكون يمينا لانه ليس بنذر لجاج فعلى هذا لا ايراد على المنهاج على طريقتنا
الموضع الثاني قوله فيلزم ذلك اذا حصل المعلق عليه اطلق ذلك ومحله في القربة بدنية
كانت ما اذا حصل المعلق عليه ولناذره حي وفي القربة المالية ما اذا كان الناذر مع حياته اهلا
للملك ولم يكن عليه حجر بسفه فلو مات الناذر ثم حصل المعلق عليه بعد وفاته فانه لا يلزم الناذر
ذلك النذر ودليله ان المعلق عليه حصل والناذر غير صالح للالتزام وصار كما لو قال ان دخلت
الدار فانت طالق فانه لا يقع بالدخول بعد موته قطعا كذلك هنا فان قيل الميت يصلح للالتزام
اذا وجد سبب الالتزام كما لو حفر بئرا في محل الضمان فتردى فيها انسان بعد موته فانه
يتعلق به دينه وهي على عاقلته وكما لو جرح انسانا ثم مات الجارح ثم مات المجروح قلنا ذلك في
الاسباب الفعلية اما التعليقات فانه تبطل بالموت الا المدبر فانه خرج بالدليل وظهر من
ذلك ان هذا النذر لا يلزم اذا حصل المعلق عليه بعد الموت واما الناذر اذا خرج بعد النذر
ان يكون اهلا للملك وذلك فيما اذا ارتد ثم وجد المعلق عليه ثم مات او قتل على الردة وكان
ذلك في القرب المالية فانا لا نقول يلزم ذلك اما لزوال ملكه على قول واما لوقف ملكه على

النقول

القول الاخر وقد يتبين بموته على الردة انه لا ملك له فلا يتعلق به لزوم القربة المالية لانه ليس اهلا لذلك
فان قيل يلزم النذر ويبقى في ذمته قلنا الزام المال وهو غير مالك محال فان قيل فلو اتلف في حال ردته
مالا لغيره فالاصح على قول زوال الملك انه يقضى من ماله بدل ما اتلفه قياسا على من حفر بيرا عدوانا
ومات وحصل بها اتلاف فانه يوخذ الضمان من تركته وان زال ملكه بالموت قلنا ذاك دين الادمي
واما ما يتعلق بالنذر فانه لم يجد محلا يتعلق به فان قيل يتعلق بذمته كما يتعلق بذمة المعسر
قلنا المعسر اهل للالتزام بخلاف المرتد على ما عليه تفرع ولم ار من تعرض لذلك واما من نذر في
حال اطلاق تصرف نذرا ماليا ثم حجر عليه بالسفه فهل نقول لا يتعلق بماله ولا يلزم بعد رشده او
نقول يتعلق بماله لانه صدر الالتزام في حال اطلاق تصرفه هذا محتمل والاقيس الاول وهذا خلاف
ما اذا علق الرشيد عتق عبده على صفة ثم حجر عليه بالسفه ثم وجدت الصفة وهو محجور عليه
بالسفه فانه ينفذ لقوة العتق وقد تقدم حكم من حلف وهو رشيد ثم حجر عليه بالسفه
ويقاس بما ذكرناه ما يتعلق بنذر اللجاج **الموضع الثالث قوله** وان لم يعلقه بشي
كلله علي صوم لزم في الاظهر يقتضي ان محل الخلاف ما اذا قال لله علي فلو لم يقل لله بل قال علي كذا
فانه لا يلزم قطعا وليس كذلك لان قوله لله تعالى ليس بشرط في صحة النذر بانواعه سوا
اكان نذر لجاج ام كان نذر تبرر مجازاة ام كان غير مجازاة فان قيل علي صوم ونحوه يحتمل الخبر
قلنا وكذلك قوله لله علي صوم يحتمل الخبر ومع ذلك لم يصرفه اجمال الخبر عن الانشا كذلك هاهنا
الموضع الرابع قوله ولو لم يعلقه بشي الى قوله لزم في الاظهر يقتضي اثبات الخلاف عند
انتفا التعليق مطلقا وليس كذلك فقد ينتفي التعليق ولا يثبت الخلاف وذلك فيما اذا شفى الله
مريضا لانسان فقال لله علي عتق رقبة على ما انعم الله علي من شفا مريضي فانه يلزمه الوفا بالمنذور
قولا واحدا كما لو علق العتق بشفا المريض ذكره القاضي حسين في تعليقه في اخر كتاب الايمان
وكانه نظر الى ان هذا جزا شكر النعمة فانزله منزلة المجازاة المعلقة قبل الحصول وهذا
كلام حسن معتمد **قوله** ولا يصح نذر معصية ولا واجب ولو نذر فعل مباح او تركه
لم يلزمه لكن ان خالف لزمه كفارة يمين على المرجح **تصحيح كلامه في مواضع احدها**
قوله ولا واجب اطلق ذلك ومحله في واجب العين على طريق التخصيص اما واجب الكفاية
الذي يحتاج في ادائها الى بذل مال ومقاساة مشقة كالجهاد وتجهيز الموتى فانه لازم ذكره
المصنف في الروضة تبعا للشرح عن الامام قال ويجي من نذر السنن الراتبة وجه انه لا
يلزم وعن القفال ان من ملك الجهاد لا يلزمه شي وفي صلاة الجنازة والامر بالمعروف
والنهي عن المنكر ما ليس فيه بذل مال ولا كثير مشقة وجهان اصحهما لزومها بالنذر ايضا
واما واجب العين على طريق العموم كما اذا نذر الوضو لكل صلاة فاذا توضا لصلاة عن حدث
خرج به عن واجبي الشرع والنذر جزم به المصنف في الروضة تبعا للشرح وليس هذا
كما اذا نذر من لم يحج ان يحج في هذه السنة فانه اذا حج وقع عن فرض الاسلام وخرج به عن
نذره لان ذاك في ضمن نذره تعجيل الحج وليس واجبا بخلاف نذر الوضو لكل صلاة ونظير الحج

لو قال لله علي ان اصلي الظهر في وقتها وهذا مما نحن فيه **الموضع الثاني قوله** ولو نذر فعل
مباح او تركه لم يلزمه اعم ان يكون ذلك في نذر اللجاج او في نذر التبرر فاما ان كان في نذر التبرر
بان قال ان شفى الله مريضي فلله علي ان اكل الخبز فقد تقدم في نذر التبرر كلام البغوي انه يلزمه
وحققناه وكلام المصنف في قوله ابتدا لله علي ان ادخل الدار اليوم وان كان في نذر اللجاج
فقد تقدم ما فيه في نذر اللجاج **الموضع الثالث قوله** لكن ان خالف لا يأتي في
نذر التبرر كقوله ان شفى الله مريضي او رد غائبي فلله علي ان ادخل الدار فانه اذا شفى الله مريضه
او رد غائبه يلزمه كفارة يمين وان اكل الخبز ولكن الذي قال هذا هو البغوي وقال انه
المذهب خالفه في قوله ابتدا لله علي ان ادخل الدار اليوم وقال ان لم يدخل الدار ذلك اليوم
فعليه كفارة يمين على المذهب فاعتبر المخالفة والقاضي حسين يعتبر المخالفة وعلق الكفارة باللفظ
من غير حنث وقد تسبق في نذر اللجاج ان المصنف قال في الروضة لو قال ان دخلت الدار
فلله علي ان اكل الخبز فدخلها لزمه كفارة يمين على الصحيح ولم يذكر المصنف اعتبار ترك الخبز
بحيث يحنث وكل هذا تخليط لا ينضبط الا من فيه واقرب ما يقال في ذلك ان نذر التبرر لا
يعتبر فيه ذلك ان صححناه ولان نذر اللجاج لا بد فيه من المخالفة **الموضع الرابع قوله**
لكن ان خالف لزمه كفارة يمين على المرجح مخالف لنصوص الشافعي والمعروف عند
العراقيين والمقتضى كلام الروضة هنا تبعا للشرح اذ قال واما المباح الذي لم يرد فيه
ترغيب كالاكل والنوم والقيام والقعود فان نذر فعلها او تركها لم ينعقد نذره قال
الائمة قد يقصد بالاكل التقوي على العبادة وبالنوم النشاط عند المتهجد فيه الى الثواب
لكن الفعل غير مقصود والثواب يحصل بالقصد الجميل وهل يكون نذر المباح يمينا يوجب
الكفارة عند المخالفة فيه ما سبق من نذر المعاصي والغرض والسنة والذي سبقه في نذر
المعاصي انه لا كفارة فيها على المذهب وبه قطع الجمهور وحكى الربيع قولا في وجوبها والذي
سبق في نذر الغرض ان في لزوم الكفارة فيه ما سبق في قسم المعصية وادعى صاحب التهذيب
ان الظاهر وجوبها هذا ما ذكر في الروضة وقد سبق عن صاحب التهذيب صورا من
المباح في اللجاج والتبرر ادعى ان المذهب فيها وجوب الكفارة وقد ذكر المصنف في الروضة
ذلك في الكلام على نذر اللجاج وقد بينا ما في ذلك من الاختلاط والقول المعتمد في ذلك ان نذر
المعصية حرام غير منعقد ولا يكون يمينا على المشهور فان القسم بالله ليس موجودا فيه
وليس كقوله انت علي حرام فانه لا يحرم وهو يوجب الكفارة ومعناه اذا لم ينو في الزوجة
طلاقا ولا ظهارا ولا في الامة اعتاقا معنى اليمين الحاشية فيلزمه به كفارة ان نوى تحريم عينها وكذا
ان اطلق على اصح القولين ولو علقه كقوله ان دخلت الدار فانت علي حرام تعلق ولا تلزم الكفارة
الا بعد حول الدار واما نذر واجب العين المخصوص فلا فائدة فيه وهو غير منعقد لا يكون يمينا
فان القسم بالله ليس بموجود وهل يوجب الكفارة فيه الخلاف وينبغي ان يترتب على الخلاف في
نذر المعصية واولى بالوجوب واما اذا علقه تعلق واما نذر المباح فيمكن ان يدعى انعقاده لايجاب

الكفارة

الكفارة كما كان قوله انت علي حرام منعقد الايجاب الكفارة واذا علقه تعلق ويكون قول
النبي صلى الله عليه وسلم كفارة النذر كفارة يمين في نذر غير حرام لا يلزم فعله للرخصة
والتخفيف كما في نذر اللجاج او لعدم القربة كما في نذر المباح ويترتب حينئذ الكلام
في المباح على الكفارة في واجب العين المخصوص واولى بايجاب الكفارة فان قيل فما الارجح
المعتمد عندكم في نذر المباح قلنا الارجح عندنا انه لا كفارة فيه خلافا لما رجحه في المنهاج
تبعا للمحرر لان القسم بالله ليس موجودا فيه ولم يرد فيه نص بخصوصية توجب الكفارة
كما في التحريم والخبر في كفارة النذر محمول على نذر منعقد وهو نذر اللجاج لان المنصوص
للشافعي في البويطي قاضية بذلك ففي الام في باب النذور التي كفارتها كفارة الايمان قال
الشافعي اصل ما نذهب اليه ان النذر ليس بيمين ومن نذر ان يطيع الله عز وجل اطاعه
ومن نذر ان يعصي الله لم يعصه ولم يكفر فهذا نص الشافعي ان النذر ليس بيمين مطلقا فمن
قال انه يمين خالف النص فان قيل فكيف الزم في نذر اللجاج بكفارة اليمين قلنا ذلك
للتخفيف كما تقدم مبسوطا فلينظر في موضعه وفي الام لو ان رجلا قال ان شفا الله تعالى
فلانا فلله علي ان امشي لم يكن عليه مشي حتى يكون نوى مشيا يكون مثله بر فان لم ينو شيئا فلا
شيء عليه قال الشافعي ولو نذر فقال علي المشي الى الفريقية او العراق او غيرها من البلدان لم
يكن عليه شيء لانه ليس لله عز وجل طاعة في المشي الى شيء من البلدان وانما يكون المشي الى المواضع
التي يرجى فيها البر وكذلك المسجد الحرام وساق الكلام على ذلك ونص في مختصر المزني على ذلك وهذه
نصوص شاهدة لما قررناه **قوله** ولو نذر صوم ايام ندب تعجيلها الى قوله ولا يقطعه
حيض وفي قضائه القولان وان لم يشترط لم يجب ۝ ما ذكره من قوله ولو نذر صوم ايام مراده
غير موقتة والتوقيت يكون بوجهين اما بان يقول من الاسبوع الفلاني او الشهر الفلاني وقد يقول
من اوله وقد يقول من اخره وقد يقول من اليوم الفلاني الى اليوم الفلاني وقد يقول وهي اليوم
الفلاني واليوم الفلاني واليوم الفلاني وقد يذكرها متوالية وقد يذكرها متفرقة ويعرف
حكم الموقتة من قوله بعد ذلك او يوما بعينه لم يصم قبله وسنذكر احكام الموقت هناك
ان شاء الله تعالى وقوله ويقضيها تتابعا متصلة باخر السنة يعني او ما في حكمه فلو كانت
عند اخر السنة حايضا فلتقضيها عند انقضاء الحيض **اذا عرف ذلك فتصحيح كلامه**
في مواضع احدها قوله ندب تعجيلها محله ذلك ما لم يكن عليه صوم كفارة سبقت
النذر وهي على التراخي فانه يندب تعجيل الكفارة وتقدم على تعجيل النذر واما اذا كانت الكفارة على
الفور فانه يجب تعجيلها ولا توقف في تقديم الواجب على المندوب ولو كان عليه نذر ايام
سبقت هذا النذر ندب تعجيل الاول قبل الثاني لتعلقه بالذمة قبل المالي **الموضع**
الثاني قوله فان قيد بتفريق او موالاة وجب ما ذكر من ايجاب التفريق فيما اذا
قيد بالتفريق هو وجه حكاه في الروضة تبعا للشرح عن قطع ابن كج والبغوي وغيرهما
وقال تبعا للشرح انه اقرب ولكن في الشرح ان الامام راى ان الاصح انه لا يجب

وهو الذي اورده الغزالي في الوجيز وصححه في البسيط والوسيط والاصح عندنا
ما صححه الامام والغزالي وذلك ان التتابع افضل واغلظ ولهذا ذكره الله تعالى في كفارة
الظهار وكفارة القتل وذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم في كفارة المجامع اهله في نهار
رمضان وكان التتابع في ذلك واجب اتفاقا وجا في قراة شاذة في كفارة اليمين وجا في
قراة شاذة في صورة التمتع بالنسبة الى السبعة وحدها والثلاثة وحدها وكان في وجوب
التتابع في ذلك قولان ولم يجي التفريق في القران الا في موضع واحد وهو في صوم التمتع
بالنسبة الى التفريق بين الثلاثة والسبعة وجا التفريق في حديث عبد الله بن عمرو بن العاص
على وجوه افضلها صوم يوم وافطار يوم وذلك من اجل التخفيف على عبد الله فاذا شرط الناذر
التفريق فقد خفف على نفسه فاذا عدل من التفريق الى التتابع فقد عدل الى ما هو الافضل
فيكون الاصح جواز التتابع حينيذ ولا يلزم التفريق فان قيل فلو نذر التفريق الذي ندب
اليه النبي صلى الله عليه وسلم بيومين ويوم او يوم ويوم هل توجبون ذلك بالنذر قلنا هذا
محتمل ولو قيل به لكان قويا لانه نذر ما هو مندوب اليه شرعا بخلاف مطلق التفريق فانه
غير مقصود في نفسه فان قيل اذا قال لله علي ان اصوم يوم الاثنين من هذا الاسبوع
ويوم الاربعا من الاسبوع المذكور فهل توجبون التفريق قلنا نوجبه لانه تعين اليوم المعين
للصوم بالنذر على الاصح وليس ذلك محل التصحيحين السابقين ومحل التصحيحين السابقين
ان يجمع اياما بنذر ويشترط تفريقها فاما اذا لم يجمع اياما بنذر كما في المثال المذكور او جمعها
ولكن عين الايام بان قال لله علي ان اصوم عشرة ايام من اول شعبان وهي اوله وثالثه وخامسه
وسابعه وتاسعه وحادي عشره وخامس عشره وسابع عشره وتاسع عشره فها هنا
تتعين الايام المذكورة على الاصح لا من جهة التفريق بل من جهة تعيين اليوم ومثله لو قال
اصوم عشرة ايام من اول شعبان متفرقة بيوم فيوم ومحل التصحيحين الاتيان بايام من
غير تعيين محلها وتقييدها بالتفريق **الموضع الثالث قوله** وان افطرت بحيض وجب
القضا في الاظهر محل ذلك فيما اذا افطرت بحيض في غير شهر رمضان فاما ايام الحيض
الواقعة في رمضان فانها لا تقضيها الا عن رمضان فقط لا عن النذر بلا خلاف ولا عنه
وحده وعن النذر وحده واما عنهما جميعا مع اتحاد الايام فلا يمكن اذ القول به غلط كما
غلط به ابو عبيد بن حربويه في تجويزه صوم رمضان بنيته ونية الكفارة وقد احترز
الشيخ في التنبيه عن ذلك بقوله وان كانت امراة فحاضت قضت ايام الحيض الواقعة
في غير رمضان فان قيل فان كانت هذه الايام لا تصام عن رمضان فهي قابلة لايجاب
القضا في غير الزمان المنذور كما لو طهرت من الحيض قبل انقضا وقت العصر بعد تكبيرة
فانه يلزمها بذلك قضا العصر والظهر اذا خلا بعد ذلك من الموانع ما يسع فرضا فجعلوا كونه
يسع احق فرضا مقتضيا لايجاب قضايهما وان لم يتمكن ان يقع فيه الا احدهما قلنا لانه يمكن
وقوع الظهر في وقت العصر في الجملة وفي زمن بالفعل بخلاف صوم النذر فانه لا يمكن وقوعه في

رمضان

رمضان عن غير ايام الحيض ولا في ايام الحيض **الموضع الرابع قوله** في الاصل والزيادة الاظهر
يعني ان الخلاف قولان وهذا قال كثير من الاصحاب ولم اقف عليهما ولا على واحد منهما والظاهر
انهما مخرجان من القولين في صورة الاثنين في العيدين والتشريق فلونان وجهين لا قولين **الموضع**
الخامس قوله في زيادته الاظهر لا يجب وبه قطع الجمهور غير مسلم فان المسالة قل من تعرض
فيها لتصحيح او لقطع بما قال المصنف وما اوقع المصنف في ذلك الا لامامه في الروضة فانه قال
اظهرهما لا يجب كالعيد وبه قطع الجمهور وصححه ابو علي الطبري وابن القطان والروياني وما اوقع
المصنف في ذلك الا قول الرافعي في الشرح ان الاول يعني انه لا يجب القضا اصح عند ابي علي
الطبري وابي الحسين بن القطان ونسبه القاضي بن كج الى الجمهور وتابعهم الروياني وما ذكره
الرافعي من نسبته الى القاضي بن كج الى الجمهور لم يتعين في القطع كما قال المصنف في زيادة المنهاج
بل يحتمل التصحيح ونحن لا نسلم هذه النسبة الى الجمهور لا قطعا ولا تصحيحا فانا اذا
نظرنا كتب العراقيين وجدنا الترجيح لا ترجيح فيها ولا قطع ومن صححه منهم يصحح
ايجاب القضا كالبندنيجي والشيخ في التنبيه واما بقية العراقيين فالشيخ ابو حامد
راسهم حكى القولين من غير ترجيح واتبعه على ذلك المحاملي في تجريده والداركي في
استذكاره والشيخ في مهذبه وابن الصباغ في شامله وجرى على ذلك الماوردي في
الحاوي والروياني في الكافي والجرجاني في التحرير والمعاياه والشاشي في الحلية والعمراني في
البيان واما طريقة المراوزة فلم يتعرض لها الفوراني في ابانته وعمده وحكى الامام والغزالي
في كتبه الخلاف وجهين من غير تصحيح وحكى المتولي الخلاف ولم يصحح شيئا وكذلك الخوارزمي
في الكافي فظهر بذلك ان نسبة عدم ايجاب القضا الى الجمهور غير صحيحة فلم يجد لذلك
في كتب العراقيين اثرا بل صحح خلافه البندنيجي والشيخ في التنبيه ولم يجدا التصحيح في
كتب المراوزة الا في تهذيب البغوي وهو موافق لما صححه في المحرر فتحصلنا على ايجاب
النسبة للجمهور وعلى اثنين من العراقيين وهما البندنيجي والشيخ في التنبيه وواحد من
المراوزة وهو البغوي صححوا ايجاب القضا كما في المحرر واما القول الاخر فالرافعي قد حكى في
تصحيحه عن ابي علي الطبري وابن القطان والروياني وفي النهاية نسبة ايجاب القضا الذي صححه
في التنبيه الى الطبري وابن القطان وقال بن كج انه المشهور وكانه وقعت له نسخة من الرافعي
مختلة فوقع له هذا الخلل **ونحن نقول** اما النسبة الى الجمهور فلا يعتمد عليها كيف كانت واما
النسبة الى الثلاثة المذكورين في شرح الرافعي فتقابل بثلاثة وهم الذين ذكرناهم وحينئذ
فنرجع الى نصوص صاحب المذهب والدليل اما النصوص ففي مختصر المزني بعد ما ذكر انه
اذا نذر صوم سنة بعينها صامها الا رمضان فانه يصومه لرمضان ويفطر يوم النحر ويوم
الاضحى وايام التشريق ولا قضا عليه فيها ثم ذكر نذر سنة بغير عينها ثم ذكر نذر الحج في عام
معين فحال بينه وبينه ثم ذكر انه على ان اصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان ثم ذكر بعد ذلك
صورة من نذر ان يصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان ابدا فقدم يوم الاثنين فوافق بعض الاثنين

يوم فطر او اضحى او تشريق انه لا يصومه ولا يقضيه قال المزني وقال في كتاب الصوم
عليه القضا واختار المزني انه لا قضا والذي نقله المزني من النصين موجود في الام
الاول في النذر والثاني في اخر باب صيام التطوع ثم ذكر المزني ما اذا وجب على هذا
الناذر صوم شهرين متتابعين فانه يصومها ويقضي كل اثنين منهما ثم قال عقب ذلك عن
الشافعي ولو كان الناذر امراة فهي كالرجل وتقضي كلما مر عليها من حيضها فان اعدنا هذه المسله
على جميع ما تقدم خرج من هذا ان المنصوص عليه في مختصر المزني ما صححه في المحرر وان
اعدناه على الاخيرة وهو مقتضى ما نقل الربيع فانه قال ولو كانت المسالة بحالها وقدم فلان
يوم الاثنين ثم قال ولو كانت المسالة بحالها وكان الناذر امراة فكالرجل وتقضي كلما مر عليها
من حيضها فلنا منه شاهد يحتاج في تقريره الى بسط وذلك ان صورة من نذر ان يصوم
اليوم الذي يقدم فيه فلان ابدا قد يخلوا من موافقة العيدين والتشريق بخلاف نذر
صوم سنة معينة فانه لا يخلوا عن ذلك ففي رمضان والعيدين والتشريق في صورة
السنة لا يقضيها قطعا وفي الحيض قولان وفي صورة الاثانين لا يجب قضا الاثانين الاربعة
في شهر رمضان قطعا لانه لا بد منها وفي الخامس الخلاف الذي في العيد واما ايام
الحيض فقد لا يخلوا من الاثنين اذا كانت عادتها ستة ايام فما دونها وبتقدير ان يكون لها
عادة اكثر من ذلك فقد تنقص عادتها وايضا فلان الرجل قد يصومها فاختلف الاصحاب في
الاثانين الواقعة في الحيض فاثبت جمع من الاصحاب في ذلك قولين كما في العيدين وقطع
اخرون بوجوب القضا بخلاف العيدين والذين اثبتوا القولين اختلفوا في الترجيح فمنهم
من رجح وجوب القضا في صورة الحيض بخلاف العيد ومنهم من رجح في الحيض والعيد وجوب
القضا ومنهم من فرق فقال فيما اذا لم يكن لها عادة غالبة فعدم القضا فما يقع في عادتها
اظهر وقطع به بعضهم وقيد كلامه لان العادة تختلف وفي شرح الرافعي ان في تعليق
ابي حامد وغيره ترجيح وجوب القضا هاهنا يعني في صورة الحيض في الاثانين قال
والمفهوم من ايراد من طرد القولين هنا ترجيح المنع واليه ذهب ابن الصباغ ووجه
الشاهد لنا ان الذين رجحوا وجوب القضا هاهنا في الحيض ورجحوا عدم وجوب
القضا في العيد مرجح لمن رجح في صوم السنة المعينة وجوب القضا في الحيض وجزم
بعدم وجوب القضا في العيد وممن جرى على ذلك الماوردي فقال فاما اذا لزمها صيام
كل اثنين بالنذر فحاضت في يوم الاثنين فالصحيح ان عليها قضاوه عن نذرها وخرج بعض
اصحابنا قولا اخر انها لا تقضيه كما لا تقضي اذا صادف العيد والتشريق في احد
القولين وهذا التخريج غير صحيح لان تحريم العيدين والتشريق عام في جميع الناس
وتحريم الحيض خاص بها دون غيرها فافترق واما من رجح عدم ايجاب القضا هنا فهو
مخالف لنص الام ومختصر المزني هنا وتخريجه ذلك من احد القولين في العيد والتشريق
ممنوع للفرق السابق وبتقدير ان يخرج فهو ضعيف وحينئذ فمن اثبت في الحيض هنا

