بسم الله الرحمن الرحيم

«مَنْ يُرِدِ الله بِهِ خَيْراً يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ»
«حديث شريف»

باب التمتع

(التمتع أفضل من الإفراد عندنا) وعن أبي حنيفة رحمه الله أن الإفراد أفضل لأن المتمتع سفره واقع لعمرته والمفرد سفره واقع لحجته. وجه ظاهر الرواية أن في التمتع جمعاً بين العبادتين فأشبه القران ثم فيه زيادة نسك وهي

باب التمتع

(قوله وجه الظاهر أن في التمتع جمعاً بين العبادتين فأشبه القران) حقيقة هذا الوجه أنه ثبت أنه عليه الصلاة والسلام حج قارناً [1]، ومعلوم أن ما ارتكبه أفضل خصوصاً في عبادة فريضة لم يفعلها إلا مرة واحدة في عمره، ثم رأينا المعنى الذي به كان القران أفضل متحققاً في التمتع دون الإفراد فيكون أفضل منه، وذلك المعنى هو ما يلزم كونه جمعاً بين العبادتين في وقت الحج من زيادة التحقق بالإذعان والقبول للمشروع الناسخ لشرع الجاهلية في المطلوب رفضه، ثم هذا أرفق فوجب دم للشكر على أمرين: أحدهما إطلاق الارتفاق بالعمرة في وقت الحج حتى خفت المؤنة بالنسبة إلى لزوم إنشاء سفر آخر للعمرة أو للتأخير بعد قضاء الأفعال لينشىء أخرى من أدنى الحل، وهذا شكر على أمر دنيوي. وثانيهما توفيقه للتحقق بهذا الإذعان الشرعي المطلوب تحقيقه وإظهاره وجعله مظهراً له. فإنه أكمل من مجرد اعتقاد الحقبة من غير تحقق به بالفعل، وهذا يرجع إلى أمور أخرى، ولهذا تسمعهم يقولون تارة وفق لأداء النسكين ومرة ترفق بأدائهما في سفرة واحدة، فزادت الفضيلة بشرعية هذا الدم لأنه زاد في النسك عبادة أخرى شكراً لا جبراً لنقصان متمكن فيه، غير أن القران زاد عليه باستدامة الإحرام إلى يوم النحر بهما والمسارعة إلى إحرام الحج، فبالأمرين يفضل على تمتع لم يسق فيه هدي حتى حل التحلل. وبالثاني على التمتع الذي سيق فيه الهدي فوجب استدامة الإحرام فيه (قوله وسفره واقع لحجته الخ) جواب عن قوله لأن سفره واقع لعمرته وهو ظاهر من الكتاب(قوله

باب التمتع

وجه تأخيره عن باب القران قد سبق هناك فلا نعيده، وكلامه واضح. قال بعض الشارحين: عرّف المصنف التمتع بقوله: ومعنى التمتع الترفق الخ. واعترض عليه بأنه غير مانع لدخول من ترفق بأدائهما والعمرة في غير أشهر الحج في سفر واحد، ومن

باب التمتع

(قوله قال بعض الشارحين عرف المصنف) أقول: أراد الإتقاني (قوله واعترض عليه بأنه غير مانع لدخول من ترفق بأدائهما والعمرة في غير أشهر الحج الخ) أقول: المضاف مقدر: أي لدخول عمل من ترفق الخ أو ترفق من ترفق، وكذا في قوله ومن ترفق به فيه كما لا يخفى، وقوله والعمرة الواو للحالية. ثم أقول: هذا التعريف غير جامع أيضاً لعدم تناوله من ترفق بهما وقد ألم بينهما إلماماً غير صحيح، فإن ترفقه ليس في سفر واحد مع أنه متمتع عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله. وجوابه أن المراد في سفر واحد حقيقة أو حكماً فتأمل. ثم أقول: هذا التعريف يصدق على القارن أيضاً، إلا أن يقال ذلك ليس بمحذور (قوله فكان الواجب أن يقول هذا الترفق) أقول: الظاهر أن يقول هو

---

(١) تقدم في القران.

إراقة الدم وسفره واقع لحجته وإن تخللت العمرة لأنها تبع للحج كتخلل السنة بين الجمعة والسعي إليها **(والمتمتع على وجهين متمتع يسوق الهدي ومتمتع لا يسوق الهدي)** ومعنى التمتع الترفق بأداء النسكين في سفر واحد من غير أن يلمّ بأهله بينهما إلماماً صحيحاً، ويدخله اختلافات نبينها إن شاء الله تعالى **(وصفته أن يبتدىء من الميقات في أشهر الحج فيحرم بالعمرة ويدخل مكة فيطوف لها ويسعى ويحلق أو يقصر وقد حل من عمرته)** وهذا هو تفسير العمرة، وكذلك إذا أراد أن يفرد بالعمرة فعل ما ذكرنا، هكذا فعل رسول الله ﷺ في عمرة القضاء. وقال مالك: لا حلق عليه، إنما العمرة

ومعنى التمتع الترفق بأداء النسكين) وينبغي أن يزاد في أشهر الحج ولم يقل أن يحرم بهما بل ذكر أداءهما، فعلم أنه ليس من شرط التمتع وجود الإحرام بالعمرة في أشهر الحج، بل أداؤها فيها أو أداء أكثر طوافها، فلو طاف ثلاثة أشواط في رمضان ثم دخل شوّال فطاف الأربعة الباقية ثم حج في عامه كان متمتعاً فتحرير الضابط للتمتع أن يفعل العمرة أو أكثر طوافها في أشهر الحج عن إحرام بها قبلها أو فيها ثم حج من عامه بوصف الصحة من غير أن يلم بأهله بينهما إلماماً صحيحاً. والحيلة لمن دخل مكة محرماً بعمرة قبل أشهر الحج يريد التمتع أن لا يطوف بل يصبر إلى آن تدخل أشهر الحج ثم يطوف، فإنه متى طاف طوافاً ما وقع عن العمرة على ما سبق من قبل. ولو طاف ثم دخلت أشهر الحج فأحرم بعمرة أخرى ثم حج من عامه لم يكن متمتعاً في قول الكل لأنه صار حكمه حكم أهل مكة بدليل أنه صار ميقاته ميقاتهم. وقولنا ثم حج من عامه: يعني من عام الفعل، أما عام الإحرام فليس بشرط بدليل ما في نوادر ابن سماعة عن محمد فيمن أحرم بعمرة في رمضان وأقام على إحرامه إلى شوّال من قابل ثم طاف لعمرته في العام القابل ثم حج من عامه ذلك أنه متمتع لأنه باق على إحرامه وقد أتى بأفعال العمرة والحج في أشهر الحج، بخلاف من وجب عليه أن يتحلل من الحج بعمرة كفائت الحج فأخر إلى قابل فتحلل بها في شوّال وحج من عامه ذلك لا يكون متمتعاً لأنه ما أتى بأفعالها عن إحرام عمرة بل للتحلل عن إحرام الحج فلم تقع هذه الأفعال معتدّاً بها عن العمرة فلم يكن متمتعاً، وهذا فائدة القيد الذي ذكرناه آخراً. أعني قولنا عن إحرام بها **(قوله فيطوف لها ويسعى الخ)** لم يذكر طواف القدوم لأنه ليس للعمرة طواف قدوم ولا صدر وذكر من الصفة الحلق أو التقصير فظاهره لزوم ذلك في التمتع وليس كذلك، بل لو لم يحلق حتى أحرم بالحج وحلق بمنى كان متمتعاً وهو أولى بالتمتع ممن أحرم بالحج بعد طواف أربعة أشواط للعمرة على ما ذكرناه آنفاً **(قوله هكذا فعل الخ)** أما أن أفعال العمرة ما ذكر غير الحلق أو التقصير فضروري لا يحتاج إلى بيان.

ترفق به فيه في أشهر الحج في عامين وهما ليسا بمتعتين، فكان الواجب أن يقول: هو الترفق بأداء النسكين في أشهر الحج في عام واحد في سفر واحد الخ. والجواب أن ما ذكره المصنف هو تفسيره وأما كون الترفق في أشهر الحج من عام واحد فهو شرطه وسنذكره. والإلمام هو النزول، يقال: ألمّ بأهله: إذا نزل، وهو على نوعين صحيح وفاسد. والأول عبارة عن النزول في وطنه من غير بقاء صفة الإحرام، وهذا إنما يكون في المتمتع الذي لم يسق الهدي، والثاني ما يكون على خلافه وهو إنما يكون فيمن ساقه، فقوله إلماماً صحيحاً احتراز عن الإلمام الفاسد فإنه لا يمنع صحة التمتع عند أبي حنيفة وأبي يوسف على ما يأتي. وقوله **(ويحلق أو يقصر)** قال شيخ الإسلام في مبسوطه: هذا التخيير إنما كان له إذا لم يكن شعره ملبداً أو معقوصاً أو مضفراً. وأما إذا كان ملبداً فإنه لا يتخير لأن التقصير لا يتهيأ إلا بالقص وذلك متعذر فيتعين الحلق. وقوله **(وهذا هو تفسير العمرة)** أي ليس لها طواف القدوم والصدر لأن معظم الركن فيها هو الطواف، وما هو كذلك لا يتكرر كالوقوف في الحج. وقوله **(وتتم به)** أي تتم

الترفق الخ **(قوله والجواب أن ما ذكره المصنف هو تفسيره الخ)** أقول: إن أراد ليس من لوازم التفسير المساواة ففيه ما فيه، وقوله وأما كون الترفق الخ فلا يفيد شيئاً، فإن المعرف يجامع ما انتفى فيه الشرط ولا يجامعه المعرف فليتأمل **(قوله فهو شرطه)** أقول: وكذا عدم الإلمام بأهله شرط التمتع وقد تعرض له **(قال المصنف: وسفره واقع لحجته)** أقول: أي سفر المتمتع واقع لحجته مع أن السفر غير مقصود على ما أسلفه المصنف في القران **(قال المصنف: في سفر واحد من غير أن يلم بأهله)** أقول: أنت خبير بأن قوله في سفر واحد يغني غناء هذا القيد في الاحتراز **(قوله ولكن ثبت بالنص على خلاف القياس)** أقول: فيه بحث، فإنه إذا كان على خلاف القياس كيف يصير مقيساً عليه **(قوله حيث اعتبر رمله)** أقول: فيه بحث لمخالفته قوله آنفاً سواء رمل أو لم يرمل، وقوله وسعيه بحث فيه ابن الهمام مانعاً وجوب كون السعي بعد طواف التحية، نعم يجب كونه بعد الطواف إلا أن الكلام في طواف مقيد بكونه طواف التحية فليتأمل **(قوله وسعيه فيه)**.

الطواف والسعي، وحجتنا عليه ما روينا. وقوله تعالى محلقين رؤوسكم ـ الآية، نزلت في عمرة القضاء، ولأنها لما كان لها تحرّم بالتلبية كان لها تحلل بالحلق كالحج **(ويقطع التلبية إذا ابتدأ بالطواف)** وقال مالك رحمه الله: كما وقع بصره على البيت لأن العمرة زيارة البيت وتتم به. ولنا «أن النبي ﷺ في عمرة القضاء قطع التلبية حين استلم الحجر» ولأن المقصود هو الطواف فيقطعها عند افتتاحه، ولهذا يقطعها الحاج عند افتتاح الرمي. قال **(ويقيم بمكة حلالا)** لأنه

وأما أن منها الحلق أو التقصير خلافاً لمالك رحمه الله فيدل عليه ما قدمناه في بحث القران من حديث معاوية «قصرت عن رأس رسول الله ﷺ بمشقص» [1] ومعلوم أن التقصير عند المروة لا يكون إلا في عمرة غير أن عند البخاري ومسلم: «قصرت أو رأيته يقصر عن رأسه[2]» فإن كان الواقع الأول تعين كونها عمرة الجعرانة كما قدمناه، وإن كان الثاني لم يلزم وهو حجة على مالك رحمه الله **(قوله وقال مالك كما وقع بصره على البيت)** وعنه كما رأى بيوت مكة. ولنا ما روى الترمذي عن ابن عباس «أنه عليه الصلاة والسلام كان يمسك عن التلبية في العمرة إذا استلم[3]» وقال: حديث صحيح. ورواه أبو داود ولفظه أن النبي ﷺ قال «يلبي المعتمر حتى يستلم الحجر[4]» **(قوله ولهذا يقطعها الحاج الخ)** إنما تتم هذه الملازمة لو كان الرمي هو المقصود في الحج وهو منتف، بل المقصود الوقوف والطواف. فالصواب في التقرير على ما رأينا أن يقال: كما لم تقطع التلبية في الحج قبل الشروع في الأفعال، كذا لا تقطع في العمرة قبله فبطل قولكم بقطعها قبل الطواف. وعلى رأيه بطريق الإلزام أن يقال: كما أنها لم تقطع في الحج إلا عند الشروع في المقاصد وهو الوقوف عندك يجب في العمرة أن لا تقطع إلا عند الشروع في مقاصدها وهو الطواف **(قوله والمسجد ليس بلازم)** بل هو أفضل، ومكة أفضل من غيرها من الحرم، والشرط الحرم **(قوله وفعل ما يفعله الحاجّ المفرد)** إلا

زيارة البيت بوقوع البصر على البيت، ولأن الطواف ركن في العمرة كطواف الزيارة في الحج، فكما تقدم قطع التلبية هناك على الاشتغال بالطواف فكذلك ههنا **(ولنا)** حديث ابن مسعود **(أن النبي ﷺ في عمرة القضاء قطع التلبية حين استلم الحجر)** الأسود. وقوله **(ولأن المقصود هو الطواف)** بيانه أن هذا الطواف نسك مقصود في هذا اليوم فكان كالرمي في كونه نسكاً مقصوداً في ذلك اليوم، فكما أن التلبية تقطع عند افتتاح الرمي تقطع عند افتتاح هذا الطواف بجامع أن كلا منهما أوّل نسك مقصود في يوم. فإن قيل: فعلى هذا ينبغي أن يقطع المفرد بالحج التلبية إذا ابتدأ بطواف القدوم لأنه أوّل نسك مقصود في هذا اليوم. فالجواب أنا لا نسلم أنه مقصود لأن المراد به ما يكون واجباً، وطواف القدوم ليس كذلك. سلمناه ولكن ثبت بالنص على خلاف القياس لما روي «أنه عليه الصلاة والسلام أردف الفضل من مزدلفة إلى منى، فلم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة» قال **(ويقيم بمكة حلالاً)**

أقول: فيه أن السعي بعد الطواف إلا أن يكون «في» بمعنى «عن» كما قالوا في حصول صورة الشيء في العقل **(قال المصنف: وهذا أفضل)** أقول: قال الإتقاني: أي المتمتع الذي يسوق الهدي أفضل من المتمتع الذي لا يسوق الهدي، أو معناه سوق الهدي بعد الإحرام بالتلبية أفضل من الإحرام بتقليد البدنة وسوقها بعده لبى أو لم يلب، والمراد من المتمتع الذي أراد التمتع لأنه قبل الإحرام لا يكون متمتعاً اهـ. ولا يخفى عدم ملاءمته لسياق الكلام وإفضائه إلى التكرار.

---

(١) تقدم في القران. وقوله: مشقص. هو بكسر الميم كمنبر وهو النصل العريض.

(٢) تقدم أيضاً في القران.

(٣) حسن أخرجه الترمذي ٩١٩ بهذا اللفظ وأبو داود ١٨١٧ كلاهما من طريق ابن أبي ليلى عن عطاء عن ابن عباس مرفوعاً.
قال الترمذي: حسن صحيح. وبه يقول: الشافعي، والثوري، وأحمد، وإسحاق. اهـ. ولفظ أبي داود هو ما ذكره الكمال ثانياً.
وقال أبو داود عقب حديثه: رواه عبد الملك بن أبي سليمان، وهمّام عن عطاء عن ابن عباس موقوفاً اهـ.
قلت: والموقوف مثله لا يقال بالرأي فهو يؤكد الحديث المرفوع. إلا أن إسناد الحديث المرفوع غير قوي فيه محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى: سيء الحفظ.
قال الزيلعي في نصب الراية ٣/ ١١٥: فيه مقال اهـ.
وقال ابن حجر عنه في التقريب: صدوق سيء الحفظ جداً اهـ.
وورد من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. رواه الواقدي في المغازي كما في نصب الراية ٣/ ١١٥ والواقدي ضعيف.
فالحديث حسن لهذا الشاهد ولعل الترمذي حسنه لأجل ذلك.

(٤) تقدم في الذي قبله.

حل من العمرة. قال (**فإذا كان يوم التروية أحرم بالحج من المسجد**) والشرط أن يحرم من الحرم أما المسجد، فليس بلازم، وهذا لأنه في معنى المكي، وميقات المكي في الحج الحرم على ما بينا (**وفعل ما يفعله الحاج المفرد**) لأنه مؤدّ للحج إلا أنه يرمل في طواف الزيارة ويسعى بعده لأن هذا أول طواف له في الحج، بخلاف المفرد لأنه قد سعى مرة. ولو كان هذا المتمتع بعد ما أحرم بالحج طاف وسعى قبل أن يروح إلى منى لم يرمل في طواف الزيارة ولا يسعى بعده لأنه قد أتى بذلك مرة (**وعليه دم التمتع**) للنص الذي تلوناه (**فإن لم يجد صام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع إلى أهله**) على الوجه الذي بيناه في القران (**فإن صام ثلاثة أيام من شوّال ثم اعتمر لم يجزه عن الثلاثة**) لأن سبب وجوب هذا الصوم التمتع لأنه بدل عن الهدي وهو في هذه الحالة غير متمتع فلا يجوز أداؤه قبل وجود سببه (**وإن صامها**) بمكة (**بعد ما أحرم بالعمرة قبل أن يطوف جاز عندنا**) خلافاً للشافعي رحمه الله. له قوله تعالى فصيام ثلاثة أيام في الحج ـ ولنا أنه أداه بعد انعقاد سببه، والمراد بالحج المذكور في النص وقته على ما بينا (**والأفضل تأخيرها إلى آخر وقتها وهو يوم**

طواف التحية لأنه في حكم أهل مكة ولا طواف قدوم عليهم (**قوله ولو كان هذا المتمتع بعد ما أحرم بالحج طاف**) أي للتحية (**وسعى قبل أن يروح إلى منى لم يرمل في طواف الزيارة**) سواء كان رمل في طواف التحية أو لا (**ولا يسعى بعده لأنه قد أتى بالسعي مرة**) قيل: هذا دليل على أن طواف التحية مشروع للتمتع حتى اعتبر سعيه عقيبه اهـ ولا يخلو من شيء، فإن الظاهر أن المراد أنه إذا طاف ثم سعى أجزأه عن السعي لا أنه يشترط للإجزاء اعتباره طواف تحية، بل المقصود أن السعي لا بد أن يترتب شرعاً على طواف، فإذا فرضنا أن المتمتع بعد إحرام الحج تنفل بطواف ثم سعى بعده سقط عنه سعي الحج، ومن قيد إجزاءه بكون الطواف المقدم طواف تحية فعليه البيان (**قوله فلا يجوز أداؤه قبل وجود سببه**) فالشرط فيها أن يكون محرماً بالعمرة في أشهر الحج مثل ما ذكرناه في القران وإلى آخر ما ذكرناه فيه (**قوله خلافاً للشافعي**) فإنه لا يجزئه إلا بعد إحرام الحج (**قوله لأنه أدّاه بعد انعقاد سببه**) لا شك أن سببه التمتع اللغوي الذي هو الترفق لترتيبه على التمتع في النص، ومأخذ الاشتقاق علة للمرتب، والعمرة في أشهر الحج هي السبب فيه لأنها التي بها يتحقق الترفق الذي كان ممنوعاً في الجاهلية وهو معنى التمتع لا أن الحج معتبر جزء السبب بناء على إرادة التمتع في عرف الفقه لوجهين: أحدهما جعل الحج غاية لهذا التمتع حيث قال ﴿**فمن تمتع بالعمرة إلى الحج**﴾ [البقرة: ١٩٦] فكان المفاد ترفق بالعمرة في أشهر الحج ترفقاً غايته الحج، وإلا كان ذكر التمتع ذكراً للحج من عامه فلم يحتج إلى ذكره. والثاني أنه على ذلك التقرير كان يلزم أن لا يجوز صوم الثلاثة إلا بعد الفراغ كالسبعة لكنه سبحانه فصل بينهما فجعل الثلاثة في الحج: أي وقته والسبعة بعد الفراغ، فعلم أنه لم يعتبر في السبب المجّوز للصوم تحقق حقيقة التمتع بالمعنى الفقهي بل الترفق بالعمرة في أشهر الحج لكن لا مطلقاً، بل المقيد بكونه غايته الحج من عامه لا على

المتمتع إذا حل من عمرته يقيم بمكة حلالاً (**فإذا كان يوم التروية أحرم بالحج من المسجد**) ولكن ليس كل مما ذكرنا شرطاً، فلو أحرم قبل يوم التروية فهو أفضل لأن فيه إظهار المسارعة والرغبة في العبادة، ولأنه أشق فكان أفضل، وكذا لو أحرم من الحرم في غير المسجد جاز لما ذكره في الكتاب. وقوله (**على ما بينا**) أراد به ما ذكره في آخر فصل المواقيت بقوله ومن كان بمكة فوقته في الحج الحرم وفي العمرة الحل، وقوله (**وفعل ما يفعله الحاج المفرد**) يعني خلا أنه لا يطوف طواف التحية لأنه لما حل صار هو والمكي سواء ولا تحية للمكي. و(**يرمل في طواف الزيارة ويسعى بعده لأن هذا أوّل طواف له في الحج**) وقوله (**ولو كان هذا المتمتع بعد ما أحرم بالحج طاف**) يعني طواف القدوم (**وسعى قبل أن يخرج إلى منى لم يرمل في طواف الزيارة ولا يسعى بعده لأنه أتى بذلك مرة**) ولا تكرار فيه، ثم الرمل ههنا يسقط سواء رمل في طواف التحية أو لم يرمل ولهاذ سكت عن ذكره، فلم يقل طاف ورمل لأن الرمل إنما شرع في طواف بعده سعي، ولا سعي ههنا لأنه وجد مرة وفي هذا الكلام دلالة على أن طواف التحية مشروع للمتمتع حيث اعتبر رمله وسعيه فيه. وقوله (**وعليه دم التمتع**) ظاهر. وقوله (**خلافاً للشافعي**) يعني أنه يقول لا يجوز صوم ثلاثة أيام حتى يحرم بالحج لقوله تعالى ﴿**فصيام ثلاثة أيام في الحج**﴾ (**ولنا أنه أداه بعد انعقاد سببه**) وهو الإحرام بالعمرة لأنه طريق يتوسل به إلى التمتع وأداء المسبب بعد تحقق السبب جائز. وقوله (**على ما بينا**) إشارة إلى ما ذكر في القران أن نفس الحج لا يصلح أن

عرفة) لما بينا في القران **(وإن أراد المتمتع أن يسوق الهدي أحرم وساق هديه)** وهذا أفضل لأن النبي ﷺ ساق الهدايا مع نفسه، ولأن فيه استعداداً ومسارعة **(فإن كانت بدنة قلدها بمزادة أو نعل)** لحديث عائشة رضي الله عنها على ما رويناه. والتقليد أولى من التجليل لأن له ذكرا في الكتاب ولأنه للإعلام والتجليل للزينة. ويلبي ثم يقلد لأنه يصير محرماً بتقليد الهدي والتوجه معه على ما سبق. والأولى أن يعقد الإحرام بالتلبية ويسوق الهدي. وهو أفضل من أن يقودها لأنه ﷺ أحرم بذي الخليفة وهداياه تساق بين يديه، ولأنه أبلغ في التشهير إلا إذا كانت لا تنقاد فحينئذ يقودها، قال **(وأشعر البدنة عند أبي يوسف ومحمد)** رحمها الله **(ولا يشعر عند أبي حنيفة)** رحمه الله **(ويكره)** والإشعار هو الإدماء بالجرح لغة **(وصفته أن يشق سنامها)** بأن يطعن في أسفل السنام **(من الجانب الأيمن أو الأيسر)** قالوا: والأشبه هو الأيسر لأن

اعتبار القيد جزءاً من السبب أو شرطاً في ثبوت سببيته وإلا لزم ما ذكرنا من امتناع الصوم قبل الفراغ وهو منتف، فكان السبب المقيد لا يشترط قيده في السببية فإذا صام بعد إحرام العمرة في أشهر الحج ثم حج من عامه ظهر أنه صام بعد السبب وفي وقته، بخلاف ما إذا لم يحج من عامه لأنه لم يظهر وقوعه بعد المقيد، ومثل هذا جائز إذا أمكن وقد أمكن، وسببه تراخي القيد عنه في الوجود، أما السبعة فإن السبب وإن تحقق بعد إحرام العمرة لكن لم يجيء وقتها لأن الإيجاب معلق بالجوع، فالصوم قبله قبل وقته وإن كان بعد السبب. واعلم أن مقتضى هذا عدم الجواز قبل الفراغ من العمرة لأن التمتع: أعني الترفق بالعمرة لا يتحقق بمجرّد الإحرام بها، لكن الحكم هو الجواز بمجرّد الإحرام كأنه لثبوت عدم القدرة على الخروج عن الإحرام بلا فعل وفيه إقناع إلا أن يستلزم خلافه إحداث قول ثالث فيتم المراد **(قوله إلا إذا كانت لا تنقاد)** أي للسوق، وفي بعض النسخ لا تنساق **(قوله لأن النبي ﷺ طعن الخ[1])** قالوا لأنها كانت تساق إليه وهو يستقبلها فيدخل من قبل رؤوسها والحربة بيمينه لا محالة والطعن حينئذ إلى جهة اليسار أمكن وهو طبع هذه الحركة فيقع الطعن كذلك مقصوداً ثم يعطف طاعناً إلى جهة يمينه بيمينه وهو متكلف بخلافه إلى الجهة الأولى،

وهذا بناء على أنه عليه الصلاة والسلام أشعر من جهة اليمين واليسار، وعلى أن صفته حالة الإشعار كان ما ذكر.

فأما الأول فالذي في مسلم عن أبي حسان عن ابن عباس رضي الله عنهما «أنه عليه الصلاة والسلام صلى الظهر بذي الخليفة ثم دعا ببدنة فأشعرها في صفحة سنامها الأيمن[2]» وروى البخاري الإشعار، فلم يذكر فيه الأيمن ولا الأيسر[3] إلا أن ابن عبد البر ذكر أنه رأى في كتاب ابن علية بسنده إلى أبي حسان عن ابن عباس رضي الله عنهما «أنه عليه الصلاة والسلام أشعر بدنة من الجانب الأيسر ثم سلت الدم عنها وقلدها نعلين[4]» قال ابن عبد البر: هذا منكر من

يكون ظرفاً. وقوله **(وهذا أفضل)** يعني من متمتع لم يسق الهدي. وقوله **(على ما رويناه)** يريد به قوله قالت عائشة رضي الله عنها «كنت أفتل قلائد هدي رسول الله ﷺ» وقوله **(لأن له ذكرا في الكتاب)** يريد قوله تعالى ﴿ولا الهدي ولا القلائد﴾ **(ويلبي ثم يقلد لأنه يصير محرماً بالتقليد والتوجه معه على ما سبق)** في فصل قبيل القران، والشروع في الإحرام بالتلبية أولى لأنه الأصل، والتقليد يقوم مقامه، والعمل بالأصل أولى عند الإمكان لا محالة، ثم السوق في الهدي أفضل من القود لأن النبي ﷺ سيقت هداياه إذ أحرم بذي الخليفة بين يديه. وقوله **(قالوا والأشبه)** يعني إلى الصواب في الرواية **(هو الأيسر)** وذلك أن الهدايا كانت

---

(١) سيأتي مفصلاً فيما بعده.

(٢) صحيح. أخرجه مسلم ١٢٤٣ وأبو داود ١٧٥٢ والترمذي ٩٠٦ كلهم من حديث ابن عباس بزيادة: وسَلَتَ الدمَ، وقلدها نعلين، ثم ركب راحلته، فلما استوت به على البيداء أهلَّ بالحج. هذا لفظ مسلم.

(٣) ما أخرجه البخاري تقدم في حديث المسور بن مخرمة، ومروان معاً، ولم يقيد في الأيمن أو الأيسر.

(٤) أخرجه ابن عبد البر في التمهيد، وأبو يعلى كما في نصب الراية ٣/ ١١٦ كلاهما من طريق أبي حسان الأعرج عن ابن عباس به.
وقال ابن عبد البر: هذا عندي منكر. والمعروف رواية مسلم وغيره في الجانب الأيمن.
ونقل الزيلعي في نصب الراية ٣/ ١١٦ عن عبد الحق صحة ما ذهب إليه ابن عبد البر، وكذا وافقه ابن القطان وقال: أخاف أن يكون تصحف لفظ الأيمن إلى الأيسر، وأقره الزيلعي.

النبي ﷺ طعن في جانب اليسار مقصوداً وفي جانب الأيمن اتفاقاً، ويلطخ سنامها بالدم إعلاماً، وهذا الصنع مكروه عند أبي حنيفة رحمه الله، وعندهما حسن، وعند الشافعي رحمه الله سنة لأنه مروي عن النبي ﷺ وعن الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم. ولهما أن المقصود من التقليد أن لا يهاج إذا ورد ماء أو كلأ أو يردّ إذا ضل وإنه في الإشعار أتم لأنه ألزم، فمن هذا الوجه يكون سنة، إلا أنه عارضه جهة كونه مثلة فقلنا بحسنه. ولأبي حنيفة أنه مثلة وأنه منهى عنه. ولو وقع التعارض فالترجيح للمحرّم وإشعار النبي ﷺ كان لصيانة الهدي لأن المشركين لا يمتنعون عن تعرّضه إلا به. وقيل

حديث ابن عباس، بل المعروف ما رواه مسلم وغيره عنه في الجانب الأيمن، وصحح ابن القطان كلامه، لكن قد أسند أبو يعلى إلى أبي حسان عن ابن عباس بطريق آخر «أنه عليه الصلاة والسلام أشعر بدنة في شقها الأيسر ثم سلت الدم بأصبعه» الحديث. وفي موطإ مالك عن نافع «أن ابن عمر رضي الله عنهما كان إذا أهدى هديا من المدينة يقلده بنعلين ويشعره في الشق الأيسر[1]» فهذا يعارض ما في مسلم من حديث ابن عباس إذ لم يكن أحد أشدّ اقتفاء لظواهر فعل رسول الله ﷺ من ابن عمر، فلولا علمه وقوع ذلك من فعله ﷺ لم يستمر عليه. فوجه التوفيق حينئذ هو ما صرنا إليه من الإشعار فيهما حملا للروايتين على رؤية كل راء الإشعار من جانب وهو واجب ما أمكن وأما الثاني فلا نعلم صريحاً في وصفه كيف كان لكنه حمل على ما هو الظاهر، إذ الظاهر من قاصدها لإثبات فعل فيها وهي تساق إليه ذلك. والله أعلم بجلية كل حال **(قوله لأنه ألزم)** لأن القلادة قد تنحل أو تنقطع فتسقط **(قوله ولو وقع التعارض فالترجيح للمحرّم)** قد يقال: لا تعارض فإن النهي عنه كان بأثر قصة العرنيين[2] عقيب غزوة أحد ومعلوم أن الإشعار كان بعده، فعلم أنه إما مخصوص من نص نسخ المثلة ما كان هديا أو أنه ليس بمثلة أصلاً وهو الحق، إذ ليس كل جرح مثلة بل هو ما يكون تشويهاً كقطع الأنف والأذنين وسمل العيون[3]، فلا يقال لكل من جرح مثل به، والأولى ما حمل عليه الطحاوي من أن أبا حنيفة إنما كره إشعار أهل زمانه لأنهم لا يهتدون إلى إحسانه وهو شق مجرد الجلد ليدمي، بل يبالغون في اللحم حتى يكثر الألم ويخاف منه السراية **(قوله لأن المشركين لا يمتنعون إلا به)** قد يقال: هذا يتم في إشعار عام الحديبية وهو مفرد بالعمرة لا في إشعاره هدايا حجة الوداع، لأن المشركين كانوا قد أجلوا[4] قبل ذلك في فتح مكة في الثامنة،

مقبلة إلى رسول الله ﷺ، وكان يدخل بين كل بعيرين من قبل الرؤوس، وكان الرمح بيمينه لا محالة فكان يقع طعنه عادة أوّلاً على يسار البعير، ثم كان يعطف عن يمينه ويشعر الآخر من قبل يمين البعير اتفاقاً للأوّل لا قصداً إليه فصار الأمر الأصلي أحق بالاعتبار في الهدي إذا كان واحداً. وقوله **(ولهما أن المقصود من التقليد أن لا يهاج)** أي لا ينفر ولا يطرد عن الماء والكلإ **(أو يرد إذا ضل، وإنه في الإشعار أتم لأنه ألزم)** لأن القلادة قد تحل وقد يحتمل أن تسقط منها والإشعار لا يفارقها **(فمن هذا الوجه يكون سنة إلا أن عارضه جهة كونه مثلة)** والمثلة هي أن يصنع بالحيوان ما يصير به مثلاً، وقيل هي إيلام ما وجب قتله أو أبيح قتله **(فقلنا بحسنه ولأبي حنيفة أنه)** أي الإشعار **(مثلة وإنه)** أي فعل المثلة **(منهى عنه. ولو وقع التعارض)** بين كونه سنة وبين كونه مثلة **(فالترجيح للمحرّم)** فإن قيل: النهي عن المثلة كان بأحد والإشعار عام حجة الوداع والمتأخر ناسخ فأين التعارض؟ أجيب بأن عمران بن

(قال المصنف: فمن هذا الوجه يكون سنة) أقول: فيه بحث يظهر لمن علم ما السنة.

(قال المصنف: حتى يحرم بالحج) أقول: قال الإتقاني برفع الميم لا النصب، لأن حتى ليست غاية لفساد المعنى اهـ. وفيه بحث لأن حتى لا يفارقها معنى الغاية سواء كانت جارة أو عاطفة أو ابتدائية على ما صرحوا به، والظاهر أنه منصوب ولا يلزم الفساد، فإن مفهوم الغاية لو سلم اعتباره فلا يعارض المنطوق، وعدم جواز تحلل المحرم بالحج إلى وقت معلوم مما سبق فتأمل.

---

(١) موقوف. أخرجه مالك ٣٧٩ ح ١٤٥ ومن طريقه محمد بن الحسن في الموطأ ٣٩٩ و٤٠١ وكذا البيهقي ٥/ ٢٣٢ كلهم عن نافع عن ابن عمر وهو إسناد صحيح.
ورواه محمد والبيهقي عن ابن عمر من وجه آخر.

(٢) خبر العرنيين. صحيح. وقد تقدم في كتاب الطهارة قوله النهي عنه: أي عن المثلة.

(٣) سَمَلَ أعينهم: قلعها وفقأها.

(٤) أي خرجوا من مكة بل طُردوا منها في فتح مكة سنة ثمان راجع ابن هشام ٤/ ١٠.

إن أبا حنيفة كره إشعار أهل زمانه لمبالغتهم فيه على وجه يخاف منه السزاية، وقيل: إنما كره إيثاره على التقليد. قال **(فإذا دخل مكة طاف وسعى)** وهذا للعمرة على ما بينا في متمتع لا يسوق الهدي **(إلا أنه لا يتحلل حتى يحرم بالحج يوم التروية)** لقوله ﷺ «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة وتحللت منها» وهذا ينفي التحلل عند سوق الهدي **(ويحرم بالحج يوم التروية)** كما يحرم أهل مكة على ما بينا **(وإن قدّم الإحرام قبله جاز، وما عجل المتمتع من الإحرام بالحج فهو أفضل)** لما فيه من المسارعة وزيادة المشقة، وهذه الأفضلية في حق من ساق الهدي وفي حق من لم يسق **(وعليه دم)** وهو دم التمتع على ما بينا**(وإذا حلق يوم النحر فقد حل من الإحرامين)** لأن

ثم بعث علياً رضي الله عنه في التاسعة يتلو عليهم سورة براءة وينادي: لا يطوف بهذا البيت مشرك ولا عُريان[1] والجواب أن يراد تعرضهم للطريق حال السفر لتسامعهم بمال لسيد المسلمين **(قوله وهذا[2] ينفي التحلل عند سوق الهدي)** يعني لما كان المقصود من هذا الكلام وتقدم تخريجه إظهار التأسف على تأتي الإحلال ليشرح صدر أصحابه بموافقته لهم كما كان دأبه عليه الصلاة والسلام كان قوله «لو استدركت ما فاتني لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة[3]» أي مفردة لم أقرن معها الحج. وتحللت يفيد أن التحلل لا يتأتى إلا بما يتضمنه كلامه من إفراد العمرة وعدم سوق الهدي، فلو كان التحلل يجوز مع سوق الهدي لاكتفى بقوله لجعلتها عمرة وتحللت، وإنما احتاج إلى هذا لأنه لو استدل بأنه لما ساق الهدي امتنع عليه التحلل من العمرة كان معترفاً بأنه عليه الصلاة والسلام حج متمتعاً، والثابت عندنا أنه حج قارناً على ما قدمناه **(قوله وهذه الأفضلية)** أي أفضلية تعجيل المتمتع الإحرام بالحج **(قوله فقد حل من الإحرامين)** فيه دليل على بقاء إحرام العمرة إلى الحلق. وأورد عليه في النهاية: لو كان كذلك لزم القارن دمان إذا جنى قبل الحلق. وقال

حصين روى «أن النبي ﷺ ما قام خطيباً إلا نهانا عن المثلة» فكان الإشعار منسوخاً فلا أقل من التعارض والترجيح للمحرّم للاحتياط أو للاحتراز عن تكرار النسخ. وقوله **(وإشعار النبي ﷺ)** جواب عما قال الشافعي إنه مروي عن النبي ﷺ وهو ظاهر. وقوله عليه الصلاة والسلام **(«لو استقبلت من أمري ما استدبرت»)** أي لو علمت أوّلاً ما علمت آخراً **(لما سقت الهدي)** وقصة ذلك «أن النبي ﷺ أمر أصحابه بأن يفسخوا إحرام الحج ويحرموا بالعمرة لما بلغوا مكة تحقيقاً لمخالفة الكفرة، وكانوا لا يفسخون ولا يحلقون ينتظرون رسول الله ﷺ هل يحلق أولاً؟ فاعتذر النبي ﷺ وقال: لو استقبلت» الخ، وبين فيه أن سوق الهدي يمنعه عن التحلل ولولا ذلك لتحلل. وقوله **(ويحرم بالحج)** ظاهر. وقوله **(على ما بينا)** إشارة إلى ما قال وعليه دم التمتع للنص الذي تلونا: يعني قوله تعالى ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج﴾ وقوله **(وإذا حلق يوم النحر فقد حل من الإحرامين)** يعني إحرام العمرة وإحرام الحج. فإن قيل: التحلل منهما يقتضي قيام كل منهما عند الحلق، ولو كان إحرام العمرة باقياً عنده لزم القارن دمان إذا جنى بقتل الصيد قبل الحلق بعد الوقوف بعرفة وليس كذلك بل عليه دم واحد، ولو كان الإحرام باقياً لزم قيمتان كما قبل الوقوف. أجيب بأن إحرام العمرة باق للتحلل لا غير لأن التحلل لا يتصوّر بدونه، وأما بالنسبة إلى ما عداه فليس بباق لأن الله تعالى جعل غاية إحرام العمرة الحج والمضروب له الغاية لا يبقى بعد وجودها إلا لضرورة وهي بالنسبة إلى التحلل لا غير، وإذا كان كذلك لم تقع الجناية على إحرام العمرة فلا يجب لأجله شيء كإحرام المفرد بالحج بعد الحلق فإنه لا يبقى في حق سائر المحظورات ويبقى في حق

. . . . . .

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ٤٦٥٥ و٤٦٥٦ من حديث أبي هريرة: بعثني أبو بكر في تلك الحَجَّةِ في مؤذنين بعثهم يوم النحر يؤذنون بمنى أن لا يحجَّ بعد العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عُريان. قال حميد بن عبد الرحمن: ثم أردف رسول الله ﷺ بعلي بن أبي طالب، وأمره أن يؤذّن ببراءة قال أبو هريرة: فأذّن معنا علي يوم النحر في أهل منى ببراءة وأن لا يحج بعدَ العام مشرك. ولا يطوفَ بالبيت عُريان. هذا لفظ البخاري في الرواية الأولى وأخرجه مسلم ١٣٤٧ وأحمد ٢/ ٢٩٩.

(٢) يعو. الضمير في هذا على حديث: لو استقبلت من أمري. . . ساقه صاحب الهداية. وهو صحيح وقد تقدم تخريجه. وسيأتي.

(٣) غريب بهذا اللفظ. وقد ورد في حديث جابر الطويل وفيه: لو استقبلت من أمري ما استدبرت لم أسق الهدي، ولجعلتها عمرة. أخرجه مسلم ١٢١٨ ومن حديث عائشة ١٢١١ وورد في حديث جابر بلفظ آخر. وفيه: ولولا هَدْيي لحللت كما يَحَلُّون، ولو استقبلت من أمري ما استدبرت لم أسق الهدي. أخرجه البخاري ١٥٦٨ ومسلم ١٢١٦.

الحلق محلل في الحج كالسلام في الصلاة فيتحلل به عنهما. قال (وليس **لأهل مكة تمتع ولا قران، وإنما لهم الإفراد**

علماؤنا: إذا قتل القارن صيداً بعد الوقوف قبل الحلق لزمه قيمة واحدة، ولو بقي بعد الوقوف لزمه دمان، وأجاب بأن إحرام العمرة انتهى بالوقوف ولم يبق إلا في حق التحلل، لأن الله تعالى جعل الحج غاية إحرام العمرة، ولا وجود للمضروب له الغاية بعدها إلا ضرورة وهي ما ذكرنا، وإذا لم يبق في غير ذلك لم تقع الجناية عليه اهـ. قال في شرح الكنز: وهذا بعيد فإن القارن إذا جامع بعد الوقوف يجب عليه بدنة للحج وشاة للعمرة وبعد الحلق قبل الطواف شاتان اهـ. وما نقله في النهاية إنما هو قول شيخ الإسلام ومن تبعه، وقد صرح به عنه بخصوصه في النهاية في آخر فصل جزاء الصيد، وأكثر عبارات الأصحاب مطلقة وهي الظاهرة، إذ قضاء الأعمال لا يمنع بقاء الإحرام، والوجوب إنما هو باعتبار أنه جناية على الإحرام لا على الأعمال. والفرع المنقول في الجماع يدل على ما قلنا، بل سنذكر عن الكتب المعتبرة عن بعضهم أن فيما بعد الحلق البدنة والشاة أيضاً بالجماع، وعن بعضهم البدنة فقط، ونبين الأولى منهما. ثم إن شيخ الإسلام قيد لزوم الدم الواحد بغير الجماع وقال: إن في الجماع بعد الوقوف شاتين، فلا يخلو من أن يكون إحرام العمرة بعد الوقوف توجب الجناية عليه شيئاً أولاً، فإن أوجبت لزم شمول الوجوب وإلا فشمول العدم(**قوله وليس لأهل مكة تمتع ولا قران**) يحتمل نفي الوجود: أي ليس يوجد لهم، حتى لو أحرم مكي بعمرة أو بهما وطاف للعمرة في أشهر الحج ثم حج من عامه لا يكون متمتعاً ولا قارناً، ويوافقه ما سيأتي في الكتاب من قوله: وإذا عاد المتمتع إلى بلده بعد فراغه من العمرة ولم يكن ساق الهدي بطل تمتعه لأنه ألم بأهله فيما بين النسكين إلماماً صحيحاً وذلك يبطل التمتع. فأفاد أن عدم الإلمام شرط لصحة التمتع فينتفي لانتفائه. وعن ذلك أيضاً خص القران في قوله بخلاف المكي إذا خرج إلى الكوفة وقرن حيث يصح لأن عمرته وحجته ميقاتيتان قالوا: خص القران لأن التمتع منه لا يصح لأنه ملمّ بأهله بعد العمرة. ويحتمل نفي الحل كما يقال: ليس لك أن تصوم يوم النحر ولا أن تتنفل بالصلاة عند الطلوع والغروب، حتى لو أن مكياً اعتمر في أشهر الحج وحج من عامه أو جمع بينهما كان متمتعاً أو قارناً آثماً بفعله إياهما على وجه منهي عنه. وهذا هو المراد بحمل ما قدمناه من اشتراط عدم الإلمام للصحة على اشتراطه لوجود التمتع الذي لم يتعلق به نهي شرعاً المنتهض سبباً للشكر. ويوافقه ما في غاية البيان: ليس لأهل مكة تمتع ولا قران، ومن تمتع منهم أو قرن كان عليه دم وهو دم جناية لا يأكل منه. وصح عن عمر رضي الله عنه أنه قال: ليس لأهل مكة تمتع ولا قران[1]. وقال في التحفة: ومع هذا لو تمتعوا جاز وأساؤوا وعليهم دم الجبر. وسنذكر من كلام الحاكم صريحاً اهـ.

الجماع ضرورة طواف الزيارة. وقوله (**وليس لأهل مكة تمتع ولا قران**) اعلم أن أهل مكة ومن كان داخل الميقات لا تمتع لهم ولا قران عند أبي حنيفة وأصحابه وإمامهم في ذلك عليّ وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم، ولو تمتعوا جاز وأساءوا ولزمهم دم الجبر. وقال الشافعي: لهم التمتع والقران ولكن لا دم عليهم، واستدل على ذلك بقوله تعالى ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج﴾ فإنه بإطلاقه لا يفصل بين الآفاقي وغيره. فإن قيل: ذلك لمن لم يكن إشارة إلى التمتع المفهوم من تمتع وهو

(**قوله ولو تمتعوا جاز وأساءوا**) أقول: كذا قال صاحب تحفة الفقهاء، وأما الذي يدل عليه كلام المصنف في هذا الباب فبطلان تمتعهم كما لا يخفى على الناظر المتأمل (**قوله ووجهه أن موضوع ذلك في كلام العرب البعيد والقرآن نزل على لسانهم، وما ذكرتم من الهدي قريب لا يصلح حقيقة له**) أقول: يجوز أن يكون من قبيل ﴿الم ذلك الكتاب﴾.

---

(١) المشهور عن عمر أنه نهى عن ذلك مطلقاً لأهل مكة وغيرهم كما رواه مسلم عن أبي نضرة عن جابر. برقم ١٢١٧ وأما ما ذكره المصنف فقد ورد عن ابن عباس.

قال السيوطي في الدر المنثور ١/٢١٧: أخرج عبد الرزاق، وابن جرير، وعبد بن حميد، وابن المنذر من طرق عن ابن عباس قوله: يا أهل مكة لا متعة لكم أُحِلَّت لأهل الآفاق.

وأخرجه ابن المنذر، وابن أبي حاتم عن ابن عمر بنحوه. وأخرجه ابن أبي شيبة عن طاوس من قوله اهـ.

ومن حكم هذا الدم أن لا يقوم الصوم مقامه حالة العسرة، فإذا كان الحكم في الواقع لزوم دم الجبر لزم ثبوت الصحة لأن لا جبر إلا لما وجد بوصف النقصان لا لما لم يوجد شرعاً. فإن قيل: يمكن كون الدم للاعتمار في أشهر الحج من المكي لا للتمتع منه، وهذا فاش بين حنفية العصر من أهل مكة، ونازعهم في ذلك بعض الآفاقيين من الحنفية من قريب وجرت بينهم شئون. ومعتمد أهل مكة ما وقع في البدائع من قوله ولأن دخول العمرة في أشهر الحج وقع رخصة لقوله تعالى ﴿**الحج أشهر معلومات**﴾ [البقرة: ١٩٧] قيل في بعض وجوه التأويل: أي للحج أشهر معلومات، واللام للاختصاص فاختصت هذه الأشهر بالحج، وذلك بأن لا يدخل فيها غيره، إلا أن العمرة دخلت فيها رخصة للآفاقي ضرورة تعذر إنشاء سفر للعمرة نظراً له، وهذا المعنى لا يوجد في حق أهل مكة ومن بمعناهم، فلم تكن العمرة مشروعة في أشهر الحج في حقهم، فبقيت العمرة في أشهر الحج في حقهم معصية اهـ. وفيه بعض اختصار والذي ذكره غير واحد خلافه، وقد صرحوا في جواب الشافعي لما أجاز التمتع للمكي. وقال في بعض الأوجه: نسخ منع العمرة في أشهر الحج عام فيتناول المكي كغيره، فقالوا: أما النسخ فثابت عندنا في حق المكي أيضاً حتى يعتمر في أشهر الحج، ولا يكره له ذلك ولكن لا يدرك فضيلة التمتع إلى آخر ما سنذكره إن شاء الله تعالى. فإنكار أهل مكة على هذا اعتمار المكي في أشهر الحج إن كان لمجرد العمرة فخطأ بلا شك، وإن كان لعلمهم بأن هذا الذي اعتمر منهم ليس بحيث يتخلف عن الحج إذا خرج الناس للحج بل يحج من عامه فصحيح بناء على أنه حينئذ إنكار لمتعة المكي لا لمجرد عمرته. فإذا ظهر لك صريح هذا الخلاف منه في إجازة العمرة من حيث هي مجرد عمرة في أشهر الحج ومنعها وجب أن يتفرّع عليه ما لو كرر المكي العمرة في أشهر الحج وحج من عامه هل يتكرر الدم عليه؟ فعلى من صرح بحلها له وأن المنع ليس إلا لتمتعه لا يتكرر عليه لأن تكرره لا أثر له في ثبوت تكرره تمتعه فإنما عليه دم واحد لأن تمتع مرة واحدة. وعلى من منع نفس العمرة منه وأثبت أن نسخ حرمتها إنما هو للآفاقي فقط ينبغي أن يتكرر الدم بتكرر، والله أعلم. وإنما النظر بعد ذلك في أولى القولين، ونظر هؤلاء إلى العمومات مثل «دخلت العمرة في الحج[1]». وصريح منع المكي شرعاً لم يثبت إلا بقوله تعالى ﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام﴾ [البقرة ١٩٦] وهو خاص بالجمع تمتعاً فيبقى فيما وراءه على الإباحة، غير أن للآخر أن يقول دليل التخصيص مما يصح تعليله ويخرج به معه، وتعليل منع الجمع المتبادر منه أن يحصل الرفق ودفع المشقة الآتية من قبل تعدد السفر أو إطالة الإقامة وذلك خاص، فيبقى المنع السابق على ما كان ويختص النسخ بالآفاقي، وللنظر بعد ذلك مجال، والله سبحانه الموفق ثم ظهر لي بعد نحو ثلاثين عاماً من كتابة هذا الكتاب أن الوجه منع العمرة للمكي في أشهر الحج سواء حج من عامه أولاً، لأن النسخ خاص لم يثبت، إذ المنقول من قولهم العمرة في أشهر الحج من أفجر الفجور لا يعرف إلا من كلام الجاهلية دون أنه كان في شريعة إبراهيم عليه الصلاة والسلام أو غيره، ولم يبق إلا النظر في الآية، وحاصله عام مخصوص فإن قوله ذلك الخ تخصيص من تمتع بالعمرة إلى الحج لأنه

يقتضي أن لا يكون لأهل حاضري المسجد الحرام تمتع. أجاب الشافعي بأن ذلك إشارة إلى الهدي المعلوم من قوله تعالى ـ فما استيسر من الهدي﴾ ولأجل هذا قلت إنه لا دم عليهم. ولنا قوله تعالى ﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام﴾ ووجهه أن موضوع ذلك في كلام العرب البعيد والقران نزل على لسانهم، وما ذكرتم من الهدي قريب لا يصلح ذلك حقيقة له، والتمتع المفهوم من تمتع بعيد يصلح لذلك فيصار إليه لأن العمل إذا أمكن بالحقيقة لا يصار إلى المجاز بالاتفاق فتكون الآية حجة عليه. فإن قيل: فما الجواب عن استدلاله بإطلاقه؟ قلت: لا إطلاق ثمة بل كلمة من عامة خصت بقوله ﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضري

---

(١) صحيح. أخرجه مسلم ١٢٤١ وأبو داود ١٧٩٠ والدارمي ١٧٩٨ والترمذي ٩٣٢ والبيهقي ٥/ ١٨ وأحمد ١/ ٢٣٦، ٢٤١ كلهم من طريق مجاهد عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: هذه عمرة استمتعنا بها فمن لم يكن عنده الهدي فليَحِلَّ الحِلَّ كلَّه فإن العمرة قدْ دَخَلَت في الحج إلى يوم القيامة.

خاصة) خلافاً للشافعي رحمه الله، والحجة عليه قوله تعالى ﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام﴾ ولأن

مستقل مقارن. واتفقوا في تعليله بأن تجويزه للآفاقي لدفع الحرج كما عرف ومنعه من المكي لعدمه. ولا شك أن عدم الحرج في عدم الجمع لا يصلح علة لمنع الجمع لأنه إذا لم يحرج بعدم الجمع لا يقتضي أن يتعين عليه عدمه، بل إنما يصلح عدم الحرج في عدم الجمع أن يجوز له كل من عدم الجمع والجمع لأنه كما لم يحرج في عدم الجمع لا يحرج في الجمع، فحين وجب عدم الجمع لم يكن إلا لأمر زائد، وليس هنا سوى كونه في الجمع موقعاً العمرة في أشهر الحج. ثم لا شك أن منع نفس العمرة في أشهر الحج للمكي متعين على الاحتمال الأول الذي أبديناه في قوله وليس لأهل مكة تمتع ولا قران الخ، وهو أن العمرة لا تتحقق منه أصلاً لأن إذا لم يتحقق منه حقيقة التمتع الشرعية لا يكون منعه من التمتع إلا للعمرة، فكان حاصل منع صورة التمتع إما لمنع العمرة أو الحج، والحج غير ممنوع منه فتعينت العمرة غير أني رجحت أنها تتحقق، ويكون مستأنساً بقول صاحب التحفة لكن الأوجه خلافه لتصريح أهل المذهب من أبي حنيفة وصاحبيه في الآفاقي الذي يعتمر ثم يعود إلى أهله ولم يكن ساق الهدي ثم حج من عامه بقولهم بطل تمتعه وتصريحهم بأن من شرط التمتع مطلقاً أن لا يلّم بأهله بينهما إلماماً صحيحاً ولا وجود للمشروط قبل وجود شرطه. ولا شك أنهم قالوا بوجود الفاسد مع الإثم ولم يقولوا بوجود الباطل شرعاً مع ارتكاب النهي كبيع الحر ليس ببيع شرعي. ومقتضى كلام أئمة المذهب أولى بالاعتبار من كلام بعض المشايخ، وإنما لم نسلك في منع العمرة في أشهر الحج مسلك صاحب البدائع لأنه بناه على أمر لم يلزم ثبوته على الخصم، وهو قوله جاء في بعض الأوجه أن المراد للحج أشهر واللام للاختصاص، وهذا مما للخصم منعه، ويقول: بل جاز كون المراد أن الحج في أشهر معلومات فيفيد أنه يفعل فيها لا في غيرها وهو لا يستلزم أن لا يفعل فيها غيره، والله أعلم **(قوله والحجة عليه)** مدار احتجاج الشافعي على أن نسخ ترك العمرة في أشهر الحج عام في حق المكي وغيره، ومعلوم شرعية الحج في حق الكل فجاز التمتع للكل، وقوله تعالى ﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام﴾ [البقرة ١٩٦] لا ينفيه، إذ مرجع الإشارة إلى الهدي لا التمتع فثبت بذلك جواز المتعة لهم وسقوط الهدي عنهم قلنا: بل مرجع الإشارة التمتع لوصلها باللام، وهي تستعمل فيما لنا أن نفعله، والتمتع لنا أن نفعله، بخلاف الهدى فإنه علينا، فلو كان مراداً لجيء مكان اللام بعلى فقيل ذلك على من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام فإن قيل: شرع العمرة في أشهر الحج عام. قلنا ممنوع بل ذلك على القول الذي رددناه. وعلى تقديره أيضاً لا يفيد لأنا نجيز للمكي العمرة في أشهر الحج، فإن أريد المجموع من العمرة مع الحج من عامه وهو المعبر عنه بالتمتع بالعمرة إلى الحج في النص فهو أوّل المسألة ومحل النزاع. ثم إن عللنا دليل التخصيص أعني

. . . . . .

(قال المصنف: **والحجة عليه قوله تعالى ﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام﴾** أقول: قال النسفي في تفسيره: اختلفوا في المراد بحاضري المسجد الحرام. فعند أبي حنيفة رحمه الله هم أهل المواقيت وهي ذو الخليفة والجحفة وقرن ويلملم وذات عرق، فكل من كان من أهل هذه المواضع أو من أهل ما وراءها إلى مكة فهو من حاضري المسجد الحرام لأنه لم يكن من المسافرين حينئذ اهـ وفيه بحث، لأنه يلزم على هذا أن يكون كل من كان بينه وبين مكة أقصر من مدة السفر من حاضري المسجد الحرام وإن كان مكانه دون الميقات كما هو مذهب الشافعي رحمه الله **(قوله لكن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على النفي عما عداه)** أقول: الاستدلال ليس بالمفهوم حتى يرد ما ذكره بل بمنطوق قوله تعالى ﴿لمن لم يكن﴾ فإن اللام الاختصاصية تدل على النفي عمن كان من حاضري المسجد الحرام فتأمل وبعد ما كتبت هذا راجعت البدائع فوجدته قد استدل على المطلوب بهذا الوجه فشكرت الله تعالى **(قوله والأصل فيه العدم)** أقول: غير مسلم، ومن أين ثبت ذلك **(قوله لأن الإلمام قطع متعته)** أقول: أنت خبير بأن قوله إن الإلمام قطع متعته إن كان صحيحاً في نفسه يلزم بطلان المتعة ولا يصح ما قاله، ولو تمتعوا جاز وأساءوا وإن لم يكن صحيحاً فلا بد من بيان وجه عدم صحته وأنى له ذلك؟ **(قوله وفيه نظر لأنه يستدل الخ)** أقول: لك أن تقول إضافة الفضيلة إلى التمتع بيانية.

شرعهما للترفه بإسقاط إحدى السفرتين وهذا في حق الآفاقي، ومن كان داخل الميقات فهو بمنزلة المكي حتى لا يكون له متعة ولا قران، بخلاف المكي إذا خرج إلى الكوفة وقرن حيث يصح لأن عمرته وحجته ميقاتيتان فصار بمنزلة

قوله تعالى ﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام﴾ [البقرة ١٩٦] بكونه ملماً بأهله بين أدائهما فلم يكمل معنى الارتفاق في حق أهل مكة بشرعهما في أشهر الحج، بخلاف الآفاق فتقاصر عن إيجاب الشكر بإراقة الدم

بالنسبة إلى الآفاق فعدّيناه إلى كل من ألمّ بأهله بنى النسكين حتى إذا اعتمر الآفاق في أشهر الحج ثم رجع إلى أهله فأقام ثم حج من عامه لا يكون متمتعاً، وصار شرط التمتع المأذون فيه شرعاً أن لا يلم بأهله بهذا المأخذ، إلا أن أبا حنيفة فرق بين كون العود مستحقاً على الأفاقي بأن كان ساق الهدي أوّلاً فجعل الإلمام عند استحقاق العود شرعاً كعدمه وسيأتي. وإذا علمت هذا فمقتضاه مع ما قدمنا من الحق من أن التمتع بإطلاق القرآن الكريم وألفاظ الصحابة يعم القران لأنه تمتع للارتفاق بالعمرة في أشهر الحج اشتراط عدم الإلمام للقران المأذون فيه أيضاً، فيقتضي في المكي إذا خرج إلى الكوفة ثم عاد فأحرم بهما من الميقات في أشهر الحج ثم فعلهما أن لا يكون القران الشرعي المستعقب الحكم المعلوم من إيجاب الدم شكراً، وهو خلاف ما ذكروه مما نص عليه المصنف، بقوله: بخلاف المكي إذا خرج إلى الكوفة الخ. قالوا: خص المكي بالقران لأنه لا تمتع له في مثل الصورة لأنه ملمّ بأهله بعد العمرة ولو ساق الهدي لأن العود غير مستحق عليه، ومقتضى الدليل ما أعلمتك، بل ويقتضي أيضاً بأدنى تأمل وجوب الدم جبراً على الآفاقي إذا عاد وألم ثم رجع وحج من عامه إذا كانوا أوجبوه على المكي إذا تمتع لارتكابه النهي، وأنت علمت أن مناط نهيه وجود الإلمام وهو ثابت في الآفاقي الملم، والله سبحانه وتعالى أعلم. وقوله **(لأن عمرته وحجته ميقاتيتان فكان كالآفاقي)** قالوا يشير إلى أن عدم صحة التمتع منه إذا كان بمكة لإخلاله بميقات أحد النسكين لأنه إن أحرم بهما من الحرم أخل بميقات العمرة، أو من الحل فبميقات الحج للمكي فيكره ويلزمه الرفض، ولا يخفى أن ترك الإحرام من الميقات لا يوجب عدم صحة النسك المعين، ألا ترى لو أن آفاقياً جاوز الميقات ثم أحرم بهما وفعلهما أنه يكون قارناً ويلزمه دم القران مع دم الوقت كما لو جنى على إحرامه بل أولى إذا تأملت. على أن المانع لو كان هذا لصح قران كل مكي بطريق أن يخرج إلى أدنى الحل كالتنعيم فيحرم بعمرة ثم يخطو خطوة فيدخل أرض الحرم فيحرم بالحج، لكن المنع عام وسببه ليس إلا الآية والقران من التمتع، وقد صرح

المسجد الحرام﴾ وقوله (**ولأن شرعهما**) دليل معقول لنا، وتقريره شرع المتعة والقران لأجل الترفه (**بإسقاط إحدى السفرتين**) وهو ظاهر، والترفه بذلك في حق الآفاقي لأن غيره لا يشق عليه هذا السفر لقربه حتى يترفه. واعترض بوجهين: أحدهما أن النص إن كان يقتضي ما ذكرتم على ما زعمتم لكن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على النفي عما عداه. والثاني أن الله تعالى شرع القران والمتعة إبانة لنسخ ما كان عليه أهل الجاهلية من تحريمهم العمرة في أشهر الحج، والنسخ يثبت في حق الناس كافة، ورجوع الإشارة إلى ما ذكرتم ينافي ذلك. وأجيب عن الأوّل بأن تخصيص الشيء بالذكر كما أنه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لا يدل على ثبوته له أيضاً، والأصل فيه العدم فيبقى إلى أن يدل الدليل على خلافه. وعن الثاني بأن النسخ ثابت عندنا في حق المكي أيضاً، حتى لو اعتمر في أشهر الحج جاز بلا كراهة، ولكن لا يدرك فضيلة التمتع لأن الإلمام قطع متعته كما قطع متعة الآفاقي إذا رجع بين النسكين إلى أهله، وفيه نظر لأنه يستدل به على بطلان المتعة لا على عدم إدراك الفضيلة. والصواب أن يقال: لأن متعته نقصت عن متعة الآفاقي بصيرورة دمه دم جبر. وقوله (**ومن كان داخل الميقات فهو بمنزلة المكي حتى لا يكون له متعة ولا قران**) هذا راجع إلى تفسير ﴿حاضري المسجد الحرام﴾ فعندنا هم أهل مكة، ومن كان داخل الميقات سواء كان بينه وبين مكة مسيرة سفر أو لم يكن، وعند الشافعي: هم أهل مكة ومن حولها إذا لم يكن بينه وبين مكة مسيرة سفر، كذا في مبسوط شيخ الإسلام، وقوله (**بخلاف المكي**) متصل بقوله وليس لأهل مكة تمتع ولا قران: يعني ليس له ذلك ما دام بمكة، بخلاف ما (إذا خرج إلى

. . . . . .

الآفاقي **(وإذا عاد المتمتع إلى بلده بعد فراغه من العمرة ولم يكن ساق الهدي بطل تمتعه)** لأنه ألمّ بأهله فيما بين النسكين إلماماً صحيحاً وبذلك يبطل التمتع، كذا روي عن عدّة من التابعين، **وإذا ساق الهدي فإلمامه لا يكون صحيحاً ولا يبطل** تمتعه عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمها الله. وقال محمد رحمه الله: يبطل لأنه أداهما بسفرتين. ولهما أن العود مستحق عليه ما دام على نية التمتع لأن السوق يمنعه من التحلل فلم يصح إلمامه، بخلاف المكي إذا خرج إلى الكوفة وأحرم بعمرة وساق الهدي حيث لم يكن متمتعاً لأن العود هناك غير مستحق عليه فصح إلمامه بأهله **(ومن أحرم بعمرة**

به المصنف فقال في آخر الباب: والقران منه: أي من التمتع. هذا ثم قيد المحبوبي قران المكي بأن يخرج من الميقات إلى الكوفة مثلاً قبل أشهر الحج. أما إذا خرج بعد دخولها فلا قران له، لأنه لما دخلت أشهر الحج وهو داخل المواقيت فقد صار ممنوعاً من القران شرعاً فلا يتغير ذلك بخروجه من الميقات، هكذا روي عن محمد. وقد يقال: إنه لا يتعلق به خطاب المنع مطلقاً، بل ما دام بمكة، فإذا خرج إلى الآفاق التحق بأهله لما عرف أن كل من وصل إلى مكان صار ملحقاً بأهله، كالآفاقي إذا قصد بستان بني عامر حتى جاز له دخول مكة بلا إحرام وغير ذلك، وأصل هذه الكلية الإجماع، على أن الآفاقي إذا قدم بعمرة في أشهر الحج إلى مكة كان إحرامه بالحج من الحرم وإن لم يقم بمكة إلا يوماً واحداً فإطلاق المصنف حينئذ هو الوجه هذا وأما على ما قدمناه من البحث فلا يصح منه القران الجائز ما لم ينقض وطنه بمكة للزوم اشتراط عدم الإلمام فيه كالتمتع، فإن قرن لزمه دم كما لو قرن وهو بمكة لما علمت من أن القران من ما صدقات التمتع بالنظم القرآني ويلزم فيه وجود أكثر أشواط العمرة في أشهر الحج لأنه التمتع بالعمرة إلى الحج في أشهر الحج. ووجوب الشكر بالدم ما كان إلا لفعل العمرة فيها ثم الحج فيها، وهذا في القران كما هو في التمتع. وما عن محمد فيمن أحرم بهما وطاف لعمرته في رمضان أنه قارن ولا دم عليه مراد به القارن بالمعنى اللغوي، إذ لا شك في أنه قرن: أي جمع، ألا ترى أنه نفي لازم القران بالمعنى الشرعي المأذون فيه وهو لزوم الدم ونفي اللازم الشرعي نفي الملزوم الشرعي. والحاصل أن النسك المستعقب للدم شكراً هو ما تحقق فيه فعل المشروع المرتفق به الناسخ لما كان في الجاهلية وذلك بفعل العمرة في أشهر الحج، فإن كان مع الجمع في الإحرام قبل أكثر طواف العمرة فهو المسمى بالقران وإلا فهو التمتع بالمعنى العرفي وكلاهما التمتع بالإطلاق القرآني وعرف الصحابة، وهو في الحقيقة إطلاق اللغة لحصول الرفق بهذا النسخ. هذا كله على أصول المذهب، وأما ما أعتقده مقتضى الدليل فسأذكره من قريب إن شاء الله تعالى **(قوله وإذا عاد)** الحاصل أن عود الآفاقي الفاعل للعمرة في أشهر الحج إلى أهله ثم رجوعه وحجه من عامه إن كان لم يسق الهدي بطل تمتعه باتفاق

الكوفة وقرن حيث يصح) بلا كراهة **(لأن عمرته وحجته ميقاتيتان فصار بمنزلة الآفاقي)** قال المحبوبي: هذا إذا خرج إلى الكوفة قبل أشهر الحج.

وأما إذا خرج بعدها فقد منع من القران فلا يتغير بخروجه من الميقات، وإنما خص القران بالذكر لأنه إذا خرج المكي إلى الكوفة واعتمر لا يكون متمتعاً على ما نذكره، قوله **(وإذا عاد المتمتع إلى بلده بعد فراغه من العمرة ولم يكن ساق الهدي بطل تمتعه)** باتفاق أصحابنا **(لأنه ألمّ بأهله فيما بين النسكين إلماماً صحيحاً)** وقد تقدم تفسيره **(وبذلك يبطل التمتع كذا روي عن)** ابن عباس و**(عدّة من التابعين)** وهذا لأن حدّ التمتع ليس بصادق عليه حيث أنشأ لكل نسك سفراً من أهله، والمتمتع من يترفق بأداء النسكين في سفرة واحدة **(وإذا ساق الهدي فإلمامه لا يكون صحيحاً)** على ما ذكره في الكتاب وهو واضح. وقوله **(بخلاف المكي)** متصل بقوله وإذا ساق الهدي فإلمامه لا يكون صحيحاً: يعني الآفاقي إذا فعل ذلك لا يكون إلمامه صحيحاً بخلاف المكي **(إذا خرج إلى الكوفة وأحرم بعمرة وساق الهدي حيث لم يكن متمتعاً لأن العود هناك غير مستحق عليه)** لأن المراد بالعود هو ما يكون عن الوطن إلى الحرم أو إلى مكة وليس ههنا بموجود لكونه في الحرم أو في مكة فلا يتصوّر العود، وإذا ساق الهدي لا يكون متمتعاً فلأن لا يكون إذا لم يسق كان أولى. وقوله **(ومن أحرم بعمرة قبل أشهر الحج)** فيه ثلاثة مذاهب: ذهب الشافعي إلى أنه إذا

قبل أشهر الحج فطاف لها أقل من أربعة أشواط ثم دخلت أشهر الحج فتممها وأحرم بالحج كان متمتعاً) لأن الإحرام عندنا شرط فيصح تقديمه على أشهر الحج، وإنما يعتبر أداء الأفعال فيها وقد وجد الأكثر وللأكثر حكم الكل **(وإن طاف لعمرته قبل أشهر الحج أربعة أشواط فصاعداً ثم حج من عامه ذلك لم يكن متمتعاً)** لأنه أدى الأكثر قبل أشهر الحج، وهذا لأنه صار بحال لا يفسد نسكه بالجماع فصار كما إذا تحلل منها قبل أشهر الحج. ومالك رحمه الله يعتبر الإتمام في أشهر الحج والحجة عليه ما ذكرنا، ولأن الترفق بأداء الأفعال والمتمتع المترفق بأداء النسكين في سفرة واحدة في

علمائنا، وإن كان ساق الهدي فكذلك عند محمد، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف: لا يبطل إلحاقاً لعوده بالعدم بسبب استحقاق الرجوع شرعاً إذا كان على عزم المتعة. والتقييد بعزم المتعة لنفي استحقاق العود شرعاً عند عدمه فإنه لو بدا له بعد العمرة أن لا يحج من عامه لا يؤاخذ بذلك فإنه لم يحرم بالحج بعد، وإذا ذبح الهدي أو أمر بذبحه يقع تطوّعاً، ثم استدل المصنف عليه بقول التابعين، وقول من نعلمه قاله منهم مطلق، والظاهر أنهم أيضاً أخذوه من قوله تعالى ﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام﴾ [البقرة ١٩٦] إذ لا سنة ثابتة في ذلك من روايتهم: روى الطحاوي عن سعيد بن المسيب وعطاء وطاووس ومجاهد والنخعي أن المتمتع إذا رجع بعد العمرة بطل تمتعه، وكذا ذكر الرازي[1] في كتاب [أحكام القرآن] والذي يظهر من مقتضى الدليل أن لا تمتع لأهل مكة ولا قران، وأن رجوع الآفاقي إلى أهله ثم عوده وحجة من عامه لا يبطل تمتعه مطلقاً، وهذا لأن الله تعالى قيد جواز التمتع بعدم الإلمام بالأهل القاطنين بالمسجد الحرام: أي مكة ومن ألحق بأهلها بقوله تعالى ﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام﴾ [البقرة ١٩٦] فأفاد مانعية الإلمام عن التمتع وعليته لعدم الجواز بقيد كونه في مكة، فتعدية المنع بتعدية الإلمام إلى ما بغير حاضري المسجد الحرام من الأهل تبتنى على إلغاء قيد الكون بالمسجد الحرام واعتبار المؤثر مطلق الإلمام وصحته تتوقف على عقلية عدم دخول القيد في التأثير وكونه طردياً، والواقع خلافه للعلم بأن حصول الرفق التام بشرعية العمرة في أشهر الحج المنتهض مؤثراً في إيجاب الشكر إذا حج في تلك الأشهر التي اعتمر فيها إنما هو للآفاقي لا لحاضري المسجد الحرام القاطنين فيه لأنهم لا يلحقهم من المشقة نحو ما يلحق الآفاقي بمنع العمرة في أشهر الحج، بخلاف الآفاقي فكان فائدة شرعية العمرة فيها في حق الآفاقي هو الظاهر فناسب أن يخص هو بشرعية التمتع فكان قيد حضور الأهل في الحرم ظاهر الاعتبار في المنع من التمتع فلا

أحرم بالعمرة قبل أشهر الحج لا يكون متمتعاً وإن أدى الأعمال فيها. وقال مالك: هو متمتع وإن لم يؤدّ فيها إذا كان التحلل عن إحرام العمرة فيها. وقلنا: إن أدى أربعة أشواط فيها كان متمتعاً وإلا فلا. وجه قول الشافعي إنه لم يجمع بين النسكين في أشهر الحج لتقدم ركن العمرة عليها وهو الإحرام، ووجه قول مالك أن الجمع بينهما موجود باعتبار الإتمام وهو التحلل فيها، ولنا ما ذكر في الكتاب أن الإحرام شرط فجاز تقديمه كتقديم الطهارة على وقت الصلاة، والاعتبار بأداء الأفعال فيها وقد وجد الأكثر وللأكثر حكم الكل. قيل: إذا لم يعارضه نص فإن ثلاث ركعات من الظهر ليس لها حكم الكل لمعارضة النص الناطق برباعية الظهر. قوله **(فإن طاف لعمرته قبل أشهر الحج)** ظاهر مما ذكرناه. قوله **(وهذا)** إشارة إلى أنه لم يكن متمتعاً، وأراد بالنسك العمرة، ومعناه أن نسك العمرة يفسد إذا جامع بعد ما طاف ثلاثة أشواط ولم يفسد بعد ما طاف أربعة أشواط، فإن طاف أربعة أشواط قبل أشهر الحج صار بحيث لا يفسد نسكه بالجماع فصار كأنه تحلل قبل أشهر الحج، ولو تحلل قبلها لم يكن متمتعاً فكذا هذا، وعلى هذا يكون هذا المذكور حجة على مالك لأنه يعتبر الإتمام وهذا في حكم الإتمام في حق عدم الفساد فكذا في حق

(قال المصنف: ولأن الحج يفوت بمضي عشر ذي الحجة) أقول: فيه بحث، لأن طواف الإفاضة يجوز في الحادي عشر والثاني عشر على ما سبق **(قوله ولم يذكر كيفية الدلالة على ذلك)** أقول: أي كيفية دلالة لفظ الأشهر على شهرين وبعض الثالث، لا كيفية دلالة ما روي عن العبادلة وما ذكر من المعقول **(قوله والظرف لا يستلزم الاستغراق)** أقول: الأصوب أن يقال: لا يجامع الاستغراق **(قوله فكان البعض مراداً الخ)** أقول: فيه بحثان.

---

(١) ويعرف بالجصاص وهو صاحب أحكام القرآن.

أشهر الحج. قال (**وأشهر الحج شوّال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة**) كذا روي عن العبادلة الثلاثة وعبد الله بن الزبير رضي الله تعالى عنهم أجمعين، ولأن الحج يفوت بمضي عشر ذي الحجة، ومع بقاء الوقت لا يتحقق الفوات، وهذا

يجوز إلغاؤه، والله سبحانه أعلم (**قوله ومالك يعتبر الإتمام في أشهر الحج**) أي في كونه متمتعاً إذا حج من عامه. فالمذاهب ثلاثة: مذهبنا: يصير متمتعاً إذا أدى أكثر أفعال العمرة في أشهر الحج وإن أحرم بها قبلها. ومذهب مالك: إذا أتمها فيها وإن فعل الأكثر خارجها. ومذهب الشافعي: لا يصير متمتعاً حتى يحرم بالعمرة في أشهر الحج وهو بناء على أن الإحرام ركن. وعندنا هو شرط فلا يكون من مسمى العمرة. هذا وهل يشترط في القران أيضاً أن يفعل أكثر أشواط العمرة في أشهر الحج؟ ذكر في المحيط أنه لا يشترط، وكأنه مستند في ذلك إلى ما قدّمناه عن محمد رحمه الله فيمن أحرم بهما ثم قدم مكة وطاف لعمرته في رمضان أنه قارن ولا هدي عليه، وتقدّم أنه غير مستلزم لذلك، وأن الحق اشتراط فعل أكثر العمرة في أشهر الحج لما قدمناه (**قوله كذا روي عن العبادلة الثلاثة وعبد الله بن الزبير**) العبادلة في عرف أصحابنا عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم، وفي عرف غيرهم[١] أربعة أخرجوا ابن مسعود وأدخلوا ابن عمرو بن العاص وابن الزبير، قاله أحمد بن حنبل وغيره. وغلطوا صاحب الصحاح إذ أدخل ابن مسعود وأخرج ابن عمرو بن العاص، قيل: لأن ابن مسعود تقدمت وفاته وهؤلاء عاشوا حتى احتيج إلى علمهم، ولا يخفى أن سبب غلبة لفظ العبادلة في بعض من سمى بعبد الله من الصحابة دون غيرهم مع أنهم نحو مائتي رجل ليس إلا لما يؤثر عنهم من العلم وابن مسعود أعلمهم، ولفظ عبد الله إذا أطلق عند المحدثين انصرف إليه فكان اعتباره من مسمى لفظ العبادلة أولى من الباقين، ولو سلم أنه لا غلبة في اعتباره جزء المسمى فلا مشاحة في وضع الألفاظ. ثم حديث ابن عمر أخرجه الحاكم وصححه وعلقه البخاري[٢]، وحديث ابن عباس أخرجه الدارقطني[٣] وكذا أخرجه أيضاً عن ابن مسعود[٤] وأخرجه ابن أبي شيبة أيضاً. وحديث ابن الزبير أخرجه الدارقطني عنه قال: أشهر الحج شوّال وذو القعدة وذو الحجة[٥] إن هذه الأشهر ليست أشهر

كونه غير متمتع (**ولأن الترفق**) إنما يكون (**بأداء الأفعال، والمتمتع هو المترفق بأداء النسكين في سفرة واحدة في أشهر الحج**) فلا بد أن توجد الأفعال كلها أو أكثرها فيه حتى يكون متمتعاً. والجواب عن الشافعي يفهم من هذا لأن الإحرام ليس من أفعال العمرة بل هو من الشروط (**قال: وأشهر الحج شوّال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة**) لما ذكر أن المتمتع هو الذي يترفق بأداء النسكين في سفرة واحدة في أشهر الحج احتاج إلى أن يبين الأشهر فقال: أشهر الحج شوّال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة فإن قلت: هل للمتمتع اختصاص بذلك أو القارن أيضاً لا بدّ له أن يجمع بين النسكين في أشهر الحج. قلت: قال صاحب النهاية: وجدت رواية في المحيط أنه لا يشترط لصحة القران ذلك. قال في المنتقى: رجل جمع بين حجة وعمرة: أي أحرم ثم قدم مكة وطاف لعمرته في شهر رمضان كان قارناً ولكن لا هدي عليه. قوله (**كذا روي عن العبادلة الثلاثة وعبد الله بن الزبير**) إنما فصل عبد الله بن الزبير عن العبادلة وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس لأنه ما كان يفهم في عرفهم من إطلاق العبادلة إلا هؤلاء الثلاثة، وأما في عرف المحدثين فالعبادلة عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو وعبد الله بن الزبير وليس عبد الله بن مسعود منهم لأن كان تقدم موته (**ولأن الحج يفوت بمضي عشر ذي الحجة ومع بقاء الوقت لا يتحقق الفوات**) وفي هذا

---

(١) المراد بغيرهم أهل الحديث.

(٢) موقوف صحيح. أخرجه البخاري معلقاً بصيغة الجزم في كتاب الحج باب ٣٣ عند حديث ورقمه ١٥٦١ موقوفاً على ابن عمر وأخرجه الحاكم في المستدرك ٢/ ٢٧٦ عن ابن عمر موقوفاً وصححه، وأقره الذهبي.
وقال ابن حجر في الفتح ٣/ ٤٢٠ إسناده صحيح.
ولفظ الحاكم عن نافع عن ابن عمر قال: الحج أشهر معلومات.
قال: شوال، وذو القعدة، وعشر ذي الحجة.

(٣) موقوف حسن. أخرجه الدارقطني في سننه ٢/ ٢٢٧ من طريقين وكلاهما ضعيف. وأخرجه من وجه آخر ورجال ثقات وهو موقوف.

(٤) موقوف جيد أخرجه الدارقطني ٢/ ٢٢٦ عن ابن مسعود ورجاله ثقات. وانظر نصب الراية ٣/ ١٢٢.

(٥) موقوف. أخرجه الدارقطني ٢/ ٢٢٦ عن ابن الزبير موقوفاً وإسناده حسن.

يدل على أن المراد من قوله تعالى ﴿الحج أشهر معلومات﴾ شهران وبعض الثالث لا كله **(فإن قدّم الإحرام بالحج عليها جاز إحرامه وانعقد حجا)** خلافاً للشافعي رحمه الله، فإن عنده يصير محرماً بالعمرة لأنه ركن عنده وهو شرط

العمرة إنما هي للحج وإن كان عمل الحج قد انقضى بانقضاء أيام منى. وعن أبي يوسف أنه أخرج يوم النحر عنها فهي شوّال وذو القعدة وعشر ليال من ذي الحجة، واستبعد باستبعاد أن يوضع لأداء ركن عبادة وقت ليس وقتها ولا هو منه. وفائدة كونه من أشهر الحج تظهر فيما لو قدم المحرم بالحج يوم النحر فطاف للقدوم وسعى وبقي على إحرامه إلى قابل فإنه لا سعي عليه عقيب طواف الزيارة لوقوع ذلك السعي معتداً به، وأيضاً لا يكره الإحرام بالحج فيه مع أنه يكره الإحرام بالحج في غير أشهر الحج، وأيضاً لو أحرم بعمرة يوم النحر فأتى بأفعالها ثم أحرم من يومه ذلك بالحج وبقي محرماً إلى قابل فحج كان متمتعاً، وهذا يعكر على ما تقدم ويوجب أن يوضع مكان قولهم وحج من عامه ذلك في تصوير التمتع وأحرم بالحج من عامه ذلك **(قوله فإن قدّم الإحرام بالحج عليها جاز)** لكنه يكره، فقيل: لأنه يشبه الشرط لعدم اتصال الأفعال والركن، ولذا إذا أعتق العبد بعد ما أحرم لا يتمكن من أن يخرج بذلك الإحرام عن الفرض، فالجواز للشبه الأول والكراهة للثاني. وقيل: هو شرط والكراهة للطول المفضي إلى الوقوع في محظوره **(قوله أما**

إشارة إلى نفي قول مالك إن وقت الحج جميع الأشهر الثلاثة، وهو مروي عن عروة بن الزبير استدلالاً بقوله تعالى ﴿الحج أشهر معلومات﴾ وأقل الجمع المتفق عليه ثلاثة. وفائدة ذلك إنما تظهر في حق جواز تأخير طواف الزيارة إلى آخر ذي الحجة. فإن قلت: الحج يفوت بمضي عشر ليال وتسعة أيام فلا يكون اليوم العاشر وهو يوم النحر من وقت الحج. قلت: هو متمسك أبي يوسف في غير ظاهر الرواية، ولكنا نقول: فوات الحج بطلوع الفجر من يوم النحر لأن الوقوف وهو الركن الأعظم موقت بوقت مخصوص يفوت بفواته لا لأنه خرج وقت الحج، ألا ترى أن طواف الزيارة مخصوص بيوم النحر لا يجوز قبله وهو ركن والركن لا يجوز أن يكون في غير وقته. ولقائل أن يقول: إن اعتبرتم الفوات يلزم أن لا يكون يوم النحر من وقت الحج، وإن اعتبر تم أداء الأركان وجب أن يكون اليوم الثاني والثالث من وقت الحج لأن طواف الزيارة يجوز فيهما، وحينئذ جاز أن يكون ذو الحجة إلى آخره من وقت الحج كما قال مالك، والحق أن يقال: المعوّل في ذلك ما نقل عن العبادلة وغيرهم من الصحابة والتابعين أن أشهر الحج شوّال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة، وفيه نظر لأن المنقول عنهم وعشر من ذي الحجة بالتذكير وهو الليالي فلا يكون حجة في دخول يوم النحر في وقت الحج. والجواب أن ذكر أحد العددين من الليالي والأيام بلفظ الجمع يقتضي دخول ما بإزائه من العدد الآخر كما تقدم في الاعتكاف. فإن قيل: سلمنا ذلك لكن ما وجه دخول شوّال وذي القعدة في وقته وأداء الحج لا يصح فيهما؟ أجيب بأن بعض أفعاله يصح فيهما، ألا ترى أن الآفاقي إذا قدم مكة في شوّال وطاف طواف القدوم وسعى بعده فإن هذا السعي يكون السعي الواجب في الحج فإنه لا يجب إلا مرة واحدة، ولو فعل ذلك في رمضان لم يجزه عن السعي الواجب في الحج. وقوله **(وهذا)** أي ما روي عن العبادلة وما ذكرنا من المعقول **(يدل على أن المراد من قوله تعالى ﴿الحج أشهر معلومات﴾ شهران وبعض الشهر الثالث لا كله)** ولم يذكر كيفية الدلالة على ذلك. ومن الشارحين من قال: لفظ أشهر عام فيجوز أن يراد منه بعض وليس شيء لأن ما ينتهي إليه الخصوص إذا كان العام جمعاً الثلاثة، ولأن الخصوص إنما يكون بإخراج بعض أفراد العام لا بإخراج بعض كل فرد. ومنهم من قال: اسم الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله تعالى ﴿فقد صغت قلوبكما﴾ فإن المراد بالجمع التثنية. ورد بأن ذلك عند عدم الإلباس كما في هذا المثال وما نحن فيه ملبس. وأقول: هو من باب ذكر الكل وإرادة الجزء. فإن قلت: فيكون مجازاً فلا بد له من قرينة. قلت: سياق الكلام لأنه قال الحج أشهر والحج نفسه ليس بأشهر. فكان تقديره والله أعلم: الحج في أشهر، والظرف لا يستلزم الاستغراق فكان البعض مراداً، وعينه ما روي عن العبادلة وغيرهم. وقوله **(فإن قدم الإحرام عليها)** أي على أشهر الحج **(جاز إحرامه)** عندنا **(وانعقد حجاً خلافاً للشافعي، فإن عنده يصير محرماً بالعمرة لأنه ركن عنده)** فلا يتحقق قبل أوانه. فإن قيل: المذكور في الكتاب يدل على أنه لا يقع عن الحج والمدعي وقوعه إحراماً للعمرة. فالجواب أن الإحرام إذا وجد ولم يصلح أن يكون للحج ينصرف إلى ما يصلح له حذراً عن الإلغاء كمن نوى صوم القضاء من

(قال المصنف: فإن قدم الإحرام عليها جاز إحرامه) أقول: ومن تقرير الدليل يظهر وجه التفريع فإنه شرط منفصل يتقدم على الحج لأنه يكون يوم عرفة وما بعده فيجوز التقديم على وقته أيضاً، وهذا ليس كالتحريمة فإنه شرط متصل **(قوله فإن قيل المذكور الخ)** أقول: يعني قوله

عندنا فأشبه الطهارة في جواز التقديم على الوقت، ولأن الإحرام فإن عنده يصير محرماً بالعمرة لأنه ركن عنده وهو شرط عندنا فأشبه الطهارة في جواز التقديم على الوقت تحريم أشياء وإيجاب أشياء، وذلك يصح في كل زمان فصار كالتقديم على المكان. قال **(وإذا قدم الكوفي بعمرة في أشهر الحج وفرغ منها وحلق أو قصر ثم اتخذ مكة أو البصرة دارا وحج من عامة ذلك فهو متمتع)** اما الأول فلأنه ترفق بنسكين في سفر واحد في أشهر الحج. وأما الثاني فقيل

الأول) وهو ما إذا اتخذ مكة داراً حتى صار متمتعاً بالاتفاق **(وأما الثاني)** وهو ما إذا اتخذ البصرة داراً **(فقيل هو بالاتفاق)** كالأول، قاله الجصاص لأنه ذكره في الجامع الصغير من غير خلاف **(وقيل هو قول أبي حنيفة)** وفي قولهما: لا يكون متمتعاً، قاله الطحاوي. والمسألة التي تأتي بعد هذه وهي ما إذا أفسد العمرة ترجح قول الطحاوي، ومبني الخلاف فيها على أن سفره الأول انتقض بقصد البصرة والنزول بها ونحوها كالطائف وغيره مما هو خارج المواقيت أولاً، فعندهما نعم، فلا يكون متمتعاً في الأولى لأنه لم يترفق بالنسكين في سفرة ويكون متمتعاً في الثانية، وهي ما إذا أفسد العمرة ثم اتخذ البصرة داراً ثم قدم بعمرة قضاء وحج من عامه لأن ذلك السفر انتهى بالفاسدة، وهذا سفر آخر حصل فيه نسكين صحيحين. وعنده لا فيكون متمتعاً في الأولى لحصولهما صحيحين في سفرة ولا يكون متمتعاً في الثانية لأنه لم يحصلهما صحيحين في السفرة الواحدة، وتقييدهم بكونه اتخذ البصرة ونحوها داراً اتفاقي، بل لا فرق بين أن يتخذها داراً أولاً، صرح به في البدائع فقال: فأما إذا عاد إلى غير أهله بأن خرج من الميقات ولحق بموضع لأهله القران والتمتع كالبصرة مثلاً واتخذ هناك داراً أو لم يتخذ توطن بها أو لم يتوطن الخ، وإذا رجعت إلى ما سمعت من قريب من أن من وصل إلى مكان كان حكمه حكم أهله إذا كان قصده إليه زال الريب.

[فروع] لو عاد إلى أهله بعد ما طاف لعمرته قبل أن يحلق ثم حج من عامه فهو متمتع لأن العود مستحق عليه عند من جعل الحرم شرط جواز الحلق وهو أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله. وعند أبي يوسف رحمه الله إن لم يكن مستحقاً فهو مستحب كذا في البدائع. وذكر بعده بنحو ورقتين فيمن اعتمر في أشهر الحج فقال: وإن رجع إلى أهله بعد طاف أكثر طواف العمرة أو كله ولم يحل وألم بأهله محرماً ثم عاد وأتمّ عمرته وحج من عامه فهو متمتع في قول أبي حنيفة

النهار فإنه يكون شارعاً في النفل **(وهو شرط عندنا فأشبه الطهارة في جواز التقديم على الوقت)** فإن قيل: لو كان شرطاً لما كره قبل أشهر الحج لكنه مكروه. أجيب بأن الكراهة ليست للتقديم على الوقت بل لئلا يقع في المحظور بطول الزمان. وقوله **(ولأن الإحرام تحريم أشياء)** أي يستلزمه كتحريم قتل الصيد وليس المخيط وحلق الرأس ونحو ذلك **(وإيجاب أشياء)** كالسعي والرمي وأمثالهما **(وذلك يصح في كل زمان فصار كالتقديم على المكان)** يعني الميقات. لا يقال: هذا كله تعليل في مقابلة النص، وهو ما روي أنه ﷺ قال «المهل بالحج في غير أشهر الحج مهل بالعمرة» وفي ذلك دلالة على أنه ليس بشرط حيث لم يصح تقديمه. لأنا نقول: هذا الحديث شاذ جداً فلا يعتمد على مثله. قال **(وإذا قدم الكوفي بعمرة)** هذه المسألة على أربعة أوجه: الأول هو ما ذكره في الكتاب بقوله **(ثم اتخذ مكة داراً)** يعني أقام بها بعد ما فرغ من العمرة وحلق ثم حج من عامه ذلك وهو في هذا الوجه متمتع والثاني ما ذكره ثانياً بقوله **(أو البصرة داراً وحج من عامه ذلك)** وقال هو متمتع وهو ينصرف إلى الوجهين جميعاً وهو رواية الجامع الصغير ولم يذكر فيه خلافاً. والثالث هو أن يخرج من مكة ولا يتجاوز الميقات حتى يحج من عامه ذلك، وفيه أيضاً متمتع، ولم يذكره لأن حكمه يعلم من الوجه الأول. والرابع هو أن يخرج من مكة ويتجاوز الميقات وعاد إلى أهله ثم حج من عامه ذلك، وفي هذا الوجه ليس بمتمتع لأنه ألمّ بأهله إلماماً صحيحاً ومثله لا يكون متمتعاً ولم يذكره لكونه معلوماً مما تقدم وقوله **(أما الأول)** أي الوجه الأول وإنما صار فيه متمتعاً **(لأنه ترفق بنسكين في سفر واحد في أشهر الحج)** من غير أن يلم بأهله إلماماً صحيحاً ومثله متمتع **(وأما الثاني فقيل هو بالاتفاق)** ذكر الجصاص أنه لا يكون متمتعاً على قول الكل، ذكره في المحيط، وقول المصنف ملبس لأنه قال فقيل هو بالاتفاق وهو يحتمل أن يكون في كونه متمتعاً وفي كونه لا يكون متمتعاً. والثاني هو المراد على ما ذكره الجصاص. وروى الحاكم الشهيد عن أبي عصمة سعد بن معاذ أن ما ذكر في الكتاب: يعني الجامع الصغير قول أبي حنيفة، وعلى

لأنه ركن عنده **(قوله وقول المصنف ملبس لأنه الخ)** أقول: لا إلباس فيه لظهور أن مراد المصنف هو الأول، والاتفاق الذي ذكره الجصاص

هو بالاتفاق. وقيل هو قول أبي حنيفة رحمه الله وعندهما لا يكون متمتعاً لأن المتمتع من تكون عمرته ميقاتية وحجته مكية ونسكاه هذان ميقاتيان. وله أن السفرة الأولى قائمة ما لم يعد إلى وطنه، وقد اجتمع له نسكان فيها فوجب دم التمتع **(فإن قدم بعمرة فأفسدها وفرغ منها وقصر ثم اتخذ البصرة داراً ثم اعتمر في أشهر الحج وحج من عامه لم يكن متمتعاً عند أبي حنيفة)** رحمه الله **(وقالا هو متمتع)** لأنه إنشاء سفر وقد ترفق فيه بنسكين. وله أنه باق على سفره ما لم يرجع إلى وطنه **(فإن كان رجع إلى أهله ثم اعتمر في أشهر الحج وحج من عامه يكون متمتعاً في قولهم جميعاً)** لأن هذا إنشاء سفر لانتهاء السفر الأول، وقد اجتمع له نسكان صحيحان فيه، ولو بقي بمكة ولم يخرج إلى البصرة حتى اعتمر في أشهر الحج وحج من عامه لا يكون متمتعاً بالاتفاق لأن عمرته مكية والسفر الأول

وأبي يوسف خلافاً لمحمد. له أنه أدى العمرة بسفرتين وأكثرها حصل في السفر الأول وهذا يمنع التمتع. ولهما أن إلمامه لم يصح بدليل أنه يباح له العود بذلك الإحرام لا بإحرام جديد فصار كأنه أقام بمكة. ولو عاد بعد ما طاف ثلاثة أشواط ثم رجع فأتمها وحج من عامه كان متمتعاً ولو أفسد العمرة ومضى فيها حتى أتمها ثم رجع إلى أهله ثم عاد وقضاها وحج من عامه فهو متمتع، لأنه لما لحق بأهله صار من أهل التمتع وقد أتى به. ولو أنه لما فرغ من الفاسدة لم يخرج أو لم يجاوز الميقات حتى قضى عمرته وحج لا يكون متمتعاً لأنه حينئذ كواحد من أهل مكة، حتى لو حج من عامه كان مسيئاً وعليه لإساءته دم، ولو خرج بعد إتمام الفاسدة إلى خارج المواقيت كالطائف ونحوه مما لأهله المتعة ثم رجع فقضى عمرته الفاسدة وحج من عامه فهو على الخلاف. عنده ليس بمتمتع لأنه على سفره الأول فكأنه لم يخرج من مكة فحين فرغ من الفاسدة لزمه أن يقضيها من مكة لأن من أهل مكة. فلما خرج ثم أحرم بها فقضاها صار ملماً بأهله كما فرغ فيبطل تمتعه، كالمكي إذا خرج ثم عاد فاعتمر ثم حج من عامه. وعندهما متمتع لأنتهاء سفره الأول، فهو حين عاد آفاقي فعلهما في أشهر الحج، هذا إذا اعتمر في أشهر الحج وأفسدها، فأما إذا كان اعتمر قبل أشهر الحج وأفسدها وأتمها على الفساد، فإن لم يخرج من الميقات حتى دخل أشهر الحج فقضى عمرته فيها ثم حج من عامه

قولهما لا يكون متمتعاً، وهكذا ذكر الطحاوي لأن المتمتع من تكون عمرته ميقاتية وحجته مكية، وهذا ليس كذلك لأن نسكيه ميقاتيان لأنه بعد ما جاوز الميقات حلالاً وعاد يلزمه الإحرام من الميقات فكان كالملمّ بأهل. ولأبي حنيفة أن السفرة الأولى قائمة ما لم يعد إلى أهله فكان بمنزلة من لم يخرج من الميقات حتى عاد وحج. والحاصل أن الأصل عنده أنه ما لم يصل إلى أهله فهو بمنزلة من لم يجاوز الميقات. وعندهما أن من خرج من الميقات بمنزلة من وصل إلى أهله وإنما قال فوجب دم التمتع ولم يقل فهو متمتع لأن فائدة الخلاف تظهر في حق وجوب الدم، فقال وجب دم التمتع وهو دم قربة لكونه دم شكر ولهذا حل له التناول منه فيصار إلى إيجابه باعتبار هذه الشبهة احتياطاً. وقوله **(فإن قدم بعمرة)** أي بإحرام عمرة **(فأفسدها)** بأن جامع امرأته قبل أعمال العمرة **(وفرغ منها)** يعني مضي **(وقصر)** وتحلل **(ثم اتخذ البصرة داراً ثم اعتمر في أشهر الحج)** أي قضى العمرة التي أفسدها **(وحج من عامه ذلك لم يكن متمتعاً عند أبي حنيفة)** يعني إذا كان خروجه إلى البصرة في أشهر الحج، وأما إذا خرج قبل أشهر الحج واعتمر وحج من عامه ذلك فإنه يكون متمتعاً بلا خلاف، كذا في النهاية ناقلاً عن مبسوط شيخ الإسلام والفوائد الظهيرية.

في كونه متمتعاً. قال الإمام فخر الإسلام في شرح الجامع الصغير: محمد عن يعقوب عن أبي حنيفة رحمه الله في كوفي أتى بعمرة في أشهر الحج فطاف لها وسعى بين الصفا والمروة ثم حلق أو قصر ثم اتخذ مكة داراً أو أتى البصرة فاتخذها داراً ثم حج من عامه، قال هو متمتع. وذكر الطحاوي في هذه المسئلة أن عند أبي يوسف ومحمد لا يصير متمتعاً. قال الجصاص: وهذا سهو، والصواب أنه بلا خلاف كما ذكر في الكتاب وفي شرح الإمام قاضيخان للجامع الصغير. وأما الوجه الثالث إذا اعتمر في أشهر الحج ثم رجع إلى غير بلده إلى البصرة أو إلى الطائف ونحو ذلك ثم حج من عامه ذلك فهو متمتع. وذكر الطحاوي أن هذا قول أبي حنيفة رحمه الله. أما على قول أبي يوسف ومحمد لا يكون متمتعاً. وذكر الجصاص أن المذكور في الكتاب قول الكل لا خلاف لهما فيه، وهكذا في شرح الصدر الشهيد نعم ذكر في المحيط على ما نقله الشارح إلا أن المصنف اختار قول شراح الجامع الصغير فلا وجه للاعتراض عليه بأن قوله ملبس فتبصر، والله الموفق **(قوله لأنها قد حلت قبل الذبح)** أقول: فيه بحث، إلا إذا فرض حلقها.

انتهى بالعمرة الفاسدة ولا تمتع لأهل مكة **(ومن اعتمر في أشهر الحج وحج من عامه فأيهما أفسد مضى فيه)** لأنه لا يمكنه الخروج عن عهدة الإحرام إلا بالأفعال **(وسقط دم المتعة)** لأنه لم يترفق بأداء نسكين صحيحين في سفرة واحدة **(وإذا تمتعت المرأة فضحت بشاة لم يجزها عن المتعة)** لأنها أتت بغير الواجب، وكذا الجواب في الرجل **(وإذا حاضت المرأة عند الإحرام اغتسلت وأحرمت وصنعت كما يصنعه الحاج غير أنها لا تطوف بالبيت حتى تطهر)**

فليس بمتمتع اتفاقاً وهو كمكي تمتع فيكون مسيئاً وعليه دم. فلو عاد إلى غير أهله إلى موضع لأهله المتعة ثم عاد بإحرام العمرة ثم عاد فقضاها في أشهر الحج ثم حج من عامه، ففي قول أبي حنيفة هذا على وجهين: في وجه يكون متمتعاً وهو ما إذا رأى هلال شوّال خارج المواقيت. وفي وجه لا يكون متمتعاً وهو ما إذا رأى هلال شوّال داخل المواقيت، لأن في الوجه الأول أدركه أشهر الحج وهو من أهل التمتع، وفي الثاني أدركه وهو ممنوع منه لأنه لا يزول المنع حتى يلحق بأهله. وعندهما هو متمتع في الوجهين بناء على انقضاء السفرة الأولى بلحوقه بذلك الموضع فهو كما لو لحق بأهله. هذا وكلام الأصحاب كله على أن الخروج إلى الميقات من غير مجاوزة بمنزلة عدم الخروج من مكة لأن أهل المواقيت في حكم حاضري المسجد الحرام حتى إنه ليس لهم تمتع ولا قران، ويحل لهم دخول مكة بغير إحرام إذا لم يريدوا النسك إلا ما ذكر الطحاوي أنه بمنزلة العَوْدِ إلى الأهل. قال: لو فرغ من عمرته وحل ثم ألم بأهله أو خرج إلى ميقات نفسه ثم عاد وأحرم بحجة من الميقات وحج من عامه لا يكون متمتعاً بالإجماع لأن العود إلى ميقات نفسه ملحق بالأهل من وجه. ولو خرج إلى غير ميقات نفسه ولحق بموضع لأهله المتعة اتخذ داراً أولاً توطن أولاً، ثم أحرم من هناك وحج من عامه يكون متمتعاً عند أبي حنيفة لعدم الإلحاق بالأهل من كل وجه، وقالا: لا يكون متمتعاً اهـ. والمعوّل عليه ما هو المشهور **(قوله لحديث عائشة رضي الله عنها)** في الصحيحين عنها قالت: «خرجنا لا نرى إلا الحج، فلما كنا بسرف حضت فدخل رسول الله ﷺ وأنا أبكي فقال: مالك أنفست؟ قلت: نعم، قال: إن هذا أمر كتبه الله على بنات آدم، فاقضي ما يقضي الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهري[1]» وأخرجا عن جابر رضي الله عنه قال: «أقبلنا مهلين مع رسول الله ﷺ بحج مفرد، وأقبلت عائشة بعمرة حتى إذا كنا بسرف عركت عائشة، حتى إذا قدمنا طفنا بالكعبة وبالصفا والمروة، فأمرنا رسول الله ﷺ أن يحل منا من لم يكن معه هدي، قال: فقلنا حل ماذا؟ قال: الحل كله، فواقعنا النساء وتطيبنا ولبسنا ثيابنا وليس بيننا وبين عرفة إلا أربع ليال، ثم أهللنا يوم التروية ثم دخل

وقال أبو يوسف ومحمد: هو متمتع، والوجه من الجانبين ما ذكره في الكتاب. وقوله **(وإذا تمتعت المرأة فضحت بشاة لم يجزها عن المتعة لأنها أتت بغير الواجب عليها)** إذ الواجب عليها دم المتعة والأضحية ليست بواجبة، ولئن كانت واجبة بأن اشترت بنية الأضحية فذلك واجب آخر عليها غير ما وجب بالتمتع **(وكذلك الجواب في الرجل)** وإنما خصت المرأة لأن السائلة كانت امرأة فوضعت المسألة على ما وقع وإما لأن الغالب من حالهن الجهل ونية التضحية في هدي المتعة لا تكون إلا عن جهل. ثم لما لم يجزها عن دم المتعة كان عليها دمان سوى ما ذبحت: دم المتعة الذي كان واجباً عليها، ودم آخر لأنها قد حلت قبل الذبح **(وإذا حاضت المرأة عند الإحرام اغتسلت وأحرمت وصنعت كما يصنعه الحاج غير أنها لا تطوف بالبيت حتى تطهر لحديث عائشة حين حاضت بسرف)** وهو ما روي أن النبي ﷺ دخل عليها وهي تبكي فقال: ما يبكيك لعلك نفست؟ فقالت: نعم، فقال عليه الصلاة والسلام: هذا شيء كتبه الله على بنات آدم، دعي عنك العمرة، أو قال: ارفضي عمرتك وانقضي رأسك وامتشطي واصنعي جميع ما يصنع الحاج، غير أن لا تطوفي بالبيت» والاستدلال إنما هو بقوله واصنعي جميع ما يصنع الحاج، وليس فيه ما يدل على الاغتسال، ولكن فيما روى أبو داود في السنن بإسناده إلى عائشة قالت «نفست أسماء بنت عميس بمحمد بن أبي بكر، فأمر النبي ﷺ أبا بكر فأمرها أن تغتسل وتهر» دليل على ذلك **(ولأن الطواف في المسجد)** والحائض منهية عن دخوله **(والوقوف في**

. . . . . .

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٧٨٨ ومسلم ١٢١١ ح ١٢٠ وأحمد ٦/ ٢٧٣ كلهم من حديث عائشة بأتم منه.

لحديث عائشة رضي الله عنها حين حاضت بسرف ولأن الطواف في المسجد والوقوف في المفازة، وهذا الاغتسال للإحرام لا للصلاة فيكون مفيداً **(فإن حاضت بعد الوقوف وطواف الزيارة انصرفت من مكة ولا شيء عليها لطواف الصدر)** لأنه عليه الصلاة والسلام رخص للنساء الحيض في ترك طواف الصدر **(ومن اتخذ مكة دار فليس عليه طواف الصدر)** لأنه على من يصدر إلا إذا اتخذها دار بعد ما حل النفر الأول فيما يروى عن أبي حنيفة رحمه الله، ويرويه البعض عن محمد رحمه الله، لأنه وجب عليه بدخول وقته فلا يسقط بنية الإقامة بعد ذلك، والله أعلم بالصواب.

رسول الله ﷺ على عائشة وهي تبكي فقال لها ما شأنك؟ قالت: شأني أني حضت وقد حل الناس ولم أحلل ولم أطف بالبيت والناس يذهبون إلى الحج الآن، قال: إن هذا أمر كتبه الله على بنات آدم فاغتسلي ثم أهلي بالحج، ففعلت ووقفت المواقف، حتى إذا طهرت طافت بالكعبة وبالصفا والمروة، ثم قال: قد حللت من حجتك وعمرتك جميعاً، قالت: يا رسول الله إني أجد في نفسي أني لم أطف بالبيت حتى حججت، قال: فاذهب بها يا عبد الرحمن فأعمرها من التنعيم[1]» اهـ، وقد يتمسك به من يكتفي لهما بطواف واحد وهو غير لازم، ومعنى «حللت من حجتك وعمرتك» لا يستلزم الخروج منهما بعد قضاء فعل كل منهما، بل يجوز ثبوت الخروج من العمرة قبل إتمامها ويكون عليها قضاؤها، ألا ترى إلى قولها في الرواية الأخرى في الصحيحين «ينطلقون بحج وعمرة وأنطلق بحج» فأقرّها على ذلك ولم ينكر عليها، «وأمر أخاها أن يعمرها من التنعيم[2]» وهذا لأنها إذا لم تطف للحيض حتى وقفت بعرفة صارت رافضة للعمرة، وسكوته ﷺ إلى أن سألته إنما يقتضي تراخي القضاء لا عدم لزومه أصلاً **(قوله ولأن الطواف في المسجد)** يعني ولا يحل للحائض دخوله. والحاصل أن حرمة الطواف من وجهين: دخولها المسجد وترك واجب الطواف، فإن الطهارة واجبة في الطواف فلا يحل لها أن تطوف حتى تطهر، فإن طافت كانت عاصية مستحقة لعقاب الله تعالى ولزمها الإعادة، فإن لم تعده كان عليها بدنة وتم حجها، والله سبحانه أعلم وأحكم.

المفازة) وليست بمنهية عنها. فإن قيل: لا فائدة في هذا الاغتسال لأنها لا تطهر به مع قيام الحيض. أجاب بقوله **(وهذا الاغتسال للإحرام لا للصلاة فيكون مفيداً)** للنظافة. وقوله **(ولا شيء)** عليها **(لطواف الصدر)** أي لترك طواف الصدر **(لأنه ﷺ رخص للنساء الحيض في ترك طواف الصدر)** روت عائشة «أن صفية بنت حيي حاضت، فقال النبي ﷺ: عقري حلقي إنك لحابستنا، أما كنت طفت يوم النحر؟ قالت بلى، قال عليه الصلاة والسلام: فلا بأس انفري» فلما ثبتت الرخصة للحائض والنفساء في ترك طواف الصدر لم يجب بتركه شيء لأن الأصل أن كل نسك جاز تركه بعذر لا يجب بتركه كفارة، وعقرى وحلقي عند المحدثين فعلى، ومعناه: عقر جسدها وأصابها في حلقها وجع. وقوله **(ومن اتخذ مكة داراً)** ظاهر. وقوله **(بعد ما حل النفر الأول)** يعني اليوم الثالث من أيام النحر **(لأنه وجب بدخول وقته فلا يسقط بنيته الإقامة بعد ذلك)** كمن أصبح وهو مقيم في رمضان ثم سافر لا يحل له أن يفطر. فأما إذا اتخذ مكة داراً قبل أن يحل النفر الأول فلا يجب عليه طواف الصدر لأنه صار كمقيم سافر قبل أن يصبح فإنه يباح له الأفطار وعلى قول أبي يوسف يسقط عنه طواف الصدر إلا أن يكون عزم على الإقامة بعد ما افتتح الطواف لأن وقت الطواف باق بعد ما حل النفر الأول، وما بقي الوقت لا يصير ديناً في ذمته فيسقط بالعارض المعتبر كالمرأة التي حاضت في وقت الصلاة يلزمها قضاء تلك الصلاة.

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٦٥١ ومسلم ١٢١٣ وأبو داود ١٧٨٥ والنسائي ٥/ ١٦٤، ١٦٥ كلهم من حديث جابر واللفظ لهم دون البخاري.

(٢) صحيح هو بعض حديث أخرجه البخاري ١٥٦١ ومسلم ١٢١١ ح ١٢٨ كلاهما من حديث عائشة فيه: فلما كانت ليلة الحَصْبَة قالت: يا رسول الله يرجع الناس بعمرة، وحَجَّة، وأرجع أنا بحجَّة.. الحديث. وفيه: فاذهبي مع أخيك إلى التنعيم، فأهلّي بعمرة، ثم موعدك كذا وكذا وللحديث تتمة.

باب الجنايات

(وإذا تطيب المحرم فعليه الكفارة فإن طيب عضواً كاملاً فما زاد فعليه دم) وذلك مثل الرأس والساق والفخذ وما

باب الجنايات

بعد ذكر أقسام المحرمين شرع في بيان أحكام عوارض لهم وللحرم الجناية فعل محرم، والمراد هنا خاص منه وهو ما تكون حرمته بسبب الإحرام أو الحرم (قوله وإذا تطيب) يفيد مفهوم شرطه أنه إذا شم الطيب لا كفارة عليه إذ ليس تطيباً، بل التطيب تكلف جعل نفسه طيباً وهو أن يلصق ببدنه أو ثوبه طيباً وهو جسم له رائحة طيبة، والزعفران والبنفسج والياسمين والغالية[1] والريحان والورد والورس[2] والعصفر طيب. وعن أبي يوسف رحمه الله: القسط طيب، وفي الخطمى اختلافهم، ولا فرق في المنع بين بدنه وإزاره وفراشه. وعن أبي يوسف رحمه الله: لا ينبغي للمحرم أن يتوسد ثوباً مصبوغاً بالزعفران ولا ينام عليه. ثم إن لم يكن على المحرم شيء بشم الطيب والرياحين لكن يكره له ذلك، وكذا شم الثمار الطيبة كالتفاح وهي مختلفة بين الصحابة، كرهه عمر وجابر، وأجازه عثمان وابن عباس، ولا يجوز له أن يشدّ مسكاً في طرف إزاره، ولا بأس بأن يجلس في حانوت عطار. ولو دخل بيتاً قد أجمر فيه فعلق بثوبه رائحة فلا شيء عليه، بخلاف ما لو أجمره هو. قالوا إن أجمر ثوبه: يعني بعد الإحرام فإن تعلق به كثير فعليه دم وإلا فصدقه، وكان المرجع في الفرق بين الكثير والقليل العرف إن كان، وإلا فما يقع عند المبتلي. وما في المجرد: إن كان في ثوبه شبر في شبر فمكث عليه يوماً يطعم نصف صاع، وإن كان أقل من يوم فقبضة، يفيد التنصيص على أن الشبر في الشبر داخل في القليل، وعلى تقدير الطيب في الثوب بالزمان. ولا بأس بشم الطيب الذي تطيب به قبل إحرامه وبقائه عليه. ولو انتقل بعد الإحرام من مكان إلى مكان من بدنه لا جزاء عليه اتفاقاً، إنما الخلاف فيما إذا تطيب بعد الإحرام وكفر ثم بقي عليه الطيب، منهم من قال: ليس عليه بالبقاء جزاء، ومنهم من قال: عليه لأن ابتداءه كان محظوراً فكان كله محظوراً فيكون لبقائه حكم ابتدائه، بخلاف الأول، والرواية توافقه، في المنتقى هشام عن محمد: إذا مس طيباً كثيراً فأراق له دماً ثم ترك الطيب على حاله يجب عليه لتركه دم آخر، ولا يشبه هذا الذي تطيب قبل أن يحرم ثم أحرم وترك الطيب (قوله فما زاد) يفيد أنه لا فرق في وجوب الدم بين أن يطيب عضواً. قال في المبسوط: كاليد والساق ونحوهما، وفي الفتاوى: كالرأس والساق والفخذ أو أزيد إلى أن يعم كل البدن، ويجمع الفرق فإن بلغ عضواً فدم، وإلا فصدقه. فإن كان قارناً فعليه كفارتان للجناية على إحرامين. ثم إنما تجب كفارة واحدة بتطيب كل البدن إذا كان في مجلس واحد، فإن كان في مجالس فلكل طيب كفارة كفر للأول أولاً عندهما. وقال محمد: عليه

باب الجنايات

لما فرغ من بيان أحكام المحرمين بدأ بما يعتريهم من العوارض من الجنايات والإحصار والفوات، وهي جمع جناية، والجناية اسم لفعل محرم شرعاً سواء حل بمال أو نفس، ولكنهم أعني الفقهاء خصوها بالفعل في النفوس والأطراف، فأما الفعل في المال فسموه غصباً، والمراد ههنا فعل ليس للمحرم أن يفعله، وإنما جمع لبيان أنها ههنا أنواع (قوله وإذا تطيب المحرم) التطيب عبارة عن لصوق عين له رائحة طيبة ببدن المحرم أو بعضو منه، فلو شم طيباً ولم يلتصق ببدنه من عينه شيء لم يجب عليه شيء ذكر أو، لا أن تطيب المحرم يوجب الكفارة لقوله ﷺ «الحاج الشعث التفل» والتطيب يزيل هذه الصفة فكان جناية لكنها تتفاوت بتفاوت محل الجناية، ففصل ذلك بقوله (فإن طيب عضواً كاملاً فما زاد فعليه دم) وقوله فما زاد فصل في البين. وقوله (وذلك مثل الرأس) ظاهر. والفاصل في الارتفاق بين الكامل والقاصر العادة، فإن العادة في استعمال الطيب لقضاء التفث عضو

(١) الغالية: أخلاط من الطيب.

(٢) الوَرْسُ: نبت أصفر يزرع باليمن يصبغ به وهو بسكون الراء.

أشبه ذلك، لأن الجناية تتكامل بتكامل الارتفاق، وذلك في العضو الكامل فيترتب عليه كمال الموجب (**وإن طيب أقل من عضو فعليه الصدقة**) لقصور الجناية. وقال محمد رحمه الله: يجب بقدره من الدم اعتباراً للجزء بالكل. وفي المنتقى أنه إذا طيب ربع العضو فعليه دم اعتباراً بالحلق، ونحن نذكر الفرق بينهما من بعد إن شاء الله. ثم واجب الدم يتأدى بالشاة في جميع المواضع إلا في موضعين نذكرهما في باب الهدي إن شاء الله تعالى، وكل صدقة في الإحرام غير مقدرة فهي نصف صاع من بر إلا ما يجب بقتل القملة والجرادة، هكذا روي عن أبي يوسف رحمه الله تعالى. قال (**فإن خضب رأسه بحناء فعليه دم**) لأنه طيب، قال ﷺ: «الحناء طيب» وإن صار ملبداً فعليه دمان دم للتطيب ودم للتغطية،

كفارة واحدة ما لم يكفر للأول. وإن داوى قرحة بدواء فيه طيب ثم خرجت قرحة أخرى فداواها مع الأولى فليس عليه لا كفارة واحدة ما لم تبرء الأولى، ولا فرق بين قصده وعدمه. وفي المبسوط: استلم الركن فأصاب يده أو فمه خلوق كثير فعليه دم، وإن كان قليلاً فصدقة. وهل يشترط بقاؤه عليه زماناً أولاً؟ في المنتقى: إبراهيم عن محمد رحمه الله: إذا أصاب المحرم طيباً فعليه دم، فسألته عن الفرق بينه وبين لبس القميص لا يجب الدم حتى يكون أكثر اليوم قال: لأن الطيب يعلق به، فقلت: وإن اغتسل من ساعته؟ قال: وإن اغتسل من ساعته. وفيه هشام عن محمد: خلوق البيت والقبر إذا أصاب ثوب المحرم فحكه فلا شيء عليه وإن كان كثيراً، وإن أصاب جسده منه كثير فعليه الدم اهـ. وهذا يوجب التردد. وفي الكافي للحاكم الذي هو جمع كلام محمد: إن مس طيباً فإن لزق به تصدق بصدقة، فإن لم يلزق به فلا شيء عليه إلا أن يكون ما لزق به كثيراً فاحشاً فعليه دم. وفي الفتاوي: لا يمس طيباً بيده وإن كان يقصد به التطيب. واعلم أن محمداً قد أشار إلى اعتبار الكثرة في الطيب والقلة في الدم والصدقة. قال في باب: إن كان كثيراً فاحشاً فعليه دم، وإن كان قليلاً فصدقة، كما صرح باعتبارها في العضو وبعضه. ووفق شيخ الإسلام وغيره بينهما بأنه إن كان كثيراً ككفين من ماء الورد وكف من الغالية وفي المسك ما يستكثره الناس ففيه الدم، وإن كان في نفسه قليلاً وهو ما يستقله الناس فالعبرة لتطييب عضو به وعدمه، فإن طيب به عضواً كاملاً ففيه دم وإلا فصدقة، وإنما اعتبر الهندواني الكثرة والقلة في نفسه، والتوفيق هو التوفيق (**قوله ونحن نذكر الفرق**) أي بين حلق ربع الرأس وتطييب ربع العضو وهو ما ذكر قريباً وسننبه عليه عند ذكره. وما في النوادر عن أبي يوسف: إن طيب شاربه كله أو بقدره من لحيته فعليه دم تفريع على ما في المنتقى (**قوله إلا في موضعين**) مواضع البدنة أربعة: من طاف الطواف المفروض جنباً أو حائضاً أو نفساء، أو جامع بعد الوقوف بعرفة. لكن القدوري اقتصر على الأول والأخير كأنه اعتمد على استعلام لزوم البدنة في الحائض والنفساء بالدلالة من الجنب، إما لأن الأحداث متساوية في الغلظ، أو لأنهما أغلظ، ألا ترى أنهما يمنعان قربان الزوج بخلاف جنابتها (**قوله إلا ما يجب بقتل القملة والجرادة**) فإنه يتصدق بما شاء (**قوله فإن خضب رأسه بحناء**) منوّناً لأنه فعال لا فعلاء ليمنع صرفه ألف التأنيث (**فعليه دم**) وكذا إذا خضبت امرأة يدها لأن له رائحة مستلذة وإن لم تكن ذكية (**قال عليه الصلاة والسلام «الحناء طيب»**) رواه البيهقي وغيره[1]، وفي سنده عبد الله بن لهيعة، وعزاه صاحب الغاية إلى

كامل فتتم به الجناية وفيما دونه في جنايته نقصان فتكفيه الصدقة. وقوله (**ونحن نذكر الفرق بينهما**) هو قوله ولنا أن حلق بعض الرأس ارتفاق كامل الخ، وقوله (**إلا في موضعين**) يعني إذا طاف طواف الزيارة جنباً، وإذا جامع بعد الوقوف بعرفة. وقوله (**إلا ما يجب بقتل القملة والجرادة**) يعني أن التصدق فيهما غير مقدر بنصف صاع بل يتصدق بما شاء، وقوله عليه الصلاة والسلام (**الحناء طيب**) قاله حين نهى المعتدة أن تختضب بالحناء (**وإن صار ملبداً**) بأن كان الحناء جامداً غير مائع (**فعليه دمان: دم للتطيب، ودم**

(**قوله أو بعضو منه**) أقول: لعله تكرار لأن قوله ببدن المحرم يغني عنه، ولذا لم يذكره في قوله ولم يلتصق ببدنه الخ (**قوله والتطيب يزيل هذه الصفة**) أقول: فيه كلام.

---

(١) ضعيف. أخرجه البيهقي في المعرفة كما في نصب الراية ٣/ ١٢٤ والطبراني في الكبير كما في المجمع ٣/ ٢١٨ كلاهما من حديث أم سلمة.
وقال البيهقي: فيه ابن لهيعة لا يحتج به، وإسناده ضعيف.
وقال الهيثمي: في إسناده ابن لهيعة فيه كلام.

ولو خضب رأسه بالوسمة لا شيء عليه لأنها ليست بطيب. وعن أبي يوسف رحمه الله أنه إذا خضب رأسه بالوسمة لأجل المعالجة من الصداع فعليه الجزاء باعتبار أنه يغلف رأسه وهذا صحيح. ثم ذكر محمد في الأصل رأسه ولحيته، واقتصر على ذكر الرأس في الجامع الصغير دل أن كل واحد منهما مضمون **(فإن ادهن بزيت فعليه دم عند أبي حنيفة وقالا: عليه الصدقة)** وقال الشافعي رحمه الله: إذا استعمله في الشعر فعليه دم لإزالة الشعث، وإن استعمله في غيره فلا شيء عليه لانعدامه. ولهما أنه من الأطعمة إلا أن فيه ارتفاقاً بمعنى قتل الهوام وإزالة الشعث فكانت جناية قاصرة. ولأبي حنيفة رحمه الله أنه أصل الطيب، ولا يخلو عن نوع طيب، ويقتل الهوام ويلين الشعر ويزيل التفث والشعث

النسائي ولفظه «نهى المعتدة عن التكحل والدهن والخضاب بالحناء، وقال: الحناء طيب[1]» وهذا إذا كان مائعاً، فإن كان ثخيناً فلبد الرأس ففيه دمان للطيب والتغطية، ولا يخفي أن ذلك إذا داوم يوماً أو ليلة على جميع رأسه أو ربعه، وكذا إذا غلف الوسمة **(قوله وهذا صحيح)** أي فينبغي أن لا يكون فيه خلاف لأن التغطية موجبة بالاتفاق غير أنها للعلاج، فلهذا ذكر الجزاء ولم يذكر الدم. وعلى هذا فما في الجوامع: إن لبد رأسه فعليه دم، والتلبيد أن يأخذ شيئاً من الخطمى والآس والصمغ فيجعله في أصول الشعر ليتلبد. وما ذكر رشيد الدين البصروي في مناسكه من قوله: وحسن أن يلبد رأسه قبل الإحرام للتغطية مشكل، لأنه لا يجوز استصحاب التغطية الكائنة قبل الإحرام بخلاف التطيب. وفي سين الوَسمة الإسكان والكسر: وهو نبت يصبغ بورقه، فإن لم يغلف فلا شيء عليه كالغسل بالأشنان والسدر. وعن أبي حنيفة فيه صدقة لأنه يلين الشعر ويقتل الهوام **(قوله فإن ادّهن بزيت)** خصه من بين الأدهان التي لا رائحة لها ليفيد بمفهوم اللقب نفي الجزاء فيما عداه من الأدهان كالشحم والسمن.

ولا بد على هذا من كونه عمم الزيت في الحل فإنه ذكر الحل كالزيت في المبسوط **(قوله ولأبي حنيفة أنه أصل الطيب، ولا يخلو عن نوع طيب ويقتل الهوام الخ)** لما كان الواجب الدم عيناً باعتبار أن وضع المسألة فيما إذا دهن كله أو عضواً لم يكتف بالتعليل بأنه أصل الطيب إلحاقاً بكسر بيض الصيد فإن الواجب فيه قيمته فاحتاج إلى جعله جزء علة في لزوم الدم، ومن اكتفى بذلك كصاحب المبسوط فقصد الإلحاق في لزوم الدم في الجزاء في الجملة احتجاجاً على الشافعي فيما إذا استعمله في غير الشعر من بدنه فإنه حكى خلافه ثم أعقبه بهذا الاستدلال وفيه نظر، فإنه ذكر وجه قول أبي حنيفة بعد حكاية قول الصاحبين في لزوم الصدقة وقول الشافعي وقال فيه: فيجب باستعمال أصل الطيب ما يجب

للتغطية) يعني إذا غطاه يوماً إلى الليل، فإن كان أقل من ذلك فعليه صدقة، وكذا إذا غطى ربع الرأس، أما إذا كان أقل من ذلك فعليه صدقة. وقوله **(باعتبار أنه يغلف رأسه)** أي يغطيه، والوسمة بكسر السين وهو أفصح وسكونها: شجرة ورقها خضاب. وقوله **(وهذا)** أي تأويل أبي يوسف بالتغليف **(صحيح)** لأن تغطية الرأس توجب الجزاء وقوله **(ثم ذكر محمد في الأصل)** يعني في مسألة الحناء **(رأسه ولحيته واقتصر في الجامع الصغير على ذكر الرأس)** خاصة وفي ذلك دلالة على أن كل واحد منهما مضمون. وقوله **(وإن ادّهن بزيت)** يعني بزيت خالص، أما المطيب بغيره فيجيء ذكره **(فعليه دم)** إذا بلغ عضوا كاملاً وكلامه ظاهر.