قولين

قولين وخرجها الى صورة السنة المعينة جعلها بعضهم وجهين وبعضهم قولين ومن خصص
هذا بالقطع بايجاب القضا جاحاه الروياني في الكافي قال لامكان انفكاك المذكور غالبا عن
ايام الحيض اذا كان الغالب ستا وبقية الانظار تعرف مما قررناه واما الدليل على تصحيح
ما صححه في المحرر فهو ان النذر يتنزل منزلة واجب الشرع والمراة تقضي ما فاتها بالحيض
في ايام رمضان للحديث الصحيح في ذلك والاجماع كذلك تقضي ما فاتها من ايام النذر
بالحيض وهذا قياس جلي لا خفا به وظهر بذلك ان المعتمد ما صححه في المحرر وان الذي
زاده المصنف غير معتمد في الفتوى واعلم ان الذي نقله الرافعي في الشروح عن تعليق
الشيخ ابي حامد تصحيح ايجاب القضا في العبد والذي ذكره ابن الصباغ عن التعليق
ولم يعين تعليق الشيخ ابي حامد وقد ظهر ما في هذه المسالة بسط ولم يتعرض الاصحاب
في صورة السنة المعينة الى النفاس ولا الى ما فات بالجنون او بالاغما وتعرض بعضهم
لصورة النفاس في صورة الاثابين وقد ذكر في الروضة تبعا للشرح وسوى بينه
وبين الحيض واما في صورة السنة المعينة فالقياس التسوية بين النفاس والحيض
والاغما واما الجنون فانه لا يقضي ما فاته في رمضان فكذلك لا يقضي ما فاته في صورة
النذر ولم ار من تعرض لذلك **الموضع السادس قوله** وان افطر يوما بلا عذر وجب
قضاؤه مفهومه انه اذا كان بعذر لا يجب قضاؤه لكن من الاعذار المرض وقد قال المصنف
في الروضة تبعا للشرح بعد ذكر الخلاف في الحيض ونسبته الى الجمهور ما نسب والى
الطبري وابن القطان والروياني ما نسب ولو افطر بالمرض ففيه هذا الخلاف ورجح
ابن الرفعة وجوب القضا لانه لا يصح ان ينذر صوم ايام الحيض ويصح ان ينذر صوم ايام
المرض وقضية هذا ان الاصح عنده انه لا يجب القضا وليس كذلك بل الاصح وجوب
القضا كما صححناه في الحيض واولى وفي شرح الرافعي ويشبه ان يرجح وجوب القضا
في صورة المرض في صورة سنة معينة كذلك في صوم الاثابين وما ذكره من صحة نذر صوم
ايام المرض محله فيما اذا كان عهده ذلك بمشقة فان لم يعهد ذلك كان عاصيا فلا يصح نذره
واما اذا افطر بالسفر فقال المصنف في الروضة انه يجب القضا على المذهب وقيل
على الخلاف وبه قال ابن الرفعة وهذا هو المقصود مما لا يزاد على المصنف **الموضع السابع**
قوله وان افطر يوما بلا عذر وجب قضاؤه ولا يجب استيناف سنة كلام غير مستقيم
وصوابه ولا يجب استيناف ما مضى **الموضع الثامن قوله** فان شرط التتابع
وجب في الاصح يعني وجب استيناف سنة ويجوز ان يقال وجب السابع في الاصح
ويفهم منه انه لا يجب الاستيناف اذا فات السابع ولكن الاول اولى وعلى تقدير
كون العبارة ناقصة وتمامها وجب استيناف سنة متتابعة **الموضع التاسع**
ما صححه في ذلك تبع فيه المحرر والرافعي تبع في ذلك الشيخ ابا حامد وهذه المسالة
اختلف فيها رؤسا الطريقين فقال الشيخ ابا حامد راس العراقيين بوجوب التتابع وقال

م الصحيح خلاف العبد اسم فيه من
الشيخ ابي حامد والذي رايته في تعليق
الشيخ ابي حامد تصحيح ايجاب القضا

القفال راس المراوزة انه لا يجب التتابع وما قاله القفال عندنا ارجح لان السنة المعينة
والشهر المعين يقع التتابع فيهما من ضرورة الواقع فاذا شرطه لم يفد في اصل المنذور شيا
ولكن يفيد انه اذا افطر يوما بغير عذر بان ان ذلك الذي صام غير واقع عن النذر ولزمه
صوم سنة متتابعة وهذا غير قوي فان التتابع لم يقع مع التعيين ابدا وانما وقع التتابع
في المعيار وهو في شهرين في الظهار والقتل ووقاع نهار رمضان وغير ذلك مما روي شاذا في
كفارة اليمين وكفارة الظهار والتمتع وقضا رمضان قرئ فيه فعدة من ايام اخر متتابعات ثم
سقط متتابعات ولا خلاف في المذهب في عدم وجوب التتابع في قضا رمضان بخلاف
كفارة اليمين والتمتع لان القراة الشاذة معمول بها على قول ما لم يعارضها خبر بخلافها واذا
لم يقع التتابع في المعين كان شرطه لاغيا لانه وصف غير معتبر شرعا في المعين من حيض وعيد
وتشريق ورمضان يقضي عقب السنة متتابعا مع السنة كالذي يفوت في الشهرين بذلك فانه يقضي
عقب الشهرين متتابعا وانت لا تقول به بل يقول في قضا ايام الحيض قولان ولو كان مع شرط التتابع
وانه اذا قضت ايام الحيض على قول الايجاب لا يلزمه فيها تتابع وكل هذا يضعف ما قاله الشيخ ابو
حامد وفي البيان تفريعا على انه يلزم التتابع في السنة المعينة اذا شرط التتابع وافطرت بعذر
الحيض انقطع بذلك التتابع وهل يلزمها قضا ايام الحيض قولان ولم يذكر في وجوب القضا التتابع
بخلاف ما اذا نذر صوم سنة متتابعة وهذا يقرر ما قلناه **الموضع العاشر قوله**
غير معينة وشرط التتابع وجب محله في غير المعينة التي حصل اتمامها بنذر صوم احدى السنتين
الفلانيتين فانها غير معينة والحكم فيها كالحكم في المعينة وقد تقدم وكان ينبغي ان يقول او غير معينة
غير المبهمة باحدى ونحوه **الموضع الحادي عشر قوله** ولا يقطعه صوم رمضان عن فرضه
وفطر العيد والتشريق وبعضها متتابعة متصلة باخر السنة ولا يقطعه حيض وفي قضايه القولان
هذا الكلام وهم فيه المصنف تبعا للرافعي والرافعي اتبع في ذلك البغوي وبيان الوهم في ذلك
ان القطع بايجاب قضا رمضان والعيد والتشريق قضا متتابعا متصلا باخر السنة وحكاية القولين
في قضا ايام الحيض لا يستقيم ولم يقل به احد من الاصحاب اما كونه لا يستقيم فلانه حيث وجب قضا
رمضان والعيدين والتشريق فمقتضاه ان يجب قضا ايام الحيض قطعا بل اولى لان بالنسبة المتتابعة
لا يمكن خلوها عن رمضان والعيدين والتشريق ويمكن خلو السنة المتتابعة من الحيض وايضا
فان في صورة تعين السنة لا يجب قضا رمضان والعيدين والتشريق قطعا وفي قضا ايام الحيض
قولان فظهر من ذلك ان ايام الحيض احق بالقضا فحيث وجب قضا رمضان والعيد فقضا ايام الحيض
اولى بالوجوب وحيث انتفى وجوب قضا رمضان والعيد ففي وجوب قضا ايام الحيض خلاف واما كونه لم
يقل به احد من الاصحاب فلان الموجود في اكثر التصانيف في صورة نذر سنة مطلقة متتابعة
الزام ما قضا ما ذكر جميعه قولا واحدا وبقضيه متصلا باخر السنة متتابعا الا ان من الاصحاب
من يذكر رمضان والعيدين والتشريق ولا يذكر ايام الحيض لانه يفهم من طريق الاولى كما ذكر
الشيخ ابو حامد وجماعة ومنهم من يذكر الجميع وكذا صنع في البيان فقال فاذا صام رمضان عن

رمضان

رمضان وافطر العيدين وايام التشريق او افطرت المراة بالحيض لم ينقطع تتابعها بذلك لانه لا
يمكن صوم سنة متتابعة ليس فيها رمضان والعيدان وايام التشريق ولا يمكن صومها عن الحيض ولكن
يلزمها قضا ذلك متتابعا لانه قضا عن صوم متتابع ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بالمرض والسفر
وحكى الخلاف في قطعه التتابع ثم فرع على قولنا لا ينقطع التتابع بذلك انه يلزمه قضا تلك الايام قولا
واحدا لما ذكرناه هذه طريقة اكثر الاصحاب ومن الاصحاب من ذهب الى ان نذر صوم سنة متتابعة
كنذر سنة معينة وانه لا يلزم قضا رمضان ولا العيدين ولا التشريق قطعا وفي قضا ايام الحيض
قولان كما في السنة المعينة وهذا هو الذي قاله القاضي ابو الطيب وغلط القاضي من قال بايجاب
القضا في رمضان والعيد والتشريق وهذا الذي ذكره القاضي ابو الطيب حكاه في التتمة وجها
قال الرافعي ان صاحب التتمة قال انه الاظهر ولم اقف على ذلك في التتمة قال الرافعي والثاني وهو
المنصوص وجواب معظم الاصحاب انه يلزمه التدارك على الاتصال باخر المحسوب من السنة
لانه التزم صوم سنة ولم يصم عما التزم سنة ويخالف ما اذا كانت السنة معينة لان المعين في
العقد لا يبدل بغيره والمطلق اذا عين قد يبدل وشبه ذلك لان المبيع اذا خرج معيبا لا
يبدل والمسلم فيه اذا سلمه فخرج معيبا يبدل وما ذكره الرافعي عن النص في نذر صوم سنة
مطلقة متتابعة لم اقف عليه وانما النص في الام والمختصر في نذر صوم سنة مطلقة من
غير تقييد بالتتابع ثم قال الرافعي بعد هذا واذا افطرت المراة بعذر الحيض لم يجب الاستيناف
وفي عذر المرض والسفر ما بيناه في صورة الشهرين المتتابعين ثم في قضا ايام الحيض
والمرض الخلاف المذكور في الحالة الاولى يعني ما اذا عين السنة وهذا موضع الوهم في الشرح
الكبير وكذا قاله في الشرح الصغير بزيادة ايضاح ولفظه وفي قضا ايام الحيض والمرض الخلاف
المذكور فيما اذا عين السنة وتبعه المصنف على ذلك في الروضة فقال وفي قضا ايام الحيض
والمرض الخلاف المذكور في الحال الاول وما اوقع الرافعي في ذلك الا كلام البغوي فانه قال
اما اذا قيد بالتتابع فقال لله علي ان اصوم سنة متتابعا يجب ان يصوم متتابعا ولا
ينقطع التتابع بفطر يوم العيد وايام التشريق لان الحول لا يخلوا عن هذه الايام وكذلك
يصوم شهر رمضان عن فرض الاسلام ولا ينقطع به التتابع ويجب عليه قضا هذه الايام
متصلا بالسنة متتابعا وساق البغوي الكلام على ذلك ثم قال واذا افطرت المراة
بعذر الحيض لا يجب استيناف السنة وهل يجب قضا ايام الحيض فعلى قولين وهذا
موضع الوهم الذي اتبعه الرافعي فيه البغوي وجرى عليه في المحرر واتبعه المصنف
على ذلك حتى في شرح المهذب على عادته من نقل ما في الروضة الى شرح المهذب وما وقع
في التهذيب من الوهم جرى عليه الخوارزمي في الكافي واصل ذلك كله البغوي **الموضع الثاني**
عشر قوله وان لم يشرط لم يجب يعني وان لم يشرط التتابع لم يجب التتابع ولم
يبين فيه الحكم في الايام التي حصل الفطر وقد بينه في الروضة تبعا للشرح فقال فان صام
سنة متوالية قضى رمضان والعيدين والتشريق ولا باس بصوم يوم الشك عن النذر ويقضي

ويقضي ايام الحيض وهذا الذي في الروضة تبعا للشرح يجوز فيه فان القضا انما يعبر به في
موضع يكون متعينا للادا فيفوت او لا يمكن الصوم فيه كما في الحيض في شهر رمضان
وهذه الايام ليست متعينة للادا لامكان الادا بصوم سنة متفرقة مكملة خالية من
رمضان والعيدين والتشريق وايام الحيض والعبارة المحققة في ذلك ان يقال فان
صام سنة متوالية فقد بقي عليه من نذره نظير ايام رمضان والعيدين والتشريق
وايام الحيض ان كان النادر امراة وكذا ايام النفاس وايام الجنون وايام الاغما وايام المرض
الذي افطر فيه وايام السفر الذي افطر فيه **قوله** او يوم اثنين ابدا لم يقض اياني
رمضان وكذا العيد والتشريق في الاظهر فلو لزمه صوم شهرين تباعا لكفارة صامهما
ويقضي اياتهما وفي قول لا يقضي ان سبقت الكفارة النذر قلت ذا القول اظهر والله
اعلم ويقضي زمن حيض ونفاس في الاظهر **تصحيح كلامه في مواضع احدها**
قوله ويقضي اياني رمضان محل الجزم بذلك في اياني رمضان التي لا يخلو منها شهر رمضان
ولا غيره فلو جا فيه خامس ففي وجوب قضايه الخلاف في العيد والتشريق وقد ذكر
ذلك المصنف في الروضة تبعا للشرح قال ولا يجب قضا الاياتين الواقعة في رمضان
لكن لو وقع فيه خمس اياتين ففي قضا الخامس وجهان او قولان وكذا لو وقع يوم عيد
في يوم الاثنين فقولان اظهرهما لا قضا وساق الكلام على ذلك **الموضع الثاني قوله**
وكذا العيد والتشريق في الاظهر هذا مما اختلف في ترجيحه الاصحاب فاختار المزني بعد
حكاية القولين انه لا يجب القضا فقال ولو نذر ان يصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان
ابدا فقدم يوم الاثنين فعليه ان يصوم كل يوم اثنين مستقبلة الا ان يكون يوم فطر
او اضحى او تشريق فلا يصومه ولا يقضيه وقال في كتاب الصوم عليه القضا قال المزني
لا قضا انشه بقوله لانها ليست بوقت الصوم عنه لفرض ولا غيره وان نذر صومها نذر معصية
فكذلك لا يقضي نذر معصية وهذان النصان اللذان نقلهما المزني هما موجودان في الام على نحو
ما نقل المزني وصحح الشيخ ابو حامد خلاف ما اختار المزني فقال الثاني وهو الاصح انه يلزمه
القضا لانه نذر قربة قد يمكنه الوفا بها لانه ربما يتفق ان يوافق هذا اليوم يوم الفطر ويوم
الاضحى وربما لا يوافقه فيمكن الوفا بموجب نذره فثبت انه قد نذره واذا وافق ذلك اليوم
الفطر والاضحى فقد امتنع وقوع الصوم فيه عن النذر لعارض طرا فلزمه قضا ذلك اليوم كما لو
طرا عليه فرض فمنعه صوم ذلك اليوم فانه يفطر ويلزمه القضا كذلك هاهنا ويفارق رمضان
لان رمضان لا ينفك من وقوع هذه الايام فصارت مستثناة هذا كلام الشيخ ابو حامد
وجرى على تصحيح ذلك المحاملي في التجريد ونقل في البيان عن الشيخ ابي حامد انه صحح في التعليق
ما اختاره المزني وليس الامر كما قاله في البيان وممن صحح ما صححه الشيخ ابو حامد الشيخ في
التنبيه لكن فيما اذا صادف يوم قدوم فلان يوم عيد واذا كان الشيخ يصحح في صورة الابتدا
لزوم القضا ففي الدوام بطريق الاولى ويدل لهذا ان المعروف فيما اذا صادف قدوم يوم

العيد

اربعه

العيد انه لا قضا عليه وفي صورة مصادفة الاثنين في الدوام ليوم العيد القولان واما الذين
صححوا ما اختاره المزني فمنهم البندنيجي والماوردي وابن الصباغ والروياني والبغوي في التهذيب
والخوارزمي في الكافي فان قيل فاي الترجيحين ارجح عندكم قلنا الذي رجحه الشيخ ابو حامد
واتباعه ارجح لامرين احدهما ما ذكره الشيخ ابو حامد من ان النذر كان يمكن العمل به لو لم يصادف
العيد فلما صادف العيد لزم القضا كما كان لو طرا المرض الثاني ان المراة اذا افطرت في الاثنين
بعذر المرض او النفاس فانه يلزمها قضاوها على ما صححه جماعة ومنهم المصنف تبعا للرافعي فيقال
لمن الزم القضا لما فات في الحيض المعين الذي ذكرته في العيد والتشريق من انه ليس بوقت
للصوم موجود هنا بل اولى لان التشريق يصام للمتمتع العادم للهدي وزمن الحيض المتحقق
لا يقبل صوما اصلا فان قيل الحيض مختص بالنسا ويمكن ان يصادف الاثنين فصححنا
لزوم القضا فيه بخلاف العيد قلنا صححوا ايضا في نذر صيام السنة المعينة لزوم القضا
فيه بخلاف العيد وعلى الجملة فالاصح عندنا ما صححه الشيخ ابو حامد ومن تبعه **الموضع**
الثالث قوله فلو لزمه صوم شهرين تباعا لكفارة صامهما ويقضي اثانيهما وفي قول لا يقضي
ان سبقت الكفارة النذر زاد ذا القول اظهر والله اعلم اعلم ان قوله لكفارة ليس قيدا
بل هو تصوير للمسالة وانما ذكرنا ذلك لان صورة النذر بعد فراغنا من تصحيح هذا الموضع
فنقول الاظهر المعتمد في المذهب انه اذا سبقت الكفارة النذر يجب قضا الاثانين
الواقعة في شهرين صوم الكفارة كما صححه في المحرر نص على ذلك الشافعي في الام في رواية
الربيع قال الشيخ ابو حامد انه المذهب وعليه عامة اصحابنا ونقل مقابله عن بعض
الاصحاب وجرى على ما قال الشيخ ابو حامد انه المذهب البندنيجي والشيخ في المهذب
فقالا انه المذهب وقال البندنيجي عن مقابله انه سهو فان اثانين رمضان لا يصح صومها
عن نذره لانه لا يصح في رمضان صوم غيره واثانين الشهرين يصح ان يصومهما عن نذره
ومعنى ما ذكره البندنيجي ان رمضان متعين لا يصح فيه صوم عن غيره والكفارة لا يتعين لها
زمان وايضا فان الكفارة قد تقوم باعتاق الرقبة فيها فيسقط عنه صومها ولا كذلك النذر
وكلام ابن الصباغ وغيره يميل الى ترجيح النقل الذي نقله الربيع وصحح ذلك من المراوزة البغوي
في التهذيب وخالفهم اخرون منهم المزني والقاضي ابن كج والقاضي ابو الطيب والمحاملي وامام
الحرمين والغزالي **ونحن نذكر** نصوص الشافعي في ذلك قال في الام في باب من نذر ان
يمشي الى بيت الله عز وجل ولو قال لله علي ان اصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان ابدا فقدم
يوم الاثنين وساق الكلام على ما يتعلق بذلك ثم قال ولو كانت المسالة بحالها وقدم فلان
يوم الاثنين وقد وجب عليه صوم شهرين متتابعين صامهما وقضى كل اثنين منهما ولا يشبه
هذا شهر رمضان لان هذا شي ادخله على نفسه بعد ما ادخل عليه صوم يوم الاثنين
وشهر رمضان شي اوجبه الله تعالى لا شي ادخله على نفسه هذا نصه وهو صريح في سبق
الكفارة النذر من قوله قدم فلان يوم الاثنين وقد وجب عليه صوم شهرين متتابعين فهذه

لتبين صح

الجملة الحالية مفيدة سبق وجوب الكفارة على النذر وهو المحل المتنازع فيه ومعنى قول
الشافعي لان هذا شي ادخله على نفسه بعد ما اوجب عليه صوم يوم الاثنين انه ادخل
فعله وهو الشروع في صوم الكفارة لان سبق الكفارة قد تقدم في قوله وقد وجب عليه
صوم شهرين فعلم ان المراد بالادخال بعد النذر ادخال صوم الكفارة وشهر رمضان
شي اوجبه الله تعالى يعني في وقت معين لا يقدر المكلف على تاخيره عنه ولا تقديمه عليه
فاذا شرع فيه فهو شي لم يدخله على نفسه ففارق صوم الكفارة بهذا الاعتبار فهذا
النص صريح في قضا الاثانين الواقعة في صوم الكفارة التي سبق وجوبها على النذر وفي
مختصر المزني ذكر من لزمه صوم الاثانين بالنذر ثم قال قال الشافعي ولو وجب عليه صوم
شهرين متتابعين صامهما وقضى كل اثنين منهما ولا يشبه شهر رمضان لان هذا شي ادخله
على نفسه بعد ما وجب عليه صوم الاثنين وشهر رمضان اوجبه الله عليه لا لشي ادخله
على نفسه وهذا الذي نقله المزني يعم ما اذا كانت الكفارة سابقة على النذر او متاخرة
عنه ويكون قوله لان هذا شي ادخله على نفسه يعني صيام الكفارة لا ايجاب الكفارة كما
بينه في النص الذي نقله الربيع فاتفق على هذا التقرير نقل المزني ونقل الربيع على الزام
قضا الاثانين الواقعة في الشهرين وان تقدم وجوب الكفارة على النذر لكن نقل الربيع صريح في
ذلك ونقل المزني يشمل ذلك على الوجه الذي قررناه واعلم ان جمعا من الاصحاب فهموا من نص
المختصر انه لا يجب قضا الاثانين الواقعة في الشهرين اذا تقدم وجوب الكفارة على النذر لاعتقادهم
ان معنى قول الشافعي لان هذا شي ادخله على نفسه بعد ما وجب عليه صوم الاثنين يعني ان الكفارة
وجبت بعد النذر وليس هذا بمعتمد في الفهم وانما اراد الشافعي بذلك لان فعل صوم الكفارة
شي ادخله على نفسه بعد ما وجب عليه صوم الاثنين والدليل على هذا ان هذا التعليل
بعينه ذكره الربيع عن الشافعي في صورة تقدم الكفارة فعلى ما قررناه يتفق رواية الربيع
والمزني على ايجاب القضا في صورة سبق وجوب الكفارة وفهم غير ذلك ضعيف وعلى ما
قررناه فليس في المسالة قولان بل نص صريح في رواية الربيع واحتمال من نقل المزني ولهذا
حسن البند يجي ونسب قايله الى السهو ولو كان ذلك نصا للشافعي لم يقدم البند يجي على ذلك
ولم اجد احدا من الاصحاب وفق بين نقل الربيع ونقل المزني على الوجه الذي قررناه وهو من
النفايس وظهر بذلك ان من صحح عدم وجوب القضا في صورة سبق الكفارة اعتمادا على
مجرد سبق الايجاب مخالف لنص الشافعي في الام صريحا ولمختصر المزني ظاهرا على الوجه
الذي قررناه واما مجرد سبق وجوب الكفارة فلا يصح لان سبق وجوب الكفارة لا يعين الصوم
لجواز ان يعتق والعبرة في اليسار والاعسار حالة الادا على اظهر الاقوال فلم يتعين عند
سبق الكفارة الصوم لجواز ان يحدث له يسار وان كان موسرا عند القدوم فاعظم لان
الاصل بقا اليسار فاذا اعسر بعد ذلك لم يجب الصوم ايضا بمجرد الاعسار لجواز ان يحدث
اليسار قبل فعل الصوم وايضا فقد يجوز الانتقال عن الصوم الى الاطعام لمرض لا يقدر معه على

صيام

صيام شهرين لا يرجى زواله ان كان المرض يدوم شهرين على طريقة الامام الغزالي
التي صححها المصنف في زيادته في الروضة وبالشبق وغلبة الشهوة عند الاكثرين
ولا يمتنع ذلك في صوم النذر فحينئذ لا اثر لسبق ايجاب الكفارة ولا اعتماد على هذا
التصحيح الذي جرى عليه المصنف في الروضة وشرح المهذب والمنهاج لما قررناه
فان قيل لو نذر صوم الدهر وكان عليه كفارة حين النذر فان زمانها مستثنى
فقياسه هنا ان تقدم الكفارة وتكون اثانيها مستثناة ولا قضا فيها قلنا قضية صوم
الدهر الاستغراق والاستغراق قد سبقه شي خاص فقدم عليه ولا يمكن الجمع
بينهما وفي صوم الاثانين يمكن الجمع بان يصوم عن الكفارة ويقضي الاثانين الواقعة في
الشهرين وقد خرج بذلك عن عهدة الامرين واما لو لزمته الكفارة بعد النذر
فقد قال المصنف في الروضة تبعا للشرح والمذهب انه يصوم عنها ويفدي عن
النذر فان قيل هل لا قلتم بمثل ذلك فيما اذا لزمته الكفارة بعد النذر قلنا لامكان
الجمع بالقضا وها هنا امكن الجمع بالفدية ولصاحب التتمة كلام فيما اذا تاخر وجوب
الكفارة عن نذر صوم الدهر تركناه اذ لا علقة لنا به **قوله** او يوما بعينه لم يصم
قبله او يوما من اسبوع ثم نسيه صام اخره وهو يوم الجمعة فان لم يكن هو وقع قضا ومن
شرع في صوم نفل فنذر اتمامه لزمه صومه على الصحيح وان نذر بعض يوم لم ينعقد
وقيل يلزمه يوم او يوم قدوم زيد فالاظهر انعقاده فان قدم ليلا او يوم عيد
او في رمضان فلا شي عليه او نهارا وهو مفطر او صايم قضا او نذرا وجب يوم اخر عن هذا
او وهو صايم نفلا فكذلك وقيل يجب تتمته ويكفيه وان قال ان قدم زيد فلله علي صوم
اليوم الثاني لقدومه وان قدم عمرو فلله علي صوم اول خميس بعده فقدما في الاربعا
وجب صوم يوم الخميس عن اول النذرين ويقضي الاخر **تصحيح كلامه في مواضع**
احدها قوله او يوما بعينه لم يصم قبله فيه نقض بقوله بعينه وفي قوله قبله
وتمامه او يوما معينا بعينه او وصفه او بما ابهم فيه فمثال المعين بعينه حادي عشر
الشهر ونحوه او غدا او بعد غد ونحو ذلك ومثال المعين بما ابهم فيه لله علي ان اصوم
احد يومين اول الشهر او ثانيه ونحو ذلك واما النقض في قوله قبله فتمامه ان يقول
وبعده يكون قضا **الموضع الثاني قوله** او يوما من اسبوع ثم نسيه صام اخره وهو
الجمعة فان لم يكن هو وقع قضا يريد بقوله يوما من اسبوع اي معينا بدلالة قوله ثم
نسيه ومحل هذا في الذين عرفهم ان الاسبوع اوله السبت فاما قوم عرفهم ان اوله
الاحد فيجوز ان يكون نذر صوم يوم السبت فاذا صام الجمعة لا يكون ادا لانه ليس
المنذور ولا قضا لان اخر الاسبوع عنده السبت وهذا العرف يشهد له ما قال
جمع من العلما ان اول الاسبوع الاحد وان الاثنين يسمى بذلك لانه ثاني الايام وكذلك
فيما بعده لكن صح في مسلم من حديث ابي هريرة رضي الله عنه قال اخذ رسول الله ٥

صلى الله عليه وسلم بيدي فقال خلق الله التربة يوم السبت وخلق الجبال فيها يوم
الاحد وخلق الشجر فيها يوم الاثنين وخلق المكروه يوم الثلاثا وخلق النور يوم الاربعا
وبث فيها الدواب يوم الخميس وخلق ادم بعد العصر في اخر ساعة من يوم الجمعة فيما بين
العصر الى الليل ومما يشهد للاول ما اسنده الطبري عن عبد الله بن سلام انه قال
ان الله تعالى بدا الخلق يوم الاحد فخلق الارض في الاحد والاثنين وخلق الاقوات والروايس
في الثلاثا والاربعا وخلق السموت في الخميس والجمعة وفرغ في اخر ساعة من يوم الجمعة
فخلق فيها ادم على عجل فتلك الساعة التي تقوم فيها الساعة واسند الطبري من حديث ابن
مسعود وابن عباس وناس من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنكم ما يقتضي ان
الارض خلقت في يومين الاحد والاثنين وقد جمعت بين خبر ابي هريرة والاثار في
ذلك ان الله تعالى ابتدا خلق الارض رابية يوم الاحد وانه خلق في تلك الرابية
الجبال يوم الاحد والشجر يوم الاثنين وانه خلق المكروه كما جا في بعض روايات
ابي هريرة يوم الثلاثا والنور يوم الاربعا وخلق السموت في الخميس والجمعة ومع ذلك
خلق في الارض الدواب يوم الخميس وخلق ادم يوم الجمعة وبسط تلك الرابية ترابا يوم
السبت واخرج منها ماها ومرعاها والجبال رواسيها فعلى هذا يكون يوم السبت
اخر ايام الاسبوع وقد بسطت ذلك في الكشاف على الكشاف في قوله خلق لكم ما في
الارض جميعا الاية ويمكن ان يقال ان الله خلق القرية التي هي الرابية يوم السبت وكان
مجتمعا ثم صيرها ارضا غير مدحوة يوم الاحد وارساها بالجبال ثم خلق الشجر يوم الاثنين
ثم خلق المكروه يوم الثلاثا وخلق النور يوم الاربعا وخلق السموت في الخميس والجمعة ومع
ذلك خلق يوم الخميس الدواب ويوم الجمعة ادم وعلى هذا يكون قول من قال ابتدا
الخلق يوم الاحد يعني المتعلق بتصيير الرابية ارضا والا فقد كان عرشه على الما قبل ذلك
بما لا يحصى فما صارت على هذا ارضا الا يوم الاحد فعلى هذا يكون ابتدا الخلق المتعلق
بالارض من يوم السبت والفراغ من المخلوقات يوم الجمعة فعلى هذا يكون اخر ايام
الاسبوع يوم الجمعة فاخر ايام الاسبوع يومنا واخر الانبيا نبينا صلى الله عليه وسلم
واخر الكتب كتابنا واخر الامم امتنا والاخر في ذلك افضله وختامه وختامها مسك
وفي ذلك فليتنافس المتنافسون **الموضع الثالث قوله** ومن شرع في صوم تطوع
قدر اتمامه لزمه على الصحيح يعني لزوم الاتمام فقط فلو افطر بعد التذر فقد فات
الاتمام ولا يلزمه القضا وليس كذلك بل يلزمه القضا صرحوا بمنطوقه في الصبي يبلغ صايما
فانه اذا افطر قضى وان جامع لزمته الكفارة فكان تمام العبارة الموفية للمقصود ان يقول
لزمه اتمامه والقضا لو افطر فيه **الموضع الرابع** اطلق يعني لزوم الاتمام ومحل ذلك
فيما اذا نوى من الليل فاما اذا نوى في النهار قبل الزوال او بعده اذا صححناه منه بعد الزوال
على القول المرجوح فانه اذا تذر اتمامه لا يلزمه الوفا على الصحيح وعبارة المحرر تفهم هذا

لقوله

لقوله من اصبح صائما عن تطوع وانما قيدته بهذا القول على الصحيح لانه اذا لم ينو في الليل فقد
انعقد صومه بنية في النهار على صفة لا يقع مثلها في الواجب فيتعذر الوجوب فيها وسياتي
ما يشهد له في الذي اصبح غير ناو ولكنه ممسك فحيث يصح ان ينوي صوم التطوع واذا
تعذر ذلك في الواجب لم ينعقد نذره فان قيل انما نذر التمام وهو غير نذر فرض الصوم قلنا
التمام انما يلزم به اذا وجد ما يوافق مقتضى الالزام وهذا كما نقول في الصبي اذا بلغ وهو
صائم في رمضان فانه يلزمه الاتمام على ما صححوه ويجزيه عن ذلك اليوم الذي بلغ فيه ومحله
فيما اذا كان الصبي قد نوى في الليل فان لم يكن قد نوى في الليل فانه لا يجزيه لان صوم رمضان
لا يصح الا بتبييت النية وكذلك النذر لا يصح الا بتبييت النية وقد قال الشيخ ابو حامد من
قال لله علي ان اصوم اليوم الذي يقدم فيه زيد وظهر له قدومه بخبر ونحوه فنوى صوم ذلك
اليوم من الليل فيكون قد صام ذلك اليوم عن النذر قال ابو اسحق فان قيل الصوم الذي اتى به
قبل قدوم فلان تطوع وما ياتي به بعد قدومه لازم فكيف يكون صوم اوله غير لازم واخره
لازم قال ابو اسحق لا يمتنع مثل هذا الا ترى ان الصبي ينوي صوم يوم من رمضان ثم يبلغ في
اثنا اليوم فيلزمه اتمامه وهكذا اذا دخل في صوم يوم تطوعا ثم نذر اتمامه فانه يمضي عليه
واجبا فيكون اوله واجبا واخره غير واجب ومقتضى كلام ابي اسحق ان الصور الثلاث لا بد فيها
من تبييت النية من الليل وكلامهم يشعر بذلك فان قيل ففي الوجيز لو نذر من نوى
نهارا صوم تطوع ان يتم صوم ذلك اليوم لزمه قلنا هذا الذي وقع في الوجيز لم يقع في
كلامه في البسيط ولا في النهاية وهو يوافق راي من لا يوجب تبييت النية في صوم النذر
وقد ذكر الغزالي في البسيط والوسيط تبعا لما في النهاية ان من اصبح غير ناو للصوم
ولكنه ممسك ثم نذر صوم ذلك اليوم هل له ان ينويه ويصومه عن نذره فيه خلاف
مخرج على القولين في ان النذر يسلك به مسلك واجب الشرع او جائزه فان قلنا
يتقيد النذر بالواجب فقد نذر ما لا يصح فيلغوا وهذا شاهد لما قدمناه فان قيل
فقد قال الامام الذي اراه ان الاصح اللزوم فاني نذرت صوم النذر مقيدا والقولان
جاريان في مطلق النذر كالصلاة التي تتردد بين الركعتين والركعة ولو قال لله علي ان اصلي
ركعة واحدة فقد قال الاصحاب لا يلزمه غيرها قلنا لا نسلم ان الاصح ما صححه الامام
بل الاصح ما فرعه الاصحاب وهو ابطال النذر المذكور ومنه يخرج اعتبار التبييت الذي
قدمناه وما استشهد به من نذر الركعة الواحدة لا يشهد له لان الركعة الواحدة قد
كانت واجبة في صدر الاسلام عند امر الله سبحانه وتعالى نبيه صلى الله عليه وسلم واصحابه
بقيام الليل ومن جملة ذلك الوتر بنا على ان الوتر نفس التهجد والوتر بركعة فثبت ايجاب ركعة
ثم ارتفع الايجاب وصار ذلك تطوعا بعد ان كان فريضة وصح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
يوتر بركعة فردة غير متصلة بما قبلها فيكون نذر الركعة موافقا للايجاب الشرعي والتطوع الشرعي
فلزم النذر قطعا بخلاف تبييت النية فانه انما يعتبر في صورة الفرض فاذا جا التصريح بخلافه جا الخلاف

فان قيل فيترتب على انه واجب فاذا نذر الاتمام فينبغي ان لا يلزمه وهو وجه قلنا اعتقاد
النفل لا يمنع صحة الفرض في مسايل عديدة فكذلك هنا واعلم ان الامام نقل عن الاصحاب
في تتمة كلامه شيا متعقبا فقال قالوا لو قال لله علي ان اصلي قاعدا مع القدرة يلزمه القيام
وقال الغزالي في البسيط والوسيط والعجب من الاصحاب قالوا لو قال لله علي ان اصلي قاعدا
مع القدرة يلزمه القيام وهذا الذي نقله الامام عن الاصحاب وتعجب الغزالي منه حكاه
المصنف في الروضة تبعا للشرح ولم يتعقباه وهو متعقب وحكاه في الشرح المهذب فيما
اذا نذر ان يصلي كذا ركعة ولم يتعرض للقعود ووهم في نقله وفي جوابه ووجه تعقب ما نقله
الامام والغزالي ان المعروف عن الاصحاب جواز القعود كما صرح به الناذر وقد ذكر المصنف في الروضة
في فرع هل يجب تبييت النية في صوم المنذور انه يجوز القعود قطعا وفي الشرح الصغير انه لا
خلاف في ذلك والذي ذكره الامام عن الاصحاب يوافقه وجه حكاه الروياني في البحر في فروع متفرقة
بعد امامة المراة فقال لو نذر ان يصلي ركعتين قاعدا هل يصح نذره فيه وجهان فان صححناه فهل
يلزمه القيام فيه وجهان وما ذكره في البحر فيه ثلاثة اوجه المشهور فيها صحة النذر والعمل بمقتضاه
وهو جواز القعود والثاني بطلانه النذر والثالث بطلان قوله قاعدا فان قيل يرد ما قلتم انه المشهور
فمن نذر الصلاة قاعدا على ما صححتم فمن نذر صوم اليوم الذي اصبح فيه غير ناو لكنه يمكنه ان يصوم
تطوعا لانه صرح بمقتضى ذلك فكان كنذر القعود قلنا لما جاز في الصلاة المفروضة في شدة الخوف
صلاة الركبان وهم قعود مع قدرتهم في دوابهم على القيام وجاز صلاة القاعد في مرضه قاعدا كان
في عرف الشرع صحة صلاة مفروضة من قاعد صحيح البدن لكن للعذر ومن العاجز فاذا صرح
الناذر بذلك جاز القعود لمجيئه في بعض عرف الشرع ولا كذلك نية صوم الواجب فانه لم
يجي في الشرع قط الا بالتبييت فان قيل ففي حديث عاشورا من طريق سلمة بن الاكوع انه قال
بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا من اسلم يوم عاشورا فامره ان يوذن في الناس من كان
لم يصم فليصم ومن كان اكل فليتم صيامه الى الليل اخرجه مسلم في صحيحه وفي حديث الربيع بنت
معوذ انها قالت ارسل رسول الله صلى الله عليه وسلم غداة عاشورا الى قرى الانصار التي حول
المدينة من كان اصبح صايما فليتم صومه ومن كان اصبح مفطرا فليتم بقية يومه اخرجه مسلم في
صحيحه ايضا وهذا يدل على جواز النية في النهار لمن لم ياكل في صوم الواجب قلنا عاشورا لم
يكن واجبا وانما هو سنة متاكدة فلا ينزل النذر بالنهار لمن لم يكن اكل على غير واجب **الموضع
الخامس قوله** وان نذر بعض يوم لم ينعقد وقيل يلزمه يوم محل هذا الخلاف فيما اذا نذر
بعض يوم غير اليوم الذي هو فيه فاما اذا نذر صوم بعض يوم هو فيه ولم يكن اكل وكان قبل الزوال
فان فيه وجهين احدهما يجزيه وهو الذي تقدم تصحيحه عن الامام وخالفناه في التصحيح والثاني
لا يجزيه وليس فيه وجه انه يلزمه صوم يوم كامل ولكنه فيه وجه اخر انه يجزيه تلك البقية وان
اكل قبلها واعلم ان قوله وقيل يلزمه يوم معناه وقيل ينعقد ويلزمه يوم وفيه وجه اخر انه ينعقد
ويلزمه صوم بعض يوم اما بالامساك قبله واما مطلقا **الموضع السادس قوله** او يوم قدوم

زيد

زيد فالاظهر انعقاده فان قدم ليلا او يوم عيد او في رمضان فلا شي عليه او نهارا وهو مفطرا و
صايم قضا او نذرا وجب يوم اخر عن هذا او وهو صايم نفلا فكذلك وقيل يجب تتميمه ويكفيه ما قال
انه الاظهر وهو الذي صححه الشافعي في الام وجرى عليه الاكثر وما ذكره الشيخ ابو حامد من ان
عدم انعقاد النذر والقياس اتبع فيه قول الشافعي وقد يحتمل القياس لكن الشافعي بعد ذلك قال
في الام في الذي جرى عليه الاكثرون انه اصح في القياس من الاخر ويزاد على المصنف اذا قدم في
يوم تشريق فانه كيوم العيد ومحط هذا الموضع ان المصنف يزاد عليه او في يوم تشريق جعل في المقضي
جزما ما اذا كان مفطرا وجعل بخلاف ما اذا كان صايما نفلا ويستثنى من جزم بذلك ما اذا كان مفطرا
باعتبار انه لم يبق الصوم ولكنه لم ياكل ولم يفعل ما يمنع منه الصايم فانه بمنزلة ما لو كان صايما نفلا
نص عليه في الام فقال وهكذا لو قدم بعد الفجر وهو صايم ذلك اليوم متطوعا او لم ياكل وقد
ذكر المصنف في الروضة تبعا للشرح هذا فقال الحال الثالث ان يقدم وهو صايم تطوعا او
غير صايم لكنه ممسك قال في التهذيب ويكون ذلك قبل الزوال فينبني على انه يلزمه الصوم
من اول النهار او من وقت القدوم فان قلنا بالاول لزمه صوم يوم اخر ويستحب ان يمسك
بقية النهار وان قلنا بالثاني ففي التتمة انه يبنى على جواز نذر صوم بعض يوم ان جوزناه نوى
اذا قدم وكفاه ذلك ويستحب ان يعيد يوما كاملا للخروج من الخلاف والا فلا شي عليه
ويستحب ان يقضي وقال في التهذيب ان قلنا يلزمه الصوم من وقت القدوم فها هنا
وجهان اصحهما يلزمه صوم يوم اخر والثاني يلزمه اتمام ما هو فيه ويكون اوله تطوعا
واخره فرضا كمن دخل في صوم تطوع ثم نذر اتمامه لزمه الاتمام هذا اذا كان صايما عن
تطوع فان لم يكن صايما ينوي ويصوم بقية الشهر ان كان قبل الزوال هذا ما ذكره في
الروضة تبعا للشرح وفاته وجه ذكره الماوردي وهو انه يجب ان يتم صيام التطوع ولا
يكفيه بل عليه صوم يوم اخر **الموضع السابع** مقتضى كلامه ان هذا نذر انعقد
لوجوب القضا اذ لا طريق الى ادايه لانه ذكر انه ان قدم ليلا او نهارا في عيد او رمضان
لا شي عليه وايام التشريق كالعيد كما زدناه وانه ان قدم نهارا وهو صايم عن واجب اخر
وجب القضا او متطوعا وجب القضا فلم يبق صورة فيها الادا وكان الصواب التنبيه على
صورة الادا لئلا يعتقد الناظر فيه ان هذا نذر انعقد مع تعين القضا فيه وهذا لا نظير
له ولو نذر ان يحج هذه السنة وهو على مايه فرسخ ولم يبق الا يوم واحد فانه لا ينعقد نذره
على المشهور وفي وجه ينعقد ويقضي وقيل يلزمه الكفارة ولم يذكروا مثله هنا وينبغي ان ياتي
واما صورة الادا فهو ان يعين الناذر ان فلانا يقدم غدا فينوي الصوم من الليل قال
المصنف في الروضة تبعا للشرح وفي اجزايه عن نذره وجهان اصحهما يجزيه وبه قطع
الاكثرون لانه بنى النية على اصل مظنون وخص صاحب التتمة الوجهين بما اذا قلنا بلزوم
الصوم من اول اليوم فان قلنا باللزوم من وقت القدوم لم يجزه ولم يتعقب المصنف
ما ذكره في التتمة كما لم يتعقبه الرافعي وهو عندنا متعقب فانه اذا قلنا باللزوم من وقت

القدوم كان التسبب متناولا لما بعد القدوم فيكون قد زاد خيرا وكيف يتخيل فيه عدم الانعقاد
قوله نذر المشي الى بيت الله تعالى او اتيانه فالمذهب وجوب اتيانه بحج او عمرة الى قوله
او بلا عذر اجراه على المشهور وعليه دم **تصحيح كلامه في مواضع احدها قوله** نذر
المشي الى بيت الله تعالى او اتيانه فالمذهب وجوب اتيانه بحج او عمرة محل ذلك فيما اذا قال بيت
الله تعالى الحرام او الى بيت الله تعالى الحرام او نواه فاما اذا لم يقل الحرام ولا نواه فقد قال المصنف في
الروضة تبعا للشرح فوجهان او قولان احدهما يحمل على البيت الحرام واصحهما انه لا ينعقد نذره
وما صححه المصنف هو نص الشافعي في الام قال واذا نذر ان يمشي الى بيت الله تعالى ولا نية له
فالاختيار ان يمشي الى بيت الله الحرام ولا يجب ذلك عليه الا بان ينويه لان المساجد بيوت الله
تبارك وتعالى فهذا صريح نصه في الام واما نصه في مختصر المزني فانه مطلق ولفظه قال الشافعي
من نذر ان يمشي الى بيت الله تعالى وهذا الاطلاق الذي وقع في الكتاب المزني مقيد بما في الام
اول الباب واخره وهو باب من نذر ان يمشي الى بيت الله عز وجل قال الشافعي من نذر
تبررا ان يمشي الى بيت الله عز وجل الحرام لزمه ان يمشي ان قدر على المشي وساق الكلام على ذلك
وقال في اخر الباب ما قدمناه من الصريح قال الشيخ ابو حامد ظاهر ما نقله المزني انه
يلزمه وان لم يذكر الحرام وبه قال ابو اسحق لان قضية الاطلاق محمولة عليه وذهب اكثر
اصحابنا الى انه لا يلزمه المشي قال الشيخ ابو حامد وهذا هو المذهب دون الاول
لان الشافعي ذكره مفسرا فذكر معنى النص الصريح الذي قدمته وصار الجمهور الى تصحيح ما قاله
الشيخ ابو حامد انه المذهب وعكس في المهذب ذلك وليس بمعتمد **الموضع الثاني** مقتضى
كلامه انه لو نذر المشي فقط ولم يقل الى بيت الله تعالى لم يلزمه ومحل ذلك ما اذا لم ينوه وان نوى
الى بيت الله تعالى الحرام جعل ما نواه كانه تلفظ به حكاه المصنف تبعا للشرح عن التتمة ولم يتعقبه
ومقتضاه انه لو نوى الى الله تعالى ولم ينو الحرام ان ياتي فيه الخلاف السابق ويكون المعتمد انه
لا يلزمه وقد نص في البويطي في باب السنة في النذور على شيء من ذلك فقال ومن نذر ان
يمشي ولم يقل بيت الله ونواه فهو مثل قوله بيت الله وان لم ينو فلا شيء عليه ومن قال على المشي
الى بيت الله الحرام ولم يقله فهو المسجد الحرام الا ان ينوي غيره **الموضع الثالث** مقتضى
كلامه انه لو لم يقل الى بيت الله تعالى انه لا يلزمه لكن لو قال الى مكة او الى الحرم او ذكر بقعة من
بقاع الحرم كالصفا والمروة ومسجد الخيف ومنى ومزدلفة فقد قال المصنف في الروضة تبعا
للشرح فهو كما لو قال الى بيت الله الحرام حتى لو قال الى دار ابي جهل او دار الخيزران كان الحكم كذلك
لشمول حرمة الحرم في تنفير الصيد وغيره وهذا الذي جزم به المصنف تبعا للشرح نص عليه
الشافعي في مختصر المزني فقال ولو نذر ان ياتي الى موضع من الحرم ماشيا او راكبا فعليه ان ياتي
الحرم حاجا او معتمرا وجرى الاصحاب على ذلك **الموضع الرابع قوله** فالمذهب وجوب
اتيانه بحج او عمرة محل ذلك في النادر الخارج من الحرم فاما المكي او المزدلفي او الساكن بمنى او في موضع
من مواضع الحرم اذا نذر المشي الى بيت الله تعالى الحرام او اتيانه فانه لا يلزمه اتيانه بحج ولا عمرة

ولكن

ولكن لو نذر اتيان بيت الله الحرام او المسجد الحرام او الكعبة فيه القولان فمن نذر اتيان
مسجد المدينة او المسجد الاقصى والاظهر انه لا يلزمه فان قلنا بالالزام فهل يلزمه مع الاتيان
شيء اخر وجهان احدهما لا اذ لم يلتزم واصحهما نعم وفيما يلزمه اوجه احدها يتعين ان يصلي في المسجد
الحرام ركعتين وعلى منوال الامام ركعة وهل يجب ان يصلي فريضة وجهان والوجه الثاني من الاصل يتعين
ان يعتكف فيه ولو ساعة لان الاعتكاف اخص القربات بالمسجد والثاني الاصح يتخير بينهما فان قيل
هذه الاوجه انما ذكرت فيمن نذر اتيان مسجد المدينة او المسجد الاقصى اما من نذر اتيان
مسجد مكة وقلنا لا يقتضي دخول الحرم حجا ولا عمرة وانزلناه منزلة المسجدين واوجبنا ان تضم
قربة الى الاتيان ففي بلد القربة اوجه احدها الصلاة والثاني الحج او العمرة والثالث يتخير بينهما قال
الامام ولو قيل يكفي الطواف لم يبعد وما ذكره الامام قد ذكره الماوردي ما يشهد له وزاد الصيام
ذكره فيمن نذر اتيان البيت الحرام لا الحج ولا العمرة فهل ياتي هذه الاوجه في النادر داخل الحرم
قلنا لا ياتي فيها الحج والعمرة ولا التخيير بين الصلاة وبين الحج او العمرة وياتي ما قال الامام من الاكتفاء
بالطواف واما الصيام الذي ذكره الماوردي فلا وانما قلنا لا ياتي هذا لان الكلام في النادر داخل
الحرم وهذا لا يتعلق به الا ما تعلق بمسجد المدينة او مسجد بيت المقدس ولو نذر هذا
الداخل في الحرم الاتيان الى مكة او الى دار الخيزران لو دار ابي جهل ونحو ذلك من غير البقاع التي
هي في المسجد فانه لا يلزمه شيء قطعا ويتبين من ذلك انه لو كان في نفس المسجد الحرام فقال
لله علي ان اتي المسجد الحرام فانه يلغو نذره الا ان يريد بعد ما يخرج منه ويحتمل عند الاطلاق
الصحة وحمله على اتيانه بعد الخروج منه ولم ار من تعرض لذلك وهو من النفائس **الموضع**
الخامس قوله فان نذر المشي او ان يحج او يعتمر ماشيا فالاظهر وجوب المشي ظاهره
ايجاب المشي وان قلنا الركوب افضل منه ولذا صححه في الروضة من زيادته **الموضع السادس**
قوله فان قال احج ماشيا فمن حيث يحرم ثم ذكر الخلاف فيما اذا قال امشي الى بيت الله وذلك
يقتضي ان الخلاف مخصوص بالمبهم وليس كذلك فالخلاف جار في الاولى والثانية
والصحيح انه يلزمه من وقت الاحرام والثاني من دويرة اهله وعن ابي اسحق
يحرم من دويرة اهله ويمشي منها **الموضع السابع قوله** فلو قال امشي الى
بيت الله تعالى فمن دويرة اهله في الاصح محل ذلك في الذي قال امشي الى بيت
الله تعالى الحرام او بيوت او سمى موضعا من مواضع الحرم وكان الناذر خارج
الحرم وقوي المواقيت فاما من نذر ذلك وهو داخل الحرم او خارجه ومراده
المواقيت فما دونها فانه يلزمه المشي من دويرة اهله ولا ياتي هنا الوجه الاخر
اذ لا ميقات له مغاير لدويرة اهله **الموضع الثامن قوله** من دويرة اهله في
الاصح هذا اذا كان الناذر في دويرة اهله حال النذر فان كان في دويرة اهله
في بلاد الغرب وجاء الى الاسكندرية مثلا فقال هنا لله علي ان امشي الى بيت الله
تعالى فانه يلزمه المشي من الاسكندرية على الاصح وفي الوجه الاخر من المواقيت