وقوله **(إنه أصل الطيب)** فإن الروائح تلقى فيه فيصير غالية فصار كبيض الصيد في الأصالة يلزم بكسره الجزاء فكذا

(قوله يعني إذا غطاه يوماً إلى الليل) أقول: أو ليلاً كاملاً.

---

(١) ضعيف. أخرجه النسائي ٦/ ٢٠٤، ٢٠٥ من حديث أم سلمة قالت: دخل علي رسول الله ﷺ حين توفي أبو سلمة وقد جعلت علي عينيَّ صَبِراً فقال: ما هذا يا أم سلمة؟ قلت: إنماهو صَبِرٌ يا رسول الله ليس فيه طيب قال: إنه يشبُّ الوجه، فلا تجعليه إلا بالليل، ولا تمتشطي، بالطيب، ولا بالحنّاء فإنه خضّاب، قلت: بأي شيء أمتشط؟ قال: بالسِّدر تُغلفين به رأسك. هذا لفظ النسائي وأما سياق المصنف فقريب لذا ذكره الزيلعي في نصب الراية ٣/ ١٢٤ بقوله: عزاه السروجي في الغاية إلى النسائي اهـ.

وإسناد النسائي باللفظ الذي أوردته فيه أم حكيم بنت أسيد عن أمها عن أم سليمة.

قال ابن حجر في التقريب: أم حكيم لا يعرف حالها اهـ.

قلت: وأمها مجهولة فالحديث غير قوي له علتان.

لذا قال البيهقي في سننه ٥/ ٦١: باب الحناء ليس بطيب. ثم ذكر خبراً عن عائشة استدل به على صحة ما ذهب إليه. وإسناده غير قوي أيضاً.

فتتكامل الجناية بهذه الجملة فتوجب الدم، وكونه مطعوماً لا ينافيه كالزعفران، وهذا الخلاف في الزيت البحت والخل البحت. أما المطيب منه كالبنفسج والزنبق وما أشبههما يجب باستعماله الدم بالاتفاق لأنه طيب، وهذا إذا استعمله على وجه التطيب، ولو داوى به جرحه أو شقوق رجليه فلا كفارة عليه لأنه ليس بطيب في نفسه إنما هو أصل الطيب أو

باستعمال الطيب ككسر بيض الصيد، ومعنى كونه أصل الطيب أنه يلقى فيه الأنوار كالورد والبنفسج فيصير نفسه طيباً **(قوله وهذا الخلاف في الزيت البحت)** أي الخالص **(والحل البحت)** هو بالمهملة الشيرج **(أما المطيب منه)** وهو ما ألقى فيه الأنوار **(كالزنبق)** بالنون وهو الياسمين ودهن البان والورد **(فيجب باستعماله بالاتفاق الدم)** إذا كان كثيراً **(قوله وهذا إذا استعمله)** أي الزيت الخالص أو الحل، لما لم يكن طيباً كاملاً اشترط في لزوم الدم بهما استعمالها على وجه التطيب، فلو أكلهما أو داوى بهما شقوق رجليه أو أقطر في أذنيه لا يجب شيء ولذا جعل المنفي الكفارة لينتفي الدم والصدقة، بخلاف المسك وما أشبهه من العنبر والغالية والكافور حيث يلزم الجزاء بالاستعمال على وجه التداوي، لكنه يتخير إذا كان لعذر بين الدم والصوم والإطعام على ما سيأتي، وكذا إذا أكل الكثير من الطيب وهو ما يلزق بأكثر فمه فعليه الدم وهذه تشهد بعدم اعتبار العضو مطلقاً في لزوم الدم، بل ذاك إذا لم يبلغ مبلغ الكثرة في نفسه على ما ذكرناه آنفاً. ثم الأكل الموجب أن يأكله كما هو، فإن جعله في طعام قد طبخ كالزعفران والأفاويه من الزنجبيل والدارصيني يجعل في الطعام فلا شيء عليه، فعن ابن عمر أنه كان يأكل السكباج الأصفر وهو محرم، وإن لم يطبخ بل خلطه بما يؤكل بلا طبخ كالملح وغيره، فإن كانت رائحته موجودة كره، ولا شيء عليه إذا كان مغلوباً فإنه كالمستهلك، أما إذا كان غالباً فهو كالزعفران الخالص لأن اعتبار الغالب عدماً عكس الأصول والمعقول فيجب الجزاء وإن لم تظهر رائحته. ولو خلطه بمشروب وهو غالب ففيه المدم، وإن كان مغلوباً فصدقة إلا أن يشرب مراراً فدم. فإن كان الشرب تداوياً تخير في خصال الكفارة. وفي المبسوط: فيما إذا اكتحل بكحل فيه طيب عليه صدقة إلا أن يكون كثيراً فعليه دم. وما في فتاوى قاضيخان: إن اكتحل بكحل فيه طيب مرة أو مرتين فعليه الدم، في قول أبي حنيفة يفيد تفسير المراد بقوله إلا أن يكون كثيراً أنه الكثرة في الفعل لا في نفس الطيب المخالط فلا يلزم الدم بمرة واحدة وإن كان الطيب كثيراً في الكحل ويشعر بالخلاف، لكن ما في كافي الحاكم من قوله فإن كان فيه طيب: يعني الكحل ففيه صدقة إلا أن يكون ذلك مراراً كثيرة فعليه دم، لم يحك فيه خلافاً، ولو كان لحكاه ظاهراً كما هو عادة محمد رحمه الله، اللهم إلا أن يجعل موضع الخلاف ما دون الثلاث كما يفيده تنصيصه على المرة والمرتين وما في الكافي المرار الكثير، هذا فإن كان الكحل عن ضرورة تخير في الكفارة، وكذا إذا تداوى بدواء في طيب فألزقه بجراحته أو شربه شرباً. وفي الفتاوي: لو غسل بأشنان[1] فيه طيب فإن كان من رآه سماه أشناناً فعليه الصدقة، وإن سماه طيباً فعليه الدم اهـ. ولو غسل رأسه بالخطمى[2] فعليه دم عند أبي حنيفة. وقال أبو يوسف ومحمد: عليه الصدقة لأنه ليس طيباً لكنه يقتل الهوام. وله منع نفي الطيب مطلقاً بل له رائحة وإن لم تكن ذكية فكان كالحناء مع قتله الهوام فتتكامل الجناية فيلزمه الدم. وعن أبي يوسف: ليس فيه شيء، وأوّل بما إذا غسل به بعد الرمي يوم النحر لأنه أبيح له حلق رأسه. وعنه في أخرى أن عليه دمين للتطيب والتغليف، قيل قول أبي حنيفة في خطمى العراق وله رائحة، وقولهما في خطمى الشام ولا رائحة له فلا

باستعماله قوله **(وهذا الخلاف في الزيت البحت)** أي الخالص **(والحل)** أي دهن السمسم **(أما المطيب منه كالبنفسج)** وهو معروف **(والزنبق)** على وزن العنبر دهن الياسمين **(وما أشبههما)** كدهن البان والورد **(فيجب باستعماله الدم بالاتفاق لأنه طيب، وهذا إذا استعمله على وجه التطيب، ولو داوى به جرحه أو شقوق رجليه فلا كفارة عليه وهو ظاهر. وقوله (بخلاف ما إذا تداوى بالمسك**

---

(١) الأشنان: كان يستعمل قديماً كمنظف. وهو معرّب ويقال له بالعربية: الحُرْضُ.

(٢) نبت معروف والعامة في الشام تقول له: ختمية ـ بالتاء بدل الطاء.

طيب من وجه فيشترط استعماله على وجه التطيب، بخلاف ما إذا تداوى بالمسك وما أشبهه **(وإن لبس ثوباً مخيطاً أو غطى رأسه يوماً كاملاً فعليه دم، وإن كان أقل من ذلك فعليه صدقة)** وعن أبي يوسف رحمه الله أنه إذا لبس أكثر من

خلاف. وقيل: بل الخلاف في العراقي. ولو غسل بالصابون أو الحرض[1] لا رواية فيه، وقالوا لا شيء فيه لأنه ليس بطيب ولا يقتل **(قوله وإن لبس ثوباً مخيطاً الخ)** لا فرق في لزوم الدم بين ما إذا أحدث اللبس بعد الإحرام أو أحرم وهو لابسه فدام يوماً أو ليلة عليه، بخلاف انتفاعه بعد الإحرام بالطيب السابق عليه قبله للنص فيه ولولاه لأوجبنا فيه أيضاً. ولا فرق بين كونه مختاراً في اللبس أو مكرهاً عليه أو نائماً فغطى إنسان رأسه ليلة أو وجهه حتى يجب الجزاء على النائم لأن الارتفاق[2] حصل له، وعدم الاختيار أسقط الإثم عنه لا الموجب على ما عرف تحقيقه في مواضع. والتقييد بثوب في قوله وإن لبس ثوباً مخيطاً ليس بمعتبر المفهوم، بل لو جمع اللباس كله القميص والعمامة والخفين يوماً كان عليه دم واحد كالإيلاجات في الجماع لأنه لبس واحد وقع على جهة واحدة، وعلى القارن دمان فيما على المفرد فيه دم، وكذا لو دام على ذلك أياماً أو كان ينزعها ليلاً ويعاود لبسها نهاراً أو يلبسها ليلاً للبرد وينزعها نهاراً ما لم يعزم على الترك عند الخلع، فإن عزم عليه ثم لبس تعدد الجزاء وإن كان كفر للأول بالاتفاق، لأنه لما كفر للأول التحق بالعدم فيعتبر اللبس الثاني لبساً مبتدأ، وإن لم يكن كفر للأول فعليه كفارتان عند أبي حنيفة وأبي يوسف. وفي قول محمد: كفارة واحدة بناء على أنه ما لم يكفر فاللبس على حاله فهو واحد، بخلاف ما إذا كفر على ما قررنا، وهما يقولان لما نزع على عزم الترك نقطع حكم اللبس الأول فتعين الثاني مبتدأ. فالحاصل أن النزع مع عزم الترك يوجب اختلاف اللبسين عندهما وعنده التكفير. ولو لبس يوماً فأراق دماً ثم دام على لبسه يوماً آخر كان عليه دم آخر بلا خلاف، لأن الدوام على اللبس كابتدائه بدليل ما لو أحرم وهو مشتمل على المخيط فدام عليه بعد الإحرام يوماً إذ عليه الدم. واعلم أن ما ذكرناه من اتحاد الجزاء إذا لبس جميع المخيط محله ما إذا لم يتعدد سبب اللبس، فإن تعدد كما إذا اضطر إلى لبس ثوب فلبس ثوبين، فإن لبسهما على موضع الضرورة فعليه كفارة واحدة يتخير فيها، وكذلك نحو أن يضطر إلى لبس قميص فلبس قميصين أو قميصاً وجبة أو اضطر إلى لبس قلنسوة فلبسها مع عمامة، وإن لبسهما على موضعين موضع الضرورة وغيرهما كالقلنسوة مع القميص في الوجه الأوّل والثاني كان عليه كفارتان يتخير في إحداهما وهي ما للضرورة، والأخرى لا يتخير فيها وهي ما لغيرها، ومن صور تعدد السبب واتحاده ما إذا كان به مثلاً حمى يحتاج إلى اللبس لها ويستغني عنه في وقت زوالها فإن عليه كفارة واحدة وإن تعدد اللبس ما لم تزل عنه. فإن زالت وأصابه مرض آخر أو حمى غيرها وعرف ذلك فعليه كفارتان سواء كفر للأولى أولا عندهما. وعند محمد كفارة واحدة ما لم يكفر للأولى، فإن كفر فعليه أخرى، وكذا إذا حصره عدوّ فاحتاج إلى اللبس للقتال أياماً يلبسها إذا خرج إليه وينزعها إذا رجع فعليه كفارة واحدة ما لم يذهب هذا العدو، فإن ذهب وجاء عدّو غيره لزمه كفارة أخرى. والأصل في جنس هذه المسائل أنه ينظر إلى اتحاد الجهة واختلافها لا إلى ضرورة اللبس كيف كانت. ولو لبس للضرورة فزالت فدام بعدها يوماً أو يومين فما دام في شك من زوال الضرورة ليس عليه إلا كفارة واحدة، وإن تيقن زوالها فاستمر كان عليه كفارة أخرى لا يتخير فيها **(قوله وإن كان أقل من ذلك فعليه صدقة)** في خزانة الأكمل: في ساعة نصف صاع، وفي أقل من ساعة قبضة من بر

وما أشبهه) كالعنبر والكافور لأنها طيب بنفسها فيجب الدم باستعماله وإن كان على وجه التداوي. وقوله **(وإن لبس ثوباً مخيطاً أو**

(قوله لأنها طيب بنفسها فيجب الدم باستعماله وإن كان على وجه التداوي) أقول: قال ابن الهمام: إذا كان استعماله لعذر يتخير بين الدم والصوم والإطعام اهـ. ونحن نقول: وهو الصحيح كما سيجيء في آخر هذا الباب.

---

(١) هو الأشنان كما ذكر صاحب المصباح المنير.

(٢) الارتفاق بالشيء: الانتفاع به.

نصف يوم فعليه دم وهو قول أبي حنيفة رحمه الله أوّلاً. وقال الشافعي رحمه الله: يجب الدم بنفس اللبس لأن الاتفاق يتكامل بالاشتمال على بدنه. ولنا أن معنى الترفق مقصود من اللبس، فلا بد من اعتبار المدة ليحصل على الكمال ويجب الدم، فقدّر باليوم لأنه يلبس فيه ثم ينزع عادة وتتقاصر فيما دونه الجناية فتجب الصدقة، غير أن أبا يوسف رحمه الله أقام الأكثر مقام الكل ولو ارتدى بالقميص أو اتشح به أو ائتزر بالسراويل فلا بأس به لأنه لم يلبسه لبس المخيط وكذا لو أدخل منكبيه في القباء ولم يدخل يديه في الكمين خلافاً لزفر لأنه ما لبسه لبس القباء ولهذا يتكلف في حفظه. والتقدير في تغطية الرأس من حيث الوقت ما بيناه، ولا خلاف أنه إذا غطى جميع رأسه يوماً كاملاً يجب عليه الدم لأنه ممنوع

(**قوله فلا بد من اعتبار المدة ليحصل على الكمال**) يتضمن منع قول الشافعي: إن الارتفاق يتكامل بالاشتمال بل مجرد الاشتمال، ثم النزع في الحال لا يجد الإنسان به ارتفاقاً فضلاً عن كماله وقوله في وجه التقدير بيوم (**لأنه يلبس فيه ثم ينزع عادة**) يفيد أنه لا يقتصر على اليوم بل لبس الليلة الكاملة كاليوم لجريان المعنى المذكور فيه ونص عليه في الأسرار وغيره (**قوله غير أن أبا يوسف أقام الأكثر مقام الكل**) كما اعتبره في كشف العورة في الصلاة. وعن محمد في لبس بعض اليوم قسطه من الدم كثلث اليوم فيه ثلث الدم وفي نصفه نصفه، وعلى هذا الاعتبار يجري (**قوله لأنه لم يلبسه المخيط**) لبس المخيط أن يحصل بواسطة الخياطة اشتمال على البدن واستمساك، فأيهما انتفى انتفى لبس المخيط، ولذا قلنا فيما لو أدخل منكبيه في القباء دون أن يدخل يديه في الكمين أنه لا شيء عليه. وكذا إذا لبس الطيلسان[1] من غير أن يزرّه عليه لعدم الاستمساك بنفسه فإن زر القباء أو الطيلسان يوماً لزمه دم لحصول الاستمساك بالزر مع الاشتمال بالخياطة. بخلاف ما لو عقد الرداء أو شد الإزار بحبل يوماً كره له ذلك للشبه بالمخيط ولا شيء عليه لانتفاء الاشتمال بواسطة الخياطة. وفي إدخال المنكبين القباء خلاف زفر. ولا بأس أن يفتق السراويل إلى موضع التكة فيأتزر به وأن يلبس المكعب الذي لا يبلغ الكعب إذا كان في وسط القدم، لأن الحاصل حينئذ هو الحاصل من قطع الخفين أسفل من

غطى رأسه يوماً كاملاً فعليه دم) حكم الليلة أيضاً كذلك. وقوله (**ولنا أن معنى الترفق مقصود من اللبس**) لأنه أعد لذلك، قال الله تعالى ﴿**سرابيل تقيكم الحر**﴾ وهذا المعنى قد يمتد فيكون الارتفاق كاملاً، وقد يقصر فيصير ناقصاً، فلا بد من حد، فاصل بين الكامل والقاصر ليتعين الجزاء بحسب ذلك فقدر باليوم أو الليلة (**لأنه يلبس فيه ثم ينزع عادة**) فإنه من لبس ثوباً يليق بالنهار ينزعه بالليل، ومن لبس ثوباً يليق بالليل ينزعه بالنهار، فإذا نزع دل على تمام الارتفاق فيجب فيه الدم، وما دون ذلك تتقاصر الجناية فيه لنقصان الاتفاق فتجب الصدقة (**غير أن أبا يوسف أقام الأكثر مقام الكل**) لأن المرء قد يرجع إلى بيته قبل الليل فينزع ثيابه التي لبسها للناس، فكان اللبس في أكثر اليوم ارتفاقاً مقصوداً، ولكن هذا غير مضبوط فإن أحوال رجوع الناس إلى بيوتهم قبل الليل مختلفة، بعضهم يرجع في وقت الضحى، وبعضهم قبله، وبعضهم بعده، فكان الظاهر هو الأول.

وقوله (**ولو ارتدى بالقميص أو اتشح به**) الاتشاح هو أن يدخل ثوبه تحت يده اليمنى ويلقيه على منكبه الأيسر. وقوله (**خلافاً لزفر**) هو يقول القباء مخيط، فإذا أدخل فيه منكبيه صار لابساً للمخيط، فإن القباء يلبس هكذا عادة. وقلنا: ما لبس لبس القباء لأن العادة في ذلك الضم إلى نفسه بإدخال المنكبين واليدين لأنه مأخوذ من القبو وهو الضمن ولم يوجد (**ولهذا يتكلف في حفظه**) وعلى هذا لو زرّه ولم يدخل يديه في الكمين كان لابساً لأنه لا يتكلف إذ ذاك في حفظه وإنما أعاد قوله (**والتقدير في تغطية الرأس**) ليبني عليه الفروع. وقوله (**ما بيناه**) هو ما قال أو غطى رأسه يوما كاملا. وقوله (**ولا خلاف أنه إذا غطى جميع رأسه**)

(**قوله لأن المرء قد يرجع إلى بيته**) أقول: فيه كلام.

(**قال المصنف: لأنه لم يلبسه لبس المخيط**) أقول: لبس المخيط أن يحصل بواسطة الخياطة اشتمال على البدن واستمساك فأيهما انتفى انتفى لبس المخيط (**قوله وقوله يعتاده بعض الناس كالأتراك والأكراد فإنهم يغطون رءوسهم بالقلانس الصغار ويعدون ذلك رفقاً كاملاً**) أقول: فيه كلام.

---

(١) الطَّيْلَسان: من لباس العجم. والجمع طيالسة.

عنه، ولو غطى بعض رأسه فالمروى عن أبي حنيفة رحمه الله أنه اعتبر الربع اعتباراً بالحلق والعورة، وهذا لأن ستر البعض استمتاع مقصود يعتاده بعض الناس، وعن أبي يوسف رحمه الله أنه يعتبر أكثر الرأس اعتباراً للحقيقة **(وإذا حلق ربع رأسه أو ربع لحيته فصاعداً فعليه دم، فإن كان أقل من الربع فعليه صدقة)** وقال مالك رحمه الله: لا يجب إلا بحلق الكل. وقال الشافعي رحمه الله يجب بحلق القليل اعتباراً بنبات الحرم. ولنا أن حلق بعض الرأس ارتفاق كامل لأنه

الكعبين، وقد ورد النص بإطلاق ذلك، بخلاف الجورب فإنه كالخف فلبسه يوماً موجب للدم **(قوله ولو غطى بعض رأسه فالمروى عن أبي حنيفة اعتبار الربع)** إن بلغ قدر الربع فدام يوماً لزمه دم **(اعتباراً بالحلق والعورة)** حيث يلزم الدم بحلق ربع الرأس أو اللحية وفساد الصلاة بكشف ربع العورة. وقوله **(وهذا لأن ستر البعض استمتاع مقصود يعتاده بعض الناس)** يصلح إبداء للجامع: أي العلة التي بها وجب في حلق الربع الدم وهي الارتفاق به على وجه الكمال وإن كان هناك أكمل منه ثابتة في تغطية البعض ولذا يعتاده بعض الناس، وإنما يعتاده تحصيلاً للارتفاق وإلا كان عبثاً، وإن كان الجامع هذا فلا يصح اعتبار العورة أصلا لانتفاء هذا الجامع. إذ ليس فساد الصلاة بانكشاف الربع لذلك بل لعدّه كثيراً عرفا وليس الموجب هذا هنا؛ ألا ترى أن أبا حنيفة لم يقل بإقامة الأكثر مقام الكل في اليوم أو الليلة الواقع فيهما التغطية واللبس، لأن النظر هنا ليس إلا لثبوت الارتفاق كاملاً وعدمه، وكذا إذا غطى ربع وجهه أو غطت المرأة ربع وجهها **(قوله وعن أبي يوسف أنه يعتبر أكثر الرأس اعتباراً للحقيقة)** ولم يذكر لمحمد قولاً. ونقل في البدائع عن نوادر ابن سماعة عن محمد رحمه الله. عين هذا القول، ولم يحك خلافاً في الأصل. وهذا القول أوجه النظر لأن المعتبر الارتفاق الكامل، واعتياد تغطية البعض دليل على تحصيله به، لكن ذلك البعض المعتاد ليس هو الربع، فإن ما يفعله من نعلم من اليمانيين الذين يلبسون السرقوج يشدّونه تحت الحنك تغطية البعض الذي هو الأكثر، فإن البادي منهم هو الناصية ليس غير، ولعل تغطية مجرد الربع فقط على وجه يستمسك مما لم يتحقق إلا أن يكون نحو جبيرة تشد. وحينئذ ظهر أن ما عينه جامعاً في الحلق غير صحيح لأن العلة في الأصل حصول الارتفاق كاملاً بحلق الربع بدليل القصد إليه على وجه العادة، والثابت في الفرع الاعتياد بتغطية البعض الذي هو الأكثر لا الأقل، وهو الدليل على الارتفاق به فلم يتحد في الأصل والفرع، ولذا لم يعين المصنف رحمه الله في الفرع سوى مطلق البعض، فإن عني به الربع منعنا وجوده في الفرع. ومن فروع اعتبار الربع ما لو عصب المحرم رأسه بعصابة أو وجهه يوما أو ليلة فعليه صدقة، إلا أن يأخذ قدر الربع. ولو عصب موضعاً آخر من جسده لا شيء عليه وإن كثر، لكنه يكره من غير عذر كعقد الإزار وتخليل الرداء لشبه المخيط، بخلاف لبس المرأة القفازين لأن لها أن تستر بدنها بمخيط وغيره فلم يكره لها. ولا بأس أن يغطي أذنيه وقفاه ومن لحيته ما هو أسفل من الذقن بخلاف فيه وعارضه وذقنه. ولا بأس أن يضع يده على أنفه دون ثوب. وعلى القارن في جميع ما تقدم أن فيه دماً أو صدقة دمان أو صدقتان لما سنذكر **(قوله ولنا أن حلق بعض الرأس الخ)** هذا هو الفرق الموعود بين حلق الربع وتطييب الربع. وقوله لأنه معتاد صريح في أن الحكم بحصول كمال الارتفاق بذلك البعض مستدل عليه بالقصد إليه على وجه الاعتياد، وقدمنا ما يغني فيه، وممن يفعله بعض الأتراك والعلوية فإنهم يحلقون

ظاهر، وقوله **(يعتاده بعض الناس)** كالأتراك والأكراد فإنهم يغطون رءوسهم بالقلانس الصغار ويعدّون ذلك رفقاً كاملاً **(وعن أبي يوسف أنه يعتبر أكثر الرأس اعتبارا للحقيقة)** أي لحقيقة الكثرة، إذ حقيقتها إنما تثبت إذا قابلها أقل منها والربع والثلث كثير حكماً لا حقيقة. وقوله **(وإذا حلق ربع رأسه)** ظاهر **(وقال مالك: لا يجب إلا بحلق الكل)** عملاً بظاهر قوله تعالى ﴿ولا تحلقوا رءوسكم﴾ فإن الرأس اسم للكل **(وقال الشافعي: يجب بحلق القليل)** وهو ثلاث شعرات، وعلق الحكم باسم الجنس والحكم المعلق باسم الجنس يتأدى بأدنى ما ينطلق عليه الاسم كما في نبات الحرم **(ولنا أن حلق بعض الرأس ارتفاق كامل لأنه معتاد)** فإن الأتراك يحلقون أوساط رءوسهم وبعض العلوية يحلقون نواصيهم لابتغاء الراحة والزينة، والارتفاق الكامل تتكامل به الجناية كما تقدم

معتاد فتتكامل به الجناية وتتقاصر فيما دونه بخلاف تطييب ربع العضو لأنه غير مقصود، وكذا حلق بعض اللحية معتاد بالعراق وأرض العرب (**وإن حلق الرقبة كلها فعليه دم**) لأنه عضو مقصود بالحلق (**وإن حلق الإبطين أو أحدهما فعليه دم**) لأن كل واحد منهما مقصود بالحلق لدفع الأذى ونيل الراحة فأشبه العانة. ذكر في الإبطين الحلق ههنا وفي الأصل النتف وهو السنة (**وقال أبو يوسف ومحمد**) رحمهما الله (**إذا حلق عضواً فعليه دم، وإن كان أقل فطعام**) أراد به الصدر

نواصيهم فقط، وكذا حلق بعض اللحية معتاد بأرض العراق والعرب وبعض أهل المغرب، إلا أن في هذا احتمال أن فعلهم للراحة أو الزينة فتعتبر فيه الكفارة احتياطاً لأن هذه الكفارة مما يحتاط في إثباتها بدليل لزومها مع الأعذار وقوله لأنه غير مقصود، يعني العادة أن كل من مس طيباً لقصد التطيب كماء ورد أو طيب عمم به يديه مسجاً بل ويمسح بفضله وجهه أيضاً، بخلاف الاقتصار على بعضه فإنما يكون غالباً عند قصد مجرد إمساكه للحفظ أو للملاقاة من غير قصد أو لغاية القلة في الطيب نفسه فتتقاصر الجناية فيما دون العضو فتجب الصدقة. ثم ما ذكر من أن في حلق ربع الرأس أو اللحية دماً من غير خلاف موافق لعامة الكتب وهو المصحح لا ما في جامعي شمس الأئمة وقاضيخان أن على قولهما في الجميع الدم وفي الأقل منه الطعام. وعن أبي يوسف أن في حلق الأكثر الدم. وعن محمد رحمه الله: يجب الدم بحلق العشر لأنه يقدر به الأشياء الشرعية فيقام مقام الكل احتياطاً. هذا فلو كان أصلع على ناصيته أقل من ربع شعرها فإنما فيه صدقة، وكذا لو حلق كل رأسه وما عليه أقل من ربع شعره، وإن كان عليه قدر ربع شعره لو كان شعر رأسه كاملاً ففيه دم، وعلى هذا يجيء مثله فيمن بلغت لحيته الغاية في الخفة. وفي المرغيناني: حلق رأسه وأراق دماً ثم حلق لحيته وهو في مقام واحد فعليه دم آخر، ولو حلق رأسه ولحيته وإبطيه وكل بدنه في مجلس واحد فدم واحد، وإن اختلفت المجالس فلكل مجلس موجب جنايته فيه عندهما. وعند محمد دم واحد وإن اختلفت المجالس ما لم يكفر للأول، وتقدم في الطيب مثله. اعتبره بما لو حلق في مجلس ربع رأسه وفي آخر ربعاً آخر حتى أتمها في أربعة مجالس يلزمه دم واحد اتفاقاً ما لم يكفر للأوّل. والفرق لهما أن هذه جناية واحدة وإن تعددت المجالس لاتحاد محلها وهو الرأس. هذه فأما ما في مناسك الفارسي من قوله وما سقط من شعرات رأسه ولحيته عند الوضوء لزمه كفّ من طعام إلا أن تزيد على ثلاث شعرات، فإن بلغ عشراً لزمه دم. وكذا إذا خبز فاحترق ذلك غير صحيح لما علمت من أن القدر الذي يجب فيه الدم هو الربع من كل منهما نعم في الثلاث كف من طعام عن محمد، وهو خلاف ما في فتاوى قاضيخان قال: وإن نتف من رأسه أو أنفه أو لحيته شعرات ففي كل شعرة كف من طعام، وفي خزانة الأكمل في خصلة نصف صاع (**قوله لأنها عضو مقصود بالحلق**) يفعل ذلك كثير من الناس للراحة والزينة (**قوله وإن حلق الإبطين أو أحدهما فعليه دم**) المعروف هذا الإطلاق. وفي فتاوي قاضيخان في الإبط إن كان كثير الشعر يعتبر فيه الربع لوجوب الدم وإلا

(**وتتقاصر فيما دونه**) وفي قوله فتتكامل به الجناية إشارة إلى دفع قول مالك فإنه قال بحلق كل الرأس تتكامل الجناية، فأشار إلى أن الجناية تتكامل بالبعض أيضاً. وفي قوله وتتقاصر فيما دونه إشارة إلى نفي قول الشافعي رحمه الله إنه يجب الجزاء بالقليل، فأشار إلى أن الجناية في القليل قاصرة فكيف توجب الدم. وأما حلق اللحية فهو متعارف، فإن الأكاسرة كانوا يحلقون لحى شجعانهم، وكذلك الأخذ من اللحية مقدار الربع ومايشبهه معتاد بالعراق وأرض العرب، فكان مقصوداً بالارتفاق كحلق الرأس فألحق به احتياطاً لإيجاب الكفارة في المناسك فإنها مبنية على الاحتياط حتى وجبت بالأعذار، بخلاف تطييب ربع العضو لأنه غير مقصود، إذ العادة في الطيب ليست في الاقتصار على الربع فكان العضو الكامل في الطيب كالربع في الحلق في حق الكفارة (**وإن حلق الرقبة كلها فعليه دم**) لأنه عضو مقصود بالحلق (**وإن حلق الإبطين أو أحدهما فعليه دم، لأن كل واحد منهما مقصود بالحلق لدفع الأذى ونيل الراحة فأشبه العانة**) قيل إذا كان كل واحد من الإبطين مقصوداً بالحلق وجب أن يجب بحلقهما دمان. وأجيب بأن جنايات المحرم إذا كانت من نوع واحد يجب فيها ضمان واحد، ألا ترى أنه إذا أزال شعر جميع بدنه بالتنوّر لم يلزمه إلا دم واحد (**ذكر في الإبطين الحلق ههنا**) يعني في الجامع الصغير (**وفي الأصل**) أي المبسوط (**والنتف وهو السنة**) بخلاف

والساق وما أشبه ذلك، لأنه مقصود بطريق التنوّر فتتكامل بحلق كله وتتقاصر عند حلق بعضه **(وإن أخذ من شاربه فعليه)** طعام **(حكومة عدل)** ومعناه أنه ينظر أن هذا المأخوذ كم يكون من ربع اللحية فيجب عليه الطعام بحسب ذلك،

فالأكثر **(قوله وقال أبو يوسف ومحمد)** تخصيص قولهما ليس لخلاف أبي حنيفة بل لأن الرواية في ذلك محفوظة عنهما. وقوله أراد به الساق والصدر وما أشبه ذلك تفسير المراد بما هو أخص من مؤدى اللفظ ليخرج بذلك الرأس واللحية فإن في الربع من كل منها الدم، بخلاف هذه الأعضاء والفارق العادة، ثم جعله الصدر والساق مقصودين بالحلق موافق لجامع فخر الإسلام مخالف لما في المبسوط ففيه متى حلق عضواً مقصوداً بالحلق فعليه دم، وإن حلق ما ليس بمقصود فصدقه، ثم قال: ومما ليس بمقصود حلق شعر الصدر والساق، ومما هو مقصود حلق الرأس والإبطين وهذا أوجه. وقوله لأنه مقصود بطريق التنوّر مدفوع بأن القصد إلى حلقهما إنما هو في ضمن غيرهما إذ ليست العادة تنوير الساق وحده بل تنوير المجموع من الصلب إلى القدم فكان بعض المقصود بالحلق. نعم كثيراً ما يعتادون تنوير الفخذ مع ما فوقه دون الساق وقد يقتصر على العانة أو مع الصلب، وإنما يفعل هذا للحاجة، أما الساق وحده فلا، فالحق أن يجب في كل منهما الصدقة، واعلم أنه يجمع المتفرق في الحلق كما في الطيب **(قوله فإن أخذ من شاربه)** أو أخذه كله أو حلقه **(فعليه طعام هو حكومة عدل)** بأن ينظر إلى المأخوذ ما نسبته من ربع اللحية فيجب بحسابه، فإن كان مثل ربع ربعها لزمه قيمة ربع الشاة أو ثمنها فثمنها وهكذا، وفي المبسوط خلاف هذا قال: ولم يذكر في الكتاب ما إذا حلق شاربه، وإنما ذكر إذا أخذ من شاربه فعليه الصدقة، فمن أصحابنا من يقول: إذا حلق شاربه يلزمه الدم لأنه مقصود بالحلق تفعله الصوفية وغيرهم، والأصح أنه لا يلزمه الدم لأنه طرف من اللحية وهو مع اللحية كعضو واحد، وإذا كان الكل عضواً واحداً لا يجب بما دون الربع منه الدم والشارب دون الربع من اللحية فتكفيه الصدقة في حلقه اهـ. وما في الهداية إنما يظهر تفريعه على قول محمد في تطييب بعض العضو حيث قال: يجب بقدره من الدم، أما على ما عرف من جادّة ظاهر المذهب وهو أن ما لم يجب فيه الدم تجب فيه الصدقة مقدرة بنصف صاع إلا فيما يستثنى فلا، ثم على تقدير التفريع على قول محمد فالواجب أن ينظر إلى نسبة المأخوذ من ربع اللحية معتبراً معها الشارب كما يفيده ما في المبسوط من كون الشارب طرفاً من اللحية هو معها عضو واحد لا أنه ينسب إلى ربع اللحية غير معتبر الشارب معها، فعلى هذا إنما يجب ربع قيمة الشاة إذا بلغ المأخوذ من الشارب ربع المجموع من اللحية مع

العانة، فإن السنة فيها الحلق لما جاء في الحديث «عشر من الفطرة، منها الاستحداد» وتفسيره حلق العانة بالحديد **(وقال أبو يوسف ومحمد: إذا حلق عضواً فعليه دم)** قيل: قولهما بيان لقول أبي حنيفة رحمه الله لا أنه خالفهما في ذلك، وإنما خصا بالذكر لأن الرواية محفوظة عنهما. وقوله **(أراد به)** أي بقوله عضواً **(الصدر والساق وما أشبه ذلك)** مثل الفخذ والعضد فإن قيل: الجناية بالحلق إنما تتكامل إذا كان العضو مقصوداً بالحلق وما ذكرتم ليس كذلك. قلت: هذا الذي ذكرت هو ما ذكر في المبسوط. قال بعد ما ذكر حلق الرأس: ثم الأصل بعد هذا أنه متى حلق عضواً مقصوداً بالحلق من بدنه قبل أوان التحلل فعليه دم، وإن حلق ما ليس بمقصود فعليه صدقة، ثم قال: ومما ليس بمقصود حلق شعر الصدر والساق، ولكن المصنف ذكر ما هو الموافق لرواية الجامع الصغير لفخر الإسلام نظراً إلى أنه مقصود بالتنوّر: أي إزالته بالنورة، ولا فرق عند الأئمة الأربعة في إزالة الشعر بين الحلق والنتف والتنوّر فكانت الجناية بحلق كله كاملة وبحلق بعضه قاصرة. وقوله **(وإن أخذ من شاربه)** ظاهر. وقيل الشارب عضو مقصود بالحلق، فإن من عادة بعض الناس حلق الشارب دون اللحية، فكان الواجب تكامل الجناية بحلقه وأجيب بأنه مع اللحية في الحقيقة عضو واحد لاتصال البعض بالبعض فلا يجعل في حكم أعضاء متفرقة كالرأس: فإن من العلوية من عادته حلق

(قال المصنف: أراد به الصدر والساق) أقول: تفسير للمراد بما هو أخص من مؤدى اللفظ ليخرج بذلك الرأس واللحية فإن في الربع من كل منهما الدم بخلاف هذه الأعضاء والفارق العادة، ثم جعله الصدر والساق مقصودين بالحلق موافق لجامع فخر الإسلام مخالف لما في المبسوط، ففيه متى حلق عضواً مقصوداً بالحلق فعليه دم، وإن حلق ما ليس بمقصود فصدقة.

حتى لو كان مثلاً مثل ربع الربع تلزمه قيمة ربع الشاة، ولفظة الأخذ من الشارب تدل على أنه هو السنة فيه دون الحلق، والسنة أن يقص حتى يوازي الإطار. قال (وإن حلق موضع المحاجم فعليه دم عند أبي حنيفة) رحمه الله (وقالا: عليه صدقة) لأنه إنما يحلق لأجل الحجامة وهي ليست من المحظورات فكذا ما يكون وسيلة إليها، إلا أن فيه إزالة شيء من التفث فتجب الصدقة. ولأبي حنيفة رحمه الله أن حلقه مقصود لأنه لا يتوسل إلى المقصود إلا به، وقد وجد إزالة التفث

الشارب لا دونه، وإذا أخذ المحرم من شارب حلال أطعم ما شاء (قوله ولفظة الأخذ تدل على أنه هو السنة فيه دون الحلق) يشير إلى خلاف ما ذكر الطحاوي في شرح الآثار حيث قال: القص حسن، وتفسيره أن يقص حتى ينتقص عن الإطار وهو بكسر الهمزة ملتقى الجلدة واللحم من الشفة، وكلام المصنف على أن يحاذيه. ثم قال الطحاوي: والحلق أحسن، وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد والمذهب عند بعض المتأخرين من مشايخنا أن السنة القص اهـ. فالمصنف إن حكم بكون المذهب القص أخذا من لفظ الأخذ في الجامع الصغير فهو أعم من الحلق لأن الحلق أخذ، والذي ليس أخذ هو النتف، فإن ادعى أنه المتبادر لكثرة استعماله فيه منعناه، وإن سلم فليس المقصود في الجامع هنا بيان أن السنة هو القص أولاً بل بيان ما في إزالة الشعر على المحرم، ألا ترى أنه ذكر في الإبط الحلق ولم يذكر كون المذهب فيه استنان الحلق، فعلم أن المقصود ذكر ما يفيد الإزالة بأيّ طريق حصلت لتعيين حكمه، وأما الحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام «خمس من الفطرة: الختان، والاستحداد، وقص الشارب، وتقليم الأظفار، ونتف الآباط[1]» فلا ينافي ما يريده بلفظ الحلق، فإن المراد منه المبالغة في الاستئصال عملاً بقوله عليه الصلاة والسلام في الصحيحين «أحفوا الشوارب[2]» وهو المبالغة في القطع، وبأي شيء حصل حصل المقصود غير أنه بالحلق بالموسى أيسر منه بالمقصة، وقد يكون بالمقصة أيضاً مثله، وذلك بخاص منها يضع للشارب فقط. فقول الطحاوي: الحلق أحسن من القص يريد القص الذي لم يبلغ ذلك المبلغ في المبالغة، فإن عند أهل الصناعة قصا يسمونه قص حلاقة (قوله لأنه لا يتوسل إلى المقصود إلا به) يفيد أنه إذا لم تترتب الحجامة على حلق موضع المحاجم لا يجب الدم لأنه أفاد أن كونه مقصوداً إنما هو للتوسل به إلى الحجامة، فإذا لم تعقبه الحجامة لم يقع وسيلة فلم يكن مقصوداً فلا يجب إلا الصدقة. وعبارة شرح الكنز واضحة في ذلك حيث قال في دليلهما: ولأنه قليل فلا يوجب الدم، كما إذا حلقه لغير الحجامة،

مقدم الرأس وذلك لا يدل على أن كله ليس بعضو واحد، وقوله (تدل على أنه هو السنة فيه دون الحلق) هو المذهب عند بعض المتأخرين من مشايخنا لما روي عن النبي ﷺ أنه قال «عشرة من فطرتي وفطرة إبراهيم خليل الرحمن وذكر من جملتها قص الشارب» وقوله (حتى يوازي الإطار) قال في المغرب: إطار الشفة ملتقى جلدتها ولحمتها مستعار من إطار المنخل والدف. قال (وإن حلق موضع المحاجم فعليه دم) المراد بالمحاجم ههنا جمع محجم اسم آلة من الحجامة بدليل ذكر اسم الموضع فلا يصح أن يكون جمع محجم بفتح الميم اسم موضع من الحجامة، ودليلهما ظاهر. وأما دليل أبي حنيفة ففيه اشتباه لأنه جعل حلقه مقصوداً ووسيلة وهما متنافيان، وأجيب بأنه لم يقل بأن حلقه مقصود لذاته بل قال مقصوداً، وما لا يتم المقصود لذاته إلا به فهو مقصود،

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ٥٨٨٩ و ٥٨٩١ و ٦٢٩٢ ومسلم ٢٥٧ وأبو داود ٤١٩٨ والترمذي ٢٧٥٦ والنسائي ١/ ١٤، ١٥ وأحمد ٢/ ٢٣٩، ٢٨٣، ٤١٠ والطيالسي ٦٤١ كلهم عن الزهري عن ابن المسيب عن أبي هريرة مرفوعاً وهذا إسناد كالشمس. والاستحداد: استعمال الحديدة في العانة: أفاده السندي.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ٥٨٩٢ ومسلم ٢٥٩ والترمذي ٢٧٦٣ والنسائي ١/ ١٦ وأحمد ٢/ ١٦ كلهم من حديث ابن عمر. خالفوا المشركين، ووفروا اللِّمى، وأحفوا الشوارب.

كان ابن عمر إذا حج أو اعتمر قبض على لحيته فما فضل أخذ. هذا لفظ البخاري.

ولفظ مسلم والباقين: أحفوا الشوارب، وأعفوا اللِّحى.

وأخرجه البخاري ٥٨٩٣ من حديث ابن عمر بلفظ: أنهكوا الشوارب، وأعفوا اللحى. وبنحوه أبو داود ٤١٩٩ وورد من حديث أبي هريرة بنحوه أخرجه مسلم ٢٦٠.

فائدة: جاء في فتح الباري ١٠/ ٣٤٧ ما ملخصه: قال النووي: المختار قص الشارب حتى يبدو طرف الشفة، ولا يحفه من أصله. وقال النووي في =

عن عضو كامل فيجب الدم **(وإن حلق رأس محرم بأمره أو بغير أمره فعلى الحالق الصدقة وعلى المحلوق دم)** وقال الشافعي رحمه الله: لا يجب إن كان بغير أمره بأن كان نائماً لأن من أصله أن الإكراه يخرج المكره من أن يكون مؤاخذاً بحكم الفعل والنوم أبلغ منه. وعندنا بسبب النوم والإكراه ينتفي المأثم دون الحكم وقد تقرر سببه، وهو ما نال من

وفي دليله أن حلقه لمن يحتجم مقصود وهو المعتبر بخلاف الحلق لغيرها، فظهر لك أن التركيب الصالح في وجه قولهما عبارة شرح الكنز، بخلاف تركيب الكتاب حيث قال: الحجامة ليست بمحظورة، فكذا ما يكون وسيلة إليها فإنه يفيد نفي حظر هذا الحلق للحجامة إذ لا تفعل الحجامة إلا للحاجة إلى تنقيص الدم فلا يكون الحلق محظوراً، ولازم هذا ليس إلا عدم وجوب الصدقة عيناً بل يتخير بين ذلك والصوم، وليس المقصود هذا بل لزوم الصدقة عيناً بمعنى عدم دخول الدم في كفارة هذا الحلق خلافاً لأبي حنيفة، وعدم الحظر لا يستلزمه، وقوله في وجه قول أبي حنيفة رحمه الله **(وقد وجد إزالة التفث عن عضو كامل)** يريد أن هذا الموضع في حق الحجامة كامل **(قوله وإن حلق رأس محرم)** الفاعل ضمير المحرم لأن الضمائر في الأفعال كلها مثل فإن خضب رأسه بالحناء، فإن ادّهن بزيت وإن لبس ثوباً مخيطاً أو غطى رأسه للمحرم بعد ما صرح به في أول الباب إذ قال إذا تطيب المحرم ولهذا قال بعده وكذا إذا كان الحالق حلالاً لا يختلف الجواب في المحلوق رأسه، إلا أن تعيين المحلوق رأسه بنفي اختلاف الجواب غير مفيد. والحاصل أنه إما أن يكونا محرمين أو حلالين، أو الحالق محرماً والمحلوق رأسه حلالاً أو قلبه، وفي كل الصور على الحالق صدقه إلا أن يكونا حلالين وعلى المحلوق دم إلا أن يكون حلالاً ولا يتخير فيه وإن كان بغير إرادته بأن يكون مكرهاً أو نائماً لأنه عذر من جهة العباد، بخلاف المضطر فإذا حلق الحلال رأس محرم فقد باشر قطع ما استحق الأمن بالإحرام، إذ لا فرق بين لا تحلقوا حتى تجلوا وبين لا تعضدوا شجر الحرم، فإذا استحق الشجر نفسه الأمن من هذه العبارة استحق الشعر أيضاً الأمن فيجب بتفويته الكفارة بالصدقة، وإذا حلق المحرم رأس حلال فالارتفاق الحاصل له برفع تفث غيره، إذ لا

وإن كان لغيره فلا تنافي بينهما. بقي الكلام في أن المراد بالمقصود أعم من أن يكون لذاته أو لغيره. وقوله **(عن عضو كامل)** يعني أن هذا الموضع في حق الحجامة عضو كامل، قوله **(وإن حلق)** يعني المحرم **(رأس محرم بأمره أو بغير أمره)** الحالق والمحلوق رأسه إما أن يكون حلالين أو محرمين، أو الحالق حلال والمحلوق محرم أو بالعكس من ذلك، فالأول لا كلام فيه، والثاني على الحالق فيه صدقة سواء حلق بأمر المحلوق أو بغير أمره، خلافاً للشافعي فيهما فإنه يقول: لا شيء على الحالق مطلقاً لأن الموجب هو الارتفاق، وهو لا يتحقق بحلق شعر غيره، ولا على المحلوق **(إذا كان بغير أمره بأن كان نائماً لأن من أصله أن الإكراه يخرج المكره من المؤاخذة بحكم الفعل والنوم أبلغ منه)** لأن القصد يفسد باكراه وينعدم بالنوم، وقلنا في الحالق: إن إزالة ما ينمو من بدن الإنسان من محظورات الإحرام لاستحقاقه الأنسان بمنزلة نبات الحرم، وتناول محظورات الإحرام يوجب الجزاء سواء كان في بدنه أو في غير بدنه كما في نبات الحرم فلا يفترق الحال بين شعره وشعر غيره، إلا أن الجناية في شعره متكاملة فيلزما فيه الدم وفي غيره الصدقة، وفي المحلوق رأسه تقرر السبب وهو نيل الراحة والزينة وذلك يوجب الدم والنوم والإكراه لا يصلحان مانعين لأن المأثم ينتفي بها دون الحكم. قيل: ذكر المصنف ههنا أن بحلق الشعر تحصل الزينة فتجب الكفارة، وذكر في الديات من هذا الكتاب أن في شعر الرأس الدية لأنه يفوت به منفعة الجمال وذلك تناقض لأن الجمال هو الزينة. وأجيب بأنه جمال من حيث الخلقة ولهذا يتكلف عادمه في ستره، ويحصل بحلقه زينة إزالة الشعث والتفل، وإذا اختلفت الجهة زال التناقض، وقوله

= شرح المهذب: هذا مذهبنا.

وقال الطحاوي: لم أر عن الشافعي في هذا الأمر نصّاً. ورأينا أصحابه المزني والربيع يحفون. وكان أبو حنيفة وأصحابه يقولون: الإحفاء أفضل من التقصير.

وقال ابن القاسم عن مالك: إحفاء الشارب عندي مثلة والمراد بالحديث المبالغة. وقال أشهب: سألت مالكاً عمن يحفي شاربه فقال: أرى، أن يوجه ضرباً. وقال فيمن يحلق شاربه: هذه بدعة ظهرت في الناس.

وقال الأثرم كان أحمد يحفي شاربه ونص على أنه أولى من القص.

وذهب الطبري إلى التخيير في ذلك. ويرجح قول الطبري في ثبوت كلا الأمرين اهـ.

ونقل ابن الهمام عن الطحاوي قوله: والمذهب عند بعض المتأخرين من مشايخنا أن السنة القص. وهذا ما تميل إليه النفس والله تعالى أعلم.

الراحة والزينة فيلزمه الدم حتماً، بخلاف المضطر حيث يتخير لأن الآفة هناك سماوية وههنا من العباد، ثم لا يرجع المحلوق رأسه على الحالق، لأن الدم إنما لزمه بما نال من الراحة فصار كالمغرور في حق العقر، وكذا إذا الحالق حلالاً لا يختلف الجواب في حق المحلوق رأسه، وأما الحالق تلزمه الصدقة في مسألتنا في الوجهين. وقال الشافعي

شك في تأذي الإنسان بتفث غيره يجده من رأى ثائر الرأس شعثها وسخ الثوب تفل الرائحة، وما سن غسل الجمعة بل ما كان واجباً إلا لذلك التأذي إلا أنه دون التأذي بتفث نفسه فقصرت الجناية فوجبت الصدقة. والمصنف أجرى الوجه الأول في هذا، وقد يمنع بأن استحقاق الشعر الأمن إنما هو بالنسبة إلى من قام به الإحرام حالقاً أو محلوقاً، فإن خطاب لا تحلقوا للمحرمين فلذا خصصنا به الأول. بقي أن المحرم إذا حلق رأس المحرم اجتمع فيه تفويت الأمن المستحق، والارتفاق بإزالة تفث غيره، وقد كان كل منهما بانفراده موجباً للصدقة، فربما يقال تتكامل الجناية بهذا الاجتماع فتقضي وجوب الدم على الحالق كما قال أبو حنيفة في الادهان بالزيت البحت حيث أوجب الدم لاجتماع أمور لو انفرد كل منها لم يوجبه كتليين الشعر وأصالته للطيب وقتل الهوام فتكاملت الجناية بهذه الجملة فوجب الدم. وتقرير الخلاف مع الشافعي ظاهر من الكتاب، فمبنى عدم إلزام المحرم شيئاً أذا كان غير مختار بالتقدم غير مرة في الصلاة والصوم من أن عدمه يسقط الحكم عنده وعندنا لا. ومبنى عدمه عنده على الحالق مطلقاً عدم الموجب، أما إن كان حلالاً فلأن الحلق غير محرّم عليه، وإن كان محرماً فكذلك لأن الارتفاق لم يحصل له وهو الموجب عليه. فإن قيل: قد باشر أمراً محظوراً وهو إعانة المحلوق المحرم على المعصية إن كان باختياره وبغير اختياره أولى. قلنا: المعاصي إنما هي أسباب لعقوبة الإحلال، وليس كل معصية توجب جزاء في أحكام الدنيا إلا بالنص وهو منتف في الحالق فنقول: أما الحلال فألحقناه بقاطع شجر الحرم بجامع تفويت أمن مستحق مستعقب للجزاء. والواجب اتباع الدليل لا بقيد كونه نصاً. وأما المحرم فلأن المؤثر للجزاء في حقه هو نيل الارتفاق بقضاء التفث، فإن كان على وجه الكمال كان الجزاء دماً وإلا فصدقه. وقيد الإضافة إلى نفسه ملغى إذا لم يثبت اعتباره وعقلية استقلال ما سواه ثابتة. والحاصل أن نفسه محل والمحل لا يدخل في التعليل وإلا امتنع القياس. فالأصل إلغاء المحال إلا أن يدل على قصد تخصيص الحكم به دليل لا مردّ له، خصوصاً إذا لم يتوقف عليه مناسبة المناسب فيتعدى من نفسه إلى غيره إذا وُجد فيه تمام المؤثر وقصورها ردّها إلى الصدقة. وقد يقال: مباشرة الفعل الذي به قضاء التفث إن كان جزء العلة ولو حكما بأن يأذن المحرم في حلق رأسه لزم عدم الجزاء على النائم بحلق رأسه وإلا لزم الجزاء إذا نظر إلى ذي زينة مفضى التفث، فإن اختير الثاني وادعى أن الارتفاق لا يحصل بمجرد رؤية كما قلنا بنفي الجزاء في مجرد اللبس لذلك عكره ما لو فرض طولها يوماً مع محادثته وصحبته واستنشاق طيبه، ولو كان إلى شيء لقلت باختيار الأول ونفي الجزاء عن النائم والمكره، ولا يلزمني هذا في كل موضع كالصلاة وغيرها لأن الفساد فيها مثلاً علق بمجرد وجود الكلام مثلاً، وهنا قد فرض تعليق الجزاء بالارتفاق الكائن عن مباشرة السبب ولو حكماً **(قوله فصار كالمغرور)** يعني كما لا يرجع بالعقر[1] مَنْ غَرَّهُ بحرية من تزوج بها إذا ظهرت أمة بعد الدخول لأن بدله وهو ما ناله من اللذة والراحة حصل للمغرور فيكون البدل الآخر عليه دون الغارّ،

(بخلاف المضطر) متصل بقوله حتماً: أي بخلاف المحرم المضطر إلى حلق رأسه، فإنه إذا حلقه يخير إن شاء ذبح شاة وإن شاء تصدق على ستة مساكين وإن شاء صام ثلاثة أيام **(لأن الآية هنالك سماوية، وفي صورة النزاع من العباد ثم المحلوق رأسه لا يرجع على الحالق بما وجب عليه من الدم)** وقال بعض العلماء: يرجع لأنه هو الذي أوقعه في هذه العهدة فكأنه أخذ هذا القدر من ماله. وقلنا **(الدم إنما لزمه بما نال من الراحة فصار كالمغرور)** إذا ضمن العقر لا يرجع على الغارّ لأنه في مقابلة ما استوفاه من منافع البضع. وقوله **(وكذا إذا كان الحالق حلالا)** هو الوجه الثالث من الأقسام العقلية وليس فيه على الخالق شيء بالاتفاق وفي

. . . . . .

(١) العقر: بضم العين. صداق المرأة إذا أتيت بشبهة.

رحمه الله: لا شيء عليه وعلى هذا الخلاف إذا حلق المحرم رأس حلال. له أن معنى الارتفاق لا يتحقق بحلق شعر غيره وهو الموجب. ولنا أن إزالة ما ينمو من بدن الإنسان من محظورات الإحرام لاستحقاقه الأمان بمنزلة نبات الحرم فلا يفترق الحال بين شعره وشعر غيره إلا أن كمال الجناية في شعره (فإن أخذ من شارب حلال أو قلم أظافيره أطعم ما شاء) والوجه فيه ما بينا. ولا يعرى عن نوع ارتفاق لأنه يتأذى بتفث غيره وإن كان أقل من التأذي بتفث نفسه فيلزمه الطعام (وإن قص أظافير يديه ورجليه فعليه دم) لأنه من المحظورات لما فيه من قضاء التفث وإزالة ما ينمو من البدن، فإذا قامها كلها فهو ارتفاق كامل فيلزمه الدم، ولا يزاد على دم إن حصل في مجلس واحد لأن الجناية من نوع واحد، فإن كان في مجالس فكذلك عند محمد رحمه الله لأن مبناها على التداخل فأشبه كفارة الفطر إلا إذا تخللت الكفارة

كذلك لا يرجع المحلوق رأسه على الحالق بغير إذن لأن سببه اختص به (قوله فإن أخذ من شارب حلال أو قلم أظافيره أطعم ما شاء) أما في الشارب فلا شك، وأما في قلم الأظافير فمخالف لما في المبسوط، فأصل الجواب في قص الأظفار هنا كالجواب في الحلق، وفي المحيط أيضاً قال: عليه صدقة. هذا وعن محمد رواية لا يضمن في قص الأظفار واعلم أن صريح عبارة الأصل في المبسوط. وفي الكافي للحاكم في الحالق هكذا: وإن حلق المحرم رأس حلال تصدق بشيء، وإذا حلق المحرم رأس محرم آخر بأمره أو بغير أمره فعلى المحلوق دم وعلى الحالق صدقة اهـ. وهذه العبارة إنما تقتضي لزوم الصدقة المقدرة بنصف صاع فيما إذا حلق رأس محرم، وأما في الحلال فتقتضي أن يطعم: أي شيء شاء كقولهم: من قتل قملة أو جرادة تصدق بما شاء، وإرادة المقدرة في عرف إطلاقهم أن يذكر لفظ صدقة فقط، والله أعلم بحقيقة الحال. ثم بعد التفصيل المذكور في الحالق قال: والجواب في قص الأظفار كالجواب في الحلق وإن كان ما ذكرناه أنه مقتضى عرفهم في التعبير واقعاً فيكون ذلك الفصيل أيضاً جارياً في قص الأظفار فيصدق ما في الهداية لأنه فرض الصورة في قلم أظفار الحلال (قوله فإن قص أظافير يديه ورجليه فعليه دم) لأنه أكمل ارتفاق يكون بالقص، وقص يد واحدة ارتفاق كامل ففيه الدم أيضاً، فقص الكل في مجلس واحد كلبس كل الثياب وحلق شعر كل البدن في مجلس لا يوجب غير دم واحد (فإن كان في مجالس فكذا عند محمد) أي دم واحد لأن مبني هذه الكفارة على التداخل حتى لزم المحرم بقتل صيد الحرم قيمة واحدة مع الجناية على الإحرام والحرم فأشبهت كفارة الفطر في رمضان في أنه إذا تكررت الجنايات بالفطر ولم يكفر لواحدة منها لزمه كفارة واحدة، وإن كفر للسابقة كفر

المحلوق الخلاف المذكور. وقوله (في مسئلتنا) أراد به ما إذا كان الخالق محرماً. وقوله (في الوجهين) أراد به ما كان بأمره أو بغير أمره. وقوله (فإن أخذ) يعني المحرم (من شارب حلال أو قص أظافيره أطعم ما شاء والوجه فيه ما بينا) يعني قوله: إن إزالة ما ينمو من بدن الإنسان من محظورات الإحرام. وقوله (ولا يعرى عن نوع ارتفاق) إشارة إلى الجواب عما قال الشافعي رحمه الله حلق رأس غيره والأخذ من شاربه بمنزلة أن يلبس غيره مخيطاً في عدم ارتفاقه، فكما لا يجب في الإلباس عليه شيء فكذلك ههنا، وذلك لأن في الحلق وأخذ الشارب ارتفاقاً له لأن الإنسان يتأذى بتفث غيره، وليس في إلباس المخيط ذلك لكن التأذي بتفث غيره أقل من التأذي بتفث نفسه (فيلزمه الطعام) وقوله (وإن قص) أي المحرم (أظافير يديه ورجليه) ظاهر. وقوله (لأن الجناية من نوع واحد) يعني تسمية ومعنى، أما تسمية فلأن الكل يسمى قصاً، وأما معنى فلأن الارتفاق من حيث القص وهو شيء واحد. وقوله (لأن مبناها على التداخل) يعني أن المحرم إذا قتل صيد الحرم يكفيه قيمة واحدة وإن كانت الجناية في حق الحرم والإحرام جميعاً فكان مبناها على ذلك (فأشبه كفارة الفطر) وهما يقولان: كفارة الإحرام معنى العبادة فيها غالب بدليل أنها تجب على المعذور كالمكره والنائم والمخطىء والناسي والمضطر، وبالنظر إلى ذلك لا تتداخل فقلنا بتقيد التداخل باتحاد المجلس لأنه إذا كان في مجلس واحد فالمقصود واحد والمحالّ مختلفة فرجحنا اتحاد المقصود بوجود الجامع وهو المجلس، وأما إذا اختلفت المجالس فيترجح جانب اختلاف المحال ويلزم لكل واحد دم عملاً بالوجهين، فإن قيل: الجنايات إذا كانت من جنس

(قوله بمنزلة أن يلبس غيره مخيطاً في عدم ارتفاقه، فكما لا يجب عليه في الإلباس شيء فكذلك ههنا) أقول: وجوابه أن الفارق ظاهر لأن بمجرد ليس المخيط لا يلزمه شيء بل بدوامه يوماً ولدوامه حكم الابتداء فيكون في إبقائه عليه مقصراً بخلاف الحلق.

لارتفاع الأولى بالتكفير. وعلى قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله: تجب أربعة دماء إن قلم في كل مجلس يداً أو رجلاً لأن الغالب فيه معنى العبادة فيتقيد التداخل باتحاد المجلس كما في آي السجدة **(وإن قص يداً أو رجلاً فعليه دم)** إقامة للربع مقام الكل كما في الحلق **(وإن قص أقل من خمسة أظافير فعليه صدقة)** معناه تجب بكل ظفر صدقة. وقال زفر رحمه الله: يجب الدم بقص ثلاثة منها، وهو قول أبي حنيفة الأول لأن في أظافير اليد الواحدة دماً والثلاث أكثرها. وجه المذكور في الكتاب أن أظافير كف واحد أقل ما يجب الدم بقلمه وقد أقمناها مقام الكل، فلا يقام أكثرها مقام كلها

للاحقة كذا هنا **(قوله وعلى قول أبي حنيفة وأبي يوسف عليه أربعة دماء إن قص في كل مجلس طرفاً من اربعته لأن الغالب فيه معنى العبادة)** خرج الجواب عن كفارة الإفطار فيتقيد التداخل باتحاد المجلس، غير أنه لا بدّ من إثبات هذه المقدمة، والمثبت لها لزوم الكفارة شرعاً مع الأعذار. ومن المعلوم أن الأعذار مسقطة للعقوبات، وعلى هذا فلا يخفى أنّ لازم ترجح معنى العبادة عدم التداخل لأنه اللائق بالجود، إلا أن يوجبه موجب آخر كما أوجبه في آي السجدة لزوم الحرج لو لم يعتبر ولا موجب هنا. والإلحاق بآي السجدة في الكتاب إنما هو في تقيد التداخل بالمجلس لا في إثبات التداخل نفسه وإلا كان بلا جامع لأن موجبه في الأصل: أعني آي السجدة لزوم الحرج، وذلك لأن العادة مستمرة بتكرار الآيات للدراية والدراسة والتدبر للاتعاظ للحاجة إلى ذلك، فلو لم يتداخل لزم الحرج، غير أن ما تندفع هذه الحاجات به من التكرار يكون غالباً في مجلس واحد فتقيد التداخل به، وليس سبب لزوم الحرج لولا التداخل هنا قائماً، إذ لا داعي لمن أراد قص أظفار يديه ورجليه إلى تفريق ذلك في مجلس فلا عادة مستمرة في ذلك فلا حرج يلزم بتقدير عدم التداخل على تقدير قص كل طرف في مجلس فلا يثبت هذا الحكم إلا أن يكون فيه إجماع. وفي المبسوط: لو قص إحدى يديه ثم الأخرى في مجلس أو حلق رأسه ولحيته وإبطيه أو جامع مراراً قبل الوقوف في مجلس واحد مع امرأة واحدة أو نسوة فعليه دم واحد، وإن اختلفت المجالس يلزمه لكل مجلس موجب جنايته فيه عندهما. وقال محمد: عليه دم واحد في تعدد المجالس أيضاً ما لم يكفر عن الأولى وتقدم نظيره في الطيب اعتبره بما لو حلق في مجلس واحد ربع رأسه ثم في مجلس آخر ربعه ثم وثم حتى حلق كله في أربعة مجالس يلزمه دم واحد اتفاقاً ما لم يكفر للأول. والفرق لهما أن الجناية في الحلق واحدة لاتحاد محلها وهو الرأس **(قوله إقامة للربع مقام الكل كما في الحلق)** أي حلق الرأس واللحية لأن حلق ربع غيرهما من الأعضاء إنما فيه الصدقة. فإن قيل: إلحاق الربع من الرأس بكله بناء على أنه معتاد والمعتاد في قلم الأظفار ليس الاقتصار على طرف واحد فكيف هذا الإلحاق مع انتفاء الجامع؟ فالجواب أن الجامع إنما هو كمال الارتفاق لا الاعتياد، إلا أنه لما كان قد يتردد في حصوله بحلق ربع الرأس أثبته بالعادة إذ

واحد لا تتعدد الكفارة كما إذا حلق رأسه في مجالس مختلفة فإن عليه كفارة واحدة لذلك، فالجواب أن ههنا اتحاد المقصود واتحاد المحل وكذا اختلافهما، فمتى اتحد الجميع لزمه كفارة واحدة بلا خلاف بينهم، ومتى اختلف الجميع لزمه الكفارة متعدّدة، ومتى اتحد المقصود واختلف المحال، فإن اتحد المجلس تقوّى جانب الاتحاد فلزمه كفارة واحدة، ومتى اختلف المجلس تقوى جانب الاختلاف وتعددت الكفارة فإذا عرفت هذا ظهر لزوم التعدد فيما نحن فيه عند اختلاف المجلس ولزوم الوحدة عند اتحاده، ولا يلزم حلق الرأس عليه لأن المحل متحد والمقصود كذلك، بخلاف محل النزاع لأن المحال فيه مختلفة ولا يشكل بحلق الإبطين فإن المقصود متحد والمحالّ مختلفة، ولا يختلف الحال في اتحاد الجزاء بين ما كان المجلس متحداً أو مختلفاً لأن ذلك لا رواية فيه، ولأن كانت فثمة ما يوجب اتحاد المحال وهو التنوير، فإنه لو نوّر جميع البدن لم يلزمه إلا كفارة واحدة، وقد تقدم أن الحلق مثل التنوير وليس في صورة النزاع ما يجعلها كذلك. وقوله **(وإن قص يداً أو رجلاً)** ظاهر. وقوله **(وجه المذكور في الكتاب)** أي القدوري **(أن أظافير كف واحد أقل ما يجب الدم بقلمه)** وكل ما هو كذلك لا يقام أكثره مقامه، أما أنها أقل ما يجب الدم بقلمه فلأنه إنما وجب الدم باعتبار قيامه مقام الكل، وفي ذلك شبهة وليس بعد الشبهة إلا شبهة الشبهة وهي غير معتبرة بحال، وقد أشار إلى هذا التعليل بقوله **(وقد أقمناها مقام الكل)** وهو في موضع الحال: أي أنها أقل ما يجب الدم بقلمه

لأنه يؤدي إلى ما لا يتناهى (وإن قص خمسة أظافير متفرقة من يديه ورجليه فعليه صدقة عند أبي حنيفة وأبي يوسف) رحمهما الله تعالى **(وقال محمد)** رحمه الله **(عليه دم)** اعتباراً بما لو قصها من كف واحد، وبما إذا حلق ربع الرأس من مواضع متفرقة، ولهما أن كمال الجناية بنيل الراحة والزينة وبالقلم على هذا الوجه يتأذى ويشينه ذلك، بخلاف الحلق لأنه معتادٍ على ما مر. وإذا تقاصرت الجناية تجب فيها الصدقة فيجب بقلم كل ظفر طعام مسكين، وكذلك لو قلم أكثر من خمسة متفرقاً لأن أن يبلغ ذلك دماً فحينئذ ينقص عنه ما شاء. قال **(وإن انكسر ظفر المحرم وتعلق فأخذه فلا شيء عليه)** لأنه لا ينمو بعد الانكسار فأشبه اليابس من شجر الحرم **(وإن تطيب أو لبس مخيطاً أو حلق من عذر فهو مخير إن شاء ذبح وإن شاء تصدق على ستة مساكين بثلاثة اصوع من الطعام وإن شاء صام ثلاثة أيام)** لقوله تعالى ﴿ففدية من صيام أو صدقة أو نسك﴾ وكلمة أو للتخيير وقد فسرها رسول الله ﷺ بما ذكرنا، والآية نزلت في المعذور ثم الصوم

القصد إليه على وجه العادة لمن يقصده ليس إلا لنيل الارتفاق لا أنها هي المناط للزوم الدم. ولا شك أن أدنى كمال الارتفاق يحصل بقلم تمام يد وإن كان في اليدين أكمل وفي الكل أكمل من هذا فيثبت به الدم ولا يبالي بكونه غير معتاد **(قوله لأنه يؤدي إلى ما لا يتناهى)** كلام خطابي لا تحقيقي: أي كان يجب أن يقام أكثر الثلاثة أيضاً كالظفرين ثم يقام أكثرهما وهكذا إلى أن يجب بقطع جوهرين لا يتجزآن من قلامة ظفر واحد **(قوله وبالقلم على هذا الوجه يتأذى)** بخلاف ما قست عليه من الطيب والحلق في مواضع متفرقة إذ يرتفق بهما متفرقين فانتفى الجامع. قالوا: لو قص ستة عشر ظفراً من كل طرف أربعة وجب عليه لكل ظفر صدقة إلا أن يبلغ ذلك دماً فينقص ما شاء هذا، وكل ما يفعله العبد المحرم مما فيه الدم عيناً أو الصدقة عيناً فعليه ذلك إذا عتق لا في الحال ولا يبدل بالصوم **(قوله أو لبس من عذر)** بأن اضطر إلى تغطية الرأس لخوف الهلاك من البرد أو للمرض أو لبس السلاح للحرب فعليه كفارة واحدة يتخير فيها بين أن يذبح شاة أو يطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من طعام أو بصوم ثلاثة أيام، وإن كان ينزعه ليلاً ويلبسه نهاراً ما لم يذهب العدوّ مثلاً ويأتي غيره، وتقدم لهذا زيادة تفصيل فارجع إليه **(قوله وقد فسرها)** أي فسر الكفارة المتخير فيها بقوله تعالى ﴿**ففدية من صيام أو صدقة أو نسك**﴾ [البقرة: ١٩٦] بما ذكرنا، وذلك في حديث كعب بن عجرة في الصحيحين قال «حملت إلى رسول الله ﷺ والقمل يتناثر على وجهي فقال: ما كنت أرى الوجع بلغ بك ما أرى، أو ما كنت أرى الجهد بلغ بك ما أرى، أتجد شاة؟ فقلت لا، فقال: صم ثلاثة أيام أو أطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف

حال كونها مقامة مقام الكل ففيها شبهة الكلية إلى آخر ما ذكرنا وأما أن كل ما هو كذلك لا يقام أكثر مقامه فلما قال **(لأنه يؤدي إلى ما لا يتناهى)** لأنه إذا أقيم الثلاثة مقام خمسة يقام الاثنان مقام الثلاثة، ثم الظفر والنصف مقام الظفرين، ثم الظفر الواحد مقام ظفر ونصف وهلم جرّاً دفعاً للتحكم، والمراد بقوله إلى ما لا يتناهى. إلى ما يتعسر اعتباره، لأن الجسم عندنا أهل السنة والجماعة يتناهى إلى الجزء الذي لا يتجزأ فلا بدّ له من تأويل وذلك ما قلنا **(وإن قص خمسة أظافير متفرقة)** بالجرّ صفة للمعدود كما في قوله تعالى ﴿سبع بقرات سمان﴾ **(من يديه ورجليه فعليه صدقة عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله. وقال محمد رحمه الله: عليه دم اعتباراً بما لو قصها من كف واحد)** بجامع أنه قص خمسة أظافير ولا تفرقة في ذلك بين أن تكون من يد واحدة أو من يد ورجل **(وبما إذا حلق ربع الرأس من مواضع متفرقة، ولهما أن الدم إنما يجب عند تكامل الجناية بنيل الراحة والزينة و)** هذا ليس كذلك لأنه **(بالقلم على هذا الوجه يتأذى ويشينه ذلك، بخلاف الحلق لأنه معتاد)** فإن من يأخذ شيئاً من مقدم رأسه وشيئاً من مؤخره فإذا جمع الجميع يصير مقدار الربع **(وإذا تقاصرت الجناية تجب فيها الصدقة)** ومقدارها لكل ظفر طعام مسكين **(وكذلك لو قلم أكثر من خمسة متفرقاً إلا أن يبلغ ذلك دماً فينقص منه ما شاء)** حتى قالوا لو قص ستة عشر ظفراً من كل عضو أربعة فعليه لكل ظفر طعام مسكين إلا أن يبلغ ذلك دماً فينقص منه ما شاء. وقوله **(وإن انكسر ظفر المحرم)** ظاهر. وقوله **(والآية نزلت في المعذور)** قال كعب بن عجرة بضم العين وسكون الجيم «مرّ بي رسول الله ﷺ والقمل يتهافت على وجهي وأنا أوقد تحت قدر لي، فقال: أيؤذيك هوامّ رأسك؟ فقلت نعم، فأنزل الله تعالى ففدية من صيام أو صدقة أو نسك، فقلت: ما الصيام يا رسول الله؟ فقال: ثلاثة

يجزيه في أيّ موضع شاء لأنه عبادة في كل مكان، وكذلك الصدقة عندنا لما بينا. وأما النسك فيختص بالحرم بالاتفاق لأن الإراقة لم تعرف قربة إلا في زمان أو مكان، وهذا الدم لا يختص بزمان فتعين اختصاصه بالمكان، ولو اختار الطعام أجزأه فيه التغذية والتعشية عند أبي يوسف رحمه الله اعتباراً بكفارة اليمين. وعند محمد رحمه الله لا يجزيه لأن الصدقة تنبىء عن التمليك وهو المذكور.

صاع» وفي رواية «فأمره أن يطعم فرقاً بين ستة أو يهدي شاة أو يصوم ثلاثة أيام[1]» وفسر الفرق بثلاثة أصوع. وقوله في الرواية الأولى «أتجد شاة» في الابتداء محمول على أنه سأله هل تجد النسك، فإن وجده أخبره أنه مخير بينه وبين الخصلتين وإن كان خلاف المتبادر كي لا تقع المعارضة بينه وبين الكتاب وهو قوله تعالى ﴿**ففدية من صيام أو صدقة أو نسك**﴾ [البقرة: ١٩٦] والرواية الأخرى **(قوله وأما النسك فيختص بالحرم)** قال الله تعالى في جزاء الصيد ﴿**هدياً بالغ الكعبة**﴾ [المائدة: ٩٥] وهو واجب بطريق الكفارة فكان أصلاً في كل هدى وجب كفارة في اختصاصه بالحرم، وقوله لأن الإراقة لم تعرف قربة إلا في زمان أو مكان يعطى أن القربة هنا تعلقت بالإراقة، ولازمه جواز الأكل منه كهدي المتعة والقران والأضحية، لكن الواقع لزوم التصدق بجميع لحمه لأنه كفارة، ثم لازم هذا بحسب المتبادر أنه لو سرق بعد ما ذبح يلزمه إقامة غيره مقامه، لكن الواقع أن لا يلزمه ذلك وغيره فكان القربة فيه لها جهتان: جهة الإراقة، وجهة التصدق. فللأولى لا يجب غيره إذا سرق مذبوحاً، وللثانية يتصدق بلحمه ولا يأكل منه **(قوله وهو)** أي الصدقة على تأويل التصدق **(المذكور)** في الآية، قيل قول أبي حنيفة كقول محمد، وقال أبو يوسف: الحديث الذي فسر الآية فيه لفظ الإطعام فكان ككفارة اليمن، وفيه نظر، فإن الحديث ليس مفسر المجمل بل إنه مبين للراد بالإطلاق، وهو حديث مشهور[2] عملت به الأمة فجازت الزيادة به، ثم المذكور في الآية الصدقة وتحقق حقيقتها بالتمليك، فيجب أن يحمل في الحديث الإطعام على الإطعام الذي هو الصدقة وإلا كان معارضاً، وغاية الأمر أنه يعتبر بالاسم الأعم، والله أعلم.

أيام كما ذكر في الكتاب» ولولا تفسيره عليه الصلاة والسلام لقدّرناه بستة أيام لأنه لما تقدر الطعام بستة مساكين كان القياس أن يكون الصوم ستة أيام والحكم في كل ما اضطر إليه مما لو فعله غير المضطر وجب عليه الدم كذلك يجب عليه أحد الأشياء المذكورة قوله **(وكذلك الصدقة عندنا)** يعني خلافاً للشافعي فإنه يقول: لا يجزئه الطعام إلا في الحرم لأن المقصود به الرفق بفقراء الحرم ووصول المنفعة إليهم. وقوله **(لما بينا)** إشارة إلى قوله لأنه عبادة في كل مكان. وقوله **(وأما النسك)** يقال نسك لله نسكاً ومنسكاً: إذا ذبح لوجهه، ثم قالوا: لكل عبادة نسك، ومنه قوله تعالى ﴿قل إن صلاتي ونسكي﴾ والمراد به ههنا الهدي الذي يذبحه في الحرم بطريق الجزاء عما باشره من محظورات الإحرام كالطيب والحلق في حالة العذر، وذلك مخصوص بالحرم بالاتفاق **(لأن الإراقة لم تعرف قربة إلا في زمان)** كالأضحية وهدي المتعة والقران في أيام النحر **(أو في مكان)** كما في دماء الكفارات، قال الله تعالى في جزاء الصيد ﴿هدياً بالغ الكعبة﴾ وذلك واجب بطريق الكفارة **(وهذا الدم لا يختص بزمان فتعين اختصاصه بالمكان)** وهو الحرم، وليس المعنّى بالاختصاص إراقة الدم لا غير لأنه تلويث الحرم إنما المقصود هو التصدق باللحم بعد الذبح، فعليه أن يتصدق بلحمه على فقراء الحرم وغيرهم عندنا. وقوله **(ولو اختار الطعام أجزأه)** ظاهر، وأبو يوسف نظر إلى كفارة اليمين في القران فإنه ذكر بلفظ الإطعام وهو يفيد الإباحة وإلى تفسير النبي ﷺ فإنه قال «أطعم ستة مساكين» ومحمد نظر إلى قوله أو صدقة فإنها تنبىء عن التمليك، بخلاف كفارة اليمين فإن المذكور فيها الإطعام لا الصدقة.

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٨١٤ و١٨١٥ و١٨١٦ و١٨١٧ و٤١٥٩ و٤١٩٠ و٤١٩١ و٤٥٦٥ ومسلم ١٢٠١ وأبو داود ١٨٥٦ و١٨٥٧ والترمذي ٢٩٧٣ و٢٩٧٤ والنسائي ٥/ ١٩٥ وابن ماجه ٣٠٧٩ و٣٠٨٠ والطيالسي ١٠٦٢ و١٠٦٥ وأحمد ٤/ ٢٤١، ٢٤٢ كلهم من حديث كعب بن عجرة بألفاظ متقاربة وروايات عدة.

قوله: أطعم فرقاً. والفرقة ثلاثة آصُع كما في رواية مسلم.

(٢) أي حديث كعب بن عجرة.

فصل

(فإن نظر إلى فرج امرأته بشهوة فأمنى لا شيء عليه) لأن المحرّم هو الجماع ولم يوجد فصار كما لو تفكر فأمنى (وإن قبل أو لمس بشهوة فعليه دم) وفي الجامع الصغير يقول: إذا مس بشهوة فأمنى، ولا فرق بين ما إذا أنزل أو لم ينزل ذكره في الأصل. وكذا الجواب في الجماع فيما دون الفرج. وعن الشافعي أنه إنما يفسد إحرامه في جميع ذلك إذا أنزل واعتبره بالصوم.

فصل

قدم النوع السابق على هذا لأنه كالمقدمة له، إذ الطيب وإزالة الشعر والظفر مهيجات للشهوة لما تعطيه من الراحة والزينة (قوله ولا فرق بين ما إذا أنزل أو لم ينزل) مخالف لما صحح في الجامع الصغير لقاضيخان من اشتراط الإنزال. قال: ليكون جماعاً من وجه، موافق لما في المبسوط حيث قال: وكذلك إذا لم ينزل: يعني يجب الدم عندنا خلافاً للشافعي في قول قياساً على الصوم فإنه لا يلزمه شيء إذا لم ينزل بالتقبيل، لكنا نقول: الجماع فيما دون الفرج من جملة الرفث فكان منهياً عنه بسبب الإحرام، وبالإقدام عليه يصير مرتكباً محظور إحرامه اهـ. وقد يقال: إن كان الإلزام للنهي فليس كل نهي يوجب كالرفث، وإن كان للرفث فكذلك إذ أصله الكلام في الجماع بحضرتهن وليس ذلك موجباً شيئاً (قوله في جميع ذلك) ظاهره إرادة المس بشهوة والقبلة بشهوة والجماع فيما دون الفرج، والمفاد حينئذ بالتركيب المذكور: أعني قوله إنما يفسد إحرامه في جميع ذلك إذا أنزل أنه إذا أنزل بفسد إحرامه وإذا لم ينزل لم يلزمه دم، وهذا لأنه لو أريد مجرد معنى الجملة الأوّل وهو إذا أنزل يفسد كان لفظ إنما لغوا، إذ هذا المعنى ثابت مع الاقتصار على قوله وقال الشافعي يفسد في جميع ذلك إذا أنزل، فالمعنى ما ذكرنا، وتحقيقه أنه قصر الصور المذكورة على حكم هو الفساد إذا أنزل، وفيه تقديم وتأخير، والأصل إنما في جميع تلك الصور فساد الإحرام بالإنزال، وهو معنى قولنا: لا حكم فيها إلا الفساد بالإنزال، فيفيد مجموع الأمرين من الفساد بالإنزال، وعدم وجوب شيء عند عدم الإنزال لأنه لم يجعل فيها حكماً سوى ما ذكر، ثم مذهب الشافعي هو مجموع الأمرين في قول بالصوم صالح لإثباتهما معاً فيحمل عليه، وعادتهم نصب الخلاف باعتبار قول ثم قصد المصنف اتباع ما في المبسوط، والذي فيه ما علمت من قوله خلافاً للشافعي في قول قياساً على الصوم فإنه لا يلزمه شيء إذا لم ينزل، ثم ذكر المصنف الفرق الذي ذكره، وعلى المصنف

فصل

قدم جناية الطيب ونحوها على جناية الجماع ودواعيه، لأن الطيب واللبس كالوسيلة للجماع والوسائل تقدم، ولهذا قدم في هذا الفصل ذكر دواعي الجماع عليه (فإن نظر) المحرم (إلى فرج امرأته) أي إلى داخل فرجها وهو موضع البكارة، وإنما يتحقق ذلك عند كونها منكبة (بشهوة فأمنى) أي أنزل المني (لا شيء عليه) من الكفارة (لأن المحرّم هو الجماع) وهو قضاء الشهوة على سبيل الاجتماع صورة وهو الإيلاج ومعنى وهو الإنزال (ولم يوجد) ذلك (فصار كما لو تفكر فأمنى) فإنه لا يجب عليه شيء لما قلنا (فإن قبل أو لمس بشهوة فعليه دم) سواء أنزل أو لم ينزل على رواية الأصل (وفي الجامع الصغير) شرط الإنزال حيث قال (إذا مس بشهوة فأمنى) ولهذا ذكر رواة الجامع الصغير (وكذا الجواب في الجماع فيما دون الفرج) من الإدخال بين الفخذين والسرّة فإن الفرج يراد به القبل والدبر فما دونه يكون ما ذكرناه. (و) روى (عن الشافعي رحمه الله أنه إذا أنزل فسد إحرامه في جميع ذلك) يعني التقبيل بشهوة والمس بشهوة والجماع فيما دون الفرج (واعتبر ذلك بالصوم) فإنه إنما يفسد بهذه الأشياء إذا أنزل لأنه مواقعة

فصل فإن نظر إلى فرج امرأته

(قال المصنف: وعن الشافعي أنه إنما يفسد إحرامه) أقول: يعني لا حكم في تلك الصور إلا الفساد بالإنزال، فيفيد مجموع الأمرين من الفساد بالإنزال، وعدم وجوب شيء عند عدم الإنزال، ويظهر أن كلمة إنما في موقعها (قوله وروي عن الشافعي أنه إذا أنزل الخ) أقول

ولنا أن فساد الحج يتعلق بالجماع ولهذا لا يفسد بسائر المحظورات وهذا ليس بجماع مقصود فلا يتعلق به ما يتعلق بالجماع إلا أن فيه معنى الاستمتاع والارتفاق بالمرأة وذلك محظور الإحرام فيلزمه الدم بخلاف الصوم.

لأن المحرّم فيه قضاء الشهوة ولا يحصل بدون الإنزال فيما دون الفرج **(وإن جامع في أحد السبيلين قبل الوقوف بعرفة فسد حجه وعليه شاة، ويمضي في الحج كما يمضي من لم يفسده وعليه القضاء)** والأصل فيه ما روي «أن

على هذا أن يتعرض في تقرير المذهب للطرفين ويمكن تحميله لكلامه، فالتعرض للأول بقوله **(ولنا أن فساد الإحرام يتعلق بالجماع)** يعني إنما يتعلق به استدل على هذا بعدم فساد شيء من المحظورات بقوله **(ولهذا لا يفسد بسائر المحظورات)** وتفصيله أن المعلوم أن سائرها لا يفسد بمباشرتها الإحرام، والنص ورد به في الجماع بصورته، فإنه ﷺ إنما سئل عن الجماع ومطلقه ينصرف إلى ما هو بالصورة الخاصة فيتعلق الجواب بالفساد بحقيقته، ولولا ذلك النص لم نقل بأن الجماع أيضاً مفسد، ولأن أقصى ما يجب في الحج القضاء وفي الصوم الكفارة فكانا متوازيين، والكفارة في الصوم لا تجب بالإنزال مع المس، فكذا قضاء الحج، وعدم وجوب القضاء حكم عدم الفساد فيثبت عدمه وهو المطلوب، والتعرض للثاني بقوله **(إلا أن فيه معنى الاستمتاع الخ)**وجهه أن مرجع ضمير فيه لفظ جميع ذلك، والمراد به ما قلنا من المس بشهوة والتقبيل والجماع فيما دون الفرج لا بقيد الإنزال كما يفيده لفظ النهاية، وإلا لم يكن لقوله بعد ذلك إذا أنزل معنى، وكان ينحلّ إلى قولنا في المس بشهوة مع الإنزال إذا أنزل. فالحاصل من العبارة إلى قوله فيما دون الفرج إلا أن في المس بشهوة والتقبيل والوطء فيما دون الفرج استمتاعاً بالمرأة أعم من كونه مع إنزال أولاً وذلك محظور أحرامه فيلزم الدم، بخلاف الصوم الذي قست عليه عدم لزوم شيء إذا لم ينزل والفساد إذا أنزل، لأن المحرم فيه قضاء الشهوة فلا يحصل المحرم فيه فيما دون الفرج إلا بالإنزال، ثم إنما يفسد عنده لأن تحريمه بسبب كونه تفويتاً للركن الذي هو الكف عن قضاء الشهوة من المرأة وقبله لم يوجد محرم أصلاً، بل الثابت فعل مكروه فلا يجب شيئاً بخلاف ما نحن فيه فإن بالاستمتاع بلا إنزال يحصل محظور الإحرام فيستعقب الجزاء، ومع الإنزال يثبت الفساد بالنص **(قوله فسد حجة وعليه شاة)** وكذا إذا تعدد الجماع في مجلس واحد لامرأة أو نسوة، والوطء في الدبر كهو في القبل عندهما، وإحدى الروايتين عن أبي حنيفة، وفي أخرى عنه: لا يتعلق به فساد والأول أصح، فإن جامع في مجلس آخر قبل الوقوف ولم يقصد به رفض الحجة الفاسدة لزمه دم آخر عند أبي حنيفة وأبي يوسف، ولو نوى بالجماع الثاني رفضن الفاسدة لا يلزمه بالثاني شيء كذا في خزانة الأكمل وقاضيخان. وقدمنا من المبسوط قريباً لزوم تعدد الموجب لتعدد المجالس عندهما من غير هذا القيد. وقال محمد: يلزمه كفارة واحدة إلا أن يكون كفر عن الأولى فيلزمه أخرى، والحق اعتباره على أن تصير الجنايات المتعدّدة بعده متحدة، فإنه نص في ظاهر الرواية على أن المحرم إذا جامع النساء ورفض إحرامه وأقام يصنع ما يصنعه الحلال من الجماع وقتل الصيد فعليه أن يعود حراما كما كان قال في المبسوط: لأن بإفساد الإحرام لم يصر خارجاً عنه قبل الأعمال، وكذا بنية الرفض وارتكاب المحظورات فهو محرم على حاله إلا أن عليه بجميع ما صنع دماً واحداً لما بينا أن ارتكاب المحظورات استند إلى قصد واحد وهو تعجيل الإحلال فيكفيه لذلك دم واحد اهـ. فكذا لو تعدد جماع بعد الأول لقصد الرفض فيه دم واحد. وما يلزم به الفساد والدم على الرجل

معنى **(ولنا)** على أن الإحرام لا يفسد وأن الإنزال ليس بشرط لوجوب الكفارة في هذه الصور **(أن فساد الحج يتعلق بالجماع لأنه لا يفسد بغيره من المحظورات)** بالإجماع **(وهذا ليس بجماع)** فلا يتعلق به فساد الحج إلا أن فيه معنى الاستمتاع والارتفاق بالمرأة وذلك من محظورات الإحرام، لما تقدم أن دواعي الجماع ملحقة به **(فيلزمه الدم)** وقوله **(بخلاف الصوم)** جواب عن اعتباره بالصوم **(لأن المحرّم فيه قضاء الشهوة)** حيث كان ركنه الكف عنها وقضاؤها بدون الإنزال فيما دون الفرج لا يتحقق **(وإن جامع في أحد السبيلين قبل الوقوف بعرفة فسد حجة وعليه شاة ويمضى في الحج)** بأداء أفعاله **(كما يمضي: من لم يفسد حجة. والأصل فيه**

على شرحه تكون كلمة إنما في كلام المصنف زائدة كما لا يخفى **(قال المصنف: فلا يحصل بدون الإنزال فيما دون الفرج)** أقول: أما في

رسول الله عليه الصلاة والسلام سئل عمن واقع امرأته وهما محرمان بالحج قال: يريقان دماً ويمضيان في حجتهما وعليهما الحج من قابل» وهكذا نقل عن جماعة من الصحابة رضي الله تعالى عنهم. وقال الشافعي رحمه الله: تجب

يلزم مثله على المرأة، وإن كانت مكرهة أو ناسية إنما ينتفي بذلك الإثم. ولو كان الزوج صبياً يجامع مثله فسد حجها دونه، ولو كانت هي الصبية أو مجنونة انعكس الحكم. ولو جامع بهيمة وأنزل لم يفسد حجة وعليه دم، وإن لم ينزل فلا شيء عليه، والاستمناء بالكف على هذا. ثم إذا كانت مكرهة حتى فسد حجها ولزمها دم هل ترجع على الزوج؟ عن ابن شجاع لا، وعن القاضي أبي خازم نعم. والقارن إذا جامع قبل الوقوف وقيل أن يطوف لعمرته أربعة أشواط فسد حجه وعمرته وعليه أن يمضي فيهما ويتمهما على الفساد وشاتان وقضاؤهما، فلو جامع بعد ما طاف لعمرته أربعة أشواط فسد حجة دون عمرته، وإذا فسد الحج سقط دم القران لأنه لم يجتمع له نسكان صحيحان، وعليه دمان لفساد الحج وللجماع في إحرام العمرة لأنه باق فيقضي الحج فقط، ولذا لو أحرم بعمرة فأفسدها ثم أهلّ بحجة ليس بقارن لهذا **(قوله والأصل الخ)** روى أبو داود في المراسيل عن يحيى بن أبي كثير: حدثنا يزيد بن نعيم أو زيد بن نعيم شك فيه أبو توبة «أن رجلاً من جذام جامع امرأته وهما محرمان، فسأل الرجل النبي ﷺ فقال: «اقضيا حجكما وأهديا هديا[1]» قال ابن القطان: لا يصح فإن زيد بن نعيم مجهول، ويزيد بن نعيم بن هزال ثقة، وقد شك أبو توبة في أيهما حدثه به اهـ. قلنا: قد رواه البيهقي وقال: إنه منقطع، وهو يزيد بن نعيم بلا شك. وقوله منقطع بناء على الاختلاف في سماع يزيد هذا من جابر بن عبد الله وفي صحبة أبيه فإنه سمع من أبيه. واختلف في صحبة أبيه، فمن قال إنه صحابي وإنه سمع من جابر جعله مرسلاً وعليه مشى أبو داود، فإنه أورد هذا الحديث في المراسيل ومن قال لم يسمع من جابر وليس لأبيه صحبة يجعله منقطعاً فإنه لم يعلم سماعه من صحابي آخر، وليس في سند أبي داود انقطاع[2] فإنه رواه عن أبي توبة الربيع بن نافع عن معاوية بن سلام عن يحيى بن أبي كثير قال: أخبرني يزيد بن نعيم أو زيد بن نعيم، وهذا سند متصل كله ثقات بتقدير يزيد، ولا شك فيه في طريق البيهقي[3] فيحصل اتصاله وإرساله، وهو حجة عندنا وعند أكثر أهل العلم وروى ابن وهب بسند فيه ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب «أن رجلاً من جذام الحديث، وفيه: حتى إذا كنتما في المكان الذي أصبتما فيه ما أصبتما فأحرما وتفرّقا» الحديث إلى أن قال: وأهديا[4] وضعف بابن لهيعة، ويشد المرسل والمذكور منه ما سوى الزيادة. وروى بالزيادة عن جماعة من الصحابة في مسند ابن أبي شيبة إلى من سأل مجاهداً عن المحرم يواقع امرأته فقال: كان ذلك على عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال: يقضيان حجهما ثم يرجعان حلالين، فإذا كان من قابل حجاً وأهديا وتفرّقا من المكان الذي أصابها فيه[5]. وروى الدارقطني عن ابن عمر

ما روي «أن النبي ﷺ سئل عمن واقع امرأته وهما محرمان بالحج قال يريقان دماً ويمضيان في حجتهما وعليهما الحج من قابل») ولا فرق في ذلك بين أن يكون عامداً أو ناسياً أو هي نائمة أو مكرهة **(وهكذا)** يعني مثل ما روي عن النبي ﷺ **(نقل عن جماعة من**

---

(١) مرسل. أخرجه أبو داود في مراسيله كما في نصب الراية ٣/ ١٢٥ ومن طريقه البيهقي ٥/ ١٦٦، ١٦٧ كلاهما عن يزيد بن نُعيم بن هزّال الأسلمي. وشك فيه أبو توبة حيث قال: أو زيد بن نعيم فتعقبه البيهقي بقوله: هو يزيد بلا شك. وهذا منقطع.
قال ابن حجر في التقريب: يزيد بن نُعيم بن هَزّال مقبول. وروايته عن جده مرسلة اهـ. فالحديث مرسل وغير قوي لأن ابن حجر لم يوثق يزيد بن نُعيم هذا.

(٢) مراد البيهقي بقوله: منقطع. أي بين يزيد والنبي ﷺ أي أنه مرسل ولم يقصد الإنقطاع في السند إلى يزيد.

(٣) بل في رواية البيهقي أيضاً وقع الشك من أبي توبة إلا أن الذي جزم بعدم الشك هو البيهقي. وذلك نتيجة لدرايته بالأسانيد والرجال.

(٤) ضعيف. قال الزيلعي في نصب الراية ٣/ ١٢٥: قال ابن القطان: روى ابن وهب من طريق ابن لهيعة عن ابن المسيب أن رجلاً من جذام جامع امرأته... الحديث.
قال ابن القطان: وهذا ضعيف بابن لهيعة وفيه: أنه أمرهما بالتفرق في العودة لا في الرجوع. وحديث المراسيل على العكس منه اهـ.
قلت: فللحديث ثلاث علل. ضعف ابن لهيعة ومخالفته لحديث أبي داود وكونه مرسلاً.

(٥) موقوف. أخرجه ابن أبي شيبة كما في نصب الراية ٣/ ١٢٦ وكذا البيهقي ٥/ ١٦٧ من هذا الطريق عن مجاهد فذكره وأخرجه البيهقي من وجه آخر عن =

بدنة اعتباراً بما لو جامع بعد الوقوف، والحجة عليه إطلاق ما روينا. ولأن القضاء لما وجب ولا يجب إلا لاستدراك المصلحة خف معنى الجناية فيكتفي بالشاة بخلاف ما بعد الوقوف لأنه لا قضاء. ثم سوّى بين السبيلين. وعن أبي حنيفة رحمه الله أن في غير القبل منهما لا يفسد لتقاصر معنى الوطء فكان عنه روايتان **(وليس عليه أن يفارق امرأته في**

رضي الله عنهما قال فيه: بطل حجه، قال له السائل فيقعد؟ قال لا، بل يخرج مع الناس فيصنع ما يصنعون، فإذا أدركه من قابل حج وأهدى ووافقه على هذا ابن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص[1]، وصحح البيهقي إسناده عنهم. وفي موطإ مالك من بلاغاته عن علي وعمر وأبي هريرة رضي الله عنهم نحوه، إلا أن علياً قال فيه: يفترقان حتى يقضيا حجهما [2] **(قوله اعتباراً بما لو جامع بعد الوقوف)** بل أولى لأن الجماع قبله في مطلق الإحرام بخلافه بعده **(قوله والحجة عليه ما روينا)** يعني لفظ الشاة[3]، وعلى ما خرّجنا إطلاق لفظ الهدي وهو يصدق بالتناول على الشاة كان في البدنة أكمل، والواجب انصراف المطلق إلى الكامل في الماهية لا إلى الأكمل، وماهية الهدي كاملة فيها، بخلاف السمك بالنسبة إلى لفظ اللحم فإن ماهية اللحم ناقصة فيه على ما ستعرف إن شاء الله تعالى، ثم بين المقامين فرق، وهو وجوب القضاء فإنه لا يجب إلا ليقوم مقام الأول وهو معنى استدراك المصلحة، فبعد قيامه

الصحابة رضي الله عنهم. وقال الشافعي رحمه الله: تجب بدنة كما لو جامع بعد الوقوف) والجامع تغلظ الجناية **(والحجة عليه إطلاق ما روينا)** وهو قوله عليه الصلاة والسلام «يريقان دماً» ذكره مطلقاً، فيتناول الشاة لأنه متيقن. فإن قيل: المطلق ينصرف إلى الكامل والجزور كامل فينصرف إليه. فالجواب أن المطلق ينصرف إلى الكامل إذا لم يكن ما يمنعه، وهو ههنا موجود لأن الجماع قبل الوقوف لما كان سبباً للقضاء خف معنى الجناية لاستدراك المصلحة الفائتة بالقضاء، فلو أوجبنا البدنة لزم إيجاب الجزاء الغليظ في مقابلة جناية خفيفة وهو خلاف مقتضى الحكمة، بخلاف ما إذا كان بعد الوقوف فإن الجناية لم تخفّ لعدم وجوب القضاء، فإيجاب البدنة في مقابلتها على مقتضى الحكمة، وإلى هذا أشار المصنف رحمه الله بقوله: ولأن القضاء لما وجب الخ **(وعن أبي حنيفة رحمه الله أن الجماع في غير القبل منهما)** أي من السبيلين، وقيل من الرجل والمرأة **(لا يفسده لتقاصر معنى الوطء)** ولهذا لم يوجب الحد ولا يجب المهر بالإجماع. وفي رواية: يفسده لأنه كامل من حيث إنه ارتفاق. وعندهما يفسده لأنه يوجب الحد. وقوله **(وليس عليه أن يفارق امرأته)** الأصل فيه أن الصحابة رضي الله عنهم قالوا: إذا رجعا للقضاء يفترقان، معناه يأخذ كل واحد منهما في طريق غير طريق صاحبه، فمالك رحمه الله أخذ بظاهر هذا اللفظ فقال: كما خرجا من بيتهما فعليهما أن يفترقا. وقال زفر رحمه الله: يفترقان من وقت الإحرام لأن الافتراق نسك بقول الصحابة رضي الله عنهم، ووقت أداء النسك بعد الإحرام، وهذا المعنى ليس بشيء لأن القضاء يحكي الأداء، فما لم يكن نسكاً في الأداء لا يكون نسكاً في القضاء، وقال الشافعي رحمه الله: إذا قربا من المكان الذي جامعها فيه يفترقان لأنهما لا يأمنان إذا وصلا إلى ذلك الموضع أن تهيج بهما الشهوة فيواقعها. والمصنف رحمه الله ذكر دليلنا على وجه هو دافع لأقوالهم وهو واضح، ونقول: مراد الصحابة رضي الله عنهم أنهما يفترقان على سبيل الندب إن خافا على أنفسهما الفتنة. كما يندب للشاب الامتناع عن التقبيل في حالة الصوم إذا كان لا يأمن على

الفرج فيحصل بدونه (قوله فإن قيل المطلق ينصرف إلى الكامل) أقول: وفي فتح القدير: الواجب انصراف المطلق إلى الكامل في الماهية لا إلى الأكل، وماهية الهدي كاملة في الشاة، بخلاف السمك بالنسبة إلى لفظ اللحم فإن ماهية اللحم ناقصة فيه على ما ستعرف **(قوله لأن الجماع قبل الوقوف الخ)** أقول: فعلى هذا يكون الوجه الثاني من تتمة الأول وينتفي استقلال كل منهما.

= عطاء أن عمر فذكره وهو مرسل أيضاً لكنه يعتضد به.

(١) موقوف صحيح. أخرجه البيهقي ٥/ ١٦٧ عن عمرو بن شعيب عن أبيه شعيب فذكره وقال البيهقي: هذا إسناد صحيح وفيه دليل على صحة سماع شعيب من جده عبد الله بن عمرو بن العاص.
وقال الزيلعي ٣/ ١٢٧: قال ابن دقيق العيد: رجاله كلهم ثقات مشهورون.

(٢) هذا الخبر أخرجه مالك ٣٨١ ح ١٥١ أنه بلغه عن عمر وعلي وأبي هريرة: سُئلوا عن رجل أصاب أهله وهو محرم بالحج. فقالوا: ينفذان يمضيان لوجههما حتى يقضيا حجّهما، ثم عليهما حجٌ قابل والهدي. وقال علي: فذكر ما ذكره ابن الهمام ومن طريق مالك أخرجه البيهقي ٥/ ١٦٧ بلاغاً أيضاً.

(٣) ليس في الحديث لفظ شاة وإنما فيه أهديا هدياً. لكن الكمال استنبطه من خلال بحثه في أصول الفقه كما سنرى.

قضاء ما أفسداه) عندنا خلافاً لمالك رحمه الله إذا خرجا من بيتهما. ولزفر رحمه الله إذا أحرما. وللشافعي رحمه الله: إذا انتهيا إلى المكان الذي جامعها فيه. لهم أنهما يتذاكران ذلك فيقعان في المواقعة فيفترقان. ولنا أن الجامع بينهما وهو النكاح قائم فلا معنى للافتراق قبل الإحرام لإباحة الوقاع ولا بعده لأنهما يتذاكران ما لحقهما من المشقة الشديدة بسبب لذة يسيرة فيزدادان ندماً وتحرزاً فلا معنى للافتراق **(ومن جامع بعد الوقوف بعرفة لم يفسد حجة وعليه بدنة)** خلافاً للشافعي فيما إذا جامع قبل الرمي لقوله ﷺ «من وقف بعرفة فقد تمّ حجة» وإنما تجب البدنة لقول ابن عباس

مقامه لم يبق إلا جزاء تعجيل الإحلال، ويكفي فيه الشاة كالمحصر، بل أولى لأن الإحلال لم يتم بالجماع ولهذا يمضي فيه، ولا يحل إلا مع الناس غير أنه أخر المعتد به إلى قابل ثم لا تجب عمرة لعدم فوات حجه بخلاف المحصر **(قوله فلا معنى للافتراق)** وهذا لأن الافتراق ليس بنسك في الأداء فكذا في القضاء، فلم يكن أمر من روى عنه من الصحابة الأمر بالافتراق أمر إيجاب بل أمر ندب مخافة الوقوع لظهور أنه لا يصبر أحدهما عن الآخر لما ظهر منهما في الإحرام الأول فكان كالشاب في حق القبلة في الصوم لا لأنهما يتذاكران فيقعان لأنه معارض بأنهما يتذاكران فلا يقعان لتذكرهما ما حصل لهما من المشقة للذة يسيرة، ونحن نقول باستحباب الافتراق لذلك **(قوله ومن جامع بعد الوقوف بعرفة)** يعني قبل الحلق لأنه سيذكر أن الجماع بعد الحلق فيه شاة. هذا والعبد إذا جامع مضى فيه وعليه هدي وحجة إذا أعتق سوى حجة الإسلام، وكل ما يجب فيه الماء يؤاخذ به بعد عتقه، بخلاف ما فيه الصوم فإنه يؤاخذ به للحال، ولا يجوز إطعام المولى عنه إلا في الإحصار، فإن المولى يبعث عنه ليحل هو فإذا أعتق فعليه حجة وعمرة **(قوله لقوله عليه الصلاة والسلام «من وقف بعرفة فقد تم حجه»[1])** تقدم هذا الحديث وتقدم أنه عليه الصلاة والسلام علق التمام بالوقوف بعرفة والمزدلفة على ما أسلفناه[2]، ثم لا شك أن ليس التمام باعتبار عدم بقاء شيء عليه فهو باعتبار أمن الفساد والفوات، وإنما أوجبنا البدنة بما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما «أنه سئل عن رجل وقع بأهله وهو بمنى قبل أن يفيض فأمره أن ينحر بدنة[3] رواه مالك في الموطإ عن أبي الزبير المكي عن عطاء بن أبي رباح عنه. وأسنده ابن أبي شيبة عن عطاء أيضاً قال: سئل ابن عباس رضي الله عنهما عن رجل قضى المناسك كلها غير أنه لم يزر البيت حتى وقع على امرأته، قال: عليه بدنة[4] ولأنه لا قضاء هنا ليخف أثر الجناية بجبر القضاء بخلاف ما قبل الوقوف، وهو أرجح مما عن ابن عمر مما أخرجه ابن أبي شيبة عنه: جاء رجل إليه فقال: يا أبا عبد الرحمٰن إني رجل جاهل بالسنة بعيد الشقة قليل ذات اليد، قضيت المناسك كلها غير أني لم أزر البيت حتى وقعت على امرأتي، فقال: عليك بدنة وحج من قابل[5] فإنه متروك بعضه، وقال عليه الصلاة والسلام «من وقف بعرفة فقد تم حجه[6]» بخلاف قول ابن عباس هذا. ولو جامع مرة ثانية فعلى كل واحد شاة مع البدنة لأنه وقع في حرمة مهتوكة فصادف إحراماً ناقصاً فيجب الدم. ولو جامع القارن بعد الوقوف لزمه بدنة لحجته وشاة

نفسه ما سواه **(ومن جامع بعد الوقوف بعرفة لم يفسد حجه وعليه بدنة خلافاً للشافعي رحمه الله فيما إذا جامع قبل رمي جمرة العقبة)** فإن حجه يفسد لأن إحرامه قبل الرمي مطلق، أي كامل حيث لا يحل له شيء مما هو حرام على المحرم، والجماع في الإحرام المطلق مفسد للحج كما إذا كان قبل الوقوف، بخلاف ما بعد الرمي فإنه قد جاء أوان التحلل وحل له الحلق الذي كان حراماً على المحرم، وقوله **(لقوله عليه الصلاة والسلام)** دليلنا. ووجه ذلك أنه ﷺ قال «من وقف بعرفة فقد تم حجة» وليس المراد

. . . . . .

(١) تقدم تخريجه وإسناده صحيح.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) موقوف صحيح. أخرجه مالك ٣٨٤ ح ١٥٥ بسنده عن ابن عباس.

(٤) موقوف. أخرجه ابن أبي شيبة كما في نصب الراية ٥/ ١٢٧ بسنده عن ابن عباس موقوفاً.

(٥) أثر ابن عمر. أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه كما في نصب الراية ٣/ ١٢٧ وإسناده غير قوي، ووهنه ابن الهمام فقال: إنه متروك بعضه. أي لفظ: حج من قابل. وتمسك الكمال بحديث: من وقف عرفة فقد تم حجُّه.

(٦) تقدم تخريجه.

رضي الله عنهما أو لأنه أعلى أنواع الارتفاق فيتغلظ موجبه (**وإن جامع بعد الحلق فعليه شاة**) لبقاء إحرامه في حق النساء دون لبس المخيط وما أشبهه فخفت الجناية فاكتفى بالشاة (**ومن جامع في العمرة قبل أن يطوف أربعة أشواط فسدت**

لعمرته (**قوله وإن جامع بعد الحلق فعليه شاة**) ما لم يكن جامع بعد ما طاف أربعة أشواط من طواف الزيارة فلا شيء عليه.

ولو كان لم يحلق حتى طاف للزيارة أربعة أشواط ثم جامع كان عليه الدم. وذكر في الغاية معزياً إلى المبسوط والبدائع والاسبيجاني: لو جامع القارن أوّل مرة بعد الحلق قبل طواف الزيارة فعليه بدنة للحج وشاة للعمرة، لأن القارن يتحلل من إحرامين بالحلق إلا في حق النساء فهو محرم بهما في حقهن، وهذا مخالف لما ذكره في الكتاب وشروح القدوري، فإنهم يوجبون على الحاج شاة بعد الحلق. وذكر فيها أيضاً معزياً إلى الوبري في هذه المسألة إنما عليه بدنة للحج ولا شيء للعمرة لأنه خرج من إحرامها بالحلق وبقي في إحرام الحج في حق النساء، واستشكله شارح الكنز لأنه إذا بقي محرماً بالحج فكذا في العمرة. والذي يظهر أن الصواب ما في الوبري لأن إحرام العمرة لم يعهد بحيث يتحلل منه بالحلق في غير النساء ويبقى في حقهن، بل إذا حلق بعد أفعالها حل بالنسبة إلى كل ما حرم عليه، وإنما عهد ذلك في إحرام الحج، فإذا ضم إلى إحرام الحج إحرام العمرة استمر كل على ما عهد له في الشرع، إذ لا يزيد القران على ذلك الضم فينطوي بالحلق إحرام العمرة بالكلية فلا يكون له موجب بسبب الوطء بل الحج فقط، ثم يجب النظر في الترجيح بين قول من قال بوجوب الشاة أو البدنة، وقول موجب البدنة أوجه لأن إيجابها ليس إلا بقول ابن عباس[1]، والمروى عنه ظاهر فيما بعد الحلق فارجع إليه وتأمله، ثم المعنى يساعده، وذلك أن وجوبها قبل الحلق ليس إلا للجناية على الإحرام، ومعلوم أن الوطء ليس جناية عليه إلا باعتبار تحريمه له لا لاعتبار تحريمه لغيره، فليس الطيب جناية على الإحرام باعتبار تحريمه الجماع أو الحلق بل باعتبار تحريمه للطيب، وكذا كل جناية على الإحرام ليست جناية عليه إلا باعتبار تحريمه لها لا لغيرها، فيجب أن يستوي ما قبل الحلق وما بعده في حق الوطء لأن الذي به كان جناية قبله بعينه ثابت بعده، والزائل لم يكن الوطء جناية باعتباره، لا جرم أن المذكور في ظاهر الرواية إطلاق لزوم البدنة بعد الوقوف من غير تفصيل بين كونه قبل الحلق أو بعده ثم ذكر فيها أيضاً فقال: وإذا طاف أربعة أشواط من

به التمام من حيث أداء الأفعال بالاتفاق لبقاء بعض الأركان، فكان المراد به التمام من حيث إنه يأمن من الفساد بعده لتأكد حجه بالوقوف، ألا ترى أنه يأمن الفوات بعد الوقوف، فكما يثبت حكم التأكد في الأمن عن الفوات كذلك يثبت في الأمن عن الفساد، فإن قيل: لو كان كذلك لما وجبت البدنة لأن الشيء بعد تمامه لا يقبل الجناية فلا يقتضي جزاء. أجاب بقوله (**وإنما تجب البدنة لقول ابن عباس رضي الله عنهما**) وهو ما روي عنه أنه قال: إذا جامع قبل الوقوف بعرفة فسد نسكه وعليه دم، وإذا جامع بعد الوقوف فحجته تامة وعليه بدنة. وروي أنه قال: لا تجب البدنة في الحج إلا في موضعين: من جامع بعد الوقوف بعرفة، ومن طاف طواف الزيارة جنباً أو لم يعرف له مخالف فحل محل الإجماع وقيل: مثله لا مدخل للرأي فيه فكان مسموعاً. وقوله (**أو لأنه**) قيل إنما ذكر بكلمة أو لكون أثر ابن عباس رضي الله عنهما غير مشهور فأتى بها ليكون متمسكاً بأحدهما، وفيه نظر لأن المطلوب إثبات الوجوب وهو يثبت بخبر الواحد لا يتوقف على الاشتهار، ولعله أتى بأحد الجائزين فلا يسأل عن كميته. وتقريره أن الجماع أعلى الارتفاقات لوفور لذته وكل ما كان كذلك يتغلظ موجبه لوجوب التطابق بين الموجب والموجب بمقتضى الحكمة. قوله (**وإن جامع بعد الحلق فعليه شاة**) ظاهر. وقوله (**ومن جامع في العمرة**) بيان الجناية على إحرام العمرة وهو واضح،

(**قوله قيل أنما ذكر بكلمة أو لكون أثر ابن عباس رضي الله عنهما غير مشهور الخ**) أقول: فيه أن المستفاد من تلك الكلمة جواز التمسك بأثره مستقلاً كما لا يخفى (**قوله وهو يثبت بخبر الواحد لا يتوقف على الاشتهار**) أقول: وهذا مبنى على الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بأثره وأما على الوجه الأول فلا حاجة إليه، فإنه إذا حل محل الإجماع يكون من قبيل المشتهر.

---

(١) أثر ابن عباس تقدم قبل أثر ابن عمر.

عمرته فيمضي فيها ويقضيها وعليه شاة. وإذا جامع بعد ما طاف أربعة أشواط أو أكثر فعليه شاة ولا تفسد عمرته).

وقال الشافعي: تفسد في الوجهين وعليه بدنة اعتباراً بالحج إذ هي فرض عنده كالحج. ولنا أنها سنة فكانت أحط رتبة منه فتجب الشاة فيها والبدنة في الحج إظهاراً للتفاوت **(ومن جامع ناسياً كان كمن جامع متعمداً)** وقال الشافعي رحمه الله: جماع الناسي غير مفسد للحج. وكذا الخلاف في جماع النائمة والمكرهة. هو يقول: الحظر ينعدم بهذه العوارض فلم يقع الفعل جناية. ولنا أن الفساد باعتبار معنى الارتفاق في الإحرام ارتفاقاً مخصوصاً، وهذا لا ينعدم بهذه العوارض، والحج ليس في معنى الصوم لأن حالات الإحرام مذكرة بمنزلة حالات الصلاة بخلاف الصوم والله أعلم.

طواف الزيارة وقد قصر ثم جامع فليس عليه شيء، وإن لم يكن قصر فعليه دم. فمن هنا والله أعلم أخذ التفصيل من أخذه إن كان إذ خف الموجب بعد وجود أحدهما **بعد الوقوف**. ولقائل أن يستشكله بأن الطواف قبل الحلق لم يحل به من شيء فكان ينبغي أن يجب الجزور، وإن كان سؤال ابن عباس وفتواه به إنما كان فيمن لم يطف للعلم بأن فتواه بذلك لوقوع الجناية على إحرام أمن فساده. ولو كان قارناً: أعني الذي طاف للزيارة قبل الحلق ثم جامع قال في البدائع: عليه شاتان لبقاء الإحرام لهما جميعاً. وروى ابن سماعة عن محمد في الرقيات فيمن طاف للزيارة جنباً ثم جامع قبل الإعادة قال محمد: أما في القياس فليس عليه شيء، ولكن أبا حنيفة استحسن فيما إذا طاف جنباً ثم جامع ثم أعاد طاهر أن يوجب عليه دماً، وكذلك قول أبي يوسف رحمه الله. وجه القياس أن الجماع وقع بعد التحلل لما عرف من أن الطهارة ليست بشرط لصحة الطواف. وجه الاستحسان أن بالإعادة طاهراً ينفسخ الطواف الأول عند بعض مشايخ العراق، ويصير طوافه المعتبر هو الثاني لأن الجنابة توجب نقصاناً فاحشاً فيتبين أن الجماع كان قبل الطواف فيوجب الكفارة، بخلاف ما إذا طاف على غير وضوء: يعني ثم جامع ثم أعاده متوضئاً لا شيء عليه لأن النقصان يسير فلم ينفسخ الأول فيقع جماعة **بعد التحلل**، كذا في البدائع وفيه تأمل، فإن الانفساخ إن قال به بعض المشايخ فقد قال آخرون بعدمه وصحح فلم يلزم، وعلى تقديره فوقوعه شرعاً قبل التحلل إنما موجبه البدنة لا مطلق الدم، اللهم إلا أن يقال: إنه قبله من وجه دون وجه، وسنوجه عدم الانفساخ إن شاء الله تعالى.

لكن يتوهم منه تفضيل طواف العمرة على طواف الزيارة فإنه إذا جامع بعد ما طاف لطواف الزيارة أربعة أشواط لم يجب عليه شيء، فإن فعل ذلك في طواف العمرة فعليه شاة كما ذكر في الكتاب، وأجيب بأن ذلك ليس من حيث التفضيل بل من حيث محل الجناية، وذلك لأن طواف الزيارة على الوجه المسنون في الترتيب إنما يؤتى به بعد التحلل بالحلق أو التقصير. غاية ما في الباب أن حكمه تأخر في حق النساء لمعنى وهو وقوع الركن في الإحرام فقام أكثر أشواطه مقام كله، بخلاف العمرة فإن طوافها قبل التحلل، فكان ارتكاب المحظور في محض الإحرام فيجب الدم ولهذا قلنا «إن لم يحلق قبل طواف الزيارة وجامع بعد ما طاف لها أربعة أشواط وجب عليه الدم كما في طواف العمرة لذلك. وقوله **(وقال الشافعي رحمه الله: تفسد في الوجهين)** أي فيما إذا جامع قبل أن يطوف أربعة أشواط وبعده لأنهما سيان في إفساد الحج عند فكذلك في العمرة لأنها عنده فريضة كالحج. وقوله **(وقال الشافعي: جماع الناسي غير مفسد للحج)** لو قال للإحرام كان أشمل ليتناول العمرة، جعل النسيان غير مؤثر في فساده كما في الصوم، وجعل الإكراه والنوم كالنسيان بناء على أن الإكراه لما أباح الإقدام وأعدم أصل الفعل مع كونه قاصداً كان النوم أولى لانتفاء القصد، وإذا انعدم الفعل لم يكن جناية **(ولنا أن الفساد باعتبار معنى الارتفاق في الإحرام ارتفاقاً مخصوصاً)** وهو أن يكون بعين الجماع لقوله تعالى ﴿فلا رفث﴾ الآية، والرفث اسم للجماع **(وهو لا ينعدم بهذه العوارض والحج ليس في معنى الصوم)** لوجود المذكر وهو حالة الإحرام **(بخلاف الصوم)** فإنه لا مذكر له.

(قوله وجعل الإكراه والنوم كالنسيان الخ) أقول: كان المناسب لمساق كلامه أن يبين وجه إلحاق الإكراه بالنسيان ولم يفعل.

فصل

(ومن طاف طواف القدوم محدثاً فعليه صدقة) وقال الشافعي رحمه الله: لا يعتد به لقوله ﷺ «الطواف بالبيت صلاة» إلا أن الله تعالى أباح فيه المنطق فتكون الطهارة من شرطه. ولنا قوله تعالى ﴿وليطوفوا بالبيت العتيق﴾ من غير قيد

فصل

(قوله ومن طاف طواف القدوم محدثاً فعليه صدقة) موافق لما في عامة النسخ وصرح به عن محمد، ومخالف لما في مبسوط شيخ الإسلام قال: ليس لطواف التحية محدثاً ولا جنباً شيء، لأنه لو تركه لم يكن عليه شيء فكذا تركه من وجه. والوجهان اللذان أبطل بهما المصنف كون الطهارة سنة: أعني قوله لأنه يجب بتركها الجابر، ولأن الخبر يوجب العمل كافلان بإبطاله، ولما استشعر أن يقال على الأوّل لزوم الجابر مطلقاً ممنوع وهو أوّل المسألة فإنا ننفيه في غير الطواف الواجب دفعه بتقرير أن كل ترك لا يخلو من كونه في واجب، فإن التطوّع إذا شرع فيه صار واجباً بالشروع ثم يدخله النقص بترك الطهارة فيه. غاية الأمر أن وجوبه ليس بإيجابه تعالى ابتداء فأظهرنا التفاوت في الحط من الدم إلى الصدقة فيما إذا طاف محدثاً ومن البدنة إلى الشاة إذا طاف جنباً **(قوله لقوله عليه الصلاة والسلام «الطواف بالبيت صلاة»)** روى الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال «الطواف بالبيت صلاة إلا أنكم تتكلمون فيه، فمن تكلم لا يتكلم إلا بخير[1]» وجه الاستدلال أنه تشبيه في الحكم بدليل الاستثناء من الحكم في قوله إلا أنكم تتكلمون فيه فمن تكلم، فكأنه قال هو مثل الصلاة في حكمها إلا في جواز الكلام فيصير ما سوى الكلام داخلاً في الصدر ومنه اشتراط الطهارة. واستدل ابن الجوزي بما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها «أنها حاضت فقال لها عليه الصلاة والسلام: اقضي ما يقضي الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت[2]» فرتب منع الطواف على انتفاء الطهارة. وهذا

فصل

لما فرغ من بيان الجناية على الإحرام ذكر الجناية على الطواف الذي هو بعد الإحرام في فصل على حدة قوله **(ومن طاف طواف القدوم محدثاً)** طواف القدوم محدثاً معتد به عندنا وعليه صدقة **(وقال الشافعي رحمه الله: لا يعتد به)** ولا يجبر بشيء **(لقوله ﷺ «الطواف بالبيت صلاة»)** ووجه الاستدلال أنه ﷺ شبه الطواف بالصلاة وليس بين ذاتيهما من مشابهة لأن ذات الطواف وهو الدوران مما ينتفي به ذات الصلاة، فيكون المراد أن حكمه حكم الصلاة ومن حكمها عدم الاعتداد بدون الطهارة **(ولنا قوله تعالى وليطوّفوا بالبيت العتيق)** ووجه الاستدلال أن الله تعالى أمر بالطواف وهو الدوران حول الكعبة من غير قيد الطهارة فلم يكن

فصل ومن طاف

(قال المصنف: ولنا قوله تعالى ﴿وليطوفوا بالبيت العتيق﴾) أقول: المأمور به في الآية هو طواف الزيارة على ما سبق لا ما يعم طواف القدوم فما وجه دلالته على عدم اشتراط الطهارة في طواف القدوم؟ والجواب أنه يعلم منه ذلك بطريق الدلالة والأولوية فليتأمل **(قوله قال**

(١) حسن. أخرجه الترمذي ٩٦٠ وابن خزيمة ٢٧٣٩ والحاكم ١/ ٤٥٩ والبيهقي ٥/ ٨٧ كلهم من حديث ابن عباس. وفيه عطاء بن السائب اختلط بآخره. لكن في الإسناد الثوري وهو سمع من عطاء قبل اختلاطه. وأخرجه الدارمي ١٧٩١ وابن حبان ٣٨٣٦ وابن الجارود ٤٦١ والحاكم ٢/ ٢٦٧ والبيهقي ٥/ ٨٥، ٨٧ كلهم من طريق الفضيل بن عياض عن ابن السائب عن طاوس عن ابن عباس مرفوعاً. وهذا ضعيف لأن سماع الفضيل من ابن السائب بعد الاختلاط. وأخرجه الدارمي ١٧٩١ من وجه آخر عن جرير عن ابن السائب له. وله وجه آخر أخرجه النسائي ٥/ ٢٢٢ وأحمد ٣/ ٤١٤ و٤/ ٦٤ و٥/ ٣٧٧ عن طاوس عن رجل أدرك النبي ﷺ مرفوعاً: إنما الطواف صلاة فإذا طفتم فأقلّوا الكلام.
قلت: ورجاله ثقات معروفون ولا يضر جهالة الصحابي وعلى هذا فقد توبع ابن السائب.
لكن أشار الترمذي إلى الوقف حيث قال: وقد روي عن طاوس عن ابن عباس موقوفاً. والعمل علىٰ هذا عند أكثر أهل العلم.
وقال الحاكم عقب روايته: وهو صحيح وقد أوقفه جماعة. وأقره الذهبي. فالحديث حسن في أقل مراتبه لأن الوقف ههنا لا يقال بالرأي.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ٢٩٤ و٣٠٥ و١٥١٦ و١٥١٨ ومسلم ١٢١١ ح ١١٩، ١٢٠ وأبو داود ١٧٨٢ والبيهقي ٥/ ٣ وابن حبان ٣٨٣٥ كلهم عن القاسم عن عائشة وفي البخاري وغيره: حتى تطهري. وفي مسلم: حتى تغتسلي.

. . . . . .