ويأتي فيه ما نذكره بعده **الموضع التاسع** ما صححه من لزوم المشي من دويرة اهله
في حق من قال امشي الى بيت الله تعالى يعني الحرام او مطلقا على الوجه المرجوح وكان
النادر داره فوق المواقيت يقتضي انه يمشي على الاصح من دويرة اهله غير محرم ثم
يحرم من المواقيت ويمشي وعلى الوجه الاخر له ان يركب من دويرة اهله الى المواقيت
وقد اضطرب كلام الاصحاب في هذه المسالة فذكر القاضي ابو الطيب وكثير من
العراقيين انه لا خلاف بين الاصحاب انه يلزمه المشي من دويرة اهله ولكن هل يحرم
من دويرة اهله او من الميقات فيه وجهان قال ابو اسحق من دويرة اهله وقال
صاحب الافصاح من الميقات وحكى معنى ذلك المصنف في الروضة تبعا للشرح وصححا
ما ذكره في الافصاح وفي المهذب طريقة اخرى وهي اثبات الخلاف في وقت الاحرام
والمشي فقال وان نذر المشي الى بيت الله الحرام لزمه المشي اليه بحج او عمرة لانه لا
قربة في المشي اليه الا بنسك فحمل مطلق النذر عليه ومن اي موضع يلزمه المشي
والاحرام فيه وجهان قال ابو اسحق يلزمه ان يحرم ويمشي من دويرة اهله لان الاصل
في الاحرام ان يكون من دويرة اهله وانما اختير تاخيره الى الميقات رخصة فاذا اطلق حمل
على الاصل وقال عامة اصحابنا يلزمه الاحرام والمشي من الميقات لان مطلق كلام
الادمي محمول على المعهود في الشرع والمعهود من الميقات فحمل النذر عليه وهذه الطريقة
التي في المهذب تخالف ما ذكره القاضي ابو الطيب وكثير من العراقيين وفيها النقل عن عامة
الاصحاب انه يلزمه الاحرام والمشي من الميقات ويوافق ما في تعليق البندنيجي اذ فيه
اذا نذر ان يمشي الى بيت الله الحرام كان عليه ان ياتيه ماشيا ومن اين عليه ان يمشي فيه
وجهان بناء على الاحرام ومن اين يلزمه ان يحرم على وجهين قال ابو اسحق من دويرة اهله
فعلى هذا يمشي منها والثاني وهو المذهب انه يحرم من الميقات وعلى هذا المشي من الميقات
وكلام المنهاج مخالف للطريقتين معا اما الاولى فلانها توجب المشي من دويرة الاهل قطعا وقد
اثبت في المنهاج في وجوب المشي من دويرة الاهل الخلاف واما الثانية فلانها تصحح الزام ذلك
من الميقات وفي المنهاج تصحيح ذلك من دويرة الاهل فظهر من ذلك ان الذي في المنهاج مخالف
لما عليه الجمهور والاظهر في ذلك طريقة القاضي ابو الطيب واكثر العراقيين وينبغي على قولنا انه
يلزمه المشي من الميقات ان الاحرام منه انه لو احرم قبل الميقات يلزمه المشي ولم يذكروه
هنا وان كان في بعض التعاليل ما يرشد اليه وذكره في قوله الحج ماشيا **الموضع العاشر**
مقتضى كلام المصنف من اوله الى اخره ان نذر الاتيان او المشي الى موضع من الحل من المواقيت
او مما يليها ومن مكة وعرفات لا يلزمه شيء وفيه تفصيل مذكور في عرفات وخرجته
في غيرها وفي الروضة تبعا للشرح لو نذر ان ياتي عرفات فان اراد التزام الحج وعبر غيره
لشهود عرفة او نوى ان ياتيها محرما انعقد نذره بالحج فان لم ينو ذلك لم ينعقد نذره لان
عرفات من الحل فهو كنذر اخر وعن ابن ابي هريرة انه ان نذر اتيان عرفات يوم عرفات لزمه

ان ياتيها

ان ياتيها حاجا وقيد في التتمة هذا الوجه بما اذا قال يوم عرفة بعد الزوال كذا في شرح الرافعي
ووقع في الروضة وقيد في التتمة هذا الوجه بما اذا قال يوم عرفة بعد الزوال وهذا من تتمة
لفظ الناذر لا انه من كلام الفقيه والذي في التتمة وذكر بعض اصحابنا انه لو قال لله علي ان
امشي الى عرفات يوم عرفة بعد الزوال ينعقد نذره ويلزمه الحج لان العادة ان لا يحضر في هذا
الوقت ارض عرفات الا محرم بحج فحمل اطلاق نذره عليه والذي وقع في الروضة من قوله بما اذا
قال ذلك يوم عرفة بعد الزوال وهم فيه فان هذا من كلام الناذر لا من كلام الفقيه والذي
والذي خرجته من غير عرفات على قياس ما ذكروه انه لو نذر ان ياتي الجحفة او ذي الحليفة واراد
التزام الحج او العمرة وعبر عنه بمجيئه الى الميقات او نوى ان ياتيه محرما انعقد نذره وان لم
ينو ذلك لم ينعقد نذره وقياس ذلك اذا قال المكي لله علي ان اخرج الى التنعيم او الجعرانة او الى
الحديبية ونوى ان يحرم بالعمرة من ذلك الموضع فانه يلزمه هذا النذر وان لم ينو ذلك لم
ينعقد نذره وحاصله انه متى كان المنذور له مدخل في المقصود على وجه قريب من غير ان يكون
صريحا فيه صح ان ينوي وما لا فلا وعلى قياس وجه ابن ابي هريرة اذا نذر الحاج العاكف بمنى اتيان
التنعيم بعد انقضاء عكوفه اللازم له بمنى ونوى ان يحرم بالعمرة من التنعيم لزمه ذلك ولم ار من تعرض
لهذه الامور **الموضع الحادي عشر** مقتضى كلامه في النذر انه انما . بما ذكر مما يقيد
به او يطلقه فلو اتى بما ينافي ذلك بان نذر الاتيان الى بيت الله تعالى الحرام او المشي وقال لا
حاجا ولا معتمرا ان نذره لاغ لكنه صحح في الروضة من زياداته انعقاد النذر وكذا في شرح
المهذب ونقل تصحيحه عن الدارمي وغيره وعلى مقتضى كلامه في شرح المهذب والروضة يرد
على مقتضى ما في المنهاج والاصح عندنا انه لا ينعقد نذره لانه صرح بما ينافي نذره فابطل نذره
الموضع الثاني عشر قوله واذا اوجبنا المشي فركب لعذر اجزاه وعليه دم في
الاظهر مقيد عندي بما اذا ركب وهو محرم من الميقات او غيره او ركب بعد ان جاوز الميقات غير
محرم مشيا واما اذا ركب قبل الاحرام ولم يركب بعد ان احرم قبل المواقيت او من المواقيت ولا
ركب بعد مجاوزة الميقات فانه لا يلزمه الدم وانما قيدته بذلك لانه لانه قبل ان يحرم قبل المواقيت
لم يتلبس بنسك يقتضي ارتكاب خلل فيه يوجب الدم ولم نجد للشافعي نصا صريحا يخالف ذلك ولا لاحد
من اصحابه فنذكر نصوص الشافعي الواردة في ذلك قال في مختصر المزني من نذر من نذر ان
يمشي الى بيت الله تعالى لزمه ان قدر على المشي وان لم يقدر ركب واهراق دما احتياطا من قبل انه اذا
لم يطق مشيا سقط عنه ولا يمشي احد الى بيت الله الا حاجا او معتمرا هذا ما في مختصر المزني
وفي نقل المزني خلل يظهر من نص الام قال في الام في ترجمة من نذر ان يمشي الى بيت الله عز وجل
من نذر تبررا ان يمشي الى بيت الله الحرام لزمه ان يمشي ان قدر على المشي وان لم يقدر ركب واهراق
دما احتياطا لانه لم يات بما نذر كما نذر والقياس ان لا يكون عليه دم من قبل انه اذا لم يطق شيئا
سقط عنه كما لا يطيق القيام في الصلاة فيسقط عنه ويصلي قاعدا ولا يطيق القعود فيصلي
مضطجعا وانما فرقنا بين الحج والعمرة والصلاة لان الناس اصطلحوا امر الحج بالصيام والصدقة.

والنسك ولم يصلحوا امر الصلاة الا بالصلاة قال ولا يمشي احد الى بيت الله الا حاجا او معتمرا لا
بد له منه هذا نص الام فاخل المزني بذكر العلة التي ذكرها الشافعي للاحتياط وترك قوله
والقياس وجعل علة القياس الذي لا يكون عليه دم علة الاحتياط فان قيل العلة استشعر
من ذكر الاحتياط انه غير واجب فذكر العلة لعدم الايجاب المستشعر من الاحتياط قلنا
غاير الشافعي بينهما فينبغي ذكر كلامه كما ذكره وخرج لنا من نص الام ما يقتضي ما قلناه من
قوله وانما فرقنا بين الحج والعمرة والصلاة الى اخر كلامه ودل هذا الى ان اراقة الدم انما هو لخلل
وقع في الحج والعمرة وفي الاحرام في اختلاف علي وبن مسعود رضي الله عنهما قبيل ابواب الطلاق
والنكاح قال الشافعي انا بن علية عن سعيد عن قتادة عن الحسن عن علي رضي الله عنه في
الرجل يجعل عليه المشي قال يمشي فان عجز ركب واهدى بدنة وهم يقولون يمشي ان احب وكان
مطيقا والا ركب واهدى شاة ونحن نقول ليس لاحد ان يركب وهو يستطيع ان يمشي بحال
وان عجز ركب واهدى فاذا صح مشى الذي ركب وركب الذي مشى حتى ياتي به نذره قال
الربيع وقد قال الشافعي غير هذا قال عليه كفارة يمين وهذا الذي ذكره الربيع انما هو في نذر اللجاج
وقد ذكره في ترجمة من نذر ان يمشي الى بيت الله عز وجل صريحا فقال الربيع قال الشافعي قول
اخر انه اذا حلف ان يمشي الى بيت الله الحرام فحنث فكفارة يمين يلزمه تجزيه من ذلك ان اراد بذلك
اليمين وقول الشافعي فاذا صح مشى الذي ركب وركب الذي مشى لم يذكره اصحابه وقد اسند
البيهقي عن ابن عمر وبن عباس وسياتي بسط الكلام عليه قريبا ان شا الله تعالى هذه نصوص الشافعي
رضي الله عنه واما الاصحاب فكلامهم مشعر بما ذكرته وان لم يصرحوا به فمنهم ابو حامد ذكر
كلام الشافعي في الام وجعل ذلك من المناسك وانما يكون من المناسك بعد الاحرام او بعد مجاوزة الميقات
واما الماوردي فانه ذكر كلاما شاهدا لما قررناه فانه جعل المشي من وقت الاحرام اما من دويرة
اهله واما من الميقات كما هو طريق البندنيجي والشيخ في المهذب وعلى هذا فما يلزم الدم عند اصحاب
هذه الطريقة الا لمن ركب بعد الاحرام واما طريقة ابي الطيب التي فيها انه لا خلاف انه يلزمه
من دويرة اهله ولكن هل حرم من دويرة اهله او من الميقات وجهان فهذه الطريقة لم يصرح
اصحابنا بالزام من ركب مع العجز بالدم قبل الميقات بغير احرام وحينئذ فلا بد من ذكر
الاخبار والاثار الواردة بذلك ليتبين بقصدها تصحيح المسالك اخرج الصحيحان
وغيرهما من حديث ثابت عن انس بن مالك رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم راى
رجلا يهادى بين رجلين فقال له قالوا نذر ان يمشي الى البيت قال فان الله تعالى غني عن تعذيب
هذا نفسه فمره فليركب وروى مسلم وغيره عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم ادرك شيخا يمشي بين ابنيه متوكيا عليهما فقال النبي صلى الله عليه وسلم ما بال
هذا الشيخ فقال ابناه كان عليه نذر فقال النبي صلى الله عليه وسلم اركب ايها الشيخ فان الله
عز وجل غني عنك وعن نذرك فلم يذكر النبي صلى الله عليه وسلم في هذا هديا وصح من حديث
عقبة بن عامر رضي الله عنه قال نذرت اختي ان تمشي الى بيت الله فامرتني ان استفتي لها النبي

صلى الله

صلى الله عليه وسلم فقال لتمش ولتركب اخرجه البخاري ومسلم بمعناه فهذه الاحاديث ليس فيها
تعرض لدم ولا لغيره وهي محتملة لان تكون رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لهذا الشيخ وهو غير
محرم وان نذره المشي وهو لا يطيق المشي غير لازم واما حديث اخت عقبة فقال لتمش
ولتركب محتملة لتمش اذا عجزت ولتركب اذا اطاقت وايضا فسيأتي في بعض طرقه انها نذرت
ان تحج ماشية ولا منافاة في الذي نذر الاتيان الى بيت الله تعالى ماشيا وروى عكرمة عن ابن عباس ان
اخت عقبة بن عامر نذرت ان تمشي الى البيت فامرها النبي صلى الله عليه وسلم ان تركب وتهدي
هديا فلا يرد هذا لان هذا ليس من حديث عقبة انما هو من حديث ابن عباس وروى ابو داود
من حديث قريب عن ابن عباس قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان اختي
نذرت يعني ان تحج ماشية فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله لا يصنع بشقاء اختك شيئا فلتحج
راكبة وتكفر عن يمينها وروى البيهقي من حديث عكرمة عن ابن عباس انه قال ان اخت عقبة نذرت
ان تحج ماشية وانها لا تطيق ذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله لغني عن مشي اختك فلتركب
ولتهد بدنة وفي رواية عن عكرمة عن ابن عباس ان عقبة ابن عامر قال للنبي صلى الله عليه وسلم ان اختك
نذرت ان تمشي الى البيت فقال ان الله غني عن نذر اختك لتحج راكبة وتهدي بدنة وفي رواية لعقبة
ايضا قال قلت يا رسول الله ان اختي نذرت ان تمشي الى البيت حافية غير مختمرة فقال النبي صلى الله
عليه وسلم ان الله لا يصنع بشقاء اختك شيئا فلتركب ولتختمر ولتصم ثلاثة ايام رواه اصحاب السنن
الاربعة وحسنه الترمذي وفي اسناده ما يمنع من تحسينه وظهر من مجموع ان النبي صلى الله عليه وسلم
انما امرها بالهدي بسبب الركوب حالة الحج وهو حالة الاحرام كما قررناه ولم يكن يلزمها رسول الله
صلى الله عليه وسلم بالاعادة وقد روى البيهقي عن عروة ان امرأة قال خرجت مع جدتي عليها مشي حتى اذا
كانت ببعض الطريق عجزت فارسلت مولى لها الى عبد الله بن عمر فخرجت معه فسأل ابن عمر فقال مرها
فلتركب ثم لتمش من حيث عجزت وعن ابن عباس مثله قال ابن عباس وتهدي بدنة وعن الشعبي سئل عن رجل
نذر ان يمشي الى الكعبة فمشى نصف الطريق ثم ركب قال ابن عباس اذا كان عاما قابلا فليركب ما مشى
ويمشي ما ركب ويهدي بدنة وروى البيهقي بسنده الى الربيع قال حدثنا الشافعي انا مالك عن
يحيى بن سعيد انه قال كان علي مشي فاصابتني خاصرة فركبت حتى اتيت مكة فسألت عطاء
ابن ابي رباح وعبيد فقالوا عليك هدي فلما قدمت المدينة سألت فامروني ان امشي
من حيث عجزت فمشيت مرة اخرى وهذا الذي في هذه الآثار من لزوم الاعادة قد قال
به الشافعي في كتاب اختلاف علي وابن مسعود ولم اجده في كلام احد من الاصحاب في صورة
العجز **الموضع الثالث عشر قوله** وعليه دم في الاظهر محله ذلك اذا اجزاه
النسك الذي اتى به عن نذره فان لم يجزه عن نذره من بعضه في البويطي
ولكنه مخالف لما قال الشافعي في الام انه القياس وقد تقدم نص الام والمختصر في ذلك
ولفظه في الام من نذر ان يمشي الى بيت الله الحرام لزمه ان يمشي ان قدر على المشي وان لم
يقدر ركب واهراق دما احتياطا لانه لم يأت بما نذر والقياس ان لا يكون عليه دم من قبل انه اذا

لم يطق شيئا سقط عنه كما لا يطيق القيام في الصلاة فيسقط عنه ويصلي قاعدا او لا يطيق
القعود فيصلي مضطجعا وانما فرقنا بين الحج والعمرة والصلاة ان الناس اصلحوا امر الحج بالصيام
والصدقة والنسك ولم يصلحوا امر الصلاة الا بالصلاة وقال الشافعي بعد ذلك بكلام
كثير شيئا يتعلق في الذي نذر ان يحج او يعتمر ولم يحج ولم يعتمر ان عليه ان يقدم حجة الاسلام
وعمرته وعليه ان يعود لنذره فيوفيه كما نذر ماشيا او غير ماش قال الربيع هذا اذا
كان المشي لا يضر بمن يمشي فاما اذا كان مضرا به فيركب ولا شيء عليه على مثل ما امر النبي صلى الله
عليه وسلم ابا اسرائيل ان يتم صومه ويتنحى عن الشمس فامره بالذي فيه البر ولا يضر به
ونهاه عن تعذيب نفسه لانه لا حاجة لله في تعذيبه وكذلك الذي يمشي اذا كان المشي
تعذيبا له يضر به يركب ولا شيء عليه وهذه الحجة التي ذكرها الربيع ضعيفة لان الوقوف
في الشمس ليس بقربة والمشي في الحج والعمرة قربة ولو ان الربيع احتج بحديث الرجل الذي
يهادي بين ابنيه وحديثه في الصحيحين وكذلك بحديث عقبة بن عامر الذي رواه في
الصحيحين وليس في شيء من ذلك ذكر الهدي وكان ذلك حجة قوية وعلى ذلك جرى البيهقي
فقال والذي اختاره الشافعي في كتاب النذور من وجوب المشي فيما قدر عليه وسقوطه فيما
عجز عنه اشبه الاقاويل بحديث ابي هريرة وانس بن مالك وابي الخير عن عقبة عن النبي صلى الله
عليه وسلم فهو اولى به وهذا تصريح من البيهقي باختيار الشافعي للقول بسقوط المشي عند
العجز وعند ايجاب الذنب وشاهده الاحاديث الصحيحة ولم يجئ حديث فيه التعرض
للهدي الا من طريق ابن عباس وطريق عقبة ابن عامر وطريق ابي هريرة وطريقه عمران بن حصين
وكلها معلولة فاما حديث ابن عباس فقد اختلف فيه علي وابن عباس فمرة جاء عنه ويهدي هديا
ومرة جاء عنه ويكفر يمينها ومرة جاء عنه ولتهدي بدنة واختلف عنه في اسناده وفي
ارساله وقد افتى ابن عباس بالاعادة ونحر بدنة وليس في الاخبار الامر بالاعادة
والطريق الاول الذي رواه عكرمة عن ابن عباس اسناده في ابي داود صحيح لكن اختلف على
قتادة في ذكر الهدي فرواه همام بذكر الهدي وخالفه هشام الدستوائي فرواه عن قتادة
بدون ذكر الهدي ورواه ابن ابي عروبة عن قتادة فارسله ولم يذكر الهدي ورواه خالد
الحذاء عن عكرمة مسندا بدون ذكر الهدي وحديث كريب عن ابن عباس تفرد به شريك
واما حديث عقبة فالذي في الصحيحين ليس فيه ذكر الهدي وجاء عنه وليصم ثلاثة ايام ويحتمل
ان يكون نذر ذلك نذر حلف لا نذر تبرر وقد قال البخاري عن حديث عقبة لا يصح فيه
ذكر الهدي واما حديث ابي هريرة فاخرجه البيهقي باسناده الى ابي هريرة رضي الله عنه
قال بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يسير في ركب في جوف الليل اذ بصر بخيال قد نفرت منه
ابله فانزل رجلا فنظر فاذا هو بامراة عريانة ناقضة شعرها فقال ما لك فقالت اني نذرت
ان احج البيت عريانة ماشية ناقضة شعري فانا اكمن بالنهار واسلك الطريق بالليل فاتى
النبي صلى الله عليه وسلم فاخبره فقال ارجع اليها فمرها فلتكس ثيابها ولا ترق دما قال البيهقي

اسناده

اسناده ضعيف وروى من وجه اخر منقطع ثم ذكره مرسلا من حديث عكرمة وليس
فيه ذكر هدي واما طريق الحسن عن عمران بن حصين فاخرجها البيهقي ولفظه ما قام فينا
رسول الله صلى الله عليه وسلم خطيبا الا حثنا على الصدقة ونهانا عن المثلة وقال ان من
المثلة ان ينذر ان يحرم انفه ومن المثلة ان ينذر الحج ماشيا فاذا نذر احدكم ان يحج ماشيا
فليهد هديا وليركب وفي رواية فليهد بدنة وليركب ولا يصح سماع الحسن من عمران فظهر
من ذلك ان اظهر القولين انه لا يلزم العاجز شي ولم ينقل الرافعي تصحيح الوجوب الا عن الامام
والبغوي ونحن نزيده الشيخ ابا حامد فانه قال انه الاشبه واحتج بما لا يقوى واذا كان
الشافعي اختاره والربيع والبيهقي والحجة له صحيحة فهو الاصح واعلم ان المصنف ذكر الدم ولم
يبين من اي انواع الدما هو وقد ذكر في الروضة تبعا للشرح انه يلزمه شاة على المشهور
وفي قول بدنة وفي قول البدنة قد يستشعر من كلام الشافعي في اختلاف علي وبن مسعود
وقد تقدم وحكى الماوردي في ذلك وجهين احدهما انها فدية نزل لانه تارك للمشي المشروط
فصار كفدية التمتع فعلى هذا ان اعسر بالشاة صام عشرة ايام والوجه الثاني انها فدية ترفيه
لانه قد ترفه في ترك المشي بالركوب فصار كفدية الحلق الذي ترفه به فعلى هذا يكون مخيرا
في الفدية بين دم شاة او اطعام ثلاثة اصع ستة مساكين او صيام ثلاثة ايام قال
الماوردي وهذا اشبه بحديث عقبة وما ذكره الماوردي من الوجه الاول جار على ان الدم
المشروط بترك المامورات كالاحرام من الميقات ونحوه يكون كدم التمتع في الترتيب وفي
التقدير وهذا هو الذي صححه المصنف في الروضة تبعا للشرح قال وبه قطع العراقيون
وكثير من غيرهم والثاني انه دم ترتيب وتعديل لان التعديل هو القياس وانما يصار الى التعديل
بتوقيف فعلى هذا يلزمه ذبح شاة فان عجز قومها دراهم واشترى بها طعاما وتصدق به
فان عجز صام عن كل مد يوما وهذا هو الذي صححه المصنف في المنهاج تبعا للمحرر وقطع البغوي به
ويدل عليه نص الشافعي في الام في ترجمة ما بعد الحج قبل ترجمة الاحصار فانه ذكر فدية المفسد
المفسد وقال عند اعساره عن الفدية والبقرة والسبع من الغنم يقوم البدنة دراهم
ويشترى بها طعاما فان عجز صام عن كل مد يوما وهكذا كلما وجب عليه فاعسر به مما لم
يات فيه نص خبر صنع فيه هكذا فهذا النص يرجح الترتيب والتعديل في صورة الركوب
وفي الدم المنوط بترك الواجبات خلاف اخر تركت ذكره لشذوذه ولو ركب مرارا فمقتضى
انزالهم ذلك منزلة التمتع عدم التعدد ويحتمل التعدد ومقتضى انزالهم منزلة الحلق
التعدد وهذا مما يضعف ايجاب الدم **الموضع الرابع عشر قوله** او بلا عذر اجزاه على
المشهور وعليه دم ذكره الخلاف ليس في المحرر وكلامه يقتضي انه اذا ركب لعذر يجزيه عن النذر
بلا خلاف وقد صرح بهذا في شرح المهذب وليس الامر كما اقتضاه كلام المنهاج وصرح به في
شرح المهذب بل في المعذور قول للشافعي انه لا يجزيه الحج راكبا عن المنذور بل عليه اذا صح ان
يعيد النسك فيمشي في موضع ركوبه الاول ويركب في موضع مشيه ذكره في اختلاف علي وبن

مسعود وقد تقدم واعلم ان قول المصنف اجزاه على المشهور يقتضي ان مقابل المشهور
انه لا يجزي ما اتى به عن النذر ولكن يقع النسك صحيحا غير محصل لمقصود النذر فعلى هذا
يلزمه اعادة النسك بالمشي في جميعه وهذا هو الاظهر في شرح الرافعي ومنهم من يقول
وقع النسك عن النذر وبقي عليه المشي والمشي وحده لا يمكن تداركه فالزم بنسك اخر ليتدارك فيه
المشي وعلى هذا اذا اعاد النسك فانه يمشي في موضع ركوبه في النسك الاول ويركب في موضع
مشيه وفي شرح الرافعي تبعا للغزالي انه ينطبق على مقالة هولا ما حكي عن نص الشافعي انه
لو كان قد ركب بعض الطريق ومشى في بعضه فاذا عاد للقضا ركب وركب حيث مشى ولكن هذا
النص انما ذكره الشافعي في العاجز كما سبق ومقتضى كلام الرافعي تبعا للغزالي انه في القادر وليس
كذلك واسقط المصنف في الروضة ما ذكره الرافعي من الماخذين والتفريع عليهما والنص واسقط
ذلك في شرح المهذب ايضا وفي الدم هنا ما تقدم في العاجز عن المشي واسقط المصنف
التنبيه على نهاية المشي وحكم من فاته الحج وحكم من افسده وحكم المحصر ومن ارتد في اثنا نسكه فاما
نهاية المشي في قوله امشي الى بيت الله الحرام فلم يذكره في الروضة تبعا للشرح ووقع في
المهذب وشرحه في ذلك وهم وهو انه ذكر فيه ان يمشي الى التحليل الثاني وهذا
انما هو عند العراقيين في قوله احج ماشيا ولما شرحه المصنف قال في النهاية المشي
طريقان اصحهما الى التحلل الثاني قال وبهذا قطع المصنف هنا والجمهور وليس كذلك فهذا
لم يتعرض له الجمهور وانما تعرض له الماوردي بعد قطعه من قوله احج ماشيا بما قطع به
الجمهور وحكى في قوله امشي الى البيت الحرام اوجه احدها انه اذا مشى الى البيت انتهى
ايجاب المشي عليه اعتبارا بلفظه والثاني اذا طاف للقدوم اعتبارا باول قربة والثالث
اذا تحلل التحلل الثاني اعتبارا بكمال نسكه ولم يرجح الماوردي شيا من الاوجه والارجح هو
الاول وجزم فيما اذا قال لله علي ان احج ماشيا ان اخر مشيه اذا احل احلاله الثاني
وهذا هو المنصوص وهذا الذي قطع به كثير من الاصحاب والطريق الثاني فيها وجهان
حكاهما الامام احدهما هذا والثاني له الركوب بعد التحلل الاول فاما العمرة فليس لها الا
تحلل واحد فيمشي حتى يفرغ منها وما ذكره من الوجه في طريقة الامام ياتي مثله في قوله
امشي الى بيت الله تعالى الحرام تفريعا على اعتبار التحلل واما من فاته الحج فانه يلزمه
القضا ثم ان كانت صيغة نذره لله علي ان احج ماشيا فيلزمه القضا ماشيا واذا تحلل في
سنة الفوات فاتى البيت باعمال عمرة هل يلزمه المشي في البيت وتلك الاعمال
قولان قال الرافعي في الشرح احدهما وهو المنصوص في الام يلزمه لان هذه اعمال
لزمته بالاحرام ماشيا ومبنى الحج على اتمام ما يقع الشروع فيه بصفاته وهذا اصح عند
القاضيين الطبري والروياني والثاني لا لانه خرج بالفوات عن ان يكون حجة المنذور وهذا
اظهر عند الشيخين ابي حامد والقفال والصيدلاني والامام وغيرهم هذا كلام الرافعي وما
وما نسبه الى الام اتبع فيه ابن الصباغ وهو متعقب فالذي في الام اخره ظاهر في انه لا يلزمه

ولكن

ولكن في اوله ابهام وهو قوله رضي الله عنه واذا نذر ان يحج ماشيا فمشى ففاته الحج فطاف
بالبيت وسعى بين الصفا والمروة ماشيا حل وعليه حج قابل ماشيا حيث كون عليه حج قابل اذا
فاته هذا الحج الا ترى ان حكمه لو كان متطوعا بالحج او ناذرا له او كانت عليه حجة الاسلام
وعمرته ان لا يجزي هذا الحج من حج ولا عمرة فاذا كان حكمه ان يسقط ولا يجزي عن حج ولا
عمرة فلعل لا يسقط المشي الذي انما هو هيئة في الحج فقوله ولعل لا يسقط المشي ظاهر
في سقوط المشي فيما مضى من الاعمال حتى لا يعتد بالمشي فيها من القضا واذا سقط فيما مضى
وهو من صورة المنذور فلان يسقط في اعمال العمرة وليس من المنذور اولى وفهم الشيخ
ابو حامد من هذا النص ان المراد انه انما يسقط عند بعض الاركان والافعال كان يسقط
عند المشي الذي هو هيئة اولى والظاهر ما قررناه ونص المختصر في الاول من نص الام وليس فيه
الاحل وقد نقل جمع من الاصحاب عن الشافعي انه قال في موضع اخر يحل راكبا ولم اقف على هذا
وفي الحاوي للروياني نسبة جواز الركوب في التحلل الاول الى الطبري ولم يذكره عن النص وعلى الجملة
فالمعتمد انه لا يلزمه المشي في التحلل بعمرة عمرة واما اذا كانت صيغة نذره لله علي ان امشي
الى بيت الله تعالى الحرام فاحرم بالحج ومشى ثم فاته الحج فالذي يتعين في ذلك انه يمشي الى
البيت ويتحلل بعمل عمرة ولا يقضي حجا للنذر لانه لم ينذره ولكن يقضي حج الفوات وله ان يركب
فيه لخروجه عن نذره بالمشي الى بيت الله تعالى على الوجه المعهود في اتيان البيت محرما بحج
او عمرة لفوات موثر في الحج المطلق لا في اتيانه ماشيا ولم ار من تعرض لذلك وهو من النفائس
واما من افسده فسطر في صفته فان كانت لله علي ان احج ماشيا فاذا افسده فقد ذكر
المصنف في الروضة تبعا للشرح ان في الزامه في الفاسد القولان في المشي في حق من فاته الحج
ويحلل بعمرة وعندي ليس الامر كذلك لان منذوره الحج وهو ماض فيه فيجب ان يمشي
فيه ثم اذا فرغ منه احتمل ان ياتي بالحج المقضي راكبا لان الافساد اثر في الحج لا في المشي ويحتمل
مقتضى ما ذكر الشافعي في الذي فاته الحج ان يقضي هنا ماشيا لانه لا يجزي ما اتى به من الفاسد
عن حج ولا عمرة فلا يجزي المشي الذي هو هيئة وعلى الاول الفرق بينهما ان المتحلل بعمل عمرة لم
يات بحج اصلا فلم يات بحج ماشيا والمفسد اتى بحج ماشيا فخرج به عن نذره ويقضي الحج راكبا ويكفي
هذا من انه لو حلف لا يحج فحج فاسدا حنث قطعا ويقال على الفرق النذر انما يتوجه للصحيح
لانه عبادة بخلاف الحلف فان قيل فما الارجح عندكم قلنا الارجح الثاني وكلامهم يقتضيه
واما اذا كانت صيغة نذره لله علي ان امشي الى البيت الحرام فانه يمشي في الفاسد الى ان
يطوف بالبيت ثم له ان يركب بعد ذلك على الارجح من الاوجه ولا يجب عليه في القضا ان
يمشي لما تقدم واما المحصر فانه يتحلل وليس في تحلل المحصر ما يقتضي شيئا الا اذا صد عن عرفات
وخاف فوت الوقت فانه يتحلل بلقا البيت وحينئذ يكون الحكم فيه كالحكم في الذي فاته الحج
وقد سبق ما فيه واما من ارتد فانه سطر نسكه على ما صحح فعلى هذا بعد المنذور بعد
اسلامه ماشيا سوا كانت صيغة نذره ان احج ماشيا او الى البيت الحرام ماشيا ولم ار من

يعرض لكثير من ذلك وهو من الفوائد واعلم ان ها هنا فوايد جليلة تتعلق بما سبق منها ان الناذر
لو نذر الحج راكبا او الاتيان الى بيت الله راكبا فانه يلزمه الركوب اذا قلنا انه افضل فان تركه
فعليه دم وفيه ما سبق فيما لو قال لله علي ان امشي الى بيت الله الحرام او اتيه لا حاجا ولا
معتمرا ومنها ان الناذر لو كان حجة الاسلام او عمرته او هما فقال لله علي ان امشي الى بيت الله
الحرام ولم يزد على ذلك قولا ولا نية فانه اذا حج ماشيا او اعتمر ماشيا او فرق بينهما
ماشيا واستمر على المشي الى ان طاف ثم فعل ما بقي عليه راكبا او ماشيا فانه يخرج بذلك عن حجة
الاسلام او عن عمرته في الثانية او عنهما في الصورة الثالثة ولا يلزمه بالنذر حج ولا عمرة
ولا قران فانه لم ينو شيئا من ذلك وهذا الجواب خرجته من اصل الشافعي وجدته منصوصا
للشافعي في البويطي وهذا بخلاف ما اذا نذر ان يحج ماشيا او ان يعتمر ماشيا او يفعل القران
ماشيا فانه لا يخرج بذلك عن فرض الاسلام بل عليه فرض الاسلام من غير مشي ثم يفعل المنذور
بعد ذلك وهذا منصوص في الام ايضا اما نصه في البويطي فهو في باب السنة والنذر وهو
قوله ومن كان عليه مشي وهو ضرورة فليمش في عمرته ثم يهل بالحج بعد حلوله من العمرة فيجزيه من
حجه ومشيه فان قيل يحمل قوله وهو ضرورة على انه لم يحج ولكنه اعتمر او قلنا ان العمرة ليست فرضا
فحينئذ يمشي في عمرته لانها ليست واجبة عليه ثم يحل منها ثم يهل بالحج قلنا الضرورة ظاهرة فمن لم
يسقط فرض الاسلام ولا يعرف عدم ايجاب العمرة الا عن القديم والفقه الذي ذكرناه
واضح واما نصه في الام فهو في ترجمة من نذر ان يمشي الى بيت الله تعالى قال الشافعي
واذا نذر الرجل ان يحج او نذر ان يعتمر ولم يحج ولم يعتمر فان كان نذر ذلك ماشيا فلا يمشي
لانهما جميعا حجة الاسلام وعمرته فان مشى فانما مشى حجة الاسلام وعمرته وعليه ان
يحج ويعتمر ماشيا من قبل ان اول ما يعمل المرأة من حج او عمرة اذا لم تعتمر وتحج فانما هو حجة
الاسلام وساق الكلام على ذلك وقد ابسط الكلام في هذه المسايل لايضاح المسالك
قوله ومن نذر حجا او عمرة لزمه فعله بنفسه فان كان معصوبا استناب ويستحب
تعجيله في اول الامكان فان تمكن واخر فمات حج من ماله وان نذر الحج عامه وامكنه لزمه
فان منعه مرض وجب القضا او عدو فلا في الاظهر تصحيح كلامه في مواضع
احدها قوله ومن نذر حجا او عمرة لزمه فعله ظاهره انه يلزمه بمجرد النذر وهو
وجه حكاه الماوردي ولا يعتبر على هذا الوجه الضعيف وجود زاد ولا راحلة وهل
يتعين وجودهما لادائه وجهان حكاهما ابن ابي هريرة احدهما لا يعتبر لانه كان قادرا على
استنابة في نذره وهذا على قول من لم يطرح الغلبة في الايمان ولم يطرحها في النذر وهذا
الذي حكاه الماوردي كله ضعيف والمعروف ما سنذكره وان النذر انما يكون مطلقا او
مقيدا بوقت فان كان مطلقا فلا يخلوا اما ان يكون الناذر قد جعل ذلك المنذور عن
الفرض او لا يكون فان لم يكن فعل الفرض المتعلق بالاسلام او بالقضا فانه لا يلزم فعل
المنذور حتى يفعل فرض الاسلام والقضا وان كان قد فعل الفرض المذكور فانه لا يلزم

المنذور

المنذور بمجرد النذر بل لابد من وجود الامور المعتبرة في الاستطاعة في حجة الاسلام
وان كان النذر مقيدا بوقت او شرط فقبل مجي ذلك الوقت وحصول الشرط لا يلزم
وبعد مجيه يلزم مع اعتبار وجود الامور المعتبرة في الاستطاعة بعد مجي وقت المنذور او
شرطه فان كان صدر النذر ممن لم يات بفرض الاسلام وقيده بتلك السنة فانه يعتبر
وجود الامور المعتبرة في الاستطاعة بالنسبة الى الفرض الاصلي واذا حج تلك السنة خرج
به عن فرض الاسلام والنذر وفايدة النذر التعجيل وان لم يحج تلك السنة مع الامكان فلا يلزمه
قضا يتعلق بالنذر ولكن ياثم بالتاخير عن السنة التي عينها **الموضع الثاني قوله** ويستحب تعجيله
في اول الامكان هذا ان كان في المطلق فلا بد من تقييده باول الامكان حيث يجوز فعله فان كان في
المقيد فلا بد من تقييده باول الامكان بعد دخول الوقت الذي قيده وما جزم به المصنف من
الاستحباب هو الصحيح وشذ الماوردي فحكى في وجوب التعجيل وجهين والصحيح الاستحباب
الموضع الثالث قوله فان تمكن واخر فمات حج من ماله يقتضي انه يحج من راس المال وهذا فيه
تفصيل وهو انه ان كان المنذور صادرا في الصحة فهو من راس المال ما لم يقيده في وصيته بالثلث
فيكون كما لو اوصى بحجة الفرض من الثلث وان كان المنذور في المرض فانها تكون من الثلث قولا
واحدا وهو مبسوط في الوصية **الموضع الرابع قوله** وان نذر الحج عامه وامكنه لزمه
فان منعه مرض وجب القضا اطلق حالة المرض تبعا للمحرر وفصل في الروضة تفصيلا في الروضة
تبعا للشرح يقتضي الايراد على المنهاج والمحرر ان صح التفصيل وهو ان المرض انما يكون وقت
خروج الناس او بعد الاحرام فان كان وقت خروج الناس فقد قال المصنف في الروضة
تبعا للشرح قال في التتمة لا قضا عليه ووقع في الروضة تبعا للشرح في ذلك توجيه لم يذكره
في التتمة وهو غير صحيح وسا تعرض له وقال في الروضة بعد ذلك ولو منعه المرض بعد الاحرام
فالمذهب وجوب القضا وبه قطع الجمهور ولا ينزل منزلة الصد لانه يتحلل بالصد ولا يتحلل بالمرض
هذا ما ذكره المصنف ولو صح هذا لكان مقتضاه انه اذا شرط التحلل بالمرض فانه لا يجب عليه
القضا لاستوائه حينئذ مع الصد لكن التفصيل ليس بصحيح والحامل على الوقوع في ذلك
انه وجد في التتمة الجزم بانه اذا لم يقدر على الحج في تلك السنة بان كان مريضا وقت خروج الناس
فلم يتمكن من الخروج معهم انه لا قضا عليه لان المنذور حج تلك السنة ولم يقدر عليه والحج في سنة
اخرى لم يلزمه ثم قال في التتمة في الاسباب التي يلزم فيها القضا من النسيان وضلال الطريق
وكذلك لو مرض وفات الحج فعليه القضا لان المرض لا يبيح التحلل عندنا فاعتقد الرافعي ان الذي
فيه القضا هو المرض الذي يقع بعد الاحرام فقيد كلام الاصحاب بما وقع في التتمة ليس بصحيح
وهو مخالف لنص الشافعي في الام صريحا ولنص المختصر ظاهرا قال في الام في باب نذر التبرر ولو
قال لله علي ان احج عامي هذا فحال بينه وبينه عدو او سلطان جائر فلا قضا عليه وان حال بينه
وبينه مرض او خطا عدد او نسيان او توان قضاه اذا زعمت انه يهل بالحج فيحصر بعدو فلا يكون عليه
قضا فان من نذر حجا بعينه مثله وما زعمت انه اذا احصر فعليه القضا امن ان يقضيه ان نذره فان

فاحصر فان قال قائل فلم تامر المحصر اذا احصر بالهدي ولا يامره به هذا قلت آمره به للخروج من
الاحرام وهذا لم يحرم فامره بالهدي فهذا نص الشافعي صريح في ان كلامه في الناذر النذر المذكور
اذا حال بينه وبينه ما ذكر فان قيل له الاحرام ومن جملة ما ذكر المرض فيكون التصوير قبل الاحرام
وقال في مختصر المزني ولو قال لله علي ان احج عامي هذا فحال بينه وبينه عدو او سلطان فلا قضا
عليه وان حدث به مرض او خطا عدد او نسيان او توان قضاه ولو كان الكلام في المرض بعد احرام
الناذر لكان الشافعي يقول فكانه تحلل باعمال العمرة وعليه دم الفوات والقضا من قابل ولكان يقول
في المحصر ان كان بعد الاحرام تحلل وعليه دم الاحصار في ايجاب القضا فهات قبل الاحرام واذا كان القضا
لازما فيما قبل الاحرام فبعده اذا حصل الفوات اولى ويزاد عليه ان الذي احرم ففاته يلزمه دم الفوات
ويتحلل والذي لم يحرم لا يلزمه دم الفوات ولم يحرم حتى يقال يتحلل فبطل هذا التفصيل والحامل
للرافعي على هذا التفصيل التوجيه الذي ذكره وذكره المصنف تبعا له وهو قوله في توجيه انه لا قضا
عليه اذا كان مريضا وقت الخروج او لم يجد رفقة او كان الطريق مخوفا لا يتاتى للاحاد سلوكه قال كما لا
تستقر حجة الاسلام والحالة هذه وهذا الكلام غير صحيح فان حجة الاسلام مستقرة والحالة هذه على
المريض ومن اختص بالخوف من الاحاد نص على ذلك الشافعي في الام في باب المدة التي يلزم فيها الحج ولا يلزم
لما ذكر احوال الرجل والمراة في لزوم الحج لهما وعدم لزومه لهما قال ولو حيل بينهما خاصة حبس
عدو سلطان او غيره وكان غيرهما يقدر على الحج ثم ماتا ولم يحجا كان هذان ممن عليه الاستطاعة بغيرهما
ويقضي الحج عنهما وكذلك لو كان حبسه ببلده او في طريقه بمرض او زمن لا يشغله غيره وعاش حتى جا
وقت الحج غير صحيح ثم مات قبل يصح وجب عليه الحج وجماع هذا ان يكون البالغان اذا لم يقدرا
باي وجه ما كانت القدرة بابدانهما وهما قادران باموالهما وفي ناحيتهما من يقدر على الحج غيرهما ثم
ماتا قبل ان يحجا فقد لزمهما الحج انما يكون غير لازم لهما اذا لم يقدر واحد من اهل ناحيتهما على الحج ببعض
ما وصفت قال الشافعي فان قال قائل ما خالف بين هذا وبين المحصر بما ذكرت من عدو وحدث
قبل ذلك لا يجد السبيل بنفسه الى الحج ولا الى ان يحج عنه غيره من ناحيته من قبل ان غيره من منعناه
في خوف العدو والهلكة بالحدث ثم ابتدا الشافعي فقال والزمن والمريض وان كان معذورا بنفسه
فقد يمكنه ان يحج عنه صحيح وغيره ومثل هذا ان يحبسه السلطان عن حج او لصوص وحده وغيره يقدر
على الحج فيموت فعليه ان يحج عنه والشيخ الفاني اقرب الى العذر من هذين وقد وجب عليه ان يحج عنه
اذا وجد من يحج عنه هذا نص الشافعي في الام وفيه النص الصريح على قول الرافعي والمصنف وكما لا
تستقر حجة الاسلام والحالة هذه وفيه من الفوايد ما انت تراها فان قال قائل كلام الشافعي
يقتضي ايجاب القضا على الناذر الذي حصر الحصر الخاص فما تقولون في ذلك قلنا لنتكلم على ذلك عند قول
المصنف او عدو فلا في الاظهر وجرى الاصحاب على ايجاب القضا على المريض اتباعا لنص المختصر
ولم يفصل احد منهم ان يكون المرض عند خروج الناس او بعد الاحرام فظهر بذلك ان الذي
قاله صاحب التتمة انفرد به وهو مخالف منصوص الشافعي وما عليه الاصحاب فلا يلتفت اليه
ولا يعول عليه **الموضع الخامس** اطلق المرض ومحل ذلك في المرض الذي لم يحصل به غلبة على العقل

فاما

فاما من غلب على عقله بعد صدور النذر المذكور عند خروج اهل بلده ولم يرجع اليه
عقله في وقت لو خرج فيه ادرك الحج فانه لا يلزمه القضا عن الحجة المنذورة كما لا يستقر
حجة الاسلام والحالة هذه في ذمته نص عليه الشافعي في الام في باب المدة التي يلزم فيها
الحج ولا يلزم قال رضي الله عنه ولو بلغا يعني الرجل والمراة عاقلين ثم لم يات عليهما فخرج
اهل بلادهما حين غلبا على عقولهما ولم يرجع اليهما عقولهما في وقت لو خرجا فيه ادركا حجا لم يلزمهما
ان يحج عنهما وانما يلزمهما ان يحج عنهما اذا اتى عليهما وقت يعقلان فيه ثم لم تذهب عقولهما حتى ياتي
عليهما وقت لو خرجا فيه الى الحج بلغاه فان قال قايل ما فرق ما بين المغلوب على عقله وبين المغلوب
بالمرض قيل الفرايض على المغلوب على عقله زايلة في مدته كلها والفرايض على المغلوب بالمرض
العاقل على مدته غير زايلة ولو حج المغلوب على عقله لم يجز عنه كما لا يجزي عمل على البدن الا
بعقل عامله قياسا على قول الله عز وجل لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى ولو حج العاقل المغلوب
بالمرض اجزا عنه هذا نص الشافعي في الام في المريض المغلوب على عقله بالنسبة الى حجة الاسلام
ويقول بمثله في الذي نذر ان يحج عامه هذا ثم غلب على عقله كما ذكر الشافعي نظيره في حجة الاسلام
ويحتمل في العذر ان يجب قضاوه على المجنون اذا عقل بعد ذلك او يقضي من تركته اذا فات مجنونا
بعد حج الناس كما هو قول في قضا رمضان على المجنون ولا ياتي مثل هذا في حجة الاسلام
لان النذر اغلظ بدليل انه لو نذر حجات لزمته بمقتضى نذره ولم يوجب الله تعالى عليه الا حجة
واحدة بقوله سبحانه وتعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا **الموضع السادس**
قوله او عدو فلا في الاظهر اطلق ذلك ولم يفصل بين العدو الخاص في الناذر وبين العدو العام وهذا
الاطلاق صرح بمقتضاه في الروضة تبعا للشرح وما اطلقه في المنهاج تبعا للمحرر وصرح به
في الروضة تبعا للشرح متعقب بما سا قرره والذي في الروضة لو صده عدو او سلطان
بعد ما احرم حتى مضى العام قال الامام او امتنع عليه الاحرام للعدو فالمنصوص انه لا قضا
وخرج ابن سريج قولا انه لا يجب وبه قال المزني كما لو قال اصوم غدا فاغمي عليه حتى يمضي
الغد القضا والمذهب الاول ولو منعه عدو او سلطان وحده او منعه رب الدين وهو لا يقدر
على وفايه لم يلزمه القضا على الاظهر هذه غايته في الروضة وما ذكره في الحصر الخاص مخالف لصريح
نصوص الشافعي ومخالف لما عليه اكثر الاصحاب اما النص الصريح ففي الام في باب المدة التي
يلزم فيها الحج ولا يلزم ما قدمناه من قوله ولو حيل بينهما خاصة بحبس عدو او سلطان او غيره
وكان غيرهما يقدر على الحج ثم ماتا ولم يحجا كان هذان ممن عليهما الاستطاعة بغيرهما ويقضي الحج عنهما
وقضية هذا النص ان تكون الحجة المنذورة يلزم قضاوها كما يستقر حجة الاسلام بذلك
فان قيل فقد قال هنا في الحجة المنذورة انه اذا حال بينه وبينه عدو او سلطان
حابس فلا قضا عليه قلنا هذا محمول على الحصر العام فاما الحصر الخاص فلم يصرح فيه الشافعي هنا بانه
لا يجب القضا ولهذا صار جمع من الاصحاب الى القطع بايجاب القضا بالحصر الخاص قولا واحدا
وهذه الطريقة محكية في التصانيف في الطريقين حكاها الشيخ ابو حامد وغيره ومن الاصحاب من