حكم وسبب، وظاهر أن الحكم يتعلق بالسبب فيكون المنع لعدم الطهارة لا لعدم دخول المسجد للحائض ولنا في الجواب عن الأول طريقان: أحدهما ينتظم الجواب عن هذا، وهو تسليم أنه تشبيه في الحكم لكنه خبر واحد لو لم يلزم نسخه لإطلاق كتاب الله تعالى لثبت به الوجوب لا الافتراض لاستلزامه الإكفار بجحد مقتضاه، وليس ذلك لازم مقتضاه بل لازمه التفسيق به، فكيف ولوثبت به افتراض الطهارة كان ناسخاً له، إذ قوله تعالى ﴿وليطوّفوا﴾ [الحج: ٢٩] يقتضي الخروج عن عهدته بالدوران حول البيت مع الطهارة وعدمها، فجعله لا يخرج مع عدمها نسخ لإطلاقه وهو لا يجوز فرتبنا عليه موجبه من إثبات وجوب الطهارة حتى أثمنا بتركها وألزمنا الجابر، وليس مقتضى خبر الواحد غير هذا لا الاشتراط المفضي إلى نسخ إطلاق كتاب الله تعالى. ويؤيد انتفاء الاشتراط ما ذكره الشيخ تقي الدين في الإمام روى سعيد بن منصور: حدثنا أبو عوانة عن أبي بشر عن عطاء قال: حاضت امرأة وهي تطوف مع عائشة أم المؤمنين فأتمت بها عائشة سنة طوافها. وقال روى أحمد بن حنبل: حدثنا محمد بن جعفر عن شعبة قال: سألت حماداً ومنصوراً عن الرجل يطوف بالبيت على غير طهارة فلم يروا به بأساً[1] وقد انتظم ما ذكرناه الجواب عما أورده ابن الجوزي. ثانيهما منع ذلك التقرير، ونقول: بل التشبيه في الثواب لا في الأحكام وقوله إلا أنكم تتكلمون فيه كلام منقطع مستأنف بيان لإباحة الكلام فيه وجب المصير إلى هذا، لأنه لو كان كما قالوا لكان المشي ممتنعاً لدخوله في الصدر، وكأنه الشيخ رحمه الله استشعر فيه منعاً وهو أن يقال: المشي قد علم إخراجه قبل التشبيه فإن الطواف نفس المشي، فحيث قال صلاة فقد قال المشي الخاص كالصلاة فيكون وجه التشبيه ما سوى المشي فلذا اقتصر على الأوّل لكن يبقى الانحراف مؤيداً للوجه الثاني. فإن قيل: الأصح هو الأول لأن الوجوب ثابت عندنا ولا بد له من دليل، وحمله على الوجه الثاني ينفيه، وما أورده ابن الجوزي ظاهر فيه، والحديث المذكور يحتمله على الوجه الأول فوجب المصير إليه، ويخص الانحراف أيضاً بإجماع المسلمين وباتفاق رواة مناسكه عليه الصلاة والسلام أنه جعل البيت عن يساره حين طاف، ولاعتباره وجب ستر العورة في الطواف، فلو طاف مكشوف العورة لزم الدم إن لم يعده. فالجواب لو كان الأول هو المعتبر لكان مقتضاه وجوب طهارة الثوب والبدن فيه لكنهم صرحوا بعدم وجوبها. وفي البدائع أنها ليست بشرط بالإجماع، فلا يفترض تحصيلها ولا يجب لكنه سنة، حتى لو طاف وعلى ثوبه نجاسة أكثر من قدر الدرهم لا يلزمه شيء لكنه يكره اهـ، فيحمل الحديث على أن التشبيه في الثواب، ويضاف إيجاب الطهارة عن الحدث إلى ما أورده ابن الجوزي، وإيجاب ستر العورة إلى قوله عليه الصلاة والسلام «ألا لا يحجنّ بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان[2]» قال محمد رحمه الله: ومن طاف تطوُّعاً على شيء من هذه الوجوه فأحب إلينا إن كان بمكة أن يعيد الطواف، وإن كان قد رجع إلى أهله فعليه صدقة سوى الذي طاف وعلى ثوبه نجاسة. هذا وما ذكر في بعض النسخ من أن في نجاسة البدن كله الدم لا أصل له في الرواية، والله أعلم. وقد يقال: فلم لم تلحق الطهارة عن النجس بالطهارة عن الحدث وهو الأصل المنصوص عليه قياساً أو بستر العورة، وليس هذا قياساً في إثبات شرط بل في إثبات الوجوب. وقد يجاب بحاصل ما في المبسوط من أن حكم النجاسة في الثوب أخف حتى جازت الصلاة مع قليل النجاسة في الثوب ومع كثيرها حالة الضرورة فلا يتمكن بنجاسة الثوب نقصان في الطواف وهذا يخص الفرق بطهارة الحدث دون الستر، ثم أفاد فرقاً بين الستر وبينه بأن وجوب الستر لأجل الطواف أخذاً من قوله عليه الصلاة والسلام «ألا لا يحجن بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت

. . . . . .

(١) خبر عائشة. رواه سعيد بن منصور في سننه كما في نصب الراية ٣/١٢٨ ونقل الزيلعي عن ابن دقيق العيد رواية أحمد بن حنبل عن منصور وحماد.

(٢) صحيح. تقدم في باب التمتع. بأتم منه.

الطهارة فلم تكن فرضاً، ثم قيل: هي سنة، والأصح أنها واجبة لأنه يجب بتركها الجابر، ولأن الخبر يوجب العمل فيثبت به الوجوب، فإذا شرع في هذا الطواف وهو سنة، يصير واجباً بالشروع ويدخله نقص بترك الطهارة فيجبر بالصدقة إظهاراً لدنو رتبته عن الواجب بإيجاب الله وهو طواف الزيارة، وكذا الحكم في كل طواف هو تطوّع.

(ولو طاف طواف الزيارة محدثاً فعليه شاة) لأنه أدخل النقص في الركن فكان أفحش من الأول فيجبر بالدم **(وإن كان جنباً فعليه بدنة)** كذا روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، ولأن الجنابة أغلظ من الحدث فيجب جبر نقصانها

عريان[1] فبسبب الكشف يتمكن نقصان في الطواف واشتراط طهارة الثوب ليس للطواف على الخصوص فلا يتمكن بتركه نقصان فيه، ولم يبين الجهة المشاركة للطواف في سببية المنع، وأفادها في البدائع فقال: المنع من الطواف مع الثوب النجس ليس لأجل الطواف بل لصيانة المسجد عن إدخاله النجاسة وصيانته عن التلويث فلا يوجب ذلك نقصاً في الطواف فلا حاجة إلى الجبر إلا أنه نفي سببية الطواف بالكلية. وقوله المنع من الطواف مع الثوب النجس إما أن يكون معناه أنه لو كان منع لكان لصيانة المسجد، أو أن المنع ثابت مع النجاسة ولذا تثبت الكراهة به إلا أنه لا يبلغ إلى الوجوب فلا ينتهض موجباً للجابر، والله سبحانه أعلم ولم يكن في ظاهر الرواية تنصيص سوى على الثوب، والتعليل يفيد تعميم البدن أيضاً **(قوله فكان أفحش)** فإن قيل: لم اختلف الجابر في الفرض والنفل في الطواف دون الصلاة؟ فالجواب أن الأصل أن يختلف الجابر باختلاف الجناية اعتباراً للمسبب على وزان سببه فلا يترك إلا للتعذر الشرعي، وقد أمكن في الحج لشرع الجابر فيه متنوّعاً إلى بدنة وشاة وصدقة فاعتبر تفاوت الجابر بتفاوت الجناية وتعذر في

فرضاً بالآية، ولا تجوز الزيادة عليه بخبر الواحد لأنها نسخ **(ثم قيل هي سنة)** وهو قول ابن شجاع **(والأصح أنها واجبة)** وهو قول أبي بكر الرازي **(لأنه يجب بتركها الجابر)** وهو إما الدم على ما قال به بعض مشايخ العراق أو الصدقة كما ذكره في الكتاب وهو مروي عن محمد، وكل ما كان يجب بتركه جابر فهو واجب **(ولأن الخبر يوجب العمل)** دون العلم **(فيثبت به الوجوب)** دون الفرضية قال **(فإذا شرع في هذا الطواف)** دليل على وجوب الصلاة على تقدير كونها سنة، وذلك لأن الشروع في النفل ملزم في الحج بالاتفاق فيصير الطواف واجباً **(ويدخله نقص بترك الطهارة فيجبر بالصدقة إظهارا لدنو رتبته عن الواجب بإيجاب الله تعالى وهو طواف الزيارة)** وفيه بحث من وجهين: أحدهما أن دخول النقص بتركها على تقدير كونها سنة من حيز النزاع فلا يؤخذ في الدليل والثاني أنه منقوض بالصلاة النافلة، فإنه إذا دخلها نقص تنجبر بسجدة السهو كما ينجبر الفرض بها ولم يظهر دنو رتبة النفل عن رتبة الفرض فيها فليكن ههنا أيضاً كذلك، والجواب عن الأول أن ترك السنة يوجب نقصاً وينجبر بالكفارة، ألا ترى أن من أفاض من عرفات قبل الإمام وجب عليه دم. قال محمد رحمه الله لأنه ترك سنة الدفع وعن الثاني بأن الشرع جعل الجابر في الصلاة نوعاً واحداً فلا مصير إلى غيره وفي الحج جعله متنوعاً فأمكن المصير إلى ما تبين به رتبة النفل عن الفرض، وهذا كله على رواية القدوري اختارها المصنف، وأما على ما ذكره الطحاوي وشيخ الإسلام أنه إذا طاف طواف التحية محدثاً فلا شيء عليه لأنه لو تركه أصلاً لم يجب عليه شيء فكذا إذا أتى به محدثاً فلا يحتاج إلى شيء من هذه التكلفات **(ولو طاف طواف الزيارة محدثاً فعليه شاة)** لأنه أدخل النقص في الركن وإدخال النقص في الركن أفحش من إدخاله على الواجب **(وإن كان جنباً فعليه بدنة)** وكلامه

فإذا شرع في هذا الطواف دليل، إلى قوله: وفيه بحث من وجهين) أقول: فيه بحث، بل ما ذكره جواب ما عسى يورد ههنا من أن طواف القدوم سنة لو ترك لا يلزم شيء، فأولى أن لا يلزم بترك الطهارة فيه، وظهر بما ذكرنا أنه لا وجه لما قاله الشارح على تقدير كونها سنة إذا ليس بناء الكلام على مسنونية الطهارة بلى على مسنونية الطواف، ويندفع بحثه الأول فتأمل فإنه كلام واه نشأ عن سهو متناه.

---

(١) تقدم في الذي قبله. رواه الشيخان وغيرهما.
تنبيه: أورد صاحب الهداية ههنا أثراً عن ابن عباس وهو: من طاف جنباً فعليه بدنة.
قال الزيلعي ٣/ ١٢٨: غريب.
وقال ابن حجر في الدراية ٢/ ٤١: لم أجده.

بالبدنة إظهار للتفاوت، وكذا إذا طاف أكثره جنباً أو محدثاً، لأن أكثر الشيء له حكم كله **(والأفضل أن يعيد الطواف ما دام بمكة ولا ذبح عليه)** وفي بعض النسخ: وعليه أن يعيد.

والأصح أنه يؤمر بالإعادة في الحدث استحباباً وفي الجنابة إيجاباً لفحش النقصان بسبب الجنابة وقصوره بسبب الحدث. ثم إذا أعاده وقد طافه محدثاً لا ذبح عليه وإن أعاده بعد أيام النحر لأن بعد الإعادة لا يبقى إلا شبهة النقصان، وإن أعاده وقد طافه جنباً في أيام النحر فلا شيء عليه لأنه أعاده في وقته، وإن أعاده بعد أيام النحر لزمه الدم عند أبي

الصلاة إذ لم يشرع الجابر للنقص الواقع سهواً إلا السجود **(قوله والأصح أنه يؤمر بالإعادة في الحدث استحباباً)** وإنما لم يؤمر مطلقاً كما هو تلك الرواية مع أن الطهارة في الطواف مطلقاً واجبة لأنه لم يتعين الطواف جابراً، فإن الدم والصدقة مما يجبر بهما فالواجب أحدهما غير عين واستحباب المعين: أعني الطواف ليكون الجابر من جنس المجبور، بخلاف ما إذا رجع إلى أهله ولم يطف فإن البعث بالشاة أفضل لأن النقصان كان يسيراً وفي الشاة تقع للفقراء **(قوله لا ذبح عليه وإن أعاده بعد أيام النحر)** إن هذه وصلية، وعدم وجوب الشيء إذا أعاده بعد أيام النحر دليل أن العبرة للأول في الحدث وإلا لوجب عند أبي حنيفة رحمه الله دم للتأخير عن أيام النحر. وقوله في فصل الجنابة[1] وإن أعاده بعد أيام النحر لزمه الدم عند أبي حنيفة بالتأخير أخذ منه الرازي أن العبرة في فصل الجنابة للطواف الثاني وينفسخ الأول به وذهب الكرخي إلى أن المعتبر الأول في الفصلين[2] جميعاً، وصححه صاحب الإيضاح إذ لا شك في وقوع الأوّل معتداً به حتى حل به النساء، وتقرير ما علم شرعاً باعتداده حال وجوده أولى. واستدل الكرخي بما في الأصل: لو طاف للعمرة جنباً أو محدثاً في رمضان وحجّ من عامه لم يكن متمتعاً إن أعاده في شوال أو لم يعده، واعتذر عنه السرخسي في المبسوط بأنه إنما لم يكن متمتعاً لوقوع الأمن له عن فساد العمرة، فإذا أمن فسادها قبل دخول وقت الحج لا يكون بها متمتعاً. قال: والطواف الأول كان حكمه مراعى لتفاحش النقصان، فإن أعاده انفسخ وصار المعتد به الثاني، وإن لم يعد كان معتداً به في التحلل، كمن قام في صلاته ولم يقرأ حتى ركع كان قيامه وركوعه مراعى على سبيل التوقف، فإن عاد فقرأ ثم ركع انفسخ الأول، حتى إن من أدرك معه الركوع الثاني مدرك للركعة، وإن لم يعد فقرأ في الركعتين الأخريين كان الأول معتداً به، وهذا بخلاف المحدث لأن النقصان يسير فلا يتوقف به حكم الطواف بل بقي معتداً به على الإطلاق، والثاني جابر للتمكن فيه من النقصان، ولو طافت المرأة للزيارة حائضاً فهو كطواف الجنب سواء اهـ،

ظاهر. وقوله **(لأن أكثر الشيء له حكم الكل)** يعترض عليه بالمقدرات الشرعية كالصوم والصلاة ونحوهما فإن الأكثر فيها لا يقوم مقام الكل وقد قدمنا الجواب عنه، ونزيد ههنا بياناً وهو أن النبي ﷺ قال «من وقف بعرفة فقد تم حجه» وليس ذلك إلا بإقامة الأكثر مقام الكل، فإن الحج له فروض ثلاثة شوط وركنان، وعند ما وقف فقد حصل منها اثنان وهو الشرط: أعني الإحرام وأحد الركنين وليس في المقدرات الشرعية مثله فلم يكن كذلك. وقوله **(والأفضل أن يعيد الطواف ما دام بمكة)** وجه ذلك أن فيه تحصيل الجبران بما هو من جنسه فكان أفضل. وقوله **(وفي بعض النسخ)** يريد به نسخ المبسوط. وقوله **(ثم إذا أعاده)** يعني طواف الزيارة، وقوله **(وإن أعاده بعد أيام النحر)** إن هذه للوصل، وقوله **(لا ذبح عليه)** بناء على أنه الطواف الأول وإن كان بغير طهارة معتد به، وإلا لزم الدم على قول أبي حنيفة بالتأخير، فإذا كان معتداً به بنقصان وقد أعاده لم يبق إلا شبهة النقصان وهي نقصان الطواف بالحديث وهي لا توجب شيئاً. وقوله **(وإن أعاده وقد طاف جنباً ظاهر)** وقوله **(وإن أعاده بعد أيام النحر لزمه الدم)** أي الشاة لأن البدنة سقطت بالإعادة بالاتفاق، وإنما هذا دم يلزمه على قول أبي حنيفة لتأخير الطواف عن أيام النحر على ما عرف من مذهبه أن من أخر نسكاً عن وقته يجب عليه الدم، وهذا الذي ذكره إنما هو على اختيار أبي بكر الرازي رحمه الله في أن المعتد به من الطوافين إذا طاف الأول جنباً إنما هو الثاني وأن الأول ينفسخ بالثاني، إذ لو كان الأول لما لزمه دم التأخير لأن الأول مؤدى في وقته، بخلاف ما إذا طاف الأول محدثاً فإن المعتد به هو الأول لقلة النقصان فكان الثاني جابراً للنقصان المتمكن فيه. فإن قيل:

. . . . . .

---

(١) **(قوله الجنابة)** بالباء الموحدة لا بالياء المثناة كما لا يخفى.

(٢) **(قوله في الفصلين)** أي فصل الجنابة وفصل الحدث، كذا بخط العلامة المحقق الشيخ البحراوي حفظه الله. كتبه مصححه.

حنيفة رحمه الله بالتأخير على ما عرف من مذهبه. ولو رجع إلى أهله وقد طافه جنباً عليه أن يعود لأن النقص كثير فيؤمر بالعود استدراكاً له ويعود بإحرام جديد. وإن لم يعد وبعث بدنة أجزأه لما بينا أنه جابر له، إلا أن الأفضل هو العود. ولو رجع إلى أهله وقد طافه محدثاً إن عاد وطاف جاز، وإن بعث بالشاة فهو أفضل لأنه خف معنى النقصان وفيه نفع للفقراء ولو لم يطف طواف الزيارة أصلاً حتى رجع إلى أهله فعليه أن يعود بذلك الإحرام لانعدام التحلل منه وهو محرم عن النساء أبداً حتى يطوف **(ومن طاف طواف الصدر محدثاً فعليه صدقة)** لأنه دون طواف الزيارة، وإن كان واجباً فلا بد

وقول الكرخي أولى، وجعل عدم التمتع في شاهده للأمن عن فساد العمرة قبل أشهر الحج ليس بأولى من جعل الدم لتأخير الجابر لجعله كنفس الطواف بسبب أن النقصان لما كان متفاحشاً كان كتركه من وجه فيكون وجد جابره كوجوده. أو نقول: الواجب عليه فعل الطواف في أيامه خالياً عن النقص الفاحش الذي ينزل منزلة الترك لبعضه، فبإدخاله يكون موجداً لبعضه ووجب عليه البعض الآخر أعني صفة الكمال، وهو تكامل الصفة وهو الطواف الجابر فوجب في أيام الطواف، فإذا أخره وجب دم كما إذا أخر أصل الطواف **(قوله ويرجع بإحرام جديد)** بناء على أنه حل في حق النساء بطواف الزيارة جنباً وهو آفاقي يريد مكة فلا بد له من إحرام بحج أو عمرة، وقيل: يعود بذلك الإحرام، حكاه الفارسي، ثم إذا عاد فأحرم بعمرة يبدأ بها، فإذا فرغ منها يطوف للزيارة ويلزمه دم لتأخير طواف الزيارة عن وقته وقد تقدم. ولو طاف القارن طوافين وسعى سعيين محدثاً عاد طواف العمرة قبل يوم النحر ولا شيء عليه للجبر بجنسه في وقته، فإن لم يعد حتى طلع فجر يوم النحر لزمه دم لطواف العمرة محدثاً وقد فات وقت القضاء ويرمل في طواف الزيارة يوم النحر ويسعى بعده استحباباً ليحصل الرمل والسعي عقيب طواف كامل، وإن لم يعد لا شيء عليه لأنه سعى عقيب طواف معتدّ به، إذ الحدث الأصغر لا يمنع الاعتداد، وفي الجنابة إن لم يعد فعليه دم للسعي وكذا الحائض **(قوله ولو لم يطف طواف الزيارة أصلاً الخ)** وكذا إذا رجع إلى أهله وقد ترك منه أربعة أشواط يعود بذلك الإحرام وهو محرم أبداً في حق النساء، وكلما جامع لزمه دم إذا تعددت المجالس إلا أن يقصد رفض الإحرام بالجماع الثاني وتقدم أوائل الفصل من ذلك شيء **(قوله ومن طاف طواف الصدر الخ)** ذكر في حكمه روايتين، وفيه رواية ثالثة هي رواية أبي حفص أنه تجب عليه الصدقة لأن طواف الجنب معتد به حتى يتحلل به إلا أنه ناقص، والواجب بترك طواف الصدر الدم فلا يجب بالنقصان ما يجب بالترك، والجواب أن مناط وجوب الدم كمال الجناية وهو متحقق في الطواف مع الجناية فيجب به كما يجب بتركه، ولذا حققنا وجوب الذم بطواف القدوم جنباً، ولا يلزم بتركه شيء أصلاً لثبوت الجناية في فعله جنباً وعدمها في تركه فالمدار الجناية. فإن قلت: ذكر الشيخ في الفرق بين لزوم الدم في طواف الزيارة محدثاً والصدقة في طواف القدوم محدثاً، وإن كان فيه إدخال النقص في الواجب بالشروع أنه إظهار التفاوت بين ما وجب بإيجاب الله تعالى ابتداء وبين ما يتعلق وجوبه بإيجاب العبد، وهذا الفرق ثابت بين طواف القدوم والصدر فلم اتحد حكمهما؟ فالجواب منع قيام الفرق فإن وجوبه مضاف إلى الصدر الذي هو فعل العبد كوجوب طواف القدوم بفعله وهو الشروع، ولهذا لو اتخذ مكة داراً لم يجب لعدم فعل الصدر. وفي المحيط لو طاف للعمرة جنباً أو محدثاً فعليه شاة،

فما تقول في معتمر طاف لعمرته في رمضان جنباً ثم أعاد طوافه في أشهر الحج وحج من عامه ذلك فإنه لا يكون متمتعاً، قاله محمد رحمه الله في الكتاب، ولو كان المعتد به هو الثاني لكان متمتعاً. أجيب بأن المعتمر لما طاف في رمضان وقع الأمن عن فساد العمرة، وإذا أمن فسادها قبل وقت الحج لا يكون متمتعاً. فإن قيل: التحلل يحصل بالطواف الأول فيكون هو المعتد به. أجيب بأن الأول مراعي الحكم لتفاحش النقصان فيه، فإن أعاده انفسخ الأول واعتد بالثاني وإلا كان هو المعتد به في التحلل. وقوله **(ولو رجع إلى أهله)** ظاهر وقوله **(إلا أن الأفضل هو العود)** لما ذكرنا من كون الجابر من جنس المجبور وهو الطواف. وقوله **(ولو رجع إلى أهله)** ظاهر وقوله **(لأن النقصان بترك الأقل يسير)** إنما كان كذلك لأن جانب الوجود راجح.

(قال المصنف: ومن طاف طواف الصدر محدثا فعليه صدقة، إلى قوله: ولو طاف جنباً فعليه شاة) أقول: قال العلامة الزيلعي: فإن قيل: فعلى هذا سويتم بين الواجب والنفل فإنكم أوجبتم في طواف القدوم ما أوجبتم في طواف الصدر. قلنا: طواف القدوم يجب بالشروع فيه فاستويا اهـ. ونحن نقول نعم إلا أنه يجب بإيجاب العبد فلا بد أن لا يسوي بينه وبين ما يجب بإيجاب الله تعالى على ما مر آنفاً فتأمل.

من إظهار التفاوت. وعن أبي حنيفة أنه تجب شاة، إلا أن الأول أصح (**ولو طاف جنباً فعليه شاة**) لأنه نقص كثير، ثم هو دون طواف الزيارة فيكتفي بالشاة (**ومن ترك من طواف الزيارة ثلاثة أشواط فما دونها فعليه شاة**) لأن النقصان بترك الأقل يسير فأشبه النقصان بسبب الحدث فتلزمه شاة. فلو رجع إلى أهله أجزأه أن لا يعود ويبعث بشاة لما بينا (**ومن ترك**

ولو ترك من طواف العمرة شوطاً فعليه دم لأنه لا مدخل للصدقة في العمرة (**قوله يسير**) لرجحان جانب الوجود بالكثرة. وعن هذا ما ذكر من أن الركن عندنا هو الأربعة الأشواط والثلاثة الباقية واجبة لأن تركها يجبر بالدم، وأنما يجبر به الواجب وهذا حكم لا يعلل به لأنه محل النزاع إذ جبرها بالدم ممنوع عند من يخالف فيه وهم كثيرون، بل جبرها به لإقامة الأكثر مقام الكل. وسبب اختصاص هذه العبادة به على خلاف الصلاة والصوم إذ لا يقام الأكثر منهما مقام الكل قوله عليه الصلاة والسلام «الحج عرفة، ومن وقف بعرفات فقد تم حجة[1]» مع العلم ببقاء ركن آخر عليه، وحكمنا لهذا بالأمن من فساد الحج إذا تحقق بعد الوقوف ما يفسده قبله، فعلمنا أن باب الحج اعتبر فيه شرعاً هذا الاعتبار والطواف منه فأجرينا فيه ذلك، وهذا هو الأوجه في إثبات الإقامة المذكورة. وإنما قلنا إن هذا الوجه أوجه لأن الوجه الآخر غير منتهض، وهو أن المأمور به الطواف وهو يحصل بمرة، فلما فعله عليه الصلاة والسلام سبعاً احتمل كونه تقديراً للكمال ولما لا يجزى أقل منه فيثبت المتيقن من ذلك وهو أنه شرط للكمال أو للاعتداد، ويقام الأكثر مقام الكل كإدراك الركوع يجعل شرعاً إدراكاً للركعة، وكالنية في أكثر النهار للصوم تجعل شرعاً في كله، ولا يخفى أن المأمور به التطوّف وهو أخص يقتضي زيادة تكلف، وهو يحتمل كونه من حيث الإسراع ومن حيث التكثر، فلما فعله عليه الصلاة والسلام متكثراً كان تنصيصاً على أحد المحتملين، ثم وقوع التردد بين كونه للكمال أو للاعتداد على السواء لا يستلزم كون المتيقن كونه للكمال فإنه محض تحكم في أحد المحتملين المتساويين، بل في مثله يجب الاحتياط فيعتبر للاعتداد ليقع اليقين بالخروج عن العهدة، وعلى اعتبار كونه للاعتداد يكون إقامة أكثره مقام كله منافياً له في التحقيق، إذ كون السبع للاعتداد معناه أنه لا يجزي أقل منها. وإقامة الأكثر لازمه حصول الإجزاء بأقل من السبع فكيف يرتب لازماً على شيء وهو مناف للملزوم، ثم بتقديره فإثباته بإلحاق مدرك الركوع والنية باطل. أما إدراك الركعة بالركوع فبالشرع على خلاف القياس، ولذا لم يقل بإجزاء ثلاث ركعات عن الأربع قياساً. وأما النية فبعد أنه من رد المختلف إلى المختلف فإنا نعتبر الإمساكات السابقة على وجود النية متوقفة على وجودها، فإذا وجدت بأن ينوي أنه صائم من أول النهار تحقق صرف ذلك الموقوف كله لله تعالى، فإنما تعلقت النية بالكل لوجدها في الأكثر بالأكثر، وكان سبب تصحيح تعلقها بالكل من غير قران وجودها بالكل الحرج اللازم من اشتراط قران وجودها للكل بسبب النوم الحاكم على ما أسلفنا إيضاحة في كتاب الصوم وليس ما نحن فيه كذلك. هذا وأما الوجه الأول فهو وإن كان أوجه لكنه غير سالم مما يدفع به، وذلك أن إقامة الأكثر في تمام العبادة إنما هو في حق حكم خاص وهو أمن الفساد والفوات ليس غير، ولذا لم يحكم بأنَّ ترك ما بقي: أعني الطواف يتم معه الحج وهو مورد ذلك النص، فلا يلزم جواز إقامة أكثر كل جزء منه مقام تمام ذلك الجزء وترك باقيه، فكما لم يجز ذلك في نفس مورد النص: أعني الحج، فلا ينبغي التعويل على هذا الحكم، والله أعلم، بل الذي ندين به أن لا يجزي أقل من السبع ولا يجيز بعضه بشيء غير أنا نستمر معهم في التقرير على أصلهم هذا (**قوله ويبعث بشاة**) يعني عن الباقي من طواف الزيارة وبشاة أخرى لترك طواف الصدر، وهذا لأن بعث الشاة لترك بعض طواف الزيارة لا يتصوّر إلا إذا لم يكن طاف للصدر، فإنه لو طاف للصدر انتقل منه إلى طواف الزيارة ما يكمله ثم

. . . . . .

---

(١) تقدم مراراً في الوقوف بعرفة وغيره.

أربعة أشواط بقي محرماً أبداً حتى يطوفها) لأن المتروك أكثر فصار كأنه لم يطف أصلاً **(ومن ترك طواف الصدر أو أربعة أشواط منه فعليه شاة)** لأنه ترك الواجب أو الأكثر منه، وما دام بمكة يؤمر بالإعادة إقامة للواجب في وقته **(ومن ترك ثلاثة أشواط من طواف الصدر فعليه الصدقة، (ومن طاف طواف الواجب في جوف الحجر، فإن كان بمكة أعاده)** لأن الطواف وراء الحطيم واجب على ما قدمناه. والطواف في جوف الحجر أن يدور حول الكعبة ويدخل الفرجتين اللتين بينها وبين الحطيم، فإذا فعل ذلك فقد أدخل نقصاً في طوافه فما دام بمكة أعاده كله ليكون مؤدياً للطواف على الوجه المشروع **(وإن أعاد على الحجر)** خاصة **(أجزأه)** لأنه تلافى ما هو المتروك وهو أن يأخذ عن يمينه خارج الحجر حتى ينتهي إلى آخره ثم يدخل الحجر من الفرجة ويخرج من الجانب الآخر هكذا يفعله سبع مرات **(فإن رجع إلى أهله ولم يعده فعليه دم)** لأنه تمكن نقصان في طوافه بترك ما هو قريب من من الربع ولا تجزيه الصدقة **(ومن طاف طواف الزيارة على غير وضوء وطواف الصدر في آخر أيام التشريق طاهراً فعليه دم)** فإن كان طاف طواف الزيارة جنباً فعليه دمان عند أبي حنيفة رحمه الله **(وقالا عليه دم واحد)** لأن في الوجه الأول لم ينقل طواف الصدر إلى طواف الزيارة لأنه واجب، وإعادة طواف الزيارة بسبب الحدث غير واجب وإنما هو مستحب فلا ينقل إليه. وفي الوجه الثاني ينقل طواف الصدر إلى طواف الزيارة لأنه مستحق الإعادة فيصير تاركاً لطواف الصدر مؤخراً لطواف الزيارة عن أيام النحر فيجب الدم بترك الصدر بالاتفاق وبتأخير الآخر على الخلاف، إلا أنه يؤمر بإعادة طواف الصدر ما دام بمكة ولا يؤمر بعد الرجوع على ما بينا **(ومن طاف لعمرته وسعى على غير وضوء وحل فما دام بمكة يعيدهما ولا شيء عليه)** أما إعادة الطواف فلتمكن النقص فيه بسبب الحدث. وأما السعي فلأنه تبع للطواف، وإذا أعادهما لا شيء عليه لارتفاع النقصان **(وإن رجع إلى**

ينظر في الباقي من طواف الصدر إن كان أقله لزمه صدقة له وإلا فدم، ولو كان طاف للصدر في آخر أيام التشريق وقد ترك من طواف الزيارة أكثره كمل من الصدر ولزمه دمان في قول أبي حنيفة: دم لتأخير ذلك، ودم آخر لتركه أكثر الصدر، وإن كان قد ترك أقله لزمه للتأخير دم وصدقة للمتروك من الصدر مع ذلك الدم. وجملته أن عليه في ترك الأقل من طواف الزيارة دماً، وفي تأخير الأقل صدقة، وفي ترك الأكثر من طواف الصدر دم، وفي ترك أقله صدقة. ومبنى هذا النقل ما تقدم من أن طواف الزيارة ركن عبادة، والنية ليست بشرط لكل ركن إلا أنه يستقل عبادة في نفسه فشرط له نية أصل الطواف دون التعيين. فلو طاف في وقته ينوي النذر أو النفل وقع عنه، كما لو نوى بالسجدة من الظهر النفل لغت نيته ووقعت عن الركن وإن توالي الأشواط ليس بشرط لصحة الطواف، كمن خرج من الطواف لتجديد وضوء ففعل

وقوله **(لما بينا)** إشارة إلى قوله لأنه خف معنى النقصان وفيه نفع للفقراء. وقوله **(أو أربعة أشواط منه)** يعني من طواف الصدر. وقوله **(ومن ترك ثلاثة أشواط من طواف الصدر فعليه الصدقة)** يعني لاظهار التفاوت بين ترك الأقل من طواف الصدر والأقل من طواف الزيارة، والمراد بالصدقة ههنا هو أن يكون لكل شوط منه نصف صاع من حنطة. والحاصل أن أكثر طواف الصدر بمنزلة أقل طواف الزيارة في وجوب الشاة، وإذا كان في أكثره شاة فلا بد أن يكون في أقله صدقة. قال **(ومن طاف طواف الزيارة على غير وضوء)** ما ذكر من المسألتين والفرق بينهما واضح وفائدة نقل طواف الصدر إلى طواف الزيارة سقوط البدنة عنه، وها هنا أصل وهو أن كل من وجب عليه طواف وأتى به في وقته وقع عنه سواء نواه بعينه أو لم ينوه أو نوى به طوافاً آخر، فالمحرم إذا دخل مكة فطاف ولم ينو شيئاً أو نوى التطوّع، فإن كان معتمراً وقع عن العمرة وإن كان حاجاً وقع عن طواف القدوم، وإن كان قارناً كان الطواف الأول للعمرة ثم ما بعده للحج سواء نوى التطوع أو طوافاً آخر، وإنما كان كذلك لأن الإحرام قد انعقد لأدائه، فإذا أتى به وقع عن المستحق ولم يتغير بنيته، كما إذا سجد ينوي به تطوعاً لم يتغير بنيته ووقعت السجدة عما هو مستحق عليه. وقوله **(على ما بينا)** إشارة إلى قوله ومن ترك طواف الصدر أو أربعة أشواط منه فعليه شاة، إلى قوله وما دام بمكة يؤمر بالإعادة وقوله **(ومن طاف لعمرته وسعى على غير وضوء)** واضح. وقوله **(وأما السعي)** يعني إنما يعيد السعي وإن لم يفتقر إلى الطهارة

(قال المصنف: فإن رجع إلى أهله ولم يعده فعليه دم) أقول: في شرح الكنز: ولو عاد إلى أهله ولم يعد الطواف يلزمه دم في الفرض لأن ترك شوط منه يوجب الدم، وهذا أولى لأنه قريب من الربع وإن كان في الواجب ينبغي أن تجب فيه الصدقة على ما قدمناه اهـ. فعلى هذا يكون الواجب في قول المصنف ومن طاف الطواف الواجب بمعنى الفرض.

أهله قبل أن يعيد فعليه دم) لترك الطهارة فيه، ولا يؤمر بالعود لوقوع التحلل بأداء الركن إذ النقصان يسير، وليس عليه في السعي شيء لأنه أتى به على أثر طواف معتدٍّ به، وكذا إذا أعاد الطواف ولم يعد السعي في الصحيح **(ومن ترك السعي**

ثم رجع بنى **(قوله وليس عليه لترك السعي شيء)** عطف على قوله فعليه دم، والمراد ليس عليه لترك جابر السعي بشيء: أي لا يجب باعتبار مجرد السعي محدثاً شيء لأنه لا تجب الطهارة فيه، بل الواجب فيه الطهارة في الطواف الذي هو عقيبه وقد جبر ذلك بالدم إذ فوّت، وقدمنا أن شرط جواز السعي كونه بعد أكثر طواف، والله أعلم. وما في البدائع من قوله لا يشترط له الطهارة لأنه نسك غير متعلق بالبيت، إلا أنه يشترط أن يكون الطواف على طهارة من الجنابة والحيض، إلى أن قال: والحاصل أن حصول الطواف على الطهارة عن الحيض والجنابة من شرائط جواز السعي تساهل وهذا بالاتفاق، بخلاف ما إذا أعاد الطواف وحده ذكر فيه الخلاف وصحح عدم الوجوب وهو قول شمس الأئمة والمحبوبي. وذهب كثير من شارحي الجامع الصغير إلى وجوب الدم بناء على انفساخ الأول بالثاني وإلا كانا فرضين أو الأوّل فلا يعتد بالثاني ولا قائل به فيلزم كون المعتبر الثاني فحينئذ وقع السعي قبل الطواف فلا يعتد به، بخلاف ما إذا لم يعد فإنه لا يوجب انفساخ الأول. والجواب منع الحصر بل الطواف الثاني معتد به جابراً كالدم، والأول معتد به في حق الفرض، وهذا أسهل من الفسخ خصوصاً وهو نقصان بسبب الحدث الأصغر، ومن واجبات الطواف ستر العورة والمشي، وأن لا يكون منكوساً بأن يجعل البيت عن يمينه لا يساره. وكلها وإن تقدم ذكرها لكن لا قصداً بل في ضمن التعاليل. أما الستر فلما تقدم من قوله عليه الصلاة والسلام «ألا لايطوفن بهذا البيت بعد العام مشرك ولا عريان[1]» وأما المشي فلأن الراكب ليس طائفاً حقيقة بل الطائف حقيقة مركوبه وهو في حكمه إذ كان حركته عن حركة المركوب، وطوافه عليه الصلاة والسلام راكباً فيما ركب فيه قدّمنا ما روي فيه من كلام الصحابة أنه كان ليظهر فيقتدى بفعله وهذا عذر أيّ عذر، فإنه كان مأموراً بتعليمهم، وهذا طريق ما أمر به فيباح له. ونحن نقول: إذا ركب من عذر فلا شيء عليه وإلا أعاده وإن لم يعده لزمه دم، وكذا إذا طاف زحفاً. ولو نذر أن يطوف زحفاً وهو قادر على المشي لزمه أن يطوف ماشياً لأنه نذر العبادة بوجه غير مشروع فلغت وبقي النذر بأصل العبادة كما إذا نذر أن يطوف للحج بلا طهارة، ثم إن طاف زحفاً أعاده، فإن رجع إلى أهله ولم يعده فعليه دم لأنه ترك الواجب كذا ذكر في الأصل. وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي أنه إذا طاف زحفاً أجزأه لأنه أدى ما أوجب على نفسه كمن نذر أن يصلي في أرض مغصوبة أو يصوم يوم النحر فإنه يجب عليه أن يصلي في موضع آخر ويصوم يوماً آخر، ولو صلى في المغصوبة أو صام يوم النحر أجزأه وخرج عن عهدة النذر، كذا هذا، هكذا حكى في البدائع. وسوقه يقتضي أن المذكور في شرح القاضي مخالف لما في الأصل، وليس كذلك إلا لو صرح بنفي الدم وهو لم يذكر سوى الإجزاء، وما في الأصل لا ينفيه، ولو كان خلافاً كان ما في الأصل هو الحق لأن الأصل أن العبادة متى شرع فيها جابر لتفويت شيء من واجباتها ففوّت وجب الجبر، وإن كان لو لم يجبر صحت كالصلاة بالسجود في السهو وبالإعادة في العمد، فقد قلنا: كل صلاة أديت مع كراهة التحريم

السرخسي والإمام المحبوبي والمصنف رحمهم الله أن الطهارة ليست بشرط في السعي، وإنما الشرط فيه أن يكون على إثر طواف معتدّ به، وطواف المحدث كذلك ولهذا يتحلل به، فإذا أتى به مع تقدم الشرط عليه حصل المقصود، فإن أعاد تبعاً للطواف فهو أفضل وإلا فلا شيء عليه، وقوله **(ومن ترك السعي)** ظاهر. وقوله **(ومن أفاض قبل الإمام من عرفات فعليه دم)** قال في النهاية: كان من حق الرواية أن يقال: ومن أفاض قبل غروب الشمس فعليه دم لما أن المحظور عليه الإفاضة قبل غروب الشمس. وأقول: قوله هذا يستلزم ذلك لأن الاستدامة إذا كانت واجبة إلى غروب الشمس فالإفاضة قبل الإمام لا تكون إلا قبل الغروب لأن الظاهر أن الإمام لا يترك ما وجب عليه من الاستدامة. وقوله **(بخلاف ما إذا وقف ليلاً)** متصل

. . . . . .

---

(١) متفق عليه تقدم مراراً.

بين الصفا والمروة فعليه دم وحجة تام) لأن السعي من الواجبات عندنا فيلزم بتركه الدم دون الفساد **(ومن أفاض قبل الإمام من عرفات فعليه دم)** وقال الشافعي رحمه الله: لا شيء عليه لأن الركن أصل الوقوف فلا يلزمه بترك الإطالة

يجب إعادتها، وباب الحج مما تحقق فيه ذلك فيجب الجبر أوّلاً بجنسه إذا فوّت واجبه، فإن لم يعد وجب الجابر الآخر وهو الدم، بخلاف الصوم فإنه لم يتحقق فيه جبر، وبخلاف الصلاة في الأرض المغصوبة فإن عدم حلّ الصلاة فيها ليس من واجبات الصلاة بل الواجب عدم الكون فيه مطلقاً في الصلاة وغيرها. وأما جعل البيت عن يساره فاختلف فيه، والأصح الوجوب بفعله عليه الصلاة والسلام كذلك على سبيل المواظبة من غير ترك في الحج وجميع عمره مع ما ذكرنا أن ما فعله عليه الصلاة والسلام في موضع التعليم يحمل على الوجوب إلى أن يقوم دليل على عدمه خصوصاً اقتران ما فعله في الحج بقوله «خذوا عني مناسككم[1]» فعليه أن يعيد، فإن لم يعد حتى رجع إلى أهله لزمه دم. وأما الافتتاح من الحجر ففي ظاهر الرواية هو سنة يكره تركها. وذكر محمد في الرقيات: لا يعتد بذلك الشوط إلى أن يصل إلى الحجر فيعتبروا ابتداء الطواف منه، وقدمنا فيما سلف أنه ينبغي أن يكون واجباً إذ لا فرق بينه وبين جعل البيت عن يساره في الدليل، وجعل البيت عن يسار الطائف واجب، فكذا ابتداء الطواف من الحجر واجب ألبتة **(قوله ومن ترك السعي بين الصفا والمروة فعليه دم وحجه تام)** لأن السعي من الواجبات عندنا، وقد تقدم نصب الخلاف فيه مع الشافعي وغيره، وأقمنا دليل الوجوب وأبطلنا ما جعله دليلاً للركنية فارجع إليه في أثناء باب الإحرام. قال في البدائع: وإذا كان السعي واجباً فإن تركه لعذر فلا شيء عليه، وإن تركه لغير عذر لزمه دم لأن هذا حكم ترك الواجب في هذا الباب. أصله طواف الصدر، وأصل ذلك ما روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال «من حج هذا البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف[2]» ورخص للحيض فأسقطه للعذر، وعلى هذا فإلزام الدم في الكتاب بترك السعي يحمل على عدم العذر، وكذا يلزم الدم بترك أكثره، فإن ترك ثلاثة أشواط منه لزمه صدقة: أي يطعم لكل شوط مسكيناً نصف صاع من بر أو قيمته إلا أن يبلغ ذلك دماً فهو بالخيار، وكما يلزمه بتركه الدم فكذلك يلزم بركوبه فيه من غير عذر إلا إن ركب لعذر، وتقدم في الهداية أن في ترك الوقوف بمزدلفة لغير عذر دماً لا لعذر **(قوله ومن أفاض قبل الإمام)** قد تركنا مواضع من هذا الفصل لأنها مفصلة واضحة في الكتاب فتراجع فيه. ثم الأولى أن يقول قبل أن تغرب الشمس لأنه المدار إلا أن الإفاضة من الإمام لما لم تكن قط إلا على الوجه الواجب أعني بعد الغروب وضع المسألة باعتبارها، وأشار في الدليل إلى خصوص المراد بقوله: ولنا أن الاستدامة إلى غروب الشمس واجبة. والحديث الذي ذكره وهو قوله عليه الصلاة والسلام «فادفعوا بعد غروب الشمس[3]» غريب، ولا شبهة في أنه عليه الصلاة والسلام دفع بعد غروب الشمس.

بقوله ولنا أن الاستدامة إلى غروب الشمس واجبة. **فإن قيل:** قوله عليه الصلاة والسلام «من وقف بعرفة بليل أو نهار فقد أدرك الحج» يقتضي أن لا يكون الامتداد شرط لا في الليل ولا في النهار فكيف جعلتم شرطاً في النهار دون الليل؟ قلت: ترك ظاهره في حق النهار بقوله ﷺ «فادفعوا بعد غروب الشمس» فبقي الليل على ظاهره **(وإن عاد إلى عرفة بعد غروب**

(قوله فالإفاضة قبل الإمام لا تكون إلا قبل الغروب) أقول: يجوز أن يفيض بعد الغروب قبل الإمام، إذ لا يجب على الإمام أن يفيض مع

---

(١) صحيح. هو بعض حديث جابر الطويل في صفة حجة النبي ﷺ أخرجه مسلم ١٢١٨ وأبو داود ١٩٠٥ والنسائي ٥/ ٢٧٠ وابن ماجه ٣٠٧٤ والدارمي ١٧٩٣ وأحمد ٣/ ٢١٨، ٣٦٦ كلهم من حديث جابر مطولاً.

(٢) صحيح. أخرجه الترمذي ٩٤٤ وابن خزيمة ٣٠٠١ والحاكم ١/ ٤٦٩، ٤٧٠ من عدة طرق عن عيسى بن يونس عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً بزيادة: إلا الحُيَّض رخص لهنَّ رسول الله ﷺ.

أخرجه ابن ماجه ٣٠٧١ من طريق طاوس عن ابن عمر بنحوه.

وأخرجه ابن حبان ٣٨٩٩ من حديث ابن عمر ورجاله رجال الصحيحين سوى الوليد بن عبد الملك بن مسرح وقد وثقه ابن حبان وقال أبو حاتم. صدوق. فالحديث صحيح. وقد صححه الحاكم، وقال الترمذي: حسن صحيح.

(٣) غريب بهذا اللفظ. قال الزيلعي في ٣/ ١٢٨ وقال ابن حجر في الدراية ٢/ ٤١: لم أجده بصيغة الأمر. وتقدم في حديث جابر الطويل وفيه: فلم يزل واقفا حتى غربت الشمس اهـ والأحاديث كثيرة تقدمت في الوقوف بعرفة.

شيء. ولنا أن الاستدامة إلى غروب الشمس واجبة لقوله عليه الصلاة والسلام «فادفعوا بعد غروب الشمس» فيجب بتركه الدم، بخلاف ما إذا وقف ليلاً لأن استدامة الوقوف على من وقف نهاراً لا ليلاً، فإن عاد إلى عرفة بعد غروب الشمس لا يسقط عنه الدم في ظاهر الرواية، لأن المتروك لا يصير مستدركاً. واختلفوا فيما إذا عاد قبل الغروب **(ومن ترك الوقوف بالمزدلفة فعليه دم)** لأنه من الواجبات **(ومن ترك رمي الجمار في الأيام كلها فعليه دم)** لتحقق ترك الواجب، ويكفيه دم واحد لأن الجنس متحد كما في الحلق، والترك إنما يتحقق بغروب الشمس من آخر أيام الرمي لأنه لم يعرف

ويمكن أن يقال: كل ما وقع من قوله عليه الصلاة والسلام في الحج يحمل على الوجوب إلا أن يقوم دليل خلافه لقوله عليه الصلاة والسلام «خذوا عني مناسككم[1]» وأيضاً ما تقدم من حديث الحاكم عن المسور «خطبنا رسول الله ﷺ فقال: أما بعد، فإن أهل الشرك كانوا يدفعون من هذا الموضع إذا كانت الشمس على رؤوس الجبال مثل عمائم الرجال في وجوهها، وإنا ندفع بعد أن تغيب[2]»، فإن هذا السوق يفيد الوجوب بأدنى تأمل فيه. ومسائل الإفاضة قبل الغروب ذكرناها في بحث الوقوف بعرفة فارجع إليها تستغن عن إعادتها هنا.

وقوله في ظاهر الرواية يحترز به عما قدمناه هناك من رواية ابن شجاع **(قوله واختلفوا فيما إذا عاد قبل الغروب)** ذكر الكرخي أنه يسقط لأن الواجب الإفاضة بعد الغروب وقد وجد وتقدم ما عليه وجوابه وأنه الحق فارجع إليه **(قوله كما في الحلق)** حيث يجب دم واحد بحلق شعر كل البدن في مجلس واحد لاتحاد الجناية باتحاد الجنس، فكذا ترك رمي الجمار في كل الأيام يلزمه به دم واحد **(قوله والترك إنما يتحقق بغروب الشمس من آخر أيام الرمي)** وهو آخر أيام التشريق وهو اليوم الثالث عشر من ذي الحجة ولا يبقى في ليلة الرابع عشر بخلاف الليالي التي تتلو الأيام التي قبلها،

الشمس لا يسقط عنه الدم في ظاهر الرواية) وروى ابن شجاع عن أبي حنيفة أنه يسقط عنه الدم لأنه استدرك ما فاته لأن الواجب عليه الإفاضة بعد الغروب وقد أتى به، فكان كمن جاوز الميقات حلالاً ثم عاد إلى الميقات وأحرم. وجه الظاهر ما ذكره في الكتاب أن المتروك لا يصير مستدركاً، معناه أن المتروك سنة الدفع مع الإمام وذلك ليس بمستدرك بعوده وحده لا محالة. وإذا عاد قبل غروب الشمس حتى أفاض مع الإمام بعد غروبها فقد اختلفوا فيه: فمنهم من قال: لا يسقط عنه الدم لأن استدامة الوقوف قد انقطعت ولا يمكن تداركها فبقي عليه الدم. ومنهم من قال: يسقط لأنه استدرك سنة الدفع مع الإمام. قال **(ومن ترك الوقوف بالمزدلفة)** قد تقدم أن الوقوف بالمزدلفة ورمي الجمار من الواجبات، فإذا تركهما يجب عليه الدم، لكن إذا ترك رمي الجمار في الأيام كلها وهي أربعة أيام: نحر خاص وتشريق خاص ويومان بينهما نحر وتشريق يكفيه دم واحد. وقال بعض المشايخ: يلزمه بترك رمي كل يوم دم لأن الجنايات وإن كانت جنساً واحداً لكن في مجالس مختلفة فكان كمن قص أظافير يديه ورجليه في مجالس مختلفة كما تقدم. ووجه ما في الكتاب ما ذكره فيه بقوله **(لأن الجنس متحد)** وكل ما كان كذلك لا تتعدد فيه الكفارة **(كما في الحلق)** فإنه إن حلق شعر البدن كله يلزمه دم واحد، وإن كان يلزمه دم واحد لو اقتصر على حلق الرأس أو ربعه. وقوله **(والترك إنما يتحقق بغروب الشمس من آخر أيام الرمي)** جواب ما قال ذلك البعض من المشايخ أن المجالس مختلفة. ووجه ذلك أن أيام الرمي كلها زمان واحد للرمي فلم يتحقق هناك اختلاف المجلس **(لأنه لم يعرف قربة إلا فيها)** على خلاف القياس فلا يتحقق الترك ما دام فيها كالتضحية في أيام النحر **(فيرميها على التأليف)** أي على الترتيب الذي شرع ما دامت الأيام باقية، بخلاف قص الأظافير فإن تركه ليس بموقت بزمان فيتحقق فيه اختلاف المجلس **(ثم بتأخيرها)** عن هذه الأيام **(يجب الدم)** وهو شاة **(عند أبي حنيفة خلافاً لهما، وإن ترك رمي يوم واحد فعليه دم لأنه نسك**

الغروب بحيث لا يتخلل بين إفاضته والغروب زمان ما مع أنه لا يلزم على ذلك المفيض بعد الغروب قبل الإمام شيء، ومقتضى ظاهر الكتاب أن يلزمه، فإيراد صاحب النهاية على حاله **(قوله قلت ترك ظاهره الخ)** أقول: لا نسلم ذلك، فإن إدراك الحج غير مشروط بالاستدامة

---

(١) تقدم قبل حديثين.

(٢) صحيح. أخرجه الحاكم ٢/ ٢٧٧ وكرره في ٣/ ٥٢٤ من طريق محمد بن قيس بن مخرمة عن المسور بن مخرمة فذكره.

وصححه الحاكم على شرط الشيخين في الرواية الأولى والثانية وزاد في الثانية: قد صحَّ وثبت بما ذكرته سماع المسور من رسول الله ﷺ. ووافقه الذهبي. وهو كما قالا. رجاله كلهم ثقات.

قربة إلا فيها، وما دامت الأيام باقية فالإعادة ممكنة فيرميها على التأليف ثم بتأخيرها يجب الدم عند أبي حنيفة خلافاً لهما (وإن ترك رمي يوم واحد فعليه دم) لأنه نسك تام (ومن ترك رمي إحدى الجمار الثلاث فعليه الصدقة) لأن الكل في هذا اليوم نسك واحد فكان المتروك أقل إلا أن يكون المتروك أكثر من النصف فحينئذ يلزمه الدم لوجود ترك الأكثر (وإن ترك رمي جمرة العقبة في يوم النحر فعليه دم) لأنه كل وظيفة هذا اليوم رمياً وكذا إذا ترك الأكثر منها (وإن ترك منها حصاة أو حصاتين أو ثلاثاً تصدق لكل حصاة نصف صاع إلا أن يبلغ دماً فينقص ما شاء) لأن المتروك هو الأقل فتكفيه الصدقة (ومن أخر الحلق حتى مضت أيام النحر فعليه دم عند أبي حنيفة، وكذا إذا أخر طواف الزيارة) حتى مضت أيام التشريق (فعليه دم عنده وقالا: لا شيء عليه في الوجهين) وكذا الخلاف في تأخير الرمي وفي تقديم نسك على نسك كالحلق قبل الرمي ونحر القارن قبل الرمي والحلق قبل الذبح، لهما أن ما فات مستدرك بالقضاء ولا يجب مع القضاء

وتقدم بيان ذلك في بحث الرمي، وقوله فيرميها على التأليف: يعني على الترتيب كما كان يرتب الجمار في الأداء. واعلم أن إطلاق إلزام الدم والصدقة بترك الرمي على الاتفاق فيما إذا لم يقضه، أما إن قضى رمي اليوم الأول في الثاني أو الثالث أو الثاني في الثالث، فالإيجاب على قول أبي حنيفة رحمه الله لا على قولهما، لأن تأخير النسك وتقديمه غير موجب عندهما شيئاً (قوله إلا أن يكون المتروك أكثر من النصف) بأن يترك إحدى عشرة حصاة في غير اليوم الأول وأربع حصيات من جمرة العقبة في يوم النحر. وتفاصيل مسائل الرمي ظاهرة من الكتاب، وتقدم شيء منها في بحث الرمي فلا نعيده وارجع إليه (قوله وكذا إذا أخر طواف الزيارة) يعني عن أيام النحر، بخلاف ما إذا أخر السعي عن طواف الزيارة حتى مضت أيام النحر لا شيء عليه لأنه أتى به بعده (قوله كالحلق قبل الرمي الخ) وفي موضع إن رمى قبل أن

تام) فإن قيل: هذا بظاهره يدل على أنه إذا نفر النفر الأول يجب عليه دم لأنه ترك رمي يوم، وليس كذلك فإنه مخير بين الإقامة والنفر وذلك آية التطوّع فكيف يجب عليه دم؟ أجيب بأن التخيير قبل طلوع الفجر من اليوم الرابع، فأما إذا طلع فقد وجب عليه الإقامة والرمي، فلو ترك وجب عليه الدم فكان كالتطوّع يخير فيه قبل الشروع ويجب بعده. وقوله (ومن ترك رمي إحدى الجمار) مبناه على أن ما كان نسك يوم فتركه يوجب الدم، وما كان بعضه الأقل فتركه يوجب الصدقة، فعلى هذا إذا ترك جمرة العقبة يوم النحر يلزمه دم، وإن تركها في بقية الأيام يلزمه صدقة، وهذا إذا لم يقضه في أيام الرمي، فأما إذا قضاه فيها فقد سقط الدم عندهما ولم يسقط عند أبي حنيفة رحمه الله. وقوله (فكان المتروك أقل) يعني إذا ترك رمي إحدى الجمار لأن المتروك حينئذ سبع حصيات والمأتي به أربع عشرة حصاة. وقوله (إلا أن يكون المتروك أكثر من النصف) استثناء منقطع من قوله: ومن ترك رمي إحدى الجمار: أي لكن إذا ترك أكثر من رمي إحدى الجمار وبلغ المتروك أكثر من نصف مثل أن يترك إحدى عشرة حصاة ويرمي عشر حصيات (فحينئذ يلزمه الدم لوجود ترك الأكثر) والأكثر يقوم مقام الكل. وقوله (لأنه كل وظيفة هذا اليوم رمياً) نصب رمياً على التمييز لأن فيه وظائف غيره كالذبح والحلق والطواف، فلو اقتصره على قوله لأنه وظيفة هذا اليوم لم يكن على ما ينبغي. وقوله (وكذا إذا ترك الأكثر منها) أي من جمرة العقبة. وقوله (إلا أن يبلغ دماً) استثناء من قوله تصدّق لكل حصاة نصف صاع: يعني إذا بلغ قيمة ما تصدّق لكل حصاة قيمة الدم فحينئذ (ينقص من الدم ما شاء) حتى لا يلزم التسوية بين الأقل والأكثر. وقوله (لأن المتروك هو الأقل) دليل قوله تصدق. قال (ومن أخر الحلق حتى مضت أيام النحر) هذا بناء على ما تقدم أن أبا حنيفة يوجب الدم بالتأخير خلافاً لهما. وقوله (وكذا الخلاف في تأخير الرمي) أي في تأخير رمي جمرة العقبة عن يوم النحر وتأخير رمي الجمار من اليوم الثاني إلى الثالث أو من الثالث إلى الرابع. وقوله (وفي تقديم نسك على نسك) أي وكذا الخلاف في تقديم نسك على نسك (كالحلق قبل الرمي) سواء كان مفرداً أو غيره (ونحر القارن) والمتمتع (قبل الرمي وحلق القارن) والمتمتع (قبل الذبح) وإنما خص القارن بذلك لأن المفرد إذا ذبح قبل الرمي أو حلق قبل الذبح فإنه لا شيء عليه لأن تأخير النسك لا يتحقق في حقه ههنا لكون الذبح غير واجب عليه. فإن قيل: تقديم نسك على نسك يستلزم تأخير نسك. عن نسك فكان في كلامه تكرار. فالجواب أنه أراد بالتأخير ما يكون بحسب الأيام

بل المشروط بها تمامه، فليس ظاهره متروكاً فتأمل (قوله أن المتروك سنة الدفع مع الإمام) أقول: بل واجب الدفع بعد الغروب، وإنما قال سنة الدفع لأن وجوبه ثابت بها، وقوله مع الإمام بمعنى بعد الغروب على ما أسلفه (قوله وقوله إلا أن يكون المتروك أكثر من النصف استثناء منقطع الخ) أقول: فيه بحث.

شيء آخر وله حديث ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: «من قدم نسكاً على نسك فعليه دم» لأن التأخير عن المكان

يطوف ورجع إلى أهله فعليه دم بالاتفاق، وليس على الحائض لتأخير طواف الزيارة عن أيام النحر شيء بالاتفاق للعذر، حتى لو طهرت في آخر أيام النحر ويمكنها أن تطوف أقبل الغروب أربعة أشواط فلم تفعل كان عليها الدم لا إن أمكنها أقل منها. ولو طاف قبل الرمي يقع معتداً به وإن كان مسنوناً بعد الرمي **(قوله لهما أن ما فات مستدرك بالقضاء الخ)** ولهما أيضاً من المنقول ما في الصحيحين «أنه عليه الصلاة والسلام وقف في حجة الوداع فقال رجل: يا رسول الله لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح، قال اذبح ولا حرج، وقال آخر: يا رسول الله لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي، قال: ارم ولا حرج، فما سئل يومئذ عن شيء قُدِّم ولا أُخِّرَ إلا قال افعل ولا حرج[1]» والجواب أن نفي الحرج يتحقق بنفي الإثم والفساد فيحمل عليه دون نفي الجزاء، فإن في قول القائل لم أشعر ففعلت ما يفيد أنه ظهر له بعد فعله أنه ممنوع من ذلك، فلذا قدم اعتذاره على سؤاله وإلا لم يسأل أو لم يعتذر. لكن قد يقال: يحتمل أن الذي ظهر له مخالفة ترتيبه لترتيب رسول الله ﷺ فظن أن ذلك الترتيب متعين فقدم ذلك الاعتذار وسأل عما يلزمه به، فبين عليه الصلاة والسلام في الجواب عدم تعينه عليه بنفي الحرج، وأن ذلك الترتيب مسنون لا واجب. والحق أنه يحتمل أن يكون كذلك، وأن يكون الذي ظهر له كان هو الواقع إلا أنه عليه الصلاة والسلام عذرهم للجهل وأمرهم أن يتعلموا مناسكهم، وإنما عذرهم بالجهل لأن الحال كان إذ ذاك في ابتدائه، وإذا احتمل كلاً منهما فالاحتياط اعتبار التعيين والأخذ به واجب في مقام الاضطراب فيتم الوجه لأبي حنيفة، ويؤيده ما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه «من قدم نسكاً على نسك فعليه دم[2]» بل هو دليل مستقل عندنا. وفي بعض النسخ[3] ابن عباس وهو الأعرف رواه ابن أبي شيبة عنه ولفظه «من قدم

وبالتقديم ما يكون بحسب الآنات في يوم واحد فلا تكرار. لهما أن ما فات مستدرك بالقضاء، وهو ظاهر، وكل ما هو مستدرك بالقضاء لا يجب فيه شيء غيره بالاستقراء في أحكام الشرع **(ولأبي حنيفة حديث ابن مسعود رضي الله عنه قال «من قدم نسكاً على نسك فعليه دم»)** فإن قيل: ثبت في الصحيحين عن عبد الله بن عمرو بن العاص «أنه ﷺ وقف للناس بمنى يسألونه، فجاء رجل وقال: نحرت قبل الرمي، فقال عليه الصلاة والسلام: افعل ولا حرج، فما سئل عليه الصلاة والسلام عن شيء قدم أو أخر إلا قال: افعل ولا حرج» وذلك دليل واضح على أن لا شيء في التقديم والتأخير. فالجواب أنه متروك الظاهر لأنه يدل على ترك القضاء أيضاً، ويجوز أن يكون السائل مفرداً وتقدم الذبح على الرمي لا يوجب عليه شيئاً كما ذكرنا، وكذا غير ذلك مما ذكر، ويجوز أن يكون مما ليس بمؤقت فلا يوجب التأخير فيه شيئاً. سلمناه ولكن يكون معارضاً بما روينا من حديث ابن مسعود وقيل: الصحيح أن روايه ابن عباس رضي الله عنهما فيصار إلى ما بعدهما، والقياس معنا على ما ذكر في الكتاب بقوله **(ولأن التأخير عن المكان يوجب الدم فيما هو موقت بالمكان كالإحرام)** فإن الحاج إذا جاوز الميقات بغير إحرام ثم أحرم وجب عليه الدم **(فكذا التأخير عن الزمان فيما هو موقت بالزمان)** بجامع تمكن نقصان التأخير

(قوله فكان في كلامه تكرار) أقول: فيه بحث، إذ لا يلزم التكرار لظهور أن المراد في تقديم نسك على نسك سوى ما ذكر أولاً، ولم يكتف بهذا مع إمكان الاكتفاء بعمومه جميع ما ذكر إرادة التفصيل والتوضيح.

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٧٣٦ بهذا اللفظ و١٧٣٧ و١٧٣٨ ومسلم ١٣٠٦ من طرق كثيرة. وأبو داود ٢٠١٤ والترمذي ٩١٦ وابن ماجه ٣٠٥١ وابن الجارود ٤٨٧ و٤٨٨ ومالك ١/ ٤٢١ والبيهقي ٥/ ١٤٠ ١٤١ ١٤٢ وأحمد ٢/ ١٩٢ ـ ١٥٥ ـ ١٦٠ ـ ٢٠٢ ـ ٢١٠ ـ ٢١٧ والدارمي ١٨٤٤ كلهم من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص وورد من حديث ابن عباس أخرجه البخاري ١٧٣٤ و١٧٣٥ ومسلم ١٣٠٧ وابن حبان ٣٨٧٦ والبيهقي ٥/ ١٤٣ وورد من حديث جابر. أخرجه ابن حبان ٣٨٧٨ وأحمد ٣/ ١٨٥ والبيهقي ٥/ ١٤٣ وكلها صحاح.
فهذا حديث مشهور في غاية الصحة.

(٢) غريب عن ابن مسعود. وقال ابن حجر في الدراية ٢/ ٤١: لم أجده عنه وإنما ورد عن ابن عباس موقوفاً عليه. وإسناده حسن.
رواه عنه ابن أبي شيبة. ورواه الطحاوي من وجه آخر بإسناد أحسن من الأول. لكن يعارضه حديث عبد الله بن عمرو بن العاص وابن عباس: فما سئل رسول الله ﷺ عن شيء قُدم ولا أخر إلا قال: افعل ولا حرج اهـ.

(٣) أي نسخ الهداية.

يوجب الدم فيما هو موقت بالمكان كالإحرام فكذا التأخير عن الزمان فيما هو موقت بالزمان **(وإن حلق في أيام النحر في غير الحرم فعليه دم، ومن اعتمر فخرج من الحرام وقصر فعليه دم عند أبي حنيفة ومحمد)** رحمهما الله تعالى **(وقال أبو يوسف)** رحمه الله **(لا شيء عليه)** قال رضي الله عنه: ذكر في الجامع الصغير قول أبي يوسف في المعتمر ولم يذكره في الحاج. قيل هو بالاتفاق لأن السنة جرت في الحج بالحلق بمنى وهو من الحرم. والأصح أنه على الخلاف، هو يقول: الحلق غير مختص بالحرم لأن النبي ﷺ وأصحابه أحصروا بالحديبية وحلقوا في غير الحرم. ولهما أن الحلق لما جعل محللاً صار كالسلام في آخر الصلاة فإنه من واجباتها، وإن كان محللاً، فإذا صار نسكاً اختص بالحرم كالذبح وبعض الحديبية من الحرم فلعلهم حلقوا فيه. فالحاصل أن الحلق يتوقت بالزمان والمكان عند أبي حنيفة رحمه الله، وعند أبي يوسف لا يتوقت بهما وعند محمد يتوقت بالمكان دون الزمان، وعند زفر يتوقت بالزمان دون المكان. وهذا

شيئاً من حجة أو أخره فليهرق دماً» وفي سنده إبراهيم بن مهاجر مضعف وأخرجه الطحاوي بطريق آخر ليس ذلك المضعف: حدثنا ابن مرزوق، حدثنا الخصيب، حدثنا وهيب عن أيوب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس مثله[1] قال: فهذا ابن عباس أحد من روى عنه عليه الصلاة والسلام «افعل ولا حرج» لم يكن ذلك عنده على الإباحة، بل على أن الذي فعلوه كان على الجهل بالحكم فعذرهم وأمرهم أن يتعلموا مناسكهم. ومما استدل به قياس الإخراج عن الزمان بالإخراج عن المكان. وأما الاستدلال بدلالة قوله تعالى ﴿**فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية**﴾ الآية، فإن إيجاب الفدية للحلق قبل أوانه حالة العذر يوجب الجزاء مع عدم العذر بطريق أولى فمتوقف على أن ذلك التأقيت الصادر عنه عليه الصلاة والسلام بالقول كان لتعينه لا لاستنانه. ونص المصنف على صور التقديم والتأخير يغني عن ذكرنا لها، وتخصيص القارن في قوله ونحر القارن قبل الرمي ليس بلازم بل المتمتع مثله وذلك لأن ذبحه واجب بخلاف المفرد **(قوله قيل هو بالاتفاق)** أي الاتفاق على لزوم الدم للحاج لأن التوارث من لدن النبي عليه الصلاة والسلام وجميع الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المسلمين جرى على الحلق في الحج في الحرم من منى وهو إحدى الحجج **(قوله فالحاصل أن الحلق يتوقت بالزمان)** وهو أيام النحر **(والمكان)** وهو الحرم **(عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف لا يتوقت بهما، وعند محمد)** بالمكان لا الزمان، وعند زفر عكسه.

فيهما. فإن قيل: معهما أيضا قياس، وهو القياس على سائر ما يستدرك من العبادات بالقضاء فكان قياسكم في حيز التعارض. فالجواب أن قياسنا مرجح بالاحتياط، فإن فيه الخروج عن العهدة بيقين. وقوله **(وإن حلق في أيام النحر)** ظاهر **(قال المصنف رحمه الله: ذكر محمد في الجامع الصغير قول أبي يوسف في المعتمر)** أنه لا شيء عليه **(ولم يذكره في الحاج)** إذا حلق خارج الحرم **(فقيل)** إنما لم يذكره لأنه **(بالاتفاق)** في وجوب الدم **(لأن السنة جرت في الحج بأن يكون الحلق بمنى وهو من الحرم)** فبتركه يلزم الجابر **(والأصح أنه على الخلاف)** عندهما يجب الدم، وعند أبي يوسف لا يجب شيء، ووجه الجانبين على ما ذكر في الكتاب واضح. وقوله **(فالحاصل أن الحلق)** يعني في الحج **(يتوقت بالمكان والزمان)** أي بيوم النحر والحرم **(عند أبي حنيفة، وعند أبي يوسف لا يتوقت بهما، وعند محمد يتوقت بالمكان دون الزمان» وعند زفر يتوقت بالزمان دون المكان)** وإنما قلنا: يعني في الحج لأن الحلق في العمرة لا يتوقت بالزمان بالإجماع. فإن قيل: إذا كان مؤقتاً بهما كان كالوقوف فينبغي أن لا يعتدّ به إذا حلق خارج الحرم كما لو وقف بغير عرفة أو طاف بغير البيت. فالجواب أن محل الفعل هو الرأس دون الحرم، ولكنه جاز بالتأخير عن مكانه فيلزمه دم كما يلزمه بالتأخير عن وقته، بخلاف ما ذكرتم من الوقوف والطواف فإن محل الفعل هو الجبل وحول البيت وبالخروج عنهما يتبدل المحل فلا يجوز. وجه قول أبي حنيفة على اختصاصه بالمكان قد علم من قوله ولهما أن الحلق لما جعل محللاً الخ. وأما على اختصاصه بالزمان فلأن الحلق للتحلل وهذا بالاتفاق، وكل ما هو كذلك

(قال المصنف: فالحاصل أن الحلق يتوقت) أقول: يجوز أن يكون من قبيل * علفتها تبنا وماء بارد * فإن التوقت لا يكون بالمكان بل

---

(١) أثر ابن عباس أخرجه الطحاوي في شرح مشكل الآثار ١/ ٤٢٤ باب تقديم نسك على نسك وإسناده حسن كما تقدم وهو موقوف.

الخلاف في التوقيت في حق التضمين بالدم. وأما في حق التحلل فلا يتوقت بالاتفاق. والتقصير والحلق في العمرة غير موقت بالزمان بالإجماع لأن أصل العمرة لا يتوقت به بخلاف المكان لأنه موقت به. قال (فإن لم يقصر حتى رجع

(وهذا الخلاف في التضمين بالدم لا في التحلل) يعني أنه لا خلاف في أنه في أيّ مكان أو زمان أتى به يحصل به التحلل، بل الخلاف في أنه إذا حلق في غير ما توقت به يلزم الدم عند من وقته ولا شيء عليه عند من لم يوقته. ثم هو أيضاً في حلق الحاج، أما المعتمر فلا يتوقت في حقه بالزمان بالاتفاق بل بالمكان عند أبي حنيفة ومحمد خلافاً لأبي يوسف. لأبي يوسف ومحمد في نفي توقته بالزمان ما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال «اذبح ولا حرج[1]» لمن قال حلقت قبل أن أذبح، فدل على أنه غير موقت به، وتقدم الجواب عن هذا، ولأبي يوسف وزفر في نفي توقته بالمكان حلقه عام الحديبية بها وهي من الحل، ولا فرق بين العمرة والحج في هذا الحكم بالاتفاق. والجواب ما ذكر في الكتاب من أن بعض الحديبية من الحرم فيجوز كون الحلق كان فيه، فلا حجة إلا أن ينقل صريحاً أن الحلق كان في البعض الذي هو حل مع ما روى «أنه عليه الصلاة والسلام نزل بالحديبية في الحل وكان يصلي في الحرم[2]» فالظاهر أنه

بوقت بالزمان كالطواف، ووجه قول أبي يوسف أما على عدم اختصاصه بالمكان فقد علم من قوله هو بقول الحلق غير مختص بالحرم الخ. وأما على عدم اختصاصه بالزمان فهو أن الحلق الذي هو نسك في أوانه بمنزلة الحلق الذي هو جناية قبل أوانه، فكما أن ذلك لا يختص بزمان فكذلك هذا، ولو أردت أن تجعله دليلاً للشقين، قلت: فكما أن ذلك لا يختص بزمان ومكان فكذلك هذا، إذ لو كان مختصاً بهما لما وقع معتداً به في غير المكان والزمان كالوقوف بعرفة، وقد عرفت جواب ذلك آنفاً. ووجه قول محمد أما على اختصاصه بالمكان فقد علم من قوله ولهما أن الحلق الخ، وأما على عدم اختصاصه بالزمان فهو دليل أبي يوسف على عدم اختصاصه بالزمان. ووجه قول زفر أن التحلل عن الإحرام معتبر بابتداء الإحرام وابتداؤه موقت بالزمان حتى كره تقديم إحرام الحج على أشهره دون المكان حتى جاز أن يحرم من حيث شاء قبل الميقات، فكذلك التحلل عنه يتوقت بالزمان دون المكان، فلو أخر عن أيام النحر لزمه الدم، ولو خرج من الحرم ثم حلق لم يلزمه شيء. وقوله (وهذا الخلاف) أي ما ذكرناه بين علمائنا في التوقيت (إنما هو في حق التضمين بالدم، وأما في حق التحلل فلا يتوقت بالاتفاق) وقوله (لأن أصل العمرة لا يتوقت به) أي بالزمان فإن ركنها الطواف وهو غير موقت بزمان، وفيه نظر لأنها في أيام النحر مكروهة فكانت موقتة، والجواب أن كراهتها فيها ليست من حيث أنها موقتة بغيرها بل باعتبار أنه مشغول بأفعال الحج فيها، فلو اعتمر فيها لربما أخل بشيء من أفعاله فكرهت لذلك. وقوله (بخلاف المكان لأنه موقت به) متصل بقوله غير موقت بالزمان وإليه ذهب صاحب النهاية، ويكون معناه: لأن مؤقت به عند أبي حنيفة ومحمد بناء على ما تقدم من الأصح. ويجوز أن يكون متصلاً بقوله لأن أصل العمرة لا يتوقت به أي بالزمان، بخلاف المكان لأنه: أي أصل العمرة يتوقت به فلا حاجة إلى التأويل (فإن لم يقصر المعتمر الذي خرج من الحرم حتى رجع إلى الحرم وقصر فيه فلا شيء عليه في قولهم جميعاً

بالزمان، ويجوز أن يراد بالتوقت التعين مجازاً (قوله فالجواب أن محل الفعل هو الرأس الخ) أقول: فإن محل الفعل في الذبح هو الهدي، ولا يجوز في خارج الحرم كما سيجيء في باب الهدي، ولعل قول المصنف وهذا الخلاف في التوقيت في حق التضمين الخ يكفي مؤنة الجواب.

---

(١) تقدم قبل قليل مستوفياً.

(٢) حسن. أخرجه البيهقي ٥/ ٢١٥ من طريق ابن إسحاق حدثني الزهري عن عروة عن مروان والمسور فذكر الحديث وفيه: وكان مضطر به في الحل وكان يصلي في الحرم.

وإسناده حسن إلا أن هذه الزيادة ليست في الصحيحين.

قال ابن التركماني في الجوهر ٥/ ٢١٧: وكذا رواه الطحاوي وقال الطحاوي: فلما ثبت أنه ﷺ كان يصلي في الحرم استحال أن يكون نحر الهدي في غيره، وأخرج ابن أبي شيبة عن عطاء قال: كان منزل النبي ﷺ يوم الحديبية في الحرم.

وقال ابن عبد البر في الاستذكار: قال عطاء وابن إسحاق لم ينحر النبي ﷺ هدية يوم الحديبية إلا في الحرم. اهـ.

وقد أخرج البيهقي ٥/ ٢١٧ أثر عطاء وأجاب عنه الشافعي بقوله. لم نقل أنه نحر في الحرم لأن الله تعالى يقول وهم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدي معكوفاً أن يبلغ محله والحرم كله محله عند أهل العلم. لذا قلنا نحر في الحلّ.

وقصر فلا شيء عليه في قولهم جميعاً) معناه: إذا خرج المعتمر ثم عاد لأنه أتى به في مكان فلا يلزمه ضمانه **(فإن حلق القارن قبل أن يذبح فعليه دمان)** عند أبي حنيفة رحمه الله: دم بالحلق في غير أوانه لأن أوانه بعد الذبح ودم بتأخير الذبح عن الحلق. وعندهما يجب عليه دم واحد وهو الأول، ولا يجب بسبب التأخير شيء على ما قلنا.

لم يحلق في الحل وهو بسبيل من أن يحلق في الحرم فيبقى التوارث الكائن في الزمان والمكان خالياً عن المعارض، وكذا ما قدمناه آنفاً من قول ابن عباس[1] في الزمان ثم يلحق به المكان **(قوله فإن لم يقصر حتى رجع)** متصل بقوله فخرج من الحرم وقصر غير أنه فصل بالتقرير ونقل الأصل الخلافي **(قوله وإن حلق القارن قبل أن يذبح فعليه دمان عند أبي حنيفة رحمه الله: دم بالحلق في غير أوانه لأن أوانه بعد الذبح، ودم بتأخير الذبح عن الحلق)** هذا سهو من القلم بل أحد الدمين لمجموع التقديم والتأخير والآخر دم القران، والدم الذي يجب عندهما دم القران ليس غير لا للحلق قبل أوانه، ولو وجب ذلك لزم في كل تقدم نسك على نسك دمان لأنه لا ينفك عن الأمرين ولا قائل به، ولو وجب في حلق القارن قبل الذبح لوجب ثلاثة دماء في تفريع من يقول إن إحرام عمرته انتهى بالوقوف، وفي تفريع من لا يراه كما قدمنا خمسة دماء لأن جنايته على إحرامين والتقديم والتأخير جنايتان فيهما أربعة دماء ودم القران.

لأنه أتى به في مكانه فلا يلزمه ضمان) ولو فعل الحاج ذلك لم يسقط عنه دم التأخير عند أبي حنيفة رحمه الله. وقوله **(فإن حلق القارن قبل أن يذبح)** يعني إذا قدم القارن الحلق على الذبح **(فعليه دمان عند أبي حنيفة: دم للقران، ودم بتأخير الذبح عن الحلق. وعندهما يجب عليه دم واحد)** وهو دم القران **(ولا يجب بسبب التأخير شيء على ما قلنا)** أن التأخير عنده يوجب الدم خلافاً لهما. هذا تقرير المسألة على ما عليه أصل رواية الجامع الصغير، فإن محمداً قال فيه: قارن حلق قبل أن يذبح، قال: عليه دمان: دم القران، ودم آخر لأنه حلق قبل أن يذبح. يعني على قول أبي حنيفة، وعلى هذا فما ذكره المصنف غير مطابق له لأنه قال: عليه دم بالحلق في غير أوانه لأن أوانه بعد الذبح، ودم بتأخير الذبح عن الحلق، وهذا كما ترى يشير إلى أنهما دماً جناية ولم يذكر دم القران، وقال وعندهما: يجب عليه دم واحد وهو الأول: يعني الذي يجب بالحلق في غير أوانه لأنه لم يذكر أولاً سواه، ولم يذكر أيضاً دم القران، ومع عدم مطابقته فهو مناقض لقوله قبل هذا وقالا لا شيء عليه في الوجهين جميعاً إلى أن قال: والحلق قبل الذبح، وعلى هذا كان الحق أن يقول: فعليه دمان عند أبي حنيفة: دم للقران، ودم بتأخير الذبح، فكأنه سهو وقع منه أو من الكاتب، ولا عيب في السهو على الإنسان. فإن قيل: قد وقع في عبارة بعض المشايخ: دم القران واجب إجماعاً ودم آخر سبب الجناية على الإحرام لأن الحلق لا يحل إلا بعد الذبح واجب أيضاً إجماعاً، ودم آخر عند أبي حنيفة بسبب تأخير الذبح عن الحلق فيجوز أن يكون المصنف قد اختار ذلك ولم يذكر دم القران من الجانبين، وإنما ذكر الآخر وأشار إليه بقوله وهو الأول وذكر المختلف فيه. قلت: يأباه قوله فيما تقدم، وقالا لا شيء عليه في الوجهين، فإنه

(قوله وفيه نظر لأنها في أيام النحر مكروهة فكانت موقتة) أقول: فيه أنها إذا كانت جائزة فيها لا تخرج من أن تكون وقتها **(قوله وقوله بخلاف المكان، إلى قوله: وإليه ذهب صاحب النهاية، ويكون معناه لأنه موقت به عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله بناء على ما تقدم من الأصح، ويجوز أن يكون متصلاً الخ)** أقول: أنت خبير بأنه ينبغي أن يكون المعنى على ما أفاده صاحب النهاية، فإن المصنف لما بين الاختلاف في توقت الحلق في الحج بالزمان والمكان أراد أن يبين حال توقته في العمرة بهما، وعلى ما ذكره الشارح يبق توقته بالمكان متروك الذكر هنا فتأمل **(قال المصنف: فإن حلق القارن قبل أن يذبح فعليه دمان عند أبي حنيفة رحمه الله: دم بالحلق في غير أوانه الخ)** أقول: قال الإتقاني: قد خبط صاحب الهداية لأنه جعل الدمين جميعاً هنا للجناية، وجعل في باب القران أحدهما للشكر والآخر للجناية اهـ. ولقائل أن يقول لا خبط إذ الواجب هناك دم الجناية على الإحرام بالحلق في غير أوانه، وأما في تأخير الذبح فهو مرخص لا يجب به الدم عنده، إذ الفرض أنه لم يقدر على الهدي ولهذا لم ينقل هناك الخلاف بين أئمتنا، ولو كان الواجب دم جناية لكان لهما خلاف كما لا يخفى. فإن قلت: فكذلك في الجناية على الإحرام؟ قلت: نعم ولكن بالكفارة كما في اليمين على المعصية، وأما التأخير فإنه لما كان محل الاختلاف كان أدون وأمره أهون، فتأمل **(قوله وعلى هذا فما ذكره المصنف غير مطابق له)** أقول: بل مطابق له على رواية الصدر الشهيد **(قوله ومع عدم مطابقته فهو مناقض الخ)** أقول: لا مناقضة، إذ المنفي فيما سبق دم التأخير والذي أثبته هنا دم الجناية على الإحرام فتأمل.

---

(١) أثر ابن عباس: من قدم نسكاً على نسك فعليه دم.

فصل

اعلم أن صيد البرّ محرّم على المحرم، وصيد البحر حلال لقوله تعالى ﴿أحل لكم صيد البحر﴾ إلى آخر الآية، وصيد البرّ ما يكون توالده ومثواه في البر، وصيد البحر ما يكون توالده ومثواه في الماء. والصيد هو الممتنع المتوحش

فصل في جزاء الصيد

(قوله اعلم أن صيد البرّ محرم الخ) أي قتله وإن لم يأكله وأكله وإن ذكاه المحرم. وعن هذا لو اضطر محرم إلى أكل الميتة أو الصيد يأكل الميتة لا الصيد على قول زفر لتعدد جهات حرمته عليه. وعلى قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله يتناول الصيد ويؤدي الجزاء لأن حرمة الميتة أغلظ، ألا ترى أن حرمة الصيد ترتفع بالخروج من الإحرام فهي موقتة، بخلاف حرمة الميتة فعليه أن يقصد أخف الحرمتين دون أغلظهما. والصيد وإن كان محظور الإحرام لكن عند الضرورة يرتفع الحظر فيقتله ويأكل منه ويؤدي الجزاء، هكذا في المبسوط. وفي فتاوى قاضيخان أن المحرم إذا اضطر إلى ميتة وصيد فالميتة أولى في قول أبي حنيفة ومحمد، وقال أبو يوسف والحسن: يذبح الصيد. ولو كان الصيد مذبوحاً فالصيد أولى عند الكل. ولو وجد صيداً ولحم آدمي كان ذبح الصيد أولى، ولو وجد صيداً وكلباً فالكلب أولى لأن في الصيد ارتكاب المحظورين. وعن محمد: الصيد أولى من لحم الخنزير، ففي هذا خلاف ما ذكرناه من المبسوط (قوله وصيد البرّ الخ) ليس ما ذكره تعريفاً لصيد البرّ بل للبري من الأشياء، ومراده تعريف البرّي مطلقاً ثم الصيد مطلقاً فيعرف منهما صيد البر ولذا أفرد بعده الصيد فقال: والصيد هو الممتنع الخ فينتظم منهما تعريف صيد البر، هكذا هو ما توالده ومثواه في البر مما هو ممتنع لتوحش الكائن في أصل الخلقة، فيدخل الظبي المستأنس ويخرج البعير والشاة المتوحشان لعروض الوصف لهما، وكون ذكاة الظبي المستأنس بالذبح والأهلي المتوحش بالعقر لا ينافيه، لأن الذكاة بالذبح والعَقْر دائران مع الإمكان وعدمه لا مع الصيدية وعدمها، ويخرج الكلب لأنه ليس بصيد

تصريح بأنهما لا يقولان في هذه الصورة بوجوب شيء يتعلق بالكفارة أصلاً، على أنه مخالف لما هو الأصل في وضع هذه المسألة وهو الجامع الصغير لمحمد رحمه الله فإن قيل: فعلى ما ذكره محمد يجب عليه ثلاثة دماء لأن جناية القارن مضمونة بالدمين وهو اعتراض الإمام المحبوبي. فالجواب أن ما يجب على المفرد فيه دم فعلى القارن دمان، ولو قدم المفرد الحلق على الذبح لم يجب عليه شيء فلا يتضاعف على القارن.

فصل

لما كانت الجناية على الإحرام بالصيد نوعاً آخر فصل عما قبله في فصل على حدة (الصيد هو الحيوان الممتنع المتوحش في أصل الخلقة) فقوله الحيوان بمنزلة الجنس. وقوله الممتنع وهو الذي يمنع نفسه عمن قصده إما بقوائمه أو بجناحيه يخرج الحيوانات الأهلية كالبقر والغنم ونحوهما والدجاج والبط. وقوله المتوحش في أصل الخلقة يدخل فيه الحمام المسرول والظبي المستأنس، وتخرج الإبل المتوحشة لأن الاستئناس في الأول والتوحش في الثاني عارضي لا معتبر به، وهو على نوعين: بري وهو ما يكون مولده ومثواه في البر، وبحري وهو ما يكون مولده ومثواه في الماء، والاعتبار للمولد لأنه الأصل، فالبط والإوز برّي لأن مولدهما البر، والضفدع بحري لأن مولده البحر (وصيد البحر حلال للمحرم) سواء كان مأكولاً أو لم يكن (وصيد البر محرم

(قوله ودم آخر، إلى قوله: واجب أيضاً) أقول: قوله دم مبتدأ وقوله واجب خبره (قوله فإنه تصريح بأنهما لا يقولان في هذه الصورة بوجوب شيء يتعلق بالكفارة أصلاً الخ) أقول: لا نسلم ذلك، بل المراد لا يجب شيء بسبب تأخير النسك إذ كان الكلام فيه (قوله لم يجب عليه شيء) أقول: فيه بحث، فإنه إنما لم يجب عليه شيء لأنه لا جناية منه على إحرامه لعدم توقت الحلق في حقه بكونه قبل الذبح، وأما القارن فليس كذلك، والأولى أن يقال في الجواب: إنه لم يجن إلا على إحرام الحج لفراغه عن أفعال العمرة فيلزمه دم واحد فتأمل.

فصل اعلم أن صيد البر

(قال المصنف: وصيد البر ما يكون توالده الخ) أقول: الموصول عبارة عن الصيد فلا يلزم عموم التعريف عن المعروف (قوله إما

. . . . . .

سواء كان أهلياً أو وحشياً، لأن الكلب أهلي في الأصل، لكن ربما يتوحش، وكذا السنور الأهلي ليس بصيد لأنه مستأنس، أما البري منه ففيه روايتان عن أبي حنيفة هذا. والمعوّل عليه في كونه برياً وبحرياً التوالد في البر والبحر لا مع كون مثواه فيه كظاهر عبارة الكتاب، كذا في النهاية. وعلى اعتباره لا يجب الجزاء بقتل كلب الماء والضفدع المائي لأنه يعيش في البر وهو مائي المولد. واختلف في أنه هل يباح كل ما كان من صيد البحر أو ما يحل أكله منه فقط؟ ففي المحيط: كل ما يعيش في الماء يحل قتله وصيده للمحرم اهـ. قال بعضهم: كالسمك والضفدع والسرطان وكلب الماء. وفي مناسك الكرماني: الذي يرخص من صيد البحر للمحرم هو السمك خاصة، والأصح هو الأول لأن قوله تعالى ﴿أحل لكم صيد البحر وطعامه﴾ [المائدة: ٩٦] يتناول بحقيقته عموم ما في البحر. وفي البدائع: أما صيد البحر فيحل اصطياده للحلال والمحرم جميعاً مأكولاً أو غير مأكول، واستدل بالآية. وأما ما في الأصل من قوله: والذي رخص للمحرم من صيد البحر هو السمك خاصة، فأما طير البحر فلا يرخص فيه للمحرم، فقد شرحه في المبسوط بما يفيد تعميم الإباحة، وأن المراد ما يقابل المائي بالسمك، فالضفدع جعله شمس الأئمة في المبسوط من صيد البحر مطلقاً، وكذا قاضيخان. وينبغي قبل الحكم بالحل بناء على أن مولده في البحر وإن كان يعيش في البر تحقيق ذلك، ومثله السرطان والتمساح والسلحفاة هذا. ويستثنى من صيد البرّ بعضه كالذئب والغراب والحدأة، وأما باقي الفواسق فليست بصيود، وأما باقي السباع فالمنصوص عليه في ظاهر الرواية أنه يجب بقتلها الجزاء لا يجاوز شاة إن ابتدأها المحرم، فإن ابتدأته بالأذى فقتلها فلا شيء عليه، وذلك كالأسد والفهد والنمر والصقر والبازي. وأما صاحب البدائع فقسم البري إلى مأكول وغيره، والثاني إلى ما يبتدىء بالأذى غالباً كالأسد والذئب والنمر والفهد، وإلى ما ليس كذلك كالضبع والثعلب، فلا يحل قتل الأول والأخير إلا أن يصول، ويحل قتل الثاني ولا شيء فيه وإن لم يصل. وجعل ورود النص في الفواسق ورود فيها دلالة، ولم يحك خلافاً بل ذكره حكماً مبتدأ مسكوتاً فيه، ثم رأيناه رواية عن أبي يوسف. قال في فتاوي قاضيخان: وعن أبي يوسف الأسد بمنزلة الذئب، وفي ظاهر الرواية السباع كلها صيد إلا الكلب والذئب اهـ. وسنذكر إن شاء الله تعالى ما هو الأسعد بالوجه فيما يأتي هذا، ولا فرق في وجوب الجزاء بين المباشرة والتسبيب إذا كان متعدياً فيه، فلو نصب شبكة للصيد أو حفر للصيد حفيرة فعطب صيد ضمن لأنه متعد. ولو نصب فسطاطاً لنفسه فتعقل به فمات، أو حفر حفيرة للماء أو لحيوان مباح قتله كالذئب فعطب فيها لا شيء عليه، وكذا لو أرسل كلبه على حيوان مباح فأخذ ما يحرم أو أرسله إلى صيد في الحل وهو حلال فتجاوز إلى الحرم فقتل صيداً لا شيء عليه لأنه غير متعدّ في التسبيب، وكذا لو طرد الصيد حتى أدخله في الحرم فقتله فيه فلا شيء عليه، ولا يشبه هذا الرمي: يعني لو رمى إلى صيد في الحل فأصابه في الحرم فإن عليه الجزاء لأنه تمت جنايته بالمباشرة. قال الشهيد: وهو قول أبي حنيفة فيما أعلم، وفيه كلام نذكره في صيد الحرم إن شاء الله تعالى. ولا ما لو انقلب محرم نائم على صيد فقتله يجب عليه الجزاء، ذكره في المحيط لأن المباشرة لا يشترط فيها عدم التعدي[1] ومثله الكلب لو زجره بعد ما دخل الحرم وجب عليه استحساناً، ومثله لو أرسل مجوسي كلباً على صيد فزجره محرم فانزجر فقتل الصيد فعليه جزاؤه ولا يؤكل. واعلم أن الجزاء يتعدد بتعدد المقتول إلا إذا قصد به التحلل ورفض إحرامه في الأصل. ولو أصاب المحرم صيداً كثيراً على قصد الإحلال والرفض لإحرامه فعليه لذلك كله دم. وقال الشافعي: عليه جزاء كل صيد لأنه مرتكب محظور إحرامه

. . . . . .

بقوائمه أو بجناحيه) أقول: فيخرج مثل السمك **(قوله أي بين عدم دخولها إلى قوله استعاره له)** أقول: ويجوز أن يكون استثنى بمعنى أظهر الاستثناء، إذ يجوز أن يستثني الله تعالى بوحي غير متلو فيظهره ﷺ **(قوله وسيأتي العذر عن ذلك)** أقول: لا يصلح ما ذكره عذراً على ما سيشير إليه، ويذكر العذر الصحيح إن شاء الله تعالى **(قوله وقيل لخروجهن الخ)** أقول: فإن الفسق بمعنى الخروج.

(١) **(قوله عدم التعدي)** كذا في النسخ، ويظهر أن الصواب حذف لفظة عدم اهـ. كذا بخط العلامة البحراوي حفظه الله. كتبه مصححه.

في أصل الخلقة، واستثنى رسول الله ﷺ الخمس الفواسق وهي: الكلب العقور، والذئب، والحدأة، والغراب، والحية، والعقرب، فإنها مبتدئات بالأذى. والمراد به الغراب الذي يأكل الجيف. هو المروي عن أبي يوسف رحمه الله. قال **(وإذا قتل المحرم صيداً أو دل عليه من قتله فعليه الجزاء)** أما القتل فلقوله تعالى ﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمداً فجزاء﴾ الآية نص على إيجاب الجزاء، وأما الدلالة ففيها خلاف الشافعي رحمه الله. هو يقول: الجزاء تعلق بالقتل والدلالة ليست بقتل، فأشبه دلالة الحلال حلالاً. ولنا ما روينا من حديث أبي قتادة رضي الله عنه.

بقتل كل واحد فيلزمه موجب كل واحد كما لو لم يقصد رفض الإحرام، وهذا لأن قصده هذا ليس بشيء لأنه لا يرتفض به الإحرام فوجوده كعدمه. وقلنا إن قتل الصيد من محظورات الأحرام، وارتكاب محظورات العبادة يوجب ارتفاضها كالصوم والصلاة، إلا أن الشرع جعل الإحرام لازماً لا يخرج عنه إلا بأداء الأعمال، ألا ترى أنه حين لم يكن في الابتداء لازماً كان يرتفض بارتكاب المحظور، وكذا الأمة إذا أحرمت بغير إذن سيدها والمرأة إذا أحرمت بغير إذن زوجها بحجة التطوّع لما لم يكن ذلك لازماً في حق الزوج كان له أن يحللها بفعل شيء من المحظورات فكان هو في قتل الصيد هنا قاصداً إلى تعجيل الإحلال إلى الجناية على الإحرام، وتعجيل الإحلال يوجب دماً واحداً كما في المحصر، بخلاف ما إذا لم يكن على قصد الإحلال لأنه قصد الجناية على الإحرام بقتل كل صيد فيلزمه جزاء كل صيد، وقد بينا أن جزاء الصيد في حق المحرم ينبني على قصده، حتى إن ضارب الفسطاط لا يكون ضامناً للجزاء، بخلاف ناصب الشبكة، كذا في المبسوط، ولو رمى إلى صيد فتعدى إلى آخر فقتلهما وجب عليه قيمتهما، وكذا لو اضطرب بالسهم فوقع على بيضة أو فرخ فأتلفها لزماه جميعاً. وروى أن جماعة نزلوا بيتاً بمكة ثم خرجوا إلى منى فأمروا أحدهم أن يغلق الباب وفيه حمام من الطيور وغيرها، فلما رجعوا وجدوها ماتت عطشاً، فعلى كل واحد منهم جزاؤها لأن الآمرين تسببوا بالأمر والمغلق بالإغلاق. ولو نفر صيداً فقتل صيد آخر ضمنهما، وكذا لو أرسل محرم كلبه فزجره آخر ضمن **(قوله فأشبه دلالة الحلال حلالاً)** كون المدلول حلالاً اتفاقي، والمراد أشبه دلالة الحلال على صيد الحرم غيره حلالاً أو

عليه لقوله تعالى أجل لكم صيد البحر الآية واستثنى رسول الله ﷺ) أي بين عدم دخولها في الآية لأن حقيقة الاستثناء لا تتصوّر، ولكنه لما كان عندنا لبيان أنه لم يدخل استعارة له **(الخمس الفواسق وهي: الكلب العقور والذئب والحدأة والغراب والحية والعقرب)** على ما ذكر في الكتاب، وهي ستة، وسيأتي العذر عن ذلك، وسميت فواسق استعارة لخبثهن، وقيل لخروجهن من الحرمة لابتدائهن بالأذى، ولما كان مشهوراً جازت الزيادة به على الكتاب، ولا فرق في الصيد بين المملوك والمباح والمأكول وغيره لتناول اسم الصيد ذلك كله.

قال **(وإذا قتل المحرم صيداً أو دل عليه من قتله فعليه الجزاء)** أما القتل فلما ذكره في الكتاب وهو واضح، وأما الدلالة فعلى القسمة العقلية أربعة أقسام: إما أن يكون الدال والمدلول حلالين أو محرمين، أو الدال حلالاً والمدلول محرماً أو بالعكس من ذلك والأول ليس مما نحن فيه، والثاني على كل واحد منهما فيه جزاء كامل عندنا، وفي الثالث على المدلول الجزاء دون الدالّ كذلك، وفي الرابع عكسه. وقال الشافعي رحمه الله: لا شيء على الدال أصلاً لأن الجزاء يتعلق بالقتل بالنص **(والدلالة ليست بقتل فأشبه دلالة الحلال وحلالا)** وقوله حلالا ليس بقيد فإن المدلول إن كان محرماً فالحكم كذلك **(ولنا ما روينا من حديث أبي**

(قال المصنف: فلقوله تعالى ﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾ الآية) أقول: قال الله تعالى ﴿يا أيها الذين أمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة، أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً ليذوق وبال أمره عفا الله عما سلف، ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام﴾ قال في تفسير المدارك: قوله تعالى هديا حال من الهاء في به: أي يحكم به في حال الهدي اهـ ونحن نقول: ينبغي أن يكون حالاً مقدرة: أي صائراً هديا، وقوله أو كفارة معطوف على جزاء.

وقوله طعام بدل من كفارة أو خبر مبتدإ محذوف: أي هي طعام، وقوله صياماً تمييز للعدل **(قال المصنف: فأشبه دلالة الحلال حلالا)** أقول: قال ابن الهمام: كون المدلول حلالا اتفاقي، والمراد أشبه دلالة الحلال على صيد الحرم غيره حلالا كان أو محرماً فإنه استحق الأمن بحلوله في الحرم كما استحق الصيد مطلقاً الأمن بالإحرام، فكما أن تفويت الأمن المستحق بالحرم لا يوجب الجزاء كذا تفويت المستحق بالإحرام لا يوجبه اهـ. والوجه عندي أن قوله والذئب عطف تفسيري للكلب العقور ترجيحاً لقول من قال المراد بالكلب العقور الذئب كما

وقال عطاء رحمه الله: أجمع الناس على أن على الدالّ الجزاء، ولأن الدلالة من محظورات الإحرام ولأنه تفويت الأمن على الصيد إذ هو آمن بتوحشه وتواريه فصار كالإتلاف، ولأن المحرم بإحرامه التزم الامتناع عن التعرض فيضمن بترك ما التزمه كالمودع بخلاف الحلال لأنه لا التزام من جهته، على أن فيه الجزاء على ما روي عن أبي يوسف وزفر

محرماً فإنه استحق الأمن بحلوله في الحرم كما استحق الصيد مطلقاً الأمن بالإحرام، فكما أن تفويت الأمن المستحق بالحرم لا يوجب الجزاء كذا تفويت المستحق بالإحرام لا يوجبه **(قوله ولنا ما روينا من حديث أبي قتادة)** أي في باب الإحرام، وتقدم تخريجه من الصحيحين وغيرهما وليس فيه هل دللتم بل قال عليه الصلاة والسلام «هل منكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها؟ قالوا لا، قال: «فكلوا ما بقي من لحمها[1]» وجه الاستدلال به على هذا أنه علق الحل على عدم الإشارة، وهي تحصل الدلالة بغير اللسان فأحرى أن لا يحل إذا دله باللفظ فقال هناك صيد ونحوه. قالوا: الثابت بالحديث حرمة اللحم على المحرم إذا دل. قلنا: فيثبت أن الدلالة من محظورات الإحرام بطريق الالتزام لحرمة اللحم فيثبت أنه محظور إحرام هو جناية على الصيد فنقول حينئذ: إنه جناية على الصيد بتفويت الأمن على وجه اتصل قتله عنها ففيه الجزاء كالقتل، وهذا هو القياس الذي ذكره المصنف بعد ذلك فلا يحسن عطفه على الحديث لأن الحديث لم يثبت الحكم المتنازع فيه وهو وجوب الكفارة بل محل الحكم، ثم ثبوت الوجوب المذكور في المحل إنما هو بالقياس على القتل. وعن هذا الوجه والقياس الآخر الذي سنذكره وهو إلحاق الدال بالمودع وقول عطاء: أجمع الناس على أن على الدال الجزاء وليس الناس إذ ذاك إلا الصحابة والتابعين يجب أن يحمل ما عن ابن عمر أن لا جزاء على الدال على دال لم يقع عن دلالته قتل دفعاً لتوهم أن مجرد الدلالة موجبة للجزاء. هذا وحديث عطاء غريب[2]،

قتادة) رضي الله عنه «هل دللتم عليه؟ هل أشرتم إليه» على ما تقدم في باب الإحرام فإنه يدل على أن الدلالة من محظورات الإحرام. فإن قيل: خبر واحد لا يقاوم النص الصريح. قلت: ما تقدم في النص ذكر القتل وتخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه والحديث يدل على ذلك فيثبت الحكم به **(وقال عطاء)** هو ابن أبي رباح تلميذ ابن عباس رضي الله عنهما **(أجمع الناس على أن على الدالّ الجزاء)** قال الطحاوي: ولم يرو عن أحد من الصحابة خلاف ذلك فصار ذلك إجماعاً وردّ بأنه روي عن ابن عمر رضي الله عنهما: ليس على الدال الجزاء. وأجيب بأنه ليس بثابت، ولئن كان حمل على ما إذا دل ولم يقتله المدلول فإن الإجماع فيما إذا قتله فكان كلامه غير متعرض لمحل الإجماع **(ولأن الدلالة من محظورات الإحرام)** والإقدام عليها يوجب الجزاء لا محالة **(ولأنه)** أي الدلالة، وذكر الضمير نظرا إلى الخبر وهو **(تفويت الأمن من الصيد)** أي الدلالة تفوّت الأمن من الصيد **(لأنه آمن بتوحشه)** من الناس **(وتواريه)** عن أعينهم، وبالدلالة يزول ذلك **(فصارت كالإتلاف)** وقوله **(ولأن المحرم)** دليل آخر يتضمن الجواب عن قول الخصم فأشبه دلالة الحلال. وتقريره أن المحرم بإحرامه التزم الامتناع عن التعرض لأنه عقد خاص يتضمن ذلك شرعاً، والدلالة مباشرة لخلاف ما التزم وذلك يوجب الضمان كدلالة المودع السارق على الوديعة **(بخلاف الحلال)** فإنه لم يلتزم شيئاً **(على أن فيه)** أي فيما إذا دل الحلال على صيد الحرم **(الجزاء على ما روي عن أبي يوسف وزفر**

سيجيء، ووجهه أنه ليس بصيد فلا يحتاج إلى الاستثناء فتأمل **(قال المصنف: ولنا ما روينا من حديث أبي قتادة رضي الله عنه)** أقول: أي في باب الإحرام، وفيه أنه لا يدل على الجزاء الخ **(قوله فإنه يدل على أن الدلالة الخ)** أقول: المقصود بالإثبات إنما هو وجوب الجزاء على هذا التفصيل الواقع في النظم لا مجرد كونه من محظورات الإحرام **(قوله ولأن الدلالة من محظورات الإحرام الخ)** أقول: جعل كل واحد من قولي المصنف ولأن الدلالة الخ ولأنه تفويت الأمن الخ إشارة إلى دليل مستقل على المطلوب، ولا يخفى عليك وهنه فإن الإقدام على محظور الإحرام لا يوجب الجزاء الذي نحن بصدد إثباته ألبتة فلا بد من بيان كون هذا المحظور في معنى الإتلاف حتى يتم المرام، ويؤيد كون الثاني من تتمة الأول ترك اللام التعليلية فيه في كلام المصنف **(قوله وذكر الضمير نظراً إلى الخبر وهو تفويت الأمن من الصيد)** أقول: أو تكون

---

(١) حديث أبي قتادة متفق عليه وتقدم في باب الإحرام.

(٢) حيث قال عطاء: أجمع أهل العلم أو الناس على أن الدال على الصيد عليه جزاء. قال ابن حجر في الدراية ٢/ ٤٣: لم أجده. وقال الزيلعي ٣/ ١٣٢: غريب. ثم ذكر كلام ابن قدامة اهـ. وأما الوارد عن ابن عمر: ليس على الدال الجزاء. فلم يثبت عنه.

رحمهما الله، والدلالة الموجبة للجزاء أن لا يكون المدلول عالماً بمكان الصيد وأن يصدّقه في الدلالة، حتى لو كذبه وصدق غيره لا ضمان على المكذب **(ولو كان الدالّ حلالاً في الحرم لم يكن عليه شيء)** لما قلنا **(وسواء في ذلك العامد**

وذكره ابن قدامة في المغني عن علي وابن عباس، على أن قول الطحاوي هو مروى عن عدة من الصحابة رضي الله عنهم، ولم يرو عن غيرهم خلافه فكان إجماعاً يتضمن رد الرواية عن ابن عمر **(قوله كالمودع)** هذا هو القياس الآخر. وتقريره التزم عدم التعرض للصيد بعقد خاص فيضمن ما تلف عن ترك ما التزمه، كالمودع فإنه التزم الحفظ كذلك فيضمن لو دل سارقاً على الوديعة فسرقها، بخلاف الحلال الذي قاس هو عليه لأنه لم يلتزم عدم التعرض لصيد الحرم ولا للمسلم بعقد خاص بل بعموم حكم الإسلام، وترك ذلك يوجب استحقاق عذاب الآخرة، فلهذا لو دل سارقاً على مال مسلم أو نفسه فقتله تأخر جزاؤه الأعظم إلى الآخرة، ويعزّر في الدنيا من غير تضمين وإن كانت جنايته أعظم من دلالة المحرم على الصيد **(قوله لا ضمان على المكذب)** يفيد لزوم الضمان على المصدق. وفي الكافي: لو أخبر محرماً بصيد فلم يره حتى أبصره محرم آخر فلم يصدق الأول ولم يكذبه ثم طلب الصيد فقتله كان على كل واحد منهما الجزاء، ولو كذب الأول لم يكن عليه جزاء، ومن شرائطها أيضاً أن يتصل بها القتل، وأن يبقى الدال محرماً إلى أن يقتله الآخذ، وأن لا ينفلت، فلو انفلت ثم أخذه فلا شيء على الدال لانتهاء دلالته بالانفلات والأخذ ثانياً إنشاء لم يكن عن عين تلك الدلالة، ولو أمره بقتله بعدما أخذه ينبغي أن يضمن وعلى هذا إذا أعاره سكيناً ليقتله بها وليس مع الآخذ ما يقتله به أو قوساً أو نشاباً يرميه به، وقد قدمنا من روايات الحديث في باب الإحرام عند مسلم هل أعنتم، ولا شك أن إعارة السكين إعانة عليه، وما في الأصل من أنه لا جزاء على صاحب السكين حمل على ما إذا كان المستعير يقدر على ذبحه بغيرها، وصرح في السير بأن على صاحب السكين الجزاء، وكذا لو دل على قوس ونشاب من رآه ولا يقدر على قتله لبعده. واعلم أن صريح عبارة الأصل في الإعارة أنه لا جزاء على صاحب السكين ويكره له ذلك. قال شمس الأئمة في المبسوط: أكثر مشايخنا يقولون تأويل هذه المسألة أنه إذا كان مع المحرم القاتل سلاح يقتل به لأنه متمكن من قتله، فأما إذا لم يكن معه ما يقتل به ينبغي أن يجب الجزاء لأن التمكن بإعارته له، وإلى هذا أشار في السير. قال شمس الأئمة والأصح عندي أنه لا يجب الجزاء على المعير على كل حال لوجهين حاصل الأول أن معنى الصيدية تلف بأخذ المستعير للصيد فأخذه قتل حكماً ثم يقتله حقيقة، وإعارة السكين ليس بإتلاف حقيقة ولا حكماً، بخلاف الدلالة فإنه إتلاف لمعنى الصيدية من وجه حيث أعلم به من لا يقدر الصيد على الامتناع منه. والثاني أن إعارة السكين تتم بالسكين لا بالصيد فإنها صحيحة وإن لم يكن صيد إذ لا يتعين استعماله في قتل الصيد، بخلاف الإشارة إلى قتل الصيد فإنها متصلة بالصيد ليس فيها فائدة أخرى سوى ذلك، ولا يتم ذلك إلا بصيد هناك ولذا يتعلق وجوب الجزاء بها. ولو أمر المحرم غيره بأخذ صيد فأمر المأمور آخر فالجزاء على الأمر الثاني لأنه لم يتمثل أمر الأول لأنه لم يأمره بالأمر، بخلاف ما لو دل الأول على الصيد وأمره فأمر الثاني ثالثاً بالقتل حيث يجب الجزاء على الثلاثة، وكذا الإرسال، فلو أرسل محرم محرماً إلى محرم يدله على صيد فقتله المرسل إليه فعلى كل من الثلاثة الجزاء. وعن أبي يوسف: لو قال خلف هذا الحائط صيد فإذا صيد كثير فأخذه ضمن الدال كله، فلو رأى واحداً فدل عليه فإذا عنده آخر فقتلهما المدلول كان

رحمهما الله، والدلالة الموجبة للجزاء أن لا يكون المدلول عالماً بمكان الصيد) لأنه إذا علمه لم يكن زوال الأمن بدلالته فلا يكون في معنى الإتلاف **(وأن يصدّقه في الدلالة)** ليكون في معنى الإتلاف **(أما إذا كذبه وصدّق غيره فلا ضمان على المكذب)** وفيه إشارة إلى أن الضمان على ذلك الغير إن كان محرماً، وههنا شروط أخر لم يذكرها: أحدها أن يتصل القتل بهذه الدلالة لأن مجرد الدلالة لا يوجب شيئاً. **والثاني أن يبقى الدال محرماً** عند أخذ المدلول لأن فعله إنما يتم جناية إذا بقي محرماً إلى وقت القتل. والثالث أن يأخذه المدلول قبل أن ينفلت، فلو صدقه ولم يقتله حتى انفلت ثم أخذه بعد ذلك فقتله لم يكن على الدال شيء لأن ذلك بمنزلة جرح اندمل **(ولو كان الدال حلالا في الحرم لم يكن عليه شيء لما قلنا)** إنه لا التزام من جهته. فإن قيل: بل من جهته التزم بعقد

الدلالة في تأويل أن مع الفعل **(قوله والثالث أن يأخذه المدلول)** أقول: والأولى أن يقال أن يقتله المدلول.

والناسي) لأنه ضمان يعتمد وجوبه الإتلاف فأشبه غرامات الأموال (**والمبتدىء والعائد سواء**) لأن الموجب لا يختلف (**والجزاء عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله أن يقوّم الصيد في المكان الذي قتل فيه أو في أقرب المواضع منه إذا كان في برية فيقوّمه ذوا عدل، ثم هو مخير في الفداء إن شاء ابتاع بها هديا وذبحه إن بلغت هديا، وإن شاء اشترى بها طعاماً وتصدق على كل مسكين نصف صاع من بر أو صاعاً من تمر أو شعير، وإن شاء صام**) على ما نذكر، وقال محمد والشافعي: يجب في الصيد النظير فيما له نظير، ففي الظبي شاة، وفي الضبع شاة، وفي الأرنب عناق، وفي اليربوع

على الدال جزاء الأول فقط. كما لو دله على واحد تنصيصاً والباقي بحاله. ولو قال خذ أحد هذين وهو يراهما فقتلهما كان على الدال جزاء واحد، وإن كان لا يراهما فعليه جزاءان لأنه بالأمر بأخذ أحدهما دال على الآخر لما لم يعلم المأمور بهما (**قوله فأشبه غرامات الأموال**) من حيث أن الضمان يدور مع الإتلاف غير مقيد بالعمد لا مطلقاً، فإن هذا الضمان يتأدى بالصوم (**قوله وقال محمد والشافعي الخ**) ذكر في النهاية أن الخلاف في فصول: الأول أن الواجب

الإسلام أن لا يتعرض لصيد الحرم. أجيب بأن عقد الإسلام ليس بكاف في ذلك، بل لا بد من عقد خاص كما في عقد الوديعة، ألا ترى أن المسلم التزم بعقد الإسلام أن لا يتعرض لأموال الناس، ثم لو دل سارقاً على مال إنسان فأخذه لا ضمان على الدال (**والعامد والناسي في وجوب الجزاء سواء**) كانا قاتلين أو دالين (**لأنه ضمان يعتمد وجوبه الإتلاف**) لقوله تعالى ﴿ومن قتله منكم﴾ وكل ضمان يعتمد وجوبه الإتلاف فالعامد فيه كالناسي كما في غرامات الأموال. فإن قيل: ليس هذا كغرامات الأموال، ألا ترى أن رجلين لو اشتركا في إتلاف شاة الغير كان على كل منهما نصف القيمة، وإن اشتركا في قتل صيد كان على كل واحد منهما جزاء كامل. فالجواب أن مناط الإلحاق مدار به الإتلاف للضمان وقد وجدت، والاتحاد في جميع الجهات يرفع التعدد ويبطل القياس. فإن قيل: هذا تعليل على مخالفة النص القاطع لقوله تعالى ﴿ومن قتله منكم متعمداً﴾ نص على التعمد وهو يخالف النسيان، فالجواب أن التخصيص بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه فجاز أن يثبت حكم النسيان بدليل اخر وهو قوله ﷺ «الضبع صيد وفيه شاة» من غير فصل بين عمد ونسيان، وهو مذهب عمر وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم. فإن قيل: فما فائدة قوله متعمداً؟ أجيب بأنها التنبيه لأن الدلالة قد قامت على أن صفة التعمد في القتل تمنع وجوب الكفارة فأعلم الله تعالى ههنا بأنها إذا وجبت في العمد فلأن تجب في الخطإ أولى (**والمبتدىء والعائد**) في وجوب الكفارة (**سواء**) لأن العلة الموجبة كما وجدت ابتداء فقد وجدت انتهاء في المرة الثانية، فلو تخلف الحكم عنه بطلت، فإن قيل: قال الله تعالى ﴿ومن عاد فينتقم الله منه﴾ جعل كل جزائه بالفاء انتقام الله فلا يكون له منه موجب سواه كما عرف. فالجواب أن هذا متمسك ابن عباس وداود الظاهري في أن موجب العائد أن يقال له اذهب فينتقم الله منك، ولكنا نقول: إن ذلك إذا عاد مستحلاً أو مستحقابه كما في قوله تعالى في باب الربا ومن عاد فأولئك أصحاب النار الآية، وأما إذا لم يكن كذلك فعليه الجزاء عملاً بدلالة النص. وقوله (**والجزاء عند أبي حنيفة وأبي يوسف أن يقوّم الصيد**) يعني يقوّمه ذوا عدل من حيث أنه صيد لا من حيث ما زاد عليه صنعة، فإذا قتل المحرم بازيه المعلم وطولب بالفرق بينه وبين ما إذا قتله لغيره فإنه يجب قيمته معلما. وأجيب بأن وجوب باعتبار معنى الصيدية وهو التوحش والتنفر عن الناس، وكونه معلما لا مدخل له في ذلك بل ينتقص به ذلك فلا يدخل في الجزاء. وأما وجوب القيمة في الإتلاف فباعتبار المالية وهي بالانتفاع، وذكل يزداد بكونه معلماً فيدخل في الضمان، وإنما قيد صنعة لأنه إذا كانت الزيادة بأمر خلقي كما إذا كان طير يصوّت فازداد قيمته لذلك ففي اعتبار ذلك في الجزء رويتان: في رواية لا يعتبر لأنه ليس من معنى الصيدية في شيء، وفي أخرى يعتبر لأنه وصف ثابت بأصل الخلقة كالحمام إذا كان مطوّقاً، وقوله (**ثم هو**) يعني القاتل (**مخير في الفداء**) ظاهر (**وقال محمد والشافعي رحمهما الله: يجب في الصيد النظير فيما له نظير**) أي في المنظر لا في القيمة (**ففي**

(**قوله فالجواب أن مناط الإلحاق، إلى قوله: ويبطل القياس**) أقول: فيه بحث (**قوله فجاز أن يثبت حكم النسيان بدليل آخر وهو قوله ﷺ**) قول: وبالقياس المار أيضاً (**قوله على أن صفة التعمد في القتل تمنع الخ**) أقول: مسلم في الآدمي، ولكن قتل البهيمة سيما إذا كان مباح الأصل لا يشبهه فلا يكون خطؤه أولى بها كما لا يخفى (**قوله ولكنا نقول: إن ذلك إذا عاد مستحلاً أو مستحقاً به الخ**) أقول: لهما أن يقولا: ما الدليل على هذا التقييد، ولم لا يجوز أن يكون العود متعمداً يمنع وجوب الكفارة لعظم الذنب وإلحاق العائد بالمبتدي بالدلالة كإلحاق المخطىء بالمتعمد عندهما فإن العائد أعظم جرماً من المبتدىء، ألا ترى أن الصغيرة بالإصرار تصير كبيرة (**قال المصنف: والجزاء عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله أن يقوم الصيد في المكان الذي قتل فيه**) أقول: فيه تسامح لظهور أن الجزاء ليس التقويم بل أحد الأشياء الثلاثة.

جفرة، وفي النعامة بدنة، وفي حمار الوحش بقرة لقوله تعالى ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ ومثله من النعم ما يشبه المقتول صورة لأن القيمة لا تكون نعماً. والصحابة رضي الله عنهم أوجبوا النظير من حيث الخلقة والمنظر في النعامة والظبي وحمار الوحش والأرانب على ما بينا. وقال ﷺ «الضبع صيد وفيه شاة» وما ليس له نظير عند محمد رحمه الله تجب فيه القيمة مثل العصفور والحمام وأشباههما. وإذا وجبت القيمة كان قوله كقولهما. والشافعي رحمه الله يوجب

عندهما القيمة، وعند محمد والشافعي النظير فيما له نظير. الثاني أن الذي إلى الحكمين تقويم المقتول، فإذا ظهرت قيمته فالخيار إلى القاتل بين أن يشتري بها هدياً يهديه أو طعاماً يتصدق به أو يصوم عن كل طعام مسكين يوماً، وعند محمد والشافعي إلى الحكمين، فإذا عيناً نوعاً لزمه اهـ. وقال غيره: الخيار في تعيين الهدي والإطعام والصيام إلى الحكمين، فإذا حكما بالهدي فالمعتبر فيما له مثل ونظير من حيث الخلقة ما هو مثله ففي الضبع شاة الخ. والحاصل أن المشايخ اختلفوا في تعيين قول محمد حكى الطحاوي عنه أن الخيار إلى الحكمين، فإن حكما عليه بالهدي نظر القاتل إلى نظيره من النعم من حيث الخلقة إن كان الصيد مما له نظير سواء كانت قيمة نظيره مثل قيمته أو أقل أو أكثر لا ينظر إلى القيمة فيجب، وإن لم يكن له نظير كسائر الطيور تعتبر قيمته كما قالا. وحكى الكرخي قول محمد أن الخيار إلى القاتل غير أنه إن اختار الهدي تعين النظير فيما له نظير، وعند الشافعي يجب النظير ابتداء من غير اختيار أحد، وله أن يطعم ويكون الطعام بدلاً عن النظير لا عن الصيد كذا في البدائع. وعن زفر رحمه الله عدم جواز الصوم حالة القدرة على الهدي والإطعام، قاسه على كفارة اليمين والظهار وهدي المتعة، وقال حرف «أو» لا ينفي الترتيب كما في قطاع الطريق. ودفع بأن شرط القياس عدم النص في الفرع، والنص الكائن فيه يوجب التخيير بحقيقة «أو» وإعمالها في موضع في مجازيها لدليل لا يجوز اعتبارها كذلك في كل موضع لعدم الدليل فيها **(قوله ففي الأرنب عناق الخ)** العناق: الأنثى من أولاد المعز، والجدي الذكر، وهما دون الجذع، والجفر: ما يبلغ أربعة أشهر من العناق، والأنثى جفرة بالجيم **(قوله فلقوله تعالى)** **﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾** [المائدة: ٩٥] بناء على حمل المثل على المماثل في الصورة، ولفظ ـ من النعم ـ بيان للجزاء أو للمثل، والقيمة ليست نعماً ولذا أوجب الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين المثل من حيث الصورة في موطإ مالك، أخبرنا أبو الزبير عن جابر «أن عمر قضى في الضبع بكبش، وفي الغزال بعنز، وفي الأرنب بعناق، وفي اليربوع بجفرة[1]» وروى الشافعي حديثاً «أن عمر وعثمان وعلياً وزيد بن ثابت وابن عباس ومعاوية رضوان الله عليهم قالوا: في النعامة يقتلها المحرم بدنة من الإبل، وفيه ضعف وانقطاع، فلذا قال عقيبه: إنما نقول إن في النعامة بدنة بالقياس لا بهذا الأثر لأنه غير ثابت عند أهل العلى بالحديث اهـ[2] لكن أخرج البيهقي عن ابن عباس قال «في حمامة الحرم شاة، وفي بيضتين درهم، وفي النعامة جزور، وفي البقرة بقرة، وفي الحمار بقرة[3]» **(وقال ﷺ «الضبع صيد وفيه شاة»)** رواه أبو داود عن جابر بن عبد الله قال «سألت رسول الله ﷺ عن الضبع أصيد هو؟ قال نعم، ويجعل فيه كبش إذا أصابه المحرم[4]» وأخرجه أيضاً الحاكم عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ «الضبع صيد،

الظبي شاة) ظاهر، واستدلا على ذلك بقوله تعالى **﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾** ووجهه أن مثل المقتول من النعم ما يشبه المقتول صورة لأن من النعم بيان للمثل **(والقيمة لا تكون نعماً، وبأن الصحابة رضي الله عنهم)** وهم عمر وعلي وعبد الله بن مسعود **(أوجبوا النظير على ما بينا)** يعني قوله ففي الظبي شاة وفي الضبع شاة وفي اليربوع جفرة وهي التي بلغت أربعة أشهر الخ **(وما ليس له نظير)** من حيث الخلقة **(مثل العصفور والحمام وما أشبههما يجب فيه القيمة عند محمد، وإذا وجبت القيمة كان قوله كقول أبي**

---

(١) موقوف جيد. أخرجه مالك في الموطأ ٤١٤ ح ٢٣٠ وهو عنده بإسقاط جابر وقد رواه محمد في الموطأ ٥٠٣ من طريق مالك عن أبي الزبير عن جابر فذكره وكذا أخرجه الشافعي ١ ح ٨٥٧ من هذا الوجه والبيهقي ٥/ ١٨٤ كلهم عن جابر عن عمر.

(٢) هذا الأثر أخرجه البيهقي ٥/ ١٨٢ من طريق الشافعي سنده. عن عطاء الخراساني عنهم وقال: قال الشافعي: هذا غير ثابت وبالقياس قلنا: في النعامة بدنة وبقية كلامه ذكره الكمال. قال البيهقي: لأنه منقطع. عطاء الخراساني لم يدرك هؤلاء الصحابة. وهو متكلم فيه.

(٣) موقوف حسن. أخرجه البيهقي ٥/ ١٨٢ من طريق عطاء عن ابن عباس.

(٤) صحيح. أخرجه أبو داود ٣٨٠١ والترمذي ٨٥١ والنسائي ٥/ ١٩١ والدارمي ١٨٧٧ وابن ماجه ٣٢٣٦ والحاكم ١/ ٤٥٢ وابن حبان ٣٩٦٥ وابن =

في الحمامة شاة ويثبت المشابهة بينهما من حيث إن كل واحد منهما يعبّ ويهدر. ولأبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله أن المثل المطلق هو المثل صورة ومعنى، ولا يمكن الحمل عليه فحمل على المثل معنى لكونه معهوداً في الشرع كما

فإذا أصابه المحرم ففيه كبش مسنّ ويؤكل[1]» وقال صحيح، ولم يخرجاه (**قوله ولأبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله أن المثل المطلق هو المثل صورة ومعنى**) وهو المشارك في النوع، وهو غير مراد هنا بالإجماع، فبقي أن يراد المثل معنى وهو القيمة، وهذا لأن المعهود في الشرع في إطلاق لفظ المثل أن يراد المشارك في النوع أو القيمة، قال تعالى في ضمان العدوان ﴿**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم**﴾ [البقرة: ١٩٤] والمراد الأعم منهما. أعني المماثل في النوع إذا كان المتلف مثلياً والقيمة إذا كان قيمياً بناء على أنه مشترك معنوي، والحيوانات من القيميات شرعاً إهداراً للمماثلة الكائنة في تمام الصورة فيها تغليباً للاختلاف الباطني بين أبناء نوع واحد، فما ظنك إذا انتفى المشاركة في النوع أيضاً فلم يبق إلا مشاكلة في بعض الصورة كطول العنق والرجلين في النعامة مع البدنة ونحو ذلك في غيره، فإذا حكم الشرع بانتفاء اعتبار المماثلة مع المشاكلة في تمام الصورة ولم يضمن المتلف بما شاركه في تمام نوعه بل بالمثل المعنوي فعند عدمها وكون المشاكلة في بعض الهيئة انتفاء الاعتبار أظهر، إلا أن لا يمكن وذلك بأن لا يكون للفظ محمل يمكن سواه، فالواجب إذا عهد المراد بلفظ في الشرع وتردد فيه في موضع يصح حمله على ذلك المعهود وغيره أن يحمل على المعهود، وما نحن فيه كذلك فوجب المصير إليه، وأن يحمل حكم الصحابة بالنظير على أنه كان باعتبار تقدير المالية: أي بيان أن مالية المقتول كمالية الشاة الوسط لا على معنى أنه لا يجزي غيره. بقي أن يبين احتمال لفظ الآية لذلك، وفيها قراءتان مشهورتان ﴿**ومن قتله منكم متعمداً فجزاء**﴾ [المائدة: ٩٥] مرفوع منوّن ﴿**مثل ما قتل من النعم**﴾ [المائدة: ٩٥] يرفع مثل، والأخرى ﴿**فجزاء مثل**﴾ بإضافة الجزاء إلى مثل وهي إضافة بيانية فالمعنى واحد: أي فجزاء هو مثل ما قتل ومضمون الآية شرط وجزاء حذف منه المبتدأ بعد فاء الجزاء أو الخبر تقديره فالواجب عليه جزاء مثل ما قتل: أي قيمة ما قتل أو فعليه جزاء. ومن النعم بيان لما قتل أو للعائد إليها: أعني المنصوب المحذوف أي ما قتله من النعم الوحشي، والنعم يطلق عليه لغة كما يطلق على الأهلي فيتعلق بمحذوف لأنه في موضع الحال. وقوله تعالى ﴿**يحكم به ذوا عدل منكم**﴾ [المائدة: ٩٥] جملة واقعة صفة لجزاء الذي هو القيمة أو لمثل الذي

حنيفة وأبي يوسف) والشافعي يعتبر المماثلة من حيث الصفات فأوجب في الحمام شاة لمشابهة بينهما (**من حيث إن كل واحد منهما يعبّ ويهدر**) العب من باب طلب: أي يشرب الماء بمرة من غير أن يقطع الجرع، قاله أبو عمرو، والحمام يشرب هكذا بخلاف سائر الطيور فإنها تشرب شيئاً فشيئاً، ويقال هدر البعير والحمام إذا صوّت من باب ضرب (**ولأبي حنيفة وأبي يوسف أن**) الله تعالى أطلق المثل و(**المثل المطلق هو المثل صورة ومعنى ولا يمكن الحمل عليه**) لخروج ما ليس له مثل صوري من تناول النص، وفي ذلك إهماله عن حكم الشرع فحمل على المثل معنى لكونه معهوداً في الشرع كما في حقوق العباد أو لكون المثل المعنوي مراداً بالإجماع فيما لا مثل له صورة فلا يكون غيره مراداً وإلا لزم عموم المشترك، أو الجمع بين الحقيقة والمجاز وكلاهما غير جائز هذا ما قالوا، واعترض بأن المثل ليس بمشترك بين المثل صورة وبينه معنى، ولا هو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر حتى يلزم ما ذكرتم، بل هو مطلق يتناولهما كالرقبة تتناول المؤمنة والكافرة فيدخل تحته المثل المطلق الصوري

(**قوله ولا يمكن الحمل عليه لخروج ما ليس له مثل**) أقول: قيل لا يتناول النص حينئذ شيئاً من الصيود لانتفاء المماثلة بين الحيوانات صورة ومعنى.