حمل نصه هنا على الحصر العام والخاص فجعل قوله هنا ولو حال بينه وبينه عدو للحصر العام
وجعل قوله او سلطان للحصر الخاص فجعل في الحصر الخاص قولين ولم يرجح الشيخ ابو حامد شيئا
من الطريقين ولا من القولين وحكى الماوردي عن ابي حامد الاسفرايني الجزم بطريقة
القولين في حجة الاسلام والنذر في الحصر الخاص والقطع فيهما في العام بعدم ايجاب القضا
وعن ابن ابي هريرة ان الحصر العام في النذر على قولين وان الحصر الخاص في النذر يجب به القضا قولا
واحدا قال الماوردي وهذا اشبه لان حكم النذر اغلظ وما حكاه عن الشيخ ابي حامد لم اجده
في تعليقه والذي في تعليقه ذكر الطريقين في حجة الاسلام بالنسبة الى الحصر الخاص ولم يذكر
الشيخ ابي حامد صورة المرض وجعل الحصر الخاص شاملا لها وبذلك صرح المحاملي في التجريد فقال
الثالثة ان يحصر حصرا خاصا بان مرض او حبس او اخطا الطريق فان الفرض يستقر عليه لان الطريق
محلا وانما تعذر الحج عليه لمعنى يخصه فاستقر الفرض عليه هذا في حجة الاسلام فاما في الحجة المنذورة
وان احصر حصرا خاصا استقر عليه الفرض وما ذكره المحاملي في التجريد نقله في البيان عنه وعن صاحب
العدة ولم يجد غيره وجعله الماوردي اشبه وهو المعتمد عندي في الفتوى لنص الشافعي عليه
صريحا ولا يترك النص الصريح للمحتمل وقال في المطلب ولو كان الحصر خاصا ففي القضا طريقان اظهرهما
انه يجب ومنهم من قطع به وهذا الذي ذكره صاحب المطلب ان كان عن قصد فحسن وهو موافق
لما قررناه وان كان يمكن عن قصد فلا يعتمد وانما قلت ذلك لانه وقع في ظن انه وقعت له نسخة من
الرافعي فيها اظهرها انه يجب وفيه طريقة اخرى قاطعة بالوجوب فكتبها من النسخة كما وجدها
وقال ومنهم من قطع به يعني بالذي ذكره انه الاظهر والذي في نسخ الرافعي اظهرهما انه لا
يجب وفيه طريقة اخرى قاطعة بالوجوب وعلى الجملة فالمذهب والاظهر المعتمد انه يجب
على الناذر القضا اذا احصر حصرا خاصا سوا كان قبل الاحرام او كان بعده ولكن ان كان بعده وتحلل
فعليه دم التحلل والاحصار وعليه القضا وظهر بذلك ان اطلاق المنهاج وتصحيح الروضة غير
معتمد في الحصر الخاص **قوله** او صلاة او صوما في وقت فمنعه مرض او عدو وجب القضا او
هديا لزمه حمله الى مكة والتصدق به على من بها او التصدق على اهل بلد معين لزمه او صوما في
بلد لم يتعين وكذا صلاة الا المسجد الحرام وفي قول ومسجد المدينة والاقصى قلت الاظهر
تعينهما كالمسجد الحرام والله اعلم **تصحيح كلامه في مواضع احدها قوله** او صلاة في وقت
اطلق قول في وقت ويستثنى منه اوقات النهي في غير حرم مكة وقد ذكر المصنف تبعا للشرح
استثنا وقت النهي فقال الخلاف السابق في ان اليوم المعين بالنذر هل يتعين يجري مثله في الصلاة
اذا عين لها وقتا وفي الحج اذا عين له سنة وجزم صاحب التهذيب بالتعيين فقال لو نذر صلاة في
وقت معين غير اوقات النهي تعين فلا يجوز قبله ولا يجوز التاخير عنه وما ذكره صاحب التهذيب
من استثنا اوقات النهي قد ذكره المصنف في الروضة في الكلام على الاوقات المنهي عن الصلاة فيها
فقال فلو نذر ان يصلي في هذه الاوقات ان قلنا ينعقد الصلاة صح نذره والا فلا واذا صح نذره
فالاولى ان يصلي في وقت اخر كمن نذر ان يضحي بشاة فذبحها بسكين مغصوب يصح نذره ويذبحها

بغير

نعم معصوب ولو نذر صلاة مطلقة فله فعلها في هذه الاوقات قطعا لان لها سببا
هذا ما ذكرناه هناك ولو نذر ان يصلي صلاة بعضها قبل الاستواء وبعضها عند الاستواء
صح هذا النذر لان المنهي عنه انما هو ابتداء الصلاة التي لا سبب لها في اوقات النهي فمن ابتدا
قبل النهي ثم دخل وقت النهي لم تبطل صلاته فيصح نذره ولو ابتدا بالصلاة التي لا سبب لها
في وقت النهي ثم خرج وقت النهي وبقي فيها فهي باطلة من حيث الابتدا فلا تنقلب صحيحة ولو
نذر صلاة يبتدئها في وقت النهي ويتمها بعد خروج وقت النهي لم يصح نذره ولم ار من تعرض
لذلك واعلم ان الذي اقتضاه كلام المصنف في المنهج من تعين الوقت للصلاة
اذا عينه على ما قيدناه قد خالفه في كتاب الاعتكاف فجزم بعدم تعين الوقت للصلاة بالنذر
فقال اما اذا عين زمن الاعتكاف في نذره ففي تعينه وجهان الصحيح انه يتعين فلا يجوز التقديم
عليه ولو تاخر كان قضا والثاني لا يتعين كما لا يتعين في الصلاة والصدقة ويجري الوجهان في من عين
زمن الصوم ولما وجد صاحب الحاوي الصغير هذا الذي في الاعتكاف من انه لا يتعين الزمن المنذور
للصلاة ولم يستحضر المذكور في النذر جرى على هذا وهو خلاف المعتمد في الفتوى فقد نص
الشافعي على التعيين في مختصر البويطي في باب النسك في النذور ولفظه ومن نذر صلاة في يوم
بعينه او صياما فعليه ان ياتي بذلك في ذلك اليوم فان اخر قضاه في غيره **الموضع الثاني**
قوله او صلاة او صوما في وقت نسيه من ذلك المتحيرة فانه لا يصح نذرها صلاة في
وقت معين ولا صوما في وقت معين ولا يلزمها النذر لاحتمال ان يكون فيه حائضا ولا
ينعقد النذر في الزمان المشكوك في انه حيض ولا يلزم الذمة ما هو مشكوك فيه فان قيل
ان الاصح صحة تنفلها بالصلاة والصوم والطواف وقضية صحة النفل ان يصح النذر
قلنا لا لان النفل ابيح لها لئلا يسد عليها باب الثواب بالتطوعات وهذا بخلاف النذر
فانه التزام مع التنفل وهذا فقد ظاهر **الموضع الثالث قوله** بمنعه مرض او عدو
وجب القضا المرض يشمل ما يغلب على العقل من اغما وجنون وما لا يغلب ولم يتعرض للحيض
ولا للنفاس ويحتمل ان يفصل في ذلك والحكم في الحيض والنفاس واما الغلبة على العقل بالنسبة
الى الصلاة فاما ان تستغرق الاغما جميع الوقت المعين للصلاة واما ان يحصل الافاقة في
اوله واما ان يحصل الافاقة في اخره او وسطه فان استغرق الاغما جميع الوقت فان
قلنا النذر بمنزلة الصلاة فانه لا يلزمه قضا الصلاة التي استغرق الاغما والجنون
وقتها وان جعلنا فرض النذر اغلظ وجب قضا الصلاة المنذورة الذي استغرق الغلبة
على العقل جميع وقتها والاصح الاول ومقابله ياتي في الصور الاتية بطريق الاولى وان
حصلت الافاقة في اول وقتها بقدر الصلاة وبقدر الطهارة ان لم يمكن تقديمها على الوقت
كطهارة المستحاضة والسلس والمبتلى فانه يجب عليه قضا المنذورة اذا زال المانع تفريعا
على ازال المنذورة بمنزلة المقتوحة منه شرعا واذا زال المانع اخر الوقت بتجديد فقد
ادرك الناذر بعض الوقت فاذا خلا من الموانع زمنا يسعه لزم قضا المنذورة واما الصوم

فانه يجب قضاؤها فات في الاغماء منه بخلاف الجنون على الاصح واما الحيض والنفاس
فاما ان يكون ذلك في الصلاة واما ان يكون في الصوم فان كان في الصلاة استغرق المانع
الوقت كله فانه يلزمها قضاء الصلاة المنذورة بخلاف الصلاة المفروضة لان المفروضة
تتكرر والمنذورة لا تتكرر ولم ار من تعرض لذلك وعلى هذا يقال لنا امرأة فانها صلاة
في الحيض المستغرق للوقت وجب عليها قضاؤها وقد ذكر الحرجاني في المعاياة انه ليس
لنا ذلك الا في ركعتي الطواف التي حصل الحيض عقب الطواف وقبل فعلها وهذا
ليس بقضاء فان هذه الصلاة لا تفوت ما دام الانسان حيا واما الصلاة المنذورة
فانها فاتت بخروج الوقت ومع هذا يجب القضاء لفوات المعنى المانع من ايجاب القضاء
في الصلوات المفروضة وصارت هذه الصلاة كالصوم واما الصوم فانه اذا فات
الحج يجب قضاؤه وكذلك حكم النفاس **الموضع الرابع قوله** او هديا يعني معينا من الابل
قوله لزمه حمله الى اخر كلامه ولكن هذا المعنى هل من شرطه ان يكون مما يهدى
للادي او شرطه ان يكون مما يجوز التصدق به ظاهر كلام المصنف يقتضي الثاني والارجح
الاول وعلى الثاني لو كان عنده زيت لو عنى من الادهان المتنجسة فنذر هديه وقلنا بجواز
التصدق به فانه ينعقد نذره وقد قال المصنف في الروضة بعد البيع في زيادة انه
ينبغي ان يقطع بصحة الصدقة والاستصباح بعد ان نقل تبعا للرافعي عن القاضي ابي الطيب
انه منع من ذلك وعلى ما قاله المصنف ينبغي جواز التصدق بجلد الميتة قبل الدباغ فانه
اختلف كلامه في تجويز هبته والصدقة بها اوسع وكل هذا اذا فرعنا على الثاني وهو
المرجوح الذي يقتضيه ظاهر كلام المصنف وقد تقدم ان الارجح خلافه وفي كلامهم
ما يدل عليه واما الحمل في الذمة فانه لا حمل فيه ولكن يلزم الخروج عنه بالتعيين وصرفه
للحرم على الوجه المعتبر ولم يتعرض لقوله بدنة ولا لبقرة وسبع من الغنم ولا للصفات
المعتبرة في الحيوان المنذور هديه في الذمة مطلقا اذ لم يتعرض في المنهاج لذلك **الموضع
الخامس قوله** او هديا لزمه حمله الى مكة والتصدق به على من بها محل مراجعة ذلك
في لزوم ما ذكر اذا صرح بالمصدر فان لم يصرح بالمصدر بل اتى بالفعل كقوله لله علي ان اهدي
هذا المتاع فهذا يحمل على عرف اللفظ وهو جعله هديا وعرف الشرع وهو ان يكون
هديا فان اراد عرف اللفظ وهو ان يكون هديا بين المتواصلين فقد جزم الماوردي
بانه لا ينعقد نذره الا ان يقترن بقربة تختص بثواب فان اراد عرف الشرع ان يكون
هديا عمل بذلك وان اطلق فهل يحمل على عرف اللفظ فلا ينعقد النذر او على عرف الشرع
فيكون هديا يوصل الى الحرم فيه وجهان حكاهما الماوردي ولم يرجح واحدا منهما والارجح الاول
لان الاصل بقاء ملكه على ما ذكر فلا يزال ملكه عنه الا بمحقق **الموضع السادس قوله**
لزمه حمله هذا اذا كان حمله معتادا فاما ما لا يعتاد حمله كالاحجار فانه لا يلزمه حمله
بل يبيعه الناذر ويحمل ثمنه واذا كان هديا في الاحجار فما لا يكون منقولا من الاراضي ومن

الابنية

والابنية والاشجار سلع وحمل بمنه نص عليه الشافعي واسوعليه الاصحاب ولا يورد
هذا على المنهاج لان الزام الحمل انما يكون في المنقول فاوردنا عليه منقولا لا يلزم
حمله وذكر الماوردي انه لو كان المنذور لولوا او جوهرا او طيبا ونحوه من الصيد
له فان حق مساكين الحرم في قيمته وهل يلزم الناذر بعده او دفع قيمته فيه وجهان
حكاهما الماوردي وقال انهما يخرجان من اختلاف قول الشافعي في العبد الجاني هل
يفديه السيد بقيمته او يثمنه على قولين احدهما يفديه بقيمته فعلى هذا يجوز للناذر
ان يصرف قيمته اليهم وان لم يبعه والثاني ان عليه بيع الجاني لجواز ابتياعه بالاقل من قيمته
فعلى هذا يلزم بيع المتاع المذكور لجواز ان يرغب فيه من يشتريه بالاقل من ثمن مثله فان
اراد ان يأخذه بالثمن المبذول جاز وذكر الماوردي هذا الخلاف في الاراضي والدور والمعروف
انه يبيعها ويحمل ثمنها وما ذكر في الطيب متعقب بل يحمله ويفرقه وما ذكر في اللولو فيه
نظر فانه يمكن تعدد اللولو الصغير فاما اللولوة الكبيرة فانه يمكن تفريقها لكن يمكن التشريك
فيها فان كان تفرقة اللولوة الصغيرة او الاسترال في الكبيرة يودي الى ضياع مال كثير عليهم
رجح ان الناذر يبيعه بمن يملكه ويفرق الثمن ويكون هذا بطريق النظر الثابت له على نذره واعلم
ان قوله لزمه حمله ظاهره ان المؤنة على الناذر وقد اطلق هذا مطلقون ولكن قالوا انه ان
لم يكن للناذر مال يبيع بعضه لنقل الباقي قال المصنف في الروضة تبعا للشرح بعد ذكر
ذلك واستحسن ما حكي عن القفال انه ان قال اهدي هذا فالمؤنة عليه وان قال جعلته هديا
فالمؤنة فيه يباع بعضه لكن مقتضى جعله هديا ان يوصل حمله الى الحرم فيلزم مؤنته كما لو قال
اهدي **الموضع السابع قوله** الى مكة ليس بلازم بل اللازم حمله الى الحرم فاذا وجد هناك
مساكين قبل منه فرقه عليهم وان لم يجد الا بمكة حمله الى مكة وتصدق به واذا حمل قول
المصنف الى مكة على الحرم كان موافقا لكنه قد اورد مثل ذلك على المحرر في المتمتع لما ذكر
ان الذي يلزمه الدم من لا يكون من حاضري المسجد الحرام وفسر حاضريه بمن كان من
اهله او عنده وبين مكة دون مسافة القصر فقال المصنف مستدركا عليه في زيادته
الاصح في الحرم **الموضع الثامن قوله** والتصدق به محل ذلك ما لم يكن الهدي من النعم
السليمة فان كان من النعم السليمة حالة النذر لم يجز الصدقة به حيا لان في ذبحه قربة
ويجب الذبح في الحرم على الاصح وعلى الثاني يجوز الذبح خارج الحرم بشرط ان ينقل اللحم الى
الحرم ويفرقه قبل ان يتغير فان كان من غير النعم من الحيوان الذي لا يجوز التضحية
به مع انه ماكول كالظبية والطير الماكول او غير ماكول كالحمام والرخم فانه يجب حمله الى
الحرم ولا يذبح الماكول اذ لا قربة في ذبحه والفرق بين هذا وبين ما اشار اليه في ظبية
فقال جعلتها اضحية فانه لغو بان الهدي لا يلزم فيه الذبح بخلاف الاضحية فلو قال هذه
لله علي ان اذبح هذه الظبية هديا كان لغوا وان كان من النعم المعينة كما اذا نذر اهداء
بعير معيب فانه لا يذبحه على الاصح كالظبية فلو نذر ذبح المعيب هديا وجب ذبحه في

الحرم لالتزامه ويفرقه لحمه صدقة ولا يجزي عن الهدايا المشروعة ولو اشار الى فصيل او سخلة
فقال لله علي ان اذبح هذا هديا فهل هو كالطيبة او كالمعيب ذكروا وجهين في الاضحية والاصح
الثاني ومثله ياتي هنا **الموضع التاسع** انما يتعين التصدق به على الوجه الذي سبق قبله
ما لم ينو صرفه الى تطييب الكعبة او جعل الثوب سترا او قربة اخرى هنا فانه يصرفه الى
ما نوى نص عليه الشافعي في الام فقال ـــ واذا نذر الرجل ان يهدي شيئا من النعم لم يجزه
الا ان يهديه واذا نذر ان يهدي متاعا لم يجزه الا ان يهديه ويتصدق به على مساكين
الحرم فان نيته في هذه ان يعلقه على البيت او يجعله في طيب البيت جعله حيث نوى
ولو نذر ان يهدي مالا مثل الارضين والدور باع ذلك فاهدى ثمنه ويلي الذي نذر التصدق
بذلك وتعليقه على البيت وتطييبه به او يوكل به ثقة يلي ذلك **الموضع العاشر قوله**
والتصدق به على من بها يقيد من تعين الاغنيا من الفقرا والمساكين المسلمين وهل يجوز صرفه
لذوي القربى من الفقرا والمساكين فيه وجهان حكاهما الماوردي احدهما المنع كالزكاة
والكفارة والثاني الجواز كالتطوع ولم يرجح الماوردي شيئا منهما والارجح الاول **الموضع
الحادي عشر قوله** من بها الضمير يعود على مكة وليس ذلك شرط بل الواجب التصدق
به على مساكين الحرم نص عليه في الام ومختصر المزني فقال ـــ في الام ما سبق قريبا وفي
مختصر المزني ولو نذر ان يهدي متاعا لم يجزه الا ان يتصدق به على مساكين الحرم وجرى
الاصحاب على ذلك **الموضع الثاني عشر قوله** او التصدق به على اهل بلد معين
لزمه يقتضي ان غير مكة لا ينذر فيه الا للصدقة وليس كذلك بل لو نذر النحر او الاضحية
ببلد معين ففيه كلام يظهر فذكره ما يرد على المصنف فاما نذر النحر في بلد معين غير مكة
ليتصدق به على فقرا البلد المعين فانه يلزمه ذلك نص عليه الشافعي في الام فقال ـــ
واذا نذر الرجل ان ينحر بمكة لم يجزه الا ان ينحر بمكة وذلك ان في النحر بمكة برا وان نذر النحر بغيرها
فتصدق به لم يجزه ان ينحر الا حيث نذر ان يتصدق وانما اوجبته وليس في النحر في غيرها بر
لانه نذر ان يتصدق على مساكين ذلك البلد فاذا نذر ان يتصدق على مساكين ذلك البلد
حملت عليه ان يتصدق عليهم هذا نصه في الام وظاهره انه لا فرق بين ان يتلفظ بالتصدق
او ينويه ومقتضاه انه لو لم يذكر التصدق ولا نواه انه لا ينعقد نذره واسقط المزني
قوله ليتصدق فقال ـــ ولو نذر ان ينحر لم يجز بغيرها وان نذر ان ينحر بغيرها لم يجزه الا
حيث نذر لانه وجب لمساكين ذلك البلد فمن النصين اثبت بعض الاصحاب في ذلك قولين
ومنهم من قطع بما في الام ونسب المزني الى السهو وليس كما قال فقد نص في الام في مختصر
الحج الحج المتوسط في ترجمة الهدي على نحو ما نقل المزني والموضع الذي يجب عليه الحرم لا
محل الهدي دونه الا ان يسمي الرجل موضعا من الارض ينحر فيه هديا او يحصر رجل لعذر
فينحر حيث احصر ومن الاصحاب من يحكي الخلاف وجهين وقد قال ـــ المصنف في الروضة
تبعا للشرح ولو نذر الذبح او النحر ببلدة اخرى يعني غير مكة ولم يقل مع ذلك اتصدق به على

فقرائها

فقرائها ولا نواه فوجهان او قولان اصحهما وهو وجه في الام لا ينعقد والثاني
ينعقد واسقط المصنف نسبة الثاني لمختصر المزني وقد نسبه الرافعي الى ظاهر
ما نقله المزني ثم قال المصنف في الروضة فان قلنا ينعقد او تلفظ مع ذلك بالتصدق
او نواه فهل يتعين التصدق باللحم على فقرائها ام يجوز نقله الى غيرهم فيه طريقان المذهب
انهم يتعينون وقيل فيه خلاف ماخوذ من نقل الصدقة فان قلنا لا يتعينون لم يجب
الدفع بتلك البلدة بخلاف مكة فانها محل ذبح الهدايا والا فوجهان احدهما لا يجب الذبح
بها بل لو ذبح خارجها ونقل اللحم اليها طريا جاز وبهذا قطع صاحب التهذيب وجماعة
والثاني يتعين اراقة الدم بها كمكة وبهذا قطع العراقيون وحكوه عن نصه في الام
هذا ما ذكره المصنف تبعا للشرح وذكر الماوردي صورة اخرى وهو ان نطلق
محل نحره فلا يعينه في الحرم ولا غيره وحكى فيه قولين مبنيين على اختلاف قول الشافعي
في زكاة المال هل يجوز صرفها في بلد المال مستحقا او مستحبا فان قلنا بالاستحقاق
يكون تفرقة اللحم في بلد الناذر مستحقا وفي وجوب نحره في بلده وجهان وان قلنا
بالاستحباب فله نحره في غير بلده وتفرقته بغير بلده واما نذر الاضحية في بلد معين
غير الحرم فانه ينعقد وان لم يذكر تفرقة اللحم بها ولا نواه ويغني ذكر الاضحية عن ذكر
التصدق ونيته وجعل الامام وجوب التفرقة على اهلها ووجوب الذبح بها على
الخلاف السابق في النحر فقال ولو اقتصر على قوله اضحي بها فهل يتضمن ذلك تخصيص الذبح
والتفرقة بها وجهان والصحيح الذي جرى عليه الائمة انه يجب التفرقة والذبح بها
ووقع في الروضة تبعا للشرح وشرح المهذب الصحيح بغير عطف وهو توهم
ان هذا من تمة كلام الامام وليس كذلك بل هذا من كلام الرافعي يتعقب به على الامام فقال
والظاهر الذي جرى عليه الائمة وحكوه عن صاحب الافصاح انه يجب التفرقة والذبح
بها هذا كلام الرافعي فصار المنذور فعله ببلد غير الحرم التصدق والنحر مع التلفظ بالنحر
بالتصدق او مع نيته والاضحية وعلى مقتضى نص المختصر النحر من غير احتياج الى ذكر
التصدق ولا نيته وقد جاءت احاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في الامر بوفاء النذر
النحر بغير الحرم فمنها حديث ثابت الضحاك قال نذر رجل على عهد رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال اني نذرت ان انحر ابلا ببوانة فقال النبي صلى الله عليه وسلم كان فيها
اوثان الجاهلية قالوا لا قال هل كان فيها عيد من اعيادهم قالوا لا قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم اوف بنذرك فانه لا وفاء بالنذر في غير معصية الله تعالى ولا فيما لا يملك ابن آدم
اخرجه ابو داود في سننه باسناد على شرط الشيخين ومنها ما اخرجه ابو داود من حديث عمرو
ابن شعيب عن ابيه عن جده ان امراة اتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله اني نذرت ان
اضرب على راسك بالدف فقال اوف بنذرك فقالت يا رسول الله اني نذرت ان اذبح بمكان
كذا وكذا مكان يذبح فيه اهل الجاهلية قال لصنم قال لا قال لوثن قال لا قال اوف بنذرك

ومنها ما خرجه ابن ماجه والبيهقي من حديث ابن عباس قال اتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم
فقال اني نذرت ان اذبح ببوانة قال في قبل من الجاهلية شي قال اوف بنذرك ومنها حديث
ميمونة بنت كردم قالت رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة وهو على ناقة لي وانا مع
ابي فذكر الحديث فقال له ابي في ذلك العام اني نذرت ان اذبح عنه من الغنم قال لا اعلم
الا قال خمسين شاة على راس بوانة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل عليها من هذه
الاوثان شي قال لا قال فاوف بما نذرت له قالت فجمعها ابي فجعل يذبحها فطلب منه شاة
فطلبها فطلبها وهو يقول اللهم اوف عني نذري حتى وجدها فذبحها اخرجه البيهقي ثم قال
رواه ابو داود في السنن عن الحسن بن علي عن يزيد وقال اني نذرت ان ولد لي ولد ان اذبح
على راس بوانة في عقبة من الثنايا عدة من الغنم ولم يحكي ذلك في سنن ابي داود وانما الذي رايته
في سنن ابي داود في باب تزويج من لم يولد حديث ميمونة ولم يذكر قصة النذر المذكور واخرجه
ابن ماجه ولفظه ان ابا ها اتى النبي صلى الله عليه وسلم وهي رديفة له فقال اني نذرت ان اذبح
ببوانة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل بها وثن قال لا قال اوف بنذرك وبوانة
بضم الباء ويقال بفتحها والواو مخففة فيهما وهي سنة من ورائينبع قريب من ساحل البحر **الموضع**
الثالث عشر قوله او صوما في بلد لم يتعين ولذا صلاة الا المسجد الحرام وفي قول
ومسجد المدينة والاقصى يعني ان المسجد الحرام يتعين لنذر الصلاة فيه قطعا وهذا مقتضى
كلام جمع من الاصحاب وصرح اخرون بخلافه كما سياتي وهو الصواب وكنت ذكرته جزما فقلت
ولم اجد نصا يقتضي الجزم بتعين المسجد الحرام لنذر الصلاة فيه وذكر القولين في المسجدين
الاخرين والدليل الذي ذكره في الام ومختصر المزني في عدم لزوم نذر اتيان مسجد المدينة
وبيت المقدس ان البر باتيان بيت الله تعالى فرض والبر باتيان هذين نافلة يقتضي ان نذر
الصلاة بالمسجد الحرام لا تعينه للصلاة فيه اذ ليس الفرض الا في الحج والعمرة وذلك يقتضي
اثبات القولين فيه ايضا هذا ما كتبته اولا كما سياتي واعتذرت عنه بعد سياتي ثم وجدت
في التتمة اثبات القولين في النادر اذا كان في المسجد الحرام او في الحرم او خارج الحرم وهو
ممن لا يلزمه الاحرام لدخول الحرم هل يتعين المسجد الحرام على قولين ذكرهما فيه وفي
مسجد النبي صلى الله عليه وسلم والمسجد الاقصى وقال قال في الام لا ينعقد وقال
في الام ينعقد وهذا الذي ذكره المتولي **الموضع الرابع عشر قوله** قلت
الاظهر يعني ما ادعاه انه الاظهر ممنوع نقلا ودليلا اما النقل فقضية كلام الاكثرين ترجيح
منع التعيين فانهم قالوا في المعتبر القولان المذكوران في لزوم نذر الاتيان اليها والاصح في
نذر الاتيان اليها عدم اللزوم ونسب الروياني ترجيحه الى عامة الاصحاب ثم قال الرافعي
وفي الثاني للروياني انه اختيار عامة اصحابنا وقضية ذلك ان يكون الارجح في نذر الصلاة
فيها عدم التعيين عند الاكثرين وقد صرح الشيخ ابو حامد في تعليقه بان الحكم في نذر المشي
اليها ونذر الصلاة فيها واحد فقال فاما اذا نذر المشي الى مسجد الرسول عليه الصلاة