= الجارود ٤٣٨ والدارقطني ٢/ ٢٤٥ والبيهقي ٥/ ١٨٣ وأحمد ٣/ ٢٩٧ والشافعي ١/ ٣٣٠ من عدة طرق كلهم من حديث جابر واللفظ لأبي داود وغيره. وإسناده صحيح لمجيئه من عدة طرق ورجالها ثقات. وصححه البخاري فيما نقله البيهقي عنه. ولفظ النسائي وابن حبان: قال ابن أبي عمار: سألت جابراً عن الضبع فأمرني بأكلها. قلت: أصيدٌ هي قال: نعم قلت: أسمعته من رسول الله ﷺ قال: نعم.

والحديث: قال عن الترمذي: حسن صحيح. وكذا صححه الحاكم، ووافقه الذهبي، وأشار على المديني لصحته فيما نقله الترمذي.

(١) صحيح. أخرجه الحاكم ١/ ٤٥٣ بهذا اللفظ والبيهقي ٥/ ١٨٣ كلاهما من حديث جابر.

قال الحاكم: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي. مع أن الإسناد غير قوي إلا أن شاهده المتقدم يقويه.

في حقوق العباد أو لكونه مراداً بالإجماع، أو لما فيه من التعميم، وفي ضده التخصيص. والمراد بالنص والله أعلم، فجزاء قيمة ما قتل من النعم الوحشي. واسم النعم ينطلق على الوحشي والأهلي، كذا قاله أبو عبيدة والأصمعي رحمهما الله. والمراد بما روى التقدير به دون إيجاب المعين.

هو هي، لأن مثلاً لا تتعرف بالإضافة فجاز وصفها ووصف ما أضيف إليها بالجملة، وهدياً حال من ضمير به وهو الراجع إلى ما يجعل موصوفا منهما وهي حال مقدرة: أي صائراً هدياً به وذلك في نفس الأمر بواسطة الشراء بها أو غير ذلك **﴿بالغ الكعبة﴾** [المائدة: ٩٥]صفة لأن إضافته لفظية فتوصف به النكرة **﴿أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً﴾** [المائدة ٩٥] معطوفان على الجزاء لأنهما مرفوعان، وتمام مؤدى التركيب على هذا، فالواجب عليه جزاء هو قيمة ما قتله من النعم الوحشي يحكم به: أي بذلك الجزاء الذي هو القيمة عدلان حال كونه صائراً هدياً بواسطة القيمة **﴿أو كفارة طعام مساكين﴾** [المائدة ٩٥] إلى آخرها: أي الواجب أحد الأمرين من القيمة الصائرة هدياً ومن الإطعام والصيام المبنيين على تعرّف القيمة، فقد ظهر تأدّي المعنى الذي ذهبنا إليه من لفظة الآية من غير زيادة تكلف فيها، وكون الحال مقدرة كثير بثير، وهو وإن لم يلزم على تقدير المخالف فيها يلزم على تقديره في وصفها وهو بالغ الكعبة فإنه لا يصح حكمها بالهدي موصوفاً ببلوغه إلى الكعبة حال حكمهما به على التحقيق، بل المراد يحكمان به مقدراً بلوغه، فلزوم التقدير ثابت غير أنه يختلف محله على الوجهين، ثم على كل تقدير لا دلالة للآية على أن الاختيار إلى الحكمين، بل الظاهر منها أنه إلى من عليه فإن مرجع ضمير المحذوف من الخبر أو متعلق المبتدإ إليه: أعني ما قدرناه

والمعنوي كما في قوله تعالى **﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾** دخل ماله مثل صورة ومعنى كما في المثليات، وما ليس له مثل إلا معنى كالقيميات. والجواب أن المطلق ما يتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات فهو الدال على الماهية فقط وذلك يتحقق تحت كل فرد من أفراده المحتملة، فلو كان دالاً على ذلك لوجب النعامة عن النعامة، وليس كذلك بل هو حقيقة عرفية في المطلق ومجاز في غيره، والمجاز ههنا مراد بالإجماع فلا يكون غيره مراداً، وبمثل ذلك نقول في الآية الأخرى، أما على قول من يقول موجب الغصب القيمة ورد العين مخلص فظاهر لأن الموجب الأصلي أولى بالإرادة، ورد العين ثبت بقوله عليه الصلاة والسلام «على اليد ما أخذت حتى ترده» وأما على قول من يقول موجب الغصب رد العين وأداء القيمة مخلص فكذلك تكون القيمة ثابتة بالكتاب ورد العين بالسنة، وهذا الحل من خواص هذا الشرح وجهد المقل دموعه. وقوله **(أو لما فيه من التعميم)** دليل آخر: يعني في اعتبار المثل معنى تعميم لأنه يتناول ما له نظير وما ليس له نظير **(وفي ضده)** أي في اعتبار المثل صورة **(تخصيص)** لتناوله ما له نظير فقط، والعمل بالتعميم أولى لكون النص حينئذ أعم فائدة. وقوله **(والمراد بالنص)** جواب عن قوله لأن القيمة لا تكون نعماً، وتقريره أن المراد بالآية فجزاء هو قيمة ما قتل من النعم الوحشي لأن المثل بمعنى القيمة على ما بينا، ومن النعم بيان لما قتل، والمراد من النعم النعم الوحشي لأن الجزاء إنما يجب بقتله لا بقتل الحيوان الأهلي، وقد ثبت أن النعم كما يطلق على الأهلي في اللغة يطلق على الوحشي، قاله أبو عبيدة والأصمعي. فإن قيل: ما تصنع بقوله هدياً وهو حال من جزاء، فإذا كان الجزاء القيمة كيف يمكن أن يكون هدياً بالغ الكعبة؟ أجيب بأن معناه إذا قوم فبلغت قيمته هدياً بالغ الكعبة فالقاتل بالخيار بين الأمور الثلاثة **(وقوله والمراد بما روي)** جواب عن قوله قال عليه الصلاة والسلام «الضبع صيد وفيه شاة»

(قوله دخل ماله مثل صورة ومعنى كما في المثليات الخ) أقول: المثلان هما الموجودان المشتركان في جميع الصفات النفسية، وهي التي لا يحتاج في وصف الشيء بها إلى تعقل أمر زائد عليه ويقابلها الصفات المعنوية **(قوله لا بالنفي ولا بالإثبات)** أقول: كما بين في الأصول **(قوله والمجاز ههنا مراد بالإجماع الخ)** أقول: المعنى المجازي للفظ المثل يعم المثل الصوري والمعنوي، فلا يلزم عموم المشترك ولا الجمع بين الحقيقة والمجاز **(قوله وبمثل ذلك نقول في الآية الأخرى الخ)** أقول: الآية دلت على إيجاب الضمان بالمثل صورة ومعنى في غصب المثليات كما سيجيء في كتاب الغصب، وعلى إيجاب الضمان بالمثل معنى في غصب القيميات إذا هلك العين المغصوب كما اعترف به هنا فانتظم لفظ المثل كليهما فورد الاعتراض، ورد العين أمر آخر ليس من إيجاب ضمان المثل فتأمل **(قوله فإن قيل ما تصنع بقوله هديا وهو حال من جزاء الخ)** أقول: بل من الضمير في به فإن جزاءاً إما مبتدأ أو خبر، والحال إنما يكون من الفاعل أو المفعول به على الأشهر **(قوله أجيب بأن معناه الخ)** أقول: لم يحصل مما ذكره الجواب عن السؤال، والأولى أن يقال: قوله تعالى هديا حال مقدرة، أي صائراً هديا بواسطة الشراع أو إعطائه بدلا عنه.

ثم الخيار إلى القاتل في أن يجعله هديا أو طعاماً أو صوماً عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله. وقال محمد والشافعي رحمهما الله: الخيار إلى الحكمين في ذلك، فإن حكماً بالهدي يجب النظير على ما ذكرنا، وإن حكما بالطعام أو بالصيام فعلى ما قال أبو حنيفة وأبو يوسف. لهما أن التخيير شرع رفقاً بمن عليه فيكون الخيار إليه كما في كفارة اليمين. ولمحمد والشافعي قوله تعالى ﴿يحكم به ذوا عدل منكم هدياً﴾ الآية، ذكر الهدي منصوباً لأنه تفسير لقوله تعالى ـ يحكم به ـ ومفعول لحكم الحكم، ثم ذكر الطعام والصيام بكلمة أو فيكون الخيار إليهما.

قلنا: الكفارة عطفت على الجزاء لا على الهدي بدليل أنه مرفوع، وكذا قوله تعالى ﴿أو عدل ذلك صياماً﴾ مرفوع، فلم يكن فيها دلالة اختبار الحكمين، وإنما يرجع إليهما في تقويم المتلف ثم الاختيار بعد ذلك إلى من عليه، ويقوّمان في المكان الذي أصابه لاختلاف القيم باختلاف الأماكن، فإن كان الموضع برا لا يباع فيه الصيد يعتبر أقرب

من قولنا فالواجب عليه أو فعليه والله جلت عظمته أعلم **(قوله لأنه تفسير لقوله تعالى) ﴿يحكم به﴾** [المائدة: ٩٥] سماه تفسيراً لأنه أزال الإبهام عنه في الجملة حتى سماه بعض تمييزاً لكونه حالاً وكل حال تكشف عن إبهام في الجملة: أعني اعتبار أحوال ما هي له لهذا، ويقوّم الصيد بما فيه من الخلقة لا بما زاده التعليم، فلو كان بازياً صيود أو حماً ما يجيء من بعيد قوّم لا باعتبار الصيودية والمجيء من بعيد، فإذا كان مملوكاً كان عليه قيمته لمالكه يعتبر فيها ما يزيده التعليم وقيمته للجناية لا يعتبر فيها ذلك. أما لو كان قيمته زائدة لحسن تصويته ففي اعتبارها روايتان: في رواية لا تعتبر لأنه ليس من أصل الصيدية، وفي أخرى تعتبر لأنه ثابت بأصل الخلقة كالحمام المطوّق، أما في الغصب فيضمن بما يشتري به.

وعن أثر الصحابة: يعني أن إيجاب النبي ﷺ والصحابة رضي الله عنهم هذه النظائر لم يكن باعتبار أعيانها إذ لا مماثلة بين الضبع والشاة خلقة، وإنما كان باعتبار التقدير بالقيمة، إلا أنهم كانوا أرباب المواشي فكان الأداء عليهم منها أيسر وهو نظير قول عليّ رضي الله عنه في ولد المغرور: يفك الغلام بالغلام والجارية بالجارية والمراد القيمة. قال **(ثم الخيار إلى القاتل)** يعني إذا ظهر قيمة الصيد بحكم الحكمين وهي تبلغ هديا، فالخيار **(و في أن يجعله هديا أو طعاماً أو صوماً) إلى القاتل (عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وقال محمد والشافعي: الخيار إلى الحكمين)** في تعيين أحد الأشياء **(فإن حكماً بالهدي يجب النظير على ما ذكرنا، وإن حكماً بالطعام أو الصيام فعلى ما قاله أبو حنيفة وأبو يوسف)** يعني من اعتبار القيمة من حيث المعنى **(لهما)** أي لأبي حنيفة وأبي يوسف **(أن التخيير شرع رفقاً بمن عليه فيكون الخيار إليه)** ليرتفق بما يختار **(كما في كفارة اليمين ولمحمد والشافعي قوله تعالى ﴿يحكم به ذوا عدل منكم هدياً﴾ الآية)** ووجه ذلك أنه ذكر الهدي منصوباً تفسيراً لقوله يحكم به تفسيرا لقوله **(يحكم به)** فإن صمير به مبهم ففسره بقوله هديا فكان نصباً على التفسير. وقيل أي التمييز فثبت أن المثل إنما يصير هديا باختيارهما وحكمهما **(أو مفعول لحكم الحكم)** أي على أن يكون بدلاً من الضمير محمولاً على محله كما في قوله تعالى قل ﴿إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم ديناً قيماً﴾ **وفي ذلك تنصيص على أن التعيين إلى الحكمين**، ثم لما ثبت ذلك في الهدي ثبت في الطعام والصيام لعدم القائل بالفصل ولأنه عطفهما عليه **(بكلمة أو)** وهي للتخيير **(فيكون الخيار إليهما)** وفي توجيه هذا الكلام إشكال لأن ذكر الطعام والصيام بكلمة أو لا يفيد المطلوب إلا إذا كان كفارة منصوباً على ما هو قراءة عيسى بن عمر النحوي وهي شاذة، والشافعي لا يرى الاستدلال بالقراءة الشاذة لا من حيث إنه كتاب ولا من حيث إنه خبر كما عرف في الأصول. وقوله **(قلنا)** جواب عن استدلالهما، وتقريره أن الدليل إنما يصح أن لو كان كفارة معطوفة على هديا، وليس كذلك لاختلاف إعرابهما، وإنما هي معطوفة على قوله فجزاء بدليل أنه مرفوع **(وكذلك قوله تعالى ﴿أو عدل ذلك صياماً﴾ مرفوع فلم يكن في الآية دلالة اختيار الحكمين)** في الطعام والصيام، وإذا لم يثبت الخيار فيهما للحكمين لم يثبت في الهدي لعدم القائل بالفصل **(وإنما يرجع إليهما في تقويم المتلف)** لا غير **(ثم الاختيار بعد ذلك إلى من عليه)** رفقاً له **(ويقوّمان)** أي الحكمان **(في المكان الذي أصابه)** المحرم. قال شيخ الإسلام: وكذا يعتبر الزمان الذي

(قوله وقيل: أي التمييز) أقول: يعني الإتقاني **(قوله فلم يكن في الآية دلالة اختيار الحكمين الخ)** أقول: فإن قلت: عدم الدلالة لا يستلزم الدلالة على العدم وقد بين الخصم ثبوت الاختيار في الهدي فيثبت في الآخرين بالإجماع المركب ولا يفيد ما ذكره بدون إبطال متمسكة.

المواضع إليه مما يباع فيه ويشتري. قالوا: والواحد يكفي والمثنى أولى لأنه أحوط وأبعد عن الغلط كما في حقوق العباد. وقيل يعتبر المثنى ههنا بالنص **(والهدي لا يذبح إلا بمكة)** لقوله تعالى ﴿هديا بالغ الكعبة﴾ **(ويجوز الإطعام في غيرها)** خلافاً للشافعي رحمه الله. هو يعتبره بالهدي والجامع التوسعة على سكان الحرم، ونحن نقول: الهدي قربة غير معقولة فيختص بمكان أو زمان. أما الصدقة قربة معقولة في كل زمان ومكان **(والصوم يجوز في غير مكة)** لأنه قربه في كل مكان فإن ذبح الهدي بالكوفة أجزأه عن الطعام. معناه إذا تصدق باللحم وفيه وفاء بقيمة الطعام لأن الإراقة لا تنوب عنه. وإذا وقع الاختيار على الهدي يهدي ما يجزيه في الأضحية لأن مطلق اسم الهدي منصرف إليه. وقال محمد

في البلد إلا إذا كان المحرم من اللهو كقيمة الديك لنقاره والكبش لنطاحه والتيس للعبه **(قوله وقيل يعتبر المثنى)** أي في الحكم المقوّم. والذين لم يوجبوه حملوا العدد في الآية على الأولوية لأن المقصود به زيادة الإحكام والإتقان، والظاهر الوجوب وقصد الإحكام والإتقان لا ينافيه بل قد يكون داعيته **(قوله ونحن نقول الخ)** وذلك أنه لما عين الهدي أحد الواجبات علم أنه ليس المراد مجرد التصدق باللحم وإلا لحصل التصدق بالقيمة أو بلحم يشتريه، بل المراد التقرب بالإراقة مع التصدق بلحم القربان وهو تبع متمم لمقصوده فلا ينعدم الإجزاء بفواته عن ضرورة، فلذا لو سرق بعد الإراقة أجزأه، بخلاف ما لو سرق قبلها أو ذبح بالكوفة فسرق لا يجزيه لأن القربة هناك لا تحصل إلا بالتصدق لاختصاص قربة الإراقة بمكان مخصوص أعني الحرم، ولا يتصدق بشيء من الجزاء على من لا تقبل شهادته له ويجوز على أهل الذمة والمسلم أحب، ولو أكل من الجزاء غرم قيمة ما أكل **(قوله وإذا وقع الاختيار على الهدي بهدي ما يجزى في الأضحية)** حتى لو لم تبلغ قيمة المقتول إلا عناقاً أو حملاً كفر بالإطعام أو الصوم لا بالهدي، ولا يتصور التكفير بالهدي إلا أن تبلغ قيمته جذعاً عظيماً من الضأن أو ثنياً من غيره، وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وعند محمد رحمه الله يكفر بالهدي وإن لم يبلغ ذلك، ومنهم من جعل قول أبي يوسف كقول محمد لأن الصحابة أوجبوا عناقاً وجفرة على ما ذكرناه من قريب. وأبو حنيفة يقول: المنصوص عليه الهدي ومطلقه في الشرع ينصرف إلى ما يبلغ ذلك السن لأنه المعهود من إطلاقه في هدي المتعة والقران والأضحية فيحمل عليه. وإنما يراد به غير ما ذكرنا مجازاً فيتقيد جواز اعتباره بالقرينة كما لو قال ثوبي هدي لزمه الثوب لتقيد الهدي بذكره، ولذا لو قال: إن فعلت كذا فعليّ

أصابه فيه لاختلاف القيم باختلاف الأماكن والأزمان. وقوله **(فإن كان الموضع براً)** ظاهر.

وقوله **(وقيل يعتبر المثنى ههنا)** في جزاء الصيد **(بالنص)** وهو قوله تعالى ﴿يحكم به ذوا عدل﴾ قال في الكشاف عن قبيصة أنه أصاب ظبياً وهو محرم، فسأل عنه عمر فشاور عبد الرحمن بن عوف ثم أمره بذبح شاة، فقال قبيصة لصاحبه: والله ما علم أمير المؤمنين حتى سأل غيره، فأقبل عليه ضرباً وقال: أتغمص الفتيا وتقتل الصيد وأنت محرم؟ قال الله تعالى ﴿يحكم به ذوا عدل منكم هديا﴾ فأنا عمر وهذا عبد الرحمن. وقوله **(ويجوز الإطعام في غيرها)** يعني سواء كان طعام الإباحة أو التمليك. وقوله **(والصوم يجوز في غير مكة)** يعني بالإجماع. وقوله **(إذا تصدق باللحم وفيه وفاء بقيمة الطعام)** بأن يصيب كل مسكين من اللحم ما تبلغ قيمته نصف صاع من بر قياساً على كفارة اليمين وكان من شرط تصدقه التفريق، بخلاف ما إذا ذبح بمكة فإنه إذا تصدق به بعد الذبح على فقير واحد جاز لأن جوازه من حيث الهدي لا من حيث الصدقة. وقوله **(لأن الإراقة لا تنوب عنه)** أي لأن الإراقة الحاصلة بمكان غير الحرم لا تنوب عن الهدي، حتى لو سرق المذبوح أو ضاع قبل التصدق به بقي الواجب عليه كما كان، بخلاف المذبوح بمكة حيث يخرج عن العهدة وإن سرق أو ضاع قبل التصدق به. قال **(وإذا وقع الاختيار على الهدي)** إذا اختار القاتل الهدي **(يهدي ما يجزيه في الأضحية)** وهو الجذع الكبير من الضأن أو الثني من غيره عند أبي حنيفة **(لأن مطلق اسم الهدي ينصرف إليه)** كما في هدي المتعة والقران فإنه ينصرف إلى ما يجزىء في الأضحية. واعترض عليه بأن اسم الهدي قد ينصرف إلى غيره كما إذا قال: إن فعلت كذا فثوبي هذا هدي فليكن في محل النزاع كذلك. وأجيب بأن الكلام في مطلق الهدي وما ذكرت

قلت: أشار إليه بقوله وإنما يرجع إليهما في تقويم المتلف **(قوله وقال أتغمص)** أقول: بالصاد المهملة: أي أتحتقرها وتطعن فيها **(قوله وقوله لأن الإراقة لا تنوب عنه الخ)** أقول: والأظهر عندي أن ضمير عنه عائد إلى الطعام: يعني أن مجرد الإراقة بدون التصدق لا تنوب عن الإطعام، وأما نفي نيابتها عن الهدي فقد علم من قوله والهدي لا يذبح إلا بمكة.

والشافعي: يجزي صغار النعم فيها لأن الصحابة رضي الله عنهم أوجبوا عناقاً وجفرة. وعند أبي حنيفة وأبي يوسف يجوز الصغار على وجه الإطعام: يعني إذا تصدق. وإذا وقع الاختيار على الطعام يقوّم المتلف بالطعام عندنا لأنه هو المضمون فتعتبر قيمته **(وإذا اشترى بالقيمة طعاماً تصدّق على كل مسكين نصف صاع من بر أو صاع من تمر أو شعير، ولا يجوز أن يطعم المسكين أقل من نصف صاع)** لأن الطعام المذكور ينصرف إلى ما هو المعهود في الشرع **(وإن اختار الصيام يقوّم المقتول طعاماً ثم يصوم عن كل نصف صاع من بر أو صاع من تمر أو شعير يوما)** لأن تقدير الصيام بالمقتول غير ممكن إذ لا قيمة للصيام فقدرناه بالطعام، والتقدير على هذا الوجه معهود في الشرع كما في باب الفدية **(فإن فضل من الطعام أقل من نصف صاع فهو مخير إن شاء تصدق به وإن شاء صام عنه يوماً كاملاً)** لأن الصوم أقل من يوم غير مشروع، وكذلك إن كان الواجب دون طعام مسكين يطعم قدر الواجب أو يصوم يوماً كاملاً لما قلنا **(ولو جرح صيد أو نتف شعره أو قطع عضواً منه ضمن ما نقصه)** اعتباراً للبعض بالكل كما في حقوق العباد **(ولو نتف ريش طائر أو قطع**

هدي لزمه شاة. ثم إذا اختار الهدي وبلغ ما يضحى به قال المصنف لا يذبح إلا بمكة، يريد الحرم مطلقاً، ولو ذبحه في الحل لا يجزيه من الهدي بل من الإطعام فيشترط أن يعطي كل فقير قدر قيمة نصف صاع حنطة أو صاع من غيرها، فإن كانت قيمة اللحم مثل قيمة المقتول أجزأه وإلا فيكمل، ويجوز أن يتصدق بالشاة الواقعة هديا على مسكين واحد كما في هدي المتعة **(قوله وعند أبي حنيفة وأبي يوسف: يجوز الصغار على وجه الإطعام الخ)** يتضمن جوابهما: يعني أن المنفي وقوع الصغار هديا تتعلق القربة فيه بنفسه بمجرد الإراقة لا جوازها مطلقاً بل نجيزها باعتبار القيمة إطعاماً فيجوز كون حكم الصحابة كان على هذا الاعتبار في الصغار، فمجرد فعلهم ذلك حينئذ لا ينافي ما ذهب إليه فلا ينتهض عليه، وأما صيرورة ولد الهدي هدياً فللتبعية كولد الأضحية **(قوله عندنا)** قيد بالظرف لنفي قول محمد إنه يقوّم النظير على ما ذكر لأنه الواجب عيناً إذا كان للمقتول نظير. وقوله **(لأنه)** راجع إلى التلف: يعني المتلف **(هو المضمون)** فلا معنى لتقوّم غيره لجبره، ولو سلم أن النظير هو الواجب عيناً عند اختيار الهدي لم يلزم منه وجوب تقويمه عند اختيار خصلة أخرى فكيف وهو ممنوع **(قوله ولا يجوز أن يطعم المسكين أقل من نصف صاع)** ولا يمنع أن يعطيه أكثر ولو كان كل الطعام، غير أنه إن فعل أجزأ عن إطعام مسكين نصف صاع وعليه أن يكمل بحسابه ويقع الباقي تطوّعاً، بخلاف الشاة في الهدي بناء على أن أصل القربة قد حصلت بالإراقة وإطعامه تبع متمم له **(قوله ضمن ما نقصه)** وإن برأ وبقي له أثر، وإن لم يعلم أمات وأبرأ ففي القياس يضمن ما نقص. وفي الاستحسان يضمن قيمته احتياطاً كمن أخرج صيداً من الحرم ثم أرسله ولا يعلم أدخل الحرم أم لا تجب قيمته. ولو قلع سن ظبي أو نتف شعر صيد فنبت مكانها أو ضرب عينها فابيضت ثم انجلت فلا شيء عليه عند أبي حنيفة، وعليه صدقة عند أبي يوسف باعتبار ما وصل إليه من لألم. وقد روي

ليس كذلك لأن الإشارة إلى الثوب قيدته بذلك. **(وقال محمد والشافعي: يجزىء صغار النعم)** قال في النهاية: وذكر في المبسوط والأسرار وشروح الجامع الصغير لفخر الإسلام وقاضيخان قول أبي يوسف مثل قول محمد **(لأن الصحابة رضي الله عنهم أوجبوا عناقاً وجفرة)** فدلّ على جواز ذلك في باب الهدي **(وعند أبي حنيفة وأبي يوسف يجوز الصغار على وجه الإطعام)** فيجوز أن يكون إيجاب الصحابة على ذلك الوجه **(وإذا وقع الاختيار على الطعام يقوم المتلف بالطعام عندنا)** وقال الشافعي: وقيل هو قول محمد يجب المثل ثم يقوّم المثل بالطعام، وأما عندنا فالمتلف هو المضمون فيعتبر قيمته. وقوله **(وإذا اشترى بالقيمة طعاماً)** إشارة إلى أنه يجوز أن يقوم المتلف بالقيمة ثم يشتري بالقيمة طعاماً.

قوله **(ينصرف إلى ما هو المعهود في الشرع)** يعني نصف صاع من برّ كما في صدقة الفطر وكفارة اليمين والظهار. وقوله **(وإن اختار الصيام)** ظاهر. وقوله **(وكذلك إن كان الواجب دون طعام مسكين)** بأن قتل يربوعاً أو عصفوراً ولم تبلغ قيمته إلا مدّاً من الحنطة **(يطعم ذلك القدر أو يصوم يوماً كاملاً لما قلنا)** إن الصوم أقل من يوم غير مشروع. وقوله **(ولو جرح صيداً)** ظاهر وقوله (ما

(قوله وقيل هو قول محمد يجب المثل الخ) أقول: صاحب القيل هو حميد الدين الضرير، ولكن أنكره الإتقاني بناء على ما في شرح مختصر الكرخي والإيضاح وشرح الأقطع وشرح الجامع الصغير لفخر الإسلام من أنه يعتبر قيمة المتلف عند محمد رحمه الله.

قوائم صيد فخرج من حيز الامتناع فعليه قيمته كاملة) لأنه فوّت عليه الأمن بتفويت آلة الامتناع فيغرم جزاءه **(ومن كسر بيض نعامة فعليه قيمته)** وهذا مروى عن عليّ وابن عباس رضي الله عنهم، ولأنه أصل الصيد، وله عرضية أن يصير صيداً فنزل منزلة الصيد احتياطاً ما لم يفسد **(فإن خرج من البيض فرخ ميت فعليه قيمته حياً)** وهذا استحسان، والقياس أن لا يغرم سوى البيضة لأن حياة الفرخ غير معلومة. وجه الاستحسان أن البيض معدّ ليخرج منه الفرخ الحي، والكسر قبل

عن أبي يوسف أيضاً اعتبار الألم في الجناية على العباد حتى أوجب على الجاني ثمن الدواء وأجرة الطبيب إلى أن يندمل. وفي مناسك الكرماني: لو ضرب صيداً فمرض فانتقصت قيمته أو زادت ثم مات كان عليه أكثر القيمتين من قيمة وقت الجرح أو وقت الموت. ولو جرحه فكفر ثم قتله كفر أخرى، فلو لم يكفر حتى قتله وجبت عليه كفارة واحدة وما نقصته الجراحة الأولى ساقط. وفي الجامع: محرم بعمرة جرح صيداً غير مستهلك ثم أضاف إلى عمرته حجة ثم جرحه كذلك فمات منهما فعليه للعمرة قيمته صحيحاً وللحج قيمته وبه الجرح الأول، ولو كان جرحه ثم حل من عمرته ثم أحرم بالحج ثم جرحه ثانياً فعليه للعمرة قيمته وبه الجرح الثاني وللحج قيمته وبه الجرح الأول، ولو حل من العمرة ثم قرن ثم جرحه فمات فعليه للعمرة قيمته وبه الجرح الثاني وللقران قيمتان وبه الجرح الأول، ولو كان الأول مستهلكاً بأن قطع يده والثاني غير مستهلك.وباقي المسألة بحالها فعليه للعمرة قيمته صحيحاً للحال وللقران قيمتان وبه الجرح الأول، ولو كان الثاني قطع يد أخرى فهي وما لو كان جرحاً غير مستهلك سواء لأنه لا يمكنه استهلاكه مرة ثانية **(قوله لأنه فوّت عليه الأمن بتفويت آلة الامتناع)** يعني وكان كالإتلاف، فهذا كالقياس الجاري في الدلالة مما قدمناه، فإن أدى الجزاء ثم قتله لزمه جزاء آخر، وإن لم يؤده حتى قتله فجزاء واحد **(قوله عن علي وابن عباس رضي الله عنهم)** قال عبد الرزاق: حدثنا سفيان الثوري عن عبد الكريم الجزري عن عكرمة عن ابن عباس قال: في بيض النعام يصيبه المحرم ثمنه. وروى ابن أبي شيبة عنه قال: في كل بيضتين درهم وفي كل بيضة نصف درهم. وروى ابن أبي شيبة عن ابن مسعود قال: حدثنا ابن الفضيل عن خصيف عن أبي عبيدة عن عبد الله قال: في بيض النعام قيمته. وقال عبد الرزاق: أخبرنا أبو حنيفة عن خصيف به، وأخرج ابن أبي شيبة مثله عن عمر منقطعاً[1]، وأخرج نحوه عن مجاهد والشعبي والنخعي وطاوس، وفيه حديث[2] مرفوع رواه عبد الرزاق والدارقطني وهو ضعيف **(قوله ما لم يفسد)** الأوجه وصله بكسر بيض نعامة: أي ومن كسر بيض نعامة ما لم يفسد: أي في زمن عدم فسادها فعليه قيمته، وما مصدرية نائبة عن ظرف الزمان، وإنما لم يجب في البيضة المذرة لأن ضمان البيضة ليس لذاتها بل لعرضية الصيد وليست المذرة

لم يفسد) إشارة إلى أنها إذا كانت مذرة فلا شيء عليه لأنه لم يتلف صيداً ولا ما هو بعرضية أن يصير صيداً. وقوله **(فإن خرج من البيض فرخ ميت)** هذه المسألة لا تخلو، أما إن علم أنه كان حياً ومات بالكسر، أو علم أنه كان ميتاً، أو لم يعلم أن موته بسبب الكسر أولاً، فإن كان الأول ضمن قيمته، وإن كان الثاني فلا شيء عليه، وإن كان الثالث **(فالقياس أن لا يغرم سوى البيضة لأن حياة الفرخ غير معلومة)** وفي الاستحسان: تجب عليه قيمة الفرخ حياً لما ذكر في الكتاب. وتقريره: البيض معدّ ليخرج منه الفرخ

---

(١) هذه الآثار أوردها الزيلعي في نصب الراية ٣/ ١٣٥، ١٣٦ وكذا البيهقي ٥/ ٢٠٨ فهذا شبه إجماع من الصحابة.

(٢) ضعيف. أخرجه ابن ماجه ٣٠٨٦ والدارقطني ٢/ ٢٥٠ والبيهقي ٥/ ٢٠٨ كلهم من حديث أبي هريرة قال رسول الله ﷺ في بيض النَّعام يصيبه المحرم ثمنه.

قال البوصيري في الزوائد: فيه علي بن عبد العزيز مجهول. وأبو المهزم ضعيف.

وقال ابن حجر في التقريب: علي بن غراب واسمه عبد العزيز.

صدوق كان يدلس ويشيع، وأفرط ابن حبان في تضعيفه.

قلت: فالرجل معروف لا مجهول كما ذكر البوصيري. إلا أنه غير قوي.

وأخرجه الدارقطني ٢/ ٢٤٧ والبيهقي ٥/ ٢٠٨ كلاهما من حديث كعب بن عجرة.

قال ابن حجر في تلخيص الحبير ٢/ ٢٧٤: في إسناده حسين بن عبد الله ضعيف اهـ قلت: والراوي عنه إبراهيم بن أبي يحيى وهو ساقط أضعف من حسين.

أوانه سبب لموته فيحال به عليه احتياطاً، وعلى هذا إذا ضرب بطن ظبية فألقت جنيناً ميتاً وماتت فعليه قيمتهما (**وليس في قتل الغراب والحدأة والذئب والحية والعقرب والفأرة والكلب العقور جزاء**) لقوله ﷺ «خمس من الفواسق يقتلن في

بعرضية أن تصير صيداً، فانتفى بهذا ما قال الكرماني: إذا كسر بيض نعامة مذرة[1] وجب الجزاء لأن لقشرتها قيمة، وإن كانت غير نعامة لا يجب شيء وذلك لأن المحرّم بالإحرام ليس التعرض للقشر بل للصيد فقط وليس للمذرة عرضية الصيدية (**قوله والكسر قبل أوانه سبب لموته فيحال به عليه**) يفيد أن هذا الحكم فيما إذا جهل أن موته من الكسر أولاً، فاما إذا علم أن موته قبل الكسر لا يجب فيه شيء لانعدام الإماتة ولا في البيض لعدم العرضية، وإذا ضمن الفرخ لا يجب في البيض شيء لأن ما ضمانه لأجله قد ضمنه، ولو أخذ البيضة فحضنها تحت دجاجة ففسدت لا يختلف الجواب، ولو لم تفسد وخرج منها فرخ وطار لا شيء عليه، وكذا لو نفر صيداً عن بيضه ففسد ضمنه إحالة للفساد عليه لأنه السبب الظاهر. ولا يخفى عليك إذا تذكرت أن التعليل المذكور كالتعليل في مسألة الفأرة التي توجد في البئر ميتة لا يدري متى وقعت حيث حكم أبو حنيفة بإضافة موتها إلى وقوعها في البئر ورتب عليها حكم البئر التي ماتت فيها فأرة إحالة على السبب الظاهر، وهما قد خالفاه هناك ووافقاه هنا فيطالبان بالفرق المؤثر لا كل فرق. وعلى هذا لو جرح صيداً فغاب فوجده ميتاً إن علم أنه مات بسبب آخر فعليه ضمان الجرح، وإن لم يعلم يجب الضمان احتياطاً للسببية الظاهرة، كمن أخرج صيداً من الحرم وأرسله ولا يعلم أدخل الحرم أم لا تجب قيمته (**قوله على هذا**) أي هذا الأصل وهو النسبة إلى ما هو سبب الظاهر (**إذا ضرب بطن ظبية فألقت جنينا ميتا وماتت الأم** فعليه ضمانهما) أما الأم فظاهر، وأما الجنين فلأن ضرب البطن سبب ظاهر لموته وقد ظهر عقيبه ميتاً فيحال عليه (**قوله وليس في قتل الغراب**) لم يقل ليس في قتل المحرم الخ جزاء، بل أطلق نفي الجزاء في قتلهن ليفيد أنه لا يستعقب جزاء في الحرم ولا في الإحرام، فلهذا استدل بما يفيد إباحة قتلهن في الحرم وبما يفيد في الإحرام، فالأول هو ما في الصحيحين من قوله عليه الصلاة والسلام «خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم: الغراب، والحدأة، والعقرب، والفأرة، والكلب العقور» وفي

الحي، وكل ما هو معد ليخرج منه الفرخ الحي كسره قبل أوانه سبب لموت ذلك الفرخ، وذلك اتلاف له والإتلاف يوجب الضمان. وقوله (**فيحال به عليه**) أي بالموت على الكسر والباء صلة كان أصله يحال الموت على الكسر: أي يضاف إليه. فإن قيل: بيض النعامة كبطن الظبية، ولو ضرب بطن ظبية فألقت جنيناً ميتاً وماتت الظبية كان عليه قيمتهما على ما يجيء فلم لا يكون عليه ههنا قيمة البيض والفرخ جميعاً؟ أجيب بأن ضمان البيض ليس لذاته بل باعتبار أنه سبب الفرخ ولهذا لا يجب الضمان إذا كانت البيضة مذرة، فإذا وجب ضمان الفرخ لا يجب ضمان البيض وقوله (**وعلى هذا**) أي على القياس والاستحسان (**إذا ضرب بطن ظبية فألقت جنيناً ميتاً وماتت فعليه قيمتهما**) فإن قيل: قد تقدم أن ضمان الصيد يشبه غرامات الأموال، ومن ضرب بطن جارية فألقت جنيناً ميتاً وماتت كان عليه قيمة الجارية دون الجنين، فكيف وجبت ههنا قيمة الجنين؟ أجيب بأن الجنين في حكم الجزء من وجه وفي حكم النفس من وجه، والضمان الواجب لحق العباد غير مبني على الاحتياط فلا يجب في موضع الشك، فأما جزاء الصيد فمبني على الاحتياط فرجح فيه شبه النفسية في الجنين ووجب الجزاء (**وليس في قتل الفواسق الخمسة شيء لأن النبي ﷺ استثنى بقوله عليه الصلاة والسلام «خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم: الحدأة، والحية، والعقرب، والفأرة، والكلب العقور**) وذكر الذئب في بعض الروايات، فقيل فيما إذا ذكر الكلب العقور فمراده الذئب، أو يقال: إن الذئب في معنى الكلب العقور. وذكر المصنف رحمه الله في أول هذا الفصل الستة بناء على الرواية أو الدلالة. وقوله (**والمراد بالغراب: الذي**

(**قال المصنف: الحدأة والحية والعقرب والفأرة والكلب العقور**) أقول: اتفقت الروايات على ذكر الفأرة في المستثنيات فلا وجه لتركها فيما سبق. والجواب أنه إنما لم يذكرها لأنها ليست من الصيود فلا معنى لذكرها في سياق المستثنيات منها، وليس في الحديث لفظ الاستثناء حتى يرد عليه شيء فتأمل (**قوله وذكر المصنف في أول هذا الفصل الستة بناء الخ**) أقول: فكان الوجه أن لا ينص على الخمس كما لا يخفى، والأولى أن يقال: ذكر الذئب بعد الكلب العقور على سبيل العطف التفسيري ترجيحاً من المصنف كون المراد من الكلب العقور الذئب، فإن الكلب ليس من الصيود فلا حاجة إلى استثنائه من الآية فليتأمل (**قال المصنف: والمراد بالغراب الذي يأكل الجيف**) أقول: ولعل

---

(١) مَذِرَتِ البيضة: فسدت من باب تعب. وأمذرتها الدجاجة أفسدتها.

الحل والحرم، الحدأة، والحية والعقرب، والفأرة، والكلب العقور» وقال ﷺ «يقتل المحرم الفأرة والغراب والحدأة

لفظ لمسلم «الحية» عوض العقرب، وقال فيه: «الغراب الأبقع[١]» والثاني ما في الصحيحين عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ «خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح: العقرب، والفأرة، والكلب العقور، والغراب، والحدأة[٢]» وأخرجاه أيضاً عن ابن عمر قال: حدثتني إحدى نسوة رسول الله ﷺ قال «يقتل المحرم» فذكر الخمسة، وزاد فيه مسلم «والحية» قال: وفي الصلاة أيضاً[٣]. وروى أبو داود عن أبي سعيد الخدري «سئل رسول الله ﷺ عما يقتل المحرم؟ قال: يقتل الحية، والعقرب، والفويسقة، والكلب العقور، والحدأة والسبع العادي، ويرمي الغراب ولا يقتله[٤]» ولم يذكر فيه الترمذي السبع العادي، وقال: حديث حسن، وحمل الغراب المنهي عن قتله هنا على غير الأبقع وهو الذي يأكل الزرع كما ذكره المصنف، وإنما يرميه لينفره عن الزرع. وأخرج الدارقطني عن ابن عمر قال «أمر رسول الله ﷺ المحرم بقتل الذئب والفأرة والحدأة والغراب» وفيه الحجاج بن أرطاة[٥]، ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه مقتصراً على الذئب، وأخرج نحوه عن عمر وابن عمر[٦]، وأخرج عن عطاء قال: يقتل المحرم الذئب وكل عدوّ، ولم يذكر في الكتاب، وهذا ما قال المصنف، وذكر الذئب في بعض الروايات. وأخرج الطحاوي عن أبي هريرة عن النبي ﷺ نحو حديث مالك والليث إلا أنه قال فيه: والحية والذئب والكلب العقور[٧]. وقال السرقسطي في غريبه:

يأكل الجيف ويخلط) أي النجاسات مع غيرها أي يأكل الحب تارة والنجاسة أخرى، وقع تكراراً لأنه ذكره في أول الفصل مع زيادة معنى وهو كونه مروياً عن أبي يوسف فكان مستغنى عن ذكره. وقوله الذي يأكل الجيف خبر لا صفة فكان موضع ضمير

التخصيص المستفاد من التفسير لأنه روى أبو داود عن الخدري رضي الله عنه «سئل ﷺ عما يقتل المحرم؟ قال: يقتل المحرم الحية والعقرب والفويسقة والكلب العقور والحدأة والسبع العادي ويرمي الغراب ولا يقتله» فلا بد من حمل الغراب المأمور بقتله على ما ذكره أبو يوسف، والمنهى عن قتله على الغراب الغير الأبقع وهو الذي يأكل الزرع لدفع التعارض (قوله وقع تكراراً لأنه ذكره، إلى قوله: فكان مستغنى عن ذكره) أقول: فيه زيادة الخلط فلا يكون تكراراً محضاً. ثم أقول: إنه ذكر ذلك في هذا الباب قبل ورقتين ونصف ورقة تخميناً

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٨٢٩ و ٣٣١٤ ومسلم ١١٩٨ وابن حبان ٥٦٣٣ والبيهقي ٥/ ٢٠٩ والترمذي ٨٣٧ والنسائي ٥/ ٢١٠ والدارمي ١٧٦٢ وأحمد ٦/ ١٦٤، ٢٥٩ من عدة طرق كلهم من حديث عائشة.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ٣٣١٥ وساق بعضه في ١٨٢٦ ومسلم ١١٩٩ ومالك ١/ ٣٥٦ وأبو داود ١٨٤٦ وابن الجارود ٤٤٠ والنسائي ٥/ ١٩٠ والطيالسي ١٨٨٩ والبيهقي ٥/ ٢٠٩، ٢١٠، والدارمي ١٧٦١ وأحمد ٢/ ٣، ٣٢، ٤٨، ٥٤، ٦٥، ٨٢، ١٣٨ من عدة طرق كلهم من حديث ابن عمر. وكذا ابن حبان ٣٩٦٢ والطحاوي ٢/ ١٦٦.

(٣) صحيح. أخرجه البخاري ١٨٢٧ و ١٨٢٨ ومسلم ١٢٠٠ وأحمد ٦/ ٢٨٥ كلهم من حديث ابن عمر. وفي رواية: قال: قال حفصة: قال رسول الله ﷺ فذكره. فتبين أن حفصة هي التي حدثت ابن عمر به.

(٤) حسن. أخرجه أبو داود ١٤٤٨ وابن ماجة ٣٠٨٩ والطحاوي ١/ ٣٨٥ والبيهقي ٥/ ٢١٠ وأحمد ٣/ ٣، ٣٢، ٧٩ كلهم من طريق يزيد بن أبي زياد عن أبي سعيد به. واللفظ لأبي داود والبيهقي.
وأخرجه الترمذي ٣٣٨ من هذا الوجه دون لفظ: سُئل. وقال الترمذي: حديث حسن. والعمل عليه عند أهل العلم قالوا: المحرمُ يقتل السبع العادي.
ولعل الترمذي حسنه لشواهده وإلا فيزيد قال عنه ابن حجر في التقريب: ضعيف كبر فصار يتلقّن.
تنبيه: ذكر ابن الهمام أن الترمذي لم يذكر لفظ: السبع العادي ولعله سبق قلم كما ترى. حيث ذكره في أول حديثه ونص على ذلك لكن الترمذي لم يذكر: الفُوَيْسقة.
والحديث حسن علىَ كل حال لشواهده.

(٥) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٢/ ٢٣٢ والبيهقي ٥/ ٢١٠ كلاهما من حديث ابن عمر وفيه الحجاج مدلِّس، وقد عنعنه وهو غير قوي قال البيهقي: فيه الحجاج بن أرطاة لا يحتج به، وكذا قال الزيلعي ٣/ ١٣١.

(٦) هذه الآثار الثلاثة عند ابن أبي شيبة في المصنف كما في نصب الراية ٣/ ١٣٢.

(٧) حسن. أخرجه الطحاوي ١/ ٣٨٤ من حديث أبي هريرة.
وفيه محمد بن عجلان ثقة إلا أنه اختلطت عليه أحاديث أبي هريرة.
ذكر ذلك ابن حجر في التقريب. فالحديث غير قوي.
وقول المصنف: بنحو حديث مالك والليث. أي ما تقدم في الصحاح: فمن من الدواب يُقتلن في الحرم.

والعقرب والحية والكلب العقور» وقد ذكر الذئب في بعض الروايات.

وقيل المراد بالكلب العقور الذئب، أو يقال إن الذئب في معناه، والمراد بالغراب الذي يأكل الجيف ويخلط لأنه يبتدىء بالأذى، أما العقعق فغير مستثنى لأنه لا يسمى غراباً ولا يبتدىء بالأذى. وعن أبي حنيفة رحمه الله أن الكلب العقور وغير العقور والمستأنس والمتوحش منهما سواء لأن المعتبر في ذلك الجنس، وكذا الفأرة الأهلية والوحشية

الكلب العقور يقال لكل عاقر حتى اللص المقاتل **(قوله وقيل المراد بالكلب العقور الذئب)** وقيل المراد به الأسد، أسنده السرقسطي عن أبي هريرة قال: حدثنا محمد بن عليّ قال: حدثنا سعيد بن منصور، حدثنا حفص بن ميسرة عن زيد بن أسلم عن ابن سيلان عن أبي هريرة أنه قال: الكلب العقور: الأسد[1] **(قوله أو يقال إن الذئب في معناه)** يعني فيلحق به دلالة، ولا بد من تعيين ذلك الموجب للإلحاق في الدلالة. والذي يدور عليه كلامه هو كونهن مبتدئات بالأذى، وضم غيره إلى ذلك مخالطتها: يعني كونها تعيش بالاختطاف والانتهاب، وسنذكر لهذا إتماماً إن شاء الله تعالى **(قوله لأن المعتبر في ذلك الجنس)** وإن كان وصفه بالعقور إيماء إلى العلة لما روى أبو داود في المراسيل[2]، وذكر الكلب من غير وصفه بالعقور فعلم أن المراد الجنس، والذي ذكر وصفه بالعقورية يراد به الكلب الوحشي لأنه يكون عقوراً مبتدئاً بالأذى، فأفاد لَنه وإن كان صيداً لا شيء فيه لكونه عقوراً، ويكونُ ما في المراسيل تعميم النوع بنفي الجزاء لأن أحد صنفيه مؤذ وهو الصيد والآخر ليس بصيد أصلاً، إلا أن هذا يقتضي أن يكون بعض النوع الواحد وحشياً وبعضه لا. فإن استبعد ذلك وادعى أن كل نوع فطرته في الوحشية وعدمها شاملة، لكل أفراده ثم يعرض لبعضها خلاف الطبع الأصلي من التوحش والاستئناس. قلنا على التنزل نختار أن جنس الكلب غير وحشي، وإن وجد منه وحشي فالتوحش عارض له فاقتضى أن لا يجب بقتل شيء منه جزاء. وفائدة التنصيص على وصف بخصوصه بنفي الجزاء: أعني ما هو معروض التوحش دفع توهم أنه وحشي بالأصالة فيجب بقتله الجزاء، وأنه لو كان وحشياً لم يكن فيه شيء لكونه عقوراً، على أن الحق جواز الانقسام. وقولهم الفأرة الوحشية والأهلية يفيده، وهذا كله إذا حكم بإرادة حقيقة الكلب، أما إذا قيل بأن المراد من الكلب العقور: الذئب أو الأسد فلا إشكال حينئذ، إلا أنه يجب أن يحمل الأسد المحكوم عليه بأنه هو المراد بالكلب العقور على الأسد العادي عندهم لأنهم يوجبون الجزاء بقتل الأسد إذا لم يصل، ويدل على هذه الإرادة ما ذكرناه من حديث الترمذي وأبي داود[3] **(قوله وكذا الفأرة الأهلية والوحشية)** لوجود المبيح في الوحشية وهو فسقها، والسنور كذلك في رواية الحسن عن أبي حنيفة، وفي رواية هشام عن محمد: ما كان منه بريا فهو

الفصل، واحترز به عن الغراب الذي يأكل الزرع فإنه يجب الضمان بقتله وقوله **(لأنه يبتدىء بالأذى)** قيل لأنه يقع على دبر الدابة، وقيل فعلى هذا يكون في قوله في العقعق ولا يبتدىء بالأذى نظر لأنه يقع على دبر الدابة **(وعن أبي حنيفة أن الكلب العقور وغير العقور والمستأنس والمتوحش منهما)** أي من الكلب العقور وغير العقور **(سواء)** أما العقور فظاهر لأنه ورد فيه الحديث، وأما غيره فإنما لم يجب فيه الجزاء لأنه ليس بصيد لعدم توحشه خلقة. وقوله **(لأن المعتبر هو الجنس)** يعني الحقيقة التي تسمى كلباً لا فرداً دون فرد، وهذا لأن هذا الجنس ليس بصيد، وفيه نظر لأنه يفضي إلى إبطال الوصف المنصوص عليه وهو كونه عقوراً.

وهو قوله الخمس الفواسق إلى قوله وهي ستة، وسيأتي العذر عن ذلك **(قوله وقيل فعلى هذا الخ)** أقول يعني الإتقاني **(قوله لأن هذا الجنس ليس بصيد)** أقول: فلا يحتاج إلى الاستثناء من الآية **(قوله وفيه نظر لأنه الخ)** أقول: لو صح هذا النظر يلزم اعتبار مفهوم الصفة بل سائر

---

(١) موقوف. أخرجه السرقسطي في غريبه من قول أبي هريرة.
وفيه جابر بن سيلان ويقال: عبد ربه بن سيلان وهو مقبول كما في التقريب اهـ وانظر نصب الراية ٣/ ١٣٢.

(٢) مرسل. أخرجه أبو داود في مراسيله كما في نصب الراية ٣/ ١٣٢ عن ابن المسيب مرسلاً فذكره، ومرسلات ابن المسيب قوية. وقال الزيلعي: ذكره عبد الحق في أحكامه وسكت عليه.
قلت: وهو عند البيهقي ٥/ ٢١٠ بسند صحيح عن ابن المسيب مرسلاً: يقتل المحرم الحية، والذئبَ. وقال البيهقي: هذا مرسل جيد.

(٣) تقدم قبل قليل وهو حديث أبي سعيد.

سواء. والضب واليربوع ليساً من الخمس المستثناة لأنهما لا يبتدئان بالأذى **(وليس في قتل البعوض والنمل والبراغيث والقراد شيء)** لأنها ليست بصيود وليست بمتولدة من البدن ثم هي مؤذية بطباعها، والمراد بالنمل السود أو الصفر الذي يؤذي، وما لا يؤذي لا يحل قتلها، ولكن لا يجب الجزاء للعلة الأولى **(ومن قتل قملة تصدّق بما شاء)** مثل كف من طعام لأنها متولدة من التفث الذي على البدن **(وفي الجامع الصغير أطعم شيئاً)** وهذا يدل على أنه يجزيه أن يطعم مسكيناً شيئاً يسيراً على سبيل الإباحة وإن لم يكن مشبعاً **(ومن قتل جرادة تصدق بما شاء)** لأن الجراد من صيد البر فإن

متوحش كالصيود يجب بقتله الجزاء **(قوله وليست بمتوالدة من البدن)** احتراز عن القملة **(قوله وما لا يؤذي لا يحل قتلها)** وإن كان لا يجب بقتلها الجزاء، وهكذا الكلب الأهلي إذا لم يكن مؤذياً لا يحل قتله لأن الأمر بقتل الكلاب نسخ فتقيد القتل بوجود الإيذاء **(قوله للعلة الأولى)** يعني كونها ليست بصيود ولا متولدة من البدن، وهما وإن كانا علتين للحكم الذي هو وجوب الجزاء لكن نفيهما معاً علة لنفيه لأن الحكم إذا كان يثبت بعلل شتى يكون نفيه معلولاً بعدم الكل، إذ لو ثبت شيء منها لم ينتف. وعن أبي يوسف في قتل القنفذ روايتان: في رواية جعله نوعاً من الفأرة، وفي أخرى جعله كاليربوع ففيه الجزاء. وفي الفتاوى: لا شيء في ابن عرس خلافاً لأبي يوسف، وأطلق غيره لزوم الجزاء في الضب واليربوع[1] والسمور[2] والسنجاب والدلق[3] والثعلب وابن عرس والأرنب من غير حكاية خلاف في شيء **(قوله لأنها متولدة من التفث الذي على البدن)** يفيد أن الجزاء باعتبار أنه قضاء التفث، فيستفاد منه أنه لو لم يأخذها من بدنه بل وجد قملة على الأرض فقتلها لا شيء عليه. واعلم أن الإلقاء على الأرض كالقتل تجب به الصدقة، ولو قال محرم لحلال ارفع هذا القمل عني أو دفع ثوبه إليه ففلى ما فيه من القمل فقتله كان على الآمر الجزاء، وكذا إذا أشار إلى قملة فقتلها الحلال كان عليه جزاؤها لأن الدلالة موجبة في الصيد فكذا ما في حكمه، كذا في التنجيس. والقملتان والثلاث كالواحدة. وفي الزائد على الثلاث بالغاً ما بلغ نصف صاع، وهذا إذا قتلها قصدا وكذا لو ألقى ثوبه في الشمس لقصد قتلها كان عليه نصف صاع بر ونحوه، ولو ألقاه لا للقتل فماتت لا شيء عليه **(قوله لأن الجراد من صيد البر)** عليه كثير من العلماء. ويشكل عليه ما في أبي داود والترمذي عن أبي هريرة قال «خرجنا مع رسول الله ﷺ في حجة أو عمرة، فاستقبلنا رجل من جراد فجعلنا نضربه بسياطنا وقسينا[4] فقال لنا رسول الله ﷺ: كلوه فإنه من صيد البحر[5]»

والجواب أنه ليس للقيد بل لإظهار نوع أذاه فإن ذلك طبع فيه. وقوله **(لأنها ليست بصيود)** يعني أنها ليست بمتوحشة عن الآدمي بل هي طالبة له **(وليست بمتولدة من البدن)** يعني حتى تكون من باب قضاء التفث كالقملة **(ثم هي مؤذية بطباعها)** فلا يجب بقتلها شيء وقوله **(ولكن لا يجب الجزاء للعلة الأولى)** يعني قوله لأنها ليست بصيود وليست بمتولدة من البدن، سماهما علة وإن كانا في معنى علتين لأنه ذكر في موضع السلب، وفي موضع السلب تكون العلل الكثيرة بمعنى علة واحدة في أن الحكم ينتفي بالجميع كما أنه ينتفي بانتفاء الواحدة. وقوله **(ومن قتل قملة تصدق بما شاء)** وقد أوضحه في الكتاب وليس الجزاء منحصراً في القتل بل الإلقاء في الأرض كالقتل سواء أخذها من رأسه أو من موضع آخر. وقيل في القملتين والثلاث كف من حنطة، وفي الزيادة على ذلك نصف صاع من حنطة. وقوله **(شيئاً يسيراً على سبيل الإباحة وإن لم يكن مشبعاً)** قال في الجامع الصغير: ككسرة

المفاهيم **(قال المصنف: والضب واليربوع ليسا من الخمس المستثناة)** أقول: يعني ليسا حكماً من قبيل الخمسة المتثناة، وإنما أولنا به ليستقيم التعليل الذي ذكره بقوله لأنهما ألخ فتأمل **(قوله كما أنه ينتفي بانتفاء الواحدة)** أقول: يعني إذا انحصرت علة الثبوت فيها. أما إذا ثبت الحكم بعلل شتى، فلو ثبت شيء منها لم ينتف الحكم.

---

(١) اليربوع: دويبة نحو الفأرة لكن ذنبه وأذناه أطول والعامة تقول له: جربوع. ويطلق على الذكر، والأنثى اهـ مصباح.

(٢) السَّمُّور: حيوان ببلاد الروس يشبه النِّمس ومنه أسود لامع.

(٣) الدَّلق: دُوَيْبة نحو الهرة طويلة الظهر يعمل منها الفرو.

(٤) **(قوله وقسينا)** هكذا في النسخ التي بيدنا. والذي في سنن أبي داود: وعصينا ولعله الأنسب. وليحرر اهـ مصححه.

(٥) ضعيف. أخرجه أبو داود ١٨٥٤ والترمذي ٨٥٠ كلاهما من حديث أبي هريرة واللفظ للترمذي ومداره على أبي المهَزِّم. وقال الترمذي: حديث غريب. =

الصيد ما لا يمكن أخذه إلا بحيلة ويقصده الأخذ **(وتمرة خير من جرادة)** لقول عمر رضي الله عنه: تمرة خير من جرادة **(ولا شيء عليه في ذبح السلحفاة)** لأنه من الهوام والحشرات فأشبه الخنافس والوزغات، ويمكن أخذه من غير حيلة وكذا لا يقصد بالأخذ فلم يكن صيداً **(ومن حلب صيد الحرم فعليه قيمته)** لأن اللبن من أجزاء الصيد فأشبه كله **(ومن قتل ما لا يؤكل لحمه من الصيد كالسباع ونحوها فعليه الجزاء)** إلا ما استثناه الشرع وهو ما عددناه. وقال الشافعي رحمه الله: لا يجب الجزاء لأنها جبلت على الإيذاء فدخلت في الفواسق المستثناة، وكذا اسم الكلب يتناول السباع بأسرها لغة.

ولنا أن السبع صيد لتوحشه، وكونه مقصوداً بالأخذ إما لجلده أو ليصطاد به أو لدفع أذاه، والقياس على الفواسق

وعلى هذا لا يكون فيه شيء أصلا، لكن تظاهر عن عمر إلزام الجزاء فيها. في الموطإ أنبأنا يحيى بن سعيد أن رجلاً سأل عمر عن جرادة قتلها وهو محرم فقال عمر لكعب: تعال حتى نحكم، فقال كعب: درهم، فقال: عمر: إنك لتجد الدراهم، لتمرة خير من جرادة[1]. ورواه ابن أبي شيبة عنه بقصته، ورواه عبد الرزاق عن إبراهيم أن كعباً سأل عمر فذكر معناه، وقال: حدثنا محمد بن راشد عن مكحول أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه سئل عن الجراد يقتله المحرم فقال: تمرة خير من جرادة، وتبع عمر أصحاب المذاهب، والله أعلم، وفي المحيط: مملوك أصاب جرادة وهو محرم إن صام يوماً فقد زاد وإن شاء جمعها حتى تصير عدة جراد ثم يصوم يوماً **(قوله كالسباع ونحوها)** فالسباع كالأسد والفهد والنمر والفيل. ففي المحيط: إن قتل خنزيراً أو قرداً أو فيلاً تجب القيمة خلافاً لهما اهـ. وقول العتابي: الفيل المتوحش صيد ليس على ما ينبغي فإن المستأنس يجب كونه صيداً أيضاً لعروض الاستئناس كما قالوا في الظبي وحمار الوحش: إنهما صيد وإن تألفا. وغاية الأمر أن يجري في الفيل المتألف روايتان كما أنّ في الطيور المصوتة روايتين، ولكن المختار فيها أنها صيد، والمراد بنحوها سباع الطير كالبازي والصقر معلماً وغير معلم **(قوله وكذا اسم الكلب يتناول السباع بأسرها)** ويدل عليه «أنه ﷺ قال داعياً على عتبة بن أبي لهب: «اللهم سلط عليه كلباً من كلابك، فافترسه سبع[2]» **(قوله وكونه مقصوداً بالأخذ)** هذا زيادة قيد على ما قدمناه في معنى الصيد لم يذكره في تعريفه السابق فيلزم إما

خبز. وقول عمر رضي الله عنه **(تمرة خير من جرادة)** قصته أن أهل حمص أصابوا جراداً كثيراً في إحرامهم فجعلوا يتصدقون مكان كل جرادة بدرهم، فقال عمر رضي الله عنه: أرى دراهمكم كثيرة يا أهل حمص، تمرة خير من جرادة قال **(ومن حلب صيد الحرم فاللبن من أجزاء الصيد لقوله تعالى ﴿نسقيكم مما في بطونه﴾ وكلمة من للتبعيض. وقوله (كالسباع)** أي سباع البهائم **(ونحوها)** أي سباع الطير. وقوله **(وكذا اسم الكلب يتناول السباع بأسرها لغة)** يعني أن النبي ﷺ استثنى الكلب العقور وليس المراد به الكلب المعروف فإنه أهلي وليس بصيد، فكان المراد ما يتكلب: أي يشتد فيتناول الأسد والفهد والنمر وغيرها، فكان كأن الله تعالى قال: لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم إلا ما كان مؤذياً، ولو كان النص بهذه الصفة لم يتناول إلا مأكول اللحم فكذا هذا **(ولنا أن السبع صيد لتوحشه)** وتنفره من الناس **(وكونه مقصوداً بالأخذ إما لجلده أو ليصطاد به أو لدفع أذاه)** وكل ما هو صيد يتناوله قوله تعالى لا تقتلوا الصيد فيجب الجزاء بقتله **(والقياس على الفواسق ممتنع لما فيه من إبطال العدد)** وكذلك الإلحاق بها دلالة لأن الفواسق مما

= وقال أبو داود: أبو المُهَزِّم ضعيف، ورواه أبو داود من وجه آخر من حديث أبي هريرة بلفظ: الجراد من صيد البحر.
وقال: الحديثان جميعاً وَهْمٌ. ثم أسنده برقم ٢٨٥٥ عن كعب الأحبار من قوله.

(١) موقوف صحيح. أخرجه مالك ١/ ٢٣٦ عن يحيى بن سعيد الأنصاري عن عمر. وهذا منقطع لأن يحيى لم يدرك عمر.
قال الزيلعي في نصب الراية ٣/ ١٣٧: ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه عن إبراهيم النخعي عن كعب فذكره وفيه إرسال.
وأخرجه عبد الرزاق عن إبراهيم عن الأسود عن كعب فذكره بنحوه اهـ. وهذا إسناد جيد متصل.

(٢) حسن. أخرجه الحاكم ٢/ ٥٣٩ من حديث أبي عقرب بأتم منه. وقال الحاكم: صحيح الإسناد ووافقه الذهبي. وأخرجه أبو نُعيم في دلائل النبوة ١٦٢ ـ ١٦٣ من عدة طرق عن طاووس اليماني وكذا أسنده عبد الرزاق في تفسيره ٣٠٢١ عن طاووس قال: فذكره بنحوه.
وأخرجه عبد الرزاق ٣٠٢٠ عن قتادة بنحوه. فهذه الروايات تقوي رواية الحاكم. لكن في بعض ألفاظهم اختلاف فهو حسن فالقصة واحدة.

ممتنع لما فيه من إبطال العدد، واسم الكلب لا يقع على السبع عرفاً والعرف أملك **(ولا يجاوز بقيمته شاة)** وقال زفر

فساد السابق أو هذا اللاحق **(قوله لما فيه من إبطال العدد)** العدد المنصوص هو الخمس فيلزم من الإلحاق به قياسا أن يكون المستثنى شرعاً أكثر من خمس فيبطل العدد: أي ينتفي فائدة تخصيص اسمه دون غيره من الأعداد المحيطة بالملحق وغيره أو الإطلاق: أعني ذكره باسم عام مثل أن يقول: يقتل كل عاد منتهب، وفيه نظر من وجوه: أما أوّلا فإن مثله يلزم في مفهوم الصفة فيقال مثلاً: لو جاز نكاح الأمة الكتابية لم يبق لذكر المؤمنات في قوله تعالى ﴿**من فتياتكم المؤمنات**﴾ [النساء ٢٥] فائدة، وكذا في المقيد بالشرط وسائر المفاهيم المخالفة، فما هو جوابكم عن هذا فهو بعينه جوابنا عن مفهوم العدد. وأما ثانياً فإن عدد الخمس قد تحقق عدم قصر الحكم عليه شرعاً وفرغ من ذلك، فإنه قد ثبت النص على الذئب والحية أيضاً في أحاديث[1] لم ينص في صدرها على عدد بل قال: يقتل المحرم وكذا وكذا إلى آخر ما رويناه من قريب، فثبت عدم إرادة قصر ذلك الحكم على الخمس فانفتح باب القياس، إذ حديث الفواسق تخصيص للآية، ودليل التخصيص يعلل ويلحق بما أخرجه ما تخرجه العلة أيضاً بالاتفاق. وأما ثالثاً فإن المصنف رحمه الله جوّز إلحاق الذئب بطريق الدلالة، وعلى تقديره يبطل أيضاً العدد، وكون الثابت دلالة ثابتاً بالنص لا يخرج به الحال عن أنه بطل خصوص الخمس. ويجيء فيه عين ما تقدم من أنه لو أراده لذكر عدد يحيط به معها فيقول ست من الفواسق. سلمناه لكن الإلحاق بالدلالة لا بد فيه على ما عرف من معنى جامع غير أنه لا يتوقف سوى على فهم اللغة دون أهلية الاجتهاد ولذا سماه كثير القياس الجلي ونسميه نحن الثابت بمعنى النص لغة، وإذا كان كذلك فلا بد من تعيينه فما عينتموه من قولكم لأنها مبتدئات بالأذى ونحوه أو غيره في إلحاق الذئب فهو الذي يلحق باعتباره سائر السباع، فإن سميتم ذلك دلالة فهذا أيضاً دلالة. وأما رابعاً فإنا لم نخرجه بالقياس بل بالنص، وهو ما قدمناه من حديث أبي داود والترمذي من قوله عليه الصلاة والسلام «وكل سبع عاد[2]» وقال الترمذي: حسن. فإن قيل: نقول من الرأس يخرج مجموع ما نص على إخراجه وهو الحية والعقرب والفأرة والكلب والغراب والذئب والحدأة والسبع العادي، على أن المراد به في حالة اعتدائه وهو ما إذا صال على المحرم فإنه حقيقة اسم الفاعل، وبه نقول: إنه إذا صال فقتله فلا شيء عليه كما سنذكره، ثم نمنع الإلحاق لأنه حينئذ ناسخ على أصولنا لا مخصص لاشتراطنا المقارنة في المخصص الأوّل، فما لم يقارن به يكون العموم مراداً، فإذا أخرج بعضه بعد الحكم بإرادة الكل كان نسخاً لأنه بعد تعلق الحكم بالفرد المخرج والتخصيص بيان عدم إرادة المخرج، وإذا كان ناسخاً عندنا فلا يلحق إذ لا نسخ بالقياس، قلنا: لا نخرج بالقياس بل بالدلالة، فإن أخذتم في الجامع الدلالي كونها تعيش مخالطة بالاختطاف والانتهاب كما ذكر بعضهم منعنا أن الحكم باعتباره وأسندناه بإخراج الذئب وهو لا يعيش مخالطاً. والحق أن الوجه المذكور يصلح إلزامياً للخصم لأن الدلالة عندهم وهي التي يسمونها مفهوم الموافقة يشترط فيها كون المسكوت أولى بالحكم من المذكور، فهم منع الضرب من منع التأفيف، ولا تظهر أولوية السباع بإباحة القتل من الفواسق بل غايته المماثلة، وأما إثبات منع قتلها على أصولنا ففيه ما سمعت، ولعل لعدم قوّة وجهه كان في السباع روايتان كما هو في المحيط حيث قال وفي ظاهر الرواية السباع كلها صيود. وعن أبي يوسف رحمه الله أن الأسد كالكلب العقور والذئب. وفي العتابي: لا شيء في الأسد،

تعدو علينا وعلى مواشينا بالقرب منا، والسبع ليس كذلك لبعده عنا فلا يكون في معنى الفواسق ليلحق بها، واسم الكلب وإن تناوله لغة لم يتناوله عرفاً **(والعرف أملك)** أي أقوى وأرجح في هذا الموضع كما في الأيمان لبنائه على الاحتياط والاحتياط في إيجاب الجزاء. وقوله **(ولا يجاوز بقيمته شاة)** الباء للتعدية وشاة مرفوع لكونه مسنداً إليه، ومعناه: لا يجاوز بقيمة الذي لا يؤكل

(قوله والسبع ليس كذلك لبعده عنا فلا يكون في معنى الفواسق ليلحق بها) أقول: وهذا يدل على امتناع القياس أيضاً.

---

(١) تقدمت أحاديث ما يجوز قتله للمحرم.

(٢) تقدم تخريجه وهو من حديث أبي سعيد. وقوله: عاد الأحسن فيه: عادي. كذا جاء في سنن الترمذي وأبي داود بذكر الياء.

رحمه الله: تجب قيمته بالغة ما بلغت اعتباراً بمأكول اللحم. ولنا قوله ﷺ «الضبع صيد وفيه الشاة» ولأن اعتبار قيمته

وقال أبو حنيفة رحمه الله: يجب، وقدمنا من البدائع التصريح بحل قتل الأسد والفهد والنمر أوّل الباب من غير ذكر خلاف (قوله واسم الكلب لا يقع على السبع عرفاً) ظاهر تخصيصه بالعرف أنه يقع عليها لغة بطريق الحقيقة، وعلى هذا التقدير يتم مقصود الشافعي رحمه الله، فإن الخطاب كان مع أهل اللغة ولم يثبت فيه تخصيص من الشرع بغير السبع، بل ثبت استعماله فيه على ما سمعته عنه عليه الصلاة والسلام من قوله «اللهم سلط عليه كلباً، فافترسه سبع[1]» فالأولى منع وقوعه على السباع حقيقة لغة ولفظ الكلب في دعائه عليه الصلاة والسلام مستعمل في المعنى المجازي العام: أعني المفترس الضارى. لا يقال: ادعاؤنا أنه في كل السباع حقيقة هو دعوى أنه في كل مفترس ضار حقيقة، والأفراد حينئذ أفراد المعنى الكلي، فدار الأمر بين كونه في العام مجازاً كما قلتم أو مشتركاً معنوياً، والاشتراك المعنوي أولى بالاعتبار عند التردد بينه وبين المجاز، لأنا نقول: ذلك عند التردد وهو عند عدم دليل عدمه. وتبادر النوع المخصوص المعروف عند إطلاق لفظ الكلب دليل عدمه، إذا لو كان للمعنى الأعم لم يتبادر خصوص بعضها، وإذا تبادر خصوص بعضها كان ظاهراً في أن الوضع كان لذلك المعين فيجب اعتباره لذلك وإن جاز عروض تبادر البعض بعينه لعروض شهرة وغلبة استعمال لأن الظاهر هو الذي يجب المصير إليه لا المجوّز إلا أن يدل دليل عليه ويتحقق كذلك (قوله ولنا قوله عليه الصلاة والسلام «الضبع صيد وفيه شاة»[2]) وفي بعض النسخ سبع، وليس بمعروف بل المعروف حديث جابر قال «سألت رسول الله ﷺ عن الضبع أصيد هو؟ قال: نعم، ويجعل فيه كبش إذا صاده المحرم» رواه أبو داود وانفرد بزيادة فيه كبش، والباقون رووه ولم يذكروها فيه[3] ورواه الحاكم بهذه الزيادة عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ «الضبع صيد، فإذا أصابه المحرم ففيه كبش مسن ويؤكل» وهذا دليل أكله عند الخصم وسيأتي في موضعه. والمصنف إن استدل بلفظ السبع فغير ثابت، وإن استدل بلفظ الضبع بناء على أنه سبع عندنا وغير مأكول تقديماً للنهي عن أكل كل ذي ناب من السباع فنقول: يجب حمله على أنه كان قدر المالية وفي وقت التنصيص وإلا تلزم المعارضة بينه وبين قوله تعالى ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ [المائدة ٩٥] على أن المراد قيمة ما قتل من النعم، وإذا كنتم قلتم في حديث جابر[4] إن ما بين السنين في الزكاة من كونه مقدراً بشاتين أو عشرين درهماً مع أنه ثابت في الصحيح من كتاب الصديق[5] أن التقدير به كان لأنه قدّر التفاوت في ذلك الزمان لا أنه تقدير لازم في كل زمان فلأن تقولوا مثله في هذا الحديث مع أنه لم يبلغ درجة ذلك الحديث في الصحة وكون ذلك مخلصاً من المعارضة التي ذكرناها أولى، وقوله في

لحمه من الصيود قيمة شاة في ظاهر الرواية، وروى الكرخي أنه ينقص من الدم (وقال زفر: تجب قيمته بالغة ما بلغت اعتباراً بمأكول اللحم) والجامع الضمان (ولنا قوله عليه الصلاة والسلام «الضبع صيد وفيه الشاة») فلما ورد الشرع بتقدير لا يزاد عليه برأي

(قوله وقال زفر: تجب قيمته الخ) أقول: الظاهر ما قاله زفر رحمه الله لكون ظاهر الآية معه على ما مر تفسيرها، وكل السباع لا يقاس إلى الضبع فإن منها ما يباع بأعلى الأثمان كالفيل والأسد والبر، ولا نسلم أن جلد كل منها لا يزداد على قيمة الشاة، وجواب الأول يعلم من قوله لأنه محارب الخ فتأمل.

---

(١) تقدم قبل قليل وإسناده حسن.

(٢) غريب بهذا اللفظ ذكره الزيلعي ٣/ ١٣٧ وقال: غريب جداً اهـ. لذا أعرض عنه الكمال وذكر الوارد.

(٣) تقدم تخريج حديث جابر برواياته وطرقه مستوفياً راجع تخريجه.

(٤) هو المتقدم برواية الحاكم.

(٥) كتاب أبي بكر تقدم في مقادير الزكاة. أخرجه البخاري وغيره وهو عند البخاري برقم ١٤٥٣ من رواية أنس أن أبا بكر كتب له فريضة الصدقة التي أمر بها النبي ﷺ: من بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة، فإنها تقبل منه الحقة، ويجعل معها شاتين إن استيسرتا له، أو عشرين درهماً... الحديث.

فمراد المصنف: أن أبا بكر جعل شاتين، أو عشرين درهماً إذا اختلف سنُّ ما وجب عما أودي تعويضاً عن فرق السن وذلك بين الجذعة والحقة.

لمكان الانتفاع بجلده لأنه محارب مؤذ، ومن هذا الوجه لا يزاد على قيمة الشاة ظاهراً **(وإذا صال السبع على المحرم فقتله لا شيء عليه)** وقال زفر: يجب الجزاء اعتباراً بالجمل الصائل. ولنا ما روي عن عمر أنه قتل سبعاً وأهدى كبشاً وقال: إنا ابتدأناه، ولأن المحرم ممنوع عن التعرّض لا عن دفع الأذى، ولهذا كان مأذوناً في دفع المتوهم من الأذى كما في «الفواسق» فلأن يكون مأذوناً في دفع المتحقق منه أولى، ومع وجود الإذن من الشارع لا يجب الجزاء حقاً له، بخلاف الجمل الصائل لأنه لا إذن من صاحب الحق وهو العبد **(فإن اضطر المحرم إلى قتل صيد فقتله فعليه الجزاء)** لأن

الوجه المعقول **(ولأن اعتبار قيمته لمكان الانتفاع بجلده لا لأنه محارب مؤذ)** يعني لأنه من هذا الوجه ساقط الجزاء مع أنه يخالف قوله قبله بأسطر **(وكونه مقصوداً بالأخذ إما لجلده أو ليصطاد به أو لدفع أذاه)** حيث زاد باعثاً آخر معارض بعموم قوله تعالى ﴿**ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم**﴾ [المائدة: ٩٥] أوجب قيمة المقتول مطلقاً فتعين قيمة مجرد جلده في بعض المقتول خروج عن مقتضاه مع أن أخذه لم ينحصر في طلب جلده كما ذكره هنا، بل قد يكون لغرض أن يصطاد به كما ذكره قبله، ومن هذا الوجه تجب قيمته **(قوله وقال: إنا ابتدأناه[1])** هذا غريب لا يعرف، وبتقدير ثبوته فإنما يفيد عدم الجزاء إذا كان المبتدى السبع بمفهوم المخالفة، وهو ليس بحجة عندهم، ولا يمكن استناد عدم الوجوب فيه إلى العدم الأصلي لأن العدم الأصلي قد نسخ بإيجاب الجزاء في الصيد على العموم، فما لم يخرجه دليل صحيح فهو داخل في الحكم العام فالأوجه الاستدلال بحديث أبي داود الذي ذكر فيه السبع العادي، والوجه الذي ذكره من الاستدلال بدلالة نص **قتل الفواسق** فإنه أباحه لتوهم الأذى له: أي للقاتل أو لأبناء نوعه، فمع تحقق الإيذاء له نفسه أولى، وإذا ثبت الإذن من صاحب الحق سقط الضمان إلا أن يقيد الإذن به، فما لم يقيد الإذن بالضمان لا يجب، فلذا قلنا بوجوب الجزاء إذا اضطر المحرم إلى قتل الصيد لمأكله عند عدم صياله لتقيد الإذن فيه بالكفارة، وهو قوله تعالى ﴿**فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية**﴾ [البقرة: ١٩٦] الآية **(قوله بخلاف الجمل الصائل فإنه لا إذن من صاحب الحق)** فيضمنه له. وطولب بالفرق بينه وبين العبد إذا صال بالسيف على إنسان فقتله المصول عليه لا يضمنه مع أنه لا إذن أيضاً من مالكه. أجيب بأن العبد مضمون في الأصل حقاً لنفسه بالآدمية لا للمولى

لأن المقادير تعرف سماعاً **(ولأن اعتبار قيمته لمكان الانتفاع بجلده)** إذ اللحم غير مأكول **(لا لأنه محارب)** كما في بعض السباع والفيل يعلمه أهل الهند المحاربة بحيث يكسر العسكر، وهو معنى مطلوب للملوك والسلاطين لكنه خارج عن الصيدية فلا يعتبر، ولا لأجل معنى الإيذاء فيه لأن الإيذاء معنى لا تقوّم له شرعاً فبقي اعتبار الجلد **(ومن هذا الوجه لا يزاد على قيمة الشاة ظاهراً)** وقوله **(وإذا صال السبع على المحرم)** أي وثب **(فقتله لا شيء عليه. وقال زفر: يجب الجزاء)** عليه **(اعتباراً بالجمل)** إذا صال على إنسان فقتله الإنسان فإنه يجب قيمته وإن قتله دفعاً عن نفسه **(ولنا ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قتل سبعاً وأهدى كبشاً، وقال إنا ابتدأناه)** علل الإهداء بالابتداء، فدل على أن الدافع لا يجب عليه شيء وإلا لم يبق للتعليل فائدة. واعترض بأن التخصيص بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا يصح الاستدلال. وأجيب بأن ذلك في خطابات الشرع، أما في الروايات فيدل، وفيه نظر لأن قول عمر في هذا المحل بمنزلة خطابات الشرع لأنه في حيز الاستدلال به فلا يفيده. والجواب أن الاستدلال إنما هو بفعله، وقوله رواية فيفيده. وقوله **(ولأن المحرم ممنوع عن التعرّض)** استدلال بدلالة حديث الفواسق. ووجهه أن قتلها أبيح دفعاً للأذى الموهوم، فلأن يباح قتل السبع دفعاً للأذى المحقق أولى فكان مأذوناً بقتله من الشرع **(ومع وجود الإذن منه لا يجب الجزاء حقاً له)** لسقوطه بإذنه. فإن قيل: الإذن من الشرع لا يستلزم سقوط الجزاء، فإن المحرم إذا حلق رأسه أو تطيب لعذر فهو مأذون

(قوله وفيه نظر، لأن قول عمر رضي الله عنه في هذا المحل بمنزلة خطابات الشرع الخ) أقول: والجواب أن عدم دلالة التخصيص على نفي الحكم عما عداه إنما هو في كلام الله تعالى وكلام نبيه ﷺ، وأما كلام غيرهما فليس كذلك بل بمنزلة الروايات كما يعلم من الأصول، وهذا هو مراد المجيب ولا شك في صحته **(قوله والجواب أن الاستدلال إنما هو بفعله الخ)** أقول: كيف يستدل بفعله ولا تعلق له بالمدعي.
(قوله والثانية كثيرة) أقول: وإذا كان الثاني أكثر كان إلى شرع الزاجر أحوج ليمتنع الناس **(قال المصنف: ومع وجود الإذن من الشارع لا**

---

(١) أثر عمر. ذكره صاحب الهداية فقال الزيلعي ٣/ ١٢٧: غريب جداً اهـ ولذا أعرض عنه الكمال حيث قال: غريب لا يعرف.
وقال ابن حجر في الدراية ٢/ ٤٤: لم أجده.

الإذن مقيد بالكفارة بالنص على ما تلوناه من قبل (**ولا بأس للمحرم أن يذبح الشاة والبقرة والبعير والدجاجة والبط الأهلي**) لأن هذه الأشياء ليست بصيود لعدم التوحش، والمراد بالبط الذي يكون في المساكن والحياض لأنه ألوف بأصل الخلقة (**ولو ذبح حماماً مسرولاً فعليه الجزاء**) خلافاً لمالك رحمه الله. له أنه ألوف مستأنس ولا يمتنع بجناحيه لبطء نهوضه، ونحن نقول: الحمام متوحش بأصل الخلقة ممتنع بطيرانه وإن كان بطيء النهوض والاستئناس عارض فلم يعتبر (**وكذا إذا قتل ظبياً مستأنساً**) لأنه صيد في الأصل فلا يبطله الاستئناس كالبعير إذا ندّ لا يأخذ حكم الصيد في الحرمة على المحرم (**وإذا ذبح المحرم صيداً فذبيحته ميتة لا يحل أكلها**) وقال الشافعي رحمه الله: يحل ما ذبحه المحرم لغيره لأنه عامل له فانتقل فعله إليه. ولنا أن الذكاة فعل مشروع وهذا فعل حرام فلا يكون ذكاة كذبيحة المجوسي، وهذا لأن المشروع هو الذي قام مقام الميز بين الدم واللحم تيسيراً فينعدم بانعدامه.

لأنه مكلف كسائر المكلفين من أقرانه، ألا ترى أنه لو ارتدّ أو قتل بقتل، وإذا كان ضمان نفسه في الأصل له سقط بمبيح جاء من قبله وهو المحاربة، ومالية المولى فيه وإن كانت متقوّمة مضمونة له فهي تبع لضمان النفس فيسقط التبع في ضمن سقوط الأصل (**قوله مُسَرْوَلاً**) بفتح الواو: أي في رجليه ريش كأنه سراويل (**قوله الحمام متوحش بأصل الخلقة**) والاستثناء عارض، بخلاف البط الذي يكون في الحياض[1] والبيوت فإنه ألوف بأصل الخلقة (**قوله لأنه عامل لغيره**) يقتضي ظاهراً أن اللام في لغيره يتعلق بذبحه لا بيحل، ولفظ المبسوط: وقال الشافعي: لا يحل للمحرم القاتل ويحل لغيره من الناس يقتضي تعلقه بيحل وهو الحق عن الشافعي وهو أحد قوليه. ويمكن توجيه التعليل على هذا الاعتبار بأنه لما لم يحل للقاتل وحل لغيره لم ينزله الشرع عاملاً لنفسه بل لغيره فصار عاملاً لغيره شرعاً وإن لم يقصد هو ذلك فانتقل فعله إليهم فحل لهم سواء ذبح لأجلهم أو لنفسه.

(**قوله وهذا لأن المشروع الخ**) حاصله إثبات الملازمة بين المشروعية والإقامة مقام الميز، ثم نفى الثاني فينتفي

من الشرع ولم يسقط الجزاء. فالجواب ما يذكره بعد هذا بقوله (**لأن الإذن مقيد بالكفارة بالنص على ما تلوناه**) وهو قوله تعالى ﴿**فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه**﴾ الآية، فكان فائدة الإذن دفع الحرمة لا غير، وتقريره أن بقاء الجزاء مع إذن صاحب الحق ثابت بالنص، فلا يقاس عليه غيره. لا يقال: فليلحق بطريق الدلالة لأن الضرورة في الصول ليست كالضرورة في حلق الرأس، لأن الأولى نادرة والثانية كثيرة (**بخلاف الجمل الصائل لأنه لا إذن من صاحب الحق وهو العبد**) ونوقض بالعبد صال بالسيف على رجل فقتله المصول عليه لا يضمن والإذن لم يوجد من مالكه، وأجيب بأن العبد مضمون في الأصل بأنه آدمي حقاً للعبد لاحقاً للمولى لكونه مكلفاً كمولاه وغيره، فإذا جاء المبيح من قبله وهو المحاربة أسقط حقه كما إذا ارتد وسقوط ماليته التي هي ملك المولى إنما كان في ضمن سقوط الأصل وهو نفسه فلا معتبر به كما إذا ارتد. وقوله (**وإن اضطر المحرم**) ظهر معناه لما ذكرناه آنفاً، وقوله (**والمراد بالبط**) يعني المذكور في القدوري البط (**الذي يكون في المساكن**) وهو الذي يكون طيرانه كالدجاج في البطء، ويجوز ذبحه للمحرم. والمسرول بالفتح حمام في رجليه ريش كأنه سراويل، من سرولته إذا ألبسته السراويل. وقوله (**ونحن نقول الحمام متوحش**) تقريره الحمام متوحش (**بأصل الخلقة ممتنع بطيرانه**) وكل ما هو كذلك فهو صيد (**والاستئناس عارض**) جواب لمالك ومعناه الاعتبار للمعاني الأصلية دون العوارض وعورض بأن الحمام لا يحل بذكاة الاضطرار، حتى لو رمى سهماً إلى برج الحمام فأصاب حماماً مسرولاً ومات قيل أن تدرك ذكاته لم يحل، ولو كان صيد الحل. وأجيب بأن مدار صحة ذكاة الاضطرار هو العجز دون الصيدية، ألا ترى أن البعير إذا ندّ حلّ بذبح الاضطرار وليس بصيد لوجود العجز عن ذكاة الاختيار، والعجز في الحمام غير موجود لأنه يأوي في الليل إلى برجه. وقوله (**وكذا إذا قتل ظبياً**) ظاهر. قال (**وإذا ذبح المحرم صيداً فذبيحته ميتة لا يحل أكلها، وقال الشافعي رحمه الله**) في أحد قوليه (**إذا ذبحه المحرم لغيره حل لأنه عامل له**) حيث ذبحه له وكل من فعل لشخص انتقل إليه ذلك الفعل كما في عامة النيابات فصار كأنه هو الذي ذبحه، ولو ذبحه ذلك الغير لنفسه جاز له أن

يجب الجزاء حقاً له) أقول: منقوض بقوله ﷺ «فليكفر وليحنث» ويجوز أن يقال ذلك على خلاف القياس «(**قال المصنف: والمراد بالبط الذي يكون في المساكن والحياض**) أقول: وأما البط الذي يطير فهو صيد يجب الجزاء بقتله، كذا في الكافي فيكونان من جنسين مختلفين،

---

(١) الحياض: جمع حوض، ويجمع علىَ أحواض أيضا.

. . . . . .

الأول: أعني المشروعية وهو المفاد بقوله فينعدم المشروع لانعدامه: أي لانعدام الفعل الذي أقيم ونحن إلى غير هذا الكلام أحوج في إثبات المطلوب. فإن حاصل هذا إثبات المقدمة القائلة وهذا فعل حرام، وهي إن كانت من المسلمات بيننا وبين الشافعي لم يحتج إليه، وإن كانت ممنوعة عنده لا ينتهض المذكور مثبتاً لها عليه، فإنه إذا منع الحرمة منع عدم الإقامة مقام الميز لكنها مسلمة، ونحن نحتاج بعد تسليم حرمة الفعل إلى أمر زائد، فإن مجرد حرمته لا يوجب حرمة اللحم مطلقاً، كما لو ذبح شاة الغير لا بإذنه لا يصير لها حكم الميتة مع حرمة الفعل فيقال: وهذا فعل حسي محرم فيكون ذلك لقبح اعتبر في عينه على ما هو الأصل عندنا في إضافة التحريم إلى الأفعال الحسية أنه يضاف القبح إلى عينها لعدم المانع بخلاف الشرعية إلا أن يقوم دليل على خلاف ذلك كما في ذبح شاة الغير، ونعني بثبوت القبح لذاته مع أنه إنما ذبح لغرض صحيح هو أن يأكله كون الشرع اعتبره قبيحاً لعينه لأنه جعله عبثاً حيث أخرج الذابح عن الأهلية والمذبوح عن المحلية فصار فعلاً في غير محله فكان عبثاً باعتبار الشارع، كما لو اشتغل عاقل بذبح حجر ونحوه فإنه يعدّ جنوناً أو سخرية، بخلاف شاة الغير فإنه لم يثبت إخراجها عن محلية الذبح شرعاً للأجنبي وإخراجه عن الأهلية بالنسبة إليها فلم يعدّ عبثاً شرعاً، وإذا صار ذبح المحرم عبثاً شرعاً صار قبيحاً لعينه فلا يفيد حكم الحل فيما كان محرم الأكل: أعني الصيد قبل ذبحه. بقي دليل الإخراجين، وذلك أن قوله تعالى ﴿**وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً**﴾ [المائدة: ٩٦] يفيدهما، وقوله تعالى ﴿**لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم**﴾ [المائدة: ٩٥] يفيد إخراج المحرم عن أهلية الذبح فقط، وهذا لأن الأول أضاف التحريم إلى العين وهي تفيد المبالغة، فإن الأصل أن تضاف الأحكام إلى أفعال المكلفين، فإذا أضيفت إلى العين كان أخراجاً له عن محلية الفعل الذي هو متعلق الحرمة بالأصالة، فإنه جعل نفس هذا العين حراماً ونفس الحرام لا يقترب منه فكان منعاً عن الاقتراب منه نفسه، وهذا إخراجه عن المحلية. ولو قلنا إن إضافته إلى العين يجب أن تكون مجازاً عقلياً لم يضرنا، إذ العدول عن إضافته إلى الفعل إلى إضافته إلى نفس العين سببه ما قلنا. وأفاد الثاني أن التحريم بمعنى من جهة الذابح وهو الإحرام فأوجب إخراجه عن الأهلية، والإحرام هو السبب في الأمرين معاً على التحقيق فلذا قال في المسألة التي تلي هذه: لأن الإحرام هو الذي أخرج الصيد عن

يأكله، فكذا إذا ذبحه له المحرم. فإن قلت: عبارة المصنف وتعليله يدل على أن المذبوح يحل له ولغيره، وذلك لأن التعليل إنما يستقيم إذا كان قوله لغيره متعلقاً بذبحه لأنه حينئذ يكون عاملاً له، وإذا كان متعلقاً به بقي يحل على إطلاقه، وذبيحة المحرم سواء كانت لنفسه أو لغيره حرام عليه عنده أيضاً قولاً واحداً قلت: أرى أن يكون قوله لغيره يخدم الفعلين جميعاً، وتقديره يحل لغيره ما ذبحه المحرم لغيره. وتخرج نفسه من ذلك لأن التقييد في الروايات مقيد بالاتفاق، فإن قلت: تعليله هذا لا يخلو إما أن يكون صحيحاً أو لا، فإن كان الثاني لم تتم الدعوى، وإن كان الأول لزم أن يحل له لأن الفعل قد انتقل إليه. ولو ذبح حلال صيداً حل أكله للمحرم إن لم يدل عليه أو يشر إليه قلت: التعليل صحيح، ولكن لم يحل له لأن الدلالة إذا كانت محرمة فالمباشرة لا تتقاعد عن الدلالة وإن انتقل الفعل إلى غيره حكماً (**ولنا أن الذكاة فعل مشروع**) بالاتفاق، وذبح المحرم ليس بفعل مشروع بالنص قوله تعالى ﴿**لا تقتلوا الصيد**﴾ سماه قتلاً دون الذبح أو الذكاة إشارة إلى أنه لا يوجب الحل ونهاهم عنه، وهو يدل على التحريم لعينه لكونه بمعنى النفي، ونوقض بذبح شاة الغير بغير إذنه فإنه حرام لا محالة، فكان الواجب أن لا يقع ذكاة ولا يحل أكله وليس كذلك. والجواب أن المصنف رحمه الله أشار إلى الجواب عن هذا بقوله (**وهذا لأن المشروع**) أي من الذبح (**هو الذي قام مقام الميز بين الدم واللحم تيسيراً**) وبيانه أن الدم منجس للحيوان فلا بدّ من تمييزه عن اللحم ليصلح للأكل وذلك أمر متعسر خفي، وله سبب

وإلا لشمل الوجود أو العدم (**قوله فإن قلت: عبارة المصنف وتعليله يدل على أن المذبوح يحل له ولغيره**) أقول: فإن قيل: مقتضى هذا التعليل أن لا يحل لغيره إذا كان ذلك الغير محرماً لأنه لما انتقل فعل الذابح إليه كان ذابحاً وذبيحة المحرم تحرم عليه. قلنا: ذلك أمر حكى لم تقع منه مباشرة حقيقة فلا يكون سبباً للحرمة عليه (**قوله وذلك لأن التعليل إنما يستقيم الخ**) أقول: ممنوع، بل إذا تعلق بيحل يستقيم أيضاً، وكونه عاملاً له إنما هو في حكم الشرع، فإنه لما حرم عليه لم يجعله الشرع عاملاً لنفسه بل لغيره فتأمل (**قوله حرام عليه عنده أيضاً قولاً واحداً**) أقول: ممنوع، بل إذا حل من الإحرام يحل له أيضاً عنده صرح به الزيلعي.

(**قوله ونهاهم عنه إلى قوله بمعنى النفي**) أقول: إذ النهي في الأفعال الحسية بمعنى النفي كما حقق في علم الأصول.

(فإن أكل المحرم الذابح من ذلك شيئاً فعليه قيمة ما أكل عند أبي حنيفة) رحمه الله (وقالا: ليس عليه جزاء ما أكل، وإن أكل منه محرم آخر فلا شيء عليه في قولهم جميعاً) لهما أن هذه ميتة فلا يلزمه بأكلها إلا الاستغفار وصار كما إذا أكله محرم غيره ولأبي حنيفة رحمه الله أن حرمته باعتبار كونه ميتة كما ذكونا، وباعتبار أنه محظور إحرامه لأن إحرامه هو الذي أخرجه الصيد عن المحلية والذابح عن الأهلية في حق الذكاة فصارت حرمة التناول بهذه الوسائط مضافة إلى إحرامه بخلاف محرم آخر لأن تناوله ليس من محظورات إحرامه (ولا بأس بأن يأكل المحرم لحم صيد اصطاده حلال وذبحه إذا لم يدل المحرم عليه ولا أمره بصيده) خلافاً لمالك رحمه الله فيما إذا اصطاده لأجل المحرم، له

المحلية والذابح عن الأهلية (قوله فعليه قيمة ما أكل عند أبي حنيفة) يعني سواء أدى ضمان المذبوح قبل الأكل أو لا، غير أنه إن أدى قبله ضمن ما أكل على حدته بالغاً ما بلغ، وإن كان أكل قبله دخل ضمان ما أكل في ضمان الصيد فلا يجب له شيء بانفراده. وقال القدوري في شرحه لمختصر الكرخي: لا رواية في هذه المسألة، فيجوز أن يقال: يلزمه جزاء آخر، ويجوز أن يقال: يتداخلان، وسواء تولى صيده بنفسه أو أمر غيره أو أرسل كلبه. ولا فرق بين أن يأكل المحرم أو يطعم كلابه في لزوم قيمة ما أطعم لأنه انتفع بمحظور إحرامه (قوله فصارت حرمة التناول الخ) يعني أن حرمة التناول بواسطة أنه ميتة وكونه ميتة بواسطة خروجه عن الأهلية والصيد عن المحلية وثبوتهما معاً بواسطة الإحرام، فكان الأكل من محظورات إحرامه بواسطة، وسبب السبب سبب خصوصاً وهذه حرمة يحتاط في إثباتها لما تقدم من شرع الكفارة مع العذر فيجب به الجزاء، وبهذا التعليل استغنى الشيخ عن إيراد الفرق بين هذا وبين ما لو أكل الحلال من لحم ذبحه من صيد الحرم بعد أداء قيمته، لأن الأكل ليس من محظورات الحرم بل تفويته الأمن الذي استحقه بحلوله في الحرم فقط وقد ضمنه إذ فوته فكان حرمته لكونه ميتة فقط. وعن هذا ما في خزانة الأكمل: لو شوى المحرم بيض صيد فعليه جزاؤه وللحلال أكله، ويكره بيعه قبل ذلك، فإن باعه جاز ويجعل ثمنه في الفداء إن شاء، وكذا شجر الحرم واللبن، وكذا لو شوى جراداً أو بيضاً ضمنه، ثم إن أكله لاجزاء عليه ولا يحرم بخلاف الصيد (قوله خلافاً لمالك فيما إذا اصطاده لأجل المحرم) يعني بغير أمره، أما إذا اصطاد الحلال لمحرم صيداً بأمره اختلف فيه عندنا، فذكر الطحاوي

ظاهر وهو قطع عروق الذبح فأقيم الذبح مقام الميز بين الدم واللحم تيسيراً، والذبح الذي قام مقامه معدوم ههنا لأن المقيم لذلك هو الشرع، ولم يقم ههنا حيث أخرج الصيد عن المحلية بالنسخ يعني بقوله تعالى ﴿وحرم عليكم صيد البر ما دمتهم حرماً﴾ كما قال حرّمت عليكم أمهاتكم فأخرجهن عن محلية النكاح، بخلاف ذبح شاة الغير بغير أمره فإن الشرع لم يخرجها عن المحلية فكان منهياً، والنهي يدل على المشروعية كما عرف في الأصل. وقوله (فإن أكل المحرم الذابح من ذلك شيئاً فعليه قيمته عند أبي حنيفة) قال الإمام التمرتاشي (إذا أكل بعد ما أدى الجزاء) وأما إذا أكل قبل ذلك فقد دخل قيمة ما أكل في الجزاء، وقوله (وقالا) ظاهر. وقوله (فصارت حرمة التناول بهذه الوسائط) يريد أن حرمة التناول باعتبار كونه ميتة، وكونه ميتة باعتبار خروج الصيد عن المحلية وخروج الذابح عن الأهلية وذلك باعتبار الإحرام فكانت الحرمة (مضافة إلى الإحرام) بهذه الوسائط فكان متناولاً محظور إحرامه فيجب عليه الجزاء. وظهر من هذا الجواب عما إذا ذبح الحلال صيداً في الحرم فأدّى جزاءه ثم أكل منه فإنه لا يلزمه شيء آخر لأنه لم يتناول محظور إحرامه، وإنما وجب جزاء المحل وهو لا يتكرر، فإن استشكل بالمحرم كسر بيض صيد فأدى جزاءه ثم شواه فأكله فإنه تناول محظور إحرامه ولم يلزمه شيء آخر أجيب بأن وجوب الجزاء في البيض ليس لذاته بل باعتبار أنه أصل الصيد كما ذكرناه وبعد الكسر لم يبق هذا المعنى. وقوله (فيما إذا اصطاده لأجل المحرم) يعني أن ينوي أن يكون الاصطياد له سواء أمره

(قوله أجيب بأن وجوب الجزاء في البيض ليس لذاته الخ) أقول: توضيحه أنه لا مجال في البيض أن يجعل ميتة إذ ليس محلاً للذبح حتى يجري فيه ما قيل في ذبيحة المحرم (قال المصنف: له قوله ﷺ «لا بأس بأن يأكل المحرم لحم صيد ما لم يصده أو يصاد له») أقول: قال الفاضل الطيبي في المشكاة: فيه إشكال لأن الظاهر يقتضي الجزم وغاية ما يتكلف فيه أن يقال إنه عطف على المعنى، فإنه لو قيل ما لا تصيدون أو يصاد لكم لكان ظاهراً فيقدر هذا المعنى اهـ (قوله وقوله فيما إذا اصطاده لأجل المحرم الخ) أقول وفي فتح القدير: يعني بغير أمره. أما إذا اصطاد الحلال لمحرم صيداً بأمره اختلف فيه عندنا فذكر الطحاوي تحريمه على المحرم. وقال الجرجاني: لا يحرم. قال القدوري: هذا غلط واعتمد على رواية الطحاوي اهـ (قوله سواء أمره بذلك) أقول: فيه بحث، فإنه على الوفاق لا على الخلاف كما يدل

قوله ﷺ «لا بأس بأكل المحرم لحم صيد ما لم يصده أو يصاد له» ولنا ما روي أن الصحابة رضي الله عنهم تذاكروا لحم

تحريمه على المحرم. وقال الجرجاني: لا يحرم. قال القدوري: هذا غلط واعتمد على رواية الطحاوي (قوله له قوله عليه الصلاة والسلام) الحديث على ما في أبي داود والترمذي والنسائي عن جابر «لحم الصيد حلال لكم وأنتم حرم ما لم تصيدوه أو يصاد لكم[1]» هكذا بالألف في يصاد، فعارضه المصنف ثم أوّله دفعاً للمعارضة. أما المعارضة فيما روى محمد بن الحسن: أخبرنا أبو حنيفة عن محمد بن المنكدر عن عثمان بن محمد عن طلحة بن عبيد الله قال «تذاكرنا لحم الصيد يأكله المحرم والنبي ﷺ نائم، فارتفعت أصواتنا فاستيقظ رسول الله ﷺ فقال: فيم تتنازعون فقلنا: في لحم الصيد أيأكله المحرم؟ فأمرنا بأكله» أخرجه في الآثار[2]. وروى الحافظ أبو عبد الله الحسين بن خسرو البلخي في مسند أبي حنيفة عن أبي حنيفة عن هشام بن عروة عن أبيه عن جده الزبير بن العوام قال: كنا نحمل الصيد صفيفاً وكنا نتزوده ونأكله ونحن محرمون مع رسول الله ﷺ» واختصره مالك في موطئه[3]. وأما التأويل فبوجهين، كون اللام للملك والمعنى أن يصطاد ويجعل له فيكون تمليك عين الصيد من المحرم وهو ممتنع أن يتملكه فيأكل من لحمه، والحمل على أن المراد أن يصاد بأمره وهذا لأن الغالب في عمل الإنسان لغيره أن يكون بطلب منه فليكن محمله هذا دفعاً للمعارضة. وقد يقال: القواعد تقتضي أن لا يحكم هنا بالمعارضة والترجيح لأن قول طلحة «فأمرنا بأكله» مقيد عندنا

بذلك أو لم يأمره. وقوله (تذاكروا لحم الصيد في حق المحرم) يريد به ما روي عن طلحة أنه قال: «تذاكرنا لحم الصيد في حق

عليه كلام المصنف (قوله واعلم أن هذا الحديث روي بالرفع، إلى قوله: لأن صار معطوفاً على المغيا لا على الغاية) أقول: فينبغي أن يكون منصوباً إلا أن يقال: هو معطوف على أن مع الفعل فلما حذف أن في المعطوف رفع كما في * ألا أيهذا الزاجري أحضر الوغى * أو يقال: قد تهمل أن الناصبة حملا على أختها ما المصدرية كما في قراءة ابن محيصن لمن أراد أن يتم الرضاعة وقول الشاعر:

أن تقرآن على أسماء ويحكما ... مني السلام وأن لا تشعرا أحدا

على ما هو قول البصريين نص عليه ابن هشام في مغني اللبيب، لكن الخصم يقول، هو عطف على المجزوم على المعنى.

---

(١) يشبه الحسن. أخرجه أبو داود ١٨٥١ والترمذي ٨٤٦ والنسائي ٥/ ١٨٧ والطحاوي ٢/ ١٧١ والدارقطني ٢/ ٢٩٠ والحاكم ١/ ٤٥٢ والبيهقي ٥/ ١٩٠ والشافعي ١ح ٨٣٩ من طرق كثيرة كلهم من رواية عمرو بن أبي عمرو عن المطلب بن حنطب المخزومي عن جابر به. ومن هذا الوجه أخرجه ابن حبان ٣٩٧١ وأخرجه الدارقطني ٢/ ٢٩٠ والطحاوي ٢/ ١٧١ والشافعي ١ح ٨٤١ كلهم عن عمرو بن أبي عمرو عن رجل من بني سلمة عن جابر.
وأخرجه الطحاوي ٢/ ١٧١ من طريق عمرو هذا عن المطلب عن أبي موسى مرفوعاً بمثله.
قال الترمذي: والمطلب. لا نَعْرفُ له سماعاً من جابر. قال الشافعي: هو أحسن حديث روى في هذا الباب اهـ.
وقال الحاكم: صحيح على شرطهما، ووافقه الذهبي.
قلت: وللحديث علتان الإرسال بين المطلب وجابر وكلام في عمرو بن أبي عمرو.
وقال الزيلعي في نصب الراية ٣/ ١٣٧ ـ ١٣٨ ما ملخصه: قال الترمذي: والمطلب لا نعرف له سماعاً من جابر. وقال النسائي: عمرو بن أبي عمرو ليس بالقوي.
وقال صاحب التنقيح ابن عبد الهادي: عمرو هذا تكلم فيه بعضهم لكن روى له الشيخان. والمطلب ثقة لكن لم يسمع من جابر فيما قيل وقال ابن أبي حاتم في المراسيل: المطلب عامة أحاديثه مراسيل لم يدرك من الصحابة سوى سهل بن سعد، وأنساً، وسلمة بن الأكوع لم يسمع من جابر اهـ.
وقال ابن التركماني في الجوهر: فالحديث في نفسه معلول وعمرو بن أبي عمرو مع اضطرابه في هذا الحديث متكلم فيه.
وانظر تلخيص الحبير ٢/ ٢٧٦ فالحديث غير قوي لذا حكم الشيخ شعيب الأرناؤوط في تعليق وتخريجه لصحيح بن حبان بأنه ضعيف لانقطاعه
الخلاصة: عمرو ثقة كما في التقريب وفيه كلام لا يضر وشيخه ثقة فالحديث يقرب من الحسن.
(٢) حسن. رواه أبو حنيفة في مسنده ص٨٧ عن عثمان بن محمد عن طلحة بن عبيد الله ومن طريق أخرج محمد في الآثار كما في نصب الراية ٣/ ١٤١.
(٣) حسن. أخرجه الحافظ البلخي في مسند أبي حنيفة كما في نصب الراية ٣/ ١٤٠ من طريق أبي حنيفة بسنده عن الزبير بن العوام وأخرجه مالك ١/ ٣٥٠ وكذا محمد في الموطأ ٤٤٦ من طريق مالك عن هشام عن عروة أن الزبير كان يتزود ضعيف الظباء في الأحرام. وهذا إسناد جيد. وخبر أبي حنيفة حسن.
والضعيف: ما صُفَّ في الشمس ليجفَّ. ويسمى قديداً.
قال محمد عقب روايته: وبهذا نأخذ إذا صاد الحلال الصيد فذبحه فلا بأس بأن يأكل المحرم من لحمه ولو صيد من أجل المحرم.

الصيد في حق المحرم، فقال ﷺ «لا بأس به» واللام فيما روي لام تمليك فيحمل على أن يهدي إليه الصيد دون اللحم، أو معناه أن يصاد بأمره. ثم شرط عدم الدلالة، وهذا تنصيص على أن الدلالة محرّمة،

بما إذا لم يدله المحرم ولا أمره بقتله على ما هو المختار للمصنف إعمالاً لحديث أبي قتادة[١]، فيجب تخصيصه بما إذا لم يصد للمحرم بالحديث الآخر لدخول الظنية في دلالته. وحديث الزبير حاصله نقل وقائع أحوال لا عموم لها، فيجوز كون ما كانوا يحملونه من لحوم الصيد للتزوّد مما لم يصد لأجل المحرمين، بل هو الظاهر لأنهم يتزودونه من الحضر ظاهراً، والإحرام بعد الخروج إلى الميقات، فالأولى به الاستدلال على أصل المطلوب بحديث أبي قتادة على وجه المعارضة على ما في الصحيحين، فإنهم لما سألوه عليه الصلاة والسلام لم يجب بحله لهم حتى سألهم عن موانع الحل أكانت موجودة أم لا، فقال ﷺ «أمنكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها؟ قالوا لا، قال: فكلوا إذا[٢]» فلو كان من الموانع أن يصاد لهم لنظمه في سلك ما يسأل عنه منها في التفحص عن الموانع ليجيب بالحكم عند خلوه عنها، وهذا المعنى كالصريح في نفي كون الاصطياد للمحرم مانعاً فيعارض حديث جابر ويقدم عليه لقوّة ثبوته، إذا هو في الصحيحين وغيرهما من الكتب الستة، بخلاف ذلك، بل قيل في حديث جابر[٣] لحم الصيد الخ انقطاع، لأن المطلب ابن حنطب لم يسمع من جابر عند غير واحد، وكذا في رجاله من فيه لين. وبعد ثبوت ما ذهبنا إليه بما ذكرنا يقوم دليل على ما ذكره المصنف من التأويل هذا. ويعارض الكل حديث الصعب بن جثامة في مسلم «أنه أهدى للنبي ﷺ لحم حمار، وفي لفظ: رجل حمار، وفي لفظ: عجز حمار، وفي لفظ: شقّ حمار فردّه عليه، فلما رأى ما في وجهه قال: إنا لم نرده عليك إلا أنا حرم[٤]» فإنه يقتضي حرمة أكل المحرم لحم الصيد مطلقاً سواء صيد له أو بأمره أو لا، وهو

المحرم، فارتفعت أصواتنا ورسول الله ﷺ نائم في حجرته، فقال: فيم أنتم؟ فذكرنا ذلك له (**فقال عليه الصلاة والسلام: لا بأس به**») وقوله (**واللام فيما روى**) يعني مالكاً من قوله أو يصاد له (**لام تمليك فيحمل على أن يهدي إليه الصيد دون اللحم**) وهذا لأن تمليك الصيد إنما يتحقق فيما إذا أهدى الصيد إلى المحرم لا فيما إذا أهدى إليه اللحم لأن اللحم لا يسمى صيداً حقيقة فيكون مقتضي الحديث حرمة تناول الصيد على المحرم، وبه نقول لأنه ثبت «أن الصعب بن جثامة الليثي أهدي لرسول الله ﷺ حماراً وحشياً وهو بالأبواء فردّ عليه، فلما رأى ما في وجهه قال: إنا لم نرده عليك إلا أنا حرم» (**أو يكون معنى أو يصاد له يصاد بأمره**)

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٨٢١ و١٨٢٢ ومسلم ١١٩٦ ح ٦٤ والنسائي ٥/ ١٨٥ ـ ١٨٦ والدارمي ١٧٧١ وابن ماجه ٣٠٩٣ والدارقطني ٢/ ٢٩١ من طرق عن يحيى بن أبي كثير عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبي قتادة.
وأخرجه البخاري ١٨٢٤ وأحمد ٥/ ٣٠٢ ومسلم ١١٩٦ ح ٦٠ والنسائي ٥/ ١٨٦ والطحاوي ٢/ ١٧٣ وابن الجارود ٤٣٥ كلهم عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه عن أبيه. وكذا ابن حبان ٣٩٦٦.
وأخرجه مالك ١/ ٣٥١ من طريق عطاء بن يسار عن أبي قتادة ومن طريقه أحمد ٥/ ٣٠١ والبخاري ٥٤٩١ ومسلم ١١٩٦ ح ٥٨ والترمذي ٨٤٨ والطحاوي ٢/ ١٧٣ كلهم من هذا الوجه. وأخرجه أبو داود ١٨٥٢ من رواية نافع مولى أبي قتادة عن أبي قتادة. وألفاظهم متقاربة.
وأحد ألفاظ البخاري ومسلم وغيرهما: عن عبد الله بن أبي قتادة أن أباه أخبره أن رسول الله ﷺ خرج حاجاً، فخرجوا معه، فَصَرَفَ طائفةً منهم فيهم أبو قتادة فقال: خذوا ساحل البحر حتى نلتقي، فأخذوا ساحل البحر، فلما انصرفوا أحرموا كلهم إلا أبو قتادة لم يُحرم، فبينما هم يسيرون إذا رأوا حُمُرَ وحش، فحمل أبو قتادة على الحُمُر فعقر منها أتاناً، فنزلوا فأكلوا من لحمها وقالوا: أنأكل لحم صيد ونحن محرمون؟ فحملنا ما بقي من لحم الأتان. فلما أتوا رسول الله ﷺ قالوا: يا رسول الله إنا كنا أحرمنا وقد كان أبو قتادة لم يُحرم وفيه: قال: منكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها؟ قالوا: لا قال: فكلوا ما بقي من لحمها. ورواية: إنما هي طعمة أطْعَمَكُمُوهَا الله ورواية للبخاري وغيره: قال هل معكم منه شيء؟ فقلت: نعم. فناولته العَضُد فأكلها وهو محرم. وكذا رواه ابن حبان ٣٩٧٧ ورواية لمسلم: قالوا: معنا رجله. قالوا: فأخذها، فأكلها.
(٢) تقدم مستوفياً. وأخرجه ابن حبان ٣٩٧٦ من حديث أبي سعيد.
(٣) تقدم قبل ثلاثة أحاديث وفيه إرسال.
(٤) صحيح. أخرجه البخاري ١٨٢٥ و٢٥٧٣ ومسلم ١١٩٣ ح ٥٠ ومالك ١/ ٣٢٥ والشافعي ٢/ ٢٥ وأحمد ٤/ ٣٨ وابن الجارود ٤٣٦ والنسائي ٥/ ١٨٣، ١٨٤ والبيهقي ٥/ ١٩١ كلهم من حديث ابن عباس عن الصَّعب بن جثّامة وابن حبان ٣٩٦٩ وأخرجه البخاري ٢٥٩٦ في الهبة ومسلم ١١٩٣ ح ٥١ والترمذي ٨٤٩ وابن ماجه ٣٠٩٠ والنسائي ٥/ ١٨٥ وأحمد ١/ ٦٣٢ و٤/ ٧٢ والبيهقي ٥/ ١٩٢ من طرق عن ابن عباس عن الصعب بن جثّامة بألفاظ متقاربة.

قالوا: فيه روايتان. ووجه الحرمة حديث أبي قتادة رضي الله تعالى عنه وقد ذكرناه (**وفي صيد الحرم إذا ذبحه الحلال قيمته يتصدّق بها على الفقراء**) لأن الصيد استحق الأمن بسبب الحرم.

مذهب نقل عن جماعة من السلف منهم علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ومذهبنا مذهب عمر وأبي هريرة وطلحة بن عبيد الله وعائشة رضي الله عنهم، أخرج عنهم ذلك الطحاوي رحمه الله. وقول الشافعي رحمه الله حديث مالك وهو أنه أهدى له حماراً أثبت من حديث من قال إنه أهدى له من لحم حمار: يعني فيكون ردّه امتناع تملك المحرم الصيد منع بأن الروايات كلها على ما ذكرنا أول الحديث تدل على البعضية. ولا تعارض بين رجل حمارٍ وعجزه وشقه على ما لا يخفى، إذ يندفع بإرادة رجل معها الفخذ وبعض جانب الذبيحة فوجب حمل رواية أهدى حماراً على أنه من إطلاق اسم الكل على البعض لما ذكرنا ولتعينه لامتناع عكسه، إذ إطلاق الرجل على كل الحيوان غير معهود، لا يطلق على زيد إصبع ونحوه، لأنه غير جائز لما عرف من أن شرط إطلاق اسم البعض على الكل التلازم كالرقبة على الإنسان والرأس فإنه لا إنسان دونهما، بخلاف نحو الرجل والظفر. وأما إطلاق العين على الربيئة فليس من حيث هو إنسان بل من حيث هو رقيب، وهو من هذه الحيثية لا يتحقق بلا عين على ما عرف في التحقيقات، أو هو أحد معاني المشترك اللفظي كما عدّه لأكثر منها. ثم إن في هذا الحمل ترجيحاً للأكثر أو بحكم بغلط تلك الروايات بناء على أن الراوي رجع عنها تبيناً لغلطه. قال الحميدي: كان سفيان يقول في الحديث: أهديت لرسول الله ﷺ لحم حمار وحش، وربما قال: يقطر دماً، وربما لم يقل ذلك، وكان فيما خلا: قال حمار وحش، ثم صار إلى لحم حتى مات[1]، وهذا يدل على رجوعه وثباته على ما رجع إليه، والظاهر أنه لتبينه غلطه أوّلاً قال الشافعي رحمه الله: وإن كان أهدى له لحماً فقد يحتمل أن يكون علم أنه صيد له فردّه عليه اهـ فإن قيل: إن التعليل ما وقع إلا بالإحرام، فلو كان كما ذكره الشافعي رحمه الله لقال بأنك صدته لأجلي. قلنا: كلام الشافعي رحمه الله يتضمن ذلك. يعني علم أنه قد صيد لأجله وهو محرم فردّه عليه معللاً بالإحرام بسبب أنه يمنع من أكل ما صيد للمحرم، وبه يقع الجمع بين حديث الصعب وحديثي أبي قتادة وجابر[2] السابق على رأي من يقول: يحرم على المحرم ما صيد لأجله. أما على رأينا وهو إباحته بغير هذا الشرط فلا يقع الجمع بينه وبين حديث أبي قتادة، فإنا قلنا: إنه يفيد عدم اشتراط أن لا يصاد لأجله على ما ذكرنا، فإن حمل حديث الصعب على أنه علم أنه صيد لأجله تعارضا فإنما يصار إلى الترجيح فيترجح حديث أبي قتادة بعدم اضطرابه أصلاً، بخلاف حديث الصعب فإنه قال في بعض رواياته: إنه عليه الصلاة والسلام أكل منه. رواه يحيى بن سعيد عن جعفر بن عمرو ابن أمية الضمرى عن أبيه «أن الصعب بن جثامة أهدى لرسول الله ﷺ عجز حمار وهو بالجحفة فأكل منه وأكل القوم[3]

واعلم أن هذا الحديث روي بالرفع أو يصاد، وحينئذ لا تمسك له بهذه الرواية لأنه يقتضي الحل إذا صاد غيره لأجله لأنه صار

---

(١) خبر الحميدي عن سفيان بن عيينة. ذكره البيهقي ٥/١٩٢ وبين البيهقي أن لسفيان رواية موافقة للجماعة ثم اضطرب أخيراً فيه وسبب ذلك أن ابن عيينة تغير بأخره كما في التقريب فالعبرة بروايته موافقاً للجماعة.

(٢) الأحاديث الثلاثة تقدمت.

(٣) منكر. أخرجه البيهقي ٥/١٩٣ من حديث عمرو بن أمية الضمري أن الصَّعب بن جثامة. . الخبر.
قال البيهقي: وهذا إسناد صحيح فإن كان محفوظاً فكأنه ردّ الحيّ وقبل اللحم.
وتعقبه ابن التركماني في الجوهر فقال: في سنده يحيى بن سليمان الجعفي ذكر الذهبي في الميزان والكاشف عن النسائي قوله: ليس بثقة.
وقال ابن حبان: ربما أغرب.
قال ابن التركماني: وفيه أيضاً يحيى بن أيوب الغافقي. قال النسائي: ليس بذاك القوي. وقال أبو حاتم: لا يحتج به. وقال أحمد: كان سيء الحفظ يخطىء خطأً كثيراً، وكذبه مالك في حديثين.
وعلى هذا فلا يشتغل بتأويل هذا الحديث لأجل سنده ولمخالفته للحديث الصحيح، وأما قول البيهقي: قبل اللحم. يَرُدُّه ما في الصحيح أنه عليه السلام ردّه اهـ كلامه.
قلت: فالحديث إسناده ضعيف والمتن منكر. والعجب كيف يصححه البيهقي.

. . . . . .

وما قيل: هذه الرواية منكرة، فإن في جميع الروايات أنه لم يأكل منها إلا في هذه الرواية، أحسن منه أن يجمع بعد ثبوت صحة[١] هذه الرواية بأن الذي تعرضت له تلك الروايات ليس سوى أنه ردّه، وعلل بالإحرام، ثم سكت الكل على هذا القدر، فمن الجائز أن يكون لما رده معللاً بذلك بناء على ظن أنه صيد لأجله ذكر له أنه لم يصده لأجله فقبله بعد الرد وأكل منه، وهذا جمع على قول من يشترط عدم الاصطياد لأجله، وعلى قول لكل ما قال البيهقي بعد ما ذكر الرواية التي ذكرناها قال: وهذا إسناد صحيح، فإن كان محفوظاً فكأنه رد الحي وقيل اللحم اهـ[٢]. إلا أن هذا جمع بإنشاء إشكال آخر وهو ردّ رواية أنه رد اللحم وهي بعد صحتها ثبت عليها الراوي ورجع عما سواها على ما قدمناه، إلا أن يدعى أنه عبر بالبعض عن الكل في رواية رد اللحم وفيه ما قدمناه. وعلى كل حال ففي هذا الحديث اضطراب ليس مثله في حديث أبي قتادة فكان هو أولى. فإن قيل: إن حديث أبي قتادة كان سنة ست في عمرة الحديبية، وحديث الصعب كان في حجة الوداع فيكون ناسخاً لما قبله. قلنا أما أن حديث الصعب كان في حجة الوداع فلم يثبت عندنا، وإنما ذكره الطبري وبعضهم ولم نعلم لهم فيه ثبتا صحيحاً. وأما حديث أبي قتادة فإنه وقع في مسند عبد الرزاق عنه قال: «انطلقنا مع رسول الله ﷺ عام الحديبية فأحرم أصحابه ولم أحرم[٣]» فساق الحديث. ففي الصحيحين عنه خلاف ذلك، وهو ما روي عنه «أن النبي عليه الصلاة والسلام خرج حاجاً فخرجوا معه فصرف طائفة منهم أبو قتادة وقال لهم: خذوا ساحل البحر حتى نلتقي[٤]» الحديث ومعلوم أنه عليه الصلاة والسلام لم يحج بعد الهجرة إلا حجة الوداع فكان بالتقديم أولى. ومما يدل على ما ذهبنا إليه حديث البهزي: أخرج الطحاوي عن عمير بن سلمة الضَّمْري قال: «بينما نحن نسير مع رسول الله ﷺ وسلم ببعض أفناء الروحاء وهو محرم إذا حمار معقور فيه سهم قد مات، فقال عليه الصلاة والسلام: دعوه فيوشك صاحبه أن يأتيه، فجاء رجل من بهز هو الذي عقر الحمار، فقال: يا رسول الله هو رميتي

معطوفاً على المغيا لا على الغاية، ورواية كتب الحديث مثل سنن أبي داود والترمذي والنسائي بالألف هكذا، وإنما يصح له التمسك به على ما روي أو يصد له ليصير معطوفاً على الغاية وهي ضعيفة. وقوله (قالوا) أي المشايخ (فيه) أي في شرط عدم الدلالة لإباحة الأكل (روايتان) في رواية يحرم وهو اختيار الطحاوي، وفي رواية لا يحرم وهو اختيار أبي عبد الله الجرجاني، قال (وفي صيد الحرم إذا ذبحه الحلال) إذا قتل الحلال صيد الحرم وجب عليه (وقيمته يتصدق بها على الفقراء) لما ذكر في الكتاب وهو واضح. فإن قيل: الصيد كما استحق الأمن بسبب الحرم فكذلك استحقه بسبب الإحرام، فإذا قتل المحرم صيد الحرم ينبغي أن يجب عليه كفارتان وليس كذلك. قلت: وجوب الكفارتين وجه القياس، صرح بذلك في الإيضاح. ووجه الاستحسان ما ذكر في شرح الطحاوي أن حرمة الإحرام أقوى لأن المحرم يحرم عليه الصيد في الحل والحرم جميعاً فاستتبع الأقوى الأضعف.

(قوله قلت وجوب الكفارتين وجه القياس إلى آخر قوله فاستتبع الأقوى الأضعف) أقول: في قوله وجه القياس بحث، والوجه جواب القياس.

---

(١) تبين أنها لم تثبت ولم تصح. فلا حاجة للجمع.

(٢) إلى هنا كلام البيهقي. والحديث غير صحيح كما تقدّم.

(٣) جيد. أخرجه ابن ماجه ٣٠٩٣ من طريق عبد الرزاق وكذا أحمد ٥/ ٣٠٤ والبيهقي ٥/ ١٩٠ والدارقطني ٢/ ٢٩١ كلهم من حديث أبي قتادة وفيه: خرجت مع رسول الله ﷺ زمن الحديبية. الحديث وإسناده جيد. رجاله كلهم ثقات، وأكد صحة هذه الرواية ابن حجر. وسيأتي كلامه.

(٤) حديث أبي قتادة رواه الجماعة وقد تقدم مستوفياً. وأما لفظ: حاجّاً كما وقع في الصحيحين فجوابه ما يأتي.
قال ابن حجر في الفتح ٤/ ٢٩: قوله: خرج حاجاً. قال الاسماعيلي: هذا غلط فإن القصة كانت في عمرة. وأما الخروج إلى الحج فكان في خلق كثير وكلهم على الجادة لا على ساحل البحر ولعل الراوي أراد خرج محرماً فعبَّر عن الإحرام بالحج غلطاً.
قال ابن حجر: لا غلط. بل هو من المجاز السائغ والحج في الأصل قصد البيت فكأنه قال: خرج قاصداً البيت ولهذا يقال للعمرة الحج الأصغر. رأيت أبا عوانة رواه بلفظ: خرج حاجاً أو معتمراً. أخرجه البيهقي فتبين أن الشك من أبي عوانة.
وقد جزم يحيى بن أبي كثير بأن ذلك كان في عمرة الحديبية وهذا هو المعتمد اهـ.

قال ﷺ في حديث فيه طول «ولا ينفر صيدها» **(ولا يجزيه الصوم)** لأنها غرامة وليست بكفارة، فأشبه ضمان الأموال، وهذا لأنه يجب بتفويت وصف في المحل وهو الأمن والواجب على المحرم بطريق الكفارة جزاء على فعله لأن الحرمة باعتبار معنى فيه وهو إحرامه، والصوم يصلح جزاء الأفعال لا ضمان المحالّ. وقال زفر: يجزيه الصوم

فشأنكم به، فأمر النبي عليه الصلاة والسلام أبا بكر أن يقسمه بين الرفاق وهم محرمون[1]» وجه الاستدلال أن ترك الاستفصال في وقائع الأحوال ينزل منزلة العموم في المقال **(قوله قال صلى الله عليه وسلم)** روى الستة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: لما فتح الله على رسول الله له مكة قام النبي ﷺ فيهم فحمد الله عز وجل وأثنى عليه ثم قال: فإن الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليها رسوله والمؤمنين، وإنما أحلت لي ساعة من النهار، ثم بقيت حرمتها إلى يوم القيامة، لا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها ولا يختلى خلاها ولا تحل ساقطتها، فقال العباس: إلا الإذخر فإنه لقبورنا وبيوتنا، فقال عليه الصلاة والسلام إلا الإذخر[2]» والخلى بالمعجمة مقصورا الحشيش إذا كان رطباً واختلاؤه قطعة **(قوله والواجب على المحرم الخ)** حاصل ما هنا أن حرمة القتل ثابتة في الصورتين، غير أن سببها في الإحرام وجوب الجري على موجبه، فإنه عبارة عن الدخول في حرمة عبادة الحج أو العمرة بالتزام ما يمنع منه حال التلبس بها كالدخول في حرمة الصلاة، ومنه عدم التعرض للصيد فكان حكمة منعه، والله سبحانه أعلم كونه يهيج النفس إلى حالة تنافي حالة الإحرام التي هي التصوّر بصورة الموت والفاقة فإن فيه ضراوة، وحالة الإحرام ضراعة قد ظهر أثرها أكثر من ظهوره في سائر العبادات، ألا ترى إلى كشف الرأس والتلفف بثياب الموت فإذا قتله فقد جنى على العبادة حيث لم يجر على موجبها وجبر العبادة المحضة بعبادة محضة فدخله الصوم. وأما في الحرم فسببها إبقاء أمنه الحاصل له شرعاً بسبب الإيواء إلى حمى الله تعالى، فإذا فوّته وجب الجزاء لتفويت ذلك الوصف الكائن في المحل لا لجناية على عبادة تلبس بها والتزمها بعقد خاص بارتكاب محظورها فلا يدخل الصوم فيه كتفويت أمن كائن لمملوك رجل في ماله لاستهلاكه لا يكون بصوم ونحوه بل جبر الأمن الفائت بإثبات أمن للفقير عن بعض الحاجات أنسب لأنه من جنس المجبور، وعلى

وقوله **(ولا يجزيه الصوم)** فرق بين قتل المحرم الصيد وقتل الحلال صيد الحرم، في جواز الصوم في الأول دون الثاني بما حاصله أن الواجب على المحرم جزاء فعله، ولهذا تعدد إذا قتل المحرمان الصيد واحداً، وعلى الحلال بدل ما فات عن المحل من وصف الأمن، والصوم يجوز أن يقع جزاء الفعل لا بدل المحل. فإن قلت: هذا يناقض ما ذكرت آنفاً أنه يؤدي في ضمن أداء جزاء الإحرام إذا قتل المحرم صيد الحرم لأن بدل المحل لا يؤدّي في ضمن أداء جزاء الإحرام كما إذا قتل صيداً مملوكاً. فالجواب أن ما قلنا من الاستتباع إنما كان فيما تكون الحرمتان لواحد وهو الله تعالى، وما ذكرتم ليس كذلك لأن ما وجب فيه بإزاء الفعل لله تعالى وما وجب بإزاء المحل وجب للعبد، ولا يمكن أن يقضي بما لله ما للعبد لأن افتقار العبد مانع بخلاف الأول. وعورض بأنه لو كان بدل المحل لوجب على الصبي والمجنون والكافر إذا استهلكوا صيد الحرم وليس كذلك. وأجيب بأنه وإن كان ضمان المحل لكن فيه معنى الجزاء حتى إن حلالاً إن أصاب صيد الحرم فقتله في يده حلال آخر فعل كل واحد منهما جزاء كامل لما أن

---

(١) حسن. أخرجه الطحاوي في شرح الآثار ١/ ٣٨٨ باب لحم الصيد الذي يذبحه الحلال. وفيه تغير يسير. رواه من حديث عمير بن سلمة الضمري ورجاله معروفون بالعدالة فهو حسن.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ٢٤٣٤ و١١٢ و٦٨٨٠ ومسلم ١٣٥٥ وأبو داود ٢٠١٧ و٤٥٠٥ والترمذي ١٤٠٥ و٢٦٦٧ والنسائي ٣٨/٨ وابن ماجه ٢٦٢٤ والبيهقي ٨/ ٥٣، ٥٢ وأحمد ٢/ ٢٣٨ وابن حبان ٣٧١٥ من طرق كثيرة كلهم من حديث أبي هريرة بأتم منه.
ومن حديث ابن عباس. أخرجه البخاري ١٥٨٧ و١٨٣٤ و٢٧٨٣ و٢٨٢٥ و٣١٧٩ ومسلم ١٣٥٣ وأبو داود ٢٠١٨ والترمذي ١٥٩٠ والنسائي ٥/ ٢٠٣ و٢٠٤ و٧/ ١٤٦ وابن الجارود ٥٠٩ والبيهقي ٥/ ١٩٥ و٩/ ١٦ وأحمد ١/ ٣١٥ ـ ٣١٦ وابن حبان ٣٧٢٠ من عدة طرق كلهم عن منصور عن طاووس عن ابن عباس مرفوعاً مع تغير يسير في بعض ألفاظه.
لا يُعضد شجرها: لا يُقطع.
الإذخر: نبت معروف طيب الريح له أصل مندفن، وقضبانهُ دقاق ينبت في السهل وغيره وأجوده الذي بمكة وأهل مكة يسقفون به البيوت بين الخشب ويسدون به بين اللبنات في القبور اهـ أفاده ابن حجر في الفتح ٤/ ٤٩.

اعتبار بما وجب على المحرم، والفرق قد ذكرناه، وهل يجزيه الهدي؟ ففيه روايتان (**ومن دخل الحرم بصيد فعليه أن**

وفق هذا وقع في الشرع، إلا أن مستحق هذا الضمان هو الله سبحانه، فتجاذبه أصلان: شبه الغرامات اللازمة لتفويت المحال، وكونه حقاً من حقوق الله تعالى فرتبنا على كل وجه مقتضاه محتاطين في الترتيب المذكور فقلنا: لا يدخله الصوم نظراً إلى أنه ضمان محل. ولا ضمان على الصبي لو قتل صيد الحرم. ولو قتل الصيد حلال في يد حلال صاده من الحرم وجب على كل واحد منهما ضمان كامل لتفويت كل الأمن الواحد الثابت للصيد، أحدهما بالأخذ، والثاني بالقتل بعد ما كان بعرضية أن يطلقه، وفي مثليهما من ضمان المتلفات قيمة واحدة على الآخذ. واتفقوا هنا على رجوع الآخذ على القاتل، أما على قول أبي حنيفة فظاهر لأنه في الإحرام يقول يرجع الآخذ على القاتل مع جناية ليس ضمان محل فهنا أولى، وهما منعاً الرجوع هناك وأثبتاه هنا لأنه ضمان محل من وجه، وفي ضمان المحل يرجع على من يقرر الضمان. وإذا تأملت رأيت خصوص الاعتبار في كل مسئلة من هذه بجهة دون الجهة الأخرى لأنه اللائق فيها فتأمل مستعيناً بالله تعالى ترشد إن شاء الله تعالى. ثم يدخل جزاء صيد الحرم في جزاء صيد الألإحرام، فلو قتل محرم صيد الحرم وجب عليه جزاء واحد على وفق جزائه للإحرام خاصة. وتحقيق هذا المقام أن الثابت هنا حق واحد لله تعالى بسبب ارتكابه حرمة واحدة، وذلك لأن المتحقق أن الله تعالى حرم قتله ووضع لهذه الحرمة سببين: حلوله في الحرم، ووجود الإحرام، فأيهما وجد استقل بإثارة الحرمة، فإذا وجدا معاً وهو الإحرام في الحرم لم يتحقق سوى تلك الحرمة، وثبوت الأمن إنما هو عن هذه الحرمة وعلمت أنها حرمة واحدة فههنا أمر واحد عن حرمة واحدة فوّتت، غير أن الله تعالى رتب على انتهاك الحرمة الكائن بالقتل حال كونها عن سبب الإحرام جزاء يدخله الصوم ودل النظر السابق حال كونها عن حلول الصيد في الحرم على وجوب جزاء لا يدخله، فإذا ثبتت الحرمة عن السببين جميعاً بأن كان محرماً في الحرم ثم انتهكت بالقتل فيه تعذر في الجزاء اللازم اعتباره في الوجهين جميعاً فلزم اعتباره على أحدهما فرأينا اعتباره على الوجه الذي اعتبره صاحب الشرع وهو ما إذا كان القتل مع الإحرام هو الوجه لأنه أقوى السببين فقلنا بذلك. وإنما كان أقوى لأن كونه سبباً للضمان منصوص عليه بالنص القطعي، قال تعالى ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ [المائدة: ٩٥] بخلاف الكون في الحرم فإن النصوص إنما أفادت سببيته لحرمة التعرض، ولم يصرح بلزوم الجزاء ذاك التصريح فظهر العلماء على أنه تفويت أمن مستحق كالقتل في الإحرام فوجب الضمان على ذلك الوجه: أعني على وجه لا يدخل فيه الصوم وعليه تردد نورده في جناية القارن، والله سبحانه أعلم (**قوله وهل يجزيه الهدي؟ فيه روايتان**) في رواية لا فلا يتأدى بالإراقة بل لا بد من التصدق بلحمه بعد أن تكون قيمة اللحم بعد الذبح مثل قيمة الصيد لا إذا كان دونه، ولذا لو سرق المذبوح وجب أن يقيم غيره مقامه لأنه لا مدخل للإراقة في غرامات الأموال. وفي أخرى يتأدى فتكون الأحكام المذكورة على عكسها، وإنما يشترط كون قيمة الهدي قبل الذبح قيمة المقتول لأن الحق لله تعالى والهدي مال يجعل لله تعالى، وإراقة الدم طريق صالح شرعاً لجعل المال له خالصاً كالتصدق، ألا ترى أن المضحي يجعل الأضحية خالصة له سبحانه بإراقة دمها (**قوله ومن دخل الحرم بصيد**) أي وهو حلال حتى يظهر خلاف الشافعي رحمه الله، فإنه لو كان محرماً وجب إرساله بمجرد الإحرام اتفاقاً (**قوله خلافاً للشافعي**) قاسه على الاسترقاق فإن الإسلام يمنعه حقاً لله تعالى ولا يرفعه، حتى إذا ثبت حال الكفر ثم طرأ الإسلام لا يرتفع، علم من هذا أن حق الشرع لا يظهر في محلول العبد بعد تقرر ملكه بطريقه تفضلاً من تعالى لحاجة العبد وغناه: وهذا كذلك، وهذا ما ذكره

كل واحد منهما متلف من جهة أحدهما بالأخذ المفوّت والثاني للأمن بالإتلاف حقيقة، فلم يلزم على من ذكرتم نظراً إلى الجزاء (**وهل يجزئه الهدي؟ فيه روايتان**) أحداهما أن الواجب لا يتأدى بإراقة الدم بل بالتصدق باللحم فيشترط أن تكون قيمة اللحم مثل قيمة الصيد، **وإن** سرق المذبوح عاد الواجب كما كان، والأخرى أنه يتأدى بها إذا كانت قيمته قبل الذبح مثل قيمة الصيد، فإن سرق المذبوح لم يبق عليه شيء لأن الهدي مال يجعل لله تعالى، وإراقة الدم طريق صالح لذلك شرعاً كالتصدّق، ألا ترى أن المضحي يجعل الأضحية لله خالصة بإراقة دمها فكذلك بالهدي. وقوله (**ومن دخل الحرم بصيد**) قال في النهاية: وهو حلام حتى

يرسله فيه إذا كان في يده) خلافاً للشافعي رحمه الله، فإنه يقول: حق الشرع لا يظهر في مملوك العبد لحاجة العبد. ولنا أنه لما حصل في الحرم وجب ترك التعرّض لحرمة الحرم إذ صار هو من صيد الحرم فاستحق الأمن لما روينا(**فإن باعه ردّ البيع فيه إن كان قائماً**) لأن البيع لم يجز لما فيه من التعرّض للصيد وذلك حرام (**وإن كان فائتاً فعليه الجزاء**) لأنه تعرض للصيد بتفويت الأمن الذي استحقه (**وكذلك بيع المحرم الصيد من محرم أو حلال**) لما قلنا (**ومن أحرم وفي بيته**

المصنف. وحاصله تقرير الجامع وترك المقيس عليه، وتلخيصه مملوك للعبد بطريق صحيح فلا يظهر فيه حق الشرع وإن كان يمنعه في هذه الحالة إذا لم يكن تحقق كالاسترقاق، ولك في اعتبار القياس أن تجعله ملك الصيد على الاسترقاق أو الصيد المملوك على المرقوق (**قوله ولنا الخ**) حقيقته أنه استدلال بالنص فيقدم على القياس. تقريره هذا صيد الحرم وما كان كذلك لا يحل التعرّض له بالنص فهذا لا يحل التعرض له بالنص. أما الأولى فلأنه ليس يراد بصيد الحرم إلا ما كان حالاً فيه. وأما الثانية فلإطلاق النص المذكور من السنة ولم يوجد مثله في الرق بل ثبت شرعاً بقاؤه بعد الإسلام بل عدّاه إلى أولاد الإماء من أزواجهن وإن لم يتصف الزوج بالكفر قط، ويمكن كون سرّ هذا الفرق التغليظ على من أمر فخالف لأن الرق حكم هذه المخالفة، بخلاف من لم يخالف وهو الصيد (**قوله فإن باعه**) يعني بعد ما أدخله الحرم (**رد البيع فيه إن كان قائماً**) ووجبت قيمته إن كان هالكاً سواء باعه في الحرم أو بعد ما إخرجه إلى الحل لأنه صار بالإدخال من صيد الحرم فلا يحل إخراجه بعد ذلك، ولو تبايع الحلالان وهما في الحرم الصيد وهو في الحل جاز عند أبي حنيفة خلافاً لمحمد لأنه ليس بتعرض يتصل به بساحل حكماً، وليس هو بأبلغ من أمره بذبح هذا الصيد، بخلاف ما لو رماه من الحرم للاتصال الحسي (**قوله ومن أحرم وفي بيته أو في قفص معه**) قيد المسألة به، لأنه لو كان في يده حقيقة وجب الإرسال اتفاقاً، ولو هلك وهو في يده وجب الجزاء وإن كان مالكاً له للجناية على الإحرام بعدم تركه، فلذا اختلفوا فيما إذا كان القفص في يده هل يجب عليه تركه وإن كان على وجه لا يضيع أولاً بناء على كون الصيد في يده بكون القفص فيها ولهذا يصير غاصباً له بغصب القفص أو ليس فيها بل يكون القفص فيها، ولذا جاز للمحدث أخذ المصحف بغلافه (**قوله وبذلك جرت العادة الفاشية**) من لدن الصحابة إلى الآن، وهم والتابعون ومن بعدهم يحرمون وفي بيوتهم حمام في أبراج وعندهم دواجن والطيور لا يطلقونها (**وهي إحدى الحجج**) فدلت على أن استبقاءها في الملك محفوظة بغير اليد ليس هو التعرض الممتنع (**قوله ولا معتبر ببقاء الملك**) أي لا يعتبر بقاء الملك جناية على الصيد وإلا لم يكن الواجب عليه الإرسال لأنه لا يفيد إخراجه عن ملكه بل كان الواجب عليه تمليكه والعادة الفاشية تنفيه (**قوله وله أنه ملك الصيد بالأخذ حلالاً ملكاً محترماً**) حتى لو أخذه وهو حلال ثم أحرم فأرسله ثم وجده بعد الإحلال في يد شخص كان له أن يأخذه منه لأنه ما أرسله عن اختيار، كذا علل التمرتاشي، فهذا يدل على أنه لو أرسله من غير إحرام يكون إباحة، أما لو كان صاده في إحرامه ثم أرسله ثم حل فوجده في يد رجل فليس له أن يأخذه منه لأنه

يظهر خلاف الشافعي رحمه الله، فإن في المحرم لا يتوقف وجوب الإرسال على دخول الحرم فإنه يجب عليه الإرسال بمجرد الإحرام بالاتفاق. قال الشافعي رحمه الله الصيد الذي في يده مملوكه، وحق الشرع لا يظهر في مملوك العبد لحاجته (**ولنا أنه لما حصل في الحرم وجب ترك التعرّض لحرمة الحرم**) وبين الملازمة بقوله (**إذ صار**) يعني الصيد (**من صيد الحرم**) بالدخول فيه وصيد الحرم مستحق الأمن (**لما روينا**) من قوله عليه الصلاة والسلام في حديث طويل «ولا ينفر صيدها» وقوله (**فإن باعه**) ظاهر. وقوله (**لما قلنا**) إشارة إلى قوله لأن البيع لم يجز لما فيه من التعرّض للصيد.

(**قال المصنف: خلافاً للشافعي فإنه يقول حق الشرع الخ**) أقول: ولا ينتقض ما ذكره الشافعي بالمحرم، فإن عليه أن يرسل الصيد عنده كما يجيء بعد سطرين، لأن ذلك لالتزامه بإحرامه أن لا يتعرض للصيد لا لحق الشرع بمجرده فتأمل (**قال المصنف: إذ صار هو من صيد الحرم فاستحق الأمن**) أقول: إذ لدوام الأمور المستمرة حكم الابتداء، كذا قيل وفيه بحث (**قوله وقوله لما قلنا إشارة إلى قوله لأن البيع لم يجز الخ**) أقول: وهو أيضاً إشارة إلى قوله لأنه تعرض للصيد بتفويت الأمن، فإن قوله وكذلك إشارة إلى رد البيع حال قيامه ووجوب الجزاء حال هلاكه.

أو في قفص معه صيد فليس عليه أن يرسله) وقال الشافعي رحمه الله: يجب عليه أن يرسله لأنه متعرّض للصيد بإمساكه في ملكه فصار كما إذا كان في يده ولنا أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يحرمون وفي بيوتهم صيود ودواجن، ولم ينقل عنهم إرسالهم وبذلك جرت العادة الفاشية وهي من إحدى الحجج. ولأن الواجب ترك التعرّض وهو ليس بمتعرّض من جهته لأنه محفوظ بالبيت والقفص لا به غير أنه في ملكه، ولو أرسله في مفازة فهو على ملكه فلا معتبر ببقاء الملك، وقيل: إذا كان القفص في يده لزمه إرساله لكن على وجه لا يضيع. قال **(فإن أصاب حلال صيداً ثم أحرم فأرسله من يده غيره يضمن عند أبي حنيفة)** رحمه الله **(وقالا لا يضمن)** لأن المرسل آمر بالمعروف ناه عن المنكر وما على المحسنين من سبيل، وله أنه ملك الصيد بالأخذ ملكاً محترماً فلا يبطل احترامه بإحرامه وقد أتلفه المرسل فيضمنه، بخلاف ما إذا

ما ملكه بالأخذ في الإحرام، والله أعلم **(قوله والواجب عليه ترك التعرض)** جواب عن قولهما المرسل آمر بمعروف. فأجاب بأن الواجب الذي يجب الأمر به ترك التعرض وذلك يحصل بتفويت يده الحقيقية لا مطلق يده، فإن ادعيا الثاني منعناه، أو الأول سلمناه، وذلك يحصل بإرساله ولو في قفص **(قوله ولنا أنّ الأخذ إنما يصير سبباً للضمان إذا اتصل به القتل)** والمتوجه قبل قتله خطاب إرساله وتخليته **(فهو بالقتل جعل فعل الآخذ علة فيكون في معنى مباشرة علة العلة فيحال بالضمان عليه)** وإن لم يفوّت بهذا القتل يداً محترمة ولا ملكاً فإن المتعلق بهما ضمان يجب لذي اليد والملك ابتداء بدل ملكه ويده، وهنا الواجب عليه ليس إلا الرجوع بما غرمه لكونه السبب فيه فإنه منوط بتفويته يداً معتبرة، كما في غصب المدبر، إذا قتله إنسان في يد غاصبه فأدى الغاصب قيمته، وهنا قد تحقق ذلك فإنه فوّت يداً معتبرة في حق التمكين بها من إسقاط ما عليه من الإرسال ودفع وجوب الجزاء فهو مورّطه في ذلك. وإذا وجب الرجوع بنصف المهر[1] على شُهود الطلاق قبل الدخول إذا رجعوا فالرجوع هنا أولى لأن الشهود قرروا ما كان متوهم السقوط بعد تحقق الوجوب بسبب مباشرة الزوج باختياره. والقاتل هنا هو الذي حقق سبب الوجوب على وجه لا يتوهم سقوط الواجب به لما عرف من أن مجرد الأخذ سبب لوجوب الإرسال، وإنما يكون سبباً للجزاء إذا اتصل به القتل، وإنما قال: فيكون في معنى مباشرة علة العلة لأن الأخذ ليس علة العلة، فإن العلة القتل والأخذ ليس علة للقتل ولا جزء علة ولا سبباً، بل القتل مستقل بسببية إيجاب الجزاء، ألا ترى أنه يجب عليه الجزاء لو رماه من بعيد قبل أن يأخذه فالأخذ قد يكون شرطاً حسيا للقتل وقد لا يكون، إلا أن مباشرة الشرط في الإتلاف سبب للضمان، كحفر البئر فإنه شرط

وقوله **(ومن أحرم وفي بيته أو في قفص معه صيد فليس عليه أن يرسله)** يشير إلى أنه لو كان في يده فعليه أن يرسله بالاتفاق ولهذا قاس الشافعي صورة النزاع عليه بقوله **(كما إذا كان في يده)** وقوله **(ولنا أن الصحابة)** ظاهر. وقوله **(وبذلك جرت العادة الفاشية)** فإن الناس يحرمون ولهم بيوت الحمام ولا يجب عليهم إرسالها. وقوله **(ولأن الواجب ترك التعرّض)** دليل آخر يتضمن الجواب عن دليل الشافعي، ووجهه أن الواجب ترك التعرض وهو حاصل إذا لم يكن بيده **(لأنه محفوظ بالبيت والقفص لا به)** والتعرض بالإمساك في الملك ليس بمناف، لأنه لو أرسله في المفازة فهو على ملكه، فدل على أنه لا معتبر ببقاء الملك وإلا لزم الجزاء أرسل أو لم يرسل **(وقيل إذا كان القفص في يده وجب عليه إرساله)** لأنه متعرض له بمسكه **(لكن على وجه لا يضيع)** بأن يخليه في بيته لأن إضاعة المال منهى عنها. وقوله **(فإن أصاب حلال صيدا)** ظاهر. وقوله **(ملك الصيد بالأخذ ملكاً محترماً)** احتراز عما أخذه المحرم فإنه لا يملك الصيد، والملك المحترم لا يبطل بالإحرام، وإنما قلنا إنه ملكه ملكاً محترماً بدليل أن الحلال إذا أخذ الصيد ثم أحرم فأرسله ثم حل فوجده في يد غيره كان له الأخذ منه، بخلاف ما إذا أخذ الصيد وهو محرم ثم أرسله ثم حل من

(قال المصنف: وقيل إذا كان القفص في يده لزمه إرساله لكن على وجه لا يضيع) أقول: ومنه يعلم أن ما يفعله الناس من اشتراء الطيور من الصيادين ثم إطلاقها منهى عنه لأنها ملكه، وتضييع الملك منهى.

---

(١) صورة المسألة: أن تأتي المرأة مثلاً بشهود يشهدون أن زوجها طلقها فعلى هذا يلزم الزوج نصف المهر، وذلك قبل الدخول. فدفع المبلغ لها بإلزام الحاكم ثم بعد ذلك رجع الشهود عن تلك الشهادة فيرجع الزوج بنصف المهر على الشهود.

أخذه في حالة الإحرام لأنه لم يملكه، والواجب عليه ترك التعرّض ويمكنه ذلك بأن يخليه في بيته، **فإذا قطع يده عنه** كان متعدياً، ونظيره الاختلاف في كسر المعازف **(وإن أصاب محرم صيداً فأرسله من يده غيره لا ضمان عليه بالاتفاق)** لأنه لم يملكه بالأخذ، فإن الصيد لم يبق محلاً للتملك في حق المحرم لقوله تعالى ﴿وحرّم عليكم صيد البرّ ما دمتم حرماً﴾ فصار كما إذ اشترى الخمر **(فإن قتله محرم آخر في يده فعلى كل واحد منهما جزاؤه)** لأن الآخذ متعرّض للصيد الآمن، والقاتل مقرر لذلك، والتقرير كالابتداء في حق التضمين كشهود الطلاق قبل الدخول إذا رجعوا **(ويرجع الآخذ على القاتل)** وقال زفر: لا يرجع لأن الآخذ مؤاخذ بصنعة فلا يرجع على غيره. ولنا أن الأخذ إنما يصير سبباً للضمان

للوقوع والعلة ثقل الواقع، وبهذا التقرير يسقط سؤالان: كيف يرجع ولم يفوّت يداً محترمة ولا ملكاً. وأيضاً أنّ الشيء إذا خرج عن محلية الملك لا يضمن مستهلكه وإن جنى من كان في يده. فإن قيل: ما الفرق بين هذا وبين المسلم إذا غصب خمر الذمي فاستهلكه مسلم آخر في يده يضمن الآخذ للذمي ولا يرجع على المستهلك، فالجواب أن اتحاد اعتقاد سقوط تقوّمها منع من رجوع المسلم على ذلك المسلم المستهلك. هذا وقد أورد في النهاية كيف يرجع وهو قد لزمته كفارة تخرج بالصوم وهو إنما يرجع بضمان يحبسه به فلا يجوز أن يرجع عليه بأكثر مما لزمه. وأجاب بأن مثل هذا التفاوت لا يمنع كالأب إذا غصب مدبر ابنه فغصبه منه آخر فضمن الابن أباه فإنه لا يحبسه. وللأب أن يحبس من قتله في يده، ولا فرق بين ضمان يفتي به وضمان يقضي به، فإن زكاة السائمة تدخل تحت القضاء، بخلاف زكاة سائر الأموال فحق الله تعالى إذا كان له طالب معين يكون له المطالبة، وإذا لم يكن لا تتعين المطالبة، وهذا قد يوهم أن له الرجوع وإن كفر بغير المال، وقد صرح في المنتقى بأنه إنما يرجع إذا كفر بالمال. ونقل عن أبي عبد الله الجرجاني أنه قال: ولا فرق بين كون القاتل صبياً أو نصرانياً أو مجوسياً في ثبوت الرجوع عليه. وأصل المسائل كلها أن تفويت الأمن على الصيد يوجب الجزاء، والأمن يكون بثلاثة أشياء: بإحرام الصائد أو دخوله في أرض الحرم، أو دخول الصيد فيه. وأنه إذا تحقق التفويت لا يبرأ بالشك فلذا قلنا: يجب الجزاء في إرسال الحلال الصيد في أرض الحل بعد ما أخرجه من أرض الحرم، وبإرسال المحرم إياه في جوف البلد، لأنه لم يصر بهذا الإرسال ممتنعاً ظاهراً، ولذا لو أخذه إنسان حلال كره أكله اهـ **(قوله فعليه قيمته)** جعله جواب المسألة ليفيد أنه لا يدخله الصوم. وحاصل وجوه المسألة أن النابت في الحرم إما إذخر وغيره وقد جف أو انكسر أو ليس واحداً منها فلا شيء في الأول. وأما الثاني وهو ما ليس واحداً منها إما أن يكون أنبته الناس أولاً، فالأول لا شيء فيه أيضاً سواء كان من جنس ما يستنبت عادة أولاً، والثاني وهو ما لا ينبته الناس بل نبت بنفسه، إما أن يكون من جنس ما ينبتونه أولاً، فلا شيء في الأول، والثاني هو الذي فيه الجزاء، فما فيه الجزاء هو ما نبت بنفسه وليس من جنس ما ينبته الناس ولا منكسراً ولا جافاً ولا إذخرا، ولا بد في إخراج ما خرج عن

إحرامه فوجده في يد غيره لا سبيل له عليه، وإذا كان ملكاً محترماً وقد أتلفه المرسل وجب عليه ضمانه فإن قيل: سلمنا أنه ملكه ملكاً محترماً ولكن وجب إخراجه من الملك تركاً للتعرض الواجب الترك. أجاب بقوله **(والواجب عليه ترك التعرض)** لا الإخراج عن ملكه **(ويمكنه ذلك بأن يخليه في بيته فإذا قطع عنه يده)** بالإرسال **(كان متعدياً)** فيضمن **(ونظير هذا الاختلاف الاختلاف في كسر المعارف)** فإنه لا ضمان فيه عندهما لأنه آمر بالمعروف ناه عن المنكر. وعند أبي حنيفة يجب الضمان لغير لهو. وقوله **(وإن أصاب محرم صيداً)** ظاهر. وقوله **(فإن قتله محرم آخر في يده فعلى كل واحد منهما جزاؤه لأن الآخذ متعرض للصيد الآمن)** والتعرض له من محظورات الإحرام الموجبة للجزاء **(والقاتل مقرّر لذلك)** لأنه كان بعد الأخذ متمكناً من الإرسال وقد فات ذلك به وتقرر التعرض **(والتقرير كالابتداء في حق التضمين كشهود الطلاق قبل الدخول إذا رجعوا)** فإنهم يضمنون بما قرورا بشهادتهم ما كان على شرف السقوط بتمكين ابن الزوج على ما عرف **(ثم يرجع الآخذ على القاتل)** بما ضمن من الجزاء **(وقال زفر: لا يرجع)** لأن الآخذ إنما أخذ بصنعه، ومن أخذ بصنعه لا يرجع على غيره فيما لا يقبل الملك لئلا يستلزم تنزيل الراجع منزلة المالك بواسطة الضمان فيما هو غير قابل للملك في حق المحرم، كمسلم غصب خنزير ذمي فأتلفه في يده آخر فضمن الذمي الغاصب لم يرجع على المتلف بشيء **(ولنا أن الأخذ إنما يصير سبباً للضمان عند اتصال الهلاك به فهو)** أي القاتل **(بالقتل جعل فعل الآخذ علة فيكون)** قتله **(في معنى مباشرة علة العلة فيضاف الضمان إليه)** كغاصب الغاصب إذا أتلف المغصوب

عند اتصال الهلاك به، فهو بالقتل جعل فعل الآخذ علة فيكون في معنى مباشرة علة العلة فيحال بالضمان عليه (فإن قطع حشيش الحرم أو شجرة ليست بمملوكة وهو مما لا ينبته الناس فعليه قيمته إلا فيما جفّ منه) لأن حرمتهما ثبتت بسبب

حكم الجزاء من دليل، فأشار المصنف إلى أن الإذخر خرج بالنص وما أنبتوه بقسميه بالإجماع، وأما الجاف والمنكسر ففي معناه، فاعلم أن الألفاظ التي وردت في هذا الباب الشجر والشوك والخلى، فالخلى والشجر قدمناهما في حديث أبي هريرة، والشوك في الصحيحين أيضاً أنه عليه الصلاة والسلام قال يوم الفتح «إن هذا البلد حرّمه الله، إلى أن قال: لا يعضد شوكه ولا ينفر صيده ولا يلتقط لقطته إلا من عرّفها ولا يختلى خلاها[1]» الحديث، فالخلى هو الرطب من الكلإ، وكذا الشجر اسم للقائم الذي بحيث ينمو فإذا جف فهو حطب، والشوك لا يعارضه لأنه أعم يقال على الرطب والجاف فليحمل على أحد نوعيه دفعاً للمعارضة. وأما الذي نبت من غير أن ينبته الناس وهو من جنس ما ينبتونه فلا أدري ما المخرج له، غير أن المصنف علل إخراج أهل الإجماع ما ينبته الناس بأن إنباتهم يقطع كمال النسبة إلى الحرم، فإن صح أن يقال: إن كونه من جنس ما ينبتونه يمنع كمال النسبة إليه ألحق بما ينبتونه، وإلا فيحتاج إلى وجه آخر والله أعلم. هذا وكل ما جاز الانتفاع به في الحرم جاز إخراجه، ومن ذلك أحجار أرض الحرم وحصاها إلا أن يبالغ في ذلك فيحفر كثيراً يضر بالأرض أو الدور فيمنع (قوله والفرق ما نذكره) أي الفرق بين نبات الحرم إذا أدى قيمته حيث يصح بيعه، ويكره لأنه ملكه بسبب محظور وبين الصيد حيث لا يصح بيعه وإن أدى ضمانه ما سيذكره من قوله لأن بيعه حيا تعرّض للصيد إلى آخر ما يجيء (وقوله فعلى قاطعه قيمتان) هذا على قولهما، أما على قول أبي حنيفة فلا يتصور لأنه لا يتحقق عنده تملك أرض الحرم بل هي سوائب عنده على ما سيأتي إن شاء الله تعالى (قوله ولنا ما روينا) يعني قوله عليه الصلاة والسلام «لا يختلى خلاها»[2] أي لا يقطع، خلاه واختلاه قطعه ولا يعضد شوكها والعضد: قطع الشجر من حد ضرب فقد منع القطع مطلقا أعم من كونه بالمناجل أو المشافر فلا يحل الرعي والضرورة تندفع بحمل الحشيش من الحل، ومشفر كل شيء حرفه، ومن ذلك شفرة السيف حده، وشفير الخندق والنهر والبئر حرفه، ومشفر البعير شفته (قوله وبخلاف الكمأة) لأنها ليست من جنس النبات لأنه اسم لما يظهر على وجه الأرض، والكمأة تخلق في باطنها لا

وضمنه الغاصب، فإن حاصل الضمان يستقر عليه. واعترض بأن الرجوع يستلزم تضمين ما ليس بمملوك وما ليس بمملوك ليس بمضمون وإلزام أكثر مما لزمه، فإن ما لزمه كفارة يفتي بها ويجزئه الصوم فيه، وبالرجوع يطالبه بضمان محكوم به ويحبس عليه وذلك أكثر مما لزمه فلا يجوز. وأجيب عن الأول بأن الضمان لم يستلزم الملك بل يجوز أن يكون في مقابلة إزالة يد محترمة وهي موجودة فيما نحن فيه لأن الآخذ كان متمكناً بيده من الإرسال وإسقاط الجزاء به عن نفسه وقد فوّتها القاتل عليه فيضمنه كغاصب المدبر إذا أتلفه إنسان في يده فأدى الغاصب قيمته فإنه يرجع على القاتل بقيمته كما لو ملكه وإن كان المدبر لا يقبل الانتقال من ملك إلى ملك. وعن الثاني بأن مثل هذا التفاوت لا يمنع الرجوع، كالأب إذا غصب مدبر ابنه فغصبه منه آخر، ثم الابن ضمن الأب رجع الأب على الغاصب ويحبسه وإن كان هو لا يحبس فيما لزمه لابنه. والجواب عما استشهد به زفر أن غاصب الخنزير لم تثبت له يد محترمة لأن خروجه عن محلية التملك لإهانته، بخلاف الصيد لأن ذلك فيه لزيادة احترام في حق المحرم بإحرامه كحرمة الآدمي فتثبت له يد محترمة فيه وإن لم يثبت له ملك. قال (فإن قطع حشيش الحرم) اعلم أن حشيش الحرم وشجره على نوعين: شجر أنبته الإنسان، وشجر ينبت بنفسه، وكل واحد منهما على نوعين لأنه إما أن يكون من جنس ما ينبته الناس أو لا

(قال المصنف: فإن قطع حشيش الحرم أو شجره وليس بمملوك ولا هو مما ينبته الناس فعليه قيمته، إلا فيما جف منه لأن حرمتهما ثبتت بسبب الحرم، قال عليه الصلاة والسلام «لا يختلي خلاها ولا يعضد شوكها») أقول: قوله ﷺ «لا يختلي» أي لا يقطع، يقال خلاء وأختلاه قطعه، ثم بقي ههنا بحث لأن الخلى اسم للنبات الرطب والحشيش اسمه إذا يبس. في الصحاح: ولا يقال له رطباً حشيش، وجوابه أنه مجاز على طريقة أعصر خمراً بقرينة وما جف من شجر الحرم لا ضمان فيه.

---

(١) تقدم مستوفياً رواه البخاري ومسلم وغيرهما.

(٢) تقدم أيضاً مستوفياً رواه الجماعة.

الحرم، قال عليه الصلاة والسلام «لا يختلي خلاها ولا يعضد شوكها» ولا يكون للصوم في هذه القيمة مدخل لأن حرمة تناولها بسبب الحرم لا بسبب الإحرام فكان من ضمان المحال على ما بينا ويتصدّق بقيمته على الفقراء، وإذا أداها ملكه كما في حقوق العباد. ويكره بيعه بعد القطع لأنه ملكه بسبب محظور شرعاً، فلو أطلق له في بيعه لتطرّق الناس إلى مثله، إلا أنه يجوز البيع مع الكراهة، بخلاف الصيد، والفرق ما نذكره. والذي ينبته الناس عادة عرفناه غير مستحق للأمن بالإجماع، ولأن المحرّم المنسوب إلى الحرم والنسبة إليه على الكمال عند عدم النسبة إلى غيره بالإنبات. وما لا ينبت عادة إذا أنبته إنسان التحق بما ينبت عادة. ولو نبت بنفسه في ملك رجل فعلى قاطعه قيمتان: قيمة لحرمة الحرم حقاً للشرع، وقيمة أخرى ضماناً لمالكه كالصيد المملوك في الحرم وما جفّ من شجر الحرم لا ضمان فيه لأنه ليس بنام **(ولا يرعى حشيش الحرم ولا يقطع إلا الإذخر)** وقال أبو يوسف رحمه الله: لا بأس بالرعي لأن فيه ضرورة،

يظهر منها شي. وأيضاً لا تنمو ولو قدر كونها نباتاً كانت من الجاف **(قوله وكل شيء فعله القارن مما ذكرنا أن فيه على المفرد دماً فعليه دمان: دم لحجته، ودم لعمرته. وقال الشافعي: دم واحد بناء على أنه محرم بإحرام واحد عنده وعندنا بإحرامين)** فالجناية عليهما مجتمعين كالجناية عليهما منفردين. وأورد فلم لم يتداخلا كحرمة الإحرام والحرم فيما إذا قتل المحرم صيد الحرم إذ كان عليه جزاء واحد؟ أجيب بأن حرمة الإحرام أقوى من حرمة الحرم لأنها توجب حرمات كثيرة غير الصيد، بخلاف حرمة الحرم فاستتبعت أقوى الحرمتين الأخرى لأن الأصل إذا اجتمع موجبان لحكم واحد إضافة الحكم إلى أقواهما وجعل الآخر تبعاً له كالعدم، وهذا كالحافر مع الدافع والحازّ للرقبة مع الجارح، وإحرام الحج مساو لإحرام العمرة، فإن جميع ما يحرم به يحرم بالآخر فلم يمكن الاستتباع فيجعل كل كأن ليس معه غيره،

يكون. والأول بنوعيه لا يوجب الجزاء، والأول من الثاني كذلك، وإنما يجب الجزاء في الثاني منه وهو ما نبت بنفسه وليس من جنس ما ينبته الناس، ويستوي فيه أن يكون مملوكاً لإنسان بأن ينبت في ملكه أو لم يكن، حتى قالوا في رجل نبتت في ملكه أم غيلان فقطعها إنسان فعليه قيمتها لمالكها وعليه قيمة أخرى لحق الشرع، فقوله فإن قطع حشيش الحرم إلى أن قال فعليه قيمته إشارة إلى هذا النوع الأخير لأنه أضافه إلى الحرم وقال وهو مما لا ينبته الناس. وقوله **(لا يختلي خلاها)** أي لا يحصد رطب مرعاها ولا يقطع شوكها. وقوله **(لأن حرمة تناولها بسبب الحرم لا بسبب الإحرام)** لأن المحرم ليس بممنوع من الاحتشاش والاحتطاب خارج الحرم. وقوله **(على ما بينا)** إشارة إلى قوله لأنها غرامة وليست بكفارة. وقوله **(بخلاف الصيد)** يعني أنه لا يجوز بيع صيد اصطاده محرم أو بيع صيد الحرم أصلاً **(والفرق ما نذكره)** يريد قوله لأن بيعه حياً تعرّض للصيد الآمن. وقوله **(والذي ينبته الناس عادة)** متصل بقوله وهو مما لا ينبته الناس. وقوله **(وما لا ينبت عادة إذا أنبته إنسان)** معطوف على قوله والذي ينبته الناس عادة: يعني ما لا ينبته الناس عادة إذا أنبته إنسان التحق بما ينبته الناس فكان غير مستحق الأمن إلحاقاً بمحل الإجماع بجامع انقطاع كمال النسبة إلى الحرم عند النسبة إلى غيره بالإثبات. وقوله **(ولو نبت بنفسه)** يعني الذي لا ينبت عادة لو نبت بنفسه **(في ملك رجل)** قد ظهر مما ذكرناه آنفاً. واعترض عليه بوجهين: أحدهما أن النبات يملك بالأخذ فكيف تجب القيمة بعد ذلك، والثاني أن الحرم غير مملوك لأحد فكيف يتصوّر قوله وقيمة أخرى ضماناً لمالكه. وأجيب عن الأول بأن قوله ﷺ «الناس شركاء

(قال المصنف: وقيمة أخرى ضماناً لمالكه) أقول: قال ابن الهمام هذا على قولهما، أما على قول أبي حنيفة رحمه الله فلا يتصور لأنه لا يتحقق عنده تملك أرض الحرم بل هي سوائب عنده اهـ يعني على ظاهر الرواية عنه، وأما على رواية الحسن فقوله كقولهما وعليه الفتوى كما نصوا عليه **(قوله ولنا ما روينا، إلى قوله: وإنما تعتبر الضرورة فيما لا يكون فيه نص بخلافه)** أقول: فأين قولهم مواضع الضرورة مستثناة من قواعد الشرع فلا يكون القطع بالمشافر في معنى القطع بالمناجل حتى يلحق به. ثم أقول: بقي في قوله ولنا ما روينا الخ بحث، إذ الأولى أن يقال: ولهما لأن المخالف منا **(قوله يعني سلمنا أن النص في القطع لا في الرعي لكن لا نسلم الضرورة الخ)** أقول: حق هذا المنع هو التقديم، وتقريره على الترتيب الطبيعي أن يقال: لا نسلم الضرورة لأن حمل الحشيش من الحل ممكن، ولو سلم فاعتبارها فيما لا نص فيه، ثم أقول: أي حاجة إلى إثبات الضرورة إذا لم يتناول النص الرعي.

(قوله وقد ذكرنا أن لا ضرورة في الرعي) أقول: وكذلك في الإذخر إذ يجوز إتيانه من الحل **(قال المصنف: إلا أن يتجاوز الميقات بغير إحرام)**.

فإن منع الدواب عنه متعذر. ولنا ما روينا، والقطع بالمشافر كالقطع بالمناجل وحمل الحشيش من الحل ممكن فلا ضرورة، بخلاف الإذخر لأنه استثناه رسول الله ﷺ فيجوز قطعه ورعيه، وبخلاف الكمأة لأنها ليست من جملة النبات **(وكل شيء فعله القارن مما ذكرنا أن فيه على المفرد دماً فعليه دمان دم لحجته ودم لعمرته)** وقال الشافعي رحمه الله دم واحد بناء على أنه محرم بإحرام واحد عنده، وعندنا بإحرامين وقد مرّ من قبل. قال **(إلا أن يتجاوز الميقات غير محرم بالعمرة أو الحج فيلزمه دم واحد)** خلافاً لزفر رحمه الله لما أن المستحق عليه عند الميقات إحرام واحد وبتأخير واجب واحد لا يجب إلا جزاء واحد **(وإذا اشترك محرمان في قتل صيد فعلى** كل **واحد منهما جزاء كامل)** لأن كل واحد منهما

كما لو جرح اثنان آخر فمات. ويرد عليه ما ذكره المصنف في دفع إيجاب الشافعي البدنة على من جامع في العمرة بعد ما طاف أربعة أشواط قياساً على وجوبها إذا جامع في الحج بعد الوقوف بعرفة من أنها سنة ومنع افتراضها فيجب عليه شاة إظهاراً للتفاوت فأظهر التفاوت في الأجزية للتفاوت في المجنى عليه، فلو اتحد رتبة إحرامي الحج والعمرة لم يصح ما ذكره، وإذا ظهر التفاوت جاز الاستتباع وإن لم يبلغ إلى درجة عدم الإيجاب، ألا ترى أن حرمة الحرم موجبة بانفرادها ما يوجبه الإحرام ومع ذلك ظهر التفاوت من وجه آخر ووقع الاستتباع، وعند هذا نورد ما كنا وعدنا، وهو أن قتل الصيد محرم واقع جناية على الإحرام فموجب الجزاء إن كان نفس انتهاك حرمة القتل وجب أن لا يتعدد لأنه لا تعدد في الحرمة بل التعدد في السبب على ما حققناه في مسألة قتل المحرم صيد الحرم، وإن كان الجناية على الإحرام والإحرام متعدد فيتعدد الجزاء وجب التعدد في قتل المحرم صيد الحرم لتعدد الجناية بتعدد المجني عليه وهو الإحرام والحرم، إذ لا شك أن منع قتل الصيد فيه لإثبات الله تعالى له حرمة وجعله حماه والقتل فيه جناية على حرم الله، وكون إحدى الحرمتين فوق الأخرى لم يعرف في الشرع سبباً لإهدار الحرمة وجعلها تبعاً، بل الأصل أن كل حرمة تستتبع موجبها سواء ساوت غيرها أو لا، ومن المعلوم أن الوجوبات والتحريمات تتفاوت بالآكدية وقوّة الثبوت ولم يسقط اعتبار شيء منها خصوصاً وهذه الكفارة ظهر من الشارع الاحتياط في إثباتها حيث ثبتت مع النسيان والاضطرار في قتل الصيد فلا يجوز الاحتياط في إسقاطها إلا لموجب لا مردّ له كثبوت الحاجة إلى تكرير السبب كثيراً كما قلنا في تكرير آية سجدة التلاوة، وليس ذلك بلازم إذ لا حاجة متحققة في تكثير القتل مع الإحرام والحرم ليستلزم تعدد الواجب الحرج فيدفع بالتداخل لطفاً ورحمة فيلزم التداخل. والجواب منع الحصر لجواز كون الجزاء لإدخال النقص في العبادة لا لكونه جناية. والقارن بالجناية على الإحرامين مدخل للنقص في عبادتين، بخلاف قتل المحرم صيد الحرم، وذكر شيخ الإسلام أن وجوب الدمين على القارن إذا كانت الجناية قبل الوقوف في الجماع وغيره، أما بعد الوقوف ففي الجماع يجب دمان وفي سائر المحظورات دم واحد وتقدم ما فيه **(قوله لأن المستحق عليه الخ)** هذا وجه المذهب واقتصر عليه، ولم يذكر وجه قول زفر لضعف كلامه في هذه

في ثلاث: الماء والكلإ، والنار» محمول على خارج الحرم، وأما حكم الحرم فبخلافه لأن حرام التعرض بالنص كصيده. وعن الثاني بأنه على قول من يرى تملك أرض الحرم وهو قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله. وقوله **(وما جفّ من شجر الحرم)** بيان الاستثناء في مطلع هذه المسئلة وهو ظاهر. وقوله **(لا بأس بالرعي لأن فيه ضرورة)** يعني أن الذين يدخلون الحرم للحج أو العمرة يكونون على الدواب ومنعها عنه متعذر فتحققت الضرورة **(ولنا ما روينا)** يعني قوله عليه الصلاة والسلام «لا يختلي خلاها» وإنما تعتبر الضرورة فيما لا يكون فيه نص بخلافه. فإن قيل: النص في القطع لا في الرعي. أجاب بقوله **(والقطع بالمشافر كالقطع بالمناجل)** شفرة كل شيء حرفه، ومشفر البعير شفته، والمناجل جمع منجل وهو ما يحصد به الزرع. وقوله **(وحمل الحشيش)** يعني سلمنا أن النص في القطع لا في الرعي لكن لا نسلم الضرورة لأن حمل الحشيش **(من الحل ممكن فلا ضرورة)** فإن قيل: ما بال الإذخر لم يحرم رعيه ولا ضرورة فيه؟ أجاب بقوله **(بخلاف الإذخر)** لأن رسول الله ﷺ استثناه فيجوز رعيه. وروي «أن العباس رضي الله عنه لما قال رسول الله ﷺ لا يختلي خلاها ولا يعضد شوكها قال: إلا الإذخر يا رسول الله فإنه لقبورهم وبيوتهم، فقال عليه الصلاة والسلام: إلا الإذخر» وتأويله أنه عليه الصلاة والسلام كان من قصده أن يستثنى إلا أن العباس سبقه

بالشركة يصير جانياً جناية تفوق الدلالة فيتعدد الجزاء بتعدد الجناية **(وإذا اشترك حلالان في قتل صيد الحرم فعليهما جزاء واحد)** لأن الضمان بدل عن المحل لا جزاء عن الجناية فيتحد باتحاد المحل، كرجلين قتلا رجلاً خطأ تجب عليهما دية واحدة، وعلى كل واحد منهما كفارة **(وإذا باع المحرم الصيد أو ابتاعه فالبيع باطل)** لأن بيعه حياً تعرض

المسألة، وأما الصورة التي يجب بسببها على القارن دمان بسبب المجاوزة فهي فيما إذا جاوز فأحرم بحج ثم دخل مكة فأحرم بعمرة ولم يدخل إلى الحل محرماً فليس كلاهما للمجاوزة بل الأول لها والثاني لترك ميقات العمرة، فإنه لما دخل مكة التحق بأهلها وميقاتهم في العمرة الحل **(قوله وإذا اشترك محرمان الخ)** وجهها ظاهر من الكتاب، وكذا الفرق بين اشتراك المحرمين في قتل الصيد والحلالين في صيد الحرم فارجع إليه، ولو اشترك محرمون ومحلون في قتل صيد الحرم وجب جزاء واحد يقسم على عددهم، ويجب على كل محرم مع ما خصه من ذلك جزاء كامل، وإن كان معهم من لا يجب عليه كصبي وكافر يجب على الحلال بقدر ما يخصه من القسمة لو قسمت على الكل. واعلم أن قتل الحلالين صيد الحرم إن كان بضربة فلا شك في لزوم كل نصف الجزاء، أما إذا كان كل منهما ضربه ضربة فإنه يجب على كل منهما ما نقصته ضربته، ثم يجب على كل نصف قيمته مضروباً بضربتين لأن عند اتحاد فعلهما جميع الصيد صار متلفاً بفعلهما فضمن كل منهما نصف الجزاء، وعند الاختلاف الجزاء الذي تلف بضربة كل هو المختص بإتلافه فعليه جزاؤه والباقي متلف بفعلهما فعليهما ضمانه، كذا في المبسوط **(قوله فالبيع باطل)** لا شك في حقيقة البطلان إن باعه بعد الذبح لأنه ميتة، وأما إذا كان حياً فلا شك فيه إذا كان هو المشتري لأنه محرّم العين في حقه لقوله تعالى ﴿وحرّم عليكم صيد البرّ ما دمتم حرماً﴾ [المائدة: ٩٦] أضاف التحريم إلى العين فيكون ساقط التقوّم في حقه كالخمر، وهذا هو النهي الذي أراد المصنف بقوله لأنه منهى التعرض[1] وإطلاق اسم النهي

بذلك. أو كان أوحى الله إليه أن يرخص فيما يستثنيه العباس. فإن قيل: على هذا التقرير كان قوله لا يختلي خلاها عاماً مخصوصاً بمقارن فليخص الرعي بالقياس عليه. قلت: الاستثناء ليس بتخصيص، ولئن سلمناه كان الإذخر مخصوصاً بالضرورة، وقد ذكرنا أن لا ضرورة في الرعي. وقوله **(وبخلاف الكمأة)** معطوف على قوله بخلاف الإذخر: يعني أنها ليست بداخلة في المحرمات لأنها ليست من جملة نبات الأرض بل هي مودعة فيها. قال **(وكل شيء فعله القارن مما ذكرنا أن فيه على المفرد دماً فعليه دمان)** كل ما على المفرد فيه دم مما تقدم من الجنايات فعلى القارن فيه دمان **(دم لحجته ودم لعمرته. وقال الشافعي رحمه الله: دم واحد بناء على أن القارن عنده محرم بإحرام واحد وعندنا بإحرامين وقد مر ذلك من قبل)** فإن قيل: إحرام الحج أقوى لكونه فرضاً دون العمرة، وإذا اجتمع أمران في إيجاب حكم واحد وأحدهما أقوى من الآخر فإن الحكم يضاف إليه ويجعل الأضعف كالمعدوم، كما ذكرتم في المحرم إذا قتل صيد الحرم فإنه لا يجب عليه إلا جزاء واحد لأن حرمة الإحرام أقوى. فالجواب أن ذلك الأصل صحيح ولكن ليس إحرام الحج أقوى من إحرام العمرة فإن إحرام العمرة على انفراده يحرّم على المحرم بها جميع ما يحرّم إحرام الحج فكانا متساويين فلا يستتبع أحدهما الآخر فإن قيل: فعلى هذا يجب أن يختص وجوب الدمين على القارن بما إذا كان قبل الوقوف بعرفة. فأما بعد الوقوف بها ففي الجماع يجب دمان، وفي سائر المحظورات دم واحد لما أن إحرام العمرة إنما بقي في حق التحلل لا غير. قلت بعد ذلك: وإن كان شيخ الإسلام ذكر مثل ما ذكرت. ووجه البعد أن إحرام العمرة بعد الفراغ من أفعالها لم يبق إلا في حق التحلل خاصة فكان قبل الوقوف وبعده سواء. وقوله **(إلا أن يتجاوز الميقات استثناء من قوله فعليه دمان)** وقوله **(خلافاً لزفر)** يعني أنه يقول عليه دمان لكل إحرام دم كما في سائر المحظورات ولنا **(أن المستحق عليه عند الميقات إحرام واحد)** ألا ترى أنه لو أحرم للعمرة عند الميقات ثم أحرم بالحج بعد ما جاوز الميقات كان جائزاً ولا شيء عليه مع أنه قارن أيضاً **(وبتأخير واجب واحد لا يجب إلا جزاء واحد. وإذا اشترك محرمان في قتل صيد)** واحد **(فعلى كل واحد منهما جزاء كامل)** وقال الشافعي

أقول: استثناء منقطع، لأن ذلك ليس مما ذكره بل يذكره **(قال المصنف: وإذا اشترك حلالان في قتل صيد الحرم فعليهما جزاء واحد)**.

أقول: فإن **قيل**: ما الفرق بين هذه المسئلة وما إذا أخرج جماعة من المحرمين صيداً واحداً من الحرم فإنه يجب على كل واحد منهم جزاء كامل.

---

(١) ذكر صاحب الهداية قبل ثمانية ورقات لفظ: ولأن المحرم ممنوع عن التعرض اهـ أي للصيد وهذا ما أراده ابن الهمام.

للصيد الآمن وبيعه بعد ما قتله بيع ميتة **(ومن أخرج ظبية من الحرم فولدت أولاد فماتت هي وأولادها فعليه جزاؤهن)** لأن الصيد بعد الإخراج من الحرم بقي مستحقاً للأمن شرعاً ولهذا وجب ردّه إلى مأمنه، وهذه صفة شرعية فتسري إلى

على التحريم إطلاق اسم السبب على المسبب، وأنت علمت أن إضافة التحريم إلى العين تفيد منع سائر الانتفاعات والكل مندرج في مطلق التعرض. وحاصله إخراج العين عن المحلية لسائر التصرفات فيكون تعليق تصرف ما بها عبثاً فيكون قبيحاً لعينه فيبطل، وما ذكر من أنه إذا هلك بعد البيع في يد المشتري فعليهما جزاءان لأنهما جنيا عليه صحيح إذا كان المتبايعان محرمين، فإن كان البائع حلالا خص المشتري وقوله ويضمن[1][2] أيضاً المشتري للبائع لفساد البيع، قال: وعلى هذا إذا وهب محرم صيداً من محرم فهلك عنده يجب عليه جزاءان ضمانه لصاحبه لفساد الهبة وجزاء آخر حقاً لله تعالى محله ما إذا كان البائع والواهب حلالين. أما البيع فظاهر كذمي باع خمراً من مسلم فهلكت عنده يضمنها له، فإن قامت بينه على أنه أخذ هذا الصيد محرماً فباعه يجب أن لا يضمن له لأنه لم يملكه بهذا الأخذ فلا يجب الضمان، بخلاف ما إذا أخذه حلالا ثم أحرم فباعه. وأما الهبة فبعد أن يكون الواهب مالكاً بالطريق الذي ذكرنا فيه نظر. ولو تبايعا صيداً في الحل ثم أحرما أو أحدهما ثم وجد المشتري به عيباً رجع بالنقصان وليس له الرد، وقد قدمنا أنه إذا أصاب المحرم صيوداً كثيرة على قصد التحلل والرفض للإحرام فعليه جزاء واحد لتناوله انقطاع الإحرام وإن أخطأ، وإن لم يكن على وجه التحلل ورفض الإحرام فعليه لكل جزاء وعلى هذا سائر محظورات الإحرام **(قوله ومن أخرج ظبية من الحرم)** وهو حلال أو محرم **(قوله وهذه)** أي كونها مستحقة الأمن

رحمه الله: عليهما جزاء واحد لأن من أصله أن الاعتبار للمحل، وعن هذا قال الدال الذي لم يتصل فعله بالمحل لا يلزمه شيء، والمحل ههنا واحد فلا يلزمه إلا جزاء واحد، وقاس بصيد الحرم وحقوق العباد، ولنا أن كل واحد منهما بالشركة يصير جانياً جناية تفوق الدلالة أما أنه يصير جانياً فلأن الفعل الذي لا يقبل التجزئة إذا صدر من فاعلين يضاف إلى كل واحد منهما كملا كما في القصاص وكفارة القتل، وأما أنه جناية تفوق الدلالة فلاتصاله بالمحل دونها، وإذا كان كل واحد منهما جانياً تلك الجناية كانت الجناية متعددة وتعدّدها يوجب تعدّد الجزاء لا محالة. وقوله **(وإذا اشترك حلالان في قتل صيد الحرم)** وهو عكس المسئلة المتقدمة ظاهر مما تقدم غير مرة **(وإذا باع المحرم الصيد أو ابتاعه فالبيع باطل)** قال المصنف **(لأن بيعه حياً تعرّض للصيد الآمن)** والتعرض للصيد الآمن بالبيع باطل لخروجه عن محلية البيع بتحريم الشرع كخروجه عن محلية الذبح لذلك والبيع المضاف إلى غير محله باطل **(وبيعه بعد ما قتله بيع ميتة)** وبيع الميتة باطل لعدم المحل. وقوله **(ومن أخرج ظبية من الحرم)** حلالا كان أو محرما **(فولدت أولاداً فماتت هي وأولادها فعليه جزاؤهن لأن الصيد بعد الإخراج من الحرم بقي مستحقاً للأمن شرعاً)** يعني أن الصيد بعد الإخراج من الحرم متصف بصفة شرعية وهي بقاء استحقاقه للأمن شرعاً، وكل ما اتصف بصفة شرعية صفته تلك

قلنا: إن ذلك جناية على الإحرام كما مر **(قال المصنف: ومن أخرج ظبية من الحرم)** أقول: وفي كتاب الغصب تفصيل متعلق بهذه المسئلة. **(قوله وكل ما اتصف بصفة شرعية صفته تلك تسري إلى الأولاد)** أقول: قوله صفته تلك مبتدأ، وقوله تسري إلى الأولاد خبره، والضمير في قوله صفته راجع إلى «ما» في قوله وكل ما **(قوله ونوقض بولد المغصوبة فإنها الخ)** أقول: الضمير في قوله فإنها راجع إلى المغصوبة.

(قوله وهذه صفة شرعية ولم تسر إلى ولدها) أقول: لا نسلم ذلك فإن ولدها واجب الرد أيضاً، ولهذا لو منع بعد طلب المالك ضمن، وكذا إذا تعدى فيه، والتفصيل في كتاب الغصب **(قوله فإن زوائد الغصب غير مضمونة)** أقول: لا يدل على عدم السراية **(قوله لأنها ليست بصفة شرعية)** أقول: أنت خبير بأنه إنما يمنع سريان المغصوبية لا سريان وجوب الرد، ولا يمكن أن يقال: خلاصة الجواب منع وجوب كل صفة شرعية مستنداً لجواز أن يمنع منه مانع فيئول ما ذكرتم إلى الكلام على السند لما لا يخفى على المتأمل **(قوله ولأن تصورها لا يتحقق الخ)** أقول: عدم تصور المغصوبية لا يستلزم عدم تصور وجوب الرد إلى المالك وفيه الكلام، ثم اعلم أن قوله ولأن تصورها معطوف على قوله لأنها ليست بصفة شرعية.

---

(١) **(قول صاحب الفتح وقوله ويضمن)** لم يتضح من كلامه مرجع الضمير، وكذا في قوله قال، ولعل في العبارة سقطاً فليحرر اهـ من خط العلامة البحراوي حفظه الله كتبه مصححه.

(٢) تقدم في ص ٦٤ كلام بنحو هذا الكلام ارجع إليه وفي العبارة غموض ههنا.

الولد، (فإن أدى جزاءها ثم ولدت عليه جزاء الولد) لأن بعد أداء الجزاء لم تبق آمنة لأن وصول الخلف كوصول الأصل، والله أعلم.

بالرد إلى المأمن (صفة شرعية) فالتأنيث هو باعتبار الخبر مثل قولك زيد هي هدية إليك، ولا يصح على اعتبار اكتساب الكون التأنيث من المضاف إليه لأنه هنا مما لا يصح حذفه وإقامة المضاف إليه مقامه لفساد المعنى لأنه ضمير الظبية، ولا يصح الظبية صفة شرعية، بخلاف نحو شرقت صدر القناة من الدم، والحاصل أن صفة استحقاق الأمن صفة شرعية كالرق والحرية فتسري إلى الولد عند حدوثه كسائر الصفات الشرعية فيصير خطاب رد الولد مستمراً، وإذا تعلق خطاب الرد كان الإمساك تعرضاً له ممنوعاً، فإذا اتصل الموت به ثبت الضمان، بخلاف ولد المغصوب لأن سبب الضمان الغصب وهو إزالة اليد ولم توجد في حق الولد، حتى لو منع الولد بعد طلب المالك حتى مات ضمنه أيضاً. قالوا: وهذا إذا لم يؤدّ ضمان الأم قبل الولادة، فإن كان فعل لا يضمن الولد لأن الولد حينئذ لا يسري إليه استحقاق الأمن بالرد إلى المأمن لانتفاء هذه الصفة عن الأم قبل وجوده، حتى لو ذبح الأم والأولاد حل لأنه صيد الحل، ولكنه يكره ذكره في الغاية، وكل زيادة في هذا الصيد كالسمن والشعر فضمانه عند موته على التفصيل المذكور، والذي يقتضيه النظر أن التكفير: أعني أداء الجزاء إن كان حال القدرة على إعادة أمنها بالرد إلى المأمن لا يقع بذلك كفارة ولا يحل بعده التعرض لها، بل حرمة التعرض لها قائمة وإن كان حال العجز عنه بأن هربت في الحل عند ما أخرجها إليه خرج به عن عهدتها فلا يضمن ما يحدث بعد التكفير من أولادها إذا متن، وله أن يصطادها، وهذا لأن المتوجه قبل العجز عن تأمينها إنما هو خطاب الرد إلى المأمن ولا يزال متوجهاً ما كان قادراً لأن سقوط الأمن إنما هو بفعل المأمور به ما لم يعجز ولم يوجد، فإذا عجز توجه خطاب الجزاء، وقد صرح هو بأن الأخذ ليس سبباً للضمان بل القتل بالنص، فالتكفير قبله واقع قبل السبب فلا يقع إلا نفلاً، فإذا ماتت بعد هذا الجزاء لزمه الجزاء لأنه الآن تعلق به خطاب الجزاء، هذا الذي أدين به، وأقول: يكره اصطيادها إذا أدى الجزاء بعد الهرب ثم ظفر بها لشبهة كون دوام العجز شرط إجزاء الكفارة إلا إذا اصطادها ليردها إلى الحرم.

(فروع) غصب حلال صيدَ حلالٍ ثم أحرم الغاصب والصيد في يده لزمه إرساله وضمان قيمته للمغصوب منه، فلو لم يفعل بل دفعه للمغصوب منه حتى برأ من الضمان له كان عليه الجزاء وقد أساء. وهذا لغز يقال غاصب يجب عليه عدم الردّ بل إذا فعل يجب به الضمان، فلو أحرم المغصوب منه ثم دفعه إليه فعلى كل واحد منهما الجزاء إلا إن عطب قبل وصوله إلى يده. ولو كان المغصوب منه اصطاده وهو حلال وأدخله الحرم يضمن الغاصب له على قول أبي حنيفة خلافاً لهما، ويلزم الجزاء برمي الحلال من الحرم صيداً في الحل كما يلزم في عكسه لقوله تعالى ﴿**لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم**﴾ [المائدة: ٩٥] يقال: أحرم إذا دخل في أرض الحرم كأشأم إذا دخل في أرض الشأم كما يقال أحرم إذا دخل في حرمة الشيء فبعمومه يفيده، وكذا إرسال الكلب. وقدمنا في أول فصل الجزاء أن الحلال إذا رمى صيداً في الحل فأصابه في الحرم بأن هرب إلى الحرم فأصابه السهم فيه أن عليه الجزاء، والذي صرح به في المبسوط أنه لا يلزمه جزاء ولكن لا يحل تناوله لأنه في الرمي غير مرتكب للنهي. قال: وهذه المسألة هي المستثناة من أصل أبي حنيفة، فإن عنده المعتبر حالة الرمي إلا في هذه المسألة خاصة فإنه اعتبر في التناول حالة الإصابة احتياطاً لأن الحل بالذكاة يحصل، وإنما يكون ذلك عند الإصابة، فإذا كان عندها الصيد صيد الحرم لم يحل، وعلى هذا إرسال الكلب، والله أعلم.

تسرى إلى الأولاد. أما اتصافه ببقاء الاستحقاق للأمن شرعاً فلأن الرد إلى مأمنه واجب. وأما أن كل ما اتصف بتلك الصفة صفته تلك تسري إلى الأولاد فكما في الحرية والرق والكتابة وغيرها، ونوقض بولد المغصوبة فإنها واجبة الرد إلى مالكها، وهذه صفة شرعية ولم تسر إلى ولدها، فإن زوائد المغصوب غير مضمونة، والجواب أن الصفة الشرعية تسري إلى الأولاد إذا لم يكن مانع، وصفة المغصوبية تمنع عن ذلك لأنها ليست بصفة شرعية، ولأن تصورها لا يتحقق في الأولاد لأن الغصب إزالة اليد المحقة، وهي في الأولاد لا تتحقق لعدم ثبوت يد عليها تزال بالغصب، والله أعلم.

باب مجاوزة الوقت بغير إحرام

(وإذا أتى الكوفي بستان بني عامر فأحرم بعمرة، فإن رجع إلى ذات عرق ولبى بطل عنه دم الوقت، وإن رجع إليه ولم يلبّ حتى دخل مكة وطاف لعمرته فعليه دم) وهذا عند أبي حنيفة، وقالا: إن رجع إليه محرماً فليس عليه شيء لبى

باب مجاوزة الوقت بغير إحرام

فصله عن الجنايات وأخره، لأن المتبادر من اسم الجنايات في كتاب الحج ما يقع جناية على الإحرام وهي ما تكون مسبوقة به، وهذه الجناية قبله ولا تبادر أيضاً. ثم تحقيق ما تقع عليه هذه الجناية أمران: البيت، والإحرام لا الميقات، فإنه لم يجب الإحرام منه إلا لتعظيم غيره. فالحاصل أنه أوجب تعظيم البيت بالإحرام من المكان الذي عينه، فإذا لم يحرم منه كان مخلاً بتعظيمه على الوجه الذي أوجبه فيكون جناية على البيت ونقصا في الإحرام، لأنه لما وجب عليه أن ينشئه من المكان الأقصى فلم يفعل فقد أوجده ناقصاً **(قوله فإن رجع إلى ذات عرق)** ليس بقيد بل بناء على الظاهر من أنه إذا تدارك بالرجوع فإنما يرجع إلى ميقاته الذي جاوزه، وإلا فظاهر الرواية أنه لا فرق بين أن يرجع إلى ميقاته أو إلى ميقات آخر من مواقيت الآفاقيين. وعن أبي يوسف: إن كان الذي رجع إليه محاذياً لميقاته أو أبعد منه فكميقاته، وإلا لم يسقط الدم بالرجوع إليه، والصحيح ظاهر الرواية لما قدمناه أن كلا من المواقيت ميقات لأهله ولغير أهله بالنص مطلقاً بلا اعتبار المحاذاة والحاصل أن الآفاقي إذا وصل إلى ميقات من مواقيت الآفاقيين فإما أن يكون بعد ميقات آخر في طريقه أو لا، فإن كان جاز له مجاوزته إلى الميقات الأخير، وإن لم يكن وجب عليه الإحرام منه كالميقات الأخير، فإن لم يحرم حتى جاوزه، فإن عاد قبل استلام الحجر إلى الميقات فلبى عنده سقط عنه دم المجاوزة اتفاقاً، وإن لم يلبّ لا يسقط عند أبي حنيفة، وعندهما يسقط وإن لم يلبّ، وعند زفر لا يسقط وإن لبى فيه **(قوله بخلاف الإفاضة فإن لم يتدارك المتروك)** لأن الواجب عليه إذا وقف نهاراً إما الكون بها وقت الغروب أو مدّه إلى الغروب على حسب اختلافهم على ما قدمناه. وبالعود بعد الغروب لم يتدارك واحداً منهما، أما ما نحن فيه فالواجب التعظيم بالكون محرماً في الميقات ليقطع المسافة التي بينه وبين مكة متصفاً بصفة الإحرام، وهذا حاصل بالرجوع محرماً إليه. وعلى هذا الوجه لا تجب التلبية فيه، إلا أن أبا حنيفة ألزم لسقوط الدم التلبية تحصيلاً للصورة بالقدر الممكن، وفي صورة إنشاء الإحرام لا بد من التلبية أو ما يقوم مقامها، وكذا إذا أراد أن يجبره، بخلاف ما إذا رجع

باب مجاوزة الوقت بغير إحرام

قال صاحب النهاية رحمه الله: لما ذكر باب الجنايات وأنواعها أعقبه ذكر باب مجاوزة الوقت بغير إحرام لأن هذا من الجنايات أيضاً، إلا أن هذا قبل الإحرام، وما ذكره من باب الجنايات وما يتبعه بعد الإحرام، ومطلق ذكر جناية المحرم يتناول ما بعد الإحرام فكان كاملاً في استحقاق اسم الجناية فلذلك قدمه على هذا الباب. فإن قيل: كان الواجب أن لا يجب على من جاوز الميقات بغير إحرام شيء لأن المحرّم للأشياء الموجبة للكفارة هو الإحرام والإحرام غير موجود في ذلك الوقت. فالجواب أن من جاوز الميقات بغير إحرام ارتكب المنهي عنه وتمكن به في حجة نقصان، ونقصانه يجبر بالدم إلا إذا تدارك ذلك في أوانه بالرجوع إلى الميقات ملبياً قبل أن يطوف **(وإذا أتى الكوفي بستان بني عامر فأحرم بعمرة، فإن رجع إلى ذات عرق ولبى بطل عنه دم الوقت)** وتخصيصه بذات عرق بناء على ظاهر حال الكوفي وإلا فالرجوع إليه وإلى غيره من المواقيت سواء في ظاهر الرواية. وعن أبي

باب مجاوزة الوقت بغير إحرام

أقول: استعمل الوقت بمعنى مكان الإحرام مجاز.

أو لم يلب. وقال زفر: لا يسقط لبى أو لم يلبّ لأن جنايته لم ترتفع بالعود وصار كما إذا أفاض من عرفات ثم عاد إليه بعد الغروب. ولنا أنه تدارك المتروك في أوانه وذلك قبل الشروع في الأفعال فيسقط الدم، بخلاف الإفاضة لأنه لم يتدارك المتروك على ما مر، غير أن التدارك عندهما بعوده محرماً لأنه أظهر حق الميقات كما إذا مر به محرماً ساكناً. وعنده رحمه الله بعوده محرماً ملبياً لأن العزيمة في الإحرام من دويرة أهله، فإذا ترخص بالتأخير إلى الميقات وجب

محرماً حتى جاوز الميقات فلبى ثم رجع ومر به ولم يلبّ يجوز لأنه فوق الواجب عليه في تعظيم البيت **(قوله ولو عاد بعد ما ابتدأ بالطواف)** ولو شوطا **(لا يسقط بالاتفاق)** لأن السقوط بالرجوع باعتبار مبتدإ الإحرام عند الميقات، وهذا الاعتبار بعد الشروع في الأفعال يستلزم اعتبار بطلان ما وجد منه الطواف، ولا سبيل إليه بعد وقوعه معتداً به فكان اعتباراً ملزوما للفاسد وملزوم الفاسد فاسد، وكذا إذا لم يعد حتى شرع في الوقوف بعرفة من غير أن يطوف لما ذكرناه بعينه **(قوله وهذا إذا أراد الحج أو العمرة)** يوهم ظاهره أن ما ذكرنا من أنه إذا جاوز غير محرم وجب الدم إلا أن يتلافاه محله ما إذا كان الكوفي قاصداً للنسك، فإن لم يقصده بل قصد التجارة أو السياحة لا شيء عليه بعد الإحرام وليس كذلك، بل يجب أن يحمل على أنه إنما ذكره بناء على أن الغالب في قاصدي مكة من الآفاقيين قصد النسك، فالمراد بقوله إذا أراد الحج أو العمرة: إذا أراد مكة، وذلك أنه إنما يريد بيان أن ما ذكره من لزوم الإحرام من الميقات إنما هو على من قصد مكة، أما من قصد مكاناً آخر من الحلّ داخل الميقات فلا يجب عليه الإحرام منه لتعظيم مكة لأن الإحرام منه لتعظيم مكة لا لتعظيم ذلك المكان ولا نفس الميقات، ولذا قابل قوله وهذا إذا أراد الحج بقوله فإن دخل البستان لحاجة الخ، ثم موجب هذا الحمل أن جميع الكتب ناطقة بلزوم الإحرام على من قصد مكة سواء قصد النسك أو لا، ويطول تفصيل المنقولات في ذلك، وقد صرح به المصنف في فصل المواقيت حيث قال ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة فعليه أن يحرم سواء قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا يجاوز أحد الميقات إلاّ محرماً» ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فيستوي فيه التاجر والمعتمر وغيرهما، ولا أصرح من هذا شيء بل ينبغي أن يعلم قصد الحرم في كونه موجباً للإحرام كقصد مكة **(قوله فإن دخل البستان الخ)** اعلم أن عند أبي يوسف أنه إنما يجوز له المجاوزة بغير إحرام إذا كان على قصد أن يقيم بالبستان خمسة عشر يوماً، وإلا لم يجز بغير إحرام لأنه يبقى على حكم السفر الأول ولذا يقصر الصلاة، والأول أوجه للمتأمل **(قوله ومن دخل مكة بغير إحرام ثم خرج من عامه)** حاصل الأحكام الكائنة هنا أربعة: أحدها أنه لا يجوز للآفاقي دخول مكة بغير إحرام. ثانيها أن من دخلها بلا إحرام يجب عليه إما حجة أو عمرة. قال في البدائع، فإن أقام بمكة حتى تحولت السنة ثم أحرم يريد

يوسف أنه قال: ينظر إن عاد إلى ميقات، وذلك الميقات يحاذي الميقات الأول أو أبعد إلى الحرم سقط عنه الدم وإلا فلا **(وإن رجع إليه لكن لم يلبّ حتى دخل مكة وطاف لعمرته فعليه دم عند أبي حنيفة رحمه الله، وقالا: إن رجع محرماً فلا شيء عليه لبى أو لم يلبّ. وقال زفر رحمه الله: لا يسقط لبى أو لم يلب لأن جنايته لم ترتفع بالعود)** لأن حق الميقات إنشاء الإحرام، والراجع إليه ليس بمنشىء **(وصار كما إذا أفاض من عرفات ثم عاد إليه بعد الغروب، ولنا أنه تدارك المتروك في وقته وذلك قبل الشروع في الأفعال)** وتدارك المتروك في أوانه يسقط الكفارة **(بخلاف الإفاضة لأنه لم يتدارك المتروك)** لأن المتروك هناك استدامة الوقوف إلى غروب الشمس، وبالعود لم يحصل ذلك على ما مر، وبهذا الكلام تم الحجة على زفر وبقي الكلام بينهم في أن التدارك هل يحصل بمجرد العود أو مع التلبية **(عندهما بعوده محرماً لأنه أظهر حق الميقات)** وهو المرور به محرماً فإنه إذا أحرم من دويرة أهله ومر به ساكتاً صح **(وعنده بعوده محرماً ملبياً لأن العزيمة أن يحرم من دويرة إهله)** فإذا أحرم منها صارت موضع إحرامه فتشترط التلبية هناك، فإذا لبى ثمة ثم سكت عند المرور بالميقات لا شيء عليه، وليس الكلام فيه وإنما الكلام فيما إذا ترخص بالتأخير إلى الميقات فإنه يجب قضاء حقه بإنشاء التلبية والإحرام، فإذا ترك ذلك بالمجاوزة حتى أحرم وراء الميقات ثم عاد، فإن لبى فقد أتى بجميع ما هو المستحق عليه فيسقط عنه الدم، وإن لم يلب فلم يأت بجميع ما استحق عليه، والخلاف في إحرام الحج بعد

(قوله بناء على ظاهر حال الكوفي) أقول: من أنه إذا تدارك بالرجوع فإنه يرجع إلى ميقاته الذي جاوزه.

عليه قضاء حقه بإنشاء التلبية فكان التلافي بعوده ملبياً، وعلى هذا الخلاف إذا أحرم بحجة بعد المجاوزة مكان العمرة في جميع ما ذكرنا، ولو عاد بعد ما ابتدأ بالطواف واستلم الحجر لا يسقط عنه الدم بالاتفاق، ولو عاد إليه قبل الإحرام يسقط بالاتفاق (وهذا) الذي ذكرنا (**إذا كان يريد الحج أو العمرة، فإن دخل البستان لحاجة فله أن يدخل مكة بغير إحرام ووقته البستان وهو وصاحب المنزل سواء**) لأن البستان غير واجب التعظيم فلا يلزمه الإحرام بقصده، وإذا دخله التحق بأهله، وللبستاني أن يدخل مكة بغير إحرام للحاجة فكذلك له والمراد بقوله ووقته البستان جميع الحل الذي بينه وبين الحرم وقد مر من قبل، فكذا وقت الداخل الملحق به (**فإن أحرم من الحل ووقفا بعرفة لم يكن عليهما شيء**) يريد به البستاني والداخل فيه لأنهما أحرما من ميقاتهما (**ومن دخل مكة بغير إحرام ثم خرج من عامه ذلك إلى الوقت وأحرم بحجة عليه أجزأه**) ذلك (**من دخوله مكة بغير إحرام**) وقال زفر رحمه الله: لا يجزيه، وهو القياس اعتبارا بما لزمه بسبب

قضاء ما وجب عليه بدخول مكة بغير إحرام أجزأه فى ذلك ميقات أهل مكة في الحج بالحرم وفي العمرة بالحل، لأنه لما أقام بمكة صار في حكم أهلها فيجزيه إحرامه من ميقاتهم اهـ. وتعليله يقتضي أن لا حاجة إلى تقييده بتحويل السنة. ثالثها أنه إذا خرج من عامه ذلك إلى الميقات وحج حجة الإسلام سقط ما وجب عليه بدخول مكة بلا إحرام. رابعها أنه إذا خرج بعد مضي تلك السنة لا يسقط، وقول المصنف بحجة عليه أعم من كونها منذورة أو حجة الإسلام، وكذا إذا أحرم بعمرة منذورة وقوله أجزأه من دخول مكة بغير إحرام: يعني من آخر دخول دخله بغير إحرام، فإنه لو دخلها مراراً بغير إحرام وجب عليه لكل مرة حجة أو عمرة، فإذا خرج فأحرم بنسك أجزأه عن دخوله الأخير لا عما قبله، ذكره في شرح الطحاوي قال: لأن الواجب قبل الأخير صار ديناً في ذمته فلا يسقط إلا بالتعيين بالنية. وفي المبسوط: إذا دخل مكة بلا إحرام فوجب عليه حجة أو عمرة فأهلّ به بعد سنة من وقت غير وقته هو أقرب منه، قال: يجزيه ذلك ولا شيء عليه، لأنه في السنة الأولى لو أهلّ منه أجزأه عما يلزمه من دخولها (**قوله اعتباراً بما لزمه بالنذر**) أي اعتبار لما لزمه بالدخول بغير إحرام بما لزمه بالنذر، وفي المنذور لا يخرجه عن عهدته إلا أن ينويه عنه، فكذا ما بالدخول (ولنا) وهو وجه الاستحسان (**أنه تلافى المتروك في وقته الخ**) معنى هذا الكلام أن الواجب عليه أن يكون محرماً عند قصد دخول مكة من الميقات تعظيماً للبقعة لا لذات دخول مكة من حيث هو دخولها، فإذا لم يفعل ودخل هو بلا إحرام وجب عليه قضاء حقها الذي لم يفعله، وذلك بأن يدخلها على ذلك الوجه الذي فوّته، فإذا خرج إلى

المجاوزة كالخلاف في إحرام العمرة في جميع ما ذكرنا، وقوله (**ولو عاد بعد ما ابتدأ الطواف**) متصل بقوله وإن رجع إليه ولم يلب حتى دخل مكة وطاف لعمرته. وحاصله أن مسئلة العود على ثلاثة أوجه: في وجه لا يسقط بالعود بالاتفاق. وفي وجه يسقط به بالاتفاق، وفي وجه على الاختلاف الذي ذكرناه. وبيانه أن من دخل مكة يريد الحج أو العمرة لا يجوز له أن يتجاوز الميقات بغير إحرام، فإن جاوز فإما أن يعود إليه أو لا، فإن لم يعد وجب عليه الدم، وإن عاد فإما أن يعود قبل الإحرام أو بعده، فإن عاد قبله سقط الدم بالاتفاق لأنه أنشأ التلبية الواجبة عند ابتداء الإحرام، وإن عاد بعده فإما أن يعود بعد ما ابتدأ الطواف واستلم الحجر أو قبله، فإن عاد بعده لا يسقط الدم بالاتفاق لأنه لما طاف واستلم الحجر وقع شوطاً معتداً به، وذلك ينافي إسقاط الدم عنه لأن الإسقاط إنما هو باعتبار أنه مبتدىء من الميقات تقديراً وبعد ما وقع منه شوط معتدّ به لا يتصور كونه مبتدئاً، وظهر لك مما ذكرنا أن قوله واستلم الحجر لبيان أن المعتبر في ذلك الشوط وإن عاد قبله فعلى الاختلاف المذكور.

وقوله (**فإن دخل البستان**) ظاهر. وقوله (**التحق بأهله**) يعني سواء نوى مدة الإقامة أو لم ينو في ظاهر الرواية، وعن أبي يوسف أنه شرط نية الإقامة خمسة عشر يوماً. وقوله (**وقد مر من قبل**) أراد به ما ذكره في فصل المواقيت بقوله ومن كان داخل الميقات فوقته الحل معناه جميع الحل الذي بين المواقيت وبين الحرم. وقوله (**ومن دخل مكة بغير إحرام**) معناه من دخل مكة بغير إحرام فلزمه حجة أو عمرة (**ثم خرج من عامه ذلك**) وحج حجة الإسلام أو حجة أو عمرة فإنها تنوب عما وجب عليه بدخوله مكة

(**قوله وظهر لك مما ذكرنا أن قوله واستلم الحجر لبيان أن المعتبر في ذلك الشوط**) أقول: فيه بحث، إذ الاستلام يكون أيضاً قبل الابتداء بالطواف فلا دلالة للواو على الترتيب. نعم لو كانت العبارة فاستلم لكان لما ذكره وجه.

النذر، وصار كما إذا تحولت السنة، ولنا أنه تلافى المتروك في وقته لأن الواجب عليه تعظيم هذه البقعة بالإحرام، كما إذا أتاه محرماً بحجة الإسلام في الابتداء، بخلاف ما إذا تحولت السنة لأنه صار ديناً في ذمته فلا يتأدى إلا بإحرام مقصود كما في الاعتكاف المنذور فإنه يتأدى بصوم رمضان من هذه السنة دون العام الثاني **(ومن جاوز الوقت فأحرم بعمرة وأفسدها مضى فيها وقضاها)** لأن الإحرام يقع لازماً فصار كما إذا أفسد الحج **(وليس عليه دم لترك الوقت)** وعلى

الميقات فأحرم بحجة عليه وقدم مكة فقد فعل ما تركه، وذلك لأن وجوب أحد النسكين فيما إذا دخلها بلا إحرام ليس إلا لوجوب الإحرام، إلا أنه لما كان الإحرام لا يتحقق إلا بأحدهما قلنا وجب عليه أحدهما، فإذا خرج إلى الميقات فأحرم بما عليه فقد فعل ما كان واجباً عليه بالدخول وهو الإحرام في ضمن ما وجب عليه بسبب آخر، وصار كما إذا أتاها محرماً ابتداء بما عليه من حجة الإسلام من الميقات لم يلزمه شيء آخر لحصول المقصود في ضمن ما عليه، بخلاف ما إذا تحولت السنة، فإنه لما لم يقض حقها في تلك صار بتفويته ديناً عليه فصار تفويتاً مقصوداً محتاجاً إلى النية، كما إذا نذر أن يعتكف هذا الرمضان فاعتكف فيه جاز، وإن لم يعتكفه لا يجوز أن يعتكفه في رمضان الآتي لأنه لما فاته المنذور المعين تقرر اعتكافه في الذمة ديناً فلا يتأدى إلا بصوم مقصود لعود شرطه: أعني الصوم إلى الكمال الأصلي فلا يتأدى في ضمن صوم آخر. ولقائل أن يقول: لا فرق بين سنة المجاوزة وسنة أخرى، فإن مقتضى الدليل إذا دخلهابلا إحرام ليس إلا وجوب الإحرام بأحد النسكين فقط، ففي أي وقت فعل ذلك يقع أداء لأن الدليل لم يوجب ذلك في سنة معينة ليصير بفواتها ديناً يقضى. فمهما أحرم من الميقات بنسك عليه تأدى هذا الواجب في ضمنه، وعلى هذا إذا تكرر الدخول بلا إحرام منه ينبغي أن لا يحتاج إلى التعيين وإن كانت أسباباً متعددة الأشخاص دون النوع، كما قلنا فيمن عليه صوم يومين من رمضان فصام ينوي مجرد قضاء ما عليه ولم يعين الأول ولا غيره جاز، وكذا لو كانا من رمضانين على الأصح، فكذا نقول إذا رجع مراراً فأحرم كل مرة بنسك حتى أتى على عدد دخلاته خرج عن عهدة ما عليه **(قوله وليس عليه دم لترك الوقت)** لأن المراد بقوله وقضاها كون القضاء بإحرام من الميقات، وهذا نظير الاختلاف فيمن جاوز الميقات بلا إحرام ثم أحرم بالحج ومضى ففاته فتحلل بعمرة وقضاه من الميقات أو جاوز فأحرم بالحج فأفسده وقضاه من الميقات لا دم عليه **(قوله وهو يعتبر المجاوزة هذه بغيرها من المحظورات)** كالتطيب والحلق، إذ لو تطيب أو حلق في إحرام نسك ثم أفسده وقضاه واجتنب المحظورات في القضاء لا يسقط عنه الدم فكذا هذا **(ولنا أنه**

بغير إحرام وقال زفر: لا يجزئه وهوالقياس اعتباراً بما لزمه بسبب النذر) فإنه إذا كان عليه حجة وجبت بالنذر وحج حجة الإسلام فإنه لا يسقط بها المنذورة كذلك ههنا، والجامع أن كل واحدة منهما واجبة بسبب غير سبب الأخرى، فإن ما وجب عليه بالدخول بمنزلة ما يجب عليه بالنذر في أن الشروع ملزم كالنذر، فكما لا تتأدى المنذورة بحجة الإسلام فكذا المشروع فيها (وصار) ذلك **(كما إذا تحولت السنة)** ثم حج حجة الإسلام فإنه لا يقوم مقام ما لزمه بدخوله مكة بلا خلاف **(ولنا)** وهو وجه الاستحسان **(أنه تلافى المتروك في وقته)** وهو السنة التي دخل فيها مكة **(لأن الواجب عليه تعظم هذه البقعة بالإحرام)** لا غير على أي وجه كان وقد حصل ذلك **(كما إذا أتاه محرماً بحجة الإسلام في الابتداء)** فإنه يجزئه عن حجة الإسلام التي نوى وعما لزمه بدخوله مكة **(بخلاف ما إذا تحوّلت السنة لأنه صار ديناً في ذمته)** بمضي وقت الحج **(فلا يتأدى إلا بإحرام مقصود كما في الاعتكاف المنذور فإنه يتأدى بصوم رمضان من سنة نذر فيها دون العام الثاني)** فإن قيل: سلمنا أن الحجة بتحول السنة تصير ديناً، ولكن لا نسلم أن العمرة تصير ديناً لعدم توقتها بوقت معين، فينبغي أن تسقط العمرة الواجبة بدخوله مكة بغير إحرام بالعمرة المنذورة في السنة الثانية كما تسقط بها في السنة الأولى. أجيب بأن تأخير العمرة إلى أيام النحر والتشريق مكروه، فإذا أخرها إلى وقت مكروه صار كالمفوّت لها فصارت ديناً. قال **(ومن جاوز الميقات)** بغير إحرام، ذكر في هذه المسئلة ثلاثة أحكام: المضي فيها، وقضاؤها بإحرام من الميقات، وسقوط الدم. أما المضي فلأن الإحرام عقد لازم لا يخرج المرء عنه بعد الشروع فيه إلا بأداء الأفعال. وأما القضاء فلأنه التزم الأداء على وجه الصحة ولم يفعل. وأما سقوط الدم فلأنه إذا قضاها بإحرام من الميقات ينجبر به ما نقص من حق

(قوله بالعمرة المنذورة) أقول: الظاهر أنها زائدة.

قياس قول زفر رحمه الله لا يسقط عنه وهو نظير الاختلاف في فائت الحج إذا جاوز الوقت بغير إحرام وفيمن جاوز الوقت بغير إحرام وأحرم بالحج ثم أفسد حجته، هو يعتبر المجاوزة هذه بغيرها من المحظورات. ولنا أنه يصير قاضياً حق الميقات بالإحرام منه في القضاء، وهو يحكي الفائت ولا ينعدم به غيره من المحظورات فوضح الفرق **(وإذا خرج المكي يريد الحج فأحرم ولم يعد إلى الحرم ووقف بعرفة فعليه شاة)** لأن وقته الحرم وقد جاوزه بغير إحرام، فإن عاد إلى الحرم ولبى أو لم يلبّ فهو على الاختلاف الذي ذكرناه في الآفاق **(والمتمتع إذا فرغ من عمرته ثم خرج من الحرم فأحرم ووقف بعرفة فعليه دم)** لأنه لما دخل مكة وأتى بأفعال العمرة صار بمنزلة المكي، وإحرام المكي من الحرم لما ذكرنا فيلزمه الدم بتأخيره عنه **(فإن رجع إلى الحرم فأهلّ فيه قبل أن يقف بعرفة فلا شيء عليه)** وهو الخلاف الذي تقدم في الآفاق، والله تعالى أعلم.

يصير قاضياً حق الميقات بالإحرام منه في القضاء وهو يحكي الفائت) فينجبر به، وهذا لأن النقص حصل بترك الإحرام من الميقات ويصير قاضياً حقه بالقضاء، بخلاف ما ذكر لأن الكف عن محظور إحرام فيه لا ينعدم به فعل محظور في آخر **(قوله وإذا خرج المكي)** يعني إلى الحل **(يريد الحج)** لأنه لو خرج إلى الحل لحاجة فأحرم منه ووقف بعرفة فلا شيء عليه، كالآفاقي إذا جاوز الميقات قاصداً البستان ثم أحرم منه، هذا وإذا أحرم المكي للعمرة من الحرم فعليه دم إن لم يعد إلى ميقاته على ما عرف **(قوله لأنه لما دخل إلى مكة الخ)** ظاهر مسألة ذكرت في المناسك أن بدخول أرض الحرم يصير له حكم أهل مكة في الميقات، وهي أن من جاوزه بغير إحرام فأحرم بحجة ثم أحرم من الحرم بعمرة لزمه دمان: دم لترك الميقات، ودم لترك ميقات العمرة، لأنه في حق من صار من أهل مكة الحل اهـ. ولم أر تقييد مسألة المتمتع بما إذا خرج على قصد الحج، وينبغي أن يقيد به، وأنه لو خرج لحاجة إلى الحل ثم أحرم بالحج منه لا يجب عليه شيء كالمكي. هذا وفي مجاوزة المرفوق مع مولاه بلا إحرام ثم أذن له مولاه فأحرم من مكة دم يؤخذ به بعد العتق، وإن جاوزه صبي أو كافر فأسلم أو بلغ الصبي فلا شيء عليهما، والله أعلم.

الميقات بالمجاوزة من غير إحرام فسقط عنه الدم كمن سها في صلاته ثم أفسدها فقضاها سقط سجود السهو. وقال زفر: لا يسقط عنه الدم، وهذا الاختلاف نظير الاختلاف فيمن جاوز الميقات بغير إحرام ثم أحرم بالحج وفاته الحج ثم قضاه فإنه يسقط عنه دم الوقت عندنا خلافاً لزفر. ونظير الاختلاف فيمن جاوز الميقات بغير إحرام وأحرم بالحج ثم أفسده بالجماع قبل الوقوف بعرفة ثم قضاه فإن دم الوقت يسقط عنه عندنا خلافاً لزفر، قال: لأن الدم بمجاوزة الميقات صار واجباً عليه فلا يسقط بفوات الحج، كما لو وجب عليه الدم بالتطيب أو ليس المخيط فإنه لا يسقط عنه بفوات الحج **(ولنا أنه يصير قاضياً حق الميقات بالإحرام منه)** أي من الميقات **(في القضاء وهو)** أي القضاء **(يحكي الفائت)** أي يفعل مثل فعل ما فات وهو الإحرام من الميقات ابتداء فينعدم به المعنى الذي لأجله لزمه الدم وهو المجاوزة بغير إحرام بخلاف غيره من المحظورات فإنه لا ينعدم بفوات الحج وقضائه. وقوله **(وإذا خرج المكي من الحرم الخ)** ظاهر.

باب إضافة الإحرام إلى الإحرام

(قال أبو حنيفة رحمه الله: إذا أحرم المكي بعمرة وطاف لها شوطاً ثم أحرم بالحج فإنه يرفض الحج، وعليه لرفضه دم، وعليه حجة وعمرة).

باب إضافة الإحرام إلى الإحرام

(قوله قال أبو حنيفة الخ) حاصل وجوه: ما إذا أحرم المكي بعمرة فأدخل عليها إحرام حجة ثلاثة: إما أن أن يدخله قبل أن يطوف فترتفض عمرته اتفاقاً، ولو فعل هذا آفاقي كان قارناً على ما أسلفناه في باب القران، أو يدخله بعد أن يطوف أكثر الأشواط فترتفض حجته اتفاقاً، ولو فعل هذا آفاقي كان متمتعاً إن كان الطواف في أشهر الحج على ما قدمناه، أو بعد أن طاف الأقل فهي الخلافية عنده يرفض الحج لما يلزم رفض العمرة من إبطال العمل. وعندهما العمرة لأنها أدنى حالاً إذ ليس من جنسها فرض، بخلاف الحج وأقل أعمالاً وهو ظاهر وأيسر قضاء لعدم توقيتها وقلة أعمالها، ولو فعل هذا آفاقي كان قارناً على ما استوفيناه في صدر باب القران، وكل من رفض نسكاً فعليه دم لما روى أبو حنيفة عن عبد الملك بن عمير عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ أمر لرفضها العمرة بدم[1]، ولو مضى المكي عليهما ولم يرفض شيئاً أجزأه لأنه أدى أفعالهما كما التزمهما، غير أنه منهى عنه بقوله تعالى ﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام﴾ [البقرة: ١٩٦] يعني التمتع، وقد قدمنا أن القران داخل في مفهومه، وسماه المصنف نهيا

باب إضافة الإحرام إلى الإحرام

إضافة الإحرام إلى الإحرام في حق المكي ومن بمعناه جناية، وكذلك إضافة إحرام العمرة إلى إحرام الحج في حق الآفاقي، بخلاف إضافة أحرام الحج إلى إحرام العمرة، فباعتبار معنى الجناية ذكرها عقيب الجنايات، وباعتبار عدمه جعله في باب على حدة (قال أبو حنيفة رحمه الله: إذا أحرم المكي بعمرة وطاف لها شوطاً ثم أحرم بالحج فإنه يرفض الحج وعليه لرفضه دم وعليه حجة وعمرة) قيد بالمكي لأن الآفاقي إذا أهلّ بالعمرة أوّلاً وطاف لها شوطاً ثم أهل بالحج مضى فيهما، ولا يرفض الحج لأن بناء أعمال الحج على أعمال العمرة صحيح في حق الآفاقي، إلا أنه لو طاف لها أقل الأشواط كان قارناً، وإن طاف لها الأكثر كان متمتعاً لأن المتمتع من يحرم بالحج بعد عمل العمرة، ولأكثر الطواف حكم الكل، والقارن من يجمع بينهما، وقيد بالعمرة لأن المكي إذا أهل بالحج فطاف له شوطاً ثم أهل بالعمرة فإنه يرفض العمرة لأن إحرامه للحج قد تأكد، وقبل التأكد كان يؤمر برفضها فبعده أولى. وقيد بالشوط: يعني الواحد لأنه إذا طاف لها أربعة أشواط لا خلاف في رفض الحج، وأما في الشوطين والثلاثة فقد صرح فخر الإسلام بوجود الخلاف الذي ذكر إذا طاف لها شوطاً (وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: رفض العمرة أحبّ إلينا وقضاؤها وعليه دم لأنه لا بدّ من رفض أحدهما) بناء على ما تقدم من أن الجمع بين الحج والعمرة في حق المكي غير

باب إضافة الإحرام إلى الإحرام

(قوله فباعتبار معنى الجناية ذكرها عقيب الجنايات وباعتبار عدمه جعله في باب على حدة) أقول: وأيضاً ما يذكر في هذا الباب تضاعف الإحرام، وفي الباب السابق الخلو عنه فكان بينهما أشد المقابلة فذكر عقيبه في باب على حدة، ولعل هذا الوجه أولى.

---

(١) هذا الخبر في مسند أبي حنيفة ص٨٦ عن الهيثم عن رجل عن عائشة وهو مكرر في المسند من هذا الوجه أيضاً.
وله طريق أخر عن عبد الملك عن ربعي بن خراش عن عائشة.
أما الطريق الأول ففيه راوٍ مجهول والهيثم فيه كلام.
وأما الثاني فهو إسناد جيد إن صحت نسبة هذا المسند لأبي حنيفة وهو بعيد فقد أنكر ابن عدي بعض أحاديث فيه منسوبة فيه لأبي حنيفة ومنها في قراءة الفاتحة. فقد نفى ابن عدي أن يكون من رواية أبي حنيفة وانظر نصب الراية ١/ ٣٦٧ ومن دقق في هذا المسند علم أنه ليس يصح عن أبي حنيفة بسبب أن فيه تخليطاً وأسانيد سيقت عشواء مع متون بعض هذه المتون في الصحيحين إلا أنها مختلفة في ألفاظها عما في الصحيحين. والخبر غريب على كل حال مع أن خبر عائشة بدون أمره ﷺ لها بدم في الكتب الستة وغيرها. وقوله: رفضت عمرتها أي تركتها.

(وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: رفض العمرة أحب إلينا وقضاؤها وعليه دم) لأنه لا بدّ من رفض أحدهما لأن الجمع بينهما في حق المكي غير مشروع، والعمرة أولى بالرفض لأنها أدنى حالاً وأقل أعمالاً وأيسر قضاء لكونها غير مؤقتة، وكذا إذا أحرم بالعمرة ثم بالحج ولم يأت بشيء من أفعال العمرة لما قلنا، فإن طاف للعمرة أربعة أشواط ثم أحرم بالحج رفض الحج بلا خلاف، لأن للأكثر حكم الكل فتعذر رفضها كما إذا فرغ منها، ولا كذلك إذا طاف للعمرة أقل من ذلك عند أبي حنيفة رحمه الله، وله أن إحرام العمرة تأكد بأداء شيء من أعمالها وإحرام الحج لم يتأكد، ورفض

باعتبار المعنى وهو عن فعل شرعي فلا يمنع تحقق الفعل على وجه المشروعية بأصله غير أنه يتحمل إثمه كصيام يوم النحر بعد أن يكون نذره، ثم عليه دم لتمكن النقصان في نسكه بارتكاب المنهى عنه فيه فهو دم جبر فلا يتناول منه شيئاً، أما إن كان المضي عليهما بعد أن أدخل الحج على العمرة قبل الطواف للعمرة أو بعد طواف الأقل فظاهر لأنه قارن، وإن كان بعد فعل الأكثر في أشهر الحج فكذلك لأنه متمتع، وليس لأهل مكة تمتع ولا قران، فلو كان طواف الأكثر منه للعمرة في غير أشهر الحج ففي المبسوط أن عليه الدم أيضاً، قال: لأنه أحرم بالحج قبل أن يفرغ من العمرة، وليس للمكي أن يجمع بينهما، فإذا صار جامعاً من وجه كان عليه الدم **(قوله وله)** أورد وجهين: الثاني منهما دافع لما يتوهم مما أورده بعض الطلبة على الأول. وهو أنه لما كان الأكثر كالكل في اعتبار الشرع لزمه أن الأقل ليس له حكم الوجود في اعتباره بل حكم العدم، وهذا لأنه ليس معنى الكل إلا نفس الشيء، فعدم اعتبار الأقل كالكل هو عدم اعتباره ذلك الشيء موجوداً فيكون معتبراً عدماً، فيلزم اعتبار هذا البعض عدماً إذ لا عبرة به إلا إذا كان في ضمن الكل إذ لا تصح العبادة ما لم تتم فصار فعل البعض كعدم فعل شيء، وإذا لم يفعل شيئاً ثم أحرم بالحج يرفض العمرة فكذا إذا فعل الأقل، وجوابه منع كون الأقل إذا لم يعتبر تمام الشيء فإنه يعتبر عدماً لجواز أن لا يعتبر عدماً ولا كالكل بل يعتبر بمجرد وجوده عبادة منتهضاً سبباً للثواب بنفسه إن كان البعض يصلح عبادة بالاستقلال، وبواسطة إتمامه إن لم يصلح مع إيجاب الإتمام، وحينئذ هذا البعض إن كان من الأول فلا إشكال، وإن كان من الثاني فقد ثبت بمجرد وجوده اعتباره وتعليق خطاب الإتمام به وهو قوله تعالى ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾ [محمد:

مشروع فلا بد من رفض أحدهما حذراً من الاستدامة على غير المشروع **(والعمرة أولى بالرفض لأنها أدنى حالاً)** لكونه فرضاً دونها **(وأقل أعمالاً)** لأن أعمالها الطواف والسعي لا غير **(وأيسر قضاء لكونها غير مؤقتة)** هذا إذا كان الحج فرضاً. وأما إذا كان تطوّعاً فيعلل بالوجهين الأخيرين. وقوله **(وكذا إذا أحرم)** يعني رفض العمرة أحب لكن هذا بالاتفاق **(لما قلنا)** يعني من الأمور الثلاثة، وفي عبارته تسامح لأنه عطف بقوله وكذا المتفق عليه على المختلف فيه وهو ملبس لا محالة. وقوله **(فإن طاف للعمرة أربعة أشواط)** ظاهر مما ذكر آنفاً. وقوله **(ولا كذلك إذا طاف للعمرة أقل من ذلك عندهما)** اختلفت النسخ ههنا في بعضها عندهما وفي بعضها عند أبي حنيفة، وفي بعضها: وكذلك إذا طاف للعمرة أقل من ذلك عند أبي حنيفة بحذف كلمة لا من قوله ولا كذلك. قال صاحب النهاية رحمه الله: ذكر الإمام مولانا حسام الدين الإخسيكتي رحمه الله. والصواب وكذلك يعني النسخة الأخيرة قال: وهكذا أيضاً وجدته بخط شيخي، ولكل واحدة من هذه النسخ وجه، أما وجه الأولى والثالثة فظاهر، وأما وجه الثانية فهو أنه لدفع سؤال سائل وهو أن يقال: لما أخذ الأكثر حكم الكل يكون الأقل معدوماً حكماً، فينبغي أن يرفض العمرة عند أبي حنيفة حينئذ لأنه لم يأخذ حكم الموجود فصار كأنه لم يطف للعمرة شيئاً وهناك يرفض العمرة كما مر، فكذلك في المعدوم الحكمي، فقال ليس كذلك، لأنه لما أتى بشيء من أفعال العمرة فقد تأكدت العمرة ولم يتأكد الحج أصلاً فكان رفع غير المتأكد أسهل، وهذا هو أحد الوجهين المذكورين في الكتاب من جانبه، والوجه الآخر هو ما ذكره بقوله **(ولأن في رفض العمرة والحالة هذه)** يعني والحال أنه أتى بشيء من أفعال العمرة **(إبطال العمل)** أي الطواف الذي أتى به **(وفي رفض الحج امتناع عنه)** والامتناع أهون من إبطال ما

(قوله وأما إذا كان تطوعاً فيعلل بالوجهين الأخيرين) أقول: فيه بحث: فإن ما من جنسه واجب أعلى حالاً مما ليس من جنسه واجب **(قوله وقوله ولا كذلك إذا طاف للعمرة أقل من ذلك عندهما إلى قوله: وهذا هو أحد الوجهين)** أقول: ويجوز أن تكون لا زائدة بقرينة السباق والسياق.

غير المتأكد أيسر، ولأن في رفض العمرة والحالة هذه إبطال العمل. وفي رفض الحج امتناع عنه وعليه دم بالرفض أيهما رفضه لأنه تحلل قبل أوانه لتعذر المضي فيه فكان في معنى المحصر إلا أن في رفض العمرة قضاءها لا غير، وفي رفض الحج قضاؤه وعمرة لأنه في معنى فائت الحج **(وإن مضى عليهما أجزأه)** لأنه أدى أفعالهما كما التزمهما، غير أنه منهي عنهما والنهي لا يمنع تحقق الفعل على ما عرف من أصلنا **(وعليه دم لجمعه بينهما)** لأنه تمكن النقصان في عمله لارتكابه المنهي عنه، وهذا في حق المكي دم جبر، وفي حق الآفاق دم شكر **(ومن أحرم بالحج ثم أحرم يوم النحر**

٣٣] وفي رفض العمرة إبطاله فوجب إتمامه. ولنذكر تقسيماً ضابطاً لفروع الباب ثم ننتقل في كلام المصنف فنقول: الجمع إما بين إحرامي حجتين فصاعداً كعشرين أو عمرتين كذلك أو حجة وعمرة الأول إما أن يجمع بينهما معاً أو على التعاقب أو على التراخي، فإما بعد الحلق في الأول أو قبله، وفي هذا إما أن يفوته الحج من عامه أو لا، ففيما إذا أحرم بهما معاً أو على التعاقب لزماه عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله، وعند محمد في المعية يلزمه إحداهما، وفي التعاقب الأولى فقط، وإذا لزماه عندهما ارتفضت إحداهما باتفاقهما وثبت حكم الرفض. واختلفا في وقت الرفض، فعند أبي يوسف عقيب صيرورته محرماً بلا مهلة. وعند أبي حنيفة: إذا شرع في الأعمال، وقيل إذا توجه سائراً، ونص في المبسوط على أنه ظاهر الرواية. وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا جنى قبل الشروع فعليه دمان للجناية على إحرامين ودم عند أبي يوسف رحمه الله لارتفاض إحداهما قبلها اهـ.

وقع معتداً به. وقوله **(وعليه دم بالرفض أيهما رفضه)** يعني الحج عنده والعمرة عندهما **(لأنه تحلل قبل أوانه لتعذر المضي فيه)** بكون الجمع بينهما غير مشروع **(فكان في معنى المحصر)** وعلى المحصر دم للتحلل ويكون الدم دم جبر لا دم شكر على ما يأتي. فإن قيل: هلاّ لزمه دمان لحرمة كل واحد من الإحرامين دم؟ أجيب بأنه غير ممنوع عن أحدهما بالنقصان حيثما تمكن وإنما تمكن في أحدهما فلذلك لزمه دم واحد **(إلا أن في رفض العمرة قضاءها لا غير وفي رفض الحج قضاؤه وعمرة)** أما الحج فلأنه صح شروعه فيه ثم رفضه، وأما العمرة فلأنه في معنى فائت الحج وفائت الحج يتحلل بأفعال العمرة بالحديث، وقد تعذر التحلل بأفعالها ههنا لأنه في العمرة والجمع بين العمرتين منهي فيجب عليه قضاء الحج والعمرة جميعاً **(وإن مضى عليهما)** يعني إذا لم يرفض المكي ومن بمعناه العمرة أو الحج ومضي عليهما وأدّاهما **(أجزأه لأنه أدى أفعالهما كما التزمهما غير أنه منهي عنهما)** أي عن إحرام الحج وإحرام العمرة جميعاً. قال صاحب النهاية: وفي نسخة شيخي بخطه منهيّ عنها أي عن العمرة إذ هي المتعينة للرفض إجماعاً فيما إذا لم يشتغل بطواف العمرة والكلام فيه لأنها هي الداخلة في وقت الحج وبسببها وقع العصيان. وقوله **(والنهي لا يمنع تحقق الفعل على ما عرف من أصلنا)** أن النهي يقتضي المشروعية دون النفي في أصول الفقه قيل ذكر المصنف في أول المسئلة أن الجمع بينهما في حق المكي غير مشروع، ثم ذكر ههنا أنه لا يمنع تحقق الفعل، ومعناه كما قلنا أنه يقتضي المشروعية فكان التناقض في كلامه. وأجيب بأنه أراد بقوله غير مشروع غير مشروع كاملاً كما في حق الآفاقي وبه يندفع التناقض. وقوله **(وعليه دم)** واضح. قال **(ومن أحرم بالحج ثم أحرم يوم النحر بحجة أخرى)** اعلم أن إضافة الإحرام إلى الإحرام أربعة أقسام بالقسمة العقلية: إدخال إحرام الحج على إحرام العمرة، وإدخال إحرام الحج على إحرام الحج، وإدخال إحرام العمرة على إحرام العمرة، وإدخال إحرام العمرة على إحرام الحج. وقدم إدخال إحرام الحج على إحرام العمرة على الأقسام الباقية لكونه أدخل في كونه جناية ولهذا لم يسقط عنه الدم. ولما فرغ من ذلك ذكر إدخال إحرام الحج على إحرام الحج مقدماً على غيره لقوّة حاله إذا كان أحدهما فرضاً، ثم إدخال إحرام العمرة على إحرام العمرة لاتفاقهما في الكيفية وكمية الأفعال. والأصل في ذلك أن الجمع بين إحرامي الحج أو إحرامي العمرة بدعة، لكن إذا جمع بينهما لزماه عند أبي حنيفة وأبي يوسف. وعند محمد والشافعي يلزمه أحدهما، ولا كلام ههنا مع الشافعي بناء على أن الإحرام عنده ركن فلا يمكن الجمع بين الركنين، وعندنا شرط للأداء، لكن محمداً يقول: وهو وإن كان شرطاً للأداء إلا أنه ما شرع إلا للأداء فلا يتحقق إلا على الوجه الذي يتصور فيه الأداء. وأداء حجتين أو عمرتين معاً غير متصور فلا يتصور الإحرام لهما كالتحريمة في الصلاة، وهما يقولان الإحرام بالحج التزام محض في الذمة بدليل أنه يصح منفصلاً عن الأداء والذمة تسع حججاً كثيرة فصار من هذا الوجه كالنذر بخلاف التحريمة الصلاة لأنها لا تصح منفصلة عن الأداء إلا أنه لا بد له من رفض أحدهما إما احترازاً عن ارتكاب المنهي عنه، وإما لأن البقاء للأداء لا للالتزام والجمع أداء غير متصور، فبعد هذا قال أبو حنيفة: إذا توجه إلى أداء أحدهما صار رافضاً للأخرى. وقال أبو

بحجة أخرى، فإن حلق في الأولى لزمته الأخرى ولا شيء عليه، وإن لم يحلق في الأولى لزمته الأخرى وعليه دم قصر أو

(ومن الفروع) لو جامع قبل أن يسير أو يشرع على الخلاف لزمه دمان للجماع ودم ثالث للفرض، فإنه يرفض إحداهما ويمضي في الأخرى ويقضي التي مضى فيها وحجة وعمرة مكان التي رفضها. ولو قتل صيداً فعليه قيمتان أو أحصر فدمان، هذا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى. وعند أبي يوسف دم سوى دم الرفض. وإذا تراخى فأدخل بعد الحلق في الأولى لزمته الثانية، ولا يلزم رفض شيء ولا دم عليه ثم يتم أفعال الأولى ويستمر محرماً إلى قابل فيفعل الثانية، وإن أحرم بها قبل الحلق ولا فوات لزمه، ثم إن وقف يوم عرفة أو ليلة المزدلفة بالمزدلفة رفضها وعليه دم الرفض وحجة وعمرة مكانها ويمضي فيما هو فيها، وهذا قولهما. أما عند محمد فإحرامه باطل، وإنما يرفضها لأنه لو لم يرفضها ووقف لها كان مؤدياً حجتين في سنة واحدة، وكذا في ليلة المزدلفة لو لم يرفضها وعاد إلى عرفات فوقف يصير مؤديا لحجتين في سنة واحدة. وإن كان بعد طلوع فجر النحر لم يرفض شيئاً لأن وقت الوقوف قد فات فلا يكون باستدامة الإحرام مؤدياً حجتين في سنة فيتم أعمال الحجة الأولى ويقيم حراماً، ثم إن حلق في الأولى لزمه دم الجناية على إحرام الثانية اتفاقاً، وإن لم يحلق بل استمر حتى حل من قابل لزمه دم لتأخير الحلق عنده خلافاً لهما، وهل يلزم دم آخر للجمع؟ قيل فيه روايتان، وقيل ليس إلا رواية الوجوب وهو الأوجه، وإن أحرم بالثانية بعد ما فاته الحج وجب رفضها ودم وقضاؤها وقضاء عمرة، لأن فائت الحج وإن تحلل بأفعال عمرة هو محرم بالحج فيصير جامعاً بين إحرام حجتين فيرفض الثانية. وأما الثانية وهو بعمرتين ففي المعية والتعاقب: أعني بلا فصل عمل ما في الحجتين والخلاف فيما يلزم ووقت الرفض إذا لزم، وفيما إذا طاف للأولى شوطاً رفض الثانية وعليه دم الرفض والقضاء، وكذا هذا ما لم

يوسف: كما فرغ من الإحرامين يصير رافضاً أحدهما. وفائدة الاختلاف تظهر فيما إذا قتل صيداً قبل أن يتوجه إلى أحدهما، فإنه على قول أبي حنيفة يلزمه قيمتان، وعلى قول أبي يوسف يلزمه قيمة واحدة، وكذلك إذا أحصر في هذه الحالة يحتاج إلى هديين للتحلل عند أبي حنيفة خلافاً لأبي يوسف، إذا عرفت هذا نعود إلى تطبيق ما في الكتاب على هذا الأصل، فإذا أحرم بالحج ثم أحرم يوم النحر بحجة أخرى (فإن حلق في) الحجة (الأولى) ثم أحرم يوم النحر بحجة أخرى (لزمته الأخرى) لما ذكرنا أنه التزام محض (ولا شيء عليه) لأن الأولى قد انتهت نهايتها (وإن لم يحلق في الأولى) وأحرم بحجة أخرى صار جامعاً بين إحرامي الحج، فبعد ذلك إما أن يحلق للأولى في هذه السنة أو يؤخر الحلق إلى السنة الثانية، فإن حلق فقد تحلل عن الأولى، ولكن جنى على الثانية بالحلق، وإن أخر فقد أخر الحلق في الأولى عن وقته، والتأخير عن الوقت مضمون في قول أبي حنيفة ولهذا قال في الكتاب (وعليه دم قصر أو لم يقصر) أي حلق أو لم يحلق، وإنما عبر عنه بالتقصير لأن وضع المسئلة في قوله ومن أحرم بالحج ثم أحرم يتناول الذكر والأنثى، فذكر أوّلاً لفظ الحلق ثم لفظ التقصير لما أن الأفضل في حق الرجال الحلق، وفي حق النساء التقصير (وقالا: إن لم يقصر فلا شيء عليه لأن الجمع بين إحرامي الحج أو إحرامي العمرة بدعة) إلى آخر ما ذكر في الكتاب وهو واضح بعد التأمل فيما سبق، لكن يرد عليه شيء وهو أن المذكور من مذهب محمد في هذا الأصل أنه إذا جمع بين إحرامين إنما يلزمه أحدهما وهو المروى عن الإمام التمرتاشي والفوائد الظهيرية، وحينئذ ينبغي أن لا يلزمه دم، وإن قصر لعدم لزوم الآخر، فإما أن يكون سهواً في نقل مذهب محمد ومذهبه كمذهبهما، وإنما أن يكون عنه في ذلك روايتان (ومن فرغ من عمرته إلا التقصير فأحرم بعمرة أخرى فعليه دم) يعني بالاتفاق (لإحرامه قبل الوقت) لأن وقته بعد الحلق الأول ولم يوجد (لأنه جمع بين إحرامي العمرة وهذا مكروه فيلزمه الدم وهو دم جبر وكفارة) لا يحل التناول منه، وهذه المسئلة من خواص الجامع الصغير بين فيها لزوم دم الجمع في العمرة من غير اختلاف الروايتين، وسكت محمد بيان وجوبه للجمع بين إحرامي الحج في الجامع الصغير وأوجبه في مناسك المبسوط. وقال بعض مشايخنا: في ذلك روايتان. وأما وجوبه في الجمع بين إحرامي العمرة فذلك رواية واحدة، وهذه المسئلة أيضاً تدل على أن مذهب محمد في لزوم الإحرامين كمذهبهما، وإلا لما لزم عنده شيء لأن الجمع غير متحقق لعدم لزوم أحدهما، إلا إذا أراد بالجمع إدخال الإحرام على الإحرام وإن لم يلزم إلا أحدهما فيستقيم. وقوله (ومن أهلّ بالحج) أي رفع صوته بالتلبية (ثم أحرم بعمرة لزماه لأن الجمع بينهما مشروع في حق الآفاقي والمسئلة فيه فيصير بذلك قارناً) لأنه قرن بين النسكين (لكنه أخطأ السنة فيصير مسيئاً لأن السنة إدخال الحج على العمرة لا إدخال العمرة على الحج. قال الله تعالى فمن تمتع

لم يقصر عند أبي حنيفة) رحمه الله (وقالا: إن لم يقصر فلا شيء عليه) لأن الجمع بين إحرامي الحج أو إحرامي العمرة بدعة، فإذا حلق فهو وإن كان نسكاً في الإحرام الأول فهو جناية على الثاني لأنه في غير أوانه فلزمه الدم بالإجماع، وإن لم يحلق حتى حج في العام القابل فقد أخر الحلق عن وقته في الإحرام الأول وذلك يوجب الدم عند أبي حنيفة رحمه

يفرغ من السعي، فإن كان فرغ منه إلا الحلق لم يرفض شيئاً وعليه دم للجمع، وهذه تؤيد رواية لزومه في الجمع بين الحجتين على الوجه الذي ذكرناه، فإن حلق للأولى لزمه دم واحد للجناية على الثانية، ولو كان جامع في الأولى قبل أن يطوف فأفسدها ثم أدخل الثانية يرفضها ويمضي في الأولى حتى يتمها لأن الفاسد معتبر بالصحيح في وجوب الإتمام، ولو كانت الأولى صحيحة كان عليه أن يمضي فيها ويرفض الثانية فكذا بعد فسادها، وإن نوى رفض الأولى والعمل في الثانية لم يكن عليه إلا الأولى، ومن أحرم ولا ينوي شيئاً فطاف ثلاثة أو أقل ثم أحرم بعمرة رفضها لأن الأولى تعينت عمرة حيث أخذ في الطواف لما أسلفناه، فحين أهلّ بعمرة أخرى صار جامعاً بين عمرتين فلهذا يرفض الثانية. وأما الثالث وهو بحجة وعمرة، فإما أن يجمع بينهما المكي ومن بمعناه كأهل المواقيت ومن دونهم أو الآفاقي، فإن كان الأوّلين ففي الكافي للحاكم أنه لا يقرن بينهما ولا يضيف العمرة إلى الحج ولا الحج إلى العمرة، فإن قرن بينهما رفض العمرة ومضى في الحج، وكذا أهل المواقيت ومن دونهم إلى مكة، قال: وكذلك إن أحرم المكي أوّلاً بالعمرة من وقتها ثم أحرم بالحج رفض عمرته، فإن مضى عليهما حتى يقضيهما أجزأه وعليه لجمعه بينهما دم، فإن طاف للعمرة شوط أو ثلاثة ثم أحرم بالحج رفض الحج في قول أبي حنيفة، وقالا: يرفض العمرة وإن كان طاف أربعة أشواط ثم أهلّ بالحج قال: هذا يفرغ مما بقي من عمرته ويفرغ من حجته[1] وعليه دم لأنه أهلّ بالحج قبل أن يحل عن العمرة وهو مكي ولا ينبغي لأهل مكة أن يجمعوا بينهما، ولو كان كوفياً لم يكن عليه هذا الدم اهـ. ولفظه أظهر في عدم رفض الحج منه في الرفض، وصرح بذلك صاحب المبسوط شمس الأئمة فقال: لا يرفض واحد منهما لأن للأكثر حكم الكل، فكأنه أحرم به بعد التحلل من العمرة، واختار صاحب الهداية وقوم أنه يرفض الحج إن تعذر رفض العمرة، ولو كان المكي أهل أولاً بالحج فطاف شوطاً ثم أهلّ بالعمرة رفض العمرة، وإن لم يرفضها وطاف لها وسعى وفرغ منها أجزأه وعليه دم لأنه أهل بها قبل أن يفرغ من حجته. وفي الكافي: إذا خرج المكي إلى الكوفة لحاجة فاعتمر فيها وحج من عامه لم يكن متمتعاً، وإن قرن من الكوفة كان قارناً، ألا ترى أن كوفياً لو قرن وطاف لعمرته في أشهر الحج ثم رجع إلى أهله ثم وافى الحج فحج كان قارناً ولم يبطل عنه دم القران لرجوعه إلى أهله كما يبطل عنه دم المتعة اهـ. وحاصله أن عدم الإلمام بالأهل شرط التمتع المشروع دون القران على ما أسلفنا نقله وقررناه بالبحث في باب التمتع من أن النظر

بالعمرة إلى الحج) جعل الحج آخر الغايتين، لكن لما لم يؤد الحج صح لأن الترتيب وجد في الأفعال، وإن فات في الإحرام فعليه تقديم أفعال العمرة على أفعال الحج، حتى (لو وقف بعرفات ولم يأت بأفعال العمرة كان رافضاً لعمرته لأنه تعذر عليه أداؤها إذ هي مبنية على الحج غير مشروعة) بل المشروع هو أن تكون أفعال الحج مبنية على أفعال العمرة، وقوله مبنية نصب على الحال. قال في النهاية: والعامل فيها معنى الإشارة في هي فلذا كانت مقيدة بقيد سيجيء وفيه نظر (فإن توجه إليها لم يكن رافضاً) حتى لو بدا له فرجع من الطريق إلى مكة فطاف لعمرته وسعى ثم وقف بعرفات كان قارناً (وقد ذكرناه من قبل) يعني في آخر باب القران حيث قال ولا يصير رافضاً بمجرد التوجه هو الصحيح من مذهب أبي حنيفة الخ (فإن طاف للحج) يعني طواف التحية (ثم أحرم بعمرة فمضى عليهما) وتفسير المضيّ أن يقدّم أفعال العمرة على أفعال الحج كما هو المسنون في القران (لزماه وعليه دم لجمعه

(قوله فبعد هذا قال أبو حنيفة رحمه الله: إذا توجه إلى أداء أحدهما صار رافضاً للأخرى) أقول: فيه بحث فإنه لا يصير بمجرد التوجه إلى عرفات رافضاً كما بينه المصنف، إلا أن يقال: المراد بالتوجه هو الشروع في الأفعال (قوله فذكر أولاً لفظ الحلق ثم لفظ التقصير لما أن الأفضل في حق الرجل الحلق) أقول: لا يفهم من تلك العبارة هذا التفضيل، والأولى أن يقال: ذكر تارة لفظ الحلق وتارة لفظ التقصير إيذاناً بجواز كل منهما (قوله فإما أن يكون سهواً في نقل مذهب محمد رحمه الله) أقول: بأنه إذا جمع بينهما يلزمه أحدهما.

---

(١) (قوله ويفرغ من حجته) في بعض النسخ: ويرفض حجته، وتأمل وحرر، كتبه مصححه.