والسلام

والسلام او الى المسجد الاقصى والحكم فيه اذا نذر ان يمشي اليهما واذا نذر الصلاة فيهما واحد لانه
اذا نذر المشي اليهما يحتاج ان ياتيهما ماشيا ويصلي ركعتين كما اذا نذر ان يصلي فيهما فان عليه
ان ياتيهما ويصلي فيهما فهل ينعقد نذره بذلك ويلزمه الوفا فيه قولان قال ها هنا
وفي الام لا يلزمه ذلك ولكن يستحب وقال في البويطي يلزمه وما ذكره الشيخ ابو حامد
عن المختصر والام من انه لا يلزم انما هو في نذر المشي اليهما ولكن الشيخ ابو حامد يعتقد ان الحكم
في نذر المشي اليهما ونذر الصلاة فيهما واحد واحتج الشافعي في الام والمختصر على عدم الوجوب
بامر يعم المشي والاتيان ونذر الصلاة فانه قال واحب الي لو نذر ان يمشي الى مسجد المدينة
ان يمشي والى مسجد بيت المقدس ان يمشي ولا يتبين لي ان اوجب المشي الى مسجد النبي صلى الله
عليه وسلم ومسجد بيت المقدس كما يتبين لي ان اوجب المشي الى بيت الله الحرام وذلك بان
البر باتيان بيت الله تبارك وتعالى فرض والبر باتيان هذين نافلة وهذا الاحتجاج
يعم المسايل الثلاث فان قيل انما يكون البر باتيان بيت الله فرض اذا كان للحج او العمرة
والكلام في نذر الصلاة قلنا الحج والعمرة يتضمنان الصلاة وهي ركعتا الطواف وليس كذلك
في المسجدين الاخرين ولولا جزم من جزم بانه اذا نذر الصلاة في المسجد الحرام تعين
لكان مقتضى الدليل الذي ذكره الشافعي انه لا يلزم نذر غير الصلاة في المسجد الحرام على
احد القولين كالمسجدين الاخرين ولعلهم راوا ان الحج والعمرة يتضمنان الصلاة فالزموا
الناذر للصلاة في المسجد الحرام بالصلاة فيه بهذا المعنى ولم ار من تعرض له وفيه شي
سا ذكره بعد ذلك فان قيل انما الزموه بالصلاة في المسجد الحرام لانه يلزم الاتيان
الاتيان اليه بالنذر الصلاة بخلاف المسجدين قلنا ينتقض هذا بنذر الاتيان اليه
للصوم هذا ما كتبته اولا بمقتضى القواعد ثم وجدت فيه اثبات القولين في المسجد الحرام
على الوجه الذي تقدم وما ذكره الشيخ ابو حامد عن البويطي فيه تعقب فان الذي في
البويطي يقتضي الزام الاتيان دون المشي وفيه نذر الصلاة ولفظه ومن نذر ان يمشي الى
بيت المقدس او الى المدينة ركب اليهما ثم قال ومن نذر ان يصلي في مسجد بلد من البلدان
كانت من جهاد او غيره فليصل مكانه الا هذه الثلاثة المساجد فظهر ان نص البويطي في الاتيان
والصلاة واحد ونص الام والمختصر يخالفه على ما قدمناه ولم اجد احدا من الاصحاب رجح
تعيين المسجدين بنذر الصلاة فيهما فان قيل فقد قال الامام ومن تبعه عن المراوزة القطع
بذلك قلنا هذا ممنوع وان البغوي والمتولي والخوارزمي من المراوزة وقد اثبتوا القولين في
المسجدين المذكورين من غير ترجيح وخالفهم الفوراني فجزم في الابانة بتعيين المسجدين بنذر
الصلاة فيهما والذي قاله الرافعي في الشرح انه لا يبعد ان يرجح التعيين كما في الاعتكاف متعقب
فان الاعتكاف من خصوصيات المسجد ولا كذلك غيره ثم قال الرافعي وترجيحه يشعر نظم
الكتاب يعني الوجيز وليس بمجرد هذا الذي ذكره الرافعي يدعي ان هذا اظهر بل الاظهر خلافه
واما الدليل فلان الالزام بالصلاة في المسجدين للفضيلة يرد ما لو نذر الصوم بمكة فان الذي

جرى عليه الجمهور وتبعهم المصنف تبعا للرافعي انه لا يلزمه خلافا لابن القاص والماوردي
وعداه الماوردي الى نذر الصوم في مسجد المدينة وبيت المقدس وليس بمعروف
فقد انعقد كلام ابن القاص والماوردي في المسجد الحرام وهو خلاف ما عليه الجمهور مع
ان حسنات الحرم بمائة الف حسنة ولم ينظروا الى ذلك في الزام الصوم بالنذر في مكة
فكذلك لا ينظر اليه في الصلاة في المسجدين المذكورين وانما لزم نذر الصلاة بالمسجد
الحرام لان الحج والعمرة يتضمنان الصلاة فلزم نذرها وفعلها في المسجد الحرام كما لزم نذر
متضمنها وليس في الحج صوم في المسجد الحرام فلم يلزم نذر الصوم بمكة فان قيل ربما الطواف
لا يختص بالمسجد الحرام ولا بمكة بل يصليها في اي موضع شاء من الحرم وعنه قلنا مسلم لكن
سببها وهو الطواف يختص بالحرم والافضل ان يصليها في المسجد الحرام فقد نذرنا نذر
الصلاة في المسجد الحرام شيئا يطلب من الناس بل من العباد من على بيت الله تعالى اما طلب
ايجاب واما طلب ندب مع فضيلة ان يكون في المسجد الحرام ومثل هذا لا يوجد في الصوم
ولا في المسجدين الاخرين فان قيل فقد قال الله تعالى في المتمتع فصيام ثلاثة ايام في
الحج قلنا الحج غير المسجد الحرام ولو صام الثلاثة وهو في الحج في الحل اجزاه بلا خلاف ولم يقل
احد ان الافضل ان يصومها في الحرم هذا ما كنت كتبته اولا من الاعتذار على طريقة من جزم
بتعين المسجد الحرام والافضل فيه ثم ظهر ان القولين يجريان في المسجد الحرام لمن به او
بالحرم او خارج الحرم وظهر لنا من ذلك ان الاظهر في النظر انه لا يلزم الناذر الصلاة في
مسجد المدينة ومسجد بيت المقدس ان يصلي فيما ذكر بل تلزمه الصلاة حيث شاء واحتج
جمع من الاصحاب لعدم تعين مسجد المدينة والمسجد الاقصى بنذر الصلاة فيهما بحديث
صحيح رواه ابو داود في سننه من طريق عطاء ابن ابي رباح عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما
ان رجلا قام يوم الفتح فقال يا رسول الله اني نذرت ان فتح الله عليك مكة ان اصلي في
بيت المقدس ركعتين فقال صل ها هنا ثم اعاد عليه فقال صل ها هنا ثم اعاد عليه فقال
شانك اذا ورواه ابو داود من حديث عمرو بن عبد الرحمن بن عوف عن رجال من اصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الخبر وزاد فقال النبي صلى الله عليه وسلم والذي بعث محمدا بالحق
لو صليت ها هنا لاجزاء عنك صلاة في بيت المقدس وذكر ابو داود رواية اخرى عن عبد الله
ابن عوف وعن رجال من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وهذا يحتمل ان يكون النبي صلى الله عليه
وسلم ذكر له ما يدل على ان نذر الصلاة في بيت المقدس لا يتعين او انه يقوم مقامه ما هو
افضل وقد ترجم البيهقي على ذلك باب من لم ير وجوبه بالنذر يعني نذر المشي الى مسجد
المدينة او مسجد بيت المقدس واقام الافضل من هذه المساجد الثلاثة مقام ما هو ادنى
منه واخرج فيه حديث جابر المذكور والذي في حديث جابر انما هو في بيت المقدس وذكر
البيهقي فتوى ميمونة في اقامة مسجد المدينة مقام بيت المقدس وسيأتي وقد ذكر في
البحر حديث جابر حجة لعدم تعين مسجد بيت المقدس بنذر الصلاة فيه قال واجاب من

قال

قال بالتعيين بان قول رسول الله صلى الله عليه وسلم صل هاهنا اراد في المسجد الحرام
وهو افضل فلا حجة فيه قال في البحر وهذا خطا لانه روى ان رجلا قال لرسول الله صلى
الله عليه وسلم اني نذرت ان اصلي ركعتين في مسجد ايليا وهو المسجد الاقصى فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم صل في بيتك فاعاد السوال وهذا الذي ذكره في البحر من قول رسول
الله صلى الله عليه وسلم صل في بيتك لم اقف عليه في كتب الحديث ولكن لفظه هنا لم يتعين
الاشارة بها الى المسجد الحرام الا ان يقال ان الكلام كان في المسجد الحرام واذا لم يتعين دل
ذلك على ان نذره ان يصلي ركعتين في بيت المقدس لا يلزمه وله ان يصلي في اي موضع شاء
وهذا هو الاظهر بمقتضى الخبر والنظر **الموضع الخامس عشر قوله** الاظهر تعينها كالمسجد
الحرام تشبيه غير مستقيم فان المسجد الحرام على تقدير تعينه لا يقوم عين مقامه وهو
يقوم مقامها ومسجد المدينة يقوم مقام المسجد الاقصى دون العكس وقد ذكر المصنف
في باب الاعتكاف في نذر الاعتكاف باحد المساجد الثلاثة
وهذا في الصلاة قد نص عليه الشافعي في البويطي فقال واذا نذر ان يصلي في بيت المقدس او في
مسجد المدينة فصلى بمكة اجزاه وان نذر بمكة لم تجزه المدينة وان نذر بالمدينة لم تجزه
بيت المقدس وتجزيه المدينة من بيت المقدس وقد ذكر المصنف في الروضة تبعا للشرح
انه اذا قلنا يتعين مسجد المدينة او الاقصى للصلاة فصلى في المسجد الحرام خرج عن نذره
على الاصح بخلاف العكس وهل يقوم الصلاة في احدهما مقام الاخر وجهان قال في زيادته
وفيه وجه ثالث انه يقوم مسجد المدينة مقام الاقصى دون عكسه وهذا هو الاصح ونص
عليه في البويطي وجرى المصنف على ذلك في شرح المهذب واحتج الشيخ في المهذب على ان
مسجد المدينة يقوم مقام المسجد الاقصى بحديث جابر وكانه فهم ان السائل كان بالمدينة
وهذا وهم فالسوال كان بمكة يوم الفتح كما تقدم ولم يبينه المصنف في شرح المهذب على
ذلك ولكن فتوى ميمونة كانت اولى بالنسبة الى ان مسجد المدينة مقام بيت المقدس
وروى الليث عن نافع عن ابرهيم بن عبد الله بن معبد عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان امراة
اشتكت شكوى فقالت ان شفاني الله لاخرجن فلاصلين في بيت المقدس فبرات ثم تجهزت
تريد الخروج فجاءت ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم تسلم عليها فاخبرتها بذلك فقالت
اجلسي فكلي ما صنعت وصلي في مسجد الرسول فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول صلاة فيه افضل من الف صلاة فيما سواه من المساجد الا مسجد الكعبة اخرجه
مسلم في صحيحه وهذه الفتوى التي صدرت من ميمونة لم تخالفها فيها ابن عباس فدل
على انه رضي بفتوى خالته ميمونة وهذا من ميمونة ومن ابن عباس رضي الله عنهما يحتمل ان نذر الصلاة
في بيت المقدس لا يتعين بل للناذر ان يصلي في غيره انه يتعين ولكن يقوم مقامه مسجد المدينة
وهذا اقرب **قوله** او صوما مطلقا فيوم الى قوله وتشييع جنازة والسلام **تصحيح كلامه**
في مواضع احدها قوله او صوما مطلقا فيوم يقتضي انه لو لم يطلق بل قيده بغير ما سبق

من نذر صوم يوم او بعضه انه لا يكون الحكم كذلك وليس كذلك فانه اذا قيد الصوم
بدهر او حين فقد جزم المصنف في الروضة تبعا للشرح انه يكفيه صوم يوم وذكر
البغوي في التهذيب ما اذا نذر ان يصوم دهرا وقال انه يخرج عن نذره بصوم يوم
ولم يذكر البغوي صوم حين وما جزم به المصنف تبعا للرافعي في حين متعقب فانهما جزما
في الطلاق بان من قال لزوجته انت طالق الى حين انها تطلق بمضي لحظة وقياس هذا ان
لا ينعقد نذره لانه ساوى نذر صوم بعض اليوم وقد تقدم انه لا ينعقد الا ان يفرق
بينهما بان بعض اليوم صرح فيما يقتضي الافساد بخلاف حين فانه محتمل لبعض يوم ويوم واكثر
فحمل على ما يصحح النذر وفيه امر مستند كره من ان في الام في اخر ترجمة من حلف على امر ان لا يفعله
غدا فعله اليوم قال الشافعي واذا قال والله لاقضينك حقك الى حين فليس في الحين
وقت معلوم يبر به ولا يحنث وذلك ان الحين يكون حد الدنيا لها وما هو اقل منها الى يوم القيامة
والفتيا لمن قال هذا ان يقال له انما حلفت على ما لا تعلم ولا يعلم فتصبر الى علمنا والورع لك
ان تقضيه قبل انقضا يوم لان الحين يقع عليه من حين حلفت ولا يحنث ابدا لانه ليس للحين غاية
وكذلك الزمان وكذلك الدهر وكذا اذا كلمة منفردة ليس لها ظاهر يدل عليها ولذا الاخفاب
وما ذكره الشافعي في الحين من انه ليس فيه وقت معلوم للبر يقتضي انه لا ينعقد نذره لانه
غير معلوم ولا يمكن حمله على الاقل في النذر لان الاقل لا ينعقد به النذر واما قول الشافعي
والورع ان يقضيه قبل انقضا يوم لعله اراد قبل انقضا وقت يمكن فيه قضا حقه ولهذا
قال لان الحين يقع عليه من حلف وقوله ولا يحنث ابدا يرده ما ذكره في الطلاق من انها
تطلق بعد لحظة وانما لم يحنثه الشافعي لانه لا يتيقن الحلف بالشك وقياسه في الطلاق
انها لا تطلق للشك ولم ار من تعرض لذلك ولو قال لله علي صوم زمان فمقتضى ما ذكره
المصنف ان في الحين انه يلزمه صوم وقياس ما ذكراه انه لا ينعقد نذره ولو قال
لله علي صوم دهر فقد جزم المصنف تبعا للرافعي والرافعي تبع فيه البغوي بان يخرج
عن نذره بصوم يوم واذا كان مدلول دهر مدلول حين وزمان جا فيه ما تقدم
واما اذا قال لله علي صوم حقب او صوم اخفاب فمقتضى نص الشافعي انه لا
ينعقد نذره لانه لا يدل لفظه على حد يوقف عنده فكان مجهولا ولا دلالة له على اقل ولا
شيء اكثر من الاقل فكان مطرحا فان قيل فلا اقل من ان يلزمه صوم يوم قلنا اذا دخل
اليوم فما دخل الشهر والسنة واكثر منها ولا سبيل الى ذلك فوجب اطراح هذا النذر
ولم ار من تعرض لذلك وقد ذكر المصنف تبعا للرافعي في باب الطلاق انه اذا قال لها اذا
مضى حقب او عمر فانت طالق قال الاصحاب يقع بمضي لحظة وهو بعيد لا وجه له ولم يذكر
المصنف ولا اصله ما هو القريب الذي له وجه والقريب الذي له وجه انها لا تطلق
بالحقب لانه مجهول ولا طلاق اذا لم تعرف الصفة معلومة واما العمر فانه يرجع الى العرف
فيما عند اهل العرف عمر او مضى فانه يقع به الطلاق لان اهل العرف يقولون ملني

عمرنا

عصرنا مثل فلان ويقال عالم العصر ونحو ذلك **الموضع الثاني قوله** او صدقة فيما كان يقتضي خروجه
عن نذره باي شي كان وان لم يتمول وهذا يخالفه قول المصنف في الروضة تبعا للشرح يجزيه
ان يتصدق بدونه ودونه مما يتمول لان الصدقة الواجبة في الزكاة غير منحصرة في نصاب
الذهب والفضة بل يكون في صدقة الفطر وفي الخلطة وما ذكره المصنف في الروضة تبعا
للشرح يقتضي انه لا يكفيه اذا نذر الصدقة ان يخرج شيا لا يخرج في الزكاة وهو الظاهر
واما قول الامام لم يختلف الاصحاب في انه لا يعتبر على ناذر الصدقة ان يتصدق بشي من اجناس
الاموال الزكاتية وهذا يعضد القول الذي ينزل المنذور على الاقل معنى الجائز وهو ما ينطلق
عليه الاسم فهو عندنا ممنوع فقد اثبت الاصحاب القولين في نذر الهدي فكذلك يثبتان في نذر
الصدقة ولا فرق بينهما وعلى القول الاصح الذي يعين اقل الواجب الشرعي لو تصدق بعنبر او
طيب فانه لا يخرج به عن نذره المطلق بنا على ان يحمل النذر المطلق على اقل واجب الشرع والكلام
حيث لم يكن ذلك الغرض نقد بلد يعتمد في تقويم زكاة التجارة على ما لنا فيه من نزاع ليس هذا موضع
بسطه ولو تصدق بما يكتسي به في الكفارة كقميص او ردا او ازار او منديل او طيلسان فهل يخرج
بذلك عن نذره نظرا الى انه واجب في الكفارة ام لا يخرج به عن نذره نظرا الى ان الواجب الشرعي
ما وجب من غير سبب الظاهر الاول فعلى هذا لو كسى ما يجوز في الكفارة اجزا وان لم يجز في الكفارة
لم يجز ولو اعتق هذا الناذر رقبة مومنة سليمة من عيب يخل بالعمل فهل نقول يخرج به عن نذره
نظرا الى اجزايه في الكفارة ام نقول لا يخرج به عن نذره لانه لا يقال في العرف لمن اعتق تصدق
الظاهر الثاني فان قيل هذا ممنوع فقد جزم في الروضة تبعا للشرح في الحالف على انه لا
يتصدق انه يحنث بالاعتاق فينبغي ان يخرج به عن نذره الصدقة قلنا نحن نمنع ما ذكره في الحنث
بذلك ولو تصدق بفرس او سلاح فهل نقول يخرج به عن نذره لان الصرف في سبيل الله من الزكاة
بان يشتري للغازي الفرس من سهم سبيل الله والسلاح فهو من الواجب او نقول لا يخرج به
عن الناذر عن نذره لان الواجب على من يجب عليه الزكاة اخراجها مما اوجبه الله عليه وهذا شي اخر
يتعلق باهل هذا السهم الظاهر الاول وكل هذا اذا فرعنا على انا نسلك مسلك الواجب الشرعي
فاما اذا سلكنا به مسلك الجائز فيجي الاطلاق الذي ذكره المصنف من انه يتصدق بما كان ومع
ذلك يتقيد بما يعد في العرف صدقة فلو اعطى فقيرا حبة حنطة او كفا من تراب او حصاة لا
مزية لها فلا يخرج بذلك عن نذره فان قيل اعتبار العرف خارج عن المساكين المعروفين وهما
واجبا الشرع وجايزه فمن اين لك اعتبار العرف قلنا لان المطلقات اذا لم يكن لها تقييد في الشرع
تقيدت بالعرف فان قيل فما تقولون فيمن حلف ليتصدقن هل تقولون مثل ذلك فيه فلا يبر
بحبة حنطة ولا بكف تراب ولا بحصاة لا مزية لها قلنا نعم فان قيل فلو اعطى الناذر فقيرا جلد
ميتة لم يدبغ او كلبا او خمرة محترمة او سرقينا او سرجينا او دهنا متنجسا فهل يخرج به عن
نذره تفريعا على انا نسلك بالنذر مسلك جائز الشرع قلنا يجوز ذلك فان قيل فمن اين يجوز لكم
جواز التصدق بالكلب ونحوه قلنا لان الكلب يوصى به وكذلك السرقين ونحوه فاذا جاز نقل

الاختصاص في ذلك بالوصية جاز بالاعطاء في الحياة بالتصدق فان قيل لا يلزم ذلك الامتناع باب
الوصية قلنا المقصود نقل اليد فيه وقد استشهد المصنف في البيع في قوله من زيادته ينبغي ان يقطع
بصحة الصدقة بالزيت المتنجس للاستصباح ونحوه وقد جزم المزني بانه يجوز نقل اليد فيه بالوصية وغيرها
فجعل ذلك حجة لما قطع به مع نقله عن القاضي ابي الطيب منع التصدق به فان قيل الهبة والصدقة يستدعيان
امرا اخص من الوصية فانهما يتداخلان تداخل الخصوص والعموم فكل صدقة هبة ولا ينعكس فالصدقة
هبة وهبة الكلب لا تجوز على الاصح فلا تجوز الصدقة به قلنا نحن نمنع من ذلك ولا نشترط فيما يتصدق به
ان يكون مما يوهب فالصدقة عندنا الى الوصية اقرب منها الى الهبة وهذا الذي ذكرناه على قول
المنهاج او صدقة فيما كان لم ير من ذكره وظهر لك به ما يرد على المنهاج وفي المحرر تصدق باي قدر كان
فذكر المقدار ولم يتعرض لغيره ولكنه يخالف ما ذكره في الشرح من المتمول ويعلم مما سبق ما يرد
على المحرر ايضا **الموضع الثالث قوله** او عتقا فعلى الاول رقبة كفارة وعلى الثاني رقبة كلام لم يقله
الشافعي ولا احد من اصحابه وليس بمستقيم وذلك ان نذر الاعتاق لا يكون الخلاف فيه هكذا بل
الخلاف فيه ان يقال فعلى الاول رقبة كفارة على المشهور وعلى الثاني بعض رقبة ويستثنى منها ما سنذكره
في الرقاب التي لا تجزي على القول الثاني ويجوز هنا على الاول رقبة ملفقة مع جزء الباقي قطعا فانه
اقل ما وجب في الشرع ولا ياتي هنا ذلك الخلاف المذكور في الكفارة لوجود التصريح بالرقبة هناك بخلاف
هذا وهذا الفرع لم ار من تعرض له وفقهه ما قررناه **الموضع الرابع قوله** قلت الثاني اظهر نقول
فيه اذا جرينا على ان صورة المسالة نذر اعتاق رقبة فما ذكره انه هنا اظهر وزاد في الروضة انه
انه الاصح عند الاكثرين منهم المحاملي وصاحبا التتمة والمستظهري وهو الراجح في الدليل
ليس عندنا بالاظهر بل الاظهر ما تقتضيه كلام المحرر وهو الذي اختاره المزني وبه قال ابو
اسحق وصححه القاضي ابو الطيب والداركي وهو الاصح في الدليل وهو الذي ينطبق عليه ايراد
الشيخ ابي حامد والماوردي والشيخ في المهذب وبن الصباغ في الشامل والبغوي وغيرهم
من ان اصل الخلاف المذكور ان النذر يسلك به مسلك الواجب في الشرع او الجائز والاصح
عند الجمهور انه يسلك به مسلك واجب الشرع ومنهم من يقول اصله من نذر هديا
والمذهب الجديد المعتمد فيمن نذر هديا ان يلزمه اقل الواجب ومنهم من يجعل الخلاف في
صورة نذر العتق مبنيا على القولين في نذر الصلاة هل تلزمه ركعتان او ركعة وعلى ذلك جرى
البغوي والمذهب المعتمد في صورة الصلاة انه تلزمه ركعتان وكذلك العتق يلزمه ما يجزي
في الكفارة وقول المصنف في زيادته انه الاصح عند الاكثرين ليس بمسلم فالاكثرون على ما صححناه
وقوله منهم المحاملي ليس بمسلم فقد ذكر المحاملي في التجريد غير ما قال المصنف على طريقة
لم يفرد بذكرها فانه قال اذا نذر عتق رقبة فاي رقبة اعتق اجزا ولا خلاف انه اذا اعتق
صغيرة او كبيرة سليمة او معيبة ذكرا او انثى فانه يجزيه لان اسم الرقبة يقع على جميع ذلك
فاما اذا اعتق رقبة كافرة فمن اصحابنا من قال ان ذلك يجزي لان اسم الرقبة يقع على الكافرة
فاجزا كالصغيرة والثاني وهو المنصوص في الام انها لا تجزي لان المطلق في كلام الادميين محمول على