الله، وعندهما لا يلزمه شيء على ما ذكرنا، فلهذا سوّى بين التقصير وعدمه عنده وشرط التقصير عندهما (ومن فرغ من عمرته إلا التقصير فأحرم باخرى فعليه دم لإحرامه قبل الوقت) لأنه جمع بين إحرامي العمرة وهذا مكروه فيلزمه الدم

يقتضي اشتراط عدم الإلمام للقران كالمتعة. وإن كان الثاني وهو الآفاقي، فإن جمع بينهما أو أدخل إحرام الحج على إحرام العمرة قبل أن يطوف لها أربعة أشواط، أو إن لم يطف شيئاً فهو قارن وعليه دم شكر. وهل يشترط في كون الجامع على أحد هذه الوجوه قارناً أن يؤدي طواف عمرته أو أكثره في أشهر الحج؟ تقدم ما نقلناه من عدم اشتراط ذلك وتقدم معه ما أوردناه عليه وإن أدخل فيه بعد أربعة، فإن كان فعلها في أشهر الحج من غير إلمام صحيح على ما تقدم في باب التمتع فهو متمتع إن حج من عامه، وإلا فهو مفرد بهما، وإن أدخل إحرام العمرة على إحرام الحج، فإن كان قبل أن يطوف شيئاً من طواف القدوم فهو قارن مسيء وعليه دم شكر، وإن كان بعد ما شرع فيه ولو قليلاً فهو أكثر إساءة وعليه دم، اختلف فيه، فعند صاحب الهداية وفخر الإسلام أنه دم جبر فلا يأكل منه، وعند شمس الأئمة دم شكر، وقولهم رفض العمره في هذه الصورة مستحب يؤنس به في أنه دم شكر، وكذا إن أهلّ بالعمرة بعرفة، وإن أهلّ بها يوم النحر وجب رفضها إن كان قبل الحلق اتفاقاً والدم والقضاء، وإن كان بعده اختلف فيه، والأصح وجوب الرفض، ولو لم يرفض في الصورتين أجزأه ويجب عليه دم للمضي، وكذا إذا أحرم بها بعد ما فاته الحج قبل أن يتحلل بأفعال العمرة يجب رفض العمرة، وكل شيء رفضه يجب لرفضه دم وقضاؤه، فإن كان عمرة لم يلزمه في قضائها سوى عمرة، وإن كان حجة لزمه حج وعمرة، أما الحجة فللقضاء، وأما العمرة فلأنه في معنى فائت الحج وهو يتحلل بها ثم يقضي الحج شرعاً، ولذا قلنا: لو أحرم بالحجة في سنته لا عمرة عليه، والله سبحانه وتعالى أعلم. ولنرجع لنحلّ كلام المصنف

بينهما لأن الجمع بينهما مشروع على ما مر) يعني قوله لأن الجمع بينهما مشروع في حق الآفاقي (فصح الإحرام بهما) وكلامه ظاهر، وقوله (هو الصحيح) احتراز عما اختاره شمس الأئمة وقاضيخان والإمام المحبوبي أن ذلك دم القران فيكون دم شكر. وذكر الإمام فخر الإسلام مثل ما ذكر في الكتاب لأنه أخطأ السنة في بناء أفعال العمرة على أفعال الحج من وجه فكان كقران المكي. وقوله (ويستحب) ظاهر. وقوله (ومن أهلّ بعمرة في يوم النحر) يعني قبل الحلق أو قبل طواف الزيارة لأن حكم من أهلّ بها بعد ما حل من الحجة بالحلق يأتي ذكره كذا في النهاية، والظاهر الإطلاق على ما ذكره، وقوله (لزمته لما قلنا) يريد قوله لأن الجمع بينهما مشروع في حق الآفاقي. وقوله (ويرفضها) قالوا معناه: يلزمه الرفض لأنه قد أدى ركن الحج، وهو الوقوف فيصير بانياً أفعال العمرة على أفعال الحج من كل وجه، وقوله (وقد كرهت العمرة) وجه آخر في لزوم الرفض (على ما نذكر) إشارة إلى ما يذكر في باب الفوات بقوله العمرة لا تفوت وهي جائزة في جميع السنة إلا خمسة أيام يكره فعلها فيها، وقوله (وعمرة مكانها) أي قضاء للمرفوضة. وقوله (لما بينا) إشارة إلى قوله لأن الجمع بينهما مشروع. فإن قيل: ما الفرق بين هذه المسئلة وبين الشروع في الصوم في يوم النحر حيث لا يلزمه القضاء إذا أفسده وهنا يلزم؟ أجيب بأن مجرد الشروع في الصوم فيه تحصل به المعصية وهي ترك إجابة ضيافة الله تعالى فيؤمر بالإفطار ولا يلزمه القضاء، وأما بمجرد الإحرام للعمرة في هذه الأيام فلا تحصل لأن المعصية أداء أفعالها في هذه الأيام فيلزم القضاء لصحة الشروع (وإن مضى عليها) أي على العمرة التي أحرم لها يوم النحر وفي

(قوله لأن السنة إدخال الحج على العمرة لا إدخال العمرة على الحج، إلى قوله: لأن الترتيب وجد في الأفعال) أقول: فيه بحث، فإنه استدل بالآية على كونه سنة والسنة ما استند إلى النبي ﷺ لا إلى نظم القرآن فتأمل. وقوله جعل الحج آخر الغايتين: يعني المبدأ والمنتهى. وقوله وجد في الأفعال. الأولى أن يقال: يوجد في الأفعال (قوله والعامل فيها معنى الإشارة في هي، إلى قوله: وفيه نظر) أقول: فإن هي ليست من أسماء الإشارة بل العامل فيها هو انتساب الخبَر إلى المبتدإ كما صرحوا به (قوله والظاهر الإطلاق على ما ذكره) أقول: يرشدك إليه قول المصنف إما في الإحرام أو في الأعمال الباقية (قوله لما بينا إشارة إلى قوله: لأن الجمع بينهما مشروع) أقول: والظاهر أنه إشارة إلى قوله لصحة الشروع فيها (قوله أجيب بأن مجرد الشروع في الصوم الخ) أقول: وإن أردت زيادة التفصيل فراجع قبيل باب الاعتكاف من الهداية وشروحه (قال المصنف: لأن الكراهة لمعنى في غيرها) أقول: لم يبين وجه الخلاص عن بناء أفعال العمرة على أفعال الحج (قوله فلا حاجة، إلى قوله: أو في الأعمال لا سيما وقد ذكر بكلمة أو) أقول: يجوز أن يذكره لتأكيد معنى الجمع فحينئذ لا يكون قول الشارح لا سيما في محله (قوله لأن معناه يلزمه الرفض مطلقاً) أقول: وفي أنه لو كان المعنى ذلك لكان قوله وقيل يرفضها تكراراً، فلا دلالة لقوله وقيل إذا حلق على ما ذكره، بل دلالته على التقييد ظاهرة.

وهو دم جبر وكفارة (**ومن أهل بالحج ثم أحرم بعمرة لزماه**) لأن الجمع بينهما مشروع في حق الآفاق والمسألة فيه فيصير بذلك قارناً لكنه أخطأ السنة فيصير مسيئاً (**ولو وقف بعرفات ولم يأت بأفعال العمرة فهو رافض لعمرته**) لأنه تعذر عليه أداؤها إذ هي مبنية على الحج غير مشروعة (**فإن توجه إليها لم يكن رافضاً حتى يقف**) وقد ذكرناه من قبل (**فإن طاف للحج ثم أحرم بعمرة فمضى عليهما لزماه وعليه دم لجمعه بينهما**) لأن الجمع بينهما مشروع على ما مر فيصح الإحرام بهما، والمراد بهذا الطواف طواف التحية وأنه سنة وليس بركن حتى لا يلزمه بتركه شيء، وإذا لم يأت بما هو ركن يمكنه أن يأتي بأفعال العمرة ثم بأفعال الحج، فلهذا لو مضى عليهما جاز وعليه دم لجمعه بينهما وهو دم كفارة وجبر هو الصحيح لأنه بان أفعال العمرة على أفعال الحج من وجه (**ويستحب أن يرفض عمرته**) لأن إحرام الحج قد تأكد بشيء من أعماله، بخلاف ما إذا لم يطف للحج، وإذا رفض عمرته يقضيها لصحة الشروع فيها (**وعليه دم**) لرفضها (**ومن أهلّ**

رحمه الله (**قوله فعليه دم لإحرامه قبل الوقت**) لأن وقته بعد الحلق، ولم يذكر محمد دماً في الجمع بين الحجتين في الجامع الصغير، وذكره في الجمع بين العمرتين، وأوجبه في المناسك من المبسوط فجعل بعض المشايخ فيه روايتين، وذكر بعضهم أنه لا فرق، وسكوته في الجامع ليس نفياً بعد وجود الموجب لأن الموجب له في العمرتين وهو عدم المشروعية ثابت في الحجتين، وما ذكر في الفرق من أنه في الحجتين لا يصير جامعاً فعلاً لأنه لا يؤدي أفعال الأخرى إلا في سنة أخرى، بخلاف العمرة فإنه يؤدي الثانية في هذه السنة فيصير جامعاً فعلاً لا يتم لأن كونه بحيث يتمكن من أداء العمرة الثانية لا يوجب الجمع فعلاً فاستويا، فالأوجه أنه ليس فيه إلا رواية الوجوب (**قوله وقد ذكرناه**) يعني في باب القران (**قوله والمراد بهذا الطواف**) يعني في قوله فإن طاف للحج (**قوله وهو دم كفارة وجبر هو الصحيح**) فلا فرق في وجوب الدم بين الصورة الأولى والثانية، غير أن الدم في الأولى دم القران للشكر اتفاقاً وفي الثانية مختلف فيه. ومختار المصنف وفخر الإسلام أنه دم جبر لأنه بان أفعال العمرة على أفعال الحج من وجه لتقديم طواف القدوم، واختار شمس الأئمة السرخسي أنه شكر وإن كان هو أكثر إساءة من الأولى، فإن هذا الطواف لما لم يكن ركناً ولا واجباً أمكنه بناء أفعال العمرة فيصير بانياً أفعال العمرة على أفعال الحج فلا موجب للدم جبرا، ولا نسلم بناءه من وجه بسبب تقديم بعض السنن، ولو سلم منعنا كون هذا القدر من الوجه الاعتباري يوجب الجناية الموجبة للدم، ولو قال قائل: إن طواف القدوم ليس من أفعال الحج أصلاً ولا من سنن نفس عبادة الحج بل هو سنة لقدوم المسجد الحرام كركعتي التحية لغيره من المساجد ولذا سقط بطواف آخر من مشروعات الوقت، حتى لو لم يدخل المحرم بالحج مكة إلا يوم النحر بعد الوقوف سقط استنانه بفعل طواف الإفاضة وكذا المعتمر لا يسن في حقه لإغناء طواف العمرة عنه، كما تسقط الركعتان بإقامة الفريضة عند الدخول لحصول التحية تعظيماً في ضمن الفرض، ولو كان معتبراً سنة نفس العبادة تابعاً لها لم يسقط بحال كما لم تسقط سنة الظهر بفعل الفرض فكان أظهر في الدفع لأنه حينئذ لا يكون تقدمه موجباً بناء العمرة من ذلك الوجه أيضاً، وهذا الوجه الذي ذكرناه هو من كلامهم في توجيه سقوطه إذا لم يدخل المحرم مكة

بعض النسخ عليهما: أي على الحج والعمرة (**أجزأه**) ودليله ظاهر. وقوله (**وعليه دم لجمعه بينهما، إما في الإحرام**) يعني إن كان إحرام العمرة قبل التحلل بالحلق (**أو في الأعمال الباقية**) يعني إذا كان بعد الحلق، وهذا يرشدك إلى أن كلام المصنف على إطلاقه ليس بمقيد بما قبل الحلق كما قال صاحب النهاية، لأنه إذا كان قبل الحلق ففيه الجمع بين الإحرامين فلا حاجة إلى قوله أو في الأعمال لا سيما وقد ذكر بكلمة أو، وكذا قوله وقيل إذا حلق يدل على ذلك لأن معناه يلزمه الرفض مطلقاً (**وقيل إذا حلق للحج ثم أحرم لا يرفضها على ظاهر ما ذكر في الأصل**) قال الإمام فخر الإسلام: لم يذكر محمد الرفض في الجامع الصغير، وجوابه في الأصل مشتبه ظاهر ذلك أنه لا يرفضها (**وقيل يرفضها احترازاً عن النهي**) يعني النهي عن العمرة في هذه الأيام كما ذكرنا (**قال الفقيه أبو جعفر ومشايخنا رحمهم الله: على هذا**) القول وهو رفض العمرة. ومعنى ما ذكر في الأصل أنه لا يرفضها: أي لا ترتفض من غير رفض، وقوله (**فإن فاته الحج**) يعني فائت الحج وهو من فاته الوقوف بعرفة إذا أحرم بحجة أو عمرة فإنه يرفض التي أحرم بها. أما إذا كانت عمرة فلأن فائت الحج يتحلل بأفعال العمرة من غير أن ينقلب إحرامه إحرام العمرة عند أبي حنيفة ومحمد خلافاً

بعمرة في يوم النحر أو في أيام التشريق لزمته) لما قلنا **(ويرفضها)** أي يلزمه الرفض لأنه قد أدى ركن الحج فيصير بانياً أفعال العمرة على أفعال الحج من كل وجه، وقد كرهت العمرة في هذه الأيام أيضاً على ما نذكر فلهذا يلزمه رفضها، فإن رفضها فعليه دم لرفضها **(وعمرة مكانها)** لما بينا **(فإن مضى عليها أجزأه)** لأنّ الكراهة لمعنى في غيرها وهو كونه مشغولاً في هذه الأيام بأداء بقية أعمال الحج فيجب تخليص الوقت له تعظيماً **(وعليه دم لجمعه بينهما)** إما في الإحرام أو في الأعمال الباقية، قالوا: وهذا دم كفارة أيضاً، وقيل إذا حلق للحج ثم أحرم لا يرفضها على ظاهر ما ذكر في الأصل، وقيل يرفضها احترازاً عن النهي، قال الفقيه أبو جعفر: ومشايخنا رحمهم الله تعالى على هذا**(فإن فاته الحج ثم أحرم بعمرة أو بحجة فإنه يرفضها)** لأن فائت الحج يتحلل بأفعال العمرة من غير أن ينقلب إحرامه إحرام العمرة على ما يأتيك في باب الفوات إن شاء الله تعالى فيصير جامعاً بين العمرتين من حيث الأفعال فعليه أن يرفضها كما لو أحرم بعمرتين، وإن أحرم بحجة يصير جامعاً بين الحجتين إحراماً فعليه أن يرفضها كما لو أحرم بحجتين وعليه قضاؤها لصحة الشروع فيها ودم لرفضها بالتحلل قبل أوانه، والله أعلم.

وتوجه إلى عرفات، ويستلزم أن طواف القدوم لا يسن للقارن لأنه يبدأ بطواف العمرة إذا دخل فيحصل المقصود في ضمنه. فإن قيل: قد ذكرت فيما تقدم من الآثار ما يدل على أنه يطوف طوافين فلا تعارض بما ذكرت من المعنى. قلنا فيلزم بطلان سقوطه فيما إذا لم يدخل مكة إلا بعد الوقوف يوم النحر، فالحاصل أن أحد الأمرين لازم. والحق أن دلالة الآثار على استنان طوافين للقارن لا يلزمه كون أحدهما للقدوم، فادعاء أنه طواف القدوم ادعاء أمر زائد على مقتضى الدليل، واعتقادي أن استنانه لإيقاع سعي الحج، فإن السعي لم يشرع إلا مرتباً على طواف، ومعلوم أنه رخص في تقديم السعي على يوم النحر فكان الثابت في الآثار بيان طريق تقديم سعي الحج للقارن، وعن هذا قلنا في المتمتع إذا أحرم بالحج بعد الفراغ من العمرة له أن يطوف طوافاً يتنفل به ثم يسعى بعده للحج وليس هو طواف القدوم. نعم يقتضي أن القارن لو لم يرد تقديم السعي لا يسن في حقه طواف آخر ولا يلزم من التزامه محال، وغاية ما يلزم إذا دل دليل على استنان طوافين مطلقاً: أعني غير مقيد بقصد تقديم السعي كون تقديم السعي سنة للقارن ولا ضرر في التزامه **(قوله قال الفقيه أبو جعفر: ومشايخنا على هذا)** أي على وجوب الرفض وإن كان بعد الحلق، وصححه بعض المتأخرين لأنه بقي عليه واجبات من الحج كالرمي وطواف الصدر وسنة المبيت، وقد كرهت العمرة في هذه الأيام أيضاً فيصير بانياً أفعال العمرة على أفعال الحج بلا ريب.

لأبي يوسف رحمه الله. وفائدته تظهر في حق لزوم الرفض إذا أحرم بحجة أخرى، فعندهما يرفضها كي لا يصير جامعاً بين إحرامي الحج، وعند أبي يوسف لا يرفضها بل يمضي فيها. وقوله **(على ما يأتيك)** أراد به قوله لأن فائت الحج يتحلل بأفعال العمرة لا قوله من غير أن ينقلب إحرامه إحرام العمرة لأن هذا غير مذكور هناك. وقوله **(فيصير جامعاً)** أي فائت الحج الذي أحرم بعمرة يصير جامعاً **(بين العمرتين)** أفعالاً فيجب أن يرفض العمرة التي أحرم بها كما لو أحرم بعمرتين. وأما إذا كانت حجة فإنه يصير جامعاً بين الحجتين إحراماً فعليه أن يرفضها كما لو أحرم بحجتين وعليه قضاؤها الشروع فيها ودم لرفضها بالتحلل قبل أوانه، والله أعلم.

باب الإحصار

(وإذا أحصر المحرم بعدوّ أو أصابه مرض فمنعه من المضي جاز له التحلل) وقال الشافعي رحمه الله: لا يكون الإحصار إلا بالعدوّ لأن التحلل بالهدي شرع في حق المحصر لتحصيل النجاة وبالإحلال ينجو من العدوّ لا من المرض. ولنا أن آية الإحصار وردت في الإحصار بالمرض بإجماع أهل اللغة فإنهم قالوا: الإحصار بالمرض والحصر

باب الإحصار

هو من العوارض النادرة وكذا الفوات فأخرهما. ثم إن الإحصار وقع له عليه الصلاة والسلام فقدم بيانه على الفوات. والإحصار يتحقق عندنا بالعدوّ وغيره كالمرض وهلاك النفقة وموت محرم المرأة أو زوجها في الطريق، وفي التجنيس في سرقة النفقة إن قدر على المشي فليس بمحصر وإلا فمحصر لأنه عاجز، ولو أحرمت ولا زوج لها ولا محرم فهي محصرة لاتحل إلا بالدم لأنها منعت شرعاً آكد من المنع بسبب العدو. وقال الشافعي رحمه الله: لا إحصار إلا بالعدو **(قوله لأن التحلل شرع في حق المحصر لتحصيل النجاة)** من السبب المانع **(وبالإحلال ينجو من العدوّ لا المرض)** ولا يخفى أنه يرد على هذا ببادىء النظر أن يقال إن قلت إنه لم يشرع إلا للنجاة من السبب منعنا الحصر، وإن أردت أنه من أسباب شرعيته لم يفد نفي شرعيته في محل النزاع، فلذا جعل بعضهم هذا الوجه مبنياً على الاستدلال بالآية، هكذا الآية وردت لبيان حكم إحصاره ﷺ وأصحابه وكان بالعدوّ، وقال في سياق الآية ﴿فإذا أمنتم﴾ [البقرة: ١٩٦] إلى آخرها، فعلم أن شرعية الإحلال في العدو كان لتحصيل الأمن منه، وبالإحلال لا ينجو من المرض ولا يكون الإحصار بالمرض في معناه، فلا يكون النص الوارد في العدوّ وارداً في المرض فلا يلحق به دلالة ولا قياساً لأن شرعية التحلل قبل أداء الأفعال بعد الشروع في الإحرام على خلاف القياس فلا يقاس عليه **(قوله فإنهم قالوا: الإحصار بالمرض والحصر بالعدو)** أفاد هذا أن مراده بقوله: وردت في الإحصار بالمرض بإجماع أهل اللغة أن إجماعهم على أن مدلول لفظ الإحصار المنع الكائن بالمرض والآية وردت بذلك اللفظ فيلزم إجماعهم على أن معناها ذلك إلا بناف، وهذا لأن ذلك نقل عن الفراء والكسائي والأخفش وأبي عبيدة وابن السكيت والقتبي وغيرهم. وقال أبو جعفر النحاس: على ذلك جمع أهل اللغة. ثم المقابلة في نقله قولهم الإحصار بالمرض والحصر بالعدوّ ظاهر في أن الإحصار خاص بالمرض والحصر خاص بالعدوّ، ويحتمل أن يراد كون المنع بالمرض من ما صدقات الإحصار، فإن أراد الأول ورد

باب الإحصار

لما كان من الإحصار ما هو جناية على المحرم أعقبه باب الجنايات بباب على حدة، تقول العرب: أحصر إذا منعه خوف أو عدو أو مرض من الوصول إلى إتمام حجته أو عمرته، وإذا حبسه سلطان أو قاهر مانع يقولون حصر، فالمحصر محرم ممنوع عن المضي إلى إتمام أفعال ما أحرم لأجله **(فإذا أحصر بعدوّ أو مرض فمنع من المضي جاز له التحلل)** والشافعي رحمه الله حصر الإحصار في العدوّ وقال: المريض ليس له أن يتحلل إلا أن يكون شرط ذلك عند إحرامه، ولكنه يصير إلى أن يبرأ **(لأن التحلل بالهدي شرع في حق المحصر لتحصيل النجاة)** بالإحلال والنجاة بالإحلال لا تكون إلا من العدوّ ولأن ما به من المرض لا يزول بالتحلل، بخلاف المحصر بالعدوّ فإن ما ابتلى به يزول بالتحلل لأنه يرجع إلى أهله فيندفع عنه شر عدوّه **(ولنا أن آية الإحصار وردت في الإحصار بالمرض بإجماع أهل اللغة، فإنهم قالوا: الإحصار بالمرض والحصر بالعدوّ)** وإذا وردت فيه كانت دلالته على الإحصار بالمرض أقوى، وفيه بحث من وجهين: الأول كان من حق الكلام أن يقول بإجماع أهل التفسير لأن أهل اللغة لا تعلق لهم بورود الآية وسبب نزولها. والثاني أنها نزلت في رسول الله ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم وكان الإحصار بالعدوّ. والجواب

بالعدوّ والتحلل قبل أوانه لدفع الحرج الآتي من قبل امتداد الإحرام، والحرج في الاصطبار عليه مع المرض أعظم، وإذا

عليه كون الآية لبيان حكم الحادثة التي وقعت للرسول ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم[1]، واحتاج إلى جواب صاحب الأسرار. وحاصله كون النص الوارد لبيان حكم حادثة قد ينتظمها لفظاً وقد ينتظم غيرها مما يعرف به حكمها دلالة، وهذه الآية كذلك إذ يعلم منها حكم منع العدوّ بطريق أولى لأن منع العدوّ حسي لا يتمكن معه من المضي، بخلافه في المرض إذ يتمكن منه بالمحمل والمركب والخدم، فإذا جاز التحلل مع هذا فمع ذلك أولى إلا أنه مناف لما ذكره المصنف من الوجه المعقول وهو قوله: ولأن التحلل إنما شرع لدفع الحرج الآتي من قبل امتداد الإحرام، والصبر عليه مع المرض أعظم، فإنه يفيد أن حكم التحلل مع المرض أولى منه مع العدوّ فلا يكون النص عليه مع المرض يفيده مع العدوّ بطريق الدلالة، ولا تندفع المنافاة بقولنا: إن هذا مذكور بطريق التنزل في معنى الآية: أي لو سلمنا أنها في الإحصار بالعدوّ فيثبت في المرض بطريق أولى لأن المذكور على تقدير التسليم مدعى حقيقته، وعلى تقديره يلزم ما ذكرنا، والأولى إرادة الأولى وهو محمل قول أهل اللغة الإحصار بالمرض لقوله تعالى. ﴿**للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله**﴾ [البقرة: ٢٧٣] والمراد منعهم الاشتغال بالجهاد وهو أمر راجع إلى العدو، أو المراد أهل الصفة منعهم تعلم القرآن أو شدة الحاجة والجهد عن الضرب في الأرض للتكسب. وقال ابن ميادة:

وما هجر ليلى أن تكون تباعدت عليك ولا أن أحصرتك شغول

وليس هو بالمرض. وفي الكشاف يقال: أحصر فلان إذا منعه أمر من خوف أو مرض أو عجز، وحصر إذا حبسه عدوّ عن المضي أو سجن، ومنه قيل للمحبس الحصير وللملك الحصير، هذا هو الأكثر في كلامهم اهـ. وفي نهاية ابن الأثير يقال: أحصره المرض أو السلطان إذا منعه من مقصده فهو محصر، وحصره إذا حبسه فهو محصور، والمعارضة مع ذلك بين جواب الشيخين قائمة. والأقرب حينئذ كلام المصنف لأن الظاهر كون الآية تنتظم الحادثة لفظاً ولو بعمومها، وعلى التقدير انتفى نفي الشافعي إلحاق المرض بالعدوّ وقصر إفادة الآية على شرعيته للنجاة من العدوّ ثم وجدناه. واقعاً في الحديث. روى الحجاج بن عمرو الأنصاري أنه ﷺ قال «من كسر أو عرج فعليه الحج من قابل» فذكر ذلك لابن عباس وأبي هريرة فقالا: صدق[2]، رواه الخمسة. قال الترمذي: حديث حسن، وفي شرح الآثار: حدثنا فهد حدثنا عليّ بن معبد بن شداد العبدي صاحب محمد بن الحسن قال: حدثنا جرير بن عبد الحميد عن منصور

عن الأول أن معناه بدلالة إجماع أهل اللغة أجمعوا على معنى دل ذلك المعنى أن تكون الآية واردة في الإحصار بمرض. وعن الثاني بما قيل النصوص الواردة مطلقة يعمل بها على إطلاقها من غير حمل على الأسباب الواردة هي لأجلها. وقوله (**والتحلل قبل أوانه**) استدلال بمعقول فيه شائبة التنزل كأنه قال: سلمنا أن آية الإحصار وردت في الحصر بالعدو. ولا فرق بين الإحصار والحصر، لكن المرض ملحق به بالدلالة لأن **التحلل قبل أوانه** (**لدفع الحرج الآتي من قبل امتداد الإحرام والحرج في الاصطبار على الإحرام مع المرض أعظم**) لا محالة لكثرة احتياجه مداواة ومداراة إلى ما هو جناية على الإحرام، وقوله (**وإذا جاز التحلل**)

---

(١) وهو خبر الحديبية المشهور. أخرجه البخاري ١٨١٢ و١٨٠٦ ومسلم ١٢٣٠ من حديث ابن عمر وكذا مالك ١/ ٣٦٠ وأخرجه البخاري ١٨٠٩ من حديث ابن عباس بلفظ: قد أحصر رسول الله ﷺ فحلق رأسه، وجامع نساءه، ونحر هدية حتى اعتمر عاماً قابلاً.
وأخرجه البخاري من حديث المسور بن مخرمة ومروان في خبر طويل وفيه صلح الحديبية، وقصة الإحصار.
وهو برقم ٢٧٣١ و٢٧٣٢ من عدة ورقات.

(٢) صحيح. أخرجه أبو داود ١٨٦٢ والترمذي ٩٤٠ والنسائي ٥/ ١٩٩ وابن ماجه ١٨٦٢ والدارقطني ٢/ ٢٧٨ وأحمد ٣/ ٤٥٠ والحاكم ١/ ٤٧٠ كلهم من حديث عكرمة عن الحجاج بن عمرو الأنصاري وفيه الحجاج بن عثمان الصواف وهو ثقة وبقية رجاله ثقات معروفون.
وقد تويع فقد أخرجه الحاكم ١/ ٤٨٣ من طريق معمر عن الحجاج بن عمرو الأنصاري.
وقد أشار الترمذي لهذه الرواية وقال: هذا حديث حسن صحيح، ونقل عن البخاري قوله: رواية معمر أصح اهـ وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط البخاري، وأقره الذهبي، وهو كما قالوا.
قوله فذكر ذلك لابن عباس وأبي هريرة فقالا: صدق السائل لهما هو عكرمة صاحب ابن عباس وراوي الحديث.

جاز له التحلل **(يقال له ابعث شاة تذبح في الحرم وواعد من تبعثه بيوم بعينه يذبح فيه ثم تحلل)** وإنما يبعث إلى الحرم لأن دم الإحصار قربة، والإراقة لم تعرف قربة إلا في زمان أو مكان على ما مرّ فلا يقع قربة دونه فلا يقع به التحلل،

عن إبراهيم عن علقمة قال: لدغ صاحب لنا وهو محرم بعمرة فذكرناه لابن مسعود فقال: يبعث بهدي ويواعد أصحابه موعداً، فإذا نحر عنه حل، وبه إلى جرير عن الأعمش عن عمارة بن عمير عن عبد الرحمن بن يزيد قال: قال عبد الله: ثم عليه عمرة بعد ذلك[1] وهذا يفيد أن شرعيته لدفع أذى امتداد الإحرام مع الحابس عن الأعمال. وقد يقال: حديث «من كسر» غير مصرح بجواز الإحلال فيجوز كون المراد أنه إذا حبس بذلك حتى فاته الحج فعليه الحج من قابل، فإذا قامت الدلالة على أن شرعيته للحابس مطلقاً استفيد جوازه لمن سرقت نفقته ولا يقدر على المشي لا إن قدر كذا عن أبي يوسف. ولا يبعد أن لا يجب المشي في الابتداء ويلزم بعد الشروع، كالفقير إذا شرع في الحج والمرأة إذا مات محرمها في الطريق أو زوجها في غير محل إقامة ولا قريب منه وبينها وبين مكة أكثر من ثلاثة أيام على ما يعرف في باب العدّة إن شاء الله تعالى. وأما الذي ضل الطريق فهو محصر إلا أنه يزول إحصاره بوجود من يبعث معه هدي التحلل فإنه به يذهب المانع إذ يمكنه الذهاب معه إلى مكة، فهو كالمحصر الذي لا يقدر على الهدي فيبقى محرماً إلى أن يحج إن زال الإحصار قبل فوات الحج أو يتحلل بالطواف والسعي إذا استمر الإحصار حتى فاته الحج. هذا إذا ضل في الحلّ، أما إن ضل في أرض الحرم فعلى قول من أثبت الإحصار في الحرم إذا لم يجد أحداً من الناس له أن يذبح إن كان معه الهدي ويحل، كذا ذكر. والذي يظهر من تعليل منع الإحصار في الحرم تخصيصه بالعدوّ أما إن أحصر فيه بغيره فالظاهر تحققه على قول الكل، والله أعلم وأحكم **(قوله وواعد)** الاحتياج إلى المواعدة على قول أبي حنيفة لأنه يجوّز ذبح هدي الإحصار قبل يوم النحر، أما على قولهما فلا حاجة لأنهما عينا يوم النحر وقتاً له، وقوله ثم تحلل يفيد أنه لا يتحلل قبله حتى لو ظن المحصر أن الهدي قد ذبح في يوم المواعدة ففعل من محظورات الإحرام ثم ظهر عدم الذبح إذ ذاك كان عليه موجب الجناية، وكذا لو ذبح في الحل على ظن أنه ذبح في الحرم وما أكل منه الذي معه ضمن قيمته يتصدق بها عن المحصر إن كان غنياً **(قوله وإليه)** مرجع الضمير التوقيت بالحرم المفهوم من قوله يذبح في الحرم مع قوله والإراقة لم تعرف قربة إلا في زمان أو مكان، والآية وهي قوله تعالى **﴿ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله﴾** [البقرة: ١٩٦] إما في الإحصار بخصوصه أو فيه وفي غيره، أو هو من عموم اللفظ الوارد على سبب خاص فيتناول منع الحلق قبل الأعمال في الإحصار وبعدها في غيره إلى أن يبلغ الهدى محله وبين محله بقوله تعالى **﴿ثم محلها إلى البيت العتيق﴾** [الحج: ٣٣] وعنها قلنا: إذا لم يجد المحصر الهدى يبقي محرماً حتى يجده فيتحلل به أو يتحلل بالطواف والسعي إن لم يجده حتى فاته الحج، فإن استمر لا يقدر على الوصول إلى مكة ولا إلى الهدي بقي محرماً أبداً هذا هو المذهب المعروف. ولو سرق الهدي بعد ذبحه لا شيء عليه، فإن لم يسرق تصدّق به، فإن أكل منه الذابح ضمن قيمة ما أكل إن كان غنياً يتصدق به عن المحصر، وعن أبي يوسف في المحصر إن لم يجد هدياً قوّم الهدي طعاماً وتصدّق به على كل مسكين نصف صاع أو يصوم مكان كل مسكين يوماً فيتحلل به، رواه عن عطاء. قال في الأمالي: وهذا أحبّ

يعني إذا ثبت بما ذكرنا من الدليل جواز التحلل للمحصر **(يقال له ابعث شاة تذبح في الحرم وواعد من تبعثه بيوم بعينه يذبح فيه ثم تحلل)** وهذا على قول أبي حنيفة رحمه الله لأن دم الإحصار عنده غير مؤقت فيحتاج إلى المواعدة ليعرف وقت الإحلال، وأما عندهما فدم الإحصار في الحج موقت بيوم النحر فلا حاجة إلى المواعدة فيه، وإنما يحتاج إليها في العمرة، فإذا بعث فهو بالخيار إن شاء أقام بمكانه وإن شاء رجع لأنه لما صار ممنوعاً من الذهاب يخير بين المقام والانصراف. قال في النهاية: إنما قيد بقوله يذبح فيه ثم يتحلل لأنه إذا ظن المحصر به ذبح هديه ففعل ما يفعل الحلال ثم ظهر أنه لم يذبح كان عليه ما على الذي ارتكب محظورات الإحرام لبقاء إحرامه، كذا ذكره الإمام قاضيخان رحمه الله **(وإنما يبعث إلى الحرم لأن دم الإحصار قربة والإراقة لم**

---

(١) موقوف حسن. أخرجه الطحاوي ١/ ٤٣٢ عن ابن مسعود ورجاله ثقات.

وإليه الإشارة بقوله تعالى ﴿ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله﴾ فإن الهدي اسم لما يهدى إلى الحرم، وقال الشافعي رحمه الله: لا يتوقت به لأنه شرع رخصة والتوقيت يبطل التخفيف. قلنا: المراعى أصل التخفيف لا نهايته،

إليّ، قلنا: هذا قياس يخالف النص في عين المقيس فلا يقبل. وقال التمرتاشي: إن لم يجد بقي محرماً. وقيل يصوم عشرة أيام ثم يتحلل، وقيل: ثلاثة أيام، وقيل: بإزاء كل نصف صاع يوماً. ومن أحصر فوصل إلى مكة لم يبق محصراً على قول الإمام على ما سيأتي، فإن لم يقدر على الأعمال صبر حتى يفوته الحج ويتحلل بأفعال العمرة. وقد ذكرنا أنه يجب أن يكون هذا في الإحصار بالعدوّ، وكذا قيل: لو قدم قارن فطاف وسعى لعمرته وحجته ثم خرج إلى بعض الآفاق قبل الوقوف وأحصر فإنه يبعث بهدي ويحل به ويقضي حجة وعمرة لحجته ولا عمرة عليه لعمرته مع أنه طاف وسعى لحجته، ولا يحل بذلك لأن ذلك إنما يجب بعد الفوات. ولو أحصر عبد أحرم بغير إذن مولاه بعث المولى الهدي ندباً، ولو كان أحرم بإذنه اختلفت الرواية في وجوب بعث المولى وعدمه بل يجب على العبد عند العتق **(قوله ولنا أن المراعى أصل التخفيف لا نهايته)** لم يذكر في كلام الشافعي أنه اعتبر نهاية التخفيف، لكن دعواه القائلة أن التوقيت يبطل التخفيف، وحاصل الجواب أن يقال: إن قلت إن المراعي نهاية التخفيف منعناه أو أصله، فبالتوقيت لا ينتفى أصل التخفيف بالكلية لتيسر من يرسل معه الهدي عادة من المسافرين. وأما الاستيضاح على كون المراعى أصل التخفيف بأنه لو لم يجد هديا يبقى محرماً أبداً فلا يرد عليه لأن الشافعي لا يقول به، بل إذا لم يجده عنده قومت شاة وسط فيصوم عن كل مد من قيمتها يوماً، وفي قول: عشرة أيام كما في العجز عن هدي المتعة عنده، والجواب ما تقدم والمعوّل عليه الترديد الذي ذكرناه **(قوله إشارة إلى أنه ليس عليه الحلق أو التقصير)** وإلا قال ثم احلق ونحوه، فلما عدل إلى المعنى الأعم استفدنا عدم تعين الحلق. وقوله وهو قول أبي حنيفة ومحمد أطلقه عنهما، وفي الكافي: إنما لا يحلق إذا أحصر في الحل، أما إذا أحصر في الحرم فيحلق لأن الحلق موقت بالحرم عندهما، فعلى هذا كان حلقه ﷺ لكونه في الحرم لأن بعض الحديبية من الحرم على ما قدمه المصنف، ولما لم يقل المصنف في جواب أبي يوسف عن حلقه ﷺ[1] لأنه

تعرف قربة إلا في زمان أو مكان على ما مر) فدم الإحصار لا يعرف قربة بدون أحد هذين **(فلا يقع به التحلل)** وقد عين الشارع المكان بإشارة **(قوله ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدي محله فإن الهدي اسم لما يهدى إلى الحرم)** والمحل بالكسر عبارة عن المكان كالمسجد والمجلس، نهى عن الحق حتى يبلغ الهدي موضع حله، ثم فسر المحل بقوله ثم محلها إلى البيت العتيق وليس المراد عين البيت لأنه لا تراق فيه الدماء فكان المراد به الحرم، وهذا واضح **(وقال الشافعي رحمه الله: لا يتوقت بالحرم لأنه شرع رخصة والتوقيت يبطل التخفيف، قلنا: المراعي أصل التخفيف لا نهايته)** ولهذا لم يستحق التخفيف متى لم يجد الهدي بل يبقى محرماً أبدا، ولأن نهايته لو كانت مراعاة لتحلل في الحال كما قال مالك رحمه الله وليس كذلك باتفاق بيننا وبينه. وقوله **(وتجوز الشاة)** ظاهر، وذكر في المحيط أنه إذا كان معسراً لا يجد قيمة شاة أقام حراماً حتى يطوف ويسعى كما يفعله فائت الحج، وقوله

(قال المصنف: وإليه الإشارة) أقول: مرجع الضمير التوقت بالحرم المفهوم من قوله يذبح في الحرم مع قوله والإراقة لم تعرف قربة إلا في زمان أو مكان **(قوله فإن قيل: هذا الذي ذكره من الدليل يدل على قوله عليه ذلك لما أن مجرد فعل النبي ﷺ الخ)** أقول: قال علماء الأصول: إذا نقل عن النبي ﷺ فعل فإن كان سهواً أو طبعاً أو خاصاً به فلا إيجاب إجماعاً، وإن كان بياناً لمحمل يجب اتباعه إجماعاً، وإن كان غير ذلك فهل يجب اتباعه أم لا؟ قال البعض من الشافعية نعم، وقال الأكثرون لا، وهو المختار إذا عرفت هذا عرفت أن قوله إن مجرد فعل النبي ﷺ الخ يتطرق إليه المنع، ثم إن أمره لهذا لو كان للوجوب لما خالفه الصحابة على ما نقل في الصحاح **(قوله أجيب بأن هذه المسئلة عن أبي يوسف، إلى قوله: والمصنف أورد دليل رواية الوجوب الخ)** أقول: فيكون في عبارة المصنف إلباس حيث يفهم منه أن الثاني من تتمة الأول وهو الظاهر. وقوله عليه ذلك: أي يستحب، وقد استعمل عليه في هذا المعنى في فصل المحرمات من النكاح. وقوله ولو لم يفعل لا شيء عليه قرينة لذلك **(قوله فلا يحتاج إلى تعليل)** أقول: مع أن تعليله ظاهر وهو عدم توقت العمرة فلا يتوقت التحليل منه أيضاً فضلاً عن تحليل المحصر **(قوله قال رسول الله ﷺ: من فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل)** أقول: قوله فليحل بعمرة يدل على أن المراد هو فائت الحج بغير الإحصار، إذ تحلل المحصر بالهدي لا بالعمرة فتأمل.

---

(١) أي يوم الحديبية. وفيه: فحلق رسول الله ﷺ. وقد تقدم تخريج أحاديث الحديبية قبل قليل.

وتجوز الشاة لأن المنصوص عليه الهدي والشاة أدناه، وتجزيه البقرة والبدنة أو سبعهما كما في الضحايا، وليس المراد بما ذكرنا بعث الشاة بعينها لأن ذلك قد يتعذر، بل له أن يبعث بالقيمة حتى تشترى الشاة هنالك وتذبح عنه. وقوله ثم تحلل إشارة إلى أنه ليس عليه الحلق أو التقصير، وهو قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، وقال أبو يوسف: عليه ذلك، ولو لم يفعل لا شيء عليه لأنه ﷺ حلق عام الحديبية وكان محصراً بها وأمر أصحابه رضي الله عنهم بذلك. ولهما أن الحلق إنما عرف قربة مرتبا على أفعال الحج فلا يكون نسكاً قبلها وفعل النبي ﷺ وأصحابه ليعرف استحكام عزيمتهم على الانصراف.

كان في الحرم بل إن حلقه كان ليعرّف بتشديد الراء أو بتخفيفها مبيناً للمفعول استحكام عزيمتهم على الانصراف أي ليعرّف المشركين ذلك فلا يشتغلوا بأمر الحرب كان ظاهرا في اعتقاده إطلاق الجواب فلا يجب عندهما الحلق سواء أحصر في الحل أو الحرم **(قوله لأن التحلل منهما شرع في حالة واحدة)** أي ليس غير، قال ﷺ «فلا أحل حتى أحل منهما جميعاً» في الصحيح **(قوله وربما يعتبر أنه إلخ)** أما اعتبارهما إياه بالحلق فبجامع أنه محلل وهو إلزامي، فإنهما لا يقولان بتوقت الحلق في الحرم بل من حيث السنية، والملحق هنا عندهما اللزوم، والإلزامي لا يفيد في المطلوب شيئاً، لأنه لو اعترف الخصم بالخطأ في أحدهما فقال أعترف بالخطإ في أحد الأمرين من عدم توقيت الذبح بالزمان أو توقيت الحلق به لم يلزم خطؤه في محل النزاع عيناً. وأما اعتبارهما بهدي المتعة والقران فبجامع أنه هدي تتعلق القربة فيه بنفس الإراقة، وهو معارض بالقياس على سائر دماء الكفارات، وهذا أولى لأن الجامع في قياسهما إنما هو أثره في توقته بالمكان بسبب أنه اسم إضافي، إذ معناه ما يهدي إلى مكان وذلك المكان هو الحرم بالاتفاق والنص، وهو قوله تعالى ﴿**ثم محلها إلى البيت العتيق**﴾ [الحج: ٣٣] وتوقته بالزمان ليس معلولاً لكونه هدياً، بل اتفق معه اتفاقاً حكما شرعياً لم يظهر تأثيره فيه فكان وصفاً طردياً في حق هذا الحكم فلا يعلل به، بخلاف دماء الكفارات فإن الكفاره مؤثرة في ستر الجناية، وهذا كذلك فإنه يمنع التأثيم في مباشرة محظورات الإحرام كما أن ذلك يرفعه، ومعنى ستر الجناية مؤثر في عدم التأخير ما أمكن، ولازمه جوازه قبل يوم النحر وهو المطلوب، مع أن قوله تعالى ﴿**فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي**﴾ مطلق فلا ينسخ إطلاقه بما ذكراه لو صح **(قوله هكذا روي عن ابن عباس وابن عمر**[1]**)**وذكره الرازي عن ابن عباس وابن مسعود، ثم ذكر وجهه من القياس وهو على فائت الحج. وقد يورد عليه أن وجوب العمرة على

(وقال أبو يوسف: عليه ذلك) أي الحلق **(ولو لم يفعل لا شيء عليه لأن النبي ﷺ حلق عام الحديبية وكان محصراً بها وأمر أصحابه بذلك)** فإن قيل: هذا الذي ذكره من الدليل يدل على قوله عليه ذلك لما أن مجرد فعل النبي ﷺ في الذي لا يفعل قربة دليل الوجوب فكيف إذا أمر غيره بذلك، وحينئذ لا يكون دليلاً على قوله ولو لم يفعل لا شيء عليه فأين دليله؟ أجيب بأن هذه المسئلة عن أبي يوسف فيها روايتان: في رواية يجوز، وفي أخرى واجب، والمصنف أورد دليل رواية الوجوب ولم يورد دليل الرواية الأخرى، لأن دليل أبي حنيفة ومحمد يصلح دليلاً لها. وقوله **(ولهما أن الحلق إنما عرف قربة)** يعني أن كون الحلق قربة عرف بالنص، بخلاف القياس فيراعى فيه جميع ما ورد فيه النص من الأوصاف ومن جملتها كونه **(مرتباً على أفعال الحج)** فلا يكون في غير المرتب قربة، وأما حلق النبي ﷺ وأصحابه فليعرف المشركون استحكام عزيمة المؤمنين على الانصراف فيأمنوا جانبهم ولا يشغلوا بمكيدة أخرى بعد الصلح. قوله **(وإن كان)** المحصر **(قارناً بعث بدمين لاحتياجه إلى التحلل عن إحراميه، فإن بعث بهدي واحد ليتحلل عن الحج ويبقى في إحرام العمرة لم يتحلل عن واحد منهما لأن التحلل منهما شرع في حالة واحدة)** لما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت «خرجنا مع رسول الله ﷺ في حجة الوداع فأهللنا بعمرة، ثم قال رسول الله ﷺ: من كان معه هدي فليهلّ بالحج مع العمرة ثم لا يحل حتى يحل منهما جميعاً» وبالهدي الواحد لا يتحلل منهما فلا يكون له أن يتحلل أصلاً. فإن قيل: دم الإحصار قائم مقام الحلق في التحلل والقارن يتحلل بحلق واحد عن الإحرامين فما باله لا يتحلل عنهما بهدي واحد؟

---

(١) قال الزيلعي في نصب الراية ٣/ ١٤٤: ذكره أبو بكر الرازي عن ابن عباس وابن مسعود لا غير اهـ.
أي ليس فيه ذكر ابن عمر.
وقال ابن حجر في الدراية ٢/ ٤٦: ذكره الرازي عن ابن مسعود وابن عباس بغير إسناد.

(**وإن كان قارنا بعث بدمين**) لاحتياجه إلى التحلل من إحرامين، فإن بعث بهدي واحد ليتحلل عن الحج ويبقى في إحرام العمرة لم يتحلل عن واحد منهما لأن التحلل منهما شرع في حالة واحدة (**ولا يجوز ذبح دم الأحصار إلا في الحرم، ويجوز ذبحه قبل يوم النحر عند أبي حنيفة رحمه الله، وقالا: لا يجوز الذبح للمحصر بالحج إلا في يوم النحر، ويجوز للمحصر بالعمرة متى شاء**) اعتباراً بهدي المتعة والقران، وربما يعتبرانه بالحلق إذ كل واحد منهما محلل.

فائت الحج إنما هو للتحلل بها والمحصر يتحلل بالهدي فلا تجب العمرة عليه. والجواب أن الهدي لتعجيل الإحلال قبل الاعمال، وهذا لأنه قد تحقق من الشرع أنه متى صح الشروع في الإحرام انعقد لازماً ولا يخرج عنه إلا بأداء الأفعال: أي أفعال حج أو عمرة، حتى أنه إذا فاته ما أحرم به من الحج لم يسوغ خروجه إلا بأفعال هي أفعال عمرة، وإذا أحرم بالحج ينوي الفرض ثم ظهر له أنه كان أداه لزمه المضي فيه، بخلاف الصلاة والصوم حيث لا يلزم بالشروع فيه مظنون الوجوب. وإذا أفسده وجب المضي في الفاسد ولا يخرج عن عهدته إلا بالأفعال بخلاف سائر العبادات، وإذا صح شروع المحصر لا يتحلل بمقتضى ما ذكرنا إلا بأفعال عمرة، كفائت الحج فإنه عجز عن الإتمام بعد الشروع، فإذ لم يفعل وجب أن يحكم بوجوب قضائها ردّا إلى ما عهد من أمر الحج في الشرع وأن الدم وجب عليه بتعجيل الإحلال قبل الأعمال وهو لا ينفي بقاء ذلك الواجب، وعن هذا قلنا: لو لم يحل حتى تحقق بوصف الفوات تحلل بالأفعال بلا دم ولا عمرة في القضاء، ثم ما ذكرناه من وجوب الحجة والعمرة في القضاء على المحصر هو فيما إذا قضاها من قابل، فلو قضى الحجة من عامه لا تجب معها عمرة لأنه لا يكون كفائت الحج كذا عن أبي حنيفة. وعنه لا يحتاج إلى نية التعيين إذ قضاها في تلك السنة، ذكرهما محمد في الأصل. وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه عليه حجة وعمرة في الوجهين وعليه نية القضاء، وهو قول زفر، وعلى هذا الاختلاف والتفصيل ما إذا أحرمت المرأة بحجة تطوّع فمنعها زوجها وحللها ثم أذن لها بالإحرام فأحرمت من عامها أو تحولت السنة، وإذا قضاهما من قابل إن شاء قرن بهما وإن شاء أفردهما. واعلم أن نية القضاء إنما تلزم إذا تحولت السنة اتفاقاً فيما إذا كان الإحصار بحج نفل، أما إذا كان بحجة الإسلام فلا لأنها قد بقيت عليه حين لم يؤدها فينوي حجة الإسلام من قابل (**قوله لأنها لا تتوقت**) فلا يتحقق خوف الفوات. قلنا خوف الفوات ليس هو المبيح للتحلل وإلا لم يجز التحلل، لأنه إذا فاته الحج يتحلل بأفعال العمرة وذلك لا يفوت، فعلم أن التحلل إنما أبيح لما قدمناه من ضرر امتداد الإحرام مع ظهور عجزه عن الأداء.

أجيب بجوابين: أحدهما أن الحلق في الأصل محظور الإحرام، وإنما صار قربة بسبب التحلل فكان قربة لمعنى في غيره كالوضوء للصلاة فينوب الواحد عن الاثنين كالطهارة الواحدة تكفي لصلوات كثيرة، وأما الهدي فإنه شرع للتحلل إلا أنه قربة مقصودة بدون التحلل ولهذا جاز النذر به، وما هو قربة مقصودة بنفسه لا ينوب الواحد فيه عن الاثنين كأفعال الصلاة، والثاني أن الحلق محظور الإحرام، وإنما يصير قربة بسبب التحلل. فإن تكرر فلا يخلو إما أن يكون التحلل واقعاً بالأول أو بالثاني، فإن وقع بالأول كان الثاني لغوا، وإن وقع بالثاني كان الأول جناية، فأما الذبح فليس بمحظور الإحرام فصح الجمع، وقوله (**ولا يجوز ذبح دم الإحصار إلا في الحرم**) إنما أعاد هذه المسئلة ليجعلها توطئة لقوله ويجوز ذبحه قبل يوم النحر زيادة في بيان أن دم الإحصار أعرف في اختصاصه بالمكان حيث لم يختلف فيه أصحابنا من اختصاصه بالزمان لأنه مختلف فيه، وقوله (**اعتباراً بهدي المتعة والقران**) تعليل عدم جواز الذبح للمحصر بالحج إلا في يوم النحر وأما قوله (**ويجوز للمحصر بالعمرة متى شاء**) فبالاتفاق فلا يحتاج إلى تعليل (**وربما يعتبرانه بالحلق إذ كل واحد منهما محلل**) فكما لم يجز الحلق قبل يوم النحر فكذلك الذبح. وقوله (**ولأبي حنيفة**) ظاهر. وقوله (**بخلاف دم المتعة والقران**) جواب عن اعتبارهما صورة النزاع بهما (**لأنه**) أي دم المتعة والقران (**دم نسك**) وما هو دم نسك يختص بالزمان فكذا هذا. وقوله (**وبخلاف الحلق**) جواب عن اعتبارهما الآخر. وبيانه أن التحلل على نوعين: تحلل في أوانه وهو الذي يترتب على أفعال ما أحرم لأجله، وتحلل قبل أوانه وهو ما ليس كذلك، والأوّل لا بد له من التوقيت بيوم النحر لأن الركن الأصلي هو الوقوف بعرفة (**وهو ينتهي به**) أي بوقت الحلق لأن وقته يمتد إلى طلوع الفجر من يوم النحر فلا بد أن يقع الحلق في يوم النحر، وأما الثاني فإنه لا يتوقف على أداء الأفعال فيجوز تقديمها لعدم الضرورة الداعية إلى التوقيت بيوم النحر وما نحن فيه من الثاني فكان قياسه على الأول قياساً مع وجود الفارق وهو باطل. قال صاحب الأسرار: قال الله تعالى ﴿**فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي**﴾ من غير اشتراط زمان، فاشتراطه بالقياس نسخ. قال (**والمحصر بالحج إذا تحلل فعليه حجة وعمرة هكذا**

ولأبي حنيفة رحمه الله أنه دم كفارة حتى لا يجوز الأكل منه فيختص بالمكان دون الزمان كسائر دماء الكفارات، بخلاف دم المتعة والقران لأنه دم نسك، وبخلاف الحلق لأنه في أوانه لأن معظم أفعال الحج وهو الوقوف ينتهي به. قال

ومن فروع الإحصار بالعمرة: رجل أهلّ بنسك مبهم فأحصر قبل التعيين فعليه أن يبعث بهدي واحد ويقضي عمرة استحساناً. وفي القياس حجة وعمرة، لأن إحرامه إن كان للحج لزماه فكان فيه الاحتياط لكنه استحسن المتيقن وهو العمرة فتصير هي دينا في ذمته، وفيه نظر، ولأنه كان متمكناً من الخروج عن هذا الإحرام بأداء عمرة فكذا بعده. وعن هذا أيضاً قلنا: لو جامع قبل التعيين لزمه دم الجماع والمضي في أفعال العمرة وقضاؤها، بخلاف ما لو كان عين نسكاً فنسيه ثم أحصر لأن هناك تيقناً عدم نية الحج وهنا جاز كون المنوي كان الحج فيحل بهدي وعليه حجة وعمرة لهذا الاحتياط. ولو أحرم بشيئين والباقي بحاله فأحصر بعث بهديين ويقضي حجة وعمرتين استحساناً وقد قدمنا هذه **(قوله وعلى القارن حجة وعمرتان)** يقضيهما بقران أو إفراد، وهذا إذا لم يقض في سنة الإحصار، وأما إذا زال الإحصار بعد التحلل بالذبح والوقت يسع لتجديد الإحرام والأداء ففعل فإنما عليه عمرة القران على ما هو رواية الأصل **(قوله فإن بعث القارن هديا)** الصواب المحصر مكان القارن، وهذا غلط ظاهر في النسخ، أما أوّلاً فلأن هذا الحكم لا يخص القارن فالحاجة إلى بيانه مطلقاً لا على خصوص القارن، وأما ثانياً فلأن القارن إنما يبعث بدمين **(قوله فإن كان لا يدرك الخ)** حاصل وجوه المسألة أنه زال الإحصار بعد البعث، فإما أن يكون بحيث يدرك الهدي والحج أو لا يدركهما، أو يدرك الحج فقط أو الهدي فقط، وهذا التقسيم على قول أبي حنيفة كما ذكره المصنف وذكر أحكام الأقسام وهي ظاهرة

روي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم) قالا: قال رسول الله ﷺ **«من فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل»** والحديث عام في الذي فاته الحج بفوات وقت الوقوف وفواته بالإحصار لأن كل واحد منهما قد فاته عرفة فقلنا بوجوب العمرة، وأما الحجة فإنها تجب قضاء لصحة الشروع فيها. فإن قيل: العمرة في فائت الحج للتحلل، والتحلل ههنا حصل بالهدي فلا حاجة إلى إيجاب العمرة. قلنا: هذا رأي في مقابلة النص لما روى سالم عن ابن عمر رضي الله عنهم أنه كان يقول: حسبكم سنة رسول الله ﷺ، إن حبس أحدكم عن البيت طاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم حل من كل شيء حتى يحج عاماً قابلاً. وقوله **(وعلى المحصر بالعمرة القضاء)** يدل على أن الإحصار عن العمرة متصوّر وقال مالك: هو غير متحقق في العمرة **(لأنها لا تتوقت. ولنا أن النبي ﷺ وأصحابه رضوان الله عليهم أحصروا بالحديبية وكانوا عماراً)** صح في كتب الحديث أن رسول الله ﷺ وأصحابه أحصروا بالعمرة بالحديبية فقضوها من قابل وكانت تسمى عمرة القضاء **(ولأن التحلل مشروع لدفع الحرج وهذا موجود في إحرام العمرة، وإذا تحقق الإحصار فعليه القضاء إذا تحلل كما في الحج، وعلى القارن حجة وعمرتان، أما أما الحج وإحداهما فلما بينا)** يعني في المفرد من كونه بمعنى فائت الحج **(وأما الثانية فلأنه خرج منها بعد صحة الشروع فيها)** وقوله **(فإن بعث القارن هديا)** قال صاحب النهاية: ذكر القارن ههنا وقع غلطاً ظاهراً من الناسخ، فالصواب أن يقال: فإن بعث المحصر. وبيان الغلط من وجهين: أحدهما أنه ذكر فإن بعث القارن هديا ويجب على القارن بعث الهديين فإنه لا يتحلل بالواحد لأنه ذكر قبل هذا في هذا الباب، فإن كان قارناً بعث بدمين، والثاني أن المصنف جمع بين روايتي القدوري والجامع الصغير وهذه المسئلة مذكورة في هذين الكتابين في حق المحصر بالحج. وأقول: لما كان كلام المصنف قبل هذا في القارن لم يرد فك النظم فقال: فإن بعث القارن هديا، والهدي اسم لما يهدى إلى الحرم سواء كان ذلك دمين أو دماً واحداً أو ثوباً، وكان ذكر أن الواجب عليه دمان وهما هدى القارن، فكأنه قال: فإن بعث المحصر كان ملبساً في حق القارن، ولو قال هديين كان غير فصيح لأنه اسم

(قوله قلنا هذا رأي في مقابلة النص الخ) أقول: غرض المعترض أن قياسكم على فائت الحج لا يصح لوجود الفارق وقد حصل، والحديث الذي رواه يدل على أن التحلل إنما يكون في المحصر بالعمرة، وليس الأمر كذلك، إلا أن يقال: للحديث دلالتان: وجوب العمرة على المحصر وكون التحلل بعد العمرة، والنظم يدل على كون التحلل بالهدي فلا يعمل بالدلالة الثانية **(قوله وأقول: لما كان كلام المصنف قبل هذا في القارن لم يرد فك النظم فقال فإن بعث القارن هديا)** أقول: هذا عذر بارد **(قوله بل ربما لو قال فإن بعث المحصر كان ملبساً في حق القارن، ولو قال هديين كان غير فصيح لأنه اسم لجنس ما يهدى فلا يثنى الخ)** أقول: فيه بحث.

(**والمحصر بالحج إذا تحلل فعليه حجة وعمرة**) هكذا روي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم، ولأن الحجة يجب قضاؤها لصحة الشروع فيها والعمرة لما أنه في معنى فائت الحج (**وعلى المحصر بالعمرة القضاء**) والإحصار عنها يتحقق عندنا. وقال مالك رحمه الله: لا يتحقق لأنها لا تتوقت. ولنا أن النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه رضي الله عنهم أحصروا بالحديبية وكانوا عماراً، ولأن شرع التحلل لدفع الحرج وهذا موجود في إحرام العمرة، وإذا تحقق الإحصار فعليه القضاء إذا تحلل كما في الحج (**وعلى القارن حجة وعمرتان**) أما الحج وأحداهما فلما بينا، وأما الثانية فلأنه خرج منها بعد صحة الشروع فيها (**فإن بعث القارن هديا وواعدهم أن يذبحوه في يوم بعينه ثم زال الإحصار، فإن كان لا يدرك الحج والهدي لا يلزمه أن يتوجه بل يصبر حتى يتحلل بنحر الهدي**) لفوات المقصود من التوجه وهو أداء الأفعال، وإن توجه ليتحلل بأفعال العمرة له ذلك لأنه فائت الحج (**وإن كان يدرك الحج والهدي لزمه التوجه**) لزوال العجز قبل حصول المقصود بالخلف، وإذا أدرك هديه صنع به ما شاء لأنه ملكه وقد كان عينه لمقصود استغنى عنه (**وإن كان يدرك الهدي دون الحج يتحلل**) لعجزه عن الأصل (**وإن كان يدرك الحج دون الهدي جاز له التحلل**) استحساناً، وهذا التقسيم لا يستقيم على قولهما في المحصر بالحج لأن دم الإحصار عندهما يتوقت بيوم النحر، فمن يدرك الحج يدرك الهدي، وإنما يستقيم على قول أبي حنيفة رحمه الله، وفي المحصر بالعمرة يستقيم بالاتفاق لعدم

(**قوله وإن توجه ليحل بأفعال العمرة له ذلك**) وله في هذا فائدة هي أنه لا يلزمه عمرة في القضاء. فإن قيل: إذا كان المحصر قارناً ينبغي أن يجب عليه أن يأتي بالعمرة التي وجبت عليه بالشروع في القران لأنه قادر عليها. قلنا: إنه لا يقدر على أدائها على الوجه الذي تلزمه وهو كونه على وجه يترتب عليها الحج إذ بفوات الحج يفوت ذلك (**قوله لزمه التوجه**) وليس له أن يتحلل بالهدي لأن ذلك كان لعجزه عن إدراك الحج وقد قدر عليه فلا يجوز الخلف مع القدرة على الأصل (**قوله وهو قول زفر**) وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة (**قوله ولو خاف على نفسه الا يلزمه التوجه فكذا على ماله**)[1] فإنا رأينا الشرع في كثير من المواضع أنه أنزل المال كالنفس حتى أباح القتال دونه والقتل كالنفس وفي البدائع لأنه إذا كان لا يقدر على إدراك الهدي صار كأن الإحصار زال عنه بالذبح فيحل به، ولأن الهدي قد مضى لسبيله بدليل أنه لا يجب الضمان على المبعوث معه بالذبح فصار كأنه قدر على الذهاب بعد ما ذبح عنه اهـ.

ولا يثلج الخاطر شيء من ذلك، والأفضل أن يتوجه لأن فيه الإيفاء بما التزمه كما التزمه (**قوله ومن أحصر**)بعد الوقوف بعرفة (**لا يكون محصراً لوقوع الأمن من الفوات**) بتحقق الفعل فلا يرد النقض بالعمرة، فإن الأمن من الفوات متحقق فيها مع تحقق الإحصار بها، لأن المراد هنا أنه قد وقع الفعل بحيث لا يتصور بعده فساد ولا فوات، وسقط به

لجنس ما يهدى فلا يثنى إلا إذا قصد الأنواع وليس بمقصود أو العدد، وذلك معلوم مما تقدم فلهذا قال: فإن بعث القارن هدياً (**وواعدهم أن يذبحوه في يوم بعينه ثم زال الإحصار**) ثم إن ههنا وجوهاً أربعة بحسب القسمة العقلية، لأنه إما أن لا يدرك الحج والهدي أو يدركهما أو يدرك الهدي دون الحج أو بالعكس، والكل مذكور في الكتاب. ففي الوجه الأول (**لا يلزمه أن يتوجه بل يصبر حتى يحل بنحر الهدي لفوات المقصود من التوجه وهو أداء الأفعال، وإن توجه ليتحلل بأفعال العمرة فله ذلك لأنه فائت**

(**قال المصنف: وهذا التقسيم لا يستقيم على قولهما، إلى قوله: وإنما يستقيم على قول أبي حنيفة رحمه الله، وفي المحصر بالعمرة يستقيم بالاتفاق الخ**) أقول: لكن لا يستقيم القسم الأول والثالث فيها لأنه إذا زال الإحصار والعمرة غير موقتة كيف لا يدركها؟.

(**قوله فإن المشابهة بين الشيئين لا تقتضي اتحادهما الخ**) أقول: المساواة في الحرمة لا تستلزم الاتحاد من كل وجه فلا وجه لهذا التعليل، بل الأولى أن يقول: فإن وجه الشبه يكون في المشبه به أقوى وأتم وهو به أشهر كما صرحوا به (**قوله أجيب بأنه متمكن من التحلل بالحق إلا في حق النساء**) أقول: وأمر النساء هين.

---

(١) (**قول الفتح قوله ولو خاف على نفسه الخ**) هذا على ما في نسخ من الهداية، وفي نسخ لا وجود لذلك اه. كذا بخط العلامة البحراوي حفظ الله، كتبه مصححه.

توقت الدم بيوم النحر، وجه القياس وهو قول زفر رحمه الله أنه قدر على الأصل وهو الحج قبل حصول المقصود بالبدل وهو الهدي. وجه الاستحسان أنا لو ألزمناه التوجه لضاع ماله لأن المبعوث على يديه الهدي يذبحه ولا يحصل مقصوده، وحرمة المال كحرمة النفس، وله الخيار إن شاء صبر في ذلك المكان أو في غيره ليذبح عنه فيتحلل، وإن شاء توجه ليؤدي النسك الذي التزمه بالإحرام وهو أفضل لأنه أقرب إلى الوفاء بما وعد **(ومن وقف بعرفة ثم أحصر لا**

الفرض إذا انضم إليه الطواف في أيّ وقت اتفق من عمره، بخلاف معنى عدم الفوات في العمرة فلم يصدق عليه معنى الإحصار عن الحج، فإن معناه المنع عن أفعاله، وهذا قد فعل ماله حكم الكل فلم يلزم امتداد الإحرام الموجب للحرج لأنه متمكن من الإحلال بالحلق يوم النحر عن كل محظور سوى النساء، ثم إن حلق في غير الحرم لزمه دم. والحاصل أنه لم يتحقق العذر المجوّز للإحلال على ذلك الوجه لتمكنه منه على سنن المشروع الأصلي، غير أنه يبقى المنع في يسير وهو النساء فيزول بالطواف، ولا يعجز المحصر عن ساعة من ليل أو نهار يجد بها فرصة قدر الطواف مختفياً في زمان قدر شهر، والمنع من النساء في هذا المقدار لا يستلزم حرجاً يبيح الإحلال مطلقاً بغير الطريق الأصلي: أعني الحلق، بخلاف الإحصار بالعمرة وهو محرم بها، هذا وإذا تحقق الإحصار بعد مجرد الوقوف كان عليه دم لوقوف المزدلفة ودم الرمي ودمان لتأخير الحلق عن المكان وتأخير الطواف عند أبي حنيفة إن أخرهما ودم آخر إن حلق في الحل. واختلف هل له ذلك أم لا؟ قيل: ليس له أن يحلق في مكانه في غير الحرم، ولو أخره حتى يحلق في الحرم تأخر عن زمانه، وتأخيره عن الزمان أهون منه في غير المكان. وقيل له، إذ ربما لو أخره ليحلق في الحرم يمتد الإحصار فيحتاج إلى الحلق في الحل فيفوت المكان والزمان **(قوله وقد قيل في هذه المسألة خلاف)** وهو ما ذكر عليّ ابن الجعد عن أبي يوسف قال: سألت أبا حنيفة عن المحرم يحصر بالحرم فقال: لا يكون محصراً، فقلت: أليس أن النبي ﷺ أحصر بالحديبية وهي من الحرم؟ فقال: إن مكة كانت يومئذ دار الحرب، وأما اليوم فهي دار الإسلام فلا يتحقق الإحصار فيها، قال أبو يوسف: أما أنا فأقول: إذا غلب العدوّ على مكة حتى حالوا بينه وبين البيت فهو محصر. والأصح أن التفصيل[1] المذكور قول الكل. وفيه أن الحديبية من الحرم، وهو خلاف ما ذكره البخاري أنها من الحل[2]، وما ذكره المصنف وغيره من مشايخنا أن بعضها من الحرم، ولو صحت هذه الرواية فلا خلاف في المعنى إذا لاحظت تعليل أبي حنيفة، وبملاحظته أيضاً يتضح ما ذكرنا من حمل منعه الإحصار بالحرم على ما بالعذر، إذ لا يخفى إمكان تحقق العجز عن الذهاب إلى مكة بشدة المرض في بعض الصور مع تحقق الإضرار ببقاء الإحرام مع المرض، والله سبحانه أعلم.

الحج) فإن قيل: إذا كان في معنى فائت الحج وجب أن يؤمر بالتوجه والتحلل بالطواف والسعي حتماً كفائت الحج، أجيب بأن الطواف والسعي في حق فائت الحج غير مقصود لعينه، ولكن المقصود هو التحلل، وهذا المقصود يحصل له بالهدي الذي بعثه لينحر عنه، فله أن يقتصر بذلك ثم يقضي العمرة، وله أن يتوجه لئلا يلزمه قضاء العمرة، وفي الوجه الثاني يلزمه التوجه **(لزوال العجز قبل حصول المقصود بالخلف)** كالمكفر بالصوم إذا أيسر قبل إتمام الكفارة به **(وإذا أدرك هدية صنع به ما شاء لأنه ملكه وقد كان عينه لمقصود استغنى عنه)** وفي الوجه الثالث يتحلل لعجزه عن الأصل، وفي الوجه الرابع جاز له التحلل **(وهذا التقسيم)** يعني الوجه الرابع **(لا يستقيم على قولهما في المحصر بالحج)** على ما ذكر في الكتاب وهو واضح. وقوله **(وحرمة المال كحرمة النفس)** يعني كما أن خوف النفس كان عذراً له في التحلل فكذلك الخوف على ماله، لكن الأفضل أن يتوجه فإن قلت: هذا الذي ذكره المصنف أن حرمة المال كحرمة النفس مخالف لما قاله فخر الإسلام والأصوليون أن حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز أن يكون وقاية للنفس، فإذا أكره بالقتل على إتلاف مال غيره جاز الإقدام عليه. فالجواب أن حرمة النفس فوق حرمة المال حقيقة لأنه

---

(١) وهو تفصيل أبي يوسف.

(٢) جاء في صحيح البخاري كتاب ٢٧ باب ٤ والحديبية خارج الحرم.
قال ابن حجر في الفتح: وهو قول الشافعي في الأم: الحديبية خارج الحرم. وعن الشافعي أن بعضها في الحل، وبعضها الآخر في الحرم.

يكون محصراً) لوقوع الأمن عن الفوات **(ومن أحصر بمكة وهو ممنوع عن الطواف والوقوف فهو محصر)** لأنه تعذر عليه الإتمام فصار كما إذا أحصر في الحل **(وإن قدر على أحدهما فليس بمحصر)** أما على الطواف فلأن فائت الحج يتحلل به والدم بدل عنه في التحلل، وأما على الوقوف فلما بينا، وقد قيل في هذه المسألة خلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى، والصحيح ما أعلمتك من التفصيل، والله تعالى أعلم.

[تقسيم] المتحلل قبل أعمال ما أحرم به إما محصر أو فائت الحج أو غيرهما وتحلل الأول في الحال بالدم والثاني بأفعال العمرة والثالث بلا شيء يتقدمه وهو كل من منع من المضي شرعاً لحق العبد، كالمرأة والعبد الممنوعين لحق الزوج والمولى إذا أحرما بغير إذن فإن للزوج والمولى أن يحللاهما في الحال بلا شيء، ثم على المرأة أن تبعث بهدي يذبح عنها في الحرم، وعلى العبد إذا أعتق هدي الإحصار، وعليهما معاً قضاء حجة وعمرة، وسنذكر تمامه إن شاء الله تعالى في المسائل المنثورة.

مملوك مبتذل فأين يمائل المالك المبتذل، ولكن حرمة المال تشبه حرمة النفس من حيث كون إتلافه ظلماً لقيام عصمة صاحبه فيه، وإلى هذا أشار المصنف بكاف التشبيه، فإن المشابهة بين الشيئين لا تقتضي اتحادهما من جميع الجهات وإلا لارتفع التشبيه. وقوله **(وله الخيار)** يعني على وجه الاستحسان، لما جاز له التحلل كان له الخيار **(إن شاء صبر)** إلى أن ينحر عنه الهدي في الميعاد فيتحلل **(وإن شاء توجه لأداء النسك)** لزوال العجز **(وهو أفضل لأنه أقرب إلى الوفاء بما وعد، ومن وقف بعرفة ثم أحصر لا يكون محصراً)** لأن سبب حكم الإحصار خوف الفوات وقد وقع الأمن عنه لقوله ﷺ «من وقف بعرفة فقد تم حجه» لكنه محرم من النساء حتى يطوف طواف الزيارة، وعليه عند أبي حنيفة أربعة دماء: دم لترك الوقوف بالمزدلفة، ودم لترك رمي الجمار، ودم لتأخير الطواف، ودم لتأخير الحلق، وعندهما ليس عليه لتأخير الطواف والحلق شيء. فإن قيل: قد تقدم أن ازدياد مدة الإحرام يثبت حكم الإحصار كما في إحصار العمرة وههنا قد ازدادت فليثبت حكمه. أجيب بأنه متمكن من التحلل بالحلق إلا في حق النساء، وإن كان يلزمه بعض الدماء فلا يتحقق العذر الموجب للتحلل. وقوله **(ومن أحصر بمكة)** ظاهر. وقوله **(فلما بينا)** يعني قوله ومن وقف بعرفة ثم أحصر لا يكون محصراً، وقوله **(وقد قيل في هذه المسئلة)** يعني قوله ومن أحصر بمكة **(خلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف)** وهو ما ذكر عليّ بن الجعد عن أبي يوسف قال: سألت أبا حنيفة عن المحرم يحصر في الحرم فقال: لا يكون محصراً، فقلت: أليس أن النبي ﷺ أحصر بالحديبية وهي من الحرم؟ فقال: إن مكة يومئذ كانت دار الحرب وأما اليوم فهي دار الإسلام فلا يتحقق الإحصار فيها. قال أبو يوسف: وأما أنا فأقول: إذا غلب العدوّ على مكة حتى حالوا بينه وبين البيت فهو محصر. قال المصنف **(والصحيح)** من الرواية أن الممنوع عن الوقوف والطواف يكون محصراً باتفاق أصحابنا، وإذا قدر على أحدهما لا يكون محصراً وهو معنى قوله **(وما أعلمتك من التفصيل)** والله أعلم.

باب الفوات

(ومن أحرم بالحج وفاته الوقوف بعرفة حتى طلع الفجر من يوم النحر فقد فاته الحج) لما ذكرنا أن وقت الوقوف يمتد إليه (وعليه أن يطوف ويسعى ويتحلل ويقضي الحج من قابل ولا دم عليه) لقوله عليه الصلاة والسلام «من فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل» والعمرة ليست إلا الطواف والسعي، ولأن الأحرام بعد ما انعقد

باب الفوات

(قوله لقوله عليه الصلاة والسلام: من فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل) رواه الدارقطني من حديث ابن عمر وابن عباس، فحديث ابن عمر في سنده رحمة بن مصعب، قال الدارقطني: ضعيف وقد تفرد به، ورواه ابن عدي في الكامل وضعفه بمحمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، وضعفه عن جماعة[١]. وحديث ابن عباس فيه يحيى بن عيسى النهشلي ضعفه ابن حبان وأسند تضعيفه عن ابن معين. وقال صاحب التنقيح: روى مسلم[٢] واعلم أن الغرض من خصوص هذا المتن الاستدلال على نفي لزوم الدم، فإن ما سواه من الأحكام المذكورة لا يعلم فيها خلاف. ووجهه أنه شرع في بيان حكم الفوات، وكان المذكور جميع ما له من الحكم وإلا نافى الحكمة، وليس من المذكور لزوم الدم، فلو كان من حكمه لذكره (قوله كما في الإحرام المبهم) وهو أن لا يزيد في النية على مجرد الإحرام ثم يلبي فإنه يصح، ولا يخرج عنه إلا بأداء أحد النسكين، وله أن يعين ما شاء ما لم يشرع في الطواف، فإذا

باب الفوات

معنى الإحصار من الفوات نازل منزلة المفرد من المركب، لأن الإحصار إحرام بلا أداء في الفوات إحرام وأداء فلا جرم آثر تأخيره، (قوله ومن أحرم بالحج وفاته الوقوف) ظاهر. (وقوله ولأن الإحرام بعد ما انعقد صحيحاً) أي نافذاً لازماً لا يرتفع برافع، فهو احتراز عن إحرام الرقيق بغير إذن المولى، وإحرام المرأة في التطوّع بغير إذن الزوج، فإن للمولى والزوج أن يحللاهما وليس باحتراز عن الإحرام الفاسد، كما إذا جامع المحرم قبل الوقوف بعرفة أو أحرم مجامعاً فإن حكمه حكم الصحيح وقوله (لا طريق للخروج عنه إلا بأداء أحد النسكين) منقوض بالمحصر فإن الهدي طريق له للخروج عنه كما تقدم، وأجيب بأنه بنى الكلام على ما هو الوضع ومسئلة الإحصار من العوارض ثبتت بالنص على خلاف القياس. وقوله (كما في الإحرام المبهم) أي المبهم من النسكين الحجة والعمرة بأن أبهم في الإحرام وقال: لبيك اللهم لبيك، ولم يعين حجة ولا عمرة ولم ينو بقلبه شيئاً فإنه يصح

باب الفوات

(١) واه بمرة. أخرجه الدارقطني ٢/ ٢٤١ من طريق رحمة بن مصعب عن ابن عمر مرفوعاً.
قال الدارقطني: رحمة بن مصعب ضعيف ولم يأت به غيره.
وفيه أيضاً محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى أخرجه ابن عدي في الكامل ٦/ ١٨٦ من طريقه وأعله به ونقل عن أحمد قوله: ابن أبي ليلى ضعيف يروي عن عطاء وأكثر خطأ.
وقال شعبة: ما رأيت أسوأ حفظاً منه.
قلت: رواه عن عطاء ونافع عن ابن عمر. وهذا إسناد كالشمس لو ثبت لكنه وهم لذا لم يروه أحد غير الدارقطني وابن عدي ووهناه.

(٢) ضعيف أخرجه الدارقطني ٢/ ٢٤١ من طريق ابن أبي ليلى عن عطاء عن ابن عباس مرفوعاً وابن أبي ليلى واه خاصة بروايته عن عطاء كما ذكر أحمد وقد تقدم وفيه يحيى بن عيسى النهشلي ضعفه ابن حبان وابن معين وأما قول ابن عبد الهادي روى له مسلم فهو ضعيف. وإن أخرج له مسلم لذا أورده الذهبي في الضعفاء ومع ذلك فابن أبي ليلى أضعف منه بكثير.
والراجح في هذا الخبر الوقف. وهم ابن أبي ليلى فرفعه.
فقد أخرجه البيهقي ٥/ ١٧٥ من طريق إبراهيم عن الأسود أنه سأل عمر عن رجل فاته الحج قال: يهل بعمرة وعليه الحج من قابل وأسنده من رواية الأسود عن زيد بن ثابت بمثل كلام عمر.
وكلا الإسنادين صحيح.

صحيحاً لا طريق للخروج عنه إلا بأداء أحد النسكين كما في الأحرام المبهم، وههنا عجز عن الحج فتتعين عليه العمرة ولا دم عليه لأن التحلل وقع بأفعال العمرة فكانت في حق فائت الحج بمنزلة الدم في حق المحصر فلا يجمع بينهما **(والعمرة لا تفوت وهي جائزة في جميع السنة إلا خمسة أيام يكره فيها فعلها،**

شرع قبل التعيين تعينت العمرة ولذا قلنا: لو لم يعين حتى طاف أقل الأشواط ثم أحرم بعمرة رفضها ولزمه حكم الرفض على ما ذكرناه في إضافة الإحرام إلى الإحرام، لأنه حينئذ صار جامعاً بين عمرتين، وقد أسلفنا في الإحرام المبهم شيئاً في باب الإحرام، والمراد بالصحيح في قوله لأن الإحرام بعد ما انعقد صحيحاً اللازم[١] ليخرج به العبد والزوجة بغير إذن لا مقابل ما فسد **(قوله ولا دم عليه)** وقال الحسن بن زياد: عليه الدم كقول الشافعي ومالك رحمهما الله. ولنا فيه ما ذكرنا من الحديث آنفاً، وهو حجة لأن مسلماً روى للنهشلي[٢]، وما رواه مالك في الموطإ عن عمر أنه قال لأبي أيوب الأنصاري حين فاته الحج: اصنع كما يصنع المعتمر ثم قد حللت، فإذا أدركك الحج من قابل فاحجج وأهد ما استيسر من الهدي[٣] وكذا روى عنه أنه قال لهبار بن الأسود ومن معه حين فاتهم الحج[٤] وعن ابن عمر مثل ما عن أبيه رضي الله عنهما[٥] رواه الشافعي عنه فمحمول[٦] على الندب لما قدمنا من الحديث المرفوع أنه ﷺ لم يأمر به حين بيانه لحكم الفوات، أو لم يعلما فيه عن رسول الله ﷺ شيئاً، وتأيد بما ذكره من المعنى في الكتاب وهو أن العمرة لفائت الحج جعلت شرعاً شرطاً للتحلل وكانت كالدم في المحصر فلا يجمع بينهما. وقوله لأن التحلل الخ المراد أن لزوم الدم على المحصر لكونه تعجل الإحلال قبل الأعمال، وهذا قد حل بالأعمال فلا يجب عليه الدم لا ما يتخايل من ظاهر العبارة ليقال عليه مقتضاه أن لا يجب على المحصر عمرة في قضاء الحجة حينئذ **(قوله لما روي عن عائشة)** أخرج البيهقي عن شعبة عن يزيد الرشك[٧] عن معاذة عن عائشة قالت. حلت العمرة في السنة كلها إلا أربعة أيام: يوم عرفة، ويوم النحر، ويومان بعد ذلك اهـ[٨]. وهو يشير إلى أن الكراهة كراهة تحريم وفي كلام المصنف ما يفيده. وقال الشيخ تقي الدين في الإمام: روى إسماعيل بن عياش عن إبراهيم ونافع عن طاوس قال: قال البحر: يعني ابن عباس: خمسة أيام: يوم عرفة، ويوم النحر، والثلاثة أيام التشريق اعتمر قبلها أو بعدها ماشئت اهـ[٩].

إحرامه ولا يخرج عنه إلا بأداء أحد النسكين، لكنه يتعين في المتيقن وهو العمرة لأنها أقل أفعالاً وأيسر مئونة **(وههنا عجز عن الحج)** لفوات ركنه الأعظم **(فيتعين عليه العمرة)** فكان المناسبة بين الإحرام المبهم وبين ما نحن فيه الخروج عن الإحرام بأفعال العمرة. وقوله **(ولا دم عليه)** يعني عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله فإنه يوجب الدم عليه قياساً على المحصر، وقلنا: التحلل وقع بأفعال العمرة فكانت في حق فائت الحج بمنزلة الدم في حق المحصر فلا يجمع بينهما، ولا يقاس أحدهما على الآخر لأن كل واحد منهما قادر وعاجز على ما يعجز عنه الآخر وعما يقدر عليه. وقوله **(والعمرة لا تفوت)** أي لأنها غير مؤقتة **(وهي جائزة في جميع السنة)** يدل على جوازها في أشهر الحج.

---

(١) أي نافذاً لازماً لا يرتفع برافع فهو احتراز عن إحرام الرقيق بغير إذن المولى والمرأة في التطوع بغير إذن الزوج فإن للزوج وللمولى أن يُحللاَّهما.

(٢) لا ليس بحجة. فإن في الإسناد أيضاً ابن أبي ليلى شديد الضعف.

(٣) موقوف صحيح. أخرجه مالك ١/ ٣٨٣ ومن طريق البيهقي ٥/ ١٧٤ من طريق سليمان بن يسار عن أبي أيوب عن عمر.

(٤) موقوف جيد. أخرجه مالك ١/ ٣٠٣ ومن طريق الشافعي ١/ ٣٨٤ والبيهقي ٥/ ١٧٤ كلهم عن عطاء بن يسار عن هَبَّار بن الأسود عن عمر. وهذا إسناد صحيح.

(٥) أثر ابن عمر. أخرجه البيهقي ٥/ ١٧٤ من طريق الشافعي عن ابن عمر بنحو كلام أبيه عمر وإسناده صحيح وكذا صححه ابن حجر في الدراية ٢/ ٤٧.

(٦) أي أن الهدي غير واجب وإنما هو للندب. حيث أن الحديث المرفوع لا ذكر فيه للهدي. والحديث المرفوع غير قوي كما تقدم.

(٧) الرشك: بكسر الراء وسكون المعجمة: الكبير اللحية، ولقب يزيد بن أبي يزيد الضبعي أحسب أهل زمانه، أفاده القاموس. كتبه مصححه.

(٨) موقوف. أخرجه البيهقي ٤/ ٣٤٦ من طريق يزيد الرِّشك عن معاذة العدوية عن عائشة. وقال البيهقي عقبه: موقوف.

(٩) أورده الزيلعي في ٣/ ١٤٧ عن ابن دقيق العيد في الإمام فذكره وقال الزيلعي: لم يعزه اهـ أي لكتاب أو مصدر حديثي.

وهي يوم عرفة، ويوم النحر، وأيام التشريق) لما روي عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها كانت تكره العمرة في هذه الأيام الخمسة، ولأن هذه الأيام أيام الحج فكانت متعينة له، وعن أبي يوسف رحمه الله: أنها لا تكره في يوم عرفة قبل

هذا وأما أفضل أوقاتها فرمضان. وعن ابن عباس رضي الله عنهما عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال «عمرة في رمضان تعدل حجة» وفي طريق لمسلم «تقضي حجة» أو «حجة معي» وفي رواية لأبي داود «تعدل حجة معي[1]» من غير شك. وكان السلف رحمهم الله يسمونها الحج الأصغر.

هذا وقد قدمنا في أوائل كتاب الحج الوعد بعدد عمراته عليه الصلاة والسلام فنقول: قد اعتمر النبي ﷺ أربع عمرات كلهن بعد الهجرة، ولم يعتمر مدة مقامه بمكة بعد النبوّة شيئاً، وذلك ثلاث عشرة سنة وعن هذا ادعى من ادعى أن السنة في العمرة أن تفعل داخلاً إلى مكة لا خارجاً، بأن يخرج المقيم بمكة إلى الحل فيعتمر كما يفعل اليوم وإن لم يكن ذلك ممنوعاً، ثم المراد بالأربعة، إحرامه بهن، فأما ما تم له منها فثلاث، ولهذا قال البراء بن عازب: «اعتمر النبي ﷺ عمرتين قبل أن يحج[2] فلم يحتسب بعمرة الحديبية، كذا في الصحيحين وكلهن في ذي القعدة على ما هو الحق.

[الأولى] عمرة الحديبية سنة ست فَصُدَّ بها فنحر الهدي بها وحلق هو وأصحابه ورجع إلى المدينة.

[الثانية] عمرة القضاء في العام المقبل، وهي قضاء عن الحديبية، هذا مذهب أبي حنيفة، وذهب مالك إلى أنها مستأنفة لا قضاء عنها، وتسمية الصحابة وجميع السلف إياها بعمرة القضاء ظاهر في خلافه، وتسمية بعضهم إياها عمرة القضية لا ينفيه، فإنه اتفق في الأولى مقاضاة النبي ﷺ أهل مكة على أن يأتي من العام المقبل فيدخل مكة بعمرة ويقيم بها ثلاثاً، وهذا الأمر قضية تصح إضافة هذه العمرة إليها، فإنها عمرة كانت عن تلك القضية فهي قضاء عن تلك القضية تصح إضافتها إلى كل منهما فلا تستلزم الإضافة إلى القضية نفي القضاء، والإضافة إلى القضاء يفيد ثبوته فيثبت مفيد ثبوته بلا معارض. وأيضاً فالحكم الثابت فيمن شرع في إحرام بنسك فلم يتمه لإحصار فحل أن يقضي وهذه تحتمل القضاء فوجب حملها عليه، وعدم نقل أنه عليه الصلاة والسلام أمر الذين كانوا معه بالقضاء لا يفيد ذلك، بل المفيد له نقل العدم لا عدم النقل. نعم هو مما يؤنس به في عدم الوقوع لأن الظاهر أنه لو كان لنقل، لكن ذلك إنما يعتبر لو لم يكن من الثابت ما يوجب القضاء في مثله على العموم فيجب الحكم بعلمهم به وقضائها من غير تعيين طريق علمهم.

[الثالثة] عمرته التي قرنها مع حجته على ما أسلفنا إثباته من أنه ﷺ حج قارنا أو التي تمتع بها إلى الحج على قول

وقد اختلف السلف في ذلك، وكان عمر ينهي عنها ويقول: الحج في الأشهر والعمرة في غيرها أكمل لحجكم وعمرتكم. والصحيح جوازها بلا كراهة بدليل ما روى البخاري في صحيحه بإسناده إلى رسول الله ﷺ «أنه اعتمر في ذي القعدة أربع عمر إلا

(قوله وكان عمر رضي الله عنه ينهي عنها ويقول الخ) أقول: أي يقول بعد النهي.

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٧٨٢ و١٨٦٣ ومسلم ١٢٥٦ وأبو داود ١٩٩٠ والنسائي ٤/ ١٣٠ ـ ١٣١ وابن ماجه ٢٩٩٣ وابن خزيمة ٣٠٧٧ وأحمد ١/ ٢٢٩ ـ ٣٠٨ كلهم من حديث ابن عباس وله قصة. وكذا رواه ابن حبان ٣٧٠٠ ورواية لمسلم: تقضي حجة. ورواية: حجة معي ورواية لأبي داود: تعدل حجة معي.

وأخرجه أبو داود ١٩٨٨ و١٩٨٩ والترمذي ٩٣٩ كلاهما من حديث أم معقل ولفظ الترمذي: عمرة في رمضان تعدل حجة.

قال الترمذي: قال أحمد وإسحاق: قد ثبت عن النبي ﷺ أن عمرة في رمضان تعدل حجة.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٧٨١ من حديث البراء بن عازب بلفظ: اعتمر رسول الله ﷺ في ذي العقدة قبل أن يحج مرتين.

وظاهر كلام المصنف أن مسلماً رواه وليس كذلك ولعله أراد أن في الصحيحين ما يفهم أن أن عمرة الحديبية لم تحتسب، وهذا قريب جداً.

الزوال لأن دخول وقت ركن الحج بعد الزوال لا قبله، والأظهر من المذهب ما ذكرناه، ولكن مع هذا لو أدّاها في هذه

القائلين بأنه حج متمتعاً، أو التي اعتمرها في سفره ذلك على قول القائلين بأنه أفرد واعتمر، ولا عبرة بقول الرابع.

[الرابعة] عمرته من الجعرانة لما خرج ﷺ إلى حنين ودخل بهذه العمرة إلى مكة ليلاً وخرج منها ليلاً إلى الجعرانة فبات بها، فلما أصبح وزالت الشمس خرج في بطن سرف حتى جامع في الطريق، ومن ثمة خفيت هذه العمرة على كثير من الناس. وأما أنهن كلهن في ذي القعدة فلما ثبت عن عائشة[١] وابن عباس[٢] رضي الله عنهم «لم يعتمر رسول الله ﷺ إلا في ذي القعدة». وأما ما في الصحيحين من حديث أنس رضي الله عنه أنه قال: «اعتمر رسول الله ﷺ أربع عمر كلهن في ذي القعدة، إلا التي مع حجته»: عمرة من الحديبية أو زمن الحديبية في ذي القعدة، وعمرة من العام المقبل في ذي القعدة، وعمرة في الجعرانة حيث قسم غنائم حنين في ذي القعدة، وعمرة مع حجته[٣] فلا ينافيه لأن مبدأ عمرة القران كان في ذي القعدة وفعلها كان في ذي الحجة فصح طريقاً الإثبات والنفي، وأما قول ابن عمر إن النبي ﷺ اعتمر أربعاً إحداهن في رجب، فقد قالت عائشة لما بلغها ذلك: يرحم الله أبا عبد الرحمن ما اعتمر رسول الله ﷺ عمرة قط إلا وهو شاهد، وما اعتمر في رجب قط[٤] وأما ما رواه الدارقطني عن عائشة «خرجت مع رسول الله ﷺ في عمرة في رمضان[٥]» فقد حكم الحفاظ بغلط هذا الحديث، إذ لا خلاف أن عمره كلها لم تزد عن أربع، وقد عينها أنس وعدّها وليس فيما ذكر شيء منها في غير ذي القعدة سوى التي مع حجته، وقد جمع بما ذكرناه من الوجه الصحيح، فلو كانت له عمرة في رجب وأخرى في رمضان لكانت ستا، ولو كانت أخرى في شوّال كما هو في سنن أبي داود عن عائشة «أنه عليه الصلاة والسلام اعتمر في شوّال»[٦] كانت سبعاً. والحق في ذلك أن ما أمكن الجمع فيه وجب ارتكابه دفعاً للمعارضة، وما لم يمكن الجمع فيه حكم بمقتضي الأصح والأثبت، وهذا أيضاً يمكن فيه الجمع

التي اعتمر مع حجته». وأما كراهتها في الأيام الخمسة فهي مذهبنا، وقال الشافعي رحمه الله: لا تكره، وما ذكره في الكتاب ظاهر، وقوله (**والأظهر من المذهب ما ذكرناه**) يعني كراهة العمرة يوم عرفة قبل الزوال وبعده. وقوله (**والعمرة سنة**) أي سنة

---

(١) صحيح. أخرجه ابن ماجه ٢٩٩٧ من حديث عائشة. قال ابن حجر في الفتح ٣/ ٦٠٠: إسناده صحيح. قال ابن حجر: وروى سعيد بن منصور في سننه عن الدراوردي عن هشام عن أبيه عن عائشة: اعتمر رسول الله ﷺ ثلاث عمر. عمرتين في ذي العقدة وعمرة في شوال. وإسناده قوي. لكن قولها في شوال مغاير لقولها في ذي العقدة. ويجمع بينهما أن يكون وقع في آخر شوال وأول ذي العقدة ويؤيده رواية ابن ماجه المتقدمة.

(٢) ضعيف أخرجه ابن ماجه ٢٩٩٦ من حديث ابن عباس وفي إسناده محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى. أعله البوصيري في الزوائد به وقال: ضعيف. وورد من حديث أبي هريرة. أخرجه البيهقي ٤/ ٣٤٥ وإسناده جيد.

(٣) صحيح. أخرجه البخاري ١٧٧٨ بهذا التمام وكرره ١٧٧٩ و١٧٨٠ و٣٠٦٦ و٤١٤٨ ومسلم ١٢٥٣ وأبو داود ١٩٩٤ والترمذي ٨١٥ وأحمد ٣/ ١٣٤، ٢٥٦ والبيهقي ٤/ ٣٤٥ كلهم من حديث أنس.

(٤) صحيح. أخرجه البخاري ١٧٧٦ و١٧٧٧ و٤٢٥٤ ومسلم ١٢٥٥ والترمذي ٩٣٦ وابن ماجه ٢٩٩٨ والبيهقي ٥/ ١١ وأحمد ٦/ ٥٥ ١٥٧ كلهم من طريق عروة عن عائشة.
وأخرجه البخاري ١٧٧٥ ومسلم ١٢٥٥ ح ٢٢٠ والبيهقي ٥/ ١٠ ـ ١١ وابن حبان ٣٩٤٥ كلهم من طريق مجاهد عن عائشة به مع تغير يسير فيه والقصة واحدة.

(٥) صحيح شاذ. أخرجه الدارقطني ٢/ ١٨٨ من طريق عبد الرحمن بن الأسود عن أبيه عن عائشة ورجاله ثقات رجال الصحيحين.
وقال الدارقطني: إسناده متصل وهو حسن الإسناد.
ثم أخرجه عن عبد الرحمن عن عائشة فلم يذكر فيه رمضان.
قال ابن حجر في الفتح ٣/ ٦٠٣: قال صاحب الهدي ـ ابن قيم ـ هذا حديث غلط لأن النبي ﷺ لم يعتمر في رمضان.
قال ابن حجر: يمكن حمله على أن قولها في رمضان متعلق بقولها خرجت، ويكون المراد سفر فتح مكة فإنه كان في رمضان واعتمر ﷺ في تلك السنة من الجعرانة لكن في ذي القعدة كما تقدم. لذا رواه الدارقطني عن عبد الرحمن فلم يذكر فيه عن أبيه الأسود. ولا ذكر في رمضان اهـ.
قلت: ذكر رمضان في هذا الحديث شاذ. فقد ذكر أنس العمر الأربع وفصّلها وليس في شيء منها ذكر رمضان فالصواب ما قاله ابن قيم.

(٦) حسن غريب. أخرجه أبو داود ١٩٩١ من حديث عائشة وإسناده حسن لكن ذكر شوال فيه غرابة فقد أخرج ابن ماجه ٢٩٩٧ بسند جيد عن عائشة: لم يعتمر رسول الله ﷺ إلا في ذي القعدة. وتقدَّم في ١/ ١٣٨ وقد صححه ابن حجر وجمع بين الحديثين.

الأيام صح ويبقى محرماً بها فيها لأن الكراهة لغيرها وهو تعظيم أمر الحج وتخليص وقته له فيصح الشروع **(والعمرة سنة)** وقال الشافعي رحمه الله: فريضة لقوله عليه الصلاة والسلام «العمرة فريضة كفريضة الحج» ولنا قوله عليه الصلاة والسلام «الحج فريضة والعمرة تطوّع» ولأنها غير مؤقتة بوقت وتتأدى بنية غيرها كما في فائت الحج، وهذه أمارة النفلية.

بإرادة عمرة الجعرانة فإنه خرج إلى حنين في شوّال والإحرام بها في ذي القعدة فكان مجازاً للقرب، هذا إن صح وحفظ وإلا فالمعوّل عليه الثابت، والله أعلم: ولما ثبت أن عمره ﷺ كانت كلها في ذي القعدة وقع تردد لبعض أهل العلم في أن أفضل أوقات العمرة أشهر الحج أو رمضان، ففي رمضان ما قدمناه[١] مما على يدل الأفضلية، ولكن فعله لما لم يقع إلا في أشهر الحج كان ظاهراً أنه أفضل إذا لم يكن الله سبحانه وتعالى يختار لنبيه إلا ما هو الأفضل، أو أن رمضان أفضل بتنصيصه ﷺ على ذلك. وتركه لذلك لاقترانه بأمر يخصه كاشتغاله بعبادات أخرى في رمضان تبتلاً وألا يشق على أمته، فإنه لو اعتمر فيه لخرجوا معه ولقد كان بهم رحيماً، وقد أخبر في بعض العبادات أن تركه لها لئلا يشق عليهم مع محبته له كالقيام في رمضان بهم ومحبته لأن يسقي بنفسه مع سقاة زمزم ثم تركه كي لا يغلبهم الناس على سقايتهم، ولم يعتمر عليه الصلاة والسلام في السنة إلا مرة، وما ظنه بعضهم من حديث في أبي داود عن عائشة رضي الله عنها «أن النبي ﷺ اعتمر عمرتين عمرة في ذي القعدة وعمرة في شوّال»[٢] وليس المراد ذكر جميع ما اعتمر عليه الصلاة والسلام للعلم بأنه اعتمر أكثر، فكان المراد ذكر أنه وقع له ذلك في سنة يجب أن يحكم فيه بالغلط، فإنه قد تظافر قول عائشة وابن عباس وأنس وغيرهم على أنها أربع[٣] ومعلوم أن الأولى كانت في ذي القعدة عام الحديبية سنة ست، ثم لم يعتمر إلا من قابل سنة سبع سوى التي في ذي القعدة عمرة القضاء، ثم لم يخرج إلى مكة حتى فتحها سنة ثمان في رمضان ولم يعتمر في دخوله في الفتح، ثم أخرج إلى حنين في شوّال من تلك السنة ثم رجع منها فأحرم بعمرة في ذي القعدة، فمتى اعتمر في شوّال[٤]؟ والله سبحانه وتعالى أعلم، ولا علم إلا ما علم **(قوله والعمرة سنة)** أي من أتى بها مرة في العمرة

مؤكدة. وقوله **(ولأنها غير مؤقتة بوقت وتتأدى بنية غيرها كما في فائت الحج وهذه أمارة النفلية)** استشكل بالإيمان وصلاة الجنازة فإنهما فرضان وليسا بمؤقتين، وبالصوم فإنه يتأدّى بنية غيره وهو فرض. وأجيب بأنا قد قلنا إن كل ما هو غير مؤقت ونعني بذلك ما هو غير مؤقت بوقت معين من أوقات العمر إذا وقع فيه انتفى الفرضية، والإيمان فرض دائم فلا يرد نقضاً وصلاة الجنازة مؤقتة بوقت حضورها، وإن الكلام فيما يكون غير مؤقت وصوم رمضان ليس كذلك. وأقول: منشأ هذا الاستشكال الذهول عن كلام

(قوله وصلاة الجنازة موقتة الخ) أقول: وإذا استشكل بالجهاد إذا لم يكن النفير عاماً لم يكن ما ذكره في صلاة الجنازة جواباً كما لا يخفى **(قوله وإن الكلام فيما يكون غير موقت الخ)** أقول: فلا يكون كل واحد منهما أمارة مستقلة.

---

(١) وهو ما رواه الجماعة من حديث ابن عباس: عمرة في رمضان تعدل حجة. تقدم تخريجه.

(٢) تقدم قبل حديث واحد.

(٣) خبر عائشة تقدم قريباً في معرض رَدِّها على ابن عمر وسكوت ابن عمر، وهذا منه اعتراف فإنه كان يقول: إحداها في رجب وحديث أنس رواه البخاري ومسلم وغيرهما.

وأما حديث ابن عباس فقد أخرجه أبو داود ١٩٩٣ والدارمي ١٨٠٠ والترمذي ٨١٦ وابن ماجه ٣٠٠٣ وابن حبان ٣٩٤٦ والبيهقي ٥/ ١٢ من عدة طرق كلهم عن داود بن عبد الرحمن العطار عن عمرو بن دينار عن عكرمة عن ابن عباس قال: اعتمر رسول الله ﷺ أربع عمر. عمرة الحديبية، وعمرة القضاء، وعمرة الجِعْرانَةِ وعمرته التي مع حجته.

قال الترمذي: حسنٌ غريب ورواه ابن عيينة فلم يذكر فيه ابن عباس. بل عن عكرمة قوله.

قلت: احتج ابن حبان بهذا الحديث ورجاله ثقات رجال البخاري ومسلم وهو يوافق حديث أنس وعائشة وغيرهما. فهو صحيح. فقد يتكلم التابعي بكلام يسقط منه الصحابي مع سماعه له منه.

(٤) أجاب ابن حجر عن ذلك أنه كان في أواخر شوال وأول ذي القعدة وتقدم كلامه في هذا الشأن.

وتأويل ما رواه أنها مقدرة بأعمال كالحج إذ لا تثبت الفرضية مع التعارض في الآثار.

فقد أقام السنة غير مقيد بوقت غير ما ثبت النهي عنها فيه، إلا أنها في رمضان أفضل، هذا إذا أفردها فلا ينافيه أن القران أفضل لأن ذلك أمر يرجع إلى الحج لا إلى العمرة، فالحاصل أن من أراد الإتيان بالعمرة على وجه أفضل فيها ففي رمضان أو الحج على وجه أفضل فيه فبأن يقرن معه عمرة **(قوله وقال الشافعي رحمه الله: فريضة)** وقال محمد بن الفضل من مشايخ بخارى: فرض كفاية، وقيل هي واجبة. وجه قول الشافعي رحمه الله ما رواه الحاكم في المستدرك والدارقطني عن زيد بن ثابت قال: قال رسول الله ﷺ «الحج والعمرة فريضتان لا يضرّك بأيهما بدأت[١]» قال الحاكم: الصحيح عن زيد بن ثابت من قوله اهـ. وفيه إسماعيل بن مسلم المكي ضعفوه. قال البخاري: منكر الحديث، وقال أحمد: حذفنا حديثه، ورواه البيهقي عن هشام بن حسان عن محمد بن سيرين موقوفاً وهو الصحيح. وأخرج الدارقطني عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه «أن رجلاً قال: يا رسول الله ما الإسلام؟ قال: أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وأن تقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وأن تحج وتعتمر[٢]» قال الدارقطني: إسناده صحيح. ورواه الحاكم في كتابه المخرَّج على صحيح مسلم. قال صاحب التنقيح: الحديث مخرج في الصحيحين ليس فيه وتعتمر، وهذه الزيادة فيها شذوذ، وفيه أحاديث أخر لم تسلم من ضعف أو عدم دلالة. وأخرج الحاكم أيضاً عن ابن عمر: «ليس أحد من خلق الله تعالى إلا وعليه حجة وعمرة واجبتان على من استطاع إلى ذلك سبيلاً»[٣] وعلقه البخاري وأخرج عن ابن عباس: «الحج والعمرة فريضتان على الناس كلهم إلا أهل مكة فإن عمرتهم طوافهم، فليخرجوا إلى التنعيم ثم ليدخلوها[٤]» الحديث، وقال على شرط مسلم. وقال البيهقي: قال الشافعي رحمه الله في مناظرة: من أنكر عليه القول بوجوب العمرة أشبه بظاهر القرآن لأنه قرنها بالحج. ولنا ما أخرجه الترمذي عن حجاج بن أرطاة عن محمد بن

(قال المصنف: أو لا تثبت الفرضية مع التعارض في الآثار) أقول: وفي بعض النسخ: إذ لا تثبت ولا يظهر له معنى صحيح، وما قاله الإتقاني في شرحه تعليل لقوله مقدرة بأعمال كالحج، وهذا لأن الأصل في الدلائل المتعارضة الجمع بينها إذا أمكن اهـ في غاية السخافة، فإن عدم ثبوت الفرضية مع التعارض أمر، وكون الأصل في النصوص المتعارضة الجمع أمر آخر لا يصلح الثاني شرحاً للأول كما لا يخفى على من يتأمل.

---

(١) الراجح وقفه. أخرجه الحاكم ١/ ٤٧١ والدارقطني ٢/ ٢٨٤ كلاهما من حديث زيد بن ثابت.
قال الزيلعي في نصب الراية ٣/ ١٤٧: قال ابن القطان: فيه محمد بن سعيد أبو يحيى العطار. قال البخاري: منكر الحديث وقال أحمد: خرقنا حديثه اهـ.
وقد ورد موقوفاً وهو الصحيح. أخرجه الحاكم ١/ ٤٧١ والبيهقي ٤/ ٣٥١ والدارقطني ٢/ ٢٨٥ كلهم عن زيد بن ثابت موقوفاً.
قال الحاكم: والصحيح أنه عن زيد بن ثابت من قوله.
وقال البيهقي: وقد ورد مرفوعاً والصحيح موقوف.

(٢) شاذ. أخرجه الدارقطني ٢/ ٢٨٢ ـ ٢٨٣ والبيهقي ٤/ ٣٥٠ كلاهما من حديث عمر في خبر جبريل.
قال الدارقطني: إسناد ثابت صحيح أخرجه مسلم بهذا الاسناد.
وقال البيهقي: رواه مسلم بهذا الاسناد إلا أنه لم يسق متنه.
ونقل الزيلعي في ٣/ ١٤٧ عن ابن عبد الهادي قوله: الحديث مخرج في الصحيحين ليس فيهما لفظ: وتعتمر. وهذه الزيادة فيها شذوذ وعزاه ابن دقيق العيد للحاكم في كتابه المخرج على صحيح مسلم ولأبي بكر الجوزقي في صحيحه. وعزاه عبد الحق للدارقطني وحده. اهـ.
فالحديث بهذه الزيادة شاذ رواه الجماعة بدونها بل زاد الدارقطني ألفاظاً أخرى ليست في الصحاح ففيه: وتحج، وتعتمر، وتغتسل من الجنابة، وتتم الوضوء. وآخره قال جبريل: فإن فعلت هذا فأنا مسلم. قال نعم. فهذه الألفاظ ليستْ في الصحاح.

(٣) موقوف صحيح. أخرجه الحاكم ١/ ٤٧١ والدارقطني ٢/ ٢٨٥ والبيهقي ٤/ ٣٥١ كلهم من طريق نافع عن ابن عمر موقوفاً.
ورجاله ثقات. وهو عند البخاري أول كتاب العمرة معلقاً بصيغة الجزم.

(٤) موقوف حسن. أخرجه الحاكم ١/ ٤٧٠ ـ ٤٧١ والدارقطني ٢/ ٢٨٤ كلاهما من طريق عطاء عن ابن عباس موقوفاً وتمامه: ثم ليدخلوها فوالله ما دخلها رسول الله ﷺ إلا حاجاً أو معتمراً.
وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم، وأقره الذهبي.

قال (وهي الطواف والسعي) وقد ذكرناه في باب التمتع، والله أعلم.

المنكدر عن جابر رضي الله عنه قال «سئل رسول الله ﷺ عن العمرة أواجبة هي؟ قال لا، وأن تعتمر فهو أفضل[١]» قال الترمذي: حديث حسن صحيح، هكذا وقع في رواية الكرخي، ووقع في رواية غيره: حديث حسن لا غير، قيل: هو الصحيح، فإن الحجاج بن أرطاة هذا فيه مقال، وقد ذكرنا في باب القران ما فيه وأنه لا ينزل به عن كون حديثه حسناً والحسن حجة اتفاقاً، وإن قال الدارقطني: إن الحجاج بن أرطاة لا يحتج به فقد اتفقت الرواة عن الترمذي على تحسين حديثه هذا، وقد رواه ابن جريج عن محمد بن المنكدر عن جابر، وأخرجه الطبراني في الصغير والدارقطني بطريق آخر عن جابر فيه يحيى بن أيوب وضعفه[٢] وروى عبد الباقي بن قانع عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «الحج جهاد والعمرة تطوّع[٣]» وهو أيضاً حجة، وقول ابن حزم إنه مرسل رواه معاوية بن إسحاق عن أبي صالح ماهان الحنفي عنه عليه الصلاة والسلام، وتضعيف عبد الباقي وماهان اعترضه الشيخ تقي الدين في الإمام بأن عبد الباقي بن قانع من كبار الحفاظ وباقي الإسناد ثقات، مع أن المرسل حجة عندنا، وإنما كلامنا على التنزل. قال: وتضعيف ماهان غير صحيح، فقد وثقه ابن معين وروى عنه جماعة مشاهير وذكرهم، وقد روي أيضاً من حديث ابن عباس وفي سنده

المصنف، فإنه جعل مجموع قوله ولأنها غير مؤقتة بوقت وتتأدى بنية غيرها أمارة واحدة، وأشار إلى ذلك بقوله وهذه أمارة النفلية وحينئذ لا يرد عليه ذلك، أما الإيمان فلأنه لا غير ثمة حتى يتأدى بنيته إذ هو لا يتنوع إلى فرض ونفل وكذلك صلاة الجنازة، وأما صوم رمضان فلأنه مؤقت بوقت معين. وقوله (وتأويل ما رواه) يعني قوله عليه الصلاة والسلام «العمرة فريضة» (أنها مقدرة بأعمال كالحج أو لا تثبت الفرضية مع التعارض في الآثار) فإن ما روي يدل على الفرضية وما رويناه على كونها سنة، وإذا

---

(١) حسن لشواهده. أخرجه الترمذي ٩٣١ والدارقطني ٢/ ٢٨٥ والبيهقي ٤/ ٣٤٩ كلهم من حديث جابر قال الترمذي: حسن صحيح.
وقال الدارقطني: وروي عن جابر موقوفاً.
وقال البيهقي: هذا هو المحفوظ عن جابر موقوفاً، والمرفوع ضعيف. ونقل الزيلعي ٣/ ١٥٠ عن صاحب الإمام قوله: وقع في رواية الكرخي عن الترمذي: حسن صحيح. ووقع في رواية غيره حسن لا غير.
قال المنذري: وفي تصحيحه نظر فإن فيه الحجاج بن أرطاة قال ابن حبان: تركه ابن المبارك، والقطان، وابن مهدي، ويحيى، وأحمد. ورواه الدارقطني، والبيهقي، وضعفاه بالحجاج.
وأخرجه الدارقطني ٢/ ٢٨٦ من وجه آخر عن أبي الزبير عن جابر والسائل هنا هو جابر. وفي إسناده يحيى بن أيوب ضعيف. وأبو الزبير مدلس وقد عنعنه. وكذا رواه البيهقي ٤/ ٣٤٩ وقال: هذا المتن يعرف بالحجاج.
وأخرجه البيهقي في ٤/ ٣٤٩ عن الحجاج وابن جريج عن ابن المنكدر عن جابر موقوفاً.
وقال: هذا هو المحفوظ.
قلت: فيه نوح بن أبي مريم متهم والمحفوظ عن الحجاج رفعه.
وجاء في تلخيص الحبير ما ملخصه: وفي تصحيح هذا الحديث نظر كثير من أجل الحجاج فالأكثر على تضعيفه والاتفاق على أنه مدلس.
وقال النووي: ينبغي أن لا يُعْتبر بكلام الترمذي. فقد اتفق الحفاظ على تضعيفه وقد نقل الترمذي عن الشافعي قوله: ليس في العمرة شيء ثابت أنها تطوع.
قال ابن حجر: وأفرط ابن حزم فقال: إنه مكذوب باطل.
ورواه الطبراني من طريق عبد الله بن مغيرة عن أبي الزبير عن جابر مرفوعاً، ورواه ابن المنكدر عن جابر أخرجه ابن عدي وفيه أبو عصمة كذبوه.
ثم ذكر ابن حجر حديث ابن ماجه الآتي. وقال: لا يصح في هذا الباب شيء اهـ ابن حجر ٢/ ٢٢٦ تنبيه: وقع في التلخيص الكروخي بدل الكرخي.

(٢) تقدم في الذي قبله.

(٣) حديث أبي هريرة من رواية ماهان الحنفي أبو صالح.
قال الزيلعي ٣/ ١٥٠: قال ابن حزم: هذا كذب من بلابا عبد الباقي بن قانع والصواب أنه مرسل. واعترضه ابن دقيق العيد بأن ابن قانع هذا من كبار الحفاظ اهـ.
وقد أخرجه البيهقي ٤/ ٣٤٨ عن ماهان الحنفي مرسلاً لم يذكر فيه أبا هريرة.
قلت: وهذا مرسل جيد. قال في التقريب: ماهان الحنفي ثقة عابد اهـ فقول ابن حزم إنه ضعيف ليس بصواب.

. . . . . .

مجاهيل[١]، وروى ابن ماجه عن طلحة بن عبيد الله أنه سمع رسول الله ﷺ يقول «الحج جهاد والعمرة تطوّع[٢]» وفيه عمر بن قيس. قال في الإمام: متكلم فيه اهـ. وهذا القدر لا يخرج حديثه عن الحسن فلا ينزل عن مطلق الحجية. وأخرج ابن أبي شيبة من حديث أبي أسامة عن سعيد بن أبي عروبة عن أبي معشر عن إبراهيم قال: قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «الحج فريضة والعمرة تطوّع[٣]» وكفى بعبد الله قدوة. فبعد إرخاء العنان في تحسين حديث الترمذي تعدّد طرقه يرفعه إلى درجة الصحيح[٤] على ما حققناه، كما أن تعدد طرق الضعيف يرفعه إلى الحسن لضعف الاحتمال بها، وقد تحقق ذلك فقام ركن المعارضة، والافتراض لا يثبت مع المعارضة لأن المعارضة تمنعه عن إثبات مقتضاه، ولا يخفى أن المراد من قول الشافعي رحمه الله الفرض الظني وهو الوجوب عندنا، ومقتضى ما ذكرناه أن لا يثبت مقتضى ما رويناه أيضاً للاشتراك في موجب المعارضة. فحاصل التقرير حينئذ تعارض مقتضيات الوجوب والنفل فلا يثبت ويبقى مجرد فعله ﷺ وأصحابه والتابعين وذلك يوجب السنية فقلنا بها[٥]، والله سبحانه وتعالى أعلم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

[فروع] وإن استفيد شيء منها مما تقدم فإني لا أكره تكرارها، فإن تعدد المواقع يوسع باب الوجدان وهو المقصود إحرام فائت الحج حال التحلل بالعمرة إحرام الحج عند أبي حنيفة ومحمد، وعند أبي يوسف رحمه الله يصير إحرام عمرة، وعند زفر المفعول أيضاً أفعال الحج من الطواف والسعي لأنه حين عجز عن الكل فإنه يتحلل بما يقدر عليه. الثابت شرعاً التحلل بعد الوقوف لا قبله، ولا تحلل إلا بطواف بعد فوات وقت الوقوف، فلو قدم محرم بحجة فطاف وسعى ثم خرج إلى الزبدة[٦] مثلاً فأحصر بها حتى فاته الحج فعليه أن يحل بعمرة، ولا يكفيه طواف التحية والسعي في التحلل حتى لو كان قارناً، والمسئلة بحالها لا يجب عليه قضاء عمرته التي قرنها لأنه أداها، وإن كان قارناً ولم يطف شيئاً حتى فاته يطوف الآن لعمرته لأنها لا تفوت ويسعى، ولا يقطع التلبية عندها وإنما يقطعها إذا أخذ في الطواف الذي يتحلل به عن الإحرام في الحج. ومن فاته الحج فمكث حراماً حتى دخلت أشهر الحج من قابل فتحلل بعمرة ثم حج

تعارضت الآثار لا تثبت الفرضية لأنها لا تثبت إلا بدليل مقطوع به. فإن قيل: هو ثابت بقوله تعالى ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾ عطف العمرة على الحج، والحج فريضة، وأمر بالإتمام والأمر للوجوب. أجيب بأن القران في النظم لا يوجب القران في الحكم،

---

(١) ضعيف جداً. قال الزيلعي ٣/ ١٥١: قال ابن دقيق العيد: رواه ابن قانع من حديث ابن عباس بنحوه. وفيه ثلاثة مجاهيل لا يعرفون قال ابن حزم اهـ قلت: أخرجه البيهقي ٤/ ٣٤٨ وقال: فيه محمد بن عطية متروك.

(٢) ضعيف. أخرجه ابن ماجه ٢٩٨٩ من حديث طلحة بن عبيد الله قال البوصيري في الزوائد: فيه عمر بن قيس المعروف بمندل ضعفه أحمد ويحيى وغيرهما. وفيه الحسن بن يحيى الخشني ضعيف أيضاً.
وجاء في التقريب: عمر بن قيس المكي المعروف بسندل: متروك.
واكتفى الزيلعي في نصب الراية ٣/ ١٥٠ بقول: متكلم فيه. قاله ابن دقيق العيد.

(٣) موقوف. رواه ابن أبي شيبة في مصنفه كما في نصب الراية ٣/ ١٤٩ عن إبراهيم عن ابن مسعود من قوله.
وهو منقطع إبراهيم لم يدرك ابن مسعود. لكن مرسلاته قوية. عند أهل الحديث.

(٤) لا يصل إلى درجة الصحة. نعم حسنه الترمذي لكن عقبه بقول الشافعي: ليس في العمرة شيء ثابت أنها تطوع. والوارد عنه ﷺ في ذلك ضعيف لا تقوم بمثله حجة اهـ.
الخلاصة: فلعل الترمذي حسنه لشواهده وهو قريب وذلك بأنه ورد من طرق وإن كانت واهية، فإنها تتقوى ببعضها، فيعلم أنه له أصلاً، وأنه يرقى إلى الحسن، وأما الصحة فلا.

(٥) وهذا الذي قاله الكمال هو الأقرب للصواب لا سيما وقد نقل الترمذي عن الشافعي قول: العمرة سنة. لا نعلم أحداً رخص في تركها. انظر سنن الترمذي ٣/ ٢٧١

(٦) الربذة: بالذال المعجمة بعد الموحدة كما في كتب اللغة ومعجم ياقوت، لا كما وقع في بعض نسخ الفتح من ضبطها بالدال المهملة فليحذر، كتبه مصححه.

. . . . . .

من عامه ذلك لا يكون متمتعاً، وهذا مما يدل على أن إحرام حجه باق، إذ لو انقلب إحرام عمرة كان متمتعاً إذ لا يمنع من التمتع تقدم إحرام العمرة على أشهر الحج بعد أن أوقع أفعالها في أشهر الحج، وليس لفائت الحج أن يحج بذلك الإحرام وإن قلنا ببقائه إحرام حج، حتى لو مكث محرماً إلى قابل لم يفعل أفعال عمرة التحلل وأراد أن يحج ليس له ذلك لأن موجب إحرام حجه تغير شرعاً بالفوات فلا يترتب عليه غير موجبه، فلا يتمكن أبو يوسف في الاستدلال بهذا على صيرورتها إحرام عمرة، ولا فرق في وجوب التحلل بعمرة بين كون الفوات حال الصحة أو بعد ما فسد بالجماع، ولو فاته الحج فأهلّ بأخرى طاف للفائتة وسعى ورفض التي أدخلها، لأنه قبل التحلل بالعمرة جامع بين إحرامي حجتين، وعليه فيها ما على الرافض، ولو نوى بهذه التي أهل بها قضاء الفائتة لم يلزمه بهذا الإهلال شيء سوى التي هو فيها لأن إحرامه بعد الفوات باق، ونية إيجاد ما هو موجود لغو فيتحلل بالطواف والسعي ويقضي الفائت فقط، فلو كان أهلّ بعمرة رفضها أيضاً لأنه جامع بين عمرتين إحراماً على قول أبي يوسف وعملاً على قولهما. ولو أهل رجل بحجتين فقدم مكة وقد فاته الحج تحلل بعمرة واحدة لا بعمرتين لأنه بالترك والشروع رفض إحداهما، والتحلل بالعمرة إنما يجب لغير ما رفض وذلك واحدة.

والأمر إنما هو بالإتمام، والإتمام إنما يكون بعد الشروع، ونحن نقول به وإن كانت في الابتداء سنة. وقوله (**وهي الطواف والسعي**) ظاهر.

باب الحج عن الغير

الأصل في هذا الباب أن الإنسان له أن يجعل ثواب عمله لغيره صلاة أو صوماً أو صدقة أو غيرها عند أهل السنة والجماعة، لما روي عن النبي ﷺ «أنه ضحى بكبشين أملحين أحدهما عن نفسه والآخر عن أمته ممن أقرّ بوحدانية الله تعالى وشهد له بالبلاغ» جعل تضحية إحدى الشاتين لأمته. والعبادات أنواع: مالية محضة كالزكاة، وبدنية محضة

باب الحج عن الغير

إدخال اللام على غير واقع على وجه الصحة بل هو ملزوم الإضافة، ولما كان الأصل كون عمل الإنسان لنفسه لا لغيره قدم ما تقدم (**قوله أن يجعل ثواب عمله لغيره صلاة أو صوماً عند أهل السنة والجماعة**) لا يراد به أن الخلاف بيننا وبينهم في أن له ذلك أو ليس له كما هو ظاهره، بل في أنه ينجعل بالجعل أولاً بل يلغو جعله (**قوله أو غيرها**) كتلاوة القرآن والأذكار (**قوله عند أهل السنة والجماعة**) ليس المراد أن المخالف لما ذكر خارج عن أهل السنة والجماعة، فإن مالكاً والشافعي رضي الله عنهما لا يقولان بوصول العبادات البدنية المحضة كالصلاة والتلاوة بل غيرها كالصدقة والحج، بل المراد أن أصحابنا لهم كمال الاتباع والتمسك ما ليس لغيرهم، فعبر عنهم باسم أهل السنة فكأنه قال عند أصحابنا غير أن لهم وصفاً عبر عنهم به. وخالف في كل العبادات المعتزلة وتمسكوا بقوله تعالى ﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ [النجم: ٣٩] وسعى غيره ليس سعيه، وهي وإن كانت مسوقة قصا لما في صحف إبراهيم وموسى عليهما السلام فحيث لم يتعقب بإنكار كان شريعة لنا على ما عرف. والجواب أنها وإن كانت ظاهرة فيما قالوه لكن يحتمل أنها نسخت أو مقيدة، وقد ثبت ما يوجب المصير إلى ذلك وهو ما رواه المصنف وما في الصحيحين «أنه ﷺ ضحى بكبشين أملحين أحدهما عن نفسه والآخر عن أمته[1]» والملحة بياض يشوبه شعرات سود، وفي سنن ابن ماجه بسنده عن

باب الحج عن الغير

لما كان الأصل في التصرفات أن تقع عمن تصدر منه كان الحج عن الغير خليقاً بأن يؤخر في باب على حدة واعلم أن من صلى أو صام أو تصدّق فجعل ثواب ذلك لغيره جاز عند أهل السنة والجماعة. وقال بعض أهل العلم: لا يجوز لقوله تعالى ﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ وهذا ليس من سعيه، ولأن الثواب هو الجنة وليس لأحد تمليكها لغيره لأنه ليس بمالك لها. وقلنا: لما جعل سعيه للغير صار سعيه كسعي الغير، وله ولاية أن يصير ساعياً لغيره وأن يجعل استحقاقه للجنة لغيره. وإذا ظهر هذا فقوله (**الأصل في هذا أن الإنسان له أن يجعل ثواب عمله**) إشارة إلى أن ثواب الحج للآمر بجعل المأمور كذلك، وأما نفس الحج هل يقع عن الآمر أو عن المأمور فيذكر بعيد هذا ما هو ظاهر الرواية وغيره وقوله (بكبشين أملحين) يقال كبش أملح فيه ملحة: وهي بياض يشوبه شعرات سود وهي من لون الملح، وكلامه واضح. وقوله (**في حالتي الاختيار والضرورة**) أي حالة الصحة والمرض

باب الحج عن الغير

(**قوله وقلنا لما جعل سعيه للغير صار سعيه كسعي الغير الخ**) أقول: وأنت خبير بأنه لا يسند السعي إلى ذلك الغير إذا سعى أحد له فلم يحصل الجواب.

---

(١) غريب هكذا أخرجه البخاري ٥٥٦٥ ومسلم ١٩٦٦ كلاهما من حديث أنس قال: ضحى رسول الله ﷺ بكبشين أملحين أقرنين ذبحهما بيده وسمى وكبّر ووضع رجله على صفاحهما. وكرره البخاري ٥٥٦٤ و١٧١٢ وكذا مسلم.
وليس فيه ذكر: أحدهما عن نفسه والاخر عن أمته.
بل نقل الزيلعي في ٣/ ١٥٤ عن البيهقي في المعرفة قوله: ورد بلفظ: فقال في أحدهما: اللهم عن محمد وآل محمد، وقال في الآخر: اللهم عن محمد وأمة محمد. وهذا لا يثبت مثله.
قلت: لكن أخرج مسلم ١٩٦٧ من حديث عائشة: أن رسول الله ﷺ أمر بكبش أقرن وفيه: ثم أخذه فأضجعه ثم ذبحه ثم قال: بسم الله اللهم تقبل من محمد، وآل محمد، ومن أمة محمد ثم ضحى به اهـ وسيأتي في الأضحية.

كالصلاة، ومركبة منهما كالحج، والنيابة تجري في النوع الأول في حالتي الاختبار والضرورة لحصول المقصود بفعل النائب، ولا تجري في النوع الثاني بحال لأن المقصود وهو إتعاب النفس لا يحصل به، وتجري في النوع الثالث عند

عائشة وأبي هريرة رضي الله عنهما «أنه ﷺ كان إذا أراد أن يضحي يشتري كبشين عظيمين سمينين أقرنين أملحين موجوءين، فذبح أحدهما عن أمته ممن شهد لله بالوحدانية وله بالبلاغ، وذبح الآخر عن محمد وآل محمد[١]» ورواه أحمد والحاكم والطبراني في الأوسط عن أبي هريرة رضي الله عنه. وأخرج أبو نعيم في ترجمة ابن المبارك عنه عن يحيى بن عبد الله عن أبيه سمعت أبا هريرة يقول «ضحى رسول الله ﷺ بكبشين أقرنين أملحين موجوءين فلما وجههما قال: ﴿إني وجهت وجهي﴾ الآية، اللهم لك ومنك عن محمد وأمته، باسم الله والله أكبر، ثم ذبح[٢]» ورواه الحاكم وقال: صحيح على شرط مسلم بنقص في المتن. ورواه ابن أبي شيبة عن جابر «أنه ﷺ أتى بكبشين أملحين عظيمين أقرنين موجوءين، فأضجع أحدهما وقال: بسم الله والله أكبر، اللهم عن محمد وآل محمد، ثم أضجع الآخر وقال: باسم الله والله أكبر، اللهم عن محمد وأمته ممن شهد لك بالتوحيد وشهد لي بالبلاغ[٣]»وكذا رواه إسحاق وأبو يعلى في مسنديهما. وروى هذا المعنى من حديث أبي رافع رواه أحمد وإسحاق والطبراني والبزار والحاكم[٤] ومن حديث حذيفة بن أسيد الغفاري أخرجه الحاكم في الفضائل[٥] ومن حديث أبي طلحة الأنصاري رواه ابن أبي شيبة ومن

(قال المصنف: والآخر عن أمته ممن اقر بوحدانية الله تعالى وشهد له بالبلاغ) أقول: احتزاز عن أمة الدعوة.

---

(١) حس. أخرجه ابن ماجه ٣١٢٢ وأحمد ٦/ ١٣٦ وكذا الحاكم ٤/ ٢٢٧ كلهم من حديث عائشة وأبي هريرة. ووقع عند أحمد ـ عائشة أو أبي هريرة على الشك.
ورواه الطبراني في الأوسط كما في المجمع ٤/ ٢٢ من حديث عائشة.
وقال الهيثمي: إسناده حسن اهـ وسكت عليه الحاكم والذهبي.
وقال البوصيري في زوائد ابن ماجه: في الاسناد عبد الله بن محمد مختلف فيه.
قلت: وهو ابن عقيل. قال في التقريب: صدوق فيه لين تغير بآخره اهـ. لكن للحديث شواهد فهو حسن والله أعلم.

(٢) غريب. قال الزيلعي في نصب الراية ٣/ ١٥٢: أخرجه أبو نعيم في الحلية في ترجمة ابن المبارك من طريقه عن أبي هريرة فذكره.
وقال أبو نعيم: غريب من هذا الوجه وهو مشهور من وجه آخر.
تنبيه: لم يروه الحاكم من حديث أبي هريرة وإنما رواه من حديث جابر ولعل المصنف أراد بقوله: ورواه الحاكم عطف كلامه على رواية ابن أبي شيبة عن جابر. وهذا هو الصواب كما في نصب الراية ٣/ ١٥٢ وهو الآتي.

(٣) حسن. أخرجه أبو داود ٢٧٩٥ وابن ماجه ٣١٢١ والدارمي ١٨٨٠ والحاكم ١/ ٤٦٧ والبيهقي ٩/ ٢٦٨ وأبو يعلى كما في المجمع ٤/ ٢٢ كلهم من حديث جابر واللفظ لابن أبي شيبة في المصنف. كما في نصب الراية ٣/ ١٥٢ قال ابن حجر في الدراية ٢/ ٤٨: رواية إسحاق، وابن أبي شيبة، وأبي يعلى من طريق ابن عقيل اهـ. وكذا رواية البيهقي اهـ.
قلت: ورواية أبي داود، وابن ماجه، والحاكم من طريق أبي عياش عن جابر وعلى هذا فقد توبع ابن عقيل لكن لفظ أبي داود ومن معه مختلف. ورواه الدارقطني ٢/ ٢٨٥ من وجه ثالث عن جابر.
قال الحاكم عقب حديثه: صحيح على شرط مسلم وأقره الذهبي.
وقال الهيثمي عقب رواية أبي يعلى: إسناده حسن.

(٤) حسن. أخرجه أحمد ٦/ ٨ والحاكم ٢/ ٣٩١ والبزار والطبراني في الكبير والأوسط كما في المجمع ٤/ ٢٢ كلهم من طريق عبد الله بن عقيل عن علي ابن حسين عن أبي رافع وكذا البيهقي ٩/ ٢٦٨ قال الهيثمي: إسناد أحمد والبزار حسن.
وقال الحاكم: صحيح، وتعقبه الذهبي بقوله: سهيل ذو مناكير، وابن عقيل ليس بقوي.
وذكر الزيلعي ٣/ ١٥٣ قولهما.
تنبيه: وقع في مختصر الذهبي: سهيل ـ والصواب: زهير وهو ابن محمد العنبري. كذا في المستدرك ونصب الراية.
قلت: وزهير تابعه شريك في رواية أحمد وغيره فالحديث مداره على أبي عقيل وهو مقبول لا بأس به.

(٥) حسن أخرجه الحاكم ٣/ ٥٩٤ والطبراني في الكبير كما في المجمع ٤/ ٢٣ كلاهما من حديث حذيفة بن أسيد.
وفية: يحيى بن نصر بن حاجب. وقد سكت عليه الحاكم والذهبي. وأما الهيثمي فقال: يحيى هذا وثقه ابن عدي، وضعفه جماعة.
قلت: وللحديث شواهد فهو حسن. ويحيى هذا لا بأس به أنكروا عليه كونه يرى رأي أبي الجهم. راجع ميزان الاعتدال.

العجز للمعنى الثاني وهو المشقة بتنقيص المال، ولا تجري عند القدرة لعدم إتعاب النفس، والشرط العجزالدائم إلى

طريقه، رواه أبو يعلى والطبراني[١] ومن حديث أنس بن مالك رواه ابن أبي شيبة أيضاً والدارقطني[٢]، فقد روي هذا عن عدة من الصحابة وانتشرت مخرجوه، فلا يبعد أن يكون القدر المشترك وهو أنه ضحى عن أمته مشهوراً يجوز تقييد الكتاب به بما لم يجعله صاحبه، أو ننظر إليه وإلى ما رواه الدارقطني «أن رجلاً سأله ﷺ فقال: كان لي أبوان أبرهما حال حياتهما فكيف لي ببرهما بعد موتهما؟ فقال له ﷺ: إن من البرّ بعد الموت أن تصلي لهما مع صلاتك، وتصوم لهما مع صيامك[٣] وإلى ما رواه أيضاً عن علي عنه ﷺ أنه قال «من مر على المقابر وقرأ ـ قل هو الله أحد إحدى عشرة مرة ثم وهب أجرها للأموات أعطي من الأجر بعدد الأموات[٤]» وإلى ما عن أنس أنه سأله ﷺ فقال «يا رسول الله إنا نتصدق عن موتانا ونحج عنهم وندعو لهم فهل يصل ذلك إليهم؟ قال نعم، إنه ليصل إليهم وإنهم ليفرحون به كما يفرح أحدكم بالطبق إذا أهدي إليه[٥]» رواه أبو حفص الكبير العكبري، وعنه ﷺ «اقرءوا على موتاكم[٦]» رواه أبو داود. فهذه الآثار وما قبلها وما في السنة أيضاً من نحوها عن كثير قد تركناه لحال الطول يبلغ القدر المشترك بين الكل، وهو أن من جعل شيئاً من الصالحات لغيره نفعه الله به مبلغ التواتر، وكذا ما في كتاب الله تعالى من الأمر بالدعاء للوالدين في قوله تعالى ﴿**وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً**﴾ [الإسراء: ٢٤] ومن الإخبار باستغفار الملائكة للمؤمنين قال تعالى ﴿**والملائكة يسبحون بحمد ربهم ويستغفرون لمن في الأرض**﴾[الشوري: ٥] وقال تعالى في آية أخرى ﴿**الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا**﴾[غافر: ٧] وساق عبارتهم ﴿**ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك**﴾ إلى قوله ﴿**وقهم السيئات**﴾[غافر: ٧] قطعي في حصول الانتفاع بعمل الغير فيخالف ظاهر الآية التي استدلوا بها، إذ ظاهرها أنه لا ينفع استغفار أحد لأحد بوجه من الوجوه لأنه ليس من سعيه فلا يكون له منه شيء فقطعنا بانتفاء إرادة ظاهرها على صرافته فتتقيد بما لم يهبه العامل وهو أولى من النسخ، أما أوّلاً فلأنه أسهل إذ لم يبطل بعد الإرادة، وأما ثانياً فلأنها من قبيل الإخبارات ولا يجري النسخ في الخبر،

(لحصول المقصود) وهي إيصال النفع إلى الفقراء. وقوله **(لا يحصل به)** أي بفعل النائب. وقوله **(وهي المشقة بتنقيص المال)** يعني أن المرء كما تلحقه المشقة عند فعله بنفسه تلحقه أيضاً عند فعل غيره إذا كان بماله **(والشرط العجز الدائم إلى وقت الموت**

---

(١) ضعيف. قال الهيثمي في المجمع ٤/ ٢٢: روى أبو يعلى، والطبراني في الكبير، والأوسط من رواية إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة عن أبي طلحة. ورجاله رجال الصحيح إلا أن إسحاق لم يدرك أبا طلحة.

(٢) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٤/ ٢٨٥ وابن أبي شيبة كما في نصب الراية ٣/ ١٥٣ كلاهما من حديث أنس.
وفي إسناد ابن أبي شيبة حجاج بن أرطاه وهو واه.
وأما رواية الدارقطني فإن فيه المبارك بن سحيم قال البخاري: منكر الحديث

(٣) غريب. أخرجه الدارقطني كما ذكر المصنف ولكن ليس في سننه فهو إما في الإفراد أو في غرائب مالك ولا يصح لأن الحنفية متفقون على أنه لا يصلي أحد عن أحد ولو صح عندهم لما خالفوه اهـ.

(٤) باطل. أخرجه الديلمي في الفردوس ٥٦٠٨ والدارقطني كما ذكر المصنف كلاهما من حديث علي وفي إسناده عبد الله بن أحمد بن عامر الطائي عن أبيه عن علي بن موسى الرضا عن آبائه.
قال الذهبي في الميزان: عبد الله بن أحمد بن عامر عن أبيه عن علي الرضا عن آبائه بتلك النسخة الموضوعة الباطلة ما تنفك عن وضعه أو ووضع أبيه.

(٥) ذكره المصنف ونسبه لأبي حفص العكبري الكبير ولم أقف على إسناده. والدعاء والصدقة ثابتان في حديث: إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث.. الحديث وأما الحج فثابت أيضاً في حديث الخثعمية وغيرها.

(٦) ضعيف. أخرجه أبو داود ٣١٢١ وابن ماجه ١٤٤٨ وابن أبي شيبة ٣/ ٢٣٧ وأحمد ٥/ ٢٦ ـ ٢٧ والحاكم ١/ ٥٦٥ وابن حبان ٣٠٠٢ والبيهقي ٣/ ٣٨٣ والنسائي في عمل اليوم والليلة ١٠٨٢ كلهم من طريق سليمان التيمي عن أبي عثمان عن معقل بن يسار مرفوعاً. وأبو عثمان هذا غير أبي عثمان النهدي المشهور وأخرجه الطيالسي ٩٣١ والنسائي في اليوم والليلة ١٠٨٣ عن التيمي عن رجل عن أبيه عن معقل مرفوعاً. قال في تلخيص الحبير ٢/ ١٠٤ ما ملخصه: أعله ابن القطان بالوقف والاضطراب وجهالة أبي عثمان وأبيه ونقل ابن العربي عن الدارقطني: هذا حديث ضعيف الاسناد مجهول المتن ولا يصح في الباب حديث اهـ وحمله ابن حبان على الاحتضار.

وقت الموت لأن الحج فرض العمر، وفي الحج النفل تجوز الإنابة حالة القدرة لأن باب النفل أوسع، ثم ظاهر المذهب أن الحج يقع عن المحجوج عنه وبذلك تشهد الأخبار الواردة في الباب كحديث الخثعمية فإنه ﷺ قال فيه «حجي عن

وما يتوهم جواباً من أنه تعالى أخبر في شريعة إبراهيم وموسى عليهما السلام أن لا يجعل الثواب لغير العامل ثم جعله لمن بعدهم من أهل شريعتنا حقيقة مرجعه إلى تقييد الإخبار لا إلى النسخ إذ حقيقته أن يراد المعنى ثم ترفع إرادته، وهذا تخصيص بالإرادة بالنسبة إلى أهل تلك الشرائع ولم يقع نسخ لهم، ولم يرد الإخبار أيضاً في حقنا ثم نسخ. وأما جعل اللام في للإنسان بمعنى على فبعيد من ظاهرها ومن سياق الآية أيضاً، فإنها وعظ للذي تولى وأعطى قليلاً وأكدى، وقد ثبت في ضمن إبطالنا لقول المعتزلة انتفاء قول الشافعي ومالك رحمهما الله في العبادات البدنية بما في الآثار، والله سبحانه هو الموفق **(قوله لحصول المقصود)** المقصود الأصلي من التكاليف الابتلاء ليظهر من المكلف ما سبق العلم الأزلي بوقوعه منه من الامتثال بالصبر على ما أمر به تاركاً هوى نفسه لإقامة أمر ربه سبحانه وتعالى فيثاب، أو المخالفة فيعفى عنه، أو يعاقب فتتحقق بذلك آثار صفاته تعالى ـ فإنه تعالى اقتضت حكمته الباهرة وكمال فضله وإحسانه أن لا يعذب بما علم أنه سيقع من المخالفة قبل ظهوره عن اختيار المكلف. ثم من التكاليف العبادات وهي بدنية ومالية ومركبة منهما، والمشقة في البدنية تقيد الجوارح والنفس بالأفعال المخصوصة في مقام الخدمة. وفي المالية في تنقيص المال المحبوب للنفس، وفيها مقصود آخر وهو سدّ خلة المحتاج، والمشقة فيها ليس به بل بالتنقيص فكل ما تضمن المشقة لا يخرج عن عهدته إلا بفعله بنفسه إذ بذلك يتحقق مقصود الابتلاء والاختبار فلذا لم تجز النيابة في البدنية لأن فعل غيره لا يتحقق به الإشقاق على نفسه بمخالفة هواها بالصبر عليه. وأما المالية فما فيه المشقة من أحد مقصود بها وهو تنقيص المال بإخراجه لم تجز فيه النيابة ولا يقوم به غيره إذ لا بد من إذنه. والواقع من النائب ليس إلا المناولة للفقير، وبه يحصل المقصود الآخر الذي هو من حيث هو لا مشقة به على المالك. وعلى هذا كان مقتضى القياس أن لا تجري النيابة في الحج لتضمنه المشقتين البدنية والمالية، والأولى لم تقم بالآمر لكنه تعالى رخص في إسقاطه بتحمل المشقة الأخرى: أعني إخراج المال عند العجز المستمر إلى الموت رحمة وفضلاً، وذلك بأن يدفع نفقة الحج إلى من يحج عنه، بخلاف حال القدرة فإنه لم يعذره لأن تركه فيها ليس إلا لمجرد إيثار راحة نفسه على أمر ربه، وهو بهذا يستحق العقاب لا التخفيف في طريق الإسقاط وإنما شرط دوامه إلى الموت لأن الحج فرض العمر، فحيث تعلق به خطابه لقيام الشروط وجب عليه أن يقوم هو بنفسه في أوّل أعوام الإمكان، فإذا لم يفعل أثم وتقرر القيام بها بنفسه في ذمته في مدة عمره وإن كان غير متصف بالشروط، فإذا عجز عن ذلك بعينه وهو أن يعجز عنه في مدة عمره رخص له الاستنابة رحمة وفضلاً منه، فحيث قدر عليه وقتاماً من عمره بعد ما استناب فيه لعجز لحقه.

لأن الحج فرض العمر) وما هو كذلك لا يتعين بوقت معين، وكلتا المقدمتين ظاهرة، فالحج لا يتعين بوقت معين، فإن لم يكن العجز دائمياً وقد أحج عن نفسه ثم زال عنه العجز كان قادراً على أصله في وقته وذلك يبطل النيابة. فإن قيل: القدرة على الأصل تبطل الخلف قبل حصول المقصود بالخلف وقد حصل المقصود بالخلف وهو حصول المشقة بتنقيص المال. فالجواب أنا لم نسلك في هذه المسئلة مسلك الأصل والخلف. وإنما قلنا بأن الحج مركب من أمرين: أحدهما يحتمل النيابة والآخر لا يحتملها، فعملنا بأحدهما عند القدرة فلم نجوز النيابة وبالآخر عند العجز فجوزناها، لكن شرطنا لكونه وظيفة العمر أن يكون العجز دائمياً لما مر. واعترض بأن كونه وظيفة العمر لا يصلح دليلاً على اشتراط العجز الدائم لتخلفه عنه فإنه شرط لجواز الفدية للشيخ الفاني عن الصوم والصوم ليس وظيفة العمر. والجواب أن الدليل يستلزم المدلول ولا ينعكس، فكل ما كان وظيفة العمر يشترط فيه

(قوله فالجواب أنا لم نسلك في هذه المسئلة مسلك الأصل والخلف) أقول: مسلك الأصل والخلف طريق مسلوك للأصحاب إذا سلك هنا فما وجه سد الباب؟ **(قوله لا يصلح دليلاً على اشتراط العجز الدائم لتخلفه عنه فإنه شرط لجواز الخ)** أقول: ضمير فإنه راجع إلى العجز **(قوله والجواب أن الدليل يستلزم المدلول الخ)** أقول: أي نوعه.

أبيك واعتمري» وعن محمد رحمه الله: أن الحج يقع عن الحاج، وللآمر ثواب النفقة لأنه عبادة بدنية، وعند العجز أقيم الإنفاق مقامه كالفدية في باب الصوم قال (ومن أمره رجلان بأن يحج عن كل واحد منهما حجة فأهلّ بحجة عنهما فهي

ظهر انتفاء شرط الرخصة، فلذا لو أحج عنه غيره لمرض يرجى زواله أولا، أو كان محبوساً كان أمره مراعى إن استمر بذلك المانع حتى مات ظهر أنه وقع مجزياً، وإن عوفي أو خلص من السجن ظهر أنه لم يقع مجزياً وظهر وجوب المباشرة بنفسه، ولو أحج صحيح غيره ثم عجز لا يجزيه، كذا في فتاوى قاضيخان وهو الصحيح لأنه أذن قبل وجود سبب الرخصة. ولا يتخايل خلاف هذا مما في الفتاوى أيضاً، قال: إذا قال رجل لله عليّ ثلاثون حجة فأحج عنه ثلاثين نفساً في سنة واحدة، إن مات قبل أن يجيء وقت الحج جاز عن الكل لأنه لم تعرف قدرته بنفسه عند مجيء وقت الحج فجاز، وإن جاء وقت الحج وهو يقدر بطلت حجة لأنه يقدر بنفسه عليها فانعدم شرط صحة الإحجاج في هذه السنة. وعلى هذا كل سنة تجيء وفيها المرأة إذا لم تجد محرماً لا تخرج إلى الحج إلى أن تبلغ الوقت الذي تعجز عن الحج فيه فحينئذ تبعث من يحج عنها، أما قبل ذلك فلا يجوز لتوهم وجود المحرم، فإن بعثت رجلاً إن دام عدم وجود المحرم إلى أن مات فذلك جائز كالمريض إذا أحج عنه رجلاً ودام المرض إلى أن مات. واعلم أن ما تقدم في أول كتاب الحج من كون شرط الإحجاج عن الفريضة مجيء الوقت وهو قادر فلا يحج حتى يعرض المانع ويدوم إلى الموت، فلو أوصى قبل الوقت فمات لا يصح. وقدمنا من اختلاف زفر ويعقوب في نصراني أسلم أو صبي بلغ فمات قبل إدراك الوقت وأوصيا بحجة الإسلام أن الوصية باطلة على قول زفر لما قلنا، وجائزة على قول أبي يوسف لأن السبب تقرر في حقهما والوقت شرط الأداء، وفيه نظر أوّلاً في كونه شرط الأداء بل هو شرط الوجوب. والسبب وإن كان هو البيت لكن الموصي به ليس مطلق الحج ليلزم الورثة إن وسع الثلث بل الحج الفرض وقد تحققنا عدمه عليهما إلى أن ماتا، فقول زفر أنظر. وفي البدائع: لو كان فقيراً صحيح البدن لا يجوز حج غيره عنه لأن المال شرط الوجوب، فإذ لا مال لا وجوب فلا ينوب عنه غيره في أداء الواجب ولا واجب حينئذ، وهذا يؤيد ما ذكرناه، والله سبحانه أعلم. أما الحج النفل فلا يشترط فيه العجز لأنه لم يجب عليه واحدة من المشقتين، فإذا كان له تركهما كان له أن يتحمل إحداهما تقرّبا إلى ربه عز وجل فله الاستنابة فيه صحيحاً. ثم إن وجوب الإيصاء إنما يثبت ابتداء إذا كان صحيح البدن عند أبي حنيفة رحمه الله، فمن لم يكن صحيحه لم يتعلق به فلا يجب عليه الإحجاج. وعندهما إذا كان له مال تعلق به وإن كان زمناً أو

العجز الدائم، ولا يلزم أن كل ما يشترط فيه العجز الدائم تكون وظيفة العمر. وقوله (**وفي الحج النفل تجوز الإنابة**) ظاهر (**ثم ظاهر المذهب أن الحج يقع عن المحجوج عنه**) يعني الآمر (**وبذلك تشهد الأخبار الواردة في هذا الباب**) فإنه ﷺ قال للخثعمية حين قالت «إن أبي شيخ كبير لا يستطيع أن يستمسك على الراحلة أفيجزيني أن أحج عنه؟ قال: نعم حجي عن أبيك واعتمري» (**وعن محمد أن الحج يقع عن الحاج**) يعني المأمور (**وللآمر ثواب النفقة**) وصار إنفاق المأمور كإنفاق الآمر بنفسه، ولكن يسقط أصل الحج عن الامر لأنه عبادة بدنية حصل العجز عن فعله، وكل ما كان كذلك قام الإنفاق فيه مقام الفعل كما في الشيخ الفاني، فإنه لما عجز عن الصوم قامت الفدية مقام الصوم.

(**قوله فإنه ﷺ قال للخثعمية إلى قوله: حجي عن أبيك**) أقول: قوله حجي عن أبيك واعتمري مقول قول النبي ﷺ (**قال المصنف: ثم ظاهر المذهب أن الحج يقع عن المحجوج عنه الخ**) أقول: قال الإمام التمرتاشي في شرح الجامع الصغير: قال السرخسي هذه المسئلة تدل على أن الصحيح من المذهب فيمن يحج عن غيره أن أصل الحج يكون عن المحجوج عنه، ولا يسقط به فرض الحج عن الحاج. وعن محمد للحجوج عنه ثواب النفقة، فأما الحج يكون عن الحاج، وفي التفاريق عن أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله مثله، ولفظ الكتاب يوهم خلافه. وفي الكفاية ظاهر رواية الأصل أن الحج عن المحجوج عنه، وفي شرح بكر عن الحاج على قول علمائنا. وقال الشافعي عن الآمر. وفي زيادات برهان قيل عن المحجوج عنه، وإليه مال السرخسي رحمه الله، وقيل عن الحاج وإليه مال بكر، ولكن لا يسقط عنه فرض الحج فيكون نفلاً منه لأن فرض الحج لا يتأدى إلا بنية الفرض أو بمطلق النية ولم توجد وإنما وجدت النية عن الآمر اهـ. قال الشارح أكمل الدين: قال شيخ الإسلام: إلى هذا القول. مال عامة المتأخرين اهـ. وقال العلامة الزيلعي: والصحيح الأول، ولهذا لا يسقط به الفرض عن المأمور وهو الحاج اهـ.

. . . . . .

مفلوجاً على ما سلف من أن من الشرائط عنده صحة الجوارح خلافاً لهما، وأسلفنا في أوّل كتاب الحج أن قولهما رواية الحسن عنه وأنها أوجه وذكرنا الوجه ثمة فليراجع. ثم اختلف في أن نفس الحج يقع عن الآمر أو عن المأمور. فعن محمد عن المأمور بناء على أنه أقيم الإنفاق على الحاج مقام نفس الفعل شرعاً كالشيخ الفاني حيث أقيم الإطعام في حقه مقام الصوم، قالوا: إن بعض الفروع ظاهرة في هذا وسيأتي وعليه جمع من المتأخرين صدر الإسلام الإسبيجابي وقاضيخان، حتى نسب شيخ الإسلام هذا لأصحابنا فقال على قول أصحابنا: أصل الحج عن المأمور. ومختار شمس الأئمة السرخسي وجمع من المحققين أنه يقع عن الآمر وهو ظاهر المذهب، ويشهد بذلك الآثار من السنة ومن المذهب بعض الفروع. فمن الآثار حديث الخثعمية، وهو «أن امرأة من خثعم قالت: يا رسول الله إن فريضة الله في الحج على عباده أدركت أبي شيخا كبيراً لا يثبت على الراحلة أفأحج عنه؟ قال نعم» متفق عليه[1]، فقد أطلق على فعلها الحج كونه عنه، وكذا قوله للرجل «حج عن أبيك واعتمر[2]» رواه أبو داود والنسائي والترمذي وصححه. وأما الفروع فإن المأمور لا يسقط عنه حجة الإسلام بهذه الحجة، فلو كانت عنه لسقطت، إذ الفرض أن حجة الإسلام تتأدى بإطلاق النية وتلغو الجهة على ذلك التقدير، وفيه تأمل. ولم يستدل في البدائع بعد حديث الخثعمية سوى باحتياج النائب إلى إسناد الحج إلى المحجوج عنه في النية، ولو لم يقع نفي الحج عن الآمر لم يحتج إلى نيته. واعلم أن شرط الإجزاء كون أكثر النفقة من مال الآمر، والقياس كون الكل من ماله إلا أن في التزام ذلك حرجاً بيناً لأن الإنسان لا يستصحب المال ليلاً ونهاراً في كل حركة، وقد يحتاج إلى شربة ماء وكسرة خبز في بغتة فأسقطنا اعتبار القليل استحساناً واعتبرنا الأكثر إذ له حكم الكل، فإن أنفق الأكثر أو الكل من مال نفسه وفي المال المدفوع إليه وفاء لحجه رجع به فيه، إذ قد يبتلي بالإنفاق في مال نفسه لبغتة الحاجة ولا يكون المال حاضراً فيجوز ذلك، كالوصي والوكيل يشتري لليتيم ويعطي الثمن من مال نفسه ثم يرجع به في مال اليتيم، وحينئذ لا يشكل ما في الكافي للحاكم الشهيد لو قال: أحجوا فلاناً حجة ولم يقل عني ولم يسم كم يعطي؟ قال: يعطى قدر ما يحج به، وله أن لا يحج به إذا أخذه ويصرفه إلى حاجة أخرى. قال في المبسوط لأنه لما أمر بذلك إنما جعل الحج عياراً لما أوصى له به من المال، ثم أشار عليه أن يحج به عن نفسه فكانت الوصية صحيحة ومشورته غير ملزمة، فإن شاء حج وإن شاء لم يحج اهـ. والحاصل أنه إنما أوصى له بمال يبلغ أن يحج به. وفي غريب الرواية للسيد الإمام ابن شجاع: رجل أوصى بأن يحج عنه فحج عنه ابنه ليرجع في التركة، فإنه يجوز كالدين إذا قضاه من مال نفسه. ولو حج على أن لا يرجع لا يجوز عن الميت، ويتخايل خلافه. في عيون المسائل قال: إذا أوصى أن يحج عنه بعض ورثته فأجاز سائر الورثة وهم كبار جاز، وإن كانوا صغاراً أو غيباً كباراً لم يجز لأن هذا يشبه الوصية للوارث بالنفقة فلا تجوز إلا بإجازة الورثة اهـ فيحمل الأوّل على ما إذا أمره باقي الورثة بذلك. والنفقة المشروطة ما تكفيه لذهابه وإيابه لأنه في ذلك عامل للميت. ولو توطن مكة بعد الفراغ خمسة عشر يوماً

فإن قيل: الفدية ثبتت بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليها غيرها. فالجواب أنه ملحق بها بطريق الدلالة، فإن الإنفاق إذا قام مقام الصوم وهو عبادة بدنية محضة فلأن يقوم مقام ما هو مركب من البدني والمالي أولى. قال شيخ الإسلام: وإلى هذا القول

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٥١٣ و٤٣٩٩ و٦٢٢٨ و١٨٥٣ ومسلم ١٣٣٤ و١٣٣٥ وأبو داود ١٨٠٩ والترمذي ٩٢٨ والنسائي ٥/ ١١٩ و٨/ ٢٢٨ ـ ٢٢٩ وابن ماجه ٢٩٠٩ والدارمي ١٧٧٥ و١٧٧٦ و١٧٧٧ و١٧٧٨ ومالك ١/ ٣٥٩ والشافعي ١/ ٩٩٣ وأحمد ١/ ٣٤٦ ـ ٣٥٩ وابن خزيمة ٣٠٣١ و٣٠٣٣ و٣٠٣٦ والبيهقي ٤/ ٣٢٨ من طرق كثيرة كلهم من حديث ابن عباس في خبر الخثعمية ورووه أيضاً من طريق ابن عباس عن أخيه الفضل والخبر واحد.

(٢) صحيح. أخرجه أبو داود ١٨١٠ والترمذي ٩٣٠ والنسائي ٥/ ١١١ ـ ١١٧ وابن ماجه ٢٩٠٦ والحاكم ١/ ٤٨١ وكذا البيهقي ٤/ ٣٢٩ وابن خزيمة ٢٠٤٠ وابن الجارود ٥٠٠ وأحمد ٤/ ١٠ ـ ١١ ـ ١٢ وابن حبان ٣٩٩١ كلهم من حديث أبي رزين العقيلي: أنه سأل النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إن أبي شيخ كبير لا يستطيع الحج ولا العمرة، ولا الظعن؟ فقال: حُجَّ عن أبيك واعتمر.
قال الترمذي: حسن صحيح، مصححه الحاكم وأقره الذهبي ورجاله ثقات كلهم.

. . . . . .

بطلت نفقته في مال الميت لأنه توطن حينئذ لحاجة نفسه، بخلاف ما إذا أقام أقل فإنه مسافر على حاله. وقال بعض المشايخ: إذا أقام أكثر من ثلاث فهي في مال نفسه لتحقق الحاجة إلى الثلاث للاسترحة لا للأكثر قالوا: هذا في زمانهم، إذ كان يقدر على الخروج متى شاء، أما في زماننا فلا إلا مع الناس، فعلى هذا إذا كان مقامه بمكة أو غيرها لانتظار قافلته فنفقته في مال الميت وإن كان أكثر من خمسة عشر يوماً لأنه لا يقدر على الخروج إلا معهم فلم يكن متوطناً لحاجة نفسه، فإن أقام بعد خروجها فنفقته في مال نفسه، فإن بدا له بعد ذلك أن يرجع رجعت نفقته في مال الميت لأنه كان استحق نفقة الرجوع في مال الميت، فهو كالناشزة إذا عادت إلى المنزل، والمضارب إذا أقام في بلدته أو بلدة أخرى خمسة عشر يوماً لحاجة نفسه لم ينفق من مال المضاربة، فإن خرج مسافراً بعد ذلك عادت فيه. وقد روي عن أبي يوسف أنه لا تعود نفقته في مال الميت لأنه في الرجوع عامل لنفسه لا للميت، لكنا قلنا: إن أصل سفره كان للميت فما بقي ذلك السفر بقيت النفقة كذا في المبسوط. وذكر غير واحد من غير ذكر خلاف أنه إن نوى الإقامة خمسة عشر يوماً سقطت، فإن عاد عادت، وإن توطنها سواء قل أو كثر لا تعود. وهذا يفيد أن التوطن غير مجرد نية الإقامة خمسة عشرة يوماً. والظاهر أن معناه أن يتخذها وطناً، ولا يحدّ في ذلك حدا فتسقط النفقة. ثم العود إنشاء سفر لحاجة نفسه ولو بعد يومين فلا يستحق به النفقة على الميت، والله سبحانه أعلم وصرح في البدائع بعد نقل الرواية عن أبي يوسف فقال: وهذا إذا لم يتخذ مكة داراً فأما إذا اتخذها داراً ثم عاد لا تعود النفقة بلا خلاف، ولو كان أقام بها أياماً من غير نية الإقامة قالوا: إن كانت إقامة معتادة لم تسقط، وإن زاد على المعتاد سقطت، ولو تعجل إلى مكة فهي في مال نفسه إلى أن يدخل عشر ذي الحجة فتصير في مال الآمر، ولو سلك طريقاً أبعد من المعتاد إن كان مما يسلكه الناس ففي مال الآمر وإلا ففي مال نفسه وما دام مشغولاً بالعمرة بعد الحج فثقته في مال نفسه لأنه عامل لنفسه، فإذا فرغ عادت في مال الميت، ولو كان بدأ بالعمرة لنفسه ثم حج عن الميت قالوا: يضمن جميع النفقة لأنه خالف الأمر، وسنذكر ذلك إن شاء الله تعالى. في فتاوى قاضيخان: لو ضاعت النفقة بمكة أو بقرب منها أو لم تبق: يعني فنيت فأنفق من مال نفسه كان له أن يرجع في مال الميت وإن فعله بغير قضاء، لأنه لما أمره بالحج فقد أمره بأن ينفق عنه، ثم ذكر بعده بأسطر إذا قطع الطريق على المأمور وقد أنفق بعض المال في الطريق فمضى وحج وأنفق من مال نفسه يكون متبرعاً فلا يسقط الحج عن الميت لأن سقوطه بطريق التسبب بإنفاق المال في كل الطريق، ولا فرق في ذلك بين الصورتين سوى أنه قيد الأولى بكون ذلك الضياع بمكة أو قريباً منها، لكن المعنى الذي علل به يوجب اتفاق الصورتين في الحكم وهو أن يثبت له الرجوع، فإن لم يرجع وتبرع به، إن كان الأقل جاز وإلا فهو ضامن لما له، والمراد بالنفقة ما يحتاج إليه من طعام ومنه اللحم وشرابه وثيابه وركوبه وثياب إحرامه، وليس له أن يدعو أحداً إلى طعامه ولا يتصدق به ولا يقرض أحداً ولا يصرف الدراهم بالدنانير إلا لحاجة تدعو إلى ذلك، ولا يشتري منها ماء الوضوء بل يتيمم ولا يدخل الحمام. وفي فتاوى قاضيخان: له أن يدخلها بالمتعارف: يعني من الزمان، ويعطي أجرة الحارس من مال الآمر، وله أن يخلط دراهم النفقة مع الرفقة ويودع المال. واختلف في شراء دهن السراج والادّهان، قيل لا، وقيل يشتري دهناً يدّهن به لإحرامه وزيتاً للاستصباح، ولا يتداوى منه ولا يحتجم ولا يعطي أجرة الحلاق إلا أن يوسع عليه الميت أو الوارث. وقياس ما في الفتاوى أن يعطي أجرة الحلاق ولا ينفق على من يخدمه إلا إذا كان ممن لا يخدم نفسه، وله أن يشتري دابة يركبها ومحملاً وقربة وإداوة وسائر الآلات ومهما فضل من الزاد والأمتعة يردّه على الورثة أو الوصي إلا أن يتبرع به الوارث أو أوصى له به الميت، وهذا لأن النفقة لاتصير ملكاً للحاج بالإحجاج ينفق في ذهابه وإيابه على حكم ملك الميت، لأنه لو ملكه لكان بالاستئجار، ولا يجوز الاستئجار على الطاعات. وعن هذا قلنا: لو أوصى أن يحج

مال عامة المتأخرين. قال (ومن أمره رجلان) صورة المسئلة ظاهرة، وذهب الشارحون إلى أن الدليل غير مطابق للمدلول لأن

عن الحاج ويضمن النفقه) لأن الحج يقع عن الآمر حتى لا يخرج الحاج عن حجة الإسلام، وكل واحد منهما أمره أن

عنه ولم يزد على ذلك كان للوصي أن يحج عنه بنفسه، إلا أن يكون وارثاً أو دفعه إلى وارث ليحج فإنه لا يجوز إلا أن يجير الورثة وهم كبار، لأن هذا كالتبرع بالمال فلا يصح للوارث إلا بإجازة الباقين. ولو قال الميت للوصي: ادفع المال لمن يحج عني لم يجز له أن يحج بنفسه مطلقاً. وإذا علم هذا فما في فتاوى قاضيخان من قوله: إذا أستأجر المحبوس رجلاً ليحج عنه حجة الإسلام جازت الحجة عن المحبوس إذا مات في الحبس وللأجير أجرة مثله مشكل، لا جرم أن الذي في الكافي للحاكم الشهيد أبي الفضل في هذه المسئلة قال: وله نفقة مثله هي العبارة المحررة، وزاد أيضاحها في المبسوط فقال: وهذه النفقة ليس يستحقها بطريق العوض بل بطريق الكفاية لأنه فرغ نفسه لعمل ينتفع المستأجر به، هذا ا جاز الحج عنه لأنه لما بطلت الإجارة بقي الأمر بالحج فيكون له نفقة مثله. وإذا أراد أن يكون ما فضل للمأمور من الثياب والنفقة يقول له: وكلتك أن تهب الفضل من نفسك وتقبضه لنفسك، فإن كان على موت قال: والباقي مني لك وصية. وفي الفتاوى: لو حج المأمور بالحج ماشياً وأمسك مئونة الكراء كان ضامناً مال الميت والحج لنفسه لانصراف الأمر بالحج إلى المتعارف وهو بالزاد والراحلة. ولو أوصى أن يعطى بعيره هذا إلى رجل يحج عنه فأكراه الرجل وأنفق الكراء على نفسه في الطريق وحج ماشياً جاز عن الميت استحساناً هو المختار لأنه ملك أن يبيعه ويحج بثمنه فكذا يملك أن يؤجره، ولأنه لو لم يملك ذلك كانت الأجرة له ولا يضمن كالغاصب، ويقع الحج عن المأمور فيتضرر الميت به فوجب أن يملك الإجارة نظراً للميت ثم يؤدي البعير إلى الورثة لأنه ملك مورثهم. قال أبو الليث في النوازل: وعندي أن الحج عن نفسه ويضمن نقصان البعير إلا أن يكون الميت فوّض إليه ذلك، ألا ترى أن رجلاً لو وكل رجلاً بأن يبيع بعيره بمائة فآجرة بمائة لا يجوز فكذا هذا اهـ. ولو أوصى أن يحج عنه فلان فمات فلان أحجوا عنه غيره. ولو اختلف المأمور والوارث أو الوصي فقال وقد أنفق من مال الميت منعت من الحج وكذبه الآخر لا يصدق ويضمن، إلا أن يكون أمراً ظاهراً يشهد على صدقه لأن سبب الضمان قد ظهر فلا يصدق في دفعه إلا بأمر ظاهر يدل على صدقه. ولو اختلفا فقال حججت وكذبه الآخر كان القول للمأمور مع يمينه لأنه يدعي الخروج عن عهدة ما هو أمانة في يده، ولا تقبل بينة الوارث أو الوصي أنه كان يوم النحر بالبلد إلا أن يقيما على إقراره أنه لم يحج. نظيره: قال المودع دفعتها إليك بمكة وأقام ربّ الوديعة البينة أنه كان في اليوم الذي ادعى فيه الدفع بمكة بالكوفة لم تجز هذه الشهادة، بخلاف ما إذا أقامها على إقراره أنه كان بالكوفة. أما لو كان الحاج مديوناً للميت وأمره أن يحج بماله الذي عليه وباقي المسئلة بحالها فإنه لا يصدّق إلا ببينة لأنه يدعي قضاء الدين. وفي خزانة الأكمل: القول له مع يمينه، إلا أن يكون للورثة مطالب بدين الميت فإنه لا يصدق في حق غريم الميت إلا بالحجة. وفي فتاوى أهل سمرقند: أوصى رجلاً أن يحج عنه ولم يقدّر فيه شيئاً والوصي إن اعطى للحاج في محمل احتاج إلى ألف ومائتين أو راكباً لا في محمل يكفيه الأقل والأكثر يخرج من الثلث يجب الأقل لأنه المتيقن. ولو مرض الحاج عن غيره فليس له أن يدفع المال إلى غيره ليحج به، إلا إذا قال له الدافع اصنع ما شئت: فهذه فوائد مهمة لا يستغنى عنها قدمناها أمام ما في الكتاب تتميماً أو تكميلاً لفائدته. ولنرجع إلى الشرح (قوله ومن أمره رجلان الخ) صور الإبهام هنا أربعة: أن يهل بحجة عنهما، أو عن أحدهما على الإبهام، أو يهل بحجة من غير تعيين للمحجوج عنه، أو يحرم عن أحدهما بعينه بلا تعيين لما أحرم به. ففي الأولى قال: هي عن الحاج ويضمن النفقة. وفي الثانية قال: إن مضى على ذلك الخ. وحاصله أنه ما لم يشرع في الأعمال فالأمر موقوف لم ينصرف الإحرام إلى نفسه ولا إلى واحد من الآمرين، فإن عين أحدهما قبل الوقوف انصرف إليه وإلا انصرف إلى نفسه وضمن النفقة. وفي الثالثة قال في الكافي: لا نص فيه، وينبغي أن يصح التعيين هنا إجماعاً لعدم المخالفة. وفي الرابعة يجوز بلا خلاف. ومبنى الأجوبة على أنه إذا وقع عن نفس المأمور لا يتحوّل بعد

المدلول قوله (فهي) أي الحجة (عن الحاج ويضمن النفقة) ودليله لأن الحج يقع عن الآمر ولا مطابقة بينهما كما ترى. ثم قال صاحب النهاية: ولكن هذا التعليل تعليل حكم غير مذكور، وتقدير الكلام: ويضمن النفقة لأنه خالفهما، وإنما لا يضمن النفقة

يخلص الحج له من غير اشتراك، ولا يمكن إيقاعه عن أحدهما لعدم الأولوية فيقع عن المأمور، ولا يمكنه أن يجعله عن أحدهما بعد ذلك، بخلاف ما إذا حج عن أبويه فإن له أن يجعله عن أيهما شاء لأنه متبرع بجعل ثواب عمله لأحدهما أو لهما فيبقى على خياره بعد وقوعه سبباً لثوابه، وهنا يفعل بحكم الآمر، وقد خالف أمرهما فيقع عنه. ويضمن لنفقة إن أنفق من مالهما لأنه صرف نفقة الآمر إلى حج نفسه، وإن أبهم الإحرام بأن نوى عن أحدهما غير عين،

ذلك إلى الآمر، وأنه بعد ماصرف نفقة الآمر إلى نفسه ذاهباً إلى الوجه الذي أخذ النفقة له لا ينصرف الإحرام إلى نفسه إلا إذا تحققت المخالفة أو عجز شرعاً عن التعيين. إذا عرفنا هذا فلا إشكال في تحقق المخالفة إذا أحرم بحجة واحدة عنهما وهو غنيّ عن الإطناب. وما يتخايل من جعل الحجة الواحدة عن أبويه مضمحل بأن الكلام فيما إذا كان مأموراً بفعل بحكم الآمر على وزانه لا فيما إذا حج متبرعاً فلا يتحقق الخلاف في تركه تعيين أحدهما في الابتداء فيحتمل التعيين في الانتهاء لأن حقيقته جعل الثواب ونقول: لو أمره كل من الأبوين أن يحج عنه حجة الإسلام فأحرم بها عنهما كان الجواب كالجواب المذكور في الأجنبيين، فلا إشكال أن مخالفة كل منهما فيما إذا أحرم بحجة عن أحدهما لم تتحقق بمجرد ذلك لأن كلاً منهما أمره بحجة وأحدهما صالح لكل منهما صادق عليه، ولا منافاة بين العام الخاص، ولا يمكن أن تصير للمأمور لأنه نص على إخراجها عن نفسه بجعلها لأحد الآمرين فلا تنصرف إليه إلا إذا وجد أحد

إذا وافق أمر الامر (لأن الحج) حينئذ (يقع عن الآمر حتى لا يخرج الحاج عن حجة الإسلام) وههنا قد خالف فلا يقع الحج عن الآمر بل يقع عن المأمور، فكان هذا التعليل تعليلاً لما إذا وقع الحج عن الآمر وهو في صورة عدم مخالفة المأمور للآمر، وتابعه على ذلك بعض الشارحين، ولا إخال ذلك مقصود المصنف لأنه قال بعد هذا (ويضمن النفقة إن أنفق من مالهما لأنه صرف نفقة الآمر إلى حج نفسه) فلو كان ذلك مراده كان هذا مستدركاً. وقال بعضهم: زلّ فيه أقدام الشارحين حيث لم يفهموا كلام المصنف وقالوا: لا مطابقة بين الدليل والمدلول، ولا يوافق التعليل المدعي، ونقل تقرير الكلام كما قلنا ثم قال: فأقول ليس الأمر كما ظنوا ولو سكتوا في هذا الموضع لكان أولى، بل المطابقة حاصله بين الدليل والمدلول بأن يقال هي عن الحاج: أي الحجة تقع عن الحاج وهو المأمور، ويضمن النفقة لكل واحد منهما إن أنفق من مالهما لأن الحج المؤدي في هذه يقع عن الآمر من وجه بدليل أن الحاج لا يخرج عن حجة الإسلام، ولكن كل واحد من الآمرين أمر بأن يخلص له الحج ولم يأمر بالاشتراك، فلما نوى عنهما جميعاً خالف الأمر فوقع الحج عن الحاج وضمن النفقة لوجود المخالفة هذا كلامه ولا أزيد على الحكاية فليتأمل فيه: وأقول بتوفيق الله تعالى: في تقرير كلامه الحج يقع عن الآمر على ظاهر الرواية حتى لا يخرج الحاج عن حجة الإسلام، ولا يمكن ههنا إيقاعه عن الآمر لأن الآمر شخصان كل واحد منهما أمره أن يخلص الحج له من غير اشتراك وليس أحدهما أولى من الآخر فلا يقع عنهما ولا عن أحدهما فيقع عن المأمور، لكن في كلامه إغلاق كما لا يخفي، وهذا تعليل لقوله فهي عن الحاج، وأما تعليل قوله ويضمن النفقة فمذكور بعيد هذا. فإن قيل: إذا وقع عن الحاج فليجعل عن أيهما شاء كما إذا أهل عن أبويه فإن له أن يجعله عن أيهما شاء، أجاب بقوله (ولا يمكنه أن يجعله عن أحدهما بعد ذلك) أي بعد ما وقع لنفسه وبينه في الكتاب وهو واضح. وقوله (وإن أبهم الإحرام) ظاهر. وقوله (لأن الملتزم هناك مجهول) معناه أن جهالة الملتزم غير مانعة عن وجوب التعيين، وأما جهالة من له الحق فهي مانعة، ألا ترى أن الإقرار بمجهول لمعلوم جائز دون عكسه (وجه الاستحسان أن الإحرام شرع وسيلة إلى الأفعال لا مقصوداً) بدليل صحة تقديمه على وقت الأداء وهو أشهر الحج (فاكتفى به) أي بالإحرام المبهم من حيث إنه شرط لأن الشروط يراعى وجودها كيفما كان، ألا ترى أن الإنسان إذا توضأ للتبرد جاز له أن يصلي به. وحاصله أن المقصود الأصلي هو أداء الأفعال والتعيين في ابتدائه ممكن لأنه يقع على ما عين لا على الإبهام، بخلاف ما إذا أدّى ثم عين فإنه يقع على الإبهام ابتداء، ثم التعيين يرد على ما مضى واضمحل فلا يفيد شيئاً قال (فإن أمره غيره أن يقرن عنه فالدم على من أحرم) رجل أمر رجلاً أن يقرن عنه بضم الراء ففعل فالدم على المأمور (لأنه وجب شكرا لما وفقه الله تعالى من الجمع بين النسكين، والمأمور هو المختص بهذه النعمة لأن حقيقة الفعل) صدرت (منه، وهذه المسئلة تشهد بصحة المروى عن محمد أن الحج يقع عن المأمور) وفيه نظر

(قوله ثم قال صاحب النهاية، إلى قوله: وتقدير الكلام ويضمن النفقة لأنه الخ) أقول: لا قرينة على هذا التقدير (قوله وقال بعضهم: زل فيه أقدام الشارحين) أقول: القائل هو الإتقاني (قوله ولا يمكن ههنا إيقاعه عن الآمر) أقول: يعني لا يمكن أصلاً، وأراد الشارح بهذا الكلام الرد على الإتقاني فإنه زعم أن الحج في هذه الصورة يقع عن الآمر من وجه.

فإن مضى على ذلك صار مخالفاً لعدم الأولوية، وإن عين أحدهما قبل المضي فكذلك عند أبي يوسف رحمه الله، وهو القياس لأنه مأمور بالتعيين، والإبهام يخالفه فيقع عن نفسه، بخلاف ما إذا لم يعين حجة أو عمرة حيث كان له أن يعين ما شاء لأن الملتزم هناك مجهول وههنا المجهول من له الحق. وجه الاستحسان أن الإحرام شرع وسيلة إلى الأفعال لا مقصوداً بنفسه. والمبهم يصلح وسيلة بواسطة التعيين فاكتفى به شرطاً، بخلاف ما إذا أدى الأفعال على الإبهام لأن المؤدي لا يحتمل التعيين فصار مخالفاً.

الأمرين اللذين ذكرناهما ولم يتحقق بعد لأن معه مكنة التعيين ما لم يشرع في الأعمال، بخلاف ما إذا لم يعين حتى شرع وطاف ولو شوطاً لأن الأعمال لا تقع لغير معين فتقع عنه ثم ليس في وسعه أن يحولها إلى غيره وإنما جعل له الشرع ذلك في الثواب ولولا السمع لم يحكم به في الثواب أيضاً. ولا خفاء في أن إحرمه بحجة بلا زيادة ليس فيه مخالفة أحد ولا تعذر التعيين ولا يقع عن نفسه لما قدمناه. وأما الرابع فأظهر من الكل. ولو أمره رجل بحجة فأهل بحجتين إحداهما عن نفسه والأخرى عن الآمر فهو مخالف لتضمن الإذن بالحج مع كون نفقة السفر هي المحققة للصحة إفراد السفر للآمر، فلو رفض التي عن نفسه جازت الباقية عن الآمر كأنه أحرم بها وحدها ابتداء، إذ لا إخلال في ذلك المقصود بالرفض. والحاج عن غيره إن شاء قال لبيك عن فلان وإن شاء اكتفى بالنية عنه. والأفضل أن يكون قد حج عن نفسه حجة الإسلام خروجاً من الخلاف، وسنقرره إن شاء الله تعالى. ويجوز أحجاج الحرّ والعبد والأمة والحرّة. وفي الأصل نص على كراهة المرأة. في المبسوط: فإن أحج امرأته جاز مع الكراهة لأن حج المرأة أنقص فإنه ليس عليها رمل ولا سعي في بطن الوادي ولا رفع صوت بالتلبية ولا الحلق اهـ. والأفضل إحجاج الحرّ العالم بالمناسك الذي حج عن نفسه حجة الإسلام. وذكر في البدائع كراهة إحجاج الصرورة لأنه تارك فرض الحج والعبد لأنه ليس أهلاً لأداء الفرض عن نفسه فيكره عن غيره، وليس للمأمور أن يأمر غيره بما أمر به عن الآمر وإن مرض في الطريق إلا أن يكون وقت الدفع قيل له اصنع ما شئت فحينئذ يكون له أن يأمر غيره به وإن كان صحيحاً، وفيه لو أحج رجلاً يحج ثم يقيم بمكة جاز لأن الفرض صار مؤدي، والأفضل أن يحج ثم يعود إليه **(قوله بخلاف ما إذا لم يعين حجة أو عمرة)** هذه هي الصورة الرابعة فيما ذكرناه من صور الإبهام توهمها واردة عليه فدفع الإيراد بالفرق لأن الملتزم فيها مجهول دون الملتزم له وما نحن فيه قلبه. وجهالة الملتزم لا تمنع لما عرف في الإقرار بمجهول لمعلوم حيث يصح ويلزمه البيان، بخلافه بمعلوم لمجهول فإنه لا يصح أصلاً **(قوله وإن أمره غيره أن يقرن عنه فالدم على من أحرم)** وهو المامور لا في مال الآمر، وقرن يقرن من باب نصر ينصر **(لأنه وجب شكراً للجمع بين النسكين، والمأمور هو المختص بهذه النعمة قالوا: إن هذه تشهد بصحة المروي عن محمد رحمه الله من أن الحج يقع عن المأمور)** للآمر ثواب النفقة يسقط به الحج عن

لجواز أن يكون المأخذ في كون الدم واجباً على المأمور كونه نسكاً كسائر المناسك، وسائر المناسك على المأمور فكذا هذا، لا كونه شكراً لما وفقه الله تعالى من الجمع بين النسكين لأنه مشترك الإلزام من حيث أنه لو كان كذلك لوجب على الآمر لأنه هو المنتفع بمتعة القران بسقوط حجة الإسلام عن ذمته مع فضيلة القران **(وكذلك إن أمره واحد بأن يحج عنه والآخر بأن يعتمر عنه وأذنا له بالقران فالدم عليه لما قلنا)** يعني قوله لأنه وجب شكراً الخ، وإنما قيد بقوله وأذنا له بالقران لأنه إذا لم يأذنا له بذلك لا يجوز له أن يجمع بينهما لأجلهما، فلو قرن كان مخالفاً. واعترض بأنه جعل جزاء الشرط قوله فالدم عليه ووجوبه عليه ليس بمقيد بإذنهما، فإنه لو قرن بغير إذنهما فالدم واجب عليه أيضاً، وبأنه إن خالف عند عدم الإذن خالف إلى ما هو خير وهو القران لأنه أفضل عندنا، والمخالفة إلى خير غير ضائرة، وأجيب بأنه إذا أذنا له بذلك كان مما يوهم أنه ضرر مرضي فيكون عليهما، بخلاف ما إذا لم يأذنا فأزال الوهم بقوله وأذنا له بالقران وبأن خيرية القران إنما هو بالنسبة إلى الجامع بين النسكين لا إلى الآمر، ولهذا إذا كان مأموراً بالحج وقرن عدّه أبو حنيفة مخالفاً ولم يعتبر ذلك **(ودم الإحصار على الآمر عند أبي حنيفة ومحمد. وقال أبو يوسف: على الحاج)** ووجههما على ما ذكر في الكتاب واضح. واعترض على قوله إن الآمر هو الذي أدخله في هذه العهدة بأن الآمر إذا أمر بالقران فهو الذي أدخل المأمور في عهدة الدم ولا يجب عليه. وأجيب بأن دم القران نسك، وقد دفع

قال (فإن أمره غيره عنه فالدم على من أحرم) لأنه وجب شكراً لما وفقه الله تعالى من الجمع بين النسكين والمأمور هو المختص بهذه النعمة لأن حقيقة الفعل منه، وهذه المسألة تشهد بصحة المروى عن محمد رحمه الله أن الحج يقع

الآمر شرعاً. وقد يقال: لا تلزم هذه الشهادة إذ لا شك أن الأفعال إنما وجدت من المأمور حقيقة غير أنها تقع عن الآمر شرعاً. ووجوب هذا الدم شكراً مسبب عن الوجود الحقيقي، ولأن موجب هذا الفعل أحد أمرين من الهدي والصوم غير أن كل واحد يجب على تقدير، وأحدهما بتقديره يجب على المأمور وهو الصوم فكذا الآخر لأن كليهما موجب واحد لهذا العمل (قوله وكذا إذا أمره واحد بأن يحج عنه والآخر أن يعتمر عنه وأذنا له في القران) يعني يكون الدم في ماله (لما قلنا) وقيد بإذنهما له بالقران لأنهما لو لم يأذنا له فقرن عنها كان مخالفاً فيضمن نفقتهما، لا لأن إفراد كل منهما أفضل من قرانهما بل لما قدمناه من أن أمر الآمر بالنسك يتضمن إفراد السفر له به لمكان النفقة أعني تضمن الأمر بانفاق ماله في جميع سفره ويستلزم زيادة الثواب، وفي القران عدم إفراد السفر فقلت النفقة ونقص الثواب فكان مخالفاً، هذا ولو كان واحد أمره بالحج فقرن عنه ضمن النفقة عند أبي حنيفة خلافاً لهما. لهما أن القران أفضل، فقد فعل المأمور به على وجه أحسن فلا يكون مخالفاً، كالوكيل إذا باع بأكثر مما سمى له الموكل. ولأبي حنيفة أنه مأمور بإنفاق المال لسفر مفرد للحج وقد خالف فيقع عن نفسه ويضمن كما لو تمتع، ولم يندفع بعد هذا قولهما أنه خلاف إلى خير فكان صحيحاً إذ يثبت الإذن دلالة، بخلاف التمتع فإن السفر وقع للعمرة بالذات، ولأن الأمر بالحج تضمن السفر له وقوع إحرامه من ميقات أهل الآفاق، والمتمتع يحرم بالحج من جوف مكة. والأوجه ما في المبسوط من أن هذه العمرة لم تقع عن الآمر لأنه لم يأمره بها ولا ولاية للحاج في إيقاع نسك عنه لم يأمره به، ألا ترى أنه لو لم يأمر بشيء لم يجز أداؤه عنه، فكذا إذا لم يأمره بالعمرة، وإذا لم تكن العمرة عن الميت صارت عن نفسه وصار كأنه نواها عن نفسه ابتداء، وبمثله امتنع التمتع لعدم وقوع العمرة عن الميت، وما إذا أمره بعمرة فقرن عند أبي حنيفة على ما ذكر في البدائع أنه يضمن أيضاً عنده كالحج إذا قرن عنده، ولو أمره بالحج فقرن معه عمرة لنفسه لا يجوز ويضمن اتفاقاً فكذا هذا. قال في المبسوط: إلا أنه ذكر ابن سماعة عن أبي يوسف أنه وإن نوى العمرة عن نفسه لا يصير مخالفاً، ولكن يردّ من النفقة بقدر حصة العمرة لأنه مأمور بتحصيل الحج عنه بجميع النفقة، فإذا ضم إليه عمرة لنفسه فقد حصل له ببعض النفقة وهو خلاف إلى خير كالوكيل بشراء عبد بألف إذا اشتراه بخمسمائة. قال شمس الأئمة وليس هذا بشيء فإنه مأمور بتجريد السفر للميت ثم، ويحصل للميت ثواب النفقة فبتنقيصها ينقص الثواب بقدره، فكان هذا الخلاف ضرراً عليه، ولا إشكال أنه إذا بدأ بعمرة لنفسه يضمن للمخالفة ولا تقع الحجة عن حجة الإسلام عن نفسه لأنها أقل ما يقع بإطلاق النية وهو قد صرفها عنه في النية، وفيه نظر. ولو حج عن الميت ثم اعتمر لنفسه بعد الحج، فعند العامة لا يكون مخالفاً على قول أبي حنيفة، ولو أمره بعمرة فقرن فهو على الخلاف بين الثلاثة، إلا أن على قولهما بقية ما بقي من الحج بعد

الآمر النفقة بمقابلة جميع ما كان من المناسك وهو من جملتها، بخلاف دم الإحصار فإنه ليس بنسك ولم يكن معلوماً عند الآمر أيضاً. وقوله (لأنه صلة) الصلة عبارة عن أداء ما لا يكون في مقابلته عوض مالي. وقوله (وغيرها) يعني النذور والكفارات. وقوله (لأنه وجب حقاً للمأمور) يعني بإدخاله الآمر في هذه العهدة ديناً على الميت والدين محله جميع المال. وقوله (لأن الصحيح هو المأمور به) أي الحج الصحيح هو المأمور به دون الفاسد، فإذا أفسده لم يقع مأموراً به فكان واقعاً عن المأمور فيضمن ما أنفق

(قال المصنف: وهذه المسئلة تشهد بصحة المروى عن محمد رحمه الله) أقول: قال ابن الهمام: قد يقال لا تلزم هذه الشهادة إذ لا شك أن الأفعال إنما وجدت من المأمور حقيقة غير أنها تقع عن الآمر شرعاً، ووجوب هذا الدم شكراً مسبب عن الوجود الحقيقي، ولأن موجب هذا الفعل أحد أمرين من الهدي والصوم، غير أن كل واحد يجب على تقدير، وأحدهما بتقديره يجب على المأمور وهو الصوم، وكذا الآخر لأن كليهما موجب واحد لهذا العمل اهـ، وفيه تأمل (قوله وفيه نظر إلى قوله فكذا هذا الخ) أقول: نعم إلا أنه حينئذ يجب أن يكون من مال الآمر. وقد يقال وجوب هذا الدم شكرا مسبب عن الوجود الحقيقي والأفعال وجدت من المأمور حقيقة فلا تلزم هذه الشهادة.

عن المأمور **(وكذلك إن أمره واحد بأن يحج عنه والآخر بأن يعتمر عنه وأذنا له بالقران)** فالدم عليه لما قلنا **(ودم الإحصار على الآمر)** وهذا عند أبي حنيفة ومحمد **(وقال أبو يوسف: على الحاج)** لأنه وجب للتحلل دفعاً لضرر امتداد الإحرام، وهذا راجع إليه فيكون الدم عليه. ولهما أن الآمر هو الذي أدخله في هذه العهدة فعليه خلاصه **(فإن كان يحج عن ميت فأحصر فالدم في مال الميت)** عندهما خلافاً لأبي يوسف رحمه الله، ثم قيل: هو من ثلث مال الميت لأنه صلة كالزكاة وغيرها. وقيل من جميع المال لأنه وجب حقاً للمأمور فصار ديناً **(ودم الجماع على الحاج)** لأنه دم جناية وهو

أداء العمرة تكون نفقته فيه على نفسه لأنه في ذلك عامل لنفسه. ولو اعتمر ثم أحرم بالحج بعد ذلك عن نفسه لم يكن مخالفاً لأنه فعل ما أمر به وهو أداء العمرة بالسفر، وإنما فعل بعد ذلك الحج فاشتغاله به كاشتغاله بعمل آخر من التجارة وغيرها ونفقته مقدار مقامه للحج من ماله. وروى ابن سماعة عن محمد: إذا حج المأمور بالحج عن الميت فطاف لحجة وسعى ثم أضاف عمرة عن نفسه لم يكن مخالفاً لأن هذه العمرة واجبة الرفض فكانت كعدمها، ولو كان جمع بينهما: أي قرن ثم لم يطف حتى وقف بعرفة ورفض العمرة لم ينفعه ذلك وهو مع ذلك مخالف، لأنه لما أحرم بهما جميعاً فقد صار مخالفاً على ما ذكرناه عن أبي حنيفة فوقعت الحجة عن نفسه فلا تحتمل النفل بعد ذلك برفض العمرة **(قوله ودم الإحصار الخ)** الدماء الواجبة في الحج إما دم الإحصار وهو على الآمر عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف على المأمور، فإن كان المحجوج عنه ميتاً ففي ماله عندهما، ثم هل هو من الثلث أومن كل المال؟ خلاف بين المشايخ وتقرير الوجه من الجانبين ظاهر من الكتاب فلا نطيل به، ثم يجب عليه الحج من قابل بمال نفسه وإما دم القران وقد تقدم، قالوا: هذا ودم القران يشهدان لمحمد رحمه الله، وقد تكلمنا في دم القران، وأما كون حج القضاء من مال نفسه فلأنه لم يتم الأفعال بسبب الإحصار، وإنما يقع ما هو مسمى الحج عنه ولم يتحقق، وإما دم الجناية كجزاء صيد وطيب وشعر وجماع ففي مال الحاج اتفاقاً لأنه هو الجاني عن اختيار، والأمر بالحج لا ينتظم الجناية بل ينتظم ظاهراً عدمها فيكون مخالفاً في فعلها فيثبت موجبها في ماله، ثم إن كان الجماع قبل الوقوف حتى فسد الحاج ضمن النفقة للمخالفة وعليه القضاء لا يشكل كونه في مال نفسه، وإن كان بعده لا يفسد ولا يضمن النفقة، ولو فاته الحج لا يضمن النفقة لعدم المخالفة فهو كالمحصر وعليه الحج من قابل بمال نفسه، ولو أتم الحج إلا طواف الزيارة فرجع ولم يطفه لا يضمن النفقة، غير أنه حرام على النساء ويعود بنفقة نفسه ليقضي ما بقي عليه لأنه جان في هذه الصورة، أما لو مات بعد الوقوف قبل الطواف جاز عن الآمر لأنه أدى الركن الأعظم، وإما دم رفض النسك ولا يتحقق ذلك إذا تحقق

على حجة من مال غيره، ثم إذا قضى الحج في السنة الثانية على وجه الصحة لا يسقط به حج الميت لأنه لما خالف في السنة الماضية بالإفساد صار الإحرام واقعاً عن المأمور والحج الذي يأتي به في السنة القابلة قضاء ذلك الحج فكان واقعاً عن المأمور أيضاً. وقوله **(لما بينا)** إشارة إلى قوله لأنه دم جناية وهو الجاني عن اختيار. ومما ذكرنا علم أن الدماء ثلاثة أنواع: دم نسك كدم القران والتمتع، ودم جناية كجزاء الصيد ونحوه، ودم مئونة كدم الإحصار. قال في المبسوط: كل دم يلزم المجهز: يعني الحاج عن الغير فهو عليه في ماله، لأنه إن كان نسكاً فإقامة المناسك عليه، وإن كان كفارة فالجناية وجدت منه، وإن كان دماً بترك واجب فهو الذي ترك ما كان واجباً فلهذا كانت هذه الدماء عليه إلا دم الإحصار فإنه في مال الآمر في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، وقد ذكرناه. وقوله **(لما قلنا)** إشارة إلى قوله وهو الجاني عن اختيار قال **(ومن أوصى بأن يحج عنه)** صورة هذه المسئلة رجل له أربعة آلاف درهم أوصى بأن يحج عنه فمات وكان مقدار الحج ألف درهم فدفعها الوصي إلى من يحج عنه فسرق في الطريق، قال أبو حنيفة رحمه الله: يؤخذ ثلث ما بقي من التركة وهو ألف درهم، فإن سرق ثانياً يؤخذ ثلث ما بقي مرة أخرى

(قوله ولهذا إذا كان مأمورا بالحج وقرن عده أبو حنيفة رحمه الله مخالفاً) أقول: لأن العمرة وقعت للمأمور إذا لم ينتظمها الآمر فللآمر الحج الضمني، والحج المفرد خير من الضمني فتأمل **(قوله وأجيب بأن دم القران نسك وقد دفع الآمر النفقة إلى قوله بخلاف دم الإحصار)** أقول: فحينئذ يكون من مال الآمر، والمنصوص خلاف ذلك.

الجاني عن اختيار **(ويضمن النفقة)** معناه: إذا جامع قبل الوقوف حتى فسد حجة لأن الصحيح هو المأمور به، بخلاف ما إذا فاته الحج حيث لا يضمن النفقة لأنه ما فاته باختياره. أما إذا جامع بعد الوقوف لا يفسد حجه ولا يضمن النفقة لحصول مقصود الأمر، وعليه الدم في ماله لما بينا، وكذلك سائر دماء الكفارات على الحاجّ لما قلنا **(ومن أوصى بأن يحج عنه فأحجوا عنه رجلاً فلما بلغ الكوفة مات أو سرقت نفقته وقد أنفق النصف يحج عن الميت من منزله بثلث ما بقي)** وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله **(وقالا: يحج عنه من حيث مات الأول)** فالكلام ههنا في اعتبار الثلث وفي مكان الحج. أما الأوّل فالمذكور قول أبي حنيفة رحمه الله. أما عند محمد يحج عنه بما بقي من المال المدفوع إليه إن بقي شيء وإلا بطلت الوصية اعتباراً بتعيين الموصى إذ تعيين الوصي كتعيينه وعند أبي يوسف رحمه الله يحج عنه بما بقي من الثلث الأول لأنه هو المحل لنفاذ الوصية. ولأبي حنيفة أن قسمة الوصي وعزله المال لا يصح إلا بالتسليم إلى الوجه الذي سماه الموصي لأنه لا خصم له ليقبض ولم يوجد التسليم إلى ذلك الوجه فصار كما إذا هلك قبل الإفراز والعزل فيحج بثلث ما بقي.

إلا في مال الحاج، ولا يبعد أنه لو فرض أنه أمره أن يحرم بحجتين معاً ففعل حتى ارتفضت إحداهما كونه على الآمر ولم أره، والله تعالى أعلم **(قوله ومن أوصى بأن يحج عنه الخ)** لا خلاف أن إطلاق الوصية بالحج إذا كان الثلث يحتمل الإحجاج من بلده راكباً ولم يكن الموصى حاجاً عن نفسه مات في الطريق ولم يعين المكان الذي مات فيه، أو مكاناً آخر يوجب تعيين البلد والركوب، وقد قدمنا في مقدمة الباب أنه لو حج المأمور ماشياً وأمسك مئونة الكراء لنفسه يقع عن نفسه ويضمن النفقة، فأما إذا كان الثلث لا يبلغ إلا ماشياً فقال رجل أنا أحج عنه من بلده ماشياً جاز وعن محمد لا يجزيه ويحج عنه من حيث يبلغ راكباً وروى الحسن عن أبي حنيفة إن أحجوا عنه من بلده ماشياً جاز، ومن حيث يبلغ راكباً جاز، لأن في كل نقصاً من وجه زيادة من وجه آخر فاعتدلا، ولو أحجوا من موضع يبلغ وفضل من الثلث وتبين أنه يبلغ راكباً من موضع أبعد يضمن الوصي ويحج عنه من حيث يبلغ إلا إذا كان الفاضل شيئاً يسيراً من زاد وكسوة لا يكون مخالفاً كذا في البدائع. هذا إذا لم يعين كمية، فإن عين بأن قال أحجوا عني بألف أو بثلث مالي، فإن لم يبلغ من بلده جاء ما قلناه وإن بلغ واحدة لزمت وإن بلغ حججاً كثيرة. فأما مسئلة الألف فذكرها في المبسوط قال: الوصي بالخيار إن شاء دفع عنه كل سنة حجة وإن شاء أحج عنه رجالاً في سنة واحدة، وهو أفضل لأن الوصية بالحج بمال مقدر كالوصية بالتصدق به، وفي ذلك الوصي بالخيار بين التقديم والتأخير، والتعجيل أفضل لأنه بعد من فوات المقصود بهلاك المال. وأما مسئلة الثلث فذكرها في البدائع، وذكر الجواب على نحو مسئلة الألف نقلاً عن القدوري، إلا أنه حكى فيها خلافاً، فقيل: إن القاضي: يعني الاسبيجابي قد ذكر في شرح الطحاوي أن يحج عنه حجة واحدة من وطنه وهي حجة الإسلام، إلا إذا قال بجميع الثلث. قال: وما ذكره القدوري أثبت لأن الوصية بجميع الثلث وبالثلث واحدة لأنه اسم لجميع السهم، وذكرها في المبسوط أيضاً وأجاب بصرفه إلى الحج إذا لم يقل حجة ولم يذكر خلافاً، قال: لأنه جعل الثلث مصروفاً إلى هذا النوع من القربة فيجب تحصيل مقصوده في جميع الثلث، كما لو أوصى أن يفعل بثلثه طاعة أخرى، ولو ضم إلى الحج غيره والثلث يضيق عن الجميع، إن كانت متساوية بدىء بما بدأ به الموصى كالحج والزكاة، وعن أبي يوسف تقديم الزكاة لأن فيها حقين، والحج والزكاة يقدمان على الكفارات، والكفارات على صدقة الفطر وهي على النذر، وهو والكفارات على الأضحية، والواجب على النفل، والنوافل يقدم منها ما بدأ به الميت. وحكم الوصية بالعتق إذا لم يعين عن كفارة حكم النفل والوصية لآدمي كالفرائض: أعني المعين، فإن قال

وهكذا، وقال أبو يوسف: يؤخذ ما بقي من ثلث جميع المال وهو ثلاثمائة وثلاثة وثلاثون وثلث درهم، فإن سرقت ثانياً لا يؤخذ مرة إخرى. وقال محمد: إذا سرقت الألف التي دفعها أوّلاً بطلت الوصية، وإن نفى منها شيء يحج به لا غير لأن تعيين الوصي كتعيين الموصى لكونه نائباً عنه، ولو أفرزها الموصى ثم هلكت بطلت الوصية، فكذلك هذا، ولأبي يوسف أن الوصية محل

وأما الثاني فوجه قول أبي حنيفة رحمه الله وهو القياس أن القدر الموجود من السفر قد بطل في حق أحكام الدنيا، قال ﷺ «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث» الحديث، وتنفيذ الوصية من أحكام الدنيا فبغيت الوصية من وطنه

للمساكين فهو كالنفل، ومن الصور المنقولة أوصى بحجة الفرض وعتق نسمة ولا يسعهما الثلث يبدأ بالحجة، ولو أوصى بالحجة ولأناس ولا يسعهما الثلث قسم الثلث بينهم بالحصص يضرب للحج بأدنىٰ ما يكون من نفقة الحج ثم ما خص الحج يحج به من حيث يبلغ لأنه هو الممكن، ولو أوصى لرجل بألف وللمساكين بألف وأن يحج عنه بألف وثلثه ألفان يقسم بينهم أثلاثاً ثم ينظر إلى حصة المساكين فيضاف إلى الحجة فما فضل فهو للمساكين بعد تكميل الحج لأن الصدقة تطوّع والحج فرض، إلا أن يكون زكاة فيتحاصصون في الثلث ثم ينظر إلى الزكاة والحج فيبدأ بما بدأ به الميت، ولو أوصى بكفارة إفساد رمضان ولا يخرج من الثلث العتق ولم تجز الورثة يطعم ستين مسكيناً. هذا وأما ما يرجع إلى تعيين الوطن فلا يخلو من أن يكون له وطن واحد أو أوطان، فإن اتحد تعين. ومن فروعه ما عن محمد في خراساني أدركه الموت بمكة فأوصى أن يحج عنه من خراسان، وما عن أبي يوسف في مكي قدم إلى الريّ فحضره الموت فأوصى أن يحج عنه من مكة. أما لو أوصى أن يقرن عنه فإنه حينئذ يقرن عنه من الري لأنه لا قران لأهل مكة فيحمل عليه من حيث هو، وإن كانت له أوطان في بلدان يحج عنه من أقربها إلى مكة، ولو عين مكاناً جاز منه اتفاقاً، وكذا إذا عين مكاناً مات فيه، فلو لم يعين مكان موته وقد مات في سفر، إن كان سفر الحج فهو على الخلاف الذي ذكر في الكتاب بقوله: وأصل الخلاف في الذي يحج عن نفسه: يعني إذا مات في الطريق وأوصى أن يحج عنه وأطلق يلزم الحج من بلده عنده إلا إن عجز الثلث، وعندهما من حيث مات. ولو كان سفر تجارة حج عنه من بلده اتفاقاً لأن تعين مكان موته في سفر الحج عندهما بناء على أنه لا تبطل عبادة سفره من بلده إلى محل موته، فبالسفر منه يتحقق سفر الحج من بلده، ولا عبادة في سفر التجارة ليعتبر البعض الذي قطع عبادة مع البعض الذي بقي فيجب إنشاء السفر من البلد تحصيلاً للواجب، فإن الخطاب يتوجه عليه وهو في بلده بالخروج إلى الحج وهو العادة أيضاً أن يخرج الإنسان من بلده مجهزاً فينصرف المطلق إليه ولهذا وافقا أبا حنيفة في الحاج الذي مات في الطريق فيما لو أقام في بعض البلاد في طريقه حتى تحوّلت السنة ثم مات فأوصى مطلقاً أن يحج عنه من بلده لأن ذلك السفر لما لم يتصل به الحجة التي خرج لها في تلك السنة لم يعتدّ به عن الحج إذا حصلنا على هذا، فلو أوصى على وجه انصرفت إلى بلده ولم يعين مالاً ففعل الواجب فأحجوا منها ومات في أثناء الطريق وقد أنفق بعضها أو سرقت كلها قال أبو حنيفة: يحج عنه ثانياً من بلده من ثلث ما بقي. وقالا: من حيث مات. وأما في جانب المال فقال محمد: ينظر إن بقي من المدفوع شيء حج به وإلا بطلت الوصية. وقال أبو يوسف. إن كان المدفوع تمام الثلث كقول محمد، وإن كان بعضه يكمل، فإن بلغ باقيه ما يحج به وإلا بطلت. وقال أبو حنيفة: من ثلث ما بقي ثم وثم إلى أن لا يبقى ما يبلغ فحينئذ تبطل، مثلاً: كان المخلف أربعة آلاف دفع الوصي ألفاً فهلكت يدفع إليه ما يكفيه من ثلث الباقي أو كله وهو ألف، فلو هلكت الثانية دفع إليه من ثلث الباقي بعدها هكذا مرة بعد مرة إلا أن لا يبقى ما ثلثه يبلغ الحج فتبطل. وعند أبي يوسف: يأخذ

نفاذها الثلث (**ولأبي حنيفة أن قسمة الوصي وعزله لا يصح إلا بالتسليم إلى الوجه الذي سماه الموصي لأنه لا خصم له ليقبض ولم يوجد التسليم إلى ذلك الوجه فصار كما إذا هلك قبل الإفراز والعزل**) وفي ذلك يحج من ثلث ما بقي فكذا في هذا. هذا ما يتعلق بما يحج به، وأما ما يتعلق بما يحج عنه من المكان فعلى الاختلاف المذكور في الكتاب وهو أيضاً واضح. واعترض بأن الحديث

(**قوله واعترض بأن الحديث الذي استبدل به، إلى قوله: وما هو كذلك لا يكون منقطعاً**) أقول: لا يتوجه هذا الاعتراض بعد ما قال أبو حنيفة رحمه الله إن المراد هو الانقطاع في حكم الدنيا، فإن الثواب حكم أخروي فليتأمل (**قوله فتعين الذي شرع فيه ولم يتمه**) أقول: وعلى هذا ففي استثناء العلم والولد تأمل، ثم المراد ليس انقطاع نفس العمل، إذ النبي ﷺ ليس مبعوثاً إلا لبيان الأحكام، بل انقطاع ثوابه يعني أنه لا يتجدد له ثواب إلا من هذه الثلاث وذلك حكم الآخرة، ونظيره حديث «الأعمال بالنيات» فتأمل (**قوله والماضي بجميع أجزائه لا يتصور فيه ذلك**) أقول: الظاهر أن يقال: والماضي وجد بجميع أجزائه الخ.

كأن لم يوجد الخروج. وجه قولهما وهو الاستحسان أن سفره لم يبطل لقوله تعالى ﴿ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله﴾ الآية، وقال ﷺ «من مات في طريق الحج كتب له حجة مبرورة في كل سنة» وإذا لم يبطل سفره اعتبرت

ثلاثمائة وثلاثة وثلاثين وثلثاً فإنها مع تلك الألف ثلث الأربعة الآلاف، فإن كفت وإلا بطلت الوصية. وعند محمد: إن فضل من الألف الأولى ما يبلغ وإلا بطلت. فالخلاف في موضعين فيما يدفع ثانياً وفي المحل الذي يجب الأحجاج منه ثانياً. أما الأول فلمحمد أن تعيين الوصي كتعيين الموصى، ولو عين الموصى مالاً فهلكت بطلت الوصية، فكذا إذا عين الوصي، وأبو يوسف يقول: محل الوصية الثلث فتعيين الوصي إياه صحيح وتعيينه فيه غير صحيح لأن جميع الثلث محل الوصية، فما بقي شيء منه يجب تنفيذ الوصية فيه. وأبو حنيفة يقول: المال ليس بمقصود للموصى بل مقصوده الحج به، فإذا لم يفد هذا التعيين هذا المقصود صار كعدمه، وما هلك من المال كان كأن لم يكن بمنزلة ما إذا هلك قبل هذا الإفراز والوصية باقية بعد بالإحجاج مطلقاً فينصرف إلى ثلث الباقي إذا صار الهالك كأن لم يكن قبل الوصية فيكون محلها ثلثه. وأما الثاني فمبناه على أن السفر هل بطل بالموت أو لا فقالا لا وهو استحسان، وقال نعم وهو قياس، وقوله في الأول أوجه وهما هنا أوجه، له قوله عليه الصلاة السلام «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث. صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له[1]» رواه مسلم وأبو داود والنسائي. ولهما في أنه لم يبطل ما أخرجه الطبراني في الوسط وأبو يعلى والبيهقي في شعب الإيمان عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ «من خرج حاجا فمات كتب له أجر الحاج إلى يوم القيامة، ومن خرج معتمراً فمات كتب له أجر المعتمر إلى يوم القيامة، ومن خرج غازياً في سبيل الله فمات كتب له أجر الغازي إلى يوم القيامة» قال الحافظ المنذري[2] رواه أبو يعلى من رواية محمد بن إسحاق، وبقية رواته ثقات، وأنت قد أسمعناك أن الحق في ابن إسحاق أنه ثقة أيضاً، ثم ما رواه إنما يدل على انقطاع العمل والكلام في بطلان القدر الذي وجد في حكم العبادة والثواب وهو غيره وغير لازمه، لأن انقطاع العمل لفقد العامل لا يستلزم ما كان قد وجد في سبيل الله، وقال تعالى ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾[البقرة: ١٤٣] فيما كان معتداً به حين وجد ثم طرأ المنع منه. وجواب أبي حنيفة أن المراد بعدم الانقطاع في أحكام الآخرة والانقطاع في أحكام الدنيا وهو الذي يوجبه هنا كمن صام إلى نصف النهار في رمضان ثم حضره الموت يجب أن يوصى بفدية ذلك اليوم وإن كان ثواب إمساك ذلك اليوم باقياً.

[فرع] مات وترك ابنين وأوصى أن يحج عنه بثلاثمائة وترك تسعمائة فأنكر أحد الابنين واعترف الآخر فدفع من حصته مائة وخمسين لمن يحج بها ثم اعترف الآخر، فإن كان حج بأمر الوصي يأخذ المقر من الجاحد خمسة وسبعين لأنه جاز عن الميت بمائة وخمسين وبقيت مائة وخمسون ميراثاً بينهما، وإن حج بغير أمر الوصي يحج مرة أخرى

الذي استدل به لأبي حنيفة ظاهره متروك لأنه يقتضي أن يكون غير هذه الثلاثة من الأعمال منقطعاً، وليس كذلك لأنها يثاب عليها، وما هو كذلك لا يكون منقطعاً. وأجيب بأن الأعمال كلها على ثلاثة أنواع: أعمال عملها فمضت، وأعمال لم يشرع فيها فهي بعد معدومة، وأعمال شرع فيها ولم يتمها والطرفان لا يوصفان بالانقطاع. أما الأول فلأن الماضي لا يحتمل الانقطاع لكن يحتمل البطلان بما يحبط ثوابه نعوذ بالله من ذلك، وكذلك الثاني لأنه غير موجود، وهذا لأن الانقطاع عبارة عن تفرق أجزائه،

---

(١) صحيح. أخرجه مسلم ١٦٣١ وأبو داود ٢٨٨٠ والبخاري في الأدب المفرد ٣٨ والترمذي ١٣٧٦ والنسائي ٦/ ٢٥١ والبيهقي ٦/ ٢٧٨ وأحمد ٢/ ٣٧٢ وابن حبان ٣٠١٧ كلهم من حديث أبي هريرة.
رواية ابن حبان: إذا مات الإنسان بدل ابن آدم.

(٢) ضعيف. أخرجه أبو يعلى كما في المطالب العالية ١٨٩١ و١٠٩٤ والطبراني في الأوسط كما في المجمع ٣/ ٢٠٨ ـ ٢٠٩ كلاهما من حديث أبي هريرة وكرره الهيثمي في ٥/ ٢٨٣ وقال: في إسناد أبي يعلى ابن إسحاق مدلس وبقية رجاله ثقات.
وقال البوصيري في الزوائد: رواه أبو يعلي بسند ضعيف لتدليس ابن إسحاق اهـ قلت: وقد عنعنه.
وقال الهيثمي: في إسناد الطبراني جميل بن أبي ميمونة ذكره ابن حبان في الثقات وأما ابن أبي حاتم فلم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً اهـ.

الوصية من ذلك المكان، وأصل الاختلاف في الذي يحج بنفسه، وينبنى على ذلك المأمور بالحج. قال (ومن أهل

بثلاثمائة (قوله ومن أهل بحجة عن أبويه فله أن يجعلها عن أحدهما) فاستفدنا أنه إذا أهلّ عن أحدهما على الإبهام أن له أن يجعلها عن أحدهما بعينه بطريق أولى، ومبناه على أن نيته لهما تلغو بسبب أنه غير مأمور من قبلهما أو أحدهما فهو متبرع فتقع الأعمال عنه ألبتة. وإنما يجعل لهما الثواب وترتبه بعد الأداء فتلغو نيته قبله فيصح جعله بعد ذلك لأحدهما أو لهما، ولا إشكال في ذلك إذا كان متنفلاً عنهما، فإن كان على أحدهما حج الفرض، فإما أن يكون أوصى به أولاً، فإن أوصى به فتبرع الوارث عنه بمال نفسه لا يسقط عن المورّث، وإن لم يوص فتبرع عنه بالإحجاج أو الحج بنفسه. قال أبو حنيفة. يجزيه إن شاء الله تعالى لقوله عليه الصلاة والسلام للخثعمية «أرأيت لو كان على أبيك دين[١]» الحديث، شبهه بدين العباد، وفيه أنه لو قضى الوارث من غير وصية يجزيه فكذا هذا وغير ذلك من الآثار الدالة على أن تبرع الوارث مثل ذلك معتبر شرعاً فإن قيل: فلماذا قيد الجواب بالمشيئة بعد ما صح الحديث؟ قلنا: لأن خبر الواحد لا يوجب اليقين بل الظن، فما كان من الأمور التي طريقها العمل لا يحتاج إلى ذكر المشيئة فيه لأن الظن طريقه فقد تطابقا، وسقوط الفرض عن الميت بأداء الورثة طريقه العلم، فإنه أمر يشهد به على الله تعالى بعد القطع بشغل الذمة به فلهذا قيده به. واعلم أن فعل الولد ذلك مندوب إليه جداً لما أخرج الدارقطني عن ابن عباس رضي الله عنهما عنه عليه الصلاة والسلام قال «من حج عن أبويه أو قضى عنهما مغرماً بعث يوم القيامة مع الأبرار[٢]» وأخرج أيضاً عن جابر أن عليه الصلاة والسلام قال «من حجّ عن أبيه وأمه فقد قضى عنه حجته وكان له فضل عشر حجج[٣]» وأخرج أيضا عن زيد ابن أرقم قال: قال رسول الله ﷺ «إذا حج الرجل عن والديه تقبل منه ومنهما واستبشرت أرواحهما وكتب عند الله براً[٤]» هذا وقد سبق الوعد بتقرير مسئلة حج الصرورة عن الغير، والصرورة يراد به الذي لم يحج عن نفسه فمنعه الشافعي رحمه الله لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما «أن النبي ﷺ سمع رجلاً يقول: لبيك عن شبرمة، فقال: من شبرمة؟ قال: أخ لي أو قريب لي، قال: حججت عن نفسك؟ قال لا، قال: حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة[٥]» رواه أبو داود

والماضي بجميع أجزائه لا يتصور فيه ذلك وكذلك الذي لم يوحد بجميع أجزائه فتعين الذي شرع فيه ولم يتمه. وأما جواب أبي حنيفة عما استدل به من الكتاب والسنة فهو أنه لا تعارض بين موجب الكتاب وموجب الخبر لأن الكتاب مسوق لحكم الآخرة والخبر لحكم الدنيا، فيجوز انقطاع العمل من حيث حكم الدنيا ويبقى له ثوابه من حيث حكم الآخرة، كما إذا نوى الصوم في رمضان وصامه إلى نصف النهار ومات وجب عليه الإيصاء بفدية صوم هذا اليوم كاملاً من حيث حكم الدنيا وإن كان هو مثاباً في الآخرة بقدر ما صام من ذلك اليوم، وكذلك إذا أدركه الموت في خلال الصلاة، وكذا كل عمل صالح شرع فيه ولم يتمه، وكذا الجواب عن الحديث الذي رويناه. وقال في النهاية: ثم تأخير تعليلهما عن تعليل أبي حنيفة يحتمل أن يكون لكون قولهما مختار

---

(١) تقدم قبل قليل.

(٢) واه بمرة. أخرجه الدارقطني ٢/ ٢٦٠ من حديث ابن عباس وفي إسناده صِلَة بن سليمان العطار قال الذهبي عنه في المغني: يروي عن ابن جريج. تركوا حديثه.
قلت: هذا رواه عن ابن جريج.

(٣) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٢/ ٢٦٠ من حديث جابر وإسناده ضعيف لضعف عثمان بن عبد الرحمن الطرائفي المؤدب قال ابن عدي: عنده عجائب عن المجاهيل. واتهمه ابن نمير بالكذب انظر ميزان الاعتدال ٣/ ٤٥ وفيه أيضاً محمد بن عمرو البصري.
وهو ضعيف أيضاً.

(٤) ضعيف أخرج الدارقطني ٢/ ٢٥٩ ـ ٢٦٠ من حديث زيد بن أرقم وإسناده ضعيف.
فيه أبو سعد البقال اسمه سعيد بن المَرْزُبان قال عنه الذهبي في المغني: مشهور ليس بالحجة. قال ابن معين: لا يكتب حديثه وقال أبو زرعة: صدوق مدلس وقال الفلاس: متروك.

(٥) الراجح وقفه. أخرجه أبو داود ١٨١١ وابن ماجه ٢٩٠٣ وابن حبان ٣٩٨٨ وأبو يعلى ٢٤٤٠ وابن الجارود ٤٩٩ وابن خزيمة ٣٠٣٩ والدارقطني=

بحجة عن أبويه يجزيه أن يجعله عن أحدهما) لأن من حج عن غيره بغير إذنه فإنما يجعل ثواب حجة له، وذلك بعد أداء

ابن ماجه. قال البيهقي: هذا إسناد ليس في الباب أصح منه. وعن هذا لم يجوّز الشافعي النفل للصرورة. قلنا: هذا الحديث مضطرب في وقفه على ابن عباس ورفعه، والرواة كلهم ثقات، فرفعه عبدة بن سليمان قال ابن معين: عبدة أثبت الناس في سعيد بن أبي عروبة، وتابعه محمد بن عبد الله الأنصاري ومحمد بن مُيَسَّر[1] وأبو يوسف القاضي كلهم عن سعيد، ووقفه غندر عن سعيد، ورواه أيضاً سعيد بن منصور. حدثنا سفيان عن أيوب عن أبي قلابة سمع ابن عباس رجلاً يلبي عن شبرمة فذكره موقوفاً، وليس هذا مثل ما ذكرناه غير مرة في تعارض الرفع والوقف من تقديم الرفع لأنه زيادة تقبل من الثقة فإن ذلك في حكم مجرد عن قصة واقعة في الوجود رواه واحد عن الصحابي يرفعه وآخر عن نفسه فقط، فإن هذا يتقدم فيه الرفع لأن الموقوف حاصله أنه قد ذكره ابتداء على وجه إعطاء حكم شرعي أو جواباً لسؤال، ولا ينافي هذا كون ما ذكره مأثوراً عنده عن النبي ﷺ أما في مثل هذه وهي حكاية قصة: هي أن النبي ﷺ سمع من يلبي عن شبرمة فقال له ما قال، أو أن ابن عباس رضي الله عنهما سمع من يلبي عن شبرمة فقال له ذلك، فهو حقيقة التعارض في شيء وقع في الوجود أنه وقع في ذلك الزمن أو في زمن آخر بحضرة النبي ﷺ أو غيره، وتجويز أن يكون وقع في زمنه عليه الصلاة والسلام ثم وقع بحضرة ابن عباس سماعه رجلاً آخر يلبي عن شبرمة فقال له من شبرمة؟ فقال أخ أو قريب يعين ذلك، فهو وإن لم يمتنع عقلاً لكنه بعيد جداً في العادة فلا يندفع به حكم التعارض الثابت ظاهراً طالباً لحكمه فيتهاتران. أو يرجح وقوعه في زمن ابن عباس لأن أحكام الحج كانت خفية في زمنه عليه الصلاة والسلام حتى وقع الخطأ في ترتيب أحكام كثيرة فسألوه عنها فقال رجل لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح[2]» وكثير، وإنما تركوا السؤال

= ٢/ ٢٧٠ والبيهقي ٤/ ٣٣٦ كلهم من طريق سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن عزرة عن ابن عباس مرفوعاً. ورجاله رجال البخاري ومسلم سوى عزرة فإنه من رجال مسلم وحده.

وورد موقوفاً على ابن عباس. أخرجه الدارقطني ٢/ ٢٧٠ والبيهقي ٤/ ٣٣٦ كلاهما من هذا الوجه عن عزرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس موقوفاً.

وأخرجه الشافعي ١/ ١٠٠٠ و١٠٠١ والبيهقي ٤/ ٣٣٧ من طريق أبي قلابة عن ابن عباس موقوفاً. وإسناده صحيح رواته ثقات مشهورون، وأخرجه الدارقطني ٢/ ٢٦٧ ـ ٢٦٨ ٢٦٩ والبيهقي ٣٣٧٤ من طريق عطاء عن ابن عباس مرفوعاً.

وأخرجه الدارقطني ٢/ ٢٦٩ وكذا الطبراني في الأوسط كما في المجمع ٣/ ٢٨٣ كلاهما من حديث جابر وضعفه الهيثمي لضعف ثمامة بن عبيدة

وأخرجه الدارقطني ٢/ ٢٧٠ وأبو يعلى كما في المجمع ٣/ ٢٨٣ كلاهما من حديث عائشة.

قال الهيثمي: فيه ابن أبي ليلى فيه كلام اهـ.

قلت: واسمه محمد وهو ضعيف.

وجاء في نصب الراية ٣/ ١٥٥ ما ملخصه: قال ابن القطان: حديث شبرمة علله بعضهم بالوقف، والذي أسنده ثقة فلا يضره لأن أصحاب سعيد بن أبي عروبة قوم منهم يرفعونه وقوم يوقفونه والرافعون ثقات. وقال ابن دقيق العيد: فَعَبْدة بن سليمان رفعه وتابعه محمد بن مبشر وغيره وعبدة لوحده مُحَج به في الصحيحين. قال البيهقي: هذا إسناد صحيح ليس في الباب أصح منه.

ورواه غندر من أصحاب ابن أبي عروبة فوقفه وكذا وقفه أبو قلابة قال الشيخ تقي الدين: وللمرفوع علة وهي أن قتادة لم يقل حدثنا أو سمعت وهو إمام في التدليس.

وقال ابن المفلس: ضعف بعض العلماء هذا الحديث فإن ابن أبي عروبة كان يحدث به في البصرة فيجعله موقوفاً ويحدث به في الكوفة فيجعله مرفوعاً اهـ الزيلعي.

وأورده ابن حجر في تلخيص الحبير ٢/ ٢٢٣ فذكر نحو كلام الزيلعي وزاد: ورجح عبد الحق وابن القطان رفعه. وأما الطحاوي فقال: الصحيح أنه موقوف. وقال أحمد: رفعه خطأ. وقال ابن المنذر: لا يثبت رفعه. وقال الدارقطني: الموقوف أصح اهـ.

الخلاصة: روي مرفوعاً وموقوفاً بأسانيد جيدة لكن اضطراب العلماء فيه يرجح الوقف لا سيما وقد رجح وقفه إمام هذا الفن أحمد بن حنبل حيث قال: رفعه خطأ.

(١) (محمد بن ميسر) هكذا هو في بعض النسخ التي بيدنا، وكذلك ضبطه في خلاصة أسماء الرجال بضم أوله وفتح المثناة التحتية المهملة المشددة فليعلم كتبه مصححه.

(٢) تقدم في مسألة من قدم نسكاً على نسك في خبر طويل رواه البخاري ومسلم.

الحج فلغت نيته قبل أدائه، وصح جعله ثوابه لأحدهما بعد الأداء، بخلاف المأمور على ما فرقنا من قبل، والله تعالى أعلم.

ابتداء ظناً منهم بأن لا ترتيب معيناً في هذه فإنها ليست أركاناً لعلمهم أن الحج عرفة عنه عليه الصلاة والسلام والطواف بنص الكتاب فلما رأوا أن الذي فعله عليه الصلاة والسلام خلاف ذلك الترتيب فزعوا إلى السؤال فعذرهم بالجهل في ذلك الوقت، فأما حجّ الإنسان عن غيره فأمر يأباه القياس فإن العقل لا يقتضي جوازه إذا خلى والنظر في مقصود التكاليف على ما قدمناه أوّل الباب فلم يكن يقدم عليه ذلك الرجل بلا سؤال، ثم يتفق أن النبي ﷺ يطلع عليه فيخيره بالحكم، بخلافه في زمن ابن عباس رضي الله عنهما فإنه قد ظهرت الأحكام وعرف جواز النيابة باشتهار حديث الخثعمية وغيره بعلك الناس له وصح تكرار ذلك فهو مظنة أن يعلم أصل جواز النيابة فيفعل بلا سؤال فيكون قول ابن عباس رضي الله عنهما رأيا منه ولأن ابن المفلس ذكر في كتابه أن بعض العلماء ضعف هذا الحديث بأن سعيد بن أبي عروبة كان يحدّث به بالبصرة فيجعل هذا الكلام من قول ابن عباس ثم كان بالكوفة يسنده إلى النبي ﷺ وهذا يفيد اشتباه الحال على سعيد وقد عنعنه قتادة ونسب إليه تدليس فلا تقبل عنعنته، ولو سلم فحاصله أمر بأن يبدأ بالحج عن نفسه وهو يحتمل الندب فيحمل عليه بدليل وهو إطلاقه عليه الصلاة والسلام قوله للخثعمية: «حجي عن أبيك[1]» من غير استخبارها عن حجها لنفسها قبل ذلك. وترك الاستفصال في وقائع الأحوال ينزل منزلة عموم الخطاب فيفيد جوازه عن الغير مطلقاً. وحديث شبرمة يفيد استحباب تقديم حجة نفسه وبذلك يحصل الجمع ويثبت أولوية تقديم الفرض على النفل مع جوازه والذي يقتضيه النظر أن حج الصرورة عن غيره إن كان بعد تحقيق الوجوب عليه بملك الزاد والراحلة والصحة فهو مكروه كراهة تحريم لأنه يتضيق عليه والحالة هذه في أوّل سنى الإمكان فيأثم بتركه، وكذا لو تنفل لنفسه ومع ذلك يصح لأن النهي ليس لعين الحج المفعول بل لغيره وهو خشية أن لا يدرك الفرض، إذ الموت في سنة غير نادر، فعلى هذا يحمل قوله عليه الصلاة والسلام «حج عن نفسك ثم عن شبرمة» على الوجوب، ومع ذلك لا ينفي الصحة ويحمل ترك الاستفصال في حديث الخثعمية على علمه بأنها حجت عن نفسها أوّلاً وإن لم يرو لنا طريق علمه بذلك جمعاً بين الأدلة كلها: أعني دليل التضييق عند الإمكان وحديث شبرمة والخثعمية، والله سبحانه أعلم.

المصنف لما أن قولهما استحسان وقول أبي حنيفة قياس، والمأخوذ في عامة الصور حكم الاستحسان. وقوله (على ما فرقنا من قبل) يريد به قوله لأنه متبرع يجعل ثواب عمله لأحدهما الخ، والله أعلم.

---

(١) خبر الخثعمة تقدم مستوفياً.

باب الهدي

(الهدي أدناه شاة) لما روى «أنه ﷺ سئل عن الهدي فقال: أدناه شاة» قال **(وهو من ثلاثة أنواع: الإبل والبقر والغنم)** لأنه ﷺ لما جعل الشاة أدنى فلا بد أن يكون له أعلى وهو البقر والجزور، ولأن الهدي ما يهدى إلى الحرم ليتقرب به فيه، والأصناف الثلاثة سواء في هذا المعنى **(ولا يجوز في الهدايا إلا ما جاز في الضحايا)** لأنه قربة تعلقت بإراقة الدم كالأضحية فيتخصصان بمحل واحد **(والشاة جائزة في كل شيء إلا في موضعين: من طاف طواف الزيارة جنباً. ومن جامع بعد الوقوف بعرفة فإنه لا يجوز فيهما إلا البدنة)** وقد بينا المعنى فيما سبق **(ويجوز الأكل من هدي التطوع والمتعة والقران)** لأنه دم نسك فيجوز الأكل منها بمنزلة الأضحية، وقد صح «أن النبي ﷺ أكل من لحم هدية وحسا من المرقة» ويستحب له أن يأكل منها لما روينا، وكذلك يستحب أن يتصدق على الوجه الذي عرف في الضحايا **(ولا يجوز الأكل من بقية الهديا)** لأنها دماء كفارات، وقد صح «أن النبي ﷺ لما أحصر بالحديبية وبعث الهدايا على

باب الهدي

هذا الباب تتعلق به الأبواب السابقة، فإن الهدي إما لمتعة أو قران أو إحصار أو جزاء صيد أو كفارة جناية أخرى، فأخره عنها لأن معرفة هدي المتعة والقران فرع معرفة المتعة والقران وكذا الباقي، والمقصود أنه يتضمن حالات تستدعي سبق تصوّره مفهومات متعلقاتها وتصديقات ببعض أحكام منها **(قوله أدناه شاة)** يفيد أن له أعلى. وعندنا أفضلها الإبل ثم البقر ثم الغنم **(قوله لما روي أنه عليه الصلاة والسلام)** هذا بهذا اللفظ لا يعرف إلا من كلام عطاء، أخرجه الشافعي قال: حدثنا مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريج عن عطاء أنه قال: أدنى ما يهراق من الدماء في الحج وغيره شاة[1] وما في البخاري من باب ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج﴾ [البقرة: ١٩٦] عن أبي جمرة نصر بن عمران الضبعي قال: سألت ابن عباس عن المتعة فأفتاني بها، وسألته عن الهدي فقال: فيه جزور أو بقرة أو شاة أو شرك في دم[2] الحديث فخاص بهدي المتعة **(قوله إلا في موضعين)** تقدّم ثالث[3]، وهو ما إذا طافت امرأة حائضاً أو نفساء **(قوله بعد الوقوف بعرفة)** يعني قبل الحلق على ما أسلفه من أن الجماع بعده فيه شاة **(قوله فيما سبق)** يعني قوله ولأن الجناية

باب الهدي

لما كثر دور لفظ الهدي فيما تقدم من المسائل نسكا وجزاء ومئونة احتاج إلى بيان الهدي وما يتعلق به من المسائل، ولما لم يخل وجوبه عن أحد هذه الأشياء أخر ذكره عن ذكر هذه الأشياء وكلامه واضح.

وقوله **(وقد بينا المعنى فيما سبق)** يريد به قوله بعد ذكر رواية ابن عباس رضي الله عنهما ولأن الجناية أغلظ من الحدث. وقوله ولأنه أعلى أنواع الارتفاقات فتغلظ موجبه. وقوله **(ويجوز الأكل من هدي التطوع)** يعني للمهدي والأغنياء إذا ذبح في محله على ما نذكره، وأما الفقراء فيجوز لهم الأكل من جميع الهدايا. وقوله **(وحسا من المرقة)** أي شرب. وقوله **(ويستحب له أن يأكل منها)** لأنه لما لم يكن الجواز مستلزماً للاستحباب ذكره ثانياً بياناً للاستحباب، ولو ذكر الاستحباب أولاً استغنى عن بيان

باب الهدي

---

(١) مقطوع. قال الزيلعي في نصب الراية ٣/ ١٦٠: لم أجده إلا من قول عطاء رواه البيهقي في المعرفة من طريق الشافعي عن عطاء قوله.

(٢) موقوف صحيح. أخرجه البخاري ١٦٨٨ عن أبي جمرة عن ابن عباس موقوفاً. وتمامه: قال أبو جمرة: فكأن ناساً كرهوها، فنمت فرأيت في المنام كأن إنساناً ينادي: حجٌّ مبرور، ومتعة متقبلة، فأتيت ابن عباس، فحدثته فقال: الله أكبر سنة أبي القاسم ﷺ.

(٣) العبارة غير واضحة ولعل الصواب: إلا في موضعين تقدماً.
والثالث: وهو ما إذا طافت المرأة حائضاً، ونفساء.
قلت: والعبارة هذه مستقيمة وتفهم من كلام صاحب الهداية حيث قال: إلا في موضعين ثم أشار إلى أنهما قد تقدم بيان معناهما. والله تعالى أعلم.

يدي ناجية الأسلمي قال له: لا تأكل أنت ورفقتك منها شيئاً» **(ولا يجوز ذبح هدي التطوّع والمتعة والقران إلا في يوم النحر)** قال العبد الضعيف **(وفي الأصل يجوز ذبح دم التطوّع قبل يوم النحر، وذبحه يوم النحر أفضل وهذا هو الصحيح)** لأن القربة في التطوعات باعتبار أنها هدايا وذلك يتحقق بتبليغها إلى الحرم، فإذا وجد ذلك جاز ذبحها في غير يوم النحر، وفي أيام النحر أفضل لأن معنى القربة في إراقة الدم فيها أظهر، أما دم المتعة والقران فلقوله تعالى فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وقضاء التفث يختص بيوم النحر، ولأنه دم نسك فيختص بيوم النحر كالأضحية

أغلظ من الحدث. وقوله **(ولأنه)** يعني الجماع **(أعلى أنواع الارتفاقات)** **(قوله وقد صح)** تقدم في حديث جابر الطويل أنه عليه الصلاة والسلام أكل من الكل، فإنه قال فيه «ثم أمر من كل بدنة ببضعة فجعلت في قدر فطبخت» الحديث[1]، فارجع إليه، ومعلوم أنه كان قارناً، وكذا أزواجه على ما رجحه بعضهم، وهدي القران لا يتفرق مائة بدنة، فعلم أنه أكل من هدي القران والتطوّع إلا أنه إنما أكل من هدي التطوّع بعد ما صار إلى الحرم، أما إذا لم يبلغ بأن عطب أو ذبحه في الطريق فلا يجوز له الأكل منه لأنه في الحرم تتم القربة فيه بالإراقة، وفي غير الحرم لا يحصل به بل بالتصدق فلا بدّ من التصدق ليحصل المقصود، ولو أكل منه أو من غيره مما لا يحل له الأكل منه ضمن ما أكله، وبه قال الشافعي وأحمد، وقال مالك: لو أكل لقمة ضمنه كله وليس له بيع شيء من لحوم الهدايا وإن كان مما يجوز له الأكل منه، فإن باع شيئاً أو أعطى الجزار أجره منه فعليه أن يتصدق بقيمته، وحيثما جاز الأكل للمهدي جاز أن يأكل الأغنياء أيضاً **(قوله وكذلك يستحب أن يتصدق على الوجه الذي عرف في الضحايا)** وهو أن يتصدق بثلثها ويهدي ثلثها وكل دم يجوز له الأكل منه لا يجب عليه التصدّق بعد الذبح لتمام القربة به وجملة الكلام فيه أن الدماء نوعان: ما يجوز لصاحبه الأكل منه وهو دم المتعة والقران والأضحية وهدي التطوّع إذا بلغ محله، وما لا يجوز وهو دم النذر والكفارات والإحصار، وكل دم يجوز له الأكل منه لا يجب عليه التصدّق به بعد الذبح، لأنه لو وجب لبطل حق الفقراء بالأكل، وكل دم لا يجوز له أن يأكل منه يجب عليه التصدق به بعد الذبح، ولو هلك بعد الذبح لا ضمان عليه في النوعين لأنه لا صنع له في الهلاك، وإن استهلكه بعد الذبح، فإن كان مما يجب عليه التصدق به يضمن قيمته للفقراء لتعدّيه على حقهم، وإن كان مما لا يجب لا يضمن شيئاً لأنه لم يتعدّ، ولو باع اللحم يجوز له بيعه في النوعين لقيام ملكه إلا أن مالاً يجوز له أكله عليه التصدّق بثمنه كذا في البدائع **(قوله وقد صح أن النبي ﷺ)** روى أصحاب السنن الأربعة عن ناجية الخزاعي «أن رسول الله ﷺ بعث معه بهدي وقال له: إن عطب فانحره ثم اصبغ نعله في دمه ثم خلّ بينه وبين الناس[2]» قال الترمذي: حديث حسن صحيح، وليس فيه «لا تأكل أنت ولا رفقتك» وقد أسند الواقدي في أوّل غزوة الحديبية القصة بطولها، وفيها «أنه عليه الصلاة والسلام استعمل على هديه ناجية بن جندب الأسلمي وأمره أن يتقدمه بها، قال: وكانت سبعين بدنة، فذكره إلى أن قال: وقال ناجية بن جندب: عطب معي بعير من الهدي فجئت رسول الله ﷺ بالأبواء فأخبرته، فقال: انحرها واصبغ قلائدها في دمها ولا تأكل أنت ولا أحد من رفقتك منها شيئاً وخلّ بينها وبين الناس[3]»

الجواز لاستلزم الاستحباب إياه. وقوله **(لما روينا)** إشارة إلى قوله أنه عليه الصلاة والسلام أكل من لحم هديه. وإنما أنث الضمير في منها للرجوع إلى هدي المتعة والقران والتطوع. وقوله **(وكذلك يستحب أن يتصدق)** ظاهر، وقوله عليه الصلاة والسلام **(لا تأكل أنت ورفقتك منها شيئاً إنما نهاهم عن الأكل لأنهم كانوا أغنياء وقوله، ولا يجوز ذبح هدي التطوّع)** ظاهر ووجه الاستدلال

---

(١) تقدم مستوفياً في بيان صفة حجة النبي ﷺ.
رواه مسلم وغيره من حديث جابر.

(٢) صحيح. أخرجه أبو داود ١٧٦٢ والترمذي ٩١٠ وابن ماجه ٣١٠٦ ومالك ١/ ٣٨٠ والحميدي ٨٨٠ وابن حبان ٤٠٢٣ وابن خزيمة ٢٥٧٧ والحاكم ١/ ٤٤٧ والبيهقي ٥/ ٢٤٣ وأحمد ٤/ ٣٣٤ كلهم من حديث ناجية الخزاعي.
قال الترمذي: حسن صحيح. وكذا صححه الحاكم على شرطهما ووافقه الذهبي وهو كما قالوا.

(٣) ضعيف. قال الزيلعي في نصب الراية ٣/ ١٦١: أخرجه الواقدي في مغازيه عن عبد الحميد بن جعفر وعاصم بن عمر ومحمد بن يحيى فذكره اهـ.
قلت: الواقدي ضعيف والخبر معضل.

(**ويجوز ذبح بقية الهدايا في أيّ وقت شاء**) وقال الشافعي رحمه الله: لا يجوز إلا في يوم النحر اعتباراً بدم المتعة والقران، فإن كل واحد دم جبر عنده. ولنا أن هذه دماء كفارات فلا تختص بيوم النحر لأنها لما وجبت لجبر النقصان كان التعجيل بها أولى لارتفاع النقصان به من غير تأخير، بخلاف دم المتعة والقران لأنه دم نسك. قال (**ولا يجوز ذبح الهدايا إلا في الحرم**) لقوله تعالى في جزاء الصيد ﴿هديا بالغ الكعبة﴾ فصار أصلاً في كل دم هو كفارة، ولأن الهدي اسم لما يهدى إلى مكان ومكانه الحرم. قال ﷺ «منى كلها منحر، وفجاج مكة كلها منحر» (**ويجوز أن يتصدّق بها على**

وأخرج مسلم وابن ماجه عن قتادة عن سنان بن مسلم عن ابن عباس أن ذؤيباً الخزاعي أبا قبيصة حدّثه «أن رسول الله ﷺ كان يبعث بالبدن معه ثم يقول: إن عطب منها شيء فخشيت عليه موتاً فانحرها ثم اغمس نعلها في دمها ثم اضرب به صفحتها ولا تطعمها أنت ولا أحد من أهل رفقتك[1]» وأعل بأن قتادة لم يدرك سنانا. والحديث معنعن في مسلم وابن ماجه، إلا أن مسلماً ذكر له شواهد ولم يسم ذؤيباً بل قال إن رجلاً، وإنما نهى ناجية ومن ذكر عن الأكل لأنهم كانوا أغنياء. قال شارح الكنز: لا دلالة لحديث ناجية على المدعي لأنه ﷺ قال ذلك فيما عطب منها في الطريق، والكلام فيما إذا بلغ الحرم هل يجوز له الأكل منه أولاً اهـ. وقد أوجدنا في هدي التطوّع إذا ذبح في الطريق امتناع أكله منه وجوازه بل استحبابه إذا بلغ محله. والمعنى الذي ذكره المصنف في أنها دماء كفارات يستقل بالمطلوب (**قوله ولا يجوز ذبح الخ**) الحاصل أن دم النذر والكفارات وهدي التطوّع يجوز قبل أيام النحر، ولا يجوز دم المتعة والقران والأضحية إلا فيها، ودم الإحصار يجوز في قول أبي حنيفة وأبي يوسف قبلها ولا يجوز عند محمد (**قوله أما دم المتعة والقران فلقوله تعالى ﴿فكلوا منها﴾**[الحج: ٢٨، ٣٦] الآية، إلى قوله ﴿**ثم ليقضوا تفثهم**﴾[الحج: ٢٩]) قد بينا في كون وقت الطواف وقت الذبح ما يفيد مثله وجه كون وقت الذبح وقت قضاء التفث فارجع تأمله. وأما وجه الاختصاص فطريقه أن ينفي الجواز قبلها وبعدها بالإجماع، وما ذكرناه يفيد كونه فيها فيلزم من مجموع ذلك الاختصاص بأيام النحر، والمراد الاختصاص من حيث الوجوب على قول أبي حنيفة، وإلا لو ذبح بعدها أجزأ إلا أنه تارك للواجب وقبلها لا يجزىء بالإجماع، وعلى قولهما كذلك في القبلية وكونه فيها هو السنة، حتى لو ذبح بعد التحلل بالحلق لا شيء عليه عندهما، وعنده عليه دم، وتقدم تفصيل ذلك. وإذا عرفت هذا فإطلاق عدم الجواز في قوله ولا يجوز ذبح هدي المتعة والقران إلا في يوم النحر فيه نوع إيهام (**قوله ويجوز ذبح بقية الهدايا**) وهي هدي الكفارات والنذر والإحصار على قوله، والوجه ظاهر في الكتاب (**قوله ولا يجوز ذبح الهدايا إلا في الحرم**) سواء كان تطوّعاً أو غيره، قال تعالى في جزاء الصيد ﴿**هديا بالغ الكعبة**﴾ [المائدة: ٩٥] فكان أصلاً في كل دم وجب كفارة، وقال تعالى في دم الإحصار ﴿**ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله**﴾[البقرة: ١٩٦] وقال في الهدايا مطلقاً ﴿**ثم محلها إلى البيت العتيق**﴾[الحج: ٢٣] ولأن الهدي اسم لما يهدى إلى مكان فالإضافة ثابتة في مفهومه وهو الحرم بالإجماع، ويجوز

بقوله تعالى ﴿فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم﴾ أن الله تعالى عطف قضاء التفث على الأكل من بهيمة الأنعام التي نحروها (**وقضاء التفث مختص بيوم النحر**) فيكون النحر كذلك. واعترض بأن ثم للتراخي فربما يكون الذبح قبل يوم النحر وقضاء التفث فيه. وأجيب بأن موجب ثم في التراخي يتحقق بالتأخير ساعة، فلو جاز الذبح قبل يوم النحر جاز قضاء التفث بعده بساعة وليس كذلك. وقوله (**ولأنه دم نسك**) أي كل واحد منهما دم نسك ولهذا حل له التناول منه فيختص بالحرم كالأضحية. وقوله

---

(١) صحيح. أخرجه مسلم ١٣٢٦ وابن ماجه ٣١٠٥ وابن خزيمة ٢٥٧٨ والبيهقي ٥/ ٢٤٣ كلهم من طريق قتادة عن سنان بن سلمة عن ابن عباس أن ذئيباً أبا قبيصة حدثه أن رسول الله ﷺ كان يبعث معه بالبدن... الحديث.

وأخرجه مسلم ١٣٢٥ وأبو داود ١٧٦٣ والبيهقي ٥/ ٢٤٢ ـ ٢٤٣ وابن حبان ٤٠٢٥ من طرق عن عبد الوارث عن أبي التياح.

قال حدثني موسى بن سلمة قال: كنت أنا وسنان وفيه: قال ابن عباس: بعث رسول الله ﷺ بست عشرة بدنة مع رجل. الحديث. فهذه متابعة لقتادة على سنان وأخرجه أبو داود ١٧٦٣ وأحمد ١/ ٢٤٤ وابن حبان ٤٠٢٤ كلهم عن ابن عباس ورواية ابن حبان وغيره عن موسى بن سلمة عن ابن عباس مباشرة وهذه الأسانيد كلهم صحاح.

مساكين الحرم وغيرهم) خلافاً للشافعي رحمه الله لأن الصدقة قربة معقولة، والصدقة على كل فقير قربة. قال **(ولا يجب التعريف بالهدايا)** لأن الهدي ينبىء عن النقل إلى مكان ليتقرب بإراقة دمه فيه لا عن التعريف فلايجب، فإن عرّف بهدي المتعة فحسن لأنه يتوقت بيوم النحر فعسى أن لا يجد من يمسكه فيحتاج إلى أن يعرّف به، ولأنه دم نسك فيكون مبناه على التشهير بخلاف دماء الكفارات لأنه يجوز ذبحها قبل يوم النحر على ما ذكرنا وسببها الجناية فيليق بها الستر.

الذبح في أيّ موضع شاء من الحرم ولا يختص بمنى. ومن الناس من قال: لا يجوز إلا بمنى، والصحيح ما قلنا، قال عليه الصلاة والسلام «كل عرفة موقف وكل منى منحر، وكل المزدلفة موقف، وكل فجاج مكة طريق ومنحر[١]» رواه أبو داود وابن ماجه من حديث جابر. فتحصل أن الدماء قسمان ما يختص بالزمان والمكان وما يختص بالمكان فقط **(قوله ولا يجب التعريف بالهدايا)** سواء أريد بالتعريف الذهاب بها إلى عرفات أو التشهير بالتقليد والإشعار كل ذلك لا يجب. وقوله **(فعسى أن لا يجد من يمسكه)** يشير إلى الأول وقوله **(فيكون مبناه على التشهير)** إلى الثاني **(قوله والأفضل الخ)** أما نحر الإبل فحديث جابر الطويل فيه «فنحر ثلاثاً وستين بيده[٢]» الحديث. وأما ذبح البقر والغنم ففي الصحيحين عن عائشة «فدخل علينا يوم النحر بلحم بقر فقلت ما هذا؟ قالوا: ذبح رسول الله ﷺ عن أزواجه[٣]» وأخرج الستة حديث التضحية بالغنم بما يفيد الذبح. ومن قريب سمعت حديث ذبحه عليه الصلاة والسلام الكبشين الأملحين[٤] وأما أنه نحر الإبل قياماً وأصحابه، ففي الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنهما «أنه مرّ برجل ينحر بدنة وهي باركة فقال: ابعثها قياماً مقيدة سنة محمد ﷺ[٥]» وفيهما أيضاً عن أنس «أنه ﷺ صلى الظهر بالمدينة أربعاً والعصر

(ويجوز ذبح بقية الهدايا) ظاهر. والفجاج جمع الفج: وهو الطريق الواسع بين الجهلين. وقوله **(ويجوز أن يتصدق بها على مساكين الحرم وغيرهم)** يعني بعد ما ذبحها في الحرم. وقوله **(ولا يجب التعريف بالهدايا)** أي الإتيان بها إلى عرفات. وقوله

(قال المصنف: ولا يجوز ذبح هدي التطوع والمتعة والقران إلا في يوم النحر) أقول: يعني لا يجوز قبله، فالقصر إضافي، فإنه لو ذبح بعده أجزأه إلا أنه تارك للواجب، وقبلها لا يجزىء بالإجماع، أو المراد الاختصاص من حيث الوجوب عند أبي حنيفة رحمه الله، وعلى قولهما كونه فيها هو السنة، حتى لو ذبح بعد التحلل بالحق لا شيء عليه، وعنده عليه دم. وإذا عرفت هذا فإطلاق عدم الجواز في قوله ولا يجوز ذبح هدي المتعة الخ فيه نوع إيهام **(قوله وأجيب، إلى قوله: فلو جاز الذبح قبل يوم النحر جاز الخ)** أقول: غايته أن يثبت الاحتمال، وقد علم بالدلالة أنه لا يكون إلا يوم النحر فتعين لذلك.

---

(١) حسن. أخرجه أبو داود ١٩٣٧ وابن ماجه ٣٠٤٨ والدارمي ١٨٢٠ كلهم من حديث جابر ورواية ابن ماجه على التقديم والتأخير.
قال الزيلعي ٣/ ١٦٢: فيه أسامه بن زيد الليثي. قال صاحب التنقيح ابن عبد الهادي ـ روى له مسلم متابعة فيما أرى ووثقه ابن معين في رواية.
قال الزيلعي: فالحديث حسن.
قلت: الليثي مختلف فيه ذكره الذهبي في الميزان وأشار إلى رواية مسلم عنه وكذا أصحاب السنن، وكذا ذكر ابن حجر في التقريب وقال: صدوق يهم.
وله شاهد من حديث جبير بن مطعم. أخرجه ابن حبان ٣٨٥٤ والبيهقي ٩/ ٢٩٥ ـ ٢٩٦ والبزار ١١٢٦ وأحمد ٤/ ٨٢ بنحوه وإسناده غير قوي لكن يقويه على الأقل.

(٢) حديث جابر الطويل تقدم تخريجه. رواه مسلم وأصحاب السنن.

(٣) صحيح. أخرجه البخاري ١٧٠٩ ومسلم ١٢١١ من حديث عائشة بأتم منه.

(٤) صحيح. أخرجه البخاري ٥٥٦٥ و٥٥٦٤ و١٧١٢ ومسلم ١٩٦٦ وأبو داود ٢٧٩٤ والترمذي ١٤٩٤ والنسائي ٧/ ٢٢٠ وابن ماجه ٣١٥٥ والدارمي ١٨٧٩ والبيهقي ٥/ ٢٣٨ والطيالسي ١٩٦٨ وأحمد ٣/ ٩٩ ـ ١١٥ ـ ١٧٠ ـ ١٨٣ ـ ١٨٩ ـ ٢١٤ ـ ٢٢٢ ـ ٢٥٥ ـ ٢٥٨ ـ ٢٧٢ ـ ٢٧٩ ـ كلهم من حديث أنس بن مالك قال: ضحى رسول الله ﷺ بكبشين أملحين أقرنين ذبحهما بيده، وسمي، وكبّر، ووضع رجله على صفاحهما.
هذا لفظ البخاري في روايته الأولى وكذا مسلم وبعض روايات أحمد.

(٥) صحيح. أخرجه البخاري ١٧١٣ ومسلم ١٣٢٠ وأبو داود ١٧٦٨ والدارمي ١٨٥٠ وأحمد ٢/ ٣ ـ ٨٦ ـ ١٣٩ كلهم عن زياد بن جبير قال: رأيت ابن عمر أتى على رجل أناخ بدنته... الخبر.
قال النووي في شرح مسلم: يستحب نحر الإبل وهي قائمة معقولة اليد اليسرى، وهو مذهب الشافعي، ومالك، وأحمد، والجمهور. وقال الثوري، وأبو حنيفة، يستوي نحرها قائمة، وباركة.

قال (**والأفضل في البدن النحر وفي البقر والغنم الذبح**) لقوله تعالى ﴿فصلّ لربك وانحر﴾ قيل في تأويله الجزور، وقال الله تعالى ﴿أن تذبحوا بقرة﴾ وقال الله تعالى ﴿وفديناه بذبح عظيم﴾ والذبح ما أعدّ للذبح، وقد صح «أن النبي ﷺ نحر الإبل وذبح البقرة والغنم، ثم إن شاء نحر الإبل في الهدايا قياماً وأضجعها، وأيّ ذلك فعل فهو حسن، والأفضل أن ينحرها قياماً لما روي أنه ﷺ نحر الهدايا قياماً، وأصحابه رضي الله تعالى عنهم كانوا ينحرونها قياماً معقولة اليد اليسرى، ولا يذبح البقر والغنم قياماً لأن في حالة الاضطجاع المذبح أبين فيكون الذبح أيسر والذبح هو السنة فيهما، قال (**والأولى أن يتولى ذبحها بنفسه إذا كان يحسن ذلك**) لما روي أن النبي ﷺ ساق مائة بدنة في حجة الوداع فنحر نيفاً وستين بنفسه، وولى الباقي علياً رضي الله عنه، ولأنه قربة والتولي في القربات أولى لما فيه من زيادة الخشوع، إلا أن الإنسان قد لا يهتدي لذلك ولا يحسنه فجوزنا توليته غيره. قال (**ويتصدّق بجلالها وخطامها ولا يعطي أجرة الجزار**

بذي الحليفة ركعتين ونحن معه، إلى أن قال: ونحر رسول الله ﷺ سبع بدنات قياماً[1]» وأخرج أبو داود عن ابن جريج عن أبي الزبير عن جابر قال: وأخبرني عبد الرحمن بن سابط «أن النبي ﷺ وأصحابه كانوا ينحرون البدنة معقولة اليد اليسرى قائمة على ما بقي من قوائمها[2]» وأبعد من قال هذا الحديث مرسل بل هو مسند عن جابر وإن كان ابن جريج قال مرة عن عبد الرحمن بن سابط كما هو في رواية ابن أبي شيبة عنه. هذا وإنما سن النبي ﷺ النحر قياماً عملا بظاهر قوله تعالى ﴿فإذا وجبت جنوبها﴾ [الحج: ٣٦] والوجوب السقوط، وتحققه في حال القيام أظهر (**قوله نيفا وستين**) ذكرنا آنفاً من حديث جابر أنها ثلاث وستون[3]، والنيف من واحد إلى ثلاث (**قوله إلا أن الإنسان**) عن أبي حنيفة: نحرت بدنة قائمة فكدت أهلك فثاما[4] من الناس لأنها نفرت فاعتقدت أن لا أنحر الإبل بعد ذلك إلا باركة معقولة وأستعين بمن هو أقوى عليه مني. وفي الأصل: ولا أحبّ أن يذبحه يهودي ولا نصراني، فإن ذبحه جاز، ولا ينبغي أن يذكر مع اسم الله تعالى غيره كأن يقول: اللهم تقبل من فلان لقوله عليه الصلاة والسلام «جردوا التسمية» ويكفي عن هذا أن ينويه أو يذكره قبل ذكر التسمية ثم يقول باسم الله والله أكبر، كذا في المبسوط (**قوله لقوله عليه الصلاة والسلام لعلي**) روى الجماعة إلا الترمذي عن عليّ رضي الله عنه قال «أمرني رسول الله ﷺ أن أقوم على بدنه وأقسم جلودها وجلالها، وأمرني أن لا أعطي الجزار منها شيئاً، وقال: نحن نعطيه من عندنا» وفي لفظ «وأن أتصدق بجلودها وجلالها» ولم يقل فيه البخاري «ونحن نعطيه من عندنا» وفي لفظ «وأمره أن يقسم بدنه كلها لحومها وجلالها وجلودها في المساكين ولا يعطي في جزارتها منها شيئاً[5]» قال السرقسطي: جزارتها بضم الجيم وكسرها فبالكسر المصدر،

(**على ما ذكرنا**) إشارة إلى قوله لأنها لما وجبت لجبر النقصان كان التعجيل بها أولى لارتفاع النقصان به. وقوله (**والأفضل في البدن النحر**) ظاهر. وقوله (**قيل في تأويله الجزور**) يعني أنحر الجزور وكلامه في الباقي واضح. وقوله (**فنحر نيفاً وستين**) النيف

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٧١٤ و١٧١٢ و١٥٥١ وأبو داود ١٧٩٦ و٢٧٩٣ وأبو يعلى ٢٨٢١ وابن حبان ٤٠١٩ والبيهقي ٥/ ٢٣٧ كلهم من حديث أبي قلابة عن أنس. تنبيه: لم أره في مسلم بهذا اللفظ.