المعهود

المعهود في السرع والرقبة المعهودة اعتاقها في السرع هي المسلمة دون الكافرة وعلى
نحو ذلك جرى في المقنع الا انه لم ينسب لنص الام نظيا وهذا الذي ذكره المحاملي
يقتضي انه لا يعتبر في البدن السلامة من المعيب قطعا وفي اشتراط اسلام الرقبة
في النذر المطلق وجهان ولم نر من ذكر هذه الطريقة غيره وما ذكره عن نص الام من انه لا
تجزي الكافرة في نذر الاعتاق يخرج من الام في باب عتق المومنة في الظهار وان فيه خبرا
وكلاما يدل على ذلك اما الخبر فهو ما رواه الشافعي عن مالك عن هلال بن اساف عن عطا
ابن يسار عن عمر بن عبد الحكم قال اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت يرسول
الله ان جارية لي كانت ترعى غنما لي فجئتها وقد فقدت شاة من الغنم فسالتها عنها فقالت
اكلها الذيب فاسفت عليها وكنت من بني ادم فلطمت وجهها وعلي رقبة فاعتقها فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم اين الله فقالت في السما فقال من انا قالت رسول الله
قال فاعتقها قال الشافعي اسم الرجل معاوية بن الحكم لذلك روى الزهري ويحيى بن ابي
كثير فلما روى الشافعي هذا الحديث في اشتراط الايمان في الرقبة التي تكون على الانسان
دل على اعتبار الايمان في كل رقبة واجبة على الانسان ولم يسالة النبي صلى الله عليه وسلم
لاجل قتل او ظهار او جماع في شهر رمضان او نذر وترك الاستفصال في وقايع الاحوال
ينزل منزلة العموم في المقال فكان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا بد من الايمان في الرقبة
التي على الانسان وظهر من ذلك ان مذهب الشافعي اعتبار الايمان في كل رقبة تكون على
الانسان وذكر الشافعي عقب ذلك في ترجمة من تجزي من الرقاب اذا اعسر ومن لا تجزي
ما يقتضي ما قدمناه فقال رضي الله عنه لا تجزي في ظهار ولا رقبة واجبة رقبة
تشتري بشرط ان تعتق لان ذلك يضع من ثمنها ولا تجزي فيها مكاتب ادى من نجومه شيا
او لم يود لانه ممنوع من بيعه وساق الكلام على ذلك ثم قال لا تجزي به ان يعتق رقبة
عن ظهار ولا واجب عليه الا ببينة يقدمها على العتق او معه عن الواجب عليه وجماع
ذلك ان يقصد العتق قصد واجب لا ان يرسل بلا ارادة واجب ولا تطوع ثم قال
الشافعي بعد ذلك بكلام كثير ولو وجب عليه رقبة فشك ان تكون في ظهار او هدي او
نذر فاعتق رقبة عن ايها كان عليه اجزاه لانه قصدها قصد الواجب ولم يخرج ما وجب
عليه من نيته بالعتق وهذا يدل على ان كلامه السابق في الرقبة دخل فيها النذر لتصريحه
به اخيرا فظهر بذلك ما نقله المحاملي عن نص الام ولم يذكر المزني في مختصره شيا من ذلك
ولكنه ذكر ولو وجبت عليه كفارة فشك ان تكون من ظهار او قتل او نذر فاعتق رقبة عن
ايها كان اجزاه قال الروياني في الحاوي قول الشافعي او نذر اراد به نذر اللجاج فاما
التبرر فلا يكفي فيه نية التكفير بل يحتاج الى ان ياتي فيه بنية النذر ولو نوى عتقا واجبا
لا يجوز لان الواجب قد يكون كفارة وقد يكون غيرها هذا كلام الروياني وما ذكره في
الام لم يذكر فيه كفارة انما ذكر فيه النذر ولسنا بصدد تعيين النية وانما الغرض

ان نذر التبرر داخل في كلام الام ولنا في النية كلام ليس هذا موضع بسطه وذكر في مختصر
المزني في اخر النذر تبعا لما في الام ولو نذر عتق رقبة فاي رقبة اعتق اجزاه واختلف الاصحاب في
فهم هذا النص فقال الذين يعتبرون اسلام الرقبة وسلامتها من العيوب المخلة بالعمل اراد الشافعي
بقوله اي رقبة كان يعني صغيرة او كبيرة ذكرا كانت او انثى مما يجزي في الكفارة والذين لا يعتبرون ما
يجزي في الكفارة يقولون اراد الشافعي بذلك ما يجزي في الكفارة وما لا يجزي وهذا بعيد فان
الشافعي في رواية الربيع والمزني ذكر قبل ذلك انه لو نذر صلاة يلزمه ركعتان وهذا جار على
ان النذر يسلك به مسلك الواجب الشرعي فيبعد ان يرد فيه ما يخالفه واما ما ذكره المحاملي في
التجريد والمقنع من انه لا تعتبر السلامة من العيب وفي اعتبار الاسلام وجهان فله وجه فان
النبي صلى الله عليه وسلم لم يسال الا عن ايمانها ولم يسال هل فيها عيب يخل بالعمل ام لا فان قيل يطرد دون
طريق المحاملي في اجزاء المعيبة جزما في القتل والظهار قلنا لا لان الرقبة في القتل والظهار ووقاع رمضان
يعتبر فيها الايمان بلا خلاف فاعتبر سلامتها من عيب يخل بالعمل بلا خلاف بخلاف النذر ومقتضى كلام
القاضي ابو الطيب والداركي اثبات طريقة اخرى في النذر وهو انه يعتبر في الرقبة ما يجزي في الكفارة
بلا خلاف وان جرى خلاف في نذر الهدي هل يسلك به مسلك الواجب او الجائز فانهما قالا فان قيل
هل قلتم انه يجزيه ان يعتق ما يقع عليه اسم الرقبة كما قلتم في الهدي قلنا في الهدي قولان احدهما لا
يجزيه الا شاة وعلى هذا يسقط السوال والقول الثاني يجزيه ما يقع عليه اسم هدي وعلى هذا
فالفرق ان ها هنا وقع عليه اسم اهدي بالشرع ايضا وذلك قوله تعالى فمن قتله منكم متعمدا فجزاء
مثل ما قتل من النعم فاذا قتل عصفورا او ما اشبهه لا يجب عليه شاة وقد سمي ما يجب عليه هديا فلهذا
قلنا يجزيه ما يقع عليه الاسم وليس كذلك في مسالتنا فان الشرع ما ورد الا بوجوب رقبة مومنة
سليمة من العيوب والذي يظهر ان الذي ذكره القاضي والداركي تفريعا على انه يسلك بالنذر مسلك
الواجب فيكون في نذر الهدي قولان بخلاف نذر اعتاق رقبة واما ما ذكره المصنف عن الشيخ في التنبيه
فقد خالفه في المهذب فلم يصحح شيئا ومقتضى كلامه ترجيح اعتبار عرف الشرع كما نسبه الى الجديد في
الهدي وكما قال انه اظهر القولين في لزوم ركعتين في نذر الصلاة واما ما ذكره المستظهري فتبع ما في
التنبيه وهذا شذوذ منهما عن الاصحاب لاعتقادهما ان ذلك ظاهر النص وقد تقدم ما في ذلك من
النصوص والعمل فيها وفي شرح الرافعي تاييد ما صححه الداركي بما نقل عن الامام من انه يجزيه اي رقبة
اعتق الا ان يكون كافرة وهذا الذي ذكره الرافعي عن الام كانه اخذه من كلام المحاملي وهذه الطريقة
اسقطها في الروضة وتحصلنا من كلام الاكثرين الذين نسب المصنف اليهم تصحيح ذلك على التتمة
والمستظهري ومثل هذا لا تسوغ المبادرة اليه ولا التعويل عليه ولو وقف هذه المسالة المصنف
في حيرة فانه صحح في الروضة هنا ان النذر يسلك به مسلك واجب الشرع وقال في الروضة في
الرجعة المختار انه لا يطلق ترجيح ذلك وقال في شرح المهذب فيما يحمل النذر المطلق عليه قولان
مفهومان من معاني كلام الشافعي احدهما على اقل الواجب باصل الشرع والثاني ينزل على اقل ما يصح
في جنسه قال الرافعي وهذا الثاني اصح عند امام الحرمين والغزالي والاول هو الصحيح عند

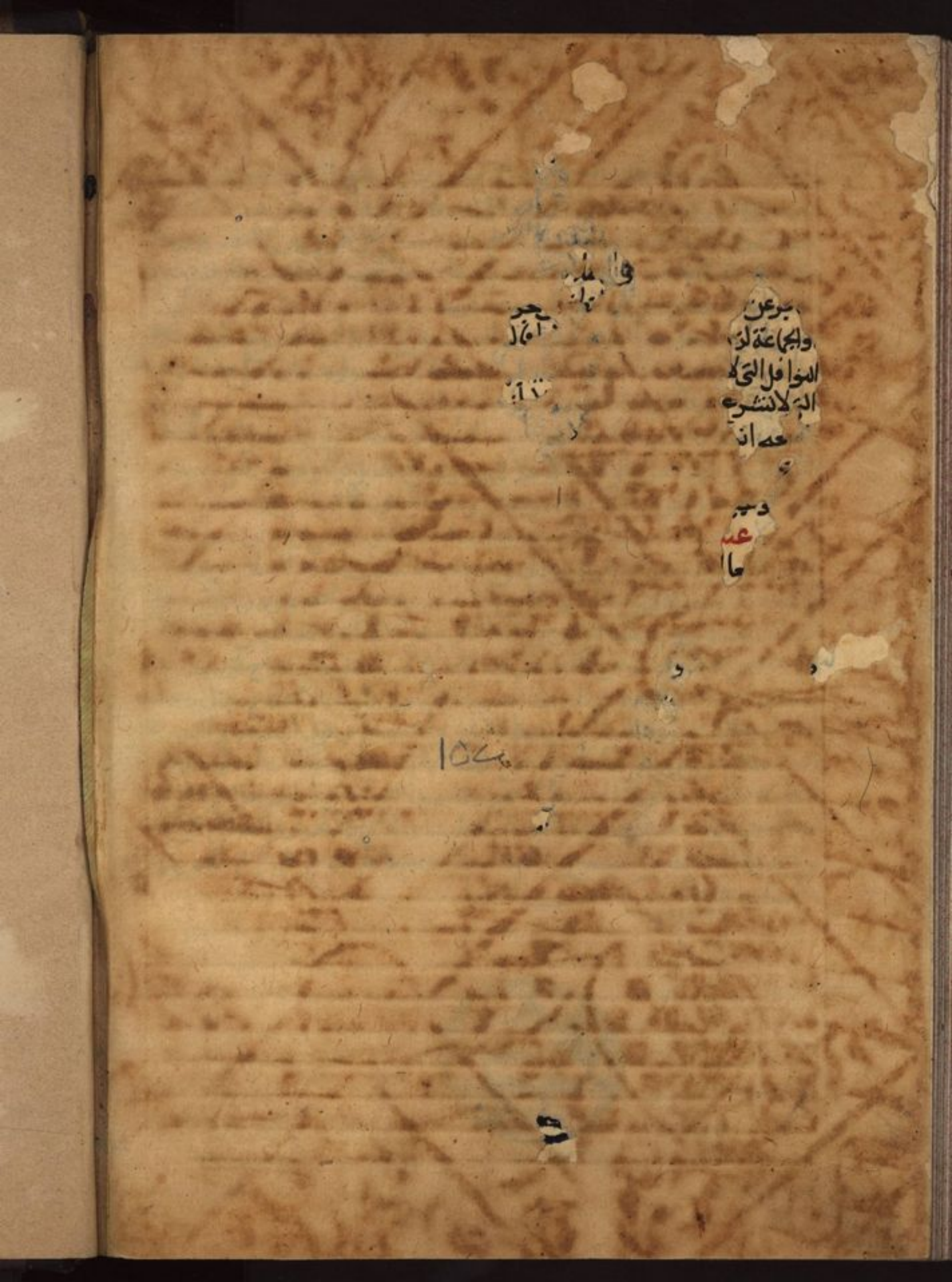
العراقيين

العراقيين والروياني وغيرهم وقال المصنف الصواب ان يقال ان الصحيح يختلف باختلاف
المسائل ففي بعضها يصححون القول الاول وفي بعضها الثاني وهذا ظاهر يعلم باستقراء كلام
الاصحاب في المسائل المخرجة على هذا الاصل فمن ذلك من نذر صوما الاصح وجوب تبييت النية
ترجيحا للقول الاول وبه قطع كثيرون هنا ولو نذر صلاة لزمه ركعتان على الصحيح باتفاق فهو ترجيحا
للقول الاول وغير ذلك من المسائل التي رجح فيها القول الاول وما رجح فيه القول الثاني ما لو نذر
اعتاق رقبة الاصح انه يجزي المعيبة والكافرة ترجيحا للقول الثاني فحصل ان الصحيح يختلف باختلاف
الصور ويجوز ان يقال مراد الجمهور بتصحيح الاول انه الاصح مطلقا الا في مسالة الاعتاق وانما اختلف
الاصح في هذه المسالة وساير المسائل لان الاعتاق ليس له عرف مطرد وغالب يحمل عليه بل وقوع
عتق التطوع اكثر من العتق الواجب فحمل العتق المطلق بالنذر على مسمى الرقبة واما الصوم فصح فيه عموم
قوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل فخرج النفل بدليل نفي النذر داخلا في
العموم وهكذا الصلاة صح فيها قول رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الليل والنهار مثنى مثنى فخرج
جواز التنفل بركعة بدليل نفي النذر داخلا في العموم وكذا القول في الصوم وغيره فالحاصل ان الصحيح
عند الجمهور انه ينزل النذر في صفاته منزلة على صفات واجب الشرع الا في الاعتاق هذا
كلام للمصنف في شرح المهذب وقد يقال انه يجوز ان يقال مراد الجمهور بتصحيح القول
الاول انه الاصح مطلقا الا في مسالة الاعتاق ويقال له لا نسلم هذا الاستثناء بل الاصح
القول الاول مطلقا بلا استثناء وقوله المصنف انما اختلف الاصح في هذه المسالة وساير
المسائل لان الاعتاق ليس له عرف مطرد يحمل عليه كلام عجيب لان عرف الشرع في الاعتاق
الواجب مطرد في الشرع على اصل الشافعي في العتق والظهار وهكذا في اليمين وهكذا في الوقاع في شهر
رمضان وكفارة الاتي على حرام لم يزل ذلك منزلة اليمين وكذلك حيث الزمان في النذر هاهنا عين
فان الرقبة تكون فيها مؤمنة فهذا عرف مطرد في الشرع وقول المصنف بل وقوع عتق
التطوع اكثر من الواجب كلام عجيب فالكلام في واجب الشرع وجائز لا يتعلق بهما ولا قلة
وقول المصنف واما الصوم فصح فيه عموم قوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يبيت
الصيام من الليل الى اخره يقال عليه قد خول النذر في العموم لالحاقه بالواجب او بمجرد الخبر ان كان
لالحاقه بالواجب فكذلك فيه صوم النذر وان كان من اصل العموم لزم ان لا يثبت للنذر حكم
الواجب على هذا القول الا ان جاء دليل عام فخرج منه النفل بالدليل فبقي النذر داخلا في العموم
وهذا لا يقول به احد من الاصحاب وما اوقع المصنف في ذلك الا ما وقع له في مسالة نذر اعتاق
رقبة وقول المصنف وهكذا الصلاة صح فيها قوله صلى الله عليه وسلم صلاة الليل والنهار
مثنى مثنى فخرج منه جواز التنفل بركعة بقي النذر داخلا في العموم كلام عجيب فان صلاة الليل
والنهار من جملتها الصلوات الخمس وليس فيها مثنى مثنى الا الصبح فاذا اخرجت الفرائض وخرج جواز
التنفل بركعة فلم يبق الا الصبح والنذر يحمل الحديث على هذا لا يقوله احد وانما الحديث في النوافل
ولو انها مثنى مثنى افضل ولا تعلق لهذا بالواجب اصلا وما حمل المصنف على ارتكاب هذه الامور الا ما ذكره

يجوز ايضا ان يقال مراد الجمهور بتصحيح القول الاول انه الاصح مطلقا الا في مسالة الاعتاق

في صورة اعتاق رقبة **وقوله** وهكذا يقال في التيمم وغيره قد سبق ان هذا لا يقال فيما
سبق لظهور عدم صحته فهو في التيمم وغيره غير صحيح ويقال للمصنف وفي الرقبة حديث
الحكم الذي قال للنبي صلى الله عليه وسلم ان علي رقبة فسأله النبي صلى الله عليه وسلم عما تثبت به
ايمانها فاجابت فقال له النبي صلى الله عليه وسلم اعتقها وهذا دليل واضح على ان كل رقبة على الانسان
يجب ان تكون من اهل الاسلام وقد تقدم هذا فظهر ان المذهب المعتمد نصا وقاعدة ودليلا وقال
به الجمهور من الاصحاب في صورة نذر اعتاق رقبة انه يجب ان تكون الرقبة مؤمنة سليمة
الموضع الخامس قوله وعلى الثاني رقبة وقال في زياداته الثاني هنا اظهر يرد عليه رقاب
لا تجزي على القول الثاني فمن ذلك لو اشترى رقبة بشرط الاعتاق فاعتقها لم يخرج بها عن
نذره على القولين جميعا سوا نوى النذر مع الشرط او نوى النذر وحده وانما ذكرت ذلك
لان على القول الاول هي لا تجزي عن الكفارة فلا تجزي على الثاني واما على الثاني فلان عتقها لازم
بالشرط فلم يتطوع بشي للنذر وصار كمن نذر حجا مطلقا ثم حج حجة الاسلام فنوى بها حجة
الاسلام والنذر او النذر خاصة فانه لا يخرج عن نذره اتفاقا ومن الرقاب التي لا تجزي على القول
الثاني ان يشتري من يعتق عليه باصله او فرعيه ونوى عن النذر فهذا لا يسوغ اما على القول
الاول فظاهر واما على الثاني فلان عتق القريب المذكور ثابت بالشرع فلا يغني عن النذر كما في
الحج ومن الرقاب التي لا تجزي اذا كان اعتق غايبا منقطع الخبر ولم تمض مدة تغلب على الظن انه
لا يعيش اكثر منها فانه لا يجزي على القولين معا اما على انه لا يجزي الا ما يجزي عن الكفارة فالمذهب
في الكفارة انه لا يجزي فكذلك النذر واما على القول الاخر فلا يثبت النذر في الذمة بلا خلاف
وانما الخلاف فيما يتعلق بالصفات ونحوها هل يسلك به مسلك الواجب او الجايز واذا كان في
الذمة فلا يبرا ما في الذمة بالمشكوك فيه لان الاصل بقا ما في الذمة وان كان الاصل بقا
الحياة الا ان الاحتياط لما في الذمة الا تبرا الا عن تيقن حياته بخلاف اجزايه عن الكفارة
ولم ار من تعرض لذلك في النذر على القول الثاني ولو اعتق حملا لم يجز اعتاقه عن الكفارة على
المنصوص في الام وهو المعتمد ولفظه في الام ولو اعتق ما في بطن امه عن ظهار او رقبة
لزمته ثم ولدته تاما لم يجزه لانه اعتقه ولا يدري اكون او لا يكون ولا يجزي عن العتق الا
عتق من صار الى الدنيا وما نص عليه هو المعمول به وقيل ان انفصل لدون ستة اشهر من
حين الاعتاق تبينا الاجزا ونقول في النذر ان فرعنا على انه يسلك به مسلك الواجب فالامر
كما في الكفارة وان قلنا انه يسلك به مسلك الجايز فاذا انفصل لاكثر من ستة اشهر ودون
اربع سنين لا يجزي لانه لا يتيقن وجوده حالة الاعتاق وان انفصل لدون ذلك تبين
الاجزا ولم ار من تعرض لذلك فان قيل فاذا لم يجز اعتاق الحمل عن النذر على القول الثاني
في الصورة المذكورة فهل يعتق الحمل قلنا يعتق عن الاظهر لا عن النذر كما نقول فيما اذا اعتقه عن
الكفارة فانه لا يعتق عنها على النص ويحكم بعتقه تطوعا وصار كونه حملا لم يتيقن وجود عند
الاعتاق مانعا من الاجزا عن النذر على القولين ولكنه يعتق تطوعا على الاظهر والعبارة الوافية

بالمقصود

بالمقصود او عتق رقبة فعلى الاول رقبة كفارة وعلى الثاني رقبة لا من شرط عتقها
في عقد ولا من يعتق من اصل او فرع ولا غايب منقطع الخبر ولا حمل منفصل لاكثر من اربعة
اشهر من الاعتاق **الموضع السادس قوله** فان عين ناقصة بعيب يستثنى منه ما اذا
عين الناقصة بوصف الكفر بان قال لله علي ان اعتق هذا العبد الكافر فانه لا يلزمه
اعتاقه كما افتى به القاضي حسين فقال لو قال لله علي ان اعتق هذا العبد الكافر لا يلزمه
لانه جعل العتق صفة فاما اذا قال لله علي ان اعتق هذا العبد الكافر فكان كافرا يلزمه
النذر وعلى هذا لو قال وقفت هذا على اهل الذمة لا يصح ولو قال علي هو لا يصح وان
كانوا كفارا وهذا الذي افتى به القاضي معتمد اذا جعل وصف الكفر سببا للاعتاق واما
ما ذكر في الوقف فهو على طريقة من يعتبر في الوقف جهة القربة واما النذر فانه
يعتبر فيه القربة بلا خلاف فهو اقوى من الوقف فيما نحن فيه بهذا الاعتبار **الموضع
السابع قوله** او صلاة قائما لم يجز قاعدا محل ذلك ما اذا لم يكن الناذر مريضا او
شيخا كبيرا يحصل له مشقة بالقيام فان كان كذلك او كان كبيرا فالاصح انه لا يلزمه
ذلك وهو نظير ما نقله ابرهيم المروذي عن عامة الاصحاب في نادر صوم رمضان في
السفر وحكى في البحر في فروع متفرقة بعد باب امامة المراة في الشيخ الكبير ينذر ذلك
وجهين احدهما له القعود ولا يلزمه النذر والثاني يلزمه وصححه والاصح خلافه
الموضع الثامن قوله او طول قراة في الصلاة الى قوله لزمه محل ذلك فيما اذا لم يكن اماما
في مكان لا ينحصر جماعته فان كان اماما على الوجه المذكور ونذر تطويل الصلاة في الصلوات
التي يؤم فيها من ذكرناه فانه لا يلزمه النذر لان تطويله والحالة ما ذكر خلاف السنة ومكروه
وذلك لا يلزم النذر قطعا **الموضع التاسع** اطلق قوله الصلاة ومحل ذلك في الفرايض وقد
قال المصنف في الروضة تبعا للشرح لو افردت الصفة بالنذر والاصل واجب كتطويل
القراة في الركوع والركوع والسجود بعد القراة وتطويل الركوع وتطويل السجود بالفرايض
وقضية ذلك انه لو كانت الصلاة نفلا انه لا يلزم بالنذر فكان ينبغي ان يقول المصنف او طول
قراة في الفرض وانما كان كذلك لان النفل ليس بواجب فلا يكون تطويله لازما بالنذر بخلاف
الفرض وقد ذكر المصنف في الروضة تبعا للشرح في نذر القيام في النوافل وجهين ويقتضي
كلامه ان الاصح انه لا يلزم **الموضع العاشر قوله** او سورة معينة تقتضي ان صورة المسئلة
ان ينذر قراة سورة معينة من غير تقييد بصلاة كقوله لله علي ان اقرا الكهف في الصلاة مثلا
والصورة التي ذكرها في المحرر نذر ان يقرا في الصبح سورة كذا يعني غير الفاتحة وكذلك ذكر
المصنف في الروضة تبعا للشرح وهذا هو المستقيم لامرين احدهما انه لا بد ان تكون القراة
المنذورة في الفرض كما تقدم ويكون المنذور قراة في غير الفاتحة فان الفاتحة واجبة والواجب
لا يصح النذر به ومحل الالتزام ما اذا لم يؤد الى تطويل مكروه كما تقدم الثاني انه اذا نذر قراة
سورة معينة من غير تقييد بصلاة في الكلية فهذا ليس من هذا القبيل الذي هو يتكلم فيه

لان كلامه في نذر الصفات المستحبة والاصل واجب وهذا الفرع ليس من هذا
الضرب بل هو من قبيل ما ينذر من القربات التي ليس لها نظير واجب وهو نذر القراءة الواجبة
المجردة والحكم فيه انه يلزم بالنذر على الاصح فان قيل هل تفرق بين الفاتحة وغيرها
فتلزم الفاتحة لانها تجب في الصلاة بخلاف غيرها فانه لا تجب قلنا قد يجب غيرها في حق
العاجز عن الفاتحة فلم يبق الى النظر الى مجرد القربة **الموضع الحادي عشر قوله**
او الجماعة لزمه محله في الفرض وكذا قال المصنف في الروضة تبعا للشرح فلو نذر في
النوافل التي لا تشرع فيها الجماعة ان يصليها في جماعة لم يلزمه ولو نذر ان يصلي جماعة في النوافل
التي لا تشرع فيها الجماعة فالاصح انه لا يلزمه ايضا **الموضع الثاني عشر قوله**
والصحيح انعقاد النذر بكل قربة لا تجب ابتدا الى اخر كلامه يقتضي ان المسايل التي ذكرها
قبل ذلك من طول القراءة الى اخرها لا خلاف فيها وليس كذلك بل فيها وجهان لكن مادتهما ان
صفة الواجب هل تفرد بالنذر وفيه وجهان ومادة الثاني ظاهرة من كلامه **الموضع**
الثالث عشر قوله والسلام يريد به ابتدا السلام ومقتضى كلامه ان نذر رد السلام
ينعقد قطعا او لا ينعقد قطعا وكل منهما ليس بمستقيم اما الاولى فان رد السلام من فروض الكفاية
التي فيها بذل مال ولا كبير مشقة وفي لزومها بالنذر وجهان اصحهما لزومها بالنذر وقد
ذكر المصنف في الروضة تبعا للشرح واما الثاني وهو انها لا تلزم قطعا فليس بمستقيم لان
ذاك في فرض العين واما فرض الكفاية فان فيه تفصيلا من انه ان كان يحتاج الى بذل مال
ومشقة لزمه عند بعضهم جزما وعند بعضهم بخلاف وان كان فيما لا يحتاج بذل ومشقة
فانه يلزم على الاصح ورد السلام من هذا القبيل واعلم ان قول المصنف والسلام
يشمل السلام على غيره وعلى نفسه وقد صرح بهذا في الدقائق ومقتضاه انه لو نذر ان يسلم
على نفسه عند دخوله بيتا لزمه على الصحيح وهذا يحتج له بقول الله تعالى فاذا دخلتم
بيوتا فسلموا على انفسكم تحية من عند الله مباركة طيبة والذي في المحرر والسلام على الغير
والذي في الروضة تبعا للشرح وافشا السلام والله اعلم ه م ه م تم الجزء الثالث
يتلوه في الخامس كتاب القضا
الرابع