(٢) حسن. أخرجه أبو داود ١٧٦٧ من رواية ابن جريج عن أبي الزبير عن جابر قال ابن جريج: وأخبرني عبد الرحمن بن سابط فذكره. وابن سابط تابعي فعلى هذا روي مرسلاً ومتصلاً. سكت عليه أبو داود، والمنذري في مختصره.

وقال الزيلعي ٣/ ١٦٤: جهل من قال هذا حديث مرسل. فالحديث من مسند جابر كما ذكره أصحاب الأطراف وكتب الأحكام وغيرها لكن رواه ابن أبي شيبة مرسلاً عن ابن سابط. وقال ابن القطان: فيكون ابن جريج سمعه من تابعيّين وصلهُ أحدهما وهو أبو الزبير وأرسله ابن سابط اهـ.

قلت: ابن جريج مدلس وكذا أبو الزبير وقد رواياه معنعناً فالحديث حسن لا صحيح.

(٣) تقدم قبل بضعة أحاديث.

(٤) (**قوله فثاماً**) الفثام ككتاب: الجماعات من الناس كما في القاموس وما في بعض النسخ قياماً بالقاف تحريف. كتبه مصححه.

(٥) صحيح. أخرجه البخاري ١٧١٦ و١٧١٧ ومسلم ١٣١٧ ح٣٤٨ ـ ٣٤٩ وأبو داود ١٧٦٩ وابن ماجه ٣٠٩٩ وابن الجارود ٤٨٢ و٤٨٣ وابن خزيمة ٢٩٢٢، ٢٩٢٣ والبيهقي ٥/ ٢٤١ وأحمد ١/ ٧٩ ـ ١٢٣ ـ ١٣٢ ـ ١٥٤ وكذا الدارمي ١٨٧٥ كلهم من طريق عبد الرحمن بن أبي ليلى عن علي. وكذا ابن حبان ٤٠٢٢.

وأخرجه البخاري ١٧٠٧ و١٧١٦ و٢٢٩٩ ومسلم ١٣١٧ ح ٣٤٨ وأبو داود ١٧٦٤ وابن خزيمة ٢٩١٩ والبيهقي ٤/ ٢٣٣ وأحمد ١/ ١٤٣ ـ ١٥٩ ـ ١٦٠ كلهم من طريق مجاهد عن ابن أبي ليلى عن علي. مع تغير يسير في بعض ألفاظه.

منها) لقوله ﷺ لعلي رضي الله عنه «تصدق بجلالها وبخطمها ولا تعط أجر الجزار منها» (ومن ساق بدنة فاضطر إلى ركوبها ركبها، وإن استغنى عن ذلك لم يركبها) لأنه جعلها خالصة لله تعالى، فما ينبغي أن يصرف شيئاً من عينها أو منافعها إلى نفسه إلى أن يبلغ محله، إلا أن يحتاج إلى ركوبها لما روي «أن النبي ﷺ رأى رجلاً يسوق بدنة فقال اركبها

وبالضم اسم لليدين والرجلين والعنق، وكان الجزارون يأخذونها في أجرتهم (قوله لما روي) في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه «أن النبي ﷺ رأى رجلاً يسوق بدنة فقال له: اركبها، قال: إنها بدنة، قال اركبها، قال: فرأيته راكبها يساير النبي ﷺ[1]» قال ابن العطار في شرح العمدة: لم نر اسم هذا المبهم. وقد اختلف في ركوب البدنة المهداة، فعن بعضهم أنه واجب لإطلاق هذا الأمر مع ما فيه من مخالفة سيرة الجاهلية وهي مجانية السائبة والوصيلة والحامي. وردّ هذا بأنه عليه الصلاة والسلام لم يركب هديه ولم يركبه ولا أمر الناس بركوب هداياهم. ومنهم من قال: له أن يركبها مطلقاً من غير حاجة تمسكاً بإطلاق هذا. وقال أصحابنا والشافعي رحمهم الله: لا يركبها إلا عند الحاجة حملاً للأمر المذكور، على أنه كان لما رأى عليه الصلاة والسلام من حاجة الرجل إلى ذلك، ولا شك أنه في واقعه حال فاحتمل الحاجة به واحتمل عدمها، فإن وجد دليل يفيد أحدهما حمل عليه وقد وجد من المعنى ما يفيده وهو أنه جعلها كلها لله تعالى فلا ينبغي أن يصرف منها شيئاً لمنفعة نفسه فيجعل محمل تلك الواقعة. ثم رأينا اشتراط الحاجة ثابتاً بالسنة وهو ما في صحيح مسلم عن أبي الزبير قال: سمعت جابر بن عبد الله رضي الله عنهما يسأل عن ركوب الهدي فقال: سمعت النبي ﷺ يقول «اركبها بالمعروف إذا ألجئت إليها[2]» فالمعنى يفيد منع الركوب مطلقاً والسمع ورد بإطلاقه بشرط الحاجة رخصة فيبقى فيما وراءه على المنع الأصلي الذي هو مقتضى المعنى لا بمفهوم الشرط. وفي الكافي للحاكم: فإن ركبها أو حمل متاعه عليها للضرورة ضمن ما نقصها ذلك: يعني إن نقصها شيء من ذلك ضمنه (قوله وينضح ضرعها) أي يرشه بالماء وهو بكسر الضاد المعجمة من باب ضرب (قوله لأن القربة تعلقت بهذا المحل وقد فات) أورد عليه لم لا يكون كأضحية الفقير فإنها تطوّع عليه، وإذا اشتراها للتضحية يتعين عليه للوعد ما لا يتعين على الغني، حتى إن الغني إذا اشترى أضحية فضلت فاشترى أخرى ثم وجد الأولى في أيام النحر كان له أن يضحي بأيهما شاء، ولو كان معسراً فالواجب عليه أن يضحي بهما. أجيب بأن ذلك فيما إذا أوجب الفقير بلسانه في كل من الشاتين بعد ما اشتراها للأضحية، أما لو لم يوجب بلسانه فلا يجب عليه شيء بمجرد الشراء، ذكره في النهاية. واستوضحه بمسئلة من فتاوى قاضيخان: لو اشترى الفقير الأضحية فماتت أو باعها لا تلزمه أخرى، وكذا لو ضلت، واعلم أن معنى الإيراد أنهم ذكروا في غير موضع مسئلة أضحية الفقير مطلقة عن الإيجاب بلسانه فردّها إلى التقييد به

بالتشديد كل ما كان بين عقدين وقد يخفف، وعن المبرد أنه من واحدة إلى ثلاث، والنضح الرش والبل، ومنه ينضح ضرعها بكسر الضاد.

---

(١)(قوله فتاماً) الفتام ككتاب: الجماعات من الناس كما في القاموس، وما في بعض النسخ قياماً بالقاف تحريف كتبه مصححه.

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٦٨٩ و٢٧٥٥ و٦١٦٠ ومسلم ١٣٢٣ ح ٣٧١ ـ وأبو داود ١٧٦٠ والنسائي ٥/ ١٧٦ وابن الجارود ٤٢٨ ومالك ١/ ٣٧٧ والبيهقي ٥/ ٢٣٦ كلهم من حديث أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة.
وأخرجه مسلم ١٣٢٢ح ٣٧٢ وأحمد ٢/ ٣١٢ والبيهقي ٥/ ٢٣٦ وابن حبان ٤٠١٤ كلهم من حديث معمر عن همام عن أبي هريرة.
وأخرجه البخاري ١٧٠٦ وأحمد ٢/ ٤٧٣ ـ ٥٠٥ من حديث عكرمة عن أبي هريرة.

(٢) صحيح. أخرجه مسلم ١٣٢٤ ح ٣٧٥ وأبو داود ١٧٦١ والنسائي ٥/ ١٧٧ والبيهقي ٥/ ٢٣٦ وأحمد ٣/ ٣١٧ وابن حبان ٤٠١٥ وأبو يعلى ٢١٩٩ كلهم من طريق أبي الزبير عن جابر مرفوعاً.
وقد صرح أبو الزبير في رواية مسلم وغيره بالتحديث فزالت تهمة التدليس.

ويلك» وتأويله أنه كان عاجزاً محتاجاً ولو ركبها فانتقص بركوبه فعليه ضمان ما نقص من ذلك (**وإن كان لها لبن لم يحلبها**) لأن اللبن متولد منها فلا يصرفه إلى حاجة نفسه (**وينضح ضرعها بالماء البارد حتى ينقطع اللبن**) ولكن هذا إذا كان قريباً من وقت الذبح فإن كان بعيداً منه يحلبها ويتصدق بلبنها كي لا يضرّ ذلك بها، وإن صرفه إلى حاجة نفسه تصدّق بمثله أو بقيمته لأنه مضمون عليه (**ومن ساق هديا فعطب، فإن كان تطوّعاً فليس عليه غيره**) لأن القربة تعلقت بهذا المحل وقد فات (**وإن كان عن واجب فعليه أن يقيم غيره مقامه**) لأن الواجب باق في ذمته (**وإن أصابه عيب كبير يقيم غيره مقامه**) لأن المعيب بمثله لا يتأدّى به الواجب فلا بدّ من غيره (**وصنع بالمعيب ما شاء**) لأنه التحق بسائر أملاكه (**وإذا عطبت البدنة في الطريق، فإن كان تطوّعاً نحرها وصبغ نعلها بدمها وضرب بها صفحة سنامها ولا يأكل هو ولا غيره من الأغنياء منها**) بذلك أمر رسول الله ﷺ ناجية الأسلمي رضي الله عنه، والمراد بالنعل قلادتها، وفائدة ذلك أن يعلم الناس أنه هدي فيأكل منه الفقراء دون الأغنياء.

لازم، وإلا لم يكن له معنى لظهور عدم الوجوب بلا إيجاب من الشرع أو العبد، ولو كانت هذه البدنة عن واجب كان عليه أن يقيم غيرها مقامها لأن الواجب كان في ذمته شاة غير معينة، وبشراء شاة للإسقاط لا تتعين عن ذلك الواجب ما لم تذبح عنه والذمة ما عنه يثبت في الآدمي أهلية الإيجاب والاستيجاب (**قوله وإن أصابه عيب كبير**) بأن ذهب أكثر من ثلث الأذن مثلاً على قول أبي حنيفة، وعلى قول أبي يوسف ومحمد: إذا ذهب أكثر من النصف على ما يعرف في كتاب الأضحية إن شاء الله تعالى (**قوله وإذا عطبت البدنة**) أي قربت من العطب حتى خيف عليها الموت أو امتنع عليها السير لأن النحر بعد حقيقة الهلاك لا يكون. والحاصل أن المراد بالعطب الأول حقيقته وبالثاني القرب منه، ذكره لبيان ما شرع فيه إذا بلغ هذه الحالة (**قوله وبذلك أمر رسول الله عليه الصلاة والسلام**[1]) تقدم قريباً (**قوله وفائدة ذلك**) أي فائدة صبغ نعلها بدمها وضرب صفحتها به ليعلم أنه هدي (**قوله جزر للسباع**) الجزر بفتحتين: اللحم الذي تأكله السباع. قال الشاعر:

وتركته جزر السباع ينشنه ... ما بين قلة رأسه والمعصم

وقال آخر:

إن يفعلا فلقد تركت أباهما ... جزر الخامعة ونسر قشعم

(**قوله وصنع بها ما شاء**) من بيع وغيره (**قوله ودم الإحصار جابر فيلحق بجنسها**) أي بجنس الدماء الجابرة وهي دماء الجنايات فلا يقلدها هدي الإحصار كما لا يقلد هدي الجنايات (**قوله ومراده**) يعني أن قوله يقلد هدي التطوّع

وقوله (**ومن ساق هديا فعطب**) ظاهر، واعترض بأنه لم لا يكون كأضحية الفقير فإن عليه تطوّع ومع ذلك وجب عليه إعادته إذا ضلت الشاة المشتراة لها، حتى لو اشترى غيرها ثم وجد الضالة وجب عليه ذبحها. وأجيب بأن ذلك فيما إذا أوجب الفقير بلسانه على نفسه في كل واحدة من الشاتين بعد ما اشتراها للأضحية، حتى لو لم يفعل كذلك لا يجب عليه شيء بمجرد الشراء للأضحية قال في فتاوى قاضيخان: لو اشترى الفقير شاة للأضحية فماتت أو باعها لا تلزمه أخرى وكذا لو ضلت. والعيب الكبير هو أن يذهب أكثر من ثلث الأذن عند أبي حنيفة، وعندهما هو أن يذهب أكثر من نصفها، والعطب بفتحتين: الهلاك، ومعنى

(**قوله والعيب الكبير هو أن يذهب أكثر من ثلث الأذن عند أبي حنيفة رحمه الله**) أقول: التخصيص بالأذن لم يظهر لي وجهه وإن قدر لفظ مثلاً، إلا أن يقال: وجهه وقوع العيب فيها غالباً (**قال المصنف: لأن المعيب بمثله**) أقول: لفظ المثل مقحم (**قوله وبهذا خرج الجواب عما قيل هذا وقع مكرراً**) أقول: وبدون هذا التأويل لا تكرار أيضاً، إذ لم يذكر في الأول صبغ النعل بالدم وغيره كما لا يخفى.

(**قال المصنف: لأن الأذن يتناوله معلق بشرط بلوغه محله فينبغي أن لا يحل قبل ذلك أصلاً**) أقول: فيه بحث، لأن مفهوم الشرط لا يعتبر عندنا (**قال المصنف: فإن كانت واجبة أقام غيرها مقامها الخ**) أقول: كان الأنسب أن يقال: وإن كانت بالواو.

---

(١) تقدم خبر ناجية الأسلمي في ١/ ١٦٢ وهو صحيح.

وهذا لأن الإذن بتناوله معلق بشرط بلوغه محله، فينبغي أن لا يحل قبل ذلك أصلاً، إلا أن التصدق على الفقراء أفضل من أن يتركه جزراً للسباع، وفيه نوع تقرب والتقرب هو المقصود **(فإن كانت واجبة أقام غيرها مقامها وصنع بها ما شاء)** لأنه لم يبق صالحاً لما عينه وهو ملكه كسائر أملاكه **(ويقلد هدي التطوّع والمتعة والقران)** لأنه دم نسك، وفي التقليد إظهاره وتشهيره فيليق به **(ولا يقلد دم الإحصار ولا دم الجنايات)** لأن سببها الجناية والستر أليق بها، ودم الإحصار جابر فيلحق بجنسها. ثم ذكر الهدي ومراده البدنة لأنه لا يقلد الشاة عادة. ولا يسن تقليدها عندنا لعدم فائدة التقليد على ما تقدم، والله أعلم.

والمتعة والقران عام أريد به الخصوص وهو البدنة فيدخل البقر دون الشاء **(قوله على ما تقدم)** يريد ما ذكره قبل باب القران من قوله وتقليد الشاة غير معتاد، ولم يذكر هناك عدم الفائدة التي هي عدم الضياع، فإن الغنم تضيع إذا لم يكن معها صاحبها.

[فروع من ظاهر الرواية من الأصل مشروحة في المبسوط] كل من وجب عليه دم من المناسك جاز له أن يشارك ستة نفر قد وجب الدماء عليهم وإن اختلفت أجناسها من دم متعة وإحصار وجزاء صيد وغير ذلك. ولو كان الكل من جنس واحد كان أحب إليّ، فإن اشترى بدنة لمتعة مثلاً ثم اشترك فيها ستة بعدما أوجبها لنفسه خاصة لا يسعه ذلك لأنه لما أوجبها صار الكل واجباً عليه قدر ما يجزى في هدي المتعة كان واجباً عليه، وما زاد على ذلك وجب بإيجابه. وليس له أن يبيع شيئاً مما أوجبه هديا، فإن فعل فعليه أن يتصدق بالثمن، وإن كان نوى أن يشترك معه فيها ستة نفر أجزأته لأنه ما أوجب الكل على نفسه بالشراء، فإن لم تكن له نية عند الشراء ولكن لم يوجبها حتى أشرك الستة جاز، والأفضل أن يكون ابتداء الشراء منهم أو من أحدهم بأمر الباقين حتى تثبت الشركة في الابتداء، وإذا ولدت البدنة بعد ما اشتراها لهديه ذبح ولدها معها لأنه جعلها لله تعالى خالصة والولد جزء منها ثم انفصل بعد ما سرى إليه حق الله تعالى فعليه أن يذبحه معها. ولو باع الولد فعليه قيمته، فإن اشترى بها هديا فحسن، وإن تصدق بها فحسن اعتباراً للقيمة بالولد، فإن الأفضل أن يذبح، ولو تصدّق به كذلك أجزأ فكذلك بالقيمة، وإذا مات أحد الشركاء فرضي وارثه أن ينحرها معهم عن الميت أجزأهم استحساناً وفي القياس لا يجزيهم لأن الميت لم يوص به فقد انقطع حق القربة عن نصيبه فصار ميراثاً، وهذا التقرب تقرب بطريق الإتلاف وذلك لا يجوز عن الميت إلا بأمره كالعتق ولكنه استحسن فقال: يجوز لأن المقصود هو التصدّق وتقرّب الوارث بالتصدق عن الميت صحيح بلا إيصاء، فكذا تقرّبه بإبقاء ما قصد المورث بنصيبه بإراقة الدم والتصدق به يكون صحيحاً، ولو كان أحد الشركاء كافراً أو مسلماً يريد به اللحم دون الهدي لم يجزهم لأن الإراقة واحدة، فلا يتصور أن يجتمع فيها القربة وعدمها، وأيّ الشركاء نحرها يوم النحر أجزأ عن الكل، وإذا غلط رجلان فذبح كل منهما هدي صاحبه أجزأهما استحساناً لا في القياس لأن كلا غير مأمور من جهة الآخر فصار ضامناً، لكنه استحسن فقال: كل مأذون فيما صنع دلالة لأن صاحب الهدي يستعين بكل أحد عادة فكان كالإفصاح بالإذن ويأخذ كل منهما هديه من صاحبه. وعن أبي يوسف: كل منهما بالخيار بين أن يأخذ من صاحبه هديه، وبين أن يضمنه فيشتري بالقيمة هديا آخر يذبحه في أيام النحر وإن كان بعدها تصدق بالقيمة، وجميع ما ذكرناه في الهدي مثله في الأضحية. ومن اشترى هديا فضلّ فاشترى مكانه آخر وأوجبه ثم وجد الأول، فإن نحرهما فهو أفضل، وإن نحر الأول وباع الثاني جاز لأن الثاني لم يكن واجباً عليه، وإن باع الأول وذبح الثاني أجزاه إلا أن تكون قيمة الأول أكثر فيتصدق بالفضل. وهدي المتعة والتطوّع في هذا سواء لأنهما صارا لله تعالى إذ جعلهما هديا في الوجهين جميعاً، وإن ساق بدنة لا ينوي بها الهدي قال: إن كان ساقها إلى مكة فهي هدي، وأراد بهذا إذا قلدها وساقها لأن هذا لا يفعل عادة إلا بالهدي فكان سوقها بعد إظهار علامة الهدي عليها بمنزلة جعله إياها بلسانه هديا.

عطبت البدنة: أي قربت إلى العطب وبهذا خرج الجواب عما قيل هذا وقع مكرراً بما قال أوّلاً ومن ساق هديا فعطب لأن ذاك في حقيقة العطب وهذا في الإشراف عليه، والجزر بفتحتين: اللحم الذي يأكله السباع، وقوله **(على ما تقدم)** إشارة إلى ما ذكر قبيل باب القران بقوله وتقليد الشاة غير معتاد وليس بسنة.

مسائل منثورة

(أهل عرفة إذا وقفوا في يوم وشهد قوم أنهم وقفوا يوم النحر أجزأهم) والقياس أن لا يجزيهم اعتباراً بما إذا وقفوا يوم التروية، وهذا لأنه عبادة تختص بزمان ومكان فلا يقع عبادة دونهما. وجه الاستحسان أن هذه شهادة قامت على النفي وعلى أمر لا يدخل تحت الحكم لأن المقصود منها نفي حجهم، والحج لا يدخل تحت الحكم فلا تقبل، ولأن

مسائل منثورة

من عادة المصنفين أن يذكروا عقيب الأبواب ما شذّ منها من المسائل فتصير مسائل من أبواب متفرقة فتترجم تارة بمسائل منثورة وتارة بمسائل شتى **(قوله وشهد قوم)** صورتها أن يشهدوا أنهم رأوا هلال ذي الحجة في ليلة كذا اليوم يكون الوقوف منه العاشر، وذكر للاستحسان أوجها: أحدها أنها قامت على النفي: أي نفي جواز الوقوف وما لا يدخل تحت الحكم، وليس هذا بشيء لأنها قامت على الإثبات حقيقة وهو رؤية الهلال في ليلة قبل رؤية أهل الموقف، ثم هو يستلزم عدم جواز وقوفهم، ولا حاجة إلى الحكم بل الفتوى تفيد عدم سقوط الفرض فيخاطب به، وعدم سقوطه هو المراد ههنا وصار كما لو رآه أهل الموقف كذلك ثم أخروا الوقوف. ثانيها أن شهادتهم مقبولة لما ذكرنا، لكن لا يستلزم عدم صحة الوقوف لعدم وقوعه في وقته بل قد وقع في وقته شرعاً، وهو اليوم الذي وقف فيه الناس على اعتقادهم أنه التاسع لما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال «صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون وعرفتكم يوم تعرّفون وأضحاكم يوم تضحون[1]» أي أن وقت الوقوف بعرفة عند الله تعالى اليوم الذي يقف فيه الناس عن اجتهاد ورأى أنه يوم

مسائل منثورة

من عادة المصنفين أن يذكروا في آخر الكتاب ما شذ وندر من المسائل في الأبواب السالفة في فصل على حدة تكثيراً

مسائل منثورة

(قال المصنف: أهل عرفة إذا وقفوا في يوم وشهد قوم أنهم وقفوا يوم النحر أجزأهم. والقياس أن يجزئهم اعتباراً بما إذا وقفوا يوم التروية الخ) أقول: قال صدر الشريعة في شرحه للوقاية: لفظ الهداية اعتباراً بما إذا وقفوا يوم التروية. وقد كتب في الحواشي: شهد قوم أن الناس وقفوا يوم التروية. أقول: صورة هذه المسئلة مشكلة، لأن هذه الشهادة لا تكون إلا بأن الهلال لم ير ليلة كذا وهو ليلة يوم الثلاثين بل روي ليلة بعده وكان شهر ذي القعدة تماماً، ومثل هذه الشهادة لا تقبل لاحتمال كون ذي القعدة تسعة وعشرين.

---

(١) حسن. أخرجه أبو داود ٢٣٢٤ والترمذي ٦٩٧ والدارقطني ٢/ ١٦٤ والبيهقي ٤/ ٢٥١ ـ ٢٥٢ وابن ماجه ١٦٦٠ من طرق عدة كلهم من حديث أبي هريرة الصوم يوم تصومون، والفطر يوم تفطرون، والأضحى يوم تضحون. هذا لفظ الترمذي والدارقطني في رواية وفي إسنادهما عثمان بن محمد الأخنسي.

قال الحافظ في التقريب: صدوق له أوهام اهـ لذا حسن الترمذي واستغربه. وأما إسناد أبي داود ففيه ابن المنكدر عن أبي هريرة.

قال ابن حجر في التلخيص ٢/ ٢٥٦: لم يسمع من أبي هريرة.

وأما رواية ابن ماجه فهي عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة وهذا جيد لو ثبت إلى ابن سرين لكن شيخ ابن ماجه وهو محمد بن عمر المقري لا يعرف كما في التقريب.

وورد من حديث عائشة. أخرجه الترمذي ٨٠٢ والدارقطني ٢/ ٢٢٥ كلاهما عن ابن المنكدر عن عائشة به.

قال الترمذي: سألت البخاري سمع ابن المنكدر من عائشة؟ قال: نعم يقول في حديثه: سمعت عائشة.

قال الترمذي: حسن غريب صحيح من هذا الوجه اهـ.

فهذا الحديث بمجموع طرقه يرقى إلى درجه الحسن.

تنبيه: ليس في شيء من طرقه التي ذكرتها لفظ: عرفتكم يوم تعرفون وإنما أخرجه الدارقطني ٢/ ٢٢٤ من طريق الواقدي عن زيد بن طلحة التيمي مرفوعاً بلفظ: عرفة يوم يعرف الناس.

وفي إسناده الواقدي. وهو ضعيف. لكن أخرجه الدارقطني من وجه آخر وهو مرسل وإسناده ضعيف لكن الحديث حسن باعتبار طرقه. وانظر تلخيص الحبير ٢/ ٢٥٦.

فيه بلوى عاماً لتعذر الاحتراز عنه والتدارك غير ممكن، وفي الأمر بالإعادة حرج بين فوجب أن يكتفي به عند الاشتباه، بخلاف ما إذا وقفوا يوم التروية لأن التدارك ممكن في الجملة بأن يزول الاشتباه يوم عرفة، ولأن جواز المؤخر له نظير ولا كذلك جواز المقدم، قالوا: ينبغي للحاكم أن لا يسمع هذه الشهادة ويقول قد تم حج الناس فانصرفوا لأنه ليس فيها إلا إيقاع الفتنة، وكذا إذا شهدوا عشية عرفة برؤية الهلال، ولا يمكنه الوقوف في بقية الليل مع الناس أو أكثرهم لم

عرفة. ثالثها أنها مقبولة لكن وقوفهم جائز لأن هذا النوع من الاشتباه مما يغلب ولا يمكن التحرز عنه، فلو لم يحكم بالجواز بعد الاجتهاد لزم الحرج الشديد وقد نفاه بفضله الغني عن العالمين، وهذا الوجه يصلح بياناً بالحكمة الدليل السمعي المذكور فيما قبله، وإذا كانت هذه الشهادة لا يترتب عليها عدم صحة الوقوف فلا فائدة في سماعها للإمام فلا يسمعها لأن سماعها يشهرها بين عامة الناس من أهل الموقف فيكثر القيل والقال فيها وتثور الفتنة وتتكدر قلوب المسلمين بالشك في صحة حجهم بعد طول عنائهم، فإذا جاؤوا ليشهدوا يقول لهم انصرفوا لا نسمع هذه الشهادة قد تم حج الناس. وهل يجوز وقوف الشهود؟ روى هشام عن محمد أنه يجوز وقوفهم وحجهم. قال محمد رحمه الله: وإذا كان من رأى الهلال وقف يوم عرفة: يعني في اليوم الذي شهد لم يجز وقوفه وعليه أن يعيد الوقوف مع الإمام لأن يوم النحر جاز أن يكون يوم الحج في حق الجماعة، ووقت الوقوف لا يجوز أن يختلف فيه فلا يعتد بما فعله بانفراده، وكذا إذا أخر الإمام الوقوف لمعنى يسوغ فيه الاجتهاد لم يجز وقوف من وقف قبله. فإن شهد شاهدان بهلال ذي الحجة فردّت شهادتهما لأنه لا علة بالسماء فوقف بشهادتهما قوم قبل الإمام لم يجز وقوفهم لأنه أخره بسبب يجوز العمل عليه في الشرع فصار كما لو أخره للاشتباه **(قوله بخلاف ما إذا وقفوا يوم التروية لأن التدارك ممكن)** يعني إذا ظهر لهم خطؤهم والكلام في تصوير ذلك، ولا شك أن وقوفهم يوم التروية على أنه التاسع لا يعارضه شهادة من شهد أنه الثامن لأن اعتقاده أنه الثامن إنما يكون بناء على أن أوّل ذي الحجة ثبت بإكمال عدة ذي القعدة واعتقاده التاسع بناء على أنه رئى قبل الثلاثين من ذي العقدة فهذه شهادة على الإثبات. والقائلون إنه الثامن حاصل ما عندهم نفي محض، وهو أنهم لم يروا ليلة الثلاثين من ذي القعدة ورآه الذين شهدوا فهي شهادة مقبولة لا معارض لها **(قوله وكذا إذا شهدوا عشية عرفة)** بأن شهدوا في الليلة التي هم بها في منى متوجهين إلى عرفات أن اليوم الذي خرجنا به من مكة المسمى بيوم التروية كان التاسع لا الثامن، ولا يمكنه الوقوف بأن يسير إلى عرفات في تلك الليلة ليقف ليلة النحر بالناس أو أكثرهم لم يعمل بها ويقف من الغد بعد الزوال لأنهم وإن شهدوا عشية عرفة لكن لما تعذر الوقوف فيما بقي من الليل صار كشهادتهم بعد الوقت، وإن كان الإمام يمكنه الوقوف في الليل مع الناس أو أكثرهم ولا يدركه ضعفة الناس لزمه الوقوف ثانياً، فإن لم يقف فات حجه لترك الوقوف في وقته مع القدرة عليه **(قوله ولنا أن كل جمرة قربة مقصودة بنفسها)** فلا يتعلق جواز رمي أحداها برمي أخرى، هذا هو الأصل في القرب المتساوية الرتب. ولولا ورود النص في قضاء الفوائت بالترتيب قلنا: لا يلزم فيها أيضاً، بخلاف ترتيب السعي على الطواف لأنه اعتبر تبعاً حتى لا يشرع إلا

للفائدة، ويترجموا عنه بمسائل منثورة أو مسائل متفرقة أو مسائل شتى أو مسائل لم تدخل في الأبواب، وصورة المسئلة أن يشهد قوم أنهم رأوا هلال ذي الحجة في ليلة كان اليوم الذي وقفوا فيه اليوم العاشر، وكلامه واضح لا يقبل الشرح. وقوله **(وكذا إذا**

وصورة المسئلة أن الناس وقفوا ثم علموا بعد الوقوف أنهم غلطوا في الحساب وكان الوقوف يوم التروية، فإن علم هذا المعنى قبل الوقت بحيث يمكن التدارك فإن الإمام يأمر الناس بالوقوف، وإن علم ذلك في وقت لا يمكن تداركه فبناء على الدليل الأول وهو إمكان التدارك ينبغي أن لا يعتبر هذا المعنى، ويقال: قد تم حج الناس، أما بناء على الدليل الثاني وهو أن جواز المقدم لا نظير له لا يصح الحج اهـ. وفيه بحث، فإن الدليل الأول هو عدم إمكان التدارك أصلاً، وفي الوقوف يوم التروية كان ممكناً في الجملة كما أشار إليه في الكتاب، ولا يضر انسداد باب الإمكان بأن لا يعلم ذلك إلا بعد الوقت لسانح الحال. قال في الجامع الصغير للإمام قاضيخان: لو تبين أنهم وقفوا يوم التروية لا يجزئهم وإن لم يعلموا بذلك إلا يوم النحر **(قوله فإن اقتصر على رمي التي تركها الخ)** أقول: أي على رمي الجمرة التي تركها.

يعمل بتلك الشهادة. قال (ومن رمى في اليوم الثاني الجمرة الوسطى والثالثة ولم يرم الأولى، فإن رمى الأولى ثم الباقيتين فحسن) لأنه راعى الترتيب المسنون (ولو رمى الأولى وحدها أجزأه) لأنه تدارك المتروك في وقته، وإنما ترك الترتيب. وقال الشافعي رحمه الله: لا يجزيه ما لم يعد الكل لأنه شرع مرتباً فصار كما إذا سعى قبل الطواف أو بدأ بالمروة قبل الصفا. ولنا أن كل جمرة قربة مقصودة بنفسها فلا يتعلق الجواز بتقديم البعض على البعض، بخلاف السعي

عقيب طواف، وبخلاف المروة فإن البداءة من الصفا قد ثبتت بالنص وهو قوله ﷺ «ابدءوا بما بدأ الله به[1]» بصيغة الأمر على ما قدمناه من تخريجه، فالترتيب الواقع فعلاً منه ﷺ محمول على السنة إذ مجرد الفعل لا يفيد أكثر من ذلك. وقد تضمن هذا التقرير منع ما قيل من قبل الشافعي إن رمي الجمار قربة واحدة بدليل لزوم دم واحد في ترك كلها. قلنا: إقامتها في أماكن مختلفة ظاهر في التعدد فيجب البقاء معه حتى يوجب الخروج عنه موجب، وتماثل الأعمال لا يوجبه بل هي أولى بالتعدد من الأسابيع المتعددة من الطواف لأنها تقام في محل واحد، واتحاد الدم ليس للوحدة الحقيقية شرعاً بل يثبت مع التعدد عند اتحاد الجنس في الجنايات رحمة وفضلاً على ما عرف في شرب الخمر وزناً غير المحصن مراراً إذا ثبتت كلها يلزم موجب واحد، فكذا الدم لأن لزومه موجب جناية، ولو سلم اعتبارها واحدة في حق حكم لا يلزم اعتبارها كذلك في حق كل حكم مع قيام التعدد الحقيقي بل في خصوص ذلك المحل، هذا مع أن المعقول في محل اعتبارها واحدة وهو موضع الجناية الحكم بتداخلها فضلاً وهو منتف في ترك الترتيب (قوله ومن جعل على نفسه أن يحج ماشياً فإنه لا يركب حتى يطوف طواف الزيارة) وهذا لأنه التزم القربة بصفة الكمال فتلزمه بتلك الصفة كالتزام التتابع في الصوم (وفي الأصل خيره بين أن يركب وبين أن يمشي، وهذا) أعني ما في الجامع وهو قوله لا يركب حتى يطوف (إشارة إلى الوجوب) وهو الظاهر لما قلنا، وإنما انتهى المشي بالطواف لأنه منتهى أعمال الحج. فإن قيل: فقد كره أبو حنيفة الحج ماشياً فكيف يكون صفة كمال؟ قلنا إنما كرهه إذا كان مظنة سوء خلق الفاعل له كأن يكون صائماً مع المشي أو ممن لا يطيق المشي فيكون سبباً للمأثم من مجادلة الرفيق والخصومة، وإلا فلا شك أن المشي أفضل في نفسه لأنه أقرب إلى التواضع والتذلل. وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال لما كفّ بصره: ما أسفت على شيء كأسفي على أن لم أحج ماشياً، فإن الله تعالى قدم المشاة فقال تعالى ﴿يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر﴾ [الحج: ٢٧][2] وعنه ﷺ أنه قال: «من حجّ ماشياً كتب له بكل خطوة حسنة من حسنات الحرم، قيل: ما حسنات الحرم؟ قال: كل حسنة بسبعمائة[3]» لا يقال: لا نظير للمشي في الواجبات، ومن شرط صحة النذر أن يكون من جنس المنذور واجب على ما ذكرته في كتاب الصوم. لأنا نقول: بل له نظير، وهو مشى المكي الذي لا يجد الراحلة وهو قادر على المشي،

شهدوا عشية عرفة) صورته أن الشهود شهدوا في الطريق قبل أن يلحقوا عرفات عشية عرفة وقالوا: رأينا هلال ذي الحجة وهذا اليوم هو التاسع، فإن كان الإمام لا يلحق الوقوف في بقية الليل مع أكثر الناس لا تسمع هذه الشهادة ويقفون من الغد بعد الزوال

---

(١) هو بعض حديث جابر الطويل رواه مسلم وغيره وهذا اللفظ عند النسائي. ورواه مسلم بصيغة الخبر لا الأمر: أبْدَأُ.

(٢) موقوف جيد. قال السيوطي في الدر المنثور ٤/ ٣٥٥ أخرجه ابن أبي شيبة وابن سعد وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم في التفاسير كلهم عن ابن عباس موقوفاً.

وأخرجه الخطيب في تاريخه عن محمد بن كعب القرظي عن ابن عباس اهـ وهو في سنن البيهقي ٤/ ٣٣١.

(٣) ضعيف. أخرجه الحاكم ١/ ٤٦٠ ـ ٤٦١ ومن طريقه البيهقي ٤/ ٣٣١ كلاهما من حديث ابن عباس بنحوه.

قال الحاكم: صحيح الإسناد. وتعقبه الذهبي بقوله: ليس بصحيح أخشى أن يكون كذباً وعيسى بن سوادة ـ قال أبو حاتم: منكر الحديث اهـ ورواه الطبراني، والبزار بإسناد واه كما في المجمع ٣/ ٢٠٩.

قلت: فالصواب أنه ضعيف. كذا حكم عليه البيهقي بالضعف وهذا يدل على أن البيهقي متثبت أكثر من شيخه الحاكم في الحكم على الأحاديث.

فائدة: قال البيهقي في ٤/ ٣٣٢: باب من اختار الركوب لما فيه من زيادة النفقة والاجمام للدعاء وإن رسول الله ﷺ حج راكباً والخير في كل ما صنع رسول الله ﷺ اهـ.

وقال ابن كثير في تفسيره ٣/ ٢٢٦: الذي عليه الأكثرون أن الحج راكباً أفضل اقتداء برسول الله ﷺ فإنه حج راكباً مع قوته عليه السلام.

لأنه تابع للطواف لأنه دونه، والمروة عرفت منتهى السعي بالنص فلا تتعلق بها البداءة. قال (ومن جعل على نفسه أن

فإنه يجب عليه أن يحج ماشياً ونفس الطواف أيضاً. ثم اختلف المشايخ في محل ابتداء وجوب المشي لأن محمداً لم يذكره قيل: من الميقات، والأصح أنه من بيته لأن المراد عرفاً، ويدل عليه من الرواية ما عن أبي حنيفة: لو أن بغدادياً قال: إن كلمت فلاناً فعليّ أن أحج ماشياً فلقيه بالكوفة فكلمه فعليه أن يمشي من بغداد، ولو أحرم من بيته فالاتفاق على أنه يمشي من بيته، وقد عرف من هذا أن لا فرق في الوجوب بين أن ينجز النذر أو يعلقه كإن شفى الله مريضي أو قدم زيد فعليّ حجة أو عمرة، ولا فرق بين قوله لله عليّ حجة في الإيجاب، ولو قال: عليّ المشي إلى بيت الله ولم يذكر حجة ولا عمرة فحنث فعليه أحد النسكين حجة أو عمرة استحساناً. وفي القياس لا شيء عليه. وجه الاستحسان أنه قد تعورف إيجاب النسك بهذا اللفظ، فكان كقوله عليّ أحد النسكين، فإن جعلها حجة مشي فلم يركب حتى يطوف أو عمرة مشي حتى يحلق، ولو قرنها بحجة الإسلام جاز، فإن ركب فعليه دم مع دم القران لأنه ترك واجباً، ولو نذر حجة ماشياً ثم أحرم من الميقات بعمرة تطوّعاً ثم أضاف إليها الحجة أجزأه ما لم يطف لعمرته وهو قارن، ولو أحرم بعد ما طاف لعمرته لم يجز وعليه دم، وكل من نذر وقال إن شاء الله تعالى متصلاً لم يلزمه شيء.

واعلم أن مقتضى الأصل أن لا يخرج عن عهدة النذر إذا ركب كما لو نذر الصوم متتابعاً فقطع التتابع، ولكن ثبت ذلك في الحج نصاً فوجب العمل به، وهو ما عن ابن عباس رضي الله عنهما «أن أخت عقبة بن عامر نذرت أن تمشي إلى البيت، فأمرها النبي ﷺ أن تركب وتهدي هديا[1]» رواه أبو داود وسنده حجة. وما في رواية مسلم أنه قال ﷺ فيها «لتمش ولتركب[2]» ولم يزد في هذه الرواية على ذلك، فمحمول على ذكر بعض المروي بدليل ما صرحت به الرواية الأخرى، ثم إطلاق الركوب في الروايتين محمول على علمه بعجزها عن المشي بدليل ما في الرواية الأخرى لأبي داود عن ابن عباس رضي الله عنهما «أن أخت عقبة بن عامر نذرت أن تحج ماشية وإنها لا تطيق المشي، فقال النبي ﷺ: إن الله لغنيّ عن مشي أختك، فلتركب ولتهد بدنة[3]» إلا أنه عمل بإطلاق الهدي من غير تعيين بدنة لقوة روايتها. وإذا عرف أن إيجاب النسك بنذر المشي إلى بيت الله تعالى لتعارف إرادة ذلك عرف أنه مقيد بما إذا لم تكن له نية غيره، فلو نوى به المشي إلى مسجد المدينة المكرمة أو مسجد بيت المقدس أو مسجد غيرهما لم يلزمه شيء. أما صحة نيته فلمطابقتها للفظه إذ المساجد كلها بيوت الله تعالى، وإذا صحت لم يلزمه شيء لأن سائر المساجد يجوز الدخول فيها بلا إحرام فلا يصير به ملتزماً للإحرام وقوله على المشي إلى مكة أو الكعبة فهو كقوله إلى بيت الله. ولو قال عليّ المشي إلى الحرم أو المسجد الحرام لا شيء عليه عند أبي حنيفة لعدم العرف في التزام النسك به، وقالا: يلزمه النسك أخذاً بالاحتياط لأنه لا يتوصل إلى الحرم ولا المسجد الحرام إلا بالإحرام فكان بذلك ملتزماً للإحرام، كذا في المبسوط. وقوله أوجه إن لم يكن عرف فإن الالتزام للنسك بهذا اللفظ ليس مدلولاً وضعياً بل عرفياً، فكون التوصل في الخارج

لأنهم لما شهدوا وقد تعذر الوقوف صار كأنهم شهدوا بعد الوقت فلا تسمع وإن كان يلحق الوقوف مع أكثر الناس، ولكن لا يلحق

---

(١) حسن. أخرجه أبو داود ٣٢٩٦ من حديث ابن عباس ورجاله ثقات مشهورون رجال البخاري ومسلم إلا أن قتادة مدلس وقد عنعنه فالحديث حسن. مع أن ابن حجر قال في التلخيص ٤/ ١٧٨: إسناده صحيح. فلعله نظر إلى ثقة رجاله فقط والله أعلم. لا سيما وقد رواه البخاري ومسلم من حديث عقبة وليس فيه وتهدي هدياً وهو الآتي فالأولى أنه حسن صحيح.

(٢) أخرجه البخاري ١٨٦٦ ومسلم ١٦٤٤ وأبو داود ٣٢٩٩ والنسائي ٧/ ١٩ كلهم من حديث عقبة بن عامر. قال: نذرت أختي أن تمشي إلى بيت الله الحرام حافية، فأمرتني أن أستفتي لها رسول الله ﷺ فقال: لتمشي، ولتركب. هذا لفظ البخاري ومسلم.
وزاد أبو داود: ولتصم ثلاثة أيام رواه برقم ٣٢٩٣ وكذا الترمذي ١٥٤٤ والدارمي ٢٢٤٦ وابن ماجه ٢١٣٤ والنسائي ٧/ ٢٠ والبيهقي ١٠/ ٨٠ وأحمد ٤/ ١٤٣ ١٤٥ ـ ١٤٩ ـ ١٥١ كلهم من حديث عقبة وإسناده حسن. فيه عبيد الله بن زحر غير قوي. قال في التقريب: صدوق يخطىء.

(٣) حسن. أخرجه أبو داود ٣٢٩٣ والترمذي ١٥٤٤ وغيرهما من طريق ابن زحر عن عقبة وابن زحر غير قوي. وتقدم في الذي قبله، وبقية رجاله ثقات.

يحج ماشياً فإنه لا يركب حتى يطوف طواف الزيارة) وفي الأصل خيره بين الركوب والمشي، وهذا إشارة إلى

بالفعل إلى المسجد الحرام ليس إلا بالإحرام لا يوجب أن نفس اللفظ يفيده إذا تأملت قليلاً. وأما كون التوصل إلى الحرم أيضاً يستدعي الإحرام فليس بصحيح لأنه لو لم ينو الآفاقي إلا مكاناً في الحرم لحاجة أو لا جاز له الوصول إليه بلا إحرام. واتفقوا على أن لا لزوم لو قال إلى الصفا أو المروة أو مقام إبراهيم عليه الصلاة والسلام، مع أنه لا يتوصل إليها بالفعل إلا بالإحرام شرعاً، فعرف أن المدار تعارف الإيجاب باللفظ الخاص، وكذا لو قال مكان المشي غيره والباقي بحاله لا يلزم كقوله عليّ الذهاب إلى بيت الله أو الخروج أو السفر لا شيء عليه. بخلاف قوله لله عليّ أو عليّ إحرام حيث يلزم أحد النسكين وإن لم يتعارف الإيجاب به لإفادته التزام الإحرام وضعاً، وكذا إذا قال عليّ الركوب أو الإتيان لا شيء فيه، وكذا الشدّ والهرولة، وكذا لو قال عليّ المشي إلى أستار الكعبة أو بابها أو ميزابها أو عرفات أو مزدلفة أو مسجد رسول الله ﷺ لعدم تعارف إيجاب النسك به، وفي موضع إلى الحجر الأسود إلى مقام إبراهيم إلى الركن يلزمه، وإلى أسطوانة البيت أو زمزم لم يلزمه، وما قدمناه آنفاً في مقام إبراهيم من عدم اللزوم مذكور في المبسوط. ولو قال عليّ نصف حجة فعليه حجة عند محمد. وعن أبي يوسف فيه روايتان. وفي المبسوط: لو قال: إن فعلت كذا فأنا أحرم فإن نوى به العدة فلا شيء عليه أو الإيجاب لزمه إذا فعل ذلك حجة أو عمرة وإن لم يكن له نية فالقياس أن لا يلزمه شيء وفي الاستحسان يلزمه للعرف في إرادة التحقيق لمثله للحال كقول المؤذن والشاهد أشهد، ومثله ما ذكر فيه لو قال: أنا أمشي إلى بيت الله إن نوى العدة لا شيء عليه ولكن يندب الوفاء بالوعد، وإن نوى النذر كان نذراً، وكذا إذا لم يكن له نية فهو نذر للعادة اهـ. وهذا يتوقف على ثبوت العرف في النذر بذلك، والله سبحانه وتعالى أعلم. وفي الخلاصة: لو قال: أنا أحج لا حج عليه، ولو قال إن دخلت فأنا أحج يلزمه عند الشرط كأنه علقه لأن تعارف الإيجاب به إنما هو في التعليق، ولو قال: إن عافاني الله تعالى من مرضي هذا فعليّ حجة فبرأ لزمته، فإذا حج جاز ذلك عن حجة الإسلام إلا أن ينوي غيرها، لأن الغالب أن يريد به المريض الذي فرّط في الفرض حتى مرض ذلك. وفي بعض الكتب فرق بين قوله فعليّ حجة حيث يلزمه حجة سوى حجة الإسلام، إلا أن يعني به ما وجب عليه وبين قوله فعليّ أن أحج حيث يجزي عن حجة الإسلام إلا أن ينوي غيرها، وما ذكرناه قبل في الخلاصة. ومنهم من حكى خلافاً في مثله بينهما قال ألتزم حجة ثم حج من عامه حجة الإسلام سقط عنه ما التزم عند أبي يوسف خلافاً لمحمد. ومن نذر مائة حجة ونحوها اختلفوا فيه هل تلزمه كلها فيلزمه الإيصاء بها أو يلزمه قدر ما عاش؟ ففي الخلاصة نص على لزوم الكل. وذكر غيره عن أبي يوسف ومحمد الثاني واختاره السروجي وقبله شداد. ألحق بما لو قال عليّ أن أحج سنة عشرين فمات قبلها لا يلزمه شيء. وقد يعكر عليه ما عن أبي يوسف: لو قال لله عليّ أن أحج وذلك في غير أشهر الحج فمات قبل أشهر الحج لزمته حجة. والحق أن لزوم الكل للفرق بين الالتزام ابتداء وإضافته ولو قال عشر حجج في هذه السنة لزمه عشر في عشر سنين، ومن قال ثلاثين حجة ونحوها فأحج عنه ثلاثين رجلاً في سنة جاز، وكلما عاش الناذر بعد ذلك سنة بطلت منها حجة فعليه أن يحجها بنفسه لأنه قدر عليها بنفسه فظهر عدم صحة إحجاجها، فإن لم يحج لزمه الإيصاء بقدر ما عاش من بعد الإحجاج، ومن نذر أن يحج في سنة كذا فحج قبلها جاز عند أبي يوسف خلافاً لمحمد، وقول أبي يوسف أقيس بما قدمناه في نذر الصوم فارجع إليه ولا بد من نية المنذور إن لم يكن قصده حجة الإسلام على ما ذكرنا في نذر المريض. وما في المنتقى: نذر أن يحج فحج ولا نية له فهو تطوّع عن أبي يوسف، وقال هشام: عن حجة الإسلام لا يستلزم خلافاً، إذ لا خلاف في تأدي فرض الحج بإطلاق النية عندنا، وما عن أبي يوسف فيما إذا لم يكن عليه حجة الإسلام، وما عن هشام فيما إذا كان عليه بالضرورة فقد اتفقا على أن لا يتصرف إلى المنذور بلا نية. ومن قال إن كلمت فلاناً فعليّ حجة يوم أكلمه فكلمه لا يصير محرماً بها بل لزمته

الضعفة فإن وقف جاز وإلا فات الحج لأنه ترك الوقوف مع العلم به والقدرة عليه لأن المعتبر قدرة الأكثر دون الأقل **(ومن رمى**

الوجوب، وهو الأصل لأنه التزم القربة بصفة الكمال فتلزمه بتلك الصفة، كما إذا نذر بالصوم متتابعاً وأفعال الحج تنتهي بطواف الزيارة فيمشي إلى أن يطوفه. ثم قيل: يبتدىء المشي من حين يحرم، وقيل من بيته لأن الظاهر أنه هو المراد، ولو ركباً أراق دماً لأنه أدخل نقصاً فيه، قالوا إنما يركب إذا بعدت المسافة وشق عليه المشي، وإذا قربت والرجل ممن يعتاد المشي ولا يشق عليه ينبغي أن لا يركب **(ومن باع جارية محرمة قد أذن لها مولاها في ذلك فللمشتري أن يحللها ويجامعها)** وقال زفر: ليس له ذلك لأن هذا عقد سبق ملكه فلا يتمكن من فسخه كما إذا اشترى جارية منكوحة. ولنا أن المشتري قائم مقام البائع وقد كان للبائع أن يحللها، فكذا المشتري إلا أنه يكره ذلك للبائع لما فيه من

يفعلها متى شاء، كما لو قال عليّ حجة اليوم إنما تلزمه في ذمته يحرم بها متى شاء. ولو قال لرجل: عليّ حجة إن شئت فقال شئت لزمته، وكذا إن شاء فلان فشاء، وهل تقتصر مشيئة فلان على مجلس بلوغه ذلك الخبر؟ اختلف فيه، والأصح أن لا تقتصر، بخلاف تعليق الطلاق بمشيئته لأن الطلاق يقبل التمليك إذا كان مملوكاً للحالف فكان تمليكاً في ذي المشيئة فاستدعى جوابه في المجلس لأن التمليكات تستدعي جواباً في المجلس وليس ما نحن فيه من ذلك فانتفى موجب الاقتصار عليه. ومن قال: إن فعلت كذا فعليّ أن أحج بفلان، فإن نوى أحج وهو معي فعليه أن يحج وليس عليه أن يحج به، وإن نوى أن يحجه فعليه أن يحجه لأن الباء للإلصاق فقد ألصق فلاناً بحجة، وهذا يحتمل معنيين أن يحج فلان معه في الطريق وأن يعطي فلاناً ما يحج به من المال، والتزام الأول بالنذر غير صحيح والثاني صحيح لأن الحج يؤدي بالمال عند اليأس من الأداء فكان هذا في حكم البدل وحكم البدل حكم الأصل فيصح التزامه بالبدل كما يصح التزامه بالأصل، فإذا نوى الوجه الأول عملت نيته لاحتمال كلامه، ولكن المنوي لا يصح التزامه بالنذر فلا يلزمه شيء وإنما عليه أن يحج بنفسه خاصة، وإن نوى الثاني لزمه فإما أن يعطيه من المال ما يحج به أو يحجه مع نفسه ليحصل الوفاء بالنذر، فإن لم يكن له نية أصلاً فعليه أن يحج وليس عليه أن يحج فلاناً لأن لفظه في حق فلان يحتمل الوجوب وعدمه، والمعين للوجوب فيه ليس إلا النية وقد فقدت، ولو كان قال فعليّ أن أحج فلاناً فهذا محكم والنذر به صحيح، ومن نذر أن يطوف زحفاً فطاف كذلك قيل لا يلزمه شيء، كما لو نذر أن يصلي قاعداً، وقيل عليه الإعادة، فإن رجع قبل أن يعيد فعليه دم، وهذا أوجه لأن الصلاة عهد شرعيتها قائماً وقاعداً فعلا في الاختيار فالتزامها قاعداً التزام أحد صنفيها، بخلاف الطواف النفل فالتزامه حالة القدرة على المشي كالتزام الصلاة إيماء حالة القدرة على الركوع والسجود. وسنذكر خاتمة في نذر الهدي والمجاورة وزيارة قبر النبي ﷺ تسليماً **(قوله ومن باع جارية محرمة قد أذن لها الخ)** الأصل أن العبد والأمة إذا أحرم أحدهما بغير إذن المولى فله أن يمنعه ويحلله بلا هدي، وذلك بأن يصنع به أدنى ما يحرم عليه بالإحرام كقلم ظفره ونحوه، وعليه بعد العتق هدي الإحصار وحجة وعمرة إن كان الإحرام بحجة، وإن أحرم بإذن المولى كره له تحليله، ولو حلله حل، ولو أحصر فعلى المولى أن يبعث دم الإحصار ويتحلل لأنه وجب عن إحرام مأذون فيه فكان كالنفقة عليه، وقد قدمنا فيه خلافاً في باب الإحصار، وإذا أحرم العبد أو الأمة بإذن المولى ثم باعهما نفذ البيع وللمشتري منعهما وتحليلهما وليس له الرد بالعيب خلافاً لزفر قال: ليس له ذلك فله الردّ بالعيب، وعلى هذا الخلاف إذا أحرمت الحرة بحج نفل ثم تزوّجت فللزوج أن يحللها عندنا خلافاً له. وجه قوله ما ذكره المصنف بقوله **(لأن هذا عقد سبق ملكه)** بنصب ملكه مفعولاً لسبق: أي سبق وجوده ملك المشتري فليس له أن

في اليوم الثاني الجمرة الوسطى والثالثة ولم يرم الأولى) يعني التي تلي مسجد الخيف ثم جاء يعيد الرمي في يومه، فإن اقتصر على رمي التي تركها أجزأه لأنه أتى بأصل الرمي في وقته، وإنما ترك المسنون من الترتيب وذلك لا يوجب عليه شيئاً، وإن أعاد الجمار الثلاث فحسن لما فيه من مراعاة سنة الترتيب، وهذا نظير ما سبق أن الطائف إذا دخل الحطيم في طوافه لا ينبغي له ذلك، فإن أعاد

(قوله لأن الحج ماشياً يكره وراكباً أفضل لكنه ورد فيه النص الخ)ل: إذا ورد فيه النص كيف يكره؟

(قوله فما وجه ذكره في الكتاب) أقول: التزم القربة بصفة الكمال.

خلف الوعد، وهذا المعنى لم يوجد في حق المشتري، بخلاف النكاح لأنه ما كان للبائع أن يفسخه إذا باشرت بإذنه

ينقضه (**كما إذا اشترى جارية منكوحة**) ليس له أن يفسخ نكاحها لهذا المعنى بعينه فكذا هذا. قلنا: المشتري في ملك الرقبة قائم مقام البائع ولم يكن للبائع ولاية إبطال النكاح وله التحليل وإن كره فكذا المشتري، إلا أنه لا كراهة على المشتري لأنها في حق البائع بمكان خلف الوعد وهو منتف في المشتري. ثم في أصل المسئلة خلاف الشافعي، فعنده ليس للسيد التحليل بعد الإذن، واتفقنا على أن ليس للزوج تحليل الزوجة إذا أحرمت بنفل بإذنه، وإنما له إذا أحرمت بلا إذن فقاس الشافعي على ذلك بجامع الإذن فيسقط حقه، وقياساً على إبطال عمر نفسه بجامع الرضا بواسطة الإذن هنا، ونحن نمنع عمل الإذن في السقوط مطلقاً، بل إن كان الثابت مجرد حق كما في الزوجة فإنه لا يملك منافعها، وإنما له حق فيها فيسقط بالإذن. أما إن كان الثابت حقيقة الملك فلا إذ لا شك في أن الملك لا يسقط به. وإنما عمله في التبرع بمنافعه وذلك لا يلزم دائماً في المستقبل بل عمله في رفع المخالفة والمشاقة فيما أتاه، فمتى نهاه كان ذلك منتهى عمل الإذن لما قلنا إنه لم يعمل في دوام السقوط في المستقبل وصار كالإذن في استخدام العبد لغيره وكتبوئتها مع الزوج له فيهما الرد إلى الاستخدام والمنع مما أذن فيه، وهذا لأن لا دليل على أنه جل جلاله أسقط الملك وآثاره بالإذن بالإحرام فبقي على ما عهد له من اللوازم، بل عهد أنه جل ذكره قدم حق العبد على حقه عند التعارض لفقره وغنى العزيز العظيم. هذا، وإذا أحرمت الحرة بالفرض فليس له أن يحللها إن كان لها محرم عندنا، فإن لم يكن لها فله منعها، فإن أحرمت فهي محصرة لحق الشرع، فلذا إذا أراد الزوج تحليلها فإنها لا تتحلل إلا بالهدي، بخلاف ما لو أحرمت بنفل بلا إذن فله أن يحللها ولا يتأخر تحليله إياها إلى ذبح الهدي بل يحللها من ساعته وعليها هدى لتعجيل الإحلال وحجة وعمرة لأن هناك لا حق للزوج في منعها لو وجدت محرماً، وإنما تعذر عليها الخروج لفقد المحرم شرعاً فلا تتحلل إلا بالهدي، وهنا قد تعذر الخروج لحق الزوج، فكما لا يكون لها أن تبطل حقه ليس لها أيضاً أن تؤخره، كذا في باب الإحصار من المبسوط والتحليل أن ينهاها ويفعل بها أدنى ما يحرم بالإحرام كقص ظفر وتقبيل أو معانقة، وهو أولى من التحليل بالجماع لأنه أعظم محظورات الإحرام حتى تعلق به الفساد فلا يفعله تعظيماً لأمر الحج، ولا يقع التحليل بقوله: حللتك بل بفعله أو بفعلها بأمره كالامتشاط بأمره لأنه ﷺ قال لعائشة: «امتشطي وارفضي عمرتك» حين حاضت في العمرة[1]. ولو جامع زوجته أو أمته المحرمة ولا يعلم بإحرامها لم يكن تحليلاً وفسد حجها، وإن علمه كان تحليلاً، ولو حللها ثم بدا له أن يأذن لها فأذن فأحرمت بالحج ولو بعدما جامعها من عامها ذلك لم يكن عليها عمرة ولا نية القضاء، ولو أذن لها بعد مضي السنة كان عليها عمرة مع الحج. وقال زفر: عليها العمرة فيهما ونية القضاء لأنهما تقررا في ذمتها برفض الحج فلا تخرج عن عهدتهما إلا بهما مع نية القضاء، فلو لم تنو لم تخرج عن العهدة، وفي هذا لا فرق بين عام الإحلال والعام القابل. قلنا: إن قلت بمجرد التحليل تقرراً منعناه، بل اللازم عين تلك الحجة ما لم يمض الوقت، فإذا مضى بلا إيقاع فيه حينئذ لزمه مثلها وهو انقضاء لأنه أداء مثل الواجب وذلك لا يتحقق إلا بعد خروج الوقت، وصار كما إذا شرع في صلاة في وقتها ثم قطعها فيه ثم أداها فيه أيضاً، وإذا كان اللزوم ما لم تتحول السنة عين الواجب لم تلزمه عمرة ولا ينوي القضاء. وعن هذا قلنا: لو حللها فأحرمت فحللها فأحرمت هكذا مراراً ثم حجت من عامها أجزأها عن كل التحللات تلك الحجة الواحدة، ولو لم تحج بعد التحليلات إلا من قابل كان عليها لكل تحليل عمرة. هذا وقدمنا في باب الإحصار أنه إذا كان الإحصار في حجة الإسلام لا ينوي القضاء، ولو تحوّلت السنة لأنها باقية في ذمته ما لم يؤدها ولم يخرج الوقت لتصير قضاء لأن وقتها العمر والتضيق في أوّل سني الإمكان لا ينفيه لما حققنا في أوّل كتاب الحج من أن ذلك وجوب احتياط لا افتراض. وقد أجمعوا أن بالأداء

على الحطيم وحده أجزأه، وإن أعاد الطواف كله كان حسناً (**وقال الشافعي: لا يجزئه ما لم يعد الكل لأنه شرع مرتباً**) ترتيباً صار

---

(١) تقدم تخريجه ـ متفق عليه.

فكذا لا يكون ذلك للمشتري، وإذا كان له إن يحللها لا يتمكن من ردها بالعيب عندنا، وعند زفر يتمكن لأنه ممنوع عن

بعد التأخير بلا عذر وتحمل الإثم يقع أداء، وإذا أذن لأمته المتزوّجة في الحج فليس لزوجها منعها لأن منافعها للسيد.

وهذه الخاتمة الموعودة وفيها ثلاثة مقاصد:

[المقصد الأول: في إيجاب الهدي وما يتبعه] يثبت لزوم الهدي بنذره تنجيزاً وتعليقاً، ولا فرق بين قوله لله عليّ أو عليّ هدي لأنه لا يكون إلا لله، ولا يلزم إلا فيما يملك، فلو قال: إن فعلت كذا فهذا هدي لغير مملوك له ففعل لا شيء عليه إلا أن يكون ذلك المشار إليه ابنه ففيه القياس والاستحسان على ما سنذكر في نذر ذبح الولد وكذا لو قال ذلك لمملوك له فباعه ثم فعل، ولو قال: فهذا حرّ يوم أشتريه ففعل ثم اشتراه عتق، ولو اشتراه قبل الفعل ثم فعل لا يعتق، ولو قال إن فعلت فأنا أهدي كذا لزمه إذا فعل، ويلزمه من إطلاق لفظ الهدي أمران: جواز ما يجزى في الأضحية من الشاة الضأن أو المعز أو الإبل أو البقر إلا أن ينوي بعيراً أو بقرة فيلزمه ذلك، وأن لا يذبح إلا في الحرم، فإن كان في أيام النحر فالسنة ذبحه بمنى وإلا ففي مكة، وله أن يذبحه حيث شاء من أرض الحرم. ولو قال: عليّ أن أهدي جزوراً تعين الإبل والحرم، ولو قال جزور فقط. جاز في غير الحرم كمصر والشأم لأنه لم يذكر الهدي، ولو قال: بدنة فقط جاز البقرة والبعير حيث شاء إلا أن ينوي معيناً من البدن. وعن أبي يوسف يتعين الحرم. فرق بينه وبين الجزور بأن اسم البدن لا يذكر في مشهور الاستعمال إلا في معنى المهداة، ولو صرح بالهدي يتعين الحرم فكذا البدنة، وظاهر المذهب خلافه إلا أن يزيد فيقول بدنة من شعائر الله، ويمنع أن فيه نقلاً شرعياً أو عرفياً بل كل منهما مشترك فيها، وإذا ذبح الهدى في الحرم يتصدق به على مساكين الحرم، وإن تصدق به على غيرهم أيضاً جاز لأن معنى اسم الهدي لا يعين فقراء محل أصلاً بل إنما ينبىء عن النقل إلى مكان وذلك هو الحرم إجماعاً، فتعين الحرم إنما هو لإفادة مأخذ اسم النقل، ثم تعين المكان بالكتاب والإجماع فتعيين فقراء الحرم قول بلا دليل، وهذا لأن القربة بالإهداء تتم بالنفل إلى الحرم والذبح به تعظيماً له، ولذا لو سرق لم يلزمه غيره وبذلك انتهى مدلوله ويصير لحماً. وجه القربة فيه شيء آخر هو التصدق، وفي هذا مساكين الحرم وغيرهم سواء. وهل يجوز التصدق بالقيمة في الحرم في نذر الهدي كأن يقول هذه الشاة هدي؟ في رواية أبي سليمان يجوز أن يهدي قيمتها، وفي رواية أبي حفص لا يجوز. وجه الأولى اعتبار النذر بما أمر الله جل ذكره به الغنم والإبل في الزكاة. وجه رواية أبي حفص أن في اسم الهدي زيادة على مجرّد اسم الشاة وهو الذبح، فالقربة فيه تتعلق بالذبح ثم التصدق بعد ذلك تبع، بخلاف الزكاة فإن القربة إنما تتعلق في الشاة بالصدقة وهو ثابت في القيمة فيجوز، وليس الذبح ثابتاً في قيمة الهدي فلا يجوز وهذا حسن. ومن نذر شاة فأهدى مكانها جزوراً فقد أحسن، وليس هذا من القيمة لثبوت الإراقة في البدن الأعلى كالأصل. وقالوا: إذا قال: لله عليّ أن أهدي شاتين فأهدى شاة تساوي شاتين قيمة لم يجزه، فلو عين الهدي مما لا يذبح فما يقبل النقل كالعبيد والقدور والثياب فقال: إن فعلت فثوبي هذا هدي أو هذا القدر هدي أو هذا العبد جاز إهداء قيمته إلى مكة أو عينه، ويجوز أن يعطي لحجبة البيت إذا كانوا فقراء، وإن تصدق به أو بقيمته في غير مكة كالكوفة ومصر جاز لأن معنى القربة في الأمتعة ليس إلا التصدّق وهو في حق أهل مكة وغيرهم سواء بخلاف الهدي بما يشرع ذبحه لأن معنى القربة فيه بالإراقة ولم تعرف قربة إلا في الحرم فيتعين الحرم، وغاية ما فيه أنه نذر التصدّق في مكان فتصدق في غيره، وذلك جائز عندنا لأن النذر بما هو قربة والقربة إنما هي بالتصدق فينعقد النذر مجرد التصدّق، وإن كان مما لا ينقل كالدار والأرض تتعين القيمة إذا أراد الإيصال إلى مكة. وقوله: فهذه الشاة هدي إلى البيت أو مكة أو الكعبة موجب، ولو قال: إلى الحرم أو المسجد الحرام على الخلاف في التزام المشي إلى الحرم، والمسجد الحرام عندهما موجب وعند أبي حنيفة لا. وقوله هدي إلى الصفا والمروة لا يجب اتفاقاً على ما سبق في المشي. فإن قيل: ينبغي أن يلزم هنا على قوله أيضاً لأن مجرد ذكر الهدي

به الثاني كالجزء من الأول بدليل أنه إذا ترك الكل يجب دم واحد فلا يجوز التفريق فيما بينهما فصار ترك الترتيب فيها كتقديم

غشيانها، (و) ذكر (في بعض النسخ أو بجامعها) والأول يدل على أنه يحللها بغير الجماع بقص شعر أو بقلم ظفر ثم

موجب فزيادة ذكر الحرم لا ترفع الوجوب بعد الثبوت، بخلاف المشي إلى الحرم لأن مجرد قوله عليّ المشي غير موجب بل مع ما يمشي إليه أجيب بأن اسم الهدي إنما يوجب باعتبار ذكر مكة مضمراً بدلالة العرف، فإذا نص على الحرم أو المسجد تعذر إضمار مكة في كلامه، إذا قد صرح بمراده فلا يجب شيء به. وقوله فثوبي هذا ستر للبيت أو أضرب به حطيم البيت ملزم استحساناً، لأنه يراد بهذا اللفظ هديه، ولو قال كل مالي أو جميعه هدي فعليه أن يهدي ماله كله ويمسك منه قدر قوته، فإذا أفاد مالاً تصدّق بقدر ما أمسك. وأورد هذه المسألة في كتاب الهبة أن الأصل فيما إذا قال مالي صدقة فقال في القياس ينصرف إلى كل مال له، وهو قول زفر. وفي الاستحسان ينصرف إلى مال الزكاة خاصة بخلاف ما إذا قال جميع ما أملك، فمن المشايخ من قال ما ذكره هنا جواب القياس لأن التزام الهدي في كل مال كالتزام الصدقة في كل مال. والأصح الفرق بأن إيجاب العبد معتبر بإيجاب الله تعالى، وما أوجبه الله تعالى بلفظ الصدقة يختص بمال الزكاة، فكذا ما يوجبه العبد على نفسه، وهنا إنما أوجب بلفظ الهدي، وما أوجبه الله تعالى بلفظ الهدي لا يختص بمال الزكاة. وفي نوادر ابن سماعة: لله عليّ أن أذبح ولم يقل صدقة لا شيء عليه. وعندي فيه نظر لأنه التزم بما من جنسه واجب إلا أن يقصد الذبح بنفسه. ومن قال لله عليّ أن أنحر ولدي ففي القياس لا شيء عليه، وفي الاستحسان يلزمه شاة، ولو كان له أولاد لزمه مكان كل ولد شاة، وكذا إذا نذر ذبح عبده عند أبي حنيفة وعند محمد يلزمه الشاة في الولد لا العبد، وعند أبي يوسف لا يلزمه في واحد منهما.

[المقصد الثاني: في المجاورة] اختلف العلماء في كراهة المجاورة بمكة وعدمها، فذكر بعض الشافعية أن المختار استحبابها إلا أن يغلب على ظنه الوقوع في المحذور، وهذا قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله. وذهب أبو حنيفة ومالك رحمهما الله إلى كراهها، وكان أبو حنيفة يقول: إنها ليست بدار هجرة، وقال مالك وقد سئل عن ذلك: ما كان الناس يرحلون إليها إلا على نية الحج والرجوع وهو أعجب، وهذا أحوط لما في خلافه من تعريض النفس على الخطر إذ طبع الإنسان التبرم والملل من توارد ما يخالف هواه في المعيشة وزيادة الانبساط المخل بما يجب من الاحترام لما يكثر تكرره عليه ومداومة نظره إليه. وأيضاً الإنسان محل الخطإ كما قال عليه الصلاة والسلام «كل بني آدم خطّاء[1]» والمعاصي تضاعف على ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه إن صح[2]، وإلا فلا شك أنها في حرم الله

---

(١) ضعيف. أخرجه الترمذي ٢٤٩٩ والحاكم ٤/ ٢٤٤ وابن عدي في الكامل ٥/ ٢٠٧ وابن حبان في المجروحين ٢/ ١١١ كلهم من طريق علي بن مسعدة عن قتادة عن أنس وتمامه: وخير الخطائين التوابون.
قال الحاكم: صحيح الإسناد. وتعقبه الذهبي فقال: علي فيه لين.
قلت: لم يصب الحاكم في تصحيحه. فقد قال ابن حبان في ترجمة علي هذا كان ممن يخطىء على قلة روايته وينفرد بما لا يتابع عليه فاستحق ثم ذكر له هنا الحديث مع حديث آخر على أنه من منكراته.
ونقل ابن عدي عن البخاري قوله: فيه نظر ثم ذكر له هذا الحديث مع حديث آخر وقال ابن عدي: وله غير ما ذكرت عن قتادة وكلها غير محفوظة.
قلت: فالحديث غير محفوظ لانفرد به على هذا ولم يتابع عليه وقد قال العراقي في الإحياء ٤/ ٤٤: أخرجه الحاكم وصححه والترمذي واستغربه قلت: فيه ابن معدة ضعفه البخاري اهـ.
(٢) يشير المصنف لما أخرجه ابن أبي شيبة، وابن المنذر، وابن جرير، وعبد بن حميد في التفاسير كلهم عن مجاهد قال: تضاعف السيئات بمكة كما تضاعف الحسنات.
وأخرج عبد الرزاق في تفسيره، وعبد بن حميد عن مجاهد قال: رأيت ابن عمر بعرفة ومنزله في الحل ومسجده في الحرم فقلت له: لم تفعل هذا؟ قال: لأن العمل فيه أفضل، والخطيئة فيه أعظم.
وأما الوارد عن ابن مسعود فهو: من هم بخطيئة فلم يعملها في سوى البيت لم تكتب عليه، ومن همّ بخطيئة في البيت لم يمته الله حتى يذيقه من عذاب أليم.
أخرجه سعيد بن منصور والطبراني عن ابن مسعود موقوفاً وإسناده جيد وورد عنه بلفظ: من هم فيه بسيئة كُتبت عليه. ذكر هذه الآثار السيوطي في دره ٤/ ٣٥١ وأما الأخير فذكره ابن كثير ٣/ ٢٢٥ وأشار لقوته.

يجامع، والثاني يدل على أنه يحللها بالمجامعة لأنه لا يخلو عن تقديم مس يقع به التحلل، والأولى أن يحللها بغير

أفحش وأغلظ فتنهض سبباً لغلظ الموجب وهو العقاب. ويمكن كون هذا هو محمل المروى من التضاعف كي لا يعارض قوله تعالى ﴿ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها﴾[الأنعام: ١٦٠] أعني أن السيئة تكون فيه سبباً لمقدار من العقاب هو أكثر من مقداره عنها في غير الحرم إلى أن يصل إلى مقدار عقاب سيئات منها في غيره، والله أعلم. وكل من هذه الأمور سبب لمقت الله تعالى، وإذا كان هذا سجية الشر فالسبيل النزوح عن ساحته، وقلّ من يطمئن إلى نفسه في دعواها البراءة من هذه الأمور إلا وهو في ذلك مغرور.

ألا يرى أن ابن عباس رضي الله عنهما من أصحاب رسول الله ﷺ المحببين إليه المدعوّ له كيف اتخذ الطائف داراً وقال: لأن أذنب خمسين ذنباً بِرُكْبَةِ[1] وهو موضع بقرب الطائف، أحبّ إليّ من أن أذنب ذنباً واحداً بمكة. وعن ابن مسعود رضي الله عنه: ما من بلدة يؤاخذ العبد فيها بالهمة قبل العمل إلا مكة، وتلا هذه الآية ﴿ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم﴾ [الحج: ٢٥] وقال سعيد بن المسيب للذي جاء من أهل المدينة يطلب العلم: ارجع إلى المدينة فإنا نسمع أن ساكن مكة لا يموت حتى يكون الحرم عنده بمنزلة الحل لما يستحلّ من حرمها. وعن عمر رضي الله عنه قال: خطيئة أصيبها بمكة أعز عليّ من سبعين خطيئة بغيرها. نعم أفراد من عباد الله استخلصهم وخلصهم من مقتضيات الطباع فأولئك هم أهل الجوار الفائزون بفضيلة من تضاعف الحسنات والصلوات من غير ما يحبطها من الخطيئات والسيئات. في الحديث عنه عليه الصلاة والسلام «صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا المسجد الحرام، وصلاة في المسجد الحرام أفضل من مائة صلاة في مسجدي[2]» وفي رواية لأحمد عن ابن عمر سمعته: يعني النبي ﷺ يقول «من طاف أسبوعاً بالبيت وصلى ركعتين كان كعدل رقبة» وقال سمعته يقول «ما رفع رجل قدماً ولا وضعها إلا كتب الله له عشر حسنات وحط عنه عشر سيئات ورفع له عشر درجات[3]» وروى ابن ماجه عن ابن عباس رضي الله عنهما عنه عليه الصلاة والسلام «من أدرك رمضان بمكة فصامه وقام منه ما تيسر كتب له مائة ألف شهر رمضان فيما سواها، وكتب الله له بكل يوم عتق رقبة، وبكل ليلة عتق رقبة، وكل يوم حملان فرس في سبيل الله[4]»

---

(١) ركبة: بضم فسكون كما في القاموس كتبه مصححه.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١١٩٠ ومسلم ١٣٩٤ ومالك ١/ ١٩٦ والترمذي ٣٢٥ وابن ماجه ١٤٠٤ وابن حبان ١٦٢٥ والنسائي ٢/ ٣٥ و٥/ ٢١٤ والدارمي ١٣٩ و١٣٩٢ والبيهقي ٥/ ٢٤٦ وأحمد ٢/ ٢٧٨ ـ ٣٧٦ ـ ٤٦٨ ـ ٤٨٥ ـ ٢٥١ ـ ٤٧٣ ـ ٣٩٧ ـ ٥٢٨ من طرق كثيرة كلهم من حديث أبي هريرة. بألفاظ متقاربة والمعنى واحد.
وأخرجه مسلم ١٣٩٥ والطيالسي ١٨٢٦ وابن ماجه ١٣٩٥ والدارمي ١٣٩١ والبيهقي ٥/ ٢٤٦ وأحمد ٢/ ١٦ ـ ٢٩ ـ ٥٣ ـ ٥٤ ـ ٦٨ ـ ١٠٢ كلهم من حديث ابن عمر.
وأخرجه مسلم ١٣٩٦ وأحمد ٦/ ٣٣٤ والنسائي ٢/ ٣٢ كلهم من حديث ميمونة.
ومن حديث ابن الزبير أخرجه الطيالسي ١٣٦٧ وابن حبان ١٦٢٠ وأحمد ٤/ ٥ والبيهقي ٥/ ٢٤٦ كلهم من حديث ابن الزبير. وأخرجه أحمد ٣/ ٣٤٣ ـ ٣٩٧ وابن ماجه ١٤٠٦ من حديث جابر وأخرجه الطيالسي ٩٥٠ وأحمد ٤/ ٨٠ من حديث جبير بن مطعم.
وأخرجه أحمد ١/ ١٨٤ من حديث سعد فهو حديث متواتر.

(٣) حسن. أخرجه أحمد ٢/ ٣ بهذا التمام وزاد في أوله: استلامهما أي الركنين يحط الخطايا... الحديث. وكرره في ٢/ ٩٥ وكلا الطريقين من حديث عبيد بن عمير عن ابن عمر.
ومدارهما على عطاء بن السائب. قال في المجمع ٣/ ٢٤١: ثقة لكنه اختلط وقال في التقريب: عطاء صدوق اختلط.
لكن توبع فقد أخرجه ابن ماجه ٢٩٥٦ عن العلاء بن المسيب الكاهلي عن عطاء عن ابن عمر بلفظ: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من طاف بالبيت وصلى ركعتين كان كعتق رقبة.
والكاهلي صدوق وعطاء هو ابن أبي رباح إمام وشيخ ابن ماجه علي بن محمد صدوق فالحديث حسن.

(٤) ضعيف جداً. أخرجه ابن ماجه ٣١١٧ من حديث ابن عباس.
وفيه: عبد الرحيم بن زيد العَمّي عن أبيه. وعبد الرحيم ساقط.
قال في الميزان: قال البخاري: تركوه. وقال يحيى: كذاب.
قلت: والحديث يدل على شدة ضعف عبد الرحيم هذا فهو منكر.

. . . . . .

ولكن الفائز بهذا مع السلامة من إحباطه أقل القليل، فلا يبني الفقه باعتبارهم ولا يذكر حالهم قيداً في جواز الجوار لأن شأن النفوس الدعوى الكاذبة والمبادرة إلى دعوى الملكة والقدرة على ما يشترط فيما تتوجه إليه وتطلبه، وإنها لأكذب ما يكون إذا حلفت فكيف إذا ادعت، والله أعلم. وعلى هذا فيجب كون الجوار في المدينة المشرّفة كذلك، فإن تضاعف السيئات أو تعاظمها وإن فقد فيها فمخافة السآمة وقلة الأدب المفضي إلى الإخلال بواجب التوقير والإجلال قائم. وهو أيضاً مانع إلا للأفراد ذوي الملكات فإن مقامهم وموتهم فيها هي السعادة الكاملة. في صحيح مسلم «لا يصبر على لأواء المدينة وشدتها أحد من أمتي إلا كنت له شفيعاً يوم القيامة أو شهيداً[١]» وأخرج الترمذي وغيره عن ابن عمر عن النبي ﷺ «من استطاع أن يموت بالمدينة فليمت فإني أشفع لمن يموت بها[٢]».

[المقصد الثالث: في زيارة قبر النبي ﷺ] قال مشايخنا رحمهم الله تعالى: من أفضل المندوبات وفي مناسك الفارسي وشرح المختار أنها قريبة من الوجوب لمن له سعة. روى الدارقطني والبزار عنه عليه الصلاة والسلام «من زار قبري وجبت له شفاعتي[٣]» وأخرج الدارقطني عنه عليه الصلاة والسلام «من جاءني زائرا لا تعمله حاجة إلا زيارتي كان حقاً عليّ أن أكون له شفيعاً يوم القيامة[٤]» وأخرج الدارقطني أيضاً «من حجّ وزار قبري بعد موتي كان كمن زارني في حياتي[٥]» هذا والحج إن كان فرضاً فالأحسن أن يبدأ به ثم يثني بالزيارة، وإن كان تطوّعاً كان بالخيار، فإذا نوى زيارة القبر فلينو معه زيارة المسجد: أي مسجد رسول الله ﷺ فإنه أحد المساجد الثلاثة التي تشدّ إليها الرحال. في الحديث

---

(١) صحيح. أخرجه مسلم ١٣٧٨ والترمذي ٣٩٢٤ والحميدي ١١٦٧ وابن حبان ٣٧٣٩ و٢٧٤٠ وأحمد ٢/ ٢٨٧، ٢٨٨، ٣٤٣، ٣٩٧، ٤٣٩، من طرق كلهم من حديث أبي هريرة.
واللأواء: الشدة.
وورد هذا الحديث عن ابن عمر أخرجه مالك ٢/ ٨٨٥ و٨٨٦ ومسلم ١٣٧٧ والترمذي ٣٩١٨ وأحمد٢/ ١١٣ و١١٩، ١٣٣ وأخرجه مسلم ١٣٧٤ من حديث أبي سعيد فهو مشهور.

(٢) حسن. أخرجه الترمذي ٣٩١٧ وابن ماجه ٣١٢ وأحمد ٤/ ٧٤ و٤/ ١٠٤ وابن حبان ٣٧٤١ كلهم من حديث ابن عمر.
وقال الترمذي: حسن غريب.
قلت: رجاله ثقات كلهم رجال البخاري ومسلم إلا أن معاذ بن هشام الدستوائي قال عنه ابن حجر في التقريب: صدوق ربما وهم.
وتابعه الحسن بن أبي جعفر الجُفْري في رواية أحمد إلا أن الجفري هذا ضعيف فالحديث حسن.

(٣) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٢/ ٢٧٨ وابن عدي ٦/ ٣٥١ والعقيلي ١٧٤٤ كلهم من طريق موسى بن هلال العبدي ومداره عليه رواه عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً.
قال العقيلي: لا يصح حديثه ـ هذا ـ ولا يتابع عليه.
قال الذهبي: هو صالح الحديث وأنكر ما عنده: من زار قبري وجبت له شفاعتي.
رواه ابن خزيمة في مختصر المختصر عنه اهـ الميزان ٤/ ٢٢٦ وقال ابن حجر في التلخيص ٢/ ٢٦٧: رواه ابن خزيمة في صحيحه وقال: إن صح الخبر فإن في القلب من إسناده ثم رجع أنه من رواية العبدي عن عبد الله العمري المكبر الضعيف لا المصغر الثقة وصرح بأن الثقة لا يروي هذا الخبر المنكر اهـ.
وقال الهيثمي في المجمع ٤/ ٢: رواه البزار من حديث ابن عمر وفيه عبد الله بن إبراهيم الغفاري ضعيف،

(٤) ضعيف. أخرجه الطبراني في الكبير والأوسط كما في المجمع ٤/ ٢ من حديث ابن عمر.
قال الهيثمي: فيه مسلمة بن سالم ضعيف اهـ وكذا ابن حجر في التلخيص ٢/ ٢٦٧ ونسبه للطبراني وحده. ولم يروه الدارقطني.

(٥) ضعيف جداً: أخرجه الدارقطني ٢/ ٢٧٨ والطبراني في الكبير والأوسط كما في المجمع ٤/ ٢ وابن عدي في الضعفاء ٢/ ٣٨٢ كلهم من حديث ابن عمر. ورواه الطبراني من وجه آخر عن ابن عمر.
قال ابن حجر في تلخيص الحبير ٢/ ٢٦٦: وهذان الطريقان ضعيفان.
أما الأول ففيه حفص بن أبي داود ضعيف وأما رواية الطبراني ففيها من لا يعرف.
قلت: حفص بن أبي داود شديد الضعف أورده الذهبي في الميزان ونقل عن البخاري قوله: تركوه وقال أبو حاتم: متروك.

. . . . . .

«لا تشد الرحال إلا لثلاثة مساجد، المسجد الحرام، ومسجدي هذا، والمسجد الأقصى[١]» وإذا توجه إلى الزيارة يكثر من الصلاة والسلام على النبي ﷺ مدة الطريق، والأولى فيما يقع عند العبد الضعيف تجريد النية لزيارة قبر النبي ﷺ ثم إذا حصل له إذا قدم زيارة المسجد أو يستفتح فضل الله سبحانه في مرة أخرى ينويهما فيها لأن في ذلك زيادة تعظيمه ﷺ وإجلاله، ويوافق ظاهر ما ذكرناه من قوله عليه الصلاة والسلام «لا تعمله حاجة إلا زيارتي[٢]» وإذا وصل إلى المدينة اغتسل بظاهرها قبل أن يدخلها أو توضأ والغسل أفضل، ولبس نظيف ثيابه والجديد أفضل، وما يفعله بعض الناس من النزول بالقرب من المدينة والمشي على أقدامه إلى أن يدخلها حسن، وكل ما كان أدخل في الأدب والإجلال كان حسناً. وإذا دخلها قال: باسم الله ﴿ربّ أدخلني مدخل صدق﴾ [الإسراء: ٨٠] الآية، اللهم افتح لي أبواب رحمتك وارزقني من زيارة رسولك ﷺ ما رزقت أولياءك وأهل طاعتك، واغفر لي وارحمني يا خير مسئول، وليكن متواضعاً متخشعاً معظماً لحرمتها لا يفتر عن الصلاة على النبي ﷺ مستحضراً أنها بلدته التي اختارها الله تعالى دار هجرة نبيه ومهبطاً للوحي والقرآن ومنبعاً للإيمان والأحكام الشرعية. قالت عائشة رضي الله عنها: كل البلاد افتتحت بالسيف إلا المدينة فإنها افتتحت بالقرآن العظيم. وليحضر قلبه أنه ربما صادف موضع قدمه، ولذا كان مالك رحمه الله ورضي عنه لا يركب في طرق المدينة، وكان يقول: أستحي من الله تعالى أن أطأ تربة فيها رسول الله ﷺ بحافر دابة. وإذا دخل المسجد فعل ما هو السنة في دخول المساجد من تقديم اليمين ويقول: اللهم اغفر لي ذنوبي وافتح لي أبواب رحمتك، ويدخل من باب جبريل أو غيره، ويقصد الروضة الشريفة وهي بين المنبر والقبر الشريف، فيصلي تحية المسجد مستقبلاً السارية التي تحتها الصندوق بحيث يكون عمود المنبر حذاء منكبه الأيمن إن أمكنه، وتكون الحنية التي في قبلة المسجد بين عينيه، فلذلك موقف رسول الله ﷺ فيما قيل قبل أن يغير المسجد. وفي بعض المناسك: يصلي تحية المسجد في مقامه عليه الصلاة والسلام وهو الحفرة. قال الكرماني وصاحب الاختيار: ويسجد لله شكراً على هذه النعمة ويسأله تمامها والقبول. وقيل: ذرع ما بين المنبر وموقفه عليه الصلاة والسلام الذي كان يصلي فيه أربعة عشر ذراعاً وشبر، وما بين المنبر والقبر ثلاث وخمسون ذراعاً وشبر، ثم يأتي القبر الشريف فيستقبل جداره ويستدبر القبلة على نحو أربعة أذرع من السارية التي عند رأس القبر في زاوية جداره. وما عن أبي الليث أنه يقف مستقبل القبلة مردود بما روى أبو حنيفة رضي الله عنه في مسنده عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: من السنة أن تأتي قبر النبي ﷺ من قبل

السعي على الطواف أو الابتداء بالمروة قبل الصفا، بخلاف الصلوات فإن كل واحدة منها قربة مقصودة بذاتها فلا يكون الترتيب بينها واجباً **(ولنا أن كل جمرة قربة مقصودة بنفسها)** لتعلق كل منها ببقعة على حدة والبقعة في باب الحج أصل فكان ما شرع فيه أصلاً فلا يتعلق جواز البعض ببعض، ألا ترى أنه لو أعاد مرتباً كان مؤدياً لا قاضياً، بخلاف الصلوات فإن النص فيها ناطق بأن من صلى بلا ترتيب صلى قبل وقتها فلا يجوز. وقوله **(لأنه دونه)** أي لأن السعي دون الطواف يعني أحط منزلة من الطواف لأن الطواف فرض كطواف الزيارة أو من جنس الفرض كطواف القدوم، وأما السعي فواجب على كل حال فكان دون الطواف فصلح أن يكون تابعاً للطواف. وقوله **(والمروة عرفت منتهى السعي بالنص)** وهو قوله عليه الصلاة والسلام «ابدءوا بما بدأ الله به» أراد به قوله تعالى ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله﴾ **(فلا تتعلق بها البداءة)** قال **(ومن جعل على نفسه أن يحج ماشياً)** أي من نذر أن يحج

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١١٨٩ ومسلم ١٣٩٧ وأبو داود ٢٠٣٣ والنسائي ٢/ ٣٧ وابن حبان ١٦١٩ والبيهقي ٥/ ٢٤٤ والحميدي ٩٤٣ وأحمد ٢/ ٢٣٤ ـ ٢٣٨ من طرق كلهم من حديث أبي هريرة.
وأخرجه البخاري ١١٩٧ و١٩٩٥ ومسلم ٨٢٧ ح ٤١٥ والترمذي ٣٢٦ وابن حبان ١٦١٧ وأحمد ٣/ ٣٤ ـ ٥١ ـ ٥٢ ـ ٧١ ـ ٧٨ ـ ٤٥ ـ ٧٨ والبيهقي ٢/ ٤٥٢ كلهم من حديث أبي سعيد الخدري.

(٢) تقدم قبل قليل وإسناده واهٍ. ومن أراد المزيد في هذا المقام فليراجع كتب الموضوعات والأحاديث الضعيفة.
والحق ليس في هذا الباب حديث حسن وإنما ضعيف أو شديد الضعف والله تعالى أعلم.

. . . . . .

القبلة وتجعل ظهرك إلى القبلة وتستقبل القبر بوجهك ثم تقول: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته[1]، إلا أن يحمل على نوع ما من استقبال القبلة، وذلك أنه عليه الصلاة والسلام في القبر الشريف المكرّم على شقه الأيمن مستقبل القبلة. وقالوا في زيارة القبور مطلقاً: الأولى أن يأتي الزائر من قبل رجل المتوفى لا من قبل رأسه فإنه أتعب لبصر الميت، بخلاف الأول لأنه يكون مقابلاً بصره لأن بصره ناظر إلى جهة قدميه إذا كان على جنبه فعلى هذا تكون القبلة عن يسار الواقف من جهة قدميه عليه الصلاة والسلام، بخلاف ما إذا كان من جهة وجهه الكريم، فإذا أكثر الاستقبال إليه عليه الصلاة والسلام لا كل الاستقبال بكون استدباره القبلة أكثر من أخذه إلى جهتها فيصدق الاستدبار ونوع من الاستقبال. وينبغي أن يكون وقوف الزائر على ما ذكرنا، بخلاف تمام استدبار القبلة واستقباله ﷺ فإنه يكون البصر ناظراً إلى جنب الواقف، وعلى ما ذكرنا يكون الواقف مستقبلاً وجهه عليه الصلاة والسلام وبصره فيكون أولى، ثم يقول في موقفه: السلام عليك يا رسول الله، السلام عليك يا خير خلق الله، السلام عليك يا خيرة الله من جميع خلقه، السلام عليك يا حبيب الله، السلام عليك يا سيد ولد آدم، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته يا رسول الله، إني أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأنك عبده ورسوله وأشهد أنك يا رسول الله قد بلغت الرسالة وأديت الأمانة ونصحت الأمة وكشفت الغمة، فجزاك الله عنا خيراً، جازاك الله عنا أفضل ما جازى نبياً عن أمته. اللهم أعط سيدنا عبدك ورسولك محمداً الوسيلة والفضيلة، والدرجة العالية الرفيعة، وابعثه المقام المحمود الذي وعدته، وأنزله المنزل المقرب عندك، إنك سبحانك ذو الفضل العظيم. ويسأل الله تعالى حاجته متوسلاً إلى الله بحضرة نبيه عليه الصلاة والسلام. وأعظم المسائل وأهمها سؤال حسن الخاتمة والرضوان والمغفرة، ثم يسأل النبي ﷺ الشفاعة فيقول. يا رسول الله أسألك الشفاعة، يا رسول الله أسألك الشفاعة وأتوسل بك إلى الله في أن أموت مسلماً على ملتك وسنتك، ويذكر كل ما كان من قبيل الاستعطاف، والرفق به، ويجتنب الألفاظ الدالة على الإدلال والقرب من المخاطب فإنه سوء أدب. وعن ابن أبي فديك قال: سمعت بعض من أدركت يقول: بلغنا أنه من وقف عند قبر النبي ﷺ فتلا هذه الآية ﴿**إن الله وملائكته يصلون على النبي**﴾ [الأحزاب: ٥٦] الآية، ثم قال: صلى الله عليك وسلم يا محمد سبعين مرة، ناداه

ماشياً وجب عليه أن لا يركب حتى يطوف طواف الزيارة وهو رواية الجامع الصغير وهو الصحيح (وخير في الأصل) يعني المبسوط (بين الركوب والمشي) بعد النذر لأن الحج ماشياً يكره وراكباً أفضل لكنه ورد فيه النص على ما نذكره فكان مخيراً، وقوله (وهذا) إشارة إلى قوله لا يركب، يعني رواية الجامع الصغير تقتضي ترك الركوب على سبيل الوجوب لأنه أخبر عنه بصيغة النفي وهو يدل على عدم المشروعية فكان الركوب غير مشروع وهو الأصل أي الموافق للقواعد لأن من أوجب على نفسه شيئاً على وجه الكمال

---

(١) هذا الأثر في مسند أبي حنيفة ص ٩٥ عن نافع عن ابن عمر. فإن صحت نسبة هذا المسند لأبي حنيفة فهو صحيح أبو حنيفة ثقة. وإن تكلم فيه غير واحد.

وأخرج البيهقي ٥/ ٢٤٥ من طريقين عن مالك عن عمرو بن دينار قال: رأيت ابن عمر يقف على قبر النبي ﷺ ثم يسلم عليه، ويدعو، ثم يدعو لأبي بكر وعمر والطريق الثاني عن نافع عن ابن عمر: كان إذا أتى من سفر دخل المسجد ثم أتى القبر فقال: السلام عليك يا رسول الله السلام عليك يا أبا بكر السلام عليك يا أبتاه.

قلت: وليس في هذه الروايات ما نسب لأبي حنيفة.

فائدة: قال ابن تيمة في التوسل والوسيلة ص ١٥٠: ومذهب الأئمة الأربعة: مالك، وأبي حنيفة، والشافعي، وأحمد، وغيرهم من أئمة الإسلام أن الرجل إذا سلم على النبي ﷺ وأراد أن يدعو لنفسه، فإنه يستقبل القبلة. واختلفوا في أثناء السلام عليه فقال مالك، والشافعي، وأحمد: يستقبل الحجرة. ويسلم عليه من تلقاء وجهه، وقال أبو حنيفة: لا يستقبل الحجرة وقت السلام. وباتفاقهم لا يستقبلها وقت الدعاء.

ثم في مذهب أبي حنيفة قولان. قيل: يستدبر الحجرة. وقيل يجعلها عن يساره. فهذا نزاعهم في وقت السلام أما وقت الدعاء فهم متفقون على استقبال القبلة لا الحجرة اهـ.

قلت: وعلى هذا إن صح خبر المسند عن أبي حنيفة يكون له قولان في هذه المسألة.

وإلا فكما نقل ابن تيمة عنه. فقول ابن الهمام عنه: مردود فيه نظر والله تعالى أعلم لأنه مروى عن أبي حنيفة.

. . . . . .

ملك ﷺ وعليك يا فلان ولم تسقط له حاجة[١]. هذا وليبلغ سلام من أوصاه بتبليغ سلامه فيقول: السلام عليك يا رسول الله من فلان بن فلان أو فلان بن فلان يسلم عليك يا رسول الله. يروى أن عمر بن عبد العزيز رحمه الله كان يوصى بذلك ويرسل البريد من الشأم إلى المدينة الشريفة بذلك، ومن ضاق وقته عما ذكرناه اقتصر على ما يمكنه. وعن جماعة من السلف الإيجاز في ذلك جداً، ثم يتأخر عن يمينه إذا كان مستقبلاً قيد ذراع[٢] فيسلم على أبي بكر رضي الله عنه، فإن رأسه حيال منكب النبي ﷺ، وعلى ما ذكرنا يكون تأخره إلى ورائه بجانبه فيقول: السلام عليك يا خليفة رسول الله ﷺ، وثانيه في الغار أبا بكر الصديق، جزاك الله عن أمة محمد ﷺ خيراً، ثم يتأخر كذلك قدر ذراع فيسلم على عمر رضي الله عنه، لأن رأسه من الصديق كرأس الصدّيق من النبيّ ﷺ فيقول: السلام عليك يا أمير المؤمنين عمر الفاروق الذي أعزّ الله به الإسلام، جزاك الله عن أمة محمد ﷺ خيراً، ثم يرجع إلى حيال وجه النبي ﷺ فيحمد الله ويثنى عليه ويصلي ويسلم على نبيه ويدعو ويستشفع له ولوالديه ولمن أحبّ، ويختم دعاءه بآمين والصلاة والتسليم. وقيل ما ذكر من العود إلى رأس القبر الشريف: لم ينقل عن الصحابة ولا التابعين. وأخرج أبو داود عن القاسم بن محمد قال: دخلت على عائشة رضي الله عنها فقلت: يا أم المؤمنين اكشفي لي عن قبر رسول الله ﷺ وصاحبيه فكشفت عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء، رواه الحاكم، وزاد: فرأيت رسول الله ﷺ مقدماً، وأبا بكر رأسه بين كتفي رسول الله ﷺ، وعمر رأسه عند رجل النبي ﷺ[٣]، صححه الحاكم. وإذا فرغ من الزيارة يأتي الروضة فيكثر فيها من الصلاة والدعاء إن لم يكن وقت تكره فيه الصلاة، ففي الصحيحين «ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة[٤]» وفي رواية «قبري ومنبري» ويقف عند المنبر ويدعو، ففي الحديث «قواعد

لا يتأدى ناقصاً، والمشي في الحج صفة كمال قال ﷺ «من حج ماشياً فله بكل خطوة حسنة من حسنات الحرم، قيل وما حسنات الحرم؟ قال: كل حسنة بسبعمائة» وروي عن ابن عباس أنه قال بعد ما كفّ بصره: ما تأسفت على شيء كتأسفي على أني لم أحج ماشياً، فإن الله تعالى قدم المشاة فقال تعالى ﴿يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر﴾ فصار كما إذا نذر بالصوم متتابعاً لا يتأدّى متفرقاً. واعترض بوجهين: أحدهما أن النذر لا يصح إلا بما له نظير في المشروعات المفروضة أو الواجبة، وليس للمشي نظير، والثاني

---

(١) لا حجة في هذا الخبر لجهالة قائله وهو ليس بحديث على كل حال.

(٢) (قوله قيد ذراع) بعض النسخ (قدر ذراع) والقيد بكسر القاف والقدر بمعنى واحد كما في كتب اللغة كتبه مصححه.

(٣) حسن. أخرجه أبو داود ٣٢٢٠ والحاكم ١/ ٣٦٩ كلاهما من رواية القاسم عن عائشة فذكره.
قال الحاكم: صحيح الاسناد وأقره الذهبي. مع أن في إسناده عمرو بن عثمان بن هانىء.
قال عنه في التقريب: مستور روى له أبو داود وابن ماجه اهـ.
قلت: فحديثه حسن. وبقية رجاله رجال البخاري.

(٤) صحيح. أخرجه البخاري ١١٩٦ و١١٨٨ و٦٥٨٨ و٧٣٣٥ ومسلم ١٣٩١ والترمذي ٣٩١٦ والنسائي ٢/ ٣٥ وابن حبان ٣٧٥٠ والبيهقي ٥/ ٢٤٦ وأحمد ٢/ ٤٠١ ـ ٣٩٧ ـ ٤١٢ ـ ٣٧٦ ـ ٤٣٨ من طرق كثيرة كلهم من حديث أبي هريرة بزيادة: ومنبري على حوضي.
وأخرجه البخاري ١١٩٥ ومسلم ١٣٩٠ ومالك ١/ ١٩٧ والنسائي ٢/ ٣٥ وأحمد ٤/ ٤١ كلهم من حديث عبد الله بن زيد المازني.
وأخرجه مالك ١/ ١٩٧ عن أبي هريرة أو عن أبي سعيد الخدري على الشك. لكن جزم البخاري ومسلم بروايتيهما كونه من حديث أبي هريرة. ومن حديث جابر أخرجه أحمد ٣/ ٣٨٩ وأخرجه الترمذي ٣٩١٥ من حديث علي.
وحديث أبي سعيد أخرجه أبو نعيم في أخبار أصفهان ١/ ٩٢ فهذا حديث مشهور في غاية الصحة.
وأما لفظ: قبري ومنبري. فقد وقع في رواية أحمد ٣/ ٦٤ من حديث أبي سعيد.
قال ابن حجر في الفتح ٤/ ١٠٠: وقع في حديث سعد بن أبي وقاص عند البزار بسند رجاله ثقات والطبراني من حديث ابن عمر بلفظ القبر أيضاً. وعلى هذا فالمراد بيت عائشة وحده لا كل بيوته ﷺ اهـ.
وقد بوب البخاري به حيث قال: باب فضل ما بين القبر والمنبر. وكذا بوب به مسلم بقوله: فضل ما بين قبره ومنبره ﷺ قال ابن حجر في الفتح ٣/ ٧٠: وقع في بعض طرقه: القبر بدل البيت قال القرطبي: الرواية الصحيحة بيتي.

المجامعة تعظيماً لأمر الحج، والله أعلم.

منبري رواتب في الجنة[١]» وعنه عليه الصلاة والسلام «منبري على ترعة من ترع الجنة[٢]» وكان السلف يستحبون أن يضع أحدهم يده على رمانة المنبر النبوي التي كان عليه الصلاة والسلام يضع يده عليها عند الخطبة، وهناك الآن قطعة تدخل الناس أيديهم من طاقة في المنبر إليها يتبركون بها يقال إنها من بقايا منبره عليه الصلاة والسلام، ويجتهد أن لا يفوته مدة مقامه صلاة في المسجد فقد ثبت أن صلاة في مسجده تعدل ألف صلاة في غيره على ما قدمنا، وهذا التفضيل مختص بالفرائض. وقيل في النفل أيضاً، ولعلنا قدمنا ما ينفيه في كتاب الصلاة، وقد اشتهر عليه الصلاة والسلام «أن أفضل صلاة الرجل في منزله إلا المكتوبة[٣]» وهذا قاله وهو في المدينة يشافه به الحاضرين عنده في المسجد والغائبين، ثم هو ﷺ لم يؤثر عنه التنفل في المسجد بل في بيته من التهجد وركعتي الفجر وغيرها، ولو كان كذلك لم يصل نافلة إلا في المسجد، أو يكون ذلك هو الأكثر، وخلافه قليل في بعض الأحايين خصوصاً ومن بيته إلى المسجد نقل قدم واحدة. وقد يقال أيضاً: إن ذلك إنما هو في حق الرجال لأنه ﷺ أمر المرأة التي سألته الحضور والصلاة معه أن تصلي في بيتها مع أن الخروج لهن كان مباحاً إذ ذاك، وقد قدمنا تخريج هذا الحديث في باب الإمامة من كتاب الصلاة، فعلم أن إطلاق الخروج لهن إذ ذاك كان ليتعلمن ما يشاهدنه من آداب الصلاة وحسن أداء الناس وغيره ذلك من العلم ويتعودن المواظبة ولا يستثقلن الصلاة في البيت وغير ذلك من المصالح والله أعلم. ويستحب أن يخرج كل يوم إلى البقيع بقيع الغرقد، فيزور القبور التي بها خصوصاً يوم الجمعة، ويبكر كي لا تفوته صلاة الظهر مع الإمام في المسجد، فقد كان ﷺ يزوره «وقال لأم قيس بنت محصن لما أخذ بيدها فذهبا إليه: ترين هذه المقبرة؟ قلت نعم. قال: يبعث منها سبعون ألفاً على صورة القمر ليلة البدر ويدخلون الجنة بغير حساب[٤]» وإذا انتهى إليه قال: السلام عليكم دار قوم مؤمنين، وإنا إن شاء الله بكم لاحقون، اللهم اغفر لأهل بقيع الغرقد اللهم اغفر لنا ولهم. ويزور القبور

أن أبا حنيفة رحمه الله كره المشي في طريق الحج، فما وجه ما ذكره في الكتاب فإنه يناقض ذلك. وأجيب عن الأول بأن له أصلاً وهو أن المكي الفقير إذا لم يملك الزاد والراحلة وأمكنه المشي إلى عرفات وجب عليه الحج ماشياً. وعن الثاني بأن أبا حنيفة ما

---

(١) جيد. أخرجه النسائي ٢/ ٣٥ ـ ٣٦ وابن حبان ٣٧٤٩ وعبد الرزاق ٥٢٤٢ والحميدي ٢٩٠ والبيهقي ٥/ ٢٤٨ وأحمد ٦/ ٣١٨ ـ ٢٨٩ ـ ٢٩٢ كلهم من طريق عمار الدُّهْني عن أبي سلمة عن أم سلمة. والأكثر بلفظ: قوائم بدل: قواعد. وهو صحيح رجاله رجال البخاري ومسلم سوى عمار الدهني وهو من رجال مسلم فالحديث قوي. وله شاهد بنفس المتن.
وأخرجه الحاكم ٣/ ٥٣٢ من حديث أبي واقد الليثي وإسناده ضعيف لضعف عبد الرحمن بن أمين.
ذكره الذهبي في الميزان فقال: عبد الرحمن بن أمين ـ قال أبو حاتم منكر الحديث.
قلت: الحجة في حديث الجماعة وأما هذا فهو معاً يستأنس به.

(٢) حسن. أخرجه البيهقي في سننه ٥/ ٢٤٧ من حديث سهل بن سعد وقال البيهقي: رواه هشام بن سعد عن أبي حازم عن سهل هكذا مرفوعاً.
ورواه عبد العزيز بن أبي حازم عن أبيه عن سهل قال: كنا نقول: إن المنبر على ترعة من ترع الجنة. قال سهل: هل تدرون ما الترعة قلنا: نعم الباب. قال: نعم الباب.
قلت: هشام بن سعد صدوق له أوهام قاله في التقريب.
وقال عن ابن أبي حازم: صدوق فقيه.
لكن رواه البيهقي ٥/ ٢٤٧ من حديث أبي هريرة مرفوعاً بمثله ورجاله ثقات سوى محمد بن عمرو الليثي وهو مقبول. قال ابن عدي: لا بأس به. وعلى هذا فقد توبع هشام في رفعه للحديث.

(٣) رواه الجماعة وقد تقدم مستوفياً في صلاة الجماعة والإمامة.

(٤) ضعيف. أخرجه الطبراني في الكبير كما في المجمع ٤/ ١٣ من حديث أم قيس قالت: لو رأيتني ورسول الله ﷺ أخذ بيدي . . . الحديث.
وقال الهيثمي: فيه من لم أعرفه اهـ.
قلت: فالحديث فيه مجاهيل وأمارة الوهن بادية عليه لأن النبي ﷺ لا يأخذ بيد امرأة لا تحل له. ولو صحح الحديث لأوّلناه لكن لم يصح فلا حاجة للكلف والتأويل.

. . . . . .

المشهورة كقبر عثمان بن عفان رضي الله عنه، وقبر العباس وهو في قبته المشهورة، وفيها قبران الغربي منهما قبر العباس رضي الله عنه والشرقي قبر الحسن بن علي وزين العابدين وولده محمد الباقر وابنه جعفر الصادق رضي الله عنهم كلهم في قبر واحد، وعند باب البقيع عن يسار الخارج قبر صفية أم الزبير عمة رسول الله ﷺ، وفية قبر فاطمة بنت أسد أم علي رضي الله عنهما، ويصلي في مسجد فاطمة بنت رسول الله بالبقيع وهو المعروف ببيت الأحزان، وقيل: قبرها فيه، وقيل: بل في الصندوق الذي هو أمام مصلى الإمام في الروضة الشريفة، واستبعده بعض العلماء. وقيل إن قبرها في بيتها وهو في مكان المحراب الخشب الذي خلف الحجرة الشريفة داخل الداربزين قال: وهو الأظهر. وبالبقيع قبة يقال إن فيها قبر عقيل بن أبي طالب وابن أخيه عبد الله بن جعفر بن أبي طالب والمنقول أن قبر عقيل في داره، وفيه حظيرة مستهدمة مبنية بالحجارة يقال إن فيها قبور من دفن من أزواج رسول الله ﷺ ورضي الله عنهن، وفيه قبر إبراهيم ابن سيدنا رسول الله ﷺ وهو مدفون إلى جنب عثمان بن مظعون، ودفن إلى جنب عثمان بن مظعون عبد الرحمن بن عوف رضوان الله عليهم أجمعين. وعثمان هذا أوّل من دفن بالبقيع في شعبان على رأس ثلاثين شهراً من الهجرة، ويأتي أحدا يوم الخميس مبكراً كي لا تفوته جماعة الظهر بالمسجد فيزور قبور شهداء أحد، ويبدأ بقبر حمزة عم النبي ﷺ، ويزور جبل أحد نفسه، ففي الصحيح عنه ﷺ أنه قال «أحد جبل يحبنا ونحبه[1]» وفي رواية لابن ماجه «أنه على ترعة من ترع الجنة. وأن عيراً على ترعة من ترع النار[2]» وعن ابن عمر رضي الله عنهما «مر رسول الله ﷺ بمصعب بن عمير فوقف عليه وقال: أشهد أنكم أحياء عند الله فزوروهم وسلموا عليهم، فوالذي نفسي بيده لا يسلم عليهم أحد إلا ردو عليه السلام إلى يوم القيامة[3]» ويستحب أن يأتي مسجد قباء يوم السبت اقتداء به ﷺ لأنه كان يأتيه في كل سبت راكب

كره المشي مطلقاً وإنما كره الجمع بين الصوم والمشي لأنه إذا فعل ذلك ساء خلقه فجادل والجدال منهى عنه في الحج. وقوله (وأفعال الحج تنتهي بطواف الزيارة) يريد بالأفعال الأركان لا مطلق الأفعال، فإن رمي الجمار وغيره من أفعال الحج، وقوله (ثم قيل) يعني أن محمداً لم يذكر في شيء من الكتب من أي موضع يبدأ. واختلف المشايخ فيه، فقيل: يبتدىء من حين يحرم وعليه الإمام فخر الإسلام والإمام العتابي وغيرهما (وقيل من بيته) وعليه شمس الأئمة السرخسي ومال إليه المصنف، وقال (لأن الظاهر أنه هو المراد) يعني أنه هو المتعارف والعرف معتبر في النذر، فإذا ثبت أنه واجب (فلو ركب أراق دماً لأنه أدخل نقصاً فيه) يدل على ذلك ما روي عن عقبة بن عامر الجهني «أنه جاء إلى رسول الله ﷺ وقال: إن أختي نذرت أن تحج ماشية حافية، فقال عليه الصلاة والسلام: إن الله تعالى لغنيّ عن تعذيب أختك مرها فلتركب ولتذبح لركوبها شاة» وفي بعض الروايات «ولترق دماً» وقوله (قالوا) يعني المشايخ كأنه بيان التوفيق بين رواية الأصل ورواية الجامع. روى الإمام فخر الإسلام عن الفقيه أبي جعفر أنه قال (إنما يركب إذا بعدت المسافة وشق المشي، وأما إذا قربت والرجل ممن يعتاد المشي ولا يشق عليه ينبغي أن لا يركب) وقوله (ومن

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ٢٨٨٩ و٣٣٦٧ و٤٠٨٤ و٤٠٨٣ و٢٨٩٣ و٥٤٢٥ و٦٣٦٣ و٧٣٣٣ ومسلم ١٣٩٣ ومالك ٢/ ٨٨٩ والترمذي ٣٩٢٢ وابن ماجه ٣١١٥ وعبد الرزاق برقم ١٧١٧٠ وأحمد ٣/ ١٤٩ ـ ٢٤٠ ـ ٢٤٢ ـ ٢٤٣ وأبو يعلى ٣١٣٩ وابن حبان ٣٧٢٥ كلهم من حديث أنس من طرق كثيرة. رواه البخاري ومالك مطولاً ومختصراً.

أما ابن ماجه فزاد فيه: وهو على ترعة من تُرع الجنة، وعير علىَ ترعة من ترع النار اهـ.

وعير اسم جبل أيضاً. لكن إسناد ابن ماجه ضعيف فيه عبد الله بن مكنف قال البخاري في حديثه نظر.

وفيه ابن اسحاق يدلس وقد عنعنه.

وورد حديث أحد من حديث أبي حميد الساعدي في أثناء حديث أخرجه البخاري ١٤٨١ ومسلم ١٣٩٢ رواياه في خبر غزوة تبوك وله قصة.

وأخرجه أحمد ٢/ ٣٣٧ ـ ٣٨٧ من حديث أبي هريرة. فهذا حديث مشهور في غاية الصحة. والعبرة من ذلك والله أعلم أن النبي ﷺ أراد أن يجعل بين المؤمنين وبين الشؤم والتشاؤم حاجزاً وذلك لما تعرضوا له من المحنة والابتلاء يوم أحد فأراد أن يربطهم بالله وحده وأن الأمور بيده وحده سبحانه.

(٢) تقدم في الذي قبله، وهذه الزيادة لابن ماجه وإسناده ضعيف.

(٣) ضعيف. أخرجه الحاكم ٢/ ٢٤٨ من طريق عبيد بن عمير عن أبي هريرة به وقال الحاكم: صحيح على شرطهما وتعقبه الذهبي فقال: كذا قال. وأنا أحسبه موضوعاً وقطن بن وهب لم يرو له البخاري، وعبد الأعلى لم يرويا له اهـ. ويؤكد وهنه حيث أخرجه ابن سعد ٣/ ١٢١ عن عبيد بن عمير مرسلاً وعبيد هذا مداره عليه وهو غيره مشهور.

. . . . . .

وماشياً[١] متفق عليه، وهو أول مسجد وضع في الإسلام، وأوّل من وضع فيه حجراً رسول الله ﷺ ثم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان رضي الله عنهم[٢] وينوي زيارته والصلاة فيه، فقد صح عنه ﷺ أن الصلاة فيه كعمرة[٣] ويأتي في قباء بئر أريس التي تفل فيها رسول الله ﷺ وفيها سقط خاتمه ﷺ من عثمان رضي الله عنه[٤]، فيتوضأ ويشرب ويزور مسجد الفتح وهو على قطعة من جبل سلع من جهة الغرب فيركع فيه ويدعو. روى جابر أنه ﷺ دعا فيه ثلاثة أيام على الأحزاب فاستجيب له يوم الأربعاء بين الصلاتين[٥]. والمساجد التي هناك منها مسجد يقال: له مسجد بني ظفر وفيه حجر جلس عليه النبي ﷺ، ويقال: ما جلست عليه امرأة تريد الولد إلا حبلت، ويقال: إن جميع المساجد والمشاهد المفضلة التي بالمدينة ثلاثون يعرفها أهل المدينة، ويقصد الآبار التي كان ﷺ يتوضأ منها ويشرب وهي سبعة منها بئر بضاعة، والله أعلم.

باع جارية محرمة) ظاهر. قوله **(وقد كان للبائع)** يعني على ظاهر الرواية وروى ابن سماعة عن أبي يوسف أن المولى إذا أذن للعبد في الحج فليس له أن يحلله لأنه أسقط حقه بالإذن فصار العبد كالحر إلا أن المشتري له أن يحلله لأن الإحرام لم يقع بإذنه. وقوله **(بخلاف النكاح لأنه ما كان للبائع فسخه جواب عن قياس زفر، وإنما لم يكن له أن يفسخ إذا كان بإذنه لما أن النكاح حق الزوج فقد تعلق حقه به)** بإذن المالك فلا يتمكن المالك من فسخه وإن بقي ملكه لتعلق حق العبد به كالراهن ليس له ولاية الاستمتاع بالمرهون لتعلق حق المرتهن بإذنه، والمشتري قام مقامه بعد الشراء، فكذلك لا يكون له حق الفسخ أيضاً، وأما ههنا فقد اجتمع في الجارية حقان: حق الله تعالى في الإحرام، وحق المشتري في الاستمتاع، فيقدم حق العبد لحاجته على حق الله تعالى لغناه. وقوله **(وذكر في بعض النسخ)** أي نسخ الجامع الصغير **(أو بجامعها)** يعني قال: فللمشتري أن يحللها أو يجامعها، وباقي كلامه ظاهر. وهذا آخر العبادات، والله تعالى هو المعين على الإتمام.

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١١٩٣ و١١٩١ باب من أتى قباء كل سبت. و١١٩٤ و٧٣٢٦ ومسلم ١٣٩٩ ح ٥١٥ و٥١٦ وأبو داود ٢٠٤٠ والطيالسي ١٨٤٠ وابن حبان ١٦١٨ و١٦٢٨ والبيهقي ٥/ ٢٤٨ وأحمد ٢/ ٤، ٥، ٣٠، ٧٢، ١٠٨، ٥٨، ٦٥، ١٥٥ والنسائي ٢/ ٣٧ ومالك ١/ ١٦٧ من طرق كثيرة كلهم من حديث ابن عمر.

وقع في رواية البُخاري الأولى لفظ: كلَّ سبت. وبوب به البخاري كما ذكرت. وهذه من طريق ابن دينار وهو ثقة ثبت.

ووقع في رواية البخاري الثانية أن ابن عمر كان يأتيه كل سبت وكان ابن عمر يحدث أن رسول الله ﷺ كان يزوره راكباً وماشياً.

وهذه الطريق عن نافع وعلى هذا تويع ابن دينار من ذكر السبت. لأن ابن عمر كان شديد التمسك بهدى النبي ﷺ واقتفاء أثره.

وكذا وقع لفظ: السبت عند مسلم من رواية ابن دينار لكن أكثر الطرق بعدم ذكرها.

قال النووي في شرح مسلم. قوله: كل سبت فيه جواز، تخصيص بعض الأيام بالزيارة، وهو قول الجمهور.

(٢) ذكر ابن هشام في السيرة ٢/ ٨١ باب: مسجد قباء.

قال ابن إسحاق: فأقام النبي ﷺ أي عندما جاء من مكة مهاجراً بقباء في بني عمرو بن عوف يوم الإثنين، والثلاثاء، والأربعاء والخميس، وأسس مسجده اهـ.

(٣) حسن. أخرجه الترمذي ٣٢٤ وابن ماجه ١٤١١ وابن أبي شيبة ٢/ ٣٧٣ و١٢/ ٢١٠ والبيهقي ٥/ ٢٤٨ والحاكم ١/ ٤٨٧ كلهم من حديث أسيد بن ظهير بالتصغير وهو أنصاري ولفظ: الصلاة في مسجد قباء كعمرة قال الترمذي: حسن غريب ولا نعرف لأسيد شيئاً يصح غير هذا الحديث اهـ ومداره عن أبي الأبرد.

قال الحاكم: صحيح الإسناد إلا أن أبا الأبرد مجهول وسكت الذهبي فالخبر ضعيف من هذا الوجه.

وأخرجه النسائي ٢/ ٣٧ وابن ماجه ١٤١٢ وابن أبي شيبة ٢/ ٣٧٣ و١٢/ ٢١٠ وأحمد ٤٨٧ كلهم من حديث سهل بن حنيف فهذا شاهد له.

وأخرجه ابن حبان ١٦٢٧ من حديث ابن عمر وطريقه فيه ضعف. وأخرجه ابن سعد في الطبقات ١/ ٢٤٤ من حديث أبي سعيد. فهذه الطرق بمجموعها وإن كان في إسنادها مقال إلا أنها تتقوى ببعضها فهو حسن وقد صححه ابن كثير في تفسيره ٢/ ٤٠٣.

(٤) صحيح. أخرجه البخاري ٥٨٦٦ ومسلم ٢٠٩١ ح ٥٤ والنسائي ٨/ ١٧٨، ١٧٩ وكذا أبو داود ٤٢١٥ وأحمد ٢/ ٢٢، ١٤١ كلهم من حديث ابن عمر: «اتخذ النبي ﷺ خاتماً من ورق فكان في يده ثم كان في يد أبي بكر ثم كان في يد عمر ثم كان في يد عثمان حتى ومع منه في بئر أريس نقشه «محمد رسول الله» هذا لفظ مسلم زاد النسائي: «وفي يد عثمان ست سنين».

وأريس بفتح الهمزة وكسر الراء حديقة بالقرب من مسجد قباء.

(٥) حسن. أخرجه أحمد ٣/ ٣٣٢ والبزار كما في المجمع ٤/ ١٢ كلاهما من حديث جابر وقال الهيثمي: ورجال أحمد ثقات اهـ.

قلت: فيه كثير بن زيد الأسلمي. جاء في التقريب: صدوق يخطىء اهـ وفي الميزان حوله كلام وإن وهنه النسائي لكنه ثقة.

. . . . . .

فصل

وإذا عزم على الرجوع إلى أهله يستحب له أن يودع المسجد بصلاة ويدعو بعدها بما أحب، وأن يأتي القبر الكريم فيسلم ويدعو بما أحب له ولوالديه وإخوانه وأولاده وأهله وماله، ويسأل الله تعالى أن يوصله إلى أهله سالماً غانماً في عافية من بليات الدنيا والآخرة ويقول: غير مودع يا رسول الله، ويسأل الله تعالى أن يردّه إلى حرمه وحرم نبيه في عافية، وليكثر دعاءه بذلك في الروضة الشريفة عقيب الصلوات وعند القبر، ويجتهد في خروج الدمع فإنه من أمارات القبول، وينبغي أن يتصدق بشيء على جيران النبي ﷺ ثم ينصرف متباكياً متحسراً على فراق الحضرة الشريفة النبوية والقرب منها. ومن سنن الرجوع أن يكبر على كل شرف من الأرض ويقول «آيبون تائبون عابدون ساجدون لربنا حامدون، صدق الله وعده، ونصر عبده، وهزم الأحزاب وحده[(١)]» وهذا متفق عليه عنه ﷺ **﴿كل شيء هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون﴾**[القصص: ٨٨].

وليحذر كل الحذر مما يصدر من بعض الجهلة من إظهار التندم على السفر والعزم على عدم العود، وقوله لغيره احذر أن تعود ونحو ذلك فهذا كله تعرّض للمقت بل دليل عدم القبول والمقت في الحال. وإذا أشرف على بلده حرّك دابته ويقول: آيبون أيضاً الخ وروى النسائي «أنه عليه الصلاة والسلام لم ير قرية يريد دخولها إلا قال حين يراها: اللهم رب السموات السبع وما أظللن، وربّ الأرضين السبع وما أقللن، وربّ الشياطين وما أضللن، وربّ الرياح وما ذرين، فإنا نسألك خير هذه القرية وخير أهلها وخير ما فيها، ونعوذ بك من شرها وشر أهلها وشر ما فيها، ويقول: اللهم اجعل لي فيها قراراً ورزقاً حسناً[(٢)]» ويرسل إلى أهله من يخبرهم ولا يبغتهم بمجيئه داخلاً عليهم، فإنه نهى عن ذلك، وإذا دخلها بدأ بالمسجد فصلى فيه ركعتين إن لم يكن وقت كراهة، ثم يدخل منزله ويصلي فيه ركعتين ويحمد الله تعالى ويشكره على ما أولاه من إتمام العبادة والرجوع بالسلامة، ويديم حمده وشكره مدة حياته، ويجتهد في مجانبة ما يوجب الإحباط في باقي عمره. وعلامة الحج المبرور أن يعود خيراً مما كان قبل.

(قال المصنف متع الله المسلمين بوجوده): وهذا تمام ما يسر الله سبحانه لعبده الضعيف من ربع العبادات. أسأل الله رب العالمين ذا الجود العميم أن يحقق لي فيه الإخلاص ويجعله نافعاً لي يوم القيامة، إنه على كل ما يشاء قدير وبالإجابة جدير. والآن أشرع بريئاً من الحول والقوّة مفتتحاً كتاب النكاح، سائلاً من فضله تعالى أن يمن عليّ بختم الربع الثاني وإكمال مقاصده على وجه يرضاه ويرضى به عن عبده، ولا حول ولا قوّة إلا بالله العليّ العظيم، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه عبده ورسوله صاحب الشرع القويم والصراط المستقيم[(٣)].

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ٣٠٨٤ ومسلم ١٣٤٤ وأحمد ٢/ ١٠ ـ ١٥ ـ ١٥٠ كلهم من حديث ابن عمر: كان النبي ﷺ إذا قفل كبّر ثلاثاً قال: آيبون إن شاء الله تائبون عابدون حامدون لربنا ساجدون صدق الله وعده، ونصر عبده، وهزم الأحزاب وحده. هذا لفظ البخاري.
وأخرجه البخاري ٣٠٨٥ ومسلم ١٣٤٥ وأحمد ٣/ ١٨٧، ١٨٩ كلهم من حديث أنس في أثناء قصة وآخره فلم يزل يقولها حتى دخل المدينة وأخرجه الترمذي ٣٤٤٠ من حديث البراء بن عازب.
فهذا حديث مشهور.

(٢) حسن. أخرجه النسائي في «اليوم والليلة» ٥٤٧، ٥٤٨ وابن خزيمة ٢٥٦٥ والطبراني ٧٢٩٩ والحاكم ١/ ٤٤٦ و٢/ ١٠٠، ١٠١ والبيهقي ٥/ ٢٥٢ كلهم من حديث صهيب قال الحاكم: صحيح الإسناد ووافقه الذهبي.
وقال الهيثمي في المجمع ١٠/ ١٣٥: رجاله رجال الصحيح غير عطاء بن أبي مروان وأبيه وكلاهما ثقة فالحديث أقل درجاته أنه يكون حسناً.
وأخرج ابن السّنّي في اليوم والليلة ٥٢٨ من حديث عائشة نحوه اهـ.
تنبيه: ولم يروه النسائي في سننه خلافاً لما أطلقه المصنف.

(٣) في نسخة المحقق العلامة البحراوي حفظه الله بعد هذا ما نصه: هذا آخر الجزء الأول من تجزئة شيخ الإسلام مؤلفه نفعنا الله بعلومه وأعاد علينا من بركاته آمين: وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، وأول الجزء الثاني كتاب النكاح اهـ. كتبه مصححه